

צעיינותיך

רבעון למחשבת חב"ד

תורת כלל ישראל

מאמר מיוחד
מתוך ספר חדש

הנשמה מהי?

האם מותר האדם מן
הבהמה הוא השכל בלבד?

ירושלים שבלב

קריאה פנימית ורוחנית
בפסוקי מגילת איכה

הציפייה לגאולה

האמונה והציפייה לגאולה בעבודת ה' לאור החסידות, מאת הרב יואל כהן

3

הנשמה - כח שכלי או על שכלי?

מהותה של הנשמה במשנת בעל התניא

9

ירושלים שבלב

לקט ביאורי חסידות על פסוקי מגילת איכה

16

כלל ישראל

סוגיית כלל ישראל במשנת הרבי מליובאוויטש זי"ע - מתוך ספר חדש הרואה אור בימים אלו

22

חדש במעיינותיך

סקירת ספרים חדשים היוצאים לאור על-ידי מכון מעיינותיך

28

שו"ת לב לדעת

שאלות בספר התניא שהתבררו במסגרת המענה הטלפוני של תכנית הלימוד "לב לדעת"

31

מעיינותיך

יוצא לאור על ידי ספריית מעיינותיך
ת.ד. 36251 ירושלים
טל: 072-2792066

לשליחת תגובות בפקס: 072-2792060
לקבלת הגליון בדוא"ל: orvechayoot@gmail.com

עריכה: הרב יהודה כהן, הרב ישראל לב, הרב יצחק קפלן, הרב משה שילת

הציפייה לגאולה

האמנם

מעיקרי הדת?

אמונתנו בגאולה השלמה מפורשת בתורה, שנויה בנביאים ומשולשת בכתובים, אולם מדוע היא מהווה אחד משלושה עשר עיקרי האמונה של הרמב"ם? האם אמונה זו היא יסוד שבהעדרו ייפול הבניין כולו? ואיך ייתכן שמי שמאמין בגאולה אך אינו "מצפה" לה כופר בתורה ובמשה רבינו?! ♦ ביאור מקיף אודות מרכזיותה של האמונה והציפייה לגאולה בעבודת ה' באור החסידות

מאת
הרב יואל כהן

עיקרי האמונה - יסודות דת ישראל

המיוחד ב"ג עיקרי האמונה הוא בכך שהם מרכז הדת. הם בבחינת יסודות שעליהם נשענת כל דת ישראל, וכל פגיעה בהם היא פגיעה בכל מהות דתנו. יש הבדל בין מי שאינו מאמין למה שכתוב בגמרא, למשל, שיש שבעה רקיעים, לבין מי שאינו מאמין באחד מעיקרי האמונה. הראשון הוא אמנם כופר, אך לא משום שהאמונה שיש שבעה רקיעים היא יסוד בדת, אלא משום שבעקיפין זוהי כפירה בכך שהתורה ניתנה מפני הגבורה. אך השני הוא כופר באופן ישיר באחד היסודות של אמונת ישראל.

יש גם נפקאמינה בפועל בין שני הדברים הללו. מי שלא למד את דברי חז"ל אודות שבעת הרקיעים, ובתמימות חקר ובדק והגיע למסקנא שיש רק שישה רקיעים - איש זה אינו כופר כלל וכלל. לא חסר לו מאומה בענייני אמונה, שכן האמונה בשבעת הרקיעים אין לה כלום עם עיקרי האמונה. אמנם מי שיודע את דברי הגמרא ואף

הרמב"ם קבע כידוע שלושה עשר עיקרי אמונה שהם י"ג היסודות של דת ישראל. י"ג העיקרים הללו התקבלו בכל תפוצות ישראל, עד שנהוג בהרבה קהילות לומר בכל יום אחר התפילה שלושה עשר "אני מאמין" הבנויים לפי י"ג העיקרים של הרמב"ם. י"ג דברים אלה מוגדרים על ידו "עיקרי דתנו ויסודותיה".¹

מובן, שאין פירוש הדבר שרק בי"ג אלה צריך יהודי להאמין. יהודי חייב להאמין בכל מלה ובכל אות שבתורה, הן בתורה שבכתב והן בתורה שבעל פה. מי שאינו מאמין אפילו בדבר הקטן ביותר שכתוב בתורה נקרא כופר, ואף זאת יודעים אנו מי"ג העיקרים, שהשמיני שבהם הוא: "שנאמין כי כל התורה הזאת הנתונה עלי ידי משה רבינו ע"ה, שהיא כולה מפני הגבורה, כלומר שהגיעה אלינו כולה מאת ה' יתברך". אם כן ברור, שמי שאינו מאמין אפילו באות אחת של התורה הרי הוא כופר.

1. בפירוש המשניות לסנהדרין.

על-פי-כן אינו מקבל את הדברים הוא כופר, משום שביודעין ובמתכוון הוא חולק על דברי תורה; אך מי שלא שמע על הגמרא הזו והוא סבור שיש שישה או שמונה רקיעים לא פגם כלל ביסודות הדת. לעומת זאת, אם מישוהו לא שמע על ביאת המשיח או על תחיית המתים וכדומה, ולכן אינו מאמין בזה - הרי אף שהוא כופר בכך שלא במתכוון, הרי בפועל הוא כופר באחד מיסודות ומעיקרי האמונה וחסר לו דבר מהותי באמונת ישראל, כי האמונה בביאת המשיח ובתחיית המתים היא יסוד ועיקר בדת ישראל.²

כל התורה "עומדת" על ביאת המשיח

ולכאורה הדבר אינו מובן: מדוע נחשבת האמונה בביאת המשיח לעיקר ויסוד בדת?

כשאומרים "יסוד" מתכוונים לומר, כמו בגשמיות, שזהו דבר שעליו עומד כל הבניין. ולדוגמה, היסוד הראשון אודות מציאות הבורא. מובן לכל שאם יש חיסרון באמונה ביסוד זה אין כל מקום לתורה ולמצוות שעניינן עבודת ה'. כך מובן גם לגבי העיקר השמיני, תורה מן השמים, שכן אם אין האדם מאמין בכך ח"ו, אין מקום לקיום התורה בתור ציווי ה'.

אך לגבי היסוד של אמונה בביאת המשיח, אין רואים בהשקפה ראשונה את העיקריות שבה. ונשאלת השאלה מה יחסר במבנה הכולל של דת ישראל אם יחסר משהו באמונה זו³.

כדי להבין קצת את המרכזיות של האמונה בביאת המשיח בדת ישראל, עלינו לבאר את

2. בעניין הבדל זה בין י"ג עיקרי האמונה לשאר העניינים המובאים בתורה, מפורסם בשם הגר"ח מבריסק וצ"ל הביטוי 'נעבעך אן אפיקורס איז אויך אן אפיקורס' (=אפיקורס שלא באשמתו, אף הוא אפיקורס). אך המבואר כאן אינו נוגע בשאלת הגדרת אדם זה הטועה בעיקרי האמונה כאפיקורס - שהיא שאלה עתיקה שכבר השתברו בה קולמוסים רבים - אלא בהבחנה העקרונית בין הדברים, שבעיקרי האמונה אף מי שטועה מחוסר ידיעה חסר לו עיקר באמונה, ולעומת זאת בשאר פרטי התורה מי שאינו יודע פרט זה או אחר אין הדבר פוגע בשלמות דתו ואמונתו.

3. וכמו שהקשה בחת"ס (י"ד סי' שנו) על דברי הרמב"ם: "אי אפשר לי בשום אופן להאמין שיהיה גאולתנו אחד מעיקרי הדת, ושם יפול היסוד תפול החומה חלילה, ושנאמר אילו היו ח"ו חטאינו גורמים שיגרש אותנו גירוש עולם, וכדסבירא ליה לרבי עקיבא בעשרת השבטים שהם נדחים לעולם, המפני זה רשאים הם לפרוק עול מלכות שמים או לשנות קוצו של י"ד אפילו מדברי רבנן חלילה? אנחנו לא נעבוד ה' לאכול פרי הארץ ולשבוע מטובה, לעשות רצונך אלקי חפצתי. ועכ"פ ועל כל אופן, עבדי ד' אנחנו - יעשה עמנו כרצונו וחפצו, ואין זה עיקר ולא יסוד לבנות עליו שום בנין, עיין שם.

עצם העניין של ביאת המשיח, כפי שהוא מתבאר בהרחבה בתורת חסידות חב"ד.

על-פי המבואר בתורת החסידות אודות כללות הכוונה בבריאת העולם ובקיום התורה והמצוות, מתברר, שעניין המשיח אינו עניין צדדי, אלא בו באה לידי ביטוי התכלית של הכל. כל עבודתנו בלימוד התורה ובקיום המצוות מובילה לכיוון אחד - אל ימות המשיח.

מטרת הבריאה היא, כמו שמביא רבינו הזקן בתניא⁴, ש"נתאוה הקב"ה להיות לו יתברך דירה בתחתונים". הקב"ה ברא את כל העולמות ואת העולם הזה התחתון ונתן לנו את התורה והמצוות - הכל כדי שכאן, בעולם הזה הגשמי, תיעשה עבורו "דירה".

מהי "דירה"? נוכל להבין זאת במשל מהמושג "דירה" אצל מלך בשר ודם. יש למלך ארמון מלכות, חדרים ואולמות כו', אך בנוסף לכל אלה יש לו דירה פרטית. ההבדל בין הדירה לארמון המלכות הוא בכך, שכאשר המלך נמצא בארמונו אין הוא יכול להופיע כפי שהיה רוצה להופיע מצד עצמו: הוא חייב ללבוש לבושים מסויימים, וכשאומרים לבושים הכוונה הן ללבושים גשמיים והן ללבושים רוחניים. בארמונו צריך המלך לא רק להיות לבוש בבגדי מלכות, אלא גם כל התנהגותו, דיבורו ומעשיו הם "מלכותיים", מותאמים לפי הקהל ולפי תנאי המצב שבו הוא נמצא.

המקום היחיד שבו נמצא המלך כפי שהוא בעצמותו, בכל תוקפו, הוא בדירתו הפרטית. שם בדירה אין המלך צריך ללבוש בגדי מלכות, ויתירה מזו: בדירתו הפרטית נמצא המלך במצבים שאין הוא לבוש שום בגד (בעוד שבחוץ נפסק להלכה⁵ "המלך אסור לראותו כשהוא ערום"). וכשם שזה בעניין הלבושים הגשמיים, כך גם לגבי הלבושים הרוחניים: בדירתו מתנהג המלך, מדבר ופועל כפי שהוא רוצה מצד עצמו, שם אין הוא חייב דבר לאיש והוא מופיע בהתאם למהותו העצמית.

אם כן, "דירה" משמעותה הסרת כל המחיצות, הלבושים וההתאמות והיכולת להופיע כפי המהות העצמית האמיתית והטבעית.

ואת זה רוצה הקב"ה כאן בעולם הזה הגשמי: הוא רוצה כאן "דירה". אפילו בעולמות העליונים ביותר אין הקב"ה מאיר ומתגלה כפי שהוא בעצמותו

4. ריש פרק לו, ע"פ מדרש תנחומא נשא פ"ו. שמות רבה וארא פט"ז.

5. רמב"ם הלכות מלכים פ"ב ה"ג.

ומהותו. הוא מצמצם את אורו האין סופי ומתאים אותו בכל עולם ועולם לפי ערכו. משל למה הדבר דומה? למלך שיושב בחברת יועצו האישי; אמנם בפניו אין הוא עוטה את הלבושים שהוא מתכסה בהם בפני המון עם. אבל אף-על-פי-כן עדיין אין המלך מתגלה אל היועץ כפי שהוא בעצמותו. הוא צריך להתאים את עצמו אל היועץ. ואם זה כך במלך בשר ודם, כאשר אף הוא ואף היועץ הם בני אדם שיש קירבה וערך ביניהם, על אחת כמה וכמה כשמדובר על היחס בין העולם העליון ביותר

לבין הקב"ה, שהוא יחס של אין ערוך - ודאי, איפוא, שאין הקב"ה יכול להתגלות ולהאיר אפילו באותו עולם כמו שהוא בעצמותו, אלא הוא חייב להצטמצם ולעטות על אורו הגדול מסכים ולבושים.

ואולם כאן בעולם הזה הגשמי, רוצה הקב"ה להאיר ולהתגלות בלי שום לבוש וצמצום, אלא כמו שהוא בעצמותו: דווקא בתחתונים נתאוהה הקב"ה להיות לו יתברך דירה (מדוע כך נתאוהה וכיצד הדבר נעשה - זהו נושא נפרד שכבר נידון ונתבאר באריכות⁶).

רצונו זה של הקב"ה יושלם בביאת המשיח. אז הוא יאיר ויתגלה כאן כמו שהוא בעצמותו, ללא כל

מסך והסתרה. וכמו שמביא רבינו הזקן בתניא שם את הפסוק⁷ "ולא יכנף עוד מוריד", והוא מפרש: "פירוש, שלא יתכסה ממך בכנף ולבוש", שכן אז יתגלה ויאיר כאן הקב"ה כמו שהוא בעצמותו ממש.

אך הדבר הזה לא יעשה מאליו. רצונו זה של הקב"ה מתמלא על ידינו, על-ידי לימוד התורה וקיום המצוות עכשיו. זו הסיבה לכך שהתורה והמצוות ניתנו לנו ולא למלאכים שביקשו את התורה ולא קיבלוה⁸. מטרת התורה והמצוות היא להביא לעולם הזה את עצמותו ומהותו יתברך

6. ראה סוגיות בחסידות (הוצאת מעיינותיך, תשע"ג), פרק מטרת הבריאה.
7. ישעיה ל, כ.
8. ראה שבת פח, ב.

באופן של גילוי. וזה יכול להיעשות דווקא על-ידי בני אדם גשמיים, כאן בעולם הזה הגשמי. על-ידי כל לימוד תורה ועל-ידי כל קיום מצוה אנו מביאים לכאן את עצמותו יתברך ומקרבים את היום שבו יתגלה כל זה לעין כל, דהיינו בביאת המשיח.

כשהמשיח יבוא לא יתחדש דבר ולא יוצר שום דבר חדש⁹. הזמן ליצירה ולעשיה הוא עכשיו, היום לעשותם". כשהמשיח יבוא רק יתגלה כל זה לעין כל. בעוד שעכשיו הדברים אמנם נעשים בשלמות, אולם אין הם מתגלים.

כשיהודי מקיים עכשיו מצוה, הוא מביא ו"ממשיך" לעולם הזה הגשמי את עצמותו ומהותו יתברך. אך לא הוא עצמו ולא אחרים יכולים לראות זאת. הקב"ה נמצא כאן על-ידי לימוד התורה וקיום המצוות ואילו אנו איננו רואים. אך בביאת המשיח יוסר ההעלם וההסתרה הזה והכל יראו בעיני בשר את הקב"ה בכבודו ובעצמו שמתגלה בעולם הזה שהפך עבורו "דירה".

אם כן, ביאת המשיח היא התכלית והשלמות של כל כוונת הבריאה. כל עוד לא בא המשיח אין העניין הזה של "דירה לו יתברך" יכול להתגלות. העולם הזה עדיין לא הפך לדירה בשלמות, הואיל והכל נתון

עדיין בהסתרה ולא בגילוי. אך בביאת המשיח כל זאת יתגלה, והעולם הזה התחתון ייפך לדירה לו יתברך.

מעתה נוכל להבין את החשיבות של האמונה בביאת המשיח. ביאת המשיח אינה עניין צדדי ושולי בעבודת התורה והמצוות. היא העיקר. היא התכלית. אליה הכל מוביל. כאשר חסר העניין של ביאת המשיח, חסרה גם התכלית של "לעשות לו יתברך דירה בתחתונים".

כשיהודי לומד תורה ומקיים מצוות הוא צריך לדעת שבכך הוא עושה "דירה" לה'. אלא מאי? הוא אינו רואה זאת ונדמה לו שהעולם הזה נותר

השם "עולם הקליפות"
מגדיר את מהותו של
העולם הזה שבו אנו
חיים. קליפה, כשמה
כן היא - קליפה
שמכסה על הפרי.
מבחוץ אין רואים את
הפרי אלא את הקליפה
בלבד, אך לאמיתו
של דבר העיקר הוא
הפרי והקליפה אינה
אלא כיסוי חיצוני דק
שמסתיר עליו

9. ראה ברכות לד, א. רמב"ם הלכות מלכים ריש פי"א.

בגשמיותו ובחומריותו. אבל אין זה פגם באמיתיות העניין, שכן עדיין לא בא המשיח. כשהמשיח יבוא, יתגלה כל מה שנוצר על-ידי התורה והמצוות והכל יראו עין בעין את ההתגלות של עצמותו ומהותו יתברך.

על כן מובן שכשחסרה האמונה בביאת המשיח חסר בכל התפיסה ביחס לתורה ולמצוות. האדם צריך לדעת מה הוא עושה בעבודתו את קונו ולכן כל זה מוביל, ולכן האמונה בביאת המשיח היא יסוד ועיקר בדת ישראל.

"מי שאינו מחכה לביאת הרי הוא כופר בתורה"

והנה האמונה בביאת המשיח כוללת גם חיוב לחכות לביאתו, וכמו שכתב הרמב"ם¹⁰ "וכל מי שאינו מאמין בו או שאינו מחכה לביאתו לא בשאר הנביאים בלבד הוא כופר אלא בתורה ובמשה רבינו", הרי שלא מספיק רק להאמין, כמו בשאר י"ב העיקרים, אלא כאן נדרש מהאדם גם דבר נוסף - לחכות לביאת המשיח.

וצריך להבין: מה נשתנה יסוד זה, שלא מספיק בו עניין האמונה, אלא צריכים גם לחכות לביאתו?

בקבלה ובחסידות מכונה העולם הזה בשם "עולם הקליפות"¹¹. השם הזה מגדיר את מהותו של העולם הזה שבו אנו חיים. קליפה, כשמה כן היא - קליפה שמכסה על הפרי. מבחוץ רואים קליפה, אך בתוכה מצוי הפרי הטוב. מי שאינו יודע זאת יכול לחשוב שאין כאן דבר מלבד הקליפה, שהרי מבחוץ אין רואים את הפרי אלא את הקליפה בלבד. אך לאמיתו של דבר העיקר הוא הפרי והקליפה אינה אלא כיסוי חיצוני דק שמסתיר עליו.

באותו אופן נברא העולם הזה. התוכן האמיתי של כל דבר הוא החיות האלוקית שמחיה אותו. חיות אלוקית זו נמצאת בכל דבר והיא מהווה את המציאות האמיתית שלו ובלעדיה אין לו כל מציאות. אולם אמת זו אינה נראית ונגלית, משום שיש קליפה המסתירה זאת. הקליפה הזאת היא הישות והמציאות של העולם הגשמי המסתירות על האמת האלוקית, עד שנדמה כאילו המציאות הגשמית היא המציאות האמיתית.

אולם המציאות הזאת של העולם הזה, "עולם הקליפות", לא נוצרה מאליה. כך ברא אותה הקב"ה

לשם מטרה מסויימת. המטרה היא שבני ישראל, על-ידי התורה והמצוות, יסירו את ה"קליפה" הזאת, יקרעו את מסך ההעלם וההסתר ויגלו את האמת של העולם, את החיות האלוקית המחיה והמקיימת את כל הדברים.

הקב"ה ברא מלכתחילה את העולם בצורה כזאת, שבלא עבודה של תורה ומצוות ייראה העולם כמציאות שאינה תלויה בדבר, ושדווקא על-ידי העבודה של התורה והמצוות יוסר ההעלם וההסתר הזה ותתגלה האמת. זהו הכוח המיוחד שניתן ליהודי - להאיר את העולם כולו על-ידי אור תורה ומצוה ולגלות את האמת שלו - את הכוח האלוקי המהווה את המציאות האמיתית שלו.

דבר זה עושה כל יהודי על-ידי כל עניין של תורה ומצוה.

על-ידי כל לימוד בתורה ועל-ידי כל מצוה שהוא מקיים, הוא מאיר עוד חלק של העולם ומסיר ממנו את ההעלם וההסתר. בכך הוא מקדם את העולם אל תכלית בריאתו, שהיא ההסרה המוחלטת של ההסתר, עד שהקב"ה בכבודו ובעצמו יוכל להתגלות בעולם הזה.

זו, למעשה, המשמעות האמיתית והפנימית של ביאת המשיח. אז יצטרפו יחדיו כל הפעולות הטובות של כל בני ישראל לאור גדול שיסיר את מסך הקליפות ויגלה לעין כל ש"אין עוד מלבדו". אז לא יסתיר עוד דבר על האמת האלוקית והכל יראו שהמציאות האמיתית היא החיות האלוקית.

בגישה הזאת צריך להיות ספוג כל יהודי בעבודתו לקונו. עליו להרגיש, שעל-ידי כל מעשה טוב הוא מאיר את העולם ומסלק את הסתר החושך, ובכך מקדם את העולם כולו אל תכלית הבריאה ועושה ממנו "דירה" לו יתברך.

אולם ייתכן מצב, שיהודי לומד תורה במשך כל היום ומקיים מצוות, אך ההכרה הזאת נעדרת אצלו. הוא אינו מרגיש שעל-ידי התורה והמצוות הוא עושה משהו, הוא מאיר את העולם, הוא משנה את המציאות החומרית. הוא אף אינו יכול להעלות על דעתו, שיש בכוחה של מצוה קטנה לגבור על חושך כזה של עולם הקליפות.

וכבר ביאר הרבי ז"ע במקום אחר¹² שזוהי כוונת מאמר ר' יהושע בן לוי¹³ "אוי להם לבריות מעלבונה של תורה שכל מי שאינו עוסק בתורה נקרא נזוף". "עוסק בתורה" פירושו, מי שלימוד התורה שלו

12. ראה לקוטי שיחות ח"ד, פרקי אבות פרק ו.
13. אבות ו, ב.

10. שם.
11. ראה עץ חיים שער מב. תניא פרקים ו, לו. ועוד.

הוא כמו "עסק" אצלו. היסוד של עסק הוא שצריך האדם להוציא רווח מן העבודה והעמל. על מי שעובד ועובד אך אינו חושב כלל על רווח אמרו רז"ל בגמרא¹⁴ "זבון וזבין - תגרא איקרי" (רש"י: בתמיה, משל הוא לאמר לשוטה: לָקַח בדמים וחזור ומכור בלא שכר, ותיקרי תגר [=ותיקרא סוחר]?!). כלומר, הוא אינו סוחר (בעל עסק) אמיתי. הבסיס של "עוסק" הוא, שביסוד כל פעולותיו עומדת הכוונה להרוויח. ה"רווח" מן התורה הוא מה שעל ידה "כובשים" ומאירים את העולם באור אלוקי ועושים אותו לדירה לו יתברך.

אמנם, יהודי שאינו יודע ואינו חדור בהכרה שבכוחה של תורה להאיר את כל העולם, מכונה "אינו עוסק בתורה". הגם שבכל הנוגע לפועל הוא עושה הכל ובשלמות, הוא לומד תורה בכל רגע פנוי ומקיים כל מצוה שהוא יכול לקיימה, והוא עובד ומתאמץ בעבודת

התורה והמצוות, אבל אין הוא נקרא "עוסק", משום שאין ליהודי זה כל מחשבה אודות ה"רווח" וכל עניינו בעבודת ה' הוא באופן של "לית ברירה" - ה' ציווה והוא מוכרח לקיים. ועל זה אומר ר' יהושע בן לוי "אוי להם לבריות מעלבונה של תורה", כי יהודי זה "מעליב" את התורה ומפחית את ערכה, משום שאינו מאמין בכוחה של תורה לחולל שינוי בכל העולם כולו.

אבוי לה לאותה מלחמה שהחילים בה אינם מאמינים בכוחם לנצח

משל למה הדבר דומה? לאיש צבא שנשלח לחזית המלחמה. הוא מקבל שורה ארוכה של פקודות ממפקדיו - ללכת, לרוץ, לירות לפה, לירות לשם וכדומה, ועליו לבצע את כל הפקודות הללו. ייתכן שיימצא חייל שבנוגע לפועל הוא יקיים את כל הפקודות, ובשלמות, אך דבר אחד הוא לא ידע - שמטרת כל המלחמה היא לכבוש את שטח

האויב. הוא רץ, ואינו יודע בשביל מה. הוא יורה ואין לו כל מושג במטרה. מובן מאליו איזו צורה תהיה למלחמה כזאת.

יתירה מזאת: עלול עוד להיווצר מצב שהחייל יחשוב בלבו, שלמעשה המלחמה אבודה מראש ושאין לו ולצבאו כל סיכוי לנצח את האויב החזק כליכך, לדעתו. החייל הזה אמנם עושה כל מה שאומרים לו וממלא בנאמנות אחר כל פקודה, שכן הוא יודע שהוא חייל ושעליו לציית למפקדיו, אך הוא משוכנע שלכל מעשיו אין משמעות וששום דבר לא ישתנה על ידם. אין צורך להאריך במידת המרץ והחיות שיש לאותו חייל בצאתו למלחמה.

כדי שפעולת המלחמה תיעשה במרץ ובהתלהבות צריך החייל להרגיש את מה שהוא מצליח לעשות במלחמתו. כשהוא נצטווה לכבוש שטח של האויב

ועשה כן, הוא מרגיש את ההישג הגדול שבכך - הנה, עוד שטח של האויב נכבש תחת צבאו של מלכו. מובן מאליו שהרגשה כזאת מגלה בו כוחות נפשיים עצומים והוא ממלא את הפקודות באופן אחר לגמרי.

וכך צריכה להיעשות גם העבודה של התורה והמצוות. יהודי צריך להרגיש את ה"רווח" שנעשה בכל מעשה טוב שלו. הוא צריך להרגיש את ה"כיבוש" של העולם הזה תחת מלכותו של הקב"ה. הרגשה זו תהפוך את לימוד התורה וקיום המצוות לדבר שנעשה בהתלהבות ובחיות עצומה.

אם אין זה כך, הרי זה כאותו חייל שאינו מאמין בכוחו להתגבר על צבא האויב. היהודי הזה לומד תורה ומקיים מצוות, אך אין הוא מסוגל לראות את ה"כיבוש" שנעשה על-ידי זה. ודאי, הוא מאמין במשיח. מה השאלה! איך אפשר בכלל לפקפק בזה, הרי זה אחד מ"ג עיקרי האמונה! כן, המשיח יבוא ביום מן הימים. אי-פעם הוא יבוא, כשיהיה עולם אחר או כשיקרה נס. הוא אינו מסוגל לתפוס שעל-ידי כל פעולה שלו הוא מקרב ממש את בואו של

14. בבא מציעא מ, ב.

מי שיודע את מטרת העבודה של התורה והמצוות אינו יכול לא לצפות ליום הגאולה

על-פי כל הדברים הללו יובן היטב מדוע ביאת המשיח היא יסוד עיקרי בדת. ביאת המשיח אינה שכר שהוא במהותו דבר אחר, שונה, מהעבודה. ביאת המשיח היא התכלית שאליה מובילה כל העבודה. היהודי צריך לדעת לקראת מה הוא הולך בעבודת התורה והמצוות שלו, מה הוא צריך להשיג על-ידי כך. הוא צריך להרגיש בכל מעשיו שהוא הולך להמליך את הקב"ה למלך על כל הארץ, דבר שיבוא לידי ביטוי גלוי בביאת המשיח.

לאור זאת גם מובן מדוע דווקא בעניין זה אין די באמונה, אלא יש צורך גם בציפייה לגאולה - "אחכה לו בכל יום שיבוא". כשחייל נמצא בקרב, אם הוא חייל מסור ונתון כדבעי, הרי הוא לא רק יודע את מטרת המלחמה, אלא גם מצפה לניצחון המוצלח ולכיבוש של האויב תחת ממשלת מלכו. ברור ללא צל של ספק שהוא משתוקק בכל לבו ליום הניצחון ומחכה בקוצר רוח ליום הזה ועל כן הוא עושה ככל יכולתו על מנת למהר את היום הזה ולהקדימו עוד יותר. אם לא אכפת לחייל מתי יבוא הניצחון, אות הוא שמשוהו כאן אינו בסדר.

וכך גם בנמשל. יהודי שיודע שמטרת כל העבודה בתורה ומצוות היא לעשות לו יתברך "דירה בתחתונים", לכבוש את כל העולם כולו תחת ממשלת הקב"ה באופן שהכל יראו את דבר ה' שמחיה ומקיים את הכל - הרי לא ייתכן שיהיה אדיש למועד בוא הניצחון הזה. ודאי שהוא מצפה לזה בכל לבו ונפשו, ותוך הציפייה הזאת הוא עושה את כל התלוי בו כדי לזרז עוד יותר את הגאולה.

לכן גם האמונה בבוא המשיח וגם הציפייה הנובעת ממנה הם חלק ויסוד בדת. הם הנותנים את החיות האמיתית בלימוד התורה ובקיום המצוות, והם גם המעניקים לאדם את העונג הגדול לפעול ולעשות ולזרז את קיום היעוד "והיה ה' למלך על כל הארץ".

המשיח. הוא אינו רואה בכלל קשר בין הדברים. תורה ומצוות הוא מקיים כי ה' ציווה ואין לו ברירה, ואילו בואו של המשיח זה דבר אחר לגמרי - זה עניינו של הקב"ה.

אדרבה, הוא חושב לעצמו, האם ייתכן שדווקא עכשיו אוכל להאיר את חושך העולם?! כאשר "החושך יכסה ארץ" אוכל אני, על-ידי איזשהו לימוד תורה וקיום מצוה, לסלק את החושך הנורא הזה?! הוא בטוח שאין לכך שום סיכוי.

כל מעשה טוב גואל ניצוצות קדושה ובכך הוא הופך לחלק מהגאולה

האמת היא, כמובן, שכל פעולה טובה מקרבת ממש את הגאולה. גם במלחמה גשמית אין המעשה הבודד של חייל אחד מביא את הניצחון, אבל פעולה כזאת ופעולה אחרת ועוד פעולות אחרות של כל הצבא מצטרפות יחד לכוח גדול שכובש את האויב ומכניעו.

וכך גם בעבודת התורה והמצוות. כל פעולה טובה - לא רק שהיא מקרבת את הגאולה, אלא היא עצמה חלק מהגאולה, כשם שכל פעולה של החייל היא חלק מהכיבוש ולא רק מקרבת אותו.

בכל דבר גשמי קיים ניצוץ אלוקי המחיה והמקיים אותו, ובלי הניצוץ הזה לא היה שום קיום לאותו הדבר, אלא שהניצוץ הזה נמצא בתוך אותו דבר בהעלם וגשמיות העולם מסתירה עליו. כך נמצא אותו ניצוץ בגלות - וזה סוד גלות השכינה - וליהודי ישנו הכוח לגאול את הניצוצות האלוקיים הללו מגלותם. כשיהודי נוטל כוס מים ומברך "שהכל נהיה בדברך", הוא גואל על-ידי כך את הניצוץ האלוקי שהיה מוסתר בתוך המים.

אם כן, כל פעולה טובה של יהודי גואלת ניצוצות של קדושה מתוך העלם והסתרת העולם הגשמי - וזה הרי חלק מהגאולה. מהי הגאולה? אז יוסר לחלוטין מסך ההעלם וההסתרה ויתגלה לעין כל שה' הוא מלך כל הארץ. הרי שכל פעולה טובה שגואלת ניצוצות של קדושה מתוך ההעלם וההסתרה היא ממש חלק מהגאולה. עכשיו אמנם אין אנו רואים את מה שנעשה על-ידי אותה פעולה קטנה, אבל אנו מבינים שכל פעולה גואלת ניצוצות של קדושה מחושך העולם ושוברת את מסך הקליפות, ובביאת המשיח יתגלה לעין כל מה שבני ישראל פעלו ועשו בעבודת התורה והמצוות בזמן הגלות.

המאמר נרשם מתוך שיעוריו של הרב כהן על ידי מערכת באור החסידות. ההערות בשולי הגיליון נוספו על ידי מערכת מעיינותיך.

הנשמה כח שכלי או על-שכלי?

דברים רבים נכתבו לאורך הדורות אודות מהותה של הנשמה אשר בקרבנו. בעל התניא שופך בספריו אור יקרות על נושא מורכב זה, שהוא מהיסודיים והמרכזיים ביותר במשנתו

הרב יהודה כהן

"צלם אלקים" - ההשגה השכלית

את ספרו "מורה הנבוכים" פותח הרמב"ם בביאור לשון הכתוב "נעשה אדם בצלמנו כדמותנו". בראשית דבריו שולל את דברי המפרשים את המושג "צלם" כמובנו הגשמי - תמונה ותבנית ח"ו, ומבאר כי בלשון הקודש נקראת הדמות והצורה החיצונית בשם "תואר" ולא "צלם", ואילו "צלם" היינו עצם מהותה והגדרתה של הנשמה, "והיא ההשגה האנושית, ובגלל ההשגה השכלית הזו נאמר בו בצלם אלוקים ברא אותו... ותהיה הכוונה באמרו נעשה אדם בצלמנו כדמותנו... ההשגה השכלית, לא התבנית והתואר".

את דבריו הביא רבנו בחיי בפירושו על התורה על הפסוק (בראשית ב, כז) "ויברא אלוקים את האדם בצלמו", והוסיף והדגיש שמטעם זה נקראת ההשכלה השכלית "צלם אלקים" - "לפי שהנפש השכלית שבאדם אצולה מרוח קדשו".

"נשמה שנתת בי, טהורה בי". מעלתו של האדם, ועל אחת כמה וכמה של אדם מישראל, היא בנשמה הטהורה שניתנה בו, "שהיא מן העליונים"¹, ואך היא מותר האדם מן הבהמה, כי זולתה - "הכל הבל".

מה טיבה וטבעה של הנשמה, מהו הביטוי שלה באישיותו של האדם ובאיזה אופן היא מבדילה ומרוממת אותו משאר הנבראים? נושא זה נידון במקורות רבים, החל ברבותינו הראשונים וכלה באחרוני זמננו, וכפי שמעיד כבר רבנו בחיי (בראשית ב, ז) "חכמי המחקר נחלקו בענין הנפש ויסדו בזה ספרים אין קץ והאריכו והרחיבו לשון בהם". בהיות הנושא רחב והמצע קצר מהשתרע, נביא אך בקצרה את דברי הראשונים בעניין זה, ובראשם הרמב"ם ז"ל.

1. לשון המדרש - קהלת רבה פ"ו, ז.

וכך מסכם האברבנאל בפירושו על התורה (על הפסוק נעשה אדם, ד"ה והדרך הב') וז"ל "מה הוא ענין הצלם, הנה ראייתי למפרשים... כולם נמנו וגמרו שהצלם הוא הכח השכלי אשר בו ישכיל, ונסתייעו מדברי הרב המורה בספר [=בחלק] הראשון מספרו, והענדוהו עטרות להם".

ואני הוספתי חלק אֵלֹה ממעל"

אמנם, במשנתו של בעל התניא אנו מוצאים לכאורה שלילה מפורשת של קביעה זו, וזה לשונו בלקוטי תורה (עשרת ימי תשובה סב, ב): "ענין נשמות ישראל, דלא כמו שסוברים העולם שהנשמה היא רק החיות והשכל שבתוך האדם שבו משיג את השי"ת, כמו שכליים אחרים שמשיג עניינים אחרים; בוודאי אינו נקרא נשמות ישראל, כי הנשמה היא חלק אֵלֹה ממעל שהוא למעלה מהשכל".

יסוד הדברים שהנשמה היא חלק אֵלֹה ממעל - הגדרה שמבסס רבינו באריכות בפרק ב של ספרו התניא - כמובן אינו חידוש שלו, וכבר קדמוהו בכך "ספרים וסופרים"² [מיותר לצייין שהביטוי "חלק אֵלֹה" אינו מתפרש כפשוטו בצירוף גשמי, ואף לא בצירוף רוחני ח"ו, כפי שהאריכו הקדמונים³]. אולם על-פי ההבנה הרווחת אין

2. כלשונו בדף השער לספרו התניא. וראה בנידון זה ספר הפרדס להרמ"ק ריש שער לב וראשית חכמה (שער האהבה פ"א ופ"ב, ובכ"מ שם), ובכתבי האריז"ל - שער רוח הקודש (לט, א - בהוצאת ירושלים). לקוטי תורה פרשת בראשית. וראה המובא בהערה הבאה.

3. בספר שפע טל (להמקובל ר' שבתי שעפטל הורוויץ תלמיד הרמ"ק) כתב בתחילת ההקדמה "שהנשמות של האומה הישראלית הם חלק אֵלֹה ממעל, אשר על זה רמז הפסוק כי חלק ה' עמו, רצונו לומר חלק ממש, כחלק שנחלק מאיזה דבר... כמו כן אין הבדל והפרש בין הנשמה ובינו יתעלה ויתברך שמו, רק שהוא יתעלה ויתברך הוא הכל, הוא האור הכולל האור הגדול הבלתי סוף הבלתי תכלית, והנשמה היא חלק אור וניצוץ שנחלק מהאור הגדול ברוך הוא וברוך שמו".

על דבריו אלו הקשו לו "ויהי כי ראינו הדברים האלה נשותומנו עליהם כשעה חזא להבין פשר דבר מאיש חכם כמוך... כאילו ח"ו האלקות מתחלק לכמה חלקים". ועל זה

הדברים נתפסים כסתירה או כמחלוקת עם דעות חכמי ישראל הנזכרים, כי לכאורה מדובר כאן בשני נושאים שונים לחלוטין: המקובלים עסקו בביאור הדרגה שממנה מתנוצצת הנשמה בעולמות העליונים, שהיא "חצובה מתחת כסא הכבוד" (וכפי שכותב גם רבינו בחיי: "אצולה מרוח קדשו"), ואילו הרמב"ם ושאר רבותינו הראשונים פירשו את טבעה וטיבה של הנשמה בעולם הזה ואת צורת התגלותה באישיותו של האדם, ועל כך ביארו שמהותה של הנשמה היא ההכרה השכלית.

החידוש בדברי בעל התניא הוא אפוא בכך שהוא משתמש בהגדרה "חלק אֵלֹה ממעל" לא רק כעדות על מוצא הנשמה אלא כהסבר על מהותה. השכל הוא אמנם הכח הנעלה והרוחני ביותר בבריאה - וזהו כמובן הטעם שהכריח את רבותינו הראשונים לומר שהנשמה היא כח שכלי, אחר שמיאנו בפירוש ש"צלם" הוא תבנית גופנית, ועל כרחך כוונת הפסוק לכח רוחני מופשט, ואין לך כח רוחני נעלה יותר מן השכל - אולם כיוון שהנשמה היא "חלק אֵלֹה ממעל", הרי היא למעלה מסדרי הבריאה ולמעלה מכל הנבראים, כולל העליון והרוחני שבהם, השכל.

בספר מאה שערים (כט, א)

מובאת עדות מרתקת אודות התבטאותו של בעל התניא לתלמידו החסיד ר' משה ווילענקעס במענה על השאלה "מהי נשמה":

השערי תשובה לרבינו יונה כתב, וגם אחד מספרי מוסר, "מכרת את רבונה", ואחר כך אמר "יודעת את רבונה"⁴, און איך האב צו געלייגט אין [=ואני הוספתי ב]תניא "חלק אֵלֹה ממעל"!

אולם להלן נראה כי לאמתו של דבר בעל התניא אינו בא לחלוק על דעת הרמב"ם ושאר הראשונים,

חיבר קונטרס מיוחד בשם "נשמת שבת" לכאר דבריו "שלא להבין הדברים כפשוטן והווייתן של דברים".

4. כנראה הכוונה ללשון רבנו יונה (שער הראשון עיקר הראשון) "הבורא נפח באפי נשמת חיים חכמת לב וטובת שכל. להכירו וליראה מלפניו".

אלא לגלות רובד נוסף ועמוק יותר בדברים, ולהתאימם אל תורת הסוד ואל פנימיות התורה, לפי דרכו המיוחדת, כאשר יתבאר בהרחבה.

השכל - הארה פרטית מהנשמה

את שיטתו שהנשמה איננה שכל מוסיף בעל התניא להוכיח גם מצד ההיגיון, וזה לשונו ב"מאמרים הקצרים" (ע' שט):

הנה הנשמה, לא כמו שסוברים העולם שהיא שכל... שהרי אומרים על אדם שהוא בר שכל, מוכרח שיש מי שנאמר עליו שיש לו שכל, והשכל הוא זיו והארה מן עיקר הדבר שהוא הנשמה... והיא מתלבשת באור השכל... ואם כן מוכרח שאין להשיג מהות הנשמה, מאחר שהיא למעלה מהדעת.

אדמו"ר מוהרש"ב (ספר המאמרים עת"ר ע' רא) מוסיף ומטעים את הדברים:

מאחר ששייך לומר בר שכל ויכול להיות שאינו בר שכל, הרי זו הוראה שהשכל אינו עצם, דהרי על דבר עצמי אינו שייך לומר הן או לאו. וכמו שאינו שייך לומר אם הוא חי או לאו [כלומר, לא יתכן לומר שיש נשמה חיה ונשמה שאינה חיה], שהרי ענין החיות הוא שייך אל העצמות דנשמה, שהנשמה היא חי בעצם, דלכן הארתה היא להחיות, הרי על זה אינו שייך לומר הן או לאו. וגם הרצון יש בכל אחד ואחד, מפני שהרצון שייך גם כן אל העצם, ו[אילו] השכל, ששייך לומר אם בר שכל או לאו ויכול להיות שלא יהיה בו שכל כלל, הרי זו הוראה שאין השכל עצם הנשמה.

כח החיים - וכך גם עצם קיומו של רצון כלשהו - הוא מאפיין הנקשר לעצם קיומה של נפש. לעומת זאת השכל הוא תכונה של הנפש, תכונה חשובה אך לא הכרחית לעצם הגדרתה כנפש.

בסגנון שונה במקצת מוכיח כן אדמו"ר האמצעי במאמרו (ויקרא ח"ב ע' תשסח):

שהרי אי אפשר לומר במי שאינו חכם כלל אלא חסר דעת, או שמדבר דברי טעות - שאין לו נפש כלל, שאם היתה הנפש מתאחדת ומתייחסת במהות שכל, היה מהראוי שיהיה חסרון ניכר בנפש זה שאינו חכם, ובחכם היה תוספת אור וחיות הנפש. ואנו רואים שאין הפרש כלל בין נפש החכם ובין נפש שאינו חכם, אלא בהכרח לומר שאין החכמה ממהות הנפש כלל".

זויות נוספת לדברים מביא בעל התניא בספרו "תורה אור" (וירא יג, ד):

הנה הנפש מצד עצמה היא אור פשוט בלי התחלקות שכל ומדות, והשכל והמדות שלה הן לבושין לנפש, שהנפש יש לה שכל ומדות, אבל אינן מהות ועצמיות

הנפש... שהרי השכל והמדות הם מקבלים שינויים, כי במדות יש קטנות וגדלות, שהקטן אוהב דברים קטנים (והגדול אוהב דברים גדולים)⁵ כו', והשכל כל זמן שמזקינים [דעתם מתיישבת עליהם בתלמיד חכמים, או להפך בעמי הארץ]⁶ כו', ולא שייך כל זה בעצמיות הנפש ומהותה, שהיא אינה בעלת שינויים כלל ואינה מקבלת שינויים ממקרי הגוף.

נוסף לכך שיש בשכל גדילה וצמיחה מקטנות לגדלות, מתרחשים בו שינויים משך כל הזמן:

שהרי השכל אינו שווה באדם בכל עת, שפעמים צלול דעתו ופעמים לא כן, עד שפעמים ידבר שטותים, ואם כן יש בהשכל שינויים רבים, ולכן אי אפשר לומר שהשכל הוא עצמיות הנפש ממש... אלא שהשכל הוא רק כלי לבד (לקוטי תורה ויקרא ד, ב).

אמנם, על ראייה זו יש להקשות - כפי שכותב אדמו"ר מוהרש"ב במקום אחר (ספר המאמרים תרס"ג ח"ב ע' רסד), שהרי "השינויים הוא מצד הכלים ולא מצד עצם הכח... דבקטן כלי מוחו קטנים ולכן אינו מתגלה אצלו כל כך כח השכל, ובגדול דכלי מוחו רחבים, מצד גדול הכלי על ידי זה נתגלה השכל מהעלם לגילוי ביותר; וכן בגדול גופא - בעת שהוא עייף ויגע או לאחר אכילה אינו כלי מוכשר לשכל, דצריך שיהיו הכלים מוכשרים לקבל השכל, נמצא דהשינוי הוא מצד הכלים ולא מצד הכח", ואם כן, כיצד ניתן להוכיח מן השינויים המתרחשים בכח השכל שכח זה אינו עצם הנפש?

והוא מותיב לה והוא מפרק לה: "מכל מקום הרי יש בו שינוי מה שיוצא מהעלם לגילוי, ומזה גופא מובן שאינו עצם הנפש, מאחר שבא בהתלבשות בכלי ותלוי לפי אופן הכלי, ו[אילו] עצם אינו בא בהתלבשות ואינו תלוי בדבר, דאינו משתנה".

ובספר המאמרים עת"ר שם מוסיף:

אור כזה שמשנתה על ידי קטנות וגדלות הכלי אינו אור עצמי, והראיה, שהרי עצם הנפש, מה שהוא מוגדר ומקושר בגוף (שאינו יכול להיות משום זה בגוף אחר, כמ"ש במקום אחר⁷) הרי זה שיהיה משעה שנולד עד השעה האחרונה בלי שום חילוק כלל, ואינו נוגע בזה קטנות וגדלות הגוף; ובשכל, שנוגע קטנות וגדלות הכלי, הרי זו הוראה שאינו עצם.

מכל דברים אלו עולה כי הכוחות השונים המרכיבים את אישיותו של האדם, כוחות הנתונים לשינויי המצב והזמן, אינם אלא התגלות מן הנשמה,

5. ראה תניא פרק ו.

6. משנה סוף מסכת קינים.

7. ראה אמרי בינה לאדמו"ר האמצעי שער הק"ש פרק יג. המשך תרס"ו ע' רלז. ועוד.

ואילו הנשמה עצמה שאינה יודעת שינויים הריהי למעלה מן הדעת ולמעלה מגדר הנבראים.

אלא ש'דחיקתה' של הנשמה אל מעבר לעולם המושגים המוגדרים והידועים לנו תעורר בצדק את השאלה - אם כן, מהי המשמעות שלה עבורנו? כיצד ניתן לחוש בה ובאיזה אופן היא משפיעה ופועלת?

נראה שההנחה שהנשמה איננה מתגלה במלואה באף אחד מן הכוחות המוכרים לנו מרוקנת אותה למעשה אותה מכל תוכן ממשי.

עלינו להעמיק אפוא אל שורשי הדברים, ומתוך כך נמצא גם את נקודת המפגש של דברי הראשונים שהנשמה היא ההכרה השכלית עם שיטתו של בעל התניא בעניין.

בחינת החכמה

בהסתכלות מעמיקה, העובדה שהרמב"ם ושאר רבותינו הראשונים העלו על נס את ההכרה השכלית וראו בה את הכח הרוחני העליון ביותר, עולה בקנה אחד עם פנימיותם של הדברים כפי שהיא מתבארת בתורת הסוד, שהרי בין עשר הספירות - שדוגמתן ובבואתן קיימת כידוע גם באדם - הספירה העליונה ביותר היא ספירת החכמה.

אלא שלאמתו של דבר החכמה איננה כח של הבנה והשגה שכלית, אלא הכח הראשוני והיסודי שממנו נבנית ההבנה (=הבינה). לרעיונות הנובעים במוח האדם יש נקודת מוצא שממנה הם באים ועולים, וכלשונו בתניא (פרק יח): "החכמה היא מקור השכל וההבנה, והיא למעלה מהבינה, שהוא הבנת השכל וההשגתו, והחכמה היא למעלה מההבנה וההשגה והיא מקור להן. וזהו לשון חכמה כ"ח מ"ה - שהוא מה שאינו מושג ומוכן ואינו נתפס בהשגה עדיין".

מהי דרך פעולתה של החכמה? בעל התניא מרחיב בכך במקומות רבים: "החכמה היא בחינת ברק המבריק במוחו שעדיין לא באה לידי אורך ורוחב ההשגה, להבין ולהשיג כל דרכי החכמה בכלל ובפרט,

רק שהוא כברק בעלמא שמתנוצץ ומאיר במוחו כח ההשכלה ואינו מתגלה אלא בחינת נקודה" (תורה אור בראשית ו, ג). "החכמה הוא בחינת נקודה בלבד, דהיינו כמו למשל בשעה שאדם מעמיק בלימודו ונפל לו שכל חדש, שהשכל ההוא אינו אלא נקודה והוא ברק המבריק בתוך רוח בינתו המתפשט" (מאמרי תקס"ט ע' תריב).

"השכל כמו שהוא בא ונמשך מלמעלה מן השכל, הוא בא בבחינת נקודה בעלמא, כברק המבריק על דרך משל, והוא אשר אנו רואים שימצא אדם איזה שכל בהברקה בעלמא, ועדיין לא בא השכל בהתגלות גמור, זהו הנקרא בחינת נקודה דחכמה".

את צורת התגלות השכל יכול כל אחד לחוש, כאשר הוא מתייגע בסוגיא המוקשית לו מכמה צדדים ומבקש למצוא את הפתרון שיאיר את כל נתיביה. לפתע עולה במוחו הברקה, הוא מרגיש כמין הארה במוחו וחש שעם נקודה זו יתיישב הכל על מסוגל יואר על הצד היותר טוב. אולם בשעה זו עדיין אין הוא מסוגל להסביר כיצד נתיישבו כל הקושיות, כי אין כאן אלא רק נקודה, גרעין של המצאה. אבל מכל מקום הוא מרגיש בעצמו בכירור שבנקודה זו יתיישב הכל⁸.

כח זה של המצאה הוא ראשית הכל, הוא ההתרחשות הראשונה בסדר השתלשלות הכוחות זה מזה בנפש האדם. מן החכמה יורדת ההשפעה

8. ועיי' ליקוטים יקרים (מתורת הבעש"ט והמגיד ממעזריטש): "השכל שהוא הבינה אינו יכול להשיג את החכמה, כי בחכמה אינו מושג עולם המחשבה, רק עולם המחשבה הוא בהעלם שם, דרך משל שנוטעין אילן מגרעין והאילן עושה פירות, נמצא בודאי היה מתחילה בגרעין כל האילן כמות שהוא, הענפים והפירות, הכל היה בגרעין בהעלם, כי אנו רואים שמכחו יצא האילן שלם עם פירותיו, בודאי היה מתחילה הכל גנוז בתוך הגרעין, אך שם היה בהעלם גדול, שלא היה מסוים וניכר שם איזהו מקום ענף האילן ואיזהו מקום פרי, כן הוא כאן - שהחכמה הוא היולי [=כח ראשוני ובלתי מוגדר שהוא מקור כל הכחות האחרים]... אך אין מתגלה שם המחשבה בפרטות, ששם כל הדברים הכל אחדות גמור; רק בכינה נתגלה המחשבה לעשות כך או כך... וזהו שנקרא בינה... עולם המחשבה".

אל הבינה, להבין את הדברים לאשורם, ומשם - דרך הדעת - אל המידות שבלב (המושפעות מן המוחין), ומהן אל המחשבה, הדיבור והמעשה. לכך רומז לשון הפסוק (תהלים קיא, י) "ראשית חכמה" - ראשית הכל היא החכמה. ההברקה הראשונה אינה נובעת מהבנה אחרת שקדמה לה - כך פועלת הבינה, "להבין דבר מתוך דבר"⁹; היא ההארה הראשונה, ההתנוצצות הראשונה, החכמה מאין תמצא (איוב כח, יב) - היא ה"יש" הראשון הנובע מן ה"אין".

דברים אלו מהווים עדות לכך, שאף כשאומרים שמעלת הנשמה היא ביכולת שלה להכיר את הבורא, בעומקם של דברים מדובר בדבר-מה שהוא למעלה מהכרה שכלית במובן הרגיל. הנשמה מחוברת אל הנקודה הראשונה, שהיא למעלה מן הדעת, וממנה משתלשלת גם ההכרה השכלית (כפשט דברי הראשונים), בספירת הבינה.

החיבור אל נקודה ראשונה זו, הנובע מהיותה של הנשמה חלק אלוה ממעל, הוא אפוא הדרך שבה הנשמה מתגלה ופועלת באישיותו של האדם. ולהלן נסקור כמה מצדדיה והיבטיה של התגלות ייחודית זו.

א אמונה

הביטוי הראשון של חיבור זה הוא בכח האמונה שקיים באופן טבעי אצל כל אחד מישראל:

הנה ישראל הם מאמינים בני מאמינים בה' אחד באמונה פשוטה בלי שום טעם ודעת המושג ומובן על מה ולמה ואיך כו'. ומה שנלאו חכמי המחקר בספריהם הפלוסופים, וקצר מצע שכליהם להשיג אפס קצחו אחד מיני אלף אלפי אלפים כו', הוא יסוד פשוט וכלל מונח קבוע בלב כל איש מבית ישראל מקרב ולב עמוק כיתד שלא תמוט באמונה קבועה וחזקה, ואפילו כל הרוחות שבעולם אין מזיזות כלום (מאמרי אדה"ז פרושות ח"א ע' שסו).

הצמח־צדק (דרך מצוותיך מצות חמץ ומצה פ"א) מוסיף¹⁰, שהאמונה נדרשת לא כדי להכיר בכחו של הבורא הניכר ומתגלה בכריאה - רק טיפש יכחיש כח זה, ואין צורך באמונה מיוחדת לשם כך - אלא כדי להתחבר אל הקב"ה בעצמו, שמעל ומעבר לבחינות המצומצמות המתגלות לנבראים:

9. לשון חז"ל - חגיגה יד, א. סנהדרין צג, ב. פרש"י עה"פ תשא לא, ג. משלי א, ה. ועוד. וראה תורה אור בראשית א, א. לקו"ת ואתחנן ו, סע"ג. ראה כה, סע"ב. שבת שובה סז, ד. ובכ"מ.
10. על יסוד דברי אדמו"ר בעל התניא בלקוטי תורה ואתחנן ד, א.

פירוש וענין האמונה מה היא - שאין הכוונה על ענין שהקב"ה מחיה כל העולמות בלבד, כי זה לא יתכן לקרות אמונה, כי עיני בשר גם כן ישיגו זאת... וכמו שאין צריך לאמונה על חיות הנפש שבגוף, מאחר שרואה בשרו ודמו חיים... אף על פי שלא ראה מהות הנפש ותמונתה, וכך כתיב "ומבשרי אחזה אלוקה", שכמו שרואה חיות הנפש על ידי חיות בשרו שהוא גוף קטן, כך יראה חיות ה' המחיה את העולם שהוא גוף גדול, מהארץ לרקיע מהלך ת"ק שנה ועובי הרקיע ובין רקיע כו', שהם מצד עצמיות גופם כמו דומם, והם חיים, ויש בכל אחד ואחד חיות, כח הצומח בארץ וכח התנועה בגלגלים, והיינו על ידי שהקב"ה ממלא כל העולם ומשפיע הכחות בהם. ולזה אין צריך אמונה כלל, וגם חסידי אומות העולם וחכמיהם משיגים זה.

והאמונה שנתייחדה לישראל... היא להאמין שמציאותו ית' הוא רם ונשגב למעלה מעלה מבחינה זו... שאומרים בקריאת שמע "ה' אחד", הוא ההאמנה במהותו ועצמותו יתברך שאינו מתלבש בעולמות... ולזאת תאמין גם כן שהעולם וכל אשר בו בטלים באמת במציאות לגמרי אצלו יתברך.

ב ראיה

ההבדל האמור בין כח החכמה לכח הבינה מומחש באמצעות ההבדל בין כח הראיה לכח השמיעה, שעליו התבטאו חז"ל (ראש השנה כה, ב) "לא תהא שמיעה גדולה מראיה". כשאדם רואה בעיניו מציאות מסוימת, שום הסבר שכלי לא יוכל לשכנעו שהמציאות היא באופן אחר, כי בירור הבא על-ידי ראיה נקבע בנפשו באופן עמוק יותר, ובוודאות יותר, מאשר בירור הבא על-ידי השכל - ולכן אמרו ש"אין עד נעשה דיין" (שם), ד"כיון דחזויהו לא מצו חזו ליה זכותא" (שם כו, א), זאת לעומת שמיעה שאינה נחקקת בנפש בחוזק כל כך.

יסוד ההבדל הוא בדרך שבה הדבר נתפס על-ידי האדם: בידיעה של שמיעה האדם מרכיב ובונה את הידיעה מתוך הפרטים שהוא שומע, פרט אחרי פרט, ואילו בראייה הוא סוקר את הדבר עצמו. מטעם זה מצינו בכתובים כי הבינה, שענינה הבנת דבר מתוך דבר, נקראת "שמיעה", וכמו "דבר כי שומע עבדך" (שמואל א ג, י)¹¹, ואילו ראיה מתייחסת לחכמה, וכפי שכותב אדמו"ר הצמח־צדק:

שמיעה היא רק בחינת השגה והבנה מה שמבין בשכלו ומצייר הדבר מדברי המספר, אבל מהות הדבר

11. מאמרי אדמו"ר הזקן תקס"ג ח"ב ע' תרעז ובכ"מ. וראה רש"י מקץ (מא, טו): תשמע לשון הבנה והאזנה. ובזהר (אידרא רבה) ח"ג קלח, ב: שמע לשון הבן.

לא ראה כלל, ואמנם ענין הראיה הוא שרואה עצם הדבר כמו שהוא שמה שמצטייר בעיניו הוא מחמת שעצם הדבר מצטייר בבבית עינו.

ועל דרך זה יובן ענין ההפרש שבין מוחין דאימא [בינה] לבחינת מוחין דאבא [חכמה], שבחינת מוחין דאימא זהו ענין השגה שמשגי את הדבר, שזהו כענין שמיעה לבד, אבל מוחין דאבא זהו כדוגמת ראיית המהות, וכמאמר רז"ל (תמיד לב, א) "איזהו חכם? הרואה". ולכן נקראים החכמים "עני העדה" (במדבר טו, כד), וכתוב (דברים לג, כא) "וירא ראשית לו", שראשית חכמה היא בחינת ראייה.

בעל התניא מביא לכך דוגמא מרתקת:

מבואר בפרי עץ חיים (שער טז פ"א) שהשיג האריז"ל בשעה אחת מה שאם היה יושב ודורש שמונים שנה רצופים לא יספיק לבאר זה. ואיך השיג זה בשעה אחת. אלא ענין הוא שהשגתו היה על דרך בחינת ראייה במהות ועצמיות בחינת חכמה (לקוטי תורה דרושים לשמיני עזרת פה, ד).

כח החכמה שבנשמה הוא אפוא הכרה במציאות ה' לא רק באופן של שמיעה (בינה), כי אם גם באופן של ראייה (חכמה). מובן שאין מדובר במשהו שאנו יכולים לתפוס בחושנו, אלא בראיה רוחנית של הנשמה למעלה, אלא שראיה זו משפיעה בכלי דעת גם על מציאותנו בעולם הזה. זהו שמבואר בגמרא (מגילה ד, א) על הפסוק "וראיתי אני דניאל לבדי את המראה והאנשים אשר היו עמי לא ראו את המראה אבל חרדה גדולה נפלה עליהם ויברחו בהחבא" - "וכי מאחר דלא חזו, מאי טעמא איבעיתו? אף על גב דאינהו לא חזו, מזלייהו חזו":

פירוש מזלייהו, מלשון יזל מים מדליו, שהוא לשון המשכה, ומזל הוא המפעיל וממשיך המשכה ההיא, והיינו הנשמה שלמעלה שאינה מלובשת בגוף... והוא נקרא בשם מזל שממנה ניזל השפעה להתפשטות הנשמה המלובשת בגוף. ובבחינת מזלייהו דחזו נפלה עליהם חרדה גדולה, כי... מאחר שלא היה בכח השגתם להכיל את המראה אלא בבחינת מזלייהו שהוא למעלה מן ההשגה, כי השגה הוא מבחינת התפשטות הנפש בגוף האדם בהתלבשותו במוחו, ומוח שכלם היה קטן מהכיל את המראה, לכך נפל עליהם חרדה גדולה (לקוטי תורה במדבר טו, א).

וכן הוא אצל כל אדם ואדם, כפי שכותב בעל התניא בהמשך לדבריו לעיל אודות כח האמונה שבכל אחד מישראל:

ומאין נמשך הכח הזה לישראל להיות להם אמונה כזו שהיא למעלה מכל ההשגות? אף הוא כמאמר רז"ל אע"ג דאינהו לא חזי מזלייהו חזי, פירוש, אע"ג דאיהו

לא חזי, שאינו משיג בבית אנוש למה, מכל מקום למעלה שורש נשמת כל אחד ואחד מישראל שאינה מתלבשת בגוף, והיא הנקראת מזלייהו, חזי ממש אשר אין באפשרי כלל ליוזו מאלקותו יתברך, ובחינת חזיון זה הוא גם כן למעלה מהשגה... כי לית מחשבה תפיסא ביה כלל להיות מושג בהשגה דשום נברא, רק שהוא בחינת ראייה שלמעלה מהשגה.

ומכאן כח האמונה המושרש בנפשותינו, שכן:

אור וגילוי זה דבחינת מזלייהו חזי מתנוצץ ומאיר בחכמה שבנפש האלקית המלובשת בגוף, להיות לה אמונה פשוטה בלי שום טעם ודעת, כי הוא באמת למעלה מעלה מהשגה רק שנקבע בנפשם האלוקית מפני שורש חוצבם באלקים חיים דמזלייהו חזי... לכך גובר בנפשם שבגוף גם כן אמונה זו.

כח החכמה שבנשמה - שענינו תפיסת דבר בראיה ולא רק בשמיעה - מבטא אפוא הכרה במציאות הבורא שהיא למעלה מן השכל והדעת, וזאת מתוך היותה של הנשמה חלק אלוה ממעל.

ג תשובה

כיון שמדובר בהכרה שהיא על-שכלית, הריהו קיימת ומאירה גם אצל יהודי ששכלו נמצא לכאורה הרחק הרחק, ומעוררת אף אותו לתשובה. זהו סוד ה"פינטעלע איד" שהאריכו גדולי החסידות במעלתו - נקודת היהדות, המפעמת במוחו ובלבו של כל יהודי ולעולם אינה נכבית:

הנה אמרו רז"ל¹² אפילו רשעים מלאים חרטות, שנופלים להם הרהורי תשובה מחמת שאינו רוצה להיות נפרד מהקב"ה, והוא בלי טעם ודעת, מפני כי בחינה זו היא באה מבחינת חכמה שהיא בחינת ביטול אליו יתברך שלמעלה מן ההשכלה והדעת המושג. ונקרא בחינת משכיל על דבר, וכתוב (תהלים פט, א) "משכיל לאיתן", פירוש, משכיל להיות איתן מלשון חיזוק, כמו איתן מושבך, כי בחינה זו היא בחינה חזקה שנתחזק בכל אחד ואחד מישראל מאד בבחינת קשה עורף, כמו שכתוב כי עם קשה עורף הוא וסלחת וגו'... לפי שהוא רצון פשוט בלי שום טעם ושכל מושג (לקוטי תורה ראה יח, א).

מדובר ברשע שמבחינת שכלו אין לו חיבור לה', לתורתו ולמצוותיו, ובכל זאת נופלים במחשבתו הרהורי חרטה המביאים אותו בסופו של דבר לשוב בתשובה. המקור להרהורי התשובה אינו מהתבוננות בגדולת ה' או בסוגיית שכר ועונש.

12. מובא בספר ראשית חכמה שער היראה פרק ג.

יתכן שבשכלו אינו מאמין בקיומם של כל אלו. אולם כיוון שאף בו מפעם חלק אֵלֹה ממעל, המחובר לקב"ה בחיבור שלמעלה מטעם ודעת, הרי הוא פועל בו ללא קשר להיגיון שלו.

ד

מסירות נפש

בעם ישראל אנו מוצאים תופעה היסטורית שאין לה אח ורע - מסירות נפש על קידוש ה' שהקיפה קהילות שלמות, על הצדיקים ועל הרשעים שבתוכם.

אפילו קל שבקלים ופושעי ישראל מוסרים נפשם על קדושת ה' על הרוב, וסובלים עינויים קשים שלא לכפור בה' אחד. אפילו קל שבקלים ופושעי ישראל מוסרים נפשם על קדושת ה' על הרוב, וסובלים עינויים קשים שלא לכפור בה' אחד (תניא, פרק יח).

אנשים שעד כה לא היו מוכנים לוותר אף על הנאה קלה עבור הקב"ה - מוכנים פתאום לוותר על עצם חייהם?! אנשים שבכל חייהם לא הקדישו מחשבה לקב"ה, לתורתו ולמצוותיו - מה הניע אותם למסור את נפשם למען דבר שלא תפס בחייהם שום מקום של חשיבות!?

על כך ממשיך בעל התניא וכותב:

ואף אם הם בורים ועמי הארץ ואין יודעים גדולת ה', וגם במעט שיודעים אין מתבוננים כלל, ואין מוסרים נפשם מחמת דעת והתבוננות בה' כלל, אלא בלי שום דעת והתבוננות, רק כאילו הוא דבר שאי אפשר כלל - לכפור בה' אחד, בלי שום טעם וטענה ומענה כלל.

והיינו משום שה' אחד מאיר ומחיה כל הנפש על ידי התלבשותו בבחינת חכמה שבה, שהיא למעלה מן הדעת והשכל המושג ומובן (שם).

כל זאת - אף שלכאורה לא הצליחו לעמוד גם בנסיונות קלים הרבה יותר:

ואף כי הקליפות גברו עליו כל ימיו ולא יכול להם, כמאמר רז"ל (בראשית רבה פל"ד, ט) שהרשעים הם ברשות לבם, מכל מקום כשבא לידי נסיון בדבר אמונה בה' אחד... הרי כל הקליפות בטלים ומבוטלים והיו כלא

היו ממש לפני ה', כדכתיב (ישעיהו מ, ז) כל הגוים כאין נגדו וגו' וכתוב (תהלים צב, ט) כי הנה אויביך ה' כי הנה אויביך יאבדו יתפרדו וגו' וכתוב (תהלים סח, ג) כהמס דונג מפני אש יאבדו וגו' וכתוב הרים כדונג נמסו.

זהו "טבעה" של הנשמה - התמסרות והתבטלות עצמית למען הקב"ה...

"נר ה' נשמת אדם" (משלי כ, כז), פירוש שישראל הקרוים אדם נשמתם היא למשל כאור הנר שמתנענע תמיד למעלה בטבעו, מפני שאור האש חפץ בטבע ליפרד מהפתילה ולידבק בשרשו למעלה... ואף שעל ידי זה יכבה ולא יאיר כלום למטה...

כך נשמת האדם... חפצה וחשקה בטבעה ליפרד ולצאת מן הגוף ולידבק בשרשה ומקורה בה' חיי החיים ב"ה, הגם שתהיה אין ואפס ותתבטל שם במציאות לגמרי ולא ישאר ממנה מאומה, ממהותה ועצמותה הראשון,

אף על פי כן זה רצונה וחפצה בטבעה, ו"טבע" זה הוא שם המושאל לכל דבר שאינו בבחינת טעם ודעת, וגם כאן הכוונה שרצון וחפץ זה בנפש אינו בבחינת טעם ודעת ושכל מושג ומובן, אלא למעלה מהדעת ושכל המושג והמובן, והיא בחינת חכמה שבנפש.

אם כן, כאשר אנו יורדים לשורשה של אותה הכרה שכלית שעליה דיברו הראשונים, אנו מוצאים שבשורשה עומד חיבור עמוק ומופלא של הנשמה אל מקור חוצבה, והוא סגולתו ומעלתו המופלאה של ישראל עם קרובו, כדברי בעל התניא הנפלאים בלקוטי תורה (ראה לב, ב):

ולכן נקראים ישראל, מלשון "שר אֵל" (והיו"ד מורה על התמדת הפעולה, כמו ככה יעשה [איוב כל הימים] כו' (איוב א, ה)). ופירושו, שבחינת אֵל הוא שר ומושל בקרבו, דהיינו שיש בכל נפש מישראל ניצוץ אֵלֹהות ממש המחיה נפשו האֵלֹהית ומושך בטבעו למעלה לאור באור החיים.

המקור להרהורי התשובה של ה"רשע" אינו המתבוננות בגדולת ה' או בסוגיית שכר ועונש. יתכן שבשכלו אינו מאמין בקיומם של כל אלו, אולם כיוון שאף בו מפעם חלק אֵלֹה ממעל, המחובר לקב"ה בחיבור שלמעלה מטעם ודעת, הרי הוא פועל בו ללא קשר להיגיון שלו

ירושלים שבלב

פסוקיה הנוגים של מגילת איכה מתפרשים בעולמה של חסידות לא רק כלפי גלות עם ישראל וחורבן ירושלים העיר, אלא כקינה על גלות השכינה וגלות ניצוץ השכינה שבלב, ועמה ציפייה לבנייתה של ירושלים הפנימית שבעומק הנשמה ♦ לקט נוקב וחודר עד-תהום של פירושים חסידיים למגילת איכה

וראו כל בשר כי פי הוי' דיבר", שעל ידי שיהיה "נגלה כבוד הוי'", שהוא בחינת המידות, שהוא בחינת "בעלה", על ידי זה "וראו כל בשר יחדיו כי פי הוי' דיבר", שיהיה בחינת גילוי הדיבור למטה.

(אדמו"ר מהר"ש, תורת שמואל תרל"ג ח"ב ע' תיט)

הִיְתָה כְּאֶלְמָנָה (א, א)

"שתיקתם" של עשרה המאמרות

בספר שרש ישע כתב דאלמנה הוא מלשון אלם. ועל פי זה מבואר ענין גלות השכינה, שהוא מה שהקול נסתלק מהדיבור, ודיבורו יתברך דעשרה מאמרות שבהם ברא את העולם ובהם מהווה את העולם בכל רגע מחדש הוא בתכלית ההעלם וההסתור... ונמשך מזה בחינת גלות השכינה, שהדיבור נמשך בבחינת גלות ממש כו', וכל זה הוא לפי שאין המידות העליונות מאירים בבחינת הדיבור, שהקול מסתלק מהדיבור, לפי שקודשא בריך הוא בגלותא סליק לעילא לעילא, ש"הלך בעלה למדינת הים" (תענית כ, א).

אך "כאלמנה" ולא אלמנה ממש, כאשה [שהלך בעלה למדינת הים] כו' ועתיד לחזור אליה (תענית שם), כי לעתיד לבוא יהיה נמשך המידות בבחינת גילוי בהדיבור, וכמ"ש (ישעיהו מ, ה) "ונגלה כבוד הוי'

וַיֵּלְכוּ בְּלֹא כֹחַ לְפָנַי רוּדְף (א, ו)

כוחותיה הפנימיים של הנשמה עברו ליצר הרע

כשם שלא גלו ישראל אלא ברודף מלא, כך אינן נגאלין אלא בגואל מלא, דכתיב ובא לציון גואל, מלא כתיב. (איכה רבה)

יש לבאר על פי מאמר רז"ל (מגילה ו, א על הפסוק יחזקאל כו, ב) "אמלאה החרבה" לא נתמלאה צור אלא מחורבנה של ירושלים, ופירש בעץ חיים שער מיעוט הירח פ"ב, שספירת המלכות דאצילות

כָּל רִדְפֵיהָ הַשִּׁיגוּהָ בֵּין הַמְצָרִים (א, ג)

בין המצרים - למעליותא

בין המצרים - שיש גובה מכאן ומכאן,
ואין מקום לנוס. (רש"י)

ברשימות הצמח-צדק על מגילת
איכה מפרש הפסוקים דאיכה
למעליותא, שהם ברכות נעלות ביותר
(על יסוד דברי אדמו"ר הזקן (לקוטי תורה
בחקותי מח, א) לענין הקלות דפרשת
בחקותי, ש"לפי האמת אינם רק
ברכות"...)...

ומזה מובן, ד"בין המצרים" הוא
כענין "מן המצר קראתי י"ה ענני במר"
חב י"ה, המצר המביא לידי ההרחבה
האמיתית, "מרחב י"ה".

ויש לומר, שענין זה נרמז גם בלשון
רש"י על "השיגוה בין המצרים", "בין
המצרים, שיש גובה מכאן ומכאן ואין
מקום לנוס" - דלכאורה הוה ליה
לרש"י לנקוט לשון "גדר", "גדר מכאן
ומכאן" (כלשון הכתוב (במדבר כב, כד)
"גדר מזה וגדר מזה") - אלא שבזה
מרמז רש"י, שהתוכן הפנימי ד"בין
המצרים" הוא ענין של גובה, כי "מן
המצר" דבין המצרים מגיעים ל"גובה"
האמיתי, "מרחב י"ה".

(אדמו"ר ז"ע,

לקוטי שיחות חל"ח, מסעי א)

שראשו העליון למעלה וקצהו
התחתון למטה, שכשמושכים
אותו מלמטה נמשך גם קצהו
העליון (אגרת התשובה פרק ו),
וכאשר עוסק בעניני גשמיות
ותאוות העולם הזה, מוריד
הארת ניצוץ אלקות להתלבש
ולתת חיות לעובדי כוכבים.
וזהו "גלו לאדום שכינה
עמהם" (ספרי במדבר לה, לד),
דהיינו כשהאדם עושה מעשה
אדום מוריד וממשיך לשם
בחינת וניצוץ אלהות המחיה
את נר"נ [=נפש, רוח נשמה]
שלו המלוכבים בו בנפש
הבהמית מהקליפה שבלבו.
ובפרט אם מעמיק דעתו
ומחשבתו בעניני משא ומתן,
אז מוריד חב"ד [=חכמה,
בינה, דעת] שלו, ונעשה
בחינת מוחין דגדלות לאומות
העולם.

וזהו פִּי הַגְּדִיל אוֹיֵב, דהיינו
שהאויב, שהוא ענין צרכי
הגוף ותאוות עולם הזה,
נעשה גדול ובעל שכל, ויש
לו מוחין דגדלות. והיינו על
ידי שמעמיק דעתו ומחשבתו
בעסקי משא ומתן, אז מוריד
חב"ד שלו ונעשה בחינת
מוחין דגדלות לבחינת אויב
הנ"ל, להיות ח"ו הגדיל אויב.

(אדמו"ר הזקן, מאמרי אדה"ז

פרשיות ע' רמב)

(הנקראת ירושלים) נאצלה
מתחילה רק בחינת נקודה
אחת (וט' ספירות באים לה
בסוד תוספת ממלכויות שבט'
ספירות העליונות). ובשעת
חורבן בית המקדש נתלבשו
הט' ספירות שבה בקליפות,
וזהו ענין שנתמלאה צור כו'.

ובעבודה [=משמעות הדבר
בעבודת ה'] היינו מה שכל
העשר ספירות שבנפש, השכל
והמידות, הוא מעמיק בהן רק
כתאוות נפשו הבהמית, שעל
ידי זה נעשית הנפש הבהמית
והיצר הרע בבחינת בנין
עשר ספירות, ואילו בנפש
האלקית נשאר רק נקודה
אחת, היא בחינת האמונה,
כי אפילו במצרים שהוא
תכלית הקטנות נאמר "ויאמן
העם" כו', ואפילו גנבא אפום
מחתרתא רחמנא קריא [=גנב
כפי המחתרת (בדרכו לגנוב)
קורא ומתפלל לה'] (ברכות סג,
א), הרי שמאמין בהקב"ה ועם
כל זה עובר על רצונו יתברך.
וצריך להיות הדעת וההמשכה
בפנימיות, וזהו ענין התפשטות
ט' ספירות מהנקודה, שיומשך
הגילוי בשכל ומידות כו', ועל
ידי זה ממילא נחלש כח נפש
הבהמית ותאוותיה כי האור
דוחה את החושך.

וזהו גם כן ענין "אמלאה

החורבה" להפך, כי ירושלים הוא יראה שלם,
וכשנבנה בחינה זו בשלימות, על ידי זה יבטלו
מדות נפש הבהמית כהמס דונג... וזהו שאמרו רז"ל
כך אין נגאלין אלא בגואל מלא כו'.

(אדמו"ר הזקן, לקוטי תורה צו יא, ב)

רִאֵה ה' אֶת עֲנֵי כִי הַגְּדִיל אוֹיֵב (א, ט)

היצר הרע קיבל "מוחין דגדלות"

אמרו רז"ל (מגילה ו, א) שלא נתמלאה צור אלא
מחורבנה של ירושלים. והענין בעבודה הוא, כי
"יעקב חבל נחלתו" [כלומר, הנשמה היא כחבל

הָשִׁיב אַחֲרֵי יָמֵינוּ מִפְּנֵי אֹיֵב (ב, ג)

השפלת מידת האהבה אל תאוות הגוף

פירוש, שהימין העליון [קו החסד והאהבה] מלוכש בבחינת אחוריים (כמ"ש בזהר (ח"ב נז, א)), והיינו על ידי שהאדם משפיל אהבתו בענינים גשמיים לימשך אחר תאוות הגוף והנפש הבהמית כו', ואומר על שמאל שהוא ימין, ועל ידי זה גורם ח"ו השפלת השפע לחיצוניים.

(אדמו"ר הזקן, לקוטי תורה דרושים לשמיני עצרת עט, א)

צַעֵק לָבָם אֶל ד' (ב, יח)

צעקה הבאה מעומק נקודת הלב

יש ב' בחינות ומדריגות: צעקת הקול, וצעקת הלב. דהנה ידוע ההפרש בין קול פשוט לקול מורכב, דקול מורכב הוא בא מתוך הכוונה שבמוח ולב, והיינו דלפי ערך ההתפעלות של האדם, לפי אופן כזה יתן קולו בדיבור. ולפעמים הנה ידבר בקול רם, דזהו הוראה שהדברים יוצאים מפנימיות לבבו, ועל כל פנים בא במורכב באותיות הדיבור, ונקרא קלא דאשתמע, היינו שבא במורכב בדיבור, והטעם לפי דשרשו מאור השכל והכוונה שבמוח, דהיינו מהכחות הגלויים שבנפש, ולכן הנה אשתמע קול זה באותיות הדיבור שהם כלים לאור השכל.

אבל קול פשוט הוא שבלתי יוכל להיות מורכב באותיות הדיבור כלל, והרי זו הוראה שיוצא מפנימיות נקודת לבו שלמעלה מהטעם, שאין בכח השכל והכוונה שבמוח להכילו ולהגבילו כלל, וממילא לא יוכל לבוא ולהתלבש באותיות הדיבור, רק בצעקה בקול פשוט. וזהו קלא דלא אשתמע, דאינו בא במורכב באותיות הדיבור.

והנה בקלא דלא אשתמע יש ב' בחינות ומדריגות, והם צעקת הקול וצעקת הלב. צעקת הקול הוא שצועק בקול על כל פנים, רק שהוא קול פשוט דלא אשתמע בדיבור, אמנם צעקת הלב הוא דאינו צועק בקול כלל, והוא קלא דלא אשתמע ממש, וכמו צַעֵק לָבָם אֶל ה', דאין זה צעקת הקול אף לא בקול פשוט אלא בלתי קול, אבל עם זה הנה בכייתו מעומק קירות הלב ופנימיותה. וכמו בתפילת חנה שהיתה מרת נפש, כתיב (שמואל א, ג) "והיא מדברת על לבה רק שפתיה נעות וקולה לא ישמע", והוא תפילה הבאה מקירות הלב ממש, מן המיצר ודוחק ביותר, שנגע לעצם נקודת נפשו עד שאין בכחו לצעוק כלל, כי אם הוא מה שעצם נפשו כלה והולך בבחינת כליון ממש.

(אדמו"ר מוהרי"צ, ספר המאמרים תש"ג ע' 25)

כשהיא מצופה ומכוסה בכיסוי וציפוי דק וקלוש כמו הכסף, אבל כשהיא מכוסה בכיסוי עב וחשוך לא יראה בה כלום ומעכבת את הראיה לגמרי.

כך נקראת כנסת ישראל בחינת מראה, כי הירידה והתלבשות הנשמה בגוף לצורך עליה היא, לחזור ממטה למעלה להתכלל באור ה' ולדבקה בו יתברך על ידי ירידה זו.

אכן כשהכיסוי עב, אז לא יראה כלום. וזהו אִיכָה יַעֲיֵב, שירדה בת ציון להתלבש בכיסוי עב, עד שאינה יכולה לעלות ולהחזיר אורה, וכעין מה שכתוב (דברים לב, טו) שמנת עבית כשית כו'.

(אדמו"ר הצמח צדק, אור התורה נ"ך ע' א'עד)

הַשְּׁלִיךְ מַשְׁמִים אֶרֶץ תְּפֹאֶרֶת יִשְׂרָאֵל (ב, א)

לאחר החיבור להבלי העולם, כנסת ישראל "אסורה לבעלה"

כנסת ישראל נקראת ארץ, והיא היתה מקבלת מבחינת שמים, כי שמים זהו יחודא עילאה דכולא קמיה כלא חשיבא, ומשם נמשך בחינה זו לארץ כנסת ישראל, להיות בטלים במציאות וכלא חשיב ממש.

אמנם מצד נפילת והתלבשות נפש האלוקית בנפש הבהמית, ונמשכת אחר תאוות הגוף, אזי נתרחקה מבחינת שמים שהוא בחינת יחודא עילאה. וזהו הַשְּׁלִיךְ מַשְׁמִים אֶרֶץ. וזהו נמשך מחמת "אשר אתם זונים" כו', והיינו התקשרות בהבלי עולם (ובמאורי אור אות זיין סכ"ג כתב זונה נקראת קליפת נוגה [שהיא תערובת טוב ורע, המקור לכל תאוות היתר], כי הניחה הקדושה ויצאה לקליפה ודבקה בהם והיתה כמותם [כלומר, כמו ג' קליפות הטמאות שהם רע גמור ומקור כל הדברים האסורים], ולכן תרגום "זונה" - "נפקת ברא", כי יצאה מן הקדושה להדבק בטמאות הקליפות, עכ"ד).

וזהו כמ"ש בתניא פ"ז, כי דברים המותרים הם מנוגה, וכשהוא בזוללי בשר וסובאי יין למלאות תאוות גופו ונפשו הבהמית, על ידי זה יורד חיות הבשר והיין שבקרבו ונכלל לפי שעה ברע גמור שבג' קליפות הטמאות, וגופו נעשה להן לבוש ומרכבה לפי שעה כו'. וזהו ענין זונים ונפקת ברא.

וכמו שהזונה אסורה לבעלה אחרי אשר הוטמאה, כך על ידי שנעשו ח"ו בבחינת זונים לא יוכלו לקבל גילוי האלקות בנפשם. ולכן הַשְּׁלִיךְ מַשְׁמִים אֶרֶץ.

(אדמו"ר הצמח צדק, אור התורה דרושים לראש השנה ע' א'שלא)

פנימיותו של תשעה באב - האהבה של פסח

השביעני במרוורים... ממה שהשביעני בלילי יום־טוב הראשון של פסח, הרווני בלילי תשעה באב לענה. הוי בלילי יום־טוב הראשון של פסח הוא לילי תשעה באב. (פתיחתא לאיכה רבה, ה)

...בתשעה באב שנחרב בית המקדש מפני עוונות בני ישראל, היה כעס ורוגז גדול ששפך כאש חמתו כו'. הרי כעס זה יש בו פנימיות וחיצוניות: פנימיותו היא האהבה ברשפי אש שבאה בגילוי גדול מן ההעלם, מפני ש"בני בכורי ישראל" (שמות ד, כב), "הבן יקר לי אפרים" (ירמיהו לא, ט), יצר לה' מאד על לכלוכם בעוונם ועוון ביטול תורה, והצער הזה הוא מחמת פנימיות האהבה דוקא, והוא בא ברשפי אש הכעס עד להחרוב ולהשחית, בלע ה' ולא חמל כו'...

וזהו שלעתיד לבא יתגלה פנימיות האהבה ויהיה תשעה באב מועד ושמחה דוקא, מה שעשיו חג הפסח הוא יום טוב וגילוי החסד והאהבה, והיינו חיצוניות חסד עליון לבד [=חסד גלוי וניכר כלפי חוץ]... כי אית חסד ואית חסד, היינו חסד דלגאו שהוא הפנימיות וחסד דלבר שהוא החיצוניות... וזהו שלעתיד לבוא יאמרו ליצחק כי אתה אבינו (שבת פט, ב), כי "אברהם הוליד את יצחק" (בראשית כה, ט) היינו חסד שבגבורה, זהו גבוה מבחינת חסד לאברהם עצמו.

ובזה יובן היטב הפסוק (ירמיהו לא, יב) "והפכתי אבלם לששון", דוקא אבלם ויגונם יהופך לששון ויו"ט. הענין הוא שגם בתחלה היה התלבשות ככעס בבחינת שני הפכיים, וכשיסירו הלבוש יתראה בגילוי בחינת הפנימיות, וזהו "והפכתי", שנהפך המר ממש למתוק, ואזי הוא מתיקות גבוה יותר מדבר המתוק בעצם, כי הוא פנימיות האהבה, וזה שכתוב (תהלים יט, יא) ומתוקים מדבש ונופת צופים.

וזהו ענין המדרש שט' באב ופסח ענין אחד הוא, כנודע מהסימן א"ת ב"ש כו' שט' באב יחול ביום שחל א' דפסח, וזהו א"ת כו'. והיינו לפי שט' באב, הוא הכעס והדין, נמשך דוקא מצד פנימיות האהבה, אשר חיצוניותה הוא בחינת ההתגלות חסד עליון שביו"ט של פסח.

(אדמו"ר הצמח צדק, אור התורה מסעי ע' א' שפז)

חֲלָקֵי ה' אֲמָרָה נִפְשֵׁי עַל כֵּן אֹחִיל לוֹ (ג, כד)

פקחותו של יהודי

[משל] למלך שנכנס למדינה והיו עמו דוכסין ואיפרכין ואיסטרטילוטין, והיו גדולי מדינה יושבים באמצע המדינה. חד אמר אנא נסיב דוכסין לגבי, וחד אמר אנא נסיב איפרכין לגבי, וחד אמר אנא נסיב איסטרטילוטין לגבי. היה פקח אחד לשם, אמר: אנא נסיב למלכא, דכולא מתחלפים ומלכא אינו מתחלף. כן עובדי כוכבים, מהן עובדין לחמה ומהן עובדין ללבנה ומהן עובדין לעץ ואבן. אבל ישראל אינן עובדין אלא להקדוש ברוך הוא, הדא הוא דכתיב: חלקי ה' אמרה נפשי. (איכה רבה)

לכאורה צריך להבין מהו הפקחות בזה כמה שבררו המלך, ולמה אמרו במשל "היה שם פיקח אחד", שאפילו הסכל שבסכלים יבין גם כן שיותר טוב לברור המלך משרי הצבא?

אך הענין הוא, דבכדי לקבל מהמלך בעצמו הוא הקב"ה, צריך להיות אתדכיותא דגרמיה [=טיהור עצמי], שצריך לזה עבודה ויגיעה עצומה כו', מה שאין כן מסטרא־אחרא בנקל לקבל מאד, וכמאמר רז"ל (ספרי במדבר יא, ה) "חנם - בלא מצוות" כו', וכמ"ש בזהר (תרומה קכא, א) במגנא [=בחנם] כו', ולא שיצטרך לזה עבודה ויגיעה כלל.

ולכן לזה הוא הפקחות, שיבין הגם כי צריך לזה טורח ועבודה ויגיעה עצומה, וכמ"ש (תהלים כד, ג) מי יעלה בהר ה' נקי כפים ובר לבב כו', שצריך לזה הרבה תנאים, מכל מקום כל זה כדאי בכדי לקבל משם הוי' ב"ה כו'.

(אדמו"ר מהר"ש, תורת שמואל תרכ"ו ע' מ)

חֲסֵדֵי ה' כִּי לֹא תִמְנוּ כִּי לֹא כָלוּ רַחֲמָיו (ג, כב)

גדולים חסדי ה' - כי אנו לא תמנו

חסדי לשון רבים, היינו ב' בחינות חסד. לכאורה הוה ליה למימר "כי לא תמו", כמו שאומרים (בנוסח התפילה) כי לא תמו חסדיך וגו'.

ויובן ע"פ מ"ש בזה"ק (ח"ג קלג, ב) אית חסד ואית חסד, אית חסד עולם כו' ואית חסד עילאה דהוא רב חסד כו', שחסד עולם זהו החסד הנמשך בגבול ומידה, וזהו ענין חסד א"ל כל היום (תהלים נב, ג). ובחינת חסד

דלגאו זהו החסד שבלי גבול ומדה כו'. וכדי לעורר ולהמשיך בחינת חסדי הוי', דהיינו בחי' חסד מלגיו שבלי גבול ומדה, הוא גם כן על ידי הצדקה למטה בלי דקדוק על השיעורים בחומש ומעשר כו' כי אם לפנים משורת הדין.

וזהו שאמר הנביא אחר החורבן והגלות חסדי ה' **פִּי לֹא תִמְנֶנּוּ וְגו'**. פירוש, לפי שלא תמנו, שאין אנו תמימים ושלמים בלי שום חטא ופגם בנפש ובעולמות עליונים, על כן צריכין אנו להתנהג בחסדי ה' שהם בלי גבול ותכלית כדי לעורר עלינו רחמים וחסד עילאה שהוא רב חסד ורחמים בלי גבול ותכלית, **כַּמֵּ"שׁ פִּי לֹא כָלוּ רַחֲמָיו וְגו'**.

(תניא אגרת הקודש סימן י; אור התורה על מאמרי רז"ל ע' מד)

תִּשְׁתַּפְּכֶנָּה אֲבֵנֵי קִדְשׁ בְּרֵאשׁ כָּל חוּצוֹת

(ד, א)

הרהורים רעים גורמים להשלכת הנשמה אל בית האשפה

הוא מה שאמרו (יומא כט, א) הרהורי עבירה קשין מעבירה. כי המביא עצמו להרהורים רעים הוא בנידוי למעלה, והבא לטמא פותחין לו שערי טומאה, שמלבד שאבד חוש התפעלות אלקי במוח, הנה יומשך תמיד במחשבות זרות בלי יוכל להמלט מהם, עד שרוחק ממנו שערי תשובה לגמרי ובחושך יהלך ונקרא נזוף, ונשמתו נדחית בבחינת שמאל דוחה להיכלות הקליפות שנקראים חוץ, ונקרא נידח ונופל בלי יראָה עוד אור פני מלך חיים. וזהו עונש קשה יותר מכרת ומיתת בית דין, שעל כל פנים יש תקוה לנשמה זו אחר קבלת העונש, ולזה אין תקוה אחר שמרחיקין אותו לגמרי, והרי הוא כמשל כלי יקר הנעשה מאבן טוב של מלך, שנמאסה בטינוף ולכלוך קשה כל כך עד שלא יאיר אור כלל ולא יועיל לה תיקון בשפשוף ורחיצה כלל וכלל, שזורקין אותו בבית האשפות או לשימוש העבדים פחותי הערך נותנים להם במתנה, ולהם יש חיות וקירוב גדול מזה הכלי יקר. וכמו כן בנשמה האלקית שנקראת **אֲבֵנֵי קִדְשׁ, תִּשְׁתַּפְּכֶנָּה בְּרֵאשׁ כָּל חוּצוֹת**.

(אדמו"ר האמצעי, דרך חיים יט, ב)

עַל צְוֹאֲרֵנוּ נִרְדְּפֵנוּ יִגְעֲנוּ וְלֹא הוֹנַח לָנוּ; מְצָרִים נִתְּנוּ יָד (ה, ה-1)

התבוננות המוח לא יורדת ללב

ענין גלות מצרים הוא, דהנה לפעמים אנו רואין שהגם שמתבונן בשכלו בגדולת אין סוף ומתיישבת

ורוממות הוי' במוחו ושכלו, ומכל מקום אינו מתפעל מזה באהבה ויראה בהתגלות לבו, כי אם שנשאר ההתפעלות במוחו ואינו יוצא לידי גילוי בלב, וממילא אין זה פועל מאומה. והסיבה לזה הוא מפני שהמידות כשיוצאים לגילוי ממוח ללב צריך לעבור דרך הגרון, שהוא מקום היותר צר שבגוף, ושם מתעכבים המידות. וזהו ענין גלות מצרים, שמעכבים המידות בהגרון שלא יומשך ללב. וזהו פרעה אותיות הַעֲרָף, והיינו רצונות זרות ותאוות זרות ותענוגי עולם הזה, שהם מעלימים ומסתירים ומעכבים שלא יומשכו המידות בלב בהתגלות.

וזהו ענין ג' שרי פרעה קנה וושט ורידין (כמ"ש בס' הליקוטין פ' לך לך ובמקדש מלך לזהר ח"ג קז, ב) - קנה וושט הם ריבוי תאוות אכילה ושתיה, וְוִירִידִין הם רתיחות הדם בהבלי עולם ותענוגי עולם הזה, ומזה נעשה טמטום הלב, דריבוי תענוגי עולם הזה העיקר הם גורמים טמטום הלב... שעל ידי ריבוי התענוגים בעניני עולם הזה נעשה לבו אטום כלב האבן, שהגם שמתבונן בשכלו בגדולת ורוממות האין־סוף, מכל מקום אינו מתפעל מזה כלל באהבה ויראה בהתגלות לבו.

וזהו שכתוב **עַל צְוֹאֲרֵנוּ נִרְדְּפֵנוּ גו' מְצָרִים נִתְּנוּ יָד** - מצרים הוא מיצר הגרון, והם ג' שרי פרעה שעומדים בצוואר ומונעים ומעכבים שלא יומשכו המדות מהמוח ללב, שגורמים טמטום הלב כנ"ל.

(אדמו"ר מוהרש"ב, ספר המאמרים תרמ"ד ע' שלט)

שָׂרִים בְּיָדָם נִתְּלוּ פְּנֵי זָקֵנִים לֹא נִהְדָּרוּ (ה, יב)

רגשות ללא לימוד והתבוננות מביאים לחורבן

אמרו רז"ל (פתיחתא לאיכה רבה, ב) ויתר הקב"ה על עבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים, ועל מה אבדה הארץ - על עזבם את תורת. כי בזמן שהיו מקושרים בחב"ד [=חכמה בינה דעת] שלהם לבדו לה', שהיה התורה, הגם שעשו עוול במדה, לא נחרב בית המקדש. אבל כשעברו על ביטול תורה שהיא החב"ד, אז נחרב בית המקדש, כי מדות בלא חב"ד [כלומר, רגשי הלב שלא כתוצאה מלימוד והתבוננות] יכול למשוך [את האדם] למקום שלבו קשור בלא־הכי.

וזהו **שָׂרִים בְּיָדָם נִתְּלוּ**, רוצה לומר שעיקר סמיכה שלהם היה בידיים, שהם המדות אהבה ויראה (תקוני זהר בהקדמה), ופְּנֵי זָקֵנִים שהם חב"ד [ז"ה שקנה חכמה" (קידושין לב, ב)] **לֹא נִהְדָּרוּ** להיות אצלם, אשר לכן נחרב בהמ"ק.

(אדמו"ר הזקן, מאמרים הקצרים ע' שסב)

מעשינו הרעים "מושכים" את השכינה למטה

כתיב (דברים לב, ט) כי חלק ה' עמו וכו', חלק משם הוי' ברוך הוא, כדכתיב ויפח באפיו נשמת חיים, ומאן דנפח - מתוכו נפח וכו'...

זהו שכתוב "כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו", פירוש, כמו חבל על דרך משל, שראשו אחד קשור למעלה וקצהו למטה... ואם ימשוך אדם בראשו השני, ינענע וימשך אחריו גם ראשו הראשון כמה שאפשר לו להמשך. וככה ממש בשורש נשמת האדם ומקורה... הוא ממשיך ומוריד השפעתה על ידי מעשי הרעים ומחשבותיו עד תוך היכלות הסטרא אחרא כביכול, שמשם מקבל מחשבותיו ומעשיו.

וזהו שכתוב נְפִלָה עֵטְרַת רֵאשִׁינוּ אוֹי נָא לָנוּ כִּי חֻטָּאנוּ, ולכן נקרא הקדוש ברוך הוא מלך עלוב בפרקי היכלות, כמו שכתב הרמ"ק ז"ל, כי אין לך עלבון גדול מזה.

(תניא, אגרת התשובה פרקים ד"ז)

הְשִׁיבֵנו ה' אֱלֹהֵיךָ וְנִשׁוּבָה חֲדָשׁ יְמִינוּ כְּקֶדֶם (ה, כא)

להתחיל מלמעלה, כמו בבריאת העולם

אנו מתפללים הְשִׁיבֵנו ה' אֱלֹהֵיךָ וְנִשׁוּבָה, שיהיה תחילה אתערוותא דלעילא בכדי שיוכל להיות אחר כך אתערוותא דלתתא ונשובה אחר כך.

ואף כי לעולם באתערוותא דלתתא תלוי אתערוותא דלעילא, אף על פי כן חֲדָשׁ יְמִינוּ כְּקֶדֶם, פירוש, כמו שהיה תחילת בריאת העולמות [לא על ידי התעוררות מלמטה תחילה, אלא] מחמת רצונו הטוב, כי חפץ חסד הוא.

(אדמו"ר הזקן, לקוטי תורה אחרי כו, ג)

אִם יִהְיֶה בְּמִקְדָּשׁ אֲדֹנָי כֹּהֵן וְנָבִיא (ב, כ)

זה דמו של זכריה.

(איכה רבה פ"א, נז)

פעם ישב רבנו הזקן עם כמה יחידי סגולה והביאו לפניו איש אחד שנכנס בו "רוח" רחמנא ליצלן.

רבנו הזקן התחיל לדבר אודות אלה שהרגו את זכריה הנביא, אשר לפי פשוטם של דברים היו רשעים גדולים.

אמנם לאמיתתו של דבר - אמר רבנו הזקן - אנשים אלה היו צדיקים גדולים, ועשייתם דבר כזה היתה בשביל מטרה נעלית.

ובהקדמה:

אודות מאורע הריגתו של זכריה הנביא מסופר בפשטות הכתובים "ורוח אלוקים לבשה את זכריה בן יהוידע הכהן ויעמוד מעל לעם ויאמר להם כה אמר האלוקים למה אתם עוברים את מצוות ה' ולא תצליחו כי עזבתם את ה' ויעזוב אתכם" וכתוצאה מכך "ויקשרו עליו וירגמוהו אבן בחצר בית ה'".

וביאר רבינו הזקן, שאמיתית טעם הריגתם אותו היה בכדי שזכריה לא ימשיך בהגדת דברי נבואתו.

וביאר הדבר:

בנוגע לפעולת עניין הנבואה בעולם, קיים חילוק גדול אם הנביא כבר אמר וביטא בשפתיו את הנבואה או לאו, כי באם עדיין לא אמר הנביא את הנבואה, הרי כיוון שלא נמשכה הנבואה בעולם בגילוי, אינו מוכרח שהנבואה תתקיים בפועל; ורק אם הנביא כבר אמר וביטא את הנבואה בדיבור, הרי על ידי הדיבור נמשכת הנבואה בעולם בגילוי.

ולפיכך - אמר רבנו הזקן - כאשר שמעו האנשים האמורים דברי נבואתו של זכריה אודות עניינים בלתי רצויים העתידים לעלות בגורלם של בני ישראל רח"ל, ובמיוחד - נבואה אודות חורבן בית מקדשנו רח"ל, וכאשר ראו שבדעתו של זכריה להמשיך ולהוסיף הגדת נבואתו אודות מאורעות האמורים, מסרו את נפשם והרגו את זכריה הנביא - פעולה הכרוכה במסירות נפש ממש, הן מבחינה רוחנית והן מבחינה גשמית, כמובן בפשטות - בכדי למנוע בכך מימוש דברי נבואתו, על ידי זה שהמשך נבואתו לא תבוא ותתגלה בדיבור.

רבנו הזקן המשיך לבאר מדוע הנביא זכריה עצמו היה מחויב להמשיך את נבואתו על אף תוכנה.

כאשר סיים רבנו הזקן דברים אלו, יצאה, לפתע, ה"רוח" מהאיש הנ"ל.

כלל ישראל

במשנתו של הרבי מליובאוויטש זי"ע



כלל ישראל - מציאות שלימה בעלת זהות ואישיות משלה. מארג אחד של רבבות נשמות השלובות זו בזו ויוצרות יחד גוף חי ופועם, "קומה אחת שלימה", כנסת ישראל.

לא ככל העמים בית ישראל. בעשו מה כתיב? "ויקח עשו את נשיו... ואת כל נפשות ביתו" ואילו ביעקב - "כל הנפש הבאה מצרימה שבעים". במשפחת עשו כל אדם - אדם לעצמו, ואילו בישראל כולם נפש אחת המה! נשמות ישראל

1. אוצר לקוטי שיחות ח"א, שמות ב - ע"פ ויקרא רבה פ"ד, ו.



בעקבות יום ההילולא של הרבי זי"ע בג' בתמוז, ולקראת צאתו לאור של ספר חדש בסדרה הפופולרית בסדרת "אוצר לקוטי שיחות" - "אוצר לקוטי שיחות - כלל ישראל", מוגשים בזה בפרסום ראשון חלקים מתוך מאמר מאלף אודות סוגיית כלל ישראל במשנתו של הרבי, העתיד להופיע אי"ה בראש הספר המיוחד

הרב יצחק קפלן

את אותו חיבור והתאחדות, שוב אין זו אהבת הזולת אלא אהבת עצמו - "כמוך"⁴.

מקדש שני מפני מה חרב? מפני שהיתה בו שנת חנם (יומא ט, ב). החורבן והגלות הם תוצאה טבעית מפיבוד הלכות, שכן אם כל ישראל גוף אחד הם, הרי התנתקות האברים זה מזה מביאה לחולשת הגוף ולסילוק החיות, היא השכינה הקדושה, הלב הפועם של כנסת ישראל⁵. נמצא אפוא כי אין קדושה ואין גילוי שכינה כשיש פיבוד בנשמות ישראל, ועל כן "ואהבת לרעך כמוך" הוא כלל גדול בתורה, ולא רק במצוות שבין אדם לחברו אלא אף במצוות שבין אדם למקום, כמאמר הלל הזקן "זוהי כל התורה כולה, ואיך פירושה הוא" - שעיקר כל המצוות הוא להביא ולהשכין את אור ה' בנו, וקודשא בריך הוא לא שריא באתר פנים - בגוף פגום שאבריו מפורדים זה מזה⁶.

זהו שאמר משה רבינו, אחר שמע את דברי האיש העברי "הלהרגני אתה אומר כאשר הרגת את המצרי" - "אכן נודע הדבר - עתה ידעתי באיזה דבר הם משתעבדים" (שמות רבה ורש"י על הפסוק), שאם יש ביניהם לשון הרע הרי אינם ראויים לגאולה. ולכאורה הדברים מתמיהים - שהרי אפילו עובדת היותם שטופים בעבודה זרה לא מנעה מהם להגאל. אלא שהחומרא שבחטא לשון הרע ומחלוקת היא כזה שהוא פוגם בעצם מציאותו של עם ישראל. כיון שכל ענינה של גאולת מצרים הוא לידת העם, "ומולדתך ביום הולדת אותך", הרי כשיש פיבוד ומחלוקת ובטלה מציאותו המאוחדת של העם, שוב אין הגאולה יכולה לחול⁷.

כל ישראל ערבים זה לזה

תרי"ג מצוות ניתנו להם לישראל, כנגד תרי"ג אברים שבאדם. רצה הקב"ה לזכות את ישראל

4. אוצר לקוטי שיחות ח"ו, וזאת הכרכה ב - ע"פ תניא פרק לב. בתניא (אגרת הקודש סי' לא): "כל נשמות ישראל נקראים בחינת אברי דשכינתא, הנקראת בשם לב, כמו שכתוב וצור לבבי... [והנה] סיבת החולי והבריאות היא התפשטות והילוך החיות מהלב אל כל האברים... וסובב סובב הולך הרוח חיים והדם תוך תוך כל האברים והגידים המובלעים בהם וחוזר אל הלב, ואם סיבוב והילוך הרוח חיים הלז הוא כהלכתו תמיד כסדרו המסודר לו מחיי החיים ב"ה, אזי האדם בריא בתכלית, כי כל האברים מקושרים יחד ומקבלים חיותם הראוי להם מהלב ע"י סיבוב הלז, אך אם יש איזה קלקול באיזהו מקומן המונע ומעכב או ממעט סיבוב והילוך הדם עם הרוח חיים המלושב בו, אזי נפסק או מתמעט הקשר הלז המקשר כל האברים אל הלב על ידי סיבוב הלז, ואזי נופל האדם למשכב וחולי ה"י" - עיין שם אריכות הדברים.

6. תניא פרק לב.
7. אוצר לקוטי שיחות דלעיל הערה 1.

שרשן בה' אחד ואב אחד לכולנה, וכשם ש"אתה אחד ושםך אחד", הנה גם "עמך ישראל" - "גוי אחד בארץ". ואילו בשאר האומות כתיב "אשר חלק ה' אלקיך אותם לכל העמים", חילקם והפרידם מאחדותו יתברך, וממילא נפרדו גם איש מרעהו².

גם אצל אומות העולם מצאנו לכאורה ענין של צירוף והתאחדות, אלא שהיא התאחדות התלויה בדבר, מצד ענין טפל שחברים, בעוד במהותם הם לעולם נותרים מפוזרים ומפורדים. דיוק נפלא לרבינו בלשון רש"י בפירושו על התורה, שהשתמש בכיטוי דומה בשני מקומות. על הפסוק "והנה מצרים נוסע אחריהם" פירש רש"י "בלב אחד כאיש אחד", ואילו בפסוק "ויחן שם ישראל נגד ההר" כתב "כאיש אחד בלב אחד". נראה שהתוכן אחד הוא, אבל לכשתדייק מורה היפוך לשונות על היפוך הסיבה והתוצאה: במצרים שורש הענין הוא "לב אחד", רגש השנאה שאיחד את הרודפים, ומזה נעשו "כאיש אחד". ואילו בישראל להפך - במהותם הם "כאיש אחד", וזה היסוד לרגש החיבור וההתאחדות שחשו בעמדם תחת הר סיני, "בלב אחד"³.

מהי אפוא אותה מהות אחת חמקמקה של "כלל ישראל", המחברת ומאחדת יחדיו את הנשמות הפרטיות? נושא זה מהווה יסוד גדול במשנתו של רבינו, המשתמש בו כדי להאיר חטיבות שלימות בתורה, הן בהלכה והן באגדה. טעמה מתוך דברים אלו נביא בסקירה שלפנינו.

ראויה סוגיא רחבה זו לשמש דוגמא ובנין-אב לדרכו המיוחדת של רבינו בלימוד התורה - לרדת עד שורשי השורשים, אל הליבה הפנימית של דברי התורה כפי שהיא בוקעת ועולה הן מעולם ההלכה והן מעולם האגדה, שכן, כשם שישראל הם אומה אחת ומאוחדת, אף התורה - תורה אחת היא.

ואהבת לרעך כמוך

ראש וראשון לעניני התורה הנובעים מן המושג הכללי כלל ישראל הוא כמובן דין ואהבת לרעך כמוך. דבר זה היה שגור על לשונו של רבינו, שהיסוד של "אהבת ישראל" הרי הוא "אחדות ישראל". שהרי מפורסמת הקושיא: איך ניתן לצוות לאהוב את הזולת "כמוך"? ברם עומק הענין הוא, שבאמת אין יהודי אחד נפרד מזולתו, כי בשורש נשמותיהם הוא ורעהו - חד הם, ולכשיגלה בעצמו

2. שם ח"ג, ראה ג - ע"פ דרך מצוותיך נט, ב ואילך.
3. לקוטי שיחות חכ"א, יתרו א.

לפיכך הרבה להם תורה ומצוות. פירוש נפלא גילה בזה רבינו: גם מצוה אחת יכולה להביא אור גדול, אבל רצה הקב"ה לזכות - לעשותם זכים, לזככם מפנימיותם; לא רק להציף עליהם אור גדול מלמעלה, אלא להביא תיקון וזיכוך שלם לכל איבר ואיבר ולכל פרט ופרט בהתאם לטיבו ותכונתו. לפיכך הרבה להם תורה ומצוות - מצוה מיוחדת כנגד כל פרט ופרט שבהם⁸. אלא שאין כל אחד מישראל זוכה לקיים בגופו את כל המצוות

אף בימים כתיקונם, כשכל יושבי הארץ עליה ובית המקדש עומד על תלו, הרי יש מצוות לאנשים ומצוות לנשים, קיימות מצוות לכהנים, ללוויים ולמלך, ומצוות רבות לא נאמרו אלא במצבים מסוימים ומוגדרים, ובכל מצוות אלו אין אדם זוכה אלא על ידי חברו

שבתורה. אף בימים כתיקונם, כשכל יושבי הארץ עליה ובית המקדש עומד על תלו, הרי יש מצוות לאנשים ומצוות לנשים, קיימות מצוות לכהנים, ללוויים ולמלך, ומצוות רבות לא נאמרו אלא במצבים מסוימים ומוגדרים, ובכל מצוות אלו אין אדם זוכה אלא על ידי חברו, שכן, בהיות כולם מהות ומציאות אחת, עולה קיומה של מצוות אלו על ידי אדם אחד מישראל גם בעבור שאר בני ישראל⁹.

ומכאן - ענין הערבות, שכל ישראל ערבים זה בזה, כפי שהדגיש במקומות רבים הגאון הרוגצובי, שהיה רבינו דולה ומשקה מתורתו: "גדר דערבות משום שכל ישראל הוה כמו מין יחיד"¹⁰, "גוף

8. לקוטי שיחות ח"ז, פרקי אבות בסופו.
9. "כנודע שכל אחד ואחד צריך לקיים כל התרי"ג מצוות, ומצוות שאי אפשר לכל אחד ואחד לקיים, כמו מצוות התלויות בכהנים וכהאי גוונא, מוציאים זה את זה, באשר כל ישראל הן ציור קומה כו" (אגרות קודש אדמו"ר מוהרש"ב, אגרת רעג).
10. צפנת פענח סנהדרין מג, ב - הובא באוצר לקוטי שיחות ח"א, ויגש ב.

אחד ומציאות אחת"¹¹. דבריו עולים בקנה אחת עם המבואר בענין זה בפנימיות התורה, שפירוש "ערבין" הוא גם מלשון מעורבים, "שכל ישראל מעורבים זה בזה, דכל ישראל ביחד נקראים אדם אחד והם קומה אחת, ולפיכך הם ערבים זה לזה, כי כשנעשה פגם ברגל על דרך משל, כל הגוף מרגיש"¹².

חידוש גדול מחדש רבינו - שאף דין ערבות שבממון יש בו משורש זה, שהערב עומד כביכול במקום הלווה, שקבלת המעות של הלווה נחשבת לו כאילו קיבל בעצמו הממון¹³. ובזה ממתיק סוד ופנימיות הטעם למחלוקת הבבלי והירושלמי בדין הנעשה ערב לאחר מתן מעות, שלהירושלמי נעשה ערב לכל דיניו, ואילו להבבלי "אחר מתן מעות בעי קנין" ואינו נעשה ערב בהתחייבות בעלמא. מצד עיקר ענין הערבות אין צריך קנין, כי יכול הערב להכנס במקום חברו; אלא שכבר ביאר הרוגצובי שעיקר דין הערבות הוא בארץ ישראל, שמטעם זה לא נעשו ישראל ערבים זה לזה אלא לאחר שעברו את הירדן, כי עיקר ענין הציבור הוא בארץ ישראל דוקא, כדאיתא בגמרא דאין אוכלוסא בבבל (ברכות נה, א) ואין תענית ציבור בבבל (פסחים נח, א) - "ורצונו לומר דליכא צירוף"; ולכן בעולמו של הבבלי, תלמודה של גלות - "במחשכים הושיבני, זה תלמודה של בבבל" (סנהדרין כד, א) - אי אפשר להעשות ערב אלא על ידי קנין.

ציבור

"ציבור" הוא מושג שנתחדש בעם ישראל. האומות אין להם ציבור - "צא זה שאין לו קהל" (זיר סא, ב) - שכן הקהל איננו אוסף של יחידים אלא צירוף היוצר מציאות אחת חדשה, והגויים, שהם נפרדים במהותם אלה מאלה, אינם יכולים להצטרף לכדי מהות אחת¹⁴. לעומתם, בני ישראל "אב אחד לכולנה" ונפשותיהם מאוחדות בשרשם העליון המשותף, ומכאן יכולתם להצטרף ולהתחבר גם בעולם הזה ולהיות "גוי אחד בארץ"¹⁵.

מנהג קדוש יסד האריז"ל - שיאמר כל אדם קודם התפילה "הריני מקבל עלי מצות עשה של ואהבת לרעך כמוך", וטעם הדבר, כדי לשתף עצמו בתפילתו עם הציבור. והטעים רבינו: תפילות כנגד תמידין תקנום, והתמידין הלא הם קרבנות הציבור,

11. צפנת פענח מכות כד, א - הובא שם.
12. אוצר לקוטי שיחות שם.
13. שם.
14. אוצר לקוטי שיחות דלעיל הערה 2.
15. שם.

ואף שהם באים משל יחידים, שנקנים מכסף מחצית השקל - צריך כל אדם למוסרן "יפה יפה" (ראש השנה ז, ב), לבטל את בעלותו הפרטית כדי שיחול על המעות גדר הציבור. אף התפילה כך: היא באה משל יחיד, ולכן צריך כל אדם באמירה זו לבטל את מציאותו הפרטית ולכוללה במציאות הציבור, עד שתיעשה תפילתו - תפילת הציבור¹⁶.

יסוד זה של התכללות היחיד עם הציבור מוצא רבינו בעוד כמה דינים שבתורה. כך בהלכות הרגל, ש"טומאת עם הארץ ברגל כטהרה היא חשובה, שכל ישראל חברים הן ברגלים". דין זה הסמיכוהו חכמים על המקרא: "ויאסף כל איש ישראל אל העיר כאיש אחד חברים - עשאן הכתוב כולן חברים". אין לפרש שברגל אף עמי הארץ מקפידים בדיני טומאה וטהרה כחברים, שהרי קיימא לן שכשעבר הרגל חוזרין אותם המאכלים עצמם לטומאתן. אלא טעם הדבר הוא שבשעת הרגל כשמתקיים בהם "ויאסף כל איש ישראל העיר" נתבטל מהם גדרם כפרטים נפרדים ונעשים חלק מן הציבור¹⁷.

מכאן גם כח ההגנה של עיר מקלט, ש"אין מושיבין אותה אלא במקום אוכלוסין... נתמעטו דירין, מכניסים לתוכן כהנים לוויים וישראלים", "מעין כלל ישראל", ואז, מתוך שההורג בשגגה "נקלט" ונעשה חלק מן הציבור, הרי כח הציבור מגן על כל יחיד ויחיד שבו¹⁸.

יש צירוף לטובה ויש צירוף לרעה. כך מצינו דינים מיוחדים על יושבי עיר הנידחת, שאינם נידונים בסקילה כשאר עובדי עבודה זרה אלא בסוף. ולכאורה, כיון שעד שבאו לכלל עיר הנידחת היו יושבי העיר בדין עובדי עבודה זרה, כיצד פקע מהם חיוב הסקילה הקשה מסיף, והלא המתחייב בשתי מיתות "נידון בחמורה"? אין זאת אלא שבהצטרפם יחד פקע מכל אחד מהם גדר היחיד ונעשו מציאות חדשה של "יושבי העיר" - ציבור. ומתוך כך אתה למד שכח הצירוף וההתאחדות שבישראל, שמצד שורש נפשם בה' אחד, נמשך גם אל פשעיהם וחטאיהם, שכשהן יורדין - גוררים הם עמם אל החטא את כל סגולתם ומעלתם¹⁹.

כלל ופרט

לצד המעלה של מציאות הכלל, מצינו בתורה גם את הדגשת מקומו המיוחד של כל ופרט. וכשם

שאמרו שכל ישראל הם "קומה אחת שלימה", כך אמרו שכל אחד ואחד מישראל הוא "עולם מלא", "ולפיכך נברא האדם יחיד... [ש] כל אחד חייב אדם לומר בשבילי נברא העולם". ורגיל היה על לשונו של רבינו הרמז שבצירוף הפרשיות ויקהל-פקודי - שעל-אף התקהלות והצטרפות כולם יחד, עדיין נפקדים ונמנים כל אחד בפני עצמו²⁰.

לא נתגלה הקב"ה בהר סיני ב"אנכי ה' אלקיכם", אלא ב"ה' אלקיך" לשון יחיד - "שכל אחד היה אומר עמי הכתוב מדבר" (ילקוט שמעוני יתרו רמז קפו), והרי, אחרי ככלות הכל, קבלת התורה והמצוות אינה רק קבלה כללית של העם אלא חיוב פרטי על כל אחד ואחד²¹. אף ההכנה למתן תורה כללה שני פרטים: אחדות והתכללות - "ויחן שם ישראל נגד ההר" - וכן עבודת הכנה פרטית של התקדשות והזדככות בספירת העומר, שהיא עבודה הפרט - "שתאה ספירה לכל אחד ואחד"²².

עיקר גדול זה מייסד רבינו גם על דברי התניא המפורסמים בפרק מא: "והנה ה' נצב עליו... ומביט עליו ובוהן כליות ולב אם עובדו כראוי". לכאורה פשט הלשון "נצב עליו" בענינו - עומד ומביט. אבל רבינו מפרש: נצב עליו - עומד וקיים עליו, כמו שפירשו רז"ל גבי יעקב הצדיק "והנה ה' נצב עליו" - "הצדיקים אלקיהם מתקיימין עליהם" (בראשית רבה על הפסוק). כביכול כל כח של מעלה עומד ומתקיים על עבודתו הפרטית של כל אחד ואחד מישראל, כפי שמקדים ואומר שם: "ומיחד [הקב"ה] מלכותו על עמו ישראל בכלל ועליו בפרט, כי חייב אדם לומר בשבילי נברא העולם". וכשחסר דבר-מה בעבודתו של יחיד מישראל, הרי הוא גורם חסרון למעלה כביכול²³.

על זה דרשו: "ישראל" ראשי תיבות - יש ששים רבוא אותיות לתורה. כשם שבתורה חסרונה של אות אחת פוסל את הספר כולו, כך אין כלל ישראל שלם כאשר נעדר ממנו ולו יהודי אחד. אף על מתן תורה אמרו: אילו היו ישראל חסרים אפילו אדם אחד לא היתה השכינה נגלית עליהן (דברים רבה פ"ז, ח). ומה יקר פירושו של רבינו לתשובת בעל ההגדה לכן הרשע: "אילו היה שם לא היה נגאל" - רק שם, במצרים, לא היה נגאל, אבל אחר מתן תורה אף הוא ייגאל, שהרי "כנגד ארבעה בני דברה תורה" - אף הוא, הרשע, הוא דיבור בתורה שאין התורה שלימה בלעדיו²⁴.

20. אוצר לקוטי שיחות דלעיל הערה 16.

21. אוצר לקוטי שיחות דלעיל הערה 1.

22. לקוטי שיחות ח"ו, ויקהל א.

23. לקוטי שיחות ח"ה, נח בהוספות.

24. שם ח"א, פסח.

16. שם ח"ד, פקודי ג.

17. לקוטי שיחות ח"ז, שמיני ב.

18. שם ח"ד, דברים ב.

19. אוצר לקוטי שיחות דלעיל הערה 6.

מה יקר פירושו של רבינו
לתשובת בעל ההגדה לבן
הרשע: "אילו היה שם לא היה
נגאל" - רק שם, במצרים, לא
היה נגאל, אבל אחר מתן תורה
אף הוא ייגאל, שהרי "כנגד
ארבעה בנים דיברה תורה"
- אף הוא, הרשע, הוא דיבור
בתורה שאין התורה שלימה
בלעדיו

"אתם נצבים היום כולכם... ראשיכם שבטיכם וגו'
מחוטב עציץ עד שואב מימין": "כל ישראל הם קומה
אחת שלימה, וכללות נשמותיהן נקרא כנסת ישראל...
שכולם מתאספים יחד להיות לאחדים כאחד... לפי
שיש בכל אחד ואחד בחינות ומדרגות מה שאין בחבירו,
וכולם צריכין זה לזה... וכמשל האדם שהוא בעל קומה
בראש ורגלים, שאף שרגלים הם סוף המדרגה ולמטה
והראש הוא העליון ומעולה ממנו, מכל מקום הרי
בבחינה אחת יש יתרון ומעלה להרגלים, שצריך להלך
בהם... ונמצא שאין שלימות להראש בלתי הרגלים. כך
הנה כל ישראל קומה אחת שלימה".

שני ענינים נפרדים לפנינו, כאשר יראה כל
מעייין. בתניא מודגש השורש העליון המשותף אשר
מאחד את כל ישראל (וכמו שמבאר לעיל (פרק ב) שכן
הוא אף בקומת האדם הגשמית, שקודם התחלקות
האיברים בוולד הרי כל האיברים מאוחדים וכלולים
יחד בבחינה אחת בטיפת האב), ואילו בלקוטי
תורה - דוקא מתוך ההבדלים שבניהם, מתוך שזה
"ראש" וזה "רגל", נבנית קומה אחת שלימה.

יש בזה מה שאין בזה. "האחדות מצד זה
שאב אחד לכולנה היא למעלה יותר מהאחדות
דכל ישראל גוף אחד... כי גם בגוף אחד ישנה
ההתחלקות דאברי הגוף, עד לחילוק מן הקצה
אל הקצה - ראש ורגל; מה שאין כן כפי שנפשות
ישראל כלולות בשרשן ב"אב אחד" הרי הן למעלה
מהתחלקות²⁹. ברם ישנה גם מעלה לאיך גיסא:
העובדה שאף לאחר התחלקותם לאיברים שונים
האברים משלימים זה את זה ויוצרים יחד גוף

אף נקודה זו של מעלת הפרט משתקפת בכללי
התורה, שכן מצינו שגם צירוף הרבים למציאות
חדשה של ציבור אינו מבטל מהם כליל את גדרם
כיחידים, כפי שמוכח מבקשת משה רבינו על עדת
קרח "אל תפן אל מנחתם" - "יודע אני שיש להם
חלק בתמידי ציבור, אף חלקם לא יקובל לפניך
לרצון, תניחנו האש ולא תאכלנו". הוי אומר:
אף כאשר בקרבן ציבור עסקינן, לא נעקר ממנו
לחלוטין חלקו של היחיד²⁵.

מעלת הפרט איננה דבר נפרד ממעלת הכלל.
אדרבה, כיון שכל ישראל הם עצם אחד, הרי "העצם
כשאתה תופס במקצתו אתה תופס ככולו" - כחו
של הפרט הוא בהיותו מקצת מן הכלל, ומקצת
הכלל ככולו. וכשם שבתורה אמרו "העוסק במצוה
פטור מן המצוה", וטעם הדבר - דהוי "כמו שמקיים
גם זה"²⁶ (את המצוה האחרת), מפני שהרצון העליון
שבכל המצוות הוא עצם אחד, והתופס במצוה אחת
תפס ברצון העצמי הכולל גם את כל שאר המצוות,
כך גם בישראל: בכל יהודי ויהודי נמצא העצם של
כלל ישראל, והתופס במקצתו - תופס ככולו²⁷.

בין אחדות לאחידות

שאלה גדולה נוספת שמעורר נידוננו היא אודות
חילוקי המעמדות שיש בעם ישראל - הן אלו הבאים
בתולדה, כגון החלוקה לכהנים, לוויים וישראלים,
והן אלה השייכים לעבודת המיוחדת של כל אדם,
למן "ראשיכם שבטיכם" ועד "חוטב עציץ ושואב
מימין". האמנם בשם "אחדות ישראל" באנו למחוק
הבדלים אלה ולהעמיד את כל בני ישראל על דרגא
אחת? והלא זוהי טענת קרח "כי כל העדה כולם
קדושים", שעליה השיב לו משה רבינו: גבולות חלק
הקב"ה בעולמו! ברם בהתבוננות מעמיקה גבולות
אלה לא רק שאינם סותרים את האחדות אלא שהם
אף מגדילים ומחזקים אותה²⁸.

בשתי תורות של בעל התניא שב רבינו ודן
בשיחותיו העוסקות בענין זה. האחת מדבריו בפרק
לב בתניא: "הרי זו דרך ישרה וקלה לבא לידי קיום
מצות ואהבת לרעך כמוך לכל נפש מישראל למגדול
ועד קטן, כי... הנפש והרוח מי יודע גדולתן ומעלתן
בשרשן ומקורן באלקים חיים, בשגם שכולן מתאימות
ואב אחד לכולנה, ולכן נקראו כל ישראל אחים ממש
מצד שורש נפשם בה' אחד, רק שהגופים מחולקים".
והאחרת מלקוטי תורה פרשת נצבים, על הפסוק

25. אוצר לקוטי שיחות ח"ו, בהעלותך ג. ח"ב, קרח א.

26. צפנת פענח, כללי התורה והמצוה בערכו.

27. אוצר לקוטי שיחות ח"ד, וישלח ב.

28. ראה בארוכה לקוטי שיחות ח"ח, קרח ג.

29. אוצר לקוטי שיחות ח"א, בשלח ב.

באהלה של תורה מוטלת החובה לעסוק במעשים טובים ובגמילות חסדים - עבודתו של זבולון³².

אתו הענין מצינו גם בקרבנות שהקריבו הנשיאים בחנוכת המזבח. הרי זו מהפרשיות יוצאות הדופן שבתורה, שבה שב ונשנה בכתובים "ב פעמים אותו הקרבן ממש, לכל פרטיו ודקדוקיו, וכל כך למה? לפי ש"כל אחד ואחד הקריבו לפי דעתו". רק בחיצוניות זהים הקרבנות זה לזה, אך לכל שבט היתה כוונה פנימית מיוחדת בהתאם לאופן עבודתו, ונמצא שבכל יום ויום נחנך המזבח באופן חדש. ומכל מקום אמרו חז"ל "העלה עליהם הכתוב כאילו כולם הקריבו ביום ראשון וכאילו כולם הקריבו ביום אחרון" - בכל הקרבה של שבט פרטי כלולות ההקרבות כולן³³.

ארץ ישראל

וסוגיא אחרונה חביבה - ארץ ישראל. כבר הוזכרו לעיל דברי הגאון הרוגזובי שהביא רבינו כמה פעמים, שעיקר הצטרפות עם ישראל לכדי מציאות אחת היא בארץ ישראל. ואכן, אף בשאלת כיבוש הארץ מוצא רבינו את השתקפותם של הנידונים לעיל.

שני ענינים בבעלות עם ישראל על ארץ ישראל - בעלות כללית של כלל ישראל על ידי כיבוש יהושע, ובעלות פרטית של כל אחד ואחד על ידי ישיבה וחזקה, כשכל אחד ישב והחזיק בחלקו. בכך מתבאר איך כרת אברהם ברית עם בני חת שאין בני ישראל יורשים את עיר יבוס (ירושלים) כי אם בהסכמתם. האם כפר אברהם ח"ו בהבטחת הקב"ה "את כל הארץ גו' לך אתננה"? הס מלהזכיר. הבעלות הכללית על כל ארץ ישראל היא אכן של ישראל בלבד, מבלי שום נתינת מקום לזר, אך הנדון כאן הוא הבעלות הפרטית, שבתנאים מסוימים מתאפשרת אף לבני שאר האומות, שהרי "מי שרוצה להשלים ישלים" (רמב"ם הלכות מלכים פ"ו). ומשקנה דוד מכספי כל השבטים יחד את ירושלים מארוונה היבוס, נקנתה העיר אף בבעלות פרטית לכל אחד ואחד מישראל בכתב עולם לאחוזת עולם³⁴.

וגדול יום קיבוץ כל הגלויות יחד לארצנו הקדושה, אשר אף בו נאמרו שני הענינים - וכפי שהיה רגיל על לשונו של רבינו: "ואתם תלוקטו לאחד אחד בני ישראל", ויחד עם זאת, "קהל גדול ישובו הנה".

שלם הופכת גם את ההתחלקות עצמה לביטוי של אחדות, ואף של אחדות עמוקה יותר. כדי לבוא אל האחדות אין עוד צורך לטשטש את החילוקים וההבדלים, אלא ההבדלים והחילוקים עצמם הם הם שיוצרים אחדות זו. ובעומק הענין הא בהא תליא: מדוע משלימים האברים השונים זה את זה? משום שברשם ובעצמיותם באמת חד הם, ולכן, אף כשמהותם העצמית נעלמת לכאורה תחת ההתחלקות לפרטים, הנה היא שוב מציצה ועולה מתוך הפרטים עצמם, הנארגים ומתגבשים יחדיו לכדי "קומה אחת שלימה"³⁰.

ואמנם, שני אופנים אלו מצינו בשתי מצוות שציינו חכמינו שענינן הוא אחדות, והן שתי המצוות של חג הסוכות - הישיבה בסוכה וארבעת המינים. הסוכה, שעליה אמרו "מלמד שכל ישראל ראויים לישב בסוכה אחת", מקיפה את כולם וכוללת את כולם בשוה; ואילו ארבעת המינים מסמלים כידוע סוגים שונים בעם ישראל, ו"אמר הקב"ה יוקשרו כולם אגודה אחת והן מכפרין אלו על אלו". אין אדם יוצא ידי חובתו בארבעה לולבים או בארבעה אתרוגים, אלא דוקא המינים השונים זה מזה הם שנקשרים יחדיו ל"אגודה אחת"³¹.

שנים עשר השבטים

חלוקה יסודית נוספת יש בעם ישראל, והיא החלוקה לשנים עשר שבטים. כולם בני יעקב שנתברכו על ידו, ולא הרי ברכתו לזה כהרי ברכתו לזה. לכל שבט אופן משלו בתהלוכות העולם, אם כ"גור אריה" ואם כ"איילה שלוחה" או כ"זאב יטרף", ומתוך כך לכל אחד דרך משלו במסילה העולה בית א"ל. שמה תאמר פירוד והבדלה יש ביניהם - תלמוד לומר "איש אשר כברכתו ברך אותם", שב וכלל את כולם איש בברכת אחיו ("פ"פ מדרש רבה ורש").

ודאי, אין פירוש הדבר שנעשו כולם שוים. אם כן לא היה לו לברכם בברכות נפרדות ולשוב ולכוללם, והיה עומד ומברך את כולם יחד בכל הברכות כולן. אלא שכל הברכות ממעיין אחד נשאבו, מישראל סבא, "כלל ישראל", ואף שאצל כל אחת מהן מתנוצצת ומאירה בחינה פרטית מתוך הכלל, הרי כל ברכה כלולה גם מחברותיה. על כן אף זבולון אשר "לחוף ימים ישכון" מחויב בתלמוד תורה כאחיו יששכר, ומאידך "כל האומר אין לי אלא תורה אפילו תורה אין לו", ואף על יששכר היושב

32. לקוטי שיחות חכ"ה, ויחי ג.
33. לקוטי שיחות דלעיל הערה 30.
34. לקוטי שיחות ח"ל, חיי שרה א.

30. אוצר לקוטי שיחות ח"ג, נצבים ב, ודלעיל הערה 16. לקוטי שיחות חכ"ג, נשא ב.
31. לקוטי שיחות ח"ד, סוכות. אוצר לקוטי שיחות ח"ג, סוכות ב.

שביטה בשבת - לא רק ממאמץ

הוספת הרבי בשולי מכתב, ובה התייחסות לטענה ידועה כלפי איסור עשיית מלאכה בשבת - שבימינו, בשונה מן העבר, רבות מהמלאכות האסורות נעשות ללא כל מאמץ ואינן מעיבות על מנוחת השבת:

הקושיא דְעֵתָהּ בקל להבעיר אש, ולמה תיאסר בשבת קודש וכו' - ההסברה פשוטה, ד"עשה ה' [את השמים ואת הארץ] גוי"ו היתה קלה עוד יותר (אמירה, ה' שהוא אין-סוף) ומזה "שבת וינפש".

הקושיא דְעֵתָהּ בקל להבעיר אש, ולמה תיאסר בשבת קודש וכו' - ההסברה פשוטה, ד"עשה ה' [את השמים ואת הארץ] גוי"ו היתה קלה עוד יותר (אמירה, ה' שהוא אין-סוף) ומזה "שבת וינפש".

שלום בית - בדרך החסידות

מענה לאישה שתיארה במכתבה את יחסיה עם בעלה:

כנראה ביחסה לבעלה שיי' עד עתה הלכה בדרך אנשי המוסר (להראותו החסרונות, להדגישן וכו'). ואין צועקים על העבר. ועל כל פנים מכאן ולהבא תאחז (גם בזה) בדרכי החסידות (להראותו המעלות שבו, ובמילא אם ניצל עוד יותר מאשר עד עתה - אף שגם עד עתה ניצל - ירוויחו כולן בגשמיות ורוחניות וכו').

כנראה דימרה (קלה שיי' עץ האש דברך אנשי-המוסר (הלכות) האם רועה, הפשיטן וכו'). ואין צועקים על העבר. ועל כל פנים מכאן ולהבא תאחז (גם בזה) בדרכי החסידות (להראותו המעלות שבו, ובמילא אם ניצל עוד יותר מאשר עד עתה - אף שגם עד עתה ניצל - ירוויחו כולן בגשמיות ורוחניות וכו').

הוראה לכל החיים בפסוק אחד

הוספה של הרבי בכתב ידו בשולי מכתב לחסיד, שנכתב בשרם עלה על כס נשיאות חב"ד:

ומה ששואל במכתבו להוראות, כבר אמרו רבותינו ז"ל הוראה כללית - בפירוש הכתוב בישעיה נז: הלא פרס לרעב לחמך ועניים מרודים תביא בית כי תראה ערום וכסיתו - שמדבר בערום מן המצוות, וברעב ללחמה של תורה, וחסר חסות בית התפילה (ומובן, שאם אינו מרגיש ברעבונו, הרי עניותו גדולה ביותר). - ומוסיף ומסיים הכתוב: ומבשרך - גם כן - לא תתעלם! הוראה לכל משך ימי חיי האדם בפסוק אחד!

וצה שואל דצפתו
להוראת, כנר אצלך
הולדה פלית-דב'
הכבוד דישי' נב'
הוא ברם אכעד לתל'
וענין ארובים תביא דית' כי תראה ערום וכסיתו -
אצדך דערוב אן הצלות, ודדעד (לחמה של תורה,
וחסר חסות דית' התפילה (וצד), שאם אינו מרגיש
ברעבונו, הרי עניותו גדולה ביותר). - ומוסיף
ומסיים הכתוב: ומבשרך - גם כן - לא תתעלם!
הולדה לך אצל יצ חיי האדם בפסוק אחד!

מחשבות חרוץ

סקירה על ספרו של רבי צדוק הכהן מלובלין, שיצא לאור מחדש בהוצאת מכון מעיינותיך הרב משה לינך

בדברי תורתו של הרה"ק רבי צדוק הכהן מלובלין, מתממש לנגד עינינו תיאורם של חז"ל (שיר השירים רבה, פרשה א):

צוארך בחרוזים, שחורזים בדברי תורה... בן עזאי היה יושב ודורש והאש סביבותיו, אזלון ואמרון לרבי עקיבא, הלך אצלו ואמר לו שמעתי שהיית דורש והאש מלהטט סביבך, אמר לו הן, אמר לו שמא בחדרי מרכבה היית עסוק, אמר לו לאו, אלא הייתי יושב וחורז בדברי תורה ומתורה לנביאים ומנביאים לכתובים, והיו הדברים שמחים כנתינתן מסיני, והיו ערבים כעיקר נתינתן.

בגאונותו הרבה פותח רבי צדוק בעניין מסוים, מבאר על פי זה מאמר חז"ל, ומסתייע ממאמר נוסף, ומעתה נבין סיפור בגמרא, אגב יארו בזה דברי חז"ל במקום אחר, ועל פי זה יתבאר מאורע תנ"כי בספר שופטים... ולאחר כל האריכות הזו יחזור לעניין הראשון. ואכן, הדברים שמחים וערבים כנתינתם.

רבי צדוק נודע בשערים כאיש המחשבה. ביאוריו אינם סובבים סביב יסודות של דרוש או רמז. הבסיס לכל פרט הוא העומק הרעיוני שבעניין, ההגדרה



סובבת על משפט הפתיחה: "ד' ראשי השנים הנשנים בריש ראשי השנה, נראה לי שהם נגד ד' אותיות שם אהי"ה".

"ד' מצות יש בפורים, ונראה לי שהם נגד ד' אותיות שם הוי"ה ב"ה".

"ד' מצות של אכילה יש בליל פסח, נ"ל דנגד ד' אותיות של שם האדנות".

"השלש רגלים הם הממשיכים שלשה דברים, בני חיי ומזוני".

לימוד מערכה של רבי צדוק לפני זמן ומועד מהווה הכנה מצויינת למועד ומחבר את הלומד עם האור המיוחד המאיר באותו הזמן.

הספר מחשבות חרוץ נדפס לראשונה בשנת תער"ב בפיעטרקוב, ולאחר מכן פעמים נוספות, רובן במהדורות צילום. בהוצאתנו נדפס הספר מחדש באותיות בהירות. כדי להקל על ההבנה נוספו בו סימני פיסוק מדוייקים; הדבר נחוץ מאד בספר זה, בו המשפטים ארוכים ועמוקים. הפיסקות חולקו לקטעים קצרים באופן שמסייע ללומד להבין דבר דבור על אפניו.

בשולי הגליון הובאו בהרחבה המקורות שנרמזו בקיצור בגוף הספר. מעתה פנים חדשות באו בלימוד תורתו של רבי צדוק: עיון בכל ציון ומראה מקום שנרשם בקיצור וברמיזה, ועל ידי זה - הבנת הרעיון על מילואו. צורה זו של הגשת הספר נתקבלה בהתלהבות בספריו הקודמים שבהוצאתנו: צדקת הצדיק, רסיסי לילה ותקנת השבים.

המחשבתית שלו: מה היא בעצם 'תורה' ומה היא 'תפילה', מה הוא 'שְׁחוק', ומה בין 'משתה' ל'סעודה'. כל פרט מתבאר בחדירה לשורשיו ויסודותיו.

אך דומה שמעל הכל נוכל למצוא בספריו של רבי צדוק את הלב. רבי צדוק אמנם אינו מתפרץ בסערת רגשות - רק לעתים נדירות נמצא זאת - אך המעמיק בין השיטין רואה יותר מכל את סערת לבו, את אמונתו התמה בתורה ואת דבקותו בה'. ועל כולנה - את אהבתו לישראל. חוט השני בתורותיו הוא הגדלת מעלתם של ישראל, באופן שלא מצאנו לו אח ורע.

הספר מחשבות חרוץ בנוי שבע עשרה מערכות ארוכות, העוסקות ביסודן בזמני ומועדי השנה: פסח, ספירת העומר, שבועות, ראש השנה, מועדי תשרי, ארבע פרשיות, אדר, ופורים.

מעיינות במיוחד הן המערכות ב'מחשבות חרוץ' היוצקות כעין תבנית מסודרת למועדים ולזמנים. כך למשל אנו קוראים בראשי כמה מהמערכות, כאשר לאחר מכן המערכה כולה

מה עדיף - שנאה או אדישות?

בפרק י בתניא, העוסק במדרגתו של הצדיק, מבואר שהמבחן לאהבת ה' הוא רגש של שנאה ומיאוס כלפי הרע, "וכפי ערך גודל האהבה לה" כך ערך גודל השנאה לסטרא אחרא והמיאוס ברע בתכלית".

שאלתי היא כך: על-פי כלל ידוע בחכמת הנפש, כאשר אדם חש רוגז ותרעומת כלפי משהו זוהי עדות לכך שעדיין יש לו שייכות לאותו הדבר, והסימן להתנתקות גמורה מן הדבר הוא כאשר אינו חש כלפיו אפילו רגש של כעס. ואם כן, לכאורה העובדה שאדם חש שנאה כלפי הרע מעידה על כך שלא התנתק עדיין מהרע באופן מוחלט!

תשובה:

למעשה, הסיבה לכך ששוויון נפש (בבחינת "עז") מעיד על התנתקות גמורה היא מפני שהוא סימן להתנתקות מכל צדדי העניין - בין להן ובין ללאו. לא אכפת לו כלל אם יהיה כך או כך, מפני שהעניין כולו אינו נוגע לו. אולם ברור לחלוטין שלא זה היחס הנדרש ח"ו למעלליהם של צוררי ישראל, והרגש המתבקש הוא אכפתיות עמוקה מגורלם של אותם יהודים שנפגעו, וממילא התנגדות עמוקה למעשי אותם רשעים.

וכך גם בענייננו: הצדיק אינו מבטא אדישות ושוויון נפש ח"ו ביחס להבחנה בין טוב לרע. אדרבה, הוא מבטא אכפתיות עמוקה ביותר, שמתבטאת באהבת ה' עזה ביותר וברדיפה אחר עשיית רצונו, וכפועל יוצא מכך גם שנאה ומיאוס מוחלטים כלפי כל מה שמייצג את ההפך מכך.

בשולי הדברים ראוי להדגיש, כי "שנאת הרע" פירושה שנאת המעשים הרעים, שנאת היצר הרע וכל מה ששייך לעולמו (לדוגמא: כאשר הצדיק נתקל במראה לא ראוי, הדבר מעורר בו אך ורק סלידה וגועל עמוק), אולם לא בשנאת יהודים אחרים ח"ו, שברוב המקרים אין לה מקום כלל, וכפי שמאריך בעל התניא בפרק לב.

אכן, הכלל שצוין מובא בספרי מוסר וחסידות, והאריך בדברים על כך אדמו"ר מוהרש"ב נ"ע בשיחתו המופיעה ב"תורת שלום" (ע' 10). הוא מחלק שם בין שני סוגים של נפש בהמית - בחינת שור, שדרכו לבעוט ולנגוח, לעומת בחינת העז, שאינה בועטת אלא מבטאת אדישות וחוסר עניין; ומבאר שההתנגדות המופגנת של ה"שור" לדברים שבקדושה מעידה כי הדברים נוגעים אליו ומשפיעים עליו, ולכן יש לו תקנה, לעומת ה"עז" האטומה לחלוטין לעניינים שבקדושה ולכן גם אינה חשה התנגדות. לפי זה בענייננו, כאשר מדובר על היחס לרע, נראה שלאדם שהרע הוא כאין ואפס בעיניו יש יתרון על-פני הצדיק המביע רגשי התנגדות גלויים ובכך מסגיר לכאורה את שייכותו אל הרע.

אולם האמת היא שבנידון דידן הדבר אינו נכון. היחס הנדרש כלפי הרע אכן איננו אדישות אלא התנגדות עמוקה. ותחילה נמחיש זאת באמצעות שאלה פשוטה: כאשר יהודי שומע, נניח, על מעשי זוועה שעשו צוררי ישראל, כגון הנאצים, מהי ההתייחסות הרגשית הראויה לכך - האם יחס של שוויון נפש (שלכאורה מעיד על ניתוק גדול יותר) או זעם ושנאה עמוקה כלפי רשעים אלו?!

072-2219050

המענה הטלפוני פועל בימים א"ה
בין השעות 13:30-15:30
ובין השעות 21:30-23:00

לעילוי נשמת

הרה"ח התמים ר' **זלמן**

מרדכי ע"ה

בן הרה"ג הרה"ת הרה"ח ר'

אליהו ורבקה ע"ה

נלב"ע ט"ז תשרי תשס"ז

ולעילוי נשמת האישה

החשובה

מרת **שפרה נחמה** ע"ה

בת הרה"ח ר' מנחם מענדל

הלוי ודבורה ברגמן ע"ה

נלב"ע ט"ב כסלו תשע"ג

ליון

ת.נ.צ.ב.ה.

נדבת הרב **שמואל ואילה**

שיחיו **ליון**

לעילוי נשמת

מרת **רחל** ע"ה

בת הרה"ח ר' שמואל

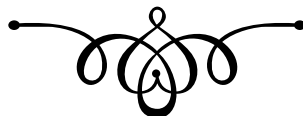
ע"ה נוטיק

נדבת בנה וכלתה

שמואל וטליה

ומשפחתם שיחיו

סליון



לעילוי נשמת

האישה החשובה

תמימה ביראת השם

ושמחה בחלקה תמיד

מרת **רישא**

אשת הרה"ח ר' יחיאל מיכל ע"ה

פיקרסקי

ילידת קלימאווין

מגזע משפחת כ"ק אדמו"ר

הזקן

נפטרה בשם טוב ובשיבה

טובה

ש"ק פרשת נח ד' מרחשון

ה'תשע"ז

נדבת בנה

יוסף יצחק פיקרסקי

ומשפחתו שיחיו

תל אביב

"הרגשתי שזה נכתב ממש עבורי!"

לאורך השנים כתב הרבי מליובאוויטש אלפי פתקים ובהם תשובות לשאלות שהופנו אליו ע"י אנשים שונים. הספר לוקח אתכם לביקור מרתק בחדר העבודה של הרבי, עם כ-200 פתקים בכתב ידו ובהם תשובות קצרות וממוקדות בכל תחומי החיים, בחלוקה לנושאים. בואו ותגלו כיצד פתקים שנכתבו לאדם פרטי בסיטואציה מסוימת רלוונטיים גם כיום עבורכם, אישית!

להשיג עכשיו באחר: www.mbook.co.il

ובחנויות הספרים המובחרות



ליקוט תשובות בכתב יד קדשו של הרבי מליובאוויטש ז"ע