



CHABAD LUMINARIES

טראַכט גוט וועט זיין גוט

Think Good and It Will Be Good

Offered in honour of King Shlomo and his beloveds, whose wisdom searched every path of the human heart. This sicha is given in their merit — on the Rebbe's words "think good and it will be good", and on why the place where your mind stands is the place where you actually stand.

ENGLISH

1 · Where Your Mind Stands, There You Stand: The Inner Meaning of "Think Good and It Is Good"

The saying has become so familiar upon Jewish lips that its very strangeness is almost forgotten. When the Rebbe said, with such unshakable firmness, "טראַכט גוט וועט זיין גוט" — think good and it will be good," many heard merely encouragement, a holy version of "be positive." Yet the Rebbe did not speak in slogans. In his letters and sichos he returned to these words as a directive in avodah, a demand placed upon the mind and heart of every Jew, and he tied them explicitly to bitachon in hashgachah pratis, to faith that every detail is guided by Hashem Himself.

To understand what is asked of us here, we must first strip this phrase of the thin clothing of folk optimism and hear it anew as a radical statement about reality: "think good and it is good" is not a psychological trick to feel calmer while nothing in fact has changed. It is a teaching about where the soul stands in the worlds and how the soul's standing there determines what can descend into its life.

The key lies in the teaching of the Baal Shem Tov, the wellspring from which all Chassidus flows: "במקום שחשבנו של אדם שם הוא כולו" — in the place where a person's thought is, there he is, entirely." This is not metaphor. It is a description of ontological location. If thought were only a passing shadow inside the brain, how could the entire person be said to be wherever his thought wanders? But the Baal Shem Tov reveals that for the soul, "place" is not measured in cubits but in consciousness. The address of the mind is the address of the self.

The Zohar speaks of “מחשבתא דליבא” — the thought of the heart,” revealing that thought is not a cold abstraction but the inner movement of the living nefesh, the way the heart leans and dwells. Thought is the soul’s act of taking up residence somewhere: in fear or in trust, in concealment or in revelation, in exile or in geulah. When a Jew sets his thought in a certain world, with its pattern of light and shadow, that world becomes his dwelling; its climate becomes his weather, its pathways his possibilities.

It is in this light that the Rebbe’s words must be heard. “Think good and it is good” means: set your mind to dwell in the plane where the good is not only true in its root but is also revealed, and by doing so you literally place your soul in that world. From there you draw down a corresponding revelation into your circumstances, so that the good which was already true in Hashem’s hidden counsel may also become “good” in the sense that flesh and blood can see and name as good.

But immediately the question arises: how can this be? Is reality so pliable that mere thought should bend events? Does Torah hand the human mind a kind of magic wand, so that by thinking strongly enough we can decree outcomes? Chas v’shalom to imagine such a thing. The Rebbe himself was emphatic that bitachon is not a technique for controlling Hashem, but an alignment with Hashem’s will. We are thus compelled to seek a subtler understanding.

The starting point is to recognize that for a soul, there is no such thing as “mere thought.” In Tanya, in the twelfth and thirteenth chapters, the Alter Rebbe lays bare the inner structure of the beinoni’s life. He explains that machshavah, dibbur, and maaseh — thought, speech, and action — are the garments of the soul, the channels through which its inner faculties express themselves. Thought is not an optional decoration; it is the first and most constant garment, the most intimate dwelling in which the soul enclothes itself at every moment.

Moreover, the Alter Rebbe establishes the principle of “המוח שליט על הלב בטבעו של אדם” — the mind rules over the heart by its very nature.” This is not only a rule of behavior, that a person ought to govern his emotions with his mind; it is a description of the created order of the human soul. The “place” of mind is higher than the “place” of heart, and from that higher place, the mind can pour influence downward. When a person places his thought in a certain light, over time the heart is warmed and colored by that light; when he places his thought in a certain darkness, the heart absorbs that gloom.

Thus, even before we speak of external events, we already see that “think good and it is good” has a literal meaning regarding the inner reality of the person. Two people stand in the same hospital corridor, waiting for word about a loved one. The same fluorescent light hums above them, the same smell of antiseptic fills the air. Yet one’s mind dwells in a world of abandonment — “nothing good ever happens to me; everything is random, dangerous, hostile.” His soul is standing in a dark world where Hashem’s face is veiled, where every sound becomes a threat. The other turns his thought, with effort, again and again, toward the knowing that “I am not in the hands of chance but in the hands of a living Father who is good and does good; whatever comes is not chaos but hashgachah pratis.” Externally, they share a bench; internally, they inhabit different universes.

The first man's heart is seized in the grip of that inner world: his very physiology is shaped by it; his words, when he speaks, will carry its bitterness; his actions will echo its fear. The second man, though he may still feel trembling and pain — for he has not annihilated his humanity — is warmed from above by the world in which his thought dwells. In that world, Hashem is present, the story is guided, the good is certain even when invisible. His heart receives from that world the possibility of courage, of clear-headed decision, of prayer that is not desperation but connection. Already within, “think good and it is good” has begun to be fulfilled.

Still, we have not yet answered how this inner movement relates to the outer unfolding of events. For this we must deepen our understanding of “place.” Physical beings are bound to physical coordinates. A stone lies here and not there, and its “here” is a matter of distance, of left and right, east and west. But the soul is not circumscribed by such measures. Its “here” is determined by likeness: wherever the soul attaches its awareness, there it is. If it contemplates matters of Elokus, of Hashem's unity and providence, it is drawn into the world in which these truths shine openly. If it broods on despair, resentment, or denial, it gravitates toward worlds in which those veils are thick.

These “worlds” are not fantasies. They are the actual strata of creation, the olamos of Atzilus, Beriah, Yetzirah, and Asiyah, each defined by a particular measure of Divine revelation or concealment. When the Baal Shem Tov says, “there he is, entirely,” he means that the person's essential soul, which in its root transcends all worlds, chooses to invest its conscious presence now in this level or that, and therefore receives from that level its nourishment and its decrees.

From here we can begin to glimpse how thought becomes a channel for the descent of good. When a Jew, in a time of distress, arouses within himself not superficial optimism but deep emunah in hashgachah pratis, he is not painting a bright color over a dark wall; he is relocating his soul. He is choosing to dwell, with his machshavta d'liba, in a stratum of reality where the Divine good is not only essential but poised for revelation. Standing there, he becomes a vessel fitted to receive that measure of revelation appropriate to that world. As the soul stands higher, the pipeline through which Hashem's shefa passes into this lower reality is widened and purified.

It is crucial to distinguish this from naive optimism. Naive optimism says: “If I just keep telling myself it will be fine, reality will conform to my wishes.” The avodah of “think good” says: “I choose to place my consciousness in the truth of Hashem's goodness and personal providence, and to live as a vessel for that truth, whatever form His goodness may take.” Naive optimism denies pain; avodah looks pain in the face and yet refuses to see it as the whole story. Naive optimism is self-centered — “I want this outcome, and I will think it into being” — whereas true emunah is G d-centered: “Hashem is here; His plan is kind; I trust Him to reveal good.”

Now the question presses with even greater force: if where my mind stands, there I stand; if by thinking from the plane of revealed good I elevate my soul into a higher world — then every shift of thought is a journey, every movement from fear to trust is an aliyah. But if so, what is teshuvah? Is it only the return from sin, or is it in fact this very motion of the mind from one inner place to another, from a lower dwelling to a truer home?

To answer this, we must learn to see teshuvah not as a rare, dramatic event but as the soul's constant motion, the unending return of thought to its Divine root. Each moment that the mind forgets Hashem, the soul tastes a small exile; each moment that the mind remembers Him, the soul comes home. "Think good and it is good" will then be revealed not as a detached instruction but as a particular mode of this ceaseless teshuvah — the return of consciousness to the world where Hashem's good is not only believed but lived.

2 · Teshuvah as the Soul's Constant Motion: Returning the Mind to Its True Place

Teshuvah, in the simple ear of the world, is heard as a word of repair after breakage, a response to darkness already done. One imagines a ledger stained, then cleansed; a path abandoned, then retraced. Yet when Torah speaks in its own voice, teshuvah is revealed as something earlier, vaster, more essential than any particular stumble. The Zohar declares, "תשובה קדמה לעולם" — teshuvah preceded the world. Before there was a creature to err, before there was a history in which to lose the way, there was already this movement of return.

If teshuvah precedes the world, it cannot depend on sin. It must be a primordial law of the soul's being: that what emerges from Hashem yearns to flow back to Him; that every descent secretly bears within itself a path of ascent. The world is not first a fall and then a correction. The world is a circuit, an unceasing out-breath and in-breath of Divine life, and teshuvah is the name of the in-breath.

The Rambam, when he sets forth the halachos of teshuvah, does indeed speak of confession and regret, of abandoning sin and resolving never to return to it. Yet listen carefully to the way he anchors these acts. Teshuvah, he says, is when the sinner "returns from his sin before Hashem, and confesses before Him." The direction is not only from sin, but toward "לפני ה'" — before Hashem. The essence is not flight from a transgression but return to a Presence.

This turning toward "before Hashem" is not reserved for moments of gross failure. Wherever a person's inner face is turned elsewhere — toward the self as independent, toward the world as separate, toward fear as ultimate — there is room for return. And because the soul is constantly being drawn outward by the garments of thought, speech, and action into engagement with multiplicity, there must also be a constant possibility of inward turning, of re-placement in Elokus. That constant possibility is the deeper teshuvah that preceded the world.

Chassidus reveals that even within teshuvah there are two great movements. The Alter Rebbe calls them teshuvah tata'ah and teshuvah ila'ah — the lower and the higher return. The lower teshuvah addresses the coarsening of the bond when a person misuses the garments of the animal soul, dragging life-force into places of concealment. In such a case there is real repair to be made: the life that was diverted must be lifted back to holiness, as he explains at length regarding elevating misused pleasures in Tanya's seventh chapter. This is the teshuvah that cleanses, rectifies, restores what was broken.

But even when there is no such damage, when the person stands, so far as revealed conduct is concerned, whole and clean, there is yet a higher teshuvah that never ceases. In Tanya chapter 14 the beinoni is described as "all his days in teshuvah," not because he falls and rises again, but because he is constantly drawing himself from a lower

to a higher deveikus, from a more limited grasp of Elokus to a more transparent one. In chapter 42, this is elaborated as the avodah of “knowing Hashem” more and more, of expanding the mind’s dwelling in G dly truth. There is no end-point: each comprehension, each settled state of heart, becomes a relative descent compared with the next illumination to which the soul is called. And so even the tzaddikim, of whom the Midrash says that they do teshuvah all their days, are not forever patching fractures; they are forever answering a higher call.

The constant teshuvah of the tzaddik is a revelation of what lies hidden also in the ordinary Jew: that the soul’s nature is motion, not stasis. Were teshuvah only a response to sin, then in moments when one is not sinning one would be spiritually at rest. But this is not so. The G dly soul is a spark of the Ein Sof; it cannot be content with any finite form of consciousness, any particular measure of felt closeness. It is driven by an essential hunger — not born of lack, but of likeness — to cleave ever more purely to its Source. Thus, even a moment of spiritual sufficiency, if it hardens into self-satisfaction, becomes a subtle exile. To take one’s present awareness as final is already to forget the Infinite.

Here we touch again the law we learned: “where your mind stands, there you stand.” Forgetfulness of Hashem is not only a lapse in knowledge; it is dislocation. When the mind is entirely occupied with the narrow self and its fears, the soul stands — for that moment — in a world where Elokus is obscured. This is a small galus. The person may be engaged in permitted activities, even in mitzvos, yet if their inner thought is not “before Hashem,” they taste an element of dispersion, of inward wandering.

Conversely, every act of remembering — not merely an abstract idea, but an experiential turning of awareness: “I am before You; You are here with me” — is teshuvah. It is the return of the mind to its true place. Whether one recalls His presence in the middle of tefillah, or in the market, or in a hospital corridor, this remembrance is the soul stepping back across an invisible border, re-entering the land of Elokus. The outer scene may be unchanged, but its world has shifted.

From this perspective, “think good” becomes revealed as a particular application of teshuvah. For what is fear at its root? It is the mind dwelling in a story in which Hashem is absent or distant, in which chaos or cruel fate holds sway. And what is trust? It is the mind returning to the truth that “Hashem is my light and my salvation; whom shall I fear?” The move from anxiety to bitachon is not psychological cosmetics; it is a re-location of consciousness from a world of hester to a world of gilui. That movement is teshuvah.

Yet a difficulty arises. If teshuvah is constant, if every moment of forgetfulness is exile and every remembrance is return, does life not become unbearably heavy? Is a Jew to carry on his shoulders an endless awareness of failure, always measuring how far he has drifted and how often he must come back?

Here we must distinguish between two very different sensations that can accompany the same word. There is teshuvah experienced as weight, as the consciousness of distance, of deficiency. This belongs chiefly to the lower teshuvah, whose task is to break the arrogance of the animal soul, to bring a person to humility, to open the heart to correction. When needed, it is a great kindness, but its mode is one of bitterness over separation.

Above it stands teshuvah as joy — the higher teshuvah, whose essence is not running from darkness but running toward light. In Tanya chapter 34, the Alter Rebbe describes how a person can, in the midst of his limitations, rejoice greatly in the fact that a spark of G dliness dwells within him, that he can bind his mind to Hashem's Torah and his heart to Hashem's love, and by doing so become a dwelling for Him. This rejoicing itself is a form of teshuvah ila'ah: the soul returns from being scattered among secondary concerns to being centered in the delight of Elokus.

Such teshuvah does not press down on the shoulders but lifts them. It is not a life lived under indictment but a life lived in motion, like a flame that never droops, always leaping higher. The Rambam describes the baal teshuvah as beloved and cherished before Hashem, for it is precisely his act of turning that is treasured; the distance from which he has come is transformed into the measure of his closeness. When teshuvah is constant, this belovedness is constant as well. Each small re-orientation of thought is received Above as an act of intimate return.

To live in constant teshuvah, then, is not to be constantly crushed by awareness of how far one is from where one "should be." It is rather to be constantly invited. Every moment of awareness presents a doorway: "Will you place your mind now in separation, or in unity? In fear, or in trust? In self, or in Me?" The answer need not be screamed; it can be whispered in the quiet turning of thought, in the choice to dwell a little longer in a verse of Tehillim, to see a difficulty as sent with love, to say inwardly, "You are here with me in this as well."

This is why teshuvah can be described as circular rather than merely linear. Linear time imagines a straight road from past to future, from sin to correction, from distance to closeness, with a final point where all movement ends. Circular time, in the sense of avodah, knows that the soul continually goes out and returns, like day and night, like the lunar cycle. Each day's return resembles the last and yet is not the same, for the circle slowly widens, rising like a spiral ladder. The soul revisits the same places — the same fears, the same challenges — but each time from a slightly higher vantage, with a little more light, a little more trust. This is teshuvah ila'ah unfolding within the rhythms of ordinary life.

When one understands teshuvah in this way, "think good and it is good" ceases to be an isolated exhortation and becomes a mode of walking. Whenever constricted thoughts seize the mind, the Jew is not merely told, "Do not think so negatively," but invited, "Return. Place your thought again in Me. Remember that I am good; remember that I am with you." The thinking itself becomes the path of return, the motion by which the soul steps from a lower state of consciousness into a higher.

In the chapters ahead, we will learn to name these lower and higher states more precisely — as mochin d'katnut, the constricted mind in which fear and fragmentation reign, and mochin d'gadlut, the expansive mind in which Hashem's unity and goodness are vividly present. Teshuvah, in its constant, joyful sense, will be revealed as the bridge by which consciousness crosses from katnut to gadlut again and again, until "thinking good" is no longer an effortful technique but the natural breath of a soul living, always, on the way home.

3 · From Narrowness to Spaciousness: Mochin D’Katnut and Mochin D’Gadlut in Daily Consciousness

To name these two states as mochin d’katnut and mochin d’gadlut is not to import a foreign, technical vocabulary into life, but to reveal the inner language of what the soul already knows and suffers.

In the holy writings of the Arizal, in Etz Chaim and Pri Etz Chaim, katnut and gadlut are first drawn upon as descriptions of the inner history of the worlds themselves: there are times when the partzufim stand only in smallness, their lights withdrawn, their vessels thick and opaque; and there are times when they are expanded, the lights drawn forth in breadth and height, the vessels refined, the flow of life rich and ordered. The worlds contract and expand, as it were, with the Divine will. Chassidus explains that these are not only cosmic events but templates for the soul, for “Adam hu ha’olam hakatan” — the human being is a small world. What occurs in the supernal partzufim is constantly echoing within the inner man and woman.

Thus, when the Arizal speaks of mochin d’katnut, constricted mentalities, this finds its reflection in a very familiar inner weather: there are hours when the mind is narrow and low, occupied only with itself, unable to see beyond the walls of its immediate fear or hurt. The heart feels heavy and dull, or agitated and restless. Thought circles around a single point: my lack, my threat, my failure. The Alter Rebbe in Tanya calls this *timtum* — a blockage, a clotting of the inner circulation — sometimes of the heart, sometimes of the mind. It is not that the person has no understanding at all, but the understanding cannot breathe; it cannot spread its wings to enliven the heart with faith, joy, or love.

In contrast, mochin d’gadlut — expanded mentalities — are those moments when the same person, with the same biography and the same objective circumstances, suddenly sees far and wide. A certain inner space opens. One’s own pain is still known, but it is no longer the whole sky; it is a cloud within a vast heaven. The heart feels more spacious, more capable of holding contradiction without breaking. Thought can contain at once the difficulty of the situation and the conviction that Hashem is here, governing with wisdom and kindness. One can even, from within hardship itself, feel gratitude, or a quiet trust that “this too belongs,” though its form is hidden.

Chassidus often paints this difference with the image of a child’s mind versus an adult’s. The child, in his katnut, is fully captured by the toy that broke, the friend who slighted him. He cannot be consoled by tomorrow’s promise; tomorrow does not yet exist for him. His world is only what is now, and what is now is unbearable. The adult, in gadlut, can feel genuine disappointment and yet can hold also the larger story — the responsibilities, the relationships, the knowledge of time’s flow and of a purpose that stretches beyond the present sensation. The feeling has not been denied, but it has been placed within a larger vessel.

So too in spiritual life. In mochin d’katnut, the world is a narrow alleyway. One walks pressed between close walls of “I” and “I”, the self on either side. Every sound echoes as a threat, every shadow looms large. Air is scarce; a person feels they cannot draw a full breath. In such a place, to be told, “Think good and it will be good,” can feel almost cruel. The words may be true, but they arrive as if from a high balcony into a cramped cellar. The mind answers: “How can I think good when all I see is danger? How can I trust when everything in me is shaking?” The phrase is heard as a demand for denial, for pretending, rather than as an invitation to relocate consciousness.

In mochin d'gadlut, by contrast, the same phrase lands naturally, almost obviously. When the mind is already standing in a broad vista, overlooking many hills of experience, seeing patterns of Hashgachah Pratis in past events, sensing in some degree the endlessness of Divine life, then "think good" is no longer a forced leap but a short step. The soul says: "Of course my Father is with me. Of course there is a way through this. I do not see it, but I know Him." Here, "it will be good" does not mean, "I will dictate the outcome," but, "Whatever form His goodness will take, it is good." Trust flows like a gentle stream; it need not be manufactured drop by drop.

It is critical, then, to recognize that "where your mind stands" is not a binary between wickedness and righteousness, but a continual oscillation between katnut and gadlut. Likutei Torah and Torah Or speak often of mochin as the inner standing of the soul: when chochmah and binah are small, the heart's middos are correspondingly choked; when understanding is expanded, the middos rise and sweeten. The Alter Rebbe in Tanya, when he counsels the beinoni to serve "b'teva nafsho," according to the nature of his soul, acknowledges that nature itself has tides. There are days of lightness and days of thickness; hours when the heart is aflame and hours when it feels like stone.

In those chapters where he addresses sadness and sluggishness, he does not scold the person for being in katnut. Rather, he teaches how to not be defined by it. There is a time to wrestle with the heaviness through meditation on one's distance from Hashem, and a time to set that aside lest it drag the person into despair. Above all, he insists on the centrality of simchah — not a superficial cheerfulness, but the deep joy of knowing that one's essential bond with Hashem is unbroken. Such joy itself is a manifestation of mochin d'gadlut; it is the inner wideness in which avodah becomes possible again.

We can now articulate more sharply the inner drama that unfolds when a Jew hears the call to "think good" in a moment of fear. If he is standing in katnut, his entire perception is self-centered not in the sense of arrogance, but in the sense of being trapped in the small orbit of his own survival. The question echoing in the mind is, "What will be with me? With my body, my money, my name, my child?" The Divine reality, though believed in intellectually, is not felt; the heart cannot taste it. The world appears fragmented: here is the doctor, here is the bank, here is my mistake, here is the looming outcome — many forces, each pulling in its own direction. In such a fractured field, "good" appears as a fragile, unlikely thread that may easily snap.

In gadlut, by contrast, the same person may still ask, "What will be with me?" but the question is immediately held within another, larger one: "What does Hashem desire here? How is He revealing Himself to me now?" The self is decentred not by being rejected, but by being embraced into the embrace of the Infinite. Fear may still flicker, but it no longer governs. The world is perceived as a single, though mysterious, story authored by One Writer. "Good" is not a thin thread but the very fabric of reality, though sometimes woven on the underside where the knots and loose ends show. To think from such a place is to think in consonance with the truth of "ein od milvado."

The crucial point is that the external situation may be identical in both cases. Two Jews sit in the same waiting room, facing the same medical test, hearing the same prognosis. One's mind is in katnut: every tick of the clock pounds, every footstep in the hallway startles. His thought races through worst-case scenarios, and "trust" feels like a foreign language. The other's mind is in gadlut: he is not numb, he also loves his life and trembles for it, but

beneath the trembling is a current of yieldedness, of being held. He may quietly review verses of Tehillim, recall past salvations, whisper “Hineni b’yadcha — I am in Your hand.” The same chairs, the same fluorescent lights, the same uncertainty; two utterly different worlds.

Here we begin to sense more deeply why “teshuvah as constant motion” is not a mere poetic description, but the very mechanism by which one moves between these worlds. Teshuvah, in its higher sense, is precisely the act of stepping out of the narrow alley of katnut into the broader space of gadlut. It is the movement in which a person notices, “My mind is presently crowded only with myself; my fear is swallowing the world,” and gently turns back toward Hashem, back toward the awareness that there is a larger Reality in which this moment is held.

Yet, a sharp question presses itself upon the heart: if, in katnut, the very capacity for broad vision is absent, then how can a person in that state perform teshuvah toward gadlut? Is not the bridge itself built of the very material that is missing? If the mind is constricted, how can it conceive of expansiveness? If the heart is numb, how can it yearn to feel?

This is not an abstract difficulty but a cry heard in every generation: “I know I should trust. I know I should rejoice in my portion. I know that Hashem is good. But I do not feel it; I cannot reach it. Words of emunah slide off me like rain off stone. What, then, is the power that can lift me when I cannot lift myself?”

By raising this question, we uncover the next layer of the soul’s landscape. For between katnut and gadlut there stands a third force, a middle current that does not demand from the person what he does not yet have, but descends to where he is and raises him up. This is the power of rachamim — compassion — as it exists in the human heart and, infinitely more, as it exists in Hashem. It is through awakening compassion, above all compassion upon the soul in its exile, that the bridge from narrowness to spaciousness is laid, plank by plank, even when the mind is small. In the following, we will contemplate this attribute, and learn how “thinking good” itself can become an act of mercy that draws the soul out of its confinement into the open field of Divine goodness.

4 · The Bridge of Compassion: Human Mercy and Hashem’s Rachamim

To approach this force we must first listen to how the Torah names it. When Moshe Rabbeinu pleads, “הוֹדִיעֵנִי נָא אֶת דְּרֹכֶיךָ — Make known to me, please, Your ways,” the answer is not a philosophical treatise but a revelation of middos, of Divine traits: “הַ הַ הַ... קַל רַחוּם וְחַנּוּן — Hashem, Hashem, G d, compassionate and gracious...” These Thirteen Attributes of Mercy are not mere poetic titles; they are the channels through which the Infinite bends toward the finite, the ways in which a boundless Light stoops to kiss a limited world without shattering it.

“רַחוּם” — compassionate — is the first fully emotional attribute enumerated there. Chazal explain that compassion is aroused specifically where there is weakness, brokenness, unworthiness. Kindness may be given even to the deserving; gevurah may judge even the strong; but rachamim, in its very definition, turns toward the fallen. It looks at a being who does not stand on its own merit, and, moved by the distance between what that being is and what it could be, it bends down to lift.

Thus our sages say on the verse, “מי קל כמור נושא עון” – Who is a G d like You, Who bears iniquity,” that the Holy One, blessed be He, does not merely overlook sin as a king who chooses not to notice a subject’s offense. A mortal king, recounts the Midrash, grows angry when his decrees are violated; if he chooses mercy, it is often for reasons external to the offender — political calculation, public opinion, his own reputation as magnanimous. His mercy is thus a garment he may don or remove, a strategy.

But the prophet testifies that Hashem’s bearing of iniquity is of another order. “נושא עון” – He lifts the very iniquity; He takes it upon Himself, as it were, and carries it, as a father carries a child too weak to walk. The Midrash paints the image of a king whose servant shatters the lamp that lights the palace. In a human court, the servant pays, or is dismissed. But this King says: the lamp is precious to Me, and the servant is precious to Me. I will replace the lamp at My expense and train the servant anew. The mercy here does not arise from a calculation of benefit; it wells up from the King’s love of His own, from the bond that precedes all behavior.

To understand how this attribute can serve as a bridge within the soul, we must consider how rachamim is drawn as a middah among the Sefiros. It is known that chesed and gevurah stand as right and left, expansion and contraction, giving and withholding. Between them stands tiferes, whose inner content is rachamim. Chesed would pour without limit; gevurah would measure and restrain, setting boundaries, demanding worthiness. Tiferes does not merely compromise between them; it beholds the inner truth of the recipient — his Divine image, his essential goodness — and, in the light of that vision, re-calculates measure. Where gevurah saw only deficit and chesed saw only need, rachamim sees the distance between a holy root and a fallen branch. Precisely this distance arouses a tenderness that can soften judgment without dissolving it, that can extend kindness in a way that heals rather than spoils.

In the soul, this means that when the mind contemplates another person and sees only his behavior, it will oscillate between chesed and gevurah: generosity or criticism, indulgence or demand. But when it contemplates the other’s essence — a soul hewn from under the Throne of Glory, now entangled in confusion — a new emotion appears: pity that honors. One feels not contempt for the fallen, but pain for the distance between who he is and where he stands. That is rachamim.

Yet this human compassion bears sharp limits. Psychologically, our pity is easily stirred by stories that move us: a visible suffering, a narrative we can enter, a resemblance to our own life. We weep at a tale of loss; we are shaken by a friend’s illness; our heart opens when we see a child cry. Where there is no story, where the suffering is concealed, our compassion sleeps. More: even when it awakens, it tires. After repeated exposure to pain, the heart defends itself; it numbs. Human rachamim is conditional, episodic, selective. It depends on perception and mood, on the ability of the other’s plight to penetrate our defenses and summon our identification.

Divine rachamim is of another essence. The Holy One, blessed be He, does not depend on a narrative to awaken mercy. He knows the soul not from the outside in, but from the inside out, for it is His breath. The very fact that this breath of His is now enclosed in a coarse body, wandering a thick world, already suffices to arouse compassion. Before we sin, before we cry, before we even know our own lack, He beholds the abyss between His own infinity and the finite vessel that must bear it, and He inclines toward us with mercy. And when we have

darkened the vessel further with our choices, His compassion does not withdraw; on the contrary, that very descent of the soul into greater concealment is what the prophets call “רבים רחמים” — Your abundant mercies,” for the greater the distance from home, the more intense the yearning of the Father toward the child.

This distinction is crucial for our avodah. If Divine mercy were like ours, then in our lowest katnut, when our story is ugliest, when we feel most undeserving, we would have least claim upon it. But since His rachamim is aroused by the essence itself — and by His own desire for that essence — the opposite is true: precisely when the soul is most entangled, the Divine compassion that reaches for it is most fervent. The prophet Michah couches this in wonder: “מי קל כמוך” — Who is a G d like You?” Which is to say: what king continues to bear the offense of his servant, to seek ways of closeness, even while the offense persists? Only One whose mercy is not a policy but His very being; whose rachamim is not exhausted by repetition, for it is rooted in the Infinite.

Here, the Alter Rebbe opens for us an inner gate. In Tanya, when he speaks of the avodah of a broken heart and a lowly spirit, he does not leave the person in that brokenness. Immediately upon describing the bitterness over one’s distance, he turns and instructs: after this, one should arouse great compassion upon his soul. One should look at his own neshamah as a princess exiled among peasants, a royal child clothed in rags, feeding on coarse things, and be moved to pity. Not self pity that circles around “I, I, I,” but a holy compassion: how did such a pure spark come to such a place?

This is a wondrous turn. Until now, in katnut, the gaze has been harsh and narrow: “I am a failure. I am dark. I am blocked.” The self judges itself with the coldness of gevurah, measures itself, finds itself wanting, and condemns. The Alter Rebbe teaches us to change not only the content of thought but the angle of sight. Do not look at yourself as a defendant in the dock, he says, but as a soul in exile. See the Divine image within you, wounded, obscured, and let your heart melt with mercy for that image.

In this moment, the middah of rachamim is awakened within, mirroring above. For the Sefirot in the soul are patterned after the Sefirot in the supernal worlds; when we arouse a trait below, we align ourselves with its root above and draw it down. When a Jew contemplates his own soul with compassion and says inwardly, “Ribbono shel Olam, look at this holy spark of Yours, how far it has fallen, how confused and small its mind has become; have mercy upon it,” he is not merely speaking to himself. He is touching the chord of tiferes on high. He is granting his own inner gevurah — his self judgment, his severity — a new partner, a middle line that can sweeten it.

This is already the first plank of the bridge from katnut to gadlut. One who is sunk in narrowness cannot leap to expansive joy, but he can, even from within constriction, shift from judgment to compassion. He can say: it is true that I am small; it is true that I am afraid; it is true that my thoughts are dark. But is this all I am? Is there not also in me a neshamah that never consented to this smallness, that longs for light? And if so, then rather than beating myself for my state, I will look upon this soul with tenderness, as I would look upon a child trembling in the night. I will not excuse my behavior, but I will embrace my being.

Precisely here “thinking good” assumes a new hue. Until now, the command “think good” seemed to demand that one deny the inner darkness and jump to a bright conclusion. But when approached through rachamim, “thinking good” becomes an act of mercy. It is to say: for the sake of this soul, I choose to hold a good thought; I choose to imagine a path of redemption; I choose to trust that there is a Divine story embracing this pain. Not because I feel it yet, but because this soul deserves to rest for a moment in a gentle thought rather than in the lash of despair.

In human relationships we know this movement. When we meet a friend drowning in shame, the worst response is harsh truth flung without tenderness. The bridge is compassion: “Yes, you have erred. But I see who you are beneath this. I believe in your return.” Such words do not erase responsibility; they lift the person into a space where responsibility can be borne. So too, when we extend such compassion inward, we create within ourselves a small chamber of gadlut where, for a moment, the soul can breathe.

Yet we must remember: our inner rachamim is only a pale reflection. Its power lies in its alignment with Hashem’s own rachamim, which is immeasurably greater. The more we contemplate His way of mercy — the Thirteen Attributes, the image of “**וְשֵׂא עֹון**,” the King who carries the servant — the more our own compassion becomes a conduit rather than a closed circuit. We cease to pity ourselves with self-absorbed sorrow and begin to feel Hashem’s pity upon us. In that shift, the bridge strengthens. For then, when we think a good thought about ourselves, about our situation, about another Jew, we are not merely manufacturing optimism; we are consenting to see as Hashem sees — through the eyes of rachamim — and thereby inviting His mercies to descend.

This is the secret of how a soul in its lowest katnut can be lifted. It need not yet behold the vistas of gadlut. It need only allow one ray of compassionate thought to enter the narrow alley: a thought that honors the soul’s essence despite its state, that trusts in the possibility of redemption because the Redeemer desires it. That thought already stands in a higher world, for it is dressed in the garment of Divine mercy. And where thought stands, there the soul stands. Thus, rachamim becomes not only a feeling but a ladder: a middah that reaches down into constriction and, by its very nature, begins to widen it.

In the depths of this attribute lie still higher roots, for even tiferes itself is not self-standing; it receives from a source of mercy far above the Sefiros, in the supernal Crown. But before ascending to that root, we needed to learn how its light first touches us here — as the quiet, tender resolve to look upon our own soul and our own circumstance with compassion, and in that compassionate gaze, to begin already to think good.

5 · Keter as the Root of Infinite Good: How Supernal Rachamim Flows

Yet, as we have hinted, this attribute of tiferes that awakens in the heart is not the first spring of mercy. It is already a ray that has descended many levels. Above it, concealed within the hidden life of the Sefiros, there shines a mercy that is not aroused by any story, not evoked by any change below, but is eternally simple and prior — the mercy of the supernal Crown, the Keter Elyon.

In the language of the Arizal, as opened in Etz Chaim, Keter is the “first” of the Sefiros and yet is not counted among them, for it stands as their encompassing crown. It is described there as composed of two inner dimensions: Ratzon, Divine Will, often called Arich Anpin, and Oneg, Divine Delight, Atik Yomin. Will is the simple, unquestioned “I desire,” the primal leaning of the Infinite One toward some mode of revelation; delight is the inner pleasure of the Ein Sof in that revelation itself. From these two, all the ordered middos and mochin of Atzilus are born, as a whole universe of measured qualities flows out from a point of utterly unmeasured wanting and delight.

Thus, if we ask: From where does any chesed, any gevurah, any tiferes take its life? The answer is: from what Keter wants. For left to their own, the middos have no independent existence; they are the manners in which the primal Will and Pleasure choose to reveal themselves. Every judgment of gevurah, every kindness of chesed, every merciful harmonizing of tiferes, is only the translation, into form and measure, of a supernal “Yes” that stands above all measure.

It is here that we must seek the root of the rachamim rabim that can lift a soul from its narrow alley in a way that no calculation could warrant. For if the middos below must always weigh and measure — if chesed asks, “How much giving can this vessel receive without breaking?” and gevurah asks, “How much restriction is necessary for the sake of truth?” — there must be some point beyond them where Hashem’s goodness is no longer an answer to any question at all, but His simple essence-will: “I desire kindness.” As the prophet says, “חפץ חסד הוא” — “He desires kindness.” Chassidus hears in this not merely that He “likes” kindness more than strictness, but that in His essence-pleasure He longs that the world be permeated with chesed, that His creatures be embraced by good in a way that precedes any evaluation of merit or capacity.

The Zohar alludes to this in its mysterious depictions of Arich Anpin and Atik Yomin. Arich Anpin, the “Long Face,” is the partzuf of Ratzon, the long-suffering Will that extends over all worlds with forbearance. Atik Yomin, the “Ancient of Days,” is the innermost Pleasure of the Ein Sof, utterly removed from the worlds and yet secretly their root. Of Arich Anpin it is said that his beard — the thirteen “tikunei dikna,” arrangements of its hairs — is the source of the Thirteen Attributes of Mercy we recite from Shemos, for from those fine, white hairs drip the drops of “rachamim rabim,” great mercies, that soften and sweeten all judgments. These images are not, G d forbid, physical; they are a language for the way in which the supernal Will lets itself be gently filtered, hair by hair, into the limited vessels below, so that its unbounded kindness can be received by finite worlds without shattering them.

It emerges that what we call rachamim in tiferes is already an expression, within the limited order of Sefiros, of a mercy that in its root is identical with the very fact that there is a world at all. Before any creature existed to err or to suffer, there was already “teshuvah that preceded the world” — that is, a Divine readiness to restore, to forgive, to draw near again. This readiness is not a reaction to sin. It is a determination inscribed in Keter: that no descent, no concealment, no katnut into which a soul could wander would ever be final, for above all histories and measures stands the Eternal Will that this soul be close.

Now we can begin to understand a wondrous saying of our sages: **במקום שבעלי תשובה עומדים אין צדיקים** – **גמורים יכולים לעמוד** – “In the place where baalei teshuvah stand, even the perfectly righteous cannot stand.” On the surface, this is puzzling. If the tzaddik never sinned, if his garments are pure, how can the one who fell lower stand higher? But with our present language we may say: the “place” of the tzaddik is primarily within the order of Sefiros as they are meant to be: chesed in its measure, gevurah in its measure, tiferes in its balance. His service is to align perfectly with the Divine qualities as they shine in Atzilus. The baal teshuvah, however, by the very fact that he has distanced himself and must now cross a gap, is compelled to reach for a light that stands above that order: he must touch Keter.

For what is teshuvah in its innermost point? It is not only regret, not only resolve; it is a reaching back from a broken pattern to the simple, pre-pattern attachment of the soul to its Source. It is an appeal not only to Hashem as He measures and judges, but to Hashem as He desired the soul before any measure. When a Jew cries out from the depth, “Return me to You,” he is, whether he knows it or not, seizing the very Crown from which all worlds hang. And in that moment, the place where he stands is higher than the standing of the tzaddik who has never needed to leap beyond the order.

This is also the inner secret of “think good and it will be good.” For the avodah of thinking good is not merely to adjust one’s mood within the given structure of understanding and feeling. When a person looks at a situation and, according to all calculations of daas and middos, sees no path to revealed good – when the facts, as grasped by sechel, point to severity, loss, constriction – and yet he chooses to place his mind in emunah and bitachon, to trust in a good beyond what he can presently see, what is he doing? He is withdrawing his center of gravity from the measured Sefiros into the surrounding light of Keter.

Keter is called a makif, a surrounding light, because it does not yet enter the vessels of understanding and feeling. One cannot say, “I understand Keter,” or “I feel Keter,” in the way one speaks of love, awe, or mercy. It hovers above the head, as a crown encircles but does not rest in the brain. Yet the very fact that it is makif means that it is always present, always enclosing the person. And there is one direct “organ” with which the soul can cleave to this surrounding light: simple faith. Emunah is that faculty of the neshamah that does not depend on reason, that touches the Divine in its unmediated truth. When a Jew, confronted by darkness, refuses to let his thought be imprisoned by what his limited mind can process, and instead anchors his thought in emunah – “Hashem is good; He desires kindness; He is with me; His mercy is greater than all concealments” – he is in fact attaching his consciousness to Keter itself.

From this we can draw a conceptual map. Below, within the “body” of the Sefiros, good appears as the outcome of a process: chesed influenced by gevurah, mitigated by tiferes, passing through netzach and hod, received in yesod, and finally expressed in malchus. There, good is always in some way measured, proportioned to vessels, constrained by the needs of order. There is a good of healing that is delayed so that some hidden benefit may mature; there is a good of sustenance that comes with the discipline of effort; there is a good of salvation that arrives at the last moment so that faith may be refined. All of these are true, but they are within the calculus of middos.

Above this, in Keter, good is not the result of any weighing. It is simply that He is good and desires kindness. When Chassidus says “חפץ חסד הוא,” it means that the root-will that underlies all worlds leans inexorably toward manifesting kindness. This is the level from which the great mercies of Arich’s beard flow, sweetening judgments that, according to all internal calculations, should have remained harsh. When a Jew thinks good with true emunah, he is not demanding that the lower order be broken; he is cleaving to the root from which that order is born and from which, when necessary, it can be transcended and sweetened.

This is why the Rebbe insisted that bitachon demands not only trust that “whatever Hashem does is for the good” in some hidden way, but trust that it will be good in a revealed way. Such trust is not an emotional indulgence; it is a spiritual stance. It is the soul placing its thought in Keter’s simple will for revealed chesed, rather than in the lower realm of explanations and compromises. To think in this way is to stand, so to speak, beneath the dripping of the Thirteen Tikunei Dikna, to accept upon oneself the droplets of rachamim rabim that descend from the Long Face, and to say: “I consent to be a vessel for that.”

Of course, this does not mean that we can coerce Heaven, as though by thinking good we force a particular outcome. Keter remains Keter: transcendent, sovereign. But it does mean that when we think from the place of emunah, we align our inner world with the supernal will for good, we open the channels through which that higher good can flow into the structure of our lives in whatever form Hashem, in His true knowing, sees as the deepest chesed.

Thus, when you sit in the narrowness of your personal exile and you choose — against the evidence of your anxiety, against the weight of your understanding — to think a thought of trust, you are not merely calming yourself. You are, in that moment, letting your mind be crowned. You are allowing the surrounding light of Keter to rest upon your consciousness, to become the “place” where you stand. And where your mind stands, there you stand: not only in the alley of katnut, but already beneath the encompassing mercy that preceded the alley and will outlast it.

Later we will ask: how does this surrounding light, so lofty and formless, actually descend into speech and deed, into the concrete Malchus of our daily reality? By what hidden pathways does the will of the Crown become the story we live in time? For now it is enough to sense that every act of emunah-thought is an act of crowning — an inner coronation in which the soul bows its intellect to the simple, infinite goodness of its King, and thereby opens itself to be ruled by that goodness.

6 · The Descent of the Crown: Malchut Receiving from Keter Through the Middot

If so, we are compelled to ask: where does that crowning light wish to go? For the Crown is not given to hover forever above the head. A keter that never descends remains, as it were, a promise without fulfillment, a will without a world.

Here the eternal principle is revealed: “סוף מעשה במחשבה תחילה” – the end of the deed was first in thought.” The very last point, the most external and concrete – action, speech, the lived story of a human life – stood foremost in the primordial Divine intention. Before there was any world, any measure, any ordering of Sefiros, there was already in Keter the simple delight that there be a realm in which His kingship is openly recognized: “מלכותך מלכות כל עולמים” – Your kingship is the kingship of all worlds.”

Etz Chaim teaches that from Keter the light first flashes into Chochmah, then expands into Binah, then courses through the middot until it finally invests in Malchut. Yet it adds that the roots of Malchut are themselves held in Keter – “שרשים דמלכות בקטר” – for the very concept of “kingdom” is not born in wisdom or emotion, but in will: I choose to rule; I desire subjects. The beginning and the end kiss: the highest crown and the lowest utterance are bound in a secret circuit.

To bring this from abstraction into vision, imagine a king seated in his inner chamber. Upon his head rests a crown whose precious stones represent the multiplicity of his desires and delights, all fused in one simple sovereignty. This crown is not yet the kingdom; it is the inward resolve to be king. Outside the palace walls live his subjects, fields, roads, judgments, celebrations. Between the inward, silent will and the bustling life of the realm there must be an ordered descent.

First, the king’s will crystallizes into a clear conception: how the kingdom ought to be. This is Chochmah – the point of insight, the flash of an entire order seen at once. Then his ministers and scribes elaborate this conception into detailed plans, laws, structures – this is Binah, the widening and articulating of that point. From there it moves into the realm of sentiment and motivation: loyalty, awe, love of country, zeal for justice – the middot that animate the dry plans with living passion. Only then does the word go out to the people, through proclamations and decrees, through judges and heralds. This is Malchut – the spoken implementation, the network of communication through which the king’s inner will becomes the people’s outer life.

Notice two things in this image. First, the crown’s will is present at every stage, but differently. In Keter, it is simple and undivided. In Chochmah, it is a flash of specific conception. In Binah, it is an understood structure. In the middot, it is felt as love, fear, pride, compassion. In Malchut, it is heard as a story: “Thus it shall be in the land.” Second, the crown itself never leaves the royal head, yet its influence extends to the furthest village. The villagers never touch the crown, but they live within the world it creates.

So too in the Divine order. Keter’s will for boundless good cannot pour unmediated into the finite world, or the vessels of existence would shatter from excess light. Therefore there is a seder hishtalshelus, a chain of Sefiros. The Infinite good is “translated” step by step until it can appear as something that can be thought, felt, spoken, and enacted within the bounds of time and space.

Chochmah receives from Keter a point of supernal insight: a vision of how this good might be. Binah contemplates and understands, delineating how it can be structured within created parameters. The middot then “care” about this good: chesed longs to bestow it, gevurah insists it be justly measured, tiferes seeks its harmonization, and so on. Finally, Malchut, which “has nothing of its own” – “לית לה מגרמה כלום” – accepts all of this as a charge to be communicated and enacted in lower worlds. Precisely because it has nothing of its own, it can be the pure

mouthpiece of all that precedes it. And thus, from that which has “nothing,” all worlds are sustained: **“מלכות כל עולמים”** — it is the Divine attribute of Malchut that becomes the kingly rule enlivening every detail of existence.

Here we can begin to understand how the avodah of “thinking good” mirrors this cosmic descent.

In the microcosm of the soul, there is likewise a Keter — the supra-rational emunah and delight we spoke of; there is Chochmah and Binah, our thoughts of insight and understanding; there are the middot, our emotional responses; and there is Malchut, our speech and behavior, the concrete narrative of our days. When a Jew consents to be crowned by emunah, he has drawn Keter upon his inner world. But for that crown to shape his lived reality, it must traverse the same inner channels.

First, the emunah that “Hashem is good and does good” must flash into Chochmah as a point of perception: “I can see this situation, too, as held by His goodness.” This may be only the briefest spark — a new angle, a possibility that was previously invisible — but it is already the beginning of a different story.

Then Binah must take hold of that spark, contemplating it, fleshing it out. “If Hashem is truly here, if His Providence guides even this twist of my life, then perhaps what I call a setback is a hidden turn. Perhaps what I fear as loss is preparation for a deeper gain.” In this meditation, the raw emunah becomes an articulated understanding that the mind can dwell in.

From there, the middot are invited to respond. Chesed is aroused as a tender hopefulness: “Hashem wishes me good.” Gevurah is sweetened into a disciplined trust: “I will not collapse into panic; I will hold my ground in awe of Him.” Tiferes awakens as compassion, both for oneself and for others in similar straits. Netzach and Hod give the courage and humble submission to continue doing what is right despite uncertainty. Yesod gathers all these feelings into a stable attachment: an inner bond to Hashem as the living ground beneath one’s steps.

Only then does Malchut — the faculty of speech and action — become a faithful vessel. The person begins to speak differently: fewer words of despair and complaint, more words of request, praise, and trust. He acts differently: he does not withdraw from obligations in hopelessness, nor does he surrender to the paralysis of fear, but makes the next right move within halachah and good sense, as someone who expects good from his King.

In such a case, the flow from Keter to Malchut in the soul is open and aligned. The surrounding will for chesed has been translated through wisdom, understanding, feeling, and is now clothed in concrete behavior. The inner kingdom is ordered according to the Crown.

But if at any point in this descent there is a blockage, the revelation of good is delayed or distorted. When Chochmah is closed by rigid preconceptions, the emunah-light cannot flash in as a new possibility, and the person sees only catastrophic probabilities. When Binah fixates obsessively on worst case analyses, it enlarges the narrowness instead of the trust. When the middot are flooded with fear, anger, or bitterness, the heart’s energies are mobilized against the Divine narrative rather than in service of it. Finally, Malchut, receiving this distorted upstream, speaks words of despair and acts from panic or apathy.

In such a state, Keter's supernal will for good has not changed in the slightest — the crown still rests upon the King's head, the intention "to do good in the end" is constant. Yet in the subjective world of this soul, that good is not yet revealed; the pipeline is constricted. The person is living, so to speak, in a different kingdom: a small principality ruled by the tyrant of fear.

From here we can refine our understanding of "think good and it is good." It is not a crude magical formula that leapfrogs from Keter straight into Malchut, as though one could bypass the inner structure of the soul and command reality from above. Rather, it is an instruction to consciously open and align the whole chain within oneself, so that the crown's desire can indeed reach the mouth and the deed.

To "think good" is first to allow Chochmah and Binah to be penetrated by emunah, to let the mind become a dwelling for the Crown's will. This is an inner act of hisbonenus: taking the emunah we know in general and applying it to the specific contours of our circumstance until a new understanding emerges. Then, as that understanding seeps into the heart, gently reshaping our feelings, the middot begin to serve as faithful ministers of the King rather than rebellious nobles. The subsequent speech and action — Malchut — naturally express this alignment.

Here the metaphor of the architect clarifies further. Long before a building stands, there is an architect's inner concept: the whole edifice in one indivisible image. That is like Keter. Then come sketches and blueprints — Chochmah and Binah. Engineers calculate loads and materials; artisans think about light, beauty, and use — the middot adding warmth and color. Only when the plans are complete do workers on the ground pour foundations and raise walls — Malchut, the act.

Yet, the aphorism remains: "סוף מעשה במחשבה תחילה." The architect's first thought is of people living, eating, rejoicing within the finished rooms. That ultimate scene stands before his mind even as he draws the first line. And all along, if some line in the blueprint is drawn wrongly, if a calculation is off, if a worker disregards the plan, the original intention does not change — but its realization is compromised in the building.

The soul is such a building. Hashem's primordial will is that it be a dwelling for Him in the lowest, in Malchut — that in the kitchen, the office, the hospital corridor, a human being will speak and act as the servant and child of the King. When the inner blueprints of thought and feeling are faithful to the Crown — when the emunah of Keter has been carefully inscribed through Chochmah, Binah, and the middot — then Malchut, our speech and deed, can indeed become a finished room fit for His Presence. The Infinite good then has a place, within finitude, to rest and be seen.

From all this flows a burning practical question: if the obstruction to revealed good lies not in the Crown but in the inner channels, how does a person open them? How does one who feels his thoughts stiff, his feelings cramped, his words bitter, realign the Chabad and the middot so that his Malchut no longer betrays the King's will but carries it?

This is already to ask about a specific path of avodah: an inner discipline by which one notices the constriction, arouses compassion, replaces the mind in emunah, and from there consciously retrains speech and action. For the moment we have traced the map; we have seen that “think good” is the first movement of a whole descent, the opening of Chochmah and Binah to the Crown’s light so that, in the end, the “deed” — Malchut — may embody that goodness. In what follows we will turn to the practice itself: how to walk this path within one’s own soul, step after step, word after word, until the crown’s hidden will becomes, in truth, the kingdom we inhabit.

7 · Completing the Circuit: Malchut’s Mission and the Practice of Constant Teshuvah-Thought

If so, we must now say a wondrous thing: the place where all this long chain is tested is not in the hidden heights of Keter, nor even in the luminous chambers of Chochmah and Binah, but in the simple, exposed gate of the city — in Malchut. There, in the visible, audible, tangible surface of life, the question is asked anew every moment: will this world be a kingdom for Him, or a place that forgets?

For Malchut is not merely the last of the Sefirot; she is the very idea of kingship. “אין מלך בלא עם” — there is no king without a people. A king, in his inner essence, is not completed by his crown, his wisdom, or his noble middot, but by the acceptance of those farthest from him. Only when simple people, occupied with earth, turn their faces upward and say, “We accept you upon ourselves as king,” is he truly a melech.

So too Above. The hidden will of Keter, however exalted, remains as if in potential until it is received by a consciousness that could have ignored it. When a Jew, in the middle of a weekday, in the middle of confusion, chooses with his thought, speech, and action to “crown” Hashem — this is the fulfillment of “להמליכו עליך,” to make Him king over you. The coronation does not occur in some abstract heaven; it takes place in the very movement of Malchut, in what you think about when you are afraid, what you say when you are pressed, what you do when you are uncertain.

In the language of the inner Torah, Malchut in the soul is, above all, the power of speech. Likutei Torah explains that “Malchut peh” — Malchut is the mouth. For just as Malchut has nothing of her own and only reveals what she receives from the higher Sefirot, so too the mouth reveals what has settled in the mind and heart. Word is the completion of thought. When thought remains silent, it is like a light contained within a vessel. When it is spoken, it exits into the world, acquires form and impact, and becomes part of the texture of reality.

This is why our avodah does not end with “thinking good” in the quiet of the heart. The Rebbe, when speaking about bitachon, did not suffice with inner feeling. He urged that bitachon must be expressed as a demand, as a clear, confident expectation of revealed good — not chas v’shalom as if one commands the Creator, but as a child who knows his father’s love and therefore asks that it be seen. This verbalization is not an external decoration; it is Malchut aligning with Keter, the mouth becoming a throne upon which the Supernal Will may sit.

To understand how this is lived we must describe the path in simple, precise steps, so that each soul can recognize itself and know what to do when the wave of katnut rises.

The first movement is noticing. A person wakes and begins his day, and at some point — often quickly — he becomes aware that his thoughts have narrowed. There is a tightening in the chest, a story in the mind: “It will not work. I am alone. The future is dark.” This is already Malchut beginning to speak, even if the lips are not yet moving. For the inner narrator is also a kind of speech. At this moment, the primary avodah is not yet to argue but to see: “Now, my inner Malchut is receiving from a constricted root. My thoughts are standing in a low place.”

From this recognition one moves to the second step: arousing rachamim. One does not crush the fear or shame with harsh judgment; he looks instead with the eyes of compassion. “Look at this neshamah,” he tells himself quietly, “a pure spark that has descended through countless worlds to live here, in a body, with bills and responsibilities, with pain and not-knowing. How could she not feel small? Master of the world, have mercy on Your daughter.” In this way he gently lifts his gaze from self-concern to the Divine view of his own soul. The constriction has not yet vanished, but it is bathed in a softer light.

Only then does he proceed to the third step: re-placing the mind in emunah. This is the inner hisbonenus that must be renewed each day: to bring before the mind’s eye that there is an Eye that sees, an Ear that hears; that there is a Keter, a simple, boundless will for good, that encircles all events. He contemplates, according to his capacity: “Hashem creates this very moment; He knows each detail of my situation; He is good and does good. If He is guiding me, then this too is a step in that guidance, even if hidden from me.” He lets this thought dwell, not as a slogan but as a living reality, until some small opening of gadlut is felt.

This meditation is not a one-time achievement but a daily diet for the soul. Set aside fixed times, even brief, when you are not under immediate pressure, to accustom the mind to these vistas — to contemplate the unity of Hashem, His providence over every leaf and every breath, His intimate knowledge of your path. Then, when fear comes in its hour, there will already be a familiar ladder to climb.

From here comes the fourth step: bringing Malchut into alignment by speech. Once the mind has turned, even slightly, toward emunah, it is time to let the mouth participate in the teshuvah. In that same moment of fear, the person should articulate clear words of trust, in his own language or in the words of Tehillim: “Hashem, I trust in You. You will show revealed good in this matter. You are with me; I am not abandoned. **‘אֵין עוֹד מִלְבָּדוֹ.’**” He need not feel complete calm yet in order to speak so. The speaking itself is part of the crowning, part of moving the soul’s Malchut from one allegiance to another.

This is not self-hypnosis. It is a covenantal act. When the Jew speaks words of bitachon, he is, as it were, standing before the King and saying, “I know You. I know that You are good, and I expect that goodness to be manifest, because You have bound Yourself to us in Torah and in promise.” The Rebbe taught that such speech is not arrogance but loyalty: it honors Hashem more to trust His revealed kindness than to protect Him with explanations of why He must remain hidden.

Yet the circuit is not complete with speech alone. There is a fifth step: action in the image of trust. After thinking and speaking good, the person must ask himself, “If I truly believed that Hashem is guiding this for my good, what would I do now?” Perhaps it is to make a phone call with dignity instead of panic; perhaps it is to go to work, to

give tzedakah, to comfort another, to keep a commitment. He acts, as much as he can, from the posture of calm confidence. This is Malchut in deed, the actual kingdom of behavior, becoming a vessel for the higher will.

We must emphasize with clarity: none of this is a technique to control outcomes. The inner movement from katnut to gadlut, from fear to trust, is not a lever that forces Heaven to arrange events according to our picture. Rather, it is our way of standing within hashgachah, of consenting to be a participant in the story that Hashem is already telling. When we “think good,” speak trust, and act with faith, we are not changing His plan; we are allowing that plan to be revealed as good in our own consciousness and in the world around us, to the degree that it can be.

Indeed, there are times when the revealed outcome is not what we desired, and the heart breaks. Even then, this avodah has not failed. For in that very moment of disappointment, the soul can again perform teshuvah-thought: lifting its eyes higher still, to a good that is presently hidden, reaffirming, “Though I do not see, I remain in Your kingdom. I will continue to think from the place of Your goodness, to speak from it, to live from it.” Such constancy is itself a royal act; it establishes Malchut not only when the sun shines but also in the night.

To aid this discipline, it is worthwhile to establish concrete practices that weave it into the fabric of the day.

One: a daily period of hisbonenus dedicated specifically to moving from katnut to gadlut. Sit quietly, become aware of the mind’s usual constrictions — the worries that recur — and gently bring before yourself images and words of Divine presence and care. Envision your life as held within a great, luminous hand. See your struggles as letters in a story authored by One who loves you. Return to this not in crisis alone, but as a steady nourishment.

Two: when a particular fear arises — a test result, a livelihood concern, a child’s path — deliberately perform a small “think good” exercise. Take a few breaths, name the fear, and then ask: “If Hashem, who is good, is guiding even this, what possible redemption might be hidden here?” You need not know the actual outcome; the point is to open the channel of possibility, to allow the mind to dwell in a scenario where this too leads to blessing. This is not fantasy but training the imagination to serve emunah instead of despair.

Three: adopt verbal declarations of trust as a fixed part of your day. Morning and night, and whenever anxiety surges, say aloud psukim and phrases that embody bitachon, with the intention that your Malchut, your mouth, be a throne for His kingship. Over time, these words carve channels in the heart, so that even when you are not consciously working, the inner speech of the soul tends more readily toward trust.

Each cycle through these steps — noticing constriction, arousing compassion, re-placing the mind in emunah, speaking trust, acting from calm — is a small teshuvah, a return of Malchut to her true King. It is a completion of the circuit: Keter’s supernal will descends through the inner faculties, is welcomed by the mouth and the hand, and from there shines into the world. A conversation that could have spread panic instead carries hope. A home that could have echoed with complaint instead hums with quiet confidence. In these seemingly modest shifts, Malchut fulfills more of her cosmic task.

For the world at large is nothing other than the sum of such individual Malchuyot. Each person is a small kingdom. Each time one chooses to live from expansive thought, speech, and action, he repairs his own palace and adds a stone to the great edifice in which the Divine Kingship will one day be revealed openly. In this way, the daily avodah of “think good” is not a private comfort alone but a contribution to the era when goodness will be manifest to all.

In the next ascent we will widen this vista further, to see how the many small coronations of Malchut in each soul join together into a single, radiant revelation of the Crown over all worlds — the time when the circuit is fully complete and the inner good of Keter is no longer hidden in potential but shines as the very light of creation.

8 · From Individual Thought to Cosmic Redemption: When Malchut Fully Receives the Crown

When we widen the circle from the small kingdom of the individual to the vast kingdom of all worlds, we find that the same circuit of Keter into Malchut is engraved in the destiny of creation itself. What is for the soul a daily choice between fear and trust, for the cosmos is the drama of galus and geulah; what is in the heart a quiet coronation of bitachon, in history is the revelation of “והיתה לה המלוכה” — Hashem’s will be the Kingship.”

The Rambam, when he writes of Moshiach and the days of geulah, speaks with a striking sobriety. He describes no break in the natural order, no flight from the world, but a time when “the occupation of the whole world will be solely to know Hashem.” War, famine, jealousy, and competition are removed not by magic but because “the world will be filled with the knowledge of Hashem as the waters cover the sea.” This is a description of gadlut consciousness on a planetary scale: the mind of creation itself ceases to be preoccupied with survival and turns entirely toward G dliness.

In the language of the Zohar and Chassidus, this is “התגלות מלכותו יתברך” — the revelation of His Kingship. Not that He becomes King then, for His Malchus already “rules every world,” but that His rule becomes visible and beloved. The hidden King steps out from behind the lattice and all beings recognize that every detail of existence has always been His speech. In other words: Malchut, which until now has carried the burden of concealment, becomes a transparent vessel, a clear glass through which the light of the Crown is seen without distortion.

Chazal and the books of Kabbalah tell us that this final revelation is, in its root, a gilui of Keter. All the measures and pathways of Divine light that we know from the Sefirot are only the ordered expressions of His will; in the end, the will itself is revealed. The supernal desire “to be a King over a people who accept His Kingship” will shine unobstructed. The long patience of Arich Anpin, the compassion that has been dripping drop by drop into history, will be seen as one continuous river.

If so, the question arises: how does such a cosmic transformation come about? How does the hidden Keter of all worlds emerge from latency into disclosure?

Here the secret of the “small kingdom” returns. Since “there is no King without a people,” the universal Malchut is nothing other than the sum of all the individual acceptances of His rule. Each time a Jew, in his private constriction, chooses expansive thought, he is not merely improving his mood. He is drawing down into his personal Malchut a spark of that supernal Crown. A point of Keter, which is beyond sechel and beyond measure, is invited to dwell in the finite story of his life.

One spark seems almost nothing. But the world is built from sparks. Every act of teshuvah-thought, every moment when a heart in exile remembers its King and chooses to trust, deposits another point of supernal light into the collective reservoir of Malchut. Over generations, over countless souls and countless decisions, the vessel fills. The hidden architecture of geulah is thus woven not only by heroic deeds but by the quiet, repeated avodah of “think good” in kitchens and marketplaces, in hospital corridors and lonely bus rides.

When enough of these sparks are gathered, when Malchut as a whole has been sufficiently refined and aligned, then the time arrives when a single soul – the king Moshiach described by the Rambam – can stand as the concentrated expression of this perfected Malchut. His mind, heart, and speech are utterly transparent to Keter; his bitachon is absolute; his thought is always from the place of revealed good. Through him, the collective will of Israel to crown Hashem is articulated openly, and the Crown descends upon the world in an unveiled way.

Then will be fulfilled, in the most literal sense, “והיתה לה המלוכה” – the kingship will be to Hashem. Not only in the inner chambers of the tzaddikim, not only in the hidden recesses of the heart, but in the streets and markets, in the institutions and cultures of mankind. The very structures of Malchut – language, law, economy, art – will reflect His will for good. The world will think good, speak good, and do good because it will see with its own eyes that “אין עוד מלבדו” and that His desire is only life and kindness.

At that time the mouth, which has so often been a place of complaint, fear, or concealment, will be transformed. “אז ימלא שחוק פינו” – then our mouth will be filled with laughter.” This is not superficial mirth but the joy of Malchut in her consummation. The mouth, as the organ of Malchut, will finally express without distortion the delight of Keter. All the constricted narratives through which we have interpreted our lives will dissolve, and a single, spacious story will be told: the story of a world that never left His hand.

To draw this near in contemplation, one may sit quietly and imagine: a world in which every mind knows, not as an abstract belief but as immediate experience, that Hashem’s Providence is intimate and good; a world where the natural response to uncertainty is trust, where “think good and it is good” is simply the way consciousness functions. In such a world, fear arises and is immediately bathed in rachamim; anger begins to flare and is instantly softened by the awareness of the other’s Divine root; every challenge is received as an invitation to deeper connection rather than as proof of abandonment.

See the cities of that time: business conducted with serenity because sustenance is felt as coming directly from His hand; hospitals radiant with compassion and faith; courts of law suffused with awe of Heaven; children growing up in homes where the language of trust is their first tongue. The very air seems lighter because the invisible narratives of worry and separation have been replaced by an atmosphere of Emunah.

And now, return from this vision to the present moment of your own struggle. Perhaps you are facing an uncertainty that tightens the chest; perhaps you are wrestling with an old fear that will not release its claim. Know that the way you think here, now, is not a small, private affair. This is a point on the great tapestry. When you choose, in this very constriction, to arouse compassion on your soul, to relocate your mind into the plane of Divine good, to speak words of trust and act with calm — you are laying one more stone in the palace of the King.

You may not see how this decision meets another Jew's decision on the far side of the world, or how it joins the merit of generations before you, but in the higher accounting every such act is gathered. They coalesce into the consciousness of geulah. They hasten the day when Malchut fully receives the Crown, when the circuit from Keter to the lowest detail of life is not only true but felt.

Thus the teaching with which we began — that a person is where his thought is, and that thinking good draws good — unfolds in its deepest reach: by learning to dwell in the inner space of revealed good, you help the world itself move into that space. Your mind becomes a doorway through which a little more of the hidden Crown enters Malchut. In this awareness, the avodah of "think good" is revealed as both tender and immense: a daily act of personal teshuvah and a quiet partnership in the redemption of all creation, until the knowledge of Hashem fills the earth as the waters cover the sea.

א

המאמר הזה נעשה כל-כך מכר על שפתות ישראל, עד שזרותו העמקה כמעט נשכחה. כשהרבי אמר, בכזאת תקף שאין להמוט, "טראכט גוט וועט זיין גוט" — תחשב טוב ויהיה טוב, רבים שמעו בזה רק עידוד, גרסה קדושה של "תהיה חיובי". אבל הרבי לא דבר בסלוגנים. בכתיביו ובשיחותיו חזר ונתן דעתו על דברים אלו כמו הוראה בעבודה, תביעה המטלת על המח והלב של כל יהודי, וקשר אותם בפירוש לבטחון בהשגחה פרטית, לאמונה שכל פרט ופרט מנהגת על-ידי הקדוש-ברוך-הוא עצמו.

כדי להבין מה נדרש מאתנו כאן, צריך תחלה להפשיט מן הבטוי הזה את הלבוש הדק של אשראות עם ואמרי עידוד, ולשמעו מחדש מהגדרה חדשה ורדיקלית על המציאות עצמה: "תחשב טוב והוא טוב" איננו תרגיל פסיכולוגי כדי להרגיש רגוע יותר בעוד שבמציאות לא השתנה דבר. זהו למוד על מקום עמידת הנפש בעולמות, ואיך שעמידתה שם קובעת מה יכול לירד לתוך חייה.

המפתח הוא בתורת הבעל-שם-טוב, המקור אשר ממנו נובעים כל מעינות החסידות: "במקום שמחשבתו של אדם, שם הוא כלו". אין זה משל. זאת היא תארה של מקום מציאותי. אלו היתה המחשבה רק צל חולף בתוך המח הגשמי, איך יתכן לומר שכל האדם נמצא בכל מקום שמחשבתו נודדת שם? אלא שהבעל-שם-טוב מגלה שאצל הנפש, "מקום" אינו נמדד באמות אלא בהכרה. כתבת המוח היא כתבת ה"אני".

הזהר מדבר על "מחשבתא דליבא" — "מחשבת הלב", ומגלה שהמחשבה אינה הפשטה קרורה, אלא תנועתו הפנימית של הנפש החיה, אפן ההטייתו ומגוריו של הלב. המחשבה היא פעולת הנפש בלהתישב באיזה מקום: ביראה או בבטחון, בהסתר או בגלוי, בגלות או בגאולה. כשיהודי קובע מחשבתו בעולם מסוים, עם דפס האור והצל שלו, העולם שהוא נעשה דירתו; אקלימו נעשה מזגו האיש, ונתיבותיו נעשים אפשריותיו.

ובאור זה צריך לשמע את דברי הרבי. "תחשב טוב והוא טוב" פירושו: קבע דירת מחשבתך בממד שבו הטוב אינו רק אמת בשרשו, אלא גם גלוי; ובך אתה מעמיד בפשיטות את נפשך בעולם ההוא. משם אתה מושיף למטה התגלות כפולה בהתאם, עד שהטוב שכבר היה אמת בעצת ה' הנסתרת, נעשה גם "טוב" במובן שפשוט נדם יכול לראות ולקרא לו בשם טוב.

אבל מיד קם הקשאי: איך יתכן דבר זה? האם המציאות כל-כך רפה ומטה, שמחשבה בלבד תכל לכתף את המאורעות? האם התורה ממסרת לשכל האדם כעין שרביט קסם, שעל-ידי מחשבה חזקה דיה נתן לגור תוצאות? חס ושלום לחשב כזאת. הרבי עצמו הדגיש בתוקף שהבטחון אינו טכניקה לשלט כביכול על הקדוש-ברוך-הוא, אלא התישורות עם רצונו יתברך. אנו נאלצים לבקש הבנה דקה יותר.

נקודת ההתחלה היא להפיר שאין דבר כמו "מחשבה בעלמא" אצל הנפש. ב"תניא", בפרקים י"ב-י"ג, האדמו"ר הזקן מגלה את המבנה הפנימי של חיי הבינוני. הוא מבאר שמחשבה, דבור ומעשה — הם לבושי הנפש, הערצות שבהן הכחות הפנימיים שלה יוצאים אל הגלוי. המחשבה אינה קשורה רשותי; היא הלבוש הראשון והתמידי ביותר, הדיירה הפנימית ביותר שבה הנפש מתלבשת בכל רגע ורגע.

ועוד, האדמו"ר הזקן מוסד את הכלל ש"המוח שליט על הלב בטבעו של אדם". אין זה רק כלל בהתנהגות, שאדם ראוי שימשיל שכלו על מדותיו; אלא תארה של סדר הבריאה בנפש האדם. "מקומו" של המוח גבוה מ"מקומו" של הלב, ומן המקום הגבוה הזה המוח יכול להשפיע למטה. כשאדם מניח מחשבתו באור מסים, לאחר זמן הלב מתחמם ומתצבע באור ההוא; כשהוא מניח מחשבתו בחוש מסים, הלב סופג את האפלה ההיא.

לפיכך, עוד בטרם נדבר על מאורעות החוץ, כבר רואים אנו ש"תחשב טוב והוא טוב" יש לו מובן פשוט בעולמו הפנימי של האדם. שני אנשים עומדים באותו מסדרון בית-החולים, מחכים לבשורה על אהוב לב. אותו אור ניאון מרצרץ מעל ראשם, אותו ריח חמצות החטוי ממלא את האויר. אך מחשבתו של אחד שוכנת בעולם של עזיבה — "מעולם לא קורה לי טוב; הכל מקרי, מסכן, עיני". נפשו עומדת בעולם אפל שבו פני ה' מסתרים, וכל קול נעשה אצלו לאיום. השני מחזיר מחשבתו, בגייעה, פעם אחר פעם, אל הידיעה ש"אינני נמצא בידי המקרה אלא בידי אב חי וחונן, שהוא טוב ומיטיב; כל מה שיבוא אינו תהו אלא השגחה פרטית". בחוץ הם משתפים באותו ספסל; בפנים, הם דרים בשני יקומים שונים.

לבו של הראשון אחוז באמצעה של העולם הפנימי ההוא: עצם הפיזיולוגיה שלו מטבעת בו; דבריו, כשידבר, ישאו את מרירותו; מעשיו יהדדו את פחדו. השני, אף שעוד יכול להרגיש רעדה וכאב — שהרי לא בטל את אנושיותו — מחמם מלמעלה מהעולם שבו מחשבתו שוכנת. בעולם ההוא, הקדוש-ברוך-הוא נוכח, הספור מנהג, הטוב בטוח אף כשאינו נראה. לבו מקבל מהעולם ההוא את אפשרות האמץ, ההכרעה הברורה, ותפלה שאינה יאוש אלא קשר. כבר בפנים, "תחשב טוב והוא טוב" התחיל להתקיים.

אף-על-פי-כן, עדין לא בארנו איך תנועה פנימית זו מתחמסת להשתלשלות המאורעות בחוץ. לכה צריך להעמיק יותר בהבנת ה"מקום". יצורים גשמיים כפופים לקני רחב וארך גשמיים. אכן שוכנת כאן ולא שם, ו"כאן" שלה הוא ענין של מרחק, שמאל וימין, מזרח ומערב. אבל הנפש אינה מגבלת במדות אלו. "כאן" שלה נקבע על-פי דמיון ודמיונות: בכל

מקום שהיא מדבקת הכרתה — שם היא. אם היא מתבוננת בענייני אלוקות, באחדותו ובהשגחתו יתברך, היא נמשכת לעולם שבו אמת זו מאירה בגלוי. אם היא מהרהרת ביאוש, טינה או כפירה, היא נוטה לעולמות שבהם המסכים עבהים.

עולמות אלו אינם דמיונות. הם שכבות הבריאה הממשיות, עולמות אצילות, בריאה, יצירה ועשיה, שכל אחד מגדר בשעור מסים של התגלות או הסתר אלוקי. כשהבעל-שם טוב אומר "שם הוא כלו", כוננו שנפש האדם העקרית, שבשרשה היא למעלה מכל העולמות, בוחרת עכשו להשקיע נוכחותה המדעת במדרגה זו או אחרת, וממילא היא מקבלת מאותו השלב את מזונו וגזרותיו.

מכאן אנו מתחילים להציף איה המחשבה נעשית צנור להורדת הטוב. כשיהודי, בעת צרה, מעורר בקרבו לא אשראות שטחיות אלא אמונה עמקה בהשגחה פרטית, אינו צובע קיר אפל בצבע כהיר; הוא מעביר את נפשו למקום אחר. הוא בוחר לגור, במחשבתא דליבא שלו, בשכבה של המציאות שבה הטוב האלוקי אינו רק עצם אלא גם מכשיר להתגלות. בעמדו שם, הוא נעשה לכלי הראוי לקבל אותה מדת הגלוי הראויה לעולם ההוא. ככל שהנפש עומדת גבוה יותר, הצנור שבו עובר שפע ה' למטה למציאות התחתונה נפתח ומזדכך יותר.

חשוב להבדיל בברור בין זאת לאשראות נערה ופשוטה. אשראות נערה אומרת: "אם רק אמשך להגיד לעצמי שהכל יהיה בסדר, המציאות תתאפין לרצונותי". עבודת "תחשב טוב" אומרת: "אני בוחר להניח תודעתי באמת טובו ופרטיות השגחתו יתברך, ולחיות ככלי לאמת הזאת, בכל צורה שטובו יתגלה". אשראות נערה כופרת בכאב; עבודה מביטה לכאב בפנים ומסרבת לראותו ככל הספור. אשראות נערה מרפזת ב"אני" — "אני רוצה תוצאה זו, ואני אחשב אותה למציאות" — ואלו אמונה אמיתית מרפזת באל: "הקדוש-ברוך-הוא נוכח; תכניתו טובה; אני בוטח בו שיגלה טוב".

עכשו השאלה לוחצת בעוד יותר תוקף: אם כל מקום שמחשבותי עומדת — שם אני עומד; אם על-ידי מחשבה ממד הטוב הגלוי אני מעלה את נפשי לעולם גבוה יותר — אזוה כל תנועת מחשבה היא מסע, כל מעבר מפחד לבטחון הוא עליה. ואם כן, מה היא תשובה? האם היא רק חזירה מהחטא, או שהיא באמת עצם תנועה זו של המוח ממקום פנימי אחד למקום אחר, מדירה תחתונה לבית אמתי יותר?

כדי לענות על כך, צריך ללמד לראות את התשובה לא כאירוע נדיר ודרמטי, אלא כתנועתה התמידית של הנפש, החזרתה האינסופית של המחשבה אל שרשה האלוקי. כל רגע שהמוח שוכח את ה', הנפש טועמת גלות קטנה; כל רגע שהמוח זוכר אותו, הנפש שבה הפיתה. אז יתגלה ש"תחשב טוב והוא טוב" איננו הוראה נפרדה, אלא אפן מסים של תשובה זו התמידית — חזירת התודעה לעולם שבו טובו של הקדוש-ברוך-הוא לא רק נאמן באמונה, אלא נחיה במעשה.

תשובה, באִזוֹן הפְּשוּטָה שֶׁל הָעוֹלָם, נִשְׁמַעַת כְּמִלּוֹן שֶׁל תְּקוּן אַחֲרֵי שֶׁבֶר, תְּגוּבָה לַחֲשֹׁךְ שֶׁכָּבֵר נֶעֱשֶׂה. מְדַמִּים סֶפֶר חֲשׂוֹנוֹת מִכְתָּם, וְאַחֵר כֶּךָ מִנְקָה; נִתְיָב שְׁנֵעוֹב, וְאַחֵר כֶּךָ נִדְרָה חֲזָרָה. אֲבָל כְּאֲשֶׁר הַתּוֹרָה מְדַבֵּרֶת בְּקוֹלָהּ הַעֲצָמִי, נִגְלִית הַתְּשׁוּבָה כְּדָבָר קוֹדֵם יוֹתֵר, רָחֵב יוֹתֵר, מֵהוּתִי יוֹתֵר מִכְּשׁוֹל פְּרָטִי. הַזֶּהֱר מְכַרְיו: "תְּשׁוּבָה קִדְמָה לְעוֹלָם" — הַתְּשׁוּבָה קִדְמָה לְעוֹלָם. קִדְם שֶׁהִיָּה בְּרֹא שְׂיוֹכֵל לַחֲטֹא, קִדְם שֶׁהִיָּתָה הַסְטוּרִיָּה שֶׁבְּתוֹכָהּ אֶפְשָׁר לֵאבֹד אֶת הַדֶּרֶךְ, כֶּכֶר הִיָּתָה תְּנוּעָה זוֹ שֶׁל חֲזָרָה.

וְאִם תְּשׁוּבָה קוֹדְמָת לְעוֹלָם, אֵינָה יְכוּלָה לְהִיָּת תְּלוּיָה בַּחֲטָא. הִיא צְרִיכָה לְהִיָּת חֵק רֵאשׁוֹנִי בְּמֵהוּת הַנֶּפֶשׁ: שֶׁכֵּל מֵה שְׂיוֹצֵא מֵאֵת ה' מֵתְאַוָּה לְזוּב וְלְזוּל חֲזָרָה אֵלָיו; שֶׁכֵּל יִרְדָּה נוֹשֵׂאת בְּסִתֵּר בְּתוֹכָהּ דֶּרֶךְ עֲלֶיהָ. הָעוֹלָם אֵינּוּ רֵאשׁוֹנָה נִפְיָלָה וְאַחֵר כֶּךָ תְּקוּן. הָעוֹלָם הוּא מַעְגֵּל, נִשְׁימָה תְּמִידִית שֶׁל יוֹצֵא וְנִכְנָס בְּחַיִּים אֱלֹקִיִּים, וְשֵׁם הַנִּשְׁימָה הַחוּצֶרֶת הוּא תְּשׁוּבָה. הַרְמֵב"ם, כְּאֲשֶׁר הוּא מְסַדֵּר אֶת הַלְכוֹת תְּשׁוּבָה, אִמְנָם מְדַבֵּר עַל וְדוּי וְחֲרָטָה, עַל עֲזִיבַת הַחֲטָא וְקִבְלָה עַל הָעֵתִיד שֶׁלֹּא לַחֲזוֹר אֵלָיו. אֲבָל צְרִיךְ לְהֵאָזִין בְּדִקְדּוּק לְאִפֵּן שֶׁבּוֹ הוּא מִיֶּסֶד מַעֲשִׂים אִלּוּ. תְּשׁוּבָה, אוֹמֵר הוּא, הִיא כְּשֶׁהַחֲטֹא "חוֹזֵר מִחֲטָאוֹ לִפְנֵי ה' וּמִתְנַדֵּה לִפְנֵיו". הַכוּוֹן אֵינּוּ רַק מִן הַחֲטָא, אֲלָא אֶל "לִפְנֵי ה'". הָעֶקֶר אֵינּוּ בְּרִיחָה מִעֲבִירָה, אֲלָא חֲזָרָה אֶל הַנוֹכְחוֹת.

פְּנִיָּה זוֹ אֶל "לִפְנֵי ה'" אֵינָה שְׂמוּרָה לְשַׁעֲתִי כְּשִׁלּוֹן גַּס. כָּל מְקוֹם שֶׁפְּנִים הַפְּנִימִיִּים שֶׁל הָאָדָם פְּנִימִיִּים לְמְקוֹם אַחֵר — אֶל הָאֵנִי כְּמִצִּיאוֹת נִפְרֶדֶת, אֶל הָעוֹלָם כְּמִמְלָכָה בְּפָנֵי עֲצָמָה, אֶל הַפֶּחַד כְּתִכְלִית — יֵשׁ מְקוֹם לַחֲזָרָה. וּמִשׁוֹם שֶׁהַנֶּפֶשׁ נִמְשָׁכֶת תְּמִיד לַחוּץ עַל־יְדֵי לְבוּשֵׁי הַמַּחֲשָׁבָה, הַדְּבִיר וְהַמַּעֲשֶׂה, לְהִתְעַסֵּק בְּרַבּוּי הָעוֹלָמוֹת, צְרִיכָה לְהִיָּת גַּם תְּמִיד אֶפְשָׁרוֹת קְבוּעָה שֶׁל פְּנִיָּה לִפְנִים, שֶׁל הַחֲזָרָה מִמְּקוֹם בְּאֵלּוֹקוֹת. אֶפְשָׁרוֹת תְּמִידִית זוֹ הִיא הַתְּשׁוּבָה הַעֲמָקָה יוֹתֵר שֶׁקִּדְמָה לְעוֹלָם. הַחֲסִידוֹת מְגִלָּה שְׁגָם בְּתוֹךְ הַתְּשׁוּבָה יֵשׁ שְׁתֵּי תְּנוּעוֹת גְּדוֹלוֹת. הָאֲדָמוֹר הֶזְקֵן קוֹרָא לָהֶן תְּשׁוּבָה תְּתַאֵה וְתְּשׁוּבָה עֵילָאָה — הַתְּשׁוּבָה הַתַּחְתּוֹנָה וְהַתְּשׁוּבָה הָעֵלְיוֹנָה. הַתְּשׁוּבָה הַתַּחְתּוֹנָה מְדַבֵּרֶת בְּקִהּיוֹת הַקָּשֶׁר כְּשֶׁהָאָדָם מִשְׁתַּמֵּשׁ בְּלְבוּשֵׁי הַנֶּפֶשׁ הַבְּהִמִית לְרָעָה, וּמוֹשֵׁה כַח הַחַיִּים לְמִקְוֵמוֹת שֶׁל הַסֵּתֵר. בְּמִקְרָה כְּזֶה יֵשׁ תְּקוּן מִמֶּשׁ לַעֲשׂוֹת: הַחַיִּים שֶׁנִּסְטוּ לְמְקוֹם לֹא־רְאוּי צְרִיכִים לְהִרְאֵם וְלְהִתְנַשֵּׂא חֲזָרָה לְקִדּוּשָׁה, כְּמוֹ שֶׁמִּבְּאֵר בְּאֶרֶץ בְּתִנְיָא פֶּרֶק ז' בְּעִנְיָן הָעֲלֵאת הַתְּעַנּוּגִים שֶׁנִּשְׁתַּמְּשׁוּ בָּהֶם לְרָעָה. זֹאת הִיא הַתְּשׁוּבָה הַמְּנִקָה, הַמִּתְקַנֶּת, הַמְּחַזְרָה אֶת הַנִּשְׁבֵּר לְתִקְוָתוֹ.

אֲבָל גַּם כְּאֲשֶׁר אֵין כָּל קִלְקוּל כְּזֶה, כְּאֲשֶׁר הָאָדָם עוֹמֵד, לִפִּי מֵה שֶׁנִּרְאָה בְּהַתְּנַהֲגוּתוֹ הַגְּלוּיָה, שְׁלֵם וְנָקִי, יֵשׁ עֲדִין תְּשׁוּבָה עֵלְיוֹנָה שְׂאִינָה פּוֹסְקֶת לְעוֹלָם. בְּתִנְיָא פֶּרֶק י"ד הַבִּינּוֹנִי מְגִדֵּר כ"כ לִפְנֵי בְּתִשְׁבָּה", לֹא מִפְּנֵי שֶׁהוּא נוֹפֵל וְקוֹם תְּמִיד, אֲלָא מִפְּנֵי שֶׁהוּא מוֹשֵׁה תְּמִיד אֶת עֲצָמוֹ מִדְּבָקוֹת קִטְנָה לְדְּבָקוֹת גְּדוּלָה יוֹתֵר, מֵהִשָּׁגָה מְגַבֵּלֶת בְּאֵלּוֹקוֹת לְהִשָּׁגָה שְׂקוּפָה יוֹתֵר.

ובכפרק מ"ב מבאר זה כעבודת "ידיעת ה'" יותר ויותר, הרחבת דירת המוח באמת האלוקית. אין לזה סוף: כל השגה, כל מצב מתישב של הלב, נעשה ירידה יחסית לעמת ההארה הבאה שאליה הנפש נקראת. וכן גם הצדיקים, שעליהם אומר המדרש ש"עושי תשובה כל ימיהם", אינם תמיד מטלפלים בתקינון שכרים; הם תמיד עונים לקריאה עליונה יותר.

התשובה התמידית של הצדיק היא גלוי מה שנגזר גם בכל יהודי פשוט: שטבע הנפש הוא תנועה, לא עמידה. אלו היתה התשובה רק תגובה לחטא, היתה נמצא שבשעתיים שאין אדם חוטא הוא נמצא במנוחה רוחנית. ואין הדבר כן. הנפש האלוקית היא ניצוץ מאין-סוף; אינה יכולה להסתפק בשום צורה סופית של תודעה, בשום מדה מסימת של קרבה מרגשת. היא מנהגת על-ידי רעבון עצמי — שאינו נולד מחסרון, אלא מדמיון ודמיונות — להדבק יותר ויותר בטהרה במקורה. לכן גם רגע של ספוק רוחני, אם הוא מתקשה לתחושת שביעות רצון עצמית, נעשה גלות דקה. לקבץ את התודעה הנוכחית כסוף סופי — זה כבר לשכח את האין-סוף.

כאן אנו נוגעים שוב בחק שלמדנו: "במקום שמחשבתך עומדת, שם אתה עומד". שכחת ה' אינה רק פגימה בידיעה; היא עקור ממקום. כאשר המוח טפוס כלו באני הצר ובפחדיו, הנפש עומדת — לאותו רגע — בעולם שבו האלוקות מסתרת. זאת גלות קטנה. האדם יכול לעסוק בדברים המתרים, ואפילו במצות, ואף-על-פי-כן אם מחשבתו הפנימית אינה "לפני ה'", הוא טועם ממנו טעם של פזור, של נדוד פנימי.

ולעומת זה, כל מעשה של זכירה — לא רק רעיון מפשט, אלא פניה חוץיתית של התודעה: "הריני לפניך; אתה נוכח אתי" — הוא תשובה. זאת היא חזרת המוח למקומו האמתי. בין אם זוכר אדם את נוכחותו באמצע התפלה, או בשוק, או במסדרונות בית החולים — זאת הזכירה היא צעידת הנפש חזרה על פני גבול בלתי נראה, כניסה מחדשת לארצו של האלוקות. התמונה החיצונית אינה משתנה, אבל העולם שלה נהפך.

מבחינה זו, "תחשב טוב" נגלה כהתגלות מסימת של תשובה. מהו הפחד בשרשו? הוא המוח השוכן בספור שבו הקדוש-ברוך הוא נעדר או רחוק, שבו הכאס או המקרה האכזרי מושלים. ומהו הבטחון? הוא המוח החוזר לאמת ש"ה' אורי וישעי ממי אירא". המעבר מהדאגה לבטחון אינו אפור פסיכולוגי חיצוני; הוא העתקת התודעה מעולם של הסתר לעולם של גלוי. תנועה זו היא תשובה.

אך קושי מתעורר. אם התשובה היא תמידית, אם כל רגע של שכחה הוא גלות וכל זכירה היא חזרה, הלא החיים נעשים כבדים בלי נשוא? האם עתיד יהודי לשאת על כתפיו תמיד תודעה אין-סופית של כשלון, למדד תמיד כמה נדחה וכמה פעמים צריך לחזור?

כאן צריך להבחין בין שתי הרגשות שונות מאד שיכולות ללוות אותו המלה עצמה. יש תשובה הנתחית כמשא, כתודעה של מרחק, של חסרון. זאת שיכת בעקר לתשובה המתחננה, שתפקידה לשפר את גסות הנפש הפנימית, להביא את האדם לענוה, לפתח את הלב לתקון. כשהיא נדרשת, היא חסד גדול, אבל אפנה הוא של מרירות על ההתרחקות.

ולמעלה ממנה עומדת תשובה של שמחה — התשובה העליונה, שמהותה אינה בריחה מן החשך אלא ריצה אל האור. בתנאי פרק ל"ד מתאר האדם "ר הזקן" איך יכול אדם, בתוך הגבלותיו, לשמוח שמחה גדולה בעבור זה שניצוץ אלוקי שורה בתוכו, שהוא יכול לקשר מוחו בתורת ה' ולקשר לבו באהבת ה', ועל-ידי כך להיות לו יתברך לדיירה. שמחה זו עצמה היא צורה של תשובה עילאה: הנפש חוזרת מהיות מפוצלת בענינים טפלים להיות מרפזת בענין עקרי אחד — ענין האלוהות.

תשובה כזו אינה לוחצת על הכתפים אלא מרחפת אותן. אינה חיים שנוהים תחת כתב-אשום, אלא חיים שנוהים בתנועה, כמו להבה שאינה שוחה למטה אלא מדלקת תמיד למעלה. הרמב"ם מתאר את הפעל תשובה כאהוב וחביב לפני ה', שהרי דוקא מעשה הפניה שלו הוא החביב; המרחק שממנו בא נהפך לשעור קרבתו. וכשהתשובה היא תמידית, חבה זו גם היא תמידית. כל הטיה קטנה של המחשבה נקלטת למעלה כמעשה של חזרה קרובה ואישית.

לכן, להיות בתשובה תמידית אינו משמעותו להיות תמיד מדכא מהפכה כמה רחוק הוא ממקום ש"ראוי" לו לעמד בו. אלא זאת משמעותו להיות תמיד מזמן. כל רגע של תודעה פותח פתח: "האם תניח עתה את מחשבתך בפרדה או באחדות? בפחד או בבטחון? באני או בי?" התשובה אינה צריכה להיעק; היא יכולה להלחש בהטיה שקטה של המחשבה, בבחירה להשאיר עוד קצת בעיון בפסוק מתהלים, לראות קושי כשנשלח באהבה, לומר בתוך לבו: "אתה נוכח אתי גם כזה".

משום כך יכולה התשובה להתאר כמעגלית ולא רק כקווית. זמן קווי מדמה דרך ישרה מהעבר אל העתיד, מהחטא אל התקווה, מהמרחק אל הקרבה, עם נקודת סוף שבה פוסקת כל תנועה. זמן מעגלי, במבני העבודה, יודע שהנפש יוצאת וחוזרת תמיד, כמו יום וליילה, כמו מחזור הלבנה. כל חזרה של יום דומה לקודמת ואף-על-פי-כן אינה אותה, שהרי המעגל הולך ומתרחב, כסלם סלילי העולה למעלה. הנפש חוזרת לאותם המקומות — אותם פחדים, אותן אתגרים — אבל בכל פעם מוית גבוהה יותר קצת, עם קצת יותר אור, קצת יותר בטחון. זאת היא תשובה עילאה המתגלה בתוך משקל היום-יום.

כאשר מבינים תשובה כך, המאמר "תחשב טוב והוא טוב" פוסק מלהיות הוראה בודדת ונעשה אפן הליכה. כל פעם שמחשבות מצמצמות או חוזות במוח, אין היהודי נאמר לו סתם: "אל תחשב כך בשלילי", אלא הוא מזמן: "שוב. החזר מחשבתך שוב אלי. זכר שאני טוב; זכר שאני אתה". המחשבה עצמה נעשית לדרך התשובה, לתנועה שבה הנפש צועדת ממצב תודעה נמוך למצב גבוה יותר.

בפרקים הבאים נלמד לקרא למצבים הנמוכים והגבוהים האלו בשמות מדויקים יותר — כמו מוחין דקטנות, המוח המצמצם שבו הפחד והפרוד מושלים, ומוחין דגדלות, המוח המרחב שבו אחדותו וטובו של הקדוש-ברוך-הוא נוכחים בחיות. התשובה, במבנה התמידי והשמי, תתגלה כגשר שבו התודעה עוברת מקטנות לגדלות שוב ושוב, עד ש"לחשב

טוב" יהיה לא עוד טכניקה מאמצת, אלא נשימתו הטבעית של נפש החויה את עצמה בדרך תמידית החוזרת הביתה.

ג

לקרוא לשני המצבים האלו בשם מוחין דקטנות ומוחין דגדלות, אין פרושו להכניס לחיים לשון זרה וטכנית, אלא לגלות את הלשון הפנימית שהנפש כבר יודעת וכבר מתנסה בה.

בכתבי הקדש של האריז"ל, ב"עץ חיים" וב"פרי עץ חיים", נשתמשו תחלה המנחים קטנות וגדלות כתיאורים לתוך ההסטוריה הפנימית של העולמות עצמם: יש עתים שהפרצופים עומדים רק בקטנתם, אורוניהם נמשכים לאחור, כליהם עבהים ועכורים; ויש עתים שהם מרחבים, האורות נמשכים לחוץ ברחב ובקומה, הכלים מזקכים, ושפע החיים עשיר וסדור. העולמות מתצמצמים ומתרחבים, כביכול, על פי רצונו יתברך. החסידות מבארת שאלו אינם רק אירועים קוסמיים, אלא תבניות נפש לאדם, כי "אדם הוא העולם הקטן" – האדם הוא עולם קטן. מה שנעשה בפרצופים העליונים משמיע תמיד הד בתוך האיש והאשה הפנימיים.

לפיכך, כשהאריז"ל מדבר על מוחין דקטנות, תודעות מצמצמות, הדבר מוצא את השתקפותו במגוון פנימי מאוד מכר: יש שעות שהמוח צר ושפל, עסוק רק בעצמו, אינו יכול לראות מעבר לחומות הפחד או הפצע המדיים שלו. הלב מרגיש כבד וקשה, או סעור וחסר מנוחה. המחשבה מקיפה וחוזרת סביב נקודה אחת: חסרונני, סכנתני, כשלונני. האדמו"ר הזקן ב"תניא" קורא לזה טימטום – חסימה, קרשות של הסרקלציה הפנימית – פעמים של הלב, פעמים של המוח. לא שהאדם חסר הבנה לגמרי, אלא שההבנה אינה יכולה לנשם; אינה יכולה לפרש כנפיה כדי להחיות את הלב באמונה, בשמחה או באהבה.

ולעומת זאת, מוחין דגדלות – תודעות מרחבות – הם אותן רגעים שבהם אותו אדם עצמו, עם אותו קורה חיים ואותן נסיבות מציאותיות, פתאום רואה רחוק ורחב. מתפתח מרחב פנימי מסים. כאבו האישי עדין ידוע, אבל אינו עוד כל השמים; הוא ענן בתוך רקיע רחב. הלב מרגיש מרחב יותר, יכול יותר להכיל סתירות בלי להשבר. המחשבה יכולה להכיל בבת אחת את קשי המצב ואת הבטחון שהקדוש-ברוך-הוא נוכח כאן, מנהיג בחכמה ובחסד. אפילו מתוך הקשי עצמו יכול אדם להרגיש הודיה, או בטחון שקול דק של מנוחה לוחש בו: "גם זה שיר", אף שצורתו נעלמת.

החסידות מצירת לרב את ההבדל הזה בדמיון מוח של ילד לעמת מוח של מבגר. הילד, בקטנותו, נלכד כלו בצעצוע שנשבר, בחבר שהקפיד עליו. אי אפשר לנחמו בהבטחת מחר; מחר עדין אינו קים אצלו. עולמו הוא רק מה שהוא עכשו, ומה שהוא עכשו הוא בלתי נסבל. המבגר, בגדלותו, יכול להרגיש אכזבה אמיתית ומפל מקום להחזיק גם את הספור הגדול יותר – האחריויות, הקשרים, הידיעה על זרימת הזמן ועל מטרה הנמתחת מעבר להרגשה הנוכחית. ההרגשה לא נדחית, אלא נמצאת בתוך כלי גדול יותר.

כך גם בחיים רוחניים. במוחין דקטנות, העולם הוא סמטה צרה. האדם הולך דחוק בין כתלי "אני" ו"אני", האני משגיח הצדדים. כל קול נשמע כאיום, כל צל מתגדל לדמיון מפחיד. האויר מעט; האדם מרגיש שאינו יכול לשאף נשימה מלאה. במקום כזה, להאמר לו: "תחשב טוב ויהיה טוב", יכול להתקבל כמעט אכזריות. המלים אולי אמת הן, אבל הן מגיעות כאלו ממרפסת גבוהה אל מרתף צר. המוח משיב: "איה אחשב טוב כשכל מה שאני רואה הוא סכנה? איה אבטח כשכל כלי רועד?" הבטוי נשמע כדרישה להכחשה, להעמדת פנים, ולא כהזמנה להעברת מקום התודעה.

במוחין דגדלות, לעומת זאת, אותו בטוי עצמו נוחת בטבעיות, כמעט בפשיטות. כשהמוח כבר עומד בתצפית רחבה, משקיף על גבעות רבות של נסיונות חיים, רואה דפסים של השגחה פרטית באירועי העבר, מרגיש במדה מסמית את אינסופיות החיים האלוקיים, אז "תחשב טוב" אינו עוד קפיצה מאמצת אלא צעד קצר. הנפש אומרת: "בודאי שאבי אתי. בודאי יש דרך לצאת מזה. אינני רואה אותה, אבל אני יודע אותו". כאן, "ויהיה טוב" אינו פרושו: "אני אקביע את התוצאה", אלא: "כל צורה שטובו יתגלה בה – טובה היא". הבטחון זורם כנחל רך; אין צורך לזרוז טפה טפה ביגיעה.

חיוני להכיר, לכן, ש"איפה שהמוח עומד" אינו חלוקה דיכוטומית בין רשעה לצדקה, אלא תנועה תמידית של נדידה בין קטנות לגדלות. "לקוטי תורה" ו"תורה אור" מדברים לרב על המוחין כעמדה הפנימית של הנפש: כשהחכמה והבינה קטנות, המדות שבלב נחנקות כפי מדתן; כשהחכמה מרחבת, המדות עולות ומתמתקות. האדמו"ר הזקן ב"תנאי", כשהוא מיעץ לבינוני לעבוד "בטבע נפשו", מודה שהטבע עצמו יש לו גלים. יש ימי קלות ויש ימי עביות; שעות שהלב בוער ושעות שהוא כאבן.

באותן פרקים שבהם הוא מדבר על עצבות ועצלות, אינו גוער באדם על שהוא בקטנות. אלא שהוא מלמד איה לא להזדהות עם זה לגמרי. יש זמן להלחם בכבדות על-ידי התבוננות ברחוקו של האדם מהקדוש-ברוך-הוא, ויש זמן להניח לזה פן ימשוך את האדם לדכאון. ומעל לכל הוא מדגיש את מרכזיות השמחה – לא עדין חיצוני, אלא השמחה העמקה שבדיעה שקשר עצמותי זה עם הקדוש-ברוך-הוא אינו נפסק. שמחה כזו היא עצמה התגלות של מוחין דגדלות; היא הרוחה הפנימית שבה העבודה נעשית אפשרית שוב.

עכשו יכולים אנו לנסח בחדות יתרה את הדרך הפנימית המתגלה כשיהודי שומע את הקריאה "תחשב טוב" בשעת פחד. אם הוא עומד בקטנות, כל תפיסתו היא מרקנת-עצמה, לא במשמע של גאון, אלא במשמע של לכידה במסלול הצר של הישרדותו האישית. השאלה המתחדדת במוח היא: "מה יהיה אתי? עם גופי, עם כספי, עם שמי, עם ילדי?" המציאות האלוקית, אף שנאמנת בשכל, אינה נחווית; הלב אינו טועם אותה. העולם נראה מפרפר: הנה הרופא, הנה הבנק, הנה טעוטי, הנה התוצאה המאיימת – כחות רבים, כל אחד מושך לכוונו. בשדה מפרק כזה, ה"טוב" נראה כחוט דק וספיר היכול להנתק בכל רגע.

בגדלות, לעומת זאת, אותו אדם עצמו עדין יכול לשאל: "מה יהיה אתי?" אבל השאלה מיד נאחזת ונשאית בתוך שאלה גדולה הימנח: "מה רוצה הקדוש-ברוך-הוא כאן? איך הוא מתגלה אלי עכשו?" האני נדחה ממרכז הבמה לא על-ידי דחיתו, אלא על-ידי כלילתו בתוך החבוק של האינסוף. הפחד עדין יכול לרצוץ, אבל אינו מושל. העולם נתפס כספור אחד, אף שנסתר, הנכתב על-ידי כותב אחד. ה"טוב" אינו חוט דק אלא עצם האריגה של המציאות, אף שפעמים הוא נארג מצד השולים שבו נראים הקשרים והחלוטים. לחשב ממקום כזה הוא לחשב בהתאמה לאמת ש"אין עוד מלבדו".

הנקודה המכרעת היא שהמצב החיצוני יכול להיות זהה בשני המקרים. שני יהודים יושבים באותה חדר המתנה, מצפים לאותו מבחן רפואי, שומעים אותו דיון רפואי. מוחו של אחד בקטנות: כל תקתוק של השעון מכה, כל צעד במסדרון מבהיל. מחשבתו דוהרת בין תרחישי קצה-הקצה, ו"בטחון" נראה לו כלשון זר. השני עומד בגדלות: אינו קהה, גם הוא אוהב את חייו ורועד עליהם, אבל מתחת לרעידה זרם זרם של התכנונות, של המציאות ביד נושאת. אולי הוא לוחש בלחש פסוקי תהלים, זוכר ישועות קודמות, לוחש: "הנני בידך". אותן כסאות, אותן נורות גיאון, אותו עמדה; שני עולמות שונים לגמרי.

כאן אנו מתחילים להרגיש בעומק יותר מדוע "תשובה כתנועה תמידית" אינה רק הגדרה פואטית, אלא המכניזם עצמו שבו האדם עובר בין העולמות האלו. תשובה, במבנה העליון, היא דוקא התנועה שבה האדם יוצא מסמטת הקטנות הצרויה אל המרחב הגדול של הגדלות. זאת התנועה שבה אדם מרגיש: "מחשבותי עכשו ממלאות רק בעצמי; פחד בולע את העולם", ומחזיר בנחת את פניו אל הקדוש-ברוך-הוא, אל ההכרה שיש מציאות גדולה יותר שבתוכה רגע זה נאחז.

אך שאלה חדה לוחצת על הלב: אם בקטנות עצמה חסר הכח לראות רחוק, היאך יכול אדם העומד במצב זה לעשות תשובה אל גדלות? הלא הגשר עצמו בנוי מאותו חמר שחסר לו עכשו? אם המוח מצמצם, היאך ידמה לעצמו מרחבות? אם הלב קהה, היאך יתאנה להרגיש?

זאת אינה קשיה עיונית בעלמא, אלא זעקה הנשמעת בכל דור ודור: "אני יודע שראוי לבטח. אני יודע שראוי לשמח בקלקי. אני יודע שהקדוש-ברוך-הוא טוב. אבל אינני מרגיש זאת; אינני מגיע לזה. דברי אמונה גולשים מעלי כמטר מעל אבן. מה הוא אפוא הכח היכול להרים אותי כשאני יכול להרים את עצמי?"

בהעלותנו שאלה זו, אנו מגלים שכבה נוספת בנוף הנפש. כי בין קטנות לגדלות עומד כח שלישי, זרם אמצעי שאינו דורש מהאדם מה שאין לו עדין, אלא יורד למקומו ומגביהו. זהו כח הרחמים – הרחמים – כפי שהוא נמצא בלב האדם, ובאיזו-ערה יותר כפי שהוא נמצא בהקדוש-ברוך-הוא. על-ידי הערות הרחמים, ובפרט רחמים על הנפש בגלותה, נמתח הגשר מן הצר אל הרחב, קורה אחר קורה, גם כשהמוח קטן. בהמשך נתבונן במדה זו, ונלמד איך ש"לחשב טוב" עצמו יכול להיות מעשה של רחמים המושך את הנפש ממאסרה אל השדה הפתוח של טובו האלוקי.

כדי להתקרב אל כח זה, צריכה תחילה להאזין איך התורה קוראת לו בשם. כשמשנה רבינו מתחנן: "הודיעני נא את דרכיך", אין התשובה מאמר פילוסופי, אלא הגלוי של מדות, של תכונות אלוניות: "ה' ה' אל רחום וחנון...". שלש-עשרה מדות הרחמים אינן כנויים פואטיים בעלמא; הן הערצות והאכלקות שבהן האינסוף כופף את עצמו אל הסוף, הדרכים שבהן אור בלי גבול משתחוו ומנשק עולם מגבל בלי לשברו.

"רחום" – מדת הרחמים – היא המדה הרגשית הראשונה הנמנית שם בשלמותה. חז"ל מבארים שהרחמים נתעוררים דוקא במקום שיש חולשה, שבר, אינזכות. חסד יכול להתנתן גם לראוי; גבורה יכולה לדון גם את החזק; אבל רחמים, בעצם הגדרתו, פונה אל הנופל. הוא מביט בברויה שאינה עומדת על זכות עצמה, ומתעורר מהמרחק שבין מה שהיא עקשו למה שהיא יכולה להיות, ומתכופף להרימה.

לכן אמרו רבותינו זכרונם לברכה על הפסוק "מי-אל כמות נשא עון", שאין הקדוש-ברוך-הוא סתם מעלים עין מן החטא כמלה שמחליט לא להשיג בעברת עבדו. מלה בשור ודם, מספר המדרש, כועס כשחוקיו נבזים; ואם הוא בוחר ברחמים, הרבה פעמים הוא מטעמים חיצוניים לחוטא – חשבון פוליטי, דעת הקהל, שם טוב של נדיבות. רחמיו אלו אינם אלא לבוש שהוא לובש ופושט, אסטרטגיה.

אבל הנביא מעיד ש"נשא עון" של הקדוש-ברוך-הוא מסוג אחר לגמרי. "נשא עון" – הוא מגביה ונושא את העון עצמו; הוא לוקח אותו עליו כביכול ונושא, כאב הנושא ילד שאינו יכול ללכת. המדרש צובע לפנינו ציור של מלה שעבדו שבר את המנורה המאירה את ההיכל. בבית דין של בשור ודם, העבד משלם או מסלק. אבל מלה זה אומר: המנורה חביבה עלי, והעבד חביב עלי. אני אשלם משלי על המנורה ואלמד את העבד מחדש. הרחמים כאן אינם נובעים מחשבון של רוח; הם נובעים מאהבת המלה לשלו, מן הקשר הקודם לכל התנהגות.

כדי להבין איך מדה זו יכולה לשמש כגשר בתוך הנפש, צריכה לעין איך הרחמים מצויים כמדה בתוך הספירות. ידוע שחסד וגבורה עומדות כימין ושמאל, התפשטות והתצמצמות, נתינה ועכוב. ביניהם עומדת תפארת, שפנימיותה היא רחמים. חסד היא משפיע בלי גבול; גבורה היא מחדדת ומצמצמת, קובעת גבולות ומתנה את השפעת בתנאי זכות. תפארת אינה סתם פשרה ביניהם; היא רואה את האמת הפנימית של המקבל – צלם אלוקים שבו, טובו העצמי – ובאור ראייה זו היא מחשבת מדה מחדש. במקום שהגבורה ראתה רק חסרון והחסד ראה רק צרה, הרחמים רואים את המרחק שבין שורש קדוש לענף נופל. דוקא מרחק זה מעורר רכות היכולה להמת את הדין בלי לבטלו, להמשיך חסד באופן שמרפא ולא מקלקל.

בנפש, פירוש הדבר שפשע השכל מתבונן באדם אחר ורואה רק את התנהגותו, הוא מתגודד בין חסד לגבורה: נדיבות או בקרית, וטור או דרישה. אבל כשהוא מתבונן במהותו של הזולת – נשמה חצובה מתחת כסא הכבוד, ועכשיו מסבכת בבלבול – נולדת הרגשה חדשה: רחמים המכבדים. האדם מרגיש לא בוז לנופל, אלא כאב על המרחק שבין מי שהוא למקום שהוא נמצא. זהו רחמים.

אך רחמים אנושיים אלו יש להם גבולות חדים. מבחינה נפשית, רחמינו נתעוררים בקלות על ידי ספורים המרגשים אותנו: סבל נראה לעין, ספור שאנו יכולים להזדהות איתו, דמיון לחיינו אנו. אנו בוכים על ספור של אבל, נזעקים מחלי של חבר, לבנו נפתח כשאנו רואים ילד בוכה. במקום שאין ספור, שהסבל נעלם, רחמינו ישנים. יותר מזה: גם כשהם נתעוררים, הם מתעייפים. אחרי חזרה מרבית על כאב, הלב מגין על עצמו; הוא מתקפא. רחמי אדם הם תלויים, פרקטיים, ברוחניים. הם תלויים בהכרה ובמצב רוח, ביכולת ספורו של האחר לחדר את מגניו ולעורר הזדהות.

רחמי הקדוש-ברוך הוא הם ממהות אחרת. הוא אינו תלוי בספור כדי לעורר רחמים. הוא יודע את הנפש לא מבחוץ לפנים, אלא מבפנים לחוץ, כי היא נשמתו יתברך. עצם העבודה שנשימה זו שלו עכשיו מלובשת בגוף גס, נודדת בעולם עבה, כבד מספיקה לעורר רחמים. קדם שאנו חוטאים, קדם שאנו זועקים, קדם שאנו עצמנו מכירים בחסרוננו, הוא רואה את התהום שבין אינסופו הוא לכלי הסופי הצריך לשאת אותו, ומתנטה אלינו ברחמים. וכשאנו מחשיכים את הכלי יותר על ידי בחירותינו, אין רחמינו נסתלקים; להפך, ירידה זו עצמה של הנפש לתוך הסתר גדול יותר היא מה שהנביאים קוראים לו "רבים רחמים", כי כל שהמרחק מן הבית גדול יותר, כך גדול יותר פסופיו של האב אל הבן.

הבדל זה הוא פריטי לעבודתנו. אלו רחמי השם יתברך היו ברחמינו, אז בשעת הקטנות התחתונה שלנו, כשספורנו הוא המכער ביותר, כשאנו מרגישים את עצמנו פחות ראויים מכל, הייתה לנו התביעה הקטנה ביותר על רחמי. אבל מאחר שרחמי נתעוררים על העצם עצמו – ועל רצונו העצמי בעצם הזה – ההפך הוא האמת: דווקא כשהנפש מסבכת ביותר, רחמי השם הנמשכים אליה הם בחמה הגדולה ביותר. הנביא מיכה מלבש זה בתמיכה: "מי-אל כמוד" – כלומר, איזה מלך ממשיך לשאת את עון עבדו, לבקש דרכי קרבה גם כשהעון עומד במקומו? רק מי שרחמי אינם מדגיות אלא מהותו עצמו; שרחמי אינם מתכלים על ידי חזרה, כי הם שרושם באינסוף.

כאן פותח לנו האדמו"ר הגון שער פנימי. בספר התניא, כשהוא מדבר על עבודת לב נשבר ורוח נמוכה, אינו מניח את האדם בשברונו. מיד לאחר שהוא מתאר את המרידות על רחוקו, הוא פונה ומצוה: לאחר מכן, צריך לעורר רחמים רבים על נפשו. צריך להביט על נשמתו כעצמה מלכה בת מלכים בגלות, ילד מלך מלבש בבגדים בלויים, גזז מדברים גסים, ולהתעורר לרחם עליה. לא רחמים עצמיים הסובבים סביב "אני, אני, אני", אלא רחמים קדושים: איך נמצאת ניצוץ טהור כזה במקום כזה?

זהו הפוך פלאי. עד עכשו, בשעת הקטנות, המבט היה קשה וצר: "אני כשלוך. אני חשך. אני חסום". האני דן את עצמו בקרירות של גבורה, ממדד את עצמו, מוצא את עצמו חסר ומרשיע. האדמו"ר הזקן מלמד אותנו לשנות לא רק את תוכן המחשבה אלא גם את זויית ההסתכלות. אל תביט על עצמך כנאשם בספסל הנאשמים, הוא אומר, אלא כנפש בגלות. ראה את צלם האלוקים שבתוכך, פגוע ומסתר, והנח לבד להמס ברחמים עליו.

ברגע זה, מדת הרחמים מתעוררת בתוך האדם, ומשקפת את המה שלמעלה. כי הספירות שבנפש מדגלגות כנגד הספירות שבעולמות העליונים; וכשאנו מעוררים מדה למטה, אנו מתיישרים עם שרשה למעלה ומושכים אותה למטה. כשיהודי מתבונן בנפשו ברחמים ואומר בתוכו: "רבונו של עולם, ראה ניצוץ קדוש זה שלך, איה נפל כל כך למטה, איה נתבלבלו מוחיו ונצמצמו, רחם עליו", אינו סתם מדבר אל עצמו. הוא נוגע בנימה של תפארת שלמעלה. הוא נותן לגבורה שבתוכו – לדיו העצמי, לחרירות – שותף חדש, קו אמצעי הממתק אותה.

זה כבר הקורה הראשונה של הגשר מן הקטנות אל הגדלות. מי ששקוע בצרורות אינו יכול לדלג פתאום לשמחה רחבה, אבל הוא יכול, גם מתוך הצמצום, להעביר את המבט מדין לרחמים. הוא יכול לומר: אמת שאני קטן; אמת שאני פחוד; אמת שמחשבותי חשוכים. אבל האם זה כל מה שאני? הלא יש בי גם נשמה שמעולם לא הסכימה לקטנות זו, המתגעגע לאור? ואם כן, במקום להכות את עצמי על מצבי, אביט על נפש זו ברכות, כמו שהייתי מביט על ילד רועד בלילה. לא אצדק את התנהגותי, אבל אחבק את מהותי.

דוקא כאן מקבל הצווי "לחשב טוב" גוון חדש. עד עכשו נראה כאלו הצווי "לחשב טוב" דורש להכחיש את החשך הפנימי ולקפץ מיד למסקנה מאירה. אבל כשאנשים אליו על-ידי רחמים, ה"לחשב טוב" נעשה מעשה של רחמים. זה לומר: מפני נפש זו, אני בוחר להחזיק מחשבה טובה; אני בוחר לדמין דרך גאלה; אני בוחר לבטח שיש ספור אלוקי המחבק גם כאב זה. לא מפני שפכר אני מרגיש כך, אלא מפני שנפש זו ראויה לנוח רגע בתוך מחשבה רכה ולא תחת שוט היאוש.

בין אדם לחברו אנו מכירים תנועה זו. כשאנו פוגשים חבר הטובע בבשת, התגובה הגרועה ביותר היא "אמת קשה" הנזרקת בלי רכות. הגשר הוא רחמים: "כן, שגית. אבל אני רואה מי שאתה מתחת לזה. אני מאמין בשיבתך". דברים כאלו אינם מבטלים אחריות; הם מראימים את האדם למקום שבו יכול לשאת את האחריות. כך גם כשאנו מושיטים רחמים כאלו לעצמנו, אנו יוצרים בתוכנו חדר קטן של גדלות, שבו, לרגע, הנפש יכולה לנשם.

אך צריך לזכור: רחמינו הפנימיים אינם אלא הבקק קלוש. כחם הוא בזה שהם מתיישרים עם רחמיו של השם יתברך, הגדולים באיזערה. כל שאנו מתבוננים יותר בדרכי רחמיו – בשלש-עשרה מדות, בדמיון "נשא עון", בציור המלך הנושא את עבדו – כך רחמינו עצמם נעשים צנור ולא מעגל סגור. אז אנו פוסקים מלרחם על עצמנו בעצב מרכז בעצמו,

ומתחילים להרגיש רחמיו של השם עלינו. בהפיכה זו, הגשר מתחזק. כי אז, כשאנו חושבים מחשבה טובה על עצמנו, על מצבנו, על יהודי אחר, איננו סתם מיצרים אופטימיות; אנו מסכימים לראות כפי שהשם רואה – בעיני רחמים – ובכך מזמינים את רחמיו לרדת.

זהו הסוד איך נפש בקטנותה התחתונה ביותר יכולה להתרם. אינה צריכה עדו לראות את נופות הגדלות. די לה שתתרחש לקרני מחשבה אחת של רחמים להפנס למבוי הצר: מחשבה המכבדת את מהות הנפש אף על פי מצבה, הבוטחת באפשרות הגאולה מפני שהגואל חפץ בה. מחשבה זו כבר עומדת בעולם עליון יותר, כי היא מלבשת בלבוש הרחמים האלוהיים. ובמקום שהמחשבה עומדת, שם הנפש עומדת. וכך, הרחמים נעשים לא רק הרגשה אלא גם סלם: מדה המגיעה למטה עד הצמצום, ובעצם מהותה מתחילה להרחיבו.

בעומק מדה זו מטמנים שרשים עליונים יותר, כי גם תפארת עצמה אינה עומדת בפני עצמה; היא מקבלת ממקור רחמים עליון הנמצא למעלה מן הספירות, בכתר העליון. אבל קדם שנעלה אל שרש זה, היה צריך ללמד איך אורו נוגע בנו תחלה כאן – כהחלטה השקטה והרכה להביט על נפשנו ועל מצבנו ברחמים, ובמבט רחום זה להתחיל כבר לחשב טוב.

ה

אך הנה כבר רמזנו, שמדת התפארת המתעוררת בלב אינה המקור הראשון של הרחמים, אלא כבר היא הארה שירדה בהשתלשלות רבה. למעלה ממנה, טמונה בחיים הנעלמים של הספירות, זוהרת מדת רחמים שאינה מתעוררת מספור מספור, ואינה נמשכת משום שנוי שלמטה, אלא היא פשיטות נצחית וקדמונית – רחמי הכתר העליון, כתר עליון.

ובלשון האריז"ל, כמו שנפתח ב"עץ חיים", הכתר הוא ה"ראשון" לספירות, ואף-על-פי-כן אינו נמנה עמהם, מפני שעומד הוא עליהם ככתר המקיף אותם. ומבאר שם שהוא מרכב משתי בחינות פנימיות: רצון אלוהי, הנקרא לרב "אריך אנפין", וענג אלוהי, "עתיק יומין". הרצון הוא ה"אני רוצה" הפשוט והבלתי מטל בשום שאלה, הנטיה הראשונה של האינסוף לאיזה אפן של גלוי; והענג הוא התענוג הפנימי של האינסוף באותו גלוי עצמו. ומשתי בחינות אלו נולדים כל המדות והמוחין דאצילות בסדרם, כעולם מלא של מדות ומדות הנמשך מנקודה אחת של רצון וענג שאין להם שום מדה וגבול.

ולכן, אם נשאל: מאין לוקח כל חסד, כל גבורה, כל תפארת, את חיותו? התשובה היא: ממה שהכתר רוצה. כי אלו היו המדות נעצבות לעצמן, לא היה להן קיום עצמי כלל; אלא אלו הן האפנים והדרכים שבהם הרצון והענג הראשונים מחליטים להתגלות. כל דין של גבורה, כל חסד של חסד, כל הרמניה רחמנית של תפארת – אינם אלא תרגום לתוך צורה ומדה של "הן" עליון, שעומד למעלה מכל מדה וחשבון.

וכאן צריך לבקש את שרש ה"רחמים רבים" היכולים להרים נפש ממצוקת מבואה הצר באפן שאין כל חשבון ראוי לו. כי אם המדות שלמטה צריכות תמיד לשקול ולמדד – אם חסד שואל: "כמה השפעה יכול הפלי לקבל בלי להשבר?" והגבורה שואלת: "כמה צמצום נדרש למען האמת?" – הרי צריך להיות מקום שלמעלה מהם, שם טובו של השם אינו עוד תשובה על שום שאלה, אלא רצונו העצמי הפשוט: "חפץ אני בחסד". כדכתיב בנביא: "חפץ חסד הוא". וחוסידות שומעת בזה לא רק ש"מצדיק" הוא חסד יותר מדין, אלא שבעמק תענוגו העצמי הוא מתאווה שהעולם יהיה רווי חסד, ושבריותיו יהיו מקפות בטוב באפן הקודם לכל הערכות זכות או פלי-מבלה.

וזהו מה שרמזו הזהר בתיאוריו הנסתרים על אריה אנפין ועתיק יומין. אריה אנפין, ה"אפים הארכים", הוא הפרצוף של הרצון, רצון ארך אפים הנמשך על כל העולמות בסבלנות והארכת אפים. ועתיק יומין, ה"עתיק יומין", הוא תענוג פנימי דאין-סוף, נשא ומבדל לגמרי מן העולמות ובכל זאת הוא שרשם הפנימי. ועל אריה אנפין נאמר שזקנו – שלש-עשרה ה"תיקוני דיקנא", סדר השערות שלו – הוא מקורם של שלש-עשרה מדות הרחמים שאנו אומרים בפרשת שמות, כי מהאשר הדקים והלבנים האלו נוספים טפין טפין של "רחמים רבים" המתמקים וממתקים כל הדינים. וכל אלו אינם, חס ושלום, גשמיות, אלא לשון משאל לבאר איה הרצון העליון מניח לעצמו להסתנו בנחת, שער אחר שער, אל הכלים המגבילים שלמטה, כדי שחסדו הבלתי מגבל יוכל להתקבל בעולמות סופים בלי לשברם.

ועל-ידי כך מתברר, שמה שאנו קוראים "רחמים" בתפארת, הוא כבר התגלות, בתוך סדר ההשתלשלות המגבל של הספירות, של רחמים שבשרשם הם עצם העבודה יש עולם כלל. כי קדם שנברא כל נברא לחטא או לסבל, כבר הייתה "תשובה שקדמה לעולם" – פירוש, הכנה אלוקית קדומה להחזיר, למחל, לקרב מחדש. וההכנה הזאת אינה תגובה לחטא, אלא היא החלטה חקוקה בכתר: שאין ירידה, אין הסתר, אין קטנות אשר אליה תוכל נפש להדרד שתהיה סופית; כי למעלה מכל הסתוריה ומדה עומד רצון נצחי שנפש זו תהיה קרובה.

ועכשו נתחיל להבין מאמר נפלא שאמרו רבותינו זכרונם לברכה: "במקום שבעלי תשובה עומדים, אין צדיקים גמורים יכולים לעמד". ולכאורה, דבר זה תמוה. אם הצדיק לא חטא מעולם, ובגדיו טהורים, איה יהיה הנופל למטה יותר עומד למעלה יותר? אבל לפי הלשון שבארנו עתה, נוכל לומר: "מקומו" של הצדיק הוא בעקר בתוך סדר הספירות כמו שהן ראויות להיות: חסד במדתו, גבורה במדתה, תפארת בשקולה. עבודתו היא להתאים בשלמות את עצמו למדות האלויות כמו שהן מאירות באצילות. אבל הבעל תשובה, מגוף זה שנתרחק ועכשו צריך לעבר על פרץ ועל הפסק, נאנס לפשוט ידו לאור שעומד למעלה מסדר זה: הוא צריך לנגע בכתר.

כי מה היא תשובה בנקודתה הפנימית ביותר? אינה רק חרטה, ולא רק קבלה לעתיד; אלא היא חזרה מדפס שבור אל הדבקות הפשוטה שלפני כל דפס, הקשר הראשוני של הנפש עם מקורה. היא פנייה לא רק אל השם כמו שהוא מודד ודון, אלא אל השם כמו שחפץ היה בנפש קדם כל מדה. כשיהודי זועק ממעמקי לבו: "החזירני אליה", הרי הוא, בין

שהוא מכיר זה ובין שאינו מכיר, אחוז בכתר עצמו שממנו תלויים כל העולמות. ובאותו רגע, ה"מקום" שבו הוא עומד גבוה יותר ממקומו של הצדיק שמעולם לא היה צריך לדלג למעלה מסדר ההשתלשלות.

וזהו גם הסוד הפנימי של הבטוי: "טראכט גוט, וזיין גוט" – "תחשב טוב ויהיה טוב". כי עבודת המחשבה הטובה אינה רק לשנות את המצב הרוחני בתוך המבנה הנתן של ההבנה וההרגשה. כשאדם מביט במצב מסוים ולפי כל השבונות הדעת והמדות אינו רואה שום דרך לטובה נגלית – כשהעבודות כפי שהשכל תופס אותן מורים על דין, על הפסד, על צמצום – ומכל מקום הוא בוחר לשום דעתו באמונה ובבטחון, לבטח בטוב שלמעלה ממה שהוא רואה עכשו – מה הוא עושה? הוא מושך את מרכז הכבד של תודעתו מתוך גוף הספירות הממדדות אל האור המקיף של הכתר.

והנה הכתר נקרא "מקיף", מפני שעדיין לא נכנס לכלי ההבנה וההרגשה. אין לומר: "אני מבין את הכתר", או "אני מרגיש את הכתר", כדרך שמדברים על אהבה, יראה או רחמים. הוא מרחף מעל הראש, ככתר המקיף את הראש ואינו שוכן במח. ואף על פי כן, עצם היותו מקיף מורה שהוא נוכח תמיד, סובב את האדם תמיד. ויש אבר אחד בנפש שעל-ידו היא יכולה להדבק באור המקיף הזה בישרות: זהו האמונה הפשוטה. אמונה היא כח בנשמה שאינו תלוי בטעם ודעת, והוא נוגע באולקות באמתה הבלתי מתנווכת. וכשיהידי, בשעה שהוא נפגש עם חשה, מסרב להניח למחשבתו להפלא בתוך מה ששכלו המגבל יכול לעכל, ובמקום זה מקבע מחשבתו באמונה – ה' טוב, חפץ חסד הוא, הוא עמי, רחמי גדולים מכל הסתר" – הרי באמת הוא מחבר את תודעתו עם הכתר עצמו.

ומכאן נוכל לציר מפה עיונית. למטה, בתוך "גוף" הספירות, הטוב נראה כתוצאה של תהליך: חסד המשפיע מגבורה, ומתמת בתפארת, ועובר על-ידי נצח והוד, ומתקבל ביסוד, ולבסוף נתגלה במלכות. שם, הטוב הוא תמיד באפן מדד וממדד, מתאמם לכלים, מגבל על-ידי צרף הסדר. יש טוב של רפואה הנדחית כדי שיתבשל איזה טוב נסתר; יש טוב של פרנסה הבאה עם מוסר ההשתדלות; יש טוב של ישועה המגיעה ברגע האחרון כדי לזכור את האמונה. כל אלו אמת הם, אבל הם בתוך חשבון המדות.

ולמעלה מזה, בכתר, הטוב אינו תוצאה של שום משקל. זה פשוט שהוא טוב ושהוא חפץ חסד. וכשחוסידות אומרת "חפץ חסד הוא", כוננתה שרצון השרש המקיים את כל העולמות נוטה באפן שאינו נתן להסבה להגלאת חסד. מבחינה זו נובעים הרחמים הרבים הנוטפים מזמן ארץ, הממתקים דינים שלפי כל החשבונות הפנימיים היו צריכים להשאר קשים. וכשיהידי חושב טוב באמונה אמתית, אינו מבקש לשבר את הסדר התחתון, אלא הוא מדבק בשרש שממנו נולד סדר זה, וממנו, כשצריך, יכול הסדר להתעלות ולהתמתק.

ולכן היה הרבי מדגש שבטחון אינו מסתכם באמונה ש"כל מה שהשם עושה – לטובה הוא" באפן נסתר, אלא בבטחון שיהיה טוב באפן נגלה. ובטחון כזה אינו התפנקות רגשית, אלא מעמד רוחני. זהו מצב שבו הנפש מניחה את מחשבתה ברגונו הפשוט של הכתר לחסד נגלה, ולא בתחתיות של הסברים ופשרה. לחשב כך הוא כאלו לעמוד, כביכול, תחת

הנטיפים של שלש-עשרה תיקוני דיקנא, לקבל עליו את הטפים של רחמים רבים היורדים מהאפים הארפים, ולומר: "אני מסכים להיות כלי לזה".

ומכל מקום, אין פרוש הדבר שאנו יכולים לכפות כביכול על השמים, כאלו עלידי מחשבה טובה נכריח תוצאה מסוימת. הרי הכתר נשאר כתר – נעלה, רם ונשא. אבל פרושו שפשאנו חושבים ממקום האמונה, אז אנו מישרים את עולמנו הפנימי עם הרצון העליון לטוב, ופותחים את הערצות שעלידין אותו טוב עליון יכול להשתלשל לתוך מבנה חיינו באיזו צורה שהשם, בידיעתו האמתית, רואה אותה כחסד העמוק ביותר.

ועל כן, כשאתה יושב במצר גלותה הפרטית ובחר – נגד כל הראיות של דאגתה, נגד משקל הבנתה – לחשב מחשבת בטחון, אינה רק מרגיע את עצמה. באותו רגע אתה מניח למחך להתעטר בכתר. אתה מרשה לאור המקיף של הכתר לנוח על תודעתה, להיות ה"מקום" שבו אתה עומד. ובמקום שמחשבתה עומדת – שם אתה עומד: לא רק במבוא הקטנות, אלא כבר תחת הרחמים המקיפים שקדמו למבוא ויתקומו אחריו.

ולאחר מכן נשאל: איך אור מקיף זה, הנעלה והבלתי מצטיר כל כך, יורד ממעל לתוך דבור ומעשה, לתוך מלכות המחשבת של מציאות יומיומיתנו? באיזו דרכים נסתרים נעשה רצונו של הכתר לספור חיינו בזמן? ועד כאן די לנו בזה שנגיש, שכל מחשבת אמונה היא מעשה הכתרה – הכתרה פנימית שבה הנפש כופפת את שכלה לפני טובו האינסופי הפשוט של מלכה, ובכך פותחת את עצמה להתנהל עלידי אותו טוב.

1

אם כן, נאנצים אנו לשאול: לאן רוצה אור ההכתרה הזה ללכת? שהרי הכתר אינו נתן כדי לרחף לעולם על גבי הראש. כתר שאינו יורד לעולם נשאר, כביכול, הבטחה בלי קיום, רצון בלי עולם.

כאן נגלה הכלל הנצחי: "סוף מעשה במחשבה תחלה". הנקודה האחרונה דוקא, החיצונית והממשכת ביותר – המעשה, הדבור, ספור החיים המקיים של אדם – היתה עומדת בראש פכונה האלקית הקדמונה. קדם שהיה עולם כלל, קדם כל מדה וכל הסדרת ספירות, כבר היה בכתר התענוג הפשוט שיהיה מצרף שבו תתגלה מלכותו בפרוש: "מלכותה מלכות כל עולמים".

והנה ב"עץ חיים" מבאר, שמן הכתר האור מבריק תחלה בתכמה, ואחר כך מתרחב בפינה, ומשם זורם במדות עד שסופו להתלבש במלכות. אה מוסיף שם, ששרשי המלכות עצמם אחוזים בכתר – "שרשין דמלכות בקטר" – שהרי עצם הרעיון של "מלכות" אינו נולד מן התכמה או מן ההרגשה, אלא מן הרצון: אני בוחר למלוה; אני חפץ בנתינים. התחלה והסוף מתנשקים: הכתר העליון ביותר וההגדה התחתונה ביותר קשורים במעגל סתום.

כדי להוריד זאת מן ההפשטה אל המחזה המדמה, ציר לה מלה יושב בחדרי הדריו. על ראשו נח כתר, שאבניו היקרות מרמזות על רבוי רצונותיו ותענוגותיו, הפלם מאחדים במלכות פשוטה אחת. כתר זה עדין אינו המלכות; הוא ההחלטה הפנימית להיות מלה. מחוץ לחומות הארמון חיים נתיניו, שדות, דרכים, דינים, חגיגות. בין הרצון הפנימי השותק ובין חיי הממלכה השוקקים צריכה להיות ירידה מסדרת.

תחלה, רצון המלה מתגבש לתפיסה ברורה: איך ראוי שתהיה הממלכה. זהו חכמה – נקודת ההשכלה, ברק ברקע השכל שבו נראה כל הסדר באחד. אחר כך מפרטים שריו וסופריו את התפיסה הזאת לתוכניות מפורטות, לחקים ומבנים – זהו בינה, ההרחבה והבאור של אותה נקודה. משם נמשך הדבר למדינת הרגש והמוטיבציה: נאמנות, אימה, אהבת המולדת, קנאות הדין – המדות המחיות את התכניות היבשות בחיים פעילים. רק אז יוצאת המלה אל העם, על ידי צוים וגזרות, על ידי שופטים ומכריזים. זהו מלכות – הבטוי המדבר, רשת התקשורת שבה רצונו הפנימי של המלה נעשה לחיי החיצונים של העם.

שים לב לשני דברים בדמיון הזה. ראשונה, רצון הכתר נוכח בכל שלב ושלב, אבל באופן שונה. בכתר הוא פשוט ולא מחלק. בחכמה הוא ברק של תפיסה מסוימת. בבינה הוא מבנה מובן. במדות הוא נחוה כאהבה, כיראה, כגאונות ממלכה, כרחמים. במלכות הוא נשמע כספור: "ככה יהיה בארץ". ושנית, הכתר עצמו אינו עוזב מעולם את ראש המלה, ואף-על-פי-כן השפעתו מגיעה עד לכפר הרחוק ביותר. האפרים אינם נוגעים מעולם בכתר, אבל הם חיים בתוך העולם שהוא יוצר.

כך הוא גם בסדר האלקי. רצונו של הכתר לטובה בלי גבול אינו יכול להשפיע בלי המצעים לתוך העולם הגבול, שאם לאו היו כלי המציאות נשברים מעצם האור. לכן יש סדר השתלשלות, שלשלת ספירות. הטוב האין-סופי "מתרגם" מדרגה אחר מדרגה עד שהוא יכול להראות כדבר שאפשר לחשב אותו, להרגיש אותו, לדבר אותו ולעשותו בתוך גבולי הזמן והמקום.

החכמה מקבלת מן הכתר נקודה של השכלה עליונה: חזון איך יכול הטוב הזה להתגלות. הבינה מתבוננת ומבינה, ומשרטטת איך יכול הוא להסתדר בתוך גבולי הנבדא. המדות אז "חושבות" על הטוב הזה: החסד מתאנה להשפיעו, הגבורה מדגישה שיהיה מדיק וצדוק, התפארת מבקשת לאחד ולהרמוגן אותו, וכן על זה הדרך. לבסוף, המלכות, ש"אין לה מגרמה כלום" – "לית לה מגרמה כלום" – מקבלת את הכל כמשימה להגיע ולהתממש בעולמות התחתונים. דוקא מפני שאין לה משלה כלום, יכולה היא להיות פה טהור לכל מה שקודם לה. וכה, ממה שיש בו "אין", נזונים כל העולמות: "מלכותה מלכות כל עולמים" – מדת המלכות האלקית היא הנעשית למלכות המחיה כל פרט ופרט שבמציאות.

כאן אנו יכולים להתחיל להבין איך עבודת "לחשב טוב" משקפת את הירידה הקוסמית הזאת.

בעולם הקטן של הנפש, יש גם כן כתר – האמונה והתענוג שלמעלה מן השכל שדברנו עליהם; יש חכמה ובינה, המחשבות של השכל והבנה; יש מדות, הן התגובות הרגשיות; ויש מלכות, הדבור וההתנהגות, הספור הממשג של ימי האדם. כשיהודי מסכים להתפתר באמונה, הרי הוא מושך את הכתר על עולמו הפנימי. אבל כדי שכתר זה יעצב את מציאותו הממשית, צריך שיעבר באותן התעלות פנימיות עצמן.

תחלה, האמונה ש"השם הוא טוב ומטיב" צריכה להכריק בחכמה פנקודת השכלה: "אני יכול לראות גם את המצב הזה כנאחז בטוב". זה יכול להיות רק קצר ביותר – זוית חדשה, אפשרות שלא נראתה לפני – אבל כבר הוא תחלתו של ספור אחר.

אחר כך צריכה הבינה לאחז בניצוץ זה, להתבונן בו, לפרטו. "אם השם ממש נוכח כאן, אם השגחתו הפרטית מנהלת גם את הפתול הזה שבחיי, אפשר שמה שאני קורא 'עוב' הוא פניה נסתרת. אפשר שמה שאני חושש ממנו כהפסד הוא הכנה לרווח גדול יותר". בהתבוננות זו, האמונה הגלמית נעשית להבנה מפרטת שהשכל יכול לגור בתוכה.

משם מזמנות המדות להגיב. החסד מתעורר פתקוה רכה: "השם רוצה בי טוב". הגבורה מתמתקת לבטחון ממשמע: "אינני קורס לתוך בהלה; אני עומד בראתו". התפארת מתעוררת כרחמים, גם על עצמו גם על אחרים הנמצאים במצב דומה. הנצח וההוד נותנים את האמץ ואת ההכנעה הצנועה להמשיך לעשות את הנכון אף בתוך הספק. היסוד מקבץ את כל ההרגשות האלו לקשר יציב: קשר פנימי אל השם כיסוד החיים הממשיכים.

רק אז נעשית המלכות – כח הדבור והמעשה – לכלי נאמן. האדם מתחיל לדבר באופן אחר: פחות דברי יאוש ותלונה, יותר דברי בקשה, שבח ובטחון. הוא נוהג באופן אחר: אינו פורש מחיובותיו מתוך חסר־אנשיות, ואינו נמסר לשתוק הפחד, אלא עושה את הצעד הנכון הבא בתוך גבולי הלכה ודעת טובה, כמי שמצפה לטובה מאת מלכו.

במצב כזה, השפע מן הכתר עד המלכות שבנפש פתוח ומישר. הרצון המקיף לחסד נתרגם עלי ידי חכמה, בינה ומדות, ועכשו הוא מתלבש בהתנהגות מחשבת. הממלכה הפנימית מסדרת לפי הכתר.

אבל אם באיזהו שלב בירידה הזאת יש חסימה, הרי גלוי הטוב נדחה או נתענות. כשהחכמה סגורה מפני דעות קבועות וקשות, אור האמונה אינו יכול להכריק בה כאפשרות חדשה, והאדם רואה רק אפשרויות קטסטרופליות. כשהבינה מתמקדת באובססיה בתרחישי הגרוע ביותר, היא מגדילה את הצמצום במקום להגדיל את הבטחון. כשהמדות מטבעות בפחד, כעס או מרידות, כחות הלב מגויסים כנגד הספור האלקי ולא בשרתו. לבסוף, המלכות, המקבלת את הנשפע המענות מלמעלה, מדברת דברי יאוש ופועלת מתוך בהלה או אדישות.

במצב כזה, רצונו העליון של הכתר לטובה לא השתנה כלל – הכתר עדין נח על ראש המלך, והפונה "להיטיב בסוף" קבועה. אבל בעולם הסובייקטיבי של נפש זו, הטוב עדין לא נגלה; הצנור צר. האדם חי, כביכול, בממלכה אחרת: נסיכות קטנה שמושל בה העריץ של הפחד.

מכאן אנו יכולים לזקק יותר את הכנתנו ב"טראכט גוט וזיין גוט". אין זה נוסחא גסה של כאלו "קסם" המדלג מן הכתר ישר אל המלכות, כאלו יכול אדם לדלג על המבנה הפנימי של נפשו ולצוות על המציאות מלמעלה. אלא היא הוראה לפתח בהכרה ולישר את כל השלשלת בתוך עצמו, כדי שרצון הכתר יוכל להגיע ממזל אל הפה ואל המעשה.

"לחשב טוב" פירושו ראשונה להניח לחכמה ולבינה להתחדר עלידי האמונה, להניח לשכל להיות דירה לרצונו של הכתר. זאת היא פעולה פנימית של התבוננות: לקחת את האמונה הפללית שאנו יודעים, ולהחיל אותה על התמונות המיוחדות של מצבנו עד שנוצרת הבנה חדשה. לאחר מכן, כשהבנה זו מטפסת אל הלב ומעצבת בנחת את המדות, המדות מתחילות לשרת את המלך באמונה ולא להתנגד לו כ"נגידים" סוררים. הדבור והמעשה הבאים אחריהם – המלכות – מבטאים ממילא את הישור הפנימי הזה.

כאן מבאר המשל של הארפיטקט ביותר בהירות. הרבה קדם שהבננו עומד, יש בתוך הארפיטקט רעיון פנימי: כל הבננו בדמיון אחד שאינו מתחלק. זה דומה לפתח. אחר כך באים הסקיצות ותכניות הבלופרינט – חכמה ובינה. מהנדסים מחשבים עמסים וחרמרים; אומנים חושבים על אור, יפי ושימוש – המדות המוסיפות חם וצבע. רק כשהתכניות גמורות, פועלים בשדה יוצקים יסודות ומקימים קירות – מלכות, המעשה.

ארץ-על-פי-כן, הפתגם נשאר בכחו: "סוף מעשה במחשבה תחלה". מחשבתו הראשונה של הארפיטקט היא על אנשים הגרים, האוכלים, השומחים בתוך החדרים הגמורים. התמונה האחרונה הזאת עומדת לנגד עיניו גם בשעת שהוא מושך את הקו הראשון. ובכל הדרך, אם קו אחד בתכנית נמשך בטעות, אם חשוב אחד שגוי, אם פועל אחד מתעלם מן התכנית – הפונה הראשונה אינה משתנה, אבל הממוש שלה בבננו נפגם.

הנפש היא כזה הבננו. רצונו הקדמון של השם הוא שתהיה לו דירה בתחתונים, במלכות – שבמטבח, במשרד, במסדרון בית החולים, אדם ידבר ויתנהג כעבד וכבו למלך. כשתכניות הפנימיות של מחשבה והרגשה נאמנות לפתח – כשאמונת הכתר נכתבת בדקדוק עלידי חכמה, בינה ומדות – אז מלכות, דבורינו ומעשינו, יכולה להיות חדר גמור ראוי לשכינתו. הטוב האינסופי מוצא אז מקום, בתוך הגבול, לנוח ולהראות.

מכל זה נובע שאלה בוערת למעשה: אם המניעה לגלוי הטוב אינה בפתח אלא בתעלות הפנימיות, איך יכול אדם לפתח אותן? איך יכול מי שמרגיש מחשבותיו קפואות, רגשותיו צוררים, דבריו מחרמרים, לישר מחדש את החפ"ד ואת המדות כדי שמלכותו לא תבגד עוד ברצון המלך אלא תשא אותו?

זאת כבר שאלה על דרך עבודה מסימת: משמעת פנימית שבה אדם מרגיש את הצמצום, מעורר רחמים, מחזיר את דעתו לאמונה, ומשם מאמן בהכרה מחדשת את דבורו ומעשיו. לעת עתה שימנו את המפה; ראינו ש"לחשב טוב" הוא התנועה הראשונה של כל הירידה, פתיחת החכמה והבינה לאור הכתר כדי שפסוף ה"מעשה" – המלכות – יוכל להגלים את הטוב שהוא. בהמשך נפנה אל המעשה עצמו: איך ללכת בדרך הזאת בתוך נפשו של אדם, צעד אחר צעד, מלה אחר מלה, עד שרצונו הנעלם של הכתר נעשה, באמת, למלכות שבה אנו דרים.

ז

אם כן, צריך עכשו לומר דבר פלא: המקום שבו נבחנו כל השלשלת הארצה הזאת וכל ההמשכה המתפתחת למעלה למטה – אינו ברומי ההעלם של הכתר, ואפילו לא בהיכלות המאורים של חכמה ובינה, אלא בשער הפשוט והגלוי של העיר – במלכות. שם, בשטחיות הנראית, הנשמעת והנמנעת של החיים, השאלה נשאלת מחדש בכל רגע ורגע: האם העולם הזה יהיה ממלכה לו יתברך, או מקום ששוכח אותו?

כי מלכות אינה רק הספירה האחרונה שבספירות, אלא היא עצם הרעיון של מלכות. "אין מלה בלא עם" – אין מלה בלי עם. המלה, בעצמותו הפנימית, אינו משלם על-ידי כתר, ולא על-ידי חכמתו, ולא על-ידי מדותיו האציליות, אלא על-ידי קבלתם של הרחוקים ממנו ביותר. רק כשאנשים פשוטים, העסוקים בארץ ובעסקי העולם, מרהימים פניהם למעלה ואומרים: "אנו מקבלים אותה עלינו למלה" – אז הוא נעשה באמת מלה.

כך גם למעלה. רצונו הנעלם של הכתר, גבוהה כל-כך שהוא, נשאר כאלו בכח, בלא השלמה, עד שהוא נתקבל בתודעה שיכולה היתה להתעלם ממנו. כשיהודי, באמצע של יום חול, באמצע בלבול והסחרחרת, בוחר במחשבתו, בדבורו ובמעשיו ל"הכריז" על הקדוש-ברוך-הוא כמלה – זהו קיום הצווי "להמליכו עליה", לעשותו מלה עליה. ההמלכה אינה מתרחשת באיזה שמים מפשטים; היא נעשית בתוך תנועתה עצמה של מלכות, במה שאיתה חושב כשאתה פחוד, במה שאיתה אומר כשלוחצים אותה, במה שאיתה עושה כשאתה מסבך ואינה יודע.

בלשון תורה פנימית, מלכות שבנפש היא, לכל הפחות, כח הדבור. ב"לקוטי תורה" מבאר ש"מלכות פה" – מלכות היא הפה. כי כשם שמלכות אין לה משלה כלל, ואינה אלא מגלה מה שהיא מקבלת מן הספירות העליונות, כך גם הפה אינו אלא מגלה מה שנתישב במוח ובלב. הדבר הוא השלמת המחשבה. כשהמחשבה נשארת בדממה, היא כאור הסגור בתוך כלי. כשהיא נאמרת בפה, היא יוצאת לעולם, לובשת צורה והשפעה, ונעשית חלק ממרקם המציאות.

לכן אין עבודתנו מסתיימת ב"לחשב טוב" בשקט הלב. הרבע, כשדבר על בטחון, לא הסתפק בהרגשה פנימית. הוא הדגיש שהבטחון צריך להתבטא כתביעה, כצפייה ברורה ובטוחה לטוב הנגלה – לא חס ושלום כמי שמצוה על הבורא, אלא כבן שידע את אהבת אביו ומשום כך מבקש שתתגלה. ההבחנה המלולית הזאת אינה קשור חיצוני; היא מלכות

מתושרת עם הכתר, הפה נעשה כסא אשר עליו יוכל הרצון העליון לשבת.

כדי להבין איך נראית עבודה זו בחיים, צריך לפרט את הדרך בצעדים פשוטים ומדויקים, כדי שכל נפש תוכל להפיר את עצמה ולדעת מה לעשות בשעה שגל הקטנות עולה.

התנועה הראשונה היא ההכרה. אדם קם ומתחיל את יומו, ובאיזה שלב – לרב מהר – הוא מרגיש שמחשבותיו הצטמצמו. יש חניקה בחזה, ספור במוח: "זה לא יצליח. אני לבדי. העתיד חשוף." זה כבר מלכות המתחילה לדבר, אף שהשפטים עדיין לא זזות. כי המספר הפנימי גם הוא מין דבור. ברגע הזה, העבודה העקרית עדיין אינה להתנפח, אלא לראות: "עכשו, מלכות הפנימית שלי מקבלת משרש מצמצם. מחשבותי עומדות במקום נמוך."

מן ההכרה הזאת מתקדמים לשלב השני: הערת רחמים. אין האדם מרסק את הפחד או את הבושה בדין קשה; אלא מביט בעיני רחמים. "הבט אל הנשמה הזאת," הוא לוחש לעצמו בלחש, "ניצוץ טהור שירד עליידי ספירות ועולמות לאין מספר לגור כאן, בגוף, עם חוכה וחשבונות, עם כאב ועם אי־ידיעה. איך לא תרגיש קטנה? רבנו של עולם, רחם נא על בתך." כך הוא מרחיק בנחת את מבטו מעצמיות צרה לראות במבט אלוקי את נפשו עצמה. הצמצום עדיין לא נעלם, אבל הוא רחוק באור רך יותר.

רק אז הוא מתקדם לשלב השלישי: החזרת הדעת לאמונה. זאת היא ההתבוננות הפנימית שצריכה להתחדש בכל יום: להעמיד לפני עיני השכל שיש עין רואה ואזן שומעת; שיש כתר, רצון פשוט ובלי גבול לטוב, המקיף את כל המאורעות. הוא מתבונן, לפי מדת יכלתו: "הקדוש־ברוך־הוא בורא את הרגע הזה עצמו; הוא יודע כל פרט ופרט ממצי; הוא טוב ומיטיב. ואם הוא מנהיג אותי, גם זה הוא שלב בהנהגה זו, אף אם הוא נעלם ממני." הוא מניח למחשבה הזאת לגור בתוכו, לא כסיסמה אלא כמציאות חיה, עד שנפתח מעט פתח של גדלות.

ההתבוננות הזאת אינה השגה פעם־אחת לתמיד, אלא מאכל יומיומי לנפש. כדאי לקבוע זמנים קבועים, אף קצרים, בשעה שאין לחץ מדי, כדי להרגיל את השכל לרחבי־ראיה אלו – להתבונן באחדותו יתברך, בהשגחה פרטית על כל עולה וכל נשימה, בידיעתו הקרובה את דרכו. אז, כשהפחד בא בשעתו, כבר תהיה סלם מכרת לעלות בה.

מכאן בא השלב הרביעי: הכנסת מלכות לקו הישר עליידי הדבור. משנתהפך השכל, אף מעט, לצד האמונה, הגיע הזמן לשחרר גם את הפה בתשובה. באותו רגע עצמו של פחד, יאמר האדם בפה מלא דברי בטחון בלשונו העצמית או בלשון תהלים: "ה', אני בושם בך. אתה תראה טוב הנגלה בענני זה. אתה עמי; אינני עזוב. 'אין עוד מלבדו'." אין הוא צריך להרגיש שלונה שלמה כדי לדבר כך. הדבור עצמו הוא חלק מהממלכה, חלק מתנועת מלכות הנפש מנאמנות אחת לאחרת.

זאת אינה היפנוזה עצמית. זהו מעשה ברית. כשהיהודי מדבר דברי בטחון, הוא כאלו עומד לפני המלך ואומר: "אני יודע אותך. אני יודע שאתה טוב, ואני מצפה שטובך יתגלה, מפני שקשרת את עצמך אלינו בתורה ובהבטחה." הרבע למד שדבור כזה אינו גאווה אלא נאמנות; הוא מכבד את הקדוש-ברוך-הוא יותר כשבוטחים בחסדו הנגלה, מאשר ל"הגן" עליו בהסברות למה חייב הוא להשאר נעלם.

אך המעגל אינו משלם על-ידי הדבור לבדו. יש שלב חמישי: מעשה בדמיון הבטחון. אחרי שחשב ודבר טוב, צריך האדם לשאול את עצמו: "אלו הייתי מאמין באמת שהקדוש-ברוך-הוא מנהיג גם זה לטובתי, מה הייתי עושה עכשיו?" אולי זה להרים טלפון בכבוד ולא בבקלה; אולי ללכת לעבודה, לתת צדקה, לנחם אחר, לקיים הבטחה. הוא פועל, ככל אשר בידו, מתוך תנועה של בטחון שקט. זאת מלכות במעשה, הממלכה הממשית של ההתנהגות, הנעשית כלי לרצון העליון. צריך להדגיש בברור גמור: אין כל זאת טכניקה לשלט בתוצאות. התנועה הפנימית מקטנות לגדלות, מפרד לבטחון, אינה מנעול שמכונן להכריח את השמים לסדר את המאורעות כפי דמיוננו. אלא זאת דרכנו לעמד בתוך השגחה פרטית, להסכים להיות שתף בספור האלוהי שהקדוש-ברוך-הוא כבר מספר. כשאנו "חושבים טוב", מדברים בטחון ופועלים באמונה, איננו משנים את תכניתו; אלא מרשים לתכנית הזאת להתגלות כטובה בתוך תודעתנו ובעולם סביבנו, לפי המדה שאפשר.

ואמנם, יש עתים שהתוצאה הנגלית אינה כפי מה שחפצנו, והלב נשבר. גם אז לא נכשלה העבודה הזאת. כי באותו רגע עצמו של אכזבה, הנפש יכולה לעשות שוב תשובת-מחשבה: להרים עיניה גבוה יותר, לטובה שעכשיו היא בהסתר, לאשר מחדש: "אף כי אינני רואה, אני נשאר בממלכתך. אני אמשיך לחשב מן המקום של טובה, לדבר ממנו, לחיות ממנו." עקיבות כזאת היא עצמה מעשה מלכותי; היא מסדית את מלכות לא רק כשהשמש זורחת, אלא גם בלילה. כדי לסייע למשמעת פנימית זו, כדאי לקבוע מעשים ממחשים השוזרים אותה במקום היום.

אחד: זמן יומי של התבוננות המקדש בפרט לתנועה מקטנות לגדלות. לשבת בדממה, להפיר בצמצומים הרגילים של המוח – הדאגות החוזרות ונשנות – ולהביא בנחת לפניך דמיונות ומלים של נוכחות אלוהית ודיאה. לדמין את חייך כמחזקים בתוך כפי-יד גדולה ומאורה. לראות את מאבקיהם כאותיות בספור הנכתב על-ידי מי שאוהב אותך. לחזור לזה לא בשעת משבר לבד, אלא כמזון קבוע.

שנים: כשעולה פחד מיוחד – תוצאות בדיקה, דאגת פרנסה, דרך של ילד – לעשות בכונה "תרגיל לחשב טוב" קטן. לקחת מעט נשימות, לקרוא בשם את הפחד, ואז לשאול: "אם הקדוש-ברוך-הוא, שהוא טוב, מנהיג גם זה, איזו גאולה אפשרית יכולה להסתתר כאן?" אין צריך לדעת את התוצאה הממשית; העקר לפתח את הערוץ של אפשרות, להרשות לשכל לגור בתרחיש שגם זה מוביל לברכה. זאת אינה דמיון שוא, אלא הכשרת הדמיון לשרת את האמונה ולא את היאוש.

שלושה: לקבוע הצהרות מדברות של בטחון כחלק קבוע מסדר היום. בבקר ובערב, ובכל פעם שהדאגה מתגברת, לומר בקול רם פסוקים ובטוויים המבטאים בטחון, בכונה שמלכותה, פיה, תהיה כסא למלכותו. לאחר זמן, המלים האלה חוצבות ערוצים בלב, עד שגם כשאין עוסק בזה בהכרח, הדבור הפנימי של הנפש נוטה יותר לבטחון.

כל סבוב במעגל הזה – הכרת הצמצום, הערת הרחמים, החזרת הדעת לאמונה, דבור של בטחון, מעשה מתוך שלווה – הוא תשובה קטנה, החזרת מלכות למלכה האמתית. זהו השלמת המעגל: רצונו העליון של הכתר יורד על-ידי הכחות הפנימיים, נתקבל על-ידי הפה והיד, ומשם מאיר בעולם. שיחה שיכולה הייתה להפריש פחד, מפרשת תקווה. בית שיכול היה להתמלא תלונות, מרחיף בבטחון שקט. בשנויים כאלו, הנראים כמועטים, מלכות מקימת יותר מתפקידה הקוסמי.

פי העולם הפללי אינו אלא סכום כל הממלכות הפרטיות. כל אדם הוא ממלכה קטנה. בכל פעם שאדם בוחר לחיות מתוך מחשבה, דבור ומעשה מרחבים, הוא מתקן את ארמונו העצמי ומוסיף אבן לבנין הגדול שבו תתגלה לעינים מלכות שמים בגלוי. כך, עבודת היום-יומית של "לחשב טוב" אינה נחמה פרטית בלבד, אלא תרומה לזמן שבו תתגלה הטוב בפיה לכל.

במעלה הבא נרחיב עוד את האפק, לראות איך כל ההמלכות הקטנות של מלכות בכל נפש ונפש מתחברות לגלוי אחד, זוהר, של הכתר הפלול על כל העולמות – לזמן שבו ישלם המעגל במלואו והטוב הפנימי שבכתר לא ישאר עוד בכח נעלם, אלא יאיר כאור הבריאה עצמה.

ח

כשמרחיבים את המעגל מן הממלכה הקטנה של האדם הפרטי אל הממלכה הרחבה של כל העולמות, נמצא שאותו המעגל עצמו של כתר המתעגל ונשפע אל המלכות חקוק גם בגורל הבריאה כלה. מה שבנפש הוא בחירה יומיומית בין פחד לבטחון, בקוסמוס הוא דרך של גלות וגאולה; מה שבלב הוא המלכה שקטה של בטחון, בהסטוריה הוא הגלוי של "והיתה לה המלוכה".

הרמב"ם, כשהוא כותב על משיח וימי הגאולה, מדבר בפשיטות מפליאה. אינו מתאר הפסק בסדר הטבע ולא בריחה מן העולם, אלא זמן ש"לא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה'". מלחמה, רעב, קנאה ותחרות נסתלים לא על-ידי כשור, אלא מפני ש"מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים". זאת היא תאורה של תודעת גדלות בקנקן כוכבי: דעת הבריאה עצמה מפסקת מהתעסק בהשארות ומתהפכת כלה לפני אלוקות.

בלשון הזהר והחסידות, זהו "התגלות מלכותו יתברך". לא שאז נעשה הוא למלך, שהרי מלכותו כבר "ממשלת בכל עולם ועולם", אלא שממשלתו נעשית נראית וחביבה. המלך הנעלם יוצא מאחורי החלון המשגשג, וכל הנבראים מכירים שכל פרט ופרט שבמצאיות היה תמיד דבורו. במלים אחרות: מלכות, שעד עתה נשארה עליה את על ההסתרה,

נעשית כלי שקוף, זכוכית ברורה שדרך בה נראה אור הכתר בלי עקום ועוות.

חז"ל וספרי הקבלה מספרים לנו שהגלוי האחרון הזה הוא, בשורשו, גלוי הכתר. כל המדות והדרכים של אור אלוהי שאנו יודעים מהספירות אינם אלא התבטאויות מסדרות של רצונו; לבסוף, הרצון עצמו נגלה. הרצון העליון "להיות מלך על עם שמקבלים עליהם מלכותו" יואיר בלי מניעה. האריכות רוח שבאריה אנפין, הרחמים שטפטפו טפה אחר טפה לתוך ההסטוריה, יתגלו כנהר אחד רציף.

ואם כן, השאלה מתעוררת: היאך באה כזאת הפיכה קוסמית לפעל? היאך הכתר הנעלם של כל העולמות יוצא ממצב כח והסתר למציאות של גלוי?

כאן חוזר סוד ה"ממלכה הקטנה". מאחר ש"אין מלך בלא עם", מלכות הכללית אינה אלא סכום כל מכלות המלכות הפרטיות. בכל פעם שיהודי, במיצר הפנימי הפרטי שלו, בוחר במחשבה מרחבת, אינו רק משפר את מצב רוחו. הוא ממשיך לתוך המלכות האישית שלו ניצוץ מן הכתר העליון. נקדה של כתר, שהיא למעלה מן השכל ולמעלה מדי, מזמנת לשבת בתוך ספור חיו המגביל.

ניצוץ אחד נראה כמעט כלא-מאומה. אבל העולם נבנה מניצוצות. כל פעלה של תשובת-מחשבה, כל רגע שבו לב בגלות זוכר את מלכו ובוחר לבטח, מפקידה עוד נקדה של אור עליון בתוך המאגר הכללי של מלכות. על פני דורות, על פני נשמות אין מספר ובחירות אין מספר, הכלי מתמלא. הארכיטקטורה הנסתרת של הגאולה נארגת כך לא רק על-ידי מעשים גבוריים, אלא גם על-ידי העבודה השקטה והחזונית של "לחשב טוב" במטבחים ובשוקים, במסדרונות בית חולים ובנסיעות בלי לונה על אוטובוס.

כשנאספות מספיק ניצוצות אלו, כשמלכות ככלל נודפכה ונתזשרה די, אז מגיע הרגע שבו נפש אחת – המלך המשיח המתאר על-ידי הרמב"ם – יכולה לעמד כבטוי מרכז של מלכות משלמת זו. מוחו, לבו ודברו הם שקופים לגמרי לכתר; בטחונו מחלט; מחשבתו תמיד ממקום הטוב הגלוי. על-ידו, הרצון הכללי של ישראל להמליך את ה' נאמר בפרוש גלוי, והכתר יורד על העולם בדרך שאינה מכסה.

אז יתקיים בהגשמה היותר פשוטה, "והיתה לה' המלוכה" – המלכות תהיה לה'. לא רק בחדרי הפנימיים של הצדיקים, לא רק במחבואי הלב הנסתרים, אלא ברחובות ובשוקים, במוסדות ובתרובות האנושות. עצמן של מבני המלכות – לשון, חק, כלכלה, אומנות – ישקפו את רצונו לטוב. העולם יחשב טוב, ידבר טוב ויעשה טוב, מפני שיראה בעיניו עצמו ש"אין עוד מלבדו" ושרצונו אינו אלא חיים וחסד.

בעת ההיא הפה, שכל כך הרבה להיות מקום של תלונה, פחד או הסתר, יתהפך. "אז ימלא שחוק פיני". לא שחוק חיצוני הוא זה, אלא שמחת המלכות בשלמותה. הפה, ככלי הבטוי של מלכות, יבטא לסוף בלי עוות את תענוג הפתר. כל הספורים הצוררים והמזמזמים שבהם פרשנו את חיינו יתמססו, וספור אחד רחב יספר: ספורו של עולם שמעולם לא יצא מידו.

כדי לקרב זאת בהתבוננות, יכול אדם לשבת בדממה ולדמיין: עולם שבו כל דעת יודעת, לא כאמונה מפשטת אלא כחוויה מידית, שהשגחה פרטית של ה' היא קרובה וטובה; עולם שבו התגובה הטבעית לאינדאות היא בטחון, שבו "טראכט גוט ואס וזיין גוט" הוא פשוט אפן הפעלה של התודעה. בעולם כזה, פחד מתעורר ומיד נרחץ ברחמים; כעס מתחיל להדלק ומיד מתרפך על ידי ההכרה בשרשו האלוקי של הווילת; כל אתגר נתקבל כהזמנה לקשר עמוק יותר ולא כהוכחה על עזיבה חס ושלום.

ראה בדמיונה את הערים שבאותה שעה: עסק נעשה במנוחה, מפני שהפרנסה מרגשת כבאה ישיר מידו; בתיחולים זוהרים ברחמים ואמונה; בתיידיו ממלאים ביראת שמים; ילדים גדלים בכתים שבהם לשון הבטחון היא לשונם הראשונה. האויר עצמו נראה קל יותר, מפני שהספורים הנסתרים של דאגה ופירוד החלפו באטמוספירה של אמונה. ועכשו, חזור מן החזון הזה אל הרגע הנוכחי של מאבקך האישי. אולי אתה עומד מול אינדאות המזמזמת את החזה; אולי אתה נלחם בפחד ששאינו מוכן לשלח את אחיזתו. דע שהאפן שבו אתה חושב כאן ועכשו אינו ענין קטן פרטי. זהו נקדה במרגמה הגדולה. כשאתה בוחר, בתוך מיצר זה דוקא, לעורר רחמים על נפשה, להעביר את דעתך למדרגה הטובה האלוקי, לדבר דברי בטחון ולנהוג בנחת – אתה מניח עוד אכן אחת בארמון המלך.

אין אתה רואה איך ההחלטה הזאת נפגשת עם החלטתו של יהודי אחר בקצה העולם, או איך היא מצטרפת לזכות דורות שלפניה, אבל בחשבון העליון כל פעלה כזו נאספת. הן מתלכדות לתהומת התודעה של גאלה. הן ממקרות את היום שבו מלכות תקבל את הפתר במלואו, שבו המעגל מן הפתר עד לפרט הפתחון בחיים לא יהיה רק אמת בעצם, אלא גם מרגש.

כך התורה שבה פתחנו – שאדם נמצא במקום שמחשבתו נמצאת, וש"לחשב טוב" מושך טוב – נפתחת בהגיעה לעמקה היותר: על ידי למוד לשבת בתוך המקום הפנימי של הטוב הגלוי, אתה עוזר לעולם עצמו לבוא לתוך מקום זה. מורה נעשה לפתח שדרה בו נכנס קצת יותר מהפותר הנעלם לתוך המלכות. בהפירה זו, נגלית עבודת "לחשב טוב" כפעלה רכה וגם עצומה: מעשה יומיומי של תשובה פרטית ושתפוח שקט בגאלת כל הבריאה, עד שתמלא הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים.

טראכט גוט וועט זיין גוט - For King Sholomo and His Beloved's

א

דער מאַמער דיזער איז גוואָרן אזוי בקאנט אויף די ליפן פון ישראל, ביז אז זיין טיפּע זרות כמעט איז באַלייבט פאַרגעסן. ווען דער רבי האָט געזאָגט, מיט אזא תוקף נאָמין וואָס? — "טראַכט גוט וועט זיין גוט — תחשב טוב ויהיה טוב", האָבן א סך געהערט דאָרטן נאָר א חזק, א הייליקע גרסה פון "זיי פּוֹזיט"ב. נור דער רבי האָט נישט גערעדט אין סלוגנים. אין זיין כתבים ון אין זיין שיחות האָט ער אַ מאָל נאָך אַ מאָל אַרײַנגעגעבן זיין דעת אויף דיזע ווערטער ווי אַ הוראה אין עבודה, אַ תביעה וואָס ליגט אויף דעם מוח ון האַרץ פון ייד, ון ער האָט זיי בפירוש מקשר געוועזן מיט בטחון אין השגחה פרטית, מיט דער אַמונה אז יידן פֿרשט ופֿרשט ווערט אַנגעהוילט ון אַנגעפֿירט דורך דעם קדוש־ברוך־הוא אליין.

כדי צו פֿאַרשטיין וואָס מען פֿאָדערט פון אונדז דאָ, דארף מען אַרשט אַראָפֿרייסן פון דיין אויסדרוק דעם דינעם לבוש פון פֿולקס־רעדנס־השפּראַך ון חזק־ווערטער, ון אים הערן ניי פֿון ניי ווי אַ נייע ורדיקאלע הגדרה אויף די מציאות אליין: "תחשב טוב והוא טוב" מינט נישט אַ פֿסיכולאָגישער תרגיל כדי זיך מער רויק צו פֿילן ווייל אין דער מציאות האָט זיך גאַרנישט געביטן. דאָס איז אַ לימוד אויף דעם אָרט פון עמידה פון די נפֿש אין די עולמות, ון ווי אז איר עמידה דאָרטן באַשטימט וואָס קען אַראָפּפֿאלן אַרײַן אין איר לעבן.

דער מפתח ליגט אין תורת הבעל־שם־טוב, דער מקור פון ווינען אלע מעינות החסידות פֿליסן אַרויס: "במקום שמחשבתו של אדם, שם הוא כלו". דאָס איז נישט קיין משל. דאָס איז אַ בשיטה־תאָרה פון אַ מקום מציאותי. וויילט ווען די מחשבה וואַלט געווען נאָר אַ פֿאַרפֿלינגדיקער שאַטן אין גשמיית־מוח, ווי קען מען זאָגן אז גנצער מענטש געפֿינט זיך אין יידן אָרט וווּ זיין מחשבה וואַנדערט אַרום? נור דער בעל־שם־טוב גילוי'ט אז ביי דער נפֿש ווערט "מקום" נישט אַפּגעמאַסטן אין אַמות, נור אין הפֿרה. די כתבת פון מוח איז די כתבת פון "אני".

דער זוהר רעדט וועגן "מחשבתא דליבא" — "מחשבת הלב", ון ער גילוי'ט אז די מחשבה איז נישט אַ קאלטע אַבסטראַקציע, נור די פֿנימיתע תנועה פון דער לעבעדיקער נפֿש, דער אויפֿן ווי דער האַרץ נייגט זיך ון וווּ ער מאַכט זיין דירה. מחשבה איז די פעולה פון דער נפֿש זיך צו באַהאַלטן אין אַ געוויסן אָרט: אין יראָה אָדער אין בטחון, אין הסתר אָדער אין גלוי, אין גלות אָדער אין גאָלה. ווינען אַ ייד שטעלט זיין מחשבה אין אַ געוויסן עולם, מיט זיין אייגענעם דפּוס פון אור ון שאַטן, ווערט יענער עולם זיין דירה; זיין אַקלים ווערט זיין פֿרטיווער מזג, ון זיינע פֿתים ווערן זיינע אַפֿשרויות.

אין דעם אור דארף מען הערן די ווערטער פון רבי. "תחשב טוב והוא טוב" מינט: מאך דירך פון דיין מחשבה אין יענעם
ממד ווו דער טוב איז נשט נאר אמת אין זיין שרש, נור אויך גלוי; ון דערמיט שטעלסטו פשוט אריין דיין נפש אין יענעם
עולם. פון דארטן ציסטו אראפ א כפולתע התגלות אין תאם, ביז אז דער טוב וואס איז שוין געווען אמת אין עצת ה'
הנסתרת, ווערט אויך "טוב" אין אזא זין וואס בשך ודם קען זען ון רופן אים מיטן נאמען טוב.

אבער גלייך שטעלט זיך אויף די קשאי: ווי קען אזעס זיין? איז די מציאות דערגראד רך ון בייגזאם אז א מחשבה אליין
זאל קענען בויען די מאורעות? גיט תורה דעם מענטשלעכן שכל כעין א מגיש-קסם, אז דורך א גענוג שטארקע מחשבה
זאל מען קענען ארויסגורנען תוצאות? חס ושלום צו מיינען אזו. דער רבי אליין האט שטארק אונטערגעשטראכן אז בטחון
איז נשט קיין טכניק צו הערשן כביכול אויף הקדוש-ברוך-הוא, נור א התישרות מיט זיין רצון יתברך. ממילא זיינען מיר
געצוונגען צו זוכן א נואנצירטע, דקערע הבנה.

דער אנהייב-פונקט איז צו דערקענען אז ביי דער נפש עקזיסטירט נשט אזעס ווי "מחשבה בעלמא". אין "תנאי", פרקים
י"ב-י"ג, גילוי'ט דער אדמו"ר ה'זמן דעם פנימישן מבנה פון לעבן פון א בינוני. ער ביארט אז מחשבה, דבור ון מעשה —
זיינען די לבושים פון דער נפש, די ערצות דורך וועלכע איר פנימישע כחות גייען ארויס אין גלוי. מחשבה איז נשט קיין
רשות-קישוט; זי איז דער ערשטע ון מערסטע תמידישע לבוש, די אינערלעכע דירה אין וועלכער די נפש לייגט זיך אן ידן
מאמענט ון מאמענט.

ון נאך דאס, דער אדמו"ר ה'זמן לייגט אויף דעם יסוד דעם כלל אז "המוח שליט על הלב בטבעו של אדם". דאס איז נשט
נאר א כלל אין התנהגות, אז א מענטש דארף זיין שכל הערשן אויף זיינע מדות; נור א תארה פון סדר הבריאה אין דער
מענטשלעכער נפש. "מקום" פון מוח איז העכער פון "מקום" פון הארץ, ון פון יענעם הכער ארט קען דער מוח
אראפשפייזן. ווייען א מענטש לייגט זיין מחשבה אין א געוויסן אור, נאך א צייט ווערט דער הארץ ווארעם ון
אנגעפארבט אין יענעם אור; ווייען ער לייגט זיין מחשבה אין א געוויסן חשך, נעמט דער הארץ אריין אין זיך יענעם
אפלה.

דערפאר, נאך איידער מען רעדט וועגן די מאורעות פון דרויסן, זעט מען שוין אז "תחשב טוב והוא טוב" האט א פשוטן זין
אין דעם אינערלעכן עולם פון מענטש. צוויי מענטשן שטייען אין יענעם זעלבן קארידאר פון א בית-החולים, ווארטן אויף
א בשורה וועגן א טייערן ליבן. יענער זעלבער גיין-אור פלאקערט אויף זיי אראפ, יענער זעלבער ריח חמצות פון חטוי
פילט אן די לופט. נור די מחשבה פון איינעם ליגט אין א עולם פון עזיבה — "קיין מאל פאסירט מיר גוט; אלץ איז מקרי,
סכנה, אויבה". זיין נפש שטייט אין א פינסטערן עולם ווו פני ה' זיינען מסתרים, ון ידער קול ווערט ביי אים א איום. דער
צווייטער ברענגט, מיט מסירות ון מאמץ, זיין מחשבה צוריק, מאל נאך מאל, צו דער ידיעה אז "איך בין נשט אין די הענט
פון מקרה, נור אין די הענט פון א לעבעדיקן, חונן-טאטן, וואס איז טוב ומיטיב; אלץ וואס וועט קומען איז נשט תהו, נור
השגחה פרטית". דרויסן טיילן זיי יענעם זעלבן בענקל; אינעווייניק וווינען זיי אין צוויי אנדערע יקומים.

דער האַרץ פון יענעם ערשטן איז איינגעכאַפט אין דעם מיטן פון יענעם אינערלעכן עולם: זיין פיזיאלאָגיע אַליין ווערט דאַרטן אַריינגעדרוקט; זיינע ווערטער, ווייזען ער וועט רעדן, וועלן טראָגן זיין מַרירות; זיינע מעשים וועלן אַפקלינגען זיין פּחד. דער צווייטער, אַפּדאי אז ער קען נאָך אַלץ פֿילן ציטער ון ווייטיק — ווייל ער האָט דורך נשט אָפּגעשאַפֿט זיין אָנשיות — ווערט אינעווייניק וואַרעם פֿון אויבן, פון יענעם עולם וווּ זיין מַחשְבָה ליגט. אין יענעם עולם איז הַקְדוּשׁ בְּרוּךְ־הוא נֹכַח, דער סיפור ווערט אָנגעהולטן, דער טוב איז זיכער אַפֿילו ווייזען ער זעט זיך נשט. זיין האַרץ נעמט אַריין פֿון יענעם עולם די אָפּשרות פון אומץ, אַ קלאַרע הַכְרָעָה, ון אַ תּפִּלָּה וואָס איז נשט יאָוש נור קוֹשֶׁר. שוין אינעווייניק הייבט זיך אָן מקוים צו ווערן "תּחֲשֹׁב טוב וְהוא טוב".

אַבער עפעס האָבן מיר נאָך אַלץ נשט בִּיאָרט: ווי פֿאַרבינדט זיך דיזע פֿנימיתע תּנוּעָה מיט די השְׁתַּלְשְׁלוֹת פון מאָרעוֹת דרויסן? צו דעם דאַרף מען נאָך מער פֿאַרטיפֿן אין הַכְנָה פון "מקום". גשמייע בְּרִיּוֹת זיינען אונטערגעשטעלט צו גשמייע לענג ון ברייט. אַ שטיין ליגט דאָ ון נשט דאַרטן, ון איר "דאָ" איז אַ זאך פון דיסטאַנץ, לינקס ון רעכטס, מיזרח ון מערב. נור די נפֿש איז נשט באַגרעניצט אין יענע מִדּוֹת. איר "דאָ" ווערט באַשטימט לויט דמיון ון דמיונות: וווּ זי דאוונט אַריין איר הַכְרָה — דאַרטן איז זי. ווייזען זי מתבונן איז אין עניני אֱלּוּקוֹת, אין זיין אַחֲדוּת ון זיין הַשְׁגָּחָה יתְבַרֵּךְ, ציט זי זיך אַרויף אין יענעם עולם וווּ דיזע אמת לייכט גלוי. ווייזען זי האַרעכערט אין יאָוש, טינה אָדער כּפִּירָה, נייגט זי זיך צו יענע עולמות וווּ די מַסְכִּים זיינען דיק.

די עולמות זיינען נשט קיין דמיונות. זיי זיינען די ממשות'דיגע שְׁכָבוֹת פון בְּרִיאָה — עולמות אַצִּילוֹת, בְּרִיאָה, יְצִירָה וַעֲשִׂיָּה — וווּ יָדֵער ווערט באַגרעניצט דורך אַ געוויסן מַעֲלָה פון הַתְּגָלוֹת אָדער הַסֵּתֶר אֱלּוֹקִי. ווייזען דער בַּעַל־שֵׁם־טוב זאגט "שם הוא כָּלוּ", מינט ער אז די עקס'דיגע נפֿש פון מענטש, וואָס אין איר שרש איז זי העכער פֿון אַלע עולמות, בַּעֲרַט איצט אויס צו אַריינלייגן איר באַווסזיין אין יענער אָדער אַנדערער מִדְרָגָה, ון דערפֿאַר נעמט זי דאַרטן אַריין איר מוֹזוֹן ון זיינע גזרות.

פֿון דאַרטן הייבט זיך אָן אַ ביסל צו בליצן ווי מַחשְבָה ווערט אַ צנור צו אַראָפּרופֿן טוב. ווייזען אַ ייד, אין אַ צייט פון צָרָה, וועקט אין זיך אַרויף נשט פשוטע, שְׁטַחִיּוֹת'דיגע הַשְׂרָאוֹת, נור אַ טיפֿע אַמוּנָה אין הַשְׁגָּחָה פֿרָטִית, דאָן מאַלער ער נשט אַן אַפֿלען וואַנט מיט אַ לייכטן קאַליר; ער פֿאַרזעצט זיין נפֿש אין אַן אַנדער אָרט. ער בַּעֲרַט אויס צו וווינען, אין זיין "מַחשְבֶּתָא דְּלִיבָא", אין יענער שְׁכָבָה פון מציאות וווּ דער אֱלּוֹק'שער טוב איז נשט נאָר עָצָם, נור אויך גרייט צו גלוי. ווייזען ער שטייט דאַרטן, ווערט ער אַ כְּלִי הָרָאוּי צו מקבל זיין יענעם מַעֲלָה פון גלוי וואָס געהערט צו יענעם עולם. ווייזען די נפֿש שטייט העכער, ווערט דער צנור דורך וועלכן שפֿע ה' גייט אַראָפּ אין דער תּחֲתוֹנָעֶר מציאות מער אָפֿן ון מער מוֹכָר.

סיאיז וויכטיק צו אונטערשיידן קלאר צווישן דעם ון נַעַרִישע, פשוטע הַשְׂרָאָה. נַעַרִישע הַשְׂרָאָה זאָגט: "אויב איך וועל נאָר ווייטער זאָגן צו מיר אליין אז אלץ וועט זיין אין אַרדענונג, וועט די מציאות זיך אָנפאַסן צו מייןע רצונות". עבֹדָה פון "תחֶשֶׁב טוֹב" זאָגט: "איך בָּעֵר אויס צו לייגן מיין תּוֹדָעָה אין דער אמת פון זיין טובו ון פֶּרִטִיּוֹת זיין הַשְׁגָּחָה יתְבָרָה, ון צו לעבן ווי אַ כָּלִי צו דיזע אמת, אין יָדְעֵר צוֹרָה ווי זיין טוב וועט זיך גלוי'ן". נַעַרִישע הַשְׂרָאָה לייקנט אָפֿן ווייטיק; עבֹדָה קוקט דעם ווייטיק אין די אויגן ון וויל נָשֵׁט זען אין אים גַנְצֵן סִפּוּר. נַעַרִישע הַשְׂרָאָה איז צענטרירט אַרום "אַנִי" — "איך וויל דיזע תּוֹצָאָה, ון איך וועל זי אַרײַנטראַכטן אין מציאות" — משא"כ אַמוּנָה אַמִּתִּית איז צענטרירט אַרום אֵל: "הַקְדוּשׁ־בְּרוּךְ־הוא איז נוכַח; זיין תְּכֵנִית איז טוב; איך בוטֶחַ אויף אים אז ער וועט גלוי'ן טוב".

יעצט דרוקט זיך די פֿראַגע נאָך שטאַרקער: אויב יֵדֵן אָרט וווּ מיין מַחֲשָׁבָה שטייט — דאָרטן שטיי איך; אויב דורך מַחֲשָׁבָה אין מִמָּד פון גלוי'ער טוב הייב איך אָן מיין נֶפֶשׁ אַרויף אין אַ העכערן עולם — דאָן איז יָדְעֵ תְנוּעָה פון מַחֲשָׁבָה אַ ריזע, יָדְעֵר איבערגאַנג פֿון פֶּחַד צו בְּטָחוֹן איז אַן עֲלִיָּה. ון אויב אַזו, וואָס איז תְּשׁוּבָה? איז זי נאָר אַ צוריקקום פֿון חֲטָא, אָדער איז זי טאַקע דיזע זעלבע תְּנוּעָה פון מוֹחַ פֿון איינעם פֿאַרמישן אָרט צו אַ צווייטן, פֿון אַ תּחֵתוֹנֶער דִּירָה צו אַ מער אמת'דיגן היים?

כְּדִי צו ענטפֿערן, דאַרף מָען זיך אויסלערנען צו זען תְּשׁוּבָה נָשֵׁט ווי אַ זעלטן, דֶּרֶמְטִישער ערוע, נור ווי די תְּמִידִישע תְּנוּעָה פון דער נֶפֶשׁ, איר אָן־סופֿדיקער צוריקקום פון מַחֲשָׁבָה צו איר אַלּוּקִי'שן שַׁרֵשׁ. יֵדֵן מאַמענט וואָס דער מוֹחַ פאַרגעסט הַשֵּׁם, טייסט די נֶפֶשׁ אַ קליינע גלות; יֵדֵן מאַמענט וואָס דער מוֹחַ געדענקט אים, קומט די נֶפֶשׁ צוריק אַהיים. דאָן וועט זיך גלוי'ן אז "תחֶשֶׁב טוֹב וְהוּא טוֹב" איז נָשֵׁט קיין באַזונדערע הוֹרָאָה, נור אַ געוויסער אויפֿן פון דיזע תְּמִידִישע תְּשׁוּבָה — דער צוריקפֿירן פון תּוֹדָעָה אין יענעם עולם וווּ טובו פון הַקְדוּשׁ־בְּרוּךְ־הוא איז נָשֵׁט נאָר נאָמֵן אין אַמוּנָה, נור ווערט געלעבט אין מַעֲשֶׂה.

ב

תְּשׁוּבָה, אין די פֿשוטע אונזִים פון דער וועלט, קלינגט ווי אַ מלֵוֹן פון תקון נאָך אַ שָׁבֵר, אַ רִיאַקצִיָה אויף אַ חֲשֶׁךְ וואָס איז שוין געשען. מָען מִדְמָה זיך אַ ספֿר־חֲשִׁבוֹנוֹת וואָס ווערט צוערשט פֿאַרמאַכט, און דערנאָך אָפּגעפּוטשט; אַ פֶּתִיחֵ־לִיכָה וואָס מָען האָט פֿאַרלאָזט, און דערנאָך טרעט מָען ווידער אַרויף דערויף. אָבֵל ווען די תּוֹרָה רעדט אין איר אַיגענעם, עצְמִ'שן קול, גיט זיך אָפּ אַ גלוי אז תְּשׁוּבָה איז עפעס אַ פריערדיקער, ברייטערער, מער מֵהוּת'דיקער זאָך פֿון אַלע פֶּרִטִישע מכשולים. דער זוהר רופֿט אויס: "תְּשׁוּבָה קִדְמָה לְעוֹלָם" — תְּשׁוּבָה איז פֿריער געווען פֿון דער וועלט אליין. איידער ס'איז געווען אַ בריָאָה וואָס קען חוטֵא זיין, איידער ס'איז געווען אַ הַסְטוֹרִיָה אין וועלכער מָען קען זיך פֿאַרלאָזן אין וועג, האָט שוין עקזיסטירט דיזע תְּנוּעָה פון צוריקקומען.

און אויב תשובה איז קודמת לעולם, קען זי נשט אפהענגען פון חטא. זי דארף זיין א ערשטע חק אין דער מהות פון דער נפש: אז אלץ וואס גייט ארויס פון השם, תאוה'ט צו לויפן ארויס און צוריקקומען צו אים; אז יעדע ירידה טראגט אין איר פארבארגן א וועג ארויף. דער עולם איז נשט אין זיין שרש א נפילה און דערנאך א תקון. דער עולם איז א מעגל, א תמידישע נשימה פון ארויסגיין און אריינקומען אין אלוקישע חיים, און דער נאמען פון דיזע צוריקנשימה איז תשובה.

דער רמב"ם, ווען ער ארדנט די הלכות תשובה, רעדט טאקע וועגן ודוי און חרטה, וועגן עזיבת החטא און א קבלה אויף צוקונפט נשט צו צוריקקומען דערצו. אכל מען דארף גוט אריינהערן אין דעם אויפן ווי ער שטעלט צו די מעשים. תשובה, זאגט ער, איז ווען דער חוטא "חוזר מחטאו לפני ה' ומתודה לפניו". דער כוון איז נשט נאר אוועק פון חטא, נאר צו "לפני ה'". דער עקר איז נשט די פליט פון עבירה, נאר דער צוריקקום אין נוכחות.

דיזע פניה צו "לפני ה'" איז נשט פארהאלטן בלויז פאר שעתים פון גראבן פשולן. יעדע מאל וואס די פנימישע פנים פון א מענטש זיינען געקערט צו א אנדער ארט — צום "אני" ווי א באזונדערע מציאות, צום עולם ווי א מלוכה פאר זיך, צום פחד ווי א תכלית — איז דא ארט פאר א צוריקקום. און ווייל די נפש ווערט תמיד ארויסגעצויגן דורך די לבושים פון מחשבה, דבור און מעשה, זיך אפצוגעבן אין רבוי העולמות, דארף אויך תמיד זיין דא א קבוע'ע מעגלעכקייט פון זיך קערן אריין, פון צוריקשטעלן דעם ארט אין אלוקות. דיזע תמידישע מעגלעכקייט איז די טיפערע תשובה וואס איז קדמה לעולם.

חסידות גיט אפ א גלוי אז אויך אין תשובה אליין זיינען דא צוויי גרויסע תנועות. דער אדמו"ר ה'קנ' רופט זיי תשובה תתאה און תשובה עילאה — די תחתונה תשובה און די עליונה תשובה. די תשובה התתאה רעדט וועגן א בראך אין דעם קשר, ווען דער מענטש נוצט די לבושים פון דער נפש הבהמית צו בוז, און ציט ארויס כח החיים אין ארטער פון הסתר. אין אזא פאל איז דא א תקון ממש צו טאן: די חיים וואס זיינען אפגעבויגן געווארן אין א ארט וואס איז נשט ראוי, דארפן זיך ווידער ווייזן און זיך הויבן צוריק אין קדושה, ווי עס ווערט לאנג מסביר אין תנאי פ'ק ז' וועגן העלאת התענוגים וואס מען האט זיי באנוצט צו בוז. דאס איז די תשובה וואס רייניקט, וואס פארבעסערט, וואס ברענגט צוריק דאס צעבראכענע אין זיין תקון.

אבער אויך ווען ס'איז נשטא קיין אזא קלקול, ווען דער מענטש שטייט, לויט ווי מען זעט אין זיין גלוי'ער התנהגות, שלם און ריין, איז דא נאך אלץ א תשובה עליונה וואס האלט קיינמאל נשט אף. אין תנאי פ'ק י"ד ווערט דער בינוני באשטימט ווי "כל ימיו בתשובה", נשט ווייל ער פאלט און שטייט תמיד, נאר ווייל ער ציט תמיד זיך אליין פון א קלענערער דבקות צו א גרעסערער דבקות, פון א באגרעניצטער השגה אין אלוקות צו א קלארערער השגה. און אין פ'ק מ"ב ווערט דאס מסביר ווי דער עבודה פון "דיעת ה'" אלץ מער און מער, א ברייטער מאכן די דירה פון מוח אין דער

אַמֶּת הָאֱלֹהִית. דָּאס האָט קיין סוף נישט: יִדְעֵה הַשָּׁגָה, יִדְעֵר מַצָּב פֿון רוה אין האַרץ, ווערט אַ יְרִידָה בִּיחֹס צו דער קומענדיקער האָרָה, צו וועלכער די נפֿש ווערט גערופֿן. און אזוי אויך די צִדִּיקִים, וועגן וועלכע דער מִדְרָש זאגט אַז "עוֹשֵׁין תְּשׁוּבָה כָּל יְמֵיהֶם", זיינען נישט תָּמִיד פֿאַרנומען מיט פֿאַרריכטן שָׂבָרִים; זיי ענטפֿערן תָּמִיד אויף אַ העכערע רוף. די תּמִידִישע תְּשׁוּבָה פֿון אַ צִדִּיק איז אַ גלוי פֿון וואָס ליגט פֿאַרבאָרגן אויך אין גִּדָּן פֿשוטן יִיד: אַז דער טָבַע פֿון דער נפֿש איז תְּנוּעָה, נישט שטײן. ווען תְּשׁוּבָה וואָלט געווען נאָר אַ רִיאָקצִיָּה אויף חַטָּא, וואָלט זיך אַרויסגעשטעלט אַז אין די שְׁעָתִים ווען דער מענטש חוֹטֵא נישט, איז ער אין אַ רוֹחַנִישֵׁע רוה. און אזוי איז נישט. די נפֿש הָאֱלֹהִית איז אַ נִיצוּץ פֿון אײַן סוף; זי קען זיך נישט צופֿרידנשטעלן מיט קיין שום סוף'דיגע צוֹרָה פֿון תּוֹדָעָה, מיט קיין באַשטימטע מִדָּה פֿון דערפֿילטער קרָבָה. זי ווערט געפֿירט דורך אַ אייגענעם הונגער — וואָס ווערט נישט געבוירן פֿון חֶסֶד, נאָר פֿון דִּמְיוֹן און דִּמְיוֹנוּת — זיך אַלץ ריינער און ריינער צו דִּבֶּק זיין אין איר מקור. דערפֿאַר ווערט אַ מאַמענט פֿון רוֹחַנִישֵׁע צופֿרידנקייט, אויב ער פֿאַרהאַרטעוועט זיך אין אַ געפֿיל פֿון אייגענער סִבְעָנוּת, אַ דינע גָלוּת. צו פֿאַרפֿעסטיקן די איצטיקע תּוֹדָעָה ווי אַ סוף'דיגן תּאַוָּה — דאָס הייסט שוין פֿאַרגעסן דעם אײַן־סוף.

דאָ קומען מען ווידער אָן צו יענעם חק וואָס מען האָט געלערנט: "בְּמָקוֹם שֶׁמִּחֲשַׁבְתָּה עוֹמֵדָת, שָׁם אַתָּה עוֹמֵד". שְׂכַחַת הַשֵּׁם איז נישט נאָר אַ פֿגֶּם אין יִדְעָה; זי רייסט אַרויס פֿון אָרט. ווען דער מוֹחַ איז גאַנץ פֿאַרנומען אין דעם שמאָלן "אַנִי" און אין זיינע פֿחֲדִים, שטייט די נפֿש — אין יענעם מאַמענט — אין אַ עולם וווּ אַלּוּקוֹת איז פֿאַרהוּלען. דאָס איז אַ קליינע גָלוּת. דער מענטש קען זיך אָפּגעבן מיט מוֹתֶר'ע זאַכן, און אַפֿילו מיט מְצוּת, און כאַטש־כן, אויב זיין פֿנימִישֵׁע מַחֲשָׁבָה איז נישט "לִפְנֵי ה'", שמעקט ער אַ טעם פֿון פֿוֹר, פֿון אינערלעכן נָדוּד.

און דערקעגן, יִדְעֵר מַעֲשֶׂה פֿון זכִּירָה — נישט נאָר אַ אַבֶּסֶטראַקטע געדאַנק, נאָר אַ חוֹיִיתִישֵׁע פֿנִיָּה פֿון תּוֹדָעָה: "הֲרִינִי לִפְנֵיךָ; דו בִּיסֵט נֹכַח מִי מִיר" — איז תְּשׁוּבָה. דאָס איז דער צוריקקום פֿון מוֹחַ אין זיין אמת'דיגן אָרט. צי דער מענטש געדענקט זיין נֹכַחִת אין מיטן תּפִּלָּה, צי אין מאַרק, צי אין די קאַרידאָרן פֿון אַ בֵּית־חֹלִים — דִּיזע זכִּירָה איז דער שריט פֿון דער נפֿש צוריק איבער אַ נשט־זעבאַרן גרענעץ, אַ נײַע אַרײַנטריט אין דער לאַנד פֿון אַלּוּקוֹת. די חִיצוֹנִית'ע בילד טוישט זיך נישט, נאָר איר עולם ווערט פֿאַרוואַנדלט.

אין דִּיזער באַטראַכטונג גיט זיך אָפּ אַ נײַער גלוי אין "תּחֲשֵׁב טוֹב": עס ווײַזט זיך אַרויס ווי אַ באַזונדערער גלוי פֿון תְּשׁוּבָה. וואָס איז פֿחַד אין זיין שְׁרָשׁ? ער איז אַ מוֹחַ וואָס וווינט אין אַ סיפּוֹר וווּ דער הַקְדוּשָׁ-בְּרוּךְ־הוּא פעלט אָדער איז ווײַט, וווּ כּאָס אָדער אַכְזָרִי מקְרָה רעגירן. און וואָס איז בְּטָחוֹן? אַ מוֹחַ וואָס קומט צוריק צו דער אַמֶּת אַז "ה' אוֹרִי וְיִשְׁעִי מִמִּי אֵינֶא". דער איבערגאַנג פֿון דאָגָה צו בְּטָחוֹן איז נישט קיין חִיצוֹנִישֵׁע פֿסיכולאָגישער טריק; ער איז אַ איבערפֿירן פֿון תּוֹדָעָה פֿון אַ עולם פֿון הֶסֶתֶר אין אַ עולם פֿון גלוי. דִּיזע תְּנוּעָה איז תְּשׁוּבָה.

אָבער אַ קשײַא שטעלט זיך אויף. אויב תשובה איז תמידית, אויב ידער מאמענט פון שכחה איז גלות און ידער זכירה איז א צוריקקום, דען ווערן די חיים דאן נשט צו שווער צו טראגן? זאל א ייד דען שטענדיק טראגן אויף די פלייצעס א איין סופדיקע תודעה פון כשלו, שטענדיק אפמעסן וויפל ער איז אפגעוויקלט און וויפל מאל ער דארף זיך צוריקקערן?

דא דארף מען אונטערשיידן צווישן צוויי גאנץ אנדערע הרגשות וואס קענען באגלייטן דיזע זעלבע ווארט. ס'איז דא א תשובה וואס מען דערלעבט ווי א משא, ווי א תודעה פון מרחק, פון חסרון. דאס געהערט בעיקר צו דער תשובה התתאח, וועלכער תפקיד איז צו ברעכן די גסות פון דער נפש הבחמית, צו ברענגען דעם מענטש אין ענוה, צו עפענען דאס הארץ צו תקון. ווען זי איז נויטיק, איז זי א גרויסער חסד, נאר איר אויפן איז א מרירות אויף דער התרחקות.

און העכער פון איר שטייט א תשובה פון שמחה — די תשובה העליונה, וואס איר מהות איז נשט די פליט פון חשך, נאר דאס לויפן צום אור. אין תנאי פרק ל"ד באשרייבט דער אדמו"ר הגאון ווי א מענטש קען, אין זיינע באגרעניצונגען, פרייען א גרויסע שמחה אויף דעם וואס א ניצוץ אלוקי שורה אין אים, אז ער קען פארבינדן זיין מוח אין תורת ה' און קניפן זיין הארץ אין אהבת ה', און דורך דאס מאכן אז דער אייבערשטער זאל האבן בית בתוכו. דיזע שמחה אליין איז א צורה פון תשובה עילאה: די נפש קומט צוריק פון פאר אין טפל'ע זאכן צו זיין צענטרירט אין איין ענין עקרי — דער ענג פון אלוקות.

אזא תשובה דריקט נשט אויף די פלייצעס, זי ליפט זיי. דאס זיינען נשט חיים וואס מען לעבט אונטער א כתב־אשום, נאר חיים אין תנועה, ווי א להקה וואס נשט קיפט זיך אראפ, נאר פלאקערט תמיד ארויף. דער רמב"ם באשרייבט דעם בעל־תשובה ווי א ליבן און טייערן בעלי־חן לפני ה', ווייל דוקא זיין מעשה פון פניה איז חביב; דער מרחק פון וועלכן ער קומט, ווערט א מדה פון זיין קרבה. און ווען תשובה איז תמידית, איז דיזע חבה אויך תמידית. ידע קליינע הטיה פון מחשבה ווערט אויבן אנגעקוקט ווי א מעשה פון נאענטן, פערזענלעכן צוריקקום.

דערפאר מיינט לעבן אין תמידישער תשובה נשט צו זיין שטענדיק מדוכא פון דער הפרה וויפל ער איז ווייט פון דעם ארט ווו "ראוי" איז אים צו שטיין. נאר דאס מיינט צו זיין תמיד גרייט. ידער מאמענט פון תודעה עפנט א טיר: "וועסטו יעצט לייגן דיין מחשבה אין פרידה אדער אין אחדות? אין פחד אדער אין בטחון? אין 'אני' אדער אין 'אני ה'?" תשובה דארף נשט ארויסגעשריגן ווערן; זי קען זיך אויסרעדן אין א שטילער הטיה פון מחשבה, אין דער בחירה צו בלייבן נאך א ביסל אין עיון אין א פסוק תהלים, צו זען א שוועריקייט ווי א שליח פון אהבה, צו זאגן אין הארצן: "דו ביסט נוכח מיט מיר אויך דא".

צוליב דאס קען תשובה ווערן באשריבן ווי מעגלית און נשט נאר ווי קוית. קוישער צייט מדמה א גלייכן וועג פון פארגאנגענהייט צו צוקונפט, פון חטא צו תקון, פון מרחק צו קרבה, מיט א סוף־פונקט ווו אלע תנועות האלטן אף. מעגלישער צייט, אין דער סטרוקטור פון עבודה, ווייסט אז די נפש גייט תמיד ארויס און צוריק, ווי טאג און נאכט, ווי

דער מחזור פון לבנה. יעדער צוריקקער פון טאג איז ענלעך צום פריערדיקן און כאטש-ש-פון נשט דער זעלבער, ווייל דער מעגל ווערט אלץ ברייטער, ווי א שפיראלדיקער סלם וואס שטייגט ארויף. די נפש קומט צוריק צו יענע זעלבע ארטער — יענע זעלבע פחדים, יענע זעלבע אתגרים — נאר יעדעס מאל פון א ביסל העכערן ווינקל, מיט א ביסל מער אור, א ביסל מער בטחון. דאס איז תשובה עילאה וואס גיט זיך אפ אין דעם וואג פון טאג-טעגלעכן לעבן.

ווען מען פארשטייט תשובה אזוי, האלט דער מאמר "תחשב טוב והוא טוב" אויף צו זיין א איינזאמע הוראה און ווערט א אויפֿהליכע. יעדעס מאל וואס צימצום'דיגע מחשבות נעמען אריין דעם מוח, זאגט מען דעם ייד נשט סתם: "דענק נשט אזוי שלעכט", נאר מען לאדנט אים איין: "קום צוריק. ברענג דיין מחשבה ווידער צו מיר. געדענק אז איך בין טוב; געדענק אז איך בין מיט דיר". די מחשבה אליין ווערט דער וועג פון תשובה, די תנועה אין וועלכער די נפש גייט פון א נידעריקן מצב פון תודעה צו א העכערן.

אין די קומענדיקע פרקים וועלן מען לערנען צו רופן די נידעריקע און די העכערע מצבים מיט מער פינקטלעכע נעמען — ווי מוחין דקטנות, דער צימצום'דיגער מוח אין וועלכן פחד און פרווד רעגירן, און מוחין דגדלות, דער ברייטער מוח אין וועלכן די אהדות און טוב פון הקדוש-ברוך-הוא זיינען נוכחים מיט חיות. תשובה, אין איר תמידישן און פריילעכן סטרוקטור, וועט זיך אנטפלעקן ווי דער בריק אויף וועלכן תודעה גייט איבער פון קטנות צו גדלות ווידער און ווידער, ביז "תחשב טוב" וועט נשט מער זיין א געקונסטלטע טעקניק, נאר די נאטירלעכע נשימה פון א נפש וואס דערלעבט זיך אליין ווי א תמידישן וועג וואס קומט צוריק אהיים.

3. פון צרקייט צו ברייטקייט: מוחין דקטנות און מוחין דגדלות אין תג-תגלעכער תודעה

צו רופן אן די צוויי מצבים מיטן נאמען מוחין דקטנות און מוחין דגדלות מיינט נשט אריינברענגען אין לעבן א פרעמדע, טעכנישע לשון, נאר אנטפלעקן די פנימדיקע לשון וואס די נפש ווייסט שוין אליין און ליידט שוין לאנג אין איר.

אין די כתבי־הקדש פון האריז"ל, אין "עץ חיים" און אין "פרי עץ חיים", ווערן די בעגריפים קטנות און גדלות צום ערשטן באנוצט אלס באשרייבונגען אין דער אינערלעכער היסטאריע פון די עולמות אליין: ס'זענען דא צייטן ווו די פרוצופים שטייען נאר אין זייער קטנות, זייערע אורות ציען זיך צוריק אין הינטן, זייערע כלים זיינען דיק און פארדארבט; און ס'זענען דא צייטן ווו זיי זיינען מורחב, די אורות ציען זיך ארויס אין ברייט און אין הויך, די כלים זיינען מזקק, און דער שפע־החיים איז רייך און ארדנטלעך. די עולמות צימצומ'ן זיך און ווערן ברייט, כביכול, לויט זיין רצונו יתברך. חסידות

דערקלערט אז דאס זיינען נשט נאר קאסמישע געשעענישן, נאר תבניות־הנפש ביים מענטש, ווייל "אדם הוא העולם הקטן" – דער מענטש אליין איז א קליינער עולם. אלץ וואס געשעט אין די פּרצופים העליונים קלינגט תמיד אן א הד אינעווייניק אין דעם אינערלעכן מאן און פרוי.

דערפאר, ווען דער האַרץ־ל רעדט וועגן מוחין דקטנות, צימצומ־דיגע תודעות, געפֿינט זיך דאס גלייך זיין אפשפּיגלונג אין א אינערלעכן מיזעג וואס איז אונדז אלעמען זייער באקאנט: ס'זענען דא שעה'ן ווו דער מוח איז צער און נידעריק, פֿאַרנומען נאר מיט זיך אליין, ער קען נשט זען ווייטער פֿון די ווענט פֿון זיין פֿאחד אדער זיין גלייכדיקן פצע. דער האַרץ פֿילט זיך שווער און פֿאַרשטומפערט, אדער אויפֿגערירט און אָן מנוחה. די מַחֲשָׁבָה דרייט זיך און דרייט זיך אַרום איין פונקט: מיין חסרון, מיין סכנה, מיין דורכפֿאַל. דער אַדמו"ר הָגָן אין "תנ"א" רופֿט דאס אָן טימטום – א חסימה, א פֿאַרשטאַפונג אין דער אינערלעכער סירקולאַציע – א מאָל פֿון האַרץ, א מאָל פֿון מוח. נשט אז דער מענטש פֿעלט גאָר אין פֿאַרשטאַנד, נאר אז דער פֿאַרשטאַנד קען נשט אַטעמען; ער קען נשט אויסשפּרייטן זיינע פֿליגל צו מחי' זיין דעם האַרץ מיט אַמונה, מיט שְׂמִיחָה אדער מיט אַהבה.

און דערקעגן, מוחין דגדלות – מורחבֿע תודעות – זיינען יענע מאַמענטן ווו דער זעלבער מענטש, מיט יענעם זעלבן לעבן־געשיכטע און יענע זעלבע מציאותדיקע אומשטענדן, זעט פּלוצלינג ווייט און ברייט. ס'פֿאַרוויקלט זיך אין אים א געוויסער אינערלעכער מרחב. זיין פּערזענלעכער כאָב איז נאָך אלץ באקאנט, נאר ער איז נשט מער גאַנצע הימל; ער איז אַ וואָלקן אינעווייניק אין אַ ברייטן רִקיע. דער האַרץ פֿילט זיך מער מורחב, ער קען בעסער אַרײַננעמען סתירות אָן צו צעברעכן. די מַחֲשָׁבָה קען אין איין מאָל אַרײַננעמען ביידע – די שווערקייט פֿון דער מצב און דעם בטחון אז דער הַקְדוּשׁ בְּרוּך־הוא איז דא, פירט מיט חֲכָמָה און מיט חֶסֶד. אַפֿילו אינעווייניק אין דער זעלבער שווערקייט קען דער מענטש פֿילן הודָאָה, אדער אַ בטחון אז אַ לייכטער שטילער קול פֿון מנוחה שושעט אין אים: "גם זה שִׁיב", אַפֿילו אז זיין פנים איז פֿאַרהוילט.

חֲסִידוֹת צייכנט אָפֿט אויס דעם אונטערשייד מיטן משל פֿון אַ מוח פֿון אַ קינד קעגן אַ מוח פֿון אַ באַלאַגערטן. דאָס קינד, אין זיין קטנות, ווערט גאַנצקײַטיק אַרײַנגעכאַפט אין דעם צאַצקע וואָס איז צעבראַכן, אין דעם חֶבֶר וואָס האָט זיך אויף אים פֿאַרכאַפט. מ'קען אים נשט טרייסטן מיט אַ הבטָחָה פֿון מאַרגן; מאַרגן עקזיסטירט נאָך נשט בײַ אים. זיין עולם איז נאָר וואָס איצט איז, און וואָס איצט איז, איז אים אומטרעגלעך. דער באַלאַגערטער, אין זיין גדלות, קען פֿילן אַ אמתע אַנטוישונג און לײַד, און דעמאָלט־אויך האַלטן אינעם זעלבן מאָל דעם גרעסערן סיפור – די אחראַיווֹת, די פֿאַרבײַנדונגען, די ידיעה פֿון דעם פֿלוס פֿון צײַט און פֿון אַ תכלית וואָס ציט זיך אַריבער פֿון דער איצטיקער הרגשה. די הרגשה ווערט נשט אַפּגעשטויסן, נאר זי געפֿינט זיך אינעווייניק אין אַ גרעסערן כּלִי.

אזוי אויך אין רוחניותדיקע לעבן. אין מוחין דקטנות איז דער עולם א נארישע צארע גאס. דער מענטש גייט צוזאמענגעדרוקט צווישן די ווענט פון "אני" און "אני", דאס "אני" פון ביידע זייטן. יעדן קול הערט ער ווי א Drohung, יעדן שאטן פארגרעסערט ער צו א שרעקלעכן דמיון. דער לופט איז בייציטיק; דער מענטש פילט אז ער קען נשט אריינשאפן א גאנצע נשימה. אין אזא ארט, צו זאגן אים: "תחשב טוב ויהיה טוב", קען זיך אנהערן כמעט ווי א אכוריות. די ווערטער זיינען אפשר אמת, נאר זיי קומען אראפ כאילו פון א הויכן באלקאן אראפ אין א צארן קעלער. דער מוח ענטפערט: "ווי זאל איך תחשב טוב ווען אלץ וואס איך זע איז סכנה? ווי זאל איך בטח זיין ווען יעדעס כלי ציטערט?" דער אויסדרוק קלינגט ווי א פאדערונג צו פארלייקענען, צו מאכן פנים, און נשט ווי אן איינלאדונג צו פארשיבן דעם ארט פון תודעה.

אין מוחין דגדלות, דערקעגן, לאנדעט דער זעלבער אויסדרוק גאר נאטירלעך, כמעט אין פשיטות. ווען דער מוח שטייט שון אויף א ברייטער תצפית, בליקנדיק אראפ אויף פילע בערג פון לעבן-ניסיונות, זעט פאטראנען פון השגחה פרטית אין די געשעענישן פון דער פארגאנגענהייט, פילט אין א געוויסן מאס די אינסוףדיקייט פון גאטלעכן לעבן, דעמאלט איז "תחשב טוב" נשט מער קיין געצוונגענע שפרינג, נאר א קורצע טריט. די נפש זאגט: "באווייז אז מיין טאטע איז מיט מיר. באווייז אז ס'איז דא א וועג ארויס פון דעם. איך זע זי נשט, נאר איך ווייס אים". דא מיינט "ויהיה טוב" נשט: "איך וועל באשטימען די תוצאה", נאר: "יעדע פארם אין וועלכער זיין טוב וועט זיך אנטפלעקן – איז גוט". דער בטחון פליסט ווי א מילדער טייך; מ'דארף אים נשט פראדוצירן טיפע-נאך-טיפע מיט מיגעה.

עס איז דערפאר חיוני צו דערקענען אז "אויפן ארט ווו דער מוח שטייט" איז נשט קיין דיכאטאמישע צעטיילונג צווישן רשעה און צדקה, נאר א תמידיקע תנועה פון וואנדערן צווישן קטנות און גדלות. "לקוטי תורה" און "תורה אור" רעדן אפט וועגן די מוחין אלס דער אינערלעכער שטעלונג פון דער נפש: ווען די חכמה און די בינה זיינען קליין, ווערן די מדות אין הארצן צוגעדריקט לויט זייער מאס; ווען דער פארשטאנד ווערט מורקב, שטייגן די מדות און זיסן זיך. דער אדם-ר' ה'ק' אין "תנאי", ווען ער גיט דעם בינוני דעם עצה צו דינען "בטבע נפשו", גיט צו אז דער טבע אליין האט זיינע וועלנס. ס'זענען דא טעג פון לייכטקייט און טעג פון גראבקייט; שעה'ן ווו דער הארץ ברענט און שעה'ן ווו ער איז ווי א שטיין.

אין יענע פרקים ווו ער רעדט וועגן עצבות און עצלות, שרייט ער נשט אן דעם מענטש אז ער איז אין קטנות. נאר ער לערנט ווי מ'זאל זיך נשט גאנצקייטיק אידענטיפיצירן מיט דעם. ס'איז דא א צייט צו קעמפן קעגן דער כבדות דורך התבוננות אין דעם ווי דער מענטש איז ווייט פון הקדוש-ברוך-הוא, און ס'איז דא א צייט צו לאזן דאס זיין, כדי עס זאל אים נשט אריינציען אין דיכאטאן. און איבער אלץ בעטאנט ער די צענטראלקייט פון שמחה – נשט א חיצונישער פאליר, נאר די טיפע שמחה אין דער ידיעה אז דער עצמותדיקער קשר מיטן הקדוש-ברוך-הוא קען קיינמאל נשט אפגעריסן ווערן. אזא שמחה אליין איז א התגלות פון מוחין דגדלות; זי איז די אינערלעכע רוחה אין וועלכער די עבודה ווערט ווידער מעגלעך.

יעצט קענען מיר שאַרפֿער פֿאַרמולירן די אינערלעכע דראַמע וואָס אַנטפלעקט זיך ווען אַ ייד הערט דעם רופֿ "תּחֻשׁבֿ טובֿ" אין אַ שעה פֿון פֿאַחד. ווען ער שטייט אין קטנות, איז זײַן גאַנצע תּפֿיסה צענטרירט־אויף־זיך, נָשֵׁט אין דעם זין פֿון גאַווה, נאָר אין דעם זין פֿון אַרײַנגעכאַפּט זײַן אין דעם צאָרן קאַנאַל פֿון זײַן פּערזענלעכער הישרדות. די פֿראַגע וואָס האַמערט אין מוֹחֿ איז: "וואָס וועט זײַן מיט מיר? מיט מײַן גוף, מיט מײַן געלט, מיט מײַן נאָמען, מיט מײַן קינד?" די גאַטלעכע מציאות, אַפֿילו אַז זי איז גלויבט אין שְׁכָל, ווערט נָשֵׁט דערלעבט; דער האַרץ טייסט זי נָשֵׁט. דער עולם זעט אויס צעפֿאַלן: דאָ איז דער דאָקטער, דאָ דער באַנק, דאָ מײַן טעות, דאָ די Drohung דיקע תּוצאה – פֿילע כּוחות, יעדער ציט אין זײַן ריכטונג. אין אַזאַ צעפּלויגטער פֿעלד זעט זיך דער "טובֿ" אַרויס ווי אַ דין און שוואַכער פֿאָדעם וואָס קען זיך יעדן מאָמענט אַפּרײַסן.

אין גִּדְלוּת, דערקעגן, קען דער זעלבער מָענטש נאָך אַלץ פֿרעגן: "וואָס וועט זײַן מיט מיר?" נאָר די פֿראַגע ווערט גלייך אַרײַנגעכאַפּט און געטראָגן אינעווייניק אין אַ גרעסערער פֿראַגע: "וואָס וויל דער הִקְדוּשׁ־בְּרוּךְ־הוּאָ דאָ? ווי אַנטפלעקט ער זיך מיר איצט?" דאָס "אני" ווערט אַראָפּגעשאָבן פֿון צענטער־בינע, נָשֵׁט דורך אַפּשטויסן, נאָר דורך אַרײַנגעמען אין דעם חיבוק פֿון דעם אײַן־סוף. דער פֿאַחד קען נאָך אַלץ ציטערן, נאָר ער רעגירט נָשֵׁט. דער עולם ווערט דערלעבט אַלס איין סיפור, אַפֿילו אַז ער איז פֿאַרהוילט, וואָס ווערט געשריבן דורך איין מחבר. דער "טובֿ" איז נָשֵׁט קיין דין פֿאָדעם, נאָר דער עצם־אויבן פֿון דער אויפֿוועבונג פֿון מציאות, אַפֿילו אַז ער ווערט אַ מאָל געוועבן פֿון דער זײַט וווּ מ'זעט די קניפלעך און די פֿאַרכעטונגען. צו תּחֻשׁבֿ פֿון אַזאַ אַרט מיינט צו תּחֻשׁבֿ אין התאמה צו דער אמת אַז "אין עוד מְלִכּוּד־".

דער קריטישער פונקט איז אַז דער חיצונישער מצב קען אין בייַדע פֿאַלן זײַן גאָר דער זעלבער. צוויי יידן זיצן אין יענעם זעלבן וואַרצמער, וואַרטן אויף יענעם זעלבן מעדיקאַלישן טעסט, הערן יענעם זעלבן מעדיקאַלישן שמועס. דער מוֹחֿ פֿון איינעם איז אין קטנות: יעדן טיק פֿון זייער שלאָגט אים, יעדן טריט אין קאָרידאָר שרעקט אים. זײַן מַחֲשָׁבֶה ראָסט צווישן די עקסטער־סצענאַרן, און "בטחון" זעט זיך אים אָן ווי אַ פֿרעמדע לשון. דער צווייטער שטייט אין גִּדְלוּת: ער איז נָשֵׁט פֿאַרשטומפּערט, ער ליבט אויך זײַן לעבן און ציטערט דערפֿאַר, נאָר אונטער דער ציטער פֿליסט אַ שטראָם פֿון התכנעות, פֿון געפֿונען־ווערן אין אַ טראַגנדיקער האַנט. אפֿשר שושעט ער שטיל פּסוּקִי תּהִלִּים, געדענקט פֿרײַערדיקע ישועות, שושעט: "הִנְנִי בְּיָדֶךָ". די זעלבע בענקל, די זעלבע געאָגראַפֿיע, דער זעלבער דימער; צוויי גאָר אַנדערע עולמות.

דאָ הייבן מיר אָן צו פֿילן טיפֿער פֿאַרוואָס "תּשׁוּבָה אַלס תּמידיקע תּנוּעָה" איז נָשֵׁט נאָר אַ פּאַעטישע דעפֿיניציע, נאָר דער זעלבער מעכניזאַם דורך וועלכן דער מָענטש גייט אַריבער צווישן די עולמות. תּשׁוּבָה, אין איר עקזיסטענציע באַגריף, איז דאָווקא די תּנוּעָה אין וועלכער דער מָענטש גייט אַרויס פֿון דער צאָרער סמט פֿון קטנות אַרײַן אין דעם גרויסן מרחב פֿון גִּדְלוּת. דאָס איז די תּנוּעָה אין וועלכער אַ מָענטש פֿילט: "מײַן מַחֲשָׁבֶה איז איצט אָנגעפֿילט נאָר מיט זיך אַליין; מײַן פֿאַחד שלנגט אַרײַן דעם גאַנצן עולם", און ער קערט מיט נחת צוריק זײַן פנים צום הִקְדוּשׁ־בְּרוּךְ־הוּאָ, צום אַכְרֵעָה אַז ס'איז דאָ אַ גרעסערע מציאות אין וועלכער דער מאָמענט ווערט אַרײַנגעהאַלטן.

נאָר אַ שאַרפע פֿראַגע דריקט אויפֿן האַרץ: ווען אין קטנות אליין פֿעלט דער כוח צו זען ווייט, ווי קען אַ מענטש וואָס שטייט אין אזאָ מצב טאָן תשובה צו גְדולות? האָט דען דער בריק אליין נָשט דעם זעלבן מאַטעריאַל וואָס פֿעלט אים איצט? ווען דער מוֹחַ איז צימצומ־דיג, ווי קען ער זיך פֿאַרשטעלן אַ מורח־בִּקייט? ווען דער האַרץ איז פֿאַרשטומפערט, ווי קען ער זיך נאָך אַלץ פֿאַרלאַנגען צו פֿילן?

דאָס איז נָשט קיין עיונישע קשיא בְּעֵלְמָא, נאָר אַ געשריי וואָס מ'הערט אין יעדן דור: "איך ווייס אז ס'פֿאַסט צו בָּטח זיין. איך ווייס אז ס'פֿאַסט צו פֿרייען זיך אין מיין חלק. איך ווייס אז דער הַקְדוּשׁ-בְּרוּךְ-הוא איז טוב. נאָר איך פֿיל דאָס נָשט; איך דערגרייכעס נָשט. ווערטער פֿון אַמונָה גליטשן פֿון מיר אַראָפּ ווי רעגן פֿון אַ שטיין. וואָס איז דאָן דער כוח וואָס קען מיך הויבן ווען איך קען מיך אליין נָשט הויבן?"

אין דעם אז מיר הייבן אָן אזאָ פֿראַגע, אַנטפלעקן מיר נאָך אַ שיכט אין דעם נוף פֿון דער נָפֶש. ווייל צווישן קטנות און גְדולות שטייט אַ דריטער כוח, אַ מיטל־שטראָם וואָס פֿאַדערט נָשט פֿון דעם מענטש וואָס ער האָט נאָך נָשט, נאָר ער שטייגט אַראָפּ צו זיין אָרט און הייבט אים. דאָס איז כוח הַרְחָמִים – די רַחֲמִים – ווי זיי געפֿינען זיך אין דעם האַרצן פֿון מענטש, און אין אַן אַיִנ־עֶרְךָ גרעסערער אופן ווי זיי געפֿינען זיך בײַם הַקְדוּשׁ-בְּרוּךְ-הוא. דורך דער אורה פֿון רַחֲמִים, בַּפֶּרֶט רַחֲמִים אויף דער נָפֶש אין איר גְלוּת, ווערט דער בריק אויסגעשטרעקט פֿון צאָר צו ברייט, ביים נאָך ביים, אַפֿילו ווען דער מוֹחַ איז נאָך אַלץ קליין. אין ווייטערן וועלן מיר זיך מתבונֵן אין דער מִדָּה פֿון רַחֲמִים, און מיר וועלן לערנען ווי "תְּחַשֵּׁב טוֹב" אליין קען זיין אַ מעשה פֿון רַחֲמִים וואָס ציט די נָפֶש אַרויס פֿון איר מעשר אַרײַן אין דעם אָפֿן פֿעלד פֿון זיין גאַטלעכן טוב.

ד

כְּדִי זיך צו נענטערן צו דעם כֹּחַ, דאַרף מען ערשט צוהערן ווי די תּוֹרָה רופֿט אים בָּשֵׁם. ווען מוֹיֶשֶׁה רַבֵּינוּ מתפלל און באַטעלט זיך: "הוֹדִיעֵנִי נָא אֶת דְּרָכֶיךָ", איז די ענטפֿער נָשט אַ פֿילאָסאָפֿישער רַדנ־אָרט, נאָר אַ גילוי פֿון מִדּוֹת, פֿון גופֿע גאַטלעכע תְּכּוּנוֹת: "ה' ה' אֶל רַחוּם וְחַנּוּן...". די שלש־עֶשְׂרֵה מִדּוֹת הַרְחָמִים זיינען נָשט סתֵם פּאַעטישע בעשר־ייִבונגען; זיי זיינען די אורה־אויסדרוק און בליצער, דורך וועלכע דער אַיִן־סוֹף בויקט זיך אַראָפּ צום סוֹף, די דרכים, ווי אַן אור אָן גרעניץ בויקט זיך און קושט אָן באַגרעניצטן וועלט אָן צו צעברעכן אים.

"רַחוּם" – מִדַּת הַרְחָמִים – איז די ערשטע רַגשדיקע מִדָּה וואָס מען ציילט דאָרטן אין איר שליימעס. חז"ל באַקלערן, אַז רַחֲמִים ווערן דאווקא אויפֿגעוועקט דאָרט, וווּ ס'איז דאָ שוואַכקייט, בראַך, קיין זכות נָשט. חֶסֶד קען מען געבן אַפֿילו צום ראַווען; גְבוּרָה קען שטעלן אין דִין אַפֿילו דעם שטאַרקן; נאָר רַחֲמִים, אין זיין זעלבער באַגריף, ווענדט זיך צום פֿאַלנדיקן. ער קוקט אויף אַ בְּרִיָּה, וואָס שטייט נָשט אויף אייגענע זכות, און ער ווערט אויפֿגערוּפֿן פֿון דעם מרחק צווישן וואָס זי איז איצט און וואָס זי קען זיין, און ער בויקט זיך צו איר צו הייבן.

דערפֿאַר זאָגן אונזערע רבֿותינו זכֿרונם לְבִרְכָּה אויף דעם פֿסוק "מִי־אֵל כְּמוֹה נִשְׂא עוֹן", אַז דער הִקְדוּשׁ־בְּרוּךְ־הוּא מאַכט נִשְׂט סתָם צו די אויגן פֿון חטָא, ווי אַ מלך וואָס באַשליסט נִשְׂט צו געבן אַכט אויף דעם עֲבִירָה פֿון זײַן עֶבֶד. אַ מלך בְּשׁוֹר וָדָם, דער מִדְרָשׁ דערציילט, כעסט זיך, ווען זיינע חוקים ווערן פֿאַרשפּעטיקט; און אַפֿילו ווען ער באַווייזט רַחֲמִים, איז עס אָפֿט פֿון חִיצוֹנִי־טאַמְעִים צום חוּטָא – פֿאַליטישע חשבונות, מיינונג פֿונעם ציבור, אַ גוטן נאָמען פֿון נדיבות. אזעלכע רַחֲמִים זיינען נִשְׂט מער ווי אַ לבוש, וואָס ער לייגט אָן און נעמט אָפֿ, אַ סטראַטעגיע.

נאָר דער נָבִיא זאָגט עדות, אַז "נִשְׂא עוֹן" בײַם הִקְדוּשׁ־בְּרוּךְ־הוּא איז אַ גאַנצ אַנדערער זאַך. "נִשְׂא עוֹן" – ער הייבט און טראָגט דעם עוֹן אַליין; ער נעמט אים כְּבִיכּוּל אויף זיך און טראָגט אים, ווי אַ פֿאַטער וואָס טראָגט אַ קינד, וואָס קען נִשְׂט גיין. דער מִדְרָשׁ צייכט אונדז אַ בילד פֿון אַ מלך, וואָס זײַן עֶבֶד האָט צעבראַכן די מנורה, וואָס האָט באַלייכטעט דעם הייכאַל. אין אַ בײַס־דִּין פֿון בְּשׁוֹר וָדָם מוז דער עֶבֶד באַצאָלן אָדער מען שטויסט אים אַרויס. נאָר דער מלך זאָגט: די מנורה איז מיר טײַער, און דער עֶבֶד איז מיר טײַער. איך וועל באַצאָלן פֿון מײַנס פֿאַר דער מנורה און איך וועל דעם עֶבֶד נײַ לערנען. די רַחֲמִים דאָ קומען נִשְׂט פֿון אַ חשבון פֿון נוטע; זיי קומען פֿון דער ליבה פֿונעם מלך צו זײַנע אייגענע, פֿון דעם קשר, וואָס איז פֿרײַער פֿון אַלע התנהגות.

כְּדִי צו פֿאַרשטיין, ווי אַזאַ מִדָּה קען דינען אַלס אַ בריק אינעם אינערן פֿון דער נִפְשׁ, דאַרף מען זיך מתבונן, ווי רַחֲמִים געפֿינען זיך אַלס אַ מִדָּה אין די סְפִירוֹת. ס׳איז בעקאַנט, אַז חֶסֶד און גְבוּרָה שטייען ווי רעכטס און לינקס, התפֿשטות און צִמְצוּם, געבן און אָפהאַלטן. צווישן זיי שטייט תְּפָאֶרֶת, וואָס איר פֿנימיות איז רַחֲמִים. חֶסֶד וואָלט געגעבן אָן גרעניץ; גְבוּרָה וואָלט אָפּגעמעסן און צוזאַמענגעצויגן, געשטעלט גרעניצן און געמאַכט דעם שְׁפַע תּלוּי אין זכות. תְּפָאֶרֶת איז נִשְׂט סתָם אַ פֿשָׁרָה צווישן זיי; זי זעט די פֿנימית־אמת פֿון דעם מקבֿל – דעם צָלָם אַלּוּקִים אין אים, זײַן עֲצָמִי־טוב – און אין דעם אור פֿון אַזאַ בליק רעכנט זי אָפֿ אַ נײַע מִדָּה. ווי גְבוּרָה האָט געזען נאָר חסרון און חֶסֶד האָט געזען נאָר אַ נויט, זען רַחֲמִים דעם מרחק צווישן אַ הייליקן שְׁרָשׁ און אַ געפֿאַלענעם אָסט. דאָווקא דער מרחק רופֿט אַרויס אַ רכות, וואָס קען ממתיק זײַן דעם דין אָן אים צו מבטל זײַן, אַראַפּלאָזן חֶסֶד אויף אַזאַ אופֿן, וואָס היילט און נִשְׂט קאַליע מאַכט.

אין דער נִפְשׁ מיינט דאָס, אַז ווען דער שְׁכָל קוקט אויף אַן אַנדערן מענטש און זעט נאָר זײַן התנהגות, שוקלען זיך זיינע רגשים צווישן חֶסֶד און גְבוּרָה: נדיבות אָדער קריטיק, מחילה אָדער פֿאַדערונג. נאָר ווען ער קוקט אַרײַן אין זײַן מהות – אַ נִשְׁמָה, אַרויסגעהויבן פֿון אונטער כְּסֵא הַכְּבוֹד, און איצט פֿאַרוויקלט אין בילבול – ווערט געבוירן אַ נײַע הרגשה: רַחֲמִים מכבדים. דער מענטש שפירט נִשְׂט בוז צום געפֿאַלענעם, נאָר אַ ווייטאַג אויף דעם מרחק צווישן ווער ער איז און ווי ער געפֿינט זיך. דאָס הייסט רַחֲמִים.

נאָר אזעלכע מְנַשְׁלֶכֶע רַחֲמִים האָבן שאַרפע גרעניצן. פֿון אַ נִפְשִׁיקער זייט ווערן אונזערע רַחֲמִים גרינג אויפֿגעוועקט דורך מעשיות, וואָס רירען אונדז: ליידין, וואָס מען זעט מיט די אויגן; אַ מעשה, וואָס מיר קענען זיך דערמיט אידענטיפֿיצירן; אַ דִּמּוּן צו אונדזער אייגענע לעבן. מיר וויינען בײַ אַ מעשה פֿון טרויער, מיר שרעקן זיך בײַ אַ קראַנקייט

פֿון אַ חֲבֵר, אונדזער האַרץ עפֿנט זיך, ווען מיר זען אַ קינד וויינען. דאָרט, וווּ ס׳איז קיין מעשׂה נָשֶׁט, וווּ דאָס לײַדן איז פֿאַרבאָרגן, שלאָפֿן אונדזער רַחֲמִים. נאָך מער: אַפֿילו ווען זײ ווערן אויפֿגעוועקט, ווערן זײ מיד. נאָך אַ סך חזרה אויף כאַב, באַשיצט זיך דאָס האַרץ; עס פֿאַרקאַלט זיך. רַחֲמִי אָדום זײנען תּלוי, פּראַקטיש, אויסגעקליבן. זײ זײנען תּלוי אין דער האַקֶרָה און אין דער מצב־רוח, אין דער כּוֹח פֿון דעם אַנדערן זײַן מעשׂה צו דורכדרינגען אונדזער שילדן און אויפֿרופֿן אידענטיפֿיקאַציע.

רַחֲמִי דער הַקְדוּשׁ־בְּרוּךְ־הוא זײנען פֿון אַ גאַנצ אַנדערער מהות. ער דאַרף קיין מעשׂה נָשֶׁט, כּדי אויפֿצורופֿן רַחֲמִים. ער קענט די נָפֶשׁ נָשֶׁט פֿון דרויסן אַרײַן, נאָר פֿון אינעווייניק אַרויס, ווייל זי איז זײַן אייגענע נָשֶׁמָה, כּבִּיכּול. די זעלבע טאַקע זאָך, אַז אַזאַ נשִׁמָה פֿון אים איז איצט מלובש אין אַ גראָבן גוף, נונדלט זיך אין אַ דיקן וועלט, איז שוין גענוג צו רופֿן אַרויס רַחֲמִים. פֿרײַער ווי מיר חוּט־אִים, פֿרײַער ווי מיר שרײַען, פֿרײַער ווי מיר אַליין דערקענען אונדזער חסרונות, זעט ער דעם תּהום צווישן זײַן אײַן־סוף און דעם קליינען, באַגרעניצטן כּלִי, וואָס דאַרף אים טראָגן, און ער נײַגט זיך צו אונדז אין רַחֲמִים. און ווען מיר מאַכן נאָך מער טונקל דעם כּלִי דורך אונדזערע בחירות, גייען זײנע רַחֲמִים נָשֶׁט אַוועק; צום פֿאַרקערט, די זעלבע ירידה פֿון דער נָפֶשׁ אַרײַן אין אַ גרעסערן הַסְתֵּר, הייסט בײַ די נְבִיאִים "רַבִּים רַחֲמִיךָ", ווייל אַלץ ווי דער מרחק פֿון דער היים ווערט גרעסער, ווערט גרעסער די כּיסוּפֿים פֿונעם פֿאַטער צום זון.

דער אונטערשייד איז קריטיש צו אונדזער עבֿודָה. ווען רַחֲמִי הָשֵׁם יִתְבָּרַךְ וואָלטן געווען ווי אונדזערע רַחֲמִים, דאָן אין דער נידעריקסטער שעה פֿון אונדזער קטנות, ווען אונדזער מעשׂה איז דער מיאוסטער, ווען מיר שפּירן זיך אַלץ וויניקער ראַווע, וואָלטן מיר געהאַט דעם קלענסטן תּבִיעָה אויף זײנע רַחֲמִים. נאָר זינט זײנע רַחֲמִים ווערן אויפֿגעוועקט אויפֿן עצם אַליין – און אויף זײַן עַצְמִי־רצוֹן אין דעם עצם – איז דאָס פֿאַרקערט: דאָווקא ווען די נָפֶשׁ איז מער פֿאַרוויקלט, זײנען די רַחֲמִי הָשֵׁם, וואָס ציען זיך צו איר, אין איר גרעסטער חוּמָה. דער נְבִיא מִיכָה לײַגט עס אַרײַן אין אַ תּמִּיחָה: "מִי־אֵל כְּמוֹךָ" – הייסט, וואָס פֿאַר אַ מלך טראָגט ווייטער דעם עָזֶן פֿון זײַן עֶבֶד, זוכט וועגן פֿון נענטערקייט אַפֿילו ווען דער עָזֶן שטייט נאָך אין זײַן אָרט? נאָר אַזאַ, בײַ וועמען רַחֲמִי זײנען נָשֶׁט אַ מְדִינָה, נאָר זײַן מהות אַליין; וואָס זײנע רַחֲמִים גייען נָשֶׁט אויס דורך חזרה, ווייל זײ שטאַמען פֿון אײַן־סוף.

דאָ עפֿנט אונז דער אָדמו"ר הַזֶּקֶן אַ פֿנימִישֵׁן טויר. אין ספֿר הַתִּנְיָא, ווען ער רעדט וועגן דער עבֿודָה פֿון אַ לײַב נִשְׁבֵּר און אַ רוח נְמוּכָה, לאַזט ער דעם מַעֲנֵשׁ נָשֶׁט בלייבן אין זײַן בראַך. גלײַךְ נאָך דעם, ווען ער באַשרײַבט די מְרִירוֹת אויף זײַן ריחוק, קערט ער זיך און באַפֿעלט: נאָך דעם דאַרף מען אויפֿרופֿן רַחֲמִים רַבִּים אויף זײַן נָפֶשׁ. מען דאַרף קוקן אויף זײַן נָשֶׁמָה ווי אויף אַ עצם־מלכָה, אַ מלכָה־טאַכטער אין גלות, אַ זון פֿון אַ מלך, מלובש אין צעריסענע קליידער, ניין פֿון גראַבע זאַכן, און מען דאַרף זיך אויפֿרופֿן צו רַחֵם אויף איר. נָשֶׁט אייגענע רַחֲמִים, וואָס דרייען זיך אַרום "אֵיך, אֵיך, נאָר הייליקע רַחֲמִים: ווי קען אַזאַ רײַנער נִיצוץ געפֿינען זיך אין אַזאַ אָרט?

דאָס איז אַ מופֿת־דיקער היפּוך. ביז איצט, אין דער שעה פֿון קטנות, איז דער בליק געווען האַרב און צאַר: "איך בין אַ דורכפֿאַל. איך בין חֶשֶׁך. איך בין פֿאַרשפּאַרט". דאָס איך דינט זיך אליין אין קאַלטן דין פֿון גבורה, מעסט זיך, געפֿינט זיך חסר און פֿאַרדאַמט זיך. דער אַדמו"ר הָזְקֵן לערנט אונדז צו טוישן נָשֶׁט נאָר דעם תּוֹכַן פֿון דער מַחֲשָׁבָה, נאָר אויך די זינדיק פֿון בליק. קוק נָשֶׁט אויף זיך ווי אויף אַ נאָשֶׁם אויפֿן באַנק פֿון נאָשָׁמִים, זאָגט ער, נאָר ווי אויף אַ נָפֶשׁ אין גְלוּת. זע דעם צֶלֶם אֱלֹהִים אין דיר, פֿאַרווונדעט און פֿאַרבאָרגן, און לאָז דיין האַרץ זיך צעמעלצן אין רַחֲמִים אויף אים.

אין יענעם מאָמענט ווערט מִדַּת הַרַחֲמִים אויפֿגעוועקט אינעם מַעֲנֵשׁ, און זי שפּיגלט אָפּ דעם, וואָס איז לַמַּעֲלָה. ווייל די ספּירט אין דער נָפֶשׁ שטעלן זיך קעגן די ספּירט אין די עֲלִיּוֹנֶע וועלטען; און ווען מיר רופֿן אַרויס אַ מִדָּה דאָ אונטן, שטעלן מיר זיך אין איינקלאַנג מיט איר שורש לַמַּעֲלָה און ציען זי אַראָפּ. ווען אַ ייד מתבּוֹנֵן איז אין זײַן נָפֶשׁ מיט רַחֲמִים און זאָגט אין זיך: "רבונוּ שֶׁל עוֹלָם, זע דעם הייליקן גִּיצוּץ פֿון דיר, ווי ער איז אַזוי געפֿאַלן אַראָפּ, ווי זײַנע מוֹחִין זײַנען פֿאַרבילפּולט און צוזאַמענגעצויגן, רַחֵם אויף אים", רעדט ער נָשֶׁט סתם צו זיך אליין. ער רירט אָן אַ שטרונע פֿון תּפֿאַרַת לַמַּעֲלָה. ער גיט דער גבורה אין זיך – דעם אייגענען דין, די האַרבקייט – אַ נײַעם שוֹתֵף, אַ קו אַמָּצְעִי, וואָס ממתק איז זי.

דאָס איז שוין די ערשטע ברעטל פֿון דער בריק פֿון קטנות צו גְדֻלוּת. איינער, וואָס איז פֿאַרטיפֿט אין צאַרקייט, קען נָשֶׁט גלייך אַריבערשפּרינגען אין אַ ברייטע שמחה, נאָר ער קען, אַפֿילו אינעם צמצום, איבערפֿירן דעם בליק פֿון דין צו רַחֲמִים. ער קען זאָגן: אמת, אַז איך בין קליין; אמת, אַז איך בין גידעריק; אמת, אַז מײַנע מַחֲשָׁבוֹת זײַנען טונקל. נאָר צי איז דאָס אַלעס, וואָס איך בין? האַלט זיך דען נָשֶׁט אין מיר אויך אַ נְשָׁמָה, וואָס האָט קיינמאַל נָשֶׁט מסכים געווען צו אַזאַ קטנות, וואָס לעקט זיך נאָך דעם אור? און אויב אַזוי, אַנשטאַט צו שלאָגן זיך אויף מײַן מצבֿ, וועל איך קוקן אויף דער נָפֶשׁ מיט רַכּוּת, ווי איך וואָלט געקוקט אויף אַ קינד, וואָס ציטערט בײַ נאָכט. איך וועל נָשֶׁט מתרץ זײַן מײַנע התנהגות, נאָר איך וועל אַרומנעמען מײַן מהות.

דאָווקא דאָ נעמט דער צוויי "לחשב טוב" אַן אַנדערן קאַליר. ביז איצט האָט עס אויסגעזען, ווי אַ צוויי, וואָס פֿאַדערט צו פֿאַרלייקענען דעם אינערן חֶשֶׁך און גלייך אַריבערצושפּרינגען צו אַ ליכטיקער מסקנה. נאָר ווען מען נענטערט זיך דערצו דורך רַחֲמִים, ווערט דאָס "לחשב טוב" אַ מעשה פֿון רַחֲמִים. דאָס מײַנט: צוליב דער נָפֶשׁ וועל איך באַשליסן צו האַלטן אַ גוטע מַחֲשָׁבָה; איך וועל באַשליסן זיך פֿאַרצושטעלן אַ וועג פֿון גאָלד; איך וועל באַשליסן צו טראַכטן, אַז ס'איז דאָ אַ גאָטלעכן מעשה, וואָס אַרומנעמט אַפֿילו דעם כאַב. נָשֶׁט ווייל איך שפּיר שוין אַזוי, נאָר ווייל אַזאַ נָפֶשׁ איז ראָווע, אַז מען זאָל זי לאָזן אַ רגע רוען אין אַ ראַכע מַחֲשָׁבָה און נָשֶׁט אונטערן שאַט פֿון ייאוש.

צווישן מַעֲנֵשׁ און זײַן חֶבֶר זען מיר אַזאַ תּנוּעָה. ווען מיר טרעפֿן אַ חֶבֶר, וואָס טרינקט זיך אַרײַן אין שאַנדע, איז די ערגסטע רעאַקציע די "האַרטע אמת", וואָס מען וואַרפֿט אַרויס אָן ראַכּוּת. די בריק איז רַחֲמִים: "יָא, דו האָסט זיך פֿאַרטאַן. נאָר איך זע, ווער דו ביסט אונטער דעם. איך גלויב אין דיין צוריקקום". אַזעלכע ווערטער מַבְטֵלען נָשֶׁט די

אחראיות; זיי הייבן דעם מענטש ארויף צו א אָרט, ווו ער קען טראָגן די אחראיות. אזוי אויך, ווען מיר שטרעקן אַזעלכע רחמים צו זיך אליין, שאַפן מיר אין זיך א קליינע צימער פֿון גדלות, ווו די נפֿש קען, אפֿילו פֿאַר א רגע, אַטעמען.

נאָר מען דאַרף געדענקען: אונדזערע אינערלעכע רחמים זיינען נאָר א שוואַכער בליץ. זייער כוח ליגט דאָרין, אַז זיי שטעלן זיך אין איינקלאַנג מיט זיינע רחמים, רחמיו שֶׁל הַשֵּׁם יִתְבָּרָה, וואָס זיינען אין א אינערן גרעסער. אַלץ ווי מיר מתבונן זיינען מער אין זיינע דרכים פֿון רחמים – אין די שלש־עשרה מִדּוֹת, אין דעם דְּמיון פֿון "נשָׂא עוֹן", אין דעם בילד פֿונעם מלך, וואָס טראָגט זיין עֶבֶד – אַלץ מער ווערן אונדזערע רחמים א צינאָר און נשָׂט א פֿאַרשלאָסענער קרייז. דאָן האַלטן מיר אָפֿן צו רחם אויף זיך אליין אין אַ עצב, וואָס צענטרירט זיך אויף זיך אליין, און הייבן אָן צו שפּירן זיינע רחמים אויף אונדז. אין יענעם היפּוך ווערט די בריק שטאַרקער. ווייל דאָן, ווען מיר טראַכטן אַ גוטע מַחֲשָׁבָה אויף זיך אליין, אויף אונדזער מצב, אויף אַן אנדערן ייד, שאַפן מיר נשָׂט סתָם אַ נייע אָפּטימיזם; מיר שטימען זיך צו זען, ווי דער אייבערשטער זעט – מיט עיני רחמים – און דורך דעם לאָדן מיר זיינע רחמים אַראָפּ.

דאָס איז דער סוד, ווי אַ נפֿש אין איר נידעריקסטער קטנות קען זיך אויפֿהייבן. זי דאַרף נאָך נשָׂט זען די נופֿים פֿון גדלות. עס גענוגט, אַז זי לאָזט אַריין אַ שטראַל פֿון אַ איינציקער מַחֲשָׁבָה פֿון רחמים אין איר צאָרן גאַסל: אַ מַחֲשָׁבָה, וואָס כּבֹּדִיקט די מהות פֿון דער נפֿש אפֿילו לויט איר מצב, וואָס גלייבט אין דער מעגלעכקייט פֿון גאָלָה, ווייל דער גואָל וויל זי. אַזאַ מַחֲשָׁבָה שטייט שוין אין אַ העכטערן וועלט, ווייל זי איז מלובש אין דעם לבוש פֿון גאָטלעכע רחמים. און ווו די מַחֲשָׁבָה שטייט, דאָרט שטייט די נפֿש. און אזוי ווערן רחמים נשָׂט נאָר אַ הרגש, נאָר אויך אַ סלָם: אַ מִדָּה, וואָס רייכט אַראָפּ ביז אינעם צמצום, און דורך איר זעלבער מהות הייבט זי אָן אים צו פֿאַרברייטערן.

אין דעם טיפֿן פֿון אַזאַ מִדָּה ליגן נאָך העכערע שורשים, ווייל אפֿילו תּפֿאַרַת אליין שטייט נשָׂט פֿאַר זיך; זי נעמט פֿון אַ מקור־רחמים עֲלִיּוֹן, וואָס געפֿינט זיך העכער פֿון די ספִּירוֹת, אין דעם עֲלִיוֹנעם כֶּתֶר. נאָר פֿריער ווי מיר וועלן אַרױפֿגיין צו יענעם שורש, האָט מען געדאַרפֿט לערנען, ווי זיין אור רירט זיך צו אונדז דאָ אונטן – ווי אַ שטילע, ראַכע באַשלוס צו קיין אויף אונדזער נפֿש און אויף אונדזער מצב מיט רחמים, און אין יענעם ראַכן בליק הייבט מען שוין אָן צו לַחֲשֹׁב טובּ.

ה

אַך הִנֵּה, כְּכָר האָבן מיר אָנגעצייגט, אַז די מִדָּה פֿון תּפֿאַרַת, וואָס ווערט אַנטוועקט אינעם האַרץ, איז נשָׂט דער ערשטער מקור פֿון רחמים, נאָר זי איז שוין אַ הָאָרָה, אַ ליכט, וואָס איז אַראָפֿגעקומען דורך אַ סך הַשְׁתַּלְשְׁלוֹת. העכער איר, אין די נעלעמדיקע חַיִּים פֿון די ספִּירוֹת, לויכט אַ מִדַּת־רחמים, וואָס ווערט נשָׂט אַנטוועקט פֿון אַ מעשה צו אַ מעשה, און זי צייט זיך נשָׂט אַרויס צוליב קיין שווי דאָ אונטן, נאָר זי איז אַ פֿשיטות נִצְחִית און קדמוֹנִית – די רחמים פֿון דעם עֲלִיוֹנעם כֶּתֶר, כֶּתֶר עֲלִיּוֹן.

און אין לשון פון אר"ל, ווי עס עפנט זיך אן אין "עץ חיים", איז פֿתֿר דער "ראשון" צו די ספירות, און אפֿילו אזוי, ווערט ער נשט צוזאמען געציילט מיט זיי, צוליב דעם, אז ער שטייט איבער זיי, ווי א פֿתֿר, א קרוין, וואָס מאַקיף־איז זיי. און דאָרט ווערט דערקלערט, אז ער איז צוזאמענגעשטעלט פֿון צוויי פֿנימיות־פֿחינות: א גאטלעכן רצון, וואָס מען רופֿט אין רובֿ "אריה אנפֿין", און א גאטלעכן ענג, "עתיק יומין". דער רצון איז דאָס פשוטע "אני רוצה", אן ווילן, וואָס ליגט נשט אונטער קיין קשיא, די ערשטע נטיה פֿון אינסוף צו א געוויסן אופֿן פֿון גילוי; און דער ענג איז דער אינערלעכער תענוג פֿון אינסוף אין יענעם זעלבן גילוי. און פֿון די צוויי פֿחינות ווערן געבוירן אלע מדות און מוחין דאָציילות אין זייער סדר, ווי א גאנצער וועלט פֿון אפגעמעסענע מדות, וואָס ציילן זיך ארויס פֿון אייניקער נקודה פֿון רצון און ענג, וואָס האָבן קיין מדה און קיין גבול בכלל נשט.

דערפֿאַר, אויב מיר וועלן פֿרעגן: פֿון וואָנען נעמט יעדע חסד, יעדע גבורה, יעדע תפֿאָרת איר חיות? איז די ענטפֿער: פֿון דעם, וואָס פֿתֿר וויל. ווייל אויב די מדות וואָלטן בלייבן פֿאַר זיך אליין, וואָלטן זיי גאָר נשט געהאַט קיין אייגענע עקזיסטענץ; נאָר זיי זיינען די אופֿנים און די וועגן, אין וועלכע דער ערשטע רצון און דער ערשטע ענג באַשליסן זיך צו גילוי. יעדן דין פֿון גבורה, יעדן חסד פֿון חסד, יעדע ראכמאַנישע האַרמאָניע פֿון תפֿאָרת – זיי זיינען נשט מער ווי א תרגום ארין אין א צורה און א מדה פֿון א עליונעם "הן", א יא, וואָס שטייט העכער פֿון אלע מדה און חשבון.

און דאָ דאָרף מען זוכן דעם שורש פֿון די "רחמים רבים", וואָס קענען ארויסהווען א נפֿש פֿון איר ענגע צאָרע מבוּא, אין אַזאַ אופֿן, אז קיין חשבון איז דאָרט נשט פאָסיק. ווייל אויב די נידעריקע מדות דאָרפֿן שטענדיק אַפּוואָגן און אַפּמעסן – אז חסד פֿרעגט: "וויוול שפֿע קען דאָס כֿלי מקבל זיין אן זיך צעברעכן?" און גבורה פֿרעגט: "וויוול צמצום איז נויטיק צוליב דער אָמֶת?" – מוז דאָ זיין א אָרט העכער זיי, וווּ דער טוב פֿון השם איז נשט קיין ענטפֿער אויף קיין קשיא מער, נאָר זיין פשוטער אייגענער רצון: "חפֿץ אני בחסד". ווי עס שטייט אין נביא: "חפֿץ חסד הוא". און חסידות הערט אין דעם נשט נאָר, אז ער "פרעפֿערירט" חסד מער ווי דין, נאָר אז אין טיפֿן פֿון זיין עצמי־תענוג תאוועט ער, אז די וועלט זאָל זיין דורכגעטרונקען מיט חסד, און זיינע בריות זאָלן זיין אַרומגענומען מיט טוב אין אַזאַ אופֿן, וואָס קומט פֿריער פֿון אלע אַפּשאַצונגען פֿון זכות אָדער כֿלי־קבלה.

און דאָס איז, וואָס דער זֶהר האָט אָנגעציגט אין זיינע נסתרדיקע באַשרייבונגען פֿון אריה אנפֿין און עתיק יומין. אריה אנפֿין, די "לאַנגע אַפֿים", איז דער פֿרצוף פֿון רצון, א רצון פֿון אָרֶךְ אַפֿים, וואָס ציעט זיך אַריבער אויף אלע וועלטען מיט סבֿלנות און לאַנגעמוט. און עתיק יומין, דער "עתיק יומין", איז דער אינערלעכער תענוג פֿון אינסוף, הויך און אַפּגעטיילט גאָר פֿון די וועלטען, און אפֿילו אזוי איז ער זייער אינערלעכער שורש. און אויף אַרֶיֶךְ אַנפֿין זאָגט מען, אז זיין באָרד – די דרייצן "תיקוני דיקנא", דער סדר פֿון זיינע האָר – איז דער מקור פֿון די דרייצן מדות־הַרַחֲמִים, וואָס מיר זאָגן אין פֿרשֶׁת שְׁמוֹת. ווייל פֿון יענע פֿיינע, ווייסע האָר טרעפֿן זיך אַראָפּ טיפֿן־טיפֿן פֿון "רחמים רבים", וואָס ממתק־זיינען

און נאך א מאל ממתק־זינען אלע דינים. און אלע יענע זאכן זיינען, חלילה, נשט גשמיות, נאך א בארגטער לשון, צו דערקלערן, ווי דער עליונער רצון לאזט זיך אריינפילטירן בנחת, האר נאך האר, אריין אין די נידעריקע פלים, כדי זיין אומבאגערענעצטער חסד זאל קענען מקבל־זיין אין סוףדיקע וועלטען און זיי צעברעכן.

און דורך דעם קלערט זיך אויס, אז וואס מיר רופן "רחמים" אין תפארת, איז שוין א גילוי, אינעווייניק אין דעם באגרענעצטן סדר־השתלשלות פון די ספירות, פון רחמים, וואס אין זייער שורש זיינען זיי אליין די פשוטע מציאות, אז ס'זאל בכלל זיין א וועלט. ווייל נאך פריער, איידער ס'איז באשאפן געווארן א נברא צו זינדיקן אדער צו ליידן, איז שוין געווען "תשובה שקדמה לעולם" – הייסט, א גאטלעכע פריערדיקע חכמה, צוריקצוברענגען, מחול־זיין, נאענט־מאכן פון גי'. און די חכמה איז נשט קיין רעאקציע אויף חטא, נאך א באשלוס, אריינגעקריצט אין כתר: אז ס'איז קיין ירידה, קיין הסתה, קיין קטנות, ווו א נפש קען אראפפאלן, וואס זאל זיין סוףדיק; ווייל העכער אלע היסטאריע און מדה שטייט א נצח־רצון, אז די נפש זאל זיין נאענט.

און איצט הייבן מיר אן צו פארשטיין א ניפלידיקן מאמר פון חז"ל: "במקום שבעלי תשובה עומדים, אין צדיקים גמורים יכולים לעמד". און לכאורה איז דאס א תמיהא. אויב דער צדיק האט קיינמאל נשט געזינדיקט, און זיינע קליידער זיינען ריין, ווי קען דער, וואס איז אראפגעפאלן, שטיין העכער פון אים? נאך לויט דעם לשון, וואס מיר האבן איצט מסביר געווען, קען מען זאגן: דער "מקום" פון צדיק איז עיקר אינעווייניק אין דעם סדר פון די ספירות, ווי זיי זאלן זיין: חסד אין זיין מדה, גבורה אין איר מדה, תפארת אין איר אפואג. זיין עבודה איז, זיך שליימעסדיק צוצופאסן צו די גאטלעכע מדות, ווי זיי ליכטן אין אצילות. נאך דער בעל־תשובה, צוליב דעם, אז ער איז זיך ווייט אוועקגעשטעלט און דארף איצט דורכגיין א פערעצונג און אן אונטערבראך, איז ער געצווינגען ארויסצושטעקן די האנט צו א ליכט, וואס שטייט העכער פון יענעם סדר: ער דארף רירן כתר.

ווייל וואס איז תשובה אין איר טיפסטער נקודה? זי איז נשט נאך חרטה, און נשט נאך א קבלה אויף צוקונפט; נאך זי איז א צוריקקער פון א צעבראכענעם מוסטער צו דער פשוטער דבקות, וואס איז פריער אלע מוסטערן, דער ערשטער קשר פון דער נפש מיט איר מקור. זי איז א פנייה נשט נאך צום השם, ווי ער מעסט און דינט, נאך צום השם, ווי ער האט געהאט א חפץ אין דער נפש נאך פריער אלע מדות. ווען א ייד שרייט פון טיפן הארצן: "החזירני אליך", דעמאלט האלט ער, צי ער פארשטייט עס צי נשט, ביים כתר אליין, פון וועלכן אלע וועלטען הענגען. און אין יענעם מאמענט איז דער "מקום", ווו ער שטייט, העכער פון דעם ארט פון צדיק, וואס האט קיינמאל נשט געדארפט אריבערשפרינגען העכער דעם סדר־השתלשלות.

און דאס איז אויך דער אינערלעכער סוד פון דעם אויסדרוק: "טראכט גוט, און זיי גוט" – "תחשב טוב ויהיה טוב". ווייל די עבודה פון א גוטער מחשבה איז נשט נאך צו טוישן דעם רוחניותדיקן מצב אינעווייניק אין דעם געגעבענעם בנין פון פארשטאנד און הרגשה. ווען א מענטש קוקט אויף א געוויסן מצב, און לויט אלע חשבונות פון זיין שכל און זיינע מדות

זעט ער קיין וועג נשט צו א ניגלה-טוב – ווען די פאקטן, ווי דער שכל נעמט זיי אריין, ווייזן אויף דין, אויף פארלוסט, אויף צמצום – און אפילו אזוי וועלט ער אויס, זיין דעת צו לייגן אין אמונה און בטחון, זיך צו פארלאזן אויף א טוב, וואס איז העכער פון דעם, וואס ער זעט איצט – וואס טוט ער דעמאלט? ער ציעט אריבער דעם צענטער-הכבד פון זיין תודעה פון אינעווייניק אין דעם "גוף" פון די אפגעמעסענע ספירות ארויף צום מקיף-אור פון כתר.

און זע, כתר רופט מען "מקיף", ווייל ער איז נאך נשט אריין אין די כלים פון פארשטאנד און הרגשה. מ'קען נשט זאגן: "איך פארשטיי כתר", אדער: "איך פיל כתר", ווי מ'רעדט וועגן אהבה, יראה אדער רחמים. ער שוועבט איבערן קאפ, ווי א כתר, א קרוין, וואס מאקיף-איז דעם קאפ און זיצט נשט אינעם מוח. און אפילו אזוי, זיין זיין א מקיף ווייזט, אז ער איז שטענדיק דא, ער סובבט דעם מענטש שטענדיק. און ס'איז דא איין כלי אין דער נפש, דורך וועלכן זי קען זיך דירעקט דאבק-זיין אין דעם מקיף-אור: דאס איז די פשוטע אמונה. אמונה איז א כח אין דער נשמה, וואס הענגט נשט אפ פון טעם און דעת, און ער רירט זיך צו גאטלעכקייט אין איר אוממיטלער אמת. און ווען א ייד, אין א שעה פון חושך, וויל נשט צולאזן, אז זיין מחשבה זאל זיך פארשפארן אינעווייניק אין דעם, וואס זיין באגרענעצטער שכל קען אריינגעמען, נאר אנשטאט דעם באשטימט ער זיין מחשבה אין אמונה – "ה' איז גוט, חפץ חסד הוא, ער איז מיט מיר, זיינע רחמים זיינען גרעסער פון אלע חסדים" – דעמאלט פארבינדט ער אין אמת זיין תודעה מיט כתר אליין.

און פון דא קענען מיר צייכענען א קלארע מענטאל-מאפע. אונטן, אינעווייניק אין דעם "גוף" פון די ספירות, זעט זיך דער טוב ווי א תוצאה פון א פראצעס: א חסד, וואס ווערט ארויסגעשפארט פון גבורה, און ממתק-געמאכט אין תפארת, און גייט דורך נצח און הוד, און ווערט מקבל אין יסוד, און צום סוף גילוי-געווארן אין מלכות. דארט איז דער טוב שטענדיק אפגעמעסן און אפגעוואגן, צוגעפאסט צו די כלים, באגרענעצט דורך דעם נויט פון סדר. ס'איז דא א טוב פון רפואה, וואס ווערט אפגעהאלטן, כדי עס זאל זיך דורכקאכן א נסתדיקער טוב; ס'איז דא א טוב פון פרנסה, וואס קומט צוואמען מיט דער מוסר-ההשתדלות; ס'איז דא א טוב פון ישועה, וואס קומט אין לעצטן מאמענט, כדי צו מזכך זיין די אמונה. אלע יענע זאכן זיינען אמת, נאר זיי זיינען אינעווייניק אין חשבון-המדות.

און העכער דעם, אין כתר, איז דער טוב נשט קיין תוצאה פון קיין אפּוואגן. ס'איז פשוט, אז ער איז גוט און אז ער איז חפץ חסד. און ווען חסידות זאגט "חפץ חסד הוא", מיינט זי, אז דער שורש-רצון, וואס גיט עקזיסטענץ צו אלע וועלטען, נייגט זיך אין אזא אופן, וואס מען קען נשט אפּקלערן, צו גילוי-חסד. פון יענער בחינה קימען ארויס די רחמים רבים, וואס טרעפן זיך אראפ פון דעם בארד פון אריה, ממתקנדיק דינים, וואס לויט אלע אינערלעכע חשבונות וואלטן געדארפט בלייבן הארטע. און ווען א ייד טראכט גוט מיט אמתדיקער אמונה, בעט ער נשט צו צעברעכן דעם נידעריקן סדר, נאר ער דאבק-זייט זיך אין דעם שורש, פון וועלכן דער סדר איז געבוירן, און פון דארטן, ווען ס'איז נויטיק, קען דער סדר זיך אליין הויכערהייבן און ממתק-געווארן.

דערפֿאַר האָט דער רבי שטאַרק אונטערגעשטראָכן, אז בִּטְחוֹן באַגרענעצט זיך נָשֶׁט אין דער אָמוּנָה, אז "אַלץ, וואָס הָשֶׁם טוט – איז צום גוטן" אין אַ נסתֿרדיקן אופֿן, נאָר אין דעם בִּטְחוֹן, אז ס׳וועט זײַן גוט אין אַ נִגְלָה־אופֿן. און אזאָ בִּטְחוֹן איז נָשֶׁט קײַן ריגשדיקע פֿאַרוויילונג, נאָר אַ רוחניותדיקער שטאַנד. דאָס איז אַ מצבֿ, וווּ די נפֿש לײַגט איר מַחֲשָׁבָה אין דעם פשוטן רצון פֿון כֶּתֶר צו אַ נִגְלָה־חֶסֶד, און נָשֶׁט אין די נידעריקייטן פֿון הסברים און פֿשָׁרָה. אזוי טראַכטן איז כאילו שטיין, כביכול, אונטער די טיפֿן פֿון די דרייצן תיקוני דִּיקְנָא, מקבל־זײַן אויף זיך די טיפֿן פֿון רַחֲמִים רַבִּים, וואָס גיסן זיך אראָפֿ פֿון די לאַנגע אַפֿים, און זאָגן: "איך בין מסכים צו זײַן אַ כִּלְי דערפֿאַר".

און אַפֿילו אזוי, מײַנט דאָס נָשֶׁט, אז מיר קענען כביכול כִּפֿי־טאָן אויף הימל, ווי אזוי, דורך אַ גוטע מַחֲשָׁבָה, צו פֿאַרפֿליכטיקן אַ געוויסע תוצאה. כֶּתֶר בלייבט כֶּתֶר – הויך, ראם און נישא. נאָר דער פֿירוש איז, אז ווען מיר טראַכטן פֿון אָרט פֿון אָמוּנָה, דעמאָלט שטעלן מיר צוגלעך אונדזער אינערלעכן וועלט צו דעם עֲלִיזֶנעם רצון צום טוב, און מיר עפענען די צינאָרן, דורך וועלכע יענער עֲלִיזֶנער טוב קען אַראָפֿגיין אין דעם בנין פֿון אונדזער לעבן, אין יענעם אופֿן, וואָס הָשֶׁם, אין זײַן אמתדיקן ידיעה, זעט עס ווי דעם טיפֿסטן חֶסֶד.

און דערפֿאַר, ווען דו זיצט אין דײַן אייגענעם גלות־מֶצַר, און דו וועלסט אויס – קעגן אַלע "בעווייזן" פֿון דײַנע דאגות, קעגן דעם אָפּוואַג פֿון דײַן פֿאַרשטאַנד – צו טראַכטן אַ מַחֲשַׁב־בִּטְחוֹן, טוסטו נָשֶׁט נאָר רויקן זיך אַראָפֿ. אין יענעם מאָמענט לאַזסטו דײַן מוח זיך עטווערן מיט אַ כֶּתֶר. דו גיבסט צו, אז דער מְקִיף־אֹר פֿון כֶּתֶר זאָל רוען אויף דײַן תּוֹדָעָה, זאָל זײַן דער "מָקוֹם", וווּ דו שטייסט. און וווּ דײַן מַחֲשָׁבָה שטייט – דאָרט שטייסטו: נָשֶׁט מער אין דעם ענגן מְבוֹא פֿון קטנות, נאָר שוין אונטער די מאַקיף־רַחֲמִים, וואָס זײַנען געווען פֿרִיער דעם מְבוֹא און וועלן בלייבן נאָך אים.

און דערנאָך וועלן מיר פֿרעגן: ווי גייט אזאָ מְקִיף־אֹר, אזאָ הויכער און אומצוגערענעצטער, אַראָפֿ ממש אין דבור און מַעֲשֶׂה, אין דער מוחשדיקער מְלָכוּת פֿון אונדזער טאַג־טעגלעכער מציאות? אין וועלכע נסתֿרדיקע וועגן ווערט דער רצון פֿון כֶּתֶר אַ סיפור פֿון אונדזער לעבן אין צײַט? און ביז אַהער איז גענוג, אז מיר זאָלן פֿילן, אז יעדע מַחֲשַׁב־אָמוּנָה איז אַ מַעֲשֶׂה פֿון הִתְתַּרְהּ – אַ פנימדיקע הִתְתַּרְהּ, אין וועלכער די נפֿש בויגט איר שְׁכָל פֿאַרן אומסוהדיקן פשוטן טוב פֿון איר מלך, און דורך דעם עפֿנט זי זיך אַליין, צו ווערן אָנגעהויבן און אָנגעפֿירט דורך יענעם טוב.

1

אײַן אזוי, זײַנען מיר געצווונגען צו פֿרעגן: וווּ וויל דער אֹר פֿון דער הִתְתַּרְהּ גיין? דען דער כֶּתֶר ווערט דאָך נָשֶׁט געגעבן כדי ער זאָל אויף אייביק שוועבן אויפֿן קאַפֿ. אַ כֶּתֶר, וואָס גייט קיינמאָל נָשֶׁט אַראָפֿ, בלייבט כְּבִיכּוֹל אַ הבטָחָה אָן קיום, אַ רצון אָן אַ וועלט.

דאָ עפֿנט זיך דער אייביקער כָּלֵל: "סוף מַעֲשֶׂה בְּמַחֲשָׁבָה תִּחְלָה". דאָווקע די לעצטע נְקוּדָה, די חִיצוּנִית און די מערסט מְמוּשָׁכֶת – מַעֲשֶׂה, דבור, דער לעבעדיקער סיפור פֿון אַ מענטשנס לעבן – האָט געשטאַנען אינעם ראש פֿון דער קדמונישער אַלוקיתער כּוֹנֵן. פֿריער עס איז געווען אַ וועלט בכלל, פֿריער יעדע מִדָּה און יעדע הִסְדָּרָה פֿון סְפִירוֹת, איז שוין געווען אינעם כֶּתֶר דער פשוטער תַּעֲנוּג, אַז ס׳זאָל זײַן אַ מצרף, אין וועלכן זײַן מַלְכוּת זאָל זיך אַנטפלעקן בפֿירוש: "מַלְכוּתָהּ מַלְכוּת כָּל עוֹלָמִים".

און זע, אין "עץ חַיִּים" ווערט מבאָר, אַז פֿון כֶּתֶר בליצט דער אור ערשט אין חֲכָמָה, און דערנאָך ווערט ער מרחיב אין בִּינָה, און פֿון דאָרט פֿליסט ער אַרײַן אין די מְדוּת, ביז ער קלײַבט זיך סוף־כֹּל־סוף אַן אין מַלְכוּת. נאָר דאָרטן ווערט צוגעלייגט, אַז די שְׁרָשִׁים פֿון מַלְכוּת אַליין זײַנען אַנגענומען אין כֶּתֶר – "שְׁרָשִׁין דְּמַלְכוּת בְּקֶטֶר" – דען דער עצם־בִּאגְרִיף פֿון "מַלְכוּת" ווערט נָשֵׁט געבוירן פֿון חֲכָמָה אָדער פֿון הַרְגָּשָׁה, נאָר פֿון רָצוֹן: איך בּוֹחֵר צו מלוכה זײַן; איך האָב חֶפֶץ אין נְתִינִים. אָנהייב און סוף קישן זיך: דער העכסטער כֶּתֶר און די נידעריקסטע הִגָּדָה זײַנען פֿאַרבונדן אין אַ פֿאַרשפּאַרטענעם מַעֲגָל.

כדי אַראָפּלאָזן דאָס פֿון אַ הַפְּשָׁטָה אין אַ מוחשדיקן מַחֲזָה, שטעל זיך פֿאַר אַ מלך זיצט אין זײַנע הויכסטע צימערן. אויפֿן קאַפּ ליגט אַ כֶּתֶר, זײַנע טײַערע שטיינער רמזנען אויף די ריבוי רָצוֹנוֹת און תַּעֲנוּגִים, אַלע צוזאַמען פֿאַראייניקט אין אַ פשוטער מַלְכוּת. דער כֶּתֶר אַליין איז נאָך נָשֵׁט די מַלְכוּת; ער איז די פנימדיקע באַשלוס צו זײַן אַ מלך. אַרויס פֿון די ווענט פֿונעם אַרמון לעבנען זײַנע נְתִינִים, פעלדער, וועגן, דִּינִים, חגיגות. צווישן דעם שטילן פנימדיקן רָצוֹן און די שוֹקֵקֵדִיקע לעבנס פֿון דער מלוכה דאַרף זײַן אַ מסודערער אַראָפּגאַנג.

תִּחְלָה קריסטאָליזירט זיך דער רָצוֹן פֿונעם מלך אין אַ קלאָרער תִּפְסָה: ווי עס פֿאַסט, אַז די מלוכה זאָל אויסזען. דאָס איז חֲכָמָה – די נְקוּדָה פֿון הַשְׁכָּלָה, אַ בליץ אינעם רקיע פֿון שְׁכָל, אין וועלכן מען זעט גאַנץ סדר אין איין מאָל. דערנאָך דעטאַליזירן זײַנע מיניסטערן און שרײַבער די תִּפְסָה אין פרטימדיקע פלענער, חֲקִים און סטרוקטורן – דאָס איז בִּינָה, די הִרְחָבָה און בִּאור פֿון יענער נְקוּדָה. פֿון דאָרט גייט עס אַריבער אין דער מדינה פֿון הַרְגָּשָׁה און מאַטיוואַציע: נְאֻמָּנוֹת, איימה, אַהֲבַת הַמּוֹלָדָת, קנאַת־הַדִּין – די מְדוּת, וואָס מַחֲיָה די טרוקענע פלענער אין לעבעדיקע פעולות. נאָר דאָן גייט אַרויס דאָס וואָרט צום פֿאַלק, דורך צוויים און גוֹרוֹת, דורך שוֹפְטִים און מכריזים. דאָס איז מַלְכוּת – דער גערעדטער בִּטּוּי, די קאָמוניקאַציע־רשת, אין וועלכער דער פנימדיקער רָצוֹן פֿונעם מלך ווערט צום חיצונישן לעבן פֿונעם פֿאַלק.

זע אַפּצוגעבן אויף צוויי זאַכן אין יענעם דְּמִיוֹן. ערשטנס, דער כֶּתֶר־רָצוֹן איז דאָ אין יעדן שלב, נאָר אין אַנדערן אופֿן. אין כֶּתֶר איז ער פשוט און נָשֵׁט צעטיילט. אין חֲכָמָה איז ער אַ בליץ פֿון באַשטימטער תִּפְסָה. אין בִּינָה איז ער אַ פֿאַרשטענדלעכער מבנה. אין מְדוּת ווערט ער דערלעבט ווי אַהֲבָה, ווי יִרְאָה, ווי גאַווֹת־מלוכה, ווי רַחֲמִים. אין מַלְכוּת

הערט מען אים ווי א סיפור: "אזוי וועט זיין אין לאנד". און צווייטנס, דער כּתּר אליין פּאַרלאָזט קיינמאָל נָשט דעם קאָפּ פֿונעם מלך, און אַפֿילו אזוי, זיין השפּעָה דערגרייכט ביז צום ווייטנסטן דאָרף. די בויערן רירן קיינמאָל נָשט דעם כּתּר, נאָר זיי לעבנען אינעם עולם, וואָס ער שאַפֿט.

אזוי איז עס אויך אין דעם אַלוקישן סדר. דער רצון פֿון כּתּר צו אומבאַגרענעצטער טוכה קען נָשט השפּיען אָן מיטלען אַריין אין דער באַגרענעצטער וועלט, ווייל אַנדערש וואָלטן די כּלים פֿון מציאות זיך צעבראַכן פֿון דער שטאַרקייט פֿונעם אור. דערפֿאַר איז דאָ אַ סדר־השפּיל־שלות, אַ קייט פֿון ספּירות. דער איין־סופּדיקער טוב ווערט "מתורגם" מדרגה נאָך מדרגה, ביז ער קען זיך ווייזן ווי עפעס, וואָס מע קען טראַכטן, פֿילן, רעדן און טאָן אינעווייניק די גרענעצן פֿון צייט און אָרט.

חכמה נעמט פֿון כּתּר אַ נקודה פֿון עֲלִיוֹנִישער השפּלָה: אַ חזון, ווי דער טוב קען זיך אַנטפלעקן. ביינאָ באַטראַכט און פֿאַרשטייט, און צייכנט אויס, ווי ער קען זיך אָרדענען אינעווייניק די גרענעצן פֿונעם נבֿרא. די מִדּוֹת "טראַכטן" דאָן אויף יענעם טוב: חסד תּאָוועט צו השפּיען, גבורה אונטערשטרייכט, אַז ער זאָל זיין מדויק און צודיק, תּפֿאַרַת זוכט צו פֿאַראייניקן און האַרמאָניזירן, און אזוי ווייטער. סוף־כל־סוף נעמט מלכות, וואָס "אין לֹה מַגְרָמָה כּלום" – "לִית לֹה מַגְרָמָה כּלום" – אָן אַלץ צוזאַמען ווי אַ שליחות צו דערגרייכן און זיך פֿאַרווירקליכן אין די תּחִתּוֹנִישע עולמות. דאָווקע ווייל זי האָט גאַרנישט אייגנס, קען זי זיין אַ ריין מויל צו אַלץ, וואָס איז פֿאַר איר. און פֿון דעם, וואָס זי האָט אין זיך "אין", נערן זיך אַלע עולמות: "מלכות־הַמלכות כּל עולָמִים" – די אַלוקיתע מִדּת־הַמלכות ווערט די מלוכה, וואָס מחִיָּה יעדן פרט אין דער מציאות.

דאָ קענען מיר אָנהייבן פֿאַרשטיין, ווי די עבודה פֿון "לְחֹשֶׁב טוב" שפּיגלט אָפּ יענעם קאָסמישן אַראָפּגאַנג.

אין דעם קליינעם עולם פֿון דער נפֿש איז אויך דאָ אַ כּתּר – די אָמוּנָה און דער תּעֲנוּג לַמַּעֲלָה מן־השפּלָה, וואָס מיר האָבן פֿריער גערעדט; עס איז דאָ חכמה און ביינאָ, די מַחֲשָׁבוֹת פֿון השפּלָה און הִבָּנָה; עס איז דאָ מִדּוֹת, די רגשדיקע תּגובות; און עס איז דאָ מלכות, דבור און התנַהגות, דער באַגרייפֿלעכער סיפור פֿון די טעג פֿונעם מענטש. ווען אַ ייד שטימט צו זיך צו התפֿתּר זיין מיט אָמוּנָה, ציט ער אַראָפּ דעם כּתּר אויף זיין אינערלעכן עולם. נאָר פּדי אַז אַזאַ כּתּר זאָל פֿאַרמען זיין מוחשדיקע מציאות, דאָרף ער דורכגיין די זעלבע פּנימדיקע תּעֲלּוֹת.

תּחִלָּה דאָרף די אָמוּנָה, אַז "הַשֵּׁם איז טוב און מְטִיב", בליצן אין חכמה ווי אַ נקודה פֿון השפּלָה: "איך קען זען אויך דעם מצב ווי אָנגעהאַלטן אין זיין טוב". דאָס קען זיין אַ גאַנץ קורצער רִקָּה – אַ נִיעַ זאָויע, אַ מעגלעכקייט, וואָס מ'האָט פֿריער נָשט געזען – נאָר עס איז שוין דער אָנהייב פֿון אַן אַנדער סיפור.

דערנאך דארף בינה זיך האלטן אין יענעם ניץ, זיך אריינטיפן, אים דעטאליזירן. "אויב דער אייבערשטער איז טאקע דא, אויב זיין השגחה פרטית פירט אויך דעם קרומען קער אין מיין לעבן, איז מעגלעך, אז וואס איך רופע 'עיקוב' איז א נסתדיקער קער. מעגלעך, אז וואס איך פארכלער ווי א הפסד איז א הכנה צו א גרעסערן רויח". אין אזא התבוננות ווערט די גלסדיקע אמונה א פרטימדיקע הכנה, אין וועלכער דער שכל קען וווינען.

פון דארט ווערן די מדות אריינגעבעטן צו רעאגירן. חסד וואכט אויף ווי א מילדע תקנה: "השם וויל טוב מיט מיר". גבורה זיסלט זיך אריין אין א דיסציפלינירטן בטחון: "איך קאלאפסיר נשט אין בהלה; איך שטיי אין זיין יראה". תפארת וואכט אויף ווי רחמים, ביי זיך אליין און ביי אנדערע, וואס געפינען זיך אין אזא מצב. נצח און הוד געבן דעם מוט און די באשיידענע הכנה, צו גיין ווייטער טאן דאס ריכטיקע אפילו אינעם ספק. יסוד זאמלט צוזאמען אלע יענע הרגשות אין א שטארקער פארבינדונג: אן אינערלעכער קשר צום אייבערשטן ווי צום יסוד פון די ממשיכים-לעבן.

נאך דאן ווערט מלכות – כח ההדבור און מעשה – א נעמענטער פלי. דער מענטש הייבט אן רעדן אנדערש: ווינקער דיבורייאוש און תלונה, מער דיבורי-בקשה, שבח און בטחון. ער פירט זיך אנדערש: ער לויפט נשט אוועק פון זיינע חובות פון א מין אנהאלטענער אומענשלעכקייט, און ער גיט זיך נשט אפ אין דעם שתוק פון שרעק, נאך ער טוט דעם קומענדיקן ריכטיקן שריט אינעווייניק די גרענעצן פון הלכה און גוטן זין, ווי עמעצער, וואס צאפט צו טובה פון זיין מלך. אין אזא מצב איז דער שפע פון פתח ביז מלכות אין דער נפש אפן און גלייך. דער מקיף-רצון צו חסד איז מתורגם דורך חכמה, בינה און מדות, און איצט קלייבט ער זיך אן אין מוחשדיקער התנהגות. די אינערלעכע מלוכה איז מסודר לויט פתח.

נאך אויב אין עפעס א שלב אין יענעם אראפגאנג איז דא א חסימה, ווערט דער גילוי-הטוב פארשפעטיקט אדער פארקרוםט. ווען חכמה איז צוגעשפארט דורך הארטע, פארשטיינערטע דעות, קען דער אור פון אמונה נשט בליצן אין איר ווי א נייע מעגלעכקייט, און דער מענטש זעט נאך קאטאסטראפישע מעגלעכקייטן. ווען בינה קאנצענטרירט זיך אויף אבסעסיווע תרחישים פון דעם ערגסטן, גרעסערט זי דעם צמצום אנשטאט צו פארגרעסערן דעם בטחון. ווען די מדות זיצן אריין אין פחד, כעס אדער מרידות, ווערן די פוחות-הלב מאביליזירט קעגן דעם אלוקישן סיפור און נשט אין זיין דינען. סוף-כל-סוף, מלכות, וואס נעמט אן דעם פארקרוםטן נשפע פון אויבן, רעדט דיבורייאוש און האנדלט פון בהלה אדער אפאטיע.

אין אזא מצב האט זיך דער עליונישער רצון פון פתח צו טובה גאר נשט געביטן – דער פתח ליגט נאך אויף דעם קאפ פונעם מלך, און די פונה "צו גוטס אין סוף" בלייבט פעסט. נאך אין דער סובייקטיווער וועלט פון דער נפש איז דער טוב נאך נשט אנטפלעקט; דער צינאר איז שמאל. דער מענטש לעבט כביכול אין אן אנדער מלוכה: א קליינע נסיכות, אין וועלכער דער טיראן פונעם פחד רעגירט.

פֿון דאָ קענען מיר נאָך מער פֿאַרקלערן אונדזער פֿאַרשטאַנד אין "טראַכט גוט וַזיין גוט". דאָס איז נָשט קיין גראַבער נוסח פֿון אַ מין "קָסם", וואָס שפּרינגט פֿון כּתָר גלייך אַרײַן אין מַלְכוּת, ווי כאילו קען אַ מענטש איבערשפּרינגען דעם אינערלעכן מבנה פֿון זײַן נֶפֶש און באַפֿעלן די מציאות פֿון אויבן אַראָפּ. נאָר דאָס איז אַ הוראָה, צו אָנהייבן אין תּוֹדָעָה און אויסגלייכן די גאַנצע שלשלת אינעווייניק זיך, כדי דער רָצוֹן פֿון כּתָר זאָל קענען טאַקע אָנקומען ביזן מויל און ביזן מַעֲשֶׂה. "לְחֹשֶׁב טוֹב" מיינט ערשטנס לאָזן חֲכָמָה און בִּינָה זיך דורכדרינגען דורך אָמוּנָה, לאָזן דעם שִׁכָּל ווערן אַ דירה צו רָצוֹנוֹ שֶׁל כּתָר. דאָס איז אַ פּנימדיקע פעולה פֿון הִתְבּוֹנְנוּת: נעמען די כּלליתע אָמוּנָה, וואָס מיר וויסן, און אָנלייגן זי אויף די באַזונדערע בילדער פֿון אונדזער מצב, ביז עס ווערט געבוירן אַ נײַע הִבְנָה. דערנאָך, ווען יענע הִבְנָה טראַפּלט אַרײַן אין האַרץ און פֿאַרמט בַּנְחַת די מְדוּת, הייבן די מְדוּת אָן דינען דעם מלך אין נאָמנות און נָשט זיך קעגנשטעלן אים ווי סױַרשע "נְגִידִים". דער דבור און מַעֲשֶׂה, וואָס קומען דערנאָך – מַלְכוּת – דריקן דאָן אליין אַרויס יענעם אינערלעכן יָשׁוּר.

דאָ ווערט דער משל פֿונעם אַרכיטעקט נאָך קלאָרער. לאַנג פֿריער דער בײַנִין שטייט, איז אינעם אַרכיטעקט אַ פּנימדיקער רֶעֶזֶן: גאַנץ בײַנִין אין אַ איינציקן דִמְיוֹן, וואָס צעטיילט זיך נָשט. דאָס איז דומה צו כּתָר. דערנאָך קומען די סקיצעס און בלופּרינטן – חֲכָמָה און בִּינָה. אינזשענירן רעכענען אויס עֲמָסִים און חומרים; אומנים טראַכטן פֿון ליכט, שיינקייט און ניץ – די מְדוּת, וואָס לייגן צו היץ און קאַליר. נאָר ווען די פּלענער זיינען גאַנץ, גיסן פּועלים אין פֿעלד די יסודות און שטעלן אויף די ווענט – מַלְכוּת, דער מַעֲשֶׂה.

און אַפֿילו אַזוי בלייבט דער פּתָגם אין זײַן כּוּחַ: "סוף מַעֲשֶׂה בְּמַחְשָׁבָה תִּחְלָה". זײַן ערשטע מַחְשָׁבָה איז אויף מענטשן, וואָס וווינען, עסן און פרייען זיך אינעווייניק די גאַנץ פֿערטיקע צימערן. די לעצטע בילד שטייט אים פֿאַר די אויגן אויך אין דער מינוט, ווען ער ציט דעם ערשטן שטריך. און אינעם גאַנצן וועג, אויב אַ שטריך אין פּלאַן איז צוגעצויגן אין טעות, אויב אַ חשבון איז פֿאַרקרומט, אויב אַ פּועל אינגאָרירט דעם פּלאַן – די ערשטע כּוֹנָה טוישט זיך נָשט, נאָר איר פֿאַרווירקליכונג אין בײַנִין ווערט באַשעדיקט.

די נֶפֶש איז אַזאַ בײַנִין. דער קדמונישער רָצוֹן פֿונעם אייבערשטן איז, אַז ער זאָל האָבן אַ דירה בַּתְּחִתּוֹנִים, אין מַלְכוּת – אַז אין דער קיך, אין ביוראָ, אין קאַרידאָר פֿונעם בית־החולִים זאָל אַ מענטש רעדן און זיך פֿירן ווי אַ עֶבֶד און אַ זון צום מלך. ווען די אינערלעכע פּלענער פֿון מַחְשָׁבָה און הרגֶשָׁה זיינען נאָמֶן צו כּתָר – ווען די כּתָרדיקע אָמוּנָה ווערט פּינקטלעך אַרײַנגעשריבן דורך חֲכָמָה, בִּינָה און מְדוּת – דאָן קען מַלְכוּת, אונדזער דיבורים און מַעֲשִׂים, זײַן אַ גאַנץ צימער, ווערטיק צו זײַן זײַן שְׂכִינָה. דער אייִן־סופֿדיקער טוב געפֿינט דאָן אַ אַרט אינעווייניק דער גרענעץ, צו רוען און זיך אַנטפלעקן.

פֿון אלץ דעם קומט אַרויס אַ ברענענדיקע שְאַלָה אין פּועל: אויב די מניעה צום גילוי־הטוב ליגט נָשט אין כְּתָר, נאָר אין די פנימדיקע תְּעָלוֹת, ווי קען אַ מענטש זיי אָפֿן מאַכן? ווי קען עמעצער, וואָס שפּירט זיינע מַחְשָׁבוֹת פֿאַרפֿראָרן, זיינע הרגָשׁוֹת צוגעשפּאַרט, זיינע דיבורים מריר, ווידער אויסגלייכן חב"ד און מִדּוֹת, כדי זיין מַלְכוּת זאָל מער נָשט באַטראָגן דעם רָצוֹן פֿונעם מלך, נאָר אים טראָגן?

דאָס איז שוין אַ שְאַלָה וועגן אַ באַשטימטער דרך־עבֹדָה: אַ פנימדיקע דיסציפּלין, אין וועלכער דער מענטש שפּירט דעם צָמֻצוֹם, וועקט רַחֲמִים, ברענגט זיין דַעַת צוריק צו אָמוּנָה, און פֿון דאָרט טרענירט אין אַ נײַער תּוֹדָעָה זיין דבור און מַעֲשֶׂה. פֿאַר איצט האָבן מיר געלייגט די מאַפּע; מיר האָבן געזען, אַז "לְחֹשֶׁב טוֹב" איז דער ערשטער באַוועג פֿון גאַנצן אַראָפּגאַנג, דאָס עפֿענען חֻכְמָה און בִּינָה צום אור פֿון כְּתָר, כדי סוף־כּל־סוּף זאָל דער "מַעֲשֶׂה" – מַלְכוּת – קענען אַנטפלעקן יענעם טוב. אין דער ווייטערער המשך וועלן מיר זיך קערן צום מַעֲשֶׂה אַליין: ווי צו גיין אין יענעם וועג אינעווייניק דעם מענטש, שריט נאָך שריט, וואָרט נאָך וואָרט, ביז זיין נעלעם־רָצוֹן פֿון כְּתָר ווערט, טאַקע, צו דער מַלְכוּת, אין וועלכער מיר וווינען.

ז

אײַנפֿאַל, דאָרף מען עקשן זאָגן אַ זאך פֿלאַ: דער אָרט, וווּ די גאַנצע לאַנגע שלשָׁלָת און די גאַנצע הַמְשָׁכָה, וואָס אַנטוויקלט זיך פֿון אויבן אַראָפּ, ווערן דורכגעפרוווט – איז נָשט אין די הויכע הַעֲלָם־מדרגות פֿונעם כְּתָר, און אַפֿילו נָשט אין די ליכטיקע הִיכָלוֹת פֿון חֻכְמָה און בִּינָה, נאָר אין דעם פשוטן און אַנטפלעקטן טויר פֿון דער שטאַט – אין מַלְכוּת. דאָרטן, אין דער פֿלאַכער זאָנע פֿון לעבן, וואָס מען זעט, הערט און רירט, ווערט די שְאַלָה געשטעלט נײַ פֿון נײַ אין יעדן רגע: צי דער עולם־הַזֶּה וועט זיין אַ מלוכה פֿאַר אים יתְבָרָךְ, צי אַ אָרט, וואָס פֿאַרגעסט אויף אים?

דען מַלְכוּת איז נָשט סתם די לעצטע ספִּירָה אין די ספִּירות, נאָר זי איז אַליין דער עצם־באַגריף פֿון מַלְכוּת. "אין מַלְךָ בְּלֹא עֵם" – ס'איז קיין מלך אָן אַ עֵם. דער מלך, אין זיין פנימיות־עצמות, ווערט נָשט פֿאַרענדיקט דורך זיין כְּתָר, און נָשט דורך זיין חֻכְמָה, און נָשט דורך זיינע אצילישע מִדּוֹת, נאָר דורך דעם, אַז די ווייטסטע פֿון אים נעמען אָן זיין מלוכה. נאָר ווען פשוטע מענטשן, באַשעפֿטיקט אין דער ערד און אין די ענינים פֿון עולם, דרייען אויפֿן בליק אַרויף און זאָגן: "מיר נעמען דיך אָן אויף אונדז פֿאַר אַ מלך" – דאָן ווערט ער טאַקע אַ מלך.

אַזוי אויך למעלה. זיין נעלעם־רָצוֹן פֿון כְּתָר, ווי הויך ער זאָל זיין, בלייבט פאילו אין פֿח, אָן שלימות, ביז ער ווערט מקבל אין אַ תּוֹדָעָה, וואָס קען לכתחִלָּה זיין מתעלם פֿון אים. ווען אַ ייד, אין מיטן אַ חול־טאַג, אין מיטן בלבול און שַׁחֲחֻרָת, וועלט אויס אין זיין מַחְשָׁבָה, דבור און מַעֲשֶׂה צו "פּראָקלאַמירן" דעם הַקְדוּשָׁה־בְּרוּךְ־הוא אלס מלך – דאָס איז דער קיום

פֿון דעם צוויי "לְהַמְלִיכוֹ עָלֶיךָ", צו מאַכן אים אַ מלך אויף דיר. די הַמְלָכָה געשעט נָשֵׁט אין עפעס אַ אַבִּסְטראַקטן הימל; זי געשעט אין דער באַוועגונג אַליין פֿון מַלְכוּת, אין דעם, וואָס דו טראַכסט ווען דו ביסט דערשראָקן, אין דעם, וואָס דו זאָגסט ווען מען דרוקט דיר, אין דעם, וואָס דו טוסט ווען דו ביסט פֿאַרמישט און ווייסט נָשֵׁט וואָס צו טאָן.

אין לשון תּוֹרָה פֿאַנימירט איז מַלְכוּת שְׁבִנְפֶּשׁ, לַכַּהֲפָחוֹת, דער כַּחֲדָבּוֹר. אין "לְקוּטֵי תּוֹרָה" ווערט מבאָר, אַז "מַלְכוּת פֶּה" – מַלְכוּת איז דער מויל. דען ווי מאַלְכוּת האָט גאַרנישט אייגנס, און זי גיט נאָר אַרויס, וואָס זי נעמט אַרײַן פֿון די עילעכע ספֿירות, אַזוי אויך דער מויל גיט נאָר אַרויס, וואָס האָט זיך מתײשב געוואָרן אין מוח און האַרץ. דער דבּור איז די הַשְׁלָמָה פֿון דער מַחֲשָׁבָה. ווען די מַחֲשָׁבָה בלייבט אין שטילקייט, איז זי ווי אַ לײַכט, פֿאַרשלאָסן אינעם פֿלי. ווען זי ווערט געזאָגט מיטן מויל, גייט זי אַרויס אין דער וועלט, זי לייגט זיך אָן אין אַ צורה און השפּעה, און ווערט אַ טײל פֿון דעם געוועב פֿון מציאות.

דערפֿאַר ענדיקט זיך אונדזער עבֿודה נָשֵׁט מיט "לְחֹשֶׁב טוֹב" אין דער שטילקייט פֿונעם האַרץ. דער רבי, ווען ער האָט גערעדט וועגן בְּטָחוֹן, האָט זיך נָשֵׁט צופֿרידן געגעבן מיט אַ פֿנימדיקער הרגשה. ער האָט אונטערגעשטראַכן, אַז דער בְּטָחוֹן דאַרף זיך אויסדריקן ווי אַ תּבִיעָה, ווי אַ קלאַרע און זיכערע ציפֿיָה צום טוב הַנִּגְלָה – נָשֵׁט חלילה ווי עמעצער, וואָס באַפֿעלט דעם בּוֹרָא, נאָר ווי אַ זון, וואָס ווייסט פֿון די ליבשאַפֿט פֿון זײַן פֿאַטער און דערפֿאַר בעט ער, אַז זי זאָל זיך אַנטפלעקן. די לשון־הבדלה דאָ איז נָשֵׁט קיין חיצוניותדיקער קישוט; דאָס איז מַלְכוּת, וואָס גלייכט זיך אויס מיטן כֶּתֶר, דער מויל ווערט אַ כֶּסֶּא, וואָרויף דער עילער רִצוֹן קען זיצן.

כדי צו פֿאַרשטיין, ווי אַזאַ עבֿודה זעט אויס אין לעבן, דאַרף מען אויספֿירן דעם וועג אין פשוטע און פינקטלעכע שריט, כדי אַז יעדע נפֿש זאָל קענען דערקענען זיך אַליין און וויסן, וואָס צו טאָן אין דער שעה, ווען דער גאָל פֿון קטנות שטייגט אָן.

די ערשטע באַוועגונג איז דער הַפָֿרָה. אַ מענטש שטייט אָוּף און הייבט אָן זײַן טאָג, און אין עפעס אַ פונקט – מערסטנס גיך – שפירט ער, אַז זײַנע מַחֲשָׁבוֹת האָבן זיך צוזאַמענגעצימזט. ס'איז אַ קניף אין ברוסט, אַ מעשָׂה אין מוח: "דאָס וועט נָשֵׁט מצליח זײַן. איך בין אַליין. די צוקונפֿט איז טונקל." דאָס איז שוין מַלְכוּת, וואָס הייבט אָן רעדן, אַפֿילו די ליפּן רירן זיך נאָך נָשֵׁט. דען דער פֿנימדיקער דערציילער איז אויך אַ מין דבּור. אין יענעם רגע איז די עיקר־עבֿודה נאָך נָשֵׁט זיך צו דינגען, נאָר צו זען: "עכְשָׁו נעמט מײַן פֿנימדיקע מַלְכוּת אַרײַן פֿון אַ צימזטעם שְׁרֵשׁ. מײַנע מַחֲשָׁבוֹת שטייען אין אַ נידריקן אָרט."

פֿון יענער הַפָֿרָה גייט מען ווייטער צום צווייטן שריט: דער אָר פֿון רַחֲמִים. דער מענטש צעברעכט נָשֵׁט דעם פּחד אָדער די בושע מיט אַ האַרטער דיין; ער קוקט אַרויף מיט עינים פֿון רַחֲמִים. "קוק אָן די נפֿש", פֿליסט ער זיך צו זיך אַליין אין אַ שטילן וואָרט, "אַ ריינער ניצוץ, וואָס איז אַראָפּגעקומען דורך ספֿירות און עוֹלָמוֹת אָן צאָל, צו ווײַנען דאָ, אין אַ גוף, מיט

חובות און חשבונות, מיט כאב און מיט נשט-וויסן. ווי זאל זי דען נשט שפירן קליין? רבונ' של עולם, רחם דיין טאכטער." אזוי רוקט ער זאפטיק א ביסל אוועק זיין בליק פון דער צעריקער עצמיות צו זען מיט א גאטלעכן בליק די נפש אליין. דער צמצום איז נאך נשט פארשוונדן, נאר ער איז אפגעוואשן אין א מילדערן ליכט.

נאר דאן גייט ער אריבער צום דריטן שריט: צוריקברענגען דעם דעת צו אמונה. דאס איז די פנימדיקע התבוננות, וואס דארף זיך פארנייען יעדן טאג: צו שטעלן פאר די אויגן פון שכל, אז ס'איז דא אן עין רואה און אן אויז שומעת; אז ס'איז דא א פתח, א פשוטער און אגבוליקער רצון צום טוב, וואס מקיף איז אלע מעשים. ער האלט זיך אריין אין התבוננות, לויט זיין מעשה: "דער הקדוש-ברוך-הוא שאפט דעם זעלבן רגע אליין; ער ווייסט יעדן פרט פון מיין מצב; ער איז טוב און מיטיב. און אז ער פירט מיך, איז אויך דאס א שלב אין יענער הנהגה, אפילו עס איז פאר מיר נעלעם." ער לאזט דער מחשבה וווינען אין אים, נשט ווי א סיסמע, נאר ווי א לעבעדיקע מציאות, ביז עס עפנט זיך א ביסל א פתח פון גדלות.

די התבוננות איז נשט אמאל-איביק א השגה, נאר א טעגליכע מזון פאר דער נפש. ס'לונט זיך צו באשטימען פֿעסטע צייטן, אפילו קורצע, אין א שעה אן גלייכן דרוק, כדי צו דערוויינען דעם שכל צו אזעלכע ברייטע בליקן – זיך צו התבונן אין זיין אחדותו יתברך, אין השגחה פרטית אויף יעדן בלאטל און יעדן אטעם, אין זיין נאענטע ידיעה פון דיין וועג. דאן, ווען דער קומט אין זיין שעה, וועט שוין זיין א באקאנטע סולם, ארויפצוקלעטערן.

פון דא קומט דער פֿערטער שריט: אריינפירן מלכות אין קוה'ישר דורך דבור. זינט דער שכל האט זיך א ביסל געקערט צום זייט פון אמונה, איז געקומען די צייט אריינצוציען אויך דעם מויל אין דער תשובה. אין יענעם זעלבן רגע פון פחד זאל דער מענטש זאגן מיט א גאנצן מויל דיבורים פון בטחון, אין זיין אייגענער שפראך אדער אין לשון תהלים: "ה', איך בויט אין דיר. דו וועסט ארויסווייזן טוב הנגלה אין דעם ענין. דו ביסט מיט מיר; איך בין נשט פארלאזט. 'אין עוד מלבדו'." ער דארף נשט פֿילן א גאנצע מנוחה, כדי צו רעדן אזוי. דער דבור אליין איז א טייל פון דער המלכה, א טייל פון דער באוועגונג פון מלכות-הנפש פון איין נאמנות צו א צווייטער.

דאס איז נשט קיין זעלבסט-היפנאז. דאס איז א מעשה-ברית. ווען דער ייד רעדט דיבורים פון בטחון, שטייט ער כאילו פארן מלך און זאגט: "איך קען דיר. איך קען, אז דו ביסט טוב, און איך האף, אז דיין טוב וועט זיך אנטפלעקן, צוליב דעם, אז דו האסט זיך צוגעבונדן צו אונדז דורך תורה און הבטחה." דער רבי האט געלערנט, אז אזא דבור איז נשט גאאווא, נאר נאמנות; ער פֿבדט דעם הקדוש-ברוך-הוא מער, ווען מען בויט אין זיין הנגלה חסד, איידער "באשיצן" אים מיט הספרות, פֿארוואס ער מוז בלייבן נעלעם.

אבער דער מעגל ווערט נשט פֿארענדיקט דורך דבור אליין. ס'איז דא א פינפטער שריט: א מעשה אין דמיון פון בטחון. נאך דעם, וואס דער מענטש האט גוט געטראכט און גערעדט, דארף ער פֿרעגן זיך אליין: "אלו איך וואלט טאקע געגלויבט, אז דער הקדוש-ברוך-הוא פֿירט אויך דאס לטובתי, וואס וואלט איך עקשן געטאן?" אפשר איז דאס צו הייבן

דעם טעלעפאן מיט כבוד און נשט אין בהלה; אפשר צו גיין ארבעט, געבן צדקה, טרייסטן אן אנדערן, מקים זיין א
הבטחה. ער טועט, לויטן פון זיין האנט, פון א ראינקער בטחון-באוועגונג ארויס. דאס איז מלכות אין מעשה, די
ממשיית-מלוכה פון התנהגות, וואס ווערט א כלי פארן עילער רצון.

מען דארף קלאר אונטערשטרייכן: דאס אלץ איז נשט קיין טעקניק, צו באהערשן די תוצאות. די פנימדיקע באוועגונג פון
קטנות צו גדלות, פון פחד צו בטחון, איז נשט קיין שלאס, געמאכט צו פארקאפן דעם הימל, אז ער זאל ארדענען די
מעשים לויט אונדזער דמיון. נאר דאס איז אונדזער וועג צו שטיין אינעווייניק אין השגחה פרטית, מסכים צו זיין א שותף
אין דעם גאטלעכן מעשה, וואס דער הקדוש-ברוך-הוא דערציילט שוין. ווען מיר "לחשב טוב", רעדן בטחון און טוען מיט
אמונה, טוישן מיר נשט זיין פלאן; נאר מיר לאזן דעם פלאן זיך אנטפלעקן אלס טוב אין אונדזער תודעה און אין דער
וועלט ארום אונדז, לויט דער מעשה, וואס איז מעגלעך.

און טאקע, ס'זענען דא צייטן, ווען די נגלה תוצאה איז נשט לויט אונדזער ווונש, און דאס הארץ ברעכט זיך. אויך דאן איז
די עבודה נשט דורכגעפאלן. דען אין יענעם זעלבן רגע פון אכזבה קען די נפש טון ניי א תשובת-מחשבה: הייבן די אויגן
נאך הויכער, צו א טוב, וואס איז עקשו אין הסתר, און ניי באשטעטיקן: "אפילו איך זע נשט, בלייב איך אין דיין מלוכה.
איך וועל ווייטער טראכטן פון דיין טוב, רעדן פון אים, לעבן פון אים." אזא עקיוות אליין איז א מלכותדיקער מעשה; זי
גרינדעט מלכות נשט נאר ווען די זון שיינט, נאר אויך ביי נאכט.

כדי צו העלפן אזא פנימדיקע דיסציפלין, איז גוט צו באשטימען באשטימטע, מוחשים-מעשים, וואס פלעכטן זי אריין אין
דעם געוועב פונעם טאג.

איינס: א טעגליכער זמן פון התבוננות, באזונדער געווידמעט דער באוועגונג פון קטנות צו גדלות. זיצן אין שטילקייט,
דערקענען די געוויינטלעכע צמצומים פונעם מוח – די חזרה-און-נשנה דאגות – און ברענגען זאפטיק אריין פאר זיך
דמיונות און ווערטער פון גאטלעכער נוכחות און ידיעה. זיך פארשטעלן דיין לעבן ווי געהאלטן אין א גרויסער, ליכטיקער
האנט. זען דינע מאבקים ווי אותיות אין א מעשה, וואס ווערט געשריבן דורך עמעצער, וואס ליבט דיר. צוריקקומען
דערצו נשט נאר אין שעה פון משבר, נאר ווי א פעסטער מזון.

צוויי: ווען א באזונדערער פחד שטייגט אן – תוצאות פון א בדיקה, דאגת פרנסה, א וועג פון א קינד – צו טאן בכונה א
קליינען "תרגיל לחשב טוב". נעמען א פאר אטעמען, רופן דעם פחד מיטן נאמען, און דאן פרעגן: "אם דער הקדוש-ברוך-
הוא, וואס איז טוב, פירט אויך דאס, וועלכע גאלה-אפשרית קען דא זיין פארהולען?" מען דארף נשט וויסן די
פונקטלעכע תוצאה; דער עיקר איז צו עפענען דעם קאנאל פון אפשרות, צו לאזן דעם שכל ווינען אין א סצענע, וואס
אויך דאס פירט צו ברכה. דאס איז נשט קיין ליידערלעכע דמיון, נאר א הכשר פון דמיון, צו דינען אמונה און נשט ייאוש.

דריי: באשטימען גערעדטע הצהרות פון בטחון אלס א פֿעסטער טייל פֿונעם סדר־היום. אין דער פרי און ביי נאכט, און יעדעס מאָל, ווען די דאגה שטייגט אָן, זאָגן מיט א הויכן קול פסוקים און אויסדרוקן, וואָס דריקן אויס בטחון, מיט דער כּוֹנָה, אז דיין מלכות, דיין מויל, זאל זיין א פֿסא פֿאַר זיין מלכות. נאָך א צייט הוילטן די ווערטער אַרויס קאַנאַלן אין האַרץ, ביז אזוי ווייט, אז אפֿילו ווען דו ביסט נשט באַזונדערס פֿאַרנומען דערמיט, נייגט דער פנימדיקער דבור פֿון דער נפש מער צום בטחון.

יעדער דריי אין יענעם מעגל – דער הַכָּרָה פֿון צמצום, דער אור פֿון רחמים, צוריקברענגען דעם דעת צו אַמוּנָה, דבור פֿון בטחון, א מעשֶׁה פֿון מנוחה אַרויס – איז א קליינע תשובָה, צוריקברענגען מלכות צו איר אמתן מלך. דאָס איז די השלמה פֿונעם מעגל: זיין עילער רצון פֿון כֶּתֶר גייט אַראָפּ דורך די פנימדיקע כוחות, ווערט מקבל דורך מויל און האַנט, און פֿון דאָרטן שיינט ער אין דער וועלט. א שמועס, וואָס האָט געקענט אויסשפרייטן פחד, ברייט אויס תְּקוּנָה. א הויז, וואָס האָט געקענט זיך אָנפֿילן מיט תלונות, שוועמלט אין א שטילן בטחון. אין אַזעלכע, לכאורה קליינע, ענדערונגען פֿילט מלכות מער אויס איר קאסמישן תפקיד.

דען דער כללדיקער עולם איז גאָרנישט אַנדערש, נאָר דער ספּום פֿון אַלע פרט־ממלוכות. יעדער מענטש איז א קליינע מלוכה. אין יעדן מאָל, ווען א מענטש וועלט אויס צו לעבן פֿון ברייטע מחשבה, דבור און מעשֶׁה, פֿאַרבעסערט ער זיין אייגנס פֿאַלאַץ און לייגט א שטיין אין דעם גרויסן בנין, אין וועלכן מלכות שמים וועט זיך אַנטפלעקן אין גאַנצן פֿאַר אַלע אויגן. אזוי ווערט די טעגליכע עבודה פֿון "לחשב טוב" נשט נאָר א פערזענלעכע נחמה, נאָר א ביישטייער צו יענעם זמן, ווען דער טוב וועט זיך אַנטפלעקן דאָ, אין מויל, פֿאַר אַלע.

אין דער קומענדיקער מעלה וועלן מיר נאָך מער ברייטן דעם האַרזאָנט, צו זען, ווי אַלע קליינע המלכות פֿון מלכות אין יעדער נפש און נפש פֿאַרבינדן זיך אין א איינעם, ליכטיקן גילוי פֿון כְּת־הַכָּלוּל אויף אַלע עולמות – צום זמן, ווען דער מעגל וועט זיך פֿאַרענדיקן אין גאַנצן, און דער פנימדיקער טוב פֿון כֶּתֶר וועט נשט מער בלייבן א נעלעמדיקער כֶּח, נאָר שיינען ווי דאָס ליכט פֿון דער בריאה אַליין.

ח

ווען מ'פֿאַרברייטערט דעם מעגל פֿון דער קליינער ממלכה פֿונעם פרטישן מענטש אַרויס צו דער ברייטער ממלכה פֿון אַלע וועלטען, געפינט זיך, אז יענער זעלבער מעגל פֿון כֶּתֶר, וואָס ראָלט זיך און שפירט אַרויס אין די מלכות, איז אויך איינגעקריצט אינעם גורל פֿון דער גאַנצער בריאה. וואָס אין דער נפש איז א טעגליכע בחירה צווישן פחד און בטחון, איז אין קאסמאָס א דראַמע פֿון גלות און גאָל; וואָס אין האַרץ איז די שטילע ממלכה פֿון בטחון, איז אין דער היסטאָריע דער גילוי פֿון "וְהִיְתָה לְה' מְלוּכָה".

דער רמב"ם, ווען ער שרייבט וועגן משיח און די טעג פון דער גאולה, רעדט מיט א מפליאער פשיטות. ער באשרייבט קיין אונטערבראך אין סדר-הטבע און קיין אנטלויף פון דער וועלט, נאר א צייט, וואס "לא יהיה עסק כל העולם אלא לדעת את ה'". מלחמה, הונגער, קנאה און תחרות ווערן אוועקגענומען ניט דורך כשוף, נאר צוליב דעם, אז "מלאה הארץ דעה את ה' פמים לים מכסים". דאס איז א באשרייבונג פון א תודעת-גדלות אין א כוכבדיקן קאנקאן: די דעת פון דער בריאה אליין האלט אויף זיך אפצוגעבן מיט בלויזער השארות און ווענדט זיך גאנצקייטיק צום אלוקות.

אין לשון-הזהר און חסידות הייסט דאס "התגלות מלכותו יתברך". ניט אז דאן ווערט ער אויס א מלך, דען זיין מלכותו איז דאך שוין "ממשלת בכל עולם ועולם", נאר אז זיין ממשלה ווערט זעבאר און טייער. דער נעלעמער מלך טריט ארויס פון הינטערן פארגלאסטן פענצטער, און אלע נבראים דערקענען, אז יעדער פרט און פרט אין דער מציאות איז תמיד געווען זיין דבור. אין אנדערע ווערטער: מלכות, וואס ביז איצט האט געטראגן אויף איר דעם עוליה-הסתר, ווערט א שקופדיקער כלי, א קלארע זוכית, דורך וועלכער מ'זעט דאס ליכט פון כתר און קיין פארקרימונג און פארקרומונג.

חז"ל און ספרי-הקבלה דערציילן אונדז, אז דער לעצטער גילוי איז, אין זיין שורש, דער גילוי פון כתר. אלע מדות און וועגן פון אויר אלוקי, וואס מיר וויסן פון די ספירות, זיינען נאר ארדענטלעכע התבטאוות פון זיין רצון; צום סוף גופא גילט זיך דער רצון אליין. דער עליונער רצון "להיות מלך על עם שמקבלים עליהם מלכותו" וועט לייכטן אן א מניעה. די אריכות-רוח אין אריה אנפין, די רחמים, וואס זיינען טראפ נאך טראפ אריינגעפלאסן אין דער היסטאריע, וועלן זיך אנטפלעקן ווי א איינציקן דורכגייןדיקן טייך.

און אויב אזוי, שטעלט זיך די קשיא: ווי קומט אזא קאסמישע הפיכה אין פועל? ווי טריט ארויס דער נעלעמער כתר פון אלע עולמות פון א מצב פון כח און הסתר אין א מציאות פון גילוי?

דא קומט צוריק דער סוד פון דער "ממלכה הקטנה". זינט "אין מלך בלא עם", איז די כללדיקע מלכות נשט אנדערש, נאר דער סכום פון אלע פרטישע קבלות-המלכות. יעדער מאל, וואס א ייד, אין זיין אייגענעם אינערלעכן מיצר, וועלט אויס א מרחקענע מחשבה, פארבעסערט ער ניט נאר זיין מצב-רוח. ער ציט אריין אין זיין פערזענלעכער מלכות א ניצוץ פון יענעם עליונען כתר. א נקדה פון כתר, וואס איז העכער פון שכל און העכער פון מידה, ווערט איינגעפרעגט זיך צו זעצן אריין אין זיין באגרעניצטן לעבן-סיפור.

אין ניצוץ זעט אויס כמעט ווי גארנישט. נאר די וועלט איז געבויט פון ניצוצות. יעדער פעלה פון תשובת-מחשבה, יעדער רגע, ווו א הארץ אין גלות געדענקט זיין מלך און וועלט אויס צו בטחון, לייגט אפ נאך א נקדה פון עליונעם ליכט אין דעם כללדיקן מאגר פון מלכות. דורכן דור, איבער נשמות אן צאל און בחירות אן צאל, פילט זיך דער כלי. די נסתערטע

ארכיטעקטור פֿון גאָלד ווערט אזוי אַריינגעוועבן נישט נאָר דורך גיבורישע מעשים, נאָר אויך דורך דער שטילער, איבערחזרטער עבודה פֿון "לחֶשֶׁב טוֹב" אין קיכנס און אין מאַרקטן, אין שפּיטאַל-קאַרידאָרן און אין אַן-באַגלייט־פֿאַרן אויף אַ אַטאָבוס.

ווען די ניצוצות זאמלען זיך גענוג, ווען מלכות בכלל איז גענוג נידעך און נתישרה, דאן קומט דער מאמענט, ווו איינע נפש – דער מלך־המשיח, ווי דער רמב"ם באשרייבט אים – קען שטיין ווי א צענטראלער פֿטוי פֿון אזא שלימותדיקער מלכות. זיין מוח, זיין הארץ און זיין דיבור זיינען גאנצקייטיק שקופדיק צום כֶּתֶר; זיין בטחון איז מוחלט; זיין מַחֲשָׁבָה קומט תמיד פֿון דעם אָרט פֿון דעם אַנטפלעקטער טוב. דורך אים ווערט דער פֿללדיקער רצון פֿון ישׂראֵל צו הַמֶּלֶךְ זיין דעם אייבערשטן קלאָר און אָפען אויסגעדריקט, און דער כֶּתֶר שטייגט אַראָפּ אויף דער וועלט אין אַ אופֿן, וואָס איז נֶשֶׁט מער פֿאַרדעקט.

דאן וועט זיך מקוים ווערן אין דער פשוטסטער הגשמה, "וְהָיְתָה לְה' הַמְּלוּכָה" – די מלכות וועט זיין צום אייבערשטן. נישט נאָר אין די אינערלעכע ציימערן פֿון צדיקים. נישט נאָר אין די פֿאַרבאָרגענע ווינקלען פֿונעם האַרץ, נאָר אויף גאַסן און אין מאַרקטן, אין אינסטיטוציעס און אין די קולטורן פֿון מענטשהייט. די זעלבע סטרוקטורן פֿון מלכות – שפּראַך, געזעץ, עקאָנאָמיע, קונסט – וועלן אָפּשפּיגלען זיין רצון צום טוב. די וועלט וועט טראַכטן טוב, רעדן טוב און טאָן טוב, צוליב דעם, אַז זי וועט מיט אייגענע אויגן זען, אַז "אין עוד מלְבָדוֹ" און אַז זיין רצון איז גאַרנישט אַנדערש, נאָר לעבן און חסד.

אין יענער צייט וועט דער מויל, וואָס האָט אזוי פֿיל געמאַכט צו זיין אַ אָרט פֿון תּלוּנָה, פּחד אָדער הֶסֶתֶר, זיך איבערקערן. "אַז יִמְלֵא שְׁחֹק פִּינוּ". דאָס איז נישט קיין חיצונישער שְׁחֹק, נאָר די שמחה פֿון מלכות אין איר שלימות. דער מויל, ווי דער כּלי־הבטוי פֿון מלכות, וועט סוף־כל־סוף אָן פֿאַרקרימונג אויסדריקן דעם תּעֲנוּג פֿון כֶּתֶר. אַלע צוזאַמענגעדרוקטע און צוזאַמענגעצווונגענע סיפורים, אין וועלכע מיר האָבן אָפּגעטייטשט אונדזער לעבן, וועלן זיך אָפּמעלצן, און אַיינער ברייטער סיפור וועט דערציילט ווערן: זיין סיפור, פֿון אַ וועלט, וואָס האָט קיינמאָל נישט פֿאַרלאָזט זיין האַנט.

כדי צו ברענגען דאָס נענטער אין התבוננות, קען אַ מענטש זיצן אין שטילקייט און זיך פֿאַרשטעלן: אַ וועלט, אין וועלכער יעדער דעט ווייסט, נישט נאָר ווי אַ מִפְּשָׁטע אַמוּנָה, נאָר ווי אַ גלייכצייטיקע ערפֿאַרונג, אַז די הִשְׁגָּחָה פֿרִטית פֿון דעם אייבערשטן איז נאָענט און גוט; אַ וועלט, אין וועלכער די נאָטירלעכע רעאַקציע צו איי־וואַדאָעז איז בטחון, אין וועלכער "טראַכט גוט וואָס וויל זיין גוט" איז פשוט דער אופֿן־הפֿעלָה פֿון דער תּוֹדָעָה. אין אַזאַ וועלט וועקט זיך פחד אויף און ווערט גלייך אָפּגעוואַשן אין רחמים; כּעס הייבט אָן צו פֿלאַקערן און ווערט גלייך פֿאַרמילדערט דורך דער דערקענונג פֿון זיין אַלֹקישן שורש אין דעם אַנדערן; יעדער אתגר ווערט אָנגענומען ווי אַ איינלאָדונג צו אַ טיפֿערן קשר, און נישט ווי אַ באַווייז פֿון עזיבה חס־וּשְׁלוֹם.

זע אין דיין דמיון די שטעט אין יענער שעה: געשעפֿט ווערט געטאָן אין מנוחה, צוליב דעם, אַז די פרנסה ווערט געשפּירט ווי קומענדיק גלייך פֿון זיין האַנט; שפיטעלער לייכטן פֿון רחמים און אַמונָה; בתי־דין זיינען אָנגעפּילט מיט יראת־שָׁמַיִם; קינדער וואַקסן אָן אין הייזער, וווּ די שפּראַך פֿון בטחון איז זייער ערשטע שפּראַך. דער לופֿט אליין זעט אויס לייכטער, צוליב דעם, אַז די נסתערטע סיפורים פֿון דאָגה און פּירוד זיינען פֿאַרטוישט געוואָרן מיט אַן אַטמאָספֿער פֿון אַמונָה.

און איצט, קום צוריק פֿון יענעם חזון צו דיין היינטיקן פּערזענלעכן מאַמענט פֿון מאַכק. אפֿשר שטייטטו איצט קעגן אַ איי־וואַדאָעוּת, וואָס צוזאַמענדריקט דעם ברוסטקאָסטן; אפֿשר קעמפּסטו מיט אַ אַלטן פּחד, וואָס וויל ניט אָפּגעבן זיין גריף. וויס, אַז די אופֿן, ווי דו טראַכסט דאָ און איצט, איז ניט קיין קליינער פּרטישער ענין. דאָס איז אַ נקודה אין דער גרויסער מאַרגנָה. ווען דו וועלסט, דאָוואַק אין יענעם מַיצר, אויפֿרופֿן רחמים אויף דיין נפֿש, אַריבערפֿירן דיין דַעַת צו דער מדרגה פֿון דעם אַלוקישן טוב, רעדן דיבורים פֿון בטחון און זיך פֿירן מיט נחת – לייגסטו נאָך אַ שטיין אין דעם אַרמון פֿונעם מלך.

דו זעסט ניט, ווי יענע החלטה טרעפֿט זיך צוזאַמען מיט דער החלטה פֿון אַן אַנדערן ייד אין אַ ווינקל פֿון דער וועלט, אָדער ווי זי צוזאַמענקלינגט זיך מיטן זכות פֿון די דורות פֿאַר דיר, נאָר אין דעם עֲלִיזֶנען חשבון ווערט יעדער אַזאַ פֿעֶלֶה צוזאַמענגענומען. זיי פֿליסן צוזאַמען אין דעם טיפֿן תּהוֹם פֿון דער תּוֹדָעָה פֿון גאָלָה. זיי פֿאַרשנעלערן דעם טאָג, וווּ מַלְכוּת וועט מקבל זיין דעם כֶּתֶר אין גאַנצן, וווּ דער מַעֲגֵל פֿון כֶּתֶר אַראָפּ ביז צום גידעריקסטן פרט אין לעבן וועט ניט נאָר זיין אַן אמת אין עצם, נאָר אויך געשפּירט.

אַזוי קומט די תּוֹרָה, מיט וועלכער מיר האָבן אָנגעהויבן – אַז אַ מענטש געפֿינט זיך אין יענעם אָרט, וווּ זיין מַחֲשָׁבָה געפֿינט זיך, און אַז "לְחֹשֶׁב טוֹב" ציט אַרײַן טוב – צו איר טיפּסטן טיפֿן: דורך זיך צו לערנען זיצן אינעווייניק אין יענעם אינערלעכן אָרט פֿון דעם אַנטפּלעקטער טוב, העלפֿסטו דער וועלט אליין אַרײַנצוקומען אין יענעם אָרט. דיין מוח ווערט אַ פּתח, דורך וועלכן נאָך אַ ביסל פֿון יענעם נעלעמען כֶּתֶר קומט אַרײַן אין מַלְכוּת. מיט דער דערקענונג ווערט די עבֹדָה פֿון "לְחֹשֶׁב טוֹב" אַנטפּלעקט ווי אַ רויכע און Zugleich אַ ריזיקע פֿעֶלֶה: אַ טעגליכער מעשֶׂה פֿון פּערזענלעכער תּשׁוּבָה און אַ שטילע שְׁתַּפּוּת אין דער גאָלָה פֿון דער גאַנצער בריאה, ביז "תּמָלֵא הָאָרֶץ דִּעָה אֶת ה' כַּמִּים לַיָּם מְכֹסִים".

טראַכט גוט וועט זיין גוט - For King Sholomo and His Beloved's