חלק ב

**שלש תמימויות בנפש**

תמימות הרצון, הלב והמעשה

לאחר ולאור האמור עד כה, נפנה מבטנו אל המבואר בתורת החסידות על הבחינות השונות של התמימות. אולי בתחילה עשוי להתקבל רושם כי המערכת שתוצג כאן שונה לגמרי ממערכת שיטות הראשונים שהוצעה עד כה, לכן כדאי להתייחס ראשית לדברים לגופם, ורק בשלב שני לבדוק אם תתכן הקבלה בין שתי המערכות. המובא כאן הוא מתוך דרך חיים לאדמו"ר האמצעי, רבי דב בער מליובאוויטש:

כידוע שיש ג' מדרגות במהות התמימות:

[א.] תמימות שבחכמה, וטעם לרצון…, והוא גם כן התמימות שבלב, כי המח והלב אחד הוא כאשר כל תום לבו כמו שהוא בדבר מה, מבלי שישונה לפעמים כך וכו' [ולפעמים כך], וזהו הנקרא איש תם וישר, כמו באיוב שנאמר עליו וסר מרע, ובנח נאמר איש צדיק תמים כו'.

כי ההתפעלותבלב משונה משעה לשעה, כמו שאנו רואים בכל המתעוררים פתאום וילהב לבבו בתשובה – הרי יפול במעט זמן להיפוכו כו'. אבל התמימותבלב הוא בלתי התפעלות כל כך, אבל הוא אמת, כי לבבו שלם בדבר כמו שהוא ממש, מבלי יטה לבבו ימין ושמאל כלל, ולא ישונה מכל מונע כו', כי לא יטה לבבו לעולם.

אך התמימות בלב נקרא תמים,

[ב.] וכאשר התמימות במעשה לבד – נקרא תמים במעשיו…, והוא הנקרא איש תם וישר בדרכיו ומעשיו, שהוא סור מרע בפועל ממש, בבחינת התמימות, שלא ישונה לעולם להפוך מעשיו מטוב לרע כו', ולא יחוש משום מנגד ומסית להדיחו כו'.

וידוע דנעוץ תחילתן בסופן, כי המעשה הוא הסוף, ושרשו בראש שזהו עיקר האמת במידת התמימות (דאותיות **אמת** היינו ראש תוך סוף (של הא"ב), **א'** ראש ו**תם** סוף, שהוא התמים במעשיו), והיינו פירוש "אז **איתם**" – **א' תם** –

[ג.] דהנה שרש ומקור התמימות הוא ברצון שלמעלה מן הדעת, שבלתי נוטה כלל מנקודת רצונו הפשוט ותמים.

וזהו "הולך בתום ילך בטח" מיניקת החיצונים, שנקראו אדונים זרים…, כי נעוץ תחילתן בסופן וגם הליכתו במעשה ילך בטח בלי בלבול מחשבות זרות כלל וכלל [מכוח התום המקורי של הרצון], הרבה יותר מבהילוך שבחכמה וטעם, שאז לפעמים יכשל ויפול [עיין שם ש"אז איתם ונקתי מפשע רב", היינו שהתמימות היא הפך הפשע. פשע הוא פריקת עול (כמו "ויפשע מואב מתחת יד ישראל"). פריקת עול היינו התנתקות והתעלמות מן ה', הנובעות ביסודן לא מתוך פיתוי לאש הבוערת של היצר הרע, אלא מתוך אדישות, לרבות אדישות למה ששכלו מורה לו. אם כן, התמימות היא הפוכה מזה – הריהי כמין אדישות מתנכרת לכל מה שמסיח דעת מן ה', או שיש בו שמץ של המרית רצונו][[1]](#footnote-1).

יוצא שמלמעלה למטה סדר התמימויות הוא: תמימות הרצון, תמימות החכמה והלב ותמימות המעשה.

תמימות הרצון פירושה יכולת לזהות את הזיקה לה' כנבדלת בעצם מכל שאר הזיקות שבנפש, וכמשוה את כולן להיות חסרות ערך ולא ברות-תחרות לעומתה. תמימות הרצון נותנת כח להתעלם ולהדוף כל מיני רשמים המגיעים מן המציאות, ובאים להציף את התודעה. הרשמים הללו הינם תפזורת, ויוצרים בנפש מצב הפוך מתמימות, שכן ההתיחסות אליהם מולידה בהכרח קופצנות, וטלטלה בין סתירות, והתיחסות לכל דבר כאל חלקי, ואילו ההתיחסות לה' מפריכה את כל התזזית הזאת, ויוצרת רצון שלם ואחד.

תמימות הלב היינו רצינות וריכוז (כפי שמתרגם שם אדמו"ר האמצעי כי תמימות היינו "ערנסקייט"), היכולת לעמוד בפני הפיתוי להתפזר. כאן התודעה כבר מוצפת ברשמים רבים, אלא שיש יכולת להבחין כי יש כאן אחד עיקרי ומיוחס. לכן תמימות זאת קשורה למוח, יכולת הלב להתמסר היא נקודת העקביות שבו, המשקפת לו את המח בתוך ערכיו שלו, והפותחת אותו להיות ממושמע למח (דוגמה למנטליות של ריכוז היא תשובת הרש"ב למי ששאל אותו במה לטרוד מחשבתו סמוך לטבילה, היכן שאסור להרהר בדברי תורה. הרש"ב אמר לו: תתרכז במה שאתה עושה, כשתוריד חולצה תחשוב על הורדת החולצה וכו'. עצם ההקפדה ללוות את המעשה בתשומת לב, לא רק שמייקרת את המעשה, אלא גם שומרת את המחשבה לבל תשוטט לה סתם כך. מחשבות שאינן קשורות ליישום אינן מחשבות רציניות, רק עולם המעשה מאלץ שלא לשוטט בדבר והפכו 'בלי חשבון', ושומר על עקביות המחשבה. בדקות, זהו בעצם המעבר בנפש מלמדנות 'טהורה', אל חתירה לפסק הלכה. אמנם כאן מדובר על עולם המעשה כמשרת וממחיש את תמימות הלב, הדגש הוא על המעשה טעון הכוונה).

תמימות המעשה היינו שמירה על לכידות עולם הריבוי שמציף אותנו. המעשה המרובה הוא השתתפות בתוך העולם המפוזר לתחומי חיים רבים, שונים ומשונים, אבל אין זו השתתפות נכנעת, אלא נוקטת עמדה שיפוטית ויוזמת תיקון ביחס לכל מה שנתקלת אתו, ובעיקר, תופרת את כל התפזורת לכלל שלמות אחת, ומביאה בזה פתרון ומשמעות לכל הריבוי הנראה סתמי ומפוזר. הנטיה המופשטת שבלב להתמסר בשלמות (אשר מפני מופשטותה אפשר שאינה כובשת דיה את האדם), מקבלת המחשה וממלאת את כל הווית החיים, דוקא על רקע המציאות המגוונת וריבוי התגובות שאותה מציאות מצליחה להפיק מן הלב.

דורות שונים ותמימויות שונות

ההבדל בין שלמות הלב לשלמות המעשה משתקף במסופר בגמרא:

אמר ליה רב פפא לאביי: מאי שנא ראשונים דאתרחיש להו ניסא, ומאי שנא אנן דלא מתרחיש לן ניסא? אי משום תנויי, בשני דרב יהודה כולי תנויי בנזיקין הוה, ואנן קא מתנינן שיתא סדרי …; ואילו רב יהודה – כי הוה שליף חד מסאניה אתי מטרא, ואנן קא מצערינן נפשין ומצוח קא צוחינן ולית דמשגח בן?!

אמר ליה: קמאי הוו קא מסרי נפשייהו אקדושת השם, אנן לא מסרינן נפשין אקדושת השם; כי הא דרב אדא בר אהבה חזייה לההיא כותית, דהות לבישא כרבלתא [רש"י: לבוש חשוב] בשוקא, סבר דבת ישראל היא, קם, קרעיה מינה; אגלאי מילתא דכותית היא – שיימוה בארבע מאה זוזי. אמר לה: מה שמך? אמרה ליה: "מתון". אמר לה: מתון מתון ארבע מאה זוזי שויא [רש"י: אם המתנתי הייתי משתכר ארבע מאות זוז].[[2]](#footnote-2)

[תרגום חפשי: אמר לו רב פפא לאביי: מה שונה בין הראשונים שהתרחש להם נס, ובינינו שלא מתרחש לנו נס? אם משום לימוד התורה, הרי בשנותיו של רב יהודה כל לימודם בסדר נזיקין היה, ואילו אנו שונים ששה סדרים…; ואילו רב יהודה – כשהיה שולף נעלו אחת (בתחילת התענית, האסורה בנעילת הסנדל), בא גשם, ואילו אנחנו מצערים עצמנו, וצווחים, ואין משגיח בנו?!

אמר לו: ראשונים היו מוסרים נפשם על קדושת השם, אנחנו איננו מוסרים נפשנו על קדושת השם; כדוגמת זה שרב אדא בר אהבה ראה לאותה כותית שהיתה לבושה לבוש יקר [ולא צנוע] בשוק, קם, קרעו ממנה. נגלה הדבר שכותית היא – העריכו את תשלומי נזקו בארבע מאות זוז. אמר לה: מה שמך? אמרה לו: "מתון", אמר לה: מתון מתון – ארבע מאות זוז שוה (וכוונתו גם לרמוז: מאתיים מאתיים עולה ארבע מאות).]

מסתבר שגדולתו של רב יהודה לא היתה למרות אי-שליטתו בש"ס, אלא אדרבה, "דורות ראשונים" שהצטיינו במסירות נפש – זו גופא היתה תפארתם. כלומר, רב יהודה היה מרוכז כל-כלו בענין אחד, והלך והעמיק בו יותר ויותר. לא רוחב המכלול העסיק אותו, אלא עומק העיון החודר, המביא גם את התקשרות הלב. תוקף הלב הוא גם זה שגורם לאבד את המתינות (בחינת "קימעא קימעא") ביחס למציאות, באשר זו נתפסת כמשנית נוכח 'מלאותו' ומה שנגלה לו, וראוי לה לפיכך להכניע את סתמיותה תחת ודאותו.

רק בדורות אחרונים, בהם הלב הידלדל ואיבד לחלוחיתו, וכבר התקשה לחיות חיים אוטונומיים מן המציאות, וזו האחרונה אכן הלכה והעיקה יותר ויותר בריבוי פיזורה, גבר הצורך לתקוף בריבוי חזיתות, ולסתום מקסימום של פרצות. כביכול, מול עצמת העולם הזה, המזדקרת עם התמעטות רוח הקודש, בוראת ההלכה עולם יהודי שלם אתו נפגשים על כל צעד ושעל, עולם אלטרנטיבי. נמצא ש"קלקולו הוא תיקונו", ריבוי הפחדים הוליד "כוליה עלמא" שלם.

דוגמה אנושית לדורות אחרונים יכול לשמש ר' חיים מצאנז (שהיה בביטול והערצה מופלגת כלפי הדורות שקדמו לו, וחש שאין בידו לשחזר אותם). הוא היה מתלונן על אובדן ה"טריות" של החסידות, על אובדן הצדיק וכיו"ב, ובמידה רבה קרא לחזור ולאחוז בדרכי עבודת ה' שטרם התנוצצות נשמת הבעש"ט. והנה, דרכו של אותו צדיק התייחדה בכך שהצליח להצטיין בכל שלשת העמודים שעליהם העולם עומד: היה תלמיד חכם מופלג, פוסק גדול ומתמיד גדול, ועם זה היתה תפילתו בהתלהבות עצומה, ואף פעילות החסד שלו היתה בהקף מפליא. משמע שעל רקע תחושתו כי קרה משהו לכישורים הפנימיים שלנו, התעורר ונדחף למלא את החלל בריבוי פעילות של יראת שמים [על רקע המסופר לעיל על הדרכות הרש"ב לכוונה במקוה, מתאים להביא את דבריו של ר' חיים לזה ששאל ממנו, אולי יואיל לגלות משהו מכוונותיו בטבילה (ר' חיים היה נוהג לטבול פעמים רבות ביום). ר' חיים השיב: אני מתכוון לטבול מהר ככל האפשר, ולצאת בזריזות להמשיך בעבודת ה'; וד"ל[[3]](#footnote-3)].

כיוון שבאנו להשוות בין דורות ראשונים לאחרונים בתקופת הש"ס, ולמצוא בהם תמימות המח והלב ותמימות המעשה, נוכל אולי למצוא את תמימות הרצון בדורות קדמונים עוד יותר.

ונקדים: במבט ראשון (או במבט תחתון) נראית תמימות הרצון כתנועה של כיווץ, כהסתלקות מעולם מלא לטובת התנוצצות מתוך משהו יקר ממנו לאין-ערוך, העושה את חשיבותו של העולם ללעג ולקלס. אמנם באמת, מי שעולה אל תמימות הרצון, נפגש עם מרחב האין-סוף, היכן שאין מעצורים, והיכן שהרצון הוא "עובר לעשייתה" (בחינת "עד מהרה ירוץ דברו"[[4]](#footnote-4)), ומאומה לא נבצר ממנו (בלשון החסידות והקבלה: הלה זוכה להארה מאור-אין-סוף). כאמור בדברי רש"י (שלקמן נקביל אותם לתמימות הרצון), מי שהולך עם ה' בתמימות, הריהו גם מצפה לו, מצפה להיענות, ומסתבר מהקשר הדברים שאינו מצפה רק להארה במובן של התגלות ה' (בנבואה וכיו"ב, כמדובר בהמשך הפרשה), אלא שמצפה שהמציאות עצמה תשתנה, ושהאמון שניתן בה' יוכיח עצמו גם בטוב הנראה והנגלה[[5]](#footnote-5).

כלומר, תמימות הרצון, שאינה מתפעלת מן העולם, ואינה נכנעת לסימנים ותהליכים המופיעים בו, היא היא המאמינה בתמימות שאפשר להפעיל ולשנות אותו. אם רק תרצו – אין זו אגדה; ובעצם יותר נכון: אם תרצו מה שלא ממין העולם הזה – תתגשם ותהיה פה אגדה בעולם הזה. הרצון רוצה את ה' בריצתו למעלה, ושב – כאשר מורים לו מלמעלה לשוב למטה כדי למצוא שם את מה שחיפש – לרצות שהעולם עצמו ידלג להיות דירה לו יתברך (בנוסח ספר יצירה – כפי שמופיע בהקדמת תיקוני הזהר, ומצוטט בפרק נ' בתניא – נאמר: "אם רץ לבך – שוב לאחד" – שוב למצוא שהאחד הוא למטה).

לאור המוסבר נוכל לפיכך לומר, כי "תמימי הרצון" אלו הם 'גיבורי' התנ"ך, הנביאים והגיבורים והמלכים הגדולים[[6]](#footnote-6), אלו שבשאיפותיהם הקדושות פרצו את גבולות המציאות[[7]](#footnote-7).

שלש השיטות בתמימות – שלשה מקורות בנפש

כעת נבוא להקביל את שלש התמימויות לשלש השיטות ב"תמים תהיה" שפורשו לעיל.

כאמור כבר בסוף הפרק הקודם, וכמתבקש, שיטת רש"י עולה יפה עם תמימות הרצון. הרצון הוא מהכוחות הנעלמים של הנפש, הריהו קיים בה לא כתגובה למציאות, אלא כמעודד לבוא במגע עימה, ולפיכך אף דוחף שלא להכנע למציאות.

אמנם, את התמימות שמתאר רש"י, נכון יותר לכנות אמונה מאשר רצון, אבל זו וזה הינם כוחות שכלולים בכתר, ב"על-מודע", והיכולת לרצות לא את מה שמתבקש מצרכי הקיום וההצלחה – כפי שמגדיר אותם העולם הזה – היא השתקפות פשוטה של האמונה. לכן, כאמור לעיל, מייד לאחר המצוה על התמימות באה המצוה לשמוע בקול הנביא. האמונה פותחת להאמין בנביא, בכך שה' אינו מרפה מן המציאות ושולח שליחים לשנותה, ומזמינה את ה' לשלוח נביאים כדי לגלות רצונו המתחדש.

גם רמזנו לעיל, שרש"י סומך, בתחילת פירושו לתורה, את כל בריאת העולם לתורה ולישראל. לשיטתו רק כך יש טעם לכל מה שנברא, ודוקא בכפוף לידיעה הזאת צריך ללמוד על הבריאה עצמה [גישתו של רש"י משתקפת יפה בפיוט שחיבר לסליחות– "אז טרם נמתחו"[[8]](#footnote-8) – שם הרחיב לתאר את הדברים שקדמו לבריאת העולם; רש"י הוא אף זה שיסד לומר את הפסוקים שבפתיחת הסליחות, והמעיין יבחין כי גם פסוקים אלו באו לתאר את ה' בעיקר כגובר על הבריאה ועושה בה כרצונו, ורצונו אלו מידות טובו]. כלומר, האמונה במה שמעל לעולם מעוררת רצון לברוא עולם שיגשים וישקף אמונה זאת[[9]](#footnote-9). לעומת זאת, מי שאינו 'חי' את מה שטרם עולם, יתפעל מתורה וישראל כמתקנים וגואלים את העולם, כלומר כאמצעי לשיפורו ולא כסיבה לקיומו.

שיטת הרמב"ן עולה בפשטות בקנה אחד עם תמימות הלב, היינו עם מאמץ הריכוז שלא לפזול לדברים זניחים וסתמיים, ולהתאמץ להבחין ללא הרף שאין כאן צדדים שוים, העומדים כביכול לשרותו של המתרשם (והלה נע ביניהם ובוחר לנוחותו), אלא אחד שקורא-תובע לדבוק בו, ולהתגבר על הפיתוי שמציב 'שכנגדו'. תמימות הלב הזאת, כך התבאר לעיל, נובעת ישירות מתמימות המח, מדרכו של השכל לברר בין 'ממצאים סותרים' ולזהות את הנכון. כך גם לשיטתו של הרמב"ן, כפי שפורשה לעיל, התמימות היא המצוה להבחין בין שני סוגי ראיית עתיד, ולהעדיף מהותית אחד על השני, את זה אשר בא ממקורו של הבורא, ואשר יש בו לפיכך גם תביעה, כלומר, כפי התנהגות האדם והעם כך יבוא עתידם. אותה העדפה צריכה להניב בלב התקשרות לאותו המקור האמיתי, ולא רק 'צדוד בזכותו'.

אמנם שיטת הרמב"ם נראית לכאורה שונה מאד מתמימות המעשה, הלא הרמב"ם דיבר על תמימות הדעת ועל דבקות באמת, ולדרכו ראינו שהמופשט מחברו תמים מחברו, ואילו כאן מדובר על שלמות של מעשים?

ובכל זאת, נראה שגם כאן הדברים עולים בקנה אחד, והדבר ניכר יפה מאד בחיי הרמב"ם עצמו. הן הרמב"ם הוא ה'מחוקק הגדול', ו"ממשה עד משה לא קם כמשה". עם כל גדולתו של הרמב"ם במורה הנבוכים, אשר בזה נידמה לאברהם מפיץ האמונה לכל באי עולם (ושפת המורה הריהי השפה הערבית, וכך נפתח הספר גם בפני חכמי האומות), אבל סוף סוף עיקר גדולתו היא בחיבור משנה תורה (אותו פתח בפסוק: "אז לא אבוש בהביטי אל כל מצוֹתיך"[[10]](#footnote-10)), בהיותו ממשיך ומנחיל את תורת משה ותרי"ג מצוותיה, מה עוד ש"משנה תורה" שייך בפרט למשה רבינו, כידוע.

וכה דברי הרמב"ם בקשר ליחס בין שתי הדמויות הללו[[11]](#footnote-11):

אברהם אבינו החל בסתירת השקפות אלה בהוכחות, וקריאה עדינה [ור"ש תיבון תרגם: חלשה], בהשפעה על בני אדם ומשיכתם לעבודת ה' בהטיבו להם; עד שנתנבא אדון הנביאים והשלים הענין, וצוה להרוג אותם ולמחות עקבותיהם ולעקור את שרשם.

משמע שעם כל הערצתו של הרמב"ם את אברהם, עיקר התפעלותו הוא ממשה רבינו. דבקות מושלמת באמת, סופה לבוא לידי יישום[[12]](#footnote-12), [[13]](#footnote-13). בייחוד לדעת הרמב"ם, מי שבוטח באמת כי אכן אמתית היא, בוטח גם ביכולתה להתיישם, שהרי לשיטתו ידיעת המציאות גם היא חלק מאותה אמת, ואי-אפשר לדרכו להיפטר ממאמצי הגשמה בטענה כי כאן זה "עלמא דשיקרא" ולפיכך האמת בלתי ישימה בו[[14]](#footnote-14).

לרמב"ם המצוות אינן רק רצונו ית', אלא חכמתו, וחכמתו היא גם חכמת המציאות וגם חכמה מציאותית, כלומר שבכל המצוות יש תועלת, ומכלול המצוות הוא הסדר הנכון כיצד לעצב את המציאות באופן 'אופטימלי', באופן שמי שחי בה יוכל להשכיל את ה', ולבוא בזה אל קיום ראוי לשמו[[15]](#footnote-15).

במילים אחרות: אין הבדל מהותי בין חוקי התורה לחוקי הטבע, שכן הראשונים הם חוקי הטבע המושלם והנכון, ולפיכך התמים בדעתו טרוד לעבד את המציאות כולה, עד שכולה תביע סדר של נאמנות לאמת המופשטת, והתקרבות אליה. ליתר דיוק: חוקי התורה הם חוקי האדם, החוקים העתידים להביא את פסגת הבריאה שתחת גלגל הירח אל שלמותה, שכן האדם, בשל בחירתו החפשית, הוא היצור היחיד שצריך להודיע לו ולצוות עליו את חוקיו (לעומת היצורים שתחתיו המופעלים לפי חוקיהם בדרך ממילא, והיצורים שמעליו שיודעים את חוקיהם מתוך עצמם)[[16]](#footnote-16). כאמור בתחילת המאמר (היכן שמסומנת הערה מו), חוקי האדם, אלו שנשמטנו מהם בחטא אדם הראשון, הם החוקים היותר מובחרים, ומשקפים את אמיתו של ה' בצורה עליונה יותר.

אמנם, למרות כל התואם שמצאנו בין שלמות המעשה לתמימותו של הרמב"ם, יש לשים לב כי בדברי האדמו"ר האמצעי שהובאו לעיל מתוארת תמימות המעשה כנעוצה בתמימות הרצון, ולא כפריה של החכמה התמימה. הדבקות הסמויה ברצון שלמעלה מטעם ודעת משתקפת לדרכו בנכונות להתעטף במציאות מוקפדת וממושמעת, שונה מן המציאות הפשוטה. גם המציאות נתפסת לנפש כלמעלה מטעם ודעת, כ"עובדה קשה" שחזקה מן האדם ורצונותיו, ושעל האדם להתאים עצמו אליה, ועל כן היכולת "להבלע" בתוך מציאות הלכתית היא השתקפות הזיקה לרצון שאין דבר העומד בפניו.

אין זאת אלא ששלמות מעשה המצוות עצמה נתפסת באופן אחד כשמסתכלים ממבטו של הרמב"ם, ובאופן אחר ממבטה של המשנה החסידית: לרמב"ם המצוות הן שכלול הבריאה והבאתה לפסגתה, ואילו החסידות תפשה את מעשה המצוות כיכולת לבקוע את המציאות ולהִיצָוֵת אל מה שלמעלה ממנה. קיום המצוות נתפס כהשתחררות מן המציאות[[17]](#footnote-17), השתחררות אשר אמנם מאפשרת לשאוב כח ולשוב ולתקן את המציאות עצמה. כלומר, עילוי המציאות לא יבוא מתוך העמקה בהבנת מהותה אלא מתוך תוקף של רצון לברוא אותה מחדש. כשם שעצם הבריאה משקף, לפי דרכה של החסידות, רצון ופריצה של ה' מתוך 'שלמותו הנינוחה' (על שיטת הרמב"ם בזה ראה לעיל הערה לט), כך תיקונה יבוא על ידי האדם הפורץ מתוך עצמו אל ה'[[18]](#footnote-18).

ואמנם תיתכן גישה נוספת לשלמות מעשה המצוות, אולי ניתן לכנותה גישה ממוצעת, והיא הגישה שהוזכרה כבר לעיל. לפיה מעשה המצוות אינו שכלול המציאות, אך גם לא מתעלה ממנה בדרך של התעלמות; מעשה המצוות מגונן מפני המציאות הפשוטה, טורח לגבש מציאות אלטרנטיבית, ואף אם תהא זו מציאות פחות טבעית ופחות 'ממילאית'. אפשר שלפי גישה זו תמימות המעשה משקפת (ואף מסייעת להוציא לפועל) את תמימות הלב הבוחר להתמסר. מעשה המצוות דומה אז לצורת החיים שבוחרים בה בני זוג, בנכונותם להשתנות ולהתחשב, ובוותרם ביודעין אל הנוחות ואולי אף הנינוחות, שבחיים הפטורים ממחויבות ואחריות.

שלש דמויות של תמימים

לסיכום שלש הגישות נבוא לרמוז כי כל אחת מהן נשענת על "תמים" אחר:

הרמב"ם נסמך על נח שהיה צדיק תמים. צדקתו התמימה לעומת השחתת כל בשר נשמעת כמו תמימות המעשה. תמימות מול השחתה מצאנו גם במומי הקרבנות ("יקריבו… לרצֹנכם תמים זכר… כל אשר בו מום לא תקריבו… משחתם בהם מום בם לא ירצו לכם"[[19]](#footnote-19)), וגם בהשוואת ה' את תמימותו למומי ישראל הממרים רצונו ("הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט, אל אמונה ואין עול, צדיק וישר הוא. שִחת לו לא בניו מומם, דור עִקש ופתלתֹל"[[20]](#footnote-20)). הנה רואים שכשם שעיקוש ועיוות המציאות פירושו השחתתה, כך פעולה ללא עוול מבטאת את תמימות מקורה. עולם שדרכו נשחתה לגמרי, ונהייתה הפוכה לתמימות, מאבד את יכולת הקיום שלו (בלשונו של ר' אייזיק מהומיל: נופל "למטה מן המציאות"), כמבואר לעיל באריכות על הזיקה ההדוקה שבין אמת למציאות.

נח הוא גם ההתחדשות של שבע מצוות בני נח – המצוות הראשוניות המתבקשות אצל מי שיש בו דעת (כדברי הרמב"ם על חכמי האומות המקיימים ז' מצוות מדעתם[[21]](#footnote-21)).

הרמב"ן נסמך על אברהם, כפי שפירש את הפסוק: "התהלך לפני והיה תמים" (עיין לעיל ח"א, סוף פ"ב, ופ"ד), שם גם מצווה אברהם על המילה, היא הברית המכוֵנת את איבר ההתקשרות. הכתוב אכן נשמע כקריאה להתקדשות ולהתקשרות תמימה, כלומר, כעידוד לתנועה מתמשכת, לפי ששוב ושוב נקרא האדם לצאת מעצמו ולהפגש עם מי שמעבר לו (כמבואר בחלק הראשון, בשיטת הרמב"ן, על ההתקשרות בין בני זוג). לכן, עם כל זה שאברהם הוא התחלה חדשה וכו', מלווה את בני ישראל תודעת הגרות, זוכרים הם את מוצאם במין האנושי הכללי, וחיים את זהותם החדשה כחידוש התובע מהם לבחור בו שוב ושוב[[22]](#footnote-22).

רש"י נסמך על יעקב, האיש התם שאינו חריף לרמות, כדלעיל. יעקב הוא האיש ש"מעט ורעים" היו שני ימי חייו, והוא המפתח את הכשרון לחוש בהשגחה פרטית דרך כל הצרות וההסתרות. לעומת אבותיו אשר התהלכו לפני האלקים – ידעו אותו מתוכם, וכביכול סללו לו דרך – יודע הוא את עצמו כמטופל על ידי האלקים: "האלהים אשר התהלכו אבֹתי לפניו אברהם ויצחק, האלהים הרֹעה אֹתי מעודי עד היום הזה, המלאך הגֹאל אֹתי מכל רע וכו'"[[23]](#footnote-23). את זיקתו זו לה' רוכש הוא דרך המאורעות ה'מטפלים' בו: "אם יהיה אלהים עמדי… והיה הוי' לי לאלהים"[[24]](#footnote-24).

1. . בגוף הדברים צורת הדיון על שלוש התמימוי ות היא כעל שלשה מקורות בנפש לתמימות, ובעקבות זה באה אחר כך ההקבלה לשיטות הראשונים שהוצגו לעיל (למרות שאם ידוייק יותר, כפי שייעשה בהמשך, יושם לבכי אדמו"ר האמצעי מתייחס לתמימות המעשה כביטוי לתמימות הרצון). אמנם הרבי הרש"ב, כאשר עוסק לבאר ו'לפתוח' את דברי אדמו"ר האמצעי, דן בכל הרמות השונות של התמימות ככאלו שמתפשטות מתמימות הרצון, ומחדירות ומיישמות אותו בחלקי הנפש הכפופים לו. לדרכנו לקמן אלו בעצם תמימויות שכולן ברוחו של רש"י (כפי שיוסבר לקמן, שבתוך דרכו של רש"י יש מקום לעבור מחשכת האמונה לאור הרצון), וכיוון שתמימותו של רש"י היא עיקר עיסוקנו כאן, נצטט מדברי הרש"ב בהרחבה (הרש"ב, כפי שיראה המעיין, 'פותח' את תמימות השכל והלב לשתי תמימויות, שהרי אינו עוסק במקורות שונים של התמימות – אשר אז מתאים לצרף את הלב למח, כמוסבר בפנים – אלא בביטויים שונים):

   הנה יש רצון שהוא מידת האהבה הבאה על ידי התבוננות בגדולת ה' בהתהוות [כלומר, בהיותו מהווה], "ואתה מחיה", שהעיקר הוא האלקות, ובפרט כשיבין אופן החיות, ומכל מקום אין זה רצון עצמי, כי הכחות הגלויים – מפני הצמצום ומפני ההתלבשות בנפש הטבעית – הרי הם מרוחקים מעצם הנפש, ומכל מקום על ידי ההתבוננות באה האהבה, להיות המידות [כלומר, היות שהמידות] כחות אלקית [אזי] יש בו האהבה לאלקות, אך הוא רק בכח קודם שמתבונן; מה שאין כן [כלומר, לעומת הרצון שנולד מהתבוננות –] הרצון [העליון, העצמי], שהיא אהבה ישנה תמיד, גם כשאינו מתעורר, כמו אהבת האב והבן. ולכן האהבה שעל פי טעם ודעת מסתלקת בהפסק ההתבוננות, אמנם יש רצון עצמי וטבעי שנמשך לשרשו, והרי הנשמה שורשה ומקורה באור אין סוף ברוך הוא, על כן יש בה רצון טבעי להימשך לאוא"ס ב"ה, ובעצם הנשמה הרי לא יש שום צמצום והעלם… רק שאין זה בהתגלות בהאדם תמיד, מפני שציור [=הגדרת] האדם הוא שכל ומדות כו', ומה שמאיר בו בגילוי הוא הכחות הגלויים… (וכידוע דהתגלות הרצון העצמי הוא כשיש תחילה התגלות הכחות הגלויים… דכשיש תחילה האהבה והיראה שעל פי טעם ודעת, אז מתגלים אהבה ויראה העליונים כו'). (המשך תער"ב, חלק ב, שסו, הקיצור בשילוב קטע מבפנים)

   הרצון העצמי אין בו הפסק כלל, שגם כשאינו בהתגלות, מכל מקום יש בו הרצון בהעלם, דבפנימיות נקודת לבו הרי הוא רוצה תמיד באלקות כו', וכמו שאנו רואין בחוש בכל אחד ואחד מישראל, גם איש פשוט שאינו שייך לעבודה שבלב כלל הרי הוא רוצה באלקות כו', שזהו מצד עצם נקודת לבבו שיש בו תמיד הרצון לאלקות כו', שהרי אינו שייך לאיזה התגלות והרי זה רק מצד שבעצם נקודת לבבו הרי הוא רוצה באלקות כו', ואף גם כאשר נמשך ונשקע – רחמנא ליצלן – בענינים החומריים ביותר כו', מכל מקום בעצם נקודת לבבו יש בו הרצון, ומתעורר ומתגלה לעת מן העתים (לא דוקא על ידי המיצר והדוחק, כי אם אדרבה, יכול להיות בעת השמחה דוקא שמתקרב ביותר ליראי אלקים כו'), וכמו שכתבנו במקום אחר, וכאשר מתגלה הרצון העצמי הרי הוא אמת לאמיתו, שחפץ בעצם באלקות מצד עצמו, ונמשך לאלקות בתוקף הרצון ביותר כו', וזהו שנקרא אמת, מפני שאינו נפסק לעולם, שגם כשאינו בהתגלות יש בו הרצון בעצם, וכאשר מתגלה הוא שחפץ באמת מצד עצמו כו'.

   והנה האמת בנקודת הרצון נמשך בכל הכחות, בשכל ומידות, עד גם במעשה כו', והוא ענין התמימות שבכל הכחות,

   וכמו התמימות בשכל, שכל השכלותיו והשגותיו הן לטוב, ואינו נופל לו כלל שכל והשגה אחרת כו',

   וכן התמימות בלב, וכמו שכתוב "ומצאת את לבבו נאמן לפניך", שההטיה שלו הוא רק לאלקות, ואין לו הטיה אחרת כלל כו', והוא ענין התמימות (ערנשקייט) שלבבו נאמן (ערנשט) לאלקות כו',

   עד התמימות במעשה, וכמו התמים במעשיו שהוא "סור מרע" בפועל ממש, בבחינת התמימות, שלא ישונה לעולם להפוך מעשיו מטוב לרע כו', ולא יחוש משום מנגד ומסית ומדיח כו', שזהו מעצם נקודת הרצון שבנפש שבא במעשה בפועל, והוא ענין "אז איתם" – **א**' **תם** כו', וכמו שכתוב בדרך חיים, וזהו בחינת **אמת**, ראש תוך סוף [של הא"ב], שכמו שהוא בראש, היינו בחינת הרצון, כן הוא גם במוחין ומידות עד סוף מעשה כו', כמו שכתבנו במקום אחר.

   וזהו "קרוב הוי' לכל קוראיו, לכל אשר יקראוהו באמת", דמפרש בזהר על הקריאה דתפילה, היינו בחינת רעותא דלבא, התגלות בחינת האמת דנשמה, שעל ידי זה קרוב ה', שתופס וממשיך בחינת עצמות אין סוף ברוך הוא, וכמו "'בכל קראינו אליו' – אליו ולא למידותיו"… דבהעבודה דכחות גלויים הרי זה מגיע רק בהאורות דסדר השתלשלות… וכדאיתא בזהר "לית מחשבה תפיסא ביה כלל, אבל נתפס איהו ברעותא דלבא"… והוא לפי שרעותא דלבא זהו מבחינת אין סוף שיש בנפש, והוא בחינת "כי לא אדם הוא" שנמשך בבחינת אדם… שיש באדם בחינת הרצון שלמעלה מטעם ודעת, שהוא מה שנמשך באדם מבחינת "כי לא אדם". (שם, שסח).

   יובן בנשמה האלקית, שיש בה ג' מדרגות דמוטבע, מורגש ומושכל, והוא הגדלת המוחין והמידות דנפש האלקית בהג' זמנים דעיבור, יניקה ומוחין… גם ענין מוטבע הוא תמימות שבלב… שאין בזה התפעלות הלב באהבה ויראה, רק שהוא תמים בלבו, שאין לו רק [=אלא] לב אחד לאלקות לבד, והוא בדרך ממילא, שאין בזה שום עבודה ויגיעה כי אם שהוא כך בדרך ממילא, וכמו אמונה פשוטה כו', רק שאמונה הוא בבחינת מקיף [ועל כן יכול הגנב להתפלל להצלחתו] ותמימות הלב הוא הוא בבחינת פנימי כו', וכמו הפרומקייט טבעית שהיא למעשה בפועל, כן תמימות הלב היא במידות, היינו בהטיית נפשו, שההטייה שלו היא רק לאלקות ולטוב, ואינו עולה בלבו ובדעתו לחשוב אחרת כלל כו'. וכל זה אינו מורגש בנפשו כלל, כי אין זה על ידי התפעלות בנפשו באיזה ענין אלקי, ואין בזה איזה החזקת טובה לנפשו (היינו שעושה דבר טוב), כי הוא בדרך מוטבע לבד, ואינו יודע אחרת כלל כו'…

   והתמימות הוא יסוד מוסד אל העבודה [ש]בבחינת גדלות, להיות [=שתהיה] עבודה אמתית, והכוונה כאן ב"אמתית העבודה" אינו שלא יהיה מוטעה בנפשו, כי אם הכוונה שמוצא את הדרך האמתי כו', כי יש כמה בני אדם שבאמת רוצים לעבוד את ה' ואינם יודעים איך לעבוד ובמה לעבוד, וגם שיודעים ומשיגים כמה ענינים באלקות – אינם יודעים איך להשתמש בזה בעבודה שבלב כו'; ו[אילו] התמים בלבו – נמצא אצלו ממילא הדרך האמתי איך לעבוד כו'… וכמו בצמיחה גשמית צריכה להיות תחלה ההשרשה, והיא בהעלם בארץ, וכאשר היא בטוב, אז הצמיחה וההגדלה הוא בטוב כו', וכמו בעיבור ולידה, כאשר העיבור הוא בטוב, מתגדל אחר כך הולד בטוב, בריא ושלם כו', כמו כן הוא בהאדם עץ השדה, דהמוטבע הוא היסוד, וכאשר המוטבע הוא בטוב, אז ההגדלה היא בטוב כו'. (שם, חלק ג, עמ' א'רכה-ו)

   בשולי הדברים: בסוף החלק הראשון התבאר כי תמימות היא פנימיות ההוד. נצח הוד ויסוד בכלל הן מידות המוטבע שבנפש (אף יושם לב כי כשם שאת דרכו של רש"י מתאים לכוון כנגד ההוד והתמימות, כך את דרכו של הרמב"ם מתאים לכוון כנגד היסוד שפנימיותו היא מידת האמת – כפתיחת ספרו: "יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון"; ואילו את דרכו של הרמב"ן כנגד מידת הנצח, שפנימיותו היא הבטחון הפעיל – רגל ימין הפותחת צעד והולכת לקראת החדש בבטחה), כמבואר כאן שהתמימות היא תשתית אשר על גביה צומחות פתיחת הלב והכרת הראש כדבעי.

   מבואר בספה"ק כי כיור וכנו כנגד נצח והוד. הכן, כשם שרומז לתמימות, כמבואר כאן על היותה התשתית, כך רומז לכנות – "כנים אנחנו, לא היו עבדיך מרגלים" (ולאורו יתפרש ה**כיור** כ**הכרת** הטוב, היא האור של ה**הוד**אה, כרמז הידוע ש"**מודה** אני" – תחילת היום ותשתיתו – עולה בגימ' **אדן** – אדני המשכן ובסיסו). **תמימות** עולה **לב** פעמים **יחוד**, ו**כנות** עולה **טוב** פעמים **יחוד**. ה**יחוד** הוא פנימיות ה**דעת**, כשיש בסיס של תמימות וכנות הדעת חודרת להטיב את הלב (כמבואר שימי ספירת העומר – העוסקים בתיקון המידות והלב – מכוונים ומחולקים כנגד **לב טוב**).

   ולכאורה יש לשאול, הן ההוד הוא בקו שמאל של הספירות, וכיצד הוא שייך ל**כן**, הלא מתאים כאן הלא, השלילה המתעלה מן המציאות, אלא שכאמור, כאן הכן הוא הנכונות וההענות, ההצטרפות בהכנעה אל העליון, כדעה בחז"ל שבני ישראל אמרו "הן" על דיבר מעשרת הדברות, בלא להבחין ולבחון אם מצוה הוא על עשה או על לא תעשה, ודוק (וברוח זו הם דברי הרש"ב כי התמימות במוחין היינו ההסכמה כי ודאי הכל לטובה, ומתאים לזה הכלל המבואר בקבלה כי בינה מתפשטת עד להוד, שהלא פנימיות הבינה היא השמחה, ומורגשת כאשר מכיר שהכל לטובה). [↑](#footnote-ref-1)
2. . ברכות כ, א. [↑](#footnote-ref-2)
3. . הבעש"ט אמר (כש"ט, צוטט מתורגם בהערה כא) כי הפך הגאוה הואזריזות במתינות, רק פעולה מסוג כזה סוחטת את האישיות וגורמת להניא את האדם מריכוז בעצמו אל התרכזות בענין בו הוא עוסק. אפשר לומר כי חסידות חב"ד היא זו שמחדירה את המתינות – תולדת המחשבה – בתוך הבערה של החסידות הכללית. בלא זה, הבערה נותרת בחיצוניות, ובפנימיות נותר האדם שקוע בעצמו (לעומת זה, מתינות נטולת זריזות, אף אם תהיה כרוכה בה הרבה העמקה, מותירה מרווחים גדולים לנוס אל עצמו ולשקוע שם).

   בפגם של זריזות בהולה, נטולת מתינות, אפשר להבחין שלש תוצאות שליליות, במח, בלב ובמעשה, וכנגדן אפשר לנסח: במח – לא לבטל את מי שאינו כמוך, ואת מה שאינו מוכר לך; בלב – לא להלחיץ; במעשה – לא למהר. **לא לבטל** = **אמונה**; **לא להלחיץ** = **אמונה** . 2 (= **צדיק**); **לא למהר** = **אמונה** . 3 (= **אשה**).

   מכאן גם נלמד שכשם שיש זריזות במידות, למטה מן ההתבוננות המתונה, כך יש גם זריזות למעלה מן ההתבוננות, שהרי האמונה היא נקבית במהותה, וההתבוננות היא בחינת הריון ממושך, ואת כל הבינה הזאת מפרה הברקת החכמה, בחינת הזכר הזריז (והוא שהיו מאדמו"רי פולין שהשתבחו ביכולתם לומר וורטים קצרים ומבריקים, לעומת אריכות ההסבר החב"דית), ולענין הזריזות הזאת, תפקידה של המתינות הוא לקלוט את הטיפה ולהפנים אותה. [↑](#footnote-ref-3)
4. . תהלים קמז, טו. [↑](#footnote-ref-4)
5. . נכון לתאר זאת כשלשה שלבים: שלב ראשון הוא שלב ההכנעה, בו אדם מבטל עצמו ונכנע למציאות, בראותו בה את ה' המטפל בו. שלב שני הוא שלב ההבדלה, בו האדם מתנתק מהמציאות הגלויה, ורואה בה דבר זניח לעומת השלמות המצטיירת לו. כלומר, במקום להיות מרוכז בעצמו ובחסרונותיו, מרוכז הוא כעת בה', ובמה שראוי היה שיברא לפי כבודו של הבורא, אלמלא שגרם החטא. השלב השלישי הוא שלב ההמתקה, בו מתחיל להצטייר כי מה שראוי אכן צפוי שיקרה בפועל, ומציאות זו עצמה, שנראית עגומה כל כך, ראויה לצמוח ולהיפתח להיות מקומו של ה'.

   בהתאם לאמור לקמן בפנים, כי הרצון הוא בחינת "אם תרצו אין זו אגדה", יש לומר כי השלב המטרים את הרצון התקיף להגשים הוא שלב העונג והשעשועים העצמיים (העונג הוא המצוי בין האמונה והרצון, כאשר מזהים בנפש מקבילה לשלשה ראשים שבכתר), והמצטיינים בו הם בעלי האגדה דוקא. [↑](#footnote-ref-5)
6. . בחינת 'אמר מלכא – עקר טורא' (ראה ב"ב ג, ב). [↑](#footnote-ref-6)
7. . כבר הוזכר לקראת סוף החלק הראשון, ובהערות הקודמות, כי התמימות היא פנימיות ההוד. והנה אפשר לרמוז באותיות המילה **הוד** את שלש בחינות התמימות שהוסברו פה, מלמעלה למטה: **ה** – תמימות הרצון; **ו** – תמימות הלב; **ד** – תמימות המעשה:

   **ה** – כנגד תמימות הרצון, אשר, כפי שהתבאר, אפשר לברוא מכוחה עולם חדש. חז"ל אמרו (מנחות כט, ב) כי באות **ה** נברא העולם הזה. ועוד: "אתה הוא הוי' האלהים אשר בחרת באברם והוצאתו מאור כשדים ושמת שמו אבר**ה**ם ומצאת את לבבו נאמן לפניך, וכרות עמו הברית וכו'" – מצאת את לבבו נאמן – בחינת תמימות הלב – עוד טרם שבחרת בו, שהרי מפני זה בחרת בו, ואז הוספת לו **ה** כשכרתת עמו את ברית המילה (בראשית יז), כדברי רש"י (שם פסוק א) שהאות **ה** שנוספה לאברהם רומזת לברית המילה, ומכוחה נהיה אברהם למשפיע ומוליד ומחולל את עם ישראל (כדברי רש"י – בראשית טו, ה – שאברם אינו מוליד אבל אבר**ה**ם מוליד), והופתע אז כל העולם בלידת יצחק, שעל כן נקרא שמו יצחק, מפני הצחוק שבא מגודל ההפתעה. כלומר, תוספת ה-**ה** מלמדת כי נוספה לאברהם תמימות הרצון, היכולת לדלג מעל הנתונים הקיימים לפניך.

   **ו** – כנגד תמימות הלב, המרוכז בלא לסטות ימין ושמאל, כמו יושר הקו של האות **ו**. ה-**ו** היא **ו** החיבור וחבל הההתקשרות, כמבואר בפנים שזה ענינו של הלב. גם ידוע ש-**ו** היא כנגד שש מידות הלב, המתוארות גם כששת הצדדים המתמימים את הקוביה. ראש ה-**ו** רומז למבואר בפנים כי תמימות הלב מצויה בהיותו נמשך מן המח שבראשו, ודבק בו.

   **ד** – כנגד תמימות המעשה, כמבואר בפנים שענינה לחבר את כל התפזורת, כלומר, לאחד את **ד** רוחות העולם (כ-**ד** רבתי שבקריאת שמע). לדרך זו ראוי לרמוז כי לכך מכוונים **ד** חלקי הטור והשולחן ערוך. [↑](#footnote-ref-7)
8. . נאמר בפתיחה לסליחות צום גדליה. [↑](#footnote-ref-8)
9. . כדי להסביר טוב יותר מדוע לרש"י האמונה בנעלם מצטרפת לרצון לחולל עולם פלאי, בעוד שהרושם הראשוני הוא שכיוון שהנעלם הינו הבלתי נתפס, אזי מה שמקרב אליו הוא תהליך של שלילת כל דבר שהתגשם והסתלקות ממנו, נעיר בקיצור כי דרכו של רש"י לראות מתוך העולם את אחדות ה' שונה כנראה מדרכו של הרמב"ם. הרמב"ם אומר שהדרך לידיעת ה' היא דרך השלילה, היות שיודעים שה' אינו לא זה ולא זה ולא זה וכו' מתרוממת הנפש להפלאת ה' (ראה מו"נ א, נט). לכן, לדרכו, עולם מתאים לה' הינו עולם שמאפשר ומקדם את היכולת להתבונן התבוננות מופשטת (כדבריו בסוף הי"ד החזקה), ולא עולם של דימויים על ה'. עולם כזה, אם נבקש בו משהו חוץ מתנאים מתאימים המשמשים אמצעים לשכל להתבונן בשלוה [כמבואר בסוף ספרו, הל' מלכים יב, ד; הרמב"ם, כידוע, נתן משקל רב לאמצעים, ראה למשל הל' דעות ד, א; הקדמת המשנה (מהדורת הרב שילת עמ' נה ואילך), וההפניה לשמונה פרקים בהערה 72], הוא עולם שניכר עליו כי מציית לחוקים ומשדר יציבות, באשר הללו מכוונים את השכל להתפשט ולהשתחרר מן הדבקות בתופעות המגושמות עצמן, החולפות ומתחלפות, ולראות בהן מחסום שיש לפרוץ אותו כדי לשים לב שהכל חדור חכמה עקבית שלא תימוט (יש להוסיף כי לא רק החוקים, אלא עצם האחדות הניכרת מתוך העולם, עצם האורגניות שבו והזדקקות חלקיו זה לזה, גם הוא משקף את מקורו באחד, אלא שלרמב"ם אין פירושה הבעה מורכבת של אחדות ה', התגלמות של מידות המבטאות אני עליון ונסתר, אלא יש כאן כמין ראיה לאחדות ה', שהרי האחד אינו יכול לבוא אלא מן האחד. לשון אחר: אחדות העולם היא מעגל סגור בפני עצמו, בריאה של ה', אבל אין היא מנכיחה את ה' עצמו, כפי שטרח הרמב"ם להסביר שאין אחדותו של ה' דומה לאחדות המוכרת לנו).

   אמנם רש"י כנראה התבונן כי ה' הוא גם זה וגם זה וגם זהוכו', וכיוון שאין ציור גשמי לדבר והיפוכו, ממילא הכולל את הכל מתעלה מעל כל תמונה (הדימוי הכי קרוב לזה הוא דימוי הנפש, הידועה לאדם כאחת ויחידה, אבל בפועל מוכרת היא דרך ריבוי גילוייה, הנדחפים להופיע בזה אחר זה כדי שלא תיווצר טעות כאילו זהה שלמותה עם פן מסויים שלה. ההתיחסות לה' כ'אני' פונה ומתייחס ומציג את עצמו, והאמונה כי הפניה עצמית לו, הן המאפשרות לדמות את הנפש לה', ולראות בכל הקטעים הבעות של האחד). לדרכו יש לחייב את המציאות והעושר הרב שבה, ולראות בכל הדברים ובייחודיהם וצרופיהם שערים לבוא אל ה' כנושא הפכים. לפיכך תיקון העולם היינו זיכוכו מהסטיה של היצורים לחלוק רשות לעצמם, והטייתם להצטרף להבעת ה' (ההקשר שבו אומר רש"י כי הכתוב משבר את האוזן מה שיכולה לשמוע – שמות יט,יח – מורה שמדובר בפער בין האמת למה שמסוגלים לקלוט, ולא על שלילה מהותית ללא יחס. הגישה שיוחסה כאן לרש"י משתקפת יפה בספר הפרדס שמבית מדרשו, שם מובאת "מסכת תמורה", עיין שם. והשוה לשונו של הרמבם בהל' יסוה"ת – א, יא-יב – "ואין לו לא כעס ולא שחוק… ואילו היה פעמים כועס ופעמים שמח היה משתנה", ללשון המדרש – שוח"ט לתהלים פב – "מלך בשר ודם כשהוא בכעס אינו ברצון, אבל הקב"ה אינו כן, אלא כשהוא בכעס הוא ברצון", ודוק).

   יוצא שלרש"י צפויה כאן אגדה, ועתיד העולם הזה לשקף את שלמותו של ה', בעוד שהרמב"ם מקוה להופעת החכמה הבקורתית, בעקבות היכולת להשתחרר מ'תפיסתם' של צרכי העולם הזה, חכמה אשר תפנה את האנשים לשים לבם אל העיקר, ולהתפעל ממי שנבדל מן העולם. [↑](#footnote-ref-9)
10. . תהלים קיט, ו. [↑](#footnote-ref-10)
11. . מו"נ ג, כט. אגב, הרמב"ם עצמו נקרא משה, ולבנו הגדול קרא אברהם, ודוק. [↑](#footnote-ref-11)
12. . מדברי הרמב"ם במורה (ב, לט-מ) עולה, כי התעסקות התורה לתקן את כל מרחב החיים היא תוצאה מגובה נבואתו של משה רבינו, ונבדלותה משאר הנבואות, והלא אצל הרמב"ם הנבואה, בפרט נבואת משה, היא העצמת הכח המשכיל, והופעת שפע עליו ממקור השכל. ראה גם בספר המצוות, עשה ג, שם מבואר כי הרצון להאהיב את ה' על כל העולם הוא תוצאה מתבקשת מאהבה גדושה. האהבה רוצה אז להציף את הכל; כידוע, הרמב"ם ראה זיקה גמורה בין עומק ההכרה השכלית וחווית האהבה, ראה סוף הל' תשובה. [↑](#footnote-ref-12)
13. . וזו לשון הרמב"ם בהקדמתו למשנה: "הנה כבר התברר מכל מה שאמרנו, כי תכלית כל מה שבְעולם ההויה וההפסד – איש שלם, כולל החכמה והמעשה, כמו שסיפרנו. …הנה אמת נכון מה שאמרוהו – 'אין לו להקב"ה בעולמו חוץ מארבע אמות שלהלכה'". [↑](#footnote-ref-13)
14. . תפיסת הרמב"ם היא בחינת "כֻלם בחכמה עשית", החכמה קשורה בעשיה. ראה במו"נ (ג, כה) כמה היה יקר ללבו הפסוק הזה. [↑](#footnote-ref-14)
15. . וזו לשונו במורה:

    יש מי שאינו מבקש… סיבה כלל, ואומר כי כל המצוות תוצאת רצון המוחלט, ויש מי שאומר כי כל ציווי ואזהרה מהם תוצאת חכמה, והמטרה בו תכלית מסויימת, ושכל המצוות כולן יש להם טעם, ובגלל תועלת מסוימת צוה בהן… אלא סוברים המון החכמים שיש להן טעם, כלומר, תכלית מועילה בהחלט… והנה כל המצוות לדעתם יש להם טעם…(ג, כו).

    מטרת התורה שני דברים, והם תיקון הנפש ותיקון הגוף. תיקון הנפש הוא כדי שיושגו להמון השקפות נכונות כפי יכולתם… אבל תיקון הגוף הרי יהיה בתקינות מצבי עסקיהם זה עם זה… ודע כי שתי המטרות הללו, האחת בלי ספק גדולה בחשיבותה, והיא תיקון הנפש, כלומר מתן השקפות נכונות. והשניה קודמת בטבע ובזמן, כלומר, תיקון הגוף, והיא הנהגת המדינה ותקינות מצבי כל אנשיה כפי היכולת. והשניה הזו היא החמורה, והיא אשר הופלג בקביעתה וקביעת כל פרטיה, לפי שלא תושג המטרה הראשונה כי אם לאחר השגת זו השניה…(שם כז). [↑](#footnote-ref-15)
16. . כך נבין את התנגדות הרמב"ם לראיית המזוזה כשומרת על האדם, כלומר, כפועלת על הטבע (ראה הל' מזוזה ה, ד וכס"מ שם; ושם ו, יא; והשוה להל' עכו"ם יא, יב: "אלא שהן בכלל הכופרים בתורה, שכן עושים דברי תורה רפואת הגוף, ואינן אלא רפואת נפשות"). המצוות מתקנות את האדם, זה שתיקונו תלוי בבחירתו החפשית ובציותו לאמת, ואין לראותן כמופנות ישירות אל הטבע ואת האדם כמתווך טכני בינן ובינו [לכאורה יש להקשות על כך משער נזירותו של שמשון. שם רואים שכאשר החל לחזור ולצמח מאליו (שופטים טז, כב; ראה רד"ק) – לא תוך כדי חזרתו של שמשון להקפיד על נזירותו – החל לשוב כחו אליו. משמע שהסגולה טמונה בחפצא של המצוה ממש, ולא בהתקדשות המודעת הכרוכה בה. כך משמע קצת גם מתנאי ההריון שנצרכו כדי שיוולד הגיבור הפלאי הזה. אמנם קשה לעשות ממופת מסוים וחד-פעמי קושיה על הרמב"ם, אבל אדרבה, אם נגלוש מעבר לתמונת העולם של הרמב"ם, דוקא סיפור זה יוכל לשמש לנו מעין חומר, וללמד אותנו כמה משמעותית גישת הרמב"ם גם לחולקים עליו. שמשון הוא אכן ביטוי של כח הסגולה הבלתי בחירי, והסתבכויותיו וסופו אמנם משמשים דוגמה חיה לטווח הפעולה הקצר של כח זה, אם אינו מקפיד להאסף חזרה לתוך נחלת ישראל ושלומי אמוניו, זו הזירה אשר בה חי סדר התורה. נראה שההקש למה שקורה בימינו מתבקש, אבל כבר הפלגנו יתר על המידה]. עיין סוף פרק ו' מהל' מזוזה, שם רואים כי הרמב"ם פירש את דברי הגמ' שהמזוזה היא שמירה לאדם, באופן כזה שהמזוזה מזכירה לאדם את ידיעת ה', וזכרון זה הוא ששומר מן החטא, וממילא מציל את האדם מנפילה לשלטון המקרה.

    אדרבה, אם יש זיקה בין המצוות והטבע, הריהי הפוכה, האדם מצווה להנהיג את גופו בהתאם לחוקי הטבע; כך למשל הסביר הרמב"ם – מו"נ ג, מח – את חוקי מאכלות אסורות (צריך לומר לפי דרכו, כי הקפדת האדם לשמור על בריאות גופו היא עצמה רפואת נפשו). יתרה מזאת: בראש פרק ד' בהל' דעות משמע שהרמב"ם הבין את השמירה על הבריאות כחלק מן המצוה ללכת בדרכי ה' (זו לשונו שם: "הואיל והיות הגוף בריא ושלם מדרכי ה' הוא – שהרי אי-אפשר שיבין או ידע דבר מידיעת הבורא והוא חולה – לפיכך צריך להרחיק אדם עצמו מדברים המאבדים את הגוף" וכו'). כוונתו שגוף בריא מאפשר לדעת לפעול את פעולתה, כמבואר שם, והדעת את ה' היא עצמה מדרכי ה', כנראה מפני ש"הוא ודעתו אחד", ויודע הוא את עצמו, ויוצא לפי זה שגם אנחנו, עד כמה שיודעים אנו את הכל כחלק משלמות דעתו – כפי שהוא יודע את הכל ב'מסגרת' ידיעת עצמו – הננו הולכים בדרכיו. הרי לפנינו עוד מקור בתרי"ג מצוות לידיעת הבריאה, חוץ מכך שאותה ידיעה סוללת את הדרך לאהבתו ויראתו (הל' יסוה"ת ב, ב), ודוק. [↑](#footnote-ref-16)
17. . ראה תניא, פרקים מו-מז. [↑](#footnote-ref-17)
18. . עיין הערה קכד. לפי האמור שם יוצא שיש הבדל מהותי בין הראיה את חיי המצוות כהגשמת החכמה העליונה או הרצון העליון. את החכמה מגשימים על ידי השלטת החק על החיים, ועל ידי עריכתם במבנה של אמצעי ומטרה [ראה התפעלותו המופלגת של הרמב"ם מדברי חז"ל כי "כל מעשיך יהיו לשם שמים" (אבות ב, יב) – שמונה פרקים, סוף פרק חמישי]; ואילו הרצון מתגשם על ידי החיים והדברים עצמם, כאשר החק החכם רק מעצב ומכוון אותם נכונה. החכמה עוסקת בשלטון בדרך של הכנעה (המילה שכנוע פירושה הכנעה בתוספת ש השכלול), והרצון פועל אותו בדרך של אהבה רבה המחבקת ולא מזניחה. מבחינתו, החק הוא אמצעי לגאול ולרומם (לדרך זו יותר מתאימה התפעלות חז"ל מלשון הכתוב: "בכל דרכיך דעהו" (עיין ברכות סג, א), בדרכים עצמן, ודוק. עיין לעיל הערה נה על ההבדל בין הרמב"ם לחסידות בהסבר הפסוק הזה). [↑](#footnote-ref-18)
19. . ויקרא כב, יח-כו. [↑](#footnote-ref-19)
20. . דברים לב, ד-ה. [↑](#footnote-ref-20)
21. . הל' מלכים, ח, יא. ראה בספר על ישראל גאוותו עמ' רצה-רצו. נח הוא היסוד לקיום העולם האנושי המוכר לנו, והרמב"ם התייחס ברצינות למצוי, ומתוך רצינות זו היה חדור בשליחות לתקנו (ודוקא מתוקף אותה שליחות לא היסס מלסווג את הברואים למעלותיהם, ואף להדריך לנהוג בחומרה כלפי המעכבים את תיקון העולם, כפי שבולט הדבר בהל' מלכים – ח, י – שם מורה הרמב"ם כי על המשיח להטיל מרותו על כל העולם, אף אם הללו יגלו התנגדות ל'סדר החדש' שייתבע מהם. הרי זה ממש כנח הממיין את בניו, וקובע מי ישעבד את מי וכו'). לעומתו הראב"ד מייצג אווירה של "שלומי אמוני ישראל", תמימות שלמה בתוך עצמה שאינה מתפעלת מכל הממשות הגויית. ראה השגותיו בהל' אבות הטומאות ב, י. הרמב"ם שם כתב שאם גוי שחט בהמה, מועילה השחיטה לענין זה שמן התורה אין הבהמה מטמאת בטומאת נבלה. על זה הגיב הראב"ד: "זו היא אחת מסברותיו [העצמאיות, כדברי הרמב"ם עצמו שם], ואין בכולן פחותה מזו, כי עובדי כוכבים הם כבהמות, ואין מטמאין ואין מיטמאין, עם הדומה לחמור, הן גוים כמר מדלי ואת כולם ישא הרוח, והחושב אותם לכלום אסף רוח בחפניו" (ראה עוד על פסוק זה בהערה נב).

    לפיכך לא מקרה הוא שהראב"ד אינו מתמצא בחישובי מולדות ותקופות, אשר חז"ל (שבת עה, א) קראו עליהם: "כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים". מבין שורות דבריו אפשר להתרשם כי הוא כמעט מתגאה בכך. זר היה בעיניו לזהות את חכמת התורה עם חכמת המציאות (ראה הערה מד). וזו לשונו בהשגתו לדברי הרמב"ם בהל' קידוש החודש, ז, ז: "מפני שהמחבר הזה מתגדר מאד ומתפאר בחכמה הזאת, והוא בעיניו שהגיע לתכליתה, ואני איני מאנשיה כי גם רבותי לא הגיעו אליה, על כן לא נכנסתי בדבריו לבדוק אחריו. אך כשפגעתי בדבר הזה שכתב, נפלא בעיני הפלא ופלא… ואנו קיבלנו [בש"ס]… והוא בעיני כמתעתע", עיין שם. [↑](#footnote-ref-21)
22. . עיין בספר על ישראל גאוותו עמ' קנה. [↑](#footnote-ref-22)
23. . בראשית מח, טו-טז. [↑](#footnote-ref-23)
24. . בראשית כח, כ-כא, ואוהחה"ק שם, ד"ה והיה ה', וראה מאמרנו "ומלכים מחלציך יצאו" בספר רוחו של משיח. [↑](#footnote-ref-24)