

# סוד מדרש התולדות

שיחות מפי

הרב יהודא ליאון אשכנזי (מניטו) זצ"ל

מעשה בראשית ובעיית הרע בעולם



חלק ד

**עריכה ומקורות: חיים רוטנברג**

# Rabbi Yehuda Léon Askénazi

## Sod Midrash Hatoladot



**מכון מניטו** – העמותה להוצאה לאור של כתבי הרב יהודא לאון אשכנזי זצ"ל  
בנשיאות הגב' אסתר אשכנזי (במבי)

עוד מכתבי הרב אשכנזי:

"סוד העברי", שני כרכים – ספריית חוה

"מספד למשיח?" ספריית חוה

"סוד לשון הקודש" ספריית חוה

"מדרש סוד ההפכים" – הוצאות ידיעות אחרונות – בית מורשה

"La Parole et l'Écrit" – שני כרכים, Albin Michel

"Leçons sur la Torah", Albin Michel

"Ki Mitsion" – שני כרכים, Fondation Manitou

"מעינות" שיעורים מפי הרב אשכנזי בצרפתית

הגהה לשונית: הדובדבן – עריכה לשונית

© כל הזכויות שמורות למחבר

שיווק והפצה: ספריית חוה.

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לתרגם, לאחסן במאגר מידע, לשדר או לקלוט בכל דרך או בכל אמצעי אלקטרוני, אופטי או מכני או אחר – כל חלק שהוא

מהחומר שבספר זה. שימוש מסחרי מכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר זה אסור  
בהחלט אלא ברשות מפורשת מהמו"ל.

נדפס בישראל תשע"א

**נר ה' נשמת אדם**



ספר זה יד לזכרם

של

**אברהם ופאולה כהן ז"ל**

ת.נ.צ.ב.ה

In Memoriam

Ce livre est dédié par les enfants d'Armand et Paulette Caen  
à la mémoire de leurs parents.



ספר זה יד לזכרו

של

**חלפה חיים בן לואיזה ומכלוף דאווי ז"ל**

ת.נ.צ.ב.ה

Ce livre est dédié à la mémoire de  
Halfa Haim ben Louisa et Mahlouf Zaoui





נר ה' נשמת אדם



ספר זה יד לזכרה של  
אמנו מרת רחל בנקמון בת פלחי ז"ל  
ת.נ.צ.ב.ה

In Memoriam  
Ce livre est dédié à la mémoire de notre mère  
**Rachel Benkemoun**

Vanessa et Thierry Benkemoun  
Sandra et Jean Benkemoun





## מבוא

האדמו"ר מפיאסצנה, הרב קלונמוס קלמיש שפירא, הי"ד, בעל הספר "אש קודש"<sup>1</sup>, דן, בדרשתו לחנוכה תש"ב (1941), בשאלת הייסורים העוברים על היהודים החיים בוורשה באותה תקופה, וכך הוא אומר:

"ובאמת מה מקום לקושיות ח"ו ולשאלות הן אמת שיסורים  
כמו אלו שאנו סובלים עתה באות רק אחת לכמה מאות שנים

---

<sup>1</sup> הרב קלונמוס קלמיש שפירא נולד בשנת 1889 בגרודזיסק מזובייצקי שבפולין, לרבי אלימלך שפירא מגרודזיסק, מצאצאי המגיד מקוז'ניץ ורבי אלימלך מליז'נסק. אחרי שהוסמך לרבנות, הוא מונה לרבה של העיירה פיאסצנה, מדרום לוורשה. בשנת 1923 הוא ייסד בוורשה ישיבת "דעת משה", והוא שימש בה ראש ישיבה, במקביל לאדמו"רות בפיאסצנה. בפרוץ מלחמת העולם השנייה נלכד הרב בוורשה המכותרת עליידי הגרמנים. בהפגזות על העיר נהרגו בנו, כלתו ודודתו, וזמן קצר לאחר תחילת הכיבוש הנאצי מתה גם אמו. על אף האסונות האישיים שפקדו אותו, סירב האדמו"ר להצעות בריחה שונות והעדיף להישאר בגטו עם בני עדתו עד הסוף.

הרב שפירא עשה מאמצים רבים בגטו לשמור על מסגרת החיים הדתיים והמשיך לתת דרשות לקהל חסידי. דרשות אלו, מחודש ספטמבר 1939 עד חודש אוגוסט 1942 (שבת חזון תש"ב, ערב תחילת השילוחים הגדולים מהגטו) קובצו על ידו לספר "חידושי תורה משנות הזעם ת"ש - תש"א - תש"ב". הרב שנשאר בגטו עד חיסולו, אינו מוסיף לכתוב דרשות לאחר הקיץ תש"ב, אולם הוא מגיה את ספרו ומתקן אותו. הוא גם מוסיף לכתב היד מכתב המופנה אל אחיו האדמו"ר החלוץ, הנמצא בארץ ישראל. כתב היד שהוטמן בכד חלב, נמצא לאחר המלחמה, והוא פורסם תחת השם "אש קודש".

לאחר מרד גטו ורשה, באפריל 1943, גורש האדמו"ר עם היהודים שנותרו בחיים למחנה הריכוזטריווניקי ליד לובלין. הוא נרצח בנובמבר 1943, יחד עם שאר יהודי המחנה, במסגרת מבצע "חג הקציר" (Erntefest) שערך האס אס.

... כי אלו האנשים שאומרים שיסורים כמו אלו עוד לא היו לישראל טועים הם בחורבן ביהמ"ק ובביתר וכו' היו כמו אלו".

אולם, בי"ח כסליו תש"ג (1942), לאחר תחילת הגירושים הגדולים מן הגטו, מוסיף האדמו"ר הגהה באותה דרשה, שבה הוא כותב:

"רק כהצרות שהיו עד שלהי דשנת תש"ב היו כבר, אבל כהצרות משונות ומיתות רעות ומשונות, שחדשו הרשעים הרוצחים המשונים עלינו בית ישראל, משלהי תש"ב, לפי ידיעתי בדברי חז"ל ובדברי הימים אשר לישראל בכלל, לא היה כמותם, וה' ירחם עלינו ויצילנו מידם כהרף עין."<sup>2</sup>

השואה אינה עוד חורבן<sup>3</sup> אלא היא תופעה ייחודית, יחידאית המעלה את שאלת הימצאות הרע בעולם למדרגה חדשה, שאף הוגה דעות שחי לפני השואה, לא היה צריך להתמודד עמה. האדמו"ר מפיאסצנה מבין, במהלך חיסול גטו ורשה, כי ניסיונו למצוא מענה, לתת משמעות חיובית לייסורים הפוקדים את אותם יהודים בעזרת התשובות הקלסיות ששימשו לפניו חכמי ישראל, כגון יצירת העדר לפני בוא הגאולה, אינו עומד עוד לפני הרוע המוחלט. אפילו האמירה שגם הקב"ה סובל בביכול מאותם ייסורים,<sup>4</sup> מבחינת "בְּכָל צָרָתָם לוֹ צָר",<sup>5</sup> אינה עומדת לפני המציאות

---

<sup>2</sup> ראה גם "אש קודש", דרשת פרשת עקב תש"א, עמ' קיב-קיג וההגהה במקום אשר נכתבה אף היא בשנת תש"ג: "... לא כן בשלהי תש"ב שכמעט בכליון חרוץ כלו קהלות הקודש, ואף המתי מספר שנשאר, דווים בשעבוד ועבודת מצרים נרמסים ובאימת מות נשאר, אין דברים אשר בהם נוכל לקונן על צרותינו, אין מי ליסר, ולא לב לעורר אותו לעבודה ותורה, בכמה נסיונות עולה התפילה, ובכמה שמירת שבת גם למי שרוצה באמת לשמר, וכל שכן לבכות על העתיד ועל בנין הנהרסות בעת אשר ירחם ה' להושיענו שאין רוח ולא לב, רק ה' הוא יחוס ויושיענו כהרף עין, ובנין הנהרסות, רק בגאולה שלימה ותחית המתים הוא ית' יכול לבנות ולרפאות, אנא ה' רחם ואל תאחר מלהושיענו".

<sup>3</sup> בהתחלה דיברנו על חורבן, אולם כאשר התגלו ממדי השואה לעינינו, הבנו שדרושה מילה אחרת כדי לתאר את אשר התרחש באותן שנים ארוכות. חורבן - אפשר לתקן, אפשר לבנות מחדש גם אם זה לוקח המון זמן, אלפי שנים. אחרי חורבן בית ראשון, בא הבית השני. אחרי חורבן בית שני, יבוא, במהרה בימינו, הבית השלישי. אולם אין כאן מה לבנות מחדש. אברים שלמים נכרתו מגופנו, מגוף העם היהודי. נכרתו ללא תקנה (מתוך גנזך הרב).

<sup>4</sup> ראה "אש קודש", דרשת פרשת משפטים תש"ב, עמ' קנט: "דהנה האיש הישראלי המעונה ביסוריו חושב שרק הוא מצטער, וכאלו כל יסוריו הפרטיים ויסורי הכלל ישראל אינם נוגעים למעלה ח"ו. אבל הפסוק אומר ובכל צרתם לו צר, ובגמרא איתא בזמן שאדם מצטער שכינה מה אומרת קלני מראשי קלני מזרועי ובספ"ק איתא שהרבה יותר ממה שהאדם מצטער, בביכול הוא ית' מצטער ביסורי איש הישראלי..."

## מבוא

המתגלה לכל היהודים החיים תחת השלטון הנאצי בשנת תש"ג, עם התחלת יישום הפתרון הסופי.

השאלה העולה על הפרק במלוא חריפותה אינה רק שאלת מקור הרשעות והרוע שאותם חיות אדם הפגינו כלפי קרבנותיהם, ובייחוד כלפי היהודים – מהן הסיבות שהביאו לאותה שנאה תהומית, אלא שאלת הימצאות הרע בעולם שנברא על-ידי בורא עולם המוגדר, הנתפס כטוב המוחלט. שאלה זו נשאלה הן על-ידי יהודים פשוטים, שחונכו לאמונה תמימה והן על-ידי הוגי דעות. אולי יותר מכול מהדהדים דברי הסופר אלי ויזל, שנשלח בגיל חמש-עשרה לאושוויץ עם בני משפחתו.<sup>6</sup> בספרו הראשון "הלילה"<sup>7</sup> הוא מתאר את הוצאתו להורג של נער בשם פיפל במחנה:

"ילד קטן, פיפל, ילד שפניו ענוגות במידה שלא תיאמן, במחנה הזה. פניו היו כפני מלאך אומלל ... שלושת הנידונים עלו יחדיו על כיסאותיהם. עניבות החנק הושמו על צואריהם בבת-אחת ... "היכן אלוהים, היכן הוא?" שמעתי קול מאחורי גבי. מפקד המחנה נתן אות ושלושת הכיסאות סולקו. דממת מוות ברחבי המחנה, באופק שקעה השמש ... החבל השלישי לא נדם עדיין. מחמת משקלו הזעיר המשיך הנער לפרפר ... מאחורי גבי שמעתי שנית את קולו של האיש: "היכן, אפוא, אלוהים?" וחשתי בתוכי קול עולה ומשיב: "היכן הוא? הנהו – הוא תלוי כאן, על הגרדום הזה."

השאלה האנונימית "היכן, אפוא, אלוהים?" מצטרפת לסיכום תחושותיו של הנער אלי ויזל המצהיר ש:

---

<sup>5</sup> ישעיהו סג-ט

<sup>6</sup> אליעזר ויזל נולד ב-30 בספטמבר 1928, בעיר סיגט שברומניה, אשר סופחה בשנת 1940 להונגריה. משפחתו היא משפחה חסידיית המקורבת לחסידות ויז'ניץ. בעקבות פלישת צבא גרמניה להונגריה באפריל 1944 הוקם גטו בעיר, שאליו רוכזו יהודי העיר, וכל משפחתו גורשה עם שאר יהודי המקום לאושוויץ כעבור חודש. אמו ואחותו הקטנה צפורה הי"ד נרצחו מיד בהגיעם לאושוויץ. אלי ויזל ואביו הוצבו לעבודה במחנה, וכאשר התקרב הצבא האדום לעבר אושוויץ הם צורפו לצעדת המוות שבמהלכה פונו אסירי אושוויץ לכיוון גרמניה למחנה בוכנוואלד. אביו נפטר מספר ימים אחרי הגיעו למחנה בוכנוואלד. אלי ויזל שוחרר לאחר שלושה חודשים ב-11 באפריל 1945. לאחר שחרור מן המחנה שהה אלי ויזל בבית יתומים בצרפת וגילה ששניים מאחיותיו שרדו. הוא למד באוניברסיטה והפך לעיתונאי. באותו תקופה הוא פגש את הרב אשכנזי והם הפכו לידידים.

<sup>7</sup> השם המקורי של הספר אשר נכתב במקור ביידיש הוא "והעולם שתק" (און די וועלט האט געשוויגן). בעקבות פגישתו עם הסופר הצרפתי פרנסואז מוריאק, חתן פרס נובל לספרות, בשנת 1955, ערך אלי ויזל את הספר מחדש בצרפתית ופרסם אותו בשם "הלילה" בשנת 1958.

"לעולם לא אשכח את הלילה הזה, הלילה הראשון במחנה שהפך את חיי ללילה ארוך ונעול על שבעה מנעולים ... לעולם לא אשכח את הרגעים הללו שרצחו את אלוהי ואת נשמתו ואת חלומותי שהיו למדבר שממה. לעולם לא אשכח כל זאת, גם אם אהיה נידון לחיים ארוכים כחיי אלוהים עצמו. לעולם."<sup>8</sup>

בספר זיכרונותיו "כל הנחלים הולכים לים" מסביר אלי ויזל את משמעות דבריו:

"ב"הלילה" יש פסקה, המתארת תלייה של ילד יהודי שהולידה פתרון הגובל בחילול השם. חסידי הרעיון שאלוהים מת עשו שימוש בלתי הוגן בדבריי כדי להצדיק את דחייתה של האמונה. אבל אם ניטשה היה יכול לזעוק אל הזקן ביער ש"אלוהים מת", היהודי שבי אינו יכול לעשות זאת. מעולם לא הכחשתי את אמונתי באלוהים ... מחיתי על שתיקתו ולפעמים על היעדרו, אבל כעסי עולה במסגרת האמונה ולא מחוצה לה."

לכאורה היה מקום גם לשאול "היכן האדם, היכן הוא?" היה מקום לשאול מדוע בני אדם כה אכזריים כלפי בני מינם, מה מביא אותם להתנהגות מרושעת כזו? אולם היהודי מפנה דווקא את תמיהתו כלפי בורא העולם. שאלתו הופכת מיד להיות שאלה אונטולוגית ושאלה מוסרית: איך ניתן להסביר מבחינה מוסרית ומבחינה אונטולוגית את הימצאות הרע בעולם שנברא על-ידי בורא עולם, ה' שהוא הטוב והאמת, והכול יכול?

על פי אמונת ישראל צריכות שאלות אלו להיבחן במסגרת האמונה המונותאיסטית המוחלטת המאפיינת את תורת ישראל, ולכן מול אותם יהודים השואלים במהלך המלחמה, וגם בעקבותיה, "וואי איזט דער יידישער גאטט ב"ה" (איפה הוא אלוקי היהודים ברוך הוא), מהדהדת תשובתו של הרב ישכר שלמה טייכטל הי"ד: "ער איזט אין דער רעזידאנץ שטאדט ביים מיניסטערראט (הוא בתוך מקום מושבו של השר) והסכים על ידיהם בעוה"ר".<sup>9</sup> בכך ביטא הרב טייכטל

<sup>8</sup> ראה הלילה, עמ' 28.

<sup>9</sup> ראה "אם הבנים שמחה" מאת הרב ישכר שלמה טייכטל - הוצאת מכון "פרי הארץ", עמ' רעד.

הרב ישכר שלמה טייכטל נולד בהונגריה ב-1885 והוא שימש רב ואב"ד בסלובקיה, בעיירת המרפא פיטטיאן. הוא ראה באדמו"ר ממונקאץ', הרב חיים אלעזר שפירא, בעל

## מבוא

עיקרון מרכזי באמונת ישראל, שכבר נוסח על-ידי רבי יהושע בן לוי, אמורא מן הדור הראשון של האמוראים בארץ ישראל, בראשית המאה השלישית, בעקבות הגזירות הקשות שהוטלו על שארית העם: "איו הקב"ה? השיב להם: בכרך גדול של רומי".<sup>10</sup>

עם ישראל מאמין לא רק באל שברא את העולם אלא בבורא עולם המשגיח על הנעשה בעולמו בכלל ועל גורל הצדיק בפרט. הרב אשכנזי מדגיש שעם ישראל גם יודע כי הבורא גילה בעצם מעשה הבריאה מהו האקט המוסרי בתכלית, והוא מאמין שגם אם הבורא מתגלה לנו דרך שתי צינורות, הראשון חוקות הטבע והשני התורה – ה"חוק המוסרי בתכלית", לפי הגדרתו של הרב, דרך השם אלוקים ודרך שם ההוויה ב"ה, דרך הצד הבלתי פרסונלי ודרך הצד הפרסונלי, קיימת אחדות שקודמת לכל התגלות מצדו ב"ה. עם ישראל אינו רק מאמין בזה אלא הוא תובע זאת, הלכה למעשה, בעולמנו. עם ישראל תובע שגורל הצדיק יהיה לפי כללי המוסר, גם כאשר חוקות הטבע מתפקדות. אמונה זו – האינטואיציה העמוקה שקיימת אחדות, הנמצאת מעל והקודמת לגילוי הדואליות המובנית של עולמנו, היא לב לבה של אמונתנו מאז ומתמיד. אמונה זו אינה באה לשלול, להתעלם או להכחיש את המציאות, כלומר קיומם של רשעים החיים בשלווה בעולמנו. לפי הרב אשכנזי אסור ליהודי המאמין להכחיש שיש רע בעולם. הרב היה רגיל להזכיר את הכלל ההלכתי ש"אין מחלוקת במציאות"<sup>11</sup> ולומר ש"יש רע בעולמנו והרע הזה

---

ה"מנחת אלעזר", את רבו, וכמו רוב רבני הונגריה דאז, היה מתנגד חריף ביותר של הציונות. הוא ראה בבניין ארץ ישראל בידי הציונים חילול הקודש. אירועי השואה גרמו לו לבחון מחדש את השקפותיו. בשנת 1942 הוא ברח להונגריה והסתתר בבודפשט בעליית גג. בשנת 1944 הוא חזר לסלובקיה. בספטמבר 1944, אחרי דיכוי המרד הסלובקי, הועבר הרב טייכטל עם שארית קהילת פישטיאן למחנה סרד ומשם לאושוויץ. עדי ראייה מספרים שנרצח ב-24 בינואר 1945 על-ידי שומר אוקראיני ברכבת משום שהגן על יהודי אחר שביקש מים. על פי עדות של אחד הנוכחים, מילותיו האחרונות היו: "הפיצו את מעיינותיי חוצה".

ספרו "אם הבנים שמחה" נכתב באותה עליית גג בבודפשט, ובו הוא מתעמק לראשונה בסוגיות של גלות וגאולה, גאולה בדרך הטבע, יישוב ארץ ישראל והיחס לבוניה שאינם שומרי מצוות. הוא החל לתמוך בציונות ובעלייה לארץ ומתח ביקורת חריפה על הרבנים שעזבו את קהילותיהם בשואה וברחו למקומות מפלט. הספר יצא לאור בבודפשט בשנת תש"ג 1943.

<sup>10</sup> ירושלמי תענית, פרק א, הלכה א.

<sup>11</sup> ראה פירוש הרשב"א למסכת חולין צב ע"ב, דברי הר"ן במסכת חולין מב ע"א, וה"שדה חמד", כללים, מערכת המ"ק, כלל קסד ועוד.

ראה גם דברי הירושלמי תרומות פרק ג, הלכה א: דבר שאפשר לעמוד עליו חכמים חלוקין עליו!?

## מבוא

מכא"ב". לכן אסור לטשטש את עוצמת השאלה של היהודי המאמין באמונה פשוטה בבורא עולם והרואה, החש, ואף החווה על בשרו את הרע.

הנביא ירמיהו הציג את השאלה במלוא עוצמתה, באומרו 'צָדִיק אָפֶה יְהוָה כִּי אָרִיב אֵלָיךְ אֶךְ מִשְׁפָּטִים אֲדַבֵּר אֶתְךָ מְדוּעַ דָּרְךָ רְשָׁעִים צָלְחָה שְׁלוֹךְ כָּל בְּגָדֵי בְּגָדֵי'.<sup>12</sup> כדי שלא נטעה בהבנת דברי הנביא, נזכיר את פירושו של המלבי"ם לפסוק:

"צדיק אתה ה' כי אריב אליך: ר"ל אם אריב אליך ואטעון עבורי מדוע דרכי אינה צלחה, בזה תצדק אתה, שעל השאלה של צדיק ורע לו יש תשובה מי יודע שהוא צדיק באמת, ומי יודע אם עשה כל המוטל עליו, כי העבודה לה' אין לה שיעור אם נחשוב כפי ערך מעלת הנעבד וכפי החוב המוטל עלינו לעומת טובותיו הכוללים והמיוחדים 'אך משפטים אדבר אותך מדוע דרך רשעים צלחה' שעל שאלת רשע וטוב לו אין לך שום תשובה שהלא הרשע רשעתו גלויה, וא"ת כדעת המשיבים ע"ז, ששלוח הרשע אינה שלוח פנימית כי לבו מלא פחד וקול פחדים באזניו, וכמו שכן היה שטת אליפז בזה, ע"ז משיב 'הלא שלו כל בוגדי בגד' שי"ל גם שלוח פנימית בלב, שגדר השלוח הוא בלב, וא"ת כי סוף הרשע לאבדון ולא יאריך ימים בהצלחתו, ע"ז משיב הלא..."

כמאמינים בנאמר בשירת "האזינו" על-ידי משה רבנו, רגע לפני הסתלקותו, 'הצור תָּמִים פָּעֵלוּ כִּי כָּל דְּרָכָיו מִשְׁפָּט אֶל אֲמוֹנָה וְאִין עֹל צָדִיק וְיִשָּׁר הוּא',<sup>13</sup> אנחנו באים ושואלים, בעקבות הנביא, מדוע דרך רשעים צולחת בעולם הנברא על ידי הקב"ה? תשובתו של רבי ינאי ב"פרקי אבות", לפיה "אין בידינו לא משלות הרשעים ואף לא מיסורי הצדיקים",<sup>14</sup> דורשת עיון מדוקדק. רבי עובדיה מברטנורא מפרש משנה זו בשני אופנים, בד"ה "אין בידינו":

"כמו לא הָוָה בְּיָדֵיהּ [יבמות ק"ה ע"א], כלומר אין הדבר הזה ידוע לנו מדוע דרך רשעים צלחה ומפני מה הצדיקים מדוכאים ביסורין. פירוש אחר: אין לנו בזמן הגלות לא משלוח והשקט שרגיל הקב"ה לתת לרשעים כדי לטרדן מן העוה"ב, ואף לא מן היסורים המיוחדים לצדיקים שהן יסורים של אהבה שאין בהן בטול תורה. כלומר יצאנו מכלל רשעים שאין לנו השלוח שיט

<sup>12</sup> ירמיהו יב-א

<sup>13</sup> דברים לד-ד

<sup>14</sup> פרקי אבות ד-טו

לרשעים, ולכלל צדיקים לא הגענו, שהיסורים שלנו אינן של אהבה כיסורי הצדיקים."

ההסבר הראשון של רבי עובדיה מברטנורא מזכיר לנו את שאלותיו של משה רבנו, לפני שהוא קיבל את התורה, לפי המסופר בגמרא במסכת ברכות, בדף ז ע"א: "אמר לפניו: ריבוננו של עולם, מפני מה יש צדיק וטוב לו ויש צדיק ורע לו, יש רשע וטוב לו ויש רשע ורע לו?" כותב הרב אשכנזי בנוגע למחלוקת בין רבי יוסי ובין רבי מאיר, בהמשך הסוגיה, האם נענה הקב"ה למשה רבנו או לא:

"שאלה זו תישאר עומדת ותלויה עד קץ ימי ההיסטוריה והגעתנו לעולם הבא, והיא תישאל מחדש כל פעם שתינוק נולד, כי האושר או הייסורים אינם מושגים מופשטים אלא חוויות חיינו. לדעת שיש סיבה לייסורים, הנראים כבלתי צודקים, הוא בגדר של נחמה, אבל בשום צורה לא ההסבר בעצמו, וזה מה שרבי ינאי מבקש ללמדנו במשנה: אין לנו שום הסבר אמתי לשלוות הרשעים או לייסורי הצדיקים."<sup>15</sup>

מוסיף הרב וכותב:

"ההסבר השני של רבי עובדיה מברטנורא מאיר את השאלה באור חדש. עולה מדבריו שאנחנו חיים בזמן היסטורי שונה מהעבר. אין לנו יותר שלוה נפשית כאשר אנחנו עושים מעשה רע. התודעה המוסרית התפתחה מספיק כדי שלא נוכל לעולם להיות כמו אותם אנשים העוסקים ברע, תוך שמירה על מצפון שקט. אבל, טרם הגענו למדרגה בה ניתן להגדיר אותנו כצדיקים. צדיק אמתי צריך להזדעזע מההפרה הכי קטנה, במקום כלשהו בעולם, של הערכים המוסריים. צדיק אמתי צריך להיות רגיש לעצם גילוי סטייה כלשהי מהמוסר האמתי. עד כדי כך שלפעמים הוא סובל מעצם החשש שמא מישהו בעת מפר את החוק המוסרי בתכלית שבורא העולם גילה לנו."

אנחנו בעיצומו של תהליך היסטורי, המכונה על-ידי רבי עובדיה מברטנורא בפירושו "זמן הגלות" – אנחנו באמצע מאמץ מוסרי אדיר האמור להביא אותנו

---

<sup>15</sup> מתוך גנזך הרב אשכנזי – פירוש לפרקי אבות.

## מבוא

למדרגת הצדיק. אולם טרם הגענו ליעד הנכסף. אנחנו עדיין בגדר של בינוניים ומצב ביניים זה מורכב ביותר, כפי שמסביר זאת הרב אשכנזי:

”יוצא שהמשנה מתייחסת למצב הקיומי המורכב, המסובך של האדם הבינוני, שכבר נכנס תחת כנפי המוסר, שכבר מתאמץ כדי להיות איש מוסרי, אולם טרם הצליח להתגבר על הקשיים בדרך. דברי רבי ינאי מתייחסים לרוב בני האדם, כל אחד לפי מדרגתו, והוא מבקש להסביר לכל אחד ואחד, מהו מצבו הקיומי. דבריו מדויקים להפליא: ”אין בידינו” כלומר אנחנו לא יכולים לאמץ יותר התנהגות בלתי מוסרית בעליל תוך שקט נפשי, ”לא משלות הרשעים” תוך שלוה מצפונית מוחלטת, כי כבר התקדמנו כברת דרך ארוכה במאמץ שלנו להגיע למדרגתנו האמתית כבני אדם אמתיים, ”ואף לא מיסורי הצדיקים” הייסורים העוברים עלינו אינם עדיין תוצאה של נקיפות המצפון התוקפים את הצדיק החושש שמא הוא פגע במוחלטות הערכים המוסריים.”

הרב מדגיש שתי נקודות חשובות בסוגיית ייסורי הצדיק:<sup>16</sup> הראשונה, יש הרוצים לפרש את הייסורים הבאים על הצדיק – והכוונה כמובן לצדיק אמתי, כייסורים של אהבה, במובן של דרך להרבות את שכרו של המיור, או כדחיפה להתקרב לקב”ה או כדרך לתקן את הצדיק, ולא כדי לגרום לו צער. הרב אשכנזי דוחה הסבר זה מכול וכול ומחדש כי הייסורים מאהבה הפוקדים את הצדיק אינם גילוי מידת האהבה של הבורא כלפי אותו צדיק אלא הם גילוי מידת האהבה של הצדיק כלפי בורא עולם. החשש של הצדיק, נקיפות המצפון שלו שמא הוא או מישהו אחר פגע במוחלטות הערכים המוסריים, במוחלטות תורתו של הקב”ה, בקדושה המתגלה דרכה, גורמים לו את אותם ייסורים.

הרב הדגיש אין ספור פעמים שייסורים יכולים להיחשב, ובדיעבד בלבד, כייסורים של אהבה רק אם הצדיק מוכן לכך. הרב היה רגיל לצטט את דברי רבי יוחנן, המובאים בגמרא במסכת ברכות בדף ה”ע”ב ”לא הן ולא שכן” ודברי הרב אברהם פיגרהוט ז”ל, מתלמידי ה”חפץ חיים” ז”ל, שהיה חולה לב וסבל הרבה ממחלתו: ”פעם שאלתיו אם הוא רואה בייסוריו ייסורים של אהבה והוא ענה בציטוט דברי רבי יוחנן ”לא הן ולא שכן”. אז הוא הסביר לי שאם האדם אינו יכול לעמוד בייסורים אלו, הם אינם בוודאי ייסורים של אהבה. הוא הוסיף ואמר שגם אם האדם יכול לעמוד בייסורים אלו, אולם הוא אינו רוצה בהם, הם אינם גם כן ייסורים

---

<sup>16</sup> ראה בהמשך הספר השיעור ”ייסורי הצדיק”.



## מבוא

של אהבה. בכך הוא ביטא בצורה נאמנה את עמדתם המסורתית של חכמי ישראל. איננו מחפשים שום ייסורים מלכתחילה. התורה היא תורת חיים.”

הנקודה השנייה שהרב הדגיש היא שלא ניתן בשום פנים ואופן להשוות את מעמדנו למעמד הצדיק. אנחנו כל אותם בינוניים שאליהם פונה רבי ינאי, באומרו שאין לנו שום הסבר אמתי לשלוות הרשעים או לייסורי הצדיקים, כפי שהסביר זאת רבי עובדיה מברטנורא הקובע ”שהייסורים שלנו אינן של אהבה כייסורי הצדיקים”.

דיון בשאלת ייסורי הצדיק מביא אותנו בהכרח לדון בשאלה האונטולוגית של הימצאות הרע בעולם. הרב קובע, בשיעורו ”ייסורי הצדיק”, שני כללי ברזל בניסיוננו לספק הסבר לשאלת הימצאות הרע בעולם. הראשון, ש”כדי שהסבר יתקבל כהסבר אמתי, הוא צריך להיות הסבר מלכתחילה. הוא איננו יכול להיות הצדקה בדיעבד. בדומה לחוקר המבצע סדרה של תצפיות ומסיק מסקנות מאותן תצפיות, כך שניתן להסביר לא רק את הניסוי שנערך זה עתה, אלא גם לחזות תופעות, התרחשויות עתידיות, עלינו להמציא הסבר שיהיה תקף בכל המצבים”. השני, ש”גם אם נניח שנוכל לעמוד במשימה זו, עלינו לדעת שההסבר הזה יהיה בכל מקרה רלוונטי רק לנו הצופים, והוא לעולם לא יהיה רלוונטי לגבי כל מי שהתנסה במאורעות הללו בעצמו, כי עבורו השאלה תישאר פתוחה כל עוד הוא חי”.

בעיית הרע העסיקה את גדולי הפילוסופים והתאולוגים בכל הזמנים והם ביקשו להבחין בין שתי בעיות שונות:

- הבעיה המוסרית הנובעת ממה שנראה לכאורה כסתירה בין מוסריותו של בורא העולם לבין מצב העולם הנברא על ידו.

- הבעיה האונטולוגית הנובעת מן הסתירה בין ההגדרה המטפיזית של הבורא כמושלם ובין הימצאות הרע בעולם הנברא על-ידי בורא העולם המוגדר כמושלם. מהו מקור אותו רע?

הרמב”ם נדרש בזמנו להתמודד עם הנושא ומגוון הדעות שרווחו בתקופתו, והוא עשה זאת בעיקר בחלקו השלישי של ספרו ”מורה הנבוכים”, בשלושה פרקים מרכזיים, מפרק י עד פרק יב.

הרב אשכנזי היה רגיל להדגיש שיש להבין את דברי הרמב”ם על רקע מלחמתו בדעות שהיו נפוצות בזמנו ובמקומות שבהם הוא חי, ולכן עלינו להבין את הנוף התרבותי של ימי הביניים הן בעולם המוסלמי והן בעולם הנוצרי. כך נוכל לזהות את התפיסות השונות שרווחו בתקופתו של הרמב”ם, אשר ברובם התגלגלו עד ימינו אנו בווריאציות שונות.

\*

אפשר למנות קודם כול שלוש שיטות עיקריות המנוגדות לאמונה המונותאיסטית. בעלי התפיסה הראשונה טוענים שהכול מקרה, והם ממשיכי דרכו של הפילוסוף

## מבוא

היווני אפיקורוס, שחי בשנים 270-341 לפנה"ס. לדידם אין השגחה על העולם וכל המציאות היא מקרית. אפיקורוס הסביר כי העולם מתנהל בעזרת "אטומים", "שהם מתערבבים כפי שמזדמן ומתהווה מהם מה שמזדמן".<sup>17</sup> אם כך הוא המצב, אל לנו לחפש משמעות כלשהי לאירועים, וכל השאלות בטלות מעיקרן.

בעלי התפיסה השנייה טוענים שהכול קבוע מראש, הן ברמה האישית והן ברמת ההיסטוריה הכלל-עולמית. שיטה פטליסטית זו הייתה קיימת כבר בימי הפילוסופים הראשונים בגרסה הסטואית שלה, והיא הפכה לשיטה העיקרית בימי הרמב"ם, בדמות ה"שערייה" המוסלמית. תשובת הרמב"ם לשתי אסכולות אלו אחידה וחד-משמעית: האדם הוא בן חורין והוא אחראי למעשיו.<sup>18</sup>

השיטה השלישית היא השיטה הדואליסטית והיא לובשת לבושים שונים: לבוש דתי ולבוש פילוסופי. היא שימשה בסיס למספר דתות שמקורן בפרס הטוענות שקיימות שתי רשויות,<sup>19</sup> שנגדן לחמו חז"ל בימי הגמרא, ולשיטה הגנוסטית שרווחה בעיקר במאות הראשונות לספירה.<sup>20</sup> היא גם מאפיינת זרמים שלמים של הפילוסופיה, ובמיוחד את תורתו של הפילוסוף אפלטון עצמו, שרבים טועים בהבנת דבריו, בגלל הפירוש המחודש שניתן להם על-ידי פילון האלכסנדרוני<sup>21</sup> והאסכולה הנאו-פלטוניסטית בימי הביניים.<sup>22</sup>

---

<sup>17</sup> ראה מורה הנבוכים, חלק ב, פרק יז.

<sup>18</sup> ראה משנה תורה, הלכות תשובה, פרק ה והלכות תעניות, פרק א, הלכה ג.

<sup>19</sup> הדת הזורואסטטריות הייתה הדת הרשמית באימפריה של פרס ומדי, עד לסוף התקופה הסאסאנית במאה השביעית. דת זו מתארת את העולם כמחולק בצורה חד-משמעית לטוב ולרע, שעל כל אחד אחראי אל אחר. נוסף לדת זו הייתה קיימת באותו אזור דת אחרת מבית מדרשו של המטיף מני (216-276), יליד בְּבֶל, שאף הוא הפיץ דת דואליסטית המדברת על מלחמה בין שני אלים, אל הטוב ואל הרע, הנאבקים על השלטון בעולם. אחר מותו הפיצו ממשיכי דרכו "המניכאים" את דעותיו גם ברחבי האימפריה הרומית כולה, והם התחרו במפיצי הנצרות הקדומה.

<sup>20</sup> השיטה הגנוסטית יונקת מן הפילוסופיה של אפלטון ומתארת שתי רשויות במאבק מתמיד ביניהן. בעקבות אפלטון היא מתארת את האדם כמורכב משני חלקים - הגוף והשכל. לדידם הגוף שייך לעולם התופעות והשכל שייך לעולם אחר, עליון יותר, והוא נמצא כלוא בתוך הגוף. העולם הזה הוא עולם רע, ועל האדם לשאוף להשתחרר ממנו.

<sup>21</sup> פילון האלכסנדרוני (בערך 15 לפנה"ס - 40 לספירה) ניסה, בעיקר בספרו "על בריאת העולם", לשלב בין השיטה הפילוסופית של אפלטון ב"טימאיוס" ותורת האידאות שלו ובין המקרא. בין היתר הוא ביקש לזהות את הדמיורגוס של אפלטון עם הלוגוס, ובכך לבטל את הדואליזם הקיים בשיטתו של אפלטון. (ראה ספרו של מנחם שטיין "פילון האלכסנדרוני", המבוא ל"על בריאת העולם" מאת סוזן דניאל-נטף ו"השיטה הקוסמוגונית-פילוסופית של פילון" בספרו של הרב גורן "תורת הפילוסופיה").

<sup>22</sup> ר' יעקב גורדין ז"ל, מורו ורבו של הרב אשכנזי מדגיש במאמרו "Actualité de Maimonide" (ראה Jacob Gordin - Ecrits, עמ' 127):

## מבוא

בדיאלוג "טימאיוס" עוסק אפלטון בהיווצרות העולם<sup>23</sup> על-ידי דמות המכונה "הדמיורגוס".<sup>24</sup> הדמיורגוס יצר את העולם שלנו - עולם התופעות, על-פי דגם נצחי אידאלי הקיים בעולם עליון יותר - עולם האידאות, והמגביל את חופש הפעילות שלו. אותו דמיורגוס אינו בורא במובן המקראי של המילה אלא מרכיב דברים ופעולתו דומה לפעולת הטבעת חותם בשעווה.

לעומת עולם התופעות אשר מאופיין על-ידי הדינמיות, הריבוי והשינוי, עולם האידאות סטטי, כולו טוב, וקיימת בו אחדות, המתגלה באותה אידאה של האידאות, שהיא היא האידאה של הטוב, האמת והיפה. הדמיורגוס מסתכל בעולם האידאות וצר בחומר הקיים צורות לפיהן. גם החומר מגביל אותו במלאכה זו בגלל מגבלותיו הוא, והוא חייב לפעול מתוך אילוץ זה. לפי התיאור הזה קיימות שתי רשויות נפרדות ועצמאיות, הראשונה האידאה של האידאות, והשנייה אותו דמיורגוס. קיימת גם הפרדה מוחלטת בין הדגם האידאלי ובין החומר, ושניהם מגבילים את חופש הפעולה של הדמיורגוס. שיטתו של אפלטון מנוגדת אפוא לחלוטין למסופר בתורה ולמונותאיזם העברי.<sup>25</sup>

---

"C'est avec les yeux de Maimonide ou de Thomas d'Aquin qu'on la considère quand, à tort, on impute à Platon, ou même à Aristote, des tendances monothéistes."

<sup>23</sup> המושג של בריאה זרה לפילוסופיה היוונית כפי שהרב אשכנזי מדגיש זאת בשיעור "מי ברא אלה?" ראה "סוד מדרש התולדות", חלק ג.

<sup>24</sup> מעניין לראות שבחלק גדול של התרגומים המודרניים של הדיאלוג "טימאיוס", המושג היווני המקורי "דמיורגוס" נעלם והוחלף במילה "אל" שאינו תואם בשום פנים ואופן את הנאמר על-ידי אפלטון. שינוי זה אינו מקרי והוא בא לטשטש את ההבדל בין שיטתו של אפלטון לשיטת המקרא, כחלק מהמאמץ להפוך את דברי אפלטון לתואמים לאמונה המונותאיסטית.

<sup>25</sup> הרופא הפילוסוף גלן מפרגמון, אשר חי במאה השנייה לספירה, ערך השוואה בין שתי התפיסות: "תורתו של משה שונה מזו של אפלטון ושל שאר היוונים אשר ניגשו לעיון בטבע בצורה נכונה. מבחינתו של משה על האלוהים היה רק לרצות להביא את החומר לידי מצב מסודר, והחומר מייד נעשה מסודר ... אך אנו מבינים את הדברים האלה בדרך אחרת: אנו אומרים שדברים מסוימים אינם אפשריים על-פי הטבע, והאל אפילו אינו ניגש לדברים הללו. הוא רק בוחר בטוב ביותר מבין הדברים האפשריים". (ראה המאמר "בריאת העולם במיתולוגיה היוונית" מאת מרגלית פינקלברג בספר "בריאת העולם במדע במיתוס באמונה".)

פרופסור מרגלית פינקלברג מסכמת כך את ההבדלים בין התיאור של אפלטון ובין המתואר בפרשת בראשית: "בהשוואה בין תיאור אפלטוני זה לבין פרשת בראשית נבחין מייד בשוני מהותי: בניגוד לבורא המקראי, אשר פועל בצורה חופשית לחלוטין, הבורא לפי אפלטון מוגבל באופן משמעותי משתי בחינות: א) אין הוא יכול ליצור עולם אלא על-פי הדגם הנצחי האידאלי, משום שלו פעל בדרך אחרת, היה פועל כנגד טבעו: בהיותו טוב אינו יכול לברוא עולם שאינו הטוב ביותר, והדרך היחידה לעשות זאת היא לברוא את

\*

במקביל לשיטות אלו, הסותרות את עקרון האמונה המונותאיסטית, התפתחו שיטות נוספות המנסות להצדיק את הבורא או הטוענות שאליבא דאמת, אין רע במציאות.

בימי הביניים אנחנו מוצאים שתי שיטות עיקריות מעין זה בעולם הנוצרי. הראשונה של פייר אבלרד מן המאה האחת-עשרה,<sup>26</sup> והשנייה של תומס אקווינס.<sup>27</sup> אבלרד טוען כי האל אינו יכול לעשות אלא מה שהוא עושה משום שהוא תמיד חייב לפעול בצורה הטובה ביותר.<sup>28</sup> אם, למשל, הוא מביא גשם, משמע שלא להביא גשם היה פחות מן הפעולה הטובה ביותר. יוצא מדבריו שהאל תמיד עושה את הטוב האפשרי הגדול ביותר.<sup>29</sup> קביעה זו מעלה שאלה בנוגע למקור הרע: מהו מקורו אם מחייבת מוסריותו של האל לעשות אך ורק את הטוב ביותר האפשרי? תשובת בעלי שיטת התאודיצייה היא שתכלית הרע היא להביא לידי טוב גדול יותר.

אקווינס, לעומתו, טוען כי "האל יכול לברוא דברים שונים מאלה שברא אותם, וגם יכול לברוא דברים נוספים לאלה שברא, כך שאז היה עולם אחר, עולם טוב יותר מהעולם הקיים".<sup>30</sup> לדידו לו רצה האל, הוא היה יכול לברוא עולם טוב יותר, אולם הוא לא רצה בכך, ואין לנו שום סיבה לבוא אליו בטענות על כך. עמדתו היא

---

העולם על-פי הדגם הנצחי. ב) אין הוא מסוגל להגשים באופן מוחלט את רצונו לברוא עולם מושלם בשל הגבלות החומר שהוא מעצב על-פי הדגם הנצחי. האל הבורא לפי אפלטון אינו אלא מעין בעל-מלאכה, אומן, אשר זקוק לדגם ולחומר. אין הוא פועל באופן חופשי אלא מתוך האילוצים הקיימים. ואכן אפלטון מכנה את האל הבורא שלו בשם דמיורגוס, "בעל מלאכה".

<sup>26</sup> פייר אבלרד (Pierre Abélard) (1079-1142) הוא פילוסוף סכולסטי צרפתי שעסק הרבה בדיאלקטיקה ובתאולוגיה.

<sup>27</sup> תומאס אקווינס (Thomas Aquinas) (1125-1274) הוא פילוסוף איטלקי, הנחשב לגדול התאולוגים הנוצרים בתקופת ימי הביניים.

<sup>28</sup> ראה מבוא לתאולוגיה, ספר ג, פרק ה.

<sup>29</sup> שיטתו של הפילוסוף הגרמני גוטפריד לייבניץ (1646-1716) שונה. לייבניץ טוען בספרו "צידוק האל" (תאודיציאה) שהאל בורא את העולם האפשרי הטוב ביותר.

לייבניץ מנסה בספרו להצדיק את חוסר שלמותו של העולם. הוא מייחס לאל יכולת אינסופית, ידע אינסופי וטוב אינסופי, והוא מסיק מתכונות אלו כי יצירתו של האל המושלם חייבת גם כן להיות מושלמת: עולמנו חייב להיות בהתאם לטבע הבורא "הטוב שבעולמות האפשריים" או העולם האופטימלי: "מתוך שלמותו העליונה של האל מתחייב שבבראו את העולם בחר בתוכנית הטובה ביותר שאפשר... השטח, המקום והזמן ערוכים באופן הטוב ביותר... היצורים יש בהם המידה הגדולה ביותר של יכולת, ידיעה, אושר וטוב שהעולם היה יכול להכיל... העולם כמו שהוא בפועל הוא השלם ביותר שבאפשר". לדידו הרע הוא בר הצדקה רק אם הוא מחויב המציאות בעולם האפשרי הטוב ביותר.

<sup>30</sup> ראה סומה תאולוגיה, 6, 25. l.

## מבוא

שקיום רע כלשהו אינו מהווה בעיה מוסרית והוא מגדיר את הרע כשלילת השלמות, המגיע על פי טבע הדברים.<sup>31</sup> לדידו השאלה שצריכים לדון בה היא שאלת המאזן בין הטוב ובין הרע בעולם: האם צודקים אלו הטוענים שיש יותר רע מטוב בעולמנו או לא. אקווינס טוען כי עלינו להאמין שיש יותר טוב.

הרמב"ם דוחה אף הוא, בחלקו השלישי של "מורה הנבוכים", בפרק יב, את הטענה המיוחסת לרופא המוסלמי אלראזי,<sup>32</sup> שלפיה קיים יותר רע מטוב בעולמנו:<sup>33</sup>

"רבות עלה בדמיון ההמון כי הרעות בעולם יותר מן הטובות, עד שבהרבה מהטפות כל העמים ובשיריהם כוללים עניין זה, ואומרים כי פלא הוא שימצא בעולם טוב. אבל רעותיו רבים ותדירים, ואין הטעות הזו אצל ההמון בלבד, אלא גם אצל מי שחושב שהוא יודע משהו."

דעה פסימית זו הייתה נפוצה ביותר בימי הביניים, והיא חייבה התייחסות הן בעולם הנוצרי והן בעולם המוסלמי, כפי שעשה זאת הרמב"ם. אולם אחרי שהוא דחה את הטענה שקיים יותר רע מטוב, עובר הרמב"ם לדון בפרק זה בסיבות לרעות הבאות על האדם. הוא אינו דן בשאלה המהותית הנובעת מן הסתירה הקיימת לכאורה בין מוסריותו של בורא העולם ובין מצב העולם הנברא. הוא אינו מעלה בשום שלב טענה דומה לטענה של אבלרד או של הפילוסוף לייבניץ הטוען בספרו "תאודיציאה", שהאל ברא את העולם האפשרי הטוב ביותר. הוא אינו מנסה

---

<sup>31</sup> De Malo, qu. ) cum malum nihil aliud sit quam privatio debitae perfectionis (I, a.2).

<sup>32</sup> אבו בכר מחמד אבן זכרייה אלראזי (850-923) מהעיר ראי במחוז כ'ראסאן שבפרס, נחשב מגדולי חכמי הרפואה המוסלמים. נוסף על הספרים הרבים שחיבר בתחום זה, הוא גם חיבר ספר "האלוהיות" בתחום התאולוגיה והמטפיזיקה. אולם הרמב"ם דחה את דבריו בקטע המצוטט כאן, וגם באגרתו לרבי שמואל בן טיבון בכותבו "וספר חכמת אלהית שחבר אלראזי אין בו תועלת לפי שאלראזי היה רופא בלבד".

<sup>33</sup> שם: יש לאלראזי ספר מפורסם וקראו "אלאלאהיאת" כלל בו מהזיותיו וסכלויותיו גדולות, ומכללן עניין אשר בדה אותו, והוא שהרע במציאות יותר על הטוב, ושכאשר תשווה בין נחת האדם ותענוגותיו במשך זמן שלותו כנגד מה שיארע לו מן הצער והייסורים הקשים והמחלות והמומין והדאגות והיגונות והכישלונות, אז תמצא כי מציאותו כלומר האדם נקמה, ורעה רבה מנת חלקו, והמשיך לאמת השקפה זו בסקירת הפגעים הללו כדי להתנגד לכל מה שחושבים אנשי הצדק על חסדי ה' וטובו הגלויים, ושהוא יתעלה הטוב המוחלט, וכל מה שיבוא מאתו טוב מוחלט בלי ספק, וסיבת כל הטעות הזו, מפני שהסכל הזה ודומיו מן ההמון אינם בוחנים את המציאות כי אם באישי האדם לא יותר, ומדמה כל סכל כי כל המציאות למען אישיותו, וכאילו אין שם מציאות כי אם הוא בלבד, ואם אירע לו דבר הפך מה שרצה החליט ופסק כי כל המציאות רע.

## מבוא

להצדיק את האל, כפי שבעלי שיטת התאודיציאה מנסים לעשות זאת בכל מחיר. הוא אינו מנסה להכחיש קיום רע כלשהו, בדומה לאבלרד או ללייבניץ.

בחלקו השני של ספרו "אורות הקודש" מתייחס הרב קוק זצ"ל ישירות לשאלה המהותית, כאשר הוא מציג את השאלה "מה היא הסיבה המקיימת את הרעיון של מציאות הרע בעולם ... למה לא יהיה הכל נשגב, הכל טוב גמור, הכל גדול?"<sup>34</sup> בתשובתו הוא דוחה פתרון המבוסס על עיקרי שיטת התאודיציאה:

"אם נבא לומר, חילוק מדרגות צריך בשביל שכלול העולם, כבר אנו נכנסים בשער הנמנע, כלומר שאי אפשר להמציא את השכלול כי אם על פי אלה התנאים של חילוק המדרגות, והנמנע כבר פוגם את טעמנו העליון, מה שאנו מרגישים ביכולת המוחלטה האין סופית של מחולל כל."

הטענה, לפיה הרע נחוץ כדי להביא טוב גדול יותר, מגבילה את יכולתו של הבורא הכול יכול, ואי אפשר לקבל טענה מעין זו מבחינה תאולוגית. עמדתו של הרב קוק באותו פרק היא שאליבא דאמת:

"על פי ההתגלות האמתית של הכללות מתגלה השקפת האחדות, ובאחדות באמת הכל גדול ונשגב ... הכל היא מדה טובה באמת, בלא שום תנאים ודברים מכריחים. וזה יתגלה ודאי לעתיד לבא, שיברכו על הכל הטוב והמטיב, והשם יהיה נקרא כמו שנכתב."<sup>35</sup>

לפי הרב קוק אנחנו טועים כאשר אנחנו מתייחסים לרע כדבר קיים באמת, ומקור הטעות הוא מגבלות שכלנו ו"הדמיון הכוזב"<sup>36</sup>, המונע מאתנו לראות את

---

<sup>34</sup> ראה "אורות הקודש", חלק ב - דרגות התשוקה לטוב והשגתו, עמ' תסא.

<sup>35</sup> שם, העתיד המאושר הרחוק, עמ' תק: מקור הספקנות על דבר הערך החיובי של הטוב והרע המוסרי נובע הוא מהסקירה הפנימית הגנוזה בנשמה, הצופה אל העתיד הרחוק, הכולל כל, שמושגו הוא כלילות הטוב בצורה עליונה, העוקרת את כל תוכן רע מיסודו, ונמצאת כל מעשה וכל מפעל וכל תנועה שנעשה בעולם, הכל עולה ליסוד הטוב. ואחרי הזיכרון והסרת הסיגים יאיר התוכן הטוב של אור החיים שבכל המפעלים כולם, באין הבדל כלל בין צדק לרשע, בין טוב לרע, כי אין שטן ואין פגע, רק טוב מוחלט באמת. ועמך כולם צדיקים, יאמר על כללות ההויה כולה, שיסוד יסודה הוא כנסת ישראל, בעומק תמציותה.

<sup>36</sup> שם, עמ' שצט - ההשקפה האלהית הכוללת.

## מבוא

המציאות כפי שהיא באמת, כלומר כטוב מוחלט וגמור.<sup>37</sup> אמנם שיטתו של הרב קוק מורכבת יותר משום שבפרק הקודם "הרע העולמי המסודר"<sup>38</sup> הוא מתייחס לרע כדבר מציאותי, לכל הפחות במישור ההכרתי, כאשר הוא כותב:

"מציאות הרע העולמי, בין הכללי בין הפרטי, בין המוסרי בין המעשי, בכל תאור שהוא נמצא, כשאנו סוקרים אותו בהכללתו ובפרטיו, אנו מוצאים בו סידור אורגניו ובנין, ואי אפשר ליחסו אל המקרה. זאת היא הנחה אחת, שממנה באים המסתכלים להכיר את יסוד הרע שבמציאות בתור כח פועל, וממילא משכיל וחי, ובאים מזה להכרת פרטיו ודרגאותיו. ולא עוד אלא שהחסד והטוב העליון, הגבורה והיכולת האלהית, החכמה וההשגחה החודרת בכל, ומלאה כל, אי אפשר כלל שתתן מקום למציאות של רע מקרי, שלא תעבירו מן העולם, ושלא תגן על המציאות משחיתותיו, ומזה אנו באים עוד הפעם לידי ההכרה של מציאות הרע היסודי בתור בריאה, עשה שלום ובורא רע."

\*

נקודת המוצא של הרב אשכנזי שונה, והוא קודם כול מתייחס למישור החוייתי-הכרתי, על פי העיקרון ההלכתי שהזכרנו לעיל, ש"אין מחלוקת במציאות". לדידו אי אפשר להכחיש שהרע הוא רע משום שהוא מכאיב. זאת המציאות האובייקטיבית. "הרע הוא רע, הרע כואב וסובלים ממנו", ענה בתקיפות הרב כאשר נשאל אם הרע הוא אמתי או מדומה. "אסור להכחיש זאת" הוסיף ואמר. לכן אין מנוס אלא לדון בשאלה האונטולוגית: מהו מקור הרע בעולם?

אנו רגילים להציג את השאלה האונטולוגית בדרך כלל כנובעת מן הסתירה בין המושג של "אל מושלם" ובין מציאות הרע בעולם שנברא על-ידי אותו אל. הרמב"ם מתייחס לשאלה זו בפרקים י-יא בחלקו השלישי של "מורה הנבוכים", והוא מגדיר את הרע בהעדר. לדידו הרע אינו מציאות אלא העדר:

---

<sup>37</sup> שם, עמ' תסא - מעוט ורבו הטוב.

<sup>38</sup> שם, עמ' תעט.

להרחבת הנושא ראה את מאמרו של יהודה גלמן "הרע וצידוקו במשנת הרב קוק" (פורסם ב"דעת", חוברת 19, עמ' 145).

"ראוי שנביא לידיעתך את דעתנו אנו בעניין זה על-פי מה שמצריך העיון הפילוסופי. שהרי אתה יודע שהמסיר את המעצור הוא המניע מבחינת-מה. אם, למשל, מישהו מסיר עמוד מתחת לקרש, והקרש נופל מכובדו הטבעי, אנו אומרים שמי שהסיר את העמוד הניע את הקרש. זה כבר הוזכר ב"פיזיקה"<sup>39</sup>. באותו אופן גם נגיד על מי שהסיר סגולה כלשהי שההוא יצר את ההעדר ההוא, אף על פי שההעדר אינו דבר נמצא. וכמו שאנו אומרים על המכבה נר בלילה שהוא יצר את החושך, כן אנו אומרים על מי שהשחית את העין שהוא עשה את העיוורון, אף על פי שהחושך והעיוורון הם העדרים ואינם זקוקים לפועל. על-פי הפירוש הזה מתבררים דברי ישעיה 'יוצר אור ובורא חשך עשה שלום ובורא רע', כי החושך והרע הם העדרים."

מוסיף הרמב"ם וכותב:

"... הרעות הן רעות רק ביחס אל דבר-מה, וכל מה שהוא רע ביחס לנמצא מן הנמצאים הרי אותו רע הוא העדרו של אותו דבר או העדר של מצב טוב ממצביו. לכן ניתן לומר משפט כללי שהרעות כולן העדרים. דוגמה לכך באדם. כי מותו רע והוא העדרו. וכן חוליו או עוניו או בורותו הם רעות לגביו, וכולם העדרי סגולות."

יוצא מדברי הרמב"ם שהרע הוא יחסי ומציין מצב של העדר,<sup>40</sup> של חסרון, של שלילה.<sup>41</sup> הרמב"ם מבחין בין שלושה תחומים שבהם רעות מופיעות: התחום הקוסמי

---

<sup>39</sup> הכוונה לדברי אריסטו בספרו "פיזיקה", ספר ח, פרק 4, 255b 26-24: מבחינת-מה הדבר מונע ומבחינת-מה איננו מונע על-ידי מי שמסיר את מה שמפריע ומונע את תנועתו. למשל אחד המושך עמוד או אחד המסלק אבן מנאד יין במים הוא הסיבה המקרית לתנועה.

<sup>40</sup> לפי אריסטו עצמו ההעדר (*steresis* ביוונית) הוא מצב שבו משהו שהיה צריך להימצא בדבר כלשהו על-פי טבעו אינו (הוגי הדעות הנוצרים של ימי הביניים מתרגמים מילה זו בלטינית *privatio* או *absentia*, כדוגמת תומאס אקווינס). מפרשי אריסטו מבקשים לערוך הבחנה בין שתי משמעויות שונות של המילה *steresis*. הראשונה, העדר וחסרון, והשנייה מחסור ושלילה. הדוגמה הקלסית היא העיוורון. העדר היכולת לראות אצל הצומח אינו חסרון משום שלפי חוקות הטבע הצומח אינו רואה. לכן אי אפשר לדבר על העדר לגביו או על חסרון. גם אי אפשר לומר ששלילת יכולת זו היא דבר רע, משום שהיא אינה נוגדת את טבע הצומח. אין זה כך אצל האדם. אדם עיוור מרגיש חסרון מהותי, והעדר יכולת זו היא דבר רע עבורו. דוגמה נוספת שאריסטו נותן היא דוגמת התנועה (ראה ספר



- הדוגמה הבולטת היא המוות, התחום החברתי - המלחמות והסכסוכים, והתחום האישי - הרע שהאדם גורם לעצמו.<sup>42</sup> לפי פרופ' שלום רוזנברג, אליבא דרמב"ם, "הרע הוא תוצאה של העובדה הבסיסית שהעולם הוא מעין פשרה. וזו פשרה בין בריאה, בין יצירה, בין קיום שהוא טוב, לבין העובדה שהקיום הזה נעשה בחומר, ובחומר יש בהכרח חוסר שלמות".<sup>43</sup>

## הצורך בדיון מחודש

אולם נראה שאחרי הגילוי הקיצוני ללא התקדים של הרוע בשואה האיומה שעברה על עמנו, עבר בניין האמונה היהודית טלטלה כה עזה שעלינו להתמודד מחדש<sup>44</sup>

---

המטפיזיקה - ספר ה', 22). לדידו התנועה של עצם טבעי ממקום למקום או שינויי המצב החלים באותו עצם מורים על חסרון, על העדר ועל אי שלמות. מבחינתו המנוחה היא עדות לשלמות. עמדה זו מנוגדת לחלוטין לדעת חז"ל האומרים ש"תלמידי חכמים אין להם מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא שנאמר 'ילכו מחיל אל חיל יראה אל אלהים בציון'" (ברכות סד ע"א).

<sup>41</sup> ראה פירושו של ר' יהודה אבן שמואל ל"מורה הנבוכים", כרך רביעי, עמ' 326, ד"ה "ואחר זאת": ... שאין הרע דבר הקיים לעצמו, אלא דבר העומד ביחס מסויים אל דבר נמצא, והיחס הוא תמיד יחס של העדר. זאת אומרת: אם דבר נמצא פוסק מלהיות נמצא, הרי זה ביחס אליו רע, ורע זה הוא העדר מציאותו של דבר זה; אך גם כשאין דבר נמצא נעדר לגמרי, יש אשר ייעדר אחד ממצביו הטובים, ואף העדר זה, העדר המצב הטוב, הוא רע ביחס לדבר זה.

<sup>42</sup> ראה פרק יב: המין הראשון של הרע הוא מה שפוגע באדם מצד טבע ההתהוות והכליון, כלומר, מבחינת שהוא בעל חומר. כי בגלל זה פוגעים בכמה בני אדם מומים ושיתוקים בשורש טבע הבריאה, או צצים בשל שינויים ביסודות, כגון קלקול האוויר או חזיזים ושקיעת הקרקע ... המין השני של הרעות הוא מה שפוגעים בני אדם זה בזה, כגון שהם משתלטים זה על זה ... המין השלישי של הרעות הוא מה שפוגע באדם מבינינו בשל מעשה של עצמו ...

הפילוסופים רגילים להבחין בין שלושה סוגי רע: הרע המטפיזי, המוגדר על-ידי לייבניץ כהגבלה והעדר, ועל-ידי אחרים כאי שלמות, הרע הפיזי - הייסורים הנובעים מתפקוד העולם, והרע המוסרי הנובע מחטאי האדם. התאולוג הנוצרי תומס אקווינס מתנגד לחלוקה זו, והוא למעשה שולל קיום של הרע המטפיזי. הוא מגדיר את הרע כשלילת שלמות המגיע (negatio perfectionis debita).

<sup>43</sup> ראה "טוב ורע בהגות היהודית" מאת שלום רוזנברג, עמ' 27.

<sup>44</sup> הדיון המחודש מתחייב גם בעקבות שינויים שחלו בתפיסת המוסר בתרבות הפילוסופית המערבית, החל מן המאה השמונה-עשרה. למשל, מדברי הרמב"ם בפרק יב בחלק השלישי של ה"מורה" עולה שכל רע הוא תוצאה של פעילות על פי הדמיון ולא על פי השכל. הנחת הרמב"ם היא שהאמת המוסרית ניתנת לידיעה מוחלטת. אולם הנחה זו אינה מקובלת על

עם השאלה המוסרית ועם השאלה האונטולוגית. במאמרו "ויהי באחרית הימים"<sup>45</sup> קובע הרב אשכנזי כי השואה מעלה בבת אחת שתי שאלות חריפות:

"ראשית כלפי המצפון האוניברסאלי: איך יכול היה להתרחש דבר כזה בתוך, ומתוך, התרבות המערבית הנאורה-ההומאניסטית? שנית, כלפי המצפון היהודי: היא קוראת להרהור עמוק על יסודות היהדות בתורת אמונה: איך להבין - מעבר לאחריותם של הנאצים עצמם, או של תרבות המערב בכללותה - שמאורעות כאלו פקדו את העם היהודי?"

מפרט הרב:

"השאלה הראשונה אינה קשורה רק לסיבות ההיסטוריות והסוציולוגיות שהביאו לצמיחת הנאציזם באירופה של הימים ההם. היא נוגעת יותר למהות הציוויליזציה המערבית, שמתוכה יעלה לצמוח תופעה ברברית-תרבותית כזו, ולו גם תחת שלטון פשיסטי. אי אפשר להתחמק מביקורת יסודית של אותה הציוויליזציה, אשר שורשה בתפיסה היוונית-רומית כפי

---

פילוסופים רבים, במיוחד מאז ימי הפילוסוף קאנט. לדידם מקור המוסר הוא התבונה האנושית והמוסר הוא יחסי: הרשע בעיניי יכול להחשיב את עצמו כצדיק, מפני שלפי מושגיו, המעשה הנראה לי כרע אינו רע בעיניו אלא טוב. אם כן, איך ניתן לדון אותו כרשע, העושה רע בדדון? תפיסת המוסר של קאנט, אשר ביסס את הרעיון של האוטונומיה המוסרית, משפיעה גם על הדרך שבה אנחנו תופסים את החוק. לדידו האדם בתבונתו הוא מקור החוק המוסרי ועליו לקבל, מתוך רצון חופשי, את המשמעת המוחלטת לחוק שאותו חוקק בתבונתו. החוק הופך לעיקרון פורמלי בלבד. המוסר אינו החובה שיש לי כלפי האחר אלא החובה שיש לי כלפי התבונה. הערך המוסרי העליון הוא המשמעת של האדם כלפי החוק שנחקק על ידי התבונה - יהא אשר יהא. הרב אשכנזי ראה בתפיסה זו סכנה גדולה ופתח לכל הפשעים האפשריים, וכך אמר בשיעור על השואה: "חיינו על בשרנו מימוש מעוות של התפיסה הלגאלית, שמקורה ברעיון הציות לחוק כערך מוסרי עליון, בזמן השואה. אין זה מקרי אם אותם חיות אדם דאגו, קודם כול, להפוך את מעשיהם לחוקיים. העיוות הזה, מקורו בעקרונות המוסר של האסכולה שהתפתחה מאז קאנט. כאשר קאנט מדבר על התבונה האנושית, הוא מתכוון לתבונה שלו. כאיש ישר, הוא מתעל את תבונתו לכיוונים חיוביים. כאשר רשע מרושע מיישם את אותם עקרונות, הוא ממציא "מוסר" מפלצתי, ובשם הציות לאותו "חוק מוסרי" שהוא המציא, נותן דרור לכל ההתנהגויות הרצחניות".

<sup>45</sup> המאמר פורסם לראשונה ב"שורש", גיליון מס' 2, ניסן תשמ"ג. המאמר הודפס מחדש בספרו של הרב "מספד למשיח?"

שהתפתחה עד ימינו, תוך חידושי סגנון - בחברות המבססות את השקפת עולמן על אותם כללים. לעניות דעתי, אף כי רבים מתמודדים עם הבעיה, עדיין לא ירדו לסוף עומקה של ביקורת זו.

השאלה השנייה מקבלת משנה תוקף נוכח דפוסי המחשבה המסורתיים אודות למושג ההשגחה המיוחדת של הקב"ה על עמו ישראל, ובתקופות הגלות בייחוד. הלא בתקופות אלה, העם היהודי פגיע במיוחד, והוא זקוק ביתר שאת לאותה ההשגחה שעליה מבשרות הנבואות בדבר כריתת הברית בין הקב"ה ועמו. האם אפשר ללא הרהור יסודי, להמשיך ולהאמין אחרי השואה כפי שהיינו מאמינים לפני כן בכל הקשור ליחסים בין הבורא ועולמו - אותו האל הכורת ברית עם עמו?"

עמדתו של הרב אשכנזי היא שכל השאלות צריכות להתברר על פי המסורת הנבואית של עמנו, כפי שהועברה בעדת המקובלים, ועל פי הקטגוריות של חז"ל, ולא על פי הקטגוריות של הפילוסופיה היוונית-מערבית.<sup>46</sup> מהי אפוא הגדרת הרע לפי הרב? תשובתו פשוטה וגם מפתיעה במבט ראשון:<sup>47</sup>

"הרע הוא תולדה של הרצון האלוקי, הבא לידי ביטוי במעשה הבריאה, לברוא עולם בו שותפו - האדם, יכול לקנות את קיומו בזכות. לברוא זה לברוא רע, ואין באמירה זו שום פגיעה בכבודו של הבורא, של הא"ס ב"ה. 'לְמַעַן יִדְעוּ מִמְזַרְח שְׁמֵשׁ וּמִמְעַרְבָּה כִּי אֶפֶס בְּלִעְדֵי אֲנִי יְהוָה וְאִין עוֹד. יוֹצֵר אוֹר וּבוֹרֵא חֹשֶׁךְ עֲשֵׂה שְׁלוֹם וּבוֹרֵא רָע אֲנִי יְהוָה עֲשֵׂה כָּל אֱלֹהִים."<sup>48</sup>

---

<sup>46</sup> עמדה זו מאפיינת את שיטתו של הרב אשכנזי בכל מסכת הוראתו, ושורשה במסורת המשפחתית שלו דרך סבו הרב המקובל חיים טובול ז"ל, ובתורת רבו ר' יעקב גורדין ז"ל אשר פתח לפניו את תורת המהר"ל ואת דרכי ההתמודדות עם הפילוסופיה. הלימוד צריך להתרכז ולהתבסס על דברי חז"ל ישירות בגמרא, במדרש ובזוהר, תוך עימות עם קטגוריות הפילוסופיה. החזרה לזהות העברית אינה יכולה להתבסס על קטגוריות זרות שהובאו אל תוך העולם היהודי בימי הביניים בעיקר, בגלל אילוצים תרבותיים ונסיבות היסטוריות. על היהודי החוזר לציון, המגלה מחדש את זהותו העברית, לבחון כל דבר מתוך הקטגוריות החז"ליות הנאמנות למסורת הנבואית של האומה, ודרך דברי יודעי הח"ן בישראל.

<sup>47</sup> ראה "סוד מדרש התולדות", חלק ג - הבריאה והרע, "יליף מברייתו של עולם".

<sup>48</sup> ישעיהו מה, ו-ז

## מבוא

הרצון לברוא הוא גילוי הטוב בתכלית, או כפי שהרב היה רגיל לומר "המעשה המוסרי בתכלית". אולם מעשה הבריאה עצמו מביא בהכרח - לכל הפחות בשלב הראשון, בשלב הבראשית, לבריאת "רע": "לברוא זה לברוא רע". לפי הרב אשכנזי משמעות השורש "ברא" בתורה היא לברוא את ההפך הגמור ממה שהבורא הוא. אם מוגדר הבורא כטוב, הנברא הוא רע. אם מוגדר הבורא כמושלם, הנברא הוא בלתי מושלם בתכלית. אם הבורא הוא אחד, הנברא הוא רבים. אם הבורא הוא, הנברא הוא אין. מדוע הפרדוקס הזה? מסביר הרב:<sup>49</sup>

"מחשבת הבורא היא רחמים גמורים: לברוא האחר, זה אקט של אהבה גמורה. הרצון לתת קיום לאחר - וזה מהות ותכלית אקט הבריאה עצמו, במדרגה הנקראת "מחשבת הבריאה", הוא המעשה המוסרי המוחלט ... הקב"ה מסיבותיו הוא החליט לברוא האחר שלו, וכדי שהאחר הזה יהיה, הוא צריך להיות שונה בתכלית השינוי מבוראו, בתחילת דרכו, דאם לא כן, אין הבדל מהותי, אונטולוגי בין הבורא לנברא: הבורא הוא ההוויה הבוראת והנברא הוא ההוויה הנבראת, הבורא הוא הנותן והנברא הוא המקבל, הבורא שלם והבריאה חסרת כול, בלתי שלמה לחלוטין, הבורא קיים - הוא יכול להגיד "אני" והנברא רק נמצא - הוא מבחינת "אין" שעתיד להפוך ל"אני" אם הוא ישכיל לזכות ב"אני" שלו."

תשובת הרב מנוסחת במישור המוסרי ובמישור ההיסטוריוסופי, ולא במישור המטפיזי, כדי שכל אדם באשר הוא אדם יוכל להבינה. התורה מדברת אל בני ישראל ודרכם אל האנושות כולה. היא אינה שיטה פילוסופית המיועדת לבעלי שכל חריף אלא היא גילוי נבואי המיועד לכל אחד ואחד מבני העם. היא מדברת לפשוטי העם וליודעי ח"ן כאחד. לכן בהעדר יכולת שכלית אוטונומית מצד האדם להבין את מושג "הבריאה",<sup>50</sup> עלינו להבין מדוע טורחת התורה ומספרת לנו את מעשה בראשית, ובראש ובראשונה מדוע היא אומרת ש'בְּרָאשִׁית בְּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ'. תשובת הרב מורכבת משלושה סעיפים:

א. רצונו של הבורא לברוא הוא כל כולו גילוי הטוב המוחלט. הוא כל כולו אקט של חסד ואין למעלה ממנו. אקט הבריאה הוא ייסוד המוסר. הוא האקט המוסרי בתכלית, וכל מי שרוצה ללמוד מהו מעשה טוב, מהו אקט מוסרי צריך להבין מה משמעות הביטוי "לתת קיום לאחר".

<sup>49</sup> ראה "סוד מדרש התולדות", חלק ג - הבריאה והרע, "טוב ורע".

<sup>50</sup> ראה הסברו של הרב האם המושג "בריאה יש מאין" הוא מושג רציונלי? בשיעור "מי ברא אלה?" (סוד מדרש התולדות, חלק ג).

## מבוא

"פשוטו כמשמעו" היה מדגיש הרב.<sup>51</sup> אין מוסר אמת ללא הכרה פשוטה זו.

ב. אותו אחר שרצה הבורא לברוא הוא אחר אמת, כלומר "הוא צריך להיות שונה בתכלית השינוי מבוראו, בתחילת דרכו, דאם לא כן, אין הבדל מהותי, אונטולוגי בין הבורא לנברא", או כביטוי הרב במקום אחר, אותו אחר נמצא "הכי רחוק שאפשר ממקור ההווה שלו." "בתחילת דרכו, הנברא חייב להיות ההפך הגמור, המוחלט של הבורא. אחרת הוא אינו נברא אמת".

ג. הקב"ה רוצה שהאחר שלו – הוא האדם, נזר הבריאה, לא רק יימצא בעולם הנברא אלא גם יתקיים כשותף אמת, מלא, העומד פנים בפנים מול בוראו. הקב"ה רוצה לברוא אחר אמת, ולכן אותו אחר צריך להתקיים בזכות, ולא רק בחסד. לכן עליו לקנות את היש הניתן לו במתנה בתחילת דרכו, במשך הזמן. כל עוד לא הושלם קניין זה, מוגדר מצב הנברא כ"רע".

יוצא מדברי הרב שעצם בריאת האחר על-ידי בורא עולם המוגדר כטוב המוחלט מביא לידי הופעת "רע" בעולם הנברא משום שאותו "רע" אונטולוגי הופך את הנברא לנברא אמת, באשר אותו נברא הוא הופכי לחלוטין, בתכלית, לבורא. אולם יש תפקיד נוסף לרע משום שאותו "רע" משמש מדד לפער שקיים, במהלך ההיסטוריה כולה, בין רצון הבורא – לברוא אחר הקיים בזכות עצמו, ובין המציאות – הימצאות של נברא שטרם הצליח לזכות ביש, הניתן לו במתנה על-ידי בוראו, בזכות עמלו.

"לברוא זה לברוא רע" כי לברוא באמת פירושו לברוא את האחר הכי הופכי, הכי שונה, הכי אחר שאפשר לברוא: אם הבורא הוא טוב, הנברא הוא רע, אם הבורא יכול לומר "אני", הנברא הוא מבחינת "אין" – תמורת האותיות "אני", אם הבורא קיים – ורק הוא קיים, הנברא נמצא – ורק נמצא. אולם כל זה רק בתחילת דרכו של הנברא משום שהקב"ה רוצה בנברא הקיים בזכות ולא בחסד, הקיים בזכות עמלו ופועלו. לכן המצב הבראשיתי אינו מצבו הסופי של הנברא. הוא מצב הכרחי אך זמני. הכרחי משום שרצון הבורא הוא לברוא אחר אמת. זמני משום שמשכו תלוי בעמלו של האדם, השואף להגיע למצב שבו הוא קיים בזכות עצמו. הרב מסביר ש:

---

<sup>51</sup> באין ספור הזדמנויות תמה הרב על שם עיתון התנועה נגד האנטישמיות והגזענות בצרפת "Le droit de vivre" (הזכות לחיות). "איך ייתכן שבחברה שחרתה על דגלה הסיסמה "חופש, שוויון ואחוה" יש עדיין צורך להוציא לאור עיתון המזכיר את הכלל הכל כך בסיסי של "הזכות של האחר לחיות פשוטו כמשמעו"? שאל. "האם אין כאן סימפטום לבעיה עמוקה, גם אחרי שתי מלחמות עולם?"

"לפי חכמי הסוד, הן חיי הפרט, הן ההיסטוריה הכלל-אנושית כולה מתחלקים לשלושה שלבים: נתינת היש, זכייה ביש וקבלת היש בזכות... "הרע האונטולוגי" קיים עד להגעה לשלב השלישי. הוא מאפיין מצב של חסר מצד הבריאה, בטרם זכתה הבריאה דרך עמלה בזכות הקיום שלה. עד לקבלת היש בזכות, ה"רע" הזה מחויב המציאות והוא תוצאה של תכנית העל של הבורא, הרוצה לברוא ישות שתקבל את ישותה בזכות מאמציה ומעשיה, ולא כמתנת חינם. קיום הרע הנו זמני ובן חלוף. ברגע שהבריאה זוכה ביש שלה, הרע הזה נעלם."<sup>52</sup>

ההיסטוריה של הנברא היא היסטוריה דינמית. היא מכוונת מטרה. יש לה תכלית ותכלית זו מכונה על-ידי חז"ל "העולם הבא". מהו אותו עולם הבא? הוא לא אחר מאשר מימוש מחשבת הבריאה במלואה. הוא התהוות בעולמנו של תכנית הבורא, של רצון הבורא כאשר הוא ברא את העולם. העולם הבא מתהווה, במהלך ההיסטוריה, מתוך העולם הזה.

אותו עולם הבא קיים כבר מבחינת מחשבת הבריאה, כפי שמסביר זאת הרב:

"מחשבת הבורא הייתה לאו דווקא לברוא את העולם הזה, אלא לברוא את העולם הבא, עולם אמתי, עולם שכולו טוב, שכולו אושר, שכולו שמחה, שכולו ארוך. העולם הזה איננו כי אם אמצעי, "פרוזדור" בלשון חז"ל, שדרכו ובאמצעותו יזכה הנברא בעולם האמתי."

אולם הרב מדגיש בשיעורו "בעשרה מאמרות נברא העולם"<sup>53</sup> כי אין זה אומר שהעולם הזה, בהיותו לכאורה פרוזדור בלבד, חסר ערך. להפך, רק בעולם הזה יכול האדם לזכות ביש שלו, כדברי המשנה "רבי יעקוב אומר: העולם הזה דומה לפרוזדוד בפני העולם הבא. התקן עצמך בפרוזדוד כדי שתיכנס לטרקלין."<sup>54</sup> העולם הזה הוא בעל ערך עצום משום שהוא המקום היחיד שבו יכול הנברא לזכות ביש שלו, והמתרחש במהלך היום השביעי של העולם הזה קובע אם צדק הקב"ה כאשר הוא בחר לברוא את האדם, בניגוד לדעת המלאכים.<sup>55</sup> מדייק הרב ואומר:

---

<sup>52</sup> להרחבת הנושא ראה את שיעורו של הרב "הכרחיות הרע בעולם הזה" בחלק ג של "סוד מדרש התולדות".

<sup>53</sup> ראה "סוד מדרש התולדות", חלק ג.

<sup>54</sup> פרקי אבות ד-כא

<sup>55</sup> להרחבת הנושא ראה את שיעורו של הרב "המשמעות האנושית של משך הזמן" בחלק ג של "סוד מדרש התולדות".

"הבורא ברא את העולם הזה ומבחינת העולם הזה, העולם הוא בתיקונו כבר בסוף ששת ימי המעשה. תפקיד האדם הוא להביא את העולם לתיקונו מבחינת העולם הבא. במהלך מילוי המשימה, האדם קונה את הזכות להתקיים, והוא מצדיק את החלטת הבורא לברוא אותו."<sup>56</sup>

## שלושת סוגי הרע

בעקבות רבי נחמן מברסלב, מבקש הרב להבחין בין שלושה מקורות לרע בעולמנו: החלל, התוהו ובוהו ותוצאות חטאי האדם.<sup>57</sup> בנוגע לחטאי האדם מסביר הרב כי "מקור אחד לכל אותם חטאים: החלטתו לקבוע בעצמו מהם הערכים המחייבים אותו, החלטתו להיות מקור המוסר". תפיסת המוסר של הפילוסוף עמנואל קאנט, המבקש לבטל את ההטרונומיות של המוסר, בתחילת המאה התשע־עשרה, השפיעה רבות על הזהות התרבותית של החברה המערבית, ובייחוד של החברה הגרמנית, שהתגבשה באותם ימים. האדם, מתוך גאוותו, הופך את תבונתו - "התבונה הטהורה", את שכלו לאליל. הרב אשכנזי רואה בעמדה זו סכנה עצומה משום שהיא מרוקנת, הלכה למעשה, את החוק המוסרי מכל תוכן. לדידו של קאנט החוק המוסרי אינו מכיל תכנים מוגדרים והוא אינו רואה לפניו אדם חי בעל בשר ודם אלא עיקרון מופשט פורמלי. המוסר אינו עוד החובה שיש לכל אדם כלפי האחר אלא החובה שיש לכל אדם כלפי התבונה - יהא אשר יהא. אומר הרב:

"אסור לתת לסדר השכלי של הפילוסופיה, של האתיקה, לאותה ודאות שכלית, לאותה אמת שכלית להחליף את רצון הבורא. אסור לשכוח ששורש המוסר במחשבת הבורא הוא החופש המוחלט. החופש המוחלט מתעורר מתכונות של אהבה ולא מתכונות של איזו משמעת גבי ערכים שבאים מהטבע או משכל אנושי זה או אחר. ראינו בהיסטוריה הלא כל כך רחוקה לאן הוביל אותנו המוסר של אותם אנשים, ראינו איך אנשים "מתורבתים" מצייתים ללא היסוס לכל פקודה בטענה של ציות

<sup>56</sup> ראה השיעור "תיקון העולמות".

<sup>57</sup> להרחבת הנושא ראה את שיעורו של הרב "המשמעות האנושית של משך הזמן" בחלק ג של "סוד מדרש התולדות" - "מקורות הרע בעולם".

לצו קטגורי! עלינו לזכור שהעיגולים הם משניים גבי היושר.<sup>58</sup>

הסוג השני של רע נובע מאי מוסריותו של הטבע, מחוסר ההתאמה בין חוקות הטבע להתנהגות האדם. אומר הרב כי "הטבע אינו מתחשב בצדיקות האדם. הטבע הוא דטרמיניסטי.", אולם:

"אי סדר זה איננו יד המקרה, כפי שהפילוסופים היוונים כדוגמת אפיקורוס היו אומרים: אטום אחד סטה ממסלולו ובעקבות התנגשותו באחרים נוצר אי סדר בעולם. הסברם מבוסס על המקרה בלבד. הפוך מדעת התורה, המלמדת אותנו שמצב התווה ובוהו, המאפיין עולמנו, הוא תוצאה של רצון הבורא לברוא עולם, בו נמצא אדם חופשי. כדי שהאדם יהיה באמת חופשי, על העולם לפעול בצורה דטרמיניסטית, הניתנת לחקירה על-ידי האדם. במובן זה, מצב התווה ובוהו הוא הכרחי בהחלט. האופטימיות של היהודי באה לידי ביטוי באמירה שמצב זה הנו בן חלוף, ובסופו של דבר, האחדות הראשיתית תבוא לידי ביטוי גם בטבע עצמו."

מהות הרע הנובע מעצם בריאת החלל שונה לחלוטין. הרב מסביר כי גם אם אנחנו מבינים מבחינה שכלית ש"הרע הזה הכרחי לקיום העולם, כי החלל הוא מקום העולם", הוא נשאר בכל זאת בגדר של סוד, ואין לנו הסבר של ממש, כלומר הסבר מלכתחילה לגביו. גם אם הרב אינו מצטט בשיעורים אלו ישירות את דברי זקנו הרב יוסף אבן טבול ז"ל, מגורי האר"י ז"ל, בעל הספר "דרוש חפצי בה",<sup>59</sup> נראה שהסבריו נאמנים לשיטת זקנו בהסברת מהלך האצילות שלימד האר"י ז"ל. ידוע שנמסרו בשם האר"י ז"ל שני תיאורים של מהלך האצילות: הראשון מפי רבי חיים ויטל, והשני מפי הרב יוסף אבן טבול.<sup>60</sup> הרב יוסף אבן טבול מסביר בדרוש

<sup>58</sup> ראה הפסקה "מוסר מול אתיקה" בשיעור "רז היושר והעיגולים".

<sup>59</sup> הרב יוסף אבן טבול אל מוגרבי זצ"ל, הנמנה על חבורת גורי האר"י הקדוש, נולד במאה השש-עשרה כנראה באזור דרעה שבמרקו. אחרי עלייתו לארץ, הוא התיישב בצפת ולמד אצל האר"י. אחר כך עבר הרב יוסף אבן טבול למצרים וישב באלכסנדריה. הוא נפטר במקום ב-1616.

<sup>60</sup> להרחבת הנושא ראה את מאמרו של גרשם שלום "שטר ההתקשרות של תלמידי האר"י" (ציון ה', ת"ש), ספרו של ישעיה תשבי "תורת הרע והקליפה בקבלת האר"י", וספרו של הרב יוסף אביב"י "קבלת האר"י" (ג' כרכים).



## מבוא

הראשון ב"דרוש חפצי בה" כי החלל הפנוי שנוצר עקב הצמצום הראשון אינו ריק לחלוטין אלא נשתייר בו רשימו - זיכרון ממציאות אור א"ס ב"ה בחלל:

"ונשאר שם רשימו של אור עם כוח הדין שהוא שורש הדין הגבורות, וכל הרשימו והדין מעורבים ... ואותה היו"ד ירדה ומצאה הכל מעורב, כיון שירד כוח המידה ביררה כל הרשימו של אור לבדו, ובחינת הדין עשה ממנו כלי כגוף לנשמה והלבישה כל האור בתוך הכלי."<sup>61</sup>

הרב יוסף אבן טבול מסביר גם שכל המידות נמצאות מאוחדות אצל הקב"ה, כולל אותה מידה המתגלה במהלך האצילות, בצמצום כמידת הדין, כשורש מציאות הרע בעולמנו:

"ומה שגרם להסתלק הוא כח הדין, שכל מה שלמטה מוכרח שיהיה שרשו למעלה בתכלית הרחמים, שאם לא תאמר ששרש הדין היה שם יהיה עול בחוקו ית', שאינו נקרא שלם בתכלית השלמות אא"כ שלא חסר בו שום דבר. ואם לא נאמר שהיה שם דין נמצא שהוא חסר ח"ו, אלא ודאי יש שם כח הדין."

הסבר זה מהפך את נתוני השאלה הנובעת מן הקביעה שקיימת סתירה בין האמירה שהאל הוא הטוב המוחלט, כלשון הפילוסופים, ובין הימצאות הרע בעולם. לשאלה "איך ייתכן רע" עונה הרב יוסף אבן טבול בפשטות שהימצאות הרע היא מוכרחת משום שהגדרת הקב"ה כ"טוב המוחלט" אינה מדויקת. הקב"ה הוא שלם, ושלמות זו מחייבת את מציאות הרע בעולם. מסביר הרב אשכנזי:

"התורה מספרת שהקב"ה ברא עולם. לאיזו סיבה, ולאיזה תכלית זה נושא אחר ... ברור שלבורא הייתה מחשבת הבריאה, מחשבה לברוא עולם. יש הרבה מקורות במדרשים,

---

<sup>61</sup> ראה "דרוש חפצי בה" עמ' ב.

בגמרא, בקבלה בעיקר, שיש לקב"ה איזה חפץ לגלות את מידותיו, וכדי לגלות את מידותיו, צריך שיהיו נבראים.<sup>62</sup>

הקב"ה חפץ לגלות את כל מידותיו לנבראיו וגילוי זה מחייב גם גילוי מידת הדין, שהיא היא שורש הרע. אולם הרב אשכנזי אינו מסתפק בהסבר זה משום שעדיין יש מקום להקשות ולשאול מדוע מתגלה שורש הדין, וממילא שורש מציאות הרע, בצמצום דווקא, בייחוד על רקע הקביעה ש"במחשבת הבריאה אין רע, או כפי שהמקובלים רגילים להגיד "אין רע יורד מן השמים".<sup>63</sup> תשובת הרב מבוססת על דברי המדרש, המובאים בפירושו של רש"י על הפסוק הראשון של התורה:

בתחלה עלה במחשבה לבראתו [לברוא את העולם] במדת הדין, ראה שאין העולם מתקיים, הקדים מדת רחמים ושתפה למדת הדין, היינו דכתיב 'ביום עשות ה' אלהים ארץ ושמים'.

מסביר הרב: "המדרש מתאר למעשה שלושה שלבים: שלב א' "בתחלה עלה במחשבה לברוא את העולם": האקט של הבריאה הוא אקט של חסד מוחלט מצד הבורא, לכן קודם כול מתגלה מידת החסד. שלב ב' "ראה שאינו מתקיים": בהעדר כל זכות מצד הנברא, הבריאה אינה יכולה להתקיים בזכות עצמה. החלק הזה של המדרש מתייחס למידת הדין: קיום עצמאי, אמתי של הבריאה כבריאה. זה מה

---

<sup>62</sup> ראה שיעורו של הרב "המקדש והשלום".

<sup>63</sup> ראה הפסקה "עולם המציאות מול עולם האמת" בשיעור "בריאה בלתי אפשרית".

שאלה זו כבר נשאלה על-ידי הרמ"ק בספרו "פרדס רימונים". ראה שער כה, פרק א: ... ויש שואלין מאחר שהקדושה והטהרה והדקות הוא באצילות באין תכלית והוא מובדל מהמדות האלה תכלית ההבדל, אם כן מהיכן יצאו הקליפות והטומאות והיכן היו קודם יצירתן. ולכאורה היא שאלה עצומה וישתומם המשכיל עליה. וקבלנו בזה ממורינו תירוץ נאה והוא משל אל הדגן המנוקה מכל פסולת תכלית הנקיון והטהרה, הנה עכ"פ שיאכל האדם אותו ויתעכל המזון ההוא במעיו ישאר שם פסולת הרבה ופרש. והנה הנאמר שבשעת אכילתו אכל הזהמא והפרש ההיא. לא. אלא לפי מציאת המזון קודם אכילתו היה הדבר הנאכל ההוא יותר נקי שהוא יכול להיות במציאות מובדל מכל פרש ומכל זוהמא. אמנם אחר האכילה והבדלת הדבר המובחר ממנו ישאר הפרש ההוא מה שלא היה עד עתה. וכ"ה הדבר בהאצילות האמת הוא כי למעלה במקום האצילות אין דבר רע יורד מן השמים כי למעלה הדברים דקים תכלית הדקות אמנם בהתעבות הדברים וירידתם בסדר מדרגות הנאצלות הוכרח היות הדבר נפרד אוכל מתוך אוכל ויתהווה שם פסולת ... וכן הדברים באצילות למעלה במקומה אין דבר רע, אמנם בהמשכתה למטה יתהווה ממנו בהבדלת הטהרה והקדושה דבר טמא שהיא הפסול וסיגי הזהב.

## מבוא

שרוצה הבורא, זה הפרויקט שלו – להעמיד בריאה, היא האדם, שיכולה להתקיים בזכות עמלה. מהו הפתרון? שלב ג': גילוי מידת הרחמים. מידת הרחמים מקנה לאדם את המֶשֶׁך – משך הזמן הדרוש לו לקניית זכות קיומו לפי מידת הדין. מידת הרחמים משמשת מין סביבה מוגנת שבה יכול האדם לקנות, דרך עמלו, את זכות הקיום שלו. "הקדים מידת הרחמים ושתפה למדת הדין" – זהו הפתרון של הבורא למימוש מחשבת הבריאה: לתת זמן לאדם כדי לקנות את זכות הקיום שלו. רק בסוף התהליך ישפוט הקב"ה אם הושגה המטרה.<sup>64</sup> מלכתחילה רצה הקב"ה שהנברא יוכל להתקיים לפי מידת הדין, כלומר בזכות עצמו. זאת מחשבת הבריאה עצמה. קיום של ה"אחר" של הקב"ה בזכות עצמו. מחשבת הבריאה היא קודם כול מוסרית וערכית. כדי שהבריאה תהיה אמיתית, היא צריכה לעמוד גם מול מידת הדין, ולשם כך דרוש לה זמן משום שבתחילת דרכה היא משוללת כל זכות. היא זקוקה לזמן כדי לקנות את זכות קיומה, לפי הקריטריונים של מידת הדין דווקא משום שרק כך היא הופכת לבריאה אמיתית. הבריאה, המתחילה את דרכה הכי רחוק שאפשר מן הבורא, משוללת כל זכות. היא נמצאת רק בחסד הבורא, והיא יכולה וצריכה להגיע לשלב שבו היא יכולה לעמוד מולו פנים בפנים. היסטוריית הנברא היא היסטוריית קניית זכות קיומה, על-פי קריטריונים מוחלטים, כלומר על-פי הקריטריון של איחוד כל המידות, איחוד כל הערכים, כולל מידת הדין. הרע מתגלה במהלך הצמצום משום ש"לברוא זה לברוא רע", משום שלברוא זה להמציא בריאה בלתי אפשרית הנמצאת ללא כל זכות בעולם. מצב זה הוא רע ואינו תואם את מחשבת הבריאה, המתייחסת לתכלית הבריאה שהיא בריאת ה"אחר" של הקב"ה, השותף שלו, המסוגל לעמוד מולו. לפני ש"עלה במחשבה לבראותו" אין צורך בגילוי מידת הדין, אין צורך בצמצום כדי לברוא את מקום העולמות, וממילא אין צורך בגילוי רע כלשהו.

אמנם הרב מדגיש שהפרדוקס נשאר שלם: מצד אחד מעשה הבריאה הוא אקט שכל כולו חסד, ומן הצד האחר קיימת דרישה שהנברא יוכל לעמוד לפני מידת הדין ולהצדיק את קיומו משום שרק כך הוא הופך להיות נברא אמיתי. הרע האונטולוגי מתגלה בפרדוקס הזה. הרב רואה בפרדוקס זה מקור להגדרת מושג הדתיות:

"ייתכן שכך יש להגדיר מחדש מושג ה"דתיות": ההכרה שהצמצום הכרחי לקיומנו, ועל אף הרע שהוא מביא אתו בהכרח, איני מתמרמר. הרע האונטולוגי בא לידי ביטוי, בין היתר, ביצירת אי־שוויון מובנה בבריאה, והוא המקור לתחושת המצוקה הנחווית על־ידי הצד הנחות, קרי הנברא."<sup>65</sup>

<sup>64</sup> ראה הפסקה "תכלית תיקון העולמות" בשיעור "תיקון העולמות".

<sup>65</sup> ראה השיעור "הביאו עלי כפרה על שמיעטתי את הירח" – "הסכנה הכרוכה בגילוי הצדיק".

הרב מדגיש שהגדולה של האדם היא שאף על פי ש:

”אף נברא אינו אחראי להיווצרות הרע האונטולוגי הזה, וכמובן אינו אשם בו ... האדם מוכן לקחת על עצמו משימת התיקון, כדי שהאי־שוויון האונטולוגי הזה, הרע האונטולוגי הזה יהפכו לאפיזודה חולפת בהיסטוריית העולם.”

הרב מוסיף ואומר:

”העדינות של התודעה המוסרית היהודית באה לידי ביטוי בהכרה שגם אם האדם יודע שאין לו שום אחריות בהיווצרות [ה]רע [האונטולוגי], הוא מוכן בכל זאת לראות את עצמו כמעין שותף להימצאות הרע האונטולוגי בעולם, כי הוא מודע לכך שבכוחו להפוך את הרע הזה לרשעות מוחלטת, ר”ל.”<sup>66</sup>

חידושו העיקרי של הרב אשכנזי בסוגיה זו הוא התרגום של הקטגוריות המטפיזיות של חכמי הקבלה לקטגוריות מוסריות, ערכיות היסטוריוסופיות, ויצירת הקבלה מדויקת בין גילוי הספירות, גילוי המידות ובין שלבי היסטוריית הנברא. מעשה בראשית מחייב כל אחד ואחת מאתנו, לאו דווקא מסיבות מטפיזיות, משום ש”מי יודע למה כל אחד מתכוון כאשר הוא מדבר על נושאים הקשורים לתורת הסוד”, אלא מסיבות מוסריות, והשאלה העומדת על הפרק היא אם אנחנו רוצים להיות שותפיו של הבורא ולהיפגש אתו פנים בפנים. השאלה ”מה עלינו לעשות כדי להגיע למצב הזה” הופכת להיות השאלה העיקרית, הצריכה להישאל על־ידי כל אחד ואחת.

## שאלת העיתוי

שאלת עיתוי הייסורים הפוקדים את עם ישראל בשנות השואה, אף היא דורשת עיון: מדוע השואה התרחשה דווקא באותן שנים ת”ש – תש”ה? נקודת המוצא של

---

<sup>66</sup> שם, ”עדינות התודעה המוסרית”.

הרב אשכנזי היא שיש להתייחס למאורעות הנוראיות של השואה בקונטקסט ההיסטורי של חזרת עם ישראל לארצו, כחלק מתהליך הגאולה:<sup>67</sup>

"החרדה מפני אימת המאורעות של סוף ימי הגלות משתקפת בבירור בתפיסה היהודית של ההיסטוריה, ובייחוד כפי שהורו המקובלים. הנה, למשל, כיצד פתח בעל ה"חסד לאברהם" (הרב אברהם אזולאי זצ"ל) בתיאורו את קץ הגלות: "בסוף גלותנו זה, קרוב לזמן הקץ, יתחזקו צרות לישראל תכלית החיזוק ויצר להם שישנאו בחייהם ויאמרו אל ההרים כסונו ואל הגבעות יאמרו שיפלו עליהם מפני הצרות הגדולות שיסובבום מכל צד ופינה ויתרבה הצער עד אשר לא יפנו האבות אל הבנים וכל מי שימצא את עצמו לו שלל, גיבור ונוצח ייקרא. נשאלת השאלה, על מה ולמה יתרגשו צרות אלה?"<sup>68</sup>

נציין שנקודה מוצא זו משותפת, אולי למרבה הפלא, גם לחלק מן ההוגים שהתנגדו לתנועה הציונית באופן נחרץ, ובהם הרב אהרן ראטה,<sup>69</sup> בעל הספר "שומר אמונים", המציע בספרו פירוש למאורעות העוברות על עם ישראל מאז החלה האמנציפציה ומלחמות העולם וגם לעיתוי אותן מאורעות. כותב הרב ראטה: "וזה היה נמשך כמה דורות, עד שתרעש ותרעד הארץ בשנת תרע"ד,<sup>70</sup> ואז מוסדי הרים ירגזו, כי יסודות אבותינו הקדושים נחלשו, והנחש בריח עקלתון הגדיל לעשות ולהוציא כחו בפועל בחציפות והפקרות ועזות ומינות ואפיקורסות, עד שמימות המבול לא היה כמוהו...".<sup>71</sup> מוסיף הרב ראטה וכותב: "והנה קודם ביאת משיח צדקנו קודם שיתנער כנסת ישראל מעפרה, יתרבו חבלי לידה צער אחר צער ... ותראה שיש לקץ הימין רגע מוגבל דייקא, וכשיגיע לזה הרגע והעת סוף ירידתן של ישראל, תיכף באותו היום ובאותו רגע ייגאלו ישראל, הגם שלא יהיה בידם שום זכות ח"ו שיזכו לגאולה ... וזה סוד אחד מכמה אלפים סודות בעניין איילה שרחמה

<sup>67</sup> מתוך "ויהי באחרית הימים".

<sup>68</sup> ראה "חסד לאברהם" מעין א, נהר יז.

<sup>69</sup> הרב אהרן ראטה, מייסד חסידות "תולדות אהרון", אינו נצר לשושלת אדמו"רים, אולם כבר בצעירותו ניכר כבעל מעלות רוחניות וכריזמה יוצאת דופן ושאף לחדש את דרכי החסידות התמימה בסגנון ההונגרי הקיצוני. בשנת 1921 הוא הקים את קהילת "יראי ה'" בעיר סאטמר, הונגריה. אחרי עלייתו לארץ בשנת 1928, הוא הקים בית מדרש "אוהל אלימלך" ושינה את שמו ל"שומרי אמונים" לאחר מכן. הוא נפטר בשנת תש"ז (1947).

<sup>70</sup> רמז לשנת פרוץ מלחמת העולם הראשונה, היא שנת תרע"ד.

<sup>71</sup> ראה "שומר אמונים השלם" (תשס"ב), עמ' ו. הדברים נכתבו בשנת תש"ב כאשר ממדי השואה לא היו עדיין ידועים לגמרי.

## מבוא

צר ואי אפשר לה שתלד עד שבא נחש ונושכה במקום הלידה, כי אילה נקראת כנסת ישראל שרחמה צר, בשעה שמאוד צר לה נקראת רחמה צר ח"ו, ובא נחש ומנשכה, אלו צירין וחבלין דלידה אמתית דגאולה בתראה, ואזי תיכף ומיד ייצא הוולד הקדוש ... האמור על מלך המשיח.<sup>72</sup>

גם אם מסקנותיו של הרב אהרן ראטה הפוכות לגמרי ממסקנותיו של הרב אשכנזי בנוגע למשמעות הקמת המדינה, נקודת המוצא דומה: איננו כבר נמצאים בחשכת הגלות אלא בשלביה הראשוניים של גאולתנו. הרב אשכנזי רואה באיחור של העם לחזור לארצו סכנה קיומית.<sup>73</sup> דברי הרב מבוססים על דברי הגמרא במסכת כתובות, בדף קי"א ע"א, הדורשת את הביטוי 'בְּצַבָּאוֹת אוּ בְּאֵילוֹת הַשָּׂדֶה' בפסוק ממגילת שיר השירים 'הַשִּׁבְעֵתִי אֶתְכֶם בְּנוֹת יְרוּשָׁלַם בְּצַבָּאוֹת אוּ בְּאֵילוֹת הַשָּׂדֶה אִם תִּעְרֶוּ וְאִם תִּעֲוֹרְרוּ אֶת הָאֵהָבָה עַד שֶׁתִּחַפְּצוּ':<sup>74</sup>

אמר רבי אלעזר: אמר להם הקב"ה לישראל: אם אתם מקיימין את השבועה מוטב ואם לאו אני מתיר את בשרכם כצבאות וכאילות השדה.

בעקבות רש"י המסביר משמעות הביטוי "אני מתיר את בשרכם" כלשון הפקר, כותב הרב את הדברים האלו:<sup>75</sup>

כאילו רצתה הגמרא להצביע על החלטה להשעות את ברית ההשגחה! מדובר כאן בכלל של "גלות שכינה". הביטוי "כשישראל בגלות, אף השכינה עמו בגלות" שגור בפי כל מאמין. הכוונה היא, על פי רוב "כדי שתגן עליו". ואמנם, אך טבעי היה שתובטח השגחה מיוחדת של השכינה בגלות. הלא תולדות היהודים בגולה טמנו בחובן שתי סכנות - סכנת התבוללות וסכנה מפני התפרצויות שנאת זרים המתגלמות באנטישמיות. אך הנה, יש אשר שוכחים או מתעלמים

---

<sup>72</sup> שם, עמ' קל, קלז-קלח. למאמר הנחש והאיילה, ראה: בבא בתרא טז ע"ב; זוהר, חלק ב, נב ע"א, ריט ע"ב, זוהר, חלק ג, קע ע"א. במקומות אחרים מציע האדמו"ר כי הופעת הסטרא אחרא לפני הגאולה היא ניסיון, שמטרתו לבחון ולצרף את כנסת ישראל (ראה שומר אמונים השלם, עמ' קלא).

<sup>73</sup> להרחבת הנושא ראה את הפסקה "סכנת האיחור" בשיעורו של הרב "סיבת הגלות" (סוד מדרש התולדות, חלק ב).

<sup>74</sup> שיר השירים ב-ז

<sup>75</sup> מתוך המאמר "ויהי באחרית הימים".

ממשמעותו של "עולם בלי שכינה", עולם שבו השכינה שרויה בגלות של שכינה – ועל כן נעשה עולם זה חסר משמעות לגבי כל אוכלוסיו – "הפקר"! עם גלות השכינה הבאה בעקבות גלות עם ישראל, נכנס העולם לעידן שבו נפסקת ודאות השגחת הבורא, בפרט עקב אפיסת הנבואה ... אפס, אם כי תקופת הגלות היא תקופת אופל, היו לאסונות ממדים טבעיים: כל עוד יכולה ההשגחה לפרוש חסותה על העולם, ואפילו בממדים מצומצמים, איזון מידות האל ערב לתפקוד העולם, בבחינת "זה לעומת זה עשה האלוהים". איזון זה יושג רק הודות למאמציו של האדם, אבל אין הוא נבצר מגשת: מידות הטוב אפשר תהיינה משקל נגד למידות הרע. אך כאשר תם הזמן המוקצב לגלות, השגחה זו אינה פועלת עוד, ובאים זמנים של ההפקר.

כאשר מאחר העם לחזור לארצו, הוא חושף את עצמו לסכנה של הפסקת ההשגחה עליו, ר"ל. אולם הרב מרחיב מיד את היריעה כאשר הוא מדגיש שסכנת ההפקר אינה העניין הפרטי של ישראל אלא היא נוגעת לעולם כולו, בהדגישו ש"נעשה עולם זה חסר משמעות לגבי כל אוכלוסיו". לא רק עם ישראל נמצא בסכנה אלא העולם כולו. אם הלב של האנושות בסכנה, כפי שרבי יהודה הלוי הגדיר את עם ישראל בספר "הכוזרי",<sup>76</sup> כל הגוף נמצא אף הוא בסכנה. תהליך הגאולה אינו העניין הפרטי של עם ישראל. הוא נועד לעולם כולו. מסכם הרב ואומר:

חכמי ישראל ... ידעו שנטייה זו של ישראל לדבוק בגלות מביאה למצב לא טבעי, הפותח פתח להתפרצויות רשע שלא היו כמותן, ואשר תפגענה, כמובן, בעיקר בעם היהודי. בזמנים אלה, יפעלו רק מנגנוניו הטבעיים של העולם, ומצבן התרבותי של האומות בימים האלה הוא שיקבע את צביונם של מאורעות סוף הגלות. מכאן ברור שאין לתלות בישראל את האשמה בהתפרצות הרע: אנשי הרשע שחוללו את השואה הם האשמים. ... עתידנו מותנה באומץ רוחם ובצלילות דעתם של מנהיגינו הרוחניים – על כל זרמיהם. עליהם להשיב לעמם את תודעת משמעותה הייחודית של ההיסטוריה היהודית. תודעה זו נעלמה, לכאורה בדורות האחרונים: אך המאורעות הייחודיים של השואה והתקומה מכריחים אותנו לעוררה. האיחור נמשך

---

<sup>76</sup> ראה ספר הכוזרי מאת רבי יהודה הלוי, מאמר ב, פסקה לו.

## מבוא

וגלות השכינה לא תמה ... אנו חייבים להתעמק בידיעת המשמעות הייחודית של תולדותינו - ולא רק לימוד בעלמא. לשם כך נחוץ שיתוף פעולה אמתי והדוק בין שני סוגי תלמידי חכמים: מחד, אלה המחזיקים בחכמת האמונה, ומאידך אלה המסוגלים לאבחן נאמנה את מהותם של המאורעות המתרחשים בזמננו - קרי, ההיסטוריונים, הסוציולוגים והפילוסופים. לא ראינו עד כה שיתוף פעולה מעין זה, אך הוא הכרחי כדי להשיב לעמנו את הכוח הדרוש לו כדי למלא את ייעודו.

אמן, כן יהיה רצון.

חיים רוטנברג

יום הזיכרון לשואה ולגבורה תשע"א



## תוכן העניינים

<b>העולמות</b>	<b>תיקון</b>
37 .....	

שני צמצומים; שבירת הכלים; מהות הרשימו; תכלית תיקון העולמות; שבת הבורא; הכרחיות תיקון העולמות; מקורות הרע בעולם; התחלת תיקון העולמות על-ידי האבות; משימת דורנו; כוונות התפילה ותיקון העולמות

<b>העיוגולים</b>	<b>היושר</b>	<b>רז</b>
71 .....		

היושר מול העיוגולים; שלבי ההיסטוריה של העולם הזה; פרצופים; שבת הבורא; שני המקורות של המוסר; רוגז של מצווה; אברהם הכיר את בוראו; נדיבות הלב; מוסר מול אתיקה; טבע העיוגולים והיושר; כוח הצדיק; שימוש במושגים קבליים במשנתו של הרב קוק

<b>הביאו</b>	<b>עלי</b>	<b>כפרה</b>	<b>על</b>	<b>שמיעטתי</b>	<b>את</b>	<b>הירח</b>
117 .....						

המאור הגדל והמאור הקטן; דרמת המציאות; מסירות הנפש של הצדיק; הסכנה הכרוכה בגילוי הצדיק; התנאי לקיום העולם הזה; עדינות התודעה המוסרית; האישה והאיש - העצם והנפש; השכל והרגש; עד שלא נברא העולם ומשנברא העולם; רגש דתי וכבוד ראש; הייחודיות של כל אחד; האידאל של הערך החסר; הדרישה לאחדות; ראש לשועלים

<b>בריאה</b>	<b>בלתי</b>	<b>אפשרית</b>
159 .....		

יצר טוב ויצר רע; אוי לי; השמחה במעונו של הקב"ה; שמיעה וראיה; עולם המציאות מול עולם האמת

<b>הצדיק</b>	<b>ייסורי</b>
175 .....	

השגחה ובחירה; עמדות רעי איוב; ייסורי הצדיק מן הדור הישן; גורל הצדיק על-פי משורר התהילים; איוב כמשל לעם ישראל; האם סיפור איוב הוא סיפור טרגי?; מיהו השטן?; מהות האושר; תחום האחריות של השטן; נטייה טבעית וכוונה; הטבע והקודש; אין מנוחה לצדיקים

<b>התפתחות</b>	<b>או</b>	<b>אבולוציה</b>	<b>אקראית?</b>
219 .....			

## תוכן העניינים

אישוש מול אמיתות; ספקנות מדעית מול המסורת הנבואית; ידיעה אובייקטיבית או סובייקטיבית; זמן בכוח וזמן בפועל; התפתחות העולם; האם ההתפתחות רציפה?; המאבק בין הצד הפרסונלי ובין הצד הבלתי פרסונלי; הופעת הנפש חיה; אחריות הנפש; תורת האבולוציה לפי התורה; התפתחות חיובית או מבוי סתום?; נברא חופשי; מימוש מחשבת הבריאה בהיסטוריה; מימוש מחשבת הבריאה ביום השישי; הבריאה ההופכת לטבע; טבע ונס

חותמו	של	הקב"ה
.....	261	.....

אמת ומציאות; אמת נבואית ואמת פילוסופית; הטבע חותמו של הקב"ה; חכמת האמת וחכמות חיצוניות; אמת ורחמים

לדמותו	של	תלמיד	חכם
.....	283	.....	.....

התנאים להשגת החכמה האמתית; יראת חטאו; הדרך הנכונה ללמד את אנשי הדור; מדרגות הכרת התורה; לימוד תורת ה'; לימוד תורת או פילוסופיה דתית; גסות רוח; מידת הפשיטות; סכנת הפגיעה בערכים; תפקיד המחנך; סכנת המינות; פרד"ס; רק תורה המופנית לכלל ישראל היא נצחית; חזרה ליושנה אמתית; דמותו של תלמיד חכם כלל ישראלי; שלבי בניית הזהות הישראלית; כפיות טובה

## תיקון העולמות

כאשר נשאל רבי נחמן מברסלב על-ידי תלמידיו מה הוא חושב על מצב העולם הזה, הוא שאל אותם בחזרה היכן נמצא אותו "עולם הזה", עליו הם מדברים: "אפשר יש גם עולם הזה גם כן באיזה עולם כי בכאן נראה שהוא הגהינום כי כלם מלאים יסורים גדולים תמיד ואמר שאין נמצא שום עולם הזה כלל."<sup>77</sup> בתמיהתו הוא ביטא את התחושה הפנימית של כל אדם – לא רק היהודי, המתבונן ברצינות בעולם כפי שהוא מוכר לנו, והמתקשה לראות בעולמנו עולם שלם ומושלם, מסודר להפליא, המעיד על בריאתו על-ידי הקב"ה. עולמנו דומה יותר למסופר בפסוק השני של התורה 'וְהָאָרֶץ הִיְתָה תְהוֹ וְנָהוּ'.<sup>78</sup>

אני כיהודי חי עם שתי הכרות בו-זמנית: ההכרה הראשונה, העולם נברא על-ידי בורא עולם שגאל אותנו ממצרים ושהתגלה אלינו בהר סיני. וההכרה השנייה, מצבו הנוכחי של העולם אינו משביע רצון. אני חש אי נוחות ממצב זה. אני כבריאה גם חש את המרחק האינסופי המבדיל ביני ובין בורא עולם. אני חש שהעיקר חסר לי באשר אני אדם. אני נמצא במצב של "גלות" ביחס לבורא – הכי רחוק שאפשר ממקור ההוויה שלי. תחושה זו היא תחושה אוניברסלית. כל אדם ישר ובריא בנפשו חש, מרגיש שמהו קיומי חסר לו. לא משהו שולי, טפל אלא משהו עיקרי, שבלעדיו הוא אינו יכול להסביר לעצמו את ייעודו.

אני מבקש לחדד נקודה זו. בכל יום מששת ימי המעשה מציגה התורה קודם כול את מחשבת הבריאה עבור אותו יום – מה אמור להתבצע באותו יום. לאחר מכן

---

<sup>77</sup> ראה ליקוטי מוהר"ן תנינא לר' נחמן מברסלב, תורה קיט: ... והנה הכל ומארים שיש עולם הזה ועולם הבא, והנה עולם הבא אנו מאמינים שיש עולם הבא, אפשר יש גם עולם הזה גם כן באיזה עולם כי בכאן נראה שהוא הגיהנום כי כלם מלאים יסורים גדולים תמיד ואמר שאין נמצא שום עולם הזה כלל.

<sup>78</sup> בראשית א-ב

## תוכן העניינים

מספרת התורה מה קרה בעולם העשייה, במציאות של עולמנו, ולשם כך היא משתמשת בביטוי 'וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים', כגון בפסוק ז' וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֶת הָרְקִיעַ או בפסוק כה' וַיַּעַשׂ אֱלֹהִים אֶת חֵית הָאָרֶץ לְמִינָהּ וְאֶת הַבְּהֵמָה לְמִינָהּ וְאֶת כָּל רֶמֶשׂ הָאֲדָמָה לְמִינָהּ. הבהמה, הנבראת ביום השישי, נעשית בשלמותה. יש בה את כל הנדרש, מרגע לידתה, כדי שהיא תמלא את ייעודה. כל הפוטנציאל שבה יצא מיד אל הפועל. לכן דרשו חז"ל את המילה "בהמה" כ"בה - מה"<sup>79</sup>. אולם לגבי האדם המצב שונה. בפסוק כו נאמר 'וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ וַיְרִדוּ בְדֶגְתַּי הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבַבְּהֵמָה וּבְכָל הָאָרֶץ וּבְכָל הָרֶמֶשׂ הָרֹמֵשׂ עַל הָאָרֶץ'. אולם לא כתוב בשום מקום, אחר כך, ויעש אלוקים את האדם. האדם לא נעשה אלא הוא נברא, כפי שנאמר בפסוק הבא 'וַיִּבְרָא אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם'. הוא אף נוצר כפי שנאמר בפסוק ז' של פרק ב' 'וַיִּצְרָךְ יְהוָה אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם עֹפֵר מִן הָאֲדָמָה וּגו'". אולם הוא לא נעשה. האדם אינו שלם אלא הוא מתהווה. הוא נעשה במשך הזמן, וזה מה שרוצה התורה ללמד אותנו כאשר היא אומרת, בסוף מעשה בראשית 'וַיִּבְרָךְ אֱלֹהִים אֶת יוֹם הַשְּׁבִיעִי וַיְקַדְּשׁ אֹתוֹ כִּי בּוֹ שָׁבַת מְקַל מֵלֵאכֶתוֹ אֲשֶׁר בָּרָא אֱלֹהִים לַעֲשׂוֹת'.<sup>80</sup> 'אֲשֶׁר בָּרָא אֱלֹהִים לַעֲשׂוֹת' לשון עתיד, כלומר האדם טרם נעשה. האדם נברא, אולם בשונה משאר בעלי חיים, הוא לא נעשה באותו יום. הוא יעשה במהלך היום השביעי של ימי המעשה, במהלך ההיסטוריה. אי עשייה זו הוא המקור לתחושה הקיומית, המאוד עמוקה, הקיימת אצל בני האדם: העיקר עדיין חסר. היש חסר. הפילוסופים האקזיסטנציאליים מבטאים בדורות שלנו תחושה עמוקה זו, גם כאשר הם נוטים, רובם ככולם, לפסימיות מוחלטת ואף לייאוש. האדם, המכיר את עצמו באופן כן, יודע שהוא אינו שלם, והכרה זו מבדילה בינו ובין שאר העולם. הפילוסופים האקזיסטנציאליים מבקשים לבטא בספריהם תחושה קיומית המתלווה להכרת אי השלמות, והכרה זו היא המקור לפסימיות שלהם.

התורה, לעומתם, מוסרת מסר אופטימי, חיובי: הקב"ה מצפה משותפו - האדם "לעשות את עצמו", לבנות את היש שלו במהלך היום השביעי של ימי המעשה. לשם כך מפנה הקב"ה את הבמה לאדם. הוא מסתיר את נוכחותו במהלך היום השביעי, ולשם כך הוא מקנה לעולם הנברא צורה דטרמיניסטית. העולם הנברא הופך לטבע, הפועל על-פי מערכת חוקים דטרמיניסטית. זה מה שעולה מן הפסוקים של סוף מעשה בראשית:<sup>81</sup> 'וַיִּבְלֹוּ הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ וְכָל צְבָאָם. וַיִּבְלֵ אֱלֹהִים בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מֵלֵאכֶתוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה', כלומר מכל אותם דברים שלגביהם נאמר בפסוקים

---

<sup>79</sup> ראה תפארת ישראל מאת המהר"ל פרק ב' ופרק ג': ... הבהמה נקראת בשם בהמה על שם ב"ה מ"ה, רצה לומר כי שלמות דבר שנברא עליו נמצא בה. אף על גב שאינו שלמות גמור, מכל מקום דבר זה נמצא עמה. וזהו בה מה כי דבר מה נמצא עמה, הרי שכל אחד יורה שמו עליו.

<sup>80</sup> בראשית ב-ג

<sup>81</sup> בראשית ב, א-ג

## תוכן העניינים

הקודמים ויעש אלוקים, 'וַיִּשְׁבֹּת בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִכָּל מְלַאכְתּוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה' על-ידי הפיכת העולם הנברא לטבע וקיבוע חוקות הטבע, ואז 'וַיְבָרֶךְ אֱלֹהִים אֶת יוֹם הַשְּׁבִיעִי', שם הקב"ה בעולם את הברכה הנחוצה להצלחת משימת האדם, כל זה לפני שהוא נכנס לשבתו, כלשון המשך הפסוק 'וַיְקַדֵּשׁ אֹתוֹ כִּי בּוֹ שָׁבַת מִכָּל מְלַאכְתּוֹ'. אולם עדיין נשאר נברא אחד שטרם נעשה והוא האדם, כפי שעולה מסוף הפסוק 'אֲשֶׁר בָּרָא אֱלֹהִים לַעֲשׂוֹת'. החל מרגע זה מתחילה היסטוריית עשיית האדם על-ידי עצמו: 'אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ בְּהַבְרָאָם בַּיּוֹם עָשׂוֹת יְהוָה אֱלֹהִים אֶרֶץ וְשָׁמַיִם'. היסטוריה זו היא היסטוריית קניית היש של האדם על-ידי עמלו של האדם עצמו, כיאה לשותפו של הבורא במימוש מחשבת הבריאה.

חידושה של התורה, בשני הפסוקים הראשונים של חומש בראשית, הוא שאין שום סתירה בין שתי הכרות אלו – ההכרה שהעולם נברא על-ידי בורא עולם וההכרה שמצבו הנוכחי של העולם אינו משביע רצון והעיקר חסר: הקב"ה הוא אכן מי שברא את העולם, כפי שאנחנו לומדים זאת מן הפסוק הראשון 'בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ'. וכחלק מתהליך בריאת העולם נהייתה הארץ לתוהו ובוהו, כפי שנאמר בפסוק השני 'וְהָאָרֶץ הִיְתָה תְהוֹ וָבְהוּ וְחֹשֶׁךְ עַל פְּנֵי תְהוֹם וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל פְּנֵי הַמָּיִם'.<sup>82</sup>

כדי לחדד את גודל חידושה של התורה, אני מבקש להזכיר את עמדתו הקלסית של הפילוסוף היווני-מערבי באותה סוגיה.<sup>83</sup> נקודת המוצא זהה: מצב העולם אינו משביע רצון. ההבחנה הקיומית זהה. אולם מאותה הבחנה קיומית מתפתחות שתי גישות הופכיות לחלוטין. הפילוסוף רואה במצב של "תוהו ובוהו" מצב ללא מוצא, ולכן הוא תופס את החיים כדבר טרגי, ללא תקווה. החכם היהודי שואל את עצמו מה עליו לעשות כדי לתקן את המצב. המצב דרמטי כל עוד לא נפתרה הבעיה, אולם הוא אינו טרגי. יש מוצא ועלינו מוטלת המשימה למצוא אותה.

לשון אחר: עבור החכם של המיתולוגיה היוונית, שקדם לעידן הפילוסופיה, המקור של כל הקיים הוא "כאוס", וממנו נוצרו הישויות הראשונות, כמו כרונוס. השם "כאוס" אינו מקרי ובא לבטא תפיסת עולם הופכית לחלוטין לנאמר בתורה: הארץ נמצאת במצב של תוהו ובוהו מאז ומתמיד, וכך היא תהיה לעולם ועד. מצב התוהו ובוהו הוא המצב הבראשיתי של העולם, ולא תוצאה מן המעשה הרצוני של הבריאה על-ידי בורא עולם. הצרה היא שפסימיות טרגית זו הועברה הלאה, גם דרך הפילוסופים הראשונים של יוון וחלחלה לאחר מכן גם, בצורות שונות, בתוך שיטות פילוסופיות מודרניות יותר. נוסף על כך, גם התאולוגיה הנוצרית אימצה, אמנם

<sup>82</sup> ראה דברי רבי חיים ויטל ב"דרוש אדם קדמון" (פעם שלישית) המדבר על הכלל "מקלקל על מנת לתקן". ראה גם "מבוא שערים", שער א, פרק א.

<sup>83</sup> צריך גם להתייחס לתגובת המיסטיקנים מן המזרח הרחוק מול מצב העולם. רובם ככולם מצדדים בהפסקת ההיסטוריה ובהאפסות הנפש (מתוך השיעור).

## תוכן העניינים

בלבוש מחודש, תפיסה דומה, באומרה שהאדם נפול מלכתחילה וללא תקנה אלא אם כן הוא מצא חן בְּעֵינֵי הבורא.<sup>84</sup>

התורה דוחה מכול וכול גישה זו באומרה שמצב התווה ובוהו הוא תוצאה של מעשה הבריאה על-ידי הקב"ה – הוא המאציל, הוא הבורא. הוא תוצאה של רצון הבורא לברוא את האחר שלו. השאלה הצריכה להעסיק אותנו היא מה מצפה מאתנו הבורא לעשות כדי לשנות מצב זה?<sup>85</sup>

תשובת חכמי הקבלה לשאלה זו היא תיקון העולמות. כדי להבין מה כוונתם בביטוי זה, עלינו קודם כול לברר בקצרה את אשר קרה בין שני הפסוקים הראשונים של התורה, על-פי עיקרי תורת האר"י ז"ל.

---

<sup>84</sup> מציאת החן בְּעֵינֵי הבורא היא מבחינת התאולוגיה הנוצרית פעולה שרירותית לחלוטין. היא אינה תוצאה של קניית זכות כלשהי מצד הבריאה, תוצאה של מאמץ מוסרי כלשהו. יש מי שמוצא חן ומי שלא. כאשר שאלתי תאולוגים נוצרים בכירים מדוע זה כך, הם ענו לי שזהו מעשה מסתורין מצד האל, אולם "האל ברוב חסדו שלח את מי ששלח כדי לגאול את האדם ממצב זה ומספיק להאמין בו כדי להיושע". באזניי זה נשמע כהשלכת מושגים הלקוחים מן התפיסה היוונית הפסימית-טרגית לתוך עולם היהדות, המדבר על גאולת האדם. מעשה קסמים אמור לפתור את הסתירה בין שני העולמות. אוסיף ואומר שאותם תאולוגים מודעים היטב לבעייתיות עמדתם מבחינה אינטלקטואלית, אולם הם מתרצים זאת באומרם שזהו מעשה מסתורין שאי אפשר להבינו (מתוך שיעורי הרב – ישראל והאנושות).

<sup>85</sup> העברי חי בעולם הזה. הוא אינו מנסה לברוח ל"גן עדן" מלאכותי, או לפרוש בצורה זו או אחרת מן העולם הזה. הוא עומד מול המציאות בעיניים פקוחות, גם אם היא קשה ביותר, והוא שואל את עצמו מה עליי לעשות כדי לתקן את המצב. הוא נשאר אופטימי, גם כאשר המצב נראה ללא מוצא.

ניתן היה לחשוב שאין לנברא, הבא תמיד מן ה"אין", שום תקווה, משום שממד ה"אין" תמיד יישאר צמוד אליו, יישאר תמיד חלק ממנו, ובסופו של דבר יגבר. אולם למדנו שבחלל הריק נכנס אור, הנקרא אור חוזר, הבא מאור א"ס ב"ה, אחרי צמצום אינסופי, כדי שהחלל יוכל להתקיים. אור זה אינו נברא יש מאין אלא נאצל יש מיש, במהלך האצילות. בתוך התווה ובוהו המאפיין את מצב הבריאה מראשיתה, נמצא אותו אור נאצל והוא שורש התקווה בעולם. הוא תעודת הביטוח של הצלחת העולם בסופו של דבר, בעצם היותו נאצל מאור הא"ס ב"ה.

האור הזה הוא שורש האופטימיות של התורה בנוגע להיסטוריית העולם, המכונה בלשון הקודש "התולדות". אנחנו בטוחים שבסופו של דבר יצליח האדם להוליד את הבן אדם האמתי, התואם את מחשבת הבורא כאשר הוא ברא את האדם, כאשר הוא ברא את האדם בְּצַלְמוֹ. על אף הכישלונות שבדרך, סיפור התורה הוא סיפור אופטימי במהותו משום שאותו אור יגבר (מתוך השיעור).

למדנו בשיעור הקודם שכדי לברוא העולמות,<sup>86</sup> צמצם הא"ס ב"ה את עצמו בנקודה אחת, ואותה נקודה הפכה לחלל המשמש מקום העולמות. חלל זה הוא עגול משום שהצמצום נעשה בשווה מכל צדדיו - ב"השוואה אחת" כפי שהובא בשם האר"י. זהו השלב הראשון של בריאת העולם - צמצום א'. בשלב השני חוזר האור בתוך החלל בצורה של קו.<sup>87</sup> האור אינו חוזר בכל תוקפו כדי לא להרוס את החלל אלא הוא חוזר מוקטן לעומת מקורו - צמצום ב'.

האור החוזר מתפשט בחלל מן הפריפריה עד למרכז החלל בצורה של עיגולים, ואז נבנות עשר ספירות, זו בתוך זו, בהתאם למידת התרחקותו של האור ממקורו. הספירה הקרובה ביותר למקור האור נקראת כתר והרחוקה ביותר מלכות. לאמתו של דבר יש אינסוף מדרגות, אולם המקובלים רגילים להשתמש במספר עשר כדי לציין את אינסוף המדרגות האלו, בעקבות דברי חז"ל במשנה, בפרק ה של פרקי אבות: "עשרה דורות מאדם ועד נח להודיע כמה ארך אפיים לפניו שכל הדורות היו מכעיסים ובאים עד שהביא עליהם את מי המבול".<sup>88</sup> המהר"ל מסביר כי המספר תשע מציין הריבוי בלבד, לעומת המספר עשר המציין את ההכללה - ההכללה של אין ספור פרטים. לכן בחרו חכמי הקבלה באופן פדגוגי להשתמש במספר עשר, בבואם לבטא את אינסופיות המדרגות בין מקור אור הא"ס למרכז העולמות, הוא האדם.<sup>89</sup>

כאשר מגיע קו האור לנקודה המרכזית הנקראת מלכות, מתרחש שוב צמצום, ומופיע חלל בתוך הנקודה ההיא, והקו ממשיך בחלל ההוא. תהליך זה מתרחש

---

<sup>86</sup> ראה השיעור "נאצלים ונבראים" ב"סוד מדרש התולדות", חלק ג.

<sup>87</sup> ראה "דרוש אדם קמדון" לרבי חיים ויטל (פעם שנייה): שאור א"ס המתפשט במקום ההוא לא ימשך אלא מצד אחד דרך קו יושר דק בלבד כחוט השערה וע"י כן נקראים נאצלים.

ראה דברי הרב יוסף אבן טבול בפירושו ל"אדרא רבא": דע בני כי המאציל העליון ית' היה הוא ושמו אחד, והיה כל העולמות כולם אור אין סוף וכו'. וכשעלה ברצונו הפשוט להאציל עולם האצילות ובריאה ויצירה ועשייה, צמצם אורו שהיה נשאר מקום פנוי שבו האציל העולמות כולם. ותחלה האציל אדם קדמון לכל קדמאין, והמשיך חוט קטן של אור מאורו ית'.

<sup>88</sup> פרקי אבות פרק ה, משנה ב

<sup>89</sup> המהר"ל מסביר שארך אפיים של הבורא הוא אינסופי, ולכן הוא חיכה עד לדור העשירי לפני שהוא הביא את המבול על העולם. עד הדור העשירי - כדי לאפשר גילוי כל האפשרויות של צורת האדם באותה תרבות, מבחינת אולי יש עוד תקווה. המספר עשר מורה על האחדות הגמורה של הא"ס ב"ה והוא מגלה הקדושה (מתוך השיעור).

## תוכן העניינים

אינסוף פעמים - צמצום דצמצום בתוך חלל דחלל, עד שמגיעים לעולם שלנו - העולם הזה.

החלל העגול והאור החוזר הם המקור לספירות דעיגולים מצד אחד ולספירות דקו היושר מן הצד האחר. החלל אינו חלל ריק. יש בו רשימו של האור שהסתלק ממנו. יש בו השורש של י' ספירות דעיגולים, אשר ייאלצו במהלך האצילות.

י' ספירות דעיגולים, מכתר עד מלכות. י' ספירות הנחלקות בעיקר לשתי קבוצות: הקבוצה הראשונה - ג' ראשונות כתר, חכמה ובינה, הקרובות ביותר להווייה המוחלטת, המאצילה את האור כדי שהנברא ימצא, והקבוצה השנייה - ז' תחתונות:<sup>90</sup> חסד, גבורה, תפארת (אמת), נצח, הוד, יסוד ומלכות.<sup>91</sup>

חלוקה נוספת היא החלוקה הבאה: ג' הספירות ראשונות נקראות בתורה "שמי השמים",<sup>92</sup> ו' הספירות מחסד עד יסוד נקראות "השמים", והספירה התחתונה מלכות נקראת "ארץ".

---

<sup>90</sup> הנקראות גם כן שבעת ימי הבניין (זי"ב). גילוי האצלה והמידות הפועלות בעולם. למשל ביום הראשון, גילוי מידת החסד: כל הבריאה נהנית מן האור. ביום השני, גילוי מידת הגבורה המעמידה במבחן את מקבל החסד: האם הוא ראוי לכך? עקב מבחן זה, נערך משפט והבדלה. לכן לא נאמר באותו יום "כי טוב".

ראה "שערי אורה" מאת רבי יוסף גיקטליה, סוף שער רביעי: ... הנה הודענוך בסוד זה הפסוק בעניין הקדושה התאחדות עשרת הספירות ודרך אצילות השפע משלוש עליונות שהן כת"ר חכמה" בינ"ה, לשלוש אמצעיות שהן גדול"ה גבור"ה תפאר"ת, לשלוש תחתונות שהן נצ"ח והו"ד יסו"ד. והנה כל שפע אלו תשע ספירות מריק בספירה עשירית שהיא אדנ"י ונקראת אר"ץ, וזהו שאמר 'מלא כל הארץ כבודו'.

ראה גם שער חמישי ושער תשיעי בנוגע לקשר בין אותיות שם ההווייה לספירות. ז' התחתונות תלויות בג"ר. השם המפורש בנוי כך ששתי האותיות הראשונות י"ה עומדות בפני עצמן, ואילו המחצית השנייה אינה קיימת בנפרד.

<sup>91</sup> דברי הימים א כט-יא: לָךְ יְהוָה הַגְדֵּלָה וְהַגְבוּרָה וְהַתְּפָאֶרֶת וְהַנְּצַח וְהַהוֹד כִּי כָל בְּשָׂמַיִם וּבְאָרֶץ לָךְ יְהוָה הַמְּמַלְכָה וְהַמְתַּנְשֵׂא לְכָל לְרֹאשׁ.

כאשר ו' הספירות חסד, גבורה, תפארת, נצח, הוד ויסוד מאוחדות, הן נקראות תפארת או תפארת דאמת (מתוך השיעור).

<sup>92</sup> נחמיה ט-ו: אֶתְּהָּ הוּא יְהוָה לְבַדְּךָ אֵת (אֶתְּהָּ) עֲשִׂיתָ אֶת הַשָּׁמַיִם שְׁמֵי הַשָּׁמַיִם וְכָל צְבָאֵם הָאָרֶץ וְכָל אֲשֶׁר עָלֶיהָ הַיָּמִים וְכָל אֲשֶׁר בָּהֶם וְאֶתְּהָּ מְחִיָּה אֶת בָּלֵם וּצְבָא הַשָּׁמַיִם לָךְ מְשִׁתְּחִיִּים.

ראה פירושו של רבנו בחיי בספר דברים י-יב וי-יד בנוגע לבירור המושג שמי השמים. ראה גם דברי רבי אברהם אבן עזרא על בראשית א-א ד"ה "השמים".



### שבירת הכלים

את אשר קרה בין שני הפסוקים הראשונים של התורה מכונה בתורת האר"י בשם "שבירת הכלים". ראשית, אתאר בצורה פשוטה ופורמלית את הרעיון עצמו,<sup>93</sup> ואחר כך אתייחס למשמעות הדברים עבורנו.

האור החוזר לתוך החלל מכיל את כל מדרגותיה של ההוויה, והמקובלים משתמשים במספר עשר כדי לציין זאת. י' מדרגות של הוויה. האור החוזר פוגש בחלל, שהתרוקן מאור הא"ס ב"ה, הכלים של ספירות דעיגולים, אולם חלק מכלים אלו אינם זכים דיים כדי להכיל בתוכם את כל האור שחוזר. הכלים של ג' הראשונות מספיק זכים כדי לתת לאור, לכל מדרגות ההוויה שבאור החוזר, לעבור דרכם, כבר בשלב זה, ולכן הם אינם נשברים. לא כך מצב הכלים של ו' האמצעיות: כל כלי יכול להכיל, לקלוט רק את מדרגת האור המיוחדת לו, עצמו. הם אינם זכים מספיק כדי לתת לאור המכיל כל מדרגות ההוויה לעבור אותם, ולכן הם נשברים. כאשר הכלי הוא כלי עבה, הוא אינו יכול לקלוט את האור של מדרגה שונה משל הכלי עצמו.

כאשר עוד לא הגיע הכלי למדרגה של זכות מספקת, תוקף האור שרוצה לעבור דרכו, כדי להמשיך להתפשט למדרגות התחתונות יותר ולהגיע לאותה נקודה מרכזית שממנו הוא יצא בזמן הצמצום, שובר אותו. מאחר שלא נותר שום כלי היכול לקבל את האור המכיל את כל מדרגות ההוויה, מסתלק האור לגמרי והוא עולה בחזרה למעלה. אותו אור מכונה "אור חוזר". ו' הכלים של הספירות האמצעיות נשברו בתהליך זה לעומת ג' הראשונות.

מידת הזכות של ג' הראשונות אפשרה מעבר של האור כולו, דרכן.<sup>94</sup> "שמי השמים" לא נפגעו עקב מעבר האור. המצב שונה בנוגע לשש הספירות האמצעיות: הן לא יכלו לתת לכל האור לעבור דרכן, ולכן הן נשברו. ה"שמים" נעלמו ושבריהם נפלו על ה"ארץ" – ספירת המלכות.

על רקע הסבר פורמלי זה נקרא כעת את שני הפסוקים הראשונים של התורה וננסה להבין מה מתואר בהם: **'בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ.'** על-פי תורת האר"י ז"ל, מהלך האצילות כולו נרמז בפסוק זה, וכך גם האצלת הספירות: **'בְּרֵאשִׁית'** האות "בית" רומזת לכתר, **'בָּרָא'** לחכמה, **'אֱלֹהִים'** לבינה, **'אֶת הַשָּׁמַיִם'** לו' ספירות מחסד עד יסוד, **'וְאֶת הָאָרֶץ'** למלכות. כל זה נברא על-ידי

---

<sup>93</sup> אין כאן המקום ללמוד את הנושא לעומק. לכן לא אזכיר את נושא המלכים ולא אסביר מה קורה בכל אחד מן העולמות במהלך האצילות. זהו נושא השייך לתורת הסוד ואין זה המקום. אני מזכיר את הרעיון רק כדי שאוכל להתייחס למשמעות הדברים עבורנו (מתוך השיעור).

<sup>94</sup> אין כאן המקום להסביר לעומק את מהות ההבדל בין ג' הראשונות ובין שאר הספירות. לימוד זה שייך לתורת הסוד עצמה (מתוך השיעור).

## תוכן העניינים

הקב"ה בבת אחת: שמי השמים, השמים והארץ.<sup>95</sup> ממשיכה התורה ואומרת: 'וְהָאָרֶץ הִיְתָה תְהוֹ וְבָהּ וְחֹשֶׁךְ עַל פְּנֵי תְהוֹם וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֶפֶת עַל פְּנֵי הַמַּיִם'. מדוע אין אזכור של השמים בפסוק השני? לאן נעלמו אותם שמים? זאת השאלה של האר"י ז"ל ומהלך האצילות נועד לתת תשובה לשאלה זו.

על רקע ההסבר שלמדנו התשובה פשוטה: האור החוזר לתוך החלל גרם להעלמות השמים משום שהכלים של ספירות "השמים" נשברו. הם לא יכלו בשלב זה לסבול את עוצמת האור הנכנס בחזרה לתוך החלל. השמים הסתלקו והארץ נהייתה תוהו ובוהו. התוהו ובוהו המופיע בפסוק השני מאפיין את מצב הארץ בתחילת היסטוריית עולמנו,<sup>96</sup> והוא התוצאה הישירה של שבירת הכלים.<sup>97</sup> כל הלימוד הזה נרמז בפסוק 'כִּי הָאֲמָנָם יָשֵׁב אֱלֹהִים עַל הָאָרֶץ הַנְּהָה הַשָּׁמַיִם וַיְשִׁמֵי הַשָּׁמַיִם לֹא יִכְלְלוּךָ אֵף כִּי הַבַּיִת הַזֶּה אֲשֶׁר בְּנִיתִי'.<sup>98</sup>

ננסה עכשיו להבין מדוע יש הבדל בין ג' הראשונות ובין שאר הספירות. התשובה הפורמלית היא שההבדל בין ג' העליונות לכל שאר הספירות נובע ממידת הקירוב שלהן למקור אור הא"ס ב"ה. ג' הראשונות קרובות יותר למקור אור הא"ס ב"ה. הן פחות הושפעו מסילוק האור מאותה נקודה אמצעית, והרשימו חזק יותר בפריפריה של החלל מאשר במרכזו. אולם המקובלים של הדורות האחרונים נתנו הסבר מהותי לעניין זה והסברם רלוונטי מאוד לדורנו. הספירות התחתונות הן שורש הערכים שרוצה הקב"ה לראות מיושמים בעולמנו. מהות הספירות העליונות שונה: הן מה שעושה שידיעה מסוימת היא אמתית, שערך מסוים הוא אמת, וגם מה שעושה שאותה ידיעה ניתנת ללמידה ולחשיפה. מה שעושה שהחסד הוא אכן חסד,

---

<sup>95</sup> ראה פירוש "אור יקר" על בראשית א-א לרמ"ק.

<sup>96</sup> ראה "שער הפסוקים" מאת רבי חיים ויטל, פרשת בראשית, סימן א: הענין הוא כי קודם שנאצלו ז"ת, הנקרא ז"ן דאצילות, שלאחר זמן התיקון קדמו להם הז' מלכים דאדום דמיתו, שהם בחי' ז"ן, בהיותם בלתי תקון. ואז היתה הארץ, שהיא נוקבא דז"א, תהו ובהו. וזה אומרו, והארץ היתה, ר"ל לשעבר, בזמן המלכים. ואחר זמן המלכים, אז התחיל התיקון, ונאצלו ז"ן מתוקנים. והנה הם נקראים ז"ת דאצילות, המתחילות מן החסד ולמטה. מה כתיב בתריה, ויאמר אלהים יהי אור וגו', שהוא התחלת התיקון, שהתחיל מן החסד הא' שבז"ת, הנקרא אור קדמאה. ואח"כ נאצלו שאר שבעה התחתונות, בשבעת ימי בראשית כנודע.

<sup>97</sup> אף על פי שבאשר יש שידוד מערכות זה גם קורה בשמים, ואז גם בהם יש תוהו ובוהו. אבל אלו מקרים יוצאי דופן המכונים "אותות ומופתים" (מתוך שיעורי הרב על פרשת לך לך).

<sup>98</sup> מלכים א, ח-כז. ראה דברי רבי יוסף גיקטליה ב"שערי אורה", שער ראשון.

## תוכן העניינים

מה שעושה שגבורה היא אכן גבורה. אמתות הערכים. אמתות זו בלתי תלויה בהתנהגות הנבראים והאדם.<sup>99</sup>

הספירות העליונות אינן תלויות בהתנהגותם המוסרית של בני האדם,<sup>100</sup> הנמצאים במרכז העולמות האלו. בעלי החסידות עושים הבחנה בין ספירות דמוחין - ג' הראשונות ובין המידות - ז' התחתונות: ספירות המוח, השכליות יותר ביחס לשבע התחתונות שהן ספירות המעשה, המתגלות בהתנהגות היום-יומית.<sup>101</sup> אתן דוגמה פשוטה כדי להמחיש נקודה זו: כאשר מוכיח מתמטיקאי משפט מסוים, ההוכחה נשארת נכונה אם אותו אדם מוסרי אם לא, אם הוא צדיק או אם הוא רשע מרושע. ההוכחה עומדת בפני עצמה והיא אינה מושפעת בשום צורה מן התנהגות המתמטיקאי. היא שייכת לספירה עליונה - לספירת הבינה.

בז' התחתונות אנחנו נמצא את אותם ערכים מוסריים הקשורים ישירות להתנהגות האישית של כל אחד ואחד. אם האדם אינו עוסק בחסד, אזי אין חסד בעולם. ערכים אלו, מידות אלו נראות לנו בעולמנו כסותרות זו את זו, הופכיות זו לזו. הדוגמה הבולטת ביותר היא הסתירה הקיימת בין מידת החסד ובין מידת הדין. כאשר אני עוסק בחסד, אני נוגד את מידת הדין ולהפך.

כאשר חוזר האור לתוך החלל, הוא נושא את כל הערכים, את כל המידות ובצורה מאוחדת - באחדות גמורה. כאשר פוגש האור את הכלי של "חסד", אותו כלי מסוגל בשלב זה לקלוט רק את מדרגת האור המקבילה לו עצמו. הוא אינו מסוגל לקלוט את שאר המדרגות - גבורה, תפארת וכו'. בלשון המקובלים אומרים שהכלי אינו מספיק זך כדי לתת לאור לעבור דרכו. הוא אינו יכול לסבול את עוצמת האור, המכיל את כל הערכים באחדות גמורה, ולכן הכלי של חסד נשבר, ועקב

---

<sup>99</sup> ג' הספירות הראשונות, הספירות העליונות, מכונות גם הספירות הנסתרות, כדי לציין את העובדה שהן אינן נפגעות מהתנהגות לא מוסרית מצד האדם. לכן שבירת הכלים לא חלה עליהן (מתוך השיעור).

<sup>100</sup> להוציא מקרים יוצאי דופן (מתוך השיעור).

<sup>101</sup> ראה ספר התניא פ"ג: ... וביאור הענין כי הנה השכל שבנפש המשכלת שהוא המשכיל כל דבר נקרא בשם חכמה כ"ח מ"ה וכשמוציא כחו אל הפועל שמתבונן בשכלו להבין דבר לאשורו ולעמקו מתוך איזה דבר חכמה המושכל בשכלו נקרא בינה והן הם אב ואם המולידות אהבת ה' ויראתו ופחדו.

ראה גם דברי בעל ה"שפת אמת", ר' יהודה אריה לייב מגור (ליקוטים - ניסן): הנני לבאר לך בדרך כלל ואם תלמוד בספרי הקבלה יהיה לך הדברים אלו לתועלת כי הנה יש עשר ספירות קדושות אשר על ידם בא החיבור מהשם יתברך שנקרא אין סוף להנבראים וכתר חכמה ובינה הם מוחין והשבע הנשארים שהם גדולה גבורה תפארת נצח הוד יסוד מלכות הם נקראים כלי המעשה וסדר השפע מכתר לחכמה ובינה הנקראים אבא ואמא אבא היינו חכמה ואמא היינו בינה הנקראת לאה ומהם בא השפע לתפארת שהוא הכלל מהששה דהיינו גדולה גבורה תפארת נצח הוד יסוד ומלכות הוא בפני עצמה ומקבלת מתפארת בעלה הנקרא יעקב.

## תוכן העניינים

השבירה, מדרגת האור המקבילה מסתלקת ועולה בחזרה למעלה עד אינסוף. וכך בנוגע לאור של גבורה, האור של תפארת וכו'. בהעדר כלי זך דיו עולה האור בחזרה וניצוצות נופלות למטה, על הארץ.<sup>102</sup> אין אפשרות בשלב זה לאחד את אותן מידות. הבורא שהוא אחדות גמורה מציע כמשימה לאדם – שותפו בבריאה, לאחד את כל הערכים האלו.

לשון אחר: יש הפרש בין השפע האלוקי האינסופי שרוצה הבורא לתת לבריאה ובין יכולת הקיבול של הנברא. בהעדר זכות מספקת, אנחנו יכולים לקבל רק בצורה מוגבלת את אותו שפע אלוקי. המגבלה נמצאת בצד של הנברא משום שהנברא טרם התעלה למדרגתו האמתית, כפי שהיא במחשבת הבריאה. המפגש של הנברא עם השפע האלוקי האינסופי של הבורא חושף למעשה את מידת אי התאמתו, בטרם תיקן את עצמו, בטרם הגיע למדרגתו האמתית. חשיפת מידת אי ההתאמה הזו נקראת אצל המקובלים "שבירה". השבירה המתרחשת במהלך בריאת העולם עצמו, חושפת את הפער הקיים בין מחשבת הבריאה ובין העולם המציאותי. בעולם המציאותי, ההיסטורי, בתחילת ההיסטוריה, איחוד המידות, איחוד ההפכים הוא בלתי אפשרי. יתרה מזו, קיום אותם ערכים בסיסיים בלתי אפשרי. תפקידנו הוא לתקן מצב זה, כאשר בשלב הראשון על האדם להמציא מחדש את אותם ערכים, שהסתלקו בינתיים בחזרה למעלה, ובשלב השני לאחד אותם.

---

<sup>102</sup> בעוד ש"שמי השמים" אינם נשברים לעולם, הרי ה"שמים" – הספירות מחסד עד יסוד הן המידות שנשברו ונפלו ל"הארץ" – זו ספירת המלכות שבה התרחש ה'צמצום' ובה יתרחש ה"תיקון". 'ורוח אלקים מרחפת על פני תהום' מרחפת – אותיות "רפח מת", רפ"ח ה"ניצוצות", כלומר השברים של הכלים של שבע הספירות התחתונות (אלו שבעת מלכי אדם שמלכו לפני מלך ישראל ומתו) נפלו ב"שבירת הכלים" שבעולם התווה על הארץ, היא מלכות דעשיה (מתוך שיעורי הרב – מבוא לחכמת הקבלה).