

ספר מסילת ישרים - מבנה ומשמעות

א. מבוא

¹ספר 'מסילת ישרים' לר' משה חיים לוצאטו (הרמח"ל), נחשב לאחד מספרי המוסר היסודיים של העולם היהודי. מעטים ספרי המחשבה והמוסר בארון הספרים היהודי, שהתקבלו באופן רחב וגורף על ידי ציבורים שונים בישראל, כמו הספר 'מסילת ישרים'. מה הביא לכך? אילו גורמים פנימיים או חיצוניים העמידו את הספר הזה במקומו המרכזי? במאמר זה אבקש לנתח את מבנהו ואת מסריו המרכזיים של 'מסילת ישרים', ומתוך כך להצביע על כמה מאפיינים פנימיים של הספר, שיכולים ללמד על המצע שאיפשר את התקבלותו המקיפה.

בתור ספר מוסר, סגנונו ומסריו של 'מסילת ישרים' נדמים פשוטים וראשוניים. רמח"ל מלקט את הנחיות המוסר הענפות של חז"ל מבין שיטי הגמרא והמדרש, ומבסס עליהן סולם התקדמות סכמטי בהיר. דינמיקת העלייה בסולם המידות מוצגת באופן שיטתי - כל מידה מוצגת על פי ארבעה קריטריונים: ביאור המידה, חלקיה ורכיביה, דרכי קנייתה, והגורמים העלולים לעכב את קנייתה. המסרים ישירים וענייניים, מנומקים ומעוגנים בדברי חז"ל. לעתים רחוקות בלבד חורג רמח"ל לדיון תיאורטי או פילוסופי. יסודותיו הקבליים של רמח"ל, המופיעים בגלוי בעשרות ספריו האחרים, נעלמים מעיני הקורא. נדמה שרמח"ל עשה מאמץ מיוחד להימנע משימוש גלוי ביסודות הללו, וביקש להעניק ללומד את הרושם הטבעי שלפניו ספר מוסרני בנאלי, אולי אף פשטני מעט.

אולם, קריאה מעמיקה יותר בספר חושפת רעיונות ותבניות חשיבה שלא נגלו לעין במבט ראשון. מתברר שהספר איננו תמים ופשטני כפי שנדמה מלכתחילה. המבנה הבסיסי המוצג מלכתחילה נחשף כמורכב ומפותח, ומשמש מצע להנחלת מסרים עמוקים יותר מאלו שעל פני השטח. במאמר הזה אני מבקש להצביע על התנועה הזו של רמח"ל בין רבדים שונים של מסר ומשמעות, ולהצביע על חלק מן הרכיבים שנחשפים בקריאה שמעבר לקריאה הבוסרית.

1 במאמר זה, הפניות סתמיות יהיו למסילת ישרים.

המאמר לא מתיימר לעסוק בכל הרעיונות והמסרים שבספר, אלא להצביע על מבנה עקרוני ועל קווי יסוד רעיוניים המתגלים בו. המאמר מיועד לאלה שכבר זכו לפגישה בלתי אמצעית עם הספר, התחבטו בין דפיו וספגו מן הניחוח הייחודי העולה ממנו. לקורא שטרם נחשף אל הספר, אני ממליץ לעבור על חלקים מרכזיים ממנו, קודם שיקרא את המאמר.

ב. מנעד המוטיבציות

רמח"ל פותח את פרקי מסילת ישרים בהצהרה חדי־משמעית על ייעודו של האדם בעולם:

יסוד החסידות ושרש העבודה התמימה הוא שיתברר ויתאמת אצל האדם מה חובתו בעולמו ולמה צריך שישים מבטו ומגמתו בכל אשר הוא עמל כל ימי חייו. והנה מה שהורונו חכמינו זכרונם לברכה הוא, שהאדם לא נברא אלא להתענג על ה' ולהנות מזיו שכינתו שזהו התענוג האמיתי והעידון הגדול מכל העידונים שיכולים להמצא.

ומקום העידון הזה באמת הוא העולם הבא, כי הוא הנברא בהכנה המצטרכת לדבר הזה.

אך הדרך כדי להגיע אל מחוז חפצנו זה, הוא זה העולם.

وهוא מה שאמרו זכרונם לברכה: (משנה אבות ד, טז): "העולם הזה דומה לפרוזדור בפני העולם הבא".

והאמצעים המגיעים את האדם לתכלית הזה, הם המצוות אשר צונו עליהן האל יתברך שמו.

ומקום עשיית המצוות הוא רק העולם הזה.

על כן הושם האדם בזה העולם בתחלה כדי שעל ידי האמצעים האלה המזדמנים לו כאן יוכל להגיע אל המקום אשר הוכן לו, שהוא העולם הבא, לרוות שם בטוב אשר קנה לו על ידי אמצעים אלה.

והוא מה שאמרו, זכרונם לברכה (ערובין כב, א): "היום לעשותם ומחר לקבל שכרם".

(פרק א)

תמונת העולם שבונה רמח"ל בפסקה הפותחת של הספר היא חדה וברורה, ומעוגנת במימרות ישירות של חז"ל. המטרה: התענגות על ה' והנאה מזיו שכינתו, בעולם הבא. הדרך: קיום המצוות, בעולם הזה. המצוות הם 'האמצעים' שניתנו לו לאדם בעולם הזה, כדי שיגיע למעלה שהוכנה לו בעולם הבא.

הפתיחה המהממת הזו, הבהירה כל-כך, היוותה השראה ומנוע לדורות של לומדים, שמצאו לנגד עיניהם הצבת יעדים ברי-השגה, קריאת כיוון, וסדר תבניתי המעניק פשר והכוונה לכל פעילותם בעולם הזה. עם זאת, אצל קוראים מסוג אחר היא עלולה לעורר כמה תמיהות והסתייגויות:

א. בתמונה המתוארת יש מימד שרירותי מאד - היא נדמית לאגירת 'ניקוד' בעולם הזה בכדי לקבל עליו פרס בעולם הבא, מעין משחק מחשב שאפשר לעלות בו משלב לשלב על פי צבירת נקודות גרידא.

ב. ההתנהלות בעולם כזה מוזנת ממוטיבציה אנוכית ואגואיסטית. לאדם חשוב לדאוג לעצמו, ומתוך האינטרס הזה הוא ניגש לקיום תורה ומצוות.

ג. למי שהסכין למושגים של 'תיקון עולם' ו'חיי שליחות', קשה להלום את תמונת העולם שמציע רמח"ל - הממעטת את ערכו העצמי של העולם-הזה - עם המושגים הללו.

ד. הסמנטיקה של 'חובת האדם בעולמו' לא עולה בקנה אחד עם התייחסות לעולם הבא כ'מקום התענוג והעידון האמיתי'. האם האדם פועל מתוך חובה והכרח או מתוך רצון וצורך פנימי בתענוג. כיצד ניתן לאחוז יחד 'חובה' ו'תענוג'?

היטיב לתאר את הקושי הרב קוק ביומנו:

כשאנו מתחילים במסילת ישרים ללמוד, שיסוד החסידות הוא שהאדם לא נברא אלא להתענג על ד' וליהנות מזיו שכינתו, שזהו התענוג האמיתי והעידון הנצחי - נסלד החוש המוסרי שלנו מפני האיגואיזמוס ואהבת התענוג שביסוד זה, ותובעים אנחנו יסוד יותר טהור ונקי משום תערובת הנאה.

(שמונה קבצים ו, רב)

אמנם, קריאה מדויקת בדברי רמח"ל חושפת את הצורה שבה בחר להניח את הדברים בפתיחת הספר. מיד לאחר הפסקה הפותחת שציטטנו, מוסיף רמח"ל:

וכשתסתכל בדבר תראה כי השלמות האמיתי הוא רק הדביקות בו יתברך, והוא מה שהיה דוד המלך אומר (תהלים עג כח): "ואני קרבת אלקים לי טוב". ואומר (תהלים כז ד): "אחת שאלתי מאת ה' אותה אבקש שבתי בבית ה' כל ימי חיי וגו'", כי רק זה הוא הטוב. וכל זולת זה שיחשבוהו בני האדם לטוב, אינו אלא הבל ושוא נתעה. אמנם לכשיזכה האדם לטובה הזאת, ראוי שיעמול ראשונה וישתדל ביגיעו לקנותה, והיינו שישתדל לידבק בו יתברך בכח מעשים שתולדתם זה הענין והם הם המצות. והנה שמו הקדוש ברוך הוא לאדם במקום שרבים בו המרחיקים אותו ממנו יתברך, והם הם התאוות החמריות אשר אם ימשך אחריהן

הנה הוא מתרחק והולך מן הטוב האמיתי, ונמצא שהוא מושם באמת בתוך המלחמה החזקה...

(פרק א)

המילים "וכשתסתכל בדבר תראה" מכניסות אותנו לתוך ביאור ופיתוח של מה שכבר נאמר, אלא שבביאור הזה הסמנטיקה נראית שונה. תענוג העולם הבא כבר איננו מופיע, ואת מקומו תופסת הדבקות, שמשתקפת בפסוקי תהלים המתארים קרבת אלוהים עכשווית, בעולם הזה. לכשנדייק, גם הכלים שבהם נקנית אותה דבקות אינם רק 'אמצעים' פורמליים אלא מעשים שהדבקות נולדת מכוחם. ההתמודדות עם התאוות החומריות, נדמה, אינה רק עמידה אל מול מניעות שונות המעכבות את האדם מלקיים את חובותיו הפורמליות, אלא חלק אימננטי מן האתגר שבו נבחנת ונצרפת דבקו של האדם בבוראו.

כי כל עניני העולם בין לטוב בין (למוטב) לרע הנה הם נסיונות לאדם, העוני מצד אחד והעושר מצד אחד כענין שאמר שלמה (משלי ל ט): "פן אשבע וכחשתי ואמרתי מי ה', ופן אורש וגנבתי וכו'". השלוח מצד אחד והיסורין מצד אחד, עד שנמצאת המלחמה אליו פנים ואחור. ואם יהיה לבן חיל וינצח המלחמה מכל הצדדין, הוא יהיה האדם השלם אשר יזכה לידבק בבוראו ויצא מן הפרוודור הזה ויכנס בטרקלין לאור באור החיים. וכפי השיעור אשר כבש את יצרו ותאוותיו ונתרחק מן המרחיקים אותו מהטוב ונשתדל לדבק בו, כן ישיגהו וישמח בו.

(שם)

האם הטרקלין והפרוודור המתוארים כאן נותרו בעלי אותה משמעות שהוענקה להם בפסקה הפותחת? קודם לכן, הם תוארו כשני שלבים ידועים בחייו של האדם, המהלך דרך ידועה בפרוודור חייו שבעולם הזה עד שיגיע אל הטרקלין שבעולם הבא. לעומת זאת, כאן מתוארות שלמות אישיותית ודבקות שמכוחן יוצא האדם מן הפרוודור ונכנס בטרקלין. הטרקלין כבר איננו נקודות סיום מוחלטת לכלל הנבראים, אלא יעד המושג רק לעמלים להידבק בקב"ה מכוח מעשיהם.

קשה להניח שרמח"ל מציב שתי תבניות עולם שונות ומנוגדות, זו אחר זו, ואף אינו מכריע ביניהן. העובדה שהוא מתאר אותן כרצף אחד, וההבחנה המטושטשת ביניהן הנחשפת רק 'לכשתסתכל בדבר', מלמדות שאין לפנינו תיאורים סותרים, אלא זוויות ראייה שונות לתיאור אותה תמונה. ניתן לתאר את אותה תמונת עולם בתיאור ראשוני ושטחי המציג את היעדים ואת דרכי ההשגה שלהם באופן פרקטי ומכני, וניתן לתארה באופן מעמיק ומפותח יותר, המתאר את הקשרים הפנימיים שבין מעשה לתוצאה,

ומציג את אותה מציאות נעלה שמעבר לעולם הזה במונח הרוחני האישי, כדבקות וכשלמות אישית. מרגע זה, למעשה, בכל פעם שישוב רמח"ל לתאר את העולם הבא, כמו בהמשך הפרק מיד, יכול הקורא לאחוז בדבריו לפי רמת העומק לה הוא מוכן ומוכשר.

ואם תעמיק עוד בענין תראה כי העולם נברא לשימוש האדם. אמנם הנה הוא עומד בשיקול גדול. כי אם האדם נמשך אחר העולם ומתרחק מבוראו, הנה הוא מתקלקל, ומקלקל העולם עמו. ואם הוא שולט בעצמו ונדבק בבוראו ומשתמש מן העולם רק להיות לו לסיוע לעבודת בוראו, הוא מתעלה והעולם עצמו מתעלה עמו. כי הנה עילוי גדול הוא לבריות כולם בהיותם משמשי האדם השלם המקודש בקדושתו יתברך, והוא כענין מה שאמרו חכמינו זכרונם לברכה בענין האור שגנוז הקדוש ברוך הוא לצדיקים וזה לשונם (חגיגה יב א): "כיון שראה אור שגנוז לצדיקים, שמח, שנאמר (משלי יג ט): 'אור צדיקים ישמח'". ובענין אבני המקום שלקח יעקב ושם מראשותיו אמרו (חולין צא ב): "אמר רבי יצחק: מלמד שנתקבצו כולן למקום אחד והיתה כל אחת אומרת, עלי יניח צדיק ראשו". והנה על העיקר הזה העירונו זכרונם לברכה במדרש קהלת, שאמרו, זה לשונם: (קהלת רבה ז): "ראה את מעשה האלהים וגו' (קהלת ז יג), בשעה שברא הקדוש ברוך הוא את אדם הראשון, נטלו והחזירו על כל אילני גן עדן ואמר לו, ראה מעשי כמה נאים ומשובחים הן, וכל מה שבראתי בשבילך בראתי, תן דעתך שלא תקלקל ותחריב את עולמי".

(שם)

זוהי הפסקה השלישית של הפרק, ואף היא פותחת במילים המעידות על פיתוח התמונה והעמקתה - "ואם תעמיק עוד בענין". בחלק הזה, באופן מפתיע משהו, מתרחב המבט אל מעבר לאינטרס האישי של האדם הפועל בעולם, כשרמח"ל פונה אל הקורא מתוך שכנוע דווקא בתרומה הגדולה של עבודתו לטובת העולם סביבו. העולם המתעלה המתואר הוא העולם הזה, והאדם המביא לעילוי הוא "האדם השלם המקודש בקדושתו יתברך".

במהלך הפסקה הזו, השלישית, מציין רמח"ל את המדרש של חז"ל על אבני המקום שהניח עליהן יעקב את ראשו - "ובענין אבני המקום שלקח יעקב ושם מראשותיו אמרו: אמר רבי יצחק: מלמד שנתקבצו כולן למקום אחד והיתה כל אחת אומרת, עלי יניח צדיק ראשו" (חולין צא ב). ציטוט זה, שנועד להמחיש את דבריו על עילוי העולם בהיותו משמש את האדם המקודש, מופיע גם בסופו של הספר, בתיאור מידת הקדושה:

ועל דרך זה כל תשמיש שישתמשו מדברי העולם אחרי היותם כבר דבוקים לקדושתו יתברך, הנה עילוי ויתרון הוא לדבר שהוא שזכו להיות תשמיש לצדיק, וכבר הזכירו ז"ל בענין אבני המקום שלקח יעקב ושם מראשותיו: אמר רבי יצחק מלמד שנתקבצו כולן והיתה כל אחת אומרת עלי יניח צדיק ראשו.

(פרק כו)

מתברר, שכבר בפסקה השלישית של הספר, 'שתל' רמח"ל את יעדו הסופי, ממעלה המסילה - מידת הקדושה, וכפי שהוא למעשה מפרש כאן - "האדם השלם המקודש בקדושתו יתברך". המעבר האלגנטי מן הפסקה הפותחת, דרך הפסקה השנייה, אל הפסקה הזו המתארת את מידת הקדושה, מסמן את מה שנוהה כמתודה מרכזית של הספר - כבר בנקודת המוצא אחוזו היעד הסופי. השפה הראשונית, הנוגעת במניעים בסיסיים של האדם, תלך ותפתח עם התקדמות הספר, עד שתגלה מעצמה כשפה גבוהה, המכוונת כלפי היעדים הנעלים ביותר.

ניתן לומר, אם כן, שכבר בפסקאות הפתיחה של פרקי הספר, משלב רמח"ל יחד יסודות מובחנים, שורשי מוטיבציה הפונים לקוראים מסוגים שונים. כמה פרקים אחר-כך, בפרק הרביעי המתאר את דרכי קניית הוהירות (היא המידה שדרכה נכנס האדם לעבודת המסילה בכללה), כבר יכתוב זאת רמח"ל במפורש, כשיצהיר על שלוש רמות של שכנוע, הפונות למוטיבציות השונות. ישנה ההתבוננות 'לשלמי הדעת', המבינים ש"רק השלמות הוא הדבר הראוי שיחמד מהם ולא זולת זה". ברמת ההתבוננות הזו מתוארות המצוות כאמצעים לבניית השלמות האישית של האדם, בעולם הזה, בעוד העולם הבא אינו מופיע כלל. ההתבוננות השנייה, 'לפחותים מאלה', כבר מכוונת את המניעים של הקורא אל "העולם האמתי שהוא העולם הבא", והתבוננות השלישית, הנמוכה ביותר, שהיא 'ההערה לכל ההמון' (!), מתייחסת אל אימת הדין ופחד העונש, שייתכן שיש בהם אפילו נטישה של תודעת העולם הבא, לטובת עמדה חומרית מינימלית בעולם הזה. בעובדה שהתודעה הראשונה מתוארת כתודעה המיועדת "לשלמי הדעת", כבר יש חריגה מפסקת המוצא של הספר, המכוונת אל העולם הבא.

למעשה, עם התקדמות הקריאה בספר, מתמעטת והולכת תודעת ה'חלק לעולם הבא', והמניע האגואסטי מיטהר ומפנה את מקומו למוטיבציות גבוהות ונקיות יותר, מן הסוג שציפה לו הרב קוק. הדברים מגיעים לשיא בפרק י"ט, המתאר את חלקי החסידות, שבו רמח"ל מתנער במפורש מן העמדה האגואיסטית הזו, ומכריז עליה כעמדה ראשונית שאיננה ראויה למי שעלה במעלות המסילה (וראה בהמשך הפסקה שם אצל הרב קוק):

אמנם ודאי שמי שמתכוון בעבודתו לטהר נפשו לפני בוראו, למען תזכה לשבת את פניו בכלל הישרים והחסידיים, לחזות בנועם ה' ולבקר בהיכלו ולקבל הגמול אשר בעולם הבא, לא נוכל לומר שתהיה כוונה זו רעה, אכן לא נוכל לומר גם כן שתהיה היותר טובה, כי עד שהאדם מתכוון לטובת עצמו, סוף סוף עבודתו לצורך עצמו.

אך הכוונה האמיתית המצויה בחסידים אשר טרחו והשתדלו להשיגה, הוא שיהיה האדם עובד רק למען אשר כבודו של האדון ברוך הוא יגדל וירבה, וזה יהיה אחר שהתגבר באהבה אליו יתברך, ויהיה חומד ומתאוה אל הגדלת כבודו ומצטער על כל שימעט ממנו, כי אז יעבוד עבודתו לתכלית זה שלפחות מצדו יהיה כבודו יתברך מתגדל, ויתאוה שכל שאר בני האדם יהיו כמו כן, ויצטער ויתאנח על מה שממעטים שאר בני האדם... נמצאת למד שזאת היא הכוונה המעולה, שהיא רחוקה לגמרי מכל הנאת עצמו ואינה אלא לכבודו של מקום ולקדוש שמו יתברך המתקדש בבריותיו בשעה שעושים רצונו.

(פרק יט)

ההבחנה הזו של רמח"ל, בין שתי רמות מוטיבציות, המעמידה את השאיפה אל העולם הבא כעמדה נחותה לעומת התיקון האישי בעולם הזה, מבוססת כנראה על דבריו של הרמב"ם בהקדמתו לפרק חלק, המכריז ש"התכלית אינה אלא העולם הבא", אך מיד מוסיף לתאר עמדה גבוהה יותר של עבודה - "עובד מאהבה":

והתכלית אינה אלא העולם הבא ולעומתו היא ההשתדלות. ולפיכך הביט זה המשיג את האמת אל התכלית הסופית והניח כל מה שזולתה ואמר כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא.

ועם היותו התכלית אין ראוי למי שירצה להיות עובד מאהבה שיעבוד כדי שישגי העולם הבא כמו שביארנו לעיל אלא יעבוד על הדרך שאבאר, והוא שאם כבר האמין שיש מדע שהגיע אל הנביאים מאת ה' הודיעם בו שהמעלות הם כך וכך והמגרעות כך וכך, הרי הוא חייב מצד היותו אדם ישר להתקרב אל המעלות ולהתרחק מן המגרעות, ואם עשה כן הרי נשלם בו הענין האנושי ונבדל מן הבהמות, וכיון שנעשה אדם שלם הרי ממעלת האדם שלא יעכבנו מעכב שתתקיים נפשו בקיום מושכלה וזה הוא העולם הבא כמו שביארנו.

(רמב"ם, הקדמה לפרק חלק)

ג. מבנה הספר

רמח"ל מבסס את ספרו על הברייתא של ר' פנחס בן יאיר:

מכאן א"ר פנחס בן יאיר: תורה מביאה לידי זהירות, זהירות מביאה לידי זריזות, זריזות מביאה לידי נקיות, נקיות מביאה לידי פרישות, פרישות מביאה לידי טהרה, טהרה מביאה לידי חסידות, חסידות מביאה לידי ענוה, ענוה מביאה לידי יראת חטא, יראת חטא מביאה לידי קדושה, קדושה מביאה לידי רוח האחד הקודש, רוח הקודש מביאה לידי תחיית המתים.

(גמרא עבודה זרה כ, ב)

מבין השלבים המוזכרים בברייתא, בוחר רמח"ל בתשע מידות. את לימוד התורה הוא מציג בספר כאחד הגורמים והתנאים הבסיסיים להגיע לידי זהירות, אך כיוון שמדובר בפעולה מעשית שיש לאחוז בה, ולא ב'מידה' הנקנית לאדם, הוא איננו מציב אותו כמדרגה בפני עצמה. מן הצד השני, רוח הקודש ותחיית המתים, גם הן אינן מידות הנקנות בעבודה אישית אלא מעלות שהאדם זוכה להן בעקבות מידת הקדושה, שהיא עצמה כבר מתוארת כשלב ש"תחילתו השתדלות וסופו מתנה". לכן, רמח"ל מקדיש להן פסקה קצרה בסיומו של הספר, אך לא מונה אותן כמידות המיועדות לרכישה במעלה המסילה.

המידות שנותרו הן: זהירות, זריזות, נקיות, פרישות, טהרה, חסידות, ענוה, יראת חטא וקדושה. מכמה הערות של רמח"ל במהלך הספר, ניתן ללמוד על מבנה פנימי ברור שלפיו מסודרות המידות הללו.

בפתח מידת הפרישות, כותב רמח"ל:

הפרישות היא תחלת החסידות. ותראה שכל מה שביארנו עד עתה הוא מה שמצטרך אל האדם לשיהיה צדיק ומכאן ולהלאה הוא לשיהיה חסיד.

(פרק יג)

משמע: מידות הזהירות, הזריזות והנקיות מקנות לאדם מעלה אחת - מעלת ה'צדיק'. מכאן ואילך האדם עמל לקנות מעלה גבוהה יותר, היא מעלת ה'חסיד'. כמובן שמעלת החסידות נקנית באופן מלא עם קניית מידת החסידות, שהיא המידה השישית. אם מבקשים להמשיך את קו החשיבה הזה ולהתייחס לשלוש המידות שנותרו, מה שמתבקש הוא לתאר אותן כמקנות מעלה שלישית, היא מעלת ה'קדוש', שהרי המידה המסיימת את הספר כולו היא מידת הקדושה. אמנם, העובדה שרמח"ל לא מגדיר כך

את הדברים במפורש, אלא כותב שדברי הספר 'מכאן ואילך' מכוונים אל מידת החסידות אומרת דרשני, ונעיר על כך להלן (תחילת פרק ג).

אם כן, את תשע המידות של הספר ניתן לחלק לשלוש מערכות:

זהירות, זריזות, נקיות: מעלת הצדיק.

פרישות, טהרה, חסידות: מעלת החסיד.

ענווה, יראת חטא, קדושה: מעלת הקדוש.

רמח"ל מוסיף מיד משפט, המבהיר עניין נוסף:

ונמצא הפרישות עם החסידות הוא כמו הזהירות עם הזריזות, שזה בסור מרע וזה בעשה טוב.

(שם)

בפתח מידת הזריזות אכן קבע רמח"ל: "אחר הזהירות יבוא הזריזות, כי הזהירות סובב על ה"לא תעשה" והזריזות על ה"עשה", והיינו: סור מרע ועשה טוב". כאן, במידת הפרישות, אנו למדים שמדובר ביחס נשנה וככל הנראה מובנה: כשם שמעלת הצדיק נקנית בתנועה של סור מרע ואחריה עשה טוב, כך מעלת החסיד נקנית בתנועה כזו. הדבר מוביל אותנו כמובן לחפש תנועה כזו גם במעלה השלישית, מעלת הקדוש, ואכן, ניתן לזהות שם את יראת החטא כמהלך של 'סור מרע', ואת הקדושה כמהלך של 'עשה טוב', כפי שנראה מיד. את המידות הנוספות - הנקיות, הטהרה והענווה - יש לראות לאור זאת כמידות משלימות (נקיות), מעצימות (טהרה) או מכינות (ענווה). בכל אופן, אם דברינו נכוחים, לפנינו מבנה ברור של שלוש קומות, הנקנית כל אחת בתנועה קבועה של 'סור מרע ועשה טוב'.

כדי לחדד ולבסס את המבנה הזה, נרצה להצביע כעת על צירי אורך הפרוסים לאורך הספר וקושרים בין מידות שונות.

נשוב אל פרק ד, העוסק בדרך קניית הזהירות, ומציע רמות שונות של מוטיבציה - לשלמי הדעת, לפחותים מאלה, ולכלל ההמון. עם סיום ההערה הגבוהה, המיועדת לשלמי הדעת, מעיר רמח"ל:

והוא מה שאמר שלמה המלך עליו השלום: אשרי אדם מפחד תמיד, ופירשו זכרונם לברכה: ההוא בדברי תורה כתיב. והנה סוף זאת המדרגה, היא הנקראת יראת חטא, שהיא מן המשובחות שבמדרגות, והוא שיהיה האדם ירא תמיד ודואג

פן ימצא בידו איזה שמץ חטא שיעכבהו מן השלימות אשר הוא חייב להשתדל
בעבורו...

(פרק ד)

העמדה המתוארת כאן כ"סוף זאת המדרגה" של הערת שלמי הדעת, היא עמדת יראת החטא, שהיא למעשה המידה השמינית של המסילה, הסמוכה אל הקדושה, שהיא אכן "מן המשובחות שבמדרגות". במידת יראת החטא עצמה (פרק כד) מזכיר רמח"ל את אותו פסוק - "אשרי אדם מפחד תמיד" ואת דרשת חז"ל "הוא בדברי תורה כתיב". בפתח המידה שם, הוא מונה את המינים השונים של היראה. המין הראשון הוא יראת העונש, שהיא "קלה מאד להשיגה", המין השני הוא יראת הרוממות, המתוארת קודם לכן במסגרת מידת החסידות (פרק יט), והמין השלישי והגבוה הוא יראת החטא. לעינינו שטטוש מסוים בין מידת הזהירות למידת יראת החטא. מידת הזהירות, כשהיא מתממשת במובנה הגבוה, היא למעשה יראת החטא, או בניסוח אחר - מידת הזהירות היא למעשה נקודת המוצא הבוסרית של מידת יראת החטא.

הקבלה דומה קיימת בין מידת הזריזות למידת הקדושה. אתגר הזריזות, הוא ההתגברות על משיכת החומר, הטמוע וטבוע באדם:

ותראה כי טבע האדם כבד מאד, כי עפריות החמריות גס, על כן לא יחפוץ האדם בטורח ומלאכה. ומי שרוצה לזכות לעבודת הבורא יתברך, צריך שיתגבר נגד טבעו עצמו ויתגבר ויזדרז, שאם הוא מניח עצמו ביד כבודותו, ודאי הוא שלא יצליח. והוא מה שאמר התנא: הוי עז כנמר, וקל כנשר, ורץ כצבי, וגבור כארי לעשות רצון אביך שבשמים. וכן מנו חכמים ז"ל: בדברים הצריכים חיזוק, תורה ומעשים טובים. ומקרא מלא הוא: חזק ואמץ מאד לשמר לעשות ככל התורה אשר צוך משה עבדי, כי חיזוק גדול צריך למי שרוצה לכפות הטבע אל הפכו.

(פרק ו)

ועם סיום ביאורה של מידת הזריזות, מעיר רמח"ל:

ותראה שהמלאכים נשתבחו במדה הטובה הזאת, שנאמר בהם: גבורי כח עושי דברו לשמוע בקול דברו. ואומר: והחיות רצוא ושוב כמראה הזקן. והנה האדם הוא אדם ולא מלאך, על כן אי אפשר לו שיגיע לגבורתו של המלאך. אך ודאי, שכל מה שיוכל להתקרב במדרגתו אליו, ראוי שיתקרב. ודוד המלך היה משבח על חלקו ואומר: חשתי ולא התמהמהתי לשמור מצותיך.

(שם)

אם כן, אתגר הזריזות, לגבור על כוחות החומר המושכים מטה, מכון בשיאו אל עמדה מלאכית, בלתי חומרית בעליל, אף שהשאיפה אליה מוצבת כאסימפטוטה אינסופית, שהיעד הסופי בה בלתי ניתן להשגה, שהרי 'האדם הוא אדם ולא מלאך'.
כשאנו ניגשים לתיאורה של מידת הקדושה, אנו מזהים את אותו דגם מלאכי, אלא שהפעם הוא מתואר כבר-השגה:

ענין הקדושה כפול הוא, דהיינו: תחלתו עבודה וסופו גמול, תחלתו השתדלות וסופו מתנה...

ההשתדלות הוא שיהיה האדם נבדל ונעתק מן החומריות לגמרי ומתדבק תמיד בכל עת ובכל שעה באלהיו, ועל דרך זה נקראו הנביאים מלאכים, כענין שנאמר באהרן: כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו כי מלאך ה' צבאות הוא. ואומר: ויהיו מלעיבים במלאכי אלהים וגו', ואפילו בשעת התעסקו במעשים הגשמיים המוכרחים לו מפאת גופו הנה לא תזוז נפשו מדביקותה העליון, וכענין שנאמר: דבקה נפשי אחרריך בי תמכה ימינך.
ואמנם לפי שאי אפשר לאדם שישים הוא את עצמו במצב הזה כי כבד הוא ממנו, כי סוף סוף חומר הוא בשר ודם, על כן אמרתי שסוף הקדושה מתנה.

(פרק כו)

אותה מודעות לגבול המבחין בין אדם בשר ודם למלאך נטול חומר נמצאת גם כאן, אלא שהיא מתוארת מן הצד השני של המסילה - מן המקום שבו אדם כבר מגיע לכדי מעלת מלאך, מעלה שזכה לה במתנה עם מיצויה המוגמר של ההשתדלות האנושית. שוב ניתן לזהות את אותו ציר שזיהינו ביחס שבין הזהירות ליראת החטא - הקדושה היא הזריזות כשהיא בשיאה. מה שמדהים הוא שרמח"ל 'שותל' את מידת יראת החטא ואת מידת הקדושה כבר בפתח הספר, בתוך מידות הזהירות והזריזות. שוב מתבהר הספקטרום הרחב של הקוראים המיועדים שאליו הוא מבקש לפנות: להציע את הזהירות כנקודת מוצא ראשונית, המונעת מן המוטיבציה ההמונית, ועם זאת לסמן כבר במסגרתה גם את המוטיבציה הגבוהה של שלמי הדעת, החותרת אל יראת החטא שניתן לבקש ולשאוף אליה כבר מן הרגע הראשון; להציע את הזריזות כתנועת השתדלות ראשונית, המודעת לאתגר החומר ולחוסר היכולת להשתחרר ממנו, ולסמן בו זמנית גם את היעד הרחוק של הקדושה, שבה אדם נעשה מלאך.

נראה כי ציר האורך הזה, שהצבענו עליו כעת, הקושר את יראת החטא בזהירות ואת הקדושה בזריזות, מסייע בביסוס התמונה שהצענו, הרואה את מעלת הקדוש כבנויה גם היא על פי תנועת 'סור מרע ועשה טוב'. כזכור, רמח"ל עצמו הקביל גם את מידת הפרישות למידת הזהירות ואת מידת החסידות למידת הזריזות. אם כן, לפנינו מבנה

משולש, שבכל מעלה ממעלותיו ישנו צעד של 'סור מרע' ואחריו צעד של 'עשה טוב', ויש בו הקבלה ברורה בין מידות ה'עשה' השונות ובין מידות ה'לא תעשה' השונות.

לחיוזוק נוסף של תמונת צירי האורך, נעיר עוד ביחס לניצניה של 'ראת החטא' כבר במסגרת מידת הזהירות. כאמור, במסגרת פרק ד, מונה רמח"ל שלוש הערות מוטיבציה, המופנות אל דרגות שונות של קוראים - שלמי הדעת, הפחותים מהם, וכל ההמון כולו. הפסקה המתארת את יראת החטא, במסגרת ההערה לשלמי הדעת, משלבת שתי מידות נפשיות המלוות את הקומה הזו - היראה, והקנאה:

א. והוא מה שאמר שלמה המלך עליו השלום: אשרי אדם מפחד תמיד, ופירשו זכרונם לברכה: ההוא בדברי תורה כתיב. והנה סוף זאת המדרגה, היא הנקראת יראת חטא, שהיא מן המשובחות שבמדרגות, והוא שיהיה האדם ירא תמיד ודואג פן ימצא בידו איזה שמץ חטא שיעכבהו מן השלימות אשר הוא חייב להשתדל בעבורו.

ב. ועל זה אמרו ז"ל (בבא בתרא עה, א): על דרך המשל, מלמד שכל אחד נכוה מחופתו של חבירו. כי אין זה מטעם הקנאה אשר תפול רק בחסירי הדעת כמו שאכתוב עוד בסיעתא דשמיא, אלא מפני ראותו עצמו חסר מן השלימות מדריגה שהיה יכול להשיגה כמו שהשיגה חבירו. והנה על פי ההתבוננות הזו ודאי שלא ימנע השלם בדעתו להיות זהיר במעשיו.

(פרק ד)

הן היראה והן הקנאה מתוארות כאן במובן הגבוה והמזוקק, שאין בו מן הנגיעה האישית הנמוכה, אלא מן ההכרה במעלת השלמות וחשיבות האחיזה בה.

והנה, כאשר רמח"ל מתאר את שתי ההערות האחרות - 'לפחותים מאלה', ו'לכל ההמון', אנו מוצאים שוב את היראה ואת הקנאה. ההערה השניה, לפחותים משלמי הדעת, מתמקדת במעלתו של האדם בעולם הבא, ומאריכה לפעול על רגש הקנאה שבו:

והנה יש מהפתאים המבקשים רק להקל מעליהם, שיאמרו, למה ניגע עצמנו בכל כך חסידות ופרישות, הלא די לנו שלא נהיה מהרשעים הנידונים בגיהנם. אנחנו לא נדחוק עצמנו ליכנס בגן עדן לפני ולפנים. אם לא יהיה לנו חלק גדול, יהיה לנו חלק קטן. אנו די לנו בזה, ולא נכביד על משאנו בעבור זאת. אמנם שאלה אחת נשאל מהם: היוכלו כל כך על נקלה לסבול בעולם הזה החולף, לראות אחד מחבריהם מכובד ומנושא יותר מהם ומושל עליהם וכל שכן אחד מעבדיהם או מן העניים הנבזים ושפלים בעיניהם ולא יצטערו ולא יהיה דמם

רותח בקרבם? לא, ודאי! כי הגה עיינינו הרואות: כל עמל האדם, להנשא על כל מי שיוכל ולשים מקומו בין הרמים יותר, כי היא קנאת איש מרעהו. ואם יראה חברו מתרומם והוא נשאר שפל, ודאי שמה שיסבול הוא מה שיוכרח לסבלו, כי לא יוכל למנוע, ולבבו יתעשש בקרבו.

(שם)

במקביל, ההערה הנמוכה, לכל ההמון, מתמקדת ביראת הדין המוכן למי שחטא:

אך ההערה לכל ההמון, הגה הוא בענין השכר ועונש עצמם בראות עומק הדין עד היכן מגיע, אשר באמת ראוי להזדעזע ולהתחרד תמיד, כי מי יעמוד ביום הדין ומי יצדק לפני בוראו באשר השקפתו מדקדקת על כל דבר קטן או גדול.

(שם)

אם כן, מידת יראת החטא, שאופקיה נטועים כבר במסגרת המוטיבציה הגבוהה של מידת הזהירות, מתבררת כמידה שיש בה ליטוש וזיקוק של אותם יסודות הקיימים כבר במידת הזהירות הראשונית. הקנאה והיראה, כמידות נמוכות ושליליות, מסוגלות להתהפך ולהתמתק לכדי מידות גבוהות של יראת-חטא וקנאת-סופרים. ההבדל בין הקומה הבסיסית לקומה השלמה הוא גדול, אך ניתן לתמצתו בשאלת המניע הבסיסי. רמח"ל מבהיר את ההבדל הזה כשהוא מונה את היראות השונות בפתח מידת יראת החטא:

יראת העונש, כפשוטה שאדם ירא מעבור את פי ה' אלהיו מפני העונשים אשר לעבירות, אם לגוף, ואם לנפש. והנה זאת קלה ודאי כי כל אדם אוהב את עצמו, ויירא לנפשו, ואין דבר שירחיק אותו מעשות דבר אחד יותר מן היראה שלא תבואהו בו איזה רעה, ואין יראה זו ראויה אלא לעמי הארץ, ולנשים אשר דעתן קלה, איך אינה יראת החכמים ואנשי הדעת.

(פרק כד)

ולעומתה יראת הרוממות, ששיאה ביראת-החטא:

הוא שהאדם ירחק מן החטאים, ולא יעשה מפני כבודו הגדול יתברך שמו, כי איך יקל, או איך יערב לבו של בשר ודם שפל ונמאס לעשות דבר נגד רצונו של הבורא יתברך ויתעלה שמו, והנה זאת היראה אינה כל כך קלה להשיג אותה, כי לא תולד אלא מתוך ידיעה והשכלה להתבונן על רוממותו יתברך, ועל פחיתותו של האדם, כל אלה דברים מתולדות השכל המבין ומשכיל.

(שם)

לאמור, הקו המבחין בין המידה הנמוכה, הבוסרית, לבין ביטויה הגבוה והמזווכך, הוא נקודת המעבר שבין האנוכיות לבין העשייה לשם שמים, בין האהבה העצמית לכבוד הבורא, ובין הקנאה האנוכית לקנאת הסופרים לשם שמים. שוב מתברר איך נקודת המוצא של הספר, המכוונת להפעיל את הצורך האינטרסנטי שבאדם, עוברת תהליך של בירור והסרת הקליפות, עד שאותם חומרים אישיותיים עצמם - היראה, הקנאה ושכמותם - מתגלים ככוחות נפש גבוהים ומלוטשים, לשם שמים.

אם כן, ניתן לסכם ולומר שספר מסילת ישרים בנוי משלוש תנועות רצוא ושוב של 'סור מרע' ו'עשה טוב'. כל תנועה נוספת מעמיקה ומפתחת את התנועה הקודמת לה, כאשר היא מעלה את אותן מידות ופעולות-נפש לשלב מזוקק ומכוון יותר. תנועת ההימנעות שבזהירות והאקטיביות שבזריזות, מתרחשת באופן עמוק יותר בציר שבין הפרישות לחסידות, ואחר כך שוב, במובן המבורר ביותר, בתנועת יראת החטא והקדושה.

תמונה כזו, מסמנת את המבנה של 'סור מרע ועשה טוב' כרעיון מרכזי בספר, ועוד נשוב אליו להלן.

ד. בין הצדיק לחסיד

ספר מסילת ישרים מכוון אל מידת החסידות. החל מפתחת הספר, ה'חסידות' היא שם קוד לכלל העבודה האישית המוצעת בו - 'והחסידות האמיתית, הנרצה והנחמד, רחוק מציור שכלנו... ראה, כי אין דברי החסידות ועניני היראה והאהבה וטהרת הלב דברים מוטבעים באדם...'", וכן הלאה. כשמגיע רמח"ל לביאור מידת החסידות, הוא מקדים לה משפט הכרוז דרמטי - "ונבאר עתה מידת החסידות". פרק י"ט, המפרט את חלקי החסידות, הוא הפרק העשיר והמפותח ביותר בספר.² תכניו של הפרק הם אותם רכיבים עליהם הצהיר רמח"ל בפרק ההקדמה - היראה, האהבה, שלמות הלב (שראשית פיתוחה במידת הטהרה, ראה להלן) וכדומה. מוקדש לחסידות גם פרק ייחודי, שאינו קיים במידות אחרות, בשם 'משקל החסידות'. במובן מסוים, המהפך המרכזי של הספר מתרחש בתהליך שעובר האדם במעבר מן הצדיק אל החסיד - דרך עבודת הפרישות והטהרה בואכה החסידות. שלוש המידות שלאחר מידת החסידות -

2 פרק י"א אמנם ארוך יותר מפרק י"ט, אך אורכו ניתן לו בשביל הפירוט הגדול של פרטי הדינים והמידות, שדרכה ממחיש רמח"ל את הצורך לדקדק על קלה כחמורה בקניין מידת הנקיאות. אורכו של פרק י"ט, לעומת זאת, ניתן לו מכוח המבנה המפותח של מידת החסידות ועושר הרכיבים המרכיבים אותה.

הענווה, יראת החטא והקדושה - בונות אמנם את הקומה הבאה של המסילה - קומת הקדושה (שעוד נבהיר את אופיה להלן), אך העיסוק בהן מצומצם יחסית לנפח שניתן למידות שקדמו להן, עד שניתן לומר במובן מסוים שהן השלכות מתקדמות של מידת החסידות, מעין תוצר המשך מתבקש של המהפכה שהתרחשה עם רכישת החסידות. לכן, גם בפסקאות הסיכום של הספר, במסגרת תיאורה של מידת הקדושה, ממשיך רמח"ל להתייחס לעבודה שהציג כעבודת החסידות - "ואתה קורא נעים ידעתי שכמוני תדע אשר לא כליתי בספרי זה את כל חוקי החסידות... דרך החסידות הראוי למי שתורתו אומנתו אינו דרך החסידות הראוי למי שצריך להשכיר עצמו למלאכת חברו, ולא זה וזה דרך החסידות הראוי למי שעוסק בסחורתו, וכן כל שאר הפרטים אשר בעסקי האדם בעולם, כל אחד ואחד לפי מה שהוא ראוי לו דרכי החסידות..."¹, וכן הלאה.

מידת הפרישות, הפותחת את קומת החסידות, מציעה רף חדש לעבודה האישית של האדם. רמח"ל מתמצת אותה בביטוי - "קדש עצמך במותר לך". בעבודת הנקיות עמל האדם בכדי להגיע למעלה של הקפדה על קלה כבחמורה, הן בענייני הלכה והן בענייני מידות. הנקי השלם הוא מי שמקיים את כל תרי"ג מצוות לפרטיהן ומתוקן במידותיו, ולו ראוי להיקרא 'צדיק'. עבודת הפרישות מציבה לאדם אתגר נוסף - "להיות פורש ומרחיק עצמו מן הדבר, והיינו, שאוסר על עצמו דבר היתר". קו הגבול החוצה בין עבודת הצדיק לעבודת החסיד, אם כן, מסמן את המעבר שבין ההיענות למה שמצווה על האדם לבין איסורים וחומרות שמוסיף האדם על עצמו. כאמור, היחס שבין הפרישות לחסידות הוא יחס של 'סור מרע' מול 'עשה טוב'. הפרישות היא ההימנעות מאיסורים נוספים על מה שנאסר על האדם. החסידות היא הוספת הנהגות טובות ומעשים טובים מעבר למה שמצווה עליו.

מה תפקידה של הפרישות היתירה? רמח"ל מבהיר בראשית דבריו - "והכונה בזה לשלא יפגע באיסור עצמו". אין לה ערך לעצמה, לפרישות היתירה, אלא שהיא מונעת מן האדם להתגלגל אל המעשה האסור. במובן זה, הפרישות היא שלב נוסף של הידוק על גבי ההקפדה הדקדקנית של מידת הנקיות, שבלעדיו לא היה האדם מסוגל להקפיד לחלוטין על המצווה. אבל על ידי ההגדרה הזו מכניס אותנו רמח"ל לתוך פרדוקס מובנה - אם הפרישות כל כך נצרכת כדי להימנע מן החטא, מדוע אין היא מצווה עלינו? ואם תהיה מצווה עלינו, הרי שנידרש לפרישות נוספת בכדי להימנע ממה שמצווה עלינו. הפרדוקס הזה, כפי שנראה מיד, הוא הציר המרכזי של פרק י"ג, ובו טמון המעבר הקריטי של הספר, מקומת הצדיקות לקומת החסידות.

בראשית הפרק מערער רמח"ל על הלגיטימציה לאחוז בפרישות, שלא אסרוה חכמים עלינו:

ואם תאמר מנין לנו להיות מוסיפים והולכים באיסורים, והרי חכמינו ז"ל אמרו: לא דייך מה שאסרה תורה, שאתה בא לאסור עליך דברים אחרים? והרי מה שראו חכמינו ז"ל בחכמתם שצריך לאסור ולעשות משמרת וכבר עשוהו ומה שהניחו להיתר הוא מפני שראו היותו ראוי להיתר ולא לאיסור, ולמה נחדש עתה גזירות אשר לא ראו הם לגזור אותם? ועוד, שאין גבול לדבר הזה, ונמצא, אם כן האדם שומם ומעונה ולא נהנה מן העולם כלל, וחכמינו ז"ל אמרו: שעתיד אדם ליתן דין לפני המקום על כל מה שראו עיניו ולא רצה לאכול ממנו אף על פי שהיה מותר לו והיה יכול, ואסמכוה אקרא: וכל אשר שאלו עיני לא אצלתי מהם.

(פרק יג)

על קושיות אלו אומר רמח"ל - "התשובה היא, כי הפרישות ודאי צריך ומוכרח והזהירו עליו חכמינו ז"ל, הוא מה שנאמר: "קדושים תהיו", פרושים תהיו". ומכאן הוא מוסיף ומוכיח מדוע הכרחית הפרישות בכדי למנוע את האדם מלהגיע אל החטא עצמו. מי שירגיל את עצמו באכילה ושתייה, סופו שיגיע לגזל ולזנות; הרגיל במלבושים וקישוטים נאים מעורר בקרבו גאווה, קנאה ותאוה, ומביא עצמו לידי עושיק וזנות; וכן הלאה. וכל שהוא מוסיף ומפרט, כבר עולה וזועקת מאליה השאלה הבאה: "ואם תשאל ותאמר, אם כן, איפוא, שזה דבר מצטרך ומוכרח, למה לא גזרו עליו החכמים כמו שגזרו על הסייגות ותקנות שגזרו?". ותשובתו - 'הנה התשובה מבוארת ופשוטה, כי לא גזרו חכמים גזרה אלא אם כן רוב הציבור יכולים לעמוד בה, ואין רוב הציבור יכולים להיות חסידים, אבל די להם שיהיו צדיקים".

זהו המסר הכפול של רמח"ל - הפרישות, ולמעשה קומת החסידות כולה, היא מעלה מוכרחת לאדם, אך רוב הציבור לא מסוגל לעמוד בה. זהו רף שאי אפשר שלא לחתור אליו, אך רוב האנשים לא מסוגלים להגיע אליו. אם אתה אדם פשוט, כותב רמח"ל, דע לך שדי שתהיה צדיק, תקפיד על קלה כבחמורה, ותתקן את מידותיך. יותר מכך לא אדרוש ממך. "אך השרידים אשר בעם החפצים לזכות לקרבתו יתברך, ולזכות בזכותם לכל שאר ההמון הנתלה במ, להם מגיע לקיים משנת חסידים אשר לא יוכלו לקיים האחרים, הם הם סדרי הפרישות האלה". אם אתה אדם המסוגל ליותר, ויותר מכך - אדם החפץ באמת לעלות במעלה המסילה ולזכות לקרבתו יתברך, עליך להמשיך ולסגל לעצמך את רף הפרישות והחסידות.

נשים לב, הפרישות הפכה לפתע לא רק לשכבת הידוק נוספת של ההקפדה ההלכתית, אלא לנקודת המוצא לרף חדש של עבודת השם, רף של קירבת אלוהים. כפי שכבר

המחשנו, רמח"ל מכוון את ספרו לאנשים שונים, לבעלי מוטיבציות שונות, ולבעלי יכולות שונות. בתוך דבריו כאן, במידת הפרישות, מעורבות עדיין שתי שפות. שפה אחת מתייחסת לשורת הדין כנקודת ההתייחסות העיקרית, ומתארת אף את מידת הפרישות כקומת הידוק נוספת של ההקפדה ההלכתית והמידתית. ההמון אמנם אינו מסוגל לקומה הזו, ולכן אין אנו דורשים זאת ממנו, אך זוהי השלמה דיעבדית עם המציאות - מן הראוי היה שיאחז בה. השפה האחרת יוצרת מכאן ואילך קומת התייחסות אחרת - לפנים משורת הדין. היא נוטשת את שפת הדין המחייבת לא מתוך אילוף, אלא בתור עלייה מהותית אל נקודת הנעה גבוהה יותר. האדם, מכאן ואילך, איננו פועל מתוך מחויבות אלא מתוך רצון. באופן מפתיע, המשפט הבסיסי 'רחמנא לבא בעי', מופיע לראשונה במעלה המסילה רק בשלב זה של הספר. עד כאן תיקון המעשים והמידות, מכאן ואילך תיקון הלב והרצון.

ניתן לומר, שאצל אדם הניגש אל עבודת המסילה מתוך עמדת 'מה חובתי ואעשנה', ניצבת מידת הפרישות בתור הרף הסופי אליו יש לשאוף, כשהיא משמשת כנקודת היישור הסופית של המחויבות המעשית ההלכתית. לעומת זאת, אלו הפועלים מתוך עמדת היסוד החסידי, 'אוהבי השם באמת', מתייחסים אל הפרישות כנקודת המעבר אל העבודה האמיתית, היא עבודת החסידות והקדושה, שתכליתה קרבת אלוהים. הנקודה הזו, שבה נפתחת בניית הקומה השנייה, קומת החסידות, היא הנקודה שבה רמח"ל מותיר בעדינות מאחור את בעלי המוטיבציות הנמוכות, המונעים משיקולי שכרם בעולם הבא, ומבקש להמשיך קדימה עם אלו המחפשים את קרבת השם. עד כאן מידת הדין. מכאן ואילך לפנים משורת הדין, 'משנת חסידים' - 'וכבר מצאנו לאלהו זכור לטוב שאמר לרבי יהושע בן לוי במעשה דעולא בר קושב: כשהשיבו, ולא משנה היא? אף הוא אמר לו, וכי משנת חסידים היא."

רמח"ל מתאר, אם כן, את העלייה בקומות הבאות של הספר, החל ממידת הפרישות, כדרך 'לפנים משורת הדין', המיועדת רק ליחידים הרוצים בכך, ולא מותאמת להמון כולו. עם זאת, את מידת הפרישות עצמה הוא מתאר בשפה כפולה, שיש בה גם ממידת הדין הנדרשת מכל אדם, שהלא בלעדיה לא יוכל האדם לאחוז גם במידת הנקיות ובקומת ה'צדיק' הנבנית עמה. בפרק ט"ו, למשל, מזהה רמח"ל את האכילה מן המותרות עם חטא האכילה מן העץ בגן-עדן. זיהוי כזה מעמיד את האכילה מן המותרות כאכילה שלילית ואסורה.

באופן מפתיע, מתברר שהמסר הכפול הזה משודר לא רק ביחס למידת הפרישות אלא גם ביחס למידות הנוספות של הספר. רמח"ל מקפיד להדגיש לא פעם שמידות הטהרה, החסידות, הענווה ויראת החטא הן מידות שלא כל אדם נדרש וראוי להן. ועם

זאת, כשהוא מעצב את המוטיבציות לאחוז בהן ולקנות אותן, הוא מצטט מדברי חז"ל באופן המעניק תחושה שלילית ביותר ביחס להימנעות מן הקומה הזו. את מידת הטהרה הוא מסיים בהשוואת הפניות הזרות, שהטהרה מבקשת להתנער מהן, לאשה מנאפת ובתיאורן כ"זנות הלב". במהלך מידת החסידות הוא 'מזכיר' שהאדם הנוהג עם חבירו במידת הדין בלבד, גם הקב"ה ינהג עמו במידת הדין, ו"מי הוא זה ואיזה הוא שיוכל לעמוד אם הקדוש ברוך הוא עושה עמו שורת הדין". כשהוא מתאר את השמחה, ענף מן האהבה שבחסידות, הוא מציין את התרעמותו של הקב"ה כשחיסרו ישראל תנאי זה (של השמחה) בעבודתם. כשהוא עוסק בכוונת החסידות, הוא מתאר את התרעמותו של הנביא על החוסר בדרישה לגאולת ציון. ויותר מכל הדבר בולט כשהוא מסיים את מידת יראת החטא בתיאור האדם המתבונן לקנות את היראה באופן תמידי - "בשבתו בלכתו, בשכבו, ובקומו" - ובכך מעיר את הדעת לכך שעבודת השם התמידית הזו למעשה נדרשה מכל אדם בפרשה הנקראת בפניו יום יום. זו, כאמור, דרכו של רמח"ל, המציע דרכים שונות במקביל, ומאפשר לאדם לאחוז במידה בינונית, מבלי שיותר מלהציב לפתחו גם את הרף הגבוה יותר.

ה. ציר הגמילה

המסרים של רמח"ל במידת הפרישות לא קלים לעיכול וליישום. הוא דורש מן האדם להימנע בחייו מכל הנאה שאיננה הכרחית לו - "הרי לך הכלל האמיתי: שכל מה שאינו מוכרח לאדם בעיני העולם הזה ראוי לו שיפרוש מהם, וכל מה שהוא מוכרח לו מאיזה טעם שיהיה כיון שהוא מוכרח לו, אם הוא פורש ממנו הרי זה חוטא". נדמה אף שהטון של דבריו, והרף המוצב לאדם, מחריף בפרק ט"ז - "וכשירגיל את עצמו ויתמיד בעיונו על האמת הזאת, הנה מעט מעט יצא חפשי ממאסר הסכלות אשר החומר אוסר אותו בו ולא יתפתה מפתיי ההנאות הכוזבות כלל, אז ימאס בהן וידע שאין לו לקחת מן העולם אלא ההכרח", ועוד הוא מוסיף ומקצין בפרק ט"ז המתאר את מידת הטהרה, ובו דרישה מן האדם לטהר לא רק את מעשיו אלא גם את ליבו ומחשבותיו. בפרק זה מונה רמח"ל רמות שונות של עשייה שלא לשמה, כשהוא מכוון את האדם למציאות שבה אין אפילו במעשיו הטובים שום 'תערובת איסור' של פניות קלות - "כי הנה כשם שאין עולה על גבי המזבח שלמטה אלא סולת נקיה מנופה בשלש עשרה נפה שכבר טהור לגמרי מכל סיג כך אי אפשר לעלות על רצון מזבח העליון להיות מעבודת האל השלמה והמובחרת, אלא המובחר שבמעשים, הטהור מכל מיני סיג".

אל הנקודה הזו, העומדת במרכז תיאורה של מידת הטהרה, ניתן להתייחס כנקודת הקצה של הספר. באופן חד ביותר, כל הרהור או נטייה שיש בהם מימד אגואיסטי ולא כוונה מלאה לשם שמים, פוגם בטהרת המחשבה והמעשה שעימה. המימד החומרי

שבאדם נמחק בה לחלוטין. הטבעיות החיה שבו נאלמת. הלב נטהר מכל צל צילו של יצר. הקורא עלול לחוש בשלב זה תחושה חריפה של דיכוי האישיות וביטול האדם - "כי מי שלא נתדבק עמו יתברך באהבה אמיתית, צירוף העבודה הזאת תהיה לו לטורח ולמשא גדול, כי יאמר, מי יוכל לעמוד בזה, ואנחנו בני חומר ילודי אשה אי אפשר להגיע אל הזיקוק והצירוף הזה". אלא שנקודת ה'שפל' הזו היא גם נקודת הפריצה של הספר. מן המיצר של דיכוי שמץ הפנייה 'שלא לשמה' והנטיות הבלתי מטוהרות, צומחת השאיפה הגבוהה והמטוהרת של העבודה 'לשמה'. "אמנם אוהבי ה' וחפצי עבודתו, הנה שמח לבם להראות אמונת אהבתם לפניו יתברך ולהתעצם בצירופם וטהרתם... כי מי שיודע לטהר לבו יותר, הוא המתקרב יותר והאהוב יותר אצלו יתברך". לראשונה במעלה המסילה אנו פוגשים את המושג אהבה - אהבת השם.

כאמור, התבנית הבסיסית של כל אחת מן הקומות בספר היא 'סור מרע' ואז 'עשה טוב'. נקודת הקצה שהצבענו עליה כעת, מסמנת את שיאו של 'סור מרע' של קומת החסידות. מרגע שנוקו המעשים מכל נטייה שלילית, נפתח הפתח לצמיחתו של 'עשה טוב'. אלא שבניגוד למהלך שהתרחש בקומת ה'צדיק', מן הזהירות אל הזריזות, אין אנו עוסקים כאן רק בעבודת המעשים, אלא בעבודת הלב, ובגאולת המוטיבציה האישית. ה'צדיק' שפנה ממיצויה של מידת הנקיות אל עבר מידת הפרישות הוא אדם הטהור במעשיו אך עדיין עכור בשאיפותיו ובמוטיבציות המניעות אותו. המהלך המוקצן של מידת הפרישות ומידת הטהרה מכוון אל מניעי הלב, אל המוטיבציות הפנימיות, מתוך מגמה למגר כל מניע אגואיסטי, ולהותיר חלל לצמיחתו של ה'עשה טוב' הליבי, העבודה לשמה. עולם ישן של מוטיבציות נחרב, ובוואקום שנוצר יכולה לצמוח נטייה טהורה המכוונת לשם שמים. מרגע זה יתמלא האדם ברצונות, רגשות ונטיות לב. הוא יהיה אדם מלא באהבה וביראה עילאה. דמות האדם החיור שנדמתה לנו לרגע, היא רק שלב מעבר בדרך לצמיחת אדם חי ברגשותיו ובכוחות חייו. אך זוהי חיות שכל כולה לכבודו של מקום. ה'ניתוח' של מידת הפרישות והטהרה מאפשר את הצמיחה המחודשת של כוחות החיים החסידיים, ומידת החסידות ניצבת בפתח.

למעשה, נקודת המהפך המתרחשת במהלך תיאורה של מידת הטהרה, איננה רק שלב המעבר מן ה'סור מרע' ל'עשה טוב' בתוך קומת החסידות. זוהי נקודת המעבר של הספר כולו מתהליך מתמשך של ביטול המוטיבציה האנוכית אל בנייה, מכאן ואילך, של המוטיבציה הגבוהה, האלטרואיסטית, המכוונת כלפי שמיא. מידת הטהרה היא מידת האמצע של הספר, החמישית מבין תשע, ובתוך תוכה מתרחשת המרת המוטיבציות, כנקודת זינוק לחציו השני והגבוה של הספר.

ו. אופיה של הקדושה

הרף המוקצן שהציב רמח"ל במידות הפרישות והטהרה, מעלה את השאלה לאן חותר הספר כולו, ומה ייעודה המדויק של פרישות מוחלטת מעין זו במעלה המסילה. כפי שצינינו לעיל, המידה המרכזית שבספר היא מידת החסידות, שבחומתה חתום הספר כולו. מה תפקידה, לאור כך, של קומת ה'קדוש', ושל המידות הבונות אותה - ענווה, יראת חטא, קדושה?

על היחס שבין שתי הקומות עומד רמח"ל כשהוא מתאר את מידת הקדושה, ומסביר את ההבדל שבינה לבין מידת הטהרה:

ותראה עתה ההפרש שבין הטהור לקדוש: הטהור, מעשיו החומרים אינם לו אלא הכרחים, והוא עצמו אינו מתכוין בהם אלא על צד ההכרח, ונמצא שעל ידי זה יוצאים מסוג הרע שבחומריות ונשארים טהורים, אך לכלל קדושה לא באו, כי אילו היה אפשר בלתם, כבר היה יותר טוב.

אך הקדוש הדבק תמיד לאלהיו, ונפשו מתהלכת בין המושכלות האמתיות באהבת בוראו ויראתו, הנה נחשב לו כאילו הוא מתהלך לפני ה' בארצות החיים עודנו פה בעולם הזה, והנה איש כזה הוא עצמו נחשב כמשכן, כמקדש, וכמזבח, וכמאמרם זכרונם לברכה (בראשית רבה פב, ו): ויעל מעליו אלהים, האבות הן הן המרכבה... ועל דרך זה כל תשמיש שישתמשו מדברי העולם אחרי היותם כבר דבוקים לקדושתו יתברך, הנה עילוי ויתרון הוא לדבר ההוא שזכו להיות תשמיש לצדיק... כללו של דבר ענין הקדושה הוא שיהיה האדם דבק כל כך באלהיו, עד שבשום מעשה אשר יעשה לא יפרד ולא יזוז ממנו יתברך, עד שיותר יתעלו הדברים הגשמיים אשר ישמשו לאחד מתשמישיו במה שהוא משתמש בהם, ממה שיורד הוא מדביקותו ומעלתו בהתשתמשו מדברים גשמיים.

(פרק כו)

ההבחנה הזו בין הטהור לקדוש, מעמידה את קומת החסידות, ואת הפרישות העומדת בבסיסה, באור שונה משניתן היה לחשוב. אין הפרישות מטרה לעצמה. ההתייחסות אל הצרכים החומריים כהכרח, והניסיון לצמצם את העיסוק בהם ואת ההיזקקות להם, הם שלב ביניים בתוך תהליך רחב יותר, שבשיאו מוצג יחס שונה לחלוטין אל החומר. העמדה המסויגת של מידת הפרישות ביחס לחומר משקפת חולשה - האדם מודע לכך שעיסוקו בחומר עלול למשוך אותו אל העולם הגשמי. בנוסף, כפי שתארנו לעיל, זהו שלב בעל תפקיד, זהו כלי בלבד שנועד לאפשר את הקומה הגבוהה יותר, קומת ה'קדוש', שבה האדם מסוגל לעסוק בחומר בלי שייפגע בכך, ואף להעלות ולקדש את החומר עצמו.

אבל אופיה של קומת ה'קדוש' אינו מסתכם בכך, ולמעשה אינו פשוט כל כך. מעקב אחר רכיביה של הקומה הזו - מידות הענווה, יראת החטא והקדושה - ואחר המכנה המשותף שלהן, חושף מימד אחר שלה, אולי סותר.

המאפיין המרכזי של מידת הענווה הוא תודעת ה'אֵין'. את התודעה הזו בונה רמח"ל בכוח שלושה משלים שהוא מתאר בפרקי הענווה - הוא מדמה את האדם ל'משרת הבית' שהכישור ניתן לו כתפקיד, ל'עני ואביון שמקבל מתנה בחסד', ו'רועה חזירים שהגיע למלוך', אשר "כל עת אשר יזכור ימיו הראשונים אי אפשר לו שיתגאה". האדם, מתברר, הוא צינור - לידע, ליכולות ולכישורים שניתנו בו, צינור למילוי שליחות שנטע בו הקב"ה. כל מה שיש בו אינו משלו, "לית ליה מגרמיה כלום", וממילא אין לו להתגאות על נכסיו, חכמתו או כישוריו ואפילו מידותיו וצדקתו.

מידת יראת החטא, משלימה את התודעה שיצרה מידת הענווה. יראת החטא היא למעשה סעיף של יראת הרוממות, אותה יראה שהיא אחת מחלקיה של מידת החסידות. מה שמגדיר אותה בכל זאת כקומה מובחנת, גבוהה יותר, הוא ההתמדה שלה - היא אינה מתגלה רק ברגעים מסוימים, אלא נפרסת על פני כלל יומו של האדם, 'תמיד', 'בכל עת ובכל שעה'. התודעה שמזינה אותה היא ההכרה בהשראת השכינה בזה העולם, 'מלא כל הארץ כבודו'. יחד עם מידת הענווה, מידת יראת החטא מנכיחה את השכינה בעולם, בתודעה תמידית.

על גבי שתי המידות הללו, נבנית מידת הקדושה, שעיקרה 'שיהיה האדם נבדל ונעתק מן החומריות לגמרי ומתדבק תמיד בכל עת ובכל שעה באלהיו'. עמדת ה'אֵין' ותודעת 'מלא כל הארץ כבודו' מביאות את האדם להשתוות גמורה, המאפשרת את הדבקות המלאה בקב"ה. קומת ה'קדוש' היא הקומה המנכיחה באופן מוחלט את הקב"ה בחיי האדם. אם קומת ה'צדיק' התמקדה באדם, במניעיו ובצרכיו, הרי שקומת ה'קדוש' מתמקדת בקב"ה. קומת ה'חסיד', בתוּך, היא זו שיצרה את המפנה - מנחת רוח עצמי לנחת רוח ליוצרו.

אם כן, מידת הקדושה בעיקרה מתארת את ה'הימחקות' המלאה של האדם לטובת גילוי מלא של הקב"ה. זהו תיאור רחוק ממה שדימינו לתאר, של אדם המתעסק בחומר מתוך הנאה גבוהה, ומעלה ניצוצות בהתעסקו בו. אכן, הדיוק בתיאורו של רמח"ל את מידת הקדושה מעלה שאין הוא מתייחס במפורש להעלאתה של ההנאה מן החומר ושל ההתענגות עליו. הוא מכוון אל העלאת החומר, אך לא להעלאת החומריות. כשמתאר רמח"ל את האדם הקדוש כמי ש"נבדל ונעתק מן החומריות לגמרי ומתדבק תמיד בכל עת ובכל שעה באלהיו", ו"אפילו בשעת התעסקו במעשים הגשמיים המוכרחים לו מפאת גופו הנה לא תזוז נפשו מדביקותה העליון" נדמה שאין הוא מתאר

את האדם היורד לעומקו של תענוג האכילה ומעלה ממנו ניצוצות, אלא דווקא את האדם המנותק מהנאת החומר כל כך עד שאין החומר פועל עליו כלל. כזכור, דגם האדם המתוקן המוצב במידת הקדושה הוא דגם מלאכי. המפסיד החוזר ונשנה לאורך כל הספר, כ'אויב' המרכזי המונע את האדם מן ההתקדמות במעלה המסילה, הוא החומר - הוא מופיע עם תיאורי היצר ב'גן המבוכה' במידת הזהירות, במסגרת העצלה המנועת את הזריזות, כחלק מאתגר ההתמודדות עם הנקיות, כמושא המרכזי של מפעל עבודת הפרישות, וכאחד ממפסידי הטהרה. אפילו במידת הקדושה, מתואר החומר כמעכב את ההתעלות המלאכית המוחלטת. מידת הקדושה נדמית לרגע לא כשיאה של שיבת המטוטלת מן ההקצנה של מידת הטהרה, אלא כשלב נוסף המושך את אותו תהליך הקצנה למחוזות חדשים. המבט הזה מערער את תמונת הספר שהצבנו לעיל, תמונת ה'ירידה לצורך עלייה', ומעלה את האפשרות שאולי לא 'ירידה לצורך עלייה' לפנינו אלא עלייה מתמדת בדרך ההינתקות וההינתקות מנגיעות החומר. האם אותה פרישות שתיארנו קודם כמעין שלב ביניים, 'ניתוח' שאינו תכלית לעצמו, 'תיבת נוח' זמנית של היסגרות מן העולם וגשמיותו, איננה אלא הכרזה מוצהרת על מגמתו של הספר כולו? לאן חותר בעצם ספר 'מסילת ישרים' - להעלאת החומריות או לחריגה המוחלטת ממנה?³

3 נציין שהדילמה מובהקת עוד יותר כאשר בוחנים את יחסו של הספר למעורבות בין הבריות. כבר במידת הזהירות רואה רמח"ל בחברה הרעה את אחד ממפסידי המידה, וממליץ להתרחק ממנה, לצד רכישת חברים המשפיעים עליו לטובה. במידת הפרישות הוא מרחיב את ההנחיה להתבודד ולהתרחק מן החברה, ואת הערך להיות 'מעורב עם הבריות' הוא מותיר רק למקרים הנצרכים - "מה שמצטרך לו ללימודו או לפרנסתו". זהו תהליך ההקצנה, המקביל גם ליחס אל החומר ואל ההנאות בכללן. אכן, במידת החסידות נדמה שישנה שיבה מסוימת - החסד לזולת הוא מאפיין מרכזי מן החסידות, והדאגה לכלל ישראל הוא הכוונה המובהקת של מידה זו. אבל, כשאנו מגיעים למידת הקדושה, רמח"ל מסכם את היחס לחברה באופן מסויג מאד - "והנה מה שעוזר להשגת המדה הזאת הוא ההתבודדות והפרישה הרבה כדי שבהעדר המטרידים תוכל נפשו להתגבר יותר ולהדבק בבורא, מפסידי המדה הם חסרון הידיעות האמתיות ורוב החברה עם בני האדם כי החומריות מוצא את מינו וניעור ומתחזק, ונשארה הנפש לכודה בו ולא תצא ממאסרה, אך בהפרדו מהם והשארו לבד ויכין עצמו אל השראת קדושתו, הנה בדרך שרוצה לילך בה יוליכוהו". לגבי החומר עצמו קבע רמח"ל ש"יותר יתעלו הדברים הגשמיים אשר ישמשו לאחד מתשמישיו במה שהוא משתמש בהם, ממה שיוורד הוא מדביקותו ומעלתו בהשתמשו מדברים גשמיים", אבל באופן בולט הוא מסרב לפסוע את הצעד הנוסף הזה גם ביחס לחברה החומרית - כאן הוא כבר חושש שעם רוב החברה עם בני האדם, 'החומריות מוצא את מינו וניעור ומתחזק'. במובן הזה, החסידות שבישר, חסידות הבעש"ט, היתה מוכנה לפסוע רחוק יותר, ולהציב כדגל מרכזי את המושג 'ירידת הצדיק'.

השאלה הזו חושפת דילמה נוספת המלווה את קריאתו של הספר. כותב הספר, רמח"ל, הוא הרי מקובל מובהק. ברוב כתביו הוא מציע תורה קבלית מפורשת. ספר 'מסילת ישרים' הוא יוצא דופן במובן זה שלפחות במובן המפורש אין הוא מנוסח באופן קבלי. בנוסף, הרמח"ל נתפס מבחינה היסטורית כאחד ממבשריה של החסידות הבעש"טית. דגם ה'חסידות' שהוא מציע ב'מסילת ישרים' מטרים מסרים חסידיים שהודגשו עם הופעת הבעש"ט ותלמידיו. ההקשר הקבלי-טרום-חסידי של רמח"ל מציב אותו בתוך שדה תיאולוגי אימננטי, המאפשר התייחסות יסודית חיובית אל החומר ואל הנטיות החומריות של האדם.

יחד עם זאת, ניתן למצוא בתוך 'מסילת ישרים' טביעות אצבע רבות ומוצקות של דרך הרמב"ם. בעיסוק במניעי האדם לעבודת השם, למשל, יש חותם עומק של דרך הרמב"ם. השפה הכפולה שהצבענו עליה, המכוונת אל העולם הבא ומציבה בד בבד מניע רוחני גבוה יותר, לקוחה, כפי שהראינו, ככל הנראה מדברי הרמב"ם בהקדמתו לפרק חלק. גם הדרך שבה מתאר רמח"ל את העבודה לשמה ואת העקרון 'בכל דרכיך דעה' בפתח מידת הטהרה, כצורת חיים הרואה בכל אמצעי החיים החומריים אמצעי לתכלית הרוחנית של עבודת השם, מזכירה את תפיסת הרמב"ם בהלכות דעות ובפרק החמישי משמונה פרקים. כמוה שלילת הפחד כרגש לגיטימי במסגרת מידת הזהירות (פרק ט. והשווה ל'אשרי אדם מפחד תמיד' בפרק כד בתיאור יראת החטא) שהיא בעלת אופי רמב"מיסטי מובהק. ויותר מכל אלה, תיאורי האדם המלאכי המנותק מן החומר במסגרת מידת הקדושה, מהדהדים מסר רמב"מיסטי מובהק. כדברים האלה כתב הרמב"ם ב'שמונה פרקים':

וכאשר ידע משה רבנו, שלא נשארה לו מחיצה שלא קרעה, ושכבר נשלמו בו מעלות המידות כולן והמעלות השכליות כולן - ביקש להשיג ה' על אמיתת מציאותו, הואיל ולא נשאר מונע, ואמר: (שמות לג, יח) "הראני נא את כבודך". והודיעו, יתעלה, שאי אפשר לו זה בהיותו שכל מצוי לחומר, רצוני לומר: באשר הוא אדם, והוא אומר: (שמות לג, כ) "כי לא יראני האדם וחי". הנה לא נשארה בינו ובין השגת ה' על אמיתת מציאותו אלא מחיצה אחת בהירה, והוא השכל האנושי הבלתי נבדל.

(שמונה פרקים, פרק שביעי)

לעיתים נדמה שרמח"ל מותח את החבל בין שני העולמות בצורה מודעת. כך, למשל, כשהוא פותח את פרק כ"א (קניית החסידות) בתיאור ההתבוננות על גודל רוממותו של הקב"ה, תיאור המזכיר את דברי הרמב"ם על ההתבוננות הפילוסופית על העולם, כמצע לאהבת ה' ויראתו (אהבת ה' ויראת ה' הם הרי שני המרכיבים המרכזיים של

החסידות). במהלך דבריו מבצע רמח"ל שינוי מפתיע - הוא לוקח את "יתבודד בחדריו ויקבוץ כל מדעו ותבונתו אל ההסתכלות ואל העיון בדברים האמיתיים האלה" המוכרים מהרמב"ם, להתמדה ועיון בפרקי תהלים. למעשה הוא מבהיר בכך שלא ההכרה הפילוסופית לכשעצמה תביא את האדם אל קרבת ה', אלא דווקא ההתעמקות במושגים הפשוטים ביותר שבפרקי תהלים.

עולה, אם כן, שרמח"ל שילב בספרו מסרים קבליים ורמבמ"סיטיים יחדיו. עצם שילובם של מסרים אלו בחדא מחתא אינו עניין מוקשה, לולא היו מציפים את השאלה על תכליתו של הספר ועל השורה התחתונה שלו בנוגע לאדם המתקן ויחסו אל החומר.⁴ ושוא, שאלה זו לא נועדה להיפתר? אולי גם כאן אנו נחשפים לכתובתו העמומה-ביודעין של רמח"ל, המנסה לאחוז תחת כנפי הספר מגמות שונות המתאימות לאנשים שונים?

4 יהונתן גארב, בספרו 'מקובל בלב הסערה', מעיר על כך שהפרשנים עמדו על מתח בין העמדות, וכותב בעצמו בעמ' 313 - 'האם מדובר כאן רק בהשתקפות של שני מהלכים, או שמא קיים יישוב עמוק יותר למתח בין הכיוונים השונים הנפרשים בספר?' נצטט כאן גם מדבריו של רמח"ל בהקדמתו לספר הויכוח (עמ' לד-לה, מהד' פרידלנדר), שאולי יש בהם כדי להכריע בספק הזה: "והנה אראה אותך יתרון אחד גדול אשר לדרך הקבלה מדרך הפשט. הנה לפי הפשט - כל דברי העולם הזה הם דברים גופנים וחסרונות של אדם, להיותו עפר מן האדמה. והרוצה להיות חסיד - לא יוכל אלא לפרוש מן ההנאות כל מה שיוכל, ולא יהנה אלא מה שמוכרח לו לחיותו... ואם גם זולתו היה אפשר לעשות - היה יותר טוב.

יתרה הקבלה, כי הנה לפי דרכה המעשים עצמם חוזרים להיות טובים ותיקונים עליונים. והיינו כי כך הכין הרצון העליון - שיהיו דברי העולם הזה מתקדשים על ידי מה שהאדם משתמש מהם לצרכו והנאתו. והיינו כי דברי השמים הם כולם מקודשים, וסוף העולם להיות כולו מקודש, הארץ וכל אשר בה כמו השמים וכל אשר בהם. וכל עניין זה מסרו ביד האדם... והיינו כי ניתן הכח לאדם שיהיה הוא ממשיך כח השכינה ואורה למטה על ידי נשמתו, ונתן כל דברי העולם לשמוש, שעל ידי זה נתקנים גם הם, וכח הקדושה שהמשיך, מתפשט גם עליהם. אלא שצריך לדעת הדרכים איך להשתמש מן העולם, כדי שיהיה תקון התשמיש ההוא, ולא קלקול ח"ו. כי צריך לפרוש מן ההנאות בימי החול, כי אין רבוי התשמיש ההוא מתקן, אלא מקלקל... וצריך לדעת פרטיות הדברים, כדי ללכת הכל בדרך זה, ואז ימצא האדם במעשיו כמלאך ה' צבאות ממש... כי העיקר מה שהקב"ה רוצה בעולמו הוא זה להיות כל עניני העולם תיקונים ממש וענייני קדושה...".

ז. סיכום

וזה פשוט כי כל אדם לפי האומנות אשר בידו, והעסק אשר הוא עוסק, כך צריך לו הישרה והדרכה, כי דרך החסידות הראוי למי שתורתו אומנתו אינו דרך החסידות הראוי למי שצריך להשכיר עצמו למלאכת חבירו, ולא זה וזה דרך החסידות הראוי למי שעוסק בסחורתו, וכן כל שאר הפרטים אשר בעסקי האדם בעולם, כל אחד ואחד לפי מה שהוא ראויים לו דרכי החסידות. לא לפי שהחסידות משתנה, כי הגנה הוא שוה לכל נפש ודאי, הואיל ואיננו אלא לעשות מה שיש נחת רוח ליוצרו בו, אבל הואיל והנושאים משתנים אי אפשר שלא ישתנו האמצעיים המגיעים אותם אל התכלית כל אחד לפי ענינו. וכבר יכול להיות חסיד גמור איש אשר לא יפסוק מפיו הלימוד כמו מי שמפני צרכו הוא בעל מלאכה פחותה, וכתוב "כל פעל ה' למענהו". ואומר "בכל דרכיך דעהו והוא יישר אורחותיך".

(פרק כו)

פסקת הסיום של 'מסילת ישרים' מצהירה על פתיחת שערי הספר בפני כל אדם, ללא הבדלי עיסוק או מעמד. ההכרזה שמידת החסידות 'שוה לכל נפש ודאי', מהדהדת את מה שניסה רמח"ל להעביר לאורך הספר כולו. רבדיו השונים של הספר, והמבנה המפותח שלו, מנקזים לתוך המסילה אפיקים שונים ומגוונים של עובדי ה', בשלל מוטיבציות, יכולות וכישורים, מבלי לוותר כהוא זה על הצבת רף גבוה של עבודה רוחנית, כלפי כל הצועדים במעלה המסילה. אולי זהו הסבר מרכזי להתקבלותו הגורפת של ספר 'מסילת ישרים'. הספר התקבל כי הוא מצליח לדבר בשפת העם כולו. הוא מסוגל בו זמנית לרדת אל האדם האחד, המונע מן המוטיבציות הנמוכות, ולהזניק את האחר לעבודה הגבוהה ביותר. בחלקו הראשון של הספר, עד מידת הטהרה, הוא פונה בעיקר לבעלי המוטיבציות הנמוכות, אך עם זאת כבר מבשר בשורות מספיק משמעותיות למי ששואף גבוה יותר. בחלק השני הוא כבר מתמקד באלו המבקשים לשאוף אל-על, אך לא נוטש את מידת הדין, המצפה במובן מסוים מכלל הציבור לשאוף אל הקומה הזו. זהו ספר מתון וקנאי כאחד, 'מה חובתי ואעשנה' אחוז בו בשאיפות הדבקות. בנוסף, אפילו האופק של הספר מוצב באופן כפול ומעומעם - השאיפה להתעלות מן החומר משתלבת באופן פלאי יחד עם שדרים של העלאת החומר. דרך הקבלה מוצאת מקום עם דרך הרמב"ם. ספר מסילת ישרים מתגלה כספר עמוק ומלא מחשבה, כוחו בפשטותו הניכרת, עוצמתו בעומקיו הבלתי נראים. במובן מסוים המתח שהוא מנכיח, משקף את הדינמיקה המורכבת של העולם היהודי בכללו

- המתח שבין קומת ה'דין' לקומת 'לפנים משורת הדין', ובין תיקון המעשים לתיקון הלב והרצון.