

דברי הרמב"ם

פרק ב הלכה ז

וכן לא יהיה בעל נפש רחבה נבהל להזין ולא עצב ובטל ממלאכה, אלא בעל עין טובה ממעט בעסק ועוסק בתורה, ואותו המעט שהוא חלקו ישמח בו, ולא בעל קמטה ולא בעל קנאה ולא בעל תאוה ולא רודף אחר הכבוד, כך אמרו חכמים: הקנאה והתאוה והכבוד מוציאים את האדם מן העולם.

שיעור כב:

מוציאין את האדם מן העולם

א. ג' הדברים בפרקי אבות

לשון הרמב"ם בסוף פ"ב מהלכות דעות:

"ולא בעל קטטה, ולא בעל קנאה, ולא בעל תאוה, ולא רודף אחר הכבוד. כן אמרו חכמים (אבות ד, כא): הקנאה והתאוה והכבוד מוציאין את האדם מן העולם."

הרמב"ם מביא כמקור לדבריו את המשנה באבות המזהירה מ'קנאה תאוה וכבוד', ומוסיף אזהרה נוספת "ולא בעל קטטה". ומסתבר שאין כוונתו להביא עצה נוספת מעצמו, שהרי על הכל הוא כותב "כך אמרו חכמים". וצ"ע כיצד למד מן המשנה את האזהרה על הקטטה.

הגדרת הדברים המוציאין את האדם מן העולם נאמרה במסכת אבות בעוד משנה (ג, ה), ושם נמנו ארבעה דברים:

"רבי דוסא בן הרכינס אומר: שינה של שחרית ויין של צהרים ושיחת ילדים וישיבת בתי כנסיות של עמי הארץ - מוציאין את האדם מן העולם."

המהר"ל מסביר במקומות רבים במסכת אבות, שהרבה מדברי החכמים נאמרים בחלוקה לשלשה. מהמשנה הראשונה, אנשי כנסת הגדולה "הם אמרו שלשה דברים", ואחריהם שמעון הצדיק אומר: "על שלשה דברים העולם עומד", וכן לאורך כל המסכת. ומפרש המהר"ל ביסוד החוזר בכל ספריו, ששלשת אלה מתייחסים לשלשת חלקי האדם: "גוף, נפש, שכל".

הגוף כולל את כל הרצונות הקשורים בו. והנפש או הרוח כוללת את המידות הרבות. ויש באדם מערכת גבוהה יותר, השייכת לעולם השכל. חלוקה זו מתאימה גם לחלוקת "נפש, רוח, נשמה". ה'נפש' משותפת ברצונות הגוף, וה'רוח' היא עולמו הפנימי של האדם בכל מערכת המידות. והנשמה היא מערכת הדעת.

כמו כן את דברי רבי דוסא בן הרכינס על הדברים המוציאין את האדם מן העולם מחלק המהר"ל לשלשה אלו, אלא שנוסף בהם ענין רביעי הכוללם. ונביא את עיקרי דבריו (דרך חיים על אבות ג, ה):

ב. דברי המהר"ל בפירוש המשנה על ד' חלקי האדם

"אמנם מה שזכר אלו ד' דברים בפרט הוא דבר מופלא, כי כבר בארנו לך כי האדם יש בו ג' חלקים, דהיינו: חלק שהוא גופני והוא חלק ראשון. חלק שני הם כחות הנפשיות. החלק הג' השכלי. ואלו ג' חלקים הם חיותו של

אדם ומציאותו בעולם, [ולכן] כאשר האדם אינו נוהג באלו ג' דברים כראוי, אין לו קיום בעולם ומבטל את מציאותו.

ואלו שלשה דברים הם מציאותו הפרטית במה שהוא אדם פרטי. אבל אין האדם הפרטי בלבד בעולם, אבל יש לאדם מציאות מצד הכלל, במה שהוא תוך הכלל ומצטרף אל הכלל. ואלו ד' דברים כוללים כל מציאות האדם.

וזה שאמר, כי כאשר האדם נמשך אחר 'שינה של שחרית', ואז הוא נוטה ונמשך אחר הגוף ביותר. כי כאשר האדם ישן הוא בעל גוף לגמרי, שהרי כל כוחותיו הנפשיות בטלים, ולא נשאר אצל האדם רק הגוף. ולפיכך שינה של שחרית שהשינה מתוקה לגמרי, וכל כוחותיו בטלים לגמרי, נעשה האדם גופני לגמרי.

ויין של צהרים' - הוא החטא בחלק השני שהוא הנפש שבאדם, כי היין משמח לבב אנוש שהוא הנפש שבאדם, ויין של צהרים הוא משמח האדם ביותר, וזה כי בשחרית האדם הוא עצל מחמת השינה, ובערב כבר הוא יגע מבקש לנוח, ובצהרים האדם בכחו ביותר, היין נותן לו כח ושמחה ביותר עד שהוא שמח לגמרי.

ואמר 'שיחת ילדים' - כנגד חלק הג' שהוא חלק השכלי שבאדם. כי שיחת ילדים הוא הפך שיחת זקנים שכל שיחתם הוא חכמה, ושיחת ילדים שהם דברי הבל שחוק ושבוש, ולפיכך שיחת ילדים היא יציאה מן החכמה, ודבר זה בודאי חסרון והעדר לגמרי, כי אין ממש בדבר זה, וע"י העדר חלק שלישי יש לאדם יציאה מן העולם.

וכנגד החלק הרביעי שאמרנו מה שהאדם נכלל בתוך הכלל, כנגד זה אמר - 'ישיבת בתי כנסיות של עמי הארץ', שיש לו אסיפה כללית של עמי הארץ. ודבר זה הפך אסיפת בית הכנסת ותפלה שזהו אסיפה לקדושה, ואסיפה זאת של עמי הארץ הוא לדברי הבאי שאין בזה ממש, ואינו מכלל מציאות העולם נחשב".

ג. ג' אבות למציאות הנכונה

מוסיף המהר"ל ומבאר ביתר עומק, ששלשת יסודות המציאות שהחוטא בהם יוצא מן העולם, הם כנגד ג' האבות, ז"ל:

"ותבין דברי חכמים שאמרו 'שינה של שחרית', ממה שאמרו (ברכות כו.): 'אברהם תיקן תפלת שחר'. וחוטא בו. ויין של צהרים' ממה ש'יצחק תקן תפלת צהרים', וחוטא בו. וכן מה שאמר 'שיחת הילדים' השויכים אל 'יעקב', שהיה זוכה לילדים, שאמר (בראשית לג) 'הילדים אשר חנן אלהים את עבדך' [כלומר שיעקב לימד את היחס לילדים], וחוטא בזה. 'ישיבת בתי כנסיות של עמי הארץ', שהם רחוקים מן 'כנסת ישראל'.

כי אלו ד' דברים הם יציאה מן העולם, כל אחד מצד המיוחד כאשר הוא חוטא באחד מן ד' יסודי עולם, כאשר תבין דברים אלו, לכך מוציאין אותו אל ההעדר לגמרי".

למדנו מדבריו שישנם שלשה עמודים לעולם, הם האבות. שכן המציאות כולה בנויה בסדר של שלשה דברים מצורפים. "החוט המשולש לא במהרה ינתק" (קהלת ד, יב). הדבר מושרש במידותיו של הקב"ה "הגדול, הגיבור והנורא" (דברים י, יז), הם המידות היחידות שמותר להגיד בתפילה (מגילה כה), כלומר שהם השורשים, שנקבעו בתורה למידות ההנהגה.

ומאחר שקבע הקב"ה את המידות האלה להיות עמודי העולם. הרי אבות העולם מתייחסים אליהם, אברהם - גדול, יצחק - גבור, יעקב - נורא. כל העולם בכלל, וכנסת ישראל בפרט, עומדים על יסודות אלה. ולפיכך כל מי שאינו מקבל את המציאות הנכונה, שמחייבות שלשת המידות האלה, והוא חוטא בשלשת המידות המנוגדות ליסודות אלה, הוא מוציא את עצמו מכלל המציאות. וכמו שיבואר (ע"ע שיעור כג, א).

ד. הקנאה התאוה והכבוד

באותה דרך מבאר המהר"ל גם את המשנה "הקנאה התאוה והכבוד מוציאין את האדם מן העולם", אלו דבריו (דרך חיים אבות ד, כב):

"שהאדם הוא בעולם על ידי אלו ג' כחות - כי האדם בעולם על ידי כח נפשו, אם הוא יוצא על ידי כח זה מן השיעור, הוא נוטה אל ההעדר. כי נפש האדם יש לו שיעור בכל דבר, ואם יוצא מן הגדר בתוספות, הרי הוא נוטה אל ההעדר, כי כל תוספות הוא העדר וחסרון.

ולפיכך אמר כי 'הקנאה' אשר יבא מן כח 'הנפשי', והקנאה הזאת היא פועל נוסף לנפש, כי למה אל האדם לקנאות על דבר שאינו שלו, ולפיכך הקנאה פועל נוסף, ומביא ההעדר לאדם מצד כח נפשי.

וכן 'התאוה' שהוא מצד כח 'הטבעי' [הגוף], שהוא מתאוה לדבר שלא היה צריך לאדם, הנה הדבר הזה הוא תוספות, שכח הטבעי הזה הוא יוצא מן הגבול הראוי לו, ולפיכך יגיע לו העדר. שכל כח מן אלו כחות כאשר הוא יוצא מן השעור ומן הגבול מה שאין צריך ואין ראוי לו, מביא לו ההעדר והמיתה.

'והכבוד' הוא לכח 'השכלי', אשר כח זה השכלי הוא מבקש הכבוד... כי הכבוד הוא דבר רוחני ואינו דבר גשמי, ולכך הכבוד ראוי אל השכלי. וכאשר הוא יוצא מן השעור ברדיפת הכבוד יותר מן הראוי, הרי מגיע לו חסרון והעדר מצד הכח הזה.

כלל הדבר, כי על ידי אלו ג' דברים הנפש של האדם יוצא מגבול שלו, אשר ראוי לנפש. ולכך אמר לשון 'מוציאין אותו מן העולם', כלומר מפני שהוא יוצא באלו שלשה דברים מן הגבול אשר ראוי לנפש, לכך יש לאדם יציאה בהן מן העולם".

המהר"ל מעמיק את הנושא, ואומר שחטא אדם הראשון, שהוציא אותו מגן עדן, היה כרוך בג' הדברים המוציאין את האדם מן העולם. אלו דבריו:

"שהאדם [הראשון] היה יוצא מן השעור המוגבל באלו שלשה כחות, שכאשר

האדם יצא בהן חוץ לגבול הביא לו המיתה. וזה שאמר הכתוב (בראשית ג) 'ותרא האשה כי טוב העץ למאכל, וכי תאוה הוא לעינים, ונחמד העץ להשכיל'. הנה זכר הכתוב אלו כחות כסדר מאד.

'כי טוב העץ למאכל', נגד 'התאוה', כי האכילה שהוא לאדם הוא מן התאוה. שהוא מן כח הטבעי שמתאוה אל האכילה. 'וכי תאוה הוא לעינים', הוא כנגד כח 'הנפשי'... וכמו שביארנו למעלה אצל 'עין הרע' שמוציא את האדם מן העולם, כי כח הראות תולה בכח הנפשי, כי העין היא כח נפשי. 'ונחמד העץ להשכיל', הוא נגד כח 'השכיל'. והנה אלו שלשה דברים היו בעץ הדעת, ומפני זה היה האדם נמשך אחר עץ הדעת."

מבואר מדבריו שהמשיכה של האדם לעץ הדעת כללה את שלשת הדברים המוציאים את האדם מן העולם, הם שגרמו ליציאתו מגן עדן. היתה לו 'תאוה' ל'טוב העץ למאכל'. 'קנאה' הרמוזה בכתוב 'תאוה לעינים', והוא 'עין רעה', שענין עין הרע, לראות את הדבר באופן שהוא חסר אותו (עי' שיעור כא, א).

'ונחמד העץ להשכיל', הוא הרדיפה אחר 'הכבוד', שענינה זיוף הכוח השכלי, לקחת את החכמה וליצור כבוד ומעלה מדומים. כבוד זה דבר שקשור בדעת, ורדיפה אחר הכבוד היא מערכת חיצונית ומזויפת. היפך הכבוד האמיתי שאמרו בו "אין כבוד אלא תורה, שנאמר כבוד חכמים ינחלו" (אבות ו, א). זה סוג השכלה של דמיון, הנועד מלכתחילה בכדי להשיג כבוד.

ה. הדעות מאיזה אילן אכל אדם הראשון

ממשיך המהר"ל (דרך חיים ד, כב) לבאר ביתר עומק את חטא אדה"ר:

"וזהו דפליגי בפרק בן סורר ומורה (סנהדרין ע: ברכות מ:): 'רבי מאיר אומר עץ שאכל ממנו אדם הראשון גפן היה, שאין לך דבר שמביא יללה לעולם כמו היין. רבי יהודה אומר חיטה היתה, שאין התינוק יודע לקרוא אביו ואמו עד שיאכל טעם דגן. רבי נחמיה אומר תאנה היה, שנאמר ויתפרו עלה תאנה בדבר שנתקלקלו בו נתקנו'. הנה פליגי איזה דבר עיקר שהביא לאדם המיתה".

ומבאר המהר"ל שהם נחלקו איזה כוח מג' כוחות האדם [-שכל, נפש, גוף], גבר עליו והביאו לחטא. האם ה'יין', הנותן את שמחת הנפש, [ולכן המשיכה אליו היא בראייתו, ככתוב "אל תרא יין כי יתאדם כי יתן בכוס עינו" (משלי כג, לא)]. או תאנה שהוא פרי טעים וערב באופן מיוחד לגוף, ככתוב עליה "כביכורה בטרם קיץ... בעודה בכפו יבלענה" (ישעיה כח, ד).

או החיטה השייכת לדעת. כמו שאמרו "אין התינוק יודע לקרוא אבא ואמא עד שיטעם טעם דגן". ואמרו שתינוק שטעם טעם דגן מרחיקין מצואתו וממי רגליו ד' אמות, מכיון שכתוב "יוסיף דעת יוסיף מכאוב" (סוכה מב:), היות וככל שהדבר קשור יותר לגובה הרי החלק הנמוך שלו יורד יותר נמוך. וכמובא לעיל ששלשת הכוחות האלה מקבילים לג' הדברים המוציאים את האדם מן העולם, הקנאה, התאוה והכבוד*.

ומביא המהר"ל עוד דעה מאיזה אילן אכל אדה"ר:

"ובב"ר (פ"ט"ו) מביא שלשה דעות הללו, ועוד מוסיף - 'ר' אבא דמן עכו אמר אתרוג היה'. דע לך כי דעת ר' אבא דבר מופלג, כי סבר ר' אבא לא שהיה החטא מצד ג' חלקי כחות הנפש. רק מצד הנפש בכללה. וסבר כי לא היה החטא מצד חלקי הנפש, רק מצד הנפש שהיא אחת כוללת כל שלשה החלקים, ולפיכך אמר אתרוג היה, כי האתרוג נקרא כך מלשון חמדה, שהוא לשון 'רגיג' וחמדה, והחמדה כוללת כל שלשתן כאחד מבלי הבדל ביניהם, כי החמדה הוא לכל השלשה ביחד".

אתרוג מלשון 'ערגה', כענין הכתוב "כאייל תערוג על אפיקי מים כן נפשי תערוג אליך" (תהלים מב,ב). השורש 'ערג' משורש 'רג', וכן בארמית רגיג [בראשית ט,ב, נחמד למראה - דמרגג למחזי], והוא מלשון תשוקה. אין הכוונה לרצון רגיל, אלא רצון בסיסי הכולל את כל הרצונות הפרטיים. שהוא עצם החמדה, ונקרא בלשון חז"ל "רעוא דרעוין" (זוהר האזינו רצ). ולפי הדעה שאדה"ר אכל אתרוג, הרי הוא חטא בכך ששינה את עצם רצון החיים שלו, שהוא המקור ההכולל לכל את שלשת חלקי הנפש, הגוף הרוח והשכל.

ו. רצון האדם היסודי הקודם לשאר הרצונות

כל כוחות הנפש של האדם פועלים רק מכוח הרצון הבסיסי לחיים. גם השכל שהוא מעל שאר הרצונות, הרי מה שמפעיל אותו זה הרצון היסודי, ובודאי שאדם לא יעורר את נפשו, ולא יעשה שום פעולה גופנית, מבלי הרצון לחיים, שהוא עצם צורת האדם. כל הרצונות הם גילויים של הרצון הזה, וזה הרצון הקודם, הרצון לרצות, ובכך הוא כולל אותם.

דוד המלך באומרו "כאיל תערוג על אפיקי מים" וגו' מחדש, שרצונו אל ה' אינו אחד מהרצונות, אלא תשוקתו אל ה' נמצאת בבסיס הקיום של חייו.

כשאדם חושק בדבר מסויים, אין לחשוב שהוא רוצה בדבר זה כשלעצמו, אלא שהוא מצרף את הדבר הזה, אל הרצון הבסיסי בחיים. הדבר יכול להגיע עד כדי כך שעצם נפשו תהיה תלויה בו. דוגמת מה שמסופר בגמ' (סנהדרין עה.). "מעשה באדם אחד שנתן עיניו באשה אחת, והעלה לבו טינא" וכו'. והגיע עד שערי מות ולא התירו לו אפילו לדבר עמה.

* (לעמ' הקודם) החיטה שייכת למערכת השכלית, כיון שהלחם הוא עיקר חיותו של האדם, "לחם לבב אנוש יסעד" (תהלים קד,טו). "כל דבר מאכל קרוי לחם, כמו (דניאל ה,א) עבד לחם רב" (רש"י בראשית לא,נד). עיקר חיותו של האדם הוא מן הנשמה. והאדם ניזון ממה שהוא מקור חיותו, ככתוב "לא על הלחם לבדו יחיה האדם, כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם" (דברים ח,ג).

האדם מקבל את חייו משניהם יחד, מהלחם בצירוף מוצא פי ה', שעליו נאמר "מפיו דעת ותבונה" (משלי ב,ו). בלחם נמצא הקשר של האדם למה שלמעלה ממנו. הקב"ה הכניס את בריאתו של האדם ואת עיקר חיותו בלחם. והאדם ממשיך לחיות ע"י הלחם וזה מה שקושר אותו למעלה. אלא שלא ניתן לחוש את הקשר שבין הלחם לחכמה, כענין הנשמה שהיא בהעלם והסתר.

הרי זה דבר תימה, שאדם יבא לידי מיתה מכוח רצון שאינו מסופק, אלא שאת הרצון העיקרי של החיים הוא הכניס בדבר זה. לא כדבר מסויים במערכת של קנאה תאוה או כבוד. שחז"ל מזהירים שהם **עתידיים** להוציא את האדם מן העולם. אבל אדם זה יצא מן העולם בפועל, כאשר הוא קשר את כל רצונו לדבר פסול זה.

עצם צורת האדם זה הרצון כמו שאמרו "מבעה זה אדם, שנאמר אם תבעיון בעיו" (ב"ק ג: ישעיה כא, יב). לבעלי החיים אין את כוח הרצון הזה, רצונם הוא רק בצרכי הקיום עצמם, "כאיל תערוג על אפיקי מים". אבל אצל האדם השם חיים הוא ה'רצון', הוא מבקש להוציא עצמו אל הפועל, כמעין הנובע הנקרא חיים. ולכן 'חיים' זהים ל'רצון'. ומי שאין לו רצון כלל, הרי זה מיתה גמורה. ולכן מי שמשקיע את כל רצונו בדבר אחד, הרי כל חייו תלויים בו, שהרי הרצון והחיים הם חד.

רצון זה ניתן באדם מכך שהקב"ה ברא את העולם ברצונו, עד שהעולם שבו נברא האדם אינו אלא גילוי של רצון, כמו שאמרו "למה נקרא שמה ארץ שרצתה לעשות רצון קונה" (בר"ר ה, ח). [וזה פירוש המילה רצון משורש 'רץ'].

מי שאומר שעץ הדעת שאכל ממנו אדה"ר הוא אתרוג, סובר שאדה"ר לא פגע באחד הדברים הפרטים, אלא היה כאן חטא בעיקר צורת האדם, שהעביר את הרצון השרשי בחיים, למקום נמוך יותר. עצם ה"רעוא דרעוין", הרצון שהוא עיקר חייו, התכווץ כשאדם חטא בו*. ומסיים המהר"ל "מה מאוד יש לך להבין דברים אלה, כי הם עמוקי חכמה מאוד".

ז. היציאה מן העולם בכוח הרצון הכללי

הבאנו לעיל (ב) מדברי המהר"ל בביאור המשנה "שינה של שחרית, ויין של צהרים, ושיחת הילדים, ושיבת בתי כנסיות של עמי ארצות". ששלשת הדברים הראשונים, מהוים קלקול לשלושת חלקי האדם "גוף, נפש, שכל". עד שכאשר הגוף או הנפש, או השכל - מעוותים, האדם מפקיע את עצמו מתפיסת המציאות האמיתית, ולכך הן "מוציאין את האדם מן העולם".

כאן נמצאת התשובה לשאלה שפתחנו בה מדוע הרמב"ם מוסיף על המשנה את ההוראה "**ולא בעל קטטה**". הרמב"ם מתייחס בזאת לענין הרביעי הכולל את הקנאה והתאוה והכבוד. שורש היציאה מן העולם נמצאת בקטטה.

* **א.ה.** הדברים מתאימים למש"כ הרמב"ם מו"נ (ח"א, ב) בענין חטא אדה"ר: "אבל אמרו על אדם 'משנה פניו ותשלחהו' (איוב יד, כ), פירושו וביאורו כאשר שינה מגמת פניו שולח. כי 'פנים' שם נגזר מן פנה, כי האדם בפניו יכוין לדבר אשר ירצה כוונתו. ואמר כאשר שנה פנותו, וכיון אל הדבר אשר קדם לו הצווי שלא יכוין אליו, שולח מגן עדן. וזהו העונש הדומה למרי מדה כנגד מדה, הוא הותר לאכול מן הנעימות, וליהנות בנחת ובבטחה, וכאשר גדלה תאוותו ורדף אחר הנאותיו ודמיוניו, כמו שאמרנו, ואכל מה שהוזהר מאכלו, נמנע ממנו הכל והתחייב לאכול הפחות שבמאכל אשר לא היה לו מקודם מזון. ואף גם זאת אחר העמל והטורח... והשוהו כבהמות במזוניו ורוב עניניו, כמו שאמר 'אכלת את עשב השדה'. ואמר מבאר לזה הענין 'אדם ביקר בל ילן נמשל כבהמות נדמו' (תהלים מט, יג)".

בעל קטטה אינו מסתדר עם חבריו, הוא לא משתלב בשום מערכת, אין שום מוסכמה חברתית היכולה לכלול אותו. בעצם תפיסת המציאות שלו חסר מושג ההתאמה וההצטרפות אל הכלל. עולמו נגמר בו עצמו, וכשהוא נתקל במה שאינו מתפקד כרצונו, הוא כועס, צועק ושובר את הקשר עמו. עיקר מהות האדם שהוא נברא בתוך המציאות במערכת מחייבת, וכשהוא בעל קטטה, ושאיתו תמיד לחייב את הכל להיות כרצונו, בזה הוא מוציא את עצמו ממערכת העולם.

הקנאה התאוה והכבוד, הם תולדות של "בעל קטטה", הנפרד מבחינת הכלל. ולכן כתוב "לתאוה יבקש נפרד בכל תושיה יתגלע" (משלי יח, א). וכן הקנאה מעצם מהותה היא להיות נפרד ולראות את עצמו בלבד. וכן מי שרודף אחר הכבוד, שם עצמו במרכז, ומפריד עצמו מהמערכת האמיתית.

ח. בעל קטטה מקלקל את כל הצורת אדם

אנו מדברים כאן על הכוח המרכזי בצורת האדם, הוא המחזיק את כל המערכות כולם, שאף מיידה לא תהיה נוטה אל הקצה, וכל הדברים יהיו מאוזנים, ככתוב "פלס מעגל דרכיך וכל דרכיך יכוננו" (משלי ד, כו). והכוח הזה הוא "בריה התיכון המבריח מן הקצה אל הקצה".

כוח זה הוא נקרא בדברי חכמים "הדעת הפנימית", [ונקרא 'מתקלא' - משקל], והוא עיקר צורתו של האדם. אלמלא הוא כל חלק מנפש האדם היה יוצא לכיוון אחר, ומנהל חיים עצמאים, ולא היתה לאדם צורה אחת. אותו כוח נפגם ע"י בעל קטטה, שדרכו לומר תמיד "אני אמלוד". בזה הוא פורש מבחינת הכלל הסובבת אותו, וגם בתוכו בטל ענין ה'כלל', והאדם הופך להיות חלקים נפרדים, ובטלה צורת האדם.

הקנאה והתאוה והכבוד מוציאין את האדם מן העולם, ע"י קלקולים בתוך מערכת הנפש. וישנו קלקול הפוגע בכוח המחזיק את כל המערכת. על קלקול כוח זה אמרה המשנה את הדבר הרביעי המוציא את האדם מן העולם - "וישיבת בתי כנסיות של עמי ארצות". אלו שכוח הכינוס שלהם פגום ומנותק מן המציאות האמיתית. וזה גם ענין "בעל קטטה" שהזכיר הרמב"ם הפוגם בכוח הכלל שבאדם.

ג' האבות מתקנים את "הקנאה התאוה והכבוד". תיקון הכוח הכולל מונח ביעקב אבינו, אך לא מצד מצד עצמו, אלא מצד היותו כולל את כל צאצאיו

* ישנה עוד משנה העוסקת בנושא זה: "רבי יהושע אומר: עין הרע ויצר הרע ושנאת הבריות מוציאין את האדם מן העולם" (אבות ב, א). המהר"ל שם מבאר שנמנו בה כל הדברים שנאמר עליהם במפורש השם 'רע'. באופן שע"י החטאים האלה, הרע חקוק בו. יש רע בעצם העין 'עין הרע', ויש יצר שהוא רע בעצם שמו. ויש 'לב רע' שהוא שנאת הבריות, שעצם השנאה היא דבר רע. אבל אין הכוונה ל"בעל קטטה", שאדם יכול לשנוא ולא להתקוטט. וכן המתקוטטים אינם בדוקא שונאים, אלא שהם קצרי רוח, וכשמשוהו לא הולך כרצונם הם מתקוטטים. וזה פגם בעצם תפיסת המציאות של האדם, שאינו מצטרף לעולם הכללי.

לדורותיהם. עליו אמרו "יאמר נא ישראל - **ישראל סבא**" (בר"ר עד, יא ועוד). ועל כך אמרו "כולך יפה רעיתי - זה יעקב אבינו שהיתה **מטתו שלמה** לפניו, ולא נמצא בה פסולת" (שיהש"ר ד, ז).

כאן הכוח המחזיק את עם ישראל לדורותיו, שלא יוכל אף פרט מהם לצאת מתוך הכלל לגמרי. ועל אף שיש קלקולים בתוך עם ישראל עד שתתוקן פגימת הירך של יעקב. אבל הקומה של יעקב כוללת את כל ישראל, באופן ששום דבר לא יוצא החוצה לגמרי, כמו שאמרו "ישראל אף על פי שחטא ישראל הוא" (סנהדרין מד.). וזו בחינת "כנסת ישראל", העומדת לעולם.



שיעור כג:

אברהם מול בלעם המוציא מן העולם

א. האבות תקנו את המידות המוציאות מן העולם

בשיעור הקודם (אות ג) הבאנו שהאבות תקנו את שורשי היציאה מן העולם שהם "הקנאה התאוה והכבוד". וכמו כן הם העומדים כנגד שלשת הדברים האחרים המוציאים מן העולם - "שינה של שחרית, ויין של צהרים, ושיחת הילדים, וישיבת בתי כנסיות של עמי ארצות".

אברהם תיקן את מידת 'התאוה'. אצל אברהם אבינו ענין זה היה מכוון לגמרי אל צד הקדושה, והוא העמיד את כל תאוותו כלפי מעלה. ענין זה מובן מדברי הגמרא (בבא בתרא דף טז.). "ברית כרתי לעיני ומה אתבונן על בתולה (איוב לא, א) - אמר רבא: עפרא לפומיה דאיוב, איהו באחרניתא, אברהם אפילו בדידיה לא איסתכל. דכתיב: הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את, מכלל דמעיקרא לא הוה ידע לה". גם בתוך התחום של הרשות, כל כוח האהבה אצלו היה מרכבה לשכינה. ולכך נקרא "אברהם אוהבי" (ישעיה מא, ח).

כוח ה'קנאה' תוקן על ידי **יצחק**. מידתו של יצחק היראה, ככתוב "ופחד יצחק" (בראשית לא, לב). במידת היראה יצחק הקטין את עצמו ומסר נפשו, עד שנחשב לאפר בחייו, כמו שאמרו "אפרו של יצחק צבור על גבי המזבח" (ילקוט בחוקתי תרעה). וזה היפך מידת הקנאה בה אדם מרחיב את המציאות של עצמו, וסובר שגם מה שאצל השני צריך להיות שלו.

שורש "קנאת איש מרעהו" (קהלת ד, ד), שאדם תופס שמציאותו כוללת מעבר לתחום הצר שהוא חלקו. יש לו תפיסה מוגזמת במציאות של עצמו. ואז הוא מוצא שמישהו אחר נכנס לתחום שנדמה לו כשלו. אך כל מי שרואה את עצמו בתוך החלק האמיתי הניתן לו מן השמים, הרי לא יתכן שמישהו אחר יגע בו, ואין לו סיבה לקנא באחר, [חוץ במקרה של "וקנא את אשתו", שלמ"ד מצוה לקנאות, הרי זה מכיון שבאמת אחר לוקח ממנו דבר שהוא עצם חלקו בחיים].

כנגד רדיפת ה'כבוד' עומד **יעקב** אבינו. הכבוד המדומה הוא מציאות של שקר ודמיון, ויעקב כולו אמת, ככתוב "תתן אמת ליעקב" (מיכה ז, ב). אין לו שום שייכות לדמיון, ולכן הכבוד המזויף בטל אצלו. אך מצד שני יעקב, שהוא מידת האמת, והוא שהעמיד את הכבוד האמיתי, "אין כבוד אלא תורה" (אבות ו, א).

ענין זה מונח גם במה שיעקב "לא ראה קרי מימיו" (יבמות עו.). חסרון זה שמקורו בעולם הדמיון אינו קיים אצל יעקב, שכולו אמת. וכמו כן הרדיפה אחר הכבוד, שעיקרה ליצור מערכת שקר של כבוד מזויף, בטלה אצל יעקב אבינו (ע"ע שיעור טז, ובמהר"ל נתיב לב טוב פ"א).

ב. בבנין הקדושה הראשית - חסד, בבנין הרע - הקנאה

הסדר הראוי הוא שאברהם מתחיל את עבודת ה' באהבה, ומתקן את מידת התאוה. יצחק ממשיך ביראה, ומתקן את מידת הקנאה, ויעקב שהוא הכבוד האמיתי, מתקן את הרדיפה אחר הכבוד. וקשה א"כ מדוע המשנה סדרה את המוציאים מן העולם, בהיפוך - "הקנאה, התאוה והכבוד".

התשובה היא, שבעולם המתוקן אכן תחילת ההשפעה והקיום הוא בחסד, ככתוב "עולם חסד יבנה" (תהלים פט,ג), וזה מה שגילה אברהם. אח"כ מתגלה כוח היראה המגביל את ההשפעה, וזה לטובת העולם שיוגבל הכלי לקיבול השפע. כדי שהמציאות הזאת לא תתפשט מעבר ליכולת הקיבול כאן בעולם, ולזה צריך את מידת היראה והצמצום של יצחק. ואח"כ באה מידת יעקב וכוללת את שניהם, והוא הבריה התיכון בבנין העולם.

אבל בצד הרע הסדר שונה, הקנאה קודמת ואח"כ באה התאוה. ככתוב "ראיתי את כל המעשה אשר נעשה תחת השמש, הוא קנאת איש מרעהו" (קהלת ד,ד). נקודת הראשית מתחילה מקנאה.

יסוד זה עולה מביאור הגר"א במשנה (אבות ד,כח), הכותב את המקור בכתוב לכך שמידות אלו מוציאים את האדם מן העולם:

"הקנאה - מן הנחש וקין. והתאוה - מבלעם. והכבוד - מקורח. וכולם היו בבלעם כמ"ש באבות פ"ה, כג".

הרי שהחטא הראשון התחיל אצל הנחש בקנאה, ואח"כ הופיעה התאוה. נבוא להבין את עומק הענין, ולהבין גם מה כוונת הגר"א בכך שהוא מייחס את כל הדברים המוציאים מן העולם לבלעם.

דיברנו (סוף שיעור יט) על המשנה "מה בין תלמידיו של אברהם אבינו לתלמידיו של בלעם הרשע", וביארנו שבלעם הוא הצד שכנגד אברהם. המקור לזה בסוף פ' וישלח, שכנגד אברהם שהוא התחלת הבנין הקדושה, "בעולם חסד יבנה". עומד המלך הראשון שבמלכי אדם - "וימלוד באדום בלע בן בעור". שמו "בלע בן בעור", כשמו וכשם אביו של בלעם, מראה שהוא שורש כוחו, והוא העומד כנגד הראשית של בנין הקדושה.

מלכי אדם שבפרשת וישלח רומזים לעולם התוהו, שקדם לגילוי סדר העולם המתוקן בבריאת העולם. והגר"א כותב שהמלך הראשון הוא במידת הדין, ז"ל: (ספרא דצניעותא דף ב-ד), **"ונראה ש'גבורה' מלך קודם ל'חסד', לפי שבעולם ה'תוהו' קדמו הגבורות"**. וזה היפך העולם המתוקן, שהתחיל במידת החסד.

ענין זה עולה מדברי המשנה כאן, שהקדימה את הקנאה לתאוה בצד הרע. וכוונת הגר"א "וכולם היו בבלעם", שגם שם אמרו "עין רעה, ורוח גבוהה, ונפש רחבה - תלמידיו של בלעם הרשע" (אבות ה,כג). הרי הקדימו את מידת הקנאה - עין הרע, שהיא השורש למידותיו הרעות של בלעם.

כדברי הגר"א "בעולם התוהו קדמו הגבורות", כך הקלקול המוציא מן העולם הוא, כאשר הקנאה גורמת לתאוה. והוא בא מצד כוח הגבורות לשייך את כל

המציאות לעצמו, ומתוך הוא נזקק למידת התאוה להתגבר על אחרים ולצרפם להנאותיו, זה הרע הגמור. אבל תאוה כשלעצמה, אינה מנוגדת לגמרי לקדושה. ואכן החטא הראשון התחיל בעין רעה, ככתוב "ותרא האשה כי טוב העץ למאכל" (עי' שיעור כה). גם ההסתה של הנחש התחילה מכאן, כמו שאמרו (סנהדרין נט:): "אדם הראשון מיסב בגן עדן היה, והיו מלאכי השרת צולין לו בשר, ומסננין לו יין. הציץ בו נחש וראה בכבודו, ונתקנא בו".

ג. דרכו של אברהם המתחילה בנדבת־לב

בנין העולם בדרך הקדושה מתחיל מאברהם, ובמידת החסד, כמו שאמרו "אלה תולדות השמים והרץ **בהבראם** - [אותיות] באברהם, בזכותו של אברהם" (בר"ר יב, ט). מתחילת דרכו של אברהם, הוא נקרא 'נדיב כמו שאמרו:

"מה יפו פעמיך בנעלים בת נדיב (שיה"ש ז, ב) - בתו של אברהם אבינו שנקרא נדיב, שנאמר (תהלים מז, י) נדיבי עמים נאספו עם אלהי אברהם - אלקי אברהם ולא אלקי יצחק ויעקב? אלא אלקי אברהם, שהיה תחילה לגרים" (חגיגה ג). פרש"י: **"שנדבו לבו להכיר את בוראו".**

דרכו של אברהם לא נבעה מחיוב קודם, אלא נדיבות גמורה. לפיכך נאמר "והאמין בה' ויחשבה לו צדקה" (בראשית טו, א), האמונה עצמה נחשבה לו לנדיבות - "נדבו לבו להכיר את בוראו". מי שיש לו נקודה קודמת של חיוב, אינו נקרא נדיב, כשם שמי שפורע את חובותיו אינו נקרא נדיב. ולכן לא נאמר כאן אלקי יצחק ויעקב. אבל אברהם והגרים, מתחילים ממקום שאינו מחייבם, להם מתגלה המידה של ראשית הבריאה שהיא בחסד גמור, שעליה נאמר "אלהי אברהם".

אמנם אחרי שאברהם נדב את עצמו הוא כנס למערכת המחייבת ביותר, אבל נשארה בו מעלת הנדבת לב והרצון לתת שהיתה הנקודה ההתחלתית. והקב"ה נוהג עם אברהם במידה כנגד מידה ככתוב "אל תירא אברהם אנכי מגן לך" (שם א). 'מגן' בארמית הוא לשון חינם, הקב"ה מבטיח לאברהם מעבר לחובה, אלא ברצונו להטיב, גם אלמלא היה ראוי לכך. וזו ההבטחה העומדת לישראל לעולם*.

* נאמר "דבר נא באזני העם ושאלו איש מאת רעהו ואשה מאת רעותה כלי כסף וכלי זהב" (שמות יא, ב). וברש"י (מברכות ט). "אין נא אלא לשון בקשה, בבקשה ממך הזהירם על כך, שלא יאמר אותו צדיק, אברהם: 'ועבדום וענו אותם קיים בהם, 'אחרי כן יצאו ברכוש גדול', לא קיים בהם".

רבים שואלים, וכי יתכן לומר שהבטחת ברית בין הבתרים לא היתה מתקיימת, אלמלא שאברהם היה אומר ועבדום ועינו אותם קיים בהם וכו'? ונאמרו על כך תירוצים שונים. לפי דרכינו הכוונה כאן להוסיף משמעות מיוחדת לקיום ההבטחה של הברית, ובא לומר שהקב"ה נותן את הדבר באופן של חסד, ברצונו להטיב עם אברהם - לא רק מחמת חיוב. זו צורת ההנהגה עם אברהם שהוא מקבל אף בחינם, במידה כנגד מידה על התקרבותו לה' ללא שהיה לו מחייב. גם מה שנאמר שם "ויתן ה' את חן העם בעיני מצרים", המילה 'חן'

ד. בין ישראל השייכים לרצון הבריאה לאומות המנותקים ממנו

בתפיסת המציאות של הרע אין מקום לענין ה'נדבת לב'. שם מערכת הקיום מופקעת מהיסוד של "עולם חסד יבנה" (תהלים פט, ג). אין שם חסד אמיתי, הכל מתחיל מתפיסה שמגיע לי בדין. ומכיון שהרע מנתק עצמו מהעולם של חסד, הרי כשהוא עושה חסד אינו נחשב כנדבת לב.

וכך אמרו בגמ' (ב"ב י:):

"נענה רבי אליעזר ואמר: 'צדקה תרומם גוי' - אלו ישראל. 'וחסד לאומים חטאת' (משלי יד, לד), - כל צדקה וחסד שאומות עובדי כוכבים עושיין חטא הוא להן, שאינם עושיין אלא להתגדל בו".

החסד עצמו מופיע מתוך מערכת אחרת של כדאיות, כפי שהובאה שם דעות תנאים נוספים, שהגויים עושים: "כדי להתגדל בו - כדי שתמשך מלכותו - כדי להתיהר בו". מכיון שאין להם שייכות לתחילת הבריאה, שהיא ברצון ה' שהיה לבדו, והוא בחסד גמור ללא שום חיוב. זו אמונת אברהם אבינו, שהנקודה הראשונה של הבריאה היתה מחודשת מרצון ה' להטיב, ולא משורש מציאות קיים היכול לחייב את המשך קיומו.

אמנם אחר שהבריאה קיימת נוצרה מערכת מציאות מחוייבת, של סיבות ומסובבים, ונעלמה הראשית. אך עם ישראל צריך להכיר תמיד את נקודת ההתחלה, שהיא בנדבת לב, ולהבין שרק אח"כ נכנסנו למערכת מסודרת זו. ולפיכך עלינו להיות קשורים לרצון ה' במצוותיו, וללכת בדרכו להטיב.

הבנין של הרע מתחיל מהמציאות הנגלית של הדברים, אחרי אותה נדבת לב שרצתה בהם. אין ברע הופעה של חסד ונדבה אמיתית, שהרי המציאות כמו שהיא נראית, אינה אלא סיבות ומסובבים שאינם תלויים ברצון. כל פרט מוצא את מציאותו כדבר מוכרח מעצמו, והוא עסוק בביסוס עצמו, ומחייב אחרים להועיל לו כפי יכולתו (עי' שיעור כא, ד, ששורש הרע בתפיסה שהעולם קדמון)*.

היא משורש חינם, כשאין סיבה המחייבת את החיבה שלי לדבר, אלא שהוא מוצא חן בעיני והקב"ה קיים את הבטחתו במהלך נתינה של חינם, גם מצד המצרים שהתעוררו לתת בנדבת לב. ונמצא שבדאי הבטחת ה' מתקיימת כחובה, אבל יש תוספת נתינה בכך שהדבר ניתן בנדבה ובאהבה.

התוספת במהלך של חסד תובן עפ"י דברי המלבי"ם, עה"פ "כי טוב חסדך מחיים שפתי ישבחונך" (תהלים סג, ד). וביאר: מצאנו באדם חשוב שכאשר הוא מקבל מאחר, הרי יש בקבלה זו משמעות של נתינה, ואף אשה יכולה להתקדש באותה הנאה שהוא מואיל לקבל ממנה (קידושין ז). ומכאן נבין שכאשר אדם חשוב נותן חוץ מעצם הנתינה, יש משמעות רבה מי הנותן. זה תוכן הפסוק, דוד אומר לה': מה שאתה בחסדך נותן לי, חשוב בעיני יותר מהחיים שקיבלתי - כי טוב חסדך מחיים.

מובן שחשיבות נתינה זאת היא רק כאשר היא באה בנדבת לב. כשאדם חשוב משלם מה שהוא חייב, אין בפריעתו את החוב שום מעלה. אבל כשהוא נותן מחמת חסד, הרי הרצון שלו להטיב לי חשוב בעיני יותר מעצם המתנה. משום כך הקב"ה נותן לאברהם אבינו בחנם, "אנכי מגן לך", וכן לזרעו הנתינה הבאה מחמת אברהם אבינו היא בחינם, וזה מכוון כנגד מי שנותן בנדבת לב את עצמו לקב"ה.

השכר הרי מובטח לנו לעוה"ב, ושם ככל שהוא מגיע בדין הרי זו השלמות האמיתית. אבל בעוה"ז שאינו בגדר שכר, ככל שהקב"ה משפיע על האדם בחסד הרי זו מעלה גדולה יותר, מנתינה הבאה בדרך פרעון חוב.

ניתן לכך משל ודמיון קצת. אדם נדיב ראה את חבירו במצוקה כלכלית, ובנדבת לבו פתח עבורו חנות שיתפרנס ממנה. כמובן שהחנות היא מערכת מסודרת ויש בה מחיר לכל דבר, ואין לקחת ולצאת בלא לשלם בקופה. לימים התהפך הגלגל על אותו נדיב והעני, הוא נכנס לאותה חנות, שפתח בעבר עבור חבירו, לקח את הנחוץ לו ויצא ללא לשלם. יצאו אחריו הבעלים בצעקות שהוא גנב ותפסוהו.

איך עלינו להסתכל על מצב זה, בודאי שמצד הדין הוא גנב גמור. אבל יש כאן גם מבט אחר, אם נבין שכל החנות וכל המערכת כולה בנויה על נדבת לבו של אותו אדם, אז גם כעת הכל תלוי ברצונו, משהו קטן מרצונו שלו הוא לקח בחזרה!

אם אכן נתפוס את ההתחלה של הנדבת לב שיצרה את החנות וכל סדריה, ונכניס אותה לתוך המערכת הקיימת, אז נראה את בעל החנות כאדם מושחת, כיצד הוא שולח את השוטרים שלו, לתפוס את אותו אדם ולצעוק עליו שהוא גנב - הלב הרי מתקומם כנגד זה, ונחשב זאת לאכזריות ולעוולה נוראה.

זה משל גם למה שאנחנו נוהגים בחיינו בעולם הזה, באופן חמור הרבה יותר. אנו נדרשים לתפוס את כל המערכת המחייבת של העוה"ז, ואת כולה להכניס אל תוך הנדבת לב של הקב"ה שיצר אותה. ואז יהיה זה ברור ופשוט שאנחנו

* הנתניה האמיתית להשלים את הזולת

המילה 'ברא' היא לשון כריתה, כמו "יער הוא ובראתו" (יהושע יז, יח), כלומר לכרות את כל העצים שבער. וברש"י "ברא לשון קציעה" (יחזקאל כג, מז). 'ברא' היא גם המילה היחידה המשמשת לחידוש יש מאין (רמב"ן בראשית א, א). והדבר מפליא בעומק לשון הקודש, המגדירה את מושג הבריאה. חידוש מציאות הוא הוצאת הדברים משורשם, כפי שהיו במציאותם במחשבת הבורא ית', לתת להם מציאות קיימת ועצמאית. וא"כ בריאה היא ניתוק הדברים מהשורש, לתת להם מציאות בפ"ע.

הבריאה שהיא החסד מלמדת את משמעות החסד האמיתי, שהנתניה אינה כדי שהיא ישאר כפוף לנותן. אלא בכדי לתת לו חיים עצמאיים. זה גם פי' המילה "גומל חסדים", גמילה היא כינוי לגדילה "ויגדל הילד ויגמל" (בראשית כא, ח). "גמולי מחלב" (ישעיה כח, ט). ע"י פרישת היונק מאמו, עד שאינו תלוי בה במזונו הוא נעשה גדול. כך בעל חסד אמיתי, הוא גומל חסדים, משפיע כדי שיתאפשר לך להגמל, ולעמוד על רגליך.

אמר אחד מגדולי בעלי המוסר בדור הקודם, ר' אברהם גרודזסקי זצ"ל: ישנם בני אדם שלא אכפת להם "אפילו" שלשני יהיה, העיקר שאני אתן לו. החסד האמיתי שנתגלה באברהם רמוז באותיות 'בהבראס', שהוא חסד בבחינת "יהיה לך אשר לך", וזהו "גומל חסדים טובים".

כאן שורש ההבדל בין החסד של ישראל, ל"חסד לאומים חטאת". לישראל יש את הרצון הנקי להטיב, גם אם אומר "סלע זו לצדקה בשביל שיחיה בני, הרי זה צדיק גמור" (ר"ה ד). ומבארת הגמרא שזה דוקא בישראל, כיון שאם לא יחיה בנו, לא יצטער על נתינתו, וכמו שכתב הרמב"ם בענין כפיית הגט (גירושין ב, כ), שהרצון השורשי של ישראל בטוב, גובר ע"י הכפיה על המצוות, ונחשב שעשה את המצוה ברצונו.

אבל בכניי כתב רש"י "אם אין מטיבין לו כגמולו קורא תגר". בחינת הדין קודמת לחסד, הוא יחשוב קודם מה יוכל לתבוע על ידי החסד, ורק אח"כ יבא לתת, כשבלבו כבר נמצאת הדרישה להשיג את מטרתו ע"י נתינתו מהמקבל.

ולמדנו, שההתחלה של מערכת הקדושה היא תמיד בחסד והשפעה. והיסוד של המערכת של רע, הוא הניתוק של החסד, שהרי תפיסת המציאות שם בנויה על עולם קיים ומוכרח.

לא יכולים להשתמש בעולמינו כנגדו, שהרי הנדבת לב הרי קיימת כאן. וכל המערכות הקיימות, אחוזות ועומדות על רצונו ית', ואין להן קיום אמיתי לעצמן. משום כך הבנין של הרע צריך להתחיל מהניתוק מן הנותן, שהרי אם תינתן ממשות בעולם הזה לרצון ה' ולנדבת לבו, הם יתבטלו מעצמן. בתפיסה של רע כל הקיום מתחיל מהמערכת המסודרת הקיימת, שניתן לראות אותה כמחוייבת מצד עצמה*.

ה. דרך אכזריות לסבור שהרע הוא ממקרי העולם

הרמב"ם מכנה את אי ההתעוררות מהצרות כדרך אכזריות, אלו דבריו:

"מדרכי התשובה הוא, שבזמן שתבוא צרה ויזעקו עליה ויריעו ידעו הכל שבגלל מעשיהם הרעים הורע להן. וזה הוא שיגרום להם להסיר הצרה מעליהם. אבל אם לא יזעקו ולא יריעו, אלא יאמרו דבר זה ממנהג העולם אירע לנו, וצרה זו נקרה נקרית, הרי זו דרך אכזריות, וגורמת להם להדבק במעשיהם הרעים, ותוסיף הצרה צרות אחרות.

הוא שכתוב בתורה (ויקרא כו) 'והלכתם עמי בקרי והלכתי עמכם בחמת קרי', כלומר כשאביא עליכם צרה כדי שתשובו, אם תאמרו שהוא קרי, אוסיף לכם חמת אותו קרי" (תענית א, ב-ג).

"כל מי שאינו מתאבל כמו שצוו חכמים הרי זה אכזרי, אלא יפחד וידאג ויפשפש במעשיו ויחזור בתשובה" (אבל יג, ב).

ויש להבין, מדוע יש "דרך אכזריות", בכך שאדם חושב שהרע הפוקד אותו אינו בגלל מעשיו, אלא ממקרי העולם. ומדוע מחשבה זו גורמת להוסיף "להדבק במעשיהם הרעים".

הביאור הוא, שהאכזריות נמצאת באדם המפקיע את עצמו מן החסד שבשורש בריאת העולם. כשהוא פוגש צרה ודבר רע, הוא מרגיע את עצמו בתפיסה שלכך נברא העולם מלכתחילה שיהיה בו אובדן וכליון. מכאן נובעת הנהגת האכזריות, כשאדם מוצא שסדרו של עולם מחייב גם ברע ובכאב, מכיון שהטוב והרע שבו הם מקריים. מי שאין בתודעתו כוונה ורצון להטיב, ויש בו נכונות להתאכזר, הרי זה מכיון שהוא חי בעולם של ניכור ואכזריות.

* א.ה. כדברים האלה כתב בתחילת ספר תומר דבורה בביאור המידה הראשונה מי"ג מידות הרחמים אלו דבריו:

"הא' מי אל כמוך, המדה הזאת מורה על היות הקב"ה מלך נעלב, סובל עלבון, מה שלא יכולהו רעיון. הרי אין דבר נסתר מהשגחתו בלי ספק, ועוד אין רגע שלא יהיה האדם נזון ומתקיים מכח עליון השופע עליו. והרי תמצא שמעולם לא חטא אדם נגדו שלא יהיה הוא באותו הרגע ממש שופע עליו שפע קיומו ותנועת אבריו, ועם היות שהאדם חוטא בכח ההוא, לא מנעו ממנו כלל, אלא סובל הקב"ה עלבון כזה להיות משפיע בו כח תנועות אבריו, והאדם מוציא אותו כח באותו רגע בחטא ועון ומכעיס, והקב"ה סובל... הרי זו מדה שצריך האדם להתנהג בה, רצוני: הסבלנות, וכן היותו נעלב אפילו למדרגה זו, ועם כל זה לא יאסוף טובתו מן המקבל".

מהלך זה מכונה "הליכה בקרי", משמעות מקרה הוא פעולה שאין לה שורש ברצון, [גם השם "מקרה לילה", משמעו ניתוק השפע ממקורו]. ומי ששם את עצמו בתוך מערכת מציאות כזאת, שאין לה קשר למקור השפע ברצון להטיב הוא שם את עצמו באכזריות, וכנגדו הקב"ה מתנהג בהנהגה של אכזריות - "בחמת קרי".

אברהם אבינו קנה את מידת החסד, כשהבין שהעולם הוא חידוש של נדיבות לב, כולו חסדו של הקב"ה. ומתוך כך הוא שם את עצמו בסדר מציאות של הטבה. בתפיסה זאת, כשיש מאורע מצער, האדם מייחס זאת לחטאיו וכשלונותיו, ולא לעצם מהותו של העולם. ולכך הוא מחוייב לחזור בתשובה כדי לקבל את הטוב שהוא רצון ה' בבריאה*.

ו. שורש הקנאה הניתוק מן החסד

למדנו שסדר הדברים בעולם של הקדושה, שהראשית היא בחסד, שהוא תחילת ההתעוררות לחדש את העולם. ואילו בעולם של רע, ההתחלה היא בנייתו מן המקור, כשהנברא רואה את מציאותו כמחוייבת מצד עצמה.

כאן שורש הרע ב'קנאה'. אדם שאינו חי את נקודת ההתחדשות שלו מרצון ה' להטיב. הוא סובר שמציאותו מחוייבת, ומרגיש תביעה על כל המציאות שהוא מבקש לכלול בתוך תפיסת המציאות שלו. הוא מקנא ומתנגד לכל מי שחוץ לו, שהרי הוא נתפס כלוקח מן המציאות שלו. במידת הקנאה אדם רואה את הכל כשייך לו ומגיע לו, ומקנא בראותו את טובת חבריו, שלדעתו מקומה רק אצלו.

הדבר נמצא בשורש התפיסה של הקיום - "עין טובה" רואה את המציאות כשפע וחסד עליון. וכנגדה "עין רעה", רואה את עצמה כמרכז וכמציאות מוכרחת. כל דבר אינו נבחן במהותו העצמית, אלא יחסית לאותה עין, הרואה את פני המציאות, שכל דבר נחשב קיים רק עד כמה שהוא מצורף אלי, מועיל לי, ועומד לשימושי ולטובתי.

כאן החילוק בתפיסת המציאות ההתחלתית בין טוב לרע. הנדיב מוסר את עצמו לטובת חבריו. המקנא לוקח את הכל לטובת עצמו. וחילוק זה מתחיל מהחטא הראשון, שנאמר בו "ותרא האשה כי טוב" וגו', היא שינתה את תפיסת המציאות שלה מעין טובה לעין רעה, הרואה כל דבר רק מבחינת טובת עצמה.

* א.ה. בענין זה כתב הרמב"ם (סוף הלי' עבדים) "ואין האכזריות והעזות מצויה אלא בגויים עובדי ע"ז. אבל זרעו של אברהם אבינו, והם ישראל שהשפיע להם הקב"ה טובת התורה, וצויה אותם בחקים ומשפטים צדיקים רחמנים הם על הכל. וכן במדותיו של הקדוש ברוך הוא שצונו להדמות בהם הוא אומר ורחמיו על כל מעשיו".

מבואר שתפיסת המציאות של עובדי ע"ז, העומדת בניתוק מהמקור המשפיע, מביאה אותם להיות אכזרים. ואילו זרע אברהם שהכיר בה' המשפיע את הבריאה ברצונו להטיב, וכן השפיע לישראל את טובת התורה, הרי שראיית המציאות באור של חסד, מחייבת להיות רחמנים על הכל (וע"ע רמב"ם מתנות עניים י.ב. אסוי"ב יב,כד).

שורש מהלך זה נמצא במלך הראשון ממלכי אדום, המייצג את ראשית הופעת הרע בעליונים. "וימלוך באדום בלע בן בעור" (בראשית לו, לב). ונקרא "דעת רע", ועומד כנגד הגילוי של מידת אברהם, שהוא ראשית הקדושה. אברהם נמצא בראשית השפעת המציאות, "בהבראם אותיות באברהם". היפך ממנו בלעם הרואה את עצמו כמציאות מוכרחת, והוא עסוק בבליעת המציאות לעצמו. כאומרם "למה נקרא שמו בלעם, שביקש לבלוע את ישראל" (מדרש אגדה בלק). אברהם - עומד ובורא. בלעם - עומד ובלוע.

ומלכות זאת היא באדום, דהיינו עשיו, שנאמר בו "על חרבך תחיה" (בראשית כ, מ). כלומר להכרית מה שאינו מצורף אליו. ובו מתגלה הראשית של צד הרע, המתחיל ב'קנאה'. לעומת הסדר של הקדושה באבות - אברהם - חסד. יצחק - יראה. יעקב - תפארת.

