

עיונות

למחשבת חב"ד

שאלת הבן החכם

הרב יואל כהן עמ' 2

שלהבת י"ה

מתוך מאמרי הרבי עמ' 10

חנוך ל"בינוני" על פי דרכו

הרב יחזקאל סופר עמ' 14

החסידות ותורת הקבלה

הרב נחום גרינוולד עמ' 20

נשיאותו של ה'צמח צדק'

גדול שימושה עמ' 28

שאלת הבן החכם

בכתבי האריז"ל מבואר, שדרגת הבן החכם היא בעולם האצילות. מכך אנו למדים ששאלתו "מה העדות והחוקים והמשפטים" עמוקה עד מאוד. במאמרי חסידות ישנם שני ביאורים לשאלה, המתמזגים יחד לשאלה שלישית ועמוקה יותר • ומהי התשובה לשאלת החכם בדין "אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן?"

הרב יואל כהן

במאמר שלפנינו נעמוד על ביאור שאלת הבן-חכם המופיעה בהגדה, כפי שהדברים מבוארים במאמרי חסידות ובתורתו של הרבי זי"ע בפרט. נתמקד במאמר דיבור המתחיל "כי ישאלך בנך" תשל"ח (נדרס בספר המאמרים מלוקט ח"ג עמ' קל"ח במהדורה החדשה), ותוך כדי ביאור הדברים ננסה לשלב נקודות המבוארות במקומות אחרים.

...

א. "כי ישאלך בנך מחר לאמר מה העדות והחוקים והמשפטים אשר צוה ה' אלקינו אתכם" – שאלה זו היא שאלת הבן חכם, כמ"ש בהגדה, "חכם מה הוא אומר מה העדות גו". וידוע הדיוק בדרושי רבותינו נשיאינו¹, דמאחר שנקרא בשם חכם (ראמיתית החכמה היא חכמת התורה) הרי הוא כודאי יודע את המצוות, ומהי שאלתו "מה העדות והחוקים והמשפטים?".

1. ואתחננו, ו, כ.
2. ד"ה זה תרנ"ד (סה"מ תרנ"ד ע' רטז), עטר"ת (סה"מ עטר"ת ע' שנא), ה'ש"ת (סה"מ ה'ש"ת ס"ע 43 ואילך).

במאמר זה מביא הרבי שני ביאורים על תוכן שאלת הבן-חכם ממאמרי החסידות של אדמו"רי חב"ד. נתמקד תחילה בביאור הראשון. וזה לשון הרבי במאמר:

"נקודת הביאור בזה בהדרושים, על פי הידוע דקיום המצוות של האבות הי' (בעיקר) עבודה רוחנית, והפעולה שעשו בגשמיות היתה כעין כלי להעבודה הרוחנית. והמצוות שניתנו במתן תורה, עיקרם הוא העשי' בפועל. דעשיית המצוה היא לא הכנה וכלי לכוונתה, אלא אדרבה, העשי' היא העיקר.

"וכמו בנדרון דידן מצות אכילת מצה, דכאשר יכוון בסוד מצות מצה וח"ו יחסר הפועל ממש, לא ימשיך מאומה, ולא ידך, כשיקיים המצוה בפועל, גם בלי כוונה⁸, ימשיך האור. ושאלת הבן חכם היא איך ממשיכים גילוי אור אין סוף על ידי מעשה (המצוות).

"וזהו שאומר "מה העדות גו' אשר צוה הוי' אלקינו אתכם", אתכם דוקא, דכיון שהעבודה שלכם (לאחרי מתן תורה) היא עשי' (ולא עבודה רוחנית כעבודת האבות), איך נמשך גילוי אור אין סוף על ידי עבודה זו".

ידוע⁹ שההבדל בין המצוות שלאחר מתן-תורה למצוות שלפני מתן-תורה הוא שהמצוות שלאחר מתן-תורה עיקרן הוא הקיום הגשמי של המצוה, הפעולה הממשית; ואילו המצוות שלפני מתן-תורה עיקרן היה הרוחניות של המצוה, הכוונה והתוכן הנפשי שבה¹⁰.

וכמה אופנים בזה: חלק מהמצוות, קיומן על-ידי האבות היה שונה מקיומן על-ידינו. לדוגמה, אדמו"ר הזקן כותב בספרו תורה-אור¹¹, שאין לומר שהאבות קיימו את מצוות תפילין באופן זהה לקיומה על ידינו. בתפילין שלנו יש ארבע פרשיות, שמוזכר בהן יציאת

6. ראה בכ"ז ד"ה כי ישאלך במאמרי אדמו"ר האמצעי (ויקרא ח"א ע' נו ואילך). אור התורה דרושים לפסח (כרך ג עמ' תשסא. שם ס"ע תשסו ואילך). עטר"ת (ס"ע שנו ואילך). ד"ה ויקם עדות ה'ש"ת (המשך להמאמר ד"ה כי ישאלך) ע' 53 ואילך.

7. סה"מ תרס"ה ע' רכ ואילך. ובכ"מ.

8. להעיר שבמצות אכילת מצה, גם הכוונה דלצאת ידי חובתו אינה מעכבת – שר"ע אדה"ו או"ח ה' פסח סתע"ה סכ"ח. וש"נ.

9. ראה באריכות בספר שיעורים בתורת חב"ד שיעורים לחג השבועות.

10. ידוע שבכל מצווה יש את העניין הרוחני שבה. החל מכוונת המצווה בהלכה (לדוגמה, מצוות תפילין תוכנה הרוחני הוא, שעבוד המוח והלב לקב"ה), ועד לכוונת המצווה על-פי עמקי הקבלה.

11. דף יא, ד. וראה גם דף מא, ב. ועל-דרך זה בנוגע למצוות אכילת מצה, סוכה ועוד, ראה ספר המאמרים משנת תרנ"ד עמוד קצט.

מצרים, ולא ייתכן שאברהם אבינו הניח תפילין עם פרשיות שבהן כתוב על יציאת מצרים, כאשר גלות מצרים עדיין לא החלה... ומבואר בזוהר¹², שעל-ידי ההתעסקות בפיצול המקלות אצל לבן, קיים יעקב אבינו את מצוות הנחת תפילין. בפעולתו הגשמית בעשיית המקלות, פעל את ה'המשכה' הרוחנית שנעשית על-ידי הנחת תפילין.

וגם במצוות שקיימו האבות בדיוק כפי שאנו מקיימים, יש הבדל גדול בין קיומן על-ידי האבות לפני מתן-תורה לקיומן על-ידינו לאחר מתן-תורה. אצלם, גם הפעולות הגשמיות שעשו, עיקר עניינן היה – התוכן הרוחני שבו ולא הקיום הגשמי.

כלומר, לפעמים תוכנה העיקרי של הפעולה הגשמית הוא הרוחניות שבה. ובדוגמת אדם שמח שהשמחה הנפשית ניכרת על תווי פניו ולעיתים הוא גם יפרוץ בריקוד. זו אמנם פעולה פיזית, אבל הפעולה אינה אלא ביטוי לגודל שמחת הנפש.

ויש שהפעולה הגשמית אינה באה כביטוי להרגשה נפשית קיימת, אלא כדבר המעורר את הרגש הנפשי. פעולותיו של האדם בכוחן לעורר את רגשותיו ולהביאו להתעוררות נפשית. אדם שישיר וירקוד, מתוך כוונה להתעורר בשמחה, בסופו של דבר אכן יתעורר בשמחה.

הצד השווה שבשני האופנים הללו הוא, שהפעולה הגשמית אינה מטרה לעצמה. המטרה היא – התעוררות הרגשות, ואילו הפעולות הן ביטוי או מעורר בלבד לרגש הנפשי.

בדומה לזה היה קיום המצוות על-ידי האבות: הפעולות הגשמיות שעשו האבות היו ביטוי בלבד לכוונת הנפש. גופם הגשמי היה בטל בתכלית לנשמה האלוקית שבו, וכל עשיותיהם היו ביטוי לענייני הנשמה. פעולתו של יעקב עם המקלות הייתה אפוא ביטוי בעולם הגשמי לתוכנה הרוחני של מצוות תפילין¹³.

לעומת זאת, לאחר מתן-תורה עיקרן של המצוות הוא המעשה בפועל. לכן כיום, אם חסרה העשייה בפועל – הרי למרות שהרגש התעורר והתגלה במלוא השלמות, את המצווה האדם לא קיים.

לכן אנו רואים, שאף-על-פי שנתפרשו בספרים כוונות למצוות (הן כוונות על-פי פשט, ולדוגמה, שעבוד המוח והלב במצוות תפילין, והן כוונות על-פי הקבלה), בכל-זאת סוגיית כוונת המצוות מוזכרת בשולחן-ערוך בקיצור נמרץ, ואילו בעניין עשיית המצוות בפועל יש ריבוי עצום של הלכות. מכך

12. חלק א עמוד קסב, א.

13. ראה ספר המאמרים תרנ"ד שם. ספר המאמרים תרס"ה עמוד רכ. לקוטי-שיחות חלק ג שיחה לפרשת יתרו.

מוכת, שההדגשה העיקרית במצוות שלאחר מתן-תורה היא - העשייה בפועל. יתירה מזו, נצייר מצב שיהודי קיים את מצוות אכילת מצה באונס - גוי אנס אותו על כך היפך רצונו, אם אחר-כך הוא יחזור בתשובה וירצה לקיים את המצווה מתוך שמחה וכוונת הלב - הוא לא יוכל לברך על האכילה השנייה "אשר קידשנו במצוותיו" כיוון שהוא כבר קיים את המצווה והקדושה העליונה של המצוות נמשכה עליו! (וראי שיש צורך גם בכוונת המצווה, ו"מצווה בלא כוונה כגוף בלא נשמה"¹⁴, אבל למרות זאת - המעשה הוא העיקרי¹⁵).

מאידך, יהודי שנאנס ואינו יכול לאכול מצה בליל ט"ו בניסן, אפילו אם יכוון במחשבתו את כל הכוונות של מצוות מצה, הן הכוונות שעל-פי פשט, ואפילו הכוונות שעל-פי הקבלה - את המצווה הוא לא קיים. ברור שלא יקבל עונש על כך, מכיוון שהוא אנוס, ו"אונס רחמנא פטריה"¹⁶ אבל עם זה - "אונס כמאן דעבד, לא אמרינן"¹⁷. ואם בהמשך הלילה ישיג הוא מצה ויוכל לאוכלה - הוא יצטרך לברך "אשר קידשנו במצוותיו וציונו" כיוון שהכוונות שכיוון קודם לא הוציאוהו ידי חובה.

וזו שאלת הבן-חכם: מהו עניין המצוות "אשר ציווה הוי' אלוקינו אתכם", אתם היהודים שלאחר מתן-תורה, שבמצוות אלו מודגש שהמעשה הוא העיקר, ומהי המעלה במצוות אלו?

מדוע נחלקים המצוות לשלושה סוגים?

ב. על שאלה זו עונה התורה: "ואמרת לבנך, עבדים היינו לפרעה במצרים, ויוציאונו הוי' ממצרים גו' ויצונו הוי' לעשות את כל החוקים האלה". ומפרש במאמר:

"דגלות מצרים ויציאת מצרים היו הכנה למתן תורה, ובמתן תורה ניתן הכח שעל ידי מצוות מעשיות (לעשות את כל החוקים גו', לעשות דייקא), ימשיכו המשכות למעלה יותר מהמשכות שהמשיכו האבות על ידי עבודה רוחנית שלהם, ועד להמשכת העצמות".

כלומר, במתן-תורה, שבא לאחר ההכנה המיוחדת של "כור הברזל" במצרים¹⁸, התחדש, שהקב"ה הכניס את כל עצמותו בתורה ובמצוות שניתנו לישראל.

ומכיוון ששורשן של המצוות שלאחר מתן-תורה הוא באי-סוף עצמו - אין שום פלא איך ביכולת המצוות המעשיות להמשיך את האלוקות גם בעולם הגשמי, להיותן מושרשות בעצמות אי-סוף שאינו מוגבל במאומה¹⁹.

לגבי הקב"ה עצמו, השמים והארץ, הגשמיות והרוחניות, שווים ממש. ביחס לעצמיותו, כשם שמעשה פיזי (מצד עצמו) אינו חשוב בעיניו ואינו מקשר אותנו איתו, כך גם דבקות רוחנית אינה בערך אליו ואינה מחברת אותנו עימו. הדרך היחידה להתקשר עם עצמיותו של הקב"ה היא - בדרכים שאותם בחר הוא עצמו בבחירתו החופשית. רק הדרך שאותה סלל הקב"ה עצמו מאפשרת להתחבר עימו. והיות שבדרגה זו החיבור הוא מצד הרצון של הקב"ה בלבד (ולא מצד הערך והקירוב של הנברא), לכן, בהיותו בלתי מוגבל לגמרי, ביכולתו להשכין ולהכניס את עצמו היכן שהוא רק רוצה, בגשמיות או ברוחניות. ומכיוון ש"נתאוה הקב"ה להיות לו יתברך דירה בתחתונים"²⁰, הכניס הקב"ה את עצמיותו דווקא בתורה המלוכשת בדברים גשמיים ובמצוות שעניינן פעולות גשמיות.

כלומר, מצד זה שרצון ה' הוא להיות בעולם ה'תחתון' ושקדושתו יתברך תיקבע בגשמיות, נתן לבני-ישראל, כאן בעולם הזה, את תורתו ומצוותיו, שבהן נמצא הוא עצמו, ועל-ידן מתחברים בני-ישראל עם הקב"ה עצמו וקובעים את משכנו בעולם.

אלא שלפי ביאור זה, עדיין יש לדייק בשאלת החכם: מדוע הוא מפרט בשאלתו את שלוש החלוקות שבמצוות - עדות, חוקים ומשפטים? אדרבה, במעשה המצווה כשלעצמו, שעל כך מקשה הבן החכם, אין שום חלוקה לשלושת הסוגים של עדות, חוקים ומשפטים; חלוקה זו קיימת רק בכוונת המצוות הרוחנית ולא במעשה, אם-כן מדוע בשאלתו על העשייה בפועל, כנ"ל, הוא מזכיר את שלושת הסוגים שבכוונת המצוות?

וכאן ממשיך הרבי ומביא במאמר הסבר נוסף בתוכן שאלת הבן-חכם, המבוסס על משמעות מאמרו של אדמו"ר מוהריי"צ²¹. וזה לשון המאמר בסעיף ג': "במצוות שני ענינים. זה שהמצוות הם ציווי השם, דענין זה הוא בכל המצוות בשוה, וזה שהמצוות נחלקות בג' סוגים דעדות חוקים ומשפטים. ושני ענינים אלה הם גם בקיום המצוות. דבכוונת המצוות, שני ענינים. כוונה כללית - לקיים ציווי השם, וכוונה זו היא בכל המצוות בשוה. וכוונה פרטית

- קיום המצווה מפני שהיא עדות (אות וזכרון) על איזה ענין, או מפני שהיא חוקה וגזירה²², או מפני שמחוייבת גם מצד השכל.

"ושאלת הבן חכם מה העדות והחוקים והמשפטים היא, דכיון שכל המצוות הם ציווי השם, מה נוגע הענין דעדות חוקים ומשפטים".

כלומר, כיוון שהמצוות הן ציווי של הקב"ה, מדוע יש צורך גם בכוונה הפרטית שבכל מצווה? ליתר ביאור: חז"ל אומרים בסוף מסכת מכות, ש"רמ"ח מצוות כנגד רמ"ח איברי האדם". ובתיקוני זוהר נאמר²³ ש"רמ"ח איברים אינון רמ"ח איברין דמלכא", וזאת אומרת שרמ"ח מצוות עשה אינן רק

כנגד רמ"ח איברי האדם שלמטה, אלא גם כנגד "איברין דמלכא", בחינת "אדם" שלמעלה כביכול.

באיברי הגוף יש שני ענינים: א) עניינו הפרטי של כל איבר - מה שדרכו מתגלה כוח אחד מכוחות הנפש. כוח הראייה מתגלה בעיניים, השמיעה באוזניים, והשכל במוח וכו'. ב) הנקודה המשותפת של כל איברי הגוף, מה שכולם הם איברים וכלים לגילוי הנפש. וכמבואר בתניא פרק כ"ג שהצד השווה בכל האיברים הוא שבהם שורה ומתגלה רצון הנפש. כאשר הנפש רוצה לעשות פעולה מסוימת מיד נעשה כך בפועל בכל איבר מהגוף, מכיוון שהנפש ורצונה נמצאים בכל הגוף בשווה.

וכמו-כן למעלה ברמ"ח איברין דמלכא: לכל לראש ישנו הצד המשותף לכל המצוות מה שהן רצון הקב"ה. מצד עניין זה שהוא עיקר המצוות, אין הבדל בין מצוות סוכה, תפילין או מצה, כולן הן ציווי המלך ב"ה. ובנוסף לכך, לכל מצווה יש תוכן ומעלה פרטית - למצה יש שייכות מיוחדת להתעוררות

22. וראה לקמן סעיף ג', שענין החוקים הוא לפעול רגש של ביטול באדם המקיימן. וכמבואר בספר דרך מצותיך לאדמו"ר הצמח צדק (פר, ב) שזה שהחוקים "צריך לעשותם כמקבל גזירה בלי טעם" הוא בכדי לאכפיא לסטרא אחרא. ונמצא, שגם בחוקים יש כוונה פרטית (בנוסף לכוונה הכללית - לקיים רצון ה') שהיא לפעול ביטול ואתכפיא באדם המקיים.
23. ראה תקי"ז ת"ל (עד, סע"א). וראה תניא פרק כ"ג.

וחיזוק האמונה - "מיכלא דמהימנותא", ולתפילין יש שייכות מיוחדת לפעול באדם שיעבוד המוח והלב. ועל דרך זה בכל שאר המצוות.

בכוונה ובתוכן הפרטי שבמצוות עצמם ישנה חלוקה לשלושה סוגי מצוות כלליים: עדות, חוקים ומשפטים. משפטים הן המצוות שטעמיהן גלוי ומובן מאליו, ועליהן אמרו חז"ל²⁴ "אלמלא ניתנה תורה היינו למדים צניעות מחתול וגזל מנמלה". עדות הן המצוות שהשכל מצד עצמו לא היה מחייב לעשותן, אבל לאחר שהתורה ציוותה עליהן - השכל מבין את תוכנן. ובדוגמת מצוות סוכה שהתורה מפרשת את טעמה: "למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את

אנו רואים, שאף-על-פי שנתפרשו בספרים כוונות למצוות, בכל-זאת סוגיית כוונת המצוות מוזכרת בשולחן-ערוך בקיצור נמרץ, ואילו בעניין עשיית המצוות בפועל יש ריבוי עצום של הלכות. מכך מוכח, שההדגשה העיקרית במצוות שלאחר מתן-תורה היא - העשייה בפועל

בני-ישראל בהוציאי אותם מארץ מצרים²⁵ - תוכן מצווה זו הוא עדות וזכרון ליציאת מצרים, אם-כן לאחר ציווי התורה השכל מסכים לקיום המצווה ומבין את תוכנה. ואילו החוקים הן המצוות שגם לאחר ציווי התורה - השכל אינו מבין את תוכנן ולכן נצרכת האזהרה: "חוקה חקקתי, גזירה גזרתי, ואין לך רשות להרהר אחריה".

מובן מאליו, שהעניין הכללי של המצוות, מה שהן רצון הקב"ה, נעלה יותר מהעניין והתוכן הפרטי שבהן. ובדוגמת איברי הגוף שהקשר של האיבר עם כללות הנפש ורצונה נעלה וחשוב לאי-ערוך מהתוכן הפרטי של האיבר. אם ח"ו יהיה נתק בין האיבר הפרטי לנפש - האיבר לא יוכל לפעול את פעולתו אפילו אם הכוח הפרטי שלו יימצא בו בשלמות²⁶.

וזהו שאלת הבן-חכם: "כיון שכל המצוות הם ציווי השם, מה נוגע הענין דעדות חוקים ומשפטים?" מהי החשיבות והצורך בעניין הפרטי שבכל מצווה, ולשם מה ישנה החלוקה הכללית של שלושת הסוגים עדות, חוקים ומשפטים?

24. עירובין ק, ב.

25. אמור כג, מג.

26. ראה המשך תע"ב חלק א' עמ' צא: "בלתי הרצון לא תהי' התנועה, וכידוע בחולי מאניע שהוא שמסתלק הרצון מן התנועה או ינוח כאבן דומם בלי שום תנועה, הגם שיש בו כח התנועה החיונית".

14. ראה לקוטי-תורה לאריז"ל ר"פ עקב.

15. ראה אבות פרק א משנה יז.

16. בבא קמא כח, ב.

17. ראה ירושלמי קידושין פרק ג הלכה ב.

18. ראה תו"א יתרו עד, סע"א.

19. ראה שיעורים בתורת חב"ד שם.

20. מדרש תנחומא נשא טז. וראה תניא פרק לו.

21. דיבור המתחיל "כי ישאלך בנך" ה"ת"ש.

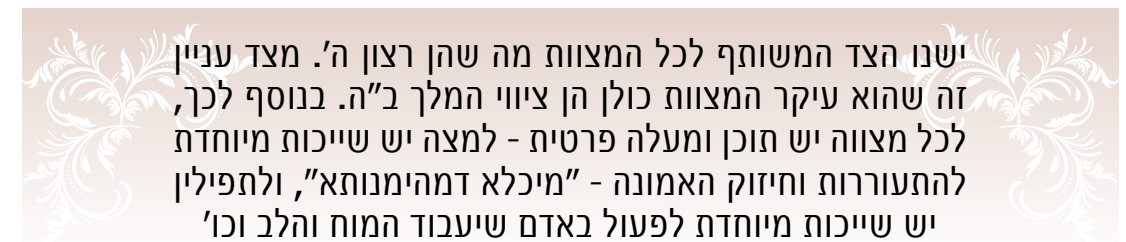
משפטים - התאחדות; חוקים - התבטלות

ג. בשיחה שנסכה על ביאור דברי ההגדה (שנוכרה לעיל סעיף א'), הזכיר הרבי ביאור זה, תוך שהוא מוסיף ומחדד כמה פרטים בעניין. לכל לראש, על-פי זה מובן מדוע שאלה זו נובעת דווקא מהבן-חכם השייך לדרגת עולם האצילות: לשאר הבנים הנמצאים בעולמות בריאה, יצירה ועשייה, עולמות הנבראים בהם קיימת מציאות של ישות, אין קושיא כזו; אדרבה, כל עוד האדם מרגיש את ישותו - נרגשת אצלו ההתחלקות והשוני בין סוגי המצוות השונים: המצוות המובנות בשכל מתקבלות

הרהורים על המצוות שאין להן טעם. לכן יש צורך להזהיר את האדם ולומר לו: "אין לך רשות להרהר" ועליך לבטל מחשבות אלה; מה-שאין-כן בעולם האצילות אין שום קא-סלקא-דעתך של הרהור ואף אין מי שיהרהר. וכיוון שכל עניין החוקים הוא לבטל את הישות וההרהורים של האדם, אם-כן שואל הבן-חכם "מה . . . החוקים . . . אשר ציווה אתכם" - הנבראים שבעולמות בריאה, יצירה ועשייה? מצד הרגשת האמת של עולם האצילות ש"אין עוד מלבדו" אין צורך כלל במושג של חוקים!

ובפרט זה, מוסיף הרבי במאמר:

מבואר בכמה מקומות, שבכל סוג מהמצוות -



החוקים והמשפטים, יש מעלה שאינה קיימת בזולתו: המעלה שבמשפטים היא בכך שהאדם מבין בשכלו את חשיבות המצווה, ובדוגמת תלמיד המבין בשכל שלו את דברי הרב ומתאחד איתם. ואילו המעלה שבחוקים על המשפטים היא בכך שבהם בא לידי ביטוי עניין הביטול של הנברא. ובדוגמת האדון המצווה את עבדו לעשות משהו, שאף שהעבד אינו מבין את ציווי האדון בכל זאת הוא מבטל את עצמו ומקיים את הציווי בקבלת-עול.

אם-כן שני סוגי המצוות מבטאים שני סוגי קירוב של האדם לקב"ה: המשפטים מבטאים יחס של קירוב הנוצר מהבנה והתאחדות של האדם עם רצון הקב"ה, ואילו החוקים מבטאים יחס של ביטול והתמסרות של האדם לרצון של הקב"ה.

וגם על מעלה זו שבחוקים שואל הבן-חכם: כל מעלות אלה, הן ההתאחדות של האדם עם הקב"ה (מעלת המשפטים), והן הביטול שלו כלפי הקב"ה (מעלת החוקים), שייכים רק לאחר שהרצון העצמי של המצוות יורד ומתייחס למציאות הנברא - רק אז אפשר לדבר על מעלת ההתאחדות ועל מעלת הביטול; אולם כאשר מדובר על הרצון כפי שהוא בעצמותו, למעלה מיחס למציאות הנבראים, אין שום מעלה לא בהבנת הנבראים ואף לא בביטול שכלם

וישותם. בדרגה זו כל מה שישנו זה הקב"ה ורצונו בלבד!

אם-כן השאלה היא לא רק על החיסרון שבחוקים, שמציאותם תיתכן רק בעולמות הנבראים המרגישים את ישותם, ואילו בעולם האצילות אין צורך כלל להזהיר ולומר "אין לך רשות להרהר", אלא שגם המעלה שקיימת במצוות החוקים - עניין הביטול שהם מחדירים באדם המקיימן - גם היא אינה נצרכת בעולם האצילות. בעולם האצילות מורגש שהמצווה עצמה היא המטרה ואין מעלה לא בהבנת טעם המצווה ולא בשלילת ההבנה.

וזה שאלת הבן-חכם: בשעת קיום המצוות, יהודי צריך לחשוב לא על התייחדותו באלוקות על-ידי הבנת טעמי מצוות המשפטים ולא על ביטול מציאותו על-ידי קיום החוקים; הוא צריך לחשוב על דבר אחד: הקב"ה ציווה - עלי לקיים! ללא שום עניינים נוספים.

המצוות - רצון עצמי שלמעלה מהחכמה

ד. אף יותר מכך:

מלשון המאמר מובן²⁸, שההבדל בין המצוות השכליות, המשפטים, למצוות החוקים, הוא לא רק ברגש האדם - שבמצוות השכליות מעורבת גם הרגשת השכל ואילו במצוות החוקים ההרגשה היא קבלת-עול מלכות שמים, אלא גם במצוות עצמן: החוקים הן המצוות כפי שהן בשורשן, ברצון האלוקי כפי שהוא למעלה מטעם ודעת, ואילו המשפטים הן המצוות שירדו כביכול מדרגת הרצון והתלבשו בטעם והסבר.

על-פי זה נמצא, ששאלת הבן-חכם היא לא רק על אופן קיום המצוות על-ידי האדם, אלא גם על המצוות עצמן: ידוע, שהחידוש במצוות שניתנו בסני הוא שבהם נמצאת עצמיותו של הקב"ה כפי שהוא למעלה לגמרי מהספירות וציוור "איבריך דמלכא" שב"אדם העליון". וזוהי שאלת הבן-חכם "מה העדות . . . אשר ציווה ה' אלוקינו אתכם": מהי המעלה בכך שהמצוות ירדו ממדרגתן והתלבשו בשכל, בשעה שעיקר עניינן הוא זה שהן רצונו העצמי של הקב"ה, בחינת "לא אדם" שלמעלה מכל ציוור והגבלה? דרך אגב, חשוב לציין, שכאשר מדובר על בני-אדם, התנהגות של אדם על-פי רצונו ללא כל טעם

28. וכפשוט לשון המאמר שהובא לעיל: "במצוות (היינו במצוות עצמם) שני עניינים: זה שהמצוות הם ציווי השם, דענין זה הוא ככל המצוות כשונה, וזה שהמצוות נחלקות בג' סוגים דעדות חוקים ומשפטים". ואחר כך מוסיף עוד פרט: "ושני עניינים אלה הם גם בקיום המצוות", כלומר, באופן הקיום של האדם.

היא חסרון. יתרון האדם על החי הוא בכוח השכל שבו, וכאשר הוא מתנהג רק על-פי רצונותיו ולא על-פי ההיגיון והצדק זהו חיסרון ולא מעלה. אבל גם באדם אפשר להרגיש שהרצון שאינו קשור לשכל מבטא את הנפש עצמה כפי שהיא למעלה מגדרי השכל. כאשר הנפש יורדת ומתלבשת בכוח השכל, גדרי השכל 'מכתיבים' לנפש כיצד להבין ולהתנהג, מה-שאין-כן הנפש כפי שהיא בעצמותה, אין שום מציאות זולתה שתקבע כללים כיצד להבין או לרצות. ואת דרגה זו בנפש, כפי שהיא בעצמותה, מבטא כוח הרצון שמצד עצמו הוא למעלה מהשכל, וכל עניינו אינו אלא משיכת הנפש (אלא שכיוון שמעלת האדם היא השכל שבו לכן כאשר נוהג רק בהתאם לרצון אין זו מעלה).

מה-שאין-כן למעלה, אצל הקב"ה, שהוא למעלה לגמרי מגדרי השכל, ככל שהעניין מופשט מטעם וחכמה, זה קשור יותר עם עצמיותו. אם-כן רצון שלמעלה מהשכל נעלה יותר מאשר רצון שעל-פי השכל.

אם-כן נשאלת השאלה: מדוע ירדו המצוות מדרגתם העצמית והתלבשו בטעמי המצוות על-פי שכל והיגיון?

וגם כאן, כביאור השאלה על המצוות עצמן, השאלה היא לא רק על המשפטים אלא גם על מצוות החוקים שלמעלה מהתלבשות בשכל: גם החוקים, על-אף היותם למעלה מההיגיון של הנברא, בכל זאת גם בהם יש ירידה כלשהי כביכול מהמצווה כפי שהיא בדרגת הרצון עצמו: עצם הציווי "אין לך רשות להרהר" השולל ומבטל את מציאות השכל, מהווה התייחסות למציאות הנברא, ואין זה הרצון כפי שהוא בטירתו ממש. וכפי שנתבאר לעיל, שמצד הרצון האלוקי עצמו אין מעלה לא בהבנת טעמי המצווה ואף לא בשלילת ההבנה.

וזה השאלה המתעוררת מבחינת ה'חכמה' המתגלה בנפשו האלוקית של כל יהודי: מהו העניין בירידת הרצון האלוקי לדרגת החוקים, העדות והמשפטים? הרי המצוות הן הרצון האלוקי המיוחד ממש בקב"ה עצמו שלמעלה לגמרי מכל סוג של יחס למציאות זולתו.

הפסח נאכל על השובע

ה. והתשובה לשאלה זו נמצאת במילות ההגדה: "אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן".

מהי התשובה הטמונה בדין זה?

בכדי להבין זאת, מקדים הרבי ומבאר בשיחה את הטעם הפנימי לכך שמצוות הפסח היא להיאכל על

27. ראה תניא פרק ל"ה בהגהה: "שמעתי ממורי ע"ה פירוש וטעם למ"ש בעץ חיים שאור אין סוף ב"ה אינו מתייחד אפילו בעולם האצילות אלא על ידי התלבשותו תחלה בספירת חכמה, והיינו משום שאין סוף ב"ה הוא אחר האמת שהוא לבדו הוא ואין זולתו וזו היא מדרגת החכמה".

השובע²⁹. משמעות עניין זה ברוחניות היא, שאכילת הפסח מרמזת לדרגת האלוקות שלמעלה ממילוי רעבונו וחסרונו של האדם. כלומר, כשם שבצרכי האדם יש עניינים הקשורים למילוי חסרונו ובלעדיהם הוא רעב וחסר, ויש עניינים שהם עשירות לגביו, כך גם בנמשל: יש עניינים באלוקות ששייכים להשגת האדם ולעבודתו, ויש עניינים שהם למעלה לגמרי ממצויאות האדם והשגתו.

בפרטיות יותר, גם במילוי החיסרון יש שני עניינים. וכפי שלומדים חז"ל³⁰ מהפסוק³¹ "די מחסורו אשר יחסר לו", ש"די מחסורו" הוא שצריך לספק לו את כל הדברים הנצרכים לכל אדם; ואחר כך מוסיף הכתוב ואומר דבר נוסף: "אשר יחסר לו", דהיינו שצריך לספק לו גם את הדברים שחסרים אצלו, אפילו סוס לרכוב עליו ועבר לרוץ לפניו, כיוון שדרכו בכך³². גם דברים אלה הם בכלל מילוי חסרונו של העני. ומכך מובן, שעניין העשירות שלמעלה מעניות ("אי אתה מצווה לעשרו"³³) - הינה השפעה מרובה ביותר שלמעלה לגמרי ממילוי חסרון, איזה שיהיה. ומבואר בחסידות³⁴, שבחינת מילוי החיסרון ברוחניות היא אור הממלא כל עלמין (די מחסורו) ואור הסובב כל עלמין (אשר יחסר לו); ואילו עניין העשירות רומז לבחינת עצמות אור-אין-סוף שלמעלה לגמרי משייכות לעולמות.

משמעות שתי בחינות אלה (מילוי החיסרון ועשירות) בעבודת האדם היא שני האופנים בקיום המצוות: כאשר בקיום המצוות מורגש השכל וההבנה (משפטים ועדות), או אפילו הרגשת הביטול ושליטת השכל (חוקים, "אין לך רשות להרהר") - זהו בחינת מילוי החיסרון³⁵, כיוון שעניינים אלה שייכים למציאות האדם והרגשתו; מה-שאי-כן כאשר האדם מרגיש את מעלתן העצמית של המצוות כפי שהן למעלה לגמרי משייכות למציאות הנברא (לא רק להבנתו אלא גם לשליטתו וביטול הבנתו) - זהו עניין העשירות שלמעלה ממילוי חסרונו של האדם.

וזהו תוכנו של הפסח: דילוג ויציאה לגמרי ממצויאות האדם וגדריו. בליל הפסח "נגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקב"ה". הקב"ה עצמו יורד להציל את היהודי ממצרים ולקרבו אליו לעבודתו.

משמעות עניין זה בעבודת האדם היא, שעבודתו אינה קשורה כלל עם המציאות שלו. לא עם חלק ההשגה שבו ולא עם הביטול שלו. קיים אצלו דבר אחד בלבד: הקב"ה ורצונו! כיוון שהקב"ה רוצה - אז האדם עושה, אבל אין זה בגלל שהוא מבין את העניין בשכלו ואף לא בגלל שהוא מחפש לבטל את הבנת שכלו.

זה הפירוש שהפסח נאכל על השובע: בחג-הפסח מתגלה בחינת העשירות שלמעלה ממילוי רעבונו וחסרונו של האדם.

ואף-על-פי שעניינו של הפסח הוא דילוג ממצויאות האדם אל עצמותו של הקב"ה, בכל זאת הדין הוא ש"אין מפטירין אחר הפסח אפיקומן" ואין לאכול שום דבר אחר אכילת הפסח, כדי שיישאר טעם הפסח בפיו. ולכאורה, טעם ותענוג שייכים רק בדבר שיש לאדם קשר כלשהו אליו, ואילו לרצון האלוקי עצמו, כפי שהוא למעלה ממשפטים, עדות ואפילו חוקים, לאדם אין לכאורה כל שייכות אליו ואיך ייתכן שיהיה לו טעם ותענוג בזה? בכל זאת אומרת התורה, שגם העניינים הנעלים ביותר צריכים לרדת לפרטים כדי שיהיה בהם הרגשה פנימית.

וזהו הסיבה שהמצוות ירדו ממדרגתן העצמית ברצון האלוקי לדרגת החוקים ואף התלבשו בטעמי המצוות של העדות והמשפטים: הקב"ה רוצה שמלבד הקשר העצמי של היהודי המתבטא בקיום המצוות כפי שהם בדרגת הרצון העצמותי, תהיה ליהודי הרגשה פנימית ותענוג בקיומם. לכן הקב"ה קבע שהמצוות יתלבשו ברמ"ח "איברין דמלכא" כך שבכל מצווה ישנו תוכן מיוחד משלה, ובאופן כללי נחלקים כוונת המצוות לשלושת הסוגים - עדות, חוקים ומשפטים. על-ידי כך הרצון במצוות נעשה שייך לגמרי מציאותו של האדם ויש לו בזה טעם ותענוג.

חיבור הקצוות יחד

1. בעומק יותר לומד הרבי ששני העניינים בשאלת הבן חכם המוזכרים במאמר אדמו"ר מוהרי"צ, קשורים זה לזה. שני הביאורים בשאלת הבן-חכם מרכיבים יחד שאלה עמוקה יותר. השאלה אינה רק איך על-ידי מעשה אפשר להמשיך אלוקות; או מאידך, מדוע יש צורך בכוונה הפרטית של כל מצווה; עניינים אלה מובנים אצל הבן-חכם. הוא יודע שהמצוות הן רצון העליון שלמעלה לגמרי מכל הגבלה, ואין פלא שרצון עליון זה יכול להימשך גם על-ידי מצוות גשמיות. מאידך, הבן-חכם גם יודע, שעל-אף מעלתן של המצוות בהיותן מושרשות ברצון העצמי שלמעלה מגדרי החכמה, מכל מקום הכוונה

העליונה של הבורא היא שגם העניינים הכי נעלים באלוקות ירדו לפרטים ויתקבלו אצל בני-ישראל בפנימיות, עם טעם ותענוג. אם-כן הוא מבין היטב גם את מעלתן העצמית של המצוות וגם את הצורך בירידתן והתלבשותן בטעמי העדות והמשפטים.

שאלת הבן-חכם היא עמוקה יותר: איך ייתכן ששני עניינים אלו, שלכאורה שונים ואף סותרים זה לזה, יהיו יחד! מצד העניין העצמי שבמצוות אין שום דבר מלבד הקב"ה. אין שום התייחסות כלל למציאות האדם, לא להבנתו (משפטים ועדות) ואפילו לא לשלילת מציאותו (חוקים). זו נקודה עליונה ומופשטת ביותר שהיא עצמה, כפי שהיא למעלה

לגמרי מהשכל, לכאורה אינה יכולה להתגלות כלל ברגש האדם ובשכלו?

ועל-פי זה, השאלה אודות חלוקת המצוות לשלושת הסוגים היא גם לפי הביאור ששאלת הבן-חכם היא על המצוות המעשיות. ובלשון הרבי:

"יש לומר, דזה שמשמע בתחילת המאמר ששאלת הבן חכם מה העדות והחוקים והמשפטים גו' היא דכיון שכל המצוות הם ציוויי השם למה הן נחלקות בעדות חוקים ומשפטים, הוא גם להביאור דשאלת הבן חכם היא איך נמשך גילוי אלקות על ידי המצוות שלאחרי מתן תורה שעיקרם הוא עשי' בפועל.

"...דהמצוות אשר צוה הוי' אלקינו אתכם לאחרי מתן תורה, שעיקרם הוא עשי' בפועל, ענינם הוא המשכת אלקות, ואם כן מה העדות והחוקים והמשפטים, שהחילוק דעדות חוקים ומשפטים הוא בענין הגילוי."

איך ייתכן שאותן מצוות שעניינן הוא עשייה להיותן רצון עצמי שלמעלה מגילוי ולמעלה מהטעם, הן כפי שהן בעצמיותן, יתגלו בתוך מציאותו של האדם בטעמי העדות והמשפטים?

ומהי התשובה על כך בפסוק?
"והתשובה עבדים היינו לפרעה במצרים ויוציאנו הוי' ממצרים גו' היא, שבמתן תורה שהי' לאחרי

ההקדמה דגלות מצרים ויציאת מצרים, ניתן הכח שעל ידי מצוות מעשיות ימשיכו המשכות הכי נעלות (כנ"ל)."

ומוסיף הרבי ומדגיש דבר נוסף:
"וגם, שההמשכות שעל ידי מעשה המצוות יהיו בגילוי".

כלומר, מלבד נתינת הכוח על עצם המשכת האלוקות במצוות המעשיות שניתנו לישראל בסיני, נתן הקב"ה במתן-תורה את הכוח גם על זה שהמשכה עצמית זו תהיה בגילוי. וממשיך במאמר וכותב, שעניין זה מרומז גם בלשון הפסוק:

"וזהו ויצונו הוי' לעשות את כל החוקים האלה

וזהו תוכנו של הפסח: דילוג ויציאה לגמרי ממצויאות האדם וגדריו. בליל הפסח "נגלה עליהם מלך מלכי המלכים הקב"ה". הקב"ה עצמו יורד להציל את היהודי ממצרים ולקרבו אליו לעבודתו. משמעות עניין זה בעבודת האדם היא, שעבודתו אינה קשורה כלל עם המציאות שלו. לא עם חלק ההשגה שבו ואפילו לא עם הביטול שלו. קיים אצלו דבר אחד בלבד: הקב"ה ורצונו!

ליראה גו', יראה אותיות ראי' (כמ"ש בהמאמר³⁶), שההמשכות שעל ידי עשיית המצוות (ויצונו גו' לעשות), יהיו בגילוי עד לאופן של ראי'³⁷.

"ועיקר גילוי ההמשכות שעל ידי עשיית המצוות יהי' לעתיד לבוא, שאז תהי' הראי' בדרגות הכי נעלות, ועד ליראה (אותיות ראי') את הוי' אלקינו, ראיית מהות אין סוף ב"ה³⁸".

שלמות הגילוי, באופן של גילוי המהות ממש יהיה רק לעתיד לבוא שאז יתגלו כל ההמשכות שנעשים על-ידי בני-ישראל בכל משך זמן הגלות.

• • •

במאמר מבאר הרבי באריכות ובעומק יותר את השייכות של המצוות הן להמשכת העצמות והן לגילוי העצמות, ומבאר ששלושת הסוגים במצוות שייכים לשלוש הדרגות הכלליות - ממלא כל עלמין, סובב כל עלמין ועצמות אור-אין-סוף. נרחיב על כך אי"ה בהזדמנות קרובה.

36. סה"מ ה"ש"ת ס"ע 57. עטרת עמ' שנט.
37. יש לציין, שדווקא לפי הסבר זה בתוכן שאלת הבן-חכם מובן מדוע מוסיף אדמו"ר מוהרי"צ במאמרו מילים אלה ש"יראה אותיות ראייה", דלפי פשט הדברים, שהשאלה היא רק על מעשה המצוות שלאחר מתן-תורה, מדוע מוסיף מילים אלו? אבל לפי המבואר בפנים שהשאלה היא על גילוי ההמשכה שנמשכת על-ידי המצוות, העניין מובן היטב.
38. כן הוא הלשון בהמאמר שם.

29. פסחים ע, רע"א.
30. ראה כתובות סז, ב.
31. דברים טו, ח.
32. ראה רמב"ם הלכות מתנות עניים פ"ז ה"ג.
33. כתובות שם.
34. ראה ספר המאמרים מלוטק ח"ד עמ' לח.
35. יש להעיר, שבמאמר מבוארת השייכות בין עניין המשפטים שבמצוות לבחינת הממלא כל עלמין (די מחסורו), ובין עניין החוקים שבמצוות לבחינת הסובב כל עלמין (אשר יחסר לו), ויתבאר אי"ה בהזדמנות הבאה.

טצהבת ייה

נקודות עמוקות ויסודיות בעבודת ה'
מתוך מאמרי הרבי מליובאוויטש זי"ע

רגש של העדר שביעות רצון

כל כך עד שאין לו פנאי כלל לחשוב אודות עניינים של מדריגות. ועל דרך מאמר רבן יוחנן בן זכאי "איני יודע באיזו דרך מוליכין אותי", ומהביאורים בזה, שמצד גודל טרדתו במילוי שליחותו לא היה לו פנאי לשים לב (צוהערן זיך) למדריגות שלו. והיינו, שהוא טרוד ושקוע כל כך (ער איז אזוי פיל פאריאגט, פאראיינגט און פארטרונקען) במילוי שליחותו בכל יום ובכל שעה ובכל רגע, שאינו יודע מה נעשה עם שכלו ומדותיו, ועאכו"כ בנוגע למדרגות הנעלמות שבנפש.

ומזה מובן במכ"ש וק"ו שלא שייך אצלו רגש של שביעות רצון, כי, בידעו שבכל רגע ורגע צריך למלא את שליחותו, ואם עובר רגע שאינו עובד עבודתו, הרי זה לא רק שהיה יכול להתעלות ולשגשג בעבודתו (ער האט געקענט שטייגן) ולא עשה כן, אלא עוד זאת, שברגע זה שאינו עובד עבודתו, מורד הוא ... במלך מלכי המלכים ... הקב"ה בכך שאינו ממלא את שליחותו*, הרי, לא זו בלבד שלא שייך אצלו הרגש של שביעות רצון, "בארצך", אלא אדרבה, כששואלים אותו: מה עם "בארצך" (ווען מען פרעגט אים וואס איז בא דיר מיטן בארצך), זועק הוא (שרייט ער אויס) במר נפשו: מה לי רצון, מה לי תענוג, מה לי אהבה, מה לי יראה (וואס מיר רצון, וואס מיר תענוג, וואס מיר אהבה, וואס מיר יראה), כיצד יכול לחשוב על עניינים של מדריגות בה בשעה שצריך לעמוד על המשמר שלא יעבור אפילו רגע אחד במצב של מרידה במלכות ח"ו מצד החסרון במילוי השליחות ברגע זה.

* בחלק זה של המאמר פרץ הרבי זי"ע בככי רב והניח ראשו על השולחן ורק לאחרי משך זמן המשך באמירת המאמר.

(מתוך מאמר ד"ה "לא תהיה משכלה", פרשת משפטים תשי"ב)

אך עוד אחת צריך לשית עצות בנפשו, שגם כאשר עובד עבודתו כדבעי, הן בנוגע להשגה שבמוח, והן בנוגע להמדות שבלב, שהם בהתגלות לבו, ואינם דמיונות שוא, אלא אהבה ויראה אמיתיים, ונרגשים גם בקיום התורה ומצוות, שנוסף על קיום התומ"צ בפועל ממש, יודע הוא כוונת המצוות, ויודע גם ההמשכות שנעשות ע"י קיום המצוות, ועד שעבודתו היא באופן המרומז בדיוק לשון הכתוב "ועבדתם את הוי"ה אלקיכם", ששם הוי"ה, היה הוה ויהיה כאחד, ולמעלה יותר - בחינת הוי"ה שלמעלה מהשתלשלות, נעשה אלקיכם, כוחכם וחיותכם, הנה גם בהיותו במעמד ומצב כזה, צריך להיזהר שלא תהיה לו שביעות רצון מעבודתו, שאז נשאר לעמוד על עמדו ואינו מוסיף להלך בעבודתו (ער שטעלט זיך אפ און גייט ניט ווייטער).

כי, נוסף לזה שהרגש דשביעות רצון יכול לגרום לכך שהאהבה ויראה שכבר נולדו ונתגלו לא יהיו בקיומם (שזוה"ד "משכלה" כפי שנתבאר קודם במאמר) הנה גם בשעה שעובד עבודתו באהבה ויראה, תהיה עבודתו במדידה והגבלה, במדה הנדרשת משביעות הרצון שלו.

ועל זה נאמר "לא תהיה משכלה ועקרה בארצך", בארצך דייקא, שארץ הוא מלשון רצון, היינו, שלא יורגש אצלו אפילו שביעות רצון בלבד מעבודתו ופשיטא שלא יהיו נרגשים הרצונות שלו, שאז הוא כלי מלא שאינו מחזיק, שאין לו בית קיבול כלל (בחינה הא' דעקרה המבוארת קודם במאמר).

וממשיך בכתוב "את מספר ימיך אמלא", שזוהי העצה היעוצה כדי לפעול בנפשו הרגש של העדר שביעות הרצון. והענין בזה, שכאשר האדם מתבונן שניתנו לו ימים קצובים, ימים יוצרו גו', לא פחות ולא יותר, ובכל יום, בכל שעה ובכל רגע צריך לעבוד עבודתו למלא שליחותו בעלמא דין, הרי הוא טרוד בזה



קליפת עמלק

והנה קליפת עמלק בעבודה בנפש האדם הוא ענין הקרירות, כמ"ש "אשר קרך" - שפועל בו ענין הקרירות, שלא יתפעל משום דבר, והיינו, שגם כאשר מראים מלמעלה דבר פלא, שזהו ענין גילוי אלקות למטה, הנה ענינו של עמלק הוא לקרר ולהכחיש ולומר שאינו כן.

וכאשר אינו יכול להכחישו לגמרי, אזי מתחכם לקררו ולומר שאין זה פלא על כל פנים, דכיון שזהו ענין שנעשה ע"י הקב"ה שהוא כל יכול, הרי לגבינו אין זה פלא כלל, וא"כ למה יתפעל מזה.

ואם הפלא שבדבר הוא מוחשי כל כך שאינו יכול גם לקרר את הפלא שבדבר, אזי מקררו לעשות הסכם בנפשו שהפלא לא יפעל בו התפעלות.

וגם כאשר מוכרח שהפלא שבדבר יפעל בו התפעלות, אזי מקררו לעשות הסכם והחלטה שההתפעלות לא תפעל עליו לשנות הנהגתו ומכלל שכן לשנות מהותו.

וזהו ענין קליפת עמלק, שהגם שיודע את רבנו, היינו, שיש אצלו גילוי אלקות, מ"מ, הרי הוא מתייגע ומכוין למרוד בו, על ידי זה שפועל ענין של קרירות, מבלי הבט על כך שעל פי השכל צריך להיות אצלו ענין של התפעלות כאשר רואה דבר פלא.

דהנה, הגם שהאמת היא שלגבי הקב"ה אין זה דבר פלא, וכמ"ש לעושה נפלאות וגו', עושה פלא וגו',

היינו, שלגבי הקב"ה הנה כל הנפלאות הם רק בחינת עשיה בלבד, מכל מקום, כיון שלגבי האדם הרי זה פלא, צריך הדבר לפעול בו התפעלות, ומה שלגבי הקב"ה אין זה דבר פלא, לא צריך להיות סתירה ומניעה להתפעלות האדם.

וכמו שאנו רואים בשני בני אדם, שיש דבר שאצל אחד אינו פלא ואילו אצל השני הרי זה פלא, הנה מה שאין זה פלא לגבי חברו, אינו סתירה ומניעה לפעול בו ההתפעלות הראויה, כיון שאצלו הרי זה פלא. ואם כן הוא בשני בני אדם שהם בערך זה לזה, שאין סתירה להתפעלות שלו מה שאצל חברו שבערך אליו אין זה פלא, הרי מכל שכן שמה שלגבי הקב"ה אין זה פלא, לא צריך להיות סתירה שתהיה אצלו ההתפעלות הראויה.

ומה שאין הענין כן, הרי זה מצד הקרירות דעמלק, שזהו ענין קליפת עמלק, שאף שראה את האותות והנפלאות שהיו ביציאת מצרים, מ"מ, לא נתפעל, ויצא להלחם בישראל, שזהו מצד ההתנשאות ללא טעם, בחוצפה גדולה. ולכן אי אפשר להיות בו הבירור, אלא התיקון הוא בדרך שבירה דוקא, וכמ"ש "צא הלחם בעמלק", באופן ד"תמחה את זכר עמלק", כיון שזהו ענין של התנשאות ללא טעם.

(מתוך מאמר ד"ה "זכור את אשר עשה" תשי"ח)

ביטול או עבודה

צריך להבין, איך אפשר שתהיה עבודת ה' יחד עם ענין הביטול, דלכאורה ביטול ועבודה הם לא רק ב' דברים נפרדים אלא הם הפכיים זה מזה.

דענין הביטול מורה שאין הוא מציאות כלל, משא"כ ענין העבודה תוכנו הוא שיש מציאות של אדם העובד, ועבודתו צריכה להיות בשלימות, בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך, היינו שיש לבבך ונפשך ומאדך, ולא עוד אלא שיש כל לבבך וכל נפשך וכל מאדך, וזוה צריך להיות עבודת ה', דלכאורה זהו היפך ענין הביטול.

אך הענין יובן על פי המבואר בהמשך תרס"ו במעלת עבודת עבד בשלימות, ששלימות עבודתו היא כשבוטל לגמרי אל האדון, והיינו שיש לו תענוג ויש לו רצון ויש לו חב"ד שבראש ויש לו מדות שבלב ויש לו ג' הלבושים דמחשבה, דיבור ומעשה, ומכל מקום כל עניינים אלו אינם של העבד אלא של האדון, שתענוג העבד הוא תענוג האדון ועל דרך זה בשאר הכוחות. היינו, דאף שבחיצוניות אפשר לחשוב שאלה הם כוחות העבד, מכל מקום בפנימיות ובאמיתיות אינם אלא כוחות האדון.

ומזה מובן שהביטול אינו כסתירה אל העבודה, כי אם אדרבה, זהו שלימות הביטול, כשאינו שולל את שאר הכוחות. כי כאשר הביטול שולל את

הכוחות, הרי זה גופא שצריך לשלול אותם מורה שאין הביטול בשלימות, משא"כ שלימות הביטול היא (לא שהכוחות מתבטלים, אלא) שהכוחות גופא הם כוחות האדון. והיינו משום שעל ידם הוא משלים את שליחות האדון ומביא את האדון לשלימותו כביכול. דהאדון רצה שתהיה מציאות של עבד שיש בו לבבך ונפשך ומאדך. ורצה שתהיה עבודת העבד ע"י כוחותיו, כמ"ש "למעשה ידיך תכסוף", ולכן עשה האדון את מציאות העבד. כי התואר אדון עצמו מכריח ומחייב וממציא את מציאות העבד, דכשם שאין מלך בלא עם כך אין אדון בלא עבד. וענין זה גופא נרגש אצל העבד, שכל מציאות כוחותיו היא להשלים רצון האדון.

וענין זה מובן גם ע"פ נגלה, כמבואר בכמה מקומות בביאור ענין השליחות, שיש ג' דרגות בשליחות, דהדרגא הכי תחתונה היא שרק מעשה השליח נחשב כמעשה המשלח, אבל הדרגא הכי עליונה שבשליחות היא שכל מציאות השליח עם כל כוחותיו, לבבך ונפשך ומאדך, אינם אלא מציאות המשלח. וכמבואר בכמה מקומות פרטי עניינים אלו בנוגע לפועל בעבודת האדם.

(מתוך מאמר ד"ה "ויגש אליו יהודה" תשמ"ו)

עבודה מיראה ואהבה

ענין העבודה - "ועבדתם את ה' אלוהיכם" קאי בעיקר על העבודה ביראה וקבלת עול, שהיא עבודת עבד, שהעבד אינו תופס מקום לעצמו, ועוד יותר שאינו מציאות לעצמו והוא בביטול אל האדון. והיינו שלמרות היותו במעמד ומצב שלא שינה את עצמו, רצונו, שכלו ומדותיו, הרי הוא עובד את עבודתו בדרך קבלת עול. שהרי בנוגע למעשה בפועל, קיום המצוות בסוד מרע ועשה טוב, אי אפשר להמתין עד שישנה את עצמו...

אמנם כיוון שהפסוק ועבדתם את ה' אלוהיכם קאי גם על ענין התפילה, מובן שבזה נכלל גם העבודה מאהבה, שזוה ענין התפילה "לית פולחנא

כפולחנא דרחימותא". דבעבודה דיראה וקבלת עול לבדה, הרי לא שינה את עצמו, ולא פעל בירור וזיכוך נפש הבהמית והעלאת הניצוצות דגופו וחלקו בעולם. שזה נעשה דווקא בעבודה מאהבה.

ועוד ענין בזה שלא מספיק העבודה מיראה, דהנה עבודה היא מלשון עיבוד עורות, דבר הנעשה מתוך טירחא ויגיעה גדולה וביראה אין הכרח שתהיה עבודה ויגיעה גדולה כי ישנם כאלו שיש להם יראת שמים טבעית וכו', ובהכרח להיות גם העבודה מאהבה שבאה על ידי עבודה ויגיעה גדולה דוקא.

(קיצור מתוך מאמר ד"ה "לא תהיה משכלה", פרשת משפטים תשי"ב)

ב"ה

על אכילת מצה

מאכל האמונה

חיות הגוף מאלוקות

כשאוכל אדם מצות לשם מצווה, הרי הוא ניזון ממצווה זו, עד שגופו הגשמי מקבל חיים מאכילת מצה שיש בה בחינת מהות אלוקות.

ומשום כך, נקראת המצה בספר הזוהר 'מיכלא דמהימנותא' [=מאכל האמונה]. כי מלבד שהיא פועלת בנפשו האלוקית לחיזוק האמונה, היא גורמת גם לנפש הבהמית - שהיא היצר הרע הניתן באדם להסיתו ולהדיחו - שינוי למעליותא.

המצה פועלת ביצר הרע שלא יסית כל כך את הנפש האלוקית, ויניח לה להאמין באמונה שלמה גם במה שאינו מושג על פי השכל.

ובזה נשתנה יום טוב של פסח מכל שארי הימים טובים, שבפסח ישראל ניזונים מאכילת מצה, ולכן גם חיותם הגשמית הוא מאוכל שיש בו מהות אלוקית!

ודעת לנבון נקל שהאדם מרומם עד לרום המעלות בחג הפסח, וכל שכן בלילה הראשון של פסח, יותר מכל שאר הימים טובים, מפני שחיות גופו הגשמי נעשה ממזון שבו הוא האלוקות.

אדמו"ר רבי שמואל מליובאוויטש
המשך "וכנה" תרל"ז פרק ס', בשינוי לשון קלים

האמונה חודרת

חיזוק האמונה הוא בזה שאין האמונה נשארת במוח ובידיעה אלא שחודרת לאדם בחיי היום יום, במחשבה דיבור ומעשה.

ועוד יותר שהאמונה מתאמת אצל האדם כמו ראייה בעיניים הגשמיות.

אף שדבר זה יהיה בפועל רק לעתיד לבוא בקיום היעוד "וראו כל בשר יחדיו כי פי ה' דיבר" אבל ההכנה לזה ומעין זה יש גם בזמן הזה ובמיוחד בחג הפסח.

חיזוק האמונה שע"י אכילת המצה קשור במיוחד עם אכילת מצות עבודת יד.

הרבי מליובאוויטש ז"ע
מובא ב'שערי המועדים' פסח חלק ב', עמוד ק"פ - קפ"ה



חנוך ל"בינוני" על פי דרכו

הרב יחזקאל סופר

לומדי התניא הרציניים הרואים בו ספר הדרכה המתווה את המסלול להגיע לבחינת "קרוב אליך" הדבר מאד בפיו ובכלבך לעשותו, תוהים לפעמים בחוסר-אונים: האמנם השאיפה להיות "בינוני - על פי התניא" היא ריאליית עבורנו?

והבינוני הוא שלעולם אין הרע גובר כל כך לכבוש את העיר קטנה להתלבש בגוף להחטיאו דהיינו ששלשת לבושי נפש הבהמית שהם מחשבה דבור ומעשה שמצד הקליפה אין גוברים בו על נפש האלהית להתלבש בגוף במוח ובפה ובשאר רמ"ח אברים להחטיאם ולטמאם ח". רק שלשה לבושי נפש האלהית הם לבדם מתלבשים בגוף שהם מחשבה דבור ומעש של תרי"ג מצות התורה ולא עבר עבירה מימיו ולא יעבור לעולם ולא נקרא עליו שם רשע אפילו שעה אחת ורגע אחד כל ימיו (תניא פרק י"ב)

סיבת התהייה הלזו איננה בגלל הנוסחה-המחמירה של רבנו הזקן, שכן על כך ידועה כבר דעתו של הרבי זי"ע [אגרות קודש ח"א ע' 122]:

מה שכתוב בפרק י"ב שהבינוני לא עבר עבירה מימיו כו' ולא נקרא עליו שם רשע אפילו שעה אחת כו', היינו שמצד מצבו עתה אין בו כל רשימו מעבירה כו' ואין בו שום ענין שיהיה סיבה שיעבור עבירה לעולם. אבל גם מי שעבר עבירה יכול להיות במדרגה אמיתית של בינוני.

(ומוכיח את הדברים מפרק כ"ט ע' 72: "ובפרט כשיזכור" וכו', ומסיים:)

ובין לשון אדה"ז בפי"ד שמשנה לשונו מ"מדריגת" ל"מידת":

והנה מדת הבינוני היא מדת כל אדם ואחריה כל אדם ימשוך שכל אדם יכול להיות בינוני בכל עת ובכל שעה כי הבינוני אינו מואס ברע שזהו דבר המסור ללב ולא כל העתים שוות

ואולי יש לומר, שאמנם "מדריגת הבינוני" היא מצב-נפשי כה נעלה שעצם הרעיון של "ביצוע-עבירה" מופרך אצלו, כמו תחיבת מסמר לתקע-חשמלי... עקב הכרתו העמוקה במתיקות הדביקות בה' ובאפסיות התאוות הגשמיות, [אף שעלולים לצוף אצלו נטיות-לב הפוזלות לתאוות, אלא שתודעתו דוחה אותן מידיית] - ודרגא כזו היא אמנם נדירה. על כן נקרא מצב-נפשי זה "מדריגת-הבינוני", כלומר שכיוון ש"עלה" לדרגא זו שוב לא יירד!

אבל את הדגשת רבנו הזקן בפי"ד - "מידת הבינוני" אליה יש לשאוף, "שכל אדם יכול להיות בינוני בכל עת ובכל שעה", אפשר גם לפרש לא רק כשאיפה ל"דרגת הבינוני" אלא גם ל"תכונת הבינוני", במובן השייך לכל אדם בכל דרגה שהוא נמצא בה. דהיינו [לא במובן של "בינוניות-תמידית"]

ללא הפסק, אלא במובן ש"בכל עת" נתונה יכול הוא להיות "בינוני לשעה קלה"... וממשיך בפי"ד ומבאר "עובר לעשייתן", שמאחר וגם הבינוני במדריגה, אינו מואס ברע אלא רק בולמו, הרי כל אדם יכול לנקוט את ה"מידה" הזו ובאופן "מידתי", דהיינו, שכאשר יבוא לידו איזה פיתוי לעבירה, מסוגל הוא "לבלומה" בעת זו ובשעה זו²:

2. ועפ"י יומתק מה שהקדמה לפסוק "כי קרוב אליך הדבר מאד" הוא "כי המצווה הזאת... ולא רחוקה היא", כלומר, אם תתייחס כרגע רק ל"מצוה הזאת" ברגע זה, אזי היא "קרוב אליך הדבר... לעשותו" [לי' יחידו וכמאמרנו]: אין "ועתה" אלא תשובה, ור"ל.

...אלא סור מרע ועשה טוב דהיינו בפועל ממש במעשה דבור ומחשבה שבהם הבחירה והיכולת והרשות נתונה לכל אדם לעשות ולדבר ולחשוב גם מה שהוא נגד תאוות לבו והפכה ממש כי גם בשעה שהלב חומד ומתאוה איזו תאוה גשמיית בהיתר או באיסור ח"ו יכול להתגבר ולהסיח דעתו ממנה לגמרי באמרו ללבו אינני רוצה להיות רשע אפילו שעה אחת כי אינני רוצה להיות מובדל ונפרד ח"ו מה' אחד בשום אופן כדכתיב עונותיכם מבדילים וגו'

הוי אומר, שברגע זה הוא "בינוני לפי שעה" וזהו "הישג-רוחני" עצום שיכול כל אדם לרשום לזכותו ולהרגיש שהנה מימש את המטרה של "ספר של בינונים" בזעיר-אנפין, אטו דחייה אחת מילתא זוטרתי היא?... כמבואר בפרק כז:

הרי זאת היא מדת הבינונים ועבודתם לכבוש היצר וההרהור העולה מהלב למוח ולהסיח דעתו לגמרי ממנו ולדחותו בשתי ידים כנ"ל ובכל דחיה ודחיה שמדחהו ממחשבתו ואתכפיא ס"א לתתא ובאתערותא דלתתא אתערותא דלעילא ואתכפיא ס"א דלעילא המגביה עצמה כנשר לקיים מ"ש אם

ישנה "אתכפיא" שבאה מדעת, הרואה את תועלתה החיונית של ה"התאפקות". אלא שמחמת גסותה של הבהמית, נחשבת התאפקות זו אצלה כ"כפייה", אבל גם היא רואה את ה"אור" של האמת בקצה-המנהרה...

תגביה כנשר וגו' משם אורידך נאם ה' וכמו שהפליג בזהר פ' תרומה [דף קכח] בגודל נחת רוח לפניו ית' כד אתכפיא ס"א לתתא דאסתלק יקרא דקב"ה לעילא על כולא יתיר משבח' אחרא ואסתלקות' דא יתיר מכולא וכו'.

ובחינה זו אינה נקראת "מדריגת-הבינוני", אותו מישור עליו עומד הבינוני "על המדריגה" ביציבות-תמידית, אלא זו מעין "קפיצה" המרוממת אותו לרגע, אף ש"כח-המשיכה" מחזירו לאחזר זמן מה ל"מדריגתו-הטבעית": "רשע וטוב לו". ושוב הוא "קופץ" ל"מידת-הבינוני" וחוזר חלילה...

בין "רשע וטוב לו" ל"בינוני לפי שעה"

ושמא תאמרו: אם אמנם רעיון זה נכון, מהו א"כ ההבדל בין ה"בינוני לפי שעה" שברוב הזמן הוא בבחינת רשע לבין הדרגא העליונה ב"רשע וטוב לו" המתוארת בספר התניא רפי"א:

וזה לעומת זה **רשע וטוב לו** לעומת צדיק ורע לו דהיינו שהטוב שבנפשו האלהי שבמוחו ובחלל הימני שבלבו כפוף ובטל לגבי הרע מהקליפה שבחלל השמאלי וזה מתחלק גם כן לרובות מדרגות חלוקות בענין כמות ואיכות הביטול וכפיפת הטוב לרע ח"ו

אלוקות בפנימיות התורה, פעמים אינה אלא "ידיעת אנשים מלומדה" ... ולא תמיד יש קשר-סיבתי בין תכני-ידיעתו להנהגתו המעשית, כלשון רבנו הזקן:

"...דהיינו שלא יהיה בבחינת העלם והסתת פנים אצלנו **בידיעת אנשים מלומדה** בלבד, שאין זה אלא בבחינת הודאה, אבל בחינת ברכה היא בחינת גילוי ממש במוחו ולבו באמת לאמיתו..."

לא כן ה"בינוני" שהמאפיין העיקרי שלו הוא יכולתו לבלום ולרסן יצריו מתוך שליטת ההכרה-

מה טעם אם כן ללמוד ולבסס את כל החינוך-הפנימי של חב"ד על ספר הקורא לנו להיות "בינונים" וגם מבטיחנו שהדבר אפשרי לכל אדם ולפועל לא נראה שמצליחים לייצר חניך שישגי מטרה זו?

השכלית על הייצרות שבלב, כמבואר בתניא פט"ז:

וזה כלל גדול בעבודת ה' לבינונים העיקר הוא למשול ולשלוט על הטבע שבחלל השמאלי ע"י אור ה' המאיר לנפש האלהית שבמוחו לשלוט על הלב כשמתבונן במוחו בגדולת א"ס ב"ה להוליד מבינתו רוח דעת ויראת ה' במוחו להיות סור מרע דאורייתא ודרבנן ואפילו איסור קל של דבריהם ח"ו ואהבת ה' בלבו בחלל הימני בחשיקה וחפיצה

וגם אם אינו כ"מדריגת-הבינוני" הפועל מתוך אהבה ויראה רגשיים, אלא עדיין ב"מידת-הבינוני" המבוארת בפ"ד, מתאר רבינו הזקן את עבודתו מתוך הכרה-אלוקית מודעת, הגוברת על היצרות שלו ומרסנת אותה:

כי גם בשעה שהלב חומד ומתאוה איזו תאוה גשמיית בהיתר או באיסור ח"ו יכול להתגבר ולהסיח דעתו ממנה לגמרי באמרו ללבו אינני רוצה להיות רשע אפי' שעה אחת אחד בשום אופן כדכתיב עונותיכם מבדילים וגו'

4. תורה אור פ' יחיי במאמר ד"ה חכלילי מז, א.

רק אני רוצה לדבק בו נפשי רוחי ונשמתי בהתלבשן בשלשה לבושי ית' שהם מעשה דבור ומחשבה בה' ותורתו ומצותיו מאהבה מסותרת שבלבי לה' כמו בלב כלל' ישראל שנקראו אוהבי שמך ואפ' קל שבקלים יכול למסור נפשו על קדושת ה' ולא נופל אנכי ממנו בודאי אלא שנכנס בו רוח טטות ונדמה לו שבעביר' זו עודנו ביהדותו ואין נשמתי מובדלת מאלהי ישראל וגם שוכח אהבתו לה' המסותרת בלבו אבל אני אינני רוצה להיות שוטה כמוהו לכפור האמת

ועל בסיס עיקרון זה ניתן לומר שגם אם מפעיל יהודי את ההכרה-המוחית ומצליח באמצעותה לגבור על תאוה או לעמוד בנסיון של עבירה וגם אם זה רק לעיתים בלבד, אפשר לקרא לזה עבודת ה"בינוני לפי שעה" - כמפורש בתניא ספט"ו:

...מפני שכדי לשנות טבע הרגילות צריך לעורר את האהבה לה' ע"י שמתבונן בגדולת ה' במוחו לשלוט על הטבע שבחלל השמאלי המלא דם הנפש הבהמית שמהקליפה שממנה הוא הטבע וזו היא עבודה תמה לבינוני.

או לעורר את האהבה המסותרת שבלבו למשול על ידה על הטבע שבחלל השמאלי שזו נקרא ג"כ עבודה להלחם עם הטבע והיצר ע"י שמעורר האהבה המסותרת בלבו משא"כ כשאין לו מלחמה כלל אין אהבה זו מצד עצמה נקראת עבודתו כלל:

"בינונים זה זה שופטן"

על פי הנ"ל יובן מה שמבאר בתניא פ"ג בתחילתו:

"ובזה יובן לשון מאמרז"ל בינונים זה זה שופטן [פ' יצר טוב ויצר הרע] דכתיב כיעמוד לימין אביון להושיע משופטי נפשו, ולא אמרו "זה זה מושלים" ח"ו, כי כשיש איזו שליטה וממשלה ליצר הרע בעיר קטנה... נקרא רשע באותה שעה, אלא היצה"ר אינו רק עד"מ כמו שופט ודיין האומר דעתו במשפט... כך היצה"ר אומר דעתו בחלל השמאלי שבלב... ומיד חולק עליו השופט השני שהוא הנפש האלוקית שבמוח... והלכה כדברי המכריע הוא הקב"ה העוזרו להיצ"ט וכו'.

וצריך להבין: וכי ברשע וטוב לו אין מצב של "זה וזה שופטן"? היינו, שעולה בלבו לעשות איזו עבירה כהצעת השופט האחד [הוא היצה"ר] ומיד עולה כנגדו דעת השופט השני [הוא היצר הטוב] וא"כ על אף שביחס ל"שליטה" ניתן להגדירו כ"זה זה מושלים בו", מפני שפעמים הוא "נשלט" ע"י היצה"ר ופעמים ע"י היצה"ט. אבל ביחס ל"שפיטה" [היינו, העלאת ההצעות וההתמודדות-הפנימית] ה"רשע וטוב לו" איננו שונה מה"בינוני" ושניהם במדרגת "זה זה שופטן", ואמאי איתא בגמרא התואר "זה זה שופטן" כתואר מיוחד ובלעדו ל"בינוני" דווקא ?

ועוד, אמנם ב"בינונים" אין היצה"ר "מושלך" [אחרת היה נקרא "רשע"] אבל הרי היצה"ט לא רק "שופטן", אלא הוא השולט ומושל בו ללא מצרים שהרי מקיים כל המצוות ונמנע מכל העבירות, למה לא נקרא ל"בינוני" "זה [היצה"ר] שופטן וזה [היצ"ט] מושלך"?

• • •

אלא ודאי שחידושו של ה"בינוני" אינו עצם קיום המצוות [דבר שגם ה"רשע וטוב לו" מקיים, חלקית על כל פנים] אלא שעבודתו את השם, איננה "מצוות אנשים מלומדה", גם לא מפחד-העונש, שזהו קיום בדרך "גזירת-המושל", אלא מהכרה שכלית של היצה"ט באור האלוקי [הלא הוא ה"שופט" שאומר דעתו... מתוך הזדהות-רעיונית עם התבוננות כלשהי המולידה אצלו את פחד-הנתק מדביקותו בהשם, וכשם שההצעות-החומרניות הבאות מחלל השמאלי, נובעות מהכרה-תבונית בתענוג ובתועלתיות החמרית, המנומקת על ידי ה"שופט" הראשון], מתרחשת אצל ה"בינוני" התמודדות בין שתי-תובנות, שתי "השקפות עולם", וההכרה-המוחית של ה"שופט" השני [באמצעות הקב"ה עוזרו] היא הגוברת על "רעתו המנומקת" של ה"שופט" הראשון.

ובמילא לענייננו, גם אם הגברת האור האלוקי שבמוח על תאוות הלב, היא רק "לפי שעה", יש בזה "מידת הבינוני" בזעיר אנפין ומימוש מטרת ספר התניא לרכישת "הישג-רוחני" זה.

ובנקודה זו ניכרת מעלת ותועלת לימוד ספר-התניא באופן מעשי לכל הלומדו, שמביאו לדגעים של שליטה מודעת ביצריו, גם לו יצוייר שהקב"ה היה מודיע על "ביטול התמריצים" של גן עדן וגהינם... מתוך רצון לדבקה בו ומתוך רתיעה פנימית מחשש הנתק מאביו שבשמים וזהו "בינוניות בזעיר אנפין"!

”אמת” מול ”שפת אמת”

על מנת לאשש את החידוש שגם ”בינוניות” לפי שעה” נכללת בהגדרת הבינוני של התניא, אף שאין בה יציבות ותמידיות והתעייף עיניך בו ואיננו ב”בינוניותו”... נשווה זאת לבעייתיות שמעלה רבנו הזקן בפ”ג לגבי ”הבינוני-המושלם” שכבר הגיע ל”מדריגת הבינוני”:

והנה מדת אהבה זו האמורה בבינונים בשעת התפלה ע”י התגברות הנפש האלהית כו’ הנה לגבי **מדרגת הצדיקים** עובדי ה’ באמת לאמיתו אין בחי’ אהבה זו נקראת בשם **עבודת אמת כלל מאחר שחולפת ועוברת אחר התפלה** וכתוב שפת אמת תכון לעד ועד ארגיעה לשון שקר...

ואעפ”כ לגבי מדרגת הבינונים נקראת עבודה תמה **באמת לאמיתו שלהם** איש איש כפי מדרגתו במדרגת הבינונים והריני קורא באהבתם שבתפלתם ג”כ שפת אמת תכון לעד!

[והנימוק:] הואיל ובכח נפשם האלהית לחזור ולעורר בחי’ אהבה זו לעולם בהתגברותה בשעת התפלה מדי יום ביום ע”י הכנה הראויה לכל נפש כפי ערכה ומדרגת’...

כלומר, בחינת ”צדיק” באמת, היא מי שתוכן רצון אהבה תמידית שאיננה חולפת, שזוהי תכונת ה”אמת” שאין לה הפסק, ע”ד נהרות המזובין אחת לשבעה⁶ פסולין למי חטאת, היינו שכיון שאי פעם עתידין ליפסק הרי גם בעת זרימתם אינם נקראים ”חיים”.

ובכל-זאת פוסק אדה”ז לגבי הבינונים:

”והריני קורא באהבתם שבתפלתם ג”כ שפת אמת תכון לעד” - [ונימוקו:] ”הואיל ובכח נפשם האלהית לחזור ולעורר בחי’ אהבה זו לעולם בהתגברותה בשעת התפלה מדי יום ביום!”

כלומר, שני גדרים המה ב”תמיד”: האחד - בחינת ”שיוויון הוי”ה לנגדי תמיד” וכן ”תמיד עיני ה”א בה מרשית שנה עד אחרית שנה” שזוהי ”תמידות תדירה ובלתי פוסקת”, השני - ”עולת תמיד” או ”להעלות נר תמיד”, שם אין לפרש שה”עולה” נמצאת באופן תמידי ונצחי ללא הפסק על המזבח, או שנרות המנורה אין אורם פוסק לעולם... אלא זוהי ”תמידיות” במוכן

5. מסכת פרה פ”ח משנה ט.

של ”מחזוריות-קבועה”, אף שיש בה הפסקות. על כן עצם היכולת של ה”בינוני-המושלם” לעורר את האהבה להשם בכל בוקר בתפילתו מחדש, באופן קבוע [גם אם בין תפילה לתפילה יש לו ”נפילות”] - יש בה משום ”תמידיות-מחזורית” ונקראת [אם לא ”אמת לאמיתו”] על כל פנים ”שפת אמת”... ועד”ז יש למחנך בדורנו לומר לחניכיו בלשון נופל על לשון:

ואעפ”כ ש”מידת-הבינוני” לגבי ”מדריגת הבינוני” האמיתי [שלא יעבור עבירה לעולם ולא ייקרא עליו שם רשע אפילו שעה אחת ורגע אחד כל ימיו] - אינה נקראת ”בינוניות-אמיתית” כלל מאחר שחולפת ועוברת... ועד ארגיעה לשון שקר...

אעפ”כ לגבי ”מידת הבינוני” נקראת ”בינוניות-תמה” לפי מדריגתו שלו... והריני קורא ב”בינוניותם-הזמנית” גם כן ”שפת אמת תיכון לעד” הואיל ובכח נפשם האלוקית לחזור ולעורר את אותם ”רגעי-בינוניות”, מתוך הגברת האור האלוקי שבשכלו ה”בולם” את תאוות לבו...

על דרך עצתו של ספר התניא ב”חינוך קטן”: ”חנוך לנער על פי דרכו גם כי יזקין לא יסור ממנה הנה מדרכתיב על פי דרכו משמע שאינה דרך האמת לאמיתו וא”כ מאי מעליותא שגם כי יזקין לא יסור ממנה?” ... והתשובה היא ש”גם כי יזקין” ויגיע למדריגת הבינוני, עלולה להיות לו ”נפילה” ואז עלול הוא ”לסור” מדרך ה”בינוניות” מתוך ייאוש ואכזבה, אבל אם יש לו באמתחתו את ה”בינוניות על פי דרכו”, אז הכח לכך ש”לא יסור” הוא ”ממנה”: מאותה ”בינוניות לפי שעה”.

• • •

השוואה נוספת, בין לבטיו של ”מדריגת הבינוני” ו”מידת הבינוני”: כשם שלגבי ”הבינוני-המושלם”, אף שלעולם לא מגיע לעקירת היצה”ר מלבו פנימה כמו ה”צדיק”, עם כל זה מצווה הוא לקיים השבועה ”תהי צדיק” - כמבואר בתניא ספי”ד:

אך אעפ”כ צריך לקבוע לו עתים גם כן לשית עצות בנפשו להיות מואס ברע כגון בעצת חכמינו ז”ל אשה חמת מלאה צואה כו’. וכהאי גוונא. וכן כל מיני מטעמים ומעדנים נעשים כך חמת מלא כו’. וכן כל תענוגי עוה”ז החכם רואה הנוול מהן שסופן לרקוב ולהיות רמה ואשפה וההפך להתענג ולשמוח בה” ע”י התבוננות בגדולת א”ס ב”ה כפי יכולתו אף שיועד בנפשו שלא יגיע למדרגה זו באמת

לאמיתו כי אם בדמיונות אעפ”כ הוא יעשה את שלו לקיים את השבועה שמשביעים תהי צדיק וה’ יעשה הטוב בעיניו. ועוד שההרגל על כל דבר שלטון ונעשה טבע שני. וכשירגיל למאס את הרע יהיה נמאס קצת באמת!...

כך כשנרגיל את עצמינו לאמץ את ה”בינוניות המידתית”, מתוך התבוננות של לימוד החסידות אם בדרך ארוכה או בדרך קצרה, ההרגל ייעשה טבע שני וסוף סוף יזכה להיות ”בינוני קצת באמת”.

”אתכפיא - המביא ומעלה לבחינת אתהפכא”

לשון זו המופיעה במאמר הרבי הרי”צ נבג”מ זי”ע, ד”ה ”באתי לגני” שיצא לקראת יום הסתלקותו, דורשת בהרה: לכאורה כוונתו שכך היא דרכה

של עבודה, שמדריגת ”אתכפיא” מביאה ומעלה את האדם לדרגת הגבוהה יותר - ”אתהפכא”, ע”ד ”פרישות מביאה לידי קדושה”, אבל חזינן מעשים בכל יום שישנם עובדי השם הכופים את יצרים ונותרים לעולם כמצב של ”אתכפיא” ואינם מגיעים לכלל ”אתהפכא” כלל...

אלא בהכרח לכאר שכונת הרבי הרי”צ היתה לסוג לאיזו מין ”אתכפיא” הוא מתכוון, כי ישנה ”אתכפיא” שכמוה ככבילת הנפש הבהמית מתוך קבלת עול הגזירת על היצר להתקפל לפני רצון השם מיוחד העונש, כשיטת ספרי המוסר, ”אתכפיא” כזו לעולם לא תביא ליד ”אתהפכא”, שהרי ”כפייה” איננה מביאה לידי ”אילוף”.

אבל ישנה ”אתכפיא” שבאה מסיבת הכרה ודעת, הרואה את תועלתה החיונית של ה”התאפקות” או

6. ראה ספר המאמרים תש”י ע’ 112.

7. וע”ד מאמר חז”ל: ”לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצוות אפילו שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה”, ולפועל רבו גם רבו העובדים ”שלא לשמה” ולא ראינו שסו”ס הגיעו לכלל ”לשמה”. כי אצלם ה”לא לשמה” הוא המטרה, שאין מאחוריה ”תוך”, ורק מי שה”שלא לשמה” אינו אלא ”פזילה” אבל עיניו נשואות ל”לשמה” - הוא יבוא סוכ”ס לכלל ”לשמה”.

היוצרת דחף-תודעתי לירבק בו ית’, אלא שמחמת עביותה וגסותה של הבהמית, נחשבת התאפקות זו אצלה כ”כפייה”, אבל גם הבהמית רואה את ה”אור” של האמת בקצה-המנהרה...

והרי זה כ”אילוף” בעל-חיים באמצעות ”תיגמול” המתאים לדרגתם, דבר שיביאם בסופו של דבר לשינוי ועידון תכונותיהם... לזה התכוון בפתגמו הרבי הרי”צ נ”ע: ”אתכפיא [כזו], המלווה בהכרה דעתנית, היא זו שמעלה ומביא לידי אתהפכא”, אף שבשלב הראשון אין הכרתו השכלתנית יוצרת אצלו התעוררות-רגשית, אבל דיה להניעו לפעול בכיוון הנדרש כמסקנת-ההתבוננות, הרי זו בחינת ”בינוני” כמבואר בתניא פט”ז:

ויתר על כן צריך לידע כלל גדול בעבודה לבינונים שגם אם אין יד שכלו ורוח ביתו משגת להוליד אהבת ה’... בהתגלו לבו... רק האהבה מסותרת במוחו ותעלומות לבו...

ה”רשע וטוב לו” גם בעיתים שהוא מקיים מצוות ונמנע מעבירות, אין זה נובע מהכרה במעלת הדביקות באור אין סוף ואפילו לא מהכרה בפחד-הנתק מאביו שבשמים

דהיינו שהלב מבין ברוח חכמה ובינ’ שבמוחו גדולת א”ס ב”ה דכולא קמיה כלא חשיב ממש אשר על כן יאתה לו יתב’ שתכלה אליו נפש כל חי לידבק ולהכלל באורו...

הנה כשמעמיק בענין זה בתעלומות תבונות לבו ומוחו ופיו ולבו שוין שמקיים כן בפיו כפי אשר נגמר בתבונת לבו ומוחו דהיינו להיות בתורת ה’ חפצו ויהגה בה יומם ולילה בפיו וכן הידים ושאר אברים מקיימים המצוות כפי מה שנגמר בתבונת לבו ומוחו הרי תבונה זו מתלבשת במעשה דבור ומחשבת התורה ומצותיה להיות להם בחי’ מוחין וחיות וגדפין לפרחא לעילא כאלו עסק בהם בדחילו ורחימו ממש... הואיל ותבונה זו שבמוחו ותעלומות לבו היא המביאתו לעסוק בהם ולולי שהיה מתבונן בתבונה זו לא היה עוסק בהם כלל...

”בינוניות” שכזו היא מטרה חינוכית ריאלית, שמסוגלת לרומם את הביטחון העצמי של המחונכים החסידיים ולעצב אישיות של בינוני מידתי... ”בינוני” - של ה”שפת אמת”...

החסידות ותורת הקבלה

על היחס שבין חסידות לקבלה
והאם ייתכן לומר שהקבלה מסבירה את החסידות

הרב נחום גרינוולד

עריכה: הרב שניאור זלמן רודמן

רבות כבר נכתב במסגרת הניסיון להגדיר את מהותה של תורת החסידות, ועדיין טרם מוצה נושא זה על שלל צדדיו והיבטיו. הקושי למצוא את הנושא נובע הן מהיקפו הכמותי הרב והמורכב והן ובעיקר ממהותו העדינה והמופשטת. במידה רבה אפשר להשוות את הקושי להגדיר את מהות החסידות אשר החיתה מושגי־יסוד ביהדות והכניסה חיוניות מחודשת בלבבות כמו גם בלימוד התורה ובקיום מצוותיה, לקושי להגדיר את המושג 'חיים' בכלל.

סיבה נוספת לקושי להגדיר באופן שלם ומקיף את מהות החסידות היא, שהחסידות לא באה לעולם כמשנה סדורה ומפורטת אשר גובשה בטרם התגלותה והעברתה ל'פסים מעשיים', אלא היא הופיעה כתנועת־חיים תוססת ופעילה, שרעיונותיה נחשפים ומתבררים תוך כדי תנועה קדימה.

גם אנו, במאמרנו הנוכחי, איננו מתיימרים לעשות את מה שלא נעשה עד היום ואת מה שכפי הנראה גם אי־אפשר לעשות. במאמר זה אנו תוחמים את ניסיוננו להבהיר דברים הנוגעים למהות החסידות, לעניין אחד בלבד - היחס והזיקה שבין החסידות לתורת הקבלה.

במבט שטחי נראה כי החסידות נשענת על תורת הקבלה. החסידות מרבה לצטט מן הקבלה, להסביר מונחים מתורת הנסתר ואף להסתייע בהם בביסוס כמה מרעיונותיה.

לאור זאת מתעוררת התהייה, האם החסידות היא 'המשך' של הקבלה ובעצם אינה אלא עוד חוליה בשרשרת־הקבלה מאז הווהר הק' ומקובלי ספרד וקבלת הרמ"ק, עד לקבלת האריז"ל וגוריו? האומנם

רק לפרש דברי הבעש"ט ז"ל ותלמידיו על־פי קבלת האריז"ל, בשגם שענין זה אינו מחכמת הקבלה ומהנסתרות לה' אלו קיינו, כי אם מהנגלות לנו ולכנינו להאמין אמונה שלימה במקרא מלא שדיבר הכתוב, הלא את השמים ואת הארץ אני מלא נאום ה', שאין מקרא יוצא מידי פשוטו וגם היא אמונה פשוטה בסתם כללות ישראל ומסורה בידם מאבותיהם הקדושים שהלכו בתמימות עם ה' בלי לחקור בשכל אנושי ענין האלקות, אשר הוא למעלה מהשכל עד אין קץ, לידע איך הוא מלא כל הארץ; רק שחדשים מקרוב באו לחקור בחקירה זו, ואי־אפשר לקרב להם אל השכל אלא דוקא על־פי הקדמות לקוחות מכתבין האריז"ל, מופשטות מגשמיותן וכפי ששמעתי מרבותי נ"ע."

מי מפרש את מי?

קטע קצר זה, אף שבא כסיום וכנספח בלבד לכיבור עמוק ומורכב על 'תורת' הבעש"ט הידועה בענין "אין עוד מלבדו", אוצר בקרבו תכנים עמוקים ויסודיים הנוגעים למהות תורת החסידות וגישתה. בעיון מדוקדק בקטע, ובניתוח של כל משפט וניב בו, אפשר למצוא בו כעין תעודה נדירה וראשונית של רבנו הזקן על ייחודה של החסידות, על היחס שלה לקבלה, על השקפת מתנגדי החסידות ועל עקרונות־יסוד ביהדות, כפי שנבאר להלן.

על יסוד קטע זה ובסיוע קטעים נוספים דומים לו, בצד אי־אלו התבטאויות קצרות המפורזות בכתביו ובמאמריו של רבנו הזקן, שנביאן להלן, ניתן להרכיב תמונה חלקית, לפחות, שתסייע לנו לקבל תשובות בנושא הנדון במאמרנו זה.

לכל לראש יש לציין כי בציטטה הנ"ל (מאגרת־הקודש סי' כ"ה) אנו מוצאים, לכאורה, מקור גלוי לאמרה מתמיהה למדי של כ"ק אדמו"ר הרש"ב מליובאוויטש נ"ע, בדבר מהותה של החסידות. וכך אמר הרש"ב נ"ע: "העולם סבורים שהחסידות היא פירוש על הקבלה. אולם הם טועים, והקבלה הינה פירושה של החסידות".

ולכאורה, אלו הם גם הדברים שאומר רבנו הזקן בעל התניא, במפורש: "כי לא באתי [אלא] רק לפרש דברי הבעש"ט ז"ל ותלמידיו על־פי קבלת האריז"ל". נמצא אפוא, כי לא החסידות באה לפרש את תורת הקבלה, אלא להפך, דברי החסידות מוסברים ומתבארים על־פי תורת הקבלה. והדברים מתמיהים ביותר, כאמור, ובע"ה יבוארו בהמשך דבריני.

כעת נניח לרגע ל'מדרש הפליאה' הנ"ל שבדברי אדמו"ר הרש"ב (וכפי שהדברים אף מוצאים חזוק בדברי רבנו הזקן הנזכרים) ונחזור לכירור היסודי

שלנו - מערכת היחסים שבין החסידות לקבלה. ובכן, מצד אחר ברור, לכאורה, כי החסידות (ובהדרגה יתרה במשנת רבנו הזקן) ראתה עצמה כמסבירה הגדולה של קבלת האריז"ל, במיוחד בתחום ה'הפשטה' - "להפשיטן מגשמיותן".

את העניין הזה קיבל רבנו הזקן מרבותיו נ"ע וכפי המשתמע מסיום הקטע דנן: "ואי־אפשר לקרב להם אל השכל אלא דוקא על־פי הקדמות לקוחות מכתבין האריז"ל מופשטות מגשמיותן וכפי ששמעתי מרבותי נ"ע". כלומר, את הדרך והצורה כיצד להפשיט הדברים מגשמיותם קיבל רבנו הזקן מרבותיו ("שמעתי מרבותי נ"ע") אבות החסידות. וכך גם, לכאורה, כותב רבנו הזקן במקום נוסף (אגרת־הקודש, סי' ט"ו), שהפשטת הספירות קבלה היא בידו: "להבין משל ומליצה דברי חכמים וחידותם בענין הספירות, מודעת זאת בארץ מפי קדושי עליין נ"ע".

[הדגשה זאת אף מעניקה הסבר והיגיון ל'הצטדקות' רבנו הזקן בכתובו, "ואל יחשדני השומע שאני בעיני שהבנתי דברי האריז"ל להפשיטן מגשמיותן, כי לא באתי רק לפרש דברי הבעש"ט ז"ל ותלמידיו". שכן, לכאורה, איזו מן תשובה משיב רבנו על הביקורת עליו; וכי בכך שהוא מפשיט את דברי האריז"ל במטרה "לפרש דברי הבעש"ט ז"ל ותלמידיו", יש כדי לדחות מעליו את ה'חשד' כאילו "אני בעיני שהבנתי דברי האריז"ל להפשיטן מגשמיותן"?]

אולם לאור הדברים דלעיל נראה, כי עיקר הדגשת רבנו הזקן נמצאת בסוף דבריו, והיא שאת דרך ושיטת ההפשטה מהגשמיות של כתבי האריז"ל הוא קיבל מרבותיו ("כפי ששמעתי מרבותי נ"ע"), והרי זה בבחינת "לא עלי תלונתיכם".

העובדה האמורה, לפיה חסידות חב"ד ראתה (בין תפקידיה) צורך להזהיר מפני הגשמת דברי האריז"ל, אינה חדשה. דוגמה לדבר אנו מוצאים בליקוטי־תורה (הוספות לויקרא, ד"ה "להבין מ"ש באוצ"ח"): "ומזה הטעם אמר קדוש ה' הרישב"ש [=הבעש"ט] נ"ע אשר בלימוד ספרי הקבלה יש להיזהר שלא ידמה הדברים כפשטותן, שעשר ספירות נקרא ק"ל או אלוהה וכו' וגם שלא יומשך אחר כינויים גשמיים הנזכרים שם עד"מ".

דוגמה נוספת, במאמרי אדמו"ר הזקן (עניינים, עמ' שי"ח): "וצריך להבין כל זה [=הצמצום] באר היטב בהרחבת הביאור והתפשטות הגשמיות, כי הנה הבעש"ט היה מתרעם על הלומדי קבלה ואינם יודעים להפשיט הגשמיות".

על־דרך זה מביא כ"ק אדמו"ר הצמח־צדק בספרו 'דרך מצוותיך' ('שורש מצוות התפלה', עמ' 230):

"ומזה הטעם ציוה הבעש"ט שלא ללמוד ס' הקבלה כי מי שאינו יודע להפשיט הדברים מגשמיותן מתגשם מאד על-ידי לימוד זה כשנותן ציור בעניות דעתו לאלקותו ית' לפי מדות פרטיים" (ועיין שם עוד, שכותב: "אין הכוונה על גוף הספירה ממש כמו שדימו קצת מקובלים והוא דעת מגושמת מאד"). ובאמת, הדברים הם בבחינת המפורסמות שאינן צריכות ראייה. דרושי רבנו הזקן ואף ספר התניא עצמו מלאים בנקודה זו - להרחיק כל הגשמה ח"ו מרעיונות ומושגים בקבלה. וכך כותב רבנו בתניא פרק מ"ח: "ואין הפירוש טוב ומקיף מלמעלה בבחינת מקום ח"ו, כי לא שייך כלל בחינת מקום ברוחניות, אלא ר"ל [=רצה לומר] טוב ומקיף מלמעלה לענין בחינת גילוי השפעה".

הציטוטים הנ"ל מוכיחים בכירור, כי החסידות אכן עוסקת בביאור נכון של מושגים בתורת הקבלה כמו גם בשלילת הגשמתם. מסקנה זאת עומדת, לכאורה, בסתירה מוחלטת לדברי כ"ק אדמו"ר הרשב"ב לפיהם, "העולם סבורים שהחסידות היא פירוש על הקבלה; אולם הם טועים, והקבלה הינה פירושה של החסידות" (וכן לדברי אדמו"ר הזקן דלעיל: "לפרש דברי הבעש"ט ז"ל ותלמידיו על-פי קבלת האריז"ל").

הכיצד אס-כן מתיישבים הדברים אלו עם אלו ואיך ייתכן שהחסידות גם מבארת את הקבלה וגם מתבארת על-ידיה?

שינוי בתוכן או רק בסגנון?

בטרם נפנה לברר את הדברים לאשורם, עלינו להתוודע לעוד אי-אילו מובאות העוסקות במהות תורת הקבלה ובקשר שבינה ובין תורת החסידות: באגרות-קודש לאדמו"ר הזקן (סי' לד, עמ' פ"ו) כותב רבנו על ה'ליקוטי אמרים' של המגיד ממזריטש: "ספר ליקוטי אמרים ודומיו אשר יסודתם בהררי קודש הקדשים האריז"ל", כלומר שהחסידות של המגיד מושרשת בדברי האריז"ל. יתרה מזאת, אנו מוצאים כי רבנו הזקן משווה ממש בין דברי הבעש"ט לדברי האריז"ל, ולשיטתו תוכנם זהה ורק סגנונם שונה:

במאמרי אדמו"ר הזקן (עניינים, עמוד שכח) כתוב: "והנה יש עוד כינוי לבחינת אור-אין-סוף הנ"ל שכינה האריז"ל בשם מלכות דאין-סוף ברוך-הוא... ולכן כינה האריז"ל את הארת אור-אין-סוף ברוך-הוא הוא ראשית הקו בשם מלכות דאין-סוף ברוך-הוא שהוא שמו הגדול יתברך והכל אחד וד"ל. והבעש"ט כינה לו במשל אותיות באופן ערך ביטול אין-סוף ברוך-הוא המהווה עולמות אבי"ע לגבי עצם המאור"

המאציל יתברך בעצמו" (אגב, משל זה של הבעש"ט הוא-הוא דברי רבנו הזקן בתניא פרק כ'). ובמקום אחר במאמרי אדמו"ר הזקן (תקס"ג ח"א עמ' שי'): "הנה הבעש"ט ז"ל הלביש כל זה במשל אחד (אשר בו מלוכש הנמשל העמוק סודות התורה מה שמבאר ר' חיים וויטאל בספר עץ-חיים כולו במשל א') והיינו משל לסולם העגולה (שקורין שווינדל טרעפף)".

ועוד במאמרי אדמו"ר הזקן (קסה, עמ' ריד): "אבל באמת לפי הקבלה של האריז"ל (ובעש"ט והרב המגיד דמעזריטש) הוא מה שכתב הרמ"ק שהשתלשלות עילה ועלול הוא בכלים, הוא לפי קבלת האריז"ל כו' למטה מאד נמוך מן הכלים, כי אם זהו בבחינת היכלות, שם הוא בחינת השתלשלות עילה ועלול".

נמצא, כאמור, כי לשיטת רבנו הזקן, פעמים רבות הבעש"ט והאריז"ל מביעים את אותו הרעיון עצמו, אלא שהבעש"ט בדרוכו-הוא (במשליו המופלאים ובסגנונו הייחודי) מבטא את עומק כוונת האריז"ל. בהקשר זה מעניין מאוד להזכיר ולציין, כי בדברי הביקורת החריפים של הרה"ק רבי אברהם מקאליסק זי"ע (דברים המבטאים את הגישה החסידית הכללית, באותם ימים, שלא עלתה בקנה אחד עם שיטת חב"ד) על רבנו הזקן, לשונו הוא: "וכשאני לעצמי לא מצאתי לי קורת רוח ממה דעייל כבודן [תורתו] ה[רמה] [=אדמו"ר הזקן] חמה בנתיקה, דהיינו להלביש דברי הרה"ק ממעזריטש, שהן המה דברי הרה"ק הבעש"ט, בתוך דברי קדוש האריז"ל, שהגם שהכל הולך אל מקום א' [=אחד], לשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד". היינו שלדעת רבי אברהם מקאליסק כל ניסיון להקביל בין דברי האריז"ל לדבריהם של הבעש"ט והמגיד ממזריטש (וממילא של כל ממשיכי דרכם בחסידות) הינו חידוש חב"די ולא מבית-מדרשו של המגיד יצא.

בהשקפה ראשונה דבריו של רבי אברהם מקאליסק תמוהים ביותר, שהרי כל הפותח את ספרי המגיד וספרי רבי מנחם-מענדל מוויטבסק וכן את ספרי שאר התלמידים, ימצא על-נקלה שימוש נרחב בדברי האריז"ל המשולבים בדבריהם בטבעיות מוחלטת!?

המשך של תורת הקבלה?

לחיזוק נוסף של הדברים:

- מעניין לציין למסורת שיש בה דמיון למבואר בפנים: "אומרים בשם הרה"ק רבי שמואל מקאמינקא זי"ע שאות אחת מהבעש"ט הקדוש זי"ע היא כנגד אלפיים אותיות מהארי"י הקדוש" (יסודות החסידות, שיחות קודש של כ"ק האדמו"ר מרחמסטריווקא שליט"א, שבת פרשת קדושים תשס"ח).

המעניין בתורת חסידות חב"ד עשוי אכן לקבל את הרושם, כי עיקר עניינה הוא להסביר רעיונות ומושגים מתורת הקבלה. שכן תורת חב"ד רצופה במושגים מתורת האריז"ל כדוגמת ה'צמצום', 'אדם קדמון', 'עקודים', 'נקודים', 'עתיק', 'אריך', 'פרסא', 'אצילות', 'ספירות', 'אורות', 'כלים', 'תוהו', ו'יתקון'.

נכון אמנם שתורת חב"ד מלאה גם ב'הוראות' בעבודת ה' ובהסקת מסקנות הנוגעות ל'מעשה בפועל', הנובעות מתוך כל אותם עניינים שבקבלה, אך עדיין עשוי להתקבל הרושם כי מטרתה המרכזית היא לבאר את תורת הקבלה.

לתוספת ביאור: החסידות מרבה להשתמש ברעיון המבוסס על הפסוק "מבשרי אחזה אלוקה". לפי רעיון זה - המופיע כבר בכתבי האריז"ל - מבנה גוף האדם ומבנה נפשו הינם כעין השתקפות של 'סדר השתלשלות'. כלומר שגופו ונפשו של האדם הינם 'משל' לאלוקות. לכן אפשר להתבונן בהם ומתוך התבוננות זו להשיג השגות הנוגעות לספירות העליונות. ואפשר גם, להפך, להסיק מן הנאמר בתורת הקבלה על הספירות העליונות - דברים הנוגעים לאדם.

בתורת חסידות חב"ד מרכיב לעסוק בעיקר בצד הראשון, כלומר ללמוד ממבנה (גוף ונפש) האדם על הספירות העליונות - "מבשרי אחזה אלוקה". לדוגמה, כאשר מדברים על עניין ה'צמצום' שבתורת האריז"ל, אפשר ללמוד על כך מתוך הנעשה בנפש האדם. המשל הרווח לכך הוא מהשפעת רב לתלמיד. הרב אינו יכול להעביר את רעיונותיו העמוקים לתלמיד כמות שהם, שכן התלמיד איננו 'כלי' לזה. לכן הוא 'מצמצם' את שכלו ורק לאחר מכן מעביר 'הארה' בלבד מרעיונותיו העמוקים - לתלמיד. ומכאן אנו למדים על עניין ה'צמצום' שהתרחש בתהליך בריאת העולמות.

בחסידות הכללית משתמשים גם-כן בהקבלה בין הספירות העליונות לאדם, אך שם הדבר נעשה בעיקר מהכיוון ההפוך (מלמעלה למטה). שם עניין ה'צמצום', למשל, מהווה הדרכה בעבודת האדם. לאמור: אם ברצונך להתקרב לה' יתברך, עליך 'לצמצם' ולבטל את עצמך².

יוצא אפוא, לכאורה, שהן על-פי תורת חב"ד והן

2. ראה על כך ב'תורת המגיד' (ח"ב עמ' קעג) מאור צדיקים: "פעם אחת היה הרב מוכיח לאחד על מה שדרש קבלה ברבים והשיב לו האיש מפני שמר דורש ג"כ קבלה ברבים. והשיב לו הרב: אני לומד את העולם שיבינו שבעוה"ז ובאדם ג"כ כל הדברים הנאמרים בס' עץ-חיים, ולא שאני נותן להבין את הרוחני כמו שכתוב בע"ח, אבל מר דורש דברים ככתבן בע"ח, א"כ אתה עושה מרותיות גשמיות, שאין הפה יכול לדבר למעלה בעולם הרוחני".

על-פני משנת החסידות הכללית - החסידות הינה 'המשך' של תורת הקבלה. היא אומנם מסבירה אותה ומקרבת את מושגיה אל האדם, אך בעיקרם של דברים החסידות והקבלה חד הן!

אלא שאם אמנם כך, עלינו לשאול את עצמנו: האם תורת החסידות היא 'שינוי נוסח' בלבד? הייתכן שכל תורת החסידות אינה אלא משלים שונים ("הנה הבעש"ט ז"ל הלביש כל זה במשל אחד") לדברי ה'עץ-חיים'!?

מפרשת או שיטה בפני עצמה?

המסקנה העולה מכל הדוגמאות דלעיל, איננה מדויקת כלל ועיקר. החסידות היא לא פרשנית של הקבלה. נכון אמנם (כפי שיתברר להלן) שעל-ידי החסידות מתבארות ומתבהרות סוגיות קשות בקבלה, אולם לא לשם כך (לפרש את תורת הקבלה) באה החסידות לעולם. אין החסידות לקבלה כרש"י המפרש את גמרא, כמהרש"א לרש"י ו'תוספות' וכ'כסף משנה' לרמב"ם. לשם כך קיימים מפרשים רבים לקבלת האריז"ל, כדוגמת כמה מספרי הרמח"ל שהינם לכל לראש הסבר ופירוש לקבלת האריז"ל, וכן ספרים קדומים יותר ובהם 'שער השמים', 'ויקהל משה', 'שומר אמונים', 'יושר לכב' ו'שערי גן-עדן'. כיוצא באלו ספריהם של חכמי ירושלים וספרד כגון 'חסדי דוד' לרש"ש וספרי חכמי ספרד בדורות האחרונים כגון 'שמן ששון'. ספרים אלו הם שנועדו לבאר את כתבי האריז"ל כמו גם ספרי קבלה אחרים. מהי אפוא כן החסידות? - על שאלה זו קשה מאוד להשיב וכפי שכבר ציינו בראשית דברינו. בהקשר זה נציין כאן עובדה מרתקת: כשהכינו לפרסום את הקונטרס המופלא 'עניינה של תורת החסידות' (שנדפס לראשונה כהוספה ל'ספר הערכים - חב"ד' חלק א') סברו בתחילה לקרוא לו, 'מהותה של תורת החסידות'. ואולם כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זי"ע הורה להחליף את המילה 'מהותה' ב'עניינה'. כנראה טעמו של דבר הוא, שאת 'מהותה' של החסידות אי-אפשר להסביר בקונטרס, מקיף ועמוק ככל שיהיה... וכבר כתבנו לעיל, כי הניסיון להגדיר את מהות החסידות כמוהו כניסיון להגדיר את מהות החיים. החסידות היא תנועה המקיפה את כל חיי האדם ועבודתו. היא 'עצמית' ולכן חודרת בכל נקודה ונקודה בתורה, במצוותיה, בנפש האדם ובעבודתה.

אפשר אבל לדבר על 'עניינה' של החסידות. ובכן, עניינה של החסידות נע סביב שני צירים מרכזיים: א) להורות ש"אין עוד מלבדו" כפשוטו ממש, דהיינו שאין מציאות כלשהי מחוץ להקב"ה אלא אלוקות

היא הכול והכול הוא אלוקות. (ב) שזהותו העיקרית של יהודי היא נשמתו ושהיא "חלק אלוקה ממעל ממש". ושני יסודות אלו עובדים כחוט-שני - באופן גלוי או סמוי - לכל אורך תורת החסידות, רעיונותיה והוראותיה בעבודת ה'.

לחסידות אפוא רעיונות משלה והם אינם נובעים מהקבלה. וזהו עניינה - להציג ולבאר את רעיונותיה שלה. מדוע אס-כן אנו מוצאים בחסידות עיסוק נרחב ביותר במושגים מהקבלה?

כאשר החסידות נזקקת למושגים ורעיונות מן הקבלה אין זה אלא כדי להסתייע בהם ועל-ידם להבהיר רעיונותיה המרכזיים (הנ"ל). כלומר, באמצעות הרעיון שהיא מביאה מהקבלה היא מבקשת לחזק את היסוד של "אין עוד מלבדו" או את היסוד של (היות נשמת היהודי) "חלק אלוקה ממעל".

ופעמים שהחסידות מביאה מושגים מתורת הקבלה כדי להסביר כיצד הם אינם סותרים את רעיונותיה הנ"ל. כלומר, מדובר במושגים שבהשקפה ראשונה עשויים להתפרש כסתירה לרעיונות הנ"ל והחסידות מביאה אותם ומסבירה אותם באופן שלא יהוו סתירה לרעיונותיה.

נמצא אפוא כי לתורת החסידות יש לה בשורה משלה ורעיונות משלה ואפשר 'לחיות' איתם ועל-פיהם גם ללא התעמקות והתעסקות פרטנית במושגים מתורת הקבלה. כך, אגב, דגלה החסידות הכללית מאז ראשית ימיה. זו אכן הסתפקה ברעיונות קצרים ומופשטים, שהלהיבו את הלכות לעבודת ה', אהבתו ויראתו.

תורת חסידות חב"ד לעומת זאת, סוברת שאת הרעיונות הגבוהים והעמוקים יש 'לפרוט לפרוטות' ולהורידם למטה יותר, עד אשר ניתן יהיה להלבישם בשכל האדם (ולא ניכנס כאן עתה לשלל הטעמים שביסוד גישה זאת).

מהסיבה הזו נזקקת תורת חסידות חב"ד למונחים מהקבלה, ומשני הטעמים שהובאו לעיל (כדי להוכיח ולהסביר על ידם את רעיונותיה או כדי להסיר מראית-עין של סתירה להם). ומכיוון שאגב כך עוסקת החסידות בהסברת מונחים מהקבלה, מתקבל הרושם המוטעה כאילו זהו עיקר עניינה של החסידות - להסביר את הקבלה. זאת, כאמור, בשעה שההפך הוא הנכון: החסידות נעזרת במונחים מהקבלה כדי להסביר את רעיונותיה שלה.

בין קבלה לחסידות

להלן נחיד עור יותר את ההבדל בין חסידות לקבלה ונאמר כי לא זו בלבד שהן הינן שתי 'תורות'

שונות, אלא (מבחינה מסוימת) הן אף הפוכות זו מזו!

כאמור, עניינה של החסידות הוא לבאר ולהמחיש לנו כי "אין עוד מלבדו" כפשוטו ממש. שכן אף-על-פי שבעינינו הגשמיות נראה שהעולם הוא מציאות ממשית, עלינו להאמין ולדעת כי אין העולם 'מציאות' אלא אלוקות; שאין שום מציאות והויה (רוחנית ואצילית או מגושמת וחומרית) מלבדו יתברך (סוגיה זו הינה כידוע קשה לעצמה, אך היא תמצית האמונה של החסידות והיא-היא עיקר החסידות, והפוך בה והפוך בה דכולא בה).

לעומת זאת תורת הקבלה, עיקר עניינה הוא גילוי הקב"ה על-ידי ה'כתר' ועשר הספירות, ועשר ספירות אלו יש להן 'אורות' ו'כלים', ויש להן הגדרות מסוימות. הדברים אף בולטים יותר בתורת האריז"ל, שבמבט חיצוני עוסקת ב'צמצום' ('מקום החלל') ולאחר מכן בהשתלשלות בצורה של 'פרצוף אדם' החל מ'אדם קדמון', דרך 'עתיק' ו'אריך' עם 'שבירת הכלים' ו'פיזור הניצוצות' ועשר הספירות.

ולכאורה, תיאור זה של התגלות האלוקות כפי שהוא מוגדר בהגדרות (נעלות ומופשטות ככל שיהיו) הרי הוא עומד בניגוד מוחלט לאמונת ה'פשיטות' המוחלטת של "אין עוד מלבדו", דהיינו שאין כל הויה (גם לא רוחנית, גבוהה ביותר) - מלבד 'עצמות ומהות' ממש!

נמצא אפוא (כאמור) כי על-פניהן החסידות והקבלה לא זו בלבד שהן אינן זהות, הן אף מנוגדות זו לזו!

ואנו אמנם מוצאים מקובלים שקדמו לחסידות, דוגמת הרמ"ק, השל"ה וה'שפע טל' שהביעו אף הם את חששם מפני תפיסת דברי האריז"ל בצורה מגושמת ומגשימה, אך חששם נבע בעיקר מצד העיקר הגדול ביהדות (כפי שפסק הרמב"ם בהלכות תשובה פרק ג' ואף קבעו לאחד מי"ג העיקרים) לפיו אין הקב"ה בעל גוף ולא בעל ציור גוף חלילה. ואולם מנקודת מבטה של החסידות הדברים חמורים לא-י-ערוך, שכן לפי החסידות הרי אין שום מציאות כלל מלבד "עצמותו ומהותו יתברך"!

ולכן אנו רואים (כפי שהבאנו לעיל) כי דווקא הבעש"ט הוא שהזהיר באזהרה חמורה נגד עניין ההגשמה: "ומזה הטעם אמר קדוש ה' הרישב"ש [=הבעש"ט] נ"ע אשר בלימוד ספרי הקבלה יש להיזהר שלא ידמה הדברים כפשוטן שעשר ספירות נקרא ק"ל או אלוקה וכו' וגם שלא יומשך אחר כינויים גשמיים הנזכרים שם עד"מ"ו].

הקבלה באספקלריית החסידות

האומנם קיימת סתירה רעיונית אמיתית בין החסידות לקבלה?

כאן באה החסידות ומבארת את תורת הקבלה באופן שיתווך בין שני הכיוונים המנוגדים הנ"ל. כלומר שדווקא בתוך הקבלה מצויה אמונת החסידות, ודווקא קבלת האריז"ל מבטאת עוד יותר את פשיטות העצמות. ולא זו בלבד, אלא שדווקא ביאוריה של החסידות מספקים תשובות לשאלות גדולות בתורת האריז"ל.

ב'כותרת' נאמר, כי החסידות מבארת כיצד בכל ספירה וספירה וכן בפעולת ה'צמצום', בגילוי של 'אדם קדמון' ובשאר מושגי הקבלה - מתבטא 'עצמותו ומהותו'. כלומר, שהבנת מושגי הקבלה בפירושים המגדיר והמגביל הינה הבנה מוטעית; ובאמת גם הם מבטאים את 'פשיטות העצמות' ואינם עומדים חלילה כסתירה ל'אחדות השם'.

להסברת הדברים נביא כאן מספר דוגמאות של מושגי קבלה כפי שהם מתבארים בתורת החסידות. דוגמאות אלו ימחישו לנו כיצד החסידות 'מחדירה' את ה'עצמות' לתוך עולמה של הקבלה (מובן שהדברים כאן נכתבים בקיצור והמבקש להבינם לעומקם ולאשורם עליו לעיין במקורותיהם בחסידות).

(א) הצמצום. בהשקפה שטחית, הרי הצמצום המבואר בתורת האריז"ל, שאור-אין-סוף צמצם את עצמו, מהווה מושג הנוגד את גישת החסידות, שכן אין בכלל ייתכן ש'עצמות ומהות' יצמצם את עצמו (=תנועה גופנית, חלילה), והעיקר, כיצד יכול להתהוות "חלל מקום פנוי" בשעה ש"אין עוד מלבדו" ו"מלאו כל הארץ כבודו"?

בדרך מורכבת ורבת-אנפין מבארת ומחדשת החסידות, שמה שהקבלה מכנה 'אור אין סוף' אין הכוונה ל'עצמות ומהות', שכן עליו אי-אפשר לומר אפילו את התואר (הנעלה) 'אין סוף'. אלא באומרה 'אור' מתכוונת הקבלה לגילוי מה'עצמות'. ורק שם, בדרגת ה'אור' (=ה'גילוי') שייך בכלל לדבר על 'צמצום'. לעומת זאת ה'עצמות' הוא פשוט ומושלל מכל הגדרה שתהיה ולו גם אם בתור משל ומליצה בלבד.

יתר על כן, זה שאנו אומרים "מקום חלל" זהו רק כלפי ה'אור', אבל ה'עצמות' הוא מושלל אפילו מהגדרה של 'מציאות'. וזה שנאמר "הלא את השמים ואת הארץ אני מלא", הרי "אני" נאמר על ה'עצמות' שלא שייך אפילו לומר עליו שהוא בעולם ואינו מאיר, שכן אלו הם תיאורים השייכים ב'אור' בלבד.

יתרה מזאת, עצם פעולת ה'צמצום' וההתעלמות איננה 'סילוק' שהרי לא שייך לומר סילוק לגבי אין-סוף, אלא זהו בעצם ביטוי ו'התגלות' והתגברות העצמות, שהרי כאשר 'אור אין סוף' מאיר, העצמות אינו מבטא כביכול את עצמו, ולכן הצמצום הינו ביטוי העצמות באור שנמשך ממנו. וממילא אין כאן "חלל ומקום פנוי" באמת, חלילה, שהרי העצמות נמצא שם כמו לפני הצמצום ממש.

הרי לפנינו שכל הנושא העמוק והעדין של 'צמצום' מתבאר בחסידות על-ידי ביאור נקודת ה'עצמות' שהיא עוד למעלה מכל מהות ה'אור' וממילא אין כאן רק ה'פשטה' של צמצום כפי שביארו אחרים (שה'צמצום' הוא העלם בלבד וכיו"ב), אלא הפיכת ה'צמצום' עצמו למשהו 'עצמותי' ממש!

(ב) הקו. לפי האריז"ל ה'קו' הינו ה'אור' של הקב"ה שנמשך לתוך 'מקום החלל' אחרי ה'צמצום' של 'אור אין סוף', שאז חזר והאיר והמשיך הקב"ה "אור דק וצר" של האור הקודם, ואור זה מאיר בתוך כל השתלשלות ובתוך כל האצילות. אור זה הינו אכן המשכה של 'אור אין סוף', אך זאת לאחר שעבר דרך שלב הצמצום ולכן אין הוא מאיר בכל עוצמתו האינסופית של האין-סוף.

אלא שעניין זה דורש הסבר: ממה-נפשך - אם זהו 'אור אין סוף' איך הוא יכול להופיע כ'קו דק' ואם אין הוא 'אור אין סוף', איך אפשר לומר עליו "חזר והאיר", הרי זהו לא אותו אור אין-סופי אלא משהו חדש?!

בחסידות מבואר, שדווקא ב'קו' שהינו 'קו האמצעי', מידת תפארת, מאיר ה'עצמות'. לא ניכנס כאן לעומק הדברים רק נאמר שהעובדה ש'אין סוף' אינו מסוגל להצטמצם ולהאיר גם במקום מוגבל, היא בעצמה סוג של 'הגבלה' ויש בה קריאת תיגר על תוארו ה'אין סופי'... ואולם בפעולת ה'צמצום' הוון ה'אור' בכוח ה'עצמות' ומעתה בכוחו של 'אור אין סוף' זה להאיר גם 'כקו דק' (ומוגבל).

כלומר, שדווקא זה שהוא 'קו דק' מורה על כוח יותר נעלה אף מה'אין-סוף', והוא מורה שבתוכו שוכן 'עצמות' ולכן בכוחו להופיע כ'קו דק'.

(ג) אדם קדמון. כאמור, אחד מחידושי של האריז"ל הינו סדר השתלשלות' בציור של 'אדם קדמון', ועיקר כתיב האריז"ל עוסקים בתיאור הגילויים וההמשכות הנובעים ונאצלים מ'אדם קדמון'. במבט שטחי תיאור אלוקות בתבנית 'אדם' מתקבל כתיאור אנושי מאד, ואכן הדבר תמוה ביותר! ואולם לפי החסידות המושג 'אדם' טומן בחובו

רעיון עמוק של הפשטה מכל גשמיות, ואדרבה אין טוב מהמושג 'אדם' כדי לבטא את ה'עצמות'. הכיצד?

עיקרם של דברים כך הוא: אם נעמיד על אחת את ההבדל העיקרי בין אדם לבהמה, הרי שהוא מתבטא כך: בהמות - וכמו כן (להבדיל אלף-אלפי הבדלות) מלאכים - יש להם רק תכונה אחת בלבד. אין להם רב-צדדיות. כל בהמה ובהמה נבראה בתכונה המיוחדת והמסוימת שממנה היא לא יכולה לנטות ימין או שמאל. העורב - אכזרי, הכלב - לבבי וכן הלאה. אין העורב יכול לעשות פעולה של חסד ואין הכלב יכול לעשות פעולה של מוחין. מהות האדם לעומת זאת מתבטאת ברבגוניותה ובניגודיות שהיא מכילה. לאדם יש כוחות שונים ואף קוטביים וכולם מסוגלים לפעול בהתכללות ובהרמוניה.

כיצד ייתכן הדבר? - מבארת החסידות, שמהות האדם הינה מהות מופשטת ביותר, מהות כה נעלמת שמקורה רק מה'עצמות' הנעלם בבלתי-מציאות. ומכאן נובעת יכולתה של נפש האדם להכיל ולמזג תכונות שונות ואף מנוגדות.

זוהי אפוא הכוונה כאשר האריז"ל מכנה את ה'השתלשלות' - 'אדם'. לפי האריז"ל, ההשתלשלות שהיא בצורת 'אדם' הינה ביטוי של ה'עצמות' דווקא. יוצא מזה שביטויים כמו 'אדם' ו'פרצוף' אינם האנשה והגשמה חלילה, אלא ההפך הגמור - המונח 'אדם' מבטא הפשטה שאין למעלה ממנה!

לאור ביאור נפלא זה מתבארים יסודות ועיקרים גדולים בקבלת האריז"ל. דברי האריז"ל שבהשקפה שטחית נראים כמדברים על 'אדם', מדברים בעצם על העדר של כל מציאות, אשר דווקא כינוי זה ('אדם') מבטא זאת.

(ד) ספירת החכמה. ספירת החכמה הינה הספירה הראשונה מעשר הספירות העליונות. כלומר, זו המדריגה הראשונה שבה אנו מדברים על אלקותו יתברך כ'שכל מודע', שהרי את מה שלמעלה מספירת החכמה אי-אפשר לכנות בכינוי 'חכמה' כלל.

לפי החסידות, החכמה איננה 'השכלה' בלבד, אלא היא מורה על 'ביטול'. המילה 'חכמה' מורכבת מהמילים "כח מה" (=ביטול) וזאת מהותה האמיתית. כי כדי להגיע להשכלה חדשה, להארה מחודשת, על המחכים לשאוף לצאת מתוך גבולות חכמתו ולהגיע לביטול מוחלט (שהרי אם יישאר בגבולותיו הקיימים לא יוכל להשיג חכמה חדשה!). נמצא אם-כן שהחכמה בעצם מהותה מתעלה מעל כל הגבלה, וזאת על-ידי **התבטלות מוחלטת של עצמה.** וככל שההתבטלות תהיה עמוקה יותר כך גם החכמה החדשה שתושג

תהיה גבוהה יותר.

כך מבארת החסידות (ובתניא פרק ל"ה בהגה"ה מבוואר יסוד זה בשם המגיד ממעזריטש) את דברי האריז"ל לפיהם בספירת החכמה מאיר 'אין סוף' ממש (ובמקום אחר אף מבוואר שבחכמה מאירה בחינת 'עתיק יומין' - כינוי לביטוי ה'עצמות'), שכן באמת החכמה היא מציאות שכל-כולה... העדר המציאות.

דוגמאות מעטות (אך מייצגות) אלו, מאפשרות לנו להבין כיצד החסידות מסייעת במונחים מהקבלה כדי להסביר ולהבהיר את רעיונותיה שלה (כנ"ל) וכיצד אגב כך היא אף מעניקה הסבר מחודש לאותם מונחים מהקבלה, הסבר המתווך בין החסידות לקבלה במקומות שבהם נראה כאילו הן סותרות זו את זו.

ביאור לדברי רבנו הזקן

לאור האמור יתבאר מה שהבאנו לעיל מדברי רבנו הזקן, שדברי הבעש"ט הם דברי האריז"ל, ולדוגמה מה שכתב (מאמרי אדמו"ר הזקן, עניינים, עמוד שכח): "והנה יש עוד כינוי לבחינת אור-אין-סוף הנ"ל שכינה האריז"ל בשם מלכות דאין-סוף ב"ה... ולכן כינה האריז"ל את הארת אור-אין-סוף ברוך-הוא ראשית הקו בשם מלכות דאין-סוף ברוך-הוא שהוא שמו הגדול יתברך והכל א' [=אחד] וד"ל. והבעש"ט כינה לו במשל אותיות באופן ערך ביטול אין-סוף ברוך-הוא המהווה עולמות אבי"ע לגבי עצם המאור המאציל יתברך בעצמו".

ולפי דברינו, אין מדובר רק בשינוי הסגנון או במשל יפה שהמשיל הבעש"ט, אלא שבדברים אלו בא לידי ביטוי הרעיון המרכזי שביארנו: מחד גיסא, יש כאן חידוש של החסידות על תורת הקבלה ומאידך גיסא, באמצעות חידוש זה מתבאר גם עניין בקבלה.

ואכן, המעיין בדברים הנ"ל של הבעש"ט - כפי שנתבארו במספר מקומות בכתבי רבנו הזקן בדרושו ובקצרה בתניא פ"כ"א - ייווכח, כי הסבר ומשל זה של הבעש"ט הם-הינם תמצית הנקודה של "אין עוד מלבדו" בצורה הנעלית ביותר, וכי כל מטרת 'משל האותיות' אינה אלא לבאר כיצד אף שהעולם נראה 'מציאות' ו'יש', באמת הרי הוא אין ואפס ובטל לגמרי לאלוקות. ועל כך אומר רבנו הזקן שדברי האריז"ל על "מלכות דא"ס" מבטאים את נקודת ה"אין עוד מלבדו" של הבעש"ט! והיינו שמי שיתבונן ויבין את הדברים לעומקם יגלה כי בתוך דברי האריז"ל טמון רעיון ה"אין עוד מלבדו" של הבעש"ט.

כמו כן לגבי הקטע השני (מאמרי אדמו"ר הזקן, עניינים, עמוד שכח): "הנה הבעש"ט ז"ל הליביש כל זה במשל אחד (אשר בו מלוכש הנמשל העמוק

סודות התורה מה שמבאר ר' חיים וויטאל בס' ע"ח כולו במשל א'), והיינו משל לסולם העגולה (שקורין שווינדל טרעפף). גם כאן הכוונה אינה רק להביא עוד משל, אלא שבמשל זה של הבעש"ט טמון ביטוי לתפיסתו בדרך העבודה שלפי דרכו הקדושה. כלומר, משל זה מבטא את אמנות הבעש"ט, אך בד בבד לפי משל זה מתבארים גם כל דברי ר' חיים וויטאל בספרו עץ-חיים.

ולכאורה, לאור האמור מתבאר היטב הקטע שהבאנו בתחילת דברינו: "ואל יחשדני שומע שאני בעיני שהבנתי דברי האריז"ל להפשיטן מגשמיותן, כי לא באתי [אלא] רק לפרש דברי הבעש"ט ז"ל ותלמידיו על-פי קבלת האריז"ל... ואי-אפשר לקרב להם אל השכל אלא דוקא על-פי הקדמות לקוחות מכתבין האריז"ל, מופשטות מגשמיותן וכפי ששמעתי מרבותי נ"ע". כי אכן ישנם כאן שני הדברים גם יחד: מצד אחד, שיטת הבעש"ט ומצד שני, ביאור לדברי האריז"ל.

תרומת הקבלה לחסידות

כבר הסברנו קודם לכן את הסיבות העיקריות לכך שהחסידות - על-אף היותה תורה 'כפני עצמה' - משלבת בדבריה מושגים ורעיונות מתורת הקבלה ואף מבארת אותם. הסברנו שזה נועד לחזק ולבסס את היסודות החסידיים המרכזיים ש"אין עוד מלבדו כפשוטו ממש" ושנשמט היהודי הינה "חלק אלוהי ממעל ממש", וכן כדי לסלק מראית-עין של סתירות מהקבלה.

לכך יש להוסיף ולהציע עוד סיבה והיא, שהחסידות נזקקה לחכמת הקבלה (גם) משום היותה (של החסידות) מופשטת וגבוהה. כדי 'לצקת' את החסידות לתוך תבניות מסודרות ולהעניק לה צביון של משנה תורנית סדורה, הסתייעה החסידות בעולם המושגים של הקבלה.

הווי אומר: באופן עקרוני אפשר היה להביע את רעיונות החסידות בסגנון קצר ומקורי וללא התעסקות רחבה בכל אותם מושגים ויסודות מתורת הקבלה. אך כאמור, החיבור לקבלה, תוך כדי הסבר והפשטה של מונחים ממנה, 'שירתו' את החסידות.

ואולי רמז לדבר אפשר למצוא בדברי רבנו הזקן שכבר הבאנו לעיל, דברים המכוונים למתנגדי החסידות באותה העת (אגרת-הקודש, סי' כ"ה): "רק שחדשים מקרוב באו לחקור בחקירה זו, ואי-אפשר לקרב להם אל השכל אלא דוקא על-פי הקדמות לקוחות מכתבין האריז"ל מופשטות מגשמיותן וכפי ששמעתי מרבותי נ"ע". והיינו שרבנו 'הוצרך' להיעזר ב'הקדמות לקוחות מכתבין האריז"ל

מופשטות מגשמיותן", זאת כדי "לקרב" את רעיונות החסידות "אל השכל" של כל אותם "חדשים מקרוב באו".

אל הטעמים הנ"ל יש להוסיף, כמובן, גם את הידוע כי לשיטת חב"ד אין להסתפק בעבודת ה' כמעשה בפועל ואפילו לא ברגש הלב בלבד, אלא צריך להחזיר אלוקות בכל פינה ופינה וכך גם לתוך שכל האדם. לכן חסידות חב"ד מבארת (על יסוד רעיונותיה של החסידות בכלל) עניינים בקבלה ומפשיטה אותם מהגשמתם - כדי להחזיר אלוקות (ובמיוחד את רעיון ה"אין עוד מלבדו") בתוך שכל האדם.

נמצא כי בשאלת "היחס והזיקה שבין החסידות לתורת הקבלה" אנו מתוודעים ליחס תלת-צדדי בין שתי ה'תורות' הללו: א) הקבלה כתורה בפני עצמה והחסידות כתורה בפני עצמה, ב) החסידות כפי שהיא מאירה את הקבלה באור חדש, ג) תרומת הקבלה לביסוס רעיונותיה של החסידות, להלבשת רעיונות החסידות בשכל האדם וליציקת רעיונות החסידות לתבנית תורנית סדורה.

יחס משולש זה קיים רק בתורת חב"ד. נכון אמנם שגם שאר השיטות בחסידות נעזרות במונחים מהקבלה ואף מפיקות מהם הוראות בעבודת האדם, אך הן אינן עוסקות בהסברה עמוקה ובהפשטה של מושגים אלה. עניין זה הוא, כאמור, שיטת חב"ד כפי שקיבלה רבנו הזקן מרבותיו.

לפי זה גם נבין את טענת הרה"ק רבי אברהם מקאליסק שהבאנו לעיל, על רבנו הזקן: "וכשאני לעצמי לא מצאתי לי קורת רוח ממה דעייל [כבוד] [תורתו] [הרמה] [=אדמו"ר הזקן] חמה בנרתיקה, דהיינו להלביש דברי הרה"ק ממעזריטש, שהן המה דברי הרה"ק הבעש"ט, בתוך דברי קדוש האריז"ל, שהגם שהכל הולך אל מקום א' [=אחד], לשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד". ותמהנו, הלא גם ספריהם של המגיד ממזריטש ושל רבי מנחם-מענדל מוויטבסק ושאר אבות החסידות (הכללית) גדושים בציטוטים מדברי האריז"ל?!

ואולם לאור הנ"ל נבין כי לפי גישת הרה"ק רבי אברהם מקאליסק, החסידות 'אימצה' אכן מושגים ורעיונות מתורת הקבלה אולם זאת אך ורק ככפוף לצורך וליכולת להפיק מהם הוראות ודרכים בעבודת ה'; לא כדי לבאר אותם באר היטב ובטח שלא בכדי להשוות ולהקביל בינם לבין תורת הבעש"ט והמגיד ("להלביש דברי הרה"ק ממעזריטש, שהן המה דברי הרה"ק הבעש"ט, בתוך דברי קדוש האריז"ל"). דרך זו, כאמור, הינה דרכו הייחודית של רבנו הזקן ואותה הוא הנחיל לכל הדורות הבאים אחריו.

התחלת נשיאותו של ה"צמח צדק"

לרגל יום הסתלקותו - י"ג ניסן

ויתעוררו אנ"ש ויחליטו כי לקראת חג השבועות
בואו לליובאוויטש זקני החסידים וידועי השם.

...

"תפילין" מתפוחי אדמה

החסיד הגאון רבי יצחק אייזיק מהומיל סיפר,
שבתחילת בואו לליאזני אל רבנו הזקן, הי' נכדו
ה"צמח צדק" ילד קטן כבן שלש-ארבע והיה נמצא
בחדרו של סבו רבנו הזקן.

בין החסידים היה ידוע כי
בשעה שרבנו הזקן מתפלל,
לוקח נכדו הילד, שני תפוחי
אדמה, חותכם בדמות בתי
תפילין, לוקח חוטים לרצועות,
קושרם בזרועו ובראשו,
מתנענע ומנגן ניגונים שונים
כמתפלל, וכשרבנו הזקן מסיים
את תפלתו וחולץ את תפיליו,
מסיר גם הילד את תפוחי
האדמה שלו ורץ בחדר אנה
ואנה, ומושך ברצועות כמשחק
הילדים.

דלת חדרו של רבנו הזקן
היתה מלאה חורים וסדקים, זאת עשו החסידים כדי
שיוכלו להסתכל על הרבי, אף שעל הדלת מבפנים
היה תלוי וילון רחב, היה ר' זלמן המשרת שוכח
לפעמים למתוח את הוילון וכך ראו פעם חסידים
שרבנו הזקן התפלל והילד התנועע גם כן אנה ואנה
עם "תפיליו". רבנו הזקן חלץ תפילין של רש"י

בן שלושים ושמונה שנים, שני חדשים ואחד עשר
יום, היה ה"צמח צדק" בשעת הסתלקות חותנו רבנו
האמצעי, בט' כסלו תקפ"ח.

החסיד רבי דוד צבי חן - הרד"ץ - סיפר מה שמעו
מאביו החסיד רבי פרץ חן מצ'רניגוב:
באסיפת זקני חסידי הרבי האמצעי, הוחלט להטיל
את נזר הנשיאות על ראש חתנו ה"צמח צדק".
באסיפה השתתפו כל ידועי השם שבתוככי החסידים
והחלטת האסיפה פורסמה בכל העיירות הקרובות
והרחוקות ובכל מושבי חסידי

חב"ד.

המשלחת הורכבה משמונה
עשר אנשים ידועי שם,
ובתוכם החסיד הגאון רבי הלל
מפאריטש, החסיד הגאון רבי
יצחק אייזיק מויטבסק, החסיד
רבי יצחק משה מיאסי, החסיד
הגאון רבי פרץ חן מצ'רניגוב,
ועוד.

המשלחת התייצבה בפני
ה"צמח צדק" ומסרה לו
ההחלטה - שכבר פורסמה
בכל מושבי חסידי חב"ד -
שנזר עטרת הנשיאות הושם
על ראש כבוד קדושת אדמו"ר, הוא כבוד קדושת
אדוננו מורנו ורבנו, רבם ונשיאם של כל עדת חסידי
חב"ד למזל טוב ולאריכות ימים ושנים ברוחניות
ובגשמיות.

ה"צמח צדק" מיאן לקבל על עצמו את הנשיאות.
כך עבר הזמן עד חג הפסח באין דבר ברור.

ואחרי תפילין של 'שמושא רבה' הניח תפילין של
רבנו תם, הסיר גם הילד את "תפיליו" והחל לרוץ
לארכו ולרחבו של החדר. בשעת מרוצתו הסתבך
אחד החוטים של "תפיליו" ברגל השולחן, ורבנו
הזקן - לבוש בתפילין - התכופף והתיר את חוטי
ה"רצועה" במקום שהסתבכו ברגלי השולחן, והילד
רץ לדרכו אנה ואנה כבתחלה. החסידים התפעלו
מהקירוב והחיבה של רבנו הזקן לנכדו זה.

עוד תיווכח שהוא שומע!

פעם אחת - מספר החסיד הגאון רבי יצחק אייזיק
מהומיל - אמר רבנו הזקן מאמר "על שלשה דברים
העולם עומד" ואנחנו האברכים וגם זקני
החסידים לא קלטנו את המאמר
היטב. ברוב השתדלות - על ידי
רבנו האמצעי - פעלנו שרבנו
הזקן הבטיח לחזור את
המאמר פעם שניה ביום
השלישי לאחר התפלה,
בתנאי שלא יהיו יותר
משלשה מנינים ובחסרו
ובטובו של הרבי האמצעי
זכיתי גם אני להיות בין
הנכנסים.

נכנסו לחדר המנין
הקטן - הנקרא "גן עדן
התחתון" - לחכות עד שרבנו
הזקן יסיים את תפלתו ויפתח
את דלת חדרו. המסתכלים בסדקי
הדלת ראו שהילד, נכדו של רבנו הזקן,
מעוטר עדיין בתפוחי האדמה ומתנענע וידעו
שרבנו הזקן עדיין מתפלל, וכשראו שהילד הסיר את
תפוחי האדמה מראשו ומזרועו ורץ בחדר אנה ואנה,
ידעו שרבנו הזקן גמר את תפלתו.

כשפתח רבנו הזקן את הדלת, נכנסו בניו ואחריהם
זקני החסידים. אני - מספר רבי יצחק אייזיק - נשארתי
על עמדי כי יראתי להכנס. אך כרגע שאל רבנו הזקן
מי נשאר שם, וענו לו - אברך אחד, נענה רבנו הזקן
ואמר: "יכנס, מאברך יהיה יהודי קשיש". התבלבלתי,
וברגעים הראשונים לא ראיתי ולא שמעתי מאומה, רק
דברי קדשו של רבנו האירו לנגד עיני ומלאו את מוחי
ולבי, עברו כמה רגעים עד שחזרתי אל בינתי, נכנסתי
ועמדתי בשורה האחרונה. בתוך כל, הרגשתי שהילד,
נכדו של רבנו הזקן, מפלס לו נתיב בתוכנו ורבנו
הזקן החל כבר לחזור את המאמר, חשבתי שבודאי
הסתבכו חוטי הרצועות של הילד ברגלי ויראתי שמה

יבלבל אותי בשעת חזרת המאמר. רציתי לומר לו דבר
מה ולבקשו שלא יבלבלני.

בטרם הספקתי להוציא הגה מפי, מה מאד נבהלתי
בשמעי את רבנו הזקן אומר בזה הלשון:

"הנח לו, הנח לו, הוא רוצה לשמוע, הוא שומע,
עוד תיווכח שהוא שומע!"...

דברי רבנו הזקן נתפרסמו ויהיו לפלא ולא ידע
איש פתרון דבר ובמשך השנים נשכחו הדברים.

...

כשבועיים לפני חג השבועות - ממשיך רבי פרץ
חן לספר - באתי לליובאוויטש וכבר מצאתי שם
הרבה אורחים, וכעבור כמה ימים באו רבי יצחק
אייזיק מהומיל, רבי הלל מפאריטש, רבי יצחק
אייזיק מויטבסק ועוד. קיימו אסיפות
ושלחו משלחות אל ה"צמח צדק"
והוא ממשיך למאן באמרו
לבחור בכבוד קדושת הרב
הצדיק רבי חיים אברהם בנו
האמצעי של רבנו הזקן, או
ברבי מנחם נחום בנו של
רבנו האמצעי או ברבי
אהרן מקרמנצ'וג חתנו
של הרבי האמצעי, ועדת
החסידים בצער גדול.



ביום השלישי, ראשון
לשלושת ימי הגבלה צלחה
עלי רוח ה' - מספר רבי
פרץ חן - ובעמדי עם רבי
הלל מפאריטש ורבי יצחק
אייזיק מויטבסק, מתחננים בפני
ה"צמח צדק" בשם אלפי החסידים
שיקבל על עצמו את הנשיאות כפי רצון עדת
החסידים, אמרתי לו שיש לי ראייה מפורשת בדברי
חז"ל כי הוא, נכדו של רבנו הזקן, אשר רק לו יאתה
הנשיאות.

ה"צמח צדק" ענה, אסור לזלזל במאמר רז"ל,
אמור מה בפיו ונשמע.
ואמרתי: כתיב אשה כי תזריע וילדה זכר, ואמרו
חז"ל איש מזריע תחלה יולדת נקבה - ונולדה אמכם,
ואשה מזרעת תחלה יולדת זכר - ונולד כבוד קדושת
אדוננו מורנו ורבנו, והרבי מחוייב לקיים רצון
החסידים.

מסופר שבאחד מחזיונות הלילה בהם ראה ה"צמח
צדק" את רבנו הזקן, בתוך שלשים להסתלקותו, אמר
לפניו המאמר "על שלשה דברים העולם עומד". אחרי
המאמר, הוסיף: איש מזריע תחלה יולדת נקבה - זוהי
אמך, אשה מזרעת תחלה יולדת זכר - זהו אתה.

ה"צמח צדק" התבונן שעה קלה ואמר - מוסכם, בתנאי שלא יטרידו אותו בשאלות עצות בעניינים גשמיים. נענה רבי הלל מפאריטש ואמר: "חסידים רוצים לשמוע חסידות!".

ותעבור הרנה במחנה כי אכן קבל ה"צמח צדק" את הנשיאות ותגדל השמחה בין קהל עדת החסידים העומדים בחצר, ובתוך כל נודע שבועות רגעים אחדים יבוא הרבי לבית הכנסת לומר חסידות, ונרוץ כולנו לבית הכנסת לתפוס מקום ליד הבימה.

כעבור זמן מה הופיע ה"צמח צדק" לבוש בגדי לבן - שקבל בירושה מרבנו הזקן - ישב על הבימה והתחיל לומר המאמר "על שלשה דברים העולם עומד".

כשהתחיל את המאמר, נזכר רבי יצחק אייזיק מהומיל באותו הזמן כששמע את המאמר מרבנו הזקן, וכרגע נזכר באותו מחזה כשהילד הקטן נכדו של רבנו הזקן מפלס לו נתיב ונזכר בדברי קודש הקדשים שאמר אז רבנו הזקן: "הנח לו, הנח לו, הוא רוצה

אדמו"ר ה"צמח צדק"

רבי מנחם מענדל בן הרב שלום שכנא והרבנית דבורה לאה, בתו של אדמו"ר הזקן בעל התניא. חתנו של אדמו"ר האמצעי בן אדמו"ר הזקן.

נולד בערב ר"ה בשנת תקמ"ט והסתלק ב"ג ניסן תרכ"ו ומקום מנוחתו בליובאוויטש.

אמו של הצמח צדק הסתלקה בהיותו בן 3 במעשה נורא הוד, וסבו אדמו"ר הזקן לקחו אליו וגדלו כבן.

היה גאון עצום בנגלה ובחסידות, כתב שו"ת בהלכה וחיידושים על הש"ס בשם "צמח צדק" (גימטריא של שמו), דרך מצוותיך - טעמי המצוות ע"פ החסידות ומאות מאמרי חסידות שנדפסו בסדרת "אור התורה".

גדולי התורה בדורו העריצוהו ועמדו עימו בקשר רצוף.

לאדמו"ר הצמח צדק היו שבעה בנים כשהקטן שבהם - אדמו"ר רבי שמואל המהר"ש - מילא את מקומו.

הרבי מליובאוויטש האחרון זי"ע היה נכדו של הצמח צדק, בן אחר בן לבנו בכורו רבי ברוך שלום, ונקרא רבי מנחם מענדל על שמו של הצמח צדק.

לשמוע, הוא שומע, עוד תיווכח שהוא שומע..."

כשנזכר רבי יצחק אייזיק באותו מחזה ובדברי הנבואה וכשהתבונן בהווה, כי הילד הוא הנהו הרבי בהווה, נשיא לריבוי רבבות מישראל - עבר הרהור במוחו לאמר, אכן זהו כח עליון ומראה ה"צמח צדק" את כוחותיו הכמוסים אשר חננו השי"ת.

עודנו מהרהר, פסק ה"צמח צדק" מלומר את המאמר, ופנה אל רבי יצחק אייזיק בקול תחנון, תחדשני בדבר שאין בי? מה אעשה וסבי רבנו הזקן ציוה עלי לומר מאמר זה. ואחר כך סיים את המאמר.

הסבא לקח את משרתו יוסף-מרדכי והלך תחילה לאכסניה של ר' אייזיק. מבעד לחלון ראה כיצד ר' אייזיק יושב כשהוא מאוד מהורהר, ראשו שמוט, עיניו עצומות ופניו משולהבות, ובידו הוא אוזח מקטרת שסיים לעשן

לאחר שסיים ה"צמח צדק" את המאמר נתנו כל הנוכחים את קולם בשיר, וכשהלך הרבי לביתו רקדו בשמחה רבה.

נהייתי למקושר פנימי

בכוא רבי יצחק אייזיק לאכסניתו הרגיש כי חולה הוא במחלת הקדחת בחום גבוה, עד שאינו יכול להזיז אבריו, וכך היה כל היום הרביעי, לעת ערב הוטב מצבו מעט כי סר החום, וכתב בכתב ידו פדיון-נפש אל הרבי ובלילה הוטב לו אבל היה חלוש עדיין.

למחר - ערב שבועות - כשחזר ה"צמח צדק" מבית הטבילה ועבר ליד אכסניתו של רבי יצחק אייזיק, נכנס לבקרו ואמר לו: במאמר חז"ל "הב לי ירך, יהיב ליה ידה ואוקמיה", טמונים שמות קודש הממונים על הרפואה והחל להסביר לו את הדברים.

משסיים ה"צמח צדק" ביאור המאמר, בקש את רבי יצחק אייזיק להושיט לו את ידו, ורבי יצחק אייזיק התיישב ומחלת הקדחת חלפה ועברה.

ראיתי אז במוחש - סיפר רבי יצחק אייזיק - שהוא ממלא מקום אבותיו רבותינו הקדושים, ונהייתי למקושר פנימי שלו.

הגאון רבי יצחק אייזיק עפשטיין מהומיל

כעבור שבוע, בליל ג', אמר אביי-הסבא מאמר חסידות במיוחד עבור הבנים והחסידים הר"א והר"ה. באמצע הלילה, בשעה 2-3, שלח אביי-הסבא לקרוא לסבא והורה לו ללכת לראות מה עושים עתה ר' אייזיק ור' הלל.

בתחילה סבר הסבא להיכנס אליהם, אבל אביי-הסבא אמר לו שיראה מבעד לחלון מה מעשיהם.

הסבא לקח את משרתו יוסף-מרדכי והלך תחילה לאכסניה של ר' אייזיק. מבעד לחלון ראה כיצד ר' אייזיק יושב כשהוא מאוד מהורהר, ראשו שמוט ("פארווארפן"), עיניו עצומות ופניו משולהבות, ובידו הוא אוזח מקטרת שסיים לעשן.

כשהגיע לאכסניה של ר' הלל, ראה כיצד ר' הלל יושב כפוף - ר' הלל היה בעל קומה נמוכה וצנום, וכשהוא ישב כפוף היה נראה נמוך וצנום עוד יותר, כשאצבעו תחובה בפיו - סימן לעמקות המחשבה - ופניו חיוורות מאוד, כמו אצל אדם מודאג.

הסבא הלך מיד אל אביי-הסבא וסיפר לו מה שראה. אמר אביי-הסבא: שניהם מהרהרים במאמר שנאמר אתמול. אלא שר' אייזיק מתבונן בעניין של 'תלת ראשין' שבכתר עילאה, ור' הלל מתבונן בעניין של מעלת הקבלת-עול שבגלגלה תהיה תכלית העליה בספירת המלכות, וחושב אודות עצמו.

כאשר אמר לי סיפור זה, הסביר לי: ההבדל בין 'משכיל' ל'עובד' הוא שה'משכיל' מתחיל ב'השכלה' ומתייגע כדי למצוא 'עבודה' לפי אופן ההשכלה. וה'עובד' מתחיל ב'עבודה' ומחפש את ה'השכלה' שבעניין.

ה'משכיל', שמתחיל ב'השכלה' ומתייגע כדי למצוא 'עבודה' לפי אופן ה'השכלה', האם הוא מוצא את העניין ב'עבודה' - פעם כן ופעם לא. ה'עובד' מתחיל ב'עבודה' ומחפש את ה'השכלה' שבעניין, וברוב הפעמים הוא מוצא את העניין. אבל אם פעם חסרה לו ה'השכלה' שבעניין, הרי את העיקר יש לו. ואצל ה'משכיל', כאשר הוא אינו מוצא את עניין ה'עבודה' שב'השכלה', חסר אצלו העיקר.

בהזדמנות אחרת אמר הרבי הריי"ץ: רבי אייזיק הוא משכיל נפלא, ממציא משלים המכוונים אל פנימיות נקודת ההשכלה שהוא מבאר והוא עובד מופלג בעבודה שבלב. רבי הלל הוא עובד ה' בגופו, שהגוף מרגיש בעצמו מה שהוא צריך ומה עליו לעשות והוא משכיל נפלא המסביר העניינים הכי עמוקים עם ביאורים והסברים המיוסדים על יסודות בריאים.

רבי יצחק אייזיק עפשטיין מהאריות שבחבורת חסידיו אדמו"ר הזקן, אדמו"ר האמצעי ואדמו"ר הצמח צדק. כיהן כרבה של הומיל, כראש הישיבה וכראש כולל האברכים במשך יותר מ-50 שנה.

נחשב לגאון אדיר, משכיל בחסידות ועובד ה' מופלג. חיבר ספרים בחסידות "חנה אריאל", "שני המאורות" ועוד, וכן התפרסמו תשובותיו בהלכה.

בן עשרים וכמה שנים היה כשהגיע לראשונה לאדמו"ר הזקן, בגיל זה כבר הספיק ללמוד את הש"ס עם נושאי כלים שבע פעמים, באמתחתו היה חיבור גדול על הש"ס ושרפו באומרו שלימוד זה אינו לימוד. ביחידות הראשונה אצל רבינו הזקן התעלף ואחריה קיבל מאדמו"ר הזקן דרכי לימוד ועבודת ה'.

היה מהחסידים המקושרים ביותר לבן אדמו"ר הזקן - אדמו"ר האמצעי, ואח"כ לאדמו"ר הצמח צדק כפי המסופר ברשימה שלפנינו.

קירבה נפשית עזה הייתה בין ר' אייזיק לחסיד ר' הלל מפאריטש - גם הוא מהאריות שבחבורת חסידיו אדמו"ר האמצעי והצמח צדק (את אדמו"ר הזקן לא ראה ר' הלל).

על גדלותם, יחודם וההבדל שביניהם, ניתן לקבל מושג מהסיפור הבא שסיפר הרבי הריי"ץ ב"ב תמוז תש"ח:

ר' אייזיק הוא 'משכיל' ור' הלל הוא 'עובד'

בחנוכה תרי"ד, היו החסידים המפורסמים ר' אייזיק מהומיל ור' הלל מפאריטש בליובאוויטש, וכילו שם מספר שבועות. אביי-הסבא, הצמח צדק, אמר אז הרבה מאמרי חסידות, והבנים, וגם הר"א והר"ה הנ"ל, חזרו על המאמרים.

כידוע, על כל מאמר שאביי-הסבא היה אומר ברבים, היה אומר ב'יחידות' ביאור לפני הסבא, הרבי מהר"ש. על-פי הוראתו של אביי-הסבא, היה הסבא הרבי מהר"ש הולך אל החסידים הנ"ל, הר"א והר"ה, לשמוע מהם 'חזרה' על המאמרים שאביי-הסבא אמר.

פעם רצה אביי-הסבא לשמוע כיצד החסידים הר"א והר"ה חוזרים על המאמרים, וציווה על הסבא הרבי מהר"ש שיחזור לפניו על המאמרים כפי ששמע אותם מהם. כשהסבא סיים, אמר אביי-הסבא: ר' אייזיק הוא 'משכיל' ור' הלל הוא 'עובד'.

כעבור מספר ימים שאל הסבא מהר"ש את אביי-הסבא: מה ההבדל בין 'משכיל' ל'עובד'? הרי ה'משכיל' הוא 'עובד' וה'עובד' הוא 'משכיל'.

אביי-הסבא לא ענה לו על כך מאומה.

לב לדעת

תכנית ללימוד החסידות

ה'תש"ע - 250 שנה להסתלקות הבעל שם טוב

בנוסף לתכנית הארוכה שההרשמה אליה הסתיימה

אנו פותחים אפשרות נוספת של מסלול לימוד קצר בסוגיית "אחדות ה'"

על מנת להצטרף למסלול הקצר ולקבל את חוברת הלימוד המיוחדת לקראת המבחן שיתקיים באיסרו חג השבועות, יש להגיע לאחד מימי העיון בחודש ניסן:

בירושלים: ביום רביעי ב' ניסן

בבית המדרש של ישיבת תורת אמת רחוב ירמיהו 16

בין השעות 16:00-21:00

ברמת גן: ביום רביעי ב' ניסן

בבית המדרש של ישיבת רמת גן רחוב האצ"ל 39

בבוקר בין השעות 10:00-14:00

בנתיבות: ביום שלישי כ"ב ניסן, אסרו חג הפסח

בבית המדרש של כולל רב פעלים רחוב אבוחצירא 45

בין השעות 16:00-21:00

בחסות:



תכשיטי

פנינים איכותיות

מגדל היהלום מתחם הבורסה רמת גן

03-6132770

www.pearls.co.il

לעילוי נשמת

החסיד ר' שלום דובער

בן הרה"ח אברהם לויק ז"ל

נלב"ע ביום הולדתו

כ"ו כסלו תשנ"ה

ת.נ.צ.ב.ה.

...

לזכות בנו שמואל

ורעייתו טליה

וצאצאיהם: מוריה, אפרת,
שלומית, ריעות ושלום שלמה

סלוי

יו"ל ע"י: תורת חב"ד לבני הישיבות

טל' 03-9604637 • פקס' 15339604637 • דואר אלקטרוני: toratchabad@mehadrin.net

עריכה: משה שילה, אליהו קירשנבאום • גרפיקה: רמי שרעבי