

ספר

מורה אור

על הענינים הקשים שבהשקפה
תכלית הבריאה, צמצום, ידיעה ובחירה

מאת

הרה"ג אריה משה אליהו קפלן זצ"ל
ב"ר שמואל הספרדי קרמנה קפלן ז"ל
ניריוורק



הוצאת "מאזנים" ניריוורק
עיה"ק ירושלים תשנ"ב

תוכן העניינים

עמודים

מבוא א – ד

שער א: בתכלית הבריאה ז – כג

פרק א: בחובת כל אחד להתבונן, למה נברא כל העולם בכלל, ולמה נבראתי בפרט, מאין באתי ולאן אני הולך.

פרק ב: הסכמת הספרים הקדושים שתכלית הבריאה לא היתה לצורך הבורא יתברך, אלא כדי שהאדם יתענג על ה' ויהנה מזיו שכינתו.

פרק ג: בישוב מה שקשה על זה מכמה מקומות בשי"ס וזוהר, שמשמע משם שכוונת הבריאה היתה, כדי שהאנשים יכירו את הבוי"ת וייראו מלפניו, שאמנם הטעם הראשון הוא העיקר, והטעם השני הוא רק טפל לראשון וכלול בו.

פרק ד: ביאור רחב, במה שמשמע מכמה פסוקים וגמרות, שעיקר הבריאה היתה לכבודו של הבוי"ת – שאין בזה סתירה למה שידענו שהבוי"ת הוא שלם בתכלית השלימות ואיננו צריך לשום תועלת וגם אין שינוי לפניו.

פרק ה: ביאור, שאעי"פ שאנחנו נותנים טעם ותכלית לבריאת העולם, מ"מ סוף כל סוף הכל תלוי ברצונו הגמור של השי"י, מבלי שהיה לו שום הכרח.

פרק ו: שהבוי"ת בעצמותו אין לו שום שם או כינוי, וכל השמות והכינויים שלו הם נבראים ונאצלים ממנו.

פרק ז: שבהיות שרצונו יתברך הוא להיטיב לזולתו, לא יספיק לו להיטיב קצת, אלא בהיותו מיטיב תכלית הטוב שאפשר לברואים שיקבלו, והטבה זו היא קרבתם אליו והשגתם אותו.

אינה בכמותו אלא באיכותו, וגם נשמת הישראלי גדולה מכל שאר הבריאה, כיון שנשמות עם ישראל הן חלק אלוה ממעל; ועייש עוד בהסברת מושג חלק אלוה ממעל.

פרק ה: חקירה, אם יש עולמות אחרים חוץ מן העולם הזה שלנו, וגם אם מין האנושי לבדו הוא הבריאה התכליתית, או שיש עוד מינים שנבראו לתכלית זו.

פרק ז: בבחירה 29—
פרק א: במעלת הבחירה, ובעדיפות בעלי בחירה על מלאכים שאינם בעלי בחירה.

פרק ב: בהסברת הענין, שצריך לעשות פעולות עיי בחירה, כדי לקבל הטוב, באופן שלא תהיה בושה להמקבל מתנת חנם, ושהבושה הזאת היא צער גדול להנשמה.

פרק ג: ביישוב הקושיא למה לא ברא השי"ת אדם בלי הטבע הזה שיתבניש בקבלו מתנת חנם, ועייכ לא היה צורך לעבודה בעולם הזה אשר רבים נופלים על דה לשאל תחתית וכי; ענין דביקות בבורא יתברך; ענין אחבת הבורא יתברך.

פרק ד: השי"ת נתן כח לאדם להיות משפיע עיי מעשיו, כדי שיתדמה בזה במקצת לבוראו, ולכן עיי מעשינו אנו משפיעים אור וכן בעולמות העליונים, ואף שכל זה אינו אלא לטובתנו, ואין השי"ת מקבל שום תועלת מעבודתנו, מי"מ יי"ל שעי"ז אנו נוטנים לו נחת רוח, במה שאנחנו מקיימים את כוונת הבריאה.

פרק ה: בביאור הענין שהקב"ה ברא את המין האנושי באופן שיהיו בו אנשים רבים, אף שלכאורה היה יותר דומה להבוייית, אם היה נברא רק אדם אחד כמו שהבוייית הוא אחד.

פרק ו: בהסברת הענין שהנשמה צריכה לרדת לגוף גשמי, מאיגורא רם לבירא עמיקתא, וגם הסברת הענין מדוע רוב המצוות תלויות במעשים גשמיים, ולא בדברים רוחניים, וגם הסברת גדלות הנשמות שהיא גדולה יותר מהמלאכים.

פרק ז: ביאור רחב במה שכתב בזהר ורמב"ן כי, שעיקר ירידת הנשמה לגוף, היא בשביל שהנשמה תקנה את הלבוש המכונה חלוקא דרבני, והוא לבוש העשוי מהתורה והמצוות

שער ב: בענין הצמצום 4—
פרק א: בטעם שהבוייית הוצרך להסתיר אורו בבריאת העולם.

פרק ב: בהסבר שמה שהבוייית הוצרך לצמצם, זהו משום חולשת הנבראים, וכדי לתת להם כח לקבל טובו ואורו.

פרק ג: מסביר בהרחבה, שראשית כל הוצרך השי"י להציל לעולם אפשרות להתהוות, וזה מכונה בשם "מקום", ואח"כ האציל את העולמות בתוך המקום ההוא, וזה נקרא מעשה הצמצום.

פרק ד: מזהיר בחומרה רבה, שלא לחשוב שענין הצמצום היה במקום וגבל ממש ח"ו, ולא נאמר ענין הצמצום אלא לשבר את האוזן כיצד הכין הבוייית אפשרות להתהוות כל הבריאה.

פרק ה: אזהרה, שצריך לדעת, שכל ענין הצמצום הוא רק בשביל הנבראים ומצדם, אבל לא מצדו כלל ח"ו, כי אין שייך בו יתברך שום צמצום ושום שינוי, וכל ענין הצמצום הוא רק ענין הסתרת פנים לגבי דידן, ולא לגבי דדידו כלל.

שער ג: במין האנושי 10—
פרק א: יבאר שהבריאה העיקרית הוא המין האנושי, וכל שאר הנבראים מלבדו, בין השפלים ממנו בין הגבוהים ממנו, לא נבראו אלא בעבורו להשלים ענינו.

פרק ב: מה שהבריאה העיקרית הוא המין האנושי, לבדו, זהו משום שהוא לבדו הוא בעל בחירה, כדי שעיי בחירתו יזיך את חומרו ויעשה מחומר צורה.

פרק ג: מכל המין האנושי תכלית הכל היה עם ישראל, משום שהם קיבלו את התורה ומקיימים אותה, ועיי זה הם זוכים לטוב המקווה, ואפילו כל מערכת הכוכבים לא נבראו אלא בשביל ישראל, ואפילו כל העולמות הרוחניים, והמלאכים שאין להם מספר, לא נבראו אלא בשביל ישראל.

פרק ד: בביאור קושיא עצומה, איך יתכן שהאדם היושב על נקודת-אבק — שהיא הארץ — שכל הארץ הזאת היא פחות מטפה שבים לערך מערכת הכוכבים — הוא יהיה התכלית של כל הבריאה; והתשובה היא, גדלות האדם

עמודים

וכי וגם ביאור מ"ש רז"ל שתלמידי חכמים אין להם מנוחה
לא בעוה"ז ולא בעוה"ב, שנאמר ילכו מחיל אל חיל, יראה
אל אלקים בציון.

הדרן על מסכת שבת פט—צד

בענין פותח טפח גבי טומאת אהל

מבוא

מאת הרב דוב מאיר אייזנשטיין שליט"א

חבר מערכת "אוצר הפוסקים" ראצקלופויה תלמודית, ירושלים

א

האדם הגדול והדגול, כביר הפעלים הנשגבים, הרב אריה
קפלן זצ"ל, נולד באמריקה, בניו יורק סיטי, בשנת תרצ"ה.
התחנך בברוקלין בישיבת תורה ודעת ובישיבת מיר. ואח"כ
הוסיף להתגדל בקנין התורה, במשך שנים אחדות, בישיבת מיר
בירושלים, והוסמך לרבנות ע"י גדולי הרבנים בארץ ישראל.
וכשחזר אח"כ לאמריקה, התמסר כולו, במסירות-נפש עלילית,
למפעל-חייו, להשפיע דעת ה' ויראתו, להסביר היטב את רצון
הי"ת, להגדיל תורה ולהאדירה, למען ישמעו רחוקים ויבואו,
ויתנו לו כתר מלוכה.

הוא היה רב מובהק, השולט היטב בכל מקצועות התורה, ענק
בתלמוד, איש ההלכה וההגדה, שידיו רב לו בקבלה ובמחקר
הפילוסופי, בחסידות ובמוסר. (גם היה בקי בתרבות המערב, ואף
היה בעל תואר מוסמך למדעי הפיסיקה, וכל זה לקח לרקחות
ולטבחות להסברת ולהקנאת דעת הי"ת ועבודתו). הוא היה רב
ומחנך, מורה ומרצה, סופר פורה, בעל אמונה לדהת, ובעל
תשוקה נשגבה להגדיל כבוד שמים. זכה לסייעתא דשמיא,
ועלה ונתעלה כאחד ממשפיעי היהדות החוקים באמריקה. זכה
לפעולות רבות ועצמות במשך שנות חייו הקצרות עליו חלד.
ואפשר להמליץ עליו מה שכתוב במדרש קהלת (ה' יא), על רבי
בון שנפטר לבית עולמו בגיל עשרים ושמונה בלבד, והספדן
המליץ עליו את הפסוק "מתוקה שנת העובד אם מעט ואם
הרבה יאכל", שרבי בון הספיק כעבודתו בעוה"ז בתקופת-חייו
הקצרה, הרבה יותר ממה שתלמיד ותיק מספיק בתקופת-חייו
ארוכה ע"ש. ואף אנו נמליץ כעיו"ז על הרב אריה קפלן זצ"ל,
שנלב"ע (ביום יב שבט תשמ"ג, 28 ינואר 1983) בגיל ארבעים
ושמונה, בהעופו עין על פעליו העצומים, ועל רשימת ספריו
הרבים מאד, שנדפסו בחייו ולאחר פטירתו, ושנשארו בכת"י.

רשימת ספריו של הרב קפלן זצ"ל היא ארוכה, (יש מי שמנה אותם והגיע למספר 47). ולדוגמא נציין את הבולטים בהם: "שבת" – יום ה'נצח". "אלקים, אדם ותפילין". "מיעדן" – המסתורין שבמקוה". "ציצית" – פתיל האור". "האור שמעבר". "אנתולוגיה למחשבה החסידית. מדרך למחשבה היהודית. ספר הבוהי, תרגום והערות. מדיטציה יהודית. מדיטציה והתנין. מדיטציה וקבלה. "זווג מהשמים – מדרך לנשואים ע"פ התורה". "תורת-חיים", שהוא תרגום חמשת חומשי התורה לשפה האנגלית, תרגום מעולה ומשובח, ששמו נישא לתפארת בפיו כל קוראיו, ורבים יאותו לאורו. תרגום משפת לאדינו של האנציקלופדיה המדרשית על התורה "מעם לועז", שחיבר החכם השלם מוה"ר יעקב כולי זצ"ל – שהוא הנו הרב המגיד במשנה למלך – ועי"כ פתח את שערי הספר הנפלא רב הכמות והאיכות הלזה לפני רבים להגדיל תורה ולהאדירה, ועוד ועוד.

ג

ספר "מורה אור" שלפנינו, מודפס ע"פ חלק מכת"י שנשא בכתבי הרב המחבר זצ"ל. הוא נועד "להורות אור – כלשון הרב המחבר בשער הספר – על הענינים הקשים שבהשקפה, תכלית הבריא, צמצום, ידיעה ובחירה, ועוד"; [נאנו הוספנו "תוכן הענינים", שבו מפורטים הנושאים האלה, והנוספים עליהם, לפרטיהם השונים, כל דבר על מקומו].

ואמנם מפליא הרב המחבר לעשות, בהגישו לפני קוראי הספר, הרבה ענינים קשים וחמורים שבהשקפה, כשכולם נעשים קלים ונוחים, ומובנים היטב, כשהכל מוסבר בטוב טעם ודעת, והכל נעשה ע"פ ציטטות רבות ועצומות, מפסוקי התנין, מאמרי חז"ל בבבלי וירושלמי, מדרשים, זוה"ק וזו"ר ותקו"ן ומדרש הנעלם ורעיא מהימנא, מכלתא ופסיקתא וילקו"ש ופדר"א ותד"ר, רש"י ורמב"ן, תוס' ורי"ת, רמב"ם בהלכותיו ובפירושו ובמורה נבוכים, ומהרבה ספרי הקבלה והמחקר, והחסידות והמוסר, כגון: אמונות ודעות לרס"ג, שמים חדשים למהר"י אברבנאל, ספר הישר לרבינו תם, תורת האדם לרמב"ן, חרדים, עיקרים, ספרי האריז"ל, שיעור קומה והפרס לרמ"ק, ועסיס רמונים על הפרס, אור ה' לר' חסדאי קרשקש, ראשית חכמה, מסילת ישרים ודרך ה' וקל"ח פתחי חכמה לרמח"ל, שערי

אורה, שבילי אמונה, של"ה הקד', ספר הברית, שפע טל, ריקנותי, פלח הרמון לרמ"ע, שומר אמונים הקדמון, לבוש תכלת, עבודת הקודש, שער היחוד, אילימה רבתי, הכוזבי, נפש החיים, שער השמים, שער היחוד והאמונה ולקוטי תורה ותורה אור להגרש"ז בעל התניא, תולדות יעקב יוסף, לקוטי מוהר"ן, שערי גן עדן למוה"ר יעקב קאפיל ממעוררשש, וכי וכי. ואמנם הספר הזה הוא מורה אור במלא מובן המלה.

ד

אמנם יש לציין, שענין "ידיעה ובחירה", אף שהוזכר בשער הספר, שהספר ידבר גם עליו, מ"מ למעשה לא מצאנו בתוך הספר הזה, שום דיון בנושא הלזה. [אמנם יש בו שער ד בשם "בבחירה", הון על עצם מציאות הבחירה, ועל מעלתה, אבל לא על השתלבותה עם הידיעה]. והלא היה יכול להביא בזה מדברי הרבה גדולים הדנים בזה ומסבירים את הענין בטוב טעם ודעת, שבדאי היו גלויים וידועים לו. [עיי' לדוגמא בתויו"ט לאבות פ"ג מי"ט ועוד נו"כ המשנה, ובסי אור שמח לרמב"ם פ"ה דתשובה, ועוד נו"כ הרמב"ם]. ויתכן שלא הסיקה שעתו לכך.

אולם יותר נראה, שאף שבשעה שכתב את שער הספר, התכוון לכך, וכמו שגם הרמב"ם בהל' תשובה פ"ה ה"ה נגע בפתרון שאלה זו ע"ש, – מ"מ בבואו למעשה לכתוב על זה, בא לידי מסקנה, שמכיון שלאחר כל ההסברים המקילים את הבנת הענין הלזה, עדיין שכל-האדם אינו מוכשר לעת עתה לתפוס ולהבין את הענין בשלימותו, יש לחשוש לדעת הראב"ד שם שהשיג על הרמב"ם, וכתב שיותר רצוי לא להתחיל בענין שאין בידינו להסבירו בשלימותו ע"ש, ועיי' בספר מורה אור הלזה, בסוף שער ב בעמ' לו, שבדברו שם על ענין הצמצום סיים בזה"ל "דבר זה אי אפשר להבין כלל בשכל האנושי, ושמור דבר זה מאד, כי הוא שורש כל קושיא בעיני הדת שאין בצדה תשובה, כמו ידיעה ובחירה וכדומה, וכל זה אי אפשר להבין כלל, כי אם לעתיד לבוא, כמ"ש בסי' לקוטי מוהר"ן הנ"ל, דבר זה יבואר לקמן אי"ה".

ה

בסוף הספר צירפנו – מתוך כתיב הרב המחבר – מאמר

הלכתי בשם "פּוֹתַח טַפַּח גְּבִי טוֹמַאֵת אֵהֵל", שהרב המחבר חידש אותו ואמר אותו ברכים – ואח"כ כתב אותו – בשחר ימיו בישיבת מיר, בתור "הדרך" למס' שבת. זהו מאמר נפלא המסביר בטוב טעם ודעת, שיש שני דינים נפרדים בדין פתח מבוא לטומאת אהל, ועפ"י הסביר היטב את דברי הראשונים בסוגיא זו ע"ש. [יש להוסיף שע"פ חידושו יתבאר עוד מחלוקת בעינים אלו. אלא שאין כאן המקום להאריך].

ונראה שמאמר זה מתאים לשמש גם בתור "הדרך" למסכת-חיו המפוארת של הרב המחבר זצ"ל, שנתקיים בו במלואו מאמר חז"ל, "זאת התורה, אדם כי ימות באהל, אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו באהלה של תורה; ומאהל-התורה הפרוזדור שבעודה", זכה להתעלות לחיי עד במשכן-התורה הטרקלין הנצחי שבעודה"ב.

תהינה שפתותיו דובבות בקבר, ויהי זכרו ברוך ומבורך באהלי התורה!

ספר

מורה אור

שער א

בתכלית הבריאה

א

כל אחד צריך לשאול את עצמו, למה זה אנכי, ולמה באתי לעולם, למה נבראתי בפרט, ולמה נברא כל העולם כולו בכלל.

והכי איתא בי"ח שה"ש דף ע ע"ד; חכמתא דאצטריך ליה לבר נש כו'; פי' החכמה שצריך לכן אדם, אחד, לדעת להסתכל בסוד אדונו, ואחד, לדעת את עצמו, ושידע מי הוא, ואיך נברא, ומאיז הוא בא, ולאן ילך כו' ע"ש.

ב

הנה כמעט כל הסה"ק, ובפרט מהמקובלים שמפיהם אנו חיים, מסכימים שתכלית הבריאה היתה להשפיע מטובו ית' לזולתו.

בספר מסילת ישרים, רפ"א, כתב הרמח"ל ז"ל, האדם לא נברא אלא להתענג על ה' ולהנות מזיו שכינתו.

ובספרו דרך ה', רפ"ב, הוא מברר את הדבר וז"ל, הנה תכלית הבריאה היתה להוסיב מטובו ית' לזולתו. ובספרו קל"ח פתחי חכמה, פתח ג', ניכ כתב הכי וז"ל, תכלית בריאת העולם הוא להיות מטוב, כפי השקו הטוב בתכלית הטוב.

ודבר זה כבר נמצא בדברי הקדמונים. הנה הרב סעדי' נאון כתב בס' אמונות ודעות, ריש מאמר ג וז"ל, הבורא ית', כיון שהתברר שהוא קדמון, לא ה' עמו דבר, היתה בריאתו לדברי טובה וחסד ממנו כו', שהוא טוב ומטיב, כמיש' (תהיל' קמה ט) טוב ה' לכל, ורחמיו על כל מעשיו.

הקביה את עולמו אלא כדי שיראו מלפניו, שנאמר (קהלת ג יד) והאלקים עשה שיראו מלפניו.

וגם בברכות דף ו ע"ב איתא, מאי כי זה כל האדם (כפסוק בסוף קהלת, את האלקים ירא וגו' כי זה כל האדם)? א"ר אלעזר, כל העולם כולו לא נברא אלא בשביל זה, כו'.

ועוד קשה, דמגמרא משמע שתכלית הבריא היתה היראה, ובזהר משמע שהיא ידיעת ה', כדאיתא שם פ' בא דף מב ע"ב, דאי לא אתפשט נהורי על כל בריין איך ישתמודעון לוי כו', פ"י, אם לא ה"י בורא העולם ופשט אורו על הבריות, איך יכירו אותו ית'.

ואני"פ שלכאורה הקושיא הראשונה במקומה עומדת, אפשר לתרץ הקושיא השני ולומר שהגמ' איירי ביראת הרוממות דהיינו היראה שנבאה מהכרת הבורא ית'. ובאמת הכי איתא בהדיא בספר ראשית חכמה בהקדמה וז"ל, ועוד שמחמת בריאת העולם נכיר מעשיו ונדלו, ונרא מלפניו, וכן פ"י בר"מ, שיעקר בריאת העולם בנין דישתמודעון לוי, אם כן, היראה שהוא ירא מהבורא שברא הכל הוא עיקר כו', ונמצא שכיון שלא נברא האדם אלא שירא את הבורא, וזהו עיקר החכמה כו' עכ"ל. וזה מ"ש (תהלים קיא י) ראשית חכמה יראת ה', וגם מ"ש (משלי א ז) יראת ה' ראשית דעת.

ואם נסכים שזה באמת כונת הגמרא, לכאורה נמצא שהיו שתי כוונות בבריאת העולם, א' להיטיב, והב' שיכירו אותו ית'.

ובאמת כ"ז ממש איתא בדברי האריז"ל, בעץ חיים ריש שער הכללים, וז"ל, כשעלה ברצונו ית"ש לברוא את העולם כדי להיטיב לברואים, ויכירו גדולתו, ויזכו להיות מרכבה למעלה, להדבק בו ית' כו', ע"כ. ולכאורה מדבריו משמע שהיו ב' תכליות.

וגם הרס"ג באמו"ד סוף מאמר א כתב ב' מעמים האלה, וז"ל, ב' שרצה בזה להראות החכמה ולגלותה, כמ"ש (תהלים קמה יב) להודיע לבני האדם גבורתו. והנ', רצה בזה תועלת

והדבר יותר מבואר בס' הישר לר' תם, רפ"א, ז"ל, אין לבורא צורך לדבר, בעבור כל נצרך הוא חסר לדבר שהוא צריך לו, וכו' יהי שלם, והבורא שלם, ע"כ אין לו צורך לדבר. ואחרי אשר אין לו צורך לדבר, נלמד מזה כי הוא לא ברא עולמו לצורך. ואחרי אשר לא ברא לצורך, נכלל לדעת כי בראו נדבה, לנמול טוב לזוכים לו.

והרב חסדאי קרשקש, רבו של בעל העיקרים, האריך מאד בזה בספרו אור ה', כמאמר ב כלל ו, והסכים שם בפ"ב, וז"ל, שתכלית ברצונו ית' אחד פשוט הוא המצאות הטוב כו' ע"ש.

וגם האריז"ל והרמ"ק וס' ראשית חכמה ושלי"ה הק' מסכימים לזה. וע"ע כמה שהאריך הס' שפע של, שער א פ"ב. ונכתב מדבריהם לקמן בע"ה.

ולכאורה יש קצת סמך לזה בגמ' סנהדרין דף לט רע"ב, ר' אליעזר רמי כתיב (תהלים קמה ט), טוב ה' לכל, וכתוב (איכה ג כח), טוב ה' לקוויו, משל לאדם שיש לו פדום, כשהוא משקה, משקה את כלו כו', פרש"י ממלא את כל העולם כולו טובה שהכל שלו כו'.

וגם יש רמז לזה ממדגלא בפומי דר' עקיבא (ברכות ס ע"א) כל דעבד רחמנא לטב עבד; ונ"ל "כל" ממש, דהיינו אפילו כל הבריאיה כולה.

ובאמת הכתוב מעיד על זה כמ"ש (תהלים פט ג) כי אמרתי עולם חסד יבנת. וכתב על זה בספר הברית, חלק ב מאמר א פ"ג, וז"ל, המאציל העליון האציל וברא ויצר ועשה כל העולמות בתורת נדבה וחסד להטיב לברואים.

ג

ולכאורה קשה, דהכא משמע שכוונתו ית' היתה רק להשפיע טוב, ומכמה מקומות בש"ס משמע שכוונתו היתה שיראו הברואים מלפניו.

והכי איתא בגמ' שבת דף לא ע"ב, א"ר יהודה, לא ברא

הברואים, במה שמנהיגים בו ויעבדוהו, וזהו שאמר (ישע' מח יז) אני ה' אלוקיך, מלמדך להועיל, מדריךך בדרך תלך, ע"כ. והטעם הראשון שלא כתבנו פה יתבאר לקמן בע"ה.

ולכאורה כ"ז קשה מאד. ראשון קשה על דברי הרמח"ל הנ"ל למה השמיט טעם זה לגמרי. ויותר יותר מזה קשה, שאיך יוצדק שהשמיט, שהוא אחדות הפשוט, יהיו לו כ' תכליות. ואדרבא, ראוי שיהיה לו ית' תכלית א' פשוט, כמו שהוא פשוט. וכעין זה איתא ג"כ בס' אור ה' הנ"ל. אלא ודאי צ"ל שטעם א' הוא העיקר, וטעם ב' הוא המפל' לו.

ובאמת כמו כן כתב הרמ"ק ז"ל בס' שיעור קומה, ערך תורה (יג) פ"ג, וזה לשונו, וענין אומרו להיטיב לזולתו, צריך שנדע כי טובה זו היא קורבתם אליו והשיגם אותו, בענין שבזה לא אמרתי טעם ב' שדרך רשבי' לומר, דהיינו כדי דישתמודעונו לי, היינו כו' כדי שיכירו רוממותו, וטעם זה הוא כלול בלהטיב כו'.

ונראה שלזה כוון השל"ה הק', בכית ישראל, ד"ה הרי סוד אדם (כדפוס ירושלים תש"ך, דף כא ע"ב) וז"ל, ותכלית הבריאה היתה מאתו כ"ה בנדבכה, כמוכו הנדול להטיב לזולתו, שיכירו אלקותו ית', ואז יהיו דבקם בו בהנצחיות, כי זה תכלית שכר המקווה.

ובאמת, כמו זה ממש יש לפרש דברי הע"ח הנ"ל שכתב, כדי להיטיב לברואים, ויכירו גדולתו, כו', להדבק בו ית' כו' ע"ש. (וע"ע בס' שפע מל, שער א פ"ב, בהגוה"ה ד"ה מה שאמרנו שהאצילות. ועין לקמן, אות ו.)

הערה: בענין שהביא הרב המחבר, באות ב' ג', שרוב הספרים הקדושים המקובלים מסכימים שתכלית הבריאה היתה להשיגי מוטבו יתברך לזולתו כו', אולם מכמה מקומות כשם משמע שתכלית הבריאה היתה, כדי שיראו הברואים מלפניו וכו', ושלפ"י נמצא לכאורה שהיו שתי כוונות בבריאה העולם כו', והסוף ע"י, שלכאורה כל זה קשה מאד, אך יוצדק שהייתה שהוא אחדות הפשוט יהיו לו שתי תכליות, והלא אדרבא ראוי שיהיה לו יתברך רק תכלית אחת פשוטה, כמו שהוא פשוט כו', אלא ודאי צ"ל, שטעם הא' הוא העיקר, וטעם הב' הוא המפל' לו, ובאמת כן מובאר ברמ"ק, שכתב שענין אמרו להטיב לזולתו, טובה זו היא קורבתם אליו והשיגם אותו כו' ע"ש.

נראה לענין להענין ע"י ה', דאנפי טעמם ספקת הרב המחבר, דוא צודקת כ"י

הנה מכל זה משמע שתכלית הבריאה היתה רק בשביל הנבראים, להטיב להם, ולא היתה כזה שום תועלת להבורא ית'. והכי מסתברא, משום שהוא ית' שלם בתכלית השלמות, ואינו צריך לשום תועלת, כמ"ש בספר הישר ובס' אמר"ך הנ"ל. ועוד, שכל תועלת מעידה על הזניוני, ואין שום שינוי לפניו כלל כמ"ש (מלאכי ג' ו), אני ה' לא שניתי.

ולכאורה זה סותר מ"ש בבמ' יומא דף לח ע"א, כל מה שברא הקב"ה לכבודו בראו שנא' (משלי מז ד) כל פעל ה' למענתו וגו'. והנה מהגמ' ומכ"ש מהפסוק משמע שיעיקר הבריאה היתה בשביל הבורא ית' ולא בשביל הנבראים. ולכאורה זה תמוה.

אבל גם מבריינתא סוף אבות משמע הכי, כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא בראו אלא לכבודו, שנא' (ישע' מג ו) כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתני יצרתני אף עשיתני.

ספק, מי"ס מה שהוכיח כך, משום שאיך יוצדק שהייתה שהוא אחדות הפשוט יהיו לו שתי תכליות כו' — זוהי הוכחה בלתי מוכנת, משום דהלא ארומים בפ"י דיסודי התורה ד"ז כתב בה"ל אלהי ה' אחד הוא, שאין כיהונו אחד מן האחדים הנמצאים בעולם כו', שאין יהוה אחד כמותו בעולם כו', שנאמר ה' אלקינו ה' אחד עכ"ל, וכן מובאר בפ"ה"ס לרמב"ם בסנהדרין פ"י ביסוד השני ע"ש, נמצא שמצות יהוה ה"ה כוללת שני ענינים, א' שהשי"ת הוא יחיד, ב' שרק השי"ת הוא יחיד, ואין יהוה אחד כמותו כשום נברא בעולם. ואמנם הלא חזינו בעינינו, שהעולם הזה כולל י"חמון בריות כלי תכלית, וגם התורה כוללת המון מצוות, וגם כל מצוה יש לה הרבה תכליתיות, [ולדוגמא: הלא מצאנו בתורה עצמה שני טעמים נפרדים לאיסור מלאכה בשבת, משום זכר לבריאה העולם, ככתוב בפר' יתרו, ומשום זכר ליציאת מצרים, ככתוב בפר' ואתה, או כמצות פיון הבן, שבפשיטת כ"א כתוב שטעמה הוא משום זכר למכת בכורות, ואילו בירושלמי שקלים פ"א כתוב הטעם, שזהו תיקון למכירת יוסף שהוא בכור לרדף ע"ש, ובדיוקן כתוב טעם נוסף, ע"ש שאדם מקדיש בנו כבורו, ראשית פרו, הוא חרגע שאין זה כוחו ועוצם ידו, אלא הכל הוא מוקדשי ע"ש, וע"ע בארובה ב"ר, שטעמא דקרא, באנציקלופדיה תלמודית כרך ב, וע"ע סנהדרין לד א, אמר אבי אמר קרא "אחת" דבר אלקים, "שתיים" דבר שמתני, כי עו לאלקים (תהלים ס"ב יב), "מקרא אחד יוצא לכמה נצטוות, דבר י' שטעמא תנא ובפישו יפוצץ סלע (ירמ' כג כס), מה פטור זה מתחלק לכמה נצטוות, אף "מקרא אחד יוצא אחת משום ששאר יוצדק שהשי"ת שהוא אחדות הפשוט, יהיו לו שתי תכליות וכיו"ל אולם לנצח הענין, בראי צורך הרב המחבר, ששתי התכליות שנתאמרו במשנה בריאת העולם, הן שתיים שהן אחת, משום שהן קשורות זו בזו, וכמו שהוכיח טוביטעם מהרמ"ק ושל"ה הקי' וע"ע וכו' ע"ש.

[הערת הר"ח אייזנשטיין]

ולכאורה הדברים תמוהים. כי מכיון משמע שקודם בריאת העולם הי' השיי' חסר חיו'. ועוד משמע שהוא ית' מוכרח להיות שלם בתכלית השלמות, ולכן הי' מוכרח להוציא כחותיו אל הפועל ולברוא העולם, וע"כ נמצא שהעולם הוא חייב במציאות. וזה תמוה כי ידוע וספורסם שאין שום חייב במציאות אלא הוא ית'. ועוד, לפי זה הי' השיי' צריך אל הכריאה, והוא כתב הרמב"ם בהדיא בהלכות יסודי התורה, פ"א הל' ג, וז"ל, שכל הנמצאים צריכין לו, והוא ב"ה אינו צריך להם, ולא לאחד מהם, ע"כ. ועוד, לפי זה יהיו דברי האריז"ל בע"ח סותרין וא"י, ממה שכתב בריש שער הכללים הנ"ל כשעלה ברצונו, שמשמע שהכל הי' ברצון ולא בהכרח.

ועוד, אם נאמר שהרצון והוצאתו כחו אל הפועל הם תרתי דסתרי, ע"כ תהי' סתירה בדברי הרמ"ק עצמו ממש בפרדס, שער סדר האצילות פ"ד, וז"ל, כאשר עלה ברצונו הפשוט לגלות אלקותו ולהשיב במדותיו הנעלמים אל זולתו כו', ע"כ. ויותר מזה איתא בס' ראשית חכמה, שער התשובה רפ"א, וז"ל, הקבי"ה רב חסד, ובורא העולם בחסדו, בנדבה בלי שום הכרח, מפני שמדתו להשיב, ורצה להשיב לנמצאים, ושיכירו גדלו, ע"כ.

וכאשר תדקדק בלשונו תמצא שבאמת יש תירוץ לכיון ככפל הלשון, שממ"ש שמדתו להשיב, ורצה להשיב, משמע שאע"פ שמדתו להשיב ולהוציא טובו מכה אל הפועל, מ"מ נצטרך אל רצונו.

והתירוץ תלוי במה שהעולם אומרים, שהפועל הוא יותר שלם מכה שלא יצא אל הפועל. ובאמת אין זה מוכרח, ואפשר לומר דאיפכא מסתברא. ובאמת כי הכי איתא בפרדס, שער י"א פ"ג, וז"ל, כאשר ידמה האדם בשכלו להוות אינו מציאות שתהי', הנה מחשבתו לא תפעיל כו', והי' כלא הי' עד יפעל ויצא לפועל, ונמצא הפועל שלם מהכח, כי הכח חסר המציאות, ואין לו מציאות ושלמות כלל כו', ואין כן פעולותיו והיותיו של ממ"ה הקבי"ה כו', עכ"ל.

ואולי אפשר לדייק במלת "בעולמו" כברייתא הנ"ל שזה לא קאי על בריאת העולם ככלל אלא על מה שבתוכו, והכי נראה מפ"י ר' חננאל ביומא. ועוד אולי אפשר לפרש המלה "לכבודו" לתכליתו, או כעבור שיכירו אותו כדלעיל, ובאמת הכי משמע מס' הישר הנ"ל. אבל מ"מ מהגמ' דיומא כפשמות לא משמע הכי, אלא שברא עולמו לסבת עצמו. וזה תמוה.

ונראה לבאר הענין ע"פ מ"ש בס' שבילי אמונה למוה"ר מאיר ב"ר יצחק אלדבי (נכד הרמ"ש), בריש גתיב ג, וז"ל, קודם בריאת העולם, לא הי' לבורא ית' צורך אליו. וכאשר לא נצרך אליו קודם בריאתו, כן לא נצרך אליו אחרי כן. ולא בראו כי אם להראות כבוד גדולתו ואלקותו ית', כי לא נקרא בורא עד שברא העולם יש מאין. ואף כי לא הי' חסר דבר מנדולתו ומכבודו ית' קודם שנברא, וגם לא הוסיף כשבראו, אמנם שם בורא לא נקרא עד שבראו כו'. עם היות שלא חסר לו ית' כח ויכולת טרם שבראו, אך בהמציאו המציאות כבריאת העולם, הוסיף שלמות שלו, שנקרא בורא. עכ"ל.

ותוכן דבריו הוא, שיש יותר שלמות בפועל ממה שיש בכח, ולכן הוא ית' הוסיף שלמות על שלמותו במה שהוציא מדותיו מכה אל הפועל.

ובאמת כמו כן איתא בע"ח ריש דרוש עגולים ויושר וז"ל, הוא ית' מוכרח שיהי' שלם ככל פעולותיו וכחותיו וככל שמותיו של גדולה ומעלה וכבוד, ואם לא הי' מוציא פעולותיו וכחותיו לידי פועל ומעשה, לא הי' כביכול נקרא שלם, לא בפעולותיו, ולא בשמותיו וכינויו, ע"כ.

ודבריו נובעים מרע"מ פ' פתח דף רנו ע"ב, אית למידע דאיהו אקרי חכם כו', פי', יש לדעת שהוא נקרא חכם ככל מיני חכמות, ומבין ככל מיני תבונות כו' עד אין סוף, עד אין חקר כו', אלא קודם שברא העולם, הי' נקרא ככל אותן המדרגות על שם ברואיו שהוא עתיד לברוא, שאם לא הי' ברואים בעולם, למה נקרא רחום, דיין, אלא על שם ברואים שבעתיד, כו', ע"ש.

אלא באמת אפילו הסברא שהפועל יהי יותר שלם מן הכח, זה ג"כ בא מרצונו ית'. ואם הי' השיי רוצה, הי' יכול לגזור שיהי הכח יותר שלם מן הפועל. חזמי"ש הי' ראשית חכמה, שמדתו להשיב, שיש לו בכח להיות טוב, והוציא מדתו אל הפועל, וזה מפני שרצה להישיב, שגור רצונו ית' שיהי הפועל יותר שלם מן הכח שלא יצא לפועל.

ויש לבאר הדבר יותר ע"פ מ"ש רבינו תם בספר הישר, שער א, וז"ל, אחרי אשר התבאר כי לא נברא העולם לצורך, נאמר כי נברא לסיבה גדולה, והיא עבודת הכורא ית'. כי כאשר המלך לא יקרא מלך עד אשר יהי לו עם כמ"ש (משלי יד כח) ברוב עם הדרת מלך, כמו כן שם כורא, לא נקרא כורא עד אשר יהי לו נברא, ולא נקרא אלקים עד אשר יהי לו עם כמ"ש (ויקרא כו יב) והייתי לכם לאלקים ואתם תהיו לי לעם כו'. הבורא לא יחסר כחו במרם נברא העולם, אך בבריאת העולם הוסיף שלמות שלו כו', כי בריאת העולם היא שלמות שם האלקות, עכ"ל.

והרי מבואר מדבריו, שלא הוסיף שלמות בעצמו ח"ו, אלא בשמו, שהוא דבר נאצל ממנו. וגם שמו מעיד על רצונו להוציא כחותיו אל הפועל, כמ"ש בר"מ הנ"ל, שנקרא כן על שם מה שעתיד להבראות. והיינו שאחר שגור שהפועל יהי יותר שלם, אז האציל השם שלו, ואז הי' השם צריך לשלמות שכא מן הוצאתו אל הפועל.

וזה מה דאיתא בפרי"א רפ"ג, עד שלא נברא העולם הי' הקב"ה ושמו הגדול בלבד. ע"כ היינו שדבר הראשון שנאצל הי' השם שלו: כדמבואר בס' נפש החיים, שער ב ספ"ב בהגה"ה, ובס' עבודת הקודש, חלק הייחוד פ"ב. וזה השם מורה על ספירה הנקרא כתו, כדאיתא בת"ו תקון ה דף כ ע"ב, הוה קב"ה ושמי לחוד בכתרא קדם דאתברי עלמא. וכ"כ בביאור הגר"א ריש ספר יצירה, באופן הנ' ע"יש. (וע"ע בפרדס שער ה פ"ד, ובחדשים פ"ה ד"ה קדמוני). וידוע שהכתר הוא מקור הרצון, כדאיתא בכ"מ ובפרט בס' שערי אורה, שער י, ובפרדס שער כג פ"ב ערך רצון. והיינו שהנאצל הראשון הי' הרצון להוציא כחותיו וטובו אל הפועל.

והדבר יותר מבואר בס' לקושי מורה"ן ח"א תורה נב וז"ל, יש אפיקורסים שאומרים שהעולם הוא מחוייב המציאות כו', כי באמת העולם ומלואו הוא אפשר המציאות. כי רק השיי לבד הוא מחוייב המציאות כו'. אך תיכף כשנתרצה הקב"ה להאציל נשמות ישראל, אזי הי' כל העולם בכחינת מחוייב המציאות. כי מאחר שנאצלו נשמות ישראל, אזי בכיול הוא מחוייב להמציא העולם, כי על מנת כן נאצלו נשמותיהם, שכל העולמות יבראו כשכילן, ע"כ.

ודבריו מבוארים, כי נשמות ישראל הם המקבלים את הטובה ע"י זה שהם מתדבקים בו ית', שבשכיל זה נברא העולם, כנ"ל. ולכן אמרו חז"ל שהעולם נברא בשכיל ישראל שנקראו ראשית, כדאיתא בפרי"ש ריש בראשית מפסיקתא זוטרתי, וכ"כ בש"ך לח ה, אמר משה, מעונה אלקי קדם (דברים לג כז), אלו ישראל שכזכותן נברא העולם ועליהם העולם עומד. ומלת קדם ג"כ מורה על ספירת הכתר, דהיינו הרצון, כדאיתא בס' שערי אורה, שער י, ובפרדס, שער כג פ"ט ערך קדם ע"ש. ונ"ל שזה ג"כ כוונת המדרש ב"ר א ה, ר' הונא כו' אמרו, מחשבתו של ישראל קדמה לכל דבר.

ואחרי שעלה ברצונו להאציל נשמות ישראל, כבר גזר שיהי הפועל יותר שלם מהכח לבד, כי נשמות ישראל לא ישתלמו אלא בפועל, כדאמרינן באבות פ"ג מטי"ז הכל לפי רוב המעשה, וכמ"ש (דה"ב טו ז) יש שכר לפעולתכם. ואז, כאשר גזר הוא ית' שהפועל יהי יותר שלם מהכח לבד, אז הי' מוכרח להוציא כחו אל הפועל, ולברוא את העולם.

ובאמת זה ג"כ נכלל בענין השם הנ"ל, כדאיתא בירושלמי תענית פ"ב מו, שיתף הקב"ה שמו הגדול בישראל. וכ"כ במדרש במד"ד ה' א.

ונראה שזה ג"כ הכוונה כמ"ש בפרי"א פ"ג, נתיעץ הקב"ה בתורה ששמה תישי' לברוא את העולם. השיבה לו ואמרה, רכון העולמים, אם אין צבא ואם אין מחנה למלך, על מה הוא מולך, ואם אין מקלסין למלך, איזה הוא כבוד של מלך כו'.

כן גזרה חכמתו, וזהו האמת כו', ע"כ. הנה מכוואר שאין שום תכלית אלא מה שגזר רצונו ית'.

ולכן יש לפרש הפסוק, כל פעל ה' למענהו, כמו שפי' הרמב"ם שם, וז"ל, פי' למען עצמו, ר"ל רצונו שהוא עצמו כו', שעצמו ית' יקרא ג"כ כבודו, ע"כ. וזה מכוואר שם בח"א פס"ד גבי משי"ש עה"פ (שמות לג יח) הוראני נא את כבודך.

ולפי מה שכתבנו אין שום סתירה כמה שהרמב"ם עצמו כתב שכונתו היתה לטוב, כדאיתא שם במי"ג ח"ג פכ"ה, וז"ל, לפי דעתנו אנחנו, ולפי דעת כל נמשך אחר תורת מרע"ה, פעולותיו כלם הם טובות מאד, [וכן] אמר (כראשית א לא) וירא אלקים את כל אשר עשה והנה טוב מאד. עכ"ל.

ואין שום סתירה מזה למה שהוא כתב בפ"ג הנ"ל, כי כל זה שאנחנו אומרים שתכלית הבריאה היתה לטובה, זה מצדנו, ומ"ש בפ"ג שהכל היה תלוי ברצונו, זה מצדו ית'. וע' בס' שמים חדשים למהר"י אברבנאל ז"ל בעי"ן ד דרוש ו, מובא בפ"י שבילי אמונה על אמר"ד סוף מאמר א אות ט, וכעין זה נמצא ג"כ בס' שומר אמונים הקדמון למוה"ר יוסף אירגס, ויכוח ב פ"ג.

וגם הרס"ג ז"ל, עם כל זה שכתב שתכלית הבריאה הי' הטוב והזכרת גדלותו ית', מ"מ הקדים וכתב שלא הי' לו ית' שום תועלת מן הבריאה, וז"ל כאמר"ד סמ"א, הראשונה שנאמר, בראם לא לעלה (ל' תועלת), ולא הי' שם זה לבטלה, כי האדם יהי' פועל לבטלה כשהוא פועל ללא עלה, מפני שהוא מניח תועלת, וזה מרומם מהבורא, עכ"ל. פי' דבריו, שכל מי שצריך תועלת שייך אצלו פעולה לבטלה אם הפעולה היא בלי תועלת לו, ונמצא שעשית פעולה זאת נקרא חסרון אצלו. אבל השי"ש, שאיננו צריך לשום תועלת כלל, אין שייך אצלו פעולה לבטלה כל עיקר, אלא הכל הי' ברצונו ית'.

והעולה מכ"ז הוא שיש לפרש בזה מ"ש רז"ל שהוא ית' ברא הכל לכבודו, שכבודו היינו לעצמו ורצונו כמ"ש הרמב"ם במי"ג הנ"ל.

ונראה מזה, שמה שהי' הוא ית' צריך להוציא כחו אל הפועל הי' בשביל התורה, כי מכוואר שהיתה התורה שאמרה לו ית', אם אין צבא כו', דהיינו שצריך להוציא כחו אל הפועל. והענין הוא שגם התורה היא ענין מעשה ופעולה כמ"ש (דברים לב מו) לעשות את כל דברי התורה הזאת.

ובאמת בהתורה נכללו נשמות ישראל כדאיתא בז"ח שה"ש דף עד ע"ד, עד דמלקין אתונו לשתי' רבוא כו', פי' עד שאותיות התורה עולות לשישים רבוא, כחשבון שבמי ישראל, שהם י"ב ועולים לשישים רבוא כו'. וגם בזהר אחרי דף עג ע"א איתא, אינון מתקשרן דא כדא, קב"ה אורייתא וישראל. ולכן כפלו חז"ל את הדברים, בשביל ישראל שנקראו ראשית, ובשביל תורה שנקראת ראשית.

ובאמת זה ג"כ חוזר אל ענין השם, לפי שכל התורה כולה היא שם של הקב"ה, כדאיתא בזהר יתרו דף צ ע"ב אורייתא שמא דקב"ה, ושם, ויקרא דף יג ע"ב, אורייתא כולא שמא דקב"ה הוי.

והכי נראה לפרש הפסוק (ישעי מג ז) כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו וגו'. פי' שכבודו הוא השלמת השם, ואחרי אשר נקרא בשם, יהי' כבודו לברוא וליצר ולעשות הכל. וע' מ"ש בס' עבודת הקודש, חלק הייחוד פ"ו.

ה

העולה מכל הנ"ל הוא, שאע"פ שאנחנו נותנים מעם ותכלית לבריאה העולם, מ"מ סוף כל סוף הכל תלוי ברצון השי"ש, ולא הי' לו שום הכרח.

וזה מוסכם מאד כמה שכתב הרמב"ם ז"ל במי"ג ח"ג פי"ג וז"ל, ואם יאמר אומר אין זה [בריאה העולם] לשלמותו אלא לשלמותנו, כי הוא הטוב לנו והוא שלמותנו, תחייב השאלה בעצמה, מה תכלית מציאותנו בזה השלמות? א"א בהכרח מכלתי שיוציע הענין בנתינת התכלית. אלא כן רצה ה', או

ח"ו כ"י. א"כ יקשה, שזה שנקרא עילת כל העילות, הוא ח"ו חדוש בו, שהרי קודם שהעלילים לא נקרא עילת כל העילות, ועל דרך זה שאר כל השמות המונחים על צד הנמצאות. אמנם יצדק ענין, שמעולם אין לו שמות, גם עתה אין לו שום שם, לא תאר כלל כ"י, ולא נתחדש לו שם מסיב מצד מקבלי הסוכה, שגם עתה אין לו שם שיוורה על מסיב כ"י. אמנם רצונו הוא בסוד השפעתו והופעתו בכתר, רצון הרצונות, ושם תכלית היותו מסיב לכל עכ"ל, ע"ש היטב. ועיין מה שכתבנו לעיל, אות ד ד"ה וזה.

ז

הכי כתב הרמח"ל כ"י דרך ה' פ"ב וז"ל, כדיות חפצו ית"ש להיטיב לזולתו, לא יספיק לו כדיותו מסיב קצת טוב, אלא כדיותו מסיב תכלית הטוב שאפשר לברואים שיקבלו. וכדיותו הוא לבדו ית"ש הטוב האמתי, לא יסתפק חפצו הטוב, אלא כדיותו מהנה לזולתו בטוב שהוא עצמו, שהוא בו ית"ש. על כן גזרה חכמתו, שמציאות ההפכה האמיתית הזאת תהי' כמה שיתן מקום לברואים לשייתדבקו בו ית"ש, באותו השיעור שאפשר להם שיתדבקו. עכ"ל.

ודבר זה איתא ג"כ בס' אור ה', מ"ב כלל ו פ"ד, וז"ל, לפי שהטוב היותר שלם שאפשר, הוא הדבקות בו ית', ה"י ראוי שיושפע הטוב שהוא ממנו, לכל מי שאפשר השפעתו ע"כ.

וגם הרמ"ק ז"ל כתב זה כ"י בס' שיעור קומה, ערך תורה (י"ג) פ"ג, וז"ל, וענין אומרו להיטיב לזולתו, צריך שנדע, כי טובה זו היא קרבתם אליו והשגתם אותו כ"י.

וזה שאומרים שהש"י הוא טוב, הרי זה גלוי וידוע ומפורסם מכמה פסוקים, כמ"ש (תהלים קיט ס"ח) טוב אתה ומטיב וגו'. ועוד (שם לד ט) מעמו וראו כי טוב ה' וגו'. והידוע (שם קו א) הודו לה' כי טוב כי לעולם חסדו. וגם ככה"מ אנו אומרים, כי אחת טוב ומטיב לכל.

וידוע שמדת הטוב היא כלי נבול וכלי תכלית לתת לכל

ז

ובאמת זה מוסכם, שאפילו כל השמות וכנויים הם נבראים ונאצלים ממנו, שהוא ית' אין לו שום שם או כנוי, כמיש אליהו, בהקדמה לתקוני דהר דף יז ע"ב, אנת לית לך שם ידיע, דאנת הוא ממלא כל שמהו, פ"י אתה, אין לך שם ידוע, שאתה ממלא כל השמות. פ"י הענין הוא, שכל השמות הם נאצלים ממנו, ואין אחד מהם מוכרח לו.

וכמו כן איתא בפרדס, שער ב פ"א, וז"ל, מה שאין כן באין סוף, המאציל כ"ה, שאין שם ונקודה שנוכל לכתותו בה, ולא מדה שתגלילהו, ולא מצאנו לו שם לכתותו כ"י, עכ"ל.

וגם האריז"ל, אע"פ שכתב שתכלית הבריאה היתה להוציא שמותיו ומדותיו וטובו אל הפועל, כ"ז ה"י אחר הצמצום, כי קודם לזה אין שייך לדבר בשמותיו ומדותיו כל עיקר. והוא כתב הכי בהדיא בריש ס' מבוא שערים, וז"ל, דע כי פרס שהאציל המאציל את האצילות, וכל העולמות האלו אשר הם עכשיו כ"י, ה"י האין סוף ממלא כל המקום היה כ"י, ולא ה"י שום דבר חוץ ממנו, ואפילו בח"י ריקות ואויר פניו בתוכו כ"י, כי אותו האור לא ה"י לו סוף כלל ועיקר, וכיון שהכל ה"י ממולא מן האור ההוא, הנקרא אין סוף, א"כ לא ה"י הפרש בו כ"י, וגם כיון שהכל אור א' בהשוואה, לא ה"י בו שום שם או כנוי, כי השם מורה על דבר קצוב ומיוחד, להכיר הפרש כ"י, אמנם, כיון שהכל אור א', לא ה"י שייך בו שם, או כינוי, או אות, או נקודה, ולא שום דמיון ותמונה כלל עכ"ל. תראה, שכתהילה לא ה"י שייך להוציא שמותיו ומדותיו אל הפועל, כי הם עצמם לא היו במציאות. (ואפילו מה שאנחנו קוראים את המציאות הזו אור, אין זה כי אם לשכך האויר, כדאיתא כ"י אילימה רבתי, מעיין א' תמר א' פ"ט ע"ש.)

וכל הענין מבואר מאד כ"י חרדים פ"ה (דפוס ירושלים תשי"ח, דף ס) וז"ל, האין סוף כ"ה, לא נכתבו בשום כנוי מעצמו, אלא ע"י ספירותיו. ושמור העיקר הזה מאד כ"י. אין בו שינוי כלל, לא נוכל לייחס אליו שום שינוי כלל, ולכן לא נאמין שנתחדש לו שום חידוש ממה שחדש הנמצאים

אחד במדה שהוא יכול לקבל, כדאיתא במדרש, אסתר רבה ספ"ו, את מוציא שמדות טובות של הקב"ה בהשפעה, כפרויו ודביו, הטוב שנא' (תהלים לא כ) מה רב טובך אשר צפנת ליראיך.

וגם מכואר שאין טוב אמיתי אלא בו ית' כמ"ש (תהלים מז ב) טובתי כל עליך, ותרנמינו, ברם שיבתי לא מתהיבא בר מנך. וזה כמו שפי' ר' אחא בירושלמי ברכות רפ"ו, מהו כל עליך? שאיני מכיא טובה על העולם מבלעדך כו'.

והוא ית' משפיע לכל א' כפי יכולתו לקבל, כדאיתא במדרש תהלים פל"א עה"פ מה רב טובך אשר צפנת ליראיך, א"ר אבא בר יודן, אמר הקב"ה, אתם לפי כחכם ואני לפי כחי.

והטוב האמיתי הוא התקרבות ודבקות בו ית', כדאיתא בס' מסילת ישרים פ"א וז"ל, השלמות אמתי הוא רק הדבקות בו ית', והוא מה שהי' דוד המלך אומר (תהלים עג כח), ואני קרבת אלקים לי טוב, כו' ע"כ.

וכתב הרמב"ם ז"ל במו"נ ח"א פי"ח וז"ל, ולא הוא ית' יגיש ולא יקרב לדבר, ולא דבר מן הדברים יקרב לו או יגע בו ית', כי בהסתלק הנשמיות יסתלק המקום, ותבטל כל קריבה ונגיעה כו', ואיני חושב עליך שישתפק לך אמרו (תהלים קמה יח) קרוב ה' לכל קוראיו, (ישעי נח ב) קרבת אלקים יחפצו, (תהל' עג כח) קרבת אלקים לי טוב, שאלו כולם קריבת מדע, כלומר השגה מדעית, ולא קריבת מקום ע"כ. וזה ממש כוון הרמ"ק ז"ל בס' שיעור קומה הנ"ל באות ג' עמ"ש הזהר בנון דאשתמודע לי ע"ש.

ובאמת כל העולמות הרוחניים העליונים וכל הענינים הרוחניים המתארים אצילות ושכינה, לא נבראו כ"א בשביל זה. שבאמת א"א כלל להכירו ית', ולא להתקרב אליו אפי' בענין מדע, כמ"ש (איוב יא ז) החקר אורה תמצא. לכן ברא ענינים אלה, שעל ידיהם יוכלו להשיג גדולתו, שזה הוא קרבתו אליו. וכ"כ הרמ"ק ז"ל בפרדס, שער ב פ"ו, וז"ל, המאציל מפי' הקב"ה, מדרתו להשפיע אל זולתו, ולהיות שפעו הטוב להפיץ

אל הנבראים כו', וראה להאציל האצילות הזה, ולגלות לעיני הנבראים גדולתו, כדי שיהא ניכר לנבראים ומושג קצת ע"י אצילותו הקדוש והטהור, וזה ממדת טובו, היות רצונו לגלות רוממותו אל השפלים עכ"ל. וכ"ה איתא ג"כ בס' שפע של, סוף שער ב', וכע"ה שער דרושי אביע פ"א.

וזמ"ש חז"ל, שיעיקר שרר המקווה לעוה"ב הוא הדבקות בו ית' והקירבה אל הענינים הרוחניים האלה, כדאיתא בברכות דף יז ע"א, העוה"ב כו' צדיקים יושבים, ועטרותיהם בראשיהם, ונהנים מזיו השכינה, שנא' (שמות כד יא) ויחוו את אלקי ישראל ויאכלו וישתו; פרש"י, שבעו מזיו השכינה כאילו אכלו ושתו.

והענין מפורש כאר היטיב בדברי הרמב"ם ז"ל, הלי תשובה פי"ח הל"ב וז"ל, זהו שאמרו נהנין מזיו השכינה, שיודעים ומשיגים אמתת הקב"ה כו' ע"כ. וגם כפרושו למשנה סנהד' ר"פ חלק כתב וז"ל, שאותן נשמות מתענות כמה שמשיגות ויודעות מאמיתת הכורא ית', ע"ש. וכתב הרמב"ם ע"ז בס' תורת האדם שער הנמול, וז"ל, מה יקרו דברי הרב הגדול ר' משה ז"ל.

ודבר זה, שהשגת העולמות הרוחניים היא עיקר שרר המקווה, נרמז יפה במדרש שה"ש זמ"א, המובא בשער הנמול שם עה"פ (שה"ש א ד) הביאני המלך חדריו, מלמד שעתיד הקב"ה להראות לישראל גנוי מרום, החדרים שבשמים ע"ש.

ויותר מזה כתב הרמב"ם שם, ד"ה וכמדרש ר' נחוניא, וז"ל, וכיאר, שזה העולם הבא הוא אור, והוא האור שעלה במחשבה ונברא קודם העולם הזה, לומר שהוא השגה האחרונה שאדם משיג ומתעלה. וכן אמרו בבראשית רבה (יב ה), שאור הזה שאדם צופה בו מסוף העולם ועד סופו, והוא ענין צפיית המרכבה, בו משיגים אמתת הנבראים ככלל, וזהו מסוף העולם ועד סופו, וזהו (איוב לג כט) לאור באור החיים עכ"ל. והרמב"ם ז"ל מדבר על אותו האור שגנו הש"י לצדיקים לעוה"ב, כדאיתא בב"ר ג' ו'.

יג), ועד עתיק יומיא מסא וקדמיהי הקרבוהי (פי' עד עתיק יומין הניע, ולפניו הקריבו), וחשק ועונג של הצדיקים הוא להסתכל באותו הזיו, שכל זיו יוצא ממנו, ונמשכים ממנו כל הכתרים ע"כ.

ותראה שישכר המקווה לעוה"ב הוא הטוב שרצה השיי לגמול לברואיו, והוא הטוב היותר שלם. ולכן קראוהו חז"ל עולם שכולו טוב, כדאיתא בגמ' קדושין לפ ע"ב ובחולין קמא ע"א.

וכיון שידוע שתכלית הבריאה היתה העוה"ב, כדאיתא באבות פ"ד, העולם הזה דומה לפרוזדור לפני עוה"ב, תראה ג"כ מזה שתכלית הבריאה היתה לטובה שלמה.

וכמו כן איתא בס' הכוזרי מ"א אות קט, וז"ל, יעודינו (פי' את השכר) הדבקנו בענין האלקי, בכבואה ומה שהווא קרוב לה, והתחבר ענין האלוקי בנו בגדולה וכבוד ובמופתים. ועל כן איננו אומר בתורה, כי אם תעשו המצוה הזאת אביאכם אחרי המות אל גנות והנאות. אבל הוא אומר, ואתם תהיו לי לעם ואני אהי לכם לאלקים, ואנהיג אתכם, ויהי מכם מי שיעמוד לפני כו' ע"כ.

וכבר דברו מזה חז"ל בגמ' כ"ב ע"א עה"פ (תהילים יז טו) ואני בצדק אחזה פניך, אשכנעה בהקיץ תמונתך, א"ר נחמן בר יצחק, אלה תלמידי חכמים כו', והקב"ה משביע אותם מזיו השכינה לעולם הבא, ראינו מזה ששכר עוה"ב הוא השגת תמונת ה'.

וכן איתא במדרש ויק"ר כ' ז עה"פ (שמות כד יא) ויחזו את אלקי ישראל ויאכלו וישתנו, מלמד שזנו עיניהם מן השכינה כו'. ר' יוחנן אמר, אכילה ודאי, כד"א (משלי טו טו) באור פני מלך חיים.

ויש הרבה מדרגות לאותה השנה, כדאיתא במדרש הנעלם פ' תולדות דף קלה סע"א, א"ר אלעזר, סעודת הצדיקים לעתיד לבא, כהאי דכתבי, ויחזו את אלקי ישראל ויאכלו וישתנו, ודא הוא דתנן נזונין, וא"ר אלעזר, באתר חד תנינן נהנין, ובאתר אחרא תנינן נזונין, מאי ביז האי להאי אלא הכי אמר אבוי, הצדיקים שלא זכו כל כך, נהנין מאותו זיו, שלא ישינו כל כך, אבל הצדיקים שזכו, נזונין, עד ששיינו השנה שלמה, ואין אכילת ושתיה אלא זו, וזו היא הסעודה והאכילה ע"כ.

וההשגה הזאת תעלה לעילא לעילא, עד המדרגה היותר גבוהה הנקראת אין, כדאיתא בזהר יתרו דף פג רע"א, ר' שמעון אמר, זכאה חולקי כו'. פי': אשרי חלקו של אותו הצדיק שזכה לזה שכתוב (ישעי נח יד), אז תתענג על ה', עם ה' לא כתב, אלא, על ה', מזה על ה' מקום שהעליונים ותחתונים נמשכים ממנו, ומשתוקקים למקום ההוא, שכתוב (תהל' קכא א) מאין יבא עזרי (דהיינו מקום הנקרא אין, שהוא היותר עליון הנקרא כתר, וגם עתיק יומין), וכתוב (דניאל ז

שער ב

בענין הצמצום

א

הנה אין שום דבר ניכר, אלא ע"י העדרו, כדאמרינן בעלמא (חולין דף ס ע"ב) שרגא במיהרא מאי אהני, פרשיי, נר כזהרים אינו מאיר.

וכמו כן איתא בזהר תוריע דף מז עב עה"פ (קהלת ב יג) וראיתי אני שיש יתרון לחכמה מן הסכלות, כיתרון האור מן החשך, מן הסכלות ממש, אתי תועלתא כו'. פי', מן הסכלות ממש באה תועלת לחכמה, כי אם לא היתה נמצאת שמות בעולם, לא היתה נודעת חכמה ודבריה. ולמדנו, חוב הוא על בן אדם שלומד חכמה, שילמוד מעט מן השמות ולדעת אותה, משום שבאה תועלת לחכמה בשבילה, כמו שיש תועלת אל האור מן החשך, שאם לא הי' החשך, לא הי' נודע האור, ולא באה תועלת לעולם ממנו כו'. א"ר יצחק, משל למתוק ומר, שאין איש יודע טעם המתוק, עד שטעם המר, ומה עושה את זה מתוק? הוי אומר זה המר. וזמ"ש (קהלת ז יד) גם את זה לעומת זה עשה האלקים כו'.

וענין כזה איתא ג"כ בגמרא ברכות דף ט ע"ב, לעולם ישתדל אדם לרוץ לקראת מלכי ישראל, ולא לקראת מלכי ישראל בלבד, אלא אפי' לקראת מלכי אוד"ע, שאם יזכה יבחיז בין מלכי ישראל למלכי עכו"ם.

לכן אם לא הי' מסתיר אורו ית', לא הי' טובו ניכר כל עיקר. ויותר מזה, אם לא העלים אורו, הי' הכל במל במציאות אצלו ית', כמו אור השמש בשמש, ויותר, כדאיתא בס' שפע מל, בהקדמה דף ב ע"ד, ובלק"מ שער היחוד ואמונה פ"ו (דף פא ע"א).

לא היתה כפועל, בתוך האור. וכ"כ איתא בפרדס שער יא פ"ג.

וכדי שיהיו הכלים יכולים לעמוד ולא יבטלו, צריך שיעדר ויצמצם האור, כדאיתא שם, שער מטי ולא מטי פ"ד וז"ל, אם ימשך האור ההוא תמיד, הנה יחזרו הכלים אל בחי אורות כבתחילה, ויתבטלו כבתחילה כו'.

ובאמת, אפי' התהוות הכלי בראשונה אינה כי אם ע"י סלק האור, כדאיתא שם פ"ג וז"ל, לעולם סוד הסתלקות עושה כלי. ויותר מזה כתב בדרוש עגולים ויושר סוף ענף ג וז"ל, על ידי צמצום האור ומעופו, יש אפשרות אל הכלי להתהוות ולהתגלות, ובהתרבות האור, יתבטל הכלי ממעוט כחו לקבל האור הרב והגדול, כי, כי לא יכלו להתהוות הכלים, עד שישתלק האור לנמרי, ואחר שנתהוו הכלים, חזר והמשך האור כי במדה ובמשקל, כפי שיעור המספיק להם להאירם לחיותם, באופן שיוכלו לסבול ויתקיימו, ולא יתבטלו כו' עכ"ל. וע"ע מ"ש ע"ז כס' שער השמים מ"ה פ"ב, ובשומר אמונים הקדמון, ויכוח ב אות מג, וכס' לקושי תורה להגרש"ז פ' ויקרא דף קא, ובספרו תורה אור דף כז ע"א, וכס' נפש החיים שי"ג פ"ב.

ומ"ש שהשיי נותן להם האור במדה ומשקל כדי שיוכלו לקבלו, כבר נרמז במדרש שמ"ד פל"ד א, לא מצינו כח גבורתו של הקב"ה עם בריותיו כו' לא בא על האדם אלא לפי כחו. וטראה מכל זה, שבשכיל להופיע תכליתו ית', דהיינו להשיב, הי' צריך לצמצם אורו, וזה איתא כפי' כס' שפע טל, שער ו פ"ח (דף קא ע"א) וז"ל, כי אחר שרצה לברוא עולמות, כדי לגלות גדולת אלקותו ולולתו, ולהשיב עמהם מסובו, כפי טבע הטוב שטבעו להשיב, וכפי טבע השלם שטבעו להשלים, שזוהו בעצם שלימותו וגדולתו, הי' זה ככלתי אפשר, לחולשת הנבראים, אם לא ע"י צמצום אורו כ"ה ע"כ.

ג

הנה קודם לכל דבר הי' השיי צריך להאציל לעולמו

ואם הי' אורו ניכר, לא הי' שום נברא יכול לעמוד לפניו כמ"ש (שמות לג כ) כי לא יראני האדם וחי. והיינו מה שאמר ר' יהושע בן חנני' להאי קיסר (חולין ס' רע"א) יומא (פי' חמה), דחד משמשי דקיימי קמי דקב"ה, אמרת לא מצינא לאיסתכלא כ"י, שכינה לא כל שכן. והילקוט סי' שצו הביא זה ממש על הפסוק לא יראני האדם וחי.

ולכן הי' צריך להסתיר את עצמו ית', והוא נקרא (ישעי' מה טו) א"ל מסתתר, פי' שאינו נראה. וכן איתא בגמ' ברכות דף י ע"א, מה הקב"ה רואה ואינו נראה אף נשמה כו'. וע' כס' שומר אמונים הקדמון, ויכוח כ' אות יא, ובנפש החיים שער ג' פ"ב.

וחכי איתא במדרש במד"ר יב ג עה"פ (תה"ל צא א) יושב בסתר עליון, כצל שדי יתלונן, הקב"ה שהוא יושב בסתרו של עולם, הוא רואה את הכל ואינו נראה, הוא נתאב ללון בצלנו.

ב

והנה הי' השיי צריך לתת כח לנבראים לקבל טובו ואורו, כמ"ש חז"ל (סנה' ק ע"ב) שה' נותן כח לצדיק לקבל שכר. ועמ"ש ע"ז כס' שפע טל בהקדמה דף ד ע"א, ובלק"מ פל"ו.

וכח המגביל את האור בשכיל שיוכלו הנבראים לקבל אותו נקרא כלים ככ"מ, כדאיתא בע"ה, שער עקודים רפ"ג וז"ל, כוונת המאציל הי' להעשות עתה התחלת היות הכלים, להלביש האור לצורך המקבלים, שיוכלו לקבל. וע"ע במבוא שערים, שער הקליפות רפ"א. ובהינתן כלי זה נרמזת ג"כ במשנה סוף עוקצין, לא מצא הקב"ה כ"ל"י מחזיק ברכה לישראל אלא השלום, משמע שהכלי הוא הענין מה שמחזיק את השפעת הטובה.

ואותם הכלים היו בכח אפי' באור הראשון, כדאיתא שם בע"ה, וז"ל, כי בודאי שבחי' הכלים היתה בכח, אף כי

הוא כי יציר אדם בדעתו, אש גדול, בתכלית, ומרוב בהיקת אורו ועוצם מיימותו, אם יצויר איזה יצירה בתוך התוא הזהא, הלא תכזה ותאכד כרגע, והנה המציא בתוכו, והוזה באמציעותו, ברוב כחו ברצונו, כדור מעלים האש מכל פאותיו, לבלתי יתגלה האור כלל כו', עד אשר הברואה הפנימית כו' תוכל לסבול אור וחום, מתוק שוה למונו, ויעלהו ולא יזיקהו. ע"כ. וכס' אילמה רבתי, מעין א' תמר ד' פ"א ז"ל, והנה האור הגדול הזה שהמשלנו, הוא א"ס, ממ"ה בעל המציאות כולה כו', ואינו אור, שהואור גשמי, אלא המשל המשובה בגשמי הוא האור, והכדורים הם הספירות הכלים, כו' שהרי צמצמו אור השנחתו והלכישוהו כו' כשינוי האור בכדורים, וכו' אין בו שינוי כלל כו'. עכ"ל. וגם ס' עמס' רמונים על הפרדס שם כתב שזה אירא מהצמצום, ע"כ.

וענין הצמצום כבר נרמז במדרש שמ"ר ספ"ד, ארד ואצמצם שכיתי כו'. וע"ע בכמד"ר ספ"ז וכב"ר א' ו. ובפסיקתא דר' כהנא, פרשת שקלים (דף כ' ע"א), ובפסיקתא רבתי ספ"ז, איתא, א"ל הקב"ה כו' אני יורד ואצמצם שכיתי כינתם.

ובאמת מעשה הצמצום ממש נרמז בזה, ריש פ' בראשית, דף פ"ו ע"א, בריש הורמנותא דמלכא, גליף גלופא בוצינא דקדרינותא כו'. פ"י, בראש רצון המלך, חקק חקיקה באור עליון, מאור של השך. וכתב ע"ז כס' זוהר הרקיע ז"ל, פ"י חקק חקיקה הזאת, שהוא מקום הצמצום, במהירו עילאה, שהוא אין סוף כ"ה הפשוט, ונקרא מהירו, כי תוקף האור גדול שם כזהרים, שהוא צהר כו'. ע"כ.

והכי איתא ג"כ בת"י ריש תקון ה' (דף יט ע"א), בריש הורמנותא דמלכא בוצינא דקדרינותא, כד מדיד משיחא. ופ"י הכסא מלך ז"ל, בריש הורמנותא, בתחילת ממשלת המלך א"ס כ"ה, כשרצה לברוא נבראים שימלוך עליהם, בוצינא דקדרינותא, הוא שורש הנברות שנתגלה בשעת הצמצום, כד מדיד משיחא, הוא ממד מדה ונבול לאור, שלא יתפשט יותר מהמוכרח לברואת העולם, והמשיל שורש הנברות לנר של אש, שהוא בוצינא, המקדד ומשער מדה לכל. עכ"ל.

אפשרות להתהוות, המכונה כ"מ בשם מקום. ולכן כתב הרמ"ק ז"ל בפרדס, שער ו ספ"ג ז"ל, הוא מקומו של עולם, ואין לו מקום, והוא המציא המקום שבו נתהווה כל בעל מקום. וקודם בריאת בעלי המקום, הוצרך לברוא המקום שבו יברא בעלי המקום. ע"כ.

וכן נרמז בס' הבהיר פ"ד, למה כ' סתומה מכל צד ופתוחה מלפניו? ללמדך שהוא בית לעולם, והיינו דקב"ה מקומו של עולם ואין העולם מקומו, ואל תקרא כ' אלא בית. הדין הוא דכתיב (משלי כד ג) בחכמה יבנה בית ע"כ.

והדבר מבואר יותר בדברי האר"ז"ל בריש ס' מבוא שערים, ז"ל, כאשר עלה ברצונו הפשוט להאציל העולמות, להוציא כחותיו מן הכח אל הפועל כו', אז הוצרך תחלת הכל לברוא מקום והחלל הפנוי לשיאציל אה"כ העולמות תוך החלל ההוא כו' ע"כ.

ועשיית האפשרות והמקום והחלל הזה, הוא המכונה כ"מ מעשה הצמצום. ואופן הצמצום, מקורו הוא בע"ח, דרוש עגולים ויושר, ענף ב, ז"ל, אז צמצם את עצמו אין סוף בנקודה האמצעית אשר בו, כאמצע אורו ממש, וצמצם האור ההוא, ונתרחק אל צדדי סביבות הנקודה האמצעית ואז נשאר מקום פנוי, ואויר, וחלל ריקני, מנקודה האמצעית ממש.

והדבר מבואר ביאור עמוק ויפה כס' שפע טל, שער ו פ"א (דף פט ע"ב) ז"ל, מפני זה הוצרך לצמצם עצמו מעצמו אל עצמו, ובתוך ובאמצע עצמו, לפנות מקום כניכול בתוך עצמותו, כדי להאציל בו אצילותו כו'.

וענין הנקודה באמצע, הוא רושם האור שנשאר בחלל אחרי הצמצום, כמבואר שם (דף צ ע"ד) ז"ל, הנקודה, שהוא סוד הרשימו, ג"כ אין לה קץ ואין לה סוף ואין לה תכלית. עם כל זה, לערך העיגול הגדול, אור עצמות אין סוף כ"ה, אינה נחשבת, רק כערך הנקודה לערך העיגול כו'.

וכבר דיבר הרמ"ק ז"ל על ענין הצמצום בדרך רמז, בפרדס שער ד פ"ט, ז"ל, נמשיל משל נאה ומיחהם אל האצילות.

ובורא חשך וגו'. ונבי אור כתב ויצר, שהוא בחי' יש מיש, שהא"ס ה' כולו אור. ואח"כ כתוב, ובורא חשך, שמלת בורא היא ענין יש מאין, מפני שהעדר והצמצום והחשך הוא דבר חדש לגמרי. וע' במו"נ ח"ג פ"י שכתב כעין זה.

ועד"ז הוא מרומז ג"כ במ' הבהיר, אות כ"ה, א"ר ברכי', מאי דכתיב (בראשית א ג) ויאמר אלקים יהי אור ויהי אור, ולא אמר והי' אור משל למלך שהי' לו חפץ נאה, והקצתו עד שיזמן לו מקום, ושמהו שם, הדיד יהי אור ויהי אור, שכבר הי'. וע"ע ברקנטי בראשית דף ג ע"ב.

ד

הנה ביהוה פ' נשא דף קנז ע"ב, בריש האדרא רבא, קודם שדבר ר"ש בעניני העולמות העליונים, פתח ואמר (דברים כז טו), ארור האיש אשר יעשה פסל ומסכה מעשה ידי חרש ושם בסתר, וענו כל העם אמן. פי' הדברים, ששם את הפסל בסתר ממש, דהיינו בעולמות הרוחניים הנסתרים, אשר אין שם ציור או תמונה ח"ו. וכ"כ איתא בריש ס' שערי גן עדן פ"ב ע"ש. ואפי' בעולמות המלאכים, אין לתאר אותם בשום דמות או תמונה, כמ"ש הרמב"ם ז"ל במו"נ ח"א פמ"ט, ובהל' יסודות פ"ב הל"ה.

ולכן הזהר מאד שלא לחשוב שענין הצמצום הי' במקום וגבול ממש ח"ו, שענין המקום הוא רחוק מאד מכל ענין רוחני, וכ"ש בן בנו של כ"ש כשאנחנו מדברים בא"ס כ"ה, וז"ל הסי' שפע של הנ"ל, הפה לא יכול לדבר, והלב אינו יכול להרהר, עכ"ז לשבר האוזן לא נוכל לשבר האוזן יותר מזה, הגם שהו' באמת ג"כ אינו משל אמתי, כי יתעלה א"ס כ"ה עליון רב יותר מזה עד בלתי תכלית, עד שלא יצויר בו לא עגול ולא שום ציור ולא שום תמונה. ע"כ.

ובכתבי האריז"ל איתא ג"כ הכי, בע"ח ריש שערי אה"פ, וז"ל, כבר ידעת כי אין בנו כח לעסוק קודם אצילות י' ספירות, ולא לדמות שום דמיון וצורה כלל ח"ו, אך לשכך האוזן, אנו

וענין בוצינא דקדנינתא, הוא מאור של חשך, כמו (ויאל כ ט) שמש וירח קדרו, פי' השחרו והחשכו, וכ"כ כפי הנג"א שם בת"ז ובדרך אמת על הזהר. והענין הוא, שזה כח הצמצום, שמחשיך את אור א"ס, הוא נופא מאור, שכא ג"כ מכח האור א"ס עצמו. ולכן אמרינן בענין כח הצמצום שהוא (כ"ר כא ה) כהדין קמצא דלבושי' מיני' וכי', פי' כאותו החנב, שלבושו גדל ממנו, והוא ג"כ בתוכו, הכי הוא כח הצמצום, שאינו דבר נפרד, אלא הוא ג"כ מכח הא"ס. וע' מזה במ' שערי גן עדן, למוה"ר יעקב קאפיל ממעורירימיש, שער אורח צדיקים, פתח ב דרך א, ובלקוטי מוה"ר, ח"א סוף תורה ס"ד.

ויש מפרשים בוצינא דקדנינתא (עם הרי"ש לפני הדל"ת) מלי (פסחים ז ע"א) חשינ דקדנינתא, פרש"י קשים מאד. ולכן פרשו קדנינתא בחי' דינים. והענין הוא שאור אין סוף הוא כולו רחמים, ולכן מתאר הפכו, שהוא הצמצום, בשם דינים, שהוא הפך הרחמים, וכ"כ במכ"ש ובהר הרקיע הנ"ל. וזה נקרא ג"כ בלי' גבורה, ע"ש מה דאמרינן (מגילה לא ע"א) כל מקום שאתה מוצא גבורתו של הקב"ה שם אתה מוצא ענותנותו.

והכסא מלך פי' קדנינתא מל' (ערובין נח ע"א) שמעתי שמקדרינ בהורים, פרש"י נוקבין ומודדין. והכל ענין אחד. וע"ע ב"יח ואתחנן דף נד ע"א, ובפרדס שער ד פ"ו.

ובמכ"ש שם איתא דבוצינא דקדנינתא הוא שורש ספירה הנקרא כינה, המכונה ג"כ בשם מ"י, ולכן הצמצום הוא מרומז כפי' (ישעי' מ יב) מ"י מדד בשעלו מים.

ואיתא במכ"ש שם וז"ל, זהו ענין משו"ל, כי תחילה ברא הש"י העולם במדת הדין, ואחר כך שיתף עמו מידת רחמים. והכוונה, כי בעת עשיית המקום ע"י הצמצום, הי' במדת הדין, ואחר שנאצלו העולמות בתוך המקום, ואור א"ס נתלכש בתוכם כו', אז הי' מדת רחמים. והנה גם אשר צמצום הזה הי' דין, נקרא מקלקל ע"מ לתקן. ע"כ.

והנה הצמצום מרומז ג"כ בפסוק (ישעי' מ"ה ז) ויצר אור

והוא ית' הי' צריך להצמצא מקום רוחני כזה, מפני שבלא הצמצום, הוא הי' ממלא כל האפשרות, ולא הי' אפשרות ומקום לשום דבר חוץ ממנו. וזה כוונת מ"ש הרמח"ל ז"ל בקיצור נמרץ כס' קל"ח פתחי חכמה, פתח כ"ד, וז"ל, בענין הצמצום, המשיר פעולה חוץ ממנו, רצה הא"ס כ"ה, ועזב את בלתי תכליתו, ולקח לו דרך פעולה מוגבלת, וזה נקרא צמצום א"ס כ"ה. ע"כ. וכתב בפרושו שם, וז"ל, הנה הצמצום לא הי' כי אם לצורך הברי' כו', שהא"ס כ"ה מצמצם עצמו במקום א', ומשאיר מקום חלל ממנו, והוא ענין גלוי הפעולה, שנמצאת שולח מן הכלתי תכלית כו', שאין הצמצום העדר לכד אלא קיום, הכלתי תכלית נעדר בענין זה, אבל הגבול מתקיים, והוא שורש חדין שנתגלה כו'. הרצון הרוצה לגלות הדברים אל הפועל, הוא העושה כל זה. אך מה שהוא רוצה לגלות, הוא כח המוגבל, שע"כ שולל ממנו הכלתי תכלית. ע"כ מעשה הצמצום הוא קיום לגבול המתגלה, שהרצון מגלה אותו והעדר לבלתי תכלית. עכ"ל. והתבונן בדבריו, כי הם עמוקים מאד.

והנה הדבר הזה נתבאר בדרך יותר קל כס' שערי גן עדן. ובשער אורח צדיקים, פ"ב דרך א', הוא כתב וז"ל, דע, והתבונן, מה שאנו אומרים בכל מקום יתברך שמו, כוונתנו היינו רצונו, כי רצונו הוא שמו' במספר השוה (פי' כגמטריא). כי על בעל הרצון אי אפשר לומר יתברך, כי הוא עצמו מקור הברכה, ולא הרשו להתבונן בו כלל ועיקר, רק לדעת אותו אמונת אומן בחיוב מציאותו כו'. ולא יצדק בו שום שם, אפי' השם הגדול כו'. לפיכך, אין לנו אצל בעל הרצון כו', אלא בכל הברכות וההודאות, ובכל העיונים והכוונות, מוקמר מוגש לשמו, דייקא (מל' הפסוק, מלאכי א יא), כו'. הרצון שהוא שמו כו' הוא אורו המתפשט ממנו לאין סוף, והוא מתברך מן המקור. ולזה הרצון, אין לכנותו ג"כ בשום תואר כו' כ"א בשם איין סוף, שהוא אור' במספר השוה, וזה האור הי' מתפשט לאין סוף, והוא ושמו אחד, כי רצונו דבוק בו, ומתיחד עמו באחדות גמור ואמיתי, שאין שום אחדות בשום פנים כמוהו כו' עכ"ל, והצמצום הי' בהרצון הזה.

ושם בפ"ג דרך ג' הוא מעורר קושיא, וז"ל, וצריך להבין,

צריכים לדבר דרך משל ודמיון. לכן אף שנדבר כמצוייר ציור שם למעלה, אין הדבר רק לשכך האזן. ע"כ.

ודבריו נבועים ממכילתא יתרו פי"ד עה"פ (שמות יט יח, דף סה ע"א) ויעל עשנו כעשן הכבשן, וז"ל, הרי אנו מכנים אותו מכריותיו לשכך האזן. ע"כ. ופי' לשכך הוא מל' (אסתר ז ט) וחמת המלך שככה. אבל כרש"י שם איתא לשכך את האזן.

ואפי' כל המשלים שאנחנו מדברים מהם, הם רק להשמיע לאזנים, ולא להראות לעינים. כי למעלה, כסוד הפרצופים הרוחניים, יש כחי' אזנים (שזה בינה דא"ק), ולמעלה מאזנים יש כחי' עינים (שזה חכמה). ואפי' דרך משל א"א לעלות למעלה מכחי' אזנים, כדאיתא שם בע"ה רפ"ב, וז"ל, לכן אנו אומרים תמיד משל אחד כדי לשכך האזן לכד, לפי שאין אנו מניעים אפי' דרך משל רק עד האזן לכד, ולא יותר למעלה, ואפי' שם אינו רק לשכך האזן כו'. עכ"ל. וע"ע בריש סי' שער הקדמות.

וכתב הנרש"ז בעל התניא בלקי"א שער היחוד והאמונה פי"ז, וז"ל, יש להבין שגגת מקצת חכמים בעיניהם, הי' יכפר בעדם, שישנו ופענו בעינם בכתבי האריז"ל, והבינו ענין הצמצום המוזכר שם כפשוטו, שהקב"ה סילק עצמו ומהותו ח"ו מעוה"ז, רק שמשגיח מלמעלה כו'; שא"א כלל לומר ענין הצמצום כפשוטו, שהוא ממקרי הגוף, על הקב"ה הנבדל מהם ריבוא רבבות הברלות עד אין קץ אין כו' ע"כ. וע"ע משי"כ מזה כס' נפש החיים, שער ג פרק ח.

וענין המקום הרוחני שהניח, הוא ענין האפשרות להתהוות כל הבריאה כנ"ל. וכ"כ הם' שומר אמונים הקדמון, ויכוה כ' פמ"ט, וז"ל, אם תסתכל במהות המקום הנשמי, תבין ענין המקום הרוחני, כי הנה, המקום הנשמי עניינו הוא, דבר הנושא וסובל המתקומם בו, ומקיפו בכל צדדיו. וכמו כן תבין במקום הרוחני, כי העילה אשר בה עומד ומתקומם העלול כו', הוא מקומו של העלול, ע"כ. וכמו כן איתא כס' נפש החיים, שער ג' פ"ב, וז"ל, אף שהעולם כולו מורגש ונדמה כמציאות בפני עצמו, הוא ית"ש הוא מקומו, שאלמלא הי' מקום בריצונו להתהוות עלמות כו' היו כולם כלא היו עכ"ל.

ה

יצריך לכם לשמור מאד, ולדעת כי כל ענין הצמצום, הוא רק כשכל הנבראים ומצד הנבראים ולא מצדו כלל ח"ו. כי אין שייך בו ית' שום שנוי ולא שום צמצום כלל ח"ו, כמ"ש (מלאכי ג' ט) אני ה' לא שניתי.

אלא כל ענין הצמצום הוא ענין הסתר פנים לגבי דידך, ולא לגבי דדי' כלל. והכי איתא בס' נפש החיים, שעד ג' פ"ג, וז"ל, כי ביאור מלת צמצום כאן, אינו לשון סילוק והעתק ממקום למקום להתכנס ולהתחבר עצמו אל עצמו כביכול, להמציא מקום פניו ח"ו, אלא כענין שאמרו בב"ר מ"פ מ"ה, וצמצמה פניו ולא ראתה המלך כו', כן כאן מלת צמצום היינו הסתר וכסוי כו', מצד עצמות אחדותו ית' כי המלא את הכל, אשר אף שמאנתו הוא מצומצם ומוסתר כו', כי ודאי שגם במקום כל העולמות והברואים, הכל מלא גם עתה רק עצמותו ית"ש לבד, כקודם הברואה, אמנם הוא כבחי' צמצום, היינו כבחי' הסתר לבד, מופלא ומכוסה מהשגתינו כו' עכ"ל.

ולפי ענין הצמצום הוא גופא מ"ש הנביא (ישעי' מ"ה ט"ו) אכן אתה א"ל מסתר, פ"י שהוא מסתיר את עצמו.

ואפי' ההסתר הזה אינו פועל כלום לגבי הש"י, כיון שכל ההסתר וכל הברואה הוא כאין ואפס לגבי. וכ"כ ס' לקו"א, שעד היחוד והאמונה פ"ג, וז"ל, שגם הארץ החומרית, שגראית יש גמור לעין כל, היא אין ואפס ממש לגבי הקב"ה, כי שם אלקים (שהוא כח הדין והצמצום) אינו מעלים ומצמצם אלא לתחתונים, ולא לגבי הקב"ה, מאחר שהוא ושמו אלקים אחד עכ"ל.

והנה הדבר הזה אי אפשר להבין על ברור, מה שמצדנו יש צמצום וחלל הפניו, ומצדו ית' אין שנוי וחסרון כלל. ועי' מ"ש בס' לקו"מ ח"א תורה ס"ד, וז"ל, וזה הצמצום של החלל הפניו, א"א להבין ולהשיג כ"א לעתיד לבא. כי צריך לומר בו שני הפכים, יש ואין. כי החלל הפניו הוא ע"י צמצום, שכביכול צמצם אלקותו משם, ואין שם אלקות כביכול, כי אם לא כן,

היאך נשאר זה האור שנצטמצם סביב הסהירו (פ"י חלל פניו), ולא חזר להתפשט בתוך הסהירו, כמו שהי' בתחילה כו', הנה זה הנקודה האמצעית שאמרנו כו', רישומה נשאר במקומו, ובה היו כלולים כו' שורש אל הנבורות, שהם ספי' הכינה כו', והנה גבורה א' שמצד הכינה, היא היתה תחלת הגרם לעכב האור שנסתלק ונצטמצם ונתקפל סביב הסהירו שלא יתפשט בתוך הסהירו, ויחזור הדבר לכמות שהי' מתחילה, ועי' הנבורה, נשאר נשאר האור במעמדו, כמו שנתכפל, ולא נתפשט למטה. עכ"ל. ואם תתבונן תראה שדבריו הם דברי הרמח"ל ז"ל, אלא שלא קצר כ"כ. וזה שהוא כתב שהנקודה באמצע החלל הי' מקור הדינים; מקורו הוא ס' מכו"ש, ספ"א, וז"ל, הנקודה האמצעית של הא"ס, שם הי' כח שורש הדין כו' וממנה נעשה המקום, שהוא דוגמת הכלי. ע"כ. וזה בוצינא דקרדינותא הנ"ל.

ועיקר דבריו, מ"ש שאין אנו מדברים אלא ברצונו, ולא ממנו ית' כלל, הדברים נבועים מדברי הרמ"ע בס' פלח רימון, שעד ד פ"ג, וז"ל, כי אמנם שמו בנימטריא רצון כו', וידוע כי הוא ושמי' חד הוא, ורעותי' חד; וזה שמו שהוא רצונו, מיוחד במחשבתו ית' כו', כי אי אפשר להתבונן ולדרוש בו, אלא בשמו ורצונו בלבד כו', וכל מה שאפשר לבו כו' לדרוש בצמצום שכינה, כו'. והדברים עתיקים, הלילה לנו לדבר, ואפי' להרהר בדברים האלה כבעל הרצון כו'. עכ"ל, ומבואר שהצמצום הי' ברצונו, וכן משמע ממ"ש בס' שומר אמונים הקדמון, ויכוח ב' ס' ל"ו ע"ש. ועי' בעי'ה שעד דורשי אבי"ע פ"א.

ודבר זה שהצמצום הי' רק כאורו ולא כעצמו ית', מכואר ביאור יפה בדברי הצמח צדק בס' דרך מצוותיך, מצות האמנת אלקות פ"ו, וז"ל, ביאור ל' אור א"ס, שזהו על היוז המתפשט ממנו ברצונו הפשוט, שלפי שהוא הוה מעון המאור, לכן הוא א"ס, כמו שעצמותו ית' אין לו תחלה ותכלית. ולכן נקרא האור א"ס כו'. ובכחי' האור הזה הוא שהי' הצמצום האמור, ולא כעצמותו ח"ו. עכ"ל. ועי' מ"ש שם בשרש מצות התפלה פל"ד.

אינו פנוי, והכל אין סוף, ואין מקום לבריאת העולם כלל. אבל באמת לאמתו, בודאי, אעפ"כ יש שם נ"ב אלקות. כי בודאי אין שום דבר בלעדי חיותו. וע"כ אי"א להשיג כלל כחי חלל הפנוי עד לעתיד לבא. עכ"ל.

וכעין זה הסתירה, כענין אחר קצת, נמצא בס' שומר אמונים, ויכוח כ' סי' ל"ז, וז"ל, דאם המקום פנוי, הוא פנוי ממש מהרצון ומכעל הרצון, אם כן, איך אומר הזוהר (י"ח יתרו לה ע"ג) לית אתר דלאו איהו תמן כו', ואם המקום פנוי, לא נפנה מכעל הרצון, רק מהרצון לבד, אם כן, מה מועיל הצמצום, שהיתה הכוונה בו כדי שעל ידי צמצום האור ומעושו, יתגלה הוית הכלי כו', הלא האור העצום נשאר שם ולא נסתלק. ע"כ.

וקושיא זאת עומדת אפי' לדברי הנפש החיים ולקו"א הנ"ל. שאם נאמר באמת שהצמצום לא הי' כ"א ענין הסתרת אורו, ורק לגבי דידן ולא לגבי דידו, מ"מ צריך שיהי' האמת לאמיתו בא' משני דרכים, או שהאור אי"ס הוא עדין בתוך החלל הפנוי, או באמת איננו שם. ובע"כ צריך שיהיו שניהם אמת, אע"פ שהם תרתי דסתרי, ודבר זה אי"א להבין כלל בשכל האנושי.

ושמור דבר זה מאד, כי הוא שורש כל קושיא בעניני הדת שאין בצדה תשובה, כמו ידיעה ובחירה וכדומה. וכי' אי"א להבין כלל, כ"א לעתיד לבא כמ"ש הס' לקושי מוהר"ן הנ"ל. ודבר הזה יבואר לקמן אי"ה.

כמין האנושי

שער ג

א

הנה ברא הש"י את העולם למקום לבני אדם כמיש (ישעי' מח יב), אנכי עשיתי ארץ, ואדם עלי' בראתי.

וכתב הרמח"ל ז"ל בס' דרך ה', ח"א פ"ב ס"ה, וז"ל, הכרי' העיקרית באמת היא המין האנושי. וכל שאר הנבראים, בין השפלים בין הגבוהים ממנו, אינם אלא בעבורו, להשלים ענינו כו'. ע"כ.

והדבר מבואר ביאור יפה בריש הלבוש הנק' לבוש תכלת, וז"ל, דבר ידוע ומפורסם ומורגל בפי כל חכמי האמת, כי תכלית כוונת הש"י בבריאת עולמו הי' בעבור האדם, שלכן הי' האדם אחרון בכרי', כי סוף מעשה הוא תחילת המחשבה כו'. ע"כ.

והכי איתא במדרש קהלת רבה עה"פ (קהלת ז יג) ראה את מעשה האלקים, בשעה שברא הקב"ה את אדה"ר כו', אי"ל, ראה מעשי כמה נאים ומשובחים הן, כל מה שבראתי בשבילך בראתי.

ובמשנה סנהדרין דף לו ע"א איתא, כל אחד ואחד חייב לומר בשבילי נברא העולם. ואיתא ע"ז בגמ' דף לח ע"א, משל למלך בשר ודם, שבנה פלטרין ושיכללן, והתקין סעודה, ואח"כ הכניס אורחים. וכ"כ איתא במדרש כ"ר ח ה'.

וכ"כ הרס"ג באמו"ד, בפתיחה למאמר ד' וז"ל, שער שבעי (פ"י ענין השבע) יתבאר לנו מי הוא המכוון בכל הברואים. וכאשר נחקר בשער ההוא, נמצא המכוון הוא האדם כו', כמו שבונה ארמון, ומציעו ומתקנו, ואח"כ מביא אליו בעליו. ע"כ.

וכמו כן איתא ג"כ בספר העקרים, מ"א פי"א, וז"ל, כמו שהמלאכות הקדומות לאיזה מלאכה, הן כמו הכנה וחומר אלי' כו', כן כל הצורות הקדומות לצורה האנושית, הן כמו הכנות וחומר אלי' כו'. ולזה נתאחרה יצירתו כו' יותר מכל יצירות שאר הבעלי חיים כו'. וכשנצטר האדם נשלמה היצירה, ואז נאמר (כראשית ב א) ויכולו השמים והארץ וכל צבאם, כי התכלית בכל דבר סוף המעשה כו'. ע"כ.

ומ"ש סוף מעשה במחשבה תחילה, הוא מיוסד על הפיוט לכה דודי, והדבר נבוע מת"ז בהקדמה דף ו' ע"א, אדם כו' דהוה ראשון למחשבה, ואחרון למעשה. והכי איתא ג"כ במדרש, כ"ך ח א, אמר רשב"ל, אחר למעשה יום אחרון, וקדם למעשה יום ראשון. ובב"ר יט ה איתא שאדם נברא אחרון הכל לשלום ככל.

ב

והנה ה"י השיי צריך לשים את מין האדם על העולם השפל הזה. כדי שיהי' לו הבחירה, כנתבאר באריכות לקמן אי"ה.

ואיתא בס' פתחי חכמה ודעת להרחיק, כלל ג, וז"ל, אך שיעור הבריאה הוא שירד האור בכחו, וירדת מדרגת שיעור כ"כ עד שיוציא בריה אחת ראוי לקבל היצה"ר, ושתי' ראוי כמו כן ליצר הטוב, עד שתי' בעלת בחירה, והוא האדם. ואל הנקודה הזאת נמשכו כל הקיום, בכל הבריאה כולה. ע"כ.

והדבר מבואר ביותר בס' שפע מל, שע"ר ג פ"א (דף מח ע"א), וז"ל, הנהגתו כ"ה לא נתגלה בעולם יצירה (דהיינו עולם המלאכים), כי הנהגה הוא לפי מעשה בני אדם הגשמיים, המורכבים מיצר טוב ומיצר הרע, ומתפתים לעשות מעשיהם לפי כח יצרים הנובר עליהם, אם טוב אם רע, שאז תתגלה בהם ההנהגה, להנהיג אותם לפי מעשיהם, הן להשכיר העושה טוב, הן להעניש העושה רע. אבל בעולם היצירה, הגשם חלף לו, ואין שם שנוי מעשה, כי כלם יצ"ט, פעולתם אתם ושכרם לפניהם. ואין שייך בהם הנהגה להשכיר או להעניש, כי הם

מוכרחים על מעשיהם הטובים, והעושה מעשה טוב בהכרח לא ישובח על זה לקבל שכר המעשה כו'. כדי להתגלות הנהגתו כ"ה, הוצרך לברוא עולם עשוי (דהיינו עוה"ז), עולם הגשמי, הכולל כחות הטומאה שמהם נשפע היצר הרע כו'. עכ"ל.

הנה לכן התכלית היתה שיהי' האדם בעולם השפל, מקום תעורבות רע, ושיהי' האדם עושה רצון הש"י, להמשיך אורו אל המקום הזה דייקא. ולכן אמרו רז"ל במדרש תנחומא פ' נשא פס"ז עה"פ (שיר ה א) באתי לגני אחתי כלה, א"ר שמואל בר נחמן, בשעה שברא הקב"ה את העולם, נתאוה שיהא לו דירה בתחתונים כמו שיש בעליונים, ברא את האדם וצוה אותו כו'. ועמ"ש ע"ז בס' לקו"א ח"א פל"ז.

וזה כוונת מ"ש בפתחת הדור דף ד ע"א, מאן מנכון די חשובא מהפך לנהורא כו'. פ"י מכס הוא שהפך החשך של עוה"ז לאור, דהיינו שהמשיך אור א"ס אל המקום השפל עוה"ז ע"י שעושה רצונו ית', מפני שהוא רצונו אחד, ועי"ז יהי' לו דירה בתחתונים כביכול. ונראה שזה כוונת מ"ש בס' תולדות יעקב יוסף, פ' וירא דף זי ע"א וז"ל, תכלית בריאת אדם בחמר וצורה, כדי לזכך חומר, ושיהי' נעשה מחומר צורה. ע"כ.

ג

והנה מכל מין האנושי, תכלית הכל ה' ישראל. וככה איתא במדרש, ש"ר לח ה, אמר משה (דברים לג כז) מעונגה אלקי קדם, אלו ישראל, שבזכותם נברא העולם, ועליהם העולם עומד. וכמו כן איתא במדרש במד"ר כ ב, עה"פ (שיר כ ד) הביאני אל בית הייז ודגלו עלי אהבה, ברא הקב"ה ע' אמות הקדמונים, ומכלם לא מצא הנאה אלא בישראל, שנא' הביאני אל בית הייז, מניז יי"ן עולה ע' כו', ומכולם, ודגלו עלי אהבה.

כי באמת תכלית הבריאה ה' להיטיב כנ"ל, אם לא לכל הבריאה, לכל הפחות, לחלק מוכרח ממנו. ועיקר הטבה זאת,

ישראל לה' ראשית תבואתה. משל למלך שהיו לו אשה ובנים בתוך הבית, וכתב את האגרת אל המקום שאשתו ובניו שם, אלמלא אשתי ובני שלי שעושין לי נחת רוח בתוך הבית, החרבתי את המקום. כך, אלמלא הם ישראל, לא נברא העולם, ונחרב העולם. לכך נאמר, קודש ישראל לה' ראשית תבואתה, ונאמר, ה' קנני ראשית דרכו וגו'. מדה אחרת בישראל מהו אומר (ירמ' לא ב) מרחוק ה' נראה לי.

ומה שאמרינן שהעולם לא נברא אלא בשביל ישראל, זה לא קאי רק על הארץ השפלה, אלא על כל מערכת הכוכבים, שלא נבראו אלא בשביל ישראל. והכי איתא בגמ' ברכות דף לב ע"ב, אמר לה (לכנסת ישראל) הקב"ה, בתי, י"ב מזלות בראתי ברקיע, ועל כל מזל ומזל, בראתי לו שלשים חיל, ועל כל חיל וחיל בראתי שלשים לגיון, ועל כל רהפון ורהפון, בראתי לו בראתי לו שלשים רהפון, ועל כל רהפון ורהפון, בראתי לו שלשים קרפון, ועל כל קרפון וקרפון, בראתי לו שלשים גספרא, ועל כל גספרא וגספרא, תליתי בו שלש מאות ושישים וחמשה אלפי רבוא כוכבים, כנגד ימות החמה, וכולן לא בראתי אלא בשבילך. ונמצא שלפי הגמ' הזו, יש בכל הרקיע מספר 1,064,340,000,000,000 כוכבים, וזה קרוב מאד לחשבון שעושים חכמי הטבע. וכל זה לא נברא אלא בשביל ישראל. וכ"כ במדרש ש"ך א ג, שקולים ישראל ככוכבי השמים.

ויותר מזה, אפילו כל העולמות הרוחניים, עם מלאכים אין מספר, כולם לא נבראו אלא בשביל ישראל. וכה איתא במדרש, אסתר ד ז, מלאכי השרת צעקו כו ואמרו לפניו, רבש"ע, אם ישראל בטלים מן העולם, אנו למה אנו צריכין בעולם, שנא' (ישעי' לג ז) הן אראלם צעקו חוצה וגו'. וכן בגמ' חולין דף צ"ב איתא, חביבין ישראל לפני הקב"ה יותר ממלאכי השרת. וגם בגמ' חגיגה דף יב ע"ב איתא, מעון שבו כיתות של מלאכי השרת שאומרות שירה בלילה וחשות ביום מפני כבודן של ישראל.

ונמצא לפי זה שניקר קיום העולם אינו אלא ישראל. וזה מ"ש חז"ל בגמ' תענית דף ג ע"ב, כשם שאי אפשר לעולם בלא

היא בעוה"ב, שהוא עולם שכולו טוב, כנ"ל. ועיקר הזוכים לזה הוא ישראל, בשביל שקבלו ומקיימים את התורה, שעל ידה זוכים לטוב המקווה. וכן אמרו חז"ל (סנהדרין צ"א) כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא. וכן איתא במדרש ש"ך פו כז, ישראל יורשים שני עולמות העוה"ז והעוה"ב.

ולכן, אם לא קבלו ישראל את התורה, לא הי' עיקר התכלית ביכולת להתקיים, ולא הי' שום קיום לעולם. והכי איתא בגמ' ע"ז דף ג ע"א עה"פ (ירמ' לג כה) אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי, א"ר שמעון בן לקיש, מאי דכתיב (בראשית א לא) ויהי ערב ויהי בקר יום הששי, מלמד שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית, ואמר, אם ישראל מקבלים את תורתנו מופנ, ואם לא אחזיר אתכם לתוהו ובוהו.

וכיון שניקר התכלית, הוא המחשבה הראשונה, לכן אמרו חז"ל במדרש כ"ר כ א, מחשבתם של ישראל קדמה לכל דבר. וככה איתא בזהר בראשית דף כד ע"א, ישראל עלו במחשבה, וכ"כ בת"ז בהקד' דף ו ע"א, ובתיקון ו דף כג ע"ב.

ואצ"פ שאמרו חז"ל (כ"ר א ו) שהעולם הי' נברא בשביל התורה, וגם אמרו (שם א) שהקב"ה הכיט בתורה וברא את העולם, אצ"פ אפילו התורה לא נבראה אלא בשביל ישראל, כדאיתא במדרש קהלת ד א מ, מי נברא בשביל מי, התורה בשביל ישראל, או ישראל בשביל התורה. הלא התורה בשביל ישראל. וגם בספרי עקב מ"ז איתא, התורה לא נבראה אלא לכבודן של ישראל. וכ"כ בתדא"ר פ"ד, דברי תורה, הואיל ומכריעין את ישראל לכף זכות, ומחנכין אותן במצות, ומביאין אותן לחיי עולם הבא, לפיכך חביבין דברי תורה עליו על הקב"ה יותר מכל באי עולם, ומכל מעשה ידיו שברא. ואמר לי, רבי, שני דברים יש בעולם, ואני אהבם בלבבי אהבה גמורה, ואלו הן, תורה וישראל, אבל איני יודע איזה מהם קודם. אמרת לי, בני, דרכן של בני אדם אומרים התורה קדמה, שנאמר (משלי ה כב) ה' קנני ראשית דרכו וגו', אבל אני אומר, ישראל קדמו, שנאמר (ירמ' ב ג) קודש

קסן ונבוזה. והתישבתני בזה, ומצאתי, שאף על פי שגופו קסן, נפשו רחבה מהשמים והארץ, כי מדעו כולל כל אשר בס, עד שהגיע לדעת מה שיש למעלה מהם, אשר בו היא עמידתם, ר"ל הכוונת ית', וכמ"ש (תהלים קל"ט יד) גפלאים מעשיך, ונפשי יודעת מאד. עכ"ל.

ובאמת, מצד נשמתו, הרי האדם הוא גדול מכל שאר הברואה. כי אמר הכת' (איוב לא ב) ומה חלק אלהי ממעל, ונחלת שדי ממומים. וכתב בס' לקו"א פ"ב שזה קאי על נשמת אדם, וז"ל, ונפש השני מישראל, היא חלק אלהי ממעל ממש, כמ"ש (בראשית ב ז), ויפח באפיו נשמת חיים, ואתה נפחתה בי, וכמ"ש בזה, מאן דנפח מתוכי נפח, פ"י מתוכיותו ופנימיותו, שחיות ופנימיות החיות שכאדם מוציא בנפחתו בכת. ע"כ.

וכמו כן איתא ברמב"ן על הפסוק הזה, וז"ל, ירמו לנו הכתוב בזה מעלת הנפש, יסודה וסודה כו'. ואמר כי הוא נפח באפיו נשמת חיים כו' הוא רוח ה' הגדול מפיו דעת ותבונה (משלי כ ז). כי הנפח באפי אחר, מנשמתו יתן לו כו'. ע"כ. וכתב הרמב"ן ג"כ בדרשת תורת ד' תמימה (הוצאת הרב שעוועל, תשכ"ג, דף קנ"ט) וז"ל, וענין הנשמה שאינה נוף, נודע וברור מפסוק, ויפח באפיו נשמת חיים, וזה קרוב ומכואר, שעילה אותה ויחס אותה לבורא ית', כי הנפח בכלי מרוחו ממציא בו רוח כו', ע"כ. ועמ"ש בס' שפע של, בהקדמה דף ד ע"ג בהגה"ה.

ובס' שפע של, בריש ההקדמה, כתב וז"ל, ידוע שהנשמות של האומה הישראלית, הם חלק אלה ממעל, אשר על זה רמז הפסוק (דברים לב ט) כי חליק ה' עמו, ר"ל חלק ממש, כחלק שנחלק מאיזה דבר, הוא שוה ודומה בעינו לאותו דבר שנחלק ממנו, ואין הכדל והפרש בינו ובין אותו הדבר, רק שאותו דבר היא הכל והכלל, שהוא יותר גדול מהחלק שנחלק ממנו, אבל בעצמותם הם דומים ושויים. כמו כן, אין הכדל והפרש בין הנשמה ובינו ית' כו', רק שהוא ית' הוא הכל, הוא האור הכולל כו', והנשמה היא חלק וניצוץ שנחלק

רחות, כך א"א לעולם כלא ישראל. ויותר מזה איתא במדרש ש"ר לא ט, אמר הקב"ה, אפילו אני מחריב עולמי, איני מגרש ישראל, שנאמר (ירמ' לא לו) כה אמר ה', אם ימדו שמים מלמעלה, ויחקרו מוסדי ארץ למטה, גם אני אמאם בכל זרע ישראל וכו'. וגם בדב"ר ג ב איתא הכי, א"ר אחא, בשבועה נשבע הקב"ה שלא יניח את ישראל לעולם.

ד

ועתה יש לשאול קושיא עצומה, וזהו, איך ימצא שהאדם, היושב על נקודה של אבק שהוא הארץ, שכל הארץ הזאת הרי הוא פחות מטפה שכים לערך מערכת הכוכבים, והוא יהי תכלית כל הברואה הזאת. הא אמרו חז"ל (פסחים דף צד ע"א) כל היישוב כולו תחת כוכב אחד, וידוע לחכמי הטבע שיש כוכבים שהם גדולים מן הארץ אלפי רבבות פעמים, וכבר יש כוכבים אין מספר בעולם, א"כ איך יהי האדם הקטן הזה תכלית הכל.

אבל כבר עמד המשוורר על הקושיא הזאת, והתשובה בצדה, שנא' (תהלים ח) כי אראה שמיך, מעשה אצבעתיך, ירח וכוכבים אשר כוננתה, מה אנוש כי תזכרנו, ובן אדם כי תפקדנו, ותחסרנו מעט מאלקים, וכבוד והדר תעפרנו, תמשילוהו כמעשי ידריך, כל שתה תחת רגליו. ועין מה שכתב על זה בס' עקדת יצחק, שער ה' דף מג ע"א, וכפ"י המלבי"ם.

ודרך הקדמה צריך לדעת, שגדולות האדם אינה בכמות, כי אם באיכות. וכבר אמרו חכמי הטבע, שיש הרבה יותר איכות כמוח תינוק בן יומו, ממה שיש בכל מערכת הכוכבים. ודבר זה כבר נרמז כמ"ש הכתוב (שם ג) מפי עוללים ויונקים יסדת עו'.

וכבר התבונן הרמ"ג ז"ל על השאלה הזאת, וכתב בס' אמרו"ד מ"ד פ"ב, ז"ל, ואומר שחשבתני ואמרתי, איך תהי' הכונה מכל אשר בעולם על האדם, והנה אנתנו רואים גופו

מוכרל ונעלה. והוא כפי אשר מצדו ית', שהוא באמת מופרש ומוברל, ומאד נעלה מכל עניני החלוקים ושונים חלילה. רק הכל מלא אחדות גמור לבד, בהשוואה גמורה, ומרומם מעל כל ברכה ותהלה, ואיננו צריך להתברך ח"ו בו. ומצד בחי השנתנו, מציאות הכחות והעולמות, הוא נקרא ברוך כביכול, מצד התחברותו ית' אליהם. כי הם הצריכים לענין התוספת ורבויו ברכה בו. והוא, הקדוש ברוך הוא, ר"ל שהוא מצדו ית' קדוש, והוא הוא עצמו נקרא ברוך כביכול מצדנו, והכל אחד. עכ"ל. וכענין זה כתב המהר"ל בס' גבורות ה', בהקדמה השנית.

ועל דרך זה הם' נפש החיים בעצמו פירש דברי הזהר הנ"ל, בשער א פמ"ז בהגדה, וז"ל, להבין ע"פ פשוט, ענין הזכר בודה בו, שהקב"ה ואורייתא וישראל מתקשרים דא בדא בו. והענין, כי הקב"ה סתים וגלוי. כי עצמות אדון כל א"ס כ"ה, אינו מושג בו. ומה שמושג בו הוא רק מצד התחברותו להעולמות כי להחיותם ולקיימם כל רגע בו. וכל היותם וקיומם של העולמות כולם, הוא רק ע"י התורה הק' כשישראל עוסקים בה בו. ועל כל מוצא פי ה' (דברים ח ג) הוא בחי' נשמת האדם, נשימת פיו ית', יהיו ויתקיימו ג"כ כל הכחות והעולמות, שהיא ג"כ הגבוהה והפנימית מכל העולמות. והיו קוב"ה ואורייתא וישראל מתקשרן דא בדא. עכ"ל.

וביאור הדבר, כי בענינים הרוחניים אין פירוד מקום או שום דבר הדומה לו. אלא כל הנבדל מחברו, נבדל בתור איכות וצורה כדלקמן. וא"כ כשאיוזה דברים רוחניים דומים זה לזה, או באיכותם, או בפעולתם, הרי הם מתקשרים ומתאחדים זה בזה. וכיון שהנשמה יש לה אותה הפעולה של הקב"ה, דהיינו להחיות העולמות, הרי היא מתקשרת בו ית' ונקראת חלק ממנו. ונדבר עוד מזה באריכות לקמן א"ה.

ועל דרך זה, כיון שישאל. הם שותפין עמו ית' בקיום העולמות, הרי הם בבחי' תאומים לו. והכי איתא במדרש שה"ש רבה, על הפסוק (שיר ה ב) פתחי לי אחותי רעיתי יונתי תמתי. ר' ינאי אמר, תאימת כביכול, לא אני גדול

מאור הגדול ב"ה. ע"כ. ועמ"ש ע"ז בס' נשמת חיים למהר"ר מנשה בן ישראל, מ"ב פ"ט, וכס' נפש החיים, שער א' פמ"ו.

והנה איתא ברע"מ נשא דף קכג ע"ב, ויפח כאפיו נשמת חיים, דא איהו דיוקנא (צורה) דעל בר נש, דאתמר בי' (בראשית כח יב) ויהלם, והנה סלם (מצב ארצה וראשו מניע השמימה). סלם ודאי איהו נשמת חיים. ע"כ. פי' הדברים, כי הנשמה היא כמו סולם, מוצב ארצה כנוף החומרי, וראשו מניע השמימה, עד המדרגה היותר עליונה.

וכתב מהר"ר חיים ויטל ז"ל בס' שערי קדושה, חלק ג' שער ב, וז"ל, נתבאר גדולת הנשמה, כי הוא אור מתיילד ונמשך בו' שלא ע"י אמצעי. ולזה נקראו (דברים יד א) בנים אתם ליה' אלקיכם. כי הם בבחינת הבן המתאחד באביו בתכלית, ונמשך ממנו בו'. והוא סוד (דברים ד ד) ואתם הדבקם ביה', דיבוק גמור בו', מה שאין כן בכל הנבראים. וזה שכתוב (ירמ' יג יא) כי כאשר ידבק האזור אל מתני איש, כן הדבקתי אלי את כל בית ישראל. ע"כ.

ובלקוטי תורה להאר"י ז"ל, פ' תשא, עה"פ (שמות לג ה) ועתה הורד עדיך, איתא, ז"ל, והנה בבריות האדם, נאמר נעשה בלשון רבים, ולא עשה כן בכל השאר בו'. אלא המאציל העליון ברא הנבראה, ואין בעולם הנבראה כח להשיג, אלא במדרגתה לבד, ולא נקודה אחרת למעלה בו'. ולא עשה כן אל האדם, שרצה שישג כל העולמות, ויקשור את כולם. ע"כ.

ולהבין הדבר מה שאומרים שהנשמה היא חלק אלריה ממעל, ונוגע עד המדרגה היותר גבוהה, קודם כל צריך לבאר מ"ש בזה, פ' אחרי דף עג ע"א, הקב"ה ואורייתא וישראל מתקשרים זה בזה.

וקודם כל, צריך לבאר שם הקב"ה, שאנו קורין אותו ית'. ולזה צריך להביא דברי חס' נפש החיים, שער ג פ"ה, וז"ל, לכן נקרא הוא ית' בכל דברי רז"ל בשם הקב"ה, כי כללו בזה השם הנכבד אלו הכי' בחינות יחד. כי קדוש, פירוש

ממנה, ולא היא גדולה ממני. ובודאי אין זה מדבר בעצמות א"ס כ"ה, אלא באותה הבחי' שהוא מחי' את כל העולמות. וכל הבחינה הזאת לא נתהווה כי אם בשביל ישראל, וע"כ אינו גדול מישראל. ועמ"ש ע"ז כס' נפש החיים, שער ב פי"ג בהגה"ה, ובביאור הגר"א ישע"י א.

ועל דרך זה יש להבין דברי הת"ז, תיקון כ"א, דף ס ע"ב, ישראל אינו פתילא, ואורייתא משחא, ושכינתא שרגא. ופי' הכסא מלך וז"ל, ובלא פתילה א"א להם להאיר, אלא ע"י הפתילה שהם ישראל יאיר השמן שהוא התורה כו', א"כ ישראל הם צורך גבוה. ע"כ.

וביאור הדבר הוא, שלתהוות ולהחיות העולמות, נצרך אל אור השי", שזה כנוי אל כח החיות שלו, וזה אור השרגא שהוא השכינה. אבל סדר השי" את הדבר שהכח הזה לא יתהווה כי אם על ידי מעשי בני אדם, כדלקמן, וע"כ הכח של האור הזה הוא בא רק מן התורה, שהוא הכח של עבודת בני אדם, שהן מקיימין אותו. לכן נמשלה התורה לשמן, שזה כח האור. אבל א"א להמשיך הכח אל הפועל והאור אלא ע"י ישראל, שהם מקיימין אותו, ולכן הם נמשלים לפתילה הממשיך את השמן להאור.

ולכן אמרו שהנשמה היא חלק אל"ה ממעל, שיש לנשמה שבגוף פעולה להחיות העולמות, ובדרך זה הרי היא ממש כמו הקב"ה. אבל לא ככולו, אלא רק כחלק ממנו. אבל כנסת ישראל כולה, הרי היא דומה להכל, ומתקשרת בהשי" בתכלית הקשר. ועד"ז איתא בזהר פ' אמור דף צג רע"ב, קב"ה וכנסת ישראל אקרי חד, וכ"כ בזהר ויקרא דף ג ע"ב, מה הוא אחד, זה כנסת ישראל, דאיחד כי קב"ה.

והדבר העמוק הזה מכאן יותר בס' פתחי חכמה ודעת להרמח"ל, ביאור עולם הנקודות, דף כג ע"א, וז"ל, ובהו בנין למה ישתדלו חז"ל כו' לדמות הנשמה להקב"ה, שאמרו בברכות (י ע"א) כו' מה הקב"ה יושב בחדרי חדרים כו'. אך כזה מגלים שורש הנהגה באמת. כי הנשמה למטה בגוף, היא ענין הקו והרשימו. הקו בא להאיר ולברר הרשימו, והנשמה לברר הגוף כו' ע"כ.

וביאור דבריו הוא שהנשמה יש לה שורש בהקו הראשון שנכנס אל החלל הפניני להתהוות ולהחיות עולמות בתוכו. וענין הקו הזה נבוע מס' ע"ה, דרוש עגולים ויושר פ"ב, וז"ל, והנה אחר הצמצום כו' המשיך מן אור א"ס, קו אחד ישר מן האור כו' מלמעלה למטה, ומשתלשל יורד תוך החלל ההוא כו'. ודרך הקו הזה, נמשך ונתפשט אור א"ס למטה. עכ"ל. וכתבו שהקו הזה נרמז בפסוק (תה"י יט ה) בכל הארץ יצא קום.

ועיקר ענין הקו הזה, הוא מה שהשי" נותן כח הווי' אל העולמות, הוא בחי' מה שהשי" ממלא ומחי' כלם כמ"ש הצמח [?] בע"ה ריש שער ג. ומה שישאל מתקשרים אל הקו הזה כבר הוא נרמז בפסוק (תה"י קל ה) קויתי ה' קותה נפשי.

וכיון שהדבר כן, תראה שהנשמה הוא הענין היותר גבוה בעולמות הרוחניים. ואם ניתנה רשות לעין לראות, תראה כי אפי' נשמה אחת היא יותר גדולה מכל העולם הגשמי, ואדרבה, יהי' כל העולם הגשמי כספה מן הים כנגדה. ועם כל זה, הרי מוכן איך היתה כל הבריאה הגדולה הזאת בשביל ישראל. וזה משחז"ל בגמ' כתובות דף ה ע"א, גדלים מעשי צדיקים יותר ממצעה שמים וארץ.

ה

ועבשיו יש להתבונן, אם מין האנושי הוא לכדו הבריאה התכליתית, או שיש עוד מינים שנבראו לתכלית הזו, ועוד אם יש עולמות חוץ מן העולם הזה שלנו. וכבר דברו על זה הקדמונים.

הנה כס' אור ה', מאמר ד דרוש ב, חקר אם אפשר מציאות עולם אחד או עולמות רבים יחד, וכתב, וז"ל, הנה רבוי הקורה למספר העולמות איננו מויק לשלמות האחדות אשר בעולם הזה כו'. והנה היות מאציל לתכלית הטבה והחינה, הנה לא ימנע רבוי המקבלים להטבה. ע"כ. ומסכים שם שאין הכרע מן הסברה, שאינו מן החיוב ואינו מן הנמנע, אלא מן האפשר.

ואח"כ מביא מ"ש חז"ל בגמ' ע"ז דף ג ע"ב, מלמד שישם כ"י"ח אלף עולמות. אבל באמת אין זה ראי', שאולי הם עולמות רוחניים ולא עולמות גשמיים. וכבר ידוע שיש עולמות רוחניים עד אין מספר, כמ"ש האריז"ל בע"ח שע"ר ג פ"א.

וגם היו יכולים להביא ראי' מן הפסוק (תה' קמ"ה יג) מלכותך מלכות כל עולמים וכו'. ותרגם, מלכותך מלכותא דכל עלמיא. אכן גם כאן יכולים לדחות ולומר שהכתוב מדבר בעולמות רוחניים ולא בגשמיים.

ולעומת דעת הס' אור ה', יש סברת תלמידו, בעל העיקרים, מובא בספר הברית ח"א מ"ג פ"ד, וז"ל, יר"א אנכי, שלא יאמרו שיש עולמות אחרים, כי אחר שאין בהם בעל בחירה כו', ואין בהם תורה ועבודה, אינם נוגעים לעניננו כלל כו'. עכ"ל. וז"ל שליו הדעת מסכימים האמרי"ד מ"א פ"א, והכוזרי מ"א פס"ז, והמו"ז ח"ב פ"יג.

ויש קצת סמך לזו השיטה ממ"ש בגמ' ברכות דף לא ע"א, כל ארץ שגור עליה אדם הראשון לישוב נתישבת, וכל ארץ שלא גור עלי' אדה"ר לישוב לא נתישבת. אבל באמת יש לדחות שאין משם ראי', כי אפשר שזה קאי רק על כדור הארץ הזאת, ולא בשאר עולמות. וע' מ"ש ע"ז בס' קול יהודה על הכוזרי, מ"ב פ"ב דף לד ע"א.

והמכריע בין כ' שיטות הללו הוא ספר הברית, כח"א מ"ג פ"ג, שכתב שהכוכבים הם עולמות, ויש להם ישוב, והי"ח אלף עולמות הנ"ל, הם עולמות גשמיים.

והוא הביא ראי' ממ"ש (שופטים ה כג) ארור מרוז, ארור יושבי, למ"ד במ"ק דף טז ע"א, דמרוז כוכבא הוא, והנה כתוב ארור יושבי, משמע שיש ישוב בכוכבים. אבל מ"מ אפשר לדחות ראי' זו, ולומר שיושבי קאי על המחנה של אותו הכוכב, כדאיתא בזה"פ ואתחנן דף רס"ט סע"ב על הפסוק הנ"ל, שכתב, לי וכל סיעתא דילי', ע"ש, אבל מ"מ מפשטות הענין משמע כדברי ספר הברית.

ישם בפ"ד כתב על הכוכבים, וז"ל, אם הם עולמות, אין

אחד מהם שוה לחבירו כו', ולא הבריות שבו כמו הבריות של העולם הזה, כמו כו' דע זה הדוגמה ים כו', כל הבריות אשר בו משונים הם בעצמם ובמבנם מהבריות של היבשה.

וכתב עוד שם, וז"ל, אין ספק, שאין באחד מהם בני אדם בצלמנו ובדמותנו, ובעלי בחירה, אף כי יכול להיות שהמה בעלי שכל ומדע, כי כבר נודע, שאי אפשר להיות הבחירה יאלא במוג האדם על פני האדמה הזאת כו', ע"כ אין מקום לתורה ועבודה, רק בעולם הזה. ע"כ ע"ש היטיב. והוא הביא ראי' לזה מהגמ' ברכות הנ"ל, שכל הכוכבים לא נבראו אלא בשביל ישראל.

אכן מה שכתב שאין ליושבי הכוכבים בחירה, קשה מאותו המקום שהוא עצמו הביא ראי' משם, שנא' ארור מרוז, ארור יושבי, והא אם אינם בעלי בחירה, איך שייך אצלם עונש וארידה, וצ"ע. ויש לדחות כי אפשר שהם כמו המלאכים, שאינם בעלי בחירה, ומ"מ מצינן שהם נענשים. ע' בספר חסידים סי' תק"ל.

ישם בספר הברית כתב שיש ראי' שיש לכוכבים ישוב מהתקונו זה, ולא ציין מקומה. וז"ל שמקורו הוא מהקדמת ת"ז, דף יד ע"ב, עה"פ (שיר ו ה) ועלמות אין מספר, כוכבים ודאי לית לון חושבנא, דכל כוכבא וכוכבא אתקרי עלמא יחידא, ודא הוא, ועלמות אין מספר.

ואיתא שם בת"ז, שכל צדיק יש לו כוכב, ולכן יש לו עולם לעצמו. והכי איתא במדרש, שמו"ר נב ג, שכל צדיק הזה לי עולם בעצמו. ונראה לפ"ז שאותם הי"ח אלף עולמות הנזכרים במס' ע"ז, הם כנגד הי"ח אלף צדיקים הרמוזים בפסוק (יחזקאל מח לה) סביב שמנה עשר אלף, כדאיתא בגמ' סוכה דף מ"ח ע"ב. ובאמת הכי איתא בס' עיזן יעקב על העיזן יעקב שם בע"ז סי' ה.

ולפ"ז נראה שהכוכבים נבראו למקום ישוב לצדיקים לעתיד לבא, וזה פלא גדול, שמשמע שבעולם הבא אחר התחי', נהי' נוסעים אל הכוכבים, כדי שימשול כל צדיק על

אבל איתא בכמה מקומות שיש ז' ארצות, ע' במדרש ויק"ר כ"ט ט', ושחש"ר ו יט, ובאבדר"ן פל"ז. וכתב ע"ז האבן עזרא, בראשית א, ב, שהכוונה שחישוב נחלק ל' חלקים. ע"ש.

אבל לא משמע בן מהזר, פ' ויקרא דף י ע"א, דאיתא שם שיש רקיע בין כל אחד ואחד מהז' ארצות האלה, ויש בכל אחד ואחד מהם בריות משונות זו מזו. וע"ע בפרדס במקום הנ"ל.

ושאל הזר שם, אם אדה"ר כבר ירד לכל הארצות האלה, והשיב שבני אדם אינם נמצאים כי אם על העליונה הנקרא תבל, כמ"ש (משלי ח לב) משחקת בתבל ארצו, אלא בשאר ארצות יש בריות משונות, שאינם ממין האנושי. ונ"ל שזה כוונת הנמ' ברכות הנ"ל שאין ישוב לבני אדם כ"א על המקומות שנגזרו על אדה"ר. וע"ש בוזהר המעשה דר' נהוראי, וע' מ"ש ע"ז בס' הפרדס, שער סדר עמידתן פ"ג. וע"ע בוזהר בראשית דף ט' ע"ב, וביצא דף קנ"ז סע"א.

וע"ע בס' סדר הדורות, אלף תשנ"ז, שיש כמה מיני בריות בארץ שיצאו מאדה"ר, וע' בילקוט ראובני, על פסוק בראשית, ד"ה העולם ת"ק, בשם סודי רזא, שיש שס"ה מיני בריות של אדם. וע"ש ד"ה כבריתא, בשם חסד לאברהם

כוכב בפני עצמו, ומשמע הכי קצת ממ"ש בנמ' סנהדרין דף צ"ב ע"ב עה"פ (ישע"י מ לא) יעלו אבר כנשרים ונמ', שהקביה יעשה כנפים לצדיקים, ואיתא בהקדמת הזוהר, דף י"ב ע"ב, שעתיד הקב"ה לעשות להם כנפים לשוב בכל העולם.

ונחזור לעניננו, שבאמת יש סמך גדול לדברי ספר הברית ממ"ש בס' הפרדס, שער ב פ"ז, וז"ל, נשאל שאלה אחת, אשר בה נבוכו קצת מחוקרי החכמה כו', מאחר שמדת שובו להשפיע אל זולתו, למה לא האציל אפי' אלף אלפי אלפים, כיון שהוא באפשרות ביכולתו, ויאציל כו' כמה עולמות, בדרך שהמציא העוה"ז. ולכאורה השאלה הזאת תבהיל עיני המשכיל, וישתומם עלי'. והאמת כי השאלה הזאת היא שאלה פתית גדולה, ומרוב סכלות שאל השואל השאלה הזאת. עכ"ל. ושם האריך שא"א שיהי' יותר מסדר אחד של העולמות העליונים, ע"ש הפעם, וכיון שכל הסדר הזה של עולמות עליונים הוא בשכיל מין האנושי, מסוד הפסוק (בראשית א כ"ז) נעשה אדם בצלמנו, כנ"ל, וכל זה בשכיל להשניח עליו ושיקבל שכר ועונש, וא"כ, אם אין שם אלא סדר אחד של עולמות רוחניים, אי"כ א"א שיהי' יותר ממין אחד שהם בעלי בחירה ובעלי שכר ועונש. ועוד, איננו מן הראוי שיהי' לבורא ית' יותר מתכלית אחד, כנ"ל. וע"ע מה שהאריך בענין זה הם' שפע סל, שער א פ"ג ע"ש.

ועולה מכל זה שאין בעולם כי אם מין אחד שהוא בעל בחירה ובעל תורה ושכר ועונש שהוא תכלית כל הבריות, והוא מין האנושי, ולא נתן השי"י כי אם תורה אחת, ולא בשמים היא. מ"מ אפשר שיהיו הרבה מיני בעלי חיים ככוכבים שהם עולמות, ואפילו בעלי שכל ומדע, רק לא בעלי בחירה. ומ"מ ענין הבחירה הוא דקה מאד, עד שא"א לעמוד עליו בחכמת הטבע, כי אם ע"י אמונת תורתנו. ואם ימצאו עוד מיני בעלי ח'י, כבר למדנו מהתורה שהם אינם בעלי בחירה.

וע' בפרקי ר' אליעזר, פי"ה, שיש ז' עולמות. אבל ע' כפי הגר"א על ספר היצירה, פ"ז מס"ו, שכתב שהם עולמות רוחניים.

שער ד

בכחירה

א

הנה כל הספרים הסכימו כי הטוב אשר השיי משפיע מעצמו, הוא יותר טוב להמקבל אותו, אם הוא בא בתאר, שכר למי שהוא בעל בחירה. והכי איתא בגמ' ע"ז דף ג ע"א, היום לעשותם, ומחר לקבל שכר.

וכתב הרס"ג בס' אמרי' בפתחה למאמר ג', וז"ל, בכירור הענין הזה, כי שומו סבת הנעתם אל הטובה המתמדת, בהפריחם כמה שצוה בו, הוא יותר טוב, והוא שהשכל דן, שיהי' מי שמוגיע לטובה על מעשה שעבד בו, יש לו כפל מה שיגיעו מן הטוב ממי שלא עשה דבר, אבל הוא מתחסד עמו, ואין השכל רואה להשוות ביניהם, וכאשר הדבר כן, נפע כנו אל החלק היותר, להיות תועלתנו על הנמול כפל תועלתנו אשר תהי' על לא מעשה. וכמו שאמר (ישע' מ י) הנה ה' אלקים בחוק יבוא, וזרועו מושלה לו, הנה שכרו אתו, ופעולתו לפניו. ע"כ.

הנה כמו כן איתא בזהר, תרומה דף קס"ג ע"א, רעותא דקב"ה דיהון בני נשא תדיר בפולחני' כהאי עלמא, יהכי' אורח קשומ, בגין למוכי לון בכמה טבין. פי', שרצונו של הקב"ה, שיהיו בני אדם תדיר בעבודתו בעוה"ז, ושילכו בדרך האמת, כדי לזכות אותם בכמה טובות.

וכתב על זה הרמ"ק ז"ל בפרדס, שער כ"ה פ"ג, וז"ל, הוצרך העולם והנבראים להיות מקבלים מזונותם ופרנסתם מכח הדין והצדק והיושר, ואם הם כלם מלאכים, בלתי חכיריים במעשיהם, הי' העולם בלתי נשכר על פעולתם, מפני שהם מוכרחים בפעולתם כמלאכים.

בעל בחירה ורצון כו', הבחירה היא כלי חמדה שנתן הקב"ה
 בחסדו הגדול לבני אדם כו'. ובה תגדל מעלתו ממעלת צבא
 מרום במרום. כי הם אינם ראוים לשכר, להיותם נהנים מזיו
 השכינה ע"פ פעולתם, רק במתנת חנם. לא כן נשמת אדם
 הצדיק, מפרי מעלליו יאכל (מל' ישעי' ג י'). ונודע, כי טוב
 ארוחת ירק משלו, משור אבוס משל אחרים (מל' משלי סו יז).
 כי מאן דאכיל דלאו דילי', בהיל לאסתכולי באפי', ויבוש ויכלם.
 ע"כ.

ושם הוא מכאר משאח"ל בגמ' ברכות, דף ה ע"א, א"ר
 חייא משמי' דעולא, גדול הנהנה מיגיע כפיו יותר מירא
 שמים, מדכתיב (תהל' קכח ב) יגיע כפוך כי תאכל, אשריך
 וטוב לך. וז"ל שם, אתה נהנה מיגיע כפוך, ושלך יתנו לך
 בשכר עמלך, ואין אתה בוש ובהיל לאסתכולי באפי', משא"כ
 המלאכים, אין להם יצה"ר, ע"כ אין להם עמל ויגיעה, ואין
 ראוים לשכר, וכל מה שנהנים מזיו השכינה, הוא ע"פ חסד
 ומתנת חנם, ונודע כי מאן דאכיל דלאו דילי' בוש ובהיל
 לאסתכולי באפי'. ע"כ.

וכן איתא בלקוטי תורה להאריז"ל, פ' האוינו (דפוס חדש,
 דף רפג), וז"ל, הוא ית' רוצה, שכולם יאכלו בשכר פעלם
 ובמשפט, לא בדרך צדקה, והמלאך שאינו בעל בחירה, לעולם
 לא ה"י אוכל משלו, אם לא ע"י אדם. ע"ש.
 ומורנו הרמח"ל הביא ענין זה בכמה מקומות. ולהיות כי
 הדבר עמוק מאד, אצייע את קצתם.

הוא כתב בס' דעת תבונה (דפוס ישראל, מילקוט ידיעת
 האמת, ח"כ דף ה' ה') וז"ל, אמנם כדי שיהי' ההטבה הטבה
 שלימה, ידע בחכמתו הנשגבה, שראוי שיהיו המקבלים אותה
 מקבלים אותה ביגיע כפם, כי אז יהיו הם בעלי הטוב, ולא
 ישאר להם בישת פנים בקבלת הטוב, כמו שמקבל צדקה
 מאחר. ועל זה אמרו, מאן דאכל דלאו דילי' בהיות לאסתכולי
 באפי'. ע"כ.

ובספר פתחי חכמה ודעת, כלל א, כתב וז"ל, וכדי שיהי'

אבל מ"מ דברים אלו צריכים יותר ביאור, כי לא נתנו שום
 טעם למה יהי' הטוב יותר נעים כשיבא ע"י פעולה ובחירה.

ב

הנה הרבה ספרים כותבים שהטעם למה צריך לעשות
 פעולה ע"י בחירה לקבל הטוב, הוא שלא יהי' בושה להמקבל,
 כי בכל מתנת חנם יש קצת בושה להמקבל.

ואיתא בס' מגיד מישרים למרן הבית יוסף ז"ל, פ' בראשית,
 י"ד שבת, וז"ל, אבל רזא דמלתא, כמה דאת מתרין, דנשמתין
 עד לא אתו לעלמא, דמו למאן דאכול נחמא דמלאך בלא
 פולחנא כו', דנשמתין מיכספן מגרמיהו למיכל נחמא דמלאך
 בלא פולחנא, ומשום הכי מתאוות למיתי לעלמא כו', כדי
 למיפק מההוא כיסופא, בעי למיתי להאי עלמא להתעסק
 בתורה ובמצות, לעבדה ולשמרה, ויאכלון נחמא כלא כיסופא.
 ע"כ.

והרכה ספרים סמכו דבריהם על מ"ש בירושלמי ערלה,
 פ"א הל"ג (דף ו ע"א), א"ר יודן בר חנין כו' דאכל מן חברי'
 בהית מסתכל ב"י, ופי' הפני משה, בוש הוא מלהסתכל בפניו,
 והופך פניו לצד אחר. ודבר זה מוכא ג"כ בר"ש ובתו"ש שם
 משנה ה', ובתוס' קדושין דף ל"ב ע"ב ד"ה כל מצוה, ובפי' י"ד
 רצ"ד ס"ק כ"ה.

בס' נשמת אדם למוה"ר אהרן שמואל מקרעמניץ, (שיצא
 לאור בהסכמת השל"ה הק") האריך כזה מאד מכמה מקומות
 בדברי חז"ל. והוא כתב בפ"א (דפוס ירושלים תרע"א, דף ס"ז
 ע"ב) וז"ל, הנשמה טרם כוואה כזה העולם, היא כאחד מצבא
 מרום במרום, אין לה בחירה ורצון לעבוד עבודת ה', רק
 כל פעולתה כצבא מרום, שמוכרחים בטבעם לפעול פעולה
 אלקית כו'. וע"כ, כל מה שנהנים מזיו השכינה, הוא ע"פ
 יסוד אלקי, במתנת חנם. כי אין עושים שום פעולה אשר
 ראוי לשכר, כי פעולת ההכרח לא ישובח ולא יגונה. אמנם
 לא כן בהורדתה למטה בעה"ז, בתוך הגוף הננוף, נעשה האדם

הטוב שלם, צריך שיקבלוהו מקבלים בזכות ולא בצדקה, שלא תהא בושה פוגמתו, כאוכל את שאינו שלו כו', ע"כ.

ובס' קנאת ה' צבקות, דף ה, כתב וז"ל, ידע בחכמתו כי טוב היות הנבראים האלה בעלי זכות, ע"י שיוכלו לזכות הטוב הזה ממנו, כי תהי' שלותם מוצלת מן הכושה, אשר לאיש המצפה לשולחן חבירו, ע"כ צריך שיהיו הם בעלי בחירה, כי בכחרם הטוב ומאסם ברע, יהי' להם לצדקה ולזכות, לקבל כפעולתם הטובה מהצפון להם. ע"כ.

והוא כתב בס' קל"ח פתחי חכמה, פתח ד', וז"ל, רצה האיז סוף ב"ה להיות מטיב המטה שלמה, שלא יהי' אפי' בושה למקבלים אותה. ושיער לגלות בפועל יחודו השלם, שאיז שום מניעה נמצאת לפניו, ולא שום חסרון, לכן שם ההנהגה הזאת שהוא מנהיג בה, שבה יהי' בפועל החזרת הרע לטוב, דהיינו כמה שנתן בתחלה מקום לרע לעשות את שלו, ובסוף הכל, כבר כל קלקול נתקן, וכל רע חוזר לטובה ממש. והכי היחוד מתגלה שהוא עצמו תענוגם של נשמות. ע"כ.

וגם החיד"א ז"ל כתב בן בס' עבודת הקודש שלו, חלק מורה באצבע סי' שי"ט, וז"ל, וכל עצם אדם שבא לעולם הזה, שיוכה בכח תורתו ומצותיו להסתכל בשכינה, דמאן דאכיל דלאו דילי' כו'. עכ"ל. ומדבריו הקצרים מבואר למה הוא א"א ע"י מתנת הנם, כי עיקר הטוב הוא הכרת הכורא ית' כנ"ל, דהיינו הסתכלות בפניו, ואם יתבייש בקבלתה, א"א לו להסתכלות הזו, כי מבטל לאסתכלי בפניו, כדברי הירושלמי הנ"ל.

ובס' נשמת חיים ממוה"ר מנשה בן ישראל, מ"ב פ"ו ד"ה גם, כתב בשם מוה"ר משה די ליון בספר המשקל, וז"ל, קודם ירידתה לגוף, לא היתה ראוי' למעלה עליונה ושכר עצום, מהיותה אוכלת משלחן גבוה בלתי זכות ופעולה ראוי' לשכר. אולם אחר ירידתה לארץ, כהיותה לוחמת את מלחמות ה' נגד היצר הרע המבקש להפילה, אז את עני' ויגיע כפי' רואה

ה', ונתון לה שכרה, כי גדול הנהגה מיניעו יותר מירא שמים, כלי עמל ומורת. והאוכל בשכרו, כלי בושת פנים, מעלתו גדולה מהאוכל בתורת חסד וצדקה. וזהו שאמר הכתוב (ישעי' ג') אמרו צדיק כי טוב וגו', ר"ל, אמרו לו כי מדרגתו עולה על מעלת המלאכים, כעבור זה, כי פרי מעלליהם יאכלו, ולא בתורת חסד. עכ"ל.

והכי איתא בס' לקומו הלכות, חלק חשן משפט, ח"ב על סי' ר"פ סע' ה' (דף יז), וז"ל, כי הבחיירה בשביל לקבל השכר כמשפט, שלא לאכול נהמא דכסופא ע"כ.

והענין יותר מבואר במ"ש אדמו"ר מאפסא בס' אותה ישראל, פ' עקב, עה"פ (דברים ח ג) ויענך וירעיבך וגו', וז"ל, ידוע שלכך הם האותיות של האל"ף ב"ית פנים כנגד אחר (ע' ח' ל"ד), היינו שהב' הופכת פני' מן האל"ף, וכן שאר האותיות, הופכות פניהן זו מזו, והטעם הוא לפי שכל אות מקבלת מאות חברתה הקודמת לה, כו', ומאן דאכיל דלאו דילי' בוש להסתכל באפי', ולזה, רצינו הטוב של השי', שיהא אתערותא דלתתא, דעיקר בריאת האדם והנשמה, אשר נשלחה מעולם העליון לגוף האדם, הי' רק להיות עובד את השי' בתורה ובמצות, וע"י העבודה, מעוררין השפע טוב מלמעלה, ואז מה שאוכלין, משלהם הם אוכלין, חלף עבודתם עבודת שמים, ואז אינם צריכים להיות בושים להסתכל בפני המושפע, כי הם הם כעצמם המשפיעים מלמעלה למטה, כל מיני שפע טוב כמעשיהם הטובים, משא"כ כשהנשמה היתה עדיין בעולם העליון, אז היתה אכילתה וקבלת שפעה בתורת חסד ומתנת חנם, והי' נהמא דכסופא. ע"כ.

והנה מ"ש הספרים שיש בושה להמקבל מתנת חנם, כאמת זה נשנה הרבה פעמים בדברי חז"ל. הנה איתא בברכות, דף ו ע"ב, כיון שצריך אדם לבריות, פניו משתנות ככרום. ואיתא בכצת, דף לב ע"ב, א"ר נתן בר אבא, אמר רב, כל המצפה על שלחן אחרים עלים חשך בעדו כו', רב חסדא אמר, אף חייז אינן חיים. וגם באבדר"ג ר"פ ל"א איתא, האוכל משל אביו כו' איז דעתו מיושבת עליו, איז צריך לומר משל אחרים.

וכ"כ ברש"י ב"ק דף קז ע"א ד"ה כדרכה, גבי מודה במקצת שחייב שבושה, וז"ל, איז אדם מעיז פניו בפני זה שעושה לו טובה.

וגם ידוע כי הבושה היא צער גדול להנשמה. והכי איתא בזוהר בהקדמה דף ד ע"א, זכאה איהו מאן דעאל הכא בלא כסופא, פ"י, אשרי מי שבא לכאן (דהיינו עולם הנשמות) בלי בושה. וכן איתא בגמ' קדושין דף פא ע"א, מוטב תכספו כי עמרם בעלמא הדין, ולא תכספו מיניה לעלמא דאתי. פ"י, טוב שיהי' לבית ר' עמרם בושה בעולם הזה, ולא תהי' לו בושה בעוה"ב. וגם ביבמות דף ק"ה ע"ב איתא, בריך רחמנא דכספי' בהאי עלמא, פ"י ב"ה שנתן לו בושה בעוה"ז ולא בעוה"ב.

ויותר מזה נראה מנמי כ"ב דף עה ע"א, שבושה זו שורפת כאש, כדאיתא שם, א"ר חנינה, מלמד שכל אחד ואחד נכוה מחופתו של חבריו, אוי לה לאותה בושה, אוי לה לאותה כלימה. וע' מ"ש ע"ז בס' מסילת ישרים פ"ד. ובמדרש תהילים פ"ו ו, עה"פ (תהילים ו יא) יבשו ויבהלו מאד כל אויבי, א"ר יהושע בן לוי, איז הקב"ה מקלל רשעים אלא בבושה. ודבר זה מפורש בכתוב שנא' (ישע' סו כד) ויצאו וראו כפגרי האנשים הפושעים וגו' והיו דראון לכל בשר, פרש"י ל' ביוזן. והכי איתא ג"כ בדניאל (י"ב כ), ורכים מישיני אדמת עפר יקיצו, אלה לחיי עולם, ואלה להרפות לדראון עולם. ועוד כתוב שהרע מביא בושה, שנא' (ירמ' ז יט) האותי הם מכעיסים, נאום ה', הלא אותם למען כשת פניהם. ומה שהשכר הוא בלי בושה, נרמו בפסוק (יואל ב כו), ואכלתם אכול ושבעו וגו' ולא יבשו עמי לעולם.

והעולה מכל זה הוא, שיעקר הכונה של הבחירה, הוא כשביל ההטבה. דהיינו שיהי' בתור שכר, ולא מתנת חנם, משום שהמקבל מתנת חנם יש לו בושה, והש"י רצה שתהי' ההטבה שלמה, בלי שום בושה או חסרון.

אבל מ"מ יש לשאול ע"ז, שבאמת ענין הבושה הוא שבטע האנושי, וא"כ הי' אפשר להש"י לברוא אדם בלי הטבע הזה,

שלא יבוש כאשר הוא מקבל מתנת חנם, ואז יוכל לקבל ההטבה בתור מתנת חנם בלי שום בושה וחסרון כלל, וא"כ, למה צריך העבודה בעולם השפל הזה, אשר רבים נופלים על ידו אל שאול תחתית עד שאמרו חז"ל (ערוכין יב ע"ב) נוח לו לאדם שלא נברא, ואם הי' אפשר לו ית' לתת ההטבה הזאת בלי הסכנה ובלי הבחירה, למה לא עשה כן, התקצר יד ה' ח"ו, וא"כ לכאורה איז הטעם של בושה מספיק כלל, וחזרה הקושיא לדוכתה.

ג

וג"ל שמשום זאת הקושיא, לקח הרמח"ל ז"ל סגנון אחר בס' דרך ה', ח"א פ"ב אות ב, וז"ל, ואולם גורה חכמתו, שלהיות הטוב שלם, ראוי שיהי' הנהגה בו בעל הטוב ההוא, פ"י, מי שקנה הטוב בעצמו, ולא מי שיתלה לו הטוב בדרך מקרה. ותרצה שזה נקרא קצת התדמות, בשיעור שאפשר, אל שלמותו ית"ש. כי הנה הוא ית"ש שלם בעצמו, ולא במקרה, אלא מצד אמיתת ענינו מוכרחה בו השלמות כו'. אך להתדמות לזה במקצת, צריך שלפחות יהי' הוא הקונה השלמות, שאין אמיתת ענינה מכריחה לו כו'. ואז נקרא שנתדמה כמה שאפשר לה לבוראה, ותהי' ראוי לידבק בו, ולהינות מסובו. עכ"ל.

ושם בפ"ג כתב, וז"ל, אמנם, מלבד היות הברירה הזאת, שקנתה השלמות, ראוי לידבק בבוראה ית"ש מצד התדמות לו, הנה על ידי קנותה השלמות לה, נמצאת מתדבקת והולכת בו, עד שסוף קנותה השלמות, והמצאה מתדבקת בו, יהי' הכל ענין אחד. עכ"ל. וע' היטב בדבריו, כי יש בהם יסוד גדול ועמוק.

וביאור הדברים, כי כבר הקדמנו, שהטוב שהזמין הש"י לברואיו הוא האפשרות להתקרב אליו ולהדבק בו ית', כנ"ל שער א פ"ז, וע"ע בפ"ג שם.

והנה ידוע, שכל ההתקרבות והדיקנות הזו מיררי בדבר רוחני, ובמהות רוחנית איז ענין מקום כלל. וע' ברמב"ם הל'

זה לזה באיזה מדה, הנה הם מתאחדים ע"י אותה המדה, כי כיון שהמדה היא שוה בשניהם, במה יפרד, הא אין אור או מקום בין שתיהם, כדאיתא שם כס' עמוד העבודה, ויכוח השואל והמשיב, ס' צ"ט. וא"כ כל מה שהם דומים יותר במדותם, הם מתקרבים ומתאחדים יותר. וא"כ, הנשמה שדומה לבורא ית' באיזו מדה, הנה היא מתקרבת ומתדבקת אליו ית' ע"י אותה המדה.

ולכן, כיון שרצה השי' להשפיע טוב לברואיו על דרך שיתן להם מקום להתקרב ולהתדבק בו ית', א"כ הוא הי' צריך לתת להם מקום להתדמות לו באיזה ענין. וזה כוונת דברי הרמח"ל הנ"ל.

ולזה רמזו חז"ל בנמ' סוטה דף י"ד ע"א עה"פ (דברים יג ה) אחרי ה' אלקיכם תלכו, וכי אפשר לו לאדם להלך אחר שכניה, והלא כבר נאמר (שם ט ג) כי ה' אלקיך אש אוכלה הוא, אלא הלך אחר מדותיו של הקב"ה כו'. וכתב המהרש"א שם שזה ענין התקרבות אליו ית'.

וכבר נרמז זה בהכתוב, שנא' (תה"ל קכה ד) הטיבה ה' למוכבים, ואיתא בנמ' מנחות דף נג ע"ב, יכא טוב ויקבל טוב משוב למוכבים, והיינו שלחיות שום נברא מקבל טוב, הנברא ההוא צריך להכין את עצמו, ולהיות נקרא טוב ג"כ, ועי"ז הרי הוא מתדמה ומתדבק במקור הטוב, דהיינו השי' בעצמו.

ונראה שזה ג"כ כוונת המדרש תנחומא, קדושים ה', לפי גרסת הראשית חכמה, שער האהבה פ"ג (דף נט ע"ד), וז"ל, קדושים תהיו כי קדוש אני, ושי"ה (דברים ד ד) ואתם הדבקים בה, וכתוב (ירמ' יג יא) כאשר ידבק האור אל מתני איש, כן הדבקתי ונו', לפיכך, קדושים תהיו כי קדוש אני. ע"כ. ונראה כי הכונה הוא, שצריך להכין עצמכם, ולהתדמות אליו ית' בקדושה, ועי"ז תוכלו להתדבק בו.

ונראה שלזה כיון הרמ"ק ז"ל בפרדס שער ל"א פ"ח, וז"ל, מפורסם הוא כי לפי הכנת הדברים התחתונים, כן השק הצליונים לדבק בס. וכ"כ בעי"ח שער מפי ולא מפי פ"ב, המשך

יסודי התורה פ"ב ה"ה, ובפרדס שער ו פ"ה, ובעי"ח דרוש עגולים ויושר ענף ב, ובס' שומר אמונים, ויכוח ב' ס' מ"ט. ועי"ע כס' עמוד החכמה למור"ר ברוך קאסובר, בהקדמה הגדולה ס' טו.

נמצא שהפירוד ברוחניים אינו אלא כשנוי צורה ואיכות בלבד. דהיינו כל מה ששני דברים הם דומים זה לזה, הם נקראים קרוכים, וכל מה שהם אינם דומים זה לזה, הם קרואים רחוקים. ועי' בפרדס שער ב פ"ז, ובס' אילמה רבתי, עי"ן כל, תמר ג פ"י, ובס' שפע של, שער א פ"ג. וכבר נתנו חז"ל רמז לזה באמרום בתנחומא פנחס י', כשם שאין פרצופיהם שווין זה לזה, כך אין דעתן שוה, ועי"ע בכמד"ר כא ב ובברכות דף נח ע"א.

והנה דוגמת ענין התקרבות והתאחדות הרוחנית, הוא ענין האהבה. וכתב הרמ"ק ז"ל כס' שיעור קומה, ערך גרות (ס' ד), וז"ל, בלי ספק, יש אהבה בדומים, ויכנסו במין אחד. ואיתא כס' עמוד העבודה, קונטרסים לחכמת אמת, ד"ה יחוד (דף קיט ע"א), וז"ל, יחוד עולמות עליונים, וכל להתפרש דוגמת האהבה העצומה המתהווה בין שני אהבים עצומים כו', ואין לך קשר אמין והתייחדות גדולים בעולם, כמו קשר עבותות האהבה כו', ואף שנופיהם מחולקים, אינם חוצצים בפני האהבה, כי דבר גופני וגשמי אינו יכול לחצוץ בפני דבוק רוחני, ואף שהגופים ירחקו זה מזה אלף פרסה, מ"מ קרוכים הם מאוד בלביהם, וממש מתאחדים ומתייחדים זה בזה. ע"כ. ושם ד"ה בכמה (דף קלא ע"א) כתב וז"ל, ענין דביקות רוחא ברוחא כו', כי הנה ידוע שגדר האהבה האמיתית, הוא בין אנשים שוים כשבכם, כי הנה ידוע, שכל אחד אהב את עצמו ואת מדותיו המשובחים עפ"י שכל כו', ולפ"ז, איש משכיל, שיש לו מדות טובות, ורואה בחבירו ג"כ המדות הטובות ההם, מסתמא אהב אותו אהבה עזה, והאהבה הזו היא אינה אהבתו את חבירו, אלא אהבתו את המדות הטובות שלו, כמו שהוא אהב את עצמו בעבור המדות הטובות שלו. עכ"ל.

וביאור הדברים הוא, ששני דברים רוחניים שהם דומים

בה' קו, האור למטה, להחיות העולמות, אין בהם שיעור, כי כפי מעשה תחתונים, כך יהי. ועי' מ"ש כס' עמוד העבודה, ויכוח השואל והמשיב, סי' קכ"ח.

ועוד נראה שזה כונת האר"ל בריש שער הכללים, וז"ל, כשעלה כרצונו ית"ש לברוא את העולם, כדי להיטיב לברואיו כו', ויזכו להיות מרכבה למעלה, להדבק בו ית'. עי'כ. וגם הרי ענין המרכבה הוא ענין התדמות, שע"ז מתדבקים בו ית'. ועי' כס' שיעור קומה ערך מרכבה (סי' כ"ב).

וזה פי' דברי הרמח"ל ז"ל הנ"ל, כי אם יתן הש"י ההשבה במתנת חנם, אז יהי הש"י הנותן, והאדם יהי המקבל, ואז יהיו שניהם הפוכים, וע"כ בענין רוחני ובמקום רוחני יהיו רחוקים זה מזה כרחוק מזרח ממערב. וא"כ איך יקבל האדם הטוב מצד שהוא מתקרב ומתדבק בהש"י, אדרבה, הנה הוא רחוק מאד ממנו.

וזה גופא הוא ענין הכושה. כי המתבייש יש לו כושה מפני שהוא נמצא במצב שאינו ראוי לו. ובהיות כוונתו ית' שיהנה האדם ממנו ע"י שיתקרב אליו, באמת כושה הוא לו אם הוא באמת רחוק ממנו. ואין לך כושה גדולה מזוה. ודבר זה נרמז בזהר, בראשית דף ד' ע"א גבי ר' חייא, שהי' מתבייש כאשר הוא הי' נכנס להיכלי דר' שמעון.

וענין הכושה הוא שהמתבייש אינו יכול להסתכל בפנים של מי שהוא מתבייש ממנו, כנ"ל, בדית מלהסתכל באפי'. והדבר מבואר בעי', שער עקודים פ"ז, וז"ל, כאשר יש רצון, ויש כח בתחתונים, ושלמות, לקבל אור העליון של המאציל, אז האורות העליונים חשקם וחפצם להאיר למטה, ועי"כ הופכים פניהם למטה להמקבלים, לירד להאיר בהם, דרך פנים כפנים מאירים, אמנם כשאין שלמות בתחתונים כו', הם הופכים פנים כו' ומחזירין את אחוריהן נגד המקבלים התחתונים, ואז אותה האורה שמאירה בתחתונים בעת ההיא, באה דרך אחריהם, ומאחוריהם מקבלים התחתונים האורה המוכרחת להם כדי חיותם, ולא יותר. עי'כ. ותבין כי הכושה הוא ענין הרחקה, ולכן אינו יכול להסתכל בפנים ולקבל השפע

דרך פנים, אלא דרך אחוריים, דהיינו דרך מצומצם כדאיתא כס' עמוד העבודה, ויכוח השואל והמשיב סי' קלח. וכעין זה איתא ברמב"ם, הל' יסודי התורה פ"א הל' ג', ובמו"נ ח"א פנ"ד.

ובכדי להתדמות לו ית', נתן כח לאדם להיות ג"כ משפיע בבחינה חפשית, כביכול כמו שהוא ית' משפיע לעולמו בבחינה חפשית. ועי"ז האדם יכול להתדמות לו ית', שזה גופא הוא ענין ההתקרבות ודביקות בו, וזה גופא הוא השכר כמ"ש חז"ל באבות פ"ד מ"ב, שכר מצוה מצוה. ונבאר זה לקמן באריכות בעי"ה.

וכל הענין הזה נרמז בזהר משפטים דף קיב ע"א, מאן דאשכח חברא כוותי' כו'. פי', מי שמוציא חבר כמותו, שנושדו כמעשיו בעולם, אוהב אותו ומתדבק בו ועושה עמו טוב. עי"ש. ועכשיו אין לשאול למה באמת לא עשה הש"י את המציאות שיהי' אפשר לשני הפוכים כמו משפיע ונשפיע להיות קרובים בענין הרוחני. כי השאלה הזאת הוא ממש כמו השאלה למה לא ברא הש"י שני כתרם, אע"פ שהם יהיו שווים ממש. וכבר כתב עי' הרמ"ק ז"ל כס' הפרדס שער כ פ"ז, וז"ל, ולא יפול השאלה הזאת, שא"כ ח"ו אין כח במאציל להאציל שני כתרם עלולים ממנו שוים, ושיהיו נבדלים זה מזה, עם היותם שוים, כי זה פתיות, כי אין הענין הזה מפני חסרון ותשות היכולת ח"ו, לא במאציל ולא בנאצלים, אלא אדרבא, הוא שבחם. כי כדי שיבין נבדלים, צריכים הם לרדת אל פתיחות הגוף הנחלק לחלקים, האין זה ראוי כו'. וגם אין לשאול כי יטביע ברוחניות, שעם היותו דק ורוחני, יחלק לחלקים, כי ענין זה יהי' הגרעון ברוחניות, כי עיקר שלמותו באחדותו, והיותו בלתי מתחלק. עכ"ל. וזהו ממש הענין הזה. כי א"א להיות ההשבה דבר רוחני ומשובח וגם שיהיו מתקרבים ומאחדים שני הפוכים.

ואין לשאול, למה זה אי אפשר, יהי' ככה ויהי' ככה, דהיינו שיהיו שני הפוכים קרובים, ועכ"ז יהיו רוחנים מעולים. כי אם יהיו רחוקים מן הנשמיות, באמת כמה יתקרבו. והנה איתא

בס' עמוד העבודה, ויכוח השואל והמשיב סי' ק', וז"ל, אין שייך לומר שאויר פנוי מפקס בניחם, כיון שאין שייך אצלם תפיסת מקום. ע"כ. וכתוב בס' שפע מל, שער א פ"ג, וז"ל, ולא יקשה עלינו, שאם כן, אין כח במאציל ח"ו להאציל שני כתרים עליונים ממנו, שיהיו שנים, ויהיו שווים ודומים, ועם כל זה, יהיו נבדלים זה מזה כ"י. שענין זה, הוא שני הפכים בנושא אחד, שאם הם נבדלים, אינם דומים זה לזה, ואם הם דומים, אינם נבדלים, ושני הפכים בנושא אחד, הוא מחק הנמנעות, ואינו נבדל היכולת. ע"כ. ואיתא שם פ"ב בהנהגה, וז"ל, ואין זה חסרון בחק אלקי ית' כ"י, כי זה מן הנמנעות, והנמנעות אינם חסרון בחיקו ית', כי אינם נופלים בגדר הכח והיכולת. כי לא יתואר יכולת אלקית ית' על שני הפכים ברגע אחד ובנושא אחד. עכ"ל. ותבין שהוא כמו כן ממש בענין דידך.

ד

וכיון שצריך שיהי האדם דומה לבוראו, נתן השי"י לו כח להיות ג"כ משפיע, דהיינו ע"י מעשיו. והנה שם השי"י חק בעולמו שכל מה שאדם עושה טוב ומקיים מצותיו ית', הנה האדם משפיע חיות אל כל העולמות הרוחניים. וע"י הנה הוא מתדמה אליו ית', שזה ההתקרבות ודבקות בו, וזה עצמו הוא שכר המקווה. וזה כונת הרמח"ל הנ"ל בפרק הקודם, שקנין השלמות והדבקות, הכל ענין אחד.

ואיתא בס' נשמת אדם, פ"ד דף כז ע"ד, וז"ל, כשם שבכריאת העולם נברא בבחירה ורצון של השי"ת, לא ע"י צד ההכרח, כן קיומו תלוי באדם, שפועל בבחירה ורצון. ע"כ.

ודבריו נבועים מדברי מו"ר חיים ויטאל בס' שערי קדושה, חלק ג שער ב, וז"ל, צריך עוד להמשיך מזון וחיות ושפע בכל העולמות, להעמידן על עומדן, כבזמן הברואה כ"י, אכן להמשכת חיותם מאז ואילך, הוצרך למעשיהם שיפרנסו עצמן, כענין הבן, שבהיותו גדול, אינו אוכל על שולחן אביו. ע"כ.

ודבר יותר מבואר בספר הברית, חלק ב מ"א פ"ג, וז"ל, כל אלה צריכין לשפע ותיקון תמיד ע"י מעשה, בסוד (בראשית ב ג) מכל מלאכתו אשר ברא אלקים לעשות, אשר ברא אלקים, ואשר עשה, אין כתיב כאן, אלא לעשות, כלומר, אע"פ שנבראו, עדיין צריכים לעשות אותם תמיד, ר"ל להמשיך להם שפע ותיקון המקיים אותם כ"י. מן הראוי שאותו המושך יהי מי שידו בכל, ויד כל בו, שיהי כלול מכל העולמות כלם, גם שיהי פנימי וקרוב למלכות, כדי שיוכל להמשיך השפע כ"י לכל העולמות, ואשר בהם, והוא האדם הישראלי, הי אחד בהם לדעת טוב ורע בבחירה, והוא ג"כ מורכב וכלול מכל העולמות כלם, והוא ג"כ קרוב למלכות שמים כ"י, לכן כ"י הוא המשביר והמושך השפע לכלם כ"י. עכ"ל.

ובאמת זה פי' מ"ש (בראשית א כז) ויברא אלקים את האדם בצלמו, בצלם אלקים ברא אותו, כאשר פי' בריש סי' נפש החיים בפשטות, שזה מורה על דמיון מה באיזה ענין. וכתב שם בפ"ג, שזה מורה שבמעשיו ודבריו ומחשבותיו, הוא נתן כח ומקיים בכמה כחות כל העולמות העליונים הקדושים. וע"ע בס' שיעור קומה, סי' י"ד.

ודבר זה מבואר במדרש כ"י כ"א א, עה"פ (בראשית ג כב) הן האדם הי כאחד ממנו, שנתן המקום לפניו שני דרכים, דרך החיים ודרך המות, ובידו לו דרך אחרת. ר"י בר סימון אמר, כיחידו של עולם כ"י. רבנן אמרו כנבריא, שנא' (דניאל י ה) הנה איש אחד לבוש בדים, כהדין קמצא דלבושי מינ"י וכו'.

ביאור הדברים, כי ריב"ס אמר שע"י שיש לו בחירה, הוא כיחידו של עולם, כמ"ש הרמב"ם בה"ל תשובה פ"ה הל"א, וע"י יש לו כח להשפיע לעולמות, כביכול כמו השי"י בעצמו.

אבל אותו כח הבחירה שנותן לו האפשרות אל השכר, הוא ג"כ ענין השכר עצמו, בסוד שכר מצוה מצוה, כדלקמן. וע"כ, אף שהבחירה הוא מלוכז אל השכר, הוא ג"כ השכר עצמו, במה שהוא מתקרב אל השי"י, וזה מ"ש רבנן כנבריא ל כהדין קמצא כ"י.

וכ"כ מ' החינוך, מצוה תקמ"ה, וז"ל אין התועלת במצות להקב"ה בעצמו ית', אבל התועלת באדם עצמו. ע"כ.

אבל הענין הוא כמו שכתבנו, דהיינו שע"י מעשינו אנו משפיעים אור ובה בעולמות העליונים, ועי"ז הם משפיעים טובה לנו בשני דרכים. א' שכל השפעה לנו בא מאותם העולמות שאנחנו משפיעים להם, והכ"י שעי"ז אנו מתדמין לו ית' כביכול, ומתקרבינו לו, והנה זה הוא השכר הטוב גופו. וזה פ"י כהד"ן קמצא דלבושי מיני וכו', שמה שאנו משפיעים להעולמות, זה גורם השפעה, וזה עצמו הוא השפעה, והכ"י.

וכ"כ השל"ה הק', שער הגדול (דף מט ע"א), וז"ל, אין צדקת האדם ומריו נוגעים לו כלל כו', אמנם לצורך הכבוד, להשפיע על הראשים העליונים, ליחד ראש המהשבה בסופו כו', ועשיית המצוות, והעוסק בעבודה כו', הם מניעים את עושים אל הדביקות בדברים העליונים בסוד (דברים י כ) וכו תדבק, (שם יא כב) ולדבקה בו, והוא חבור התחתונים בעליונים כו', כי הם החוים המחבר, בי"ן עושיהם כו' וכו' השם המיוחד כו'. ע"כ.

והנה באמת הסדר הוא, שהאדם נותן שפע להעולמות, הוא ג"כ מטעם נכון. כי באמת האדם הוא תכלית הבריאה כנ"ל, וע"כ כל העולמות העליונים לא נבראו כ"א להשפיע לו, ועי"ז זה שמחמת מעשה האדם העולמות העליונים משפיעים לו, הנה עי"ז הם עצמם נעשים משפיעים, והם עצמם מתדמים לו ית', משא"כ קודם לכן, שהיו הם רק מקבלים ורחוקים ממנו ואינם יכולים לקבל השפעה ממנו ית'.

נמצא לפי זה, מה שהאדם משפיע לעולמות גורם השפעה לו, ומה שהעולמות משפיעים לאדם, גורם השפעה להם, כי עי"ז שניהם מתדמין לו ית', בהיותם משפיעים ולא מקבלים, וא"א לאחד לקום בלי חברו. וזמ"ש (קהלת ד ט) טובים השנים מן האחד, אשר יש להם שכר טוב בעמלם, כי אם יפולו, האחד יקים את חברו וגו'. ונראה שזה סוד מ"ש בספר היצירה פא מז, נעוץ סופו בתחילתו ותחילתו בסופו.

וזמ"ש בזהר בראשית דף ה ע"א עה"פ (ישע' נא מז) ואשים דברי כפ"ך, ונצל ידי כסית"ך, לנמע שמים וליסוד אר"ן, ולאמר לציון עמי אתה, אל תקרי עמי אתה (כפתח) אלא עמי אתה (בחירק), להיות שותפא עמי.

וגם במדרש איכה ר' א' ל"ה עה"פ (איכה א ו) וילכו בלא כח, בזמן שישאל עושי"ן רצונו של מקום, מוספין כח בגבורה של מעלה, פ"י בעולמות העליונים כנ"ל.

וכ"כ האר"ז"ל כס' ע"ח, שער מטי ולא מטי פ"ב, וז"ל, חזרת האור למטה, להחיות העולמות, אין בהם שיעור, כי כפי מעשה התחתונים כך יהי' וזהו (תה"ל ל ו) חיים ברצונו, כפי הרצון שיהי' אז, ר"ל כפי מעשה בני אדם. ע"כ.

ועם כל זה, המצות לא ניתנו אלא לטובתינו, כמ"ש (דברים ו יג) לשמור את מצות ה' ואת חקתיו, אשר אנכי מצוך היום, לטוב לך. פרש"י, שתקבל שכר.

והכי איתא במדרש ב"ר מ"ז א', לא ניתנו המצוות אלא לצרף בהן את הבריות, וע"ע במד"ך מו ה בסופו. וגם איתא במשנה מכות דף כג ע"ב, רצה הקב"ה לזכות את ישראל, לפיכך הרבה להם תורה ומצות, שנא' (ישע' מב כא) ה' הפגן למען צדקו, יגדיל תורה ויאדיר.

כי באמת כל העבודה שאנחנו עושים אינה נוגעת לו א"ס כלל ח"ו, כמ"ש (איוב לה ז) אם צדקת מה תתן לו, או מה מידך יקח. ועי' בירושלמי נדרים פ"ט ה"א (דף כט ע"א) לנפשי הוא מהני, פ"י אדם העושה מצוה מהני לעצמו, כי א"א להתנות השי" כלל.

והכי איתא בת"ז תיקון ע דף קלא ע"ב, עלת העלות, מתעלה על כלא, הוא בריך לכלא, ולעילא מכל ברכאן, הדי" (נחמ"י ט ה) ומרום על כל ברכה ותהלה, ולא צריך איהו ברכאן מאחרא, דלית עלי' מאן דאשפע לי'. ועמ"ש ע"ז כס' שומר אמונים, ויכוח כ סי' יג, ובס' נפש החיים, שער ב פ"ד.

משפיעים לו, שאנו עושים לו נחת רוח כמה שמתקיימת תכלית הבריאה. ועל זה אמרו חז"ל בנמי ברכות דף יז ע"א, אשרי מי שנדל בתורה כי ועושה נחת רוח ליוצרו. ועי"ז אנו משפיעים לו כביכול כמו שהוא משפיע לנו, וגם עי"ז אנו מתרמים לו.

ובסי קדושת לוי ריש פרשת עקב כתוב, וז"ל, השכר הוא המצוה גופא, מה שאדם עושה נחת רוח ליוצרו כי, כמ"ש התנא (אבות ד ב) שכר מצוה מצוה, דגופה של מצוה הוא התענוג והשכר עי"כ. ועי' במדרש שמואל על אותו המשנה שכ"כ.

וגם בלקוטים שם עה"פ (ישעי' נא יב) אנכי אנכי הוא מנחמכם (דף רפח) כתוב וז"ל, הכלל, כשהקב"ה משפיע על האדם, והאדם יכול לקבל טובתו, כי דרכו להשפיע תמיד חסד על ישראל, כדאמרינן (פסחים קיב ע"א) יותר ממה שהעגל רוצה לינק, פרה רוצה להניק, זה הוא התענוג של הבורא ב"ה, כשהברואים יכולים לקבל טובתו. עי"כ.

וזמ"ש הכתוב (תהי' קד לא) יהי כבוד ה' לעולם, ישמח ה' במעשיו. והיינו כאשר הש"י משפיע כבודו ושפעו לעולמו, אז ישמח ה' במעשיו.

ה

הנה יש לשאול, למה ברא הקב"ה את המין האנושי בדרך שיהיו אנשים רבים ומקבלים רבים להשפעתו וטובתו, הלא הרי אדם יותר דומה לו ית' אם הרי אחד כמו שהוא ית' אחד, וא"כ למה ברא ענין פרי' ורבי' שיהיו רבים.

ונראה הפעם, מפני שיותר צריך האדם להיות דומה לו ית' כמה שהוא משפיע. ומה שהוא משפיע אל העולמות הצלוינים, אם הרי האדם יחיד, הרי כל אותו השפע מגיע לו בעצמו, ועי"כ הרי סוף כל סוף משפיע לעצמו, ואז לא הרי דומה לו ית' כלל כמה שהוא משפיע לאחרים.

ובאמת, אי"פ שאין הש"י מקבל שום תועלת מעבודתו, מי"מ יכולים לומר שע"י"ז אנו נותנים לו נחת רוח, שע"י"ז אנו מקיימים כונת הבריאה. וכי"כ הרמ"ק בס' שיעור קומה, סי' נג ערך התעוררות, וז"ל, הטוב הזה השפעתו, הוא רצונו, ית', ונחת רוח לפניו.

והוא כתב בריש ס' אלימה רבתי, פ"ב, וז"ל, פ"י בספרי (דברים ד ז) כה' אלקינו בכל קראנו אליו, ופ"י אליו ולא למדותיו. אמנם הענין הוא שהמדות הם לבושים וכסאות לאלהי. וכאשר אנו מתפללים, ומייחדים המדות עי" מצוה או תפילה, הכוונה לתקן המדות, להכניס שיהיו כסא אליו, ויתקרבו אליו, ויתוקנו לקבל אורו ושפעו. וזהו עבודתו, שהוא לא יקבל תועלת מן העבודה, רק שכל ישעו וחפצו, להשיב לזולתו. וכאשר ימצאו התחתונים בלתי מוכנים לקבל טובתו, לא יושבו ממנו בסבת מיעוט הכנתם, ונמצא טובו בלתי מתפשט בהם כי. ועכ"ז רצונו להשיב. והגורם הכנתם לקבל הטובה ההיא, נקרא עובד. עכ"ל. ועי' מ"ש בענין זה בס' שומר אמונים, ויכוח כי' סי' יג וסי' עה, ובס' עבודת הקודש, חלק העבודה פ"ג, ובס' נפש החיים שער ג פ"ד בהגה"ה.

וכי"כ ס' החינוך, מצוה צ"ה, וז"ל, כל אשר יגיע אצל הש"י בעשות בני אדם כל מצותיו, איננו רק שהפץ הש"י להשיב לנו. ובהיות האדם מוכשר בעשיית אותן המצות לקבל הטובה, אז יישיב אליו ה', ועי"כ הודיעם דרך טוב, להיותם טובים, והוא דרך התורה, כי בה יהי האדם טוב. נמצא כל המקבל מצותיו השלים חפצו, כאשר הוא ראוי לקבל טובתו כי. פרשה א' נכתבה בתורה, להודיענו עיקר זה לבד, והוא מ"ש כי' (דברים י יב) ועתה ישראל מה ה' אלקיך שואל מעמך כי אם ליראה ונ"י עד לטוב לך. כלומר, איננו שואל מעמך דבר לעשותך מצותיו, רק שרצה בטוב הנדול להשיב לך. ומ"ש אחרי, הן לה' אלקיך השמים ושמי השמים, הארץ וכל אשר בה. כלומר, איננו צריך למצותיך, רק מאהבתך אותך לזכותך. עכ"ל. ועי"כ מ"ש הרמב"ן שם.

והיינו, כמו שהוא ית' משפיע לנו, גם אנו כביכול

יותר על עצמו השראת השכינה; והנה ידוע כידר וארא, אמר ר' יהודא, אלו הוה ידעין בני נשא שגיאיות רחימתא דרחים להון קב"ה הוה שאגין בכפרייא למרדך אכתרי. נמצא כל מה שהאדם אוהב יותר את כל ישראל, הרי התדמות המרכבה חזקה יותר לרוכב, וממשיך על עצמו השראת השכינה יותר. ע"כ.

והו מ"ש המדרש קה"ר ז ד, כל הכופר בגמילות חסד, כאילו כופר בעיקר. פי' שהוא רחוק בתכלית הריחוק ממנו ית', כי הוא ית' הוא רק משפיע, והכופר בג"ח הרי הוא כופר במדה הזאת.

ובשביל זה אמר הכתוב (משלי טו כז) שונא מתנות יחי'. וזה כי הוא ית' נקרא מקור החיים, והמתדבק בו נקרא ג"כ חיים כמ"ש (דברים ד ז) ואתם הדבקים בה' אלקיכם חיים כולכם היום; וע"י מדה זו, שאדם איננו רוצה מתנות ואינו רוצה להיות מקבל כי אם משפיע, אז הוא מתדבק בו ית' ונקרא חיים. והו שונא מתנות יחי'. וזה ג"כ הענין של (משלי י ב) צדקה תציל ממות.

ובשביל זה אמרו חז"ל בגמ' נדרים סד ע"ב, דעני חשוב כמת. וזה מפני שהוא רק מקבל ואינו יכול להיות משפיע. וע"כ הוא רחוק בתכלית הריחוק ממנו ית' בהיותו משפיע, שזה לבד נקרא חיים. והענין כן ג"כ אצל מי שאינן לו בנים.

ובתקוני זהר, תיקון כ"ב (דף סו ע"ב) איתא, עני חשוב כמת, מה מיתה אנפוי משתנין, כוונא דא עני אנפוי משתנין, והא אוקמוהו (תה"ל יב ט) כרום זלות לבני אדם. מה כרום זלות, אלא מאן דאצטרין לברייתא אנפוי משתנין. וע' בגמ' ברכות דף ו ע"ב. וביאור הדברים הוא שעני חשוב כמת מפני הבושה שיש לו, שצריך לקבל מתנות מאחרים. וע"י יש לו בושה, שפניו משתנים. וזה נחשב כמיתה, כדאמרין בגמ' כ"מ דף נח ע"ב גבי המלכין חכירו ברכים.

וענין הבושה הוא מה שאדם נמצא בהפוך ממה שראוי לו. וכיון שמן הראוי הוא שהאדם יתדמה לבורא ויהי משפיע, לכן יש לו בושה במה שהוא צריך להיות רק מקבל.

וע"כ ברא את המין האנושי בענין שיהיו רבים מקבלים, וע"י אדם שהוא משפיע אל העולמות העליונים, הרי הוא משפיע ג"כ לאחרים, ואז הוא מתדמה לבורא ית' יותר. ומ"ש חז"ל בגמ' שבועות דף לפ ע"א, כל ישראל ערבים זה לזה. וכתב ע"י כס' ראשית חכמה, שער היראה פי"ד (דף מא ע"ד) ז"ל, נשמות של ישראל אחוזות כולן זו בזו כחבל הזה כו', אם תנענע ראשו, תנענע כולו, ולכך (במדבר טז כב) יחמא איש אחד ועל כל העדה יקצוף, כענין מעשה עכו". ע"כ.

וכמו כן איתא במדרש ויק"ר ד ג, תני רשב"י, משל לבני אדם שדם יושבים בספינה, נמל אחד מהם מקדח והתחיל קודח תחתיו, אמרו לו חבריו, מה אתה יושב ועושה, אמר להם, מה איכפת לכם, לא תחתי אני קודח, אמרו לו, שהמים עולין ומציפין עלינו את הספינה.

ויותר מזה עשה השי" אנשים רבים בכדי שיוכלו כא"י"א להשפיע לחבירו, בעשית טוב וחסד לו, וע"י הוא מתדמה ממש להבורא ית'. והכי איתא בגמ' סוטה דף יד ע"א, להלך אחר מדותיו של הקב"ה, מה הוא מלביש ערומים כו', וע' ברמב"ם הל' דעות פ"א הל"ה.

וזה מ"ש הלל הזקן לאותו נכרי (שבת לא ע"א) דעך סני, לחברך לא תעביד, זו היא כל התורה כולה, ואידך פירושה הוא. ולכאורה הדבר תימה, וכי כל התורה כולה היא מצות שבין אדם לחבירו. אלא הענין הוא זה, שכל התורה לא נתנה אלא בשביל שיוכלו הברואים להתדמות לו ית', להיות משפיעים לאחרים, וכל התורה כולה היא פירוש לדבר זה.

ומ"ש רבי עקיבה בספרא עה"פ (ויקרא יח יח) ואתה תרעך כמוך, זה כלל גדול בתורה. וע' ברש"י שם, וברישלמי נדרים פ"ט הל"ד (דף ל ע"ב) ובב"ר כד ה. וע' כס' עמוד העבודה, קונטרסים לחכמת אמת ד"ה עוד (דף קלו ע"ד) ז"ל, מעם נכון למצות ואתה תרעך כמוך, על פי כו' (דברים י כ) ובו תדבקו, הדבק במדותיו, מה הוא רחום, אף אתה רחום, וכל מה שהמרכבה תדמה יותר לרוכב, הנה ממשיך

הזה, שיתגדל בו, וילמדוהו דרכי היכל המלך כו' ע"כ. ולכאורה דברי הוזהר הזה הם סתומים מאוד, כי מה תלמד הנשמה כעוה"ז הגשמי, מה שלא יכלה ללמוד בעולמות הרוחניים.

ויש להתבונן ג"כ בדברי הרס"ג ז"ל, שכתב בס' אמ"ד מ"ז פ"ד, וז"ל, אילו הי' (הש"י) מניחה (להנשמה) נפרדת (מן הגוף), לא היתה מנעת אל נעם, ולא אל הצלחה, ולא אל חיים מתמידים, כי הנעתה אל כל אלה, איננה כי אם בעבודת בוראה, ואי אפשר לה על חק הבני' (פ"י הטבע), אל העבודה, כי אם כגוף, מפני שעמו פועלת כל פועל, כמו שהאש אי אפשר לה להראות, כי אם בהתלותה בדבר. ודברים אחרים מן החלקיים, לא יתום פעל אחד מהם, כי אם על האחר. ואילו נשארה הנפש לבדה, לא היתה פועלת דבר, כל שכן שהגוף לא הי' פועל דבר. ואם יהיו שניהם ערומים מן המעשה, לא הי' לבריאתם ענין. ואם לא יהי' לבריאתם ענין, יבטל עם כסולם בריאת השמים והארץ ומה שיש ביניהם, כי הכל לא נברא כי אם כעבור האדם כו', כאשר קדם הנה (זכרי' יב א) נוסה שמים ויוצר ארץ, כעבור, ויוצר רוח אדם בקרבו. ע"כ.

ואח"ז הוא שאל, למה זה יהי' מוכרח, וז"ל, ואם יאמר, יניחה על ענינה נפרדת, ויתן לה כח לעשות, עד שתגיע בו אל מה שרצה לה כו'. ונשיב, כי הוא השתדל שתהי' הנפש לא נפש, והאדם לא אדם, מפני שהנפש המשכלת, אשר לא תפעל כי אם עם גשם האדם, אם תהי' פועלת לא בגשם האדם, הי' כו' מלאך, ועל איזה דבר שיהי', כבר בסלה אמתתה. עכ"ל.

והעולה מכל דבריו הוא, שצורך התחברות הנפש עם הגוף, הוא מצד הטבע שנתן לה הש"י. אבל באמת הוא לא נתן טעם לזה.

אבל באמת המשל שהביא מן האש, מקורו הוא ביהוד בראשית דף נ טע"א, אבל תא חזי, מאן דבעי למנדע חכמתא דיהודא קדישא כו'. פ"י, מי שרוצה לדעת חכמת היהוד הקדוש, יסתכל בשלהבת העולה מתוך הגחלת, או מתוך נר הדלוק, כי

וע"י בושח זה הרי הוא נחשב כמות. וזה הוא הבושח הנ"ל בפ"ב.

ובשכיל זה אמרו חז"ל בגמ' ברכות דף י"ח ע"ב, רשעים בחייהם קרואים מתים. וזהו מפני שהם אינם משפיעים מובח, לא לבריות ולא אל הרוחניים, והם הפך כחי' חיים.

וזה פ"י מ"ש לעיל, מאן דאכיל דלאו דילי' בהית לאסתכלי כאפי', פ"י שהנותן והמקבל הם שני הפכים, רחוק כמזרח למערב. והנותן הרי הוא במצב הראוי לו לאדם, דהיינו להיות משפיע לאחרים. ולכן המקבל, שאיננו במצב הראוי לו, אינו יכול להסתכל בפניו, כי בהסתכלות הזה הרי הוא רואה את חסרונו, והרי זה צער לו. וע"כ הרי הוא צריך לקבל רק דרך אחוריהם כנ"ל.

י

ועכשיו צריך להכין למה היתה הנשמה צריכה לרדת לגוף גשמי, מאיגרא רם לבריא עמיקתא (חגיגה דף ה ע"ב).

וגם צריך להכין למה כמעט כל המצות הן תלויות בדברים גשמיים ומעשים גשמיים, הלא הי' יותר טוב ונכון שהאמצעים שעל ידם יקנו השלמות, יהיו רוחניים ושכליים.

ובאמת כתבנו לעיל, שער ג פ"ב, ולעיל פ"ב, שהטעם שצריכה הנשמה לרדת לגוף הוא בשכיל שתהי' הבחירה, כי א"א להתהוות היצ"ט והיצה"ר כ"א בחיבור הגוף והנשמה. אבל באמת לא נתנו טעם נכון לזה, כי באמת למה לא יכלה להיות הבחירה במין רוחני.

ולכאורה הנה טעם אחר נמצא בזהר ויחי דף רמה ע"ב, ואי תימא, הא עלאין אינון תרין ספרין כו', פ"י אם תאמר, הרי הנשמות הן עליונות משני צדדים, א"כ למה יורדת לעולם הזה כו', אלא משל למלך שנוגד לו כו', ושלאו לכפר אחד לרבות, ולגדל אותו עד שיתגדל, וילמדו אותו את דרכי היכל המלך כו', כך הקב"ה, הוליד בן כו', ושלאו לכפר, דהיינו לעולם

ויותר מזה, ע"י הגוף נתקשרו הרבה מדרגות רוחניות, דהיינו כל המדרגות של הנשמה, כדאיתא בזהר הנ"ל. כי אם כלם לא היו כחותהגוף ושייכות לגוף, הוי כלם נפרדים זה מזה, ולא היו יכולים להתקשר כלל, מאחר שכלם הם צורות משונות. אבל ע"י ההתחברות והשייכות שיש להם להגוף הגשמי, הם יכולים להתחבר ולהתאחד.

זה כוונת הזהר משפטים דף צד ע"ב, תא חזי, כד אתילד, יתכין ל"י נפשא מספרא דבעירא כו'. פי', אדם כשנולד, נותנים לו נפש, מצד הבחמה, מצד המהרה כו'. וזה יותר, נותנים לו רוח, מצד חיות הקודש. וזה יותר, נותנים לו נשמה, מצד הכסא כו'. וזה יותר, נותנים לו נפש בדרך אצילות, מצד הכת יחידה כו'. וזה יותר, נותנים לו רוח דאצילות מצד עמוד האמצעי, ונקרא בן להקב"ה כו'. וזה יותר, נותנים לו נשמה מצד אבא ואמא, ז"ש (בראשית ב ז) ופח באפיו נשמת חיים כו'. ע"כ. וכ"כ בתנ"ח דף קז ע"א, ובריש שער הגלגלים. וצריך להבין, מה זה הלשון, נותנים לו, למי נותנים, אלא נותנים לגוף, שהוא המקשר כלם.

ונראה שזה כוונת הרמ"ק ז"ל בפרדס, שער לא פי"ז, וז"ל, הענין, כי להיות הגוף דומה אל הרוחני, לכן הוכרח, כי אפילו שיהי' הדבר רוחני, יתדבק בגשמי, לרוב תשוקתו אליו. והמעם, מפני שהתחתונים הם משכנ' לעליונים כו'. והדברים האלה מוכרחים מעצמם, כי ע"י כך הוא קשר העולמות, עם היותם מנורה של פרקים. ע"כ.

ולכן, בהפרד חלקי הנפש מן הגוף, הם נפרדים ג"כ כל אחד מחבירו, כדאיתא בזהר תרומה קמא ע"ב, ויהי רכד ע"ב, אחרי ע"ב, ובפרדס שער לא פי"ב. כי כאשר הם אינם מחוברים ומקושרים לגוף, אין להם עוד חבור להדי ג"כ. ועל דרך זה יובן מ"ש בשער הגלגלים פי"ב וכספר הגלגלים פי"ט, שכל חלק מהנפש יכול לרדת בפני עצמו, שלכאורה הדבר הוא זר מאד. אלא הענין הוא, שאחר פרידתו מן הגוף הגשמי, יאבד הקשר שבין חלקי הנפש, וכל חלק יכול ללכת לדרכו.

השלהבת איננה עולה, אלא אם היא מתאחדת עם דבר גס ע"כ. ומתוך הענין שם, משמע שיהי' חוד א"א כ"א כאשר הדברים הרוחניים הם מתחברים עם שום דבר גשמי.

והדבר מכוון ע"פ מה שכתב הרמב"ם במו"ג, בהקדמה לחלק ב', הקדמה פי"ז, וז"ל, כל מה שאינו גוף, לא יושכל בו מנין, אא"כ יהי' כח הגוף, וימנו אישי הכחות ההם, בהמנות החמרים שלהם או נושיהם כו'. ע"כ. והודו לו המקובלים, ע' כס' שפע מל, שער א פי"ג בהגדה ד"ה צריכים. וע"ע בפרדס, שער ו פי"ז.

וביאור הדבר, כי עיקר ההבדל בין הרוחני ובין הגשמי הוא, שהגשמי הוא תופס מקום, משא"כ בדבר רוחני. לכן בענין רוחני אין חבור ופירוד כ"א בצורה ואיכות. היינו, שני דברים הדומים והשווים זל"ז הם קרובים בענין רוחני, והמשוונים זמ"ז הם רחוקים.

אבל בענין גשמי אינו כן. כי בענין גשמי יש תפיסת מקום, ולכן אפשר שיהיו שני דברים שווים רחוקים מאד זמ"ז, וגם אפשר להיות שני דברים משוונים והפוכים בצורתם ממש. במקום אחד, זה אצל זה, והצד השווה בהם הוא מקום הגשמי. וכמו שהענין בענינים גשמיים, כן הדבר בענינים רוחניים המתלולים בדברים גשמיים. כי למשל אפשר שיהיו שני דברים רוחניים משוונים זמ"ז, ועם כל זה, הם מתאחדים ע"י השייכות שיש לשניהם בדבר א' או במקום א' גשמי. כי שני הצורה איננו עושה שום פירוד בהגשמי. וכ"ז עולה מדברי הרמב"ם הנ"ל, וגם נראה שזה כוונת הזהר הנ"ל.

ועד"ז יתורץ למה אין בחירה ויצה"ר בעולמות הרוחניים. כי איך אפשר שיהיו היצ"ט והיצה"ר בנושא אחד רוחני, הלא הם שני הפכים, וא"א לשני דברים משוונים להיות במקום אחד רוחני. אבל ע"י הגוף הגשמי זה אפשר, מאחר ששניהם יש להם שייכות לאותו הגוף הגשמי. ולכן א"א להיות הבחירה, דהיינו היצ"ט והיצה"ר בנושא אחד, אלא בעולם הגשמי, בגוף גשמי.

כמיש (ישע'ו ב) שרפים עומדים, (זכרי' ג ז) ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה, רק האדם לבד, הוא המעלה והמקשר ומייחד את העולמות בכח מעשיו, מחמת שהוא כלול מכלם. עכ"ל. וע"ע משי"כ מזה בס' שערי קדושה, ח"ג שער ב'.

ועד"ז יובן למה צריכות המצות להיות במעשים גשמיים דייקא. כי ידוע שיש לכל התרי"ג מצות מקור ושורש במדרגות הרוחניות היותר גבוהות, אפי' בכתב שהוא פרצוף בנוי מתרי"ג חלקים, הנקרא עתיק יומין כנ"ל, ע' בע"ח דרוש עגולים ויושר, ענף ה'. וע"כ, ע"י אותו המעשה הגשמי גופא, יש לנשמה שייכות עם אותם השרשים העליונים, ששניהם מתקשרים באותו המעשה הנשמי, וזולת הקשר הזה עם דבר אחד גשמי, לא ה' אפשר להיות שום שייכות בין הנשמות והשרשים, וע"י ההתקשרות עם השרשים האלה הנשמה יכולת להתעלות מדרגה אחר מדרגה, שזה סוד (בראשית כח יב) הסלם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה, ע' בס' שיעור קומה, ערוך כ"ג, עלייה וירידה.

ז

ועכשיו יש לחזור ולהתבונן מהו ענין התקשרות ודבקות הרוחניות. כי הכא משמע שהוא ענין התדמות, ולעיל שער א פ"ז הבאנו כמה מקורות שמשמע מהם שהוא ענין הכרה ודעת.

ועוד צריך להבין, שבכ"מ משמע שיעקר ירדת הנשמה לגוף היא בשביל לקנות לנשמה הלבוש המכונה חלוקת דרבנן. והכי אתא בס' הפרדס, שער ל"א פ"ה. וז"ל, בבאור תועלת הנשמה בעולם הזה. והענין הוא, כי עיקר הנשמה, היא אחר עלותה מעולם המעשה אל עולם השכר, כי קודם רדתה היא חסרה הרבה, ואף אם היא במקום גבוה, ברומו של עולם כו'. וכאשר תתעסק בעולם הזה, במעשה התורה, אז תזכה אל לבוש יפה, הנקרא חלוקת דרבנן, והוא לבוש התורה והמצות, שבהם נתעסק בעוה"ז. ובלבוש הזה זוכה לעלות ולראות את פני המלך כו', כי קודם בואה בעולם הזה

ועד"ז יובן משל הזוהר הנ"ל, שהנשמה יורדת לגוף ללמוד דרכי היכל המלך. כי א"א לשום חלק מן הנשמה להשיג מדרגה גבוהה ממנו, כי אם ע"י ששניהם מתקשרים ומשתייכים לגוף. וא"כ, כשיורדת הנשמה לגוף, היא כאמת לומדת דרכי היכל המלך, דהיינו מדרגה הגבוהה ממנו. משא"כ המלאך, שאין לו שום שייכות עם מדרגה שלמעלה ממנו, ולכן א"א לו לעלות. וע' בפ"י יפה שעה על הע"ח, שער מ"ן ומ"ד פ"ד (דפוס חדש דף קצב), שהאר"ך הענין הזה, וז"ל, וקשה חדא, אחר שהוא (הנשמה) גדול כ"כ יותר מהמלאכים כו', למה זה יבא לעולם הזה כו', והמלאכים, שהם קטנים ופחותים מערכו, לא יבואו בעוה"ז, ולא ימותו כא' מהם. ועוד להבין כו', איך ובמה יהיו יותר גדולים מהמלאכים, הפך הסברא כו'. ונקדים כו' כי נפש האדם יכולה היא לעלות מדרגה אחר מדרגה, עד שתקח יחידה דכתר דאצילות כו', לא כן המלאכים, אפילו היותר גדולים שבהם כו', כי אין בהם אלא מדרגה א', ממקום שחוצבו בלבד כו'. המלאכים, אין לך בו אלא חדושו באותו עולם אשר הוצב משם, אינו עולה ויורד, שאם יזכה לא יעלה, ואם לא יזכה לא ירד. לא כן הצדיקים, שהרשות נתונה בידם, שאם יזכה, יעלה מעלה על גבי מעלה כו'. וכיון שכן, שמוכרחים נשמות הצדיקים דכל ישראל, לקחת בחינת רוח ונפש דכל עולם ועולם, ודכל בחינה ובחינה שנכל עולם ועולם, מוכרחים הם לבא בעולם הזה השפל, שאין קיום לרוח ונפש, אלא בעולם הזה השפל כו'. וע"ש. וע"ע בע"ח שער פנימיות וחצוניות, רפ"י.

והחלוק בין הנשמה והמלאך מבואר יותר בס' נפש החיים, שער א' פ"י, וז"ל, יתרון גדול לאדם מהמלאכים, והוא העלאת והתקשרות העולמות והכחות והאורות אחד בחבירו, אשר זה אין בכח כלל לשום מלאך כו', כי המלאך הוא בעצם כח א' פרטי לבד, שאין בו כלילות כל העולמות יחד כו', לכן אין בכח ויכולת המלאך כלל להעלות ולקשר וליחד כל עולם בעולם הנפוץ על ראשיהם, כיון שאינו כלול ומשותף מהם. וגם עליית עצמותו של המלאך עד מדרגתו להתקשר בעולם שעליו, אין תלוי בו בעצמו. לכן נקראים המלאכים עומדים,

וענין אותו לכוּש מבוּר בם הפרדס, שער ל"א ספ"ה, וז"ל, מאותו השפּע ואור הירוד כו' נשאר שם חלקו, כדי שאותו האור יעשה לו לכוּש לנשמתו, בעת עלייתה אל מקומה. ועם הקדמה זו יובנו עניני הלבושים, כי אין הכונה שהמצות יעשו לו לכוּש, כי הענין הזה אין הדעת מקיפו. אמנם הכונה כו' בוכותו נשפע עלי' שפע רב וברכה. ומאותו האור הנשפע, נותנים גם לו חלקו, ונעשה לו לכוּש, ואלו הם חלוקא דרבנן. ע"כ.

וע"ע בס' ע"ה, שער פנימיות וחזונויות, דרוש ד', דאיתא חלוקא דרבנן, שהוא לכוּש וגוף של העצמות, שהם האורות כו'. וגוף זה הוא זך מאד, והוא קרוב אל מדרגת הנפש. וזה נעשה ע"י המצות. ע"כ.

ולהבין ענין הלבוש, צריך לדקדק בלשון הזהר ויקהל דף רי ע"א, ותמן כל אינון לבושין דנשמתין כו', פי' ושם כל אלו הלבושים של הנשמות, הראויות להתלבש בהם, כל אחת ואחת כראוי לה. בלבוש הזה נרקמו כל המעשים טובים שעשה בעולם הזה, וכולם רשומים בו כו' ע"כ.

והענין מובן היטיב ע"פ מה דאיתא בזהר משפטים דף קיד ע"א פתח רבי חייא ואמר (שה"ש ח ו) שימני כחותם על לבך, כחותם על זרועך וגו', פי' שימני כחותם, כשעה שנתדבקו כנסת ישראל בבעלה, היא אומרת, שימני כחותם, דרך של חותם, כיון שנתדבק, במקום שהוא שנתדבק, הניח בו כל צורתו, אע"פ שהחותם הולך הכא והכא, ואינו עומד שם, והא עבר ממנו, מ"מ כל צורתו הניח שם, ושם היא עומדת. אף כנסת ישראל אומרת הכי, כיון שנתדבקתי בך, כל צורתתי תהי' חקוקה בך, ואע"פ שאלך הכא או הכא, תמצא צורתתי חקוקה בך כו'. ע"כ. ועי' מ"ש ע"ז בע"ח, שער עקודים, רפ"ו.

והדבר יותר מבואר בזהר ויחי, דף רמד סע"ב, תא חזי, כתר דאתדבקו דא כדא כו'. פי' אחר שנתדבקו זה בזה כו', היא אומרת, שימני כחותם על לבך, למה כחותם, אלא דרכו של חותם הוא, כיון שנתדבק במקום אחד, אע"פ שהוסר משם,

היתה ערומה, ובצאתה מעוה"ז לא תבא אל המלך, עד היותה מתלבשת בלבושי התורה והמצות. ע"כ.

והלבוש הזה נזכר בזהר ויקהל דף ר"י סע"א המובא שם, זכאה חולקי, מאן דזכי להני לבושין כו', פי' אשרי חלקו, מי שזכה לאלו הלבושין כו'. אלו הלבושין הם ממעשים טובים שעשה האדם בעולם הזה במצות התורה, ובהם עומדת הנשמה כגון עין כו'. וע"ע בזהר פקודי רכמ' ע"ב, לך צ"א רע"א, ויחי רכ"ד ע"א.

והלבוש הזה נזכר ג"כ בדברי הרמב"ן עה"פ (בראשית מט לג) ויגוע ויאסף אל עמיו, וז"ל, נפשות הצדיקים צרות בצרור החיים (מל' ש"א כ"ה כ"ט), וזו (דברים לג יב) תחופף עליו כל היום, לובשת לבישת השני, שלא יפשיטנה ערומה כו', ויובן הענין הזה במס' שבת (קנב ע"ב) ובמס' כתובות (קג ע"א) ע"כ. וע"ע ברמב"ן וירא יח כ.

וענין החלוקא דרבנן הרי הוא מובא בזהר נח דף סו ע"א, האי לבושא דקאמרן כו'. פי', אותו הלבוש שאמרנו, הוא מה שאמרו החכירים, חלוקא דרבנן, שמתלבשים באותו העולם. אשרי חלקם של הצדיקים, שגנו להם הקבי"ה כמה סוכות ועדנים כההוא עולם. ועליהם כתוב (ישעי מד ג) עיני לא ראתה, אלקים וזלתיך, יעשה למחכה לו. ע"כ.

והלבוש הזה, חלוקא דרבנן, כבר נרמז בפסוק (ש"א ב יט) ומעיל קסן תעשה לו אמו, ע' בשער הפסוקים שם. וע"ע במדרש כ"ר ר"פ צ"ה, כשם שהוא הולך, כך הוא בא לכוּש, ממי את למד, משמואל, שראה אותו שאול, מה הוא אומר לאשה, מה תארו, ותאמר (ש"א כה יד) איש זקן והוא עומה מעיל. שכך הי' לכוּש, שנא', ומעיל קסן תעשה לו אמו. ע"ש.

ועי' בספר שערי קדושה, ח"א ריש שער א', שכתב וז"ל, נודע אל בעלי מדע, כי גוף האדם אינו האדם, אבל הוא ענין לכוּש אחד, תתלבש בו נפש השכלית כו'. ואחר הפטירה, יופשט מעליו הלבוש הזה, ויתלבש בלבוש זך ונקי ורוחני, כמ"ש (זכרי' ג ד) הסירו הבגדים הצואים וגו' והלבוש אותך מחצלות, הוא הנקרא חלוקא דרבנן. ע"כ.

ה יב, ותנחומא ויגש ח. ועי' זהר ויחי דף רכד סע"א, תנא, זכאין אינון צדיקיא כו'. פי', אשרי הם הצדיקים, שימיהם נקיים ונשארים לעולם הבא. וכשיוציאים, מתחברים כולם ונעשים להם לבוש כבוד להתלבש בהם. ובלבוש ההוא, זוכים להתענג בעונג עולם הבא. ובלבוש ההוא עתידים לקום ולחיות. וכל אלו שיש להם לבוש יקומו, וי"ש, ויקומו כמו לבוש. ע"כ.

וזה ג"כ הענין מה דאיתא באבות פ"ד מ"א, העושה מצוה אחת, קונה פרקליט אחד. והדבר נתפוש בתוספות הזוהר ח"ג דף שז ע"ב, צולמא דעל בר נש כו'. פי', הצלם שעל האדם כו', כל אבר ואבר של אותו הצלם, הוא מלאך שהוא ממונה על כל מצוה ומצוה, כמו שהעמידו בעלי המשנה, עשה מצוה אחת, קנה לו פרקליט אחד. ע"כ.

ולכן שכר מצוה הוא דבר הבא ממילא, ממעשה האדם עצמו, והכי איתא בס' נפש החיים, שער א פי"ב, וז"ל, ואמר (קהלת יב יד) כי את כל מעשה, ולא כי על כל מעשה, הענין כמי"ש (איוב לד יא) כי פועל אדם ישלם לו כו', שמעת שעולה על סהור מחשבת האדם לעשות מצוה, תיכף נעשה רשומה למעלה בשרשו עליון כו', וממילא מתעורר וממשיך גם עליו אור מקיף מהקדושה העליונה כו', וזהו ענין שכר עוה"ב, שהוא מעשי ידי אדם עצמו, שאחר פרידת נפשו מהגוף, הוא העולה להתעדרן כו' בצחצחות האורות כו' שנתוספו ונתרכו ממעשיו הטובים, וזשרז"ל (סנהדרין צ ע"א) כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא, ולא אמרו בעה"ב כו', אבל האמת שעוה"ב הוא מעשה ידי האדם עצמו כו'. ע"כ.

וכמו כן איתא בס' של"ה הק', ריש בית הכמה (דף כב ע"א) וז"ל, תר"יג מצות אשר נצטוונו עליהם בעולם המעשה, (ערוכין כב ע"א) היום לעשותן ולמחר לקבל שכרם, אין השכר והעונש הסכמי, רק הוא טבעי רוחני, נמשך בעצם, כהא דתנן (אבות פ"ד מ"ב) שכר מצוה מצוה כו', כי שכר מצוה גשמית שפועל, זהו בעצם שכרו, הריינו רוחניות המצוה הזו כו'. אין לך אפי' מצוה קלה שאין לה שורש גדול מלמעלה, וזה השורש הוא בעצמו השכר, ששם נדבקת נשמתו כו'. עכ"ל.

הרי נשאר רשימו באותו מקום, ואינה סרה ממנו, וכל הרשימו וכל הצורה שלו נשאר שם, כו'. ע"כ.

והענין הוא כמו דאיתא בע"ח, שער אח"פ פי"ג, וז"ל, יהא בידך זה הכלל, כי לעולם כדבר רוחני, כאשר עולה או יורד למטה, נשארה הבחינה שלמה במקומה, ואין שום דבר נגרע למעלה, וגם למטה יש לה כל הבחי' עצמה, ע"כ.

ומה שנשאר לעולם נקרא רשימו, כדאיתא שם, שער עקודים, רפה, וז"ל, הנה יש בטבע האורות, להשאיר רושם שלהם למטה, במקום שהיו שם כראשונה. ולכן, כל האורות האלו, בעת עלותם, הניחו רשימו למטה, במקום שהיו שם כראשונה, ע"כ.

והענין הוא, כאשר איש ישראל עושה מעשה המצוה, אז מתקשרת נשמתו אל האורות העליונים השייכים לאותה המצוה, כי שניהם, הנשמה והאורות, הם מתקשרים באותו המעשה הגשמי, וע"י ההתקשרות שיש לשניהם אל המעשה הגשמי, הרי מתקשרים הנשמה והאורות בשעת המעשה. אבל אחרי המעשה, נשאר רשימו מאותו המעשה על הנשמה, וזהו ענין הלבוש, הלקוא דרכנו, שהלבוש הוא הרשימו.

וכיון שיש רמ"ח מצות עשה כנגד אברי הגוף כדאיתא בגמ' מכות דף כג סע"ב, וכנגד אברי הנשמה, כדאיתא בשערי קדושה הנ"ל, אז יכול הרשימו של המצות לעשות מלבוש שלם לכל הנשמה. וזהו הענין מי"ש (ש"א כה כט) והיתה נפש אדוני צרורה בצרור החיים את ה' אלקיך, עי' בגמ' שבת קמב ע"ב. ואיתא בס' לקי"א פד, וז"ל, התורה ומצותי מלבישים כל כו' בחי' הנפש, וכל תר"יג אברי', מראשה ועד רגלה, הרי כולה, צרורה בצרור החיים את ה', ממש, ואור ה' ממש מקיפה ומלבישה כו'. ע"כ.

והענין שהלבוש הוא ענין רשימו מחותם האורות, כבר נרמז במי"ש (איוב לח יד) תתהפך כחמר חותם, ויתצבו כמו לבוש. עי' ירושלמי כלאים פ"ט הל"ג (מב ע"א) וירוש' כתובות פי"ב הל"ג (סה ע"א) וגמ' סנהדרין לח ע"א, ובמדרש קה"ל

וכתוב מפורש (ויקרא יא מד) והתקדשתם והייתם קדושים, וכמאמר ז"ל (יומא לט ע"א) כל המקדש עצמו מלמטה, מקדשין אותו מלמעלה, ר"ל שמלמעלה נמשכת עליו הקדושה, משרשה העליון של המצוה, וכמיש בודה, צו לא רע"ב, כתיב, והתקדשתם והייתם קדושים, מאן מקדש גרמי מלרע, מקדשין לי מלעילא כו', מקדשין לי מלעילא כו' דהא קדושה דמארי שרי עלי כו'. וכפ' נשא, ריש דף קכה, דמשיך עלי רוח קדישא עלאה, כמד"א (ישע' לב טו) עד יערה עלינו רוח ממרום, ע"ש. ועי' זה הקדושה והאור מקף, הוא דבוק בכיכול בו ית' כו'. וזש"ה (דברים ד ט) ואתם הדבקים בה אלקיכם חיים כלכם היום. עכ"ל.

ואותו הלבוש הוא מה שזן את הנשמה, דהיינו כחי השגה כנ"ל. והכי איתא במד"ג וירא דף קיג ע"ב, א"ר לוי, הנשמה בעודה במעלתה, ניוונה כאור של מעלה, ומתלבשת בו, וכשתכנס לגוף לעתיד לבא, כאותו האור ממש תכנס, ואזי הגוף יאיר כוזהר הרקיע, הה"ד (דניאל יב ג) והמשכילים יזהירו כוזהר הרקיע, וישינו בני אדם דעת שלימה, שנא' (ישע' יא ט) כי מלאה הארץ דעה את ה'. עכ"ל.

והכי איתא בס' לקו"א ספ"ה, וז"ל, לבושי הנשמות בנן עדן, הן המצות והתורה, הוא המזון לנשמות, שעסקו בעולם הזה בתורה לשמה. עכ"ב.

ובלי הלבוש הזה, א"א לנשמה להדבק בשכינה ולסבול אורה, כדאיתא בזהר ויקהל דף רי סע"ב, ואלמלא ההוא לבושא, לא יכלין למסבל, וכדין מתיישבין, ורוון באינון צחות, ויוכלו לסבול. עכ"ב.

והדבר יותר מבואר בס' הפרדס, שער לא פה, וז"ל, ועתה, בהקדמה זו, לא יקשה בעינינו ענין תועלת הנשמה במציאות השפעתה מהרששים כו', כי בהיותה למעלה, קודם רדתה אל מציאות עולם הזה, היא יושבת ערומה, בלי לבוש כלל, ולא תראה אל המלך אבי כלל, עד רדתה אל העולם הזה, ואז תזכה אל כתונת הפסים, הנהו חלוקי דרבנן כו', ונאמר על הכלים

והוא הביא דברי הרקאנטי, ריש פ' בחוקותי, וז"ל, דע כי הברכות והקללות הכתובות בתורה, אינן על צד הנמול והעונש לבר, רק הן סכעיות ממש, כדמיון הזורע שקוצר, שנא' (משלי יב יא) עובד אדמתו ישבע לחם. ע"כ.

והביא ג"כ דברי ס' עבודת הקודש, חלק העבודה פ"ה, וז"ל, כל המובות הזין, אינן בדרך ייעוד המלך, המייחד לעבדיו לשלם להם שכר כו', לפי שהשוב הכא על דרך יעוד, יורה שאיננו נמשך אל העבודה, ואינו מחויב בסבעה, וזה פגם וחסרון גדול בחק העבודה, משא"כ כשהשוב נמשך אל העבודה, ומתחייב בסבעה, כי זה יורה על שבח וכבוד כמעלת עבודה הזיא, והנעבד בה. ע"כ.

ובס' עמוד העבודה, ויכוח השואל והמשיב סי' קעד (מה ע"ד) הביא ראה חזקה לזה, וז"ל, אין שום שניי ח"ו, רק הכל אחדות, ענין רצון אחד, כי אלו היו השכר והעונש הסכמיים, אזי ח"ו הי' נראה כשנוי מרצון לרצון, כי בתחלה הסכים כך, ועתה מסכים כך. אמנם ענין הרצון הוא כו' לפי התעוררות המתעוררים, כן ממשך בסכע ובעצם הענין, אם מקדש עצמו מלמטה, מקדשין אותו מלמעלה, כסבע הענין שוהתעורר. עכ"ל.

ונמצא לפי כל זה, כי הלבושים של הנשמה, הם עצמם עניני ההתדמות וההתקרבות. כי ע"י עשיית המצוה, הרי הוא מדבק נפשו עם השרשים של אותה המצוה למעלה, ואז מונח רשימו ולבוש על הנשמה. ועי"ז שהם משפיעים על הנשמה, הם בעצמם נשפעים ממנו ית', כנ"ל.

וכל התדמות צריך להיות בכחיות ישות וממשות רוחנית, וצריך להשאיר אפי' אחר גמר עשית המעשה, וההתדמות הזו היא גופא הלבוש הרשימו הנ"ל.

וענין זה מבואר הוא בס' נפש החיים, שער א פ"ו, בהנהי"ה ד"ה וזהו שתקנו, וז"ל, מעת שעולה על רעיון האדם לעשות מצוה, תיכף נעשה רישומו למעלה, במקור שרשה העליון, וממשיך משם על עצמו, אור מקיף, וקדושה עליונה כו',

בתוכנם. ע"כ. דהיינו, ע"י השייכות שיש למצות עם שרשיהם העליונים, הוא יכול לבא להשגה הזאת.

ובאמת כל ענין הדעת הרוחנית, הוא ענין קשור והתחברות, כדאיתא שם בלקו"א פ"ג, וז"ל, הדעת, הוא מלשון (בראשית ד א) והאדם ידע את הוה, והוא לשון התקשרות והתחברות. ע"כ. וכ"כ בע"ח שער הקליפות פ"ב.

ואתא בס' מדרש שמואל, על המשנה בריש אבות, משה קיבל תורה מסיני, בשם הרב שם טוב ש"ס מוב, ז"ל, משה עלה למעלות הנבואה העליונה, ונתדבק שכלו עם הש"י, אז אין שם נותן בו, כשקיבל משה את התורה, התדבק בהש"י, והיו היודע והידוע והידעה אחד כו'. ע"כ.

ובס' עמוד העבודה, בהקדמה גדולה, סי' ל"א, הביא דברי המדרש שמואל, וכתב, וז"ל, הטעם למה מכונה היוזוג כלשון ידיעה, כד"א, וידע אדם את הוה אשתו כו', ומה שכתב, שנתדבק שכלו עם הש"י, הוא כך, דע, שדיבוק הרוחני זכו, אינו כקירוב ודיבוק הגשמי, שדיבוק הגשמי הוא, כאשר יפגוש גוף את גוף אחר, ויגעו שני הגופים זכו' בלי הפסק אויר ביניהם, זה יקרא דיבוק הגופני. ודיבוק הרוחני, כשישיג וישכיל המשכיל איזה דבר שכלי ככה ושכלו והשגתו, אז הענין המושכל ההוא יתדבק במשכיל, דיבוק עצום וחזק, ואין שם הפסק כלל וריקות בין שכל המשכיל לדבר המושכל כו'. ע"כ. והם הם דברי הרמב"ם הנ"ל בשער א פ"ו.

והענין הוא, שכל השגה ודעת ברוחניים, אינו בא כ"א מצד ההתדמות שיש בין שני דברים המכירים זה את זה, או מן השייכות שיש לשניהם לדבר אחד גשמי, שעל ידו הם מתקשרים אחד אל חברו. ולכן, אין הפרש בין מה שכתבנו, שקירוב ברוחני הוא התדמות, ובין הדעות הנ"ל שהוא ענין השגה ודעת, כי באמת הכל ענין אחד הוא.

ולכן, גבי המלאכים, כל מה שאיננו שייך למלאך, וכל מה שאיננו דומה לו ולא בא בגדרו, באמת אין דבר זה נודע לו. והכי איתא בספר החסידים, סי' תק"ל, וז"ל, ואם תאמר, והלא

האלה (ש"ב יג יח) ועל"י כתנת פסים כי כן תלבישנה בנות המלך הבתולות מעילים, מועילים להראות אל פני המלך. ע"כ.

כי באמת הלבוש הוא המסכה על הכושה, כמו שמעיד הכתוב (בראשית ב כה) ויהיו שניהם ערומים האדם ואשתו, ולא יתבוששו, מכלל שיש בושה בהעומד ערום. דא"כ איזה חידוש יש פה, ואח"כ כתיב (שם ג ז) וידעו כי עירומים הם, פרש"י, מצוה א' היתה בידם, ונתעברמלו הימנה, ויש בושה גדולה להעומד לפני הש"י בלי הלבוש של המצוה, כאדוק"ד שה"י ערום מן המצוה, ולכן אמר להש"י (שם ט) את קלך שמעתי כגן, ואירא כי עירם אנכי, ואחבא, תראה, כי מי שאין לו אותו הלבוש של מצוה, הלוקא דרכנו, הרי יש לו בושה גדולה לעמוד לפני הש"י, וכל מה שהוא אוכל הוא נהמא דכסופא.

ובאמת אותם הלבושים הם עניני הדעת והשגה. ואיתא בס' שיעור קומה, ערוך יג תורה פי"א, וז"ל, ואל יעלה בדעת שום יודע, שהידיעה לבד היא העיקר, שלא ה"י עיקר אלא הכרה, דהיינו המעשה, כאו' (ירמ"י כב טז) דן דין עני ואביון, אז טוב, הלא היא הדעת אתי, נאם ה' ע"כ.

והענין שההכרה תבוא ע"י המצות הרי הוא מכואר יותר בדברי ס' לקו"א פ"ד, וז"ל, אמרו (אבות פ"ד מ"ז) יפה שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי עולם הבא, כי עולם הבא הוא שנהנין מזיו השכינה, שהוא תענוג ההשגה, ואי אפשר לשום נברא, אפי' מהעליונים, להשיג, כי אם אינו הארה מאור ה', ולכן נקרא בשם זיו השכינה, אבל הקב"ה בכבודו ובעצמו לית מחשבה תפיסא כי כלל (תקוני זוהר יז ע"א), כי אם כאשר תפיסא ומתלבשת בתורה ומצות, אזי היא תפיסא בהן, ומתלבשת בהקב"ה ממש, דאורייתא וקב"ה כולא חד, ואף שהתורה מתלבשת בדברים תחתונים גשמיים, הרי זה כמתבק את המלך, ד"מ, שאין הפרש במעלת התקרבותו ודיקותו במלך, בין מחבקו כשהוא לבוש לבוש אחד, בין כשהוא לבוש כמו לבושים, מאחר שגוף המלך

וכן אדם יוכל לחשוב מחשבה בדבר המשונה ממנו, כי יש לו התחברות אל אותו הדבר ע"י איזה דבר חומרי. לכן על דרך משל, האדם יוכל להשיג חכמת החשבון, אע"פ שהוא דבר שכלי, מאחר שיש לחשבון שייכות אל דברים גשמיים, אבל אין שום תפיסה במוח אנושי אל שום דבר שהוא רוחני לגמרי, כי א"א להשיג אפי' כדמיון שום מלאך או דמיון, אם לא חננו הש"י.

אבל בדבר רוחני כמו מלאך, אין לו שום השגה בדבר שהוא משונה ומפורד ממנו, ואין שום נברא רוחני יכול להשיג, כ"א הדברים הדומים והקרובים אליו. והנה עכשיו תראה, שמה שאומרים שקירוב רוחני הוא ענין השגה, ומה שכתבנו, שהוא התדמות, הכל ענין אחד.

ועל דרך מה שכתבנו פה, אפשר להבין למה צריך להיות השכר המקווה דוקא אחר התחייי בגוף וגשמה יחדיו, כשם שקנה אותו השכר, כדאיתא בנב' סנהדרין דף צא סע"א, על מ"ש (תהל' ג ד) יקרא אל השמים מעל, ואל הארץ, לדין עמו.

והענין הוא, מפני שא"א למדרגות התחתונות מהנפש להשיג מדרגות העליונות, הנפרדות ממנו אחר המות, כ"א כשנתחברו פעם שנית אל הגוף. וזה פ"י הנב' הנ"ל, שצריך להיות הדין והשכר ממש כמו המעשה, מורכב מנשמה וגוף, כי כמו שבעולם המעשה היו כל המדרגות מתקשרות ע"י הגוף, כן בעולם הנבא, נתקשרו כלם ע"י הגוף.

כי בעולם הנבא יהיו מתקשרים כל המדרגות, כדאיתא בס' דרך מצותיך למו"ן הצמח צדק, מצות פרו ורבו, וז"ל, יש מדרגות לאין קץ, אשר כל אחת היא מעולה מעלה מעלה מבחי' שלמטה ממנה, וע"ד שארז"ל, (הניגה יג ע"א) רגלי החיות כנגד כולן כו', ולזה כיונו רז"ל באמנם (ברכות סד ע"א) תלמידי חכמים אין להם מנוחה כו', שנא' (תהל' יג א) ילכו מחיל אל חיל. עכ"ל.

מלאכים יודעים הכל, הרי כתיב (דניאל יב ו) ויאמר לאיש לבוש הבדים, אשר ממעל למימי היאר, עד מתי קץ הפלאות, הרי אין אחד נבנם במחיצת חבירו, ואינו נבנם בדבר שחבירו ממונה עליו. עכ"ל. והרא"י שהביא מן הפסוק בדניאל, הוא, שמלאך אחד ה"י צריך לשאול איזה דבר ממלאך שני, והוא עצמו לא ה"י יודע.

וכמו כן איתא בזהר, וירא דף קא ע"ב, וכי לא היו ידעי מלאכי עלאי כו', אלא לא ידעי כהאי עלמא אלא מה דאתמטר להו למנדעו.

ועכשיו מובן מ"ש במדרש כ"ר ג"ב, אין מלאך אחד עושה יונתן לבראשית יח ב, וברש"י שם, ובמה"צ ה"י שרה דף קכז ע"א). והענין, שאם היו למלאך אחד שתי שליחויות, אז יהיו באותו המלאך שני ענינים, וא"כ ה"י ממילא נחלק לשנים, כי בדבר רוחני א"א להיות שני דברים משונים בנושא אחד, וגם אין שני מלאכים בשליחות אחת, כי כל עצם המלאך הוא על שם שליחותו, ואם יש להם שליחות אחת, כמה יפרדו להיות שנים. וזה ממש מה שכתבנו לעיל.

ובס' עמוד העבודה, ריש קונטרסים לחכמת אמת (דף פג ע"ג) איתא, וז"ל, והנה האדם, שאע"פ שיכול להשיג בשכלו כמה מיני השגות מהשגות שונות, עכ"ל, לא יוכלו להצטייר בציור שכלי, שני מיני השגות כבת אחת ברגע אחד כו', ולעולם לא יוכלו להצטייר ברגע אחד, כ"א מין השגה אחת, על דרך אין מלאך עושה שתי שליחויות בפעם אחת, ברגע אחד. עכ"ל.

והענין, כי אפשר שיהיו לאדם כמה מיני השגות, אלה בכח ואלה בפועל, אלא שא"א להיות לו שתיים כבת אחת, וזה מפני שיש לו מוח גשמי שיוכל לחבר כל ההשגות המשוונות. משא"כ אצל המלאכים, שאינם יכולים לתפוס שתי השגות, אם לא שיש להם ג"כ ענין גוף רוחני, כדאיתא בס' הפרדס בשער ו פ"ו. וגם להנשמה זה לא ה"י אפשר, כ"א ע"י אותו הלבוש שקנה, דהיינו חלוקא דרבנן.

פּוֹתַח טַפַּח גַּבִּי טוֹמֵאָה אַהֲלִי

הַדָּרָךְ לַמַּסַּכַּת שַׁבָּת

אַיִתָּא בְּסוּף מַסֵּי שַׁבָּת, דָּף קִנּוּ עֵיב : אִיִּר יְהוּדָה אָמַר רַב, הִילְקֵמִי קַמְנָה הִיִּתָּה בֵּין שְׁנֵי בְּתוּמִים וְמוֹמָאָה הִיִּתָּה שֵׁם, וְגִינִית סְדוּקָה מוֹנַחַת עַל גַּבְּנִי, וּפְקִינָא אֶת הַמְּאֹרַר בְּטַפְיָה, וְקִשְׂרוּ אֶת הַמְּקִירָה בְּגַמְי לִידַע אִם יֵשׁ בְּגִינִית פּוֹתַח טַפַּח אִם לֹא.

פִּירִשִׁי ז'ל: הִילְקֵמִי קַמְנָה, שְׂבִיל קַמְן בֵּין שְׁנֵי בְּתוּמִים, וְגִינִית סְדוּקָה מוֹנַחַת עַל גַּבְּנִי, וְהַמּוֹת מוֹטֵל בְּהִילְקֵמִי תַּחַת הַגִּינִית כְּנַגַּד הַסַּדֵּק, וְלִפְנֵי מוֹת הַמַּת פִּקְקוּ בְּשַׁבָּת אֶת הַמְּאֹרַר בְּטַפְיָה שְׂמָא אִין כְּסַדֵּק הַגִּינִית פּוֹתַח טַפַּח, וְנִמְצָא הַמַּת מוֹטֵל כְּאַהֲלִי שְׂאִין לוֹ מְקוֹם לְצִאת דֶּרֶךְ מַעְלָה, וְחוּר שְׂבִין שְׁנֵי בְּתוּמִים מַכְנִים אֶת הַמוֹמָאָה לְצַד שְׁנֵי שַׁבָּת אַנְוּוּף, לְפִיכֵךְ סַתְּמוּהוּ בְּכָלִי חֶרֶם, וְגַבְּנִי כְּנַגַּד הַדִּילְקֵמִי. וְכָלִי חֶרֶם אִינוּ מַטְמָא מַגְבּוּ וְחוֹצִין.

וְקִשְׂרוּ מְקִירָה, שֶׁהִיא רַחְבָּה טַפַּח.

בְּגַמְי לִידַע, אִם תַּכְנֵס בְּסַדֵּק הַגִּינִית כו'.

וְלִפִּי רִשִׁי הַפִּי הוּא שְׁהִי מַת מוֹנַח בֵּין שְׁנֵי בְּתוּמִים וְגִינִית סְדוּקָה מוֹנַחַת עַלִּין, וְאוֹתָהּ גִּינִית הִיִּתָּה פְּתוּחָה לְשְׁנֵי הַבְּתוּמִים, וּפְקִינָא אֶת הַמְּאֹרַר, דְּהֵינּוּ שְׂטַמְמוּ אוֹתוֹ הַפְּתַח עַד שִׁמּוּדוֹ הַסַּדֵּק שְׁהִי בְּגִינִית אִם יֵשׁ כּוֹ פּוֹתַח טַפַּח. שְׂאִם הִי בְּסַדֵּק פּוֹתַח טַפַּח יִהְיֶה הַבְּתוּמִים מְהוּרִים בְּלִי פְּקִירָה, וְאִם לֹא לֹא. עֵיִשׁ הֵיטֵב בְּפִי רִשִׁי.

וּבְתוּמִים ד"ה הִילְקֵמִי, תַּמָּה עַלִּין, דְּמַמ"ג, אִם הִי הַטְּמָא תַּחַת הַבֵּית, יִהְיֶה הַכֵּית מַמָּא מַמ"ג, דְּהוּי אַהֲלִי עַלִּין, וְאִם הִי הַטְּמָא תַּחַת הַסַּדֵּק, הַכֵּית מְהוּר, אַפִּי בְּפַחוֹת מַטְפַּח, כְּדֵאִיתָא

וּכְתַב הוֹרָאבִיד, אִיא, פְּחוֹת מַטְפַּח לְכוּיַת מִן הַמַּת, אֲבָל לְמַת שְׁלֹם אוֹ לְיוֹתֵר מְכוּיַת דִּין אִם מֵיַעֲמֹ לַפְּחוֹת מְאַרְכֵּבֶת. וְגַם שֵׁם כְּהֶלֶן כָּתַב וְזִיל, אִיא, אוֹמֵר אֲנִי דְלַחְלוֹן שְׁהוּא דִּי עַל דִּי אִם בָּא לְמַעֲמֹ צִרְיָן שֵׁיבְטַל בּוֹ אוֹתוֹ מֵיַעֲמוֹ, אֲבָל לְחוּר שֵׁל סַפְח, אִם כֹּס לְמַעֲמֹ אֲנִיפִי שְׁאִינֵי מִבְּטַל מֵיַעֲמוֹ.

וְעֵי בְכִימֵ שֵׁם בְּשֵׁם מְהַרִּי קוֹרְקִס שְׁקִשָּׁה דְלֵא מְצִינֵי בְּשׁוּם מְקוּם שְׁצוּרִיךְ דִּי טַפְחוּסִים לְהַבִּיא טוּמְאוֹ, רַק לְהַצִּיל עֵישׁ. וְעֵיַעַ כְּפִינֵי דְאֵהְלוֹת, דְּחָשִׁיב כָּל שֵׁיַעוּרֵי פְּתוּחִים שׁוֹנִים וְלֹא זָכַר כָּלל שֵׁיַעוּר זֶה.

וְיוֹתֵר מִזֶּה קִשְׂיָא מִמָּה דְאִיתָא בְּפִינֵי מִי דְאֵהְלוֹת, כּוּיַת מִן הַמַּת, פְּתַחוּ בְּסַפְח, וְהַמַּת פְּתַחוּ בְּדִי טַפְחוּסִים, לְהַצִּיל הַטוּמְאוֹת עַל הַפְּתוּחִים, אֲבָל לְהוֹצִיא הַטוּמְאוֹת בְּפִתּוּחַ סַפְח. פִּי לְהַצִּיל, הֵינֵי בְּכוּיַת סַתוּסִים שְׁכַל סְבִיבוֹתֵינוּ טַמְאִים, אֲבָל אִם יֵשׁ פְּתַח הַרִי הוּא מְצִיל כָּל סְבִיבוֹתֵינוּ מִלְטַמְא.

אֲבָל שֵׁם אִיתָא שְׁלֵהוֹצִיא טוּמְאוֹת אִיפִי רַק טַפְח אֲפִי בְּמַת שְׁלֹם. וְכַבֵּר עַמֵּד הַרְשִׁישׁ זִיל עַל הוֹרָאבִיד מִמְשַׁנְה זֹו וְהַיְחִינוּ בְּצִינֵי עֵישׁ. וְבוֹדְדֵי דְבְרֵי הַרָאבִיד צִרְיָכִים בִּיאוֹר.

וְזִיל דְבַדִּין פְּתַח מְכִיא אֶת הַטוּמְאוֹת יֵשׁ שְׁנֵי דִינִים.

א' הוּא דְהַמְחִיצָה מַחְלֶקֶת אֶת הָאֹהֶל לְבִי אֵהְלִים, וְכוּיִן דְעִיקַר הַדִּין שֵׁל טוּמְאוֹת אֹהֶל יִלְפִינֵי מִפְּסוּק כָּל אֲשֶׁר בָּאֹהֶל יִטְמֵא, כּוּיִן שׁוּזָה אֹהֶל אַחַר לֹא חַל בּוֹ דִּין טוּמְאוֹת. וְלַגְבִּי זֶה יִהְיֵי דִין פְּתַח דִּין צִירוֹף בִּין בִּי הַבְּתִים, דְּהֵינֵי שְׁהַפְּתַח מְצַרְף בִּי אֵהְלוֹת לְהִיֹּת א'.

וְהַעֲנִין הַבִּי הוּא שְׁהַמְחִיצָה חוֹצַצַת כְּפִנֵי הַטוּמְאוֹת, דְּהֵינֵי שְׁאִינֵה מְנִיחָה אֶת הַטוּמְאוֹת לְכַנוּס דְרַךְ שֵׁם. וְאִזּוּ בָּא הַפְּתַח לְבַטַל הַמְחִיצָה, דְּהֵינֵי לְשׁוּוֵי מְחִיצָה פְּתוּחָה.

וְהַנִּימֵ בִין שְׁנֵינְהִים, דָּאִם בָּא הַפְּתַח לְצִירוֹף הַבְּתִים, יִכּוּל לְמַעֲמוֹ בְּכָל דְבַר, דְּכוּיִן שְׁאִין שֵׁם עוֹד פְּתַח סַפְח, אֵינֵנוּ מְצַרְף הַבְּתִים. אֲבָל אִם כֹּס לְבַטַל הַמְחִיצָה, וְדֹאֵי יִהְיִי צִרְיָכִים לְבַטַל

כְּפִי בְרַפִּי דְאֵהְלוֹת עֵישׁ, דְלֵא אֲמַרִינֵן לְכוּד גַּבִּי טוּמְאוֹת מַת כְּדֹאִיתָא בְּסוּכָה דָּף יַח עֵיא.

וְתַמָּה עוֹד עַל פְּרִשִׁי, דְּמַתוּךְ דְּבְרֵינוּ מִשְׁמַע דְּהַכָּא אִירִי בְּמַת שְׁלֹם, וְאִיךְ יִתְכֵן שִׁיחֵי מַת שְׁלֹם תַּחַת סַדֵּק שְׁהוּא פְּחוֹת מַטְפַּח.

וְהַגַּם שְׁהַתוּסִי פִּי כָּל הַעֲנִין בְּדֶרֶךְ אַחֲרַת, דְּבְרֵי רִשִׁי אֲכַתִּי צִרְיָכִים בִּיאוֹר.

וְגַם צִרְיָן לְהַבִּין דְּבְרֵי רִשִׁי בְּמִישׁ בְּדִיָּה בְּגַמִּי, וְזִיל, לִידַע אִם תְּכַנַּס בְּסַדֵּק הַנִּינִית, וְכַמִּסִּי אֵהְלוֹת (פִּי) שְׁנֵינֵנוּ חִילוֹק כְּאוֹרֵבָה שְׁבַתוּךְ הַבֵּית וְטוּמְאוֹת מְקַצְתָּה כְּנֵגֵד אֹרֵבָה וּמְקַצְתָּה בְּתוּךְ הַבֵּית בִּין יֵשׁ בְּאוֹרֵבָה פּוּתַח סַפְח לְבִין אִין כְּה.

וְשֵׁם בְּרַפִּי דְאֵהְלוֹת אִיתָא, מְקַצַּת טוּמְאוֹת בְּכוּיַת, וּמְקַצְתָּה כְּנֵגֵד אֹרֵבָה, הַבֵּית טַמְא, וְכְּנֵגֵד הַטוּמְאוֹת טַמְא. פִּי כְּנֵגֵד הַטוּמְאוֹת לְמַעַלָּה מִהָאֹרֵבָה, שְׁהוּא פְּתַח כְּנֵגֵד הַבֵּית, טַמְא.

וְכְּאוֹרֵבָה שְׁאִין בְּהַ פִּי, פְּלִינֵי בְּמִינֵי: מְקַצַּת טוּמְאוֹת בְּכוּיַת, וּמְקַצְתָּה כְּנֵגֵד אֹרֵבָה, הַבֵּית טַמְא, וְכְּנֵגֵד הַטוּמְאוֹת טַמְא, דְּבְרֵי רַבִּי מֵאִיר. רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, הַבֵּית טַמְא, כְּנֵגֵד הַטוּמְאוֹת טַמְא, רַבִּי יוֹסִי אוֹמֵר, אִם יֵשׁ בְּטוּמְאוֹת כְּדִי שְׁתַּחֲלַק, וְתַטְמֵא אֶת הַבֵּית, וְתַטְמֵא כְּנֵגֵד הַטוּמְאוֹת, טַמְא. וְאִם לֹא, הַבֵּית טַמְא, כְּנֵגֵד הַטוּמְאוֹת טַמְא. וְפַסְקִינֵן כְּרַבִּי יוֹסִי כְּדֹאִיתָא בְּרַמְבַּ"ם שֵׁם.

וְקִשְׂיָא לְפִרְשִׁי זִיל, מַה מְכִיא רֹאֵי מִשֵׁם, דְּהַתָּם אִין חִילוֹק רַק לְעַנִּין כְּנֵגֵד הַטוּמְאוֹת, אֲבָל מִמִּינֵי הַבֵּית טַמְא לְכִינֵי.

וְעוֹד, לְרַבִּי יוֹסִי, בְּיוֹתֵר מְכִי זִיתִים אִין נִימֵ כָּלל, אֲפִי כְּנֵגֵד הַטוּמְאוֹת, וְלְדְבְרֵי רִשִׁי כֹּאֵן דְּאִיכָא מַת שְׁלֹם וְדֹאֵי אִיכָא וְיוֹתֵר מְכִי זִיתִים.

וְעֵי בְרַמְבַּ"ם פְּסִי מְהַלִּי טוּמְאוֹת מַת הִיא, חִלוֹן תַּשְׁמִישׁ שְׁתַּמָּה כּוּלָּה אוֹ סַתְמָה עַד שְׁנַשְׂאֵר בְּהַ פְּחוֹת מַטְפַּח כִּי הַרִי זֶה חוֹצֵץ כְּפִנֵי הַטוּמְאוֹת כִּי.

הדבר הממעטו במקומו, כיון דדין ד"ש שייך רק לענין ביטול מחיצות, ע"כ דבר הממעטו בא לשוויי מחיצה ולכן צריך לבטלו במקומו כנ"ל, אבל פּוֹתַח טַפַּח א"צ רק למעטו שלא יוכל לצרף הכתים, ולזה א"צ ביטול כנ"ל.

ובזה א"ש כל דברי הראב"ד ז"ל, ומוציאין מזה חידוש, דלגבי מת שלם בבית פתוח צריך ד"ס, אבל בבית סתום א"צ כי"א פּוֹתַח טַפַּח.

ונראה לפרש החילוק במקצת שומאה כנגד הארובה ומקצתה בתוך הבית, שאם איכא פּוֹתַח טַפַּח, מטמא כל הבית וכנגד השומאה, וכשאיין בו פּוֹתַח טַפַּח איננו מטמא כי"א את הבית. ופי' הענין, כשיהי' בית מן המת, מקצתו בבית ומקצתו בחוץ יטמא כל הבית, שא"צ שיאקהיל על כל הכזית, כמ"ש בפ"ג מ"ד דאהלות, דהחצי זית שמחוץ לאהל נגדר אחר חצי זית שבאהל, וכיון שיש בבית פּוֹתַח טַפַּח למעלה, מביא שומאה לעליה אע"פ שאין השומאה כנגד אותו הפּוֹתַח כמ"ש הרמב"ם רפ"ד. אי"כ, כיון שהבית טמא מחמת החצי זית שבתוכו, מה שכנגד הארובה נ"כ טמא מחמת הבית.

ואפשר שזה כוונת הרמב"ם רפמ"ז, שכתב, מקצת השומאה תחת התקרה ומקצת תחת הארובה, אם הי' בארובה פּוֹתַח טַפַּח, הבית כולו טמא. וכנגד כל הארובה טמא. ע' בהשנות ובכ"מ מה שתמהו ע"ז. אבל נ"ל דהם מפרשים דכנגד הארובה היינו תחת הארובה כמו לעיל. אבל אם נפרש שכוננתו שכנגד הארובה היינו למעלה א"ש, דאינו מטמא מדין החצי זית שתחתיו, רק מחצי הזית שתחת הבית, מדין פּוֹתַח טַפַּח מביא את השומאה.

אבל כשאין בו פּוֹתַח טַפַּח אינו יכול להביא את השומאה מדין פּוֹתַח טַפַּח, רק מדין מאהיל על השומאה, וכיון שאין כאן רק חצי זית איננו מטמא. אבל כשיש ב' זיתים יכולים לגרר שיעור לכאן ושיעור לכאן. וע' בביאור הגר"א.

הנה דין זה שפ"ט מביא שומאה מבית לעלי' או מטמא

אותו הדבר הממעט לשוויי מחיצה מעלי'. שכיון שבטל דבר הממעט במקומו, הוי כבונה ממש, כמ"ש בתוס' שבת דף מד ע"ב ד"ה ואין מצלת, וז"ל, אם בטלו בשבת הי' חייב משום בנין, דהוי כמוסיף על הבנין ע"ש.

וע' בכ"ב דף יב ע"ב, בית סתום, פרץ את פצימיו, מטמא כל סביבותיו. ע' בשיטה מקובצת, שהביא מחלוקת אם מטמא רק במגע ומשא או מטמא גם באהל דהיינו תחת זוויתיו והי' לבית הסמוך לו.

ונ"ל דהמחלוקת תלויה בהני"ל, דמאן דסבר דאינו מטמא באהל, סבר דההלכה שיטמא כל סביבותיו לא באה אלא לענין שאין אותה המחיצה חוצצת בפני השומאה, ולכן מטמא במ"מ, אבל לחלק את האהל מהני, וכיון דהרי זה אהל אחר לא מטמא תחתיו. אבל מאן דסבר דמטמא גם באהל סבר דאתי הלכה אפי' לשוויי כחד ביתא.

והנה תוס' שם ד"ה פרץ ס"ל דמטמא אפי' באהל תחת זוויתיו. אבל הראב"ד בספ"ז מהל' ט"מ ס"ל דלא מטמא באהל עד שיהי' פתח.

הנה נ"ל דהדין פתח להציל וודאי הוא דין ביטול המחיצה, וכיון שיבטל דין מחיצה מהבית שוב איננו חשוכ בית סתום. והנה הלכה גמורה דגבי מת שלם לבטל המחיצה צריך ד' טפחים, דבפתח שאין המת יכול לצאת משם איננו חשוכ לבטל המחיצה.

ולכן סבר הראב"ד ז"ל דבכל בית, כיון שצריך הפתח לבטל המחיצה צריך ד' טפחים כמת שלם. אבל המשנה שכתבה דלהוציא שומאה א"צ כי"א פּוֹתַח טַפַּח אפי' למת שלם, י"ל דאייירי בבית סתום, דבית סתום אינו צריך שיבטל המחיצה, דהלכתא גמירי דאיין מחיצות בית סתום חוצצים בפני השומאה כנ"ל, וע"כ א"צ כי"א לצרף הכתים, ולזה די בטפח. ובה תתורץ קושית הרש"ש.

ובזה מכואר דברי הראב"ד. דכ' טפחים צריך לבטל

שמאזהיל עליו, צ"ל דבא ג"כ מדין פ"ט מצרף העלי' או מה שכנגד הארובה להיות כאותו האהל.

וגם צ"ל דלביטול מחיצה ג"כ סגי בפ"ט למעלה, דאל"ה איך יטמא הוא מ"מ יש גג שחוצץ. אבל וודאי צ"ל דלשני הענינים למעלה סגי לי בפ"ט. ואפשר שהטעם הוא שכיון שבטפח הוי אהל, ה"ה דבטפח מבטל אהל, היינו דמבטל מחיצה למעלה שהוא אהל.

וזה הראי' שהביא רש"י, דאפי' במת שלם למעלה סגי לי בפ"ט לבטל המחיצה, דוודאי איירי ברישא בבית פתוח, ואפי' כשיש יותר מכזית דהו"ל כמת שלם כמו"ש בפ"ג מ"ז, אנפ"כ מבטל המחיצה. וא"כ לענין להציל על כל סביבותיו ג"כ סגי למעלה בפ"ט אפי' במת שלם.

ובזה מבוארים דברי רש"י ז"ל, שצ"ל דהכא איירי שהניגית סתומה מכל צדדיה, ובמת שלם כמו"ש לעיל, והפתח שבין הניגית לבית אינו כ"א מלא אנרוף כמו"ש רש"י, א"כ אם הוי הסדק יותר מטפח למעלה, תו לא הוי הניגית כמו בית סתום, א"כ יהי צריך ד' טפחים להביא את הטומאה כנ"ל, אבל בפחות מהזכי הוי הבית טהור. אבל אם לא הוי כסדק פ"ט, תד"י הניגית בית סתום וא"צ כ"א פתח טפח כנ"ל, ואז יהי הבית טמא.

וכן משמע קצת מל' רש"י עצמו כמו"ש שאין מקום לטומאה לצאת, משמע דהכא איירי בענין בית סתום.

ספר

מורה אור

על הענינים הקשים שבהשקפה
תכלית הבריאה, צמצום, ידיעה ובחירה

מאת
הרב אריה קפלן זצ"ל