

מעיינותיך

למחשבת חב"ד

על הצורך שבהתעוררות הרגשות והמידות שבלב לעבודת ה'.

ומאמר שכתב בשעתו הרב שלמה יוסף זווין זצ"ל, הנוגע בתמציתו של הקונטרס "ומעיין מבית ה'".

במדור 'גדול שימושה' מופיע תיאור אוטנטי של הווי החיים החסידי, מתוך רשימותיו של הרבי הריי"ץ זצוק"ל.

בד בבד עם העיון בחסידות ועבודת ה' הפנימית תבע הרבי מליובאוויטש זצוק"ל זי"ע לצאת ולהתמסר לעבודת השליחות של הפצת אור היהדות לכלל עם ישראל. בגליון זה מובא קטע משיחת הרבי בה מבאר את החובה והזכות שבעבודה זו.

נשמח לקבל תגובות והערות למתפרסם בגיליונות 'מעיינותיך', לפי הכתובת הרשומה מטה.

המערכת

רבים שואלים ודורשים ללמוד מתורתיה של חסידות חב"ד, לדעת אודות ענייני היחוד והאמונה המבוארים בה, להכיר את דרכי עבודת ה' שמציעה החסידות ולהתחקות אחר הלך החיים החסידי של חסידים הראשונים.

הגליון 'מעיינותיך', כצוהר למחשבת חב"ד, נועד לאפשר למעוניינים, לטעום ממעיינות תורת חסידות חב"ד ולהביט לתוך עולמה, באמצעות מאמרים, עיונים ורשימות ממשנת חב"ד.

בגליון שלפנינו מובא מאמר מאת הרב יואל כהן שליט"א (ה'חזור' של הרבי) ובו מבאר את עניינה של מצוות 'אחדות השם' לאור משנת חב"ד.

הרב עדין אבן-ישראל (שטיינזליץ) שליט"א עוסק במשמעות הפנימית של 'קריעת ים-סוף'.

מאמר מאת הרב יחזקאל סופר שליט"א

אפסות הבריאה כלפי הבורא - שתי דרגות

הרב יואל כהן



**תורת החסידות
עוסקת בהרחבה
באפסות הבריאה
כלפי הקב"ה,
שאינן לבריאה שום
מציאות משל עצמה
וכל מהותה וקיומה
אינו אלא השתקפות
של הכוח האלוקי.
מכאן נובעת ההכרה
באחדות ה', ובעומק
המשמעות של "אין
עוד מלבדו". אלא
שבזה יש שתי דרגות
כלליות, המכונות
'יחודא-עילאה'
ו'יחודא-תתאה'**



אחד העניינים העיקריים שגילתה תורת החסידות הוא – הפירוש הפנימי של הפסוק "ה' אחד". החסידות מבארת, שאחדותו יתברך אינה מצטמצמת רק לכך שאין עוד אלוהים ח"ו (אלוקה במובן שליט), דהיינו שאין לשום מציאות שליטה כלשהי מלבדו יתברך וכיו"ב, אלא יתרה מזה – שהוא יתברך המציאות האחת והיחידה הקיימת, ואין עוד שום מציאות זולתו יתברך.

[עייני בספר המצוות לצמח-צדק (הנקרא בשם "דרך מצוותיך"), מצוות אחדות השם (דף נט ס"ב ואילך), שמבאר שם תוכן מצווה זו בשלושה שלבים: בתחילת הדרוש מבאר את עניין אחדות השם על-פי נגלה; לאחר מכן (ס, ב) על-פי זוהרה; ולאחרי זה (סב, א) על-פי עומק יסוד הבעש"ט נ"ע, אשר עניין אחדות השם הוא – "שאינן עוד שום מציאות כלל זולת מציאותו יתברך", ומבאר שם (וראה גם תניא פרק כ') שזה מה שנאמר "אתה הוא עד שלא נברא העולם אתה הוא משנברא העולם", דהיינו שעל-ידי בריאת העולם לא נעשה שום שינוי באחדותו יתברך, "שכמו קודם שנברא העולם לא היה שום מציאות זולתו, כך גם עכשיו". עייני שם באריכות].

האם הבריאה היא אחיזת-עיניים?

עניין זה קשה מאוד להבנה בשכל אנושי. שהרי אחרי שהקב"ה ברא את העולם יש כאן לכאורה שני דברים, הקב"ה והעולם, ואיך שייך לומר שגם לאחר שנברא העולם אין עוד שום מציאות זולתו יתברך, בדיק ממש כמו

עכשיו הוא יתברך יחיד ומיוחד כמו שהיה קודם הבריאה, ובה-בשעה אנו אומרים שנברא עולם, כמציאות אמיתית?

על כך יש בתורת החסידות שני ביאורים כלליים: א) שהעולם אינו מציאות לעצמו כלל, ואמיתית מציאותו היא רק הכוח האלוקי שבורא ומקיים אותו בכל רגע ורגע מאין ליש. ב) מציאותו של העולם אינה סותרת את אחדותו של הקב"ה לא רק בגלל שהעולם אינו מציאות לעצמו, אלא גם משום שאין לו שום ערך וחשיבות כלל. ובלשון השגור בתורת החסידות (עפ"י לשון הכתוב דניאל ד לב) "כולא קמי" כלא חשיב", שלגבי הקב"ה כל העולמות הם בבחינת אין ואפס – "כלא חשיב".

ולאמיתו של דבר, שני הביאורים האלה הם שני פירושים במושג אחדות השם. כלומר, החילוק שבין שני הביאורים הוא לא רק בהסברת עניין אחדותו יתברך, אלא גם במשמעות המושג "ה' אחד". משמעות הפסוק "ה' אחד" לפי הביאור השני נעלה הרבה יותר ועמוק הרבה יותר מאשר על-פי הביאור הראשון: לפי הביאור הראשון – פירוש "ה' אחד" הוא, שהבורא יתברך הוא המצוי היחיד ואין שום מציאות זולתו יתברך; ואילו לפי הביאור השני – פירוש "ה' אחד" הוא לא רק שאין שום מציאות זולתו יתברך, אלא שאין גם שום ערך וחשיבות לשום דבר זולתו יתברך.

שני עניינים אלה במושג אחדות השם נקראים "יחודא תתאה" ו"יחודא עילאה": זה שאין שום מציאות זולתו יתברך הוא דרגא תחתונה באחדות השם – יחודא תתאה; וזה שאין מציאות כלשהי שום ערך זולתו יתברך הוא דרגא עליונה באחדות השם – יחודא עילאה [בכל אחת משתי הדרגות האלה יש ריבוי מדרגות, אבל כל המדרגות במאמרנו זה נשתדל להסביר קצת את עניינן של שתי הדרגות הנ"ל. ומהקל אל הכבד – תחילה שאין שום נמצא

זולתו יתברך (יחודא תתאה), ולאחרי זה – שקמיה יתברך הכול כלא חשיב (יחודא עילאה).

החידוש זקוק תמיד לכוח המחדש

א. בחלקו השני של ספר תניא קדישא, הנקרא "שער היחוד והאמונה" – אשר כשמו כן הוא, מטרתו של חלק זה לבאר את אמיתת האמונה ביחודו יתברך – מביא רבנו הזקן (בתחילת השער) את פירוש הבעש"ט על הפסוק "לעולם ה' דברך ניצב בשמים". ומפרש הבעש"ט, ש"דברך" אמור על הדיבור "יהי רקיע" שאמר הקב"ה ביום השני של ששת ימי בראשית, ופירוש "לעולם ה' דברך ניצב בשמים" הוא, שהדיבור האלוקי הזה ניצב תמיד בתוך רקיע השמים לברוא אותם ולקיימם מאין ליש.

כלומר, אל לנו לחשוב שהתהוות השמים על-ידי דיבורו של הקב"ה היא בדוגמת עשיית כלי על-ידי אומן, שלאחר סיום מלאכת עשיית הכלי הוא כבר קיים מעצמו ואינו צריך לכווח של האומן, אלא התהוות העולם היא מתמדת, ובכל רגע ורגע הקב"ה אומר (כביכול) "יהי רקיע", והדיבור האלוקי הזה הוא הבורא והמקיים את השמים מאין ליש בכל רגע ורגע. אם הקב"ה היה מפסיק לומר "יהי רקיע" אפילו לרגע אחד – היו השמים חוזרים להיות אין ואפס ממש כמו שהיו לפני ששת ימי בראשית.

כשם שזה בעניין השמים, כך הוא בנוגע לכל הנבראים – הקב"ה בורא ומקיים אותם תמיד בכל רגע ורגע מאין ליש, כמאמר "המחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית". כל הבריאה (מעשה בראשית) מתחדשת מחדש על-ידי הקב"ה "תמיד", בכל רגע ורגע. אם היה מפסיק לרגע אחד לברוא אותה ולהוותה, הייתה חוזרת לאין ואפס ממש כמו לפני ששת ימי בראשית.

במאמרי החסידות (ראה בדיבור המתחיל 'חנו רבנן נר חנוכה' משנת תרמ"ג עמוד) מובאת דוגמה לזה מזריקת אבן מלמטה למעלה. כאן אנו רואים שהפעולה שנוצרה באבן (מה שהאבן עפה מלמטה למעלה) זקוקה תמיד לכווחו של האדם שפעל פעולה זו, וכאשר נפסק הכוח, מתבטלת הפעולה והאבן נופלת למטה. כך גם העולם כולו הוא בדוגמת זריקת אבן, שכל קיומו נובע מכוחו של הקב"ה, ואם יסתלק הכוח האלוקי מהבריאה, תחזור תיכף ומיד למצבה הראשוני – אין ואפס.

[תורת החסידות מסבירה מה הטעם שפעולת זריקת האבן זקוקה תמיד לכווח שחולל אותה, בשונה מהפעולה של עשיית כלי, שלאחר שהאומן עשה את הכלי, הוא קיים מעצמו. ההבדל פשוט: הפעולה של עשיית הכלי איננה דבר חידוש. כאשר הצורך לוקח חתיכת כסף, לדוגמה, ועושה ממנה כלי, הרי (נוסף על כך שחומר הכסף היה קיים גם קודם לכן וכל מה שהאומן עשה הוא רק את צורת הכלי, הרי לאמיתו של דבר, גם) צורת הכלי איננה דבר חדש, שכן חומר הכסף מוכשר להיות במיני צורות שונות, כולל גם צורת הכלי. אלא שקודם לכן (לפני פעולת האומן) היה זה רק בבחינת הכשרה, והאומן הביא את הכוח הזה שהיה תחילה בהעלם (הכשרה בלבד) לידי פועל וגילוי. ומכיוון שהאומן לא חידש שום דבר, אין הכלי זקוק לכווחו של האומן. לעומת זאת בזריקת אבן מלמטה למעלה, שפעולה זו היא דבר חדש לגמרי, שכן לאבן אין שום הכשרה לעוף למעלה (ואדרבה, זה הפך טבעה), הרי פעולת הזריקה שנוצרה על-ידי כוחו של האדם אין פירושה שהכוח הוציא לידי גילוי דבר שהיה מקודם בכוח ובהעלם, אלא שהכוח פעל באבן דבר חדש לגמרי. לכן פעולה זו זקוקה תמיד לכווח שחולל אותה, וכאשר הכוח נפסק – מתבטלת הפעולה.

ומזה מובן במכלל-שכן בנוגע לבריאת שמים וארץ, שהואיל והיא בריאה חדשה

1) בעניין יחודא-עילאה ויחודא-תתאה שני פירושים בכללות: א) שהחילוק הוא עד כמה ובאיזה אופן נרגש היחוד (אם זה רק מובן בשכל או גם מורגש; אם ההרגשה היא דבר נוסף על מציאותו או שהיא חודרת בכל מציאותו, וכיו"ב). ב) שהחילוק הוא ביחוד עצמו

(והמבורא בפנים הוא לפי הפירוש השני).
2) ומה שכתוב "בכל יום תמיד" – עייני בלקו"ת פ' אחרי כו, א ובכ"מ, ואכ"מ.

לגמרי, בריאה יש מאין [ומוכן בפשטות שהחידוש בבריאת שמים וארץ, בריאה יש מאין, הוא חידוש גדול הרבה יותר גם מהחידוש של העפת אבן מלמטה למעלה], זקוקה הפעולה הזאת בכל רגע ורגע לכוח האלוקי שחולל אותה. דהיינו, שקיומם של השמים הוא אך ורק מצד זה שבכל רגע ורגע אומר הקב"ה כביכול "יהי רקיע", ואם היה מפסיק חוזרים לאין ואפס ממש כמו שהיו קודם הבריאה. וכן הוא בכל נברא ונברא, שתמיד, בכל רגע ורגע, הקב"ה מהווה אותו מאין ליש, ואם לרגע אחד יפסיק לברוא, ה' חוזר להיות אין ואפס ממש (קודם הבריאה).

אין שום שינוי

ב. כשמתבוננים קצת במשל הנ"ל של זריקת אבן מלמטה למעלה, מובן בפשטות, כי העובדה שלאחר התפוגגותו של הכוח מתבטלת הפעולה, היא עצמה מוכיחה מהו תוכנה האמיתי של הפעולה גם בשעה שהיא קיימת. הדבר מעיד שהפעולה אינה עניין לעצמה, וכל עניינה הוא רק ביטוי של הכוח. כלומר, גם בשעה זו שהאבן עפה מלמטה למעלה, אין הפירוש שבשעה זו נעשה שינוי כלשהו בטבע האבן, כאילו נעשתה בעלת יכולת טיסה, אלא שגם בשעת מעשה היא נשארה בריאה שטבעה ליפול למטה (הפך המעוף מלמטה למעלה), וזה שבפועל היא עפה מלמטה למעלה, פעולה זו אינה מתייחסת לאבן, אלא כל-כולה תוצאה וביטוי של הכוח שזרק אותה למעלה.

לשון אחר: עובדה זו – שכאשר נפסק הכוח מתבטלת הפעולה – אין הפירוש בזה שהפעולה היא מציאות דבר, והפסק הכוח מבטל את מציאותה; אלא כל תוכנה של טיסת האבן (אינו עניין של טיסת אבן, אלא) הוא ביטוי של הכוח, ולכן כשנפסק הכוח – לא שייך שיהיה לו ביטוי כלשהו, וממילא האבן מתגלית

כמות שהיא – מציאות שנופלת למטה ואינה עפה למעלה. [דוגמה לדבר: כשאדם עומד מול מראה, הוא רואה את דמותו משתקפת במראה, וכשהוא הולך משם, נעלמת דמותו מהמראה. האם שייך לבוא ולחקור מה הסיבה שכאשר האדם הולך מהמראה הוא גורם שדמותו שהשתקפה במראה תיעלם? כל מי שיש לו מוח בקדקודו לא ישאל שאלה כזאת. אין הפירוש שהדמות שהייתה במראה "מתבטלת", אלא שכל מציאותה של הדמות היא ההשתקפות וההקרנה של האדם שעמד מול המראה, וממילא, כשהאדם הולך משם, הרי לא ייתכן שתיראה במראה השתקפות שלו. כן הוא ממש בזריקת האבן].

משל האבן ממחיש את ההכרח שהכוח האלוקי יברא ויקיים את הבריאה מאין ליש בכל רגע ורגע, עד שבהסתלק הכוח, יחזור הנברא לאין ואפס. אין הפירוש בזה שעל-ידי סילוק הכוח מתבטל הנברא, אלא שגם בשעה שהוא קיים אין לו שום מציאות משל עצמו. כשם שהאבן, גם בשעה שהיא עפה מלמטה למעלה, אין הפירוש בזה שבשעה זו היא נתהפכה להיות דבר ביטוי של הכוח – כך הוא בנמשל. גם בשעה שהנברא קיים, משמעות קיומו היא, שהוא עצמו, מצד גדריו העצמיים, אינו אלא אין ואפס [כמו האבן, שגם בעת מעופה, טבעה ליפול מלמעלה למטה, היפך המעוף למעלה], והעובדה שבפועל השמים לדוגמה קיימים, אין הפירוש שהם קיימים, אלא שזה קיום הציווי "יהי רקיע". וכן הוא בנוגע לכל הנבראים – כל מציאותם היא מה שמתקיים בכך ציווי הקב"ה של עשרת המאמרות.

לאור זאת יובן עניין אחדותו יתברך, שגם לאחר שנברא העולם הוא יתברך יחיד ומיוחד כמו קודם הבריאה. מכיוון שמציאותם של כל הנבראים שבעולם אין הכוונה שהם קיימים, כי אם שבכך

מתקיים הציווי "יהי" של הקב"ה, נמצא, שגם עכשיו אין שום מציאות מלבדו יתברך.

וגם נקודה זו תובהר יותר ממשל המראה הנ"ל: חדר שנמצא שם רק אדם אחד, וכל הפעולה ששעה הוא שעמד מול המראה. האם שייך לומר שעל ידי זה נעשה בו "שינוי", שבתחילה היה רק אדם אחד בחדר וכעת ניתוספה עוד מציאות (הדמות שבמראה)? ודאי שלא שייך לומר כן, מכיוון שהדמות שבמראה אינה מציאות לעצמה אלא כל-כולה השתקפות של האדם. כמו-כן בזריקת אבן, על-ידי הזריקה לא ניתוסף עוד דבר, מכיוון דמעופה של האבן מלמטה וכך גם בנמשל, שבריאת השמים והארץ וכל צבאם, אין זה שניתוסף עוד דבר ועוד מציאות, מכיוון שכל מציאותם הוא רק קיום הציווי והפקודה של הקב"ה, כנ"ל.³

בריאה שאין לה שום ערך

ג. כל הנ"ל הוא הביאור הראשון באחדות השם, שפירוש "ה' אחד" הוא, שהקב"ה הוא המצוי היחיד ואין שום דבר נמצא זולתו יתברך, כי מה שהעולם קיים אין זה שהעולם קיים, אלא שבכך מתקיים דיבורו של הקב"ה, כפי שנתבאר לעיל באריכות.

אולם על-פי הביאור הזה עדיין אין זה שולל כלל את הערך והחשיבות של העולם. אדרבה, זה גופא שהוא יתברך בורא ומהווה את העולם, ואומר כביכול את עשרת מאמרות ("יהי אור, יהי רקיע" וכו'), הרי זה מוכיח שהנבראים (האור, הרקיע וכו') יש להם איזה ערך וחשיבות. נמצא אפוא, שביטול הנבראים לגבי עשרת המאמרות (היינו לגבי דרגת האלוקות, כמו שהוא יתברך צמצם את עצמו כביכול לומר את עשרת המאמרות ולברוא את העולם) הוא רק הביטול של "יחודא תתאה". כלומר, הנבראים אמנם

אינם מציאות לעצמם אבל בכל-זאת יש להם ערך וחשיבות. אולם יש דרגת ביטול עליונה יותר. לגבי האלוקות שלמעלה מעשרת המאמרות (היינו לגבי אור אין סוף ברוך-הוא כמו שהוא מצד עצמו, לפני (ולמעלה מכפי) שצמצם את עצמו (להוות את העולם), לא רק שהנבראים אין להם מציאות אלא שאין להם גם שום ערך וחשיבות כלל – "כולא קמיו" כלא חשיבו", כדלקמן.

גם עניין זה יובן מהמשל של זריקת האבן. כשאדם עושה פעולה, בהכרח שהפעולה יש לה איזושהו ערך ויחס כלפיו, שאם לא כן לא היה עושה אותה. מבחינת ההיבט הזה (שהפעולה יש לה ערך), אין שום הבדל בין פעולה של עשיית כלי ובין פעולה של זריקת אבן מלמטה למעלה. ההבדל בין שתי הפעולות האלה הוא רק בנוגע ל"מציאות" שנפעלת על-ידי העשייה. כשהוא עושה כלי, אזי הכלי שנוצר הוא מציאות לעצמו, שאינו זקוק לכוח שיצר אותו, וכשהוא זורק אבן, המעוף של האבן שנפעל על-ידי פעולתו אינו מציאות לעצמו כלל, וכל מציאותו היא רק הפעולה והביטוי של הכוח. אבל מבחינת ה"ערך" של הפעולה – שתי הפעולות שוות, וברור שהעושה אותן יש לו איזה ערך ויחס כלפיהן.

היבט זה, שהפעולה יש לה ערך וחשיבות לגבי האדם העושה אותה, הוא לא רק בשעה שהוא עושה את הפעולה [שעצם העובדה שהאדם מתעסק בעשיית הפעולה מורה שזה דבר שיש לו חשיבות לגביו] אלא גם לגבי כללות כוח המעשה שלו. מכיוון שעניינו של כוח המעשה הוא שבכוחו לעשות ולפעול, הרי על-ידי העשייה מוצא הכוח את ביטויו. ככל שהכלי (לדוגמה) יפה יותר, ניכרת יותר גודל האמנות של האדם. וכמו-כן בזריקת אבן, כל מה שהאבן גדולה יותר ועפה לגובה גדול יותר ניכר יותר גודל הכוח שזרק אותה. מכאן שהפעולה יש לה ערך ויחס לגבי הכוח. זה גופא שעל-ידי הפעולה מתבטא ומתגלה הכוח [וככל שהפעולה

גדולה יותר, היא מבטאת יותר את הכוח, כנ"ל], הרי זה מורה שהפעולה יש לה ערך ויחס לגבי הכוח. כל זה הוא רק בנוגע לכוח המעשה של האדם. אבל הבה נחשוב מה ביחס בין הפעולות השונות של האדם לבין כוח השכל שלו, זה שבכוחו להשכיל השכלות. הלוא הפעולות הגשמיות שהאדם עושה על-ידי כוח המעשה אינן מעידות כלל וכלל על כוח שכלו, ואין להן שום שייכות לכוח השכל. נמצא אפוא, שלגבי כוח השכל אין לכל הפעולות הללו שום ערך ויחס כלל.



אין אפשר להבין דבר זה – שגם עכשיו הוא יתברך יחיד ומיוחד כמו שהיה קודם הבריאה, ובה-בשעה אנו אומרים שנברא עולם, כמציאות אמיתית?



בדומה לזה בנמשל: ידוע המאמר "במקום שאתה מוצא גדולתו של הקב"ה שם אתה מוצא ענוותנותו". אחד הפירושים בזה: "גדולתו של הקב"ה" (דהיינו, מה שאנחנו קוראים "גדולה") היא שבכוחו יתברך לברוא ולהוות יש מאין. מכיוון שיכולת הבריאה יש מאין אינה קיימת בחיך הנבראים כלל, שגם אם "מתכנסים כל באי עולם לברוא כנף יתוש א' ולהטיל בו נשמה אינן יכולים" (ספרי ואתחנן ו' ה'). ירושלמי סנהדרין פ"ו הי"ג), ולא זו בלבד שהנבראים אין ביכולתם לברוא יש מאין, אלא גם אין

ביכולתם להבין את עניין הבריאה יש מאין, לכן הבריאה שהקב"ה בורא את העולם נקראת אצלנו גדולה, כמאמר רז"ל (ברכות דף נח ע"א) על הפסוק "לך ה' הגדולה גו", "הגדולה זו מעשה בראשית".

ועל זה אמרו "במקום שאתה מוצא גדולתו של הקב"ה שם אתה מוצא ענוותנותו": מה שנקרא אצלנו "גדולתו של הקב"ה", כלומר, זה שהוא יתברך ברא את כל העולם מאין ליש, הרי לגבי הקב"ה לא זו בלבד שאין בכך שום גדולה כלל, אלא אדרבה – "שם אתה מוצא ענוותנותו", זו ירידה והשפלה גדולה לגביו, אלא שמצד "ענוותנותו" יתברך צמצם את עצמו כביכול ב"גדולה" זו לברוא ולהוות את מעשה בראשית.

זה גם-כן מה שכתוב בוהר הקדוש (חלק ג' דף קמ"ט ב) על עשרת המאמרות שבהם נברא העולם "לאו אורחא דמלכא לאשתעי במילין דהדיוטא". כלומר, זה שהוא יתברך אמר את עשרת המאמרות ("יהי אור", "יהי רקיע" וכו'), שעל-ידי זה נברא כל העולם מאין ליש, אף-על-פי שלגבינו זה עניין נפלא ועצום, מכיוון שבריאת יש מאין היא פלא עצום – הרי לגבי יתברך עשרת המאמרות הם "מילין דהדיוטא", דיבורים פשוטים ונמוכים, שאין דרכו של מלך לדבר דיבורים שפלים כאלה, אלא שמצד "ענוותנותו" יתברך צמצם את עצמו כביכול לומר את עשרת המאמרות ולברוא את העולם.

וכמו שבאדם, הפעולות שעושה יש להם ערך וחשיבות לגבי כוח המעשה שלו, ואילו לגבי כוח השכל שלו אין להם שום ערך – כך גם למעלה כביכול: לאחר שהקב"ה צמצם את עצמו כביכול לומר את עשרת המאמרות, ושעניין הבריאה יש מאין יהיה נקרא בשם "גדולה" ("הגדולה זו מעשה בראשית") – יש ערך לנבראים, כי מכיוון שעל-ידי בריאתם מתבטאת "גדולה" זו, הרי זה עניין של ערך ויחס. [בדוגמת הפעולות של האדם, שהעובדה שעל ידם מתבטא כוח המעשה שלו, מורה שהפעולות יש להם ערך ויחס לעומת הכוח]. אך לגבי

עצמו (לפני שהוא פועל). זו דוגמה שגם ביחודא-תתאה יש כמה וכמה מדרגות.

4) ומובן, שהחשיבות של הפעולה לגבי כוח המעשה כשהוא מתעסק לעשות את הפעולה היא הרבה יותר מחשיבותה לגבי כוח המעשה

דדקות היא עוד מציאות. ואילו בנמשל, שכל נברא כלול בדבר ה' שבנברא ומקיים אותו (לא רק שהוא זקוק אליו אלא שהוא כלול בו) כמבואר באריכות בתניא שם, הרי אינם מציאות כלל, גם לא בדקות דדקות. וגם עכשיו הוא יתברך יחיד ומיוחד באותו אופן ממש שהיה קודם הבריאה.

3) כדאי להדגיש, שבנמשל מיתוסף עוד עניין שאינו קיים במשל: במשל של זריקת אבן – הפעולה היא מחוץ לכוח ואינה כלולה בו. גם במשל המראה – הדמות המשתקפת במראה אינה כלולה באדם אלא חוץ ממנו. אם-כן, הרי בדקות דדקות ניתוספה עוד מציאות. הגם שכל מציאות זו היא מה שהאדם מקרין – אף-על-פי-כן, בדקות

הקב"ה כפי שהוא מצד עצמו, לפני (ולמעלה מאיך) שצמצם את עצמו ב"גדולה" הנ"ל – אין לעולמות שום ערך ויחס, אלא כולא קמיה כלא חשיב.

מידת המלכות

ד. שתי הבחינות הנ"ל – בחינת "הגדולה זו מעשה בראשית" (שלגביה יש ערך לעולמות, ושהביטול שלהם הוא רק בכך שאינם מציאות לעצמם), ואור-אין-סוף כפי שהוא מצד עצמו (שלגביו כל העולמות כלא חשיב) – שייכים לשני השמות, הוי' ואד'. ובמושגי הספירות העליונות – מידת המלכות, והספירות שלמעלה ממידת המלכות.

ביאור הדברים: ההבדל בין מידת המלכות לשאר המידות הוא, שכל המידות מתייחסות לאדם עצמו – כשאומרים על אדם שהוא איש חסד, מובן בפשטות שבזה מתארים את האדם עצמו. מעלתו של איש החסד אינה רק בכך שכאשר מישוה יודקק לטובה, יעשה לו את הטובה, אלא זו מעלה של האדם עצמו. לעומת זאת, התואר מלך, כל עניינו שהוא מושל ושוטל על העם, ו"אין מלך בלא עם".

זו גם הסיבה שמידת המלכות היא הכוח התחתון בכוחות הנפש [כידוע בעניין עשרת הכוחות שבנפש האדם (מ'חכמה' עד 'מלכות'), שהכוח הראשון, ראשון גם במעלה, הוא כוח החכמה, והכוח האחרון, אחרון גם במעלתו, הוא כוח המלכות], כי מכיוון שכל עניינה של מידת המלכות אינו עניין השייך לאדם עצמו אלא רק זה שהוא מושל ושוטל על זולתו (על עם), הרי דרגת הנפש שבמידה זו היא דרגה מצומצמת יותר. יש הבדל מהותי בין כוחות הקשורים למהותו של האדם עצמו לבין כוחות שכל עניינם להשפיע על דברים שמחוץ לו. הכוחות הקשורים במהותו העצמית נעלים בהרבה מהכוחות שכל עניינם לפעול פעולות מחוץ לאדם עצמו. על-כן כוחות הנפש המתארים את תכונותיו של האדם עצמו (כמו 'חכמה', 'חסד'

וכדומה), הם דרגה עליונה בהרבה מכות המ'מלכות', שכל עניינו למלוך על עם שמחוץ לאדם. ומכיוון שהאדם שלמעלה נעשה בצלם ובדמות של האדם העליון כביכול ("נעשה אדם בצלמנו כדמותנו"), אפשר להבין מזה קצת על ההבדל שבין ספירת המלכות ובין הספירות שלמעלה מספירת המלכות (אף שבנמשל הוא, כמובן, באופן נעלה הרבה יותר מכפי שזה באדם, להבדיל אלפי הבדלות לאין קץ):

כמו שבאדם התחתון, כל כוחותיו (אפילו המידות וכל-שכן השכל) הם עניין השייך לאדם עצמו ואילו המלכות כל עניינה שהוא מלך על זולתו – כך כביכול גם באדם העליון: עניינה של ספירת המלכות הוא, מה שהקב"ה צמצם את עצמו כביכול להיות שייך ל'זולת', היינו לברוא את העולמות ולהנהיגם. ואף-על-פי שגם בריאת העולמות היא פלא עצום, שאינו בחיק הנבראים, ורק הוא יתברך לבדו בכוחו וביכולתו לברוא יש מאין – הרי כל המעלה שבבריאת יש מאין היא רק לגבינו, אבל לגביו יתברך הוא צמצום עצום. כמובא לעיל, שמעשה בראשית נקרא בשם "גדולה", ואף-על-פי-כן לגביו יתברך זו "ענוותנותו".

גם היבט זה אפשר להבין קצת מעניין המלוכה באדם: אף-על-פי שמלוכה היא כוח התחתון ביותר באדם, הרי עניין המלוכה הוא, שהמלך מרומם ומנושא מהעם, נעלה מהם באין ערוך, שלכן כל העם בטלים לפניו [ולהעיר, שמלך אמיתי הוא אדם המרומם מכל העם. בדוגמת מה שנאמר על שאול המלך (המלך הראשון בישראל) "משכמו ומעלה גבוה מכל העם", ומבואר בתורת החסידות שדרגת ה'שכם' שלו הייתה גבוהה ועליונה יותר מה'ראש' של כל העם, גם מהראש של אנשים הנעלים שבעם]. ובכל-זאת, זה שהמלך מרומם ומנושא מהעם, הרי במלך עצמו זו הדרגה התחתונה ביותר. כי מכיוון שכל הגדר של מלוכה הוא לא עניין ששייך

לעצמו וכל עניינו רק לזולתו, הרי גם זה מה שהוא מרומם מהזולת, הוא עניין מצומצם ביותר, כנ"ל. וכן בנמשל, בנוגע למידת מלכותו יתברך, שלמרות שגם בריאת העולמות (הקשורה עם מידת מלכותו יתברך) היא פלא עצום, "גדולה", בכל-זאת, מכיוון שעניינה הוא, שהוא בורא עולמות, "זולת", הרי זה צמצום עצום לגביו.

זה ההבדל שבין ספירת המלכות לשאר הספירות, שספירת המלכות היא על-ידי צמצום עצום [כמובא מספרי קבלה, שבניין המלכות הוא מהגבורות (גבורה עניינה צמצום)], ואילו שאר הספירות [אפילו המידות העליונות וכל-שכן המוחין] אינם בצמצום כל-כך. בדוגמת המידות והמוחין שבנפש האדם, שאף-על-פי שגם הם למטה מעצם הנפש, בכל-זאת, מכיוון שהמידות והמוחין הם עניין השייך לאדם עצמו (ולא כמלכות שכל עניינה לזולתו) אינם בצמצום כל-כך.

שתי הבחינות האלה שייכות (בדרך כלל) לשני השמות, שם הוי' ושם אדני". שם אדני" מורה על מידת מלכותו יתברך, שפירוש אדני" הוא אדון, היינו שהוא ה"אדון" (המלך) שמושל ושוטל על כל העולמות; ואילו שם הוי' שייך בדרך-כלל לספירות שלמעלה ממידת המלכות. זה גם מהביאורים במה שכתוב בספרים (מורה נבוכים ח"א פרק ס"א. פרד"ס רימונים לרמ"ק ש"ט) ששם הוי' הוא "שם העצם", היינו, השם שלו כמו שהוא מצד עצמו (לפני שצמצם את עצמו כביכול להיות שייך לעולמות).

העם משפיע על מלכותו של המלך

ה. החילוק שבין שני השמות הוי' ואדני" הוא גם בנוגע לדרגת ואופן אחדותו יתברך: היחוד שמצד שם אד' הוא יחודא-תתאה והיחוד שמצד שם הוי' הוא יחודא-עילאה".

גם בלי זולת. כי עניינה הוא – הציור והתואר של האדם עצמו. מה שאין כן מידת המלכות, כל עניין וגדר המלוכה הוא – שהוא מושל ושוטל על זולתו.

באופן כללי, היחוד של שם הוי' הוא 'יחודא-עילאה' והיחוד של

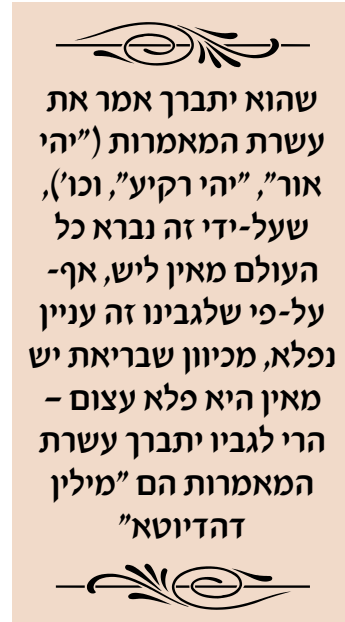
ביטול העם אל המלך אי אפשר שיהיה ביטול בתכלית. מכיוון שכל המלוכה של המלך עניינה שהוא מלך על העם – הרי בהכרח, שלגבי עניין המלוכה שלו יש לעם ערך ותפיסת מקום. כי אם העם הוא כלא חשיב לגביו – על מי הוא מלך?!

ויתרה מזה: הערך ותפיסת המקום לגבי המלך הוא משמעותי עד כדי כך, שגודל העם קובע את גודל המלוכה שלו. הלוא כל ההבדל בין מלך קטן למלך גדול נובע מההבדל בעם: כשיש לו רק מדינה אחת, ובה מעט אנשים – הוא מלך קטן, וכשיש לו כמה וכמה מדינות, ובכל מדינה הרבה אנשים – הוא מלך גדול. וכשם שהדברים הם בנוגע לכמות העם, שכלל שיתוסף בכמות העם יתוסף בגודל המלוכה של המלך, כן הוא בנוגע לאיכות העם, שההפרש באיכותו קובע את גודל המלוכה. ככל שאנשי המדינה הם אנשים נעלים יותר, חכמים וכו', ואף-על-פי-כן גם הם בטלים לגמרי אל המלך – על-ידי זה המלוכה שלו גדולה יותר".

מכיוון שגודל המלוכה של המלך נקבע לפי כמות ואיכות העם – זה עצמו מורה שהעם יש לו ערך ויחס. כמבואר לעיל בנוגע ליחס של מעוף האבן לגבי כוח הזריקה, שהואיל ועל-ידי הפעולה מתבטא הכוח, וכל מה שהפעולה גדולה יותר היא מעידה על גדולו של הכוח, הרי זה עצמו מורה שהפעולה יש לה ערך ויחס לגבי הכוח.

כך בנמשל, שלגבי הדרגה באלוקותו יתברך כמו שצמצם את עצמו כביכול בשם אדני", להיות "אדון" ומלך על העולמות – בהכרח שהעולמות יש להם תפיסת מקום כלשהי. ואף-על-פי שגם לגבי דרגה זו כל העולמות בטלים לגמרי, שאין להם שום מציאות לעצמם וכל מציאותם היא רק הקיום של ציווי ופקודת המלך [כמבואר לעיל, שכל מציאותו של הרקיע, למשל, היא רק קיום הציווי "יהי רקיע", וכמו-כן הוא

בכל הנבראים שכל מציאותם הוא רק קיום הציווי של עשרת המאמרות] – הרי עניינו של ביטול זה הוא רק בנוגע ל"מציאות" של הנבראים, שאינם מציאות לעצמם; אבל מבחינת הערך והחשיבות שלהם – הרי זה גופא שהוא יתברך צמצם את עצמו כביכול להיות נקרא בשם אדני", שפירושו אדון ומלך על כל העולמות, הרי זה גופא מוכיח



שיש ערך לעולמות לגבי דרגה זו. וכמובן גם ממה שאמרו רז"ל (אבות פ"ו) "כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא בראו אלא לכבודו", היינו שעל-ידי כל נברא ונברא ניתוסף כביכול בכבודו יתברך – בדוגמת מלך בשר-ודם, להבדיל, שכל מה שיתרבה העם שתחת ממשלתו יתוסף יותר בכבודו של המלך – "ברוב עם הדרת מלך".

זאת ועוד: כאמור לעיל, גודל המלוכה נקבע גם על-פי איכות העם. כאשר במדינה יש אנשים חשובים וגם הם בטלים למלך, על-ידי זה ניתוסף יותר בכבוד המלך. וכן בנמשל כתוב

(תהילים יט) "השמים מספרים כבוד א-ל". אף ש"כל מה שברא הקב"ה בעולמו (גם הארץ וצבא הארץ) לא בראו אלא לכבודו", בכל-זאת יש כבוד מיוחד שרק השמים "מספרים" אותו".

זהו מה ששם אד' הוא יחודא-תתאה ושם הוי' הוא יחודא-עילאה, כי הביטול של הנבראים לגבי שם אד' הוא רק שאינם מציאות לעצמם, אבל בכל-זאת יש להם ערך – יחודא תתאה; לעומת זאת, ביטולם לגבי שם הוי' הוא לא רק שאינם מציאות, אלא גם שאין להם שום ערך, כולא קמיה כלא חשיב – יחודא עילאה.

עוצמת ההתבטלות כלפי הקב"ה

ו. ההבדל שבין שני העניינים הנ"ל משתקף גם בעבודת האדם, בדרגת ואופן ביטולו לקב"ה.

כאשר האדם מתבונן שמציאותם של כל הנבראים היא אך ורק מה שהקב"ה בורא ומהווה אותם בכל רגע ורגע, וההתבוננות שלו היא לא רק על כללות הבריאה, אלא גם בעצמו, שכל מציאותו היא רק מה שהקב"ה מהווה אותו בכל רגע, וההתבוננות שלו בזה היא עד כדי כך שהוא מתחיל להרגיש כך –

ונוסף על כך הוא מתבונן גם בכונת בריאתו, אשר כל הכוונה בבריאת האדם היא כמאמר רז"ל (סוף קידושין) "אני נבראתי לשמש את קוני" [ובפרט לפי הגירסה "אני לא נבראתי אלא לשמש את קוני"], וגם ההתבוננות בזה (בכונת בריאתו) היא באופן שהוא מתחיל להרגיש כך,

הרי הרגשה זו [שכל קיומו הוא רק מצד זה שהקב"ה מהווה אותו מאין ואפס בכל רגע ורגע, והכוונה בזה היא רק כדי שישמש את קונו] מביאה אותו, כמובן, לידי ביטול עצום. הוא מתבטל לגמרי לקב"ה, שכל הכוחות החושים שלו יופנו רק לעבודת השם (שהשימוש

שמכירים את מעלת המלך, בטלים לפניו, אין זה פלא כל-כך. עוצם השליטה והממשלה של המלך מתבטאת (מבחינה מסויימת) דווקא בזה שגם אנשים פחותים, שאין להם שום הכרה במעלת המלך, ובכל-זאת גם הם בטלים לפניו.

(8) ולאידך, מבחינה מסויימת, כבודו יתברך הוא דווקא בזה שגם

שם אדני" הוא 'יחודא-תתאה' כנ"ל. אבל בפרטיות יותר, בכל אחד מהיחודים ישנם כמה וכמה דרגות. וכפי שמבואר בשער היחוד והאמונה פרק ז' ששילוב שם אדני" בשם הוי' נכלל ב'יחודא-עילאה', וכמו כן להיפך – שילוב שם הוי' בשם אדני" נכלל ב'יחודא-תתאה'. (7) ולהעיר שמבחינה מסויימת הוא להפך: כאשר חכמים גדולים,

קריעת ים-סוף

בעולם ובכל אחד קיימת מציאות נסתרת, אשר המציאות הנגלית שבו אינה אלא אפס קצה. קריעת ים סוף מסמלת את פתיחתה של המציאות הנסתרת בדרך כלל, לעיני כל. הייתה זו הזדמנות לראות כי ניתן לקלוט גם דברים שנמצאים בעולם הנסתר, ולהופכם לדברים גלויים וברורים

הרב עדין אבן-ישראל

בני האדם מתנהגים בדרך כלל כיצורים של יבשה, ותודעתם עוסקת בעולם הגלוי. החלקים הגבוהים והעליונים באדם, כל מה שנמצא מעל ומעבר לתודעה הפשוטה והרגילה – מיוצג על ידי הים; אלו העולמות המכוסים שבאדם⁴. בדרך כלל רואים אנו רק את הקצה התחתון של הדברים העליונים, את 'קצה הקרחון' שבוטט על פני השטח, ובדרך כלל איננו רואים את המתרחש בפנים. כביכול, שקועה מהות האדם בתוך החלל הגדול, בתוך הים הנסתר, ומה שמתגלה לעינינו איננו אלא חלק קטן, שכבה דקה שבה אנו פועלים.

זוהי למעשה הבעיה העיקרית של בני האדם – קיומם העכשווי הוא תמיד קיום של יבשה, ובתוך הקיום הזה נכנסת כל הוייתם: כל מחשבותיהם הן מחשבות של יבשה, של עולם גלוי, וכל ההתייחסות שלהם לחיים היא דרך הגלוי. האדם בטוח שהוא חי ביבשת ענקית, ושאינו דבר חוץ ממנה, אבל לאמיתו של דבר הוא חי על אי קטן; עולמו הגלוי של האדם הוא כעין נקודה קטנה של יבשה, המוקפת בים מכל צדדיה.

הידיעה שיש בנו חלק נסתר, עולם מכוסה, שהוא חלק מן ההווה שלנו, היא המפתח שלנו למסתורין שבתוכנו, והיא זו שמאפשרת לנו להגיע אליו. כאשר אנו מגיעים אליו, הגם שאין זו הסביבה הידועה והמוכרת לנו, אנו במוכן מסויים חוזרים הביתה, לשורשנו.

עניינה של קריעת הים – גילוי הים והפיכתו ליבשה – הוא להביא לאיחודם של העולמות, כך שהאדם יראה את הצורה השלמה, של עצמו ושל העולם. היכולת לחיות בשני העולמות, בים וביבשה – כמין יצורים אמפייביים – היא המייחדת אותנו כבני אדם, מפני שכפילות מעין זו מצויה גם

קריעת ים-סוף היתה בזמנה מאורע מרשים, אולם בדומה למאורעות אחרים בהסטוריה של עם ישראל, אף מאורע זה חורג הרבה מעבר לזמנו ומקומו ההסטוריים. בדברי חז"ל מצינו כי "בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים"¹, ומכך למדים אנו כי יציאת מצרים, וכמוה המאורעות החשובים האחרים שהתרחשו לאבותינו, הם בעלי משמעות פנימית נצחית – לכל אדם מישראל, בכל הזמנים. קריעת ים-סוף גם היא, מעבר להיותה זכרון מן העבר, היא מטרה ושאיפה של כל אדם – לעבור ולבקוע ב'ים-סוף' השייך לו.

בחסידות מבואר, כי קריעת ים-סוף היא קריעה של הים בכלל, של מהות הים, וכלשון המדרש "מלמד שכל המים שהיו בכל מקום – נבקעו"². כלומר, קריעת ים-סוף לא נועדה רק לפתור בעיה של רגע, רק בכדי לפנות מקום בים לעבור בו; היה אז שינוי מהותי, של מהות הים שהפך ליבשה.

חיים בתוך כפילות

המושגים 'ם' ו'יבשה' מבטאים את שני המצבים הכוללים של המציאות. הים נקרא בלשון הזהר "עלמא דאתנסיא"³ (העולם המכוסה, הנסתר) והיבשה נקראת "עלמא דאתגליא" (העולם הנגלה). היבשה היא המציאות שמעל לפני השטח, מציאות גלויה לעין, שהחיים שבה נמצאים על פניה. לעומתה, הים הוא מציאות שמכסה על ההתרחשויות ועל החיים הקיימים בה – הים הוא המסתורין הגדול, שאין הדברים קורים על פניו, אלא בתוכו.

אינה "אלא לכבודו", וכל מציאות האדם אינה אלא "לשמש את קונו", הרי זה גופא שעל-ידי הבריאה מתבטא כביכול כבודו של הקב"ה, וזה שהאדם ביכולתו לשמש את קונו, מורה על הערך שלהם, וממילא אי-אפשר לדבר על הראש ועל הרגל בחדא מחתא. וכפי שנתבאר לעיל בנוגע לעולם, שלגבי דרגת שם אדני⁴, השמים חשובים יותר מהארץ (ועד שיש כבוד כזה אשר רק השמים מספרים אותו), כך הוא לגבי ה"שמים" ו"ארץ" שבאדם, שה"שמים" שבו (הראש, שבו משכן השכל) הוא חשוב ונעלה יותר מה"ארץ" (רגליים) שבו.

אולם כשהוא מרגיש את שם הוי', שם העצם, את אור-אין-סוף כפי שהוא מצד עצמו, למעלה מהצמצום – מכיוון שלגבי דרגה זו השמים והארץ שווים ממש, ההשתחויה שמצד הרגשת אור זה היא בפישוט ידיים ורגלים – ראש ורגל בהשוואה.

ולכן, כשהיו שומעים את השם הנכבד והנורא (שם הוי', שם העצם) היו כורעים ומשתחווים ונופלים על פניהם.

כאן מתעוררת השאלה, על מה שאומרים בהמשך, שהיו אומרים "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד". לכאורה תמוה: הרי ידוע מה שנאמר בזהר, ש"שמע ישראל גו' הוא יחודא-עילאה וברוך שם כו' לעולם ועד הוא יחודא-תתאה", ואם-כן, לאחר שהגיעו לביטול של "נופלים על פניהם", ביטול של יחודא-עילאה, איזה מקום יש לאמירת "ברוך שם כו'?"

ונקודת העניין בזה היא, שגם לאחר שמגיעים לגילוי הנעלה ביותר של אור-אין-סוף, שלמעלה מהצמצום, "שומעים את השם הנכבד והנורא", וגילוי זה פועל באדם שהוא מתבטל ממציאותו לגמרי, "נופלים על פניהם", ביטול של יחודא-עילאה – צריך להוריד את הגילוי והביטול הזה למטה, ולכן אמרו אז "ברוך שם גו' ועד", שגילוי וביטול זה יימשך גם ב"ועד", במציאות. הסבר נקודה זו – באחת החוברות הבאות בעו"ה.

(לא מפני שיש בו איזו מעלה שבגללה הוא מסוגל לשמש את קונו, אלא) מפני שכך עלה ברצונו יתברך, הרי הרגשת הביטול שמצד התבוננות זו היא לא רק בנוגע ל"מציאות" שלו (שכל מציאותו היא רק לשמש את קונו), ביטול של יחודא-תתאה, אלא גם שאין לו שום ערך וחשיבות כלל – ביטול של יחודא-עילאה.

ראש ורגל – בהשוואה גמורה

ז. על-פי כל הנ"ל יובן מה שאומרים בסדר עבודת יום-הכיפורים "כשהיו שומעים את השם הנכבד והנורא כו' היו כורעים ומשתחווים ונופלים על פניהם":

כריעה והשתחויה הם ביטוי של ביטול. מכיוון שעיקר מעלת האדם ויתרונו על החי הוא השכל שבו, הרי כאשר הוא משתחוה ומרכין את ראשו (שבו הוא משכן השכל), בכך הוא מבטא את ביטולו [ובדומה לזה הכריעה, שעל-ידי שכורע על ברכיו ומשפיל את ראשו וגופו, הוא מבטא את ביטולו].

אולם הביטול הרגיל של השתחויה הוא שגם כשהוא מרכין את ראשו, הראש הוא למעלה מהגוף והרגלים, היינו שגם אז מורגשת המעלה שבכוח שכלו לגבי שאר כוחותיו. בזה ייחודה של השתחויה בפישוט ידיים ורגלים ("משתחווים ונופלים על פניהם"), שהראש והרגליים הם בשווה, היינו, שהביטול שלו הוא עד כדי כך, שאין שום מעלה בכוח השכל שבראשו לגבי כוח ההליכה שברגליו.

החילוק שבין שני אופנים אלה בביטול תלוי בדרגת האור האלוקי שהביא את תחושת הביטול:

כאשר הוא מרגיש את האלוקות כמו שצמצם את עצמו להיקרא אדני⁴, להיות אדון ומלך על העולמות – אזי הביטול שלו מוצא את ביטויו בהשתחויה רגילה. מכיוון שהביטול שלגבי דרגה זו הוא (בעיקר) בנוגע ל"מציאות" של העולם והאדם (שכל מציאות הבריאה

בכוח שכלו יהיה רק ללימוד התורה, כוח האהבה שלו יופנה רק לאהבת ה', וכך כל הכוחות), ויתרה מזו, שעצם עניינם של כל הכוחות אצלו הם רק מה שעל-ידם ביכולתו לשמש את קונו.

אבל אחרי כל זאת, ביטול זה הוא רק בנוגע ל"מציאות" שלו, שכל מציאותו אינה אלא לשמש את קונו; ואילו מצד הערך והחשיבות של מציאותו – הרי אדרבה, זה גופא שהקב"ה ברא דווקא את האדם שישמש אותו מורה (לכאורה) על חשיבותו ומעלתו, על היתרון שיש בו לגבי שאר היצורים, אשר מצד יתרון זה שבו, בכוחו לשמש את קונו.

וכמו שהוא מבחינת היתרון והמעלה של מין האדם בכללותו, יתרון האדם על החי, כך זה גם מבחינת המעלות שבכל אדם פרטי. גם כשהוא מתבונן ומרגיש ש"אני לא נבראתי אלא לשמש את קוני", בכל-זאת אין זה סותר כלל את הרגשת מעלותיו הפרטיות, שדווקא הוא, מכיוון שיש לו כשרונות וחושבים נעלים יותר, ביכולתו לשמש את קונו בדרך נעלה יותר.

מובן בפשטות, שעניין זה [שהאדם מצד מעלתו מסוגל לשמש את קונו] שייך רק בדרגת האלוקות כפי שהקב"ה צמצם את עצמו כביכול להיות את העולם, באופן שיהיה לעולם איזה ערך ותפיסת מקום. אולם לגבי עצמות אור-אין-סוף, כפי שהוא מצד עצמו, כולא קמיה כלא חשיב, ולגבי דרגה זו – האדם (בחיר הנבראים) והדומם (הסוג הנחות בהבריאה, ובדומם עצמו – דברים פחותים, לא כסף וזהב אלא עפר סתם) שווים ממש.

מצד דרגה זו, העובדה שהתורה ומצוותיה ניתנו דווקא לאדם, אין זה מפני שיש בו איזו מעלה מיוחדת שבגללה הוא מסוגל יותר לעבוד את השם, אלא מפני שכך עלה ברצונו יתברך, רצון שלמעלה מטעם (ואם היה הרצון שדווקא בעל-חיים יעבוד אותו, אזי היה הקב"ה נותן את התורה ומצוותיה לבעל-חיים).

וכאשר האדם מתבונן בנקודה זו, שמה שהוא נברא לשמש את קונו הוא

בדיבור על ה'ים'. התפיסה האמיתית של המיסטורין תלויה בעל-מודע, חלקי הנפש שמעל לתודעה, והם ה'ים' שבאדם.

1. לתיקוני זהר יז, ב. ובכ"מ.
2. הפסיכולוגים מדברים רבות על ה'תת-מודע' - החלק הנמוך שבנפש, ולא אליו הכוונה

1. פסחים י, ה.
2. ראה במדרש רבה כא, ו.
3. זהר ח"א יח, א; בשינוי פתח אליהו, הקדמה

איתו – "היא (דווקא) כבודך".

נבראים שפלים בטלים לפניו (בדוגמת מה שנתבאר בהערה הקודמת בנוגע למלך בשר ודם). וכמו שכתוב בפיוט "אשר אומץ תהילתך" (שזאמרים ביום-הכיפורים) שדווקא מה שנבראים שפלים משבחים

בתוכנו, בצירוף של גוף ונפש.

הים שנפש האדם

החיים בים פועלים בכל שכבותיה ומעמקה של ההווה כאחת, מלמעלה ומלמטה. משום כך הים מסמל את העולם העליון, בו קיימת התכללות שלמה של המציאות. לא כך הם העולמות הגלויים – היבשה – בהם הפרטים נפרדים אחד מהשני, והחיים בהם הם רק בשכבה העליונה והשטחית ביותר של המציאות. החיים בים הם חיים בתוך המדיום שלהם, ולעומתם, החיים ביבשה הם על גבי המדיום שלהם.

בבני האדם קיים באופן טבעי הדחף להיות 'אני', להיות נפרד, ולכן העולמות בהם הם חיים שייכים ל'יבשה', למציאות הגלויה והפשוטה. במובן מסויים, האדם כלל לא יכול לחיות בעולם אינטגרטיבי, מפני ששם אין לו קיום כממשות לעצמו. לבני האדם, כיצורים של יבשה, יש חלוקה מאד ברורה בין מעלה ומטה, בין גבוה ונמוך, ועולמם מאד מובחן ומופרד לפרטיו. בים, לעומת זאת, החלוקה הזו אינה קיימת כלל; בתוך הים כל העולמות משולבים זה בזה, ויצורים מציאות שלמה. גם להלכה מצינו עיקרון מעין זה, שאמרו "כל שתחילת ברייתו מן המים מטבילין בו"⁵, ו"מטבילין בעינו של דג"⁶. במובן מסויים, הדג עצמו הוא חתיכת ים, הוא זורם בתוך הים והים זורם בתוכו, ואין הבדל בינו לבין המדיום שהוא חי בתוכו.

האדם נמצא, אם כן, במצב סבוך, שאין לו פתרון שלם: הוא נמצא על הארץ, ואין ביכולתו להתנתק ממנה ולהיכנס לים. בעל כורחו הוא חי רק את החלק המזערי של הווייתו, על היבשה.

אפשר להמשיל זאת ללידת תינוק. בהיותו ברחם אמו, העובר הוא בבחינת "ירך אמו"⁷, הוא מצוי באחדות שלמה עם הסביבה שלו, ואין לו קיום עצמאי. לאחר הלידה, בה הוא נחשף לאפשרות לחיות בעולמות המפורדים, הוא לעולם לא יוכל לחזור למצב אחדותי זה, משום שכעת התייחסות שלו לכל דבר, היא מתוך מצב מסוים, מתוך מציאות של קיום פרטי. באותה מידה, האדם לעולם לא יוכל להשיג את המציאות של הים בכל השלימות. כל שביכולתו לעשות הוא לעמוד על הארץ ולנסות לראות, ממקום עומדו על היבשה, את מעמקי הים.

אחדות הפכים

תהליך קריעת הים – "הפך ים ליבשה"⁸ – הוא, במובן מסוים, ההפך הגמור של תהליך בריאת העולם. תהליך הבריאה הוא תהליך של דה-מיסטיפיקציה, שבו מעלימים את הסוד ורואים רק את הגילוי; שבו נפרד הגלוי מן הנעלם ועומד כעולם לעצמו – 'עלמא דאתגליא'. בבריאת העולם

יצאה היבשה מתוך הים⁹, והפכה למציאות נפרדת ממנו. בקריעת ים-סוף, לעומת זאת, הים נפתח והיבשה שבתוכו נראית. האדם נכנס אל תוך הים פנימה – ושם הוא רואה את היבשה. אין זה תהליך של יציאה והפרדת היבשה מן הים, אלא תהליך של גילוי היבשה שבתוך הים; זהו תהליך של גילוי ההעלם.

במובן זה, קריעת ים-סוף היא כעין גלגול לאחור של תהליך הבריאה. אם תהליך הבריאה הוא באופן כללי תהליך של צמצום, של הסתר פנים, קריעת ים-סוף היא תהליך הפוך – שבו אנו מושלכים חזרה אל תוך הים ובתוכו מתגלית היבשה, כלשון הכתוב: "בתוך הים ביבשה"¹⁰, ואז ניתן לראות את כל עומקה של המציאות.

היכולת להיות בים וביבשה כאחד, היא פרדוקס שמופיע רבות בכל הספרות היהודית, ונקרא בלשון הראשונים 'אחדות ההפכים'. במקומות בהם רצו חז"ל לציין לפרדוקס זה, הם השתמשו בביטוי "קשה כקריעת ים-סוף". לדוגמא, חז"ל אומרים שזיווגו של אדם קשה כקריעת ים-סוף¹¹ – החיבור בין איש ואשה, השונים לחלוטין זה מזה, וצירופם יחד למציאות אחת, הוא כמעט בלתי אפשרי, ולכן הוא נמשל לקריעת ים-סוף שבה הים הפך ליבשה.

ההצצה של האדם לתוך עולם אינטגרטיבי היא עניינה של קריעת ים-סוף, זו היא אחדות ההפכים. החזרה הזו, שאיננה בשלימות, היא שיוצרת את הפרדוקס של "בתוך הים ביבשה". כאשר כל השמים נפתחים אבל האדם ממשיך לעמוד על הארץ; כאשר ים ויבשה, שמים וארץ, מתערבבים זה בזה, וכל המסתורין מתגלה בבת אחת. העולם נחנך, כביכול, לרחבו וניתן לעבור ולראות את המציאות של העולם על כל שכבותיה, את הבריאה כמכלול שלם. מכאן מובן מאמר חז"ל הידוע: "ראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל הנביא"¹², מפני שקריעת הים היא קריעת כל הסודות, פתיחת השמים ושמי השמים מקצה לקצה.

משמעות האמונה שבקריעת ים-סוף

התגלות אלוקים במצרים במכת בכורות וההתגלות בשעת מתן תורה, הן התגלויות נוראות ונשגבות, ועם זאת קיים הבדל ביניהן לבין ההתגלות שהיתה בקריעת הים. ההתגלות בים סוף אינה התגלות במובן הרגיל – התגלות של מהות האחר, שבה השמים נפתחים והאדם רואה מראות אלוקים. ייחודה של קריעת ים-סוף היא בכך שבה רואים במפולש את המציאות כולה. בהתגלות זו, האדם שוקע אל תוך המציאות של עצמו, הוא חוזר אל תוך האין סוף של עצמו ומגלה אותו. במובן זה, אין בקריעת ים-סוף רק התגלות של דברים גדולים של מעלה, אלא בעיקר התגלות של תהומות המציאות והכרתה מזוית שונה. לאמור, זו החזרה לשורשם של הדברים,

9. בראשית א, ט: "ויאמר אלוקים יקוו המים מתחת השמים אל מקום אחד ותראה היבשה ויהי כן".
10. שמואל יד, כב.
11. ראה סנהדרין כב, א סוטה ב, א ועוד.
12. ראה מכילתא דרבי ישמעאל מסכת שירה פרשת וישלח, פרשה ג. שם מכילתא דרשב"י.

שם הכל נמצא במצב אחר מהמוכר. ההתגלות הזו היא הבסיס וההכנה לקראת ההתגלות של מתן תורה – שבה מתגלה האחר בעצם – שכן, לפני קבלת התורה צריכים אנו לדעת למה אנו מסוגלים. עלינו לדעת מה יש בתוך המציאות שלנו, עומק לפנים מעומק. וזו ההתגלות של קריעת ים סוף – לא הנס הגדול, אלא פתיחת הפתחים אצלנו, פתח אחר פתח, עד שרואים במפולש פנימה, בתוכינו.

כל התגלות של מעלה מביאה לידי אמונה, ועל כן מוטיב האמונה מופיע בכמה מן ההתגלויות. אולם יש כמה אופנים וסוגים של אמונה. לפני יציאת מצרים נאמר "ויאמן העם"¹³; בקריעת ים-סוף – "ויאמינו בה" ובמשה עבדו"¹⁴; ובמתן תורה – "וגם כך יאמינו לעולם"¹⁵.

האמונה שהיתה לפני יציאת מצרים, היא האמונה הראשונית, ניתן לקרוא לה אמונה פשוטה, פרימיטיבית. אדם איננו יודע ואינו מבין, ובכל זאת הוא מאמין. זאת אמונה במובן של נאמנות, של הסכמה על דבר מסוים. אמנם, בקריעת ים-סוף האמונה היא אמונה של התאמתות, של תפיסת האמת. "ויאמינו בה" ובמשה עבדו" – פירושו, שכעת הם ראו שכל מה שאמרו להם, כל מה שהם האמינו בו עד עכשיו באמונה פשוטה – כל זה באמת קיים.

יש דברים שרבים מאמינים בהם: כך סיפרו להם, כך אמרו לאבותיהם, כולם שומעים עליהם כבר דורות אחרי דורות, וכולם מאמינים בהם באמונה שלמה. אבל כאשר אדם עובר בים-סוף – הוא רואה אותם בראיה מוחשית, ואז הכל מתאמת, מכיוון שעכשיו הוא רואה את זה בראיה שבאה מתוך האני שלו, מתוך עצמו. המוטיב המרכזי בקריעת ים-סוף הוא "זה אלי ואנוהו"¹⁶. 'זה', כמו שאדם מראה באצבע, להבדיל מ'הוא', הנסתר. כך מתאר זאת המדרש: "ועולי הים כל אחד ואחד מראה באצבעו ואומר זה אלי ואנוהו"¹⁷. התינוק הקטן כמו האיש המבוגר, כולם רואים שמה שהיה קודם 'הוא', האחר, הופך להיות 'זה', משהו קרוב, מידי. כל הדברים שהיו תלויים כביכול באויר, מתאמתים על ידי המעבר בתוך הים, והאמונה שבאה בעקבותיו. הראיה הזו היא התשתית וההכנה הנחוצה להמשך, לקבלת התורה.

דגים ביבשה

מדוע נזכר כאן שהאמינו "במשה עבדו"? במובן מסויים, רק בקריעת ים-סוף הצליחו בני ישראל להבין במעט את משה רבינו.

בחסידות מדובר על אנשים שהם "נוני ימא דאזלין ביבשתא"¹⁸, דגי הים ההולכים ביבשה. ישנם אנשים שמעולם לא יצאו מן הים – הם אמנם חיים בין האנשים הרגילים 'ביבשה', אבל הם רואים את הדברים של העולמות המכוסים; משה רבינו היה אדם מסוג זה. "ותקרא שמו משה, ותאמר כי

מן המים משתיהו"¹⁹ – משה מגיע מתוך המים, ומעולם לא יצא ליבשה לגמרי, אלא חי בעלמא דאתגליא כמו בעלמא דאתכסיא.

היות משה בדרגה כל כך גבוהה ונבדלת משאר בני האדם, ונעלה מכל עולמם של בני האדם, גרמה לכך שכבר אין הוא חי באותו המישור – הוא אפילו לא מסוגל לדבר בשפתם בשלמות – הריהו "כבד פה וכבד לשון"²⁰.

בשביל משה, המצב שאליו הגיעו ישראל בקריעת ים-סוף – גילוי המכוסה – הוא המצב הרגיל של הווייתו. בשביל עם ישראל כולו, קריעת ים-סוף היא מעמד חד פעמי, שבו הם הגיעו לדרגה של "נוני ימא דאזלין ביבשתא". עכשיו הם מסוגלים להבין יותר את משה רבינו כאדם שנמצא ביבשה בתוך הים, ומכאן – "ויאמינו בה" ובמשה עבדו".

קריעת ים-סוף לדורות

כל אחד מהחגים יוצר חקיקה בתוך המציאות. חקיקה זו אינה רק זכרון, רישום של מאורע מן העבר, אלא היא שינוי ממשי בתוך המציאות שלנו, שמעתה אינה עוד כפי שהיתה. כל חג יוצר – אם להשתמש במושגים מתחום אחר – מוטיציה גנטית בתוך עם ישראל. בקריעת ים-סוף ראינו עין בעין את עומק המציאות. את הראיה הזו אפשר אולי לשכוח באופן חיצוני, אבל משהו ממנה נחקק בתוכנו, וגם כאשר אין אנו מודעים אליה היא מאפשרת לנו לסמוך עליה. וכך, כאשר אנו ממשיכים והולכים בדרך עבודת ה', כאשר אנו בונים הלאה בניינים של תורה ומצוות, יש לנו על מה להישען. דורות מאוחר יותר, יכול יהודי לומר שאיננו זוכר את המאורע, ויכול אפילו לכפור בו, אך עדיין הנקודה של "זה אלי ואנוהו" נמצאת וצועקת מתוך ה'גנים' שלו. כמה שלא ירצה, כמה שינסה להכחיש, הוא איננו יכול לצאת מהזהות הזו, מהמטבע הזה שבו הוא טבוע.

היכולת להיות דג שאינו נחנק ביבשה, היא יכולת שנשארה בתוכנו מאז אותו מאורע. יש לנו את הים שלנו, שבו אנו שטים מקצה לקצה, שבו אנו מאוחדים עם האלוקי שאין עוד מלבדו, ויחד עם זאת, אנו נתבעים לחיות את החיים בעולם הזה עם כל מה שיש בהם. היהודי נתבע איפוא לקחת איתו את 'הים' שלו וללכת איתו לכל מקום אליו הוא הולך ביבשה. יחד עם החיים בעולמינו ה'יבשתי' אנו ממשיכים לחיות בתוך המציאות האמיתית שלנו, שאיננה יבשה אלא ים.

מקורות:

תורה-אור פרשת בשלח דף ס"ב עמוד ב; לקוטי-תורה פרשת צו דף ט"ז עמוד ד; מאמר דיבור המתחיל "ויט משה את ידו" ספר המאמרים שנת תרנ"ד; מאמר דיבור המתחיל "זהחריים ה' את לשון ים מצרים" ספר המאמרים שנת תשל"ד.

19. שמואל ב, י.

20. שמואל ד, י.

16. שמואל טו, ב.

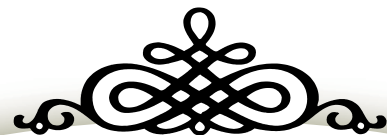
17. שמואל רבה פרשה כג, טו.

18. לקוטי תורה במדבר כב, ב.

13. שמואל ד, לא.

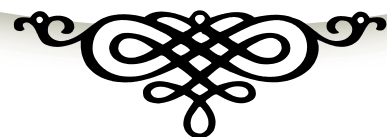
14. שמואל יד, לא.

15. שמואל יט, ט.



'דם' ו'צפרדע' – על שום מה?...

על פי לקוטי-שיחות חלק א' פרשת וארא



הרב יחזקאל סופר

עד שבאו המכות לא התחילה השבירה של גאון מצרים. עד להופעת לא הועילה ההתגלות המיוחדת של "אני ה'", לא הועילו אף "ארבע לשונות של גאולה" שנמסרו לבני ישראל ע"י השליח הנעלה ביותר, משה רבנו. עד שבאו הדם והצפרדע והמכות הבאות, חשכת-הגלות החרישה את אוני-נפשם של בני ישראל מקלות את בשורת-הגאולה. הלך האקטואלי הנובע מנצחיות סיפורי-התורה הוא, שאף ב'מצרים' של הנפש הבהמית – מי שמעוניין לשבור את קליפת ה'פרעניות' האישית, אינו יכול לסמוך רק על ייחודה של תקופתו, על כל סגולותיה כ'דור אחרון לגלות ודור ראשון לגאולה', לא די גם ב'לשונות-גאולה' למיניהם שנוקטים צדיקי-הדור, אלא עליו לדעת ש'בלי מכות – זה לא ילך'... משל למה הדבר דומה: למי שינסה

לכצע 'החייאה' במתעלף, בעזרת הרצאה באוניו בנושא החשמל או בעזרת הארת-גופו באורו של פנס-חשמלי. עד שלא יצור מגע-ישר של 'שוק-חשמלי' על גוף-המתעלף, עד שיזדעזע, לא יצליח להוציאו מההתעלפות!... והנמשל בסגנון החסידות: לא די בהשפעת 'אורות-מקיפים', אלא דרושה 'פעולה-פנימית', החודרת ישירות לנפש-הבהמית ומוזעזעת את מבצר-אדישותה, וזאת בעזרת ה'מכות' במישור-הפסיכולוגי!...

חייבים להתלהב

עיקרן של עשר המכות הן 'דם' ו'צפרדע' – כזה לעומת זה, כפי שב'עשרת-הדברות' עיקרן הן שתי הדברות הראשונות: "אנכי" ו"לא יהיה לך".

1 ביחס להשוואה בין מצרים לנפש הבהמית יש להעיר שעניינה של נפש זו מופיע בתוכי המילה 'מצרים', שבמרכזה אותיות 'צ'ר'. ואולם, בתחילת התיבה מופיעה מ"ם פתוחה, המזמינה את האדם ליהנות מ'טוב מצרים', אבל לאחר הסתבכותו בקורי-החומריות וניסיונו לצאת מביצת-התאוות, מופיעה מ"ם סתומה, סגורה ומסוגרת...

– אדישות וקריירות אל תאוות העולם ופיתוייו, אותה אין להכחיד, חלילה. וכהדגשת הפסוק "המים אשר ביאור", שמקורן במי-התהום הבאים מלמטה, אותן יש להכות, ולהמיר קריירות זו ב'דם' – המסמל חוס של חיות והתלהבות בעבודת השם. (וכפתגם החסידי: אימתי יתברר שהגעת לדרגת "וידעת היום... כי ה' הוא האלוקים"? כאשר "בשמים" – עניני רוחניות, יהיה מנטך "ממעל", תשאף מתוך קנאת-סופרים להרבות חכמה. ואילו "על הארץ" – גשמיות, יהיה אצלך "מתחת", שישנם כאלו שלא שפר מזלם כמותך.

זאת, היפך מנהגן של בריות אשר בענייני 'שמים' מביטים תמיד 'מתחת' ומתנחמים ש"ישנם גרועים ממני", ואילו בענייני דעלמא, 'על הארץ', מביטים תמיד 'ממעל' ושואפים בלהט והתלהבות להתחרות בשכניהם. זהו ההבדל בין 'קריירות דקדושה' החיובית, לבין 'קריירות דקליפה' השלילית, אותה יש להכות, ולהחזיר במקומה 'דם' וחמימות של קדושה).

ושמא יאמר אדם: "מה ממני יהלך אם אקיים המצוות כהלכתן, אך בלי התלהבות?"

עליו לדעת, שאדם חי, אינו יכול להיות נעדר-התלהבות, ואם לא יקדיש את התלהבותו למילי דשמייא, ממילא תופנה ההתלהבות לתאוות-היצר. בעולם הקליפות הנוסחה היא – בניגוד למקובל – 'אחר ההתלהבות יימשכו המעשים', וסוף כל סוף ימיס להט-התאוות את המשמעת הבסיסית ל'שולחן ערוך' ולא יוכל לעמוד בנסיונותיו.

יש להפוך את ה'מים' ל'דם', לגלות את החוס והחיות שבנשמה. להתפלל בחוס, לפתח שמחה וזרירות-דקדושה ולאהוב כל יהודי בהתלהבות-גשמית, שתמיס את הקרירות, שורש כל הנפילות, שתחילתן יהדות 'פושרת' – ו'מ'פושר' נעשה 'קר', 'מ'קר' נעשה 'כפור' ו'מ'כפור' נעשה 'כופר'...

לכן הכרחי לפתוח את השלב-הראשוני במאבק ליציאת-מצרים הרוחנית ב'מכת-דם'.

קור בתוך התנוו

השלב השני ב'יציאת-מצרים' שבנפש' הוא, מכת 'צפרדע', שמטרתה לפעול בקו שכנגד, החדרת ה'קריירות-דקדושה' לצינור להט-הייצר הבווער (כמו שכתוב בספר התניא פרק ל': "יצרו בווער כתנור בווערה מאופה כמ"ש בהושע' הוא בווער כאש להבה וגו'").

ושלב זה נרמז במכת 'צפרדע', שעניינה בתור בריית-המים, קרירות, והיא נחשבת ל"בעלת דם-קר". ולהיכן



אדם חי, אינו יכול להיות נעדר-התלהבות, ואם לא

יקדיש את התלהבותו

למילי דשמייא, ממילא

תופנה ההתלהבות

לתאוות-היצר



היא באה? "ובאו בביתך ובחדר משכבך ועל מטתך ובבית עבדיך ובעמך" – ונקודת השיא של המכה – "ובתנורו ובמשארותיו" (שמות ז, כח).

כאן מודגשת נקודה של 'מסירות-נפש', שלא הייתה כמוה באף מכה אחרת. שהרי במכות האחרות הנס היה בעצם בואה של התופעה, אבל אחר 'ייבוא' המכה (הכינים או הארבה, למשל) היתה זו פעולה טבעית. לא כן ה'צפרדע', זהו היפך טבעו של בעל-חיים איזה שיהיה, לקפוץ לאש.

אי לכך אמרו חז"ל (פסחים נג, ב): "מה ראו חנניה מישאל ועזריה שמסרו עצמן על קדושת השם לכבשן האש? נשאו קל- וחומר בעצמן מצפרדעים: ומה צפרדעים שאין מצווין על קדושת

השם כתיב בהו 'ובאו וגו' ובתנורו ובמשארותיו" – אימתי משארות מצויות אצל תנור? הוי אומר בשעה שהתנור חם, אנו שמצווין על קדושת השם על אחת כמה וכמה".

לקחה של מכה זו הוא, אפוא, הנכונות להפעיל את המתניות והאיפוק של מוחין דקדושה ולהחדירה ב'מידות דקליפה' – לצנן ולקרר את ההתלהבות הבלתי רצויה.

[אמנם בשיחת הרבי לא נתבאר במפורש מאימתי ה'צפרדע' מייצגת את עולם הקדושה, ויש לומר בדרך אפשר, ששמה 'צפרדע' הוענק לה עקב יכולתה להבחין בבוא הבוקר, ולחדול מקרקורי-הלילה שלה. דהיינו, 'צפר-דעה', שיוודעת בצפרא – בוקר (ועיין מגיד מישרים ושער הפסוקים לפ' וארא).

יש כאן רמז לדרך החסידות המחנכת לפתוח את היום ב'תמיד של שחר', התבוננות-הדעת בענין "שיוותי ה' לנגדי תמיד". זוהי 'צפר-דעה דקדושה', של 'מוח שליט על הלב'. וכמבואר בחסידות, שהמוח הוא בטבע הקרירות, על כן ביכולתו לצנן תאוות-הלב, ובהתאם לשיטת הרמב"ם (הל' יסודי התורה, סוף פרק ט): "אין אהבת ה' נקשרת בלבו של אדם עד

שישגה בה תמיד ויעזוב כל מה שבעולם חוץ ממנה" – היינו, צינן-התאוות. וממשיך: "אינו אוהב את הקב"ה אלא בדעת שיידעהו, וכפי הדיעה תהיה האהבה, אם מעט מעט ואם הרבה הרבה" – גישה התואמת לשיטת בעל התניא באמרו (סוף פרק ג): "כי אף מי שהוא חכם ונבון בגדולת א"ס ב"ה הגה אם לא יקשר דעתו ויתקע מחשבתו בחוזק ובהתמדה לא יוליד בנפשו יראה ואהבה אמיתית כי אם דמיונות שאו".]

זהו ההבדל בין שלב ה'דם' לשלב ה'צפרדע' בעבודת-השם: 'מים' ו'דם' כנוזלים, הם קור וחום בסוג ה'ז'ומם' (המסמל את עולם העשיה, שעניינו 'מעשה' – כלומר, חמימות-מעשית בלבד, אמירת-אמן-יהא-שמה-רבה בכל כוחו ובענועים ובזריות), אבל 'צפרדע' היא ה'קור' בסוג ה'חי' (המסמל את עולם היצירה, שעניינו 'רגש', כלומר, לא די בחמימות-מעושה

בלבד, כי היא איננה פותרת את בעיית ה'תנור'ך, חום הקליפה, אותו יש לצנן ע"י התבוננות ה'צפר-דע'.
ושמא תאמר, מאחר ו'חום' הוא סמל החיות, שמראה על דביקות בה' ככתוב "ואתם הדבקים בה' אלוקים חיים", ועל הקליפות הרי אמרו חז"ל "רשעים בחייהם קרויים מתיים", אם כן מנין לתופעת ה'חום דקליפה' שעניינה 'מוות'!?

גם כאן ניכר הדיוק שבנצחיות המסר בבחירת מכות אלו ובאופן זה דווקא, על פי הביאור החסידי. הן זהו ההבדל-ההומי בין 'דם', שחמימותו מתונה ו'טבעית' (ללא צורך בליבו-חיצוני), ועל כן יציבה חמימותו עד מאה ועשרים שנה, לעומת 'תנור'ך, שחומו – אותו מלהיטים בצורה מלאכותית, בבחינת "מגרה יצר הרע בנפשו" – לוחט, מגיע לשיאי-תאווה רגעיים, אך שורף ומכלה, עד שבתום תאוותו, נותר ממנה 'אפר' בלבד.

התבוננות-דעתנית או אמונה-פשוטה?

אלא, שעדיין לא ברור למעיין בשיחת הרבי, למה בכלל יש צורך במכת 'צפרדע'? הלא לאחר שהצלחנו להכות את ה'קיריות דקליפה' (המים שביאור), ולהחדיר במקומה 'התלהבות דקדושה' (דם), היא בוודאי כבר כילתה את להט-היצר². ובמקום שיש 'דם' דקדושה, לכאורה, אין שייך שם לא 'תנור'ך' (תאווה) ולא 'משארותיך' (גאווה)? אם כן, לשם מה יש צורך בצפרדע?? ועוד (והוא העיקר): אם למדנו ממכת 'צפרדע', שהשפעה על תאוות הלב תלויה בהתבוננות-המוחין, כיצד א"כ הצלחנו בשלב הראשון להחדיר חום וחיות 'דם', שהוא עניין 'מידות דקדושה' שבלב, מבלי הקדמת 'צפר-דע'?? הדבר יובן בהקדם תמיהה רבתי על

שיטת הרמב"ם ובעל התניא (האומרים כי אין אפשרות להגיע לאהבה ויראה, כי אם על ידי התבוננות שכלתנית בגדלות-הבורא), והרי רואים אנו כמה וכמה יהודים פשוטים ונשים צדקניות הרחוקים מהשכלה-עיונית ומתבססים על 'אמונה-פשוטה' גרידא, ואעפ"כ יש להם אהבה רבה והתלהבות-לבבית בתפילתם ועבודתם, בלא שום התבוננות-דעתנית?..

אלא בהכרח לפרש זאת על פי היסוד שלמדנו בספר התניא (ספ"א): "אך ביאור הענין על פי מ"ש הרח"ו ז"ל בשער הקדושה (ובע"ח שער נ' פ"ב) דלכל איש ישראל אחד צדיק ואחד רשע יש שתי נשמות דכתיב ונשמות אני עשיתי שהן שתי נפשות" וכו'. וההדגשה היא, שהן (לא רק שני-צדדים של נפש אחת, הכוללת יצר טוב שבה ויצר הרע שבה, כי לכך אינו צריך סימוכין מספרי-הקבלה... כי אם) שתי-ישויות נפרדות, אישיות-כפולה. הנפש האחת – 'נפש אלוקית', שהיא בבחינת "בנים אתם" – הקשר שלה עם הקב"ה הוא 'תורשת' ואינו זקוק להתבוננות בגדלותו של אביה שבשמים, וכתיוק המתרפק על אביו מבלי שיש לו שמץ של מושג אודות מעלותיו וגדלותו. והנפש השנית היא – 'נפש-בהמית', שהיא בבחינת "עבדא בהפקירא ניחא ליה", ורק אם יוסבר לה באופן שיתקבל ב'שכלה' עד כמה "טעמו וראו כי טוב הוי' וגו'", אזי ישנה אפשרות של "בכל לבבך" – "בשני יצריך"!

על יסוד הבחנה זו בין אופי שתי הנפשות, יובן כיצד ניתן להגיע ל'דם', כלומר, התלהבות-רגשית מעומקא דליבא, ללא צורך בהתבוננות-שכלית מוקדמת. וזאת בזכות 'הנפש האלוקית'. מיד כשיזכור אהבתו הטבעית המסותרת, שהיא ירושה לנו מאבותינו, דיה באהבה זו להלהיב לב המאמין לקיים תומ"צ ולהתפלל בחום ובחיות, בחינת "עשה טוב".

אך לא די במדרגה זו (של מכת 'דם') לבדה, מפני שתי-סיבות: האחת – עקב היותה טבעית, הרי היא בחינת 'אחותי', שאהבתה אין בה רשפי-אש, כי אם אהבה מתונה כחום ה'דם', שמגיע למעלות-נמוכות יחסית. השנית – מאחר שהיא מבוססת על טבעה התורשתי של האלוקית, איננה סוחפת עמה את 'הנפש הבהמית', שהרי היא איננה קשורה בטבעה לאלוקות. על כן בעת התלהבות-הנשמה, נוקטת שכנתה הבהמית 'עמדת-המתנה' עד שתחלוף התפילה. אזי עלול האדם ליפול בתאוות-גשמיות, כאילו לא התפלל מעולם, עד ש"לא נודע כי באו אל קרבנה"..." הוי אומר, שהשלב-הראשון של ה'דם', לא שלל את תופעת ה'תנור'ך וה'משארותיך'... עדיין חסר ה'סור מרע'.

אי לכך יש להפעיל מיד את השלב הבא: 'צפרדע', שעניינה התבוננות-המוחין בגדולת-הבורא בכלל ובשפלות המידות-המגונות של תאוה וגאווה בפרט. 'מוח שליט על הלב' – לצנן ולהט-היצרים ו'התנפחות-היש'. אופי שלב זה הוא שכלתני, המבאר את התועלתיות-הרוחנית של "קרבת אלוקים לי טוב", וההתבוננות היא באופן של 'התלבשות הנפש האלוקית באותיות וסגנון המובן לשכל-הבהמי', (התלבשות המהווה 'הקרבה' ומסירות-נפש של 'האלוקית' הנכונה לחדור לתוך 'תנורי-פרעה').

אולם, כאשר סוף-סוף הבהמית 'משכנעת' באפסיות-התאוות והאנוכיות-החלולה, הרי היא עוברת "שינוי-פנימי אמיתי", אהבה "בשני יצריך"³ ולזאת התכוונו הרמב"ם ואדמו"ר הזקן בחייבם את דרך ההתבוננות-השכלית שבלעדיה אי אפשר להגיע לאהבה כזו שתכלול גם את 'הנפש-הבהמית', שזוהי עיקר מצוות 'ואהבת', שבאה כתוצאה מ"שמע"⁴. מה שאין כן

אהבת הנפש-האלוקית לבדה, (אע"פ שגם חשיפת האהבה-התורשתית מהעלם אל הגילוי, שם 'עבודה' עליה, מכל מקום) הרי העיקרון במצוות (גם ב'חובות-הלבבות') הוא: "תעשה – ולא מן העשוי" בטבעה התורשתית. אלו הן שתי הדרכים עליהן בנוי ספר התניא: 'הדרך-הקצרה' – המבוססת על האהבה התורשתית של הנשמה (פרקים יח-כה), שהיא אמנם 'עצמותית' יותר, בלתי נכלית, ואינה דורשת כשרונות והשקעה רבים מידי, אבל אינה 'תופסת' את הנפש הבהמית. לא כן 'הדרך-הארובה' (פרקים א-יז) – המבוססת על התבוננות ודעת. אף שחסר בה עוצמת-הכוחות ה'מקיפים' של הנפש ('חיה' ו'יחידה'), יש בה מעלת 'החדירה בפנימיות' ושינוי אמיתי של הבהמיות-הייצירתית.

ההתחלה – בחיובי!

מעתה יקשה למה 'נתהפכו היוצרות': לכאורה, היה לו להקדים 'צפרדע' תחילה, שעניינה 'סור מרע', ציון התאוה והגאווה, מקור כל מידות רעות, ורק לאחר שלילת-הפסולת, יש מקום להביא את ה'דם' – החמימות-החסידי של 'עשה טוב?' שהרי אי אפשר לרהט את הדירה בשטיחי-יוקרה, בטרם פנינו-הפסולת וליטוש הרצפות!

מדגיש הרבי בשיחתו: אחד מעיקרי שיטת החסידות הוא, העדפת-הפתיחה בשלב חיובי, בחינת 'סור מרע'. זאת במשמעות של אל תתאבק עם הרע, סור ממנו, שהרי "המתאבק עם מנוול – מתנוול". אלא, 'עשה טוב', תוך דילוג על העיסוק בשלילי. הכנס חיות ואור ומעט אור דוחה הרבה מן החושך.

וכפי שראינו אצל כ"ק רבנו זי"ע שיטת-חיים, שכל 'מבצעי' עם הציבור לא היו בבחינת 'שבירת הרע' ועקירת-המגונה, כי אם בהחדרת החיובי והנעלה. שאז גם ה'סור מרע' הבא בעקבותיו, הוא באופן של 'זיכוך' ו'שכנוע-פנימי' ולא באופן של 'שבירה'.

יתר על כן: לא זו בלבד שהקדמת מכת ה'דם', מעדיפה את הפתיחה בהליך-חיובי, אלא, שמאחר והיכולת להתחיל ב'אהבה' ללא התבוננות קודמת, נובעת מה'תורשה' של האלוקית – בחינת 'אחותי', הרי שדרגה זו מהווה 'ערובה' לכך שגם בירידת הנשמה 'להתלבש' בשכנוע-שכלתני של הבהמית, לא תשפיע עליה הירידה ותוכל לשוב אל עצמותה. על דרך ירידת שרה לבית-פרעה כדי לברר שם ניצוצות, כמרומז בלשון: "אמרי נא אחותי את (למרות שבאמת היא 'אשתו') למען ייטב לי (לאברהם בחינת הנשמה) בעבורך", כי הקדמת האהבה בבחינת 'חיה' ו'יחידה' – 'אחותי' (הטבעית), משמרת את הכוחות של נר"ו (נפש, רוח, נשמה) בחינת 'אשתי' (אהבה שעל פי טעם ודעת) שלא יושפעו ממגעם המסוכן עם הבהמית⁵.

יכולת נפשית זו 'לדלג' על השלב של 'סור מרע' המתבקש על פי סדר והדרגה, ו'לקפוץ' באחת אל ה'עשה טוב', זוהי סגולת חג הפסח. בו ישנה נתינת כח עליונה לפתוח ב"רודי לי" (אפילו אם מדובר באדם הנמצא במ"ט שערי טומאה) ובכוח המשכת החיובי תחילה, לבוא אל "ואני לו", שה"אני" של הנפש הבהמית מצד עצמו, יתקדש לו ית'. זוהי ה'פסיחה-לוגיה' שבניסן.

רעיון זה עצמו נרמז גם בפתיחת סדר ליל-פסח בשתי ההוראות הראשונות: 'קדש' תחילה, ורק אחר כך 'רוחץ'. לא כגישה שעל פי טעם ודעת, הטוענת לאדם: כיצד תעלה בדעתך ל'קדש' עצמך ולעסוק בעומקה של פנימיות-התורה והחסידות, בענינים אלוקיים ככבשונו של עולם, בטרם ניקית את עצמך מפסולת המידות המגונות והמחשבות הזרות? 'רוחץ' תחילה מ"ט שערי הטומאה שכן, ורק אחר-כך צפה למצב של "נגלה עליהם מלך מלכי המלכים".

בא חג הפסח ומלמדנו ללכת בדרכיו של הקב"ה – "ופסחת" על העיסוק בשלילת-הרע. שהרי לא ייתכן שעד שאזכך את הרע, אשאר 'תקוע' במצרים

ואחד שאינו יודע לשאול

מדובר ביהודי נבון ופקח, אך בכל הקשור לעבודת הבורא אינו יודע לשאול, חסר לו רגש עמוק שימריץ אותו לשאול, לחקור ולהתעמק, ומקבל כל מה שאומרים לו בקבלת עול, באמרו: כך ציוה ה', ומה יש כאן לשאול...!

הגדה של פסח עם ביאורי הרבי מליובאוויטש

וגבולים ללא חיות-נשמתית. אלא יש לנקוט בגישת הדילוג והפסיחה: קודם כל 'קדש' ורק אחר כך 'רוחץ'. למלא את הנפש באור אלוקי של החסידות, בשמחה והתלהבות של התורשה-הסגולית שבנו, בחינת "בנים אתם לה' אלוקים", ויחד עם התמיכה המוקדמת של החום-החיובי, השמחה והחיות, נתפנה אחר-כך לצנן את 'תנור'ך ומשארותיך' ע"י העמקת הדעת על פי דרכי-העבודה החסידי, שביאו לידי כך שגם 'פרעה' (הנפש הבהמית) – יידע "כי אין כמוני בכל הארץ". כי לו רצה הקב"ה 'לשבור' אותו, לא היה צורך ביותר ממכת-מוות אחת ויחידה. אבל מאחר והמגמה הייתה 'זיכוכו', על כן הוצרך לקבל את המכות בשלבים.

וכך גם בפעולתנו עם הזולת, עם אחינו בני ישראל, שלעת עתה נמצאים עדיין ב'מצרים'. יש להתחיל ב'מבצעים-חיוביים' של 'עשה טוב' ולדלג על השלילה. ואזי גם ה'סור מרע', החייב לבא בשלב הבא, יהיה 'מומתק', באופן של 'זיכוך' מתוך ומשכנע ולא באופן של 'שבירה' וכפייה.

או-אז תהיה היציאה ממצרים 'ברכוש גדול'.

5 וראה ביאור נפלא לסיכונה של שרה ע"י אברהם ועניינה בעבודת השם בלקוטי-שיחות חלק כ' עמ' 40

הבינה הכוללת חמישים שערים, שבחינה זו היא מה שברא "אלה" בגימטריא שלשים ושש, רמז לשש מידות הכלולות משש, הנוולות מן הבינה בגדולת ה'.

אחריה צריכה להיות ה"שלילה" – "ואם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי – אין שום דבר יכול להימצאות".

ולהעיר שבמכת דם נאמר "למען תדע כי אני הויה" (חיובי) ואילו ב"צפרדע" נאמר "למען תדע כי אין כהויה אלקינו" (שלילת-זולתו). וראה באריכות ב"הדרן" על הרמב"ם של רבנו מ"ט בכסלו תשל"ה.

4 ראשי-תיבות "שאו מרום עיניכם" וראו מי ברא אלה: מ"י - היינו,

הפצת יהדות - פיקוח נפש!

מדברי
הרבי זי"ע
על חובתו
של יהודי
להפיץ יהדות
בסביבתו

על הפסוק "לא תעמוד על דם רעך" מפרש רש"י: "לראות במיתתו, ואתה יכול להצילו, כגון טובע בנהר וחייה או לסטים באים עליו".
מפירוש רש"י זה אפשר ללמוד הוראה נפלאה בעבודת ה' בנוגע להפצת התורה והיהדות:
כתיב "הדם (דם רעך)" הוא הנפש, ועניינו ברוחניות - תורה ומצוותיה, ש"הם חיינו ואורך ימינו".
וזהו הפירוש הפנימי של "לא תעמוד על דם רעך"¹ - יהודי שנמצא במעמד ומצב של סכנת מיתה ברוחניות ח"ו, יהודי שאיבד את החיות האמיתית, החיות בענייני יהדות, תורה ומצוותיה, בבחינת 'עצמות היבשות'.
ומביא רש"י דוגמא לדבר - "כגון טובע בנהר", שכן, הסיבה לכך שהגיע למעמד ומצב של סכנת מיתה, היא "מים הזידונים", שקאי על הענינים הבלתי-רצויים שבעולם, אשר מפני היותו מונח בהם וכו', הגיע סוף-כל-סוף למצב של "טובע בנהר", רחמנא ליצלן. ויתירה מזה: "טובע בים" (כלשון הרמב"ם והשו"ע), שאז הסכנה היא גדולה יותר מאשר "טובע בנהר".
ובכן, אודות מצב כזה אומרת התורה: "לא תעמוד על דם רעך", כלומר כאשר אתה רואה יהודי שנמצא במעמד ומצב של סכנת מיתה רוחנית רחמנא ליצלן, אסור לך לעמוד ו"לראות במיתתו" רחמנא ליצלן,

מכיון ש"אתה יכול להצילו" ... בידך תלוי הדבר להשיב ולהחיות את נפשו - ע"ש תעסוק בהפצת התורה והיהדות!
עצם העובדה שראית - בהשגחה פרטית - יהודי שנמצא במעמד ומצב האמור ("לראות במיתתו"), מהווה הוכחה ש"אתה יכול להצילו", דאם לא כן, מדוע הראו לך אותו?! לא יתכן שיראו לך אותו אך ורק כדי שתצטער ... אלא ודאי בהכרח לומר ש"אתה יכול להצילו", ולכן הראו לך אותו, כדי שתצילנו - על ידי פעולתך בהפצת התורה והיהדות!
ונוסף לזה, פעולת ההצלה ד'רעך' צריכה להיות ללא כל חשבונות כו', גם כאשר פעולת ההצלה כרוכה בסיכון עצמי, 'מפני חי' או לסטים כו'". כלומר, שההתעסקות בהפצת התורה והיהדות צריכה להיות באופן ד'לכתחילה אריבער' (=לכתחלה מלמעלה!)²
אמנם, מכיון שבכל זאת חושש מפני הסכנה שבדבר ממשין הכתוב: "אני ה'", כלומר, הקב"ה הוא בעל-הבית האמיתי על ה'הנהר', על ה'החיה', או על ה'לסטים', ובמילא, כאשר הולך לקיים את ציווי הקב"ה להציל את רעהו, אין לו לחוש משום דבר שבעולם!
ועוד ענין בזה, "אני ה'" - "נאמן לשלם שכר ונאמן להפרע":
מכיון שישנו ה'קלוגינעקר' (=ה'חכמלוג' - כינוי ליצה"ר) שמנסה לבלבל מעבודה זו, צריכים להודיע לו שהקב"ה "נאמן לשלם

שכר". וע"ד מ"ש בפרקי אבות (פ"ב) - "ודע לפני מי אתה עמל ומי הוא בעל מלאכתך שישלם לך שכר פעולתך", "ונאמן הוא בעל מלאכתך שישלם לך שכר פעולתך".
ולפעמים, יש צורך להזכיר ליצר-הרע שיש גם 'מקל'... "נאמן להפרע", שכן, דבר זה ירתיעו מלבבל ולהפריע לעבודתו של יהודי בהצלת רעהו ע"י הפצת התורה והיהדות.
וענין זה מהווה עידוד ונתינת-כח לכל העוסקים בהפצת התורה והיהדות, והפצת המעיינות חוצה - שעליהם לדעת ולזכור שהעסק בהפצת התורה והיהדות אינו בבחינת 'הידור מצוה', כי אם, פיקוח-נפש ממש, והרי נצטוונו: "לא תעמוד על דם רעך", "ואתה יכול להצילו!"
ומכיוון שכן, בוודאי יוסיפו ביתר שאת וביתר עוז בעבודה זו, ומהם יראו וכן יעשו רבים שיצטרפו גם הם ויעסקו בהפצת התורה והיהדות והפצת המעיינות חוצה, וכאמור, באופן ד'לכתחילה אריבער'.
ויהי רצון שע"י מעשינו ועבודתנו בהפצת התורה והיהדות, מתוך רגש של אהבת ישראל, כהציווי בפ' קדושים (בהמשך לציווי "לא תעמוד על דם רעך") "ואהבת לרעך כמוך", "זה כלל גדול בתורה" - יתווסף בגילוי אהבת הקב"ה לכל אחד ואחת מישראל, שהרי כל יהודי הוא "רעך" של הקב"ה, כפי שמביא רש"י במסכת שבת: "רעך ורע אביך אל תעזוב, זה הקב"ה".
ובזה גופא באופן ד'ואהבת לרעך כמוך" ממש, כלומר, כשם שהקב"ה הוא בתכלית החירות, שהרי "מי יאמר לך מה תעשה ומה תפעל" - כמו כן יהי' כל אחד ואחת מישראל במצב דתכלית החירות.
ותיכף ומיד - הולכים לקבל פני משיח צדקנו, וכל אחד ואחד לוקח עמו את כל המושפעים שנתקרבו על ידו ליהדות, תורה ומצוותיה, והם לוקחים עמם את כל המושפעים שלהם, מכיוון שנעשו "נרות להאיר", 'טופח על מנת להטפוח', וכולם יחדיו - 'קהל גדול ישובו הנה', אל הגאולה האמיתית והשלימה, במהרה בימינו ממש, בעגלא דידן.
(קטעים משיחת הרבי ש"פ קדושים תשמ"ו)

1 ענין זה מובא בכמה ספרים ומהם: בשו"ת מהרשד"ם חיו"ד סי' רד: "ואם להציל דם חברו חייב לטרוח בין בגופו בין בממונו להצילו - להציל נפשו מני שחת על אחת כמה וכמה שחייב כו'".
במנחת חינוך סי' רלט ס"ק ד' (עיי"ש דקאי במצות "הוכח תוכיח את עמיתך"): "ונ"ל דחייב התוכחה היא חוץ מעשה זו, עוד מתחייב אלא תעשה ד'לא תעמוד על דם רעך" דלא גרע מטובע בנהר דעובר על לא תעמוד, וגם והשבותו לרבות אבדת גופו עאכ"כ דאם יכול להציל מן העבירה דהוא אבדת נפשו וגופו ר"ל בודאי חייב להחזירו למוטב ולהצילו".
ובשל"ה (ח"ג, תושב"כ, תנ"כ, פרק דרך חיים תוכחת מוסר, קדושים): "ואם נתחייבנו בהצלת הגוף כל שכן בהצלת הנפש שאם יראנו עובר עבירה שמאבד עולמו יצילהו... כיון שהוא רעך בתורה ובמצות".
2 פתגם הרבי מהר"ש (שהיה מרגלא בפומיה של כ"ק רבינו) שמשמעותו היא, שבעבודת ה' מלכתחילה יש לעבוד מעל ומעבר למגבלות. *המערכת.*

מה הוא... אף אתה...

אני ולא מלאך

כשם שהקב"ה לא השתמש בשליח כדי להוציא יהודים ממצרים, ערוות הארץ, אלא עשה זאת בכבודו ובעצמו, כמו כן על האדם להקדיש את עצם מהותו כדי להוציא יהודי מ'מצרים' ולהחזירו לחיק אביו שבשמים. יש לעסוק בעבודה זו במיטב הכוחות, ולא סתם 'לצאת ידי חובה'.

(הגדה של פסח עם ביאורי הרבי מליובאוויטש)

קונטרס 'ומעיין מבית ה' לאדמו"ר רבי שלום-דובער מליובאוויטש זצוק"ל



מפרי עטו של הרב שלמה יוסף זווין זצ"ל

מאמרים, קונטרסים ו"המשכים" – בשלש צורות אלו באו לידי ביטוי הרעיונות החב"דיים של הרבי מליובאוויטש, רבי שלום-דובער. מאמרים – זוהי הצורה הרגילה של כל האדמו"רים החב"דיים, מראש השושלת, מחולל חב"ד ויוצרה, אדמו"ר הזקן מלאדי, ועד היום. רבי שלום-דובער היה נוהג מפרק לפרק לפרסם אף קונטרסים מיוחדים בכתב, שלא נאמרו בתורה שבעל פה. 'קונטרס התפילה', 'קונטרס עץ חיים' ועוד. ה'המשכים' הם מאמרים ארוכים, עמוקי-העיון, שנאמרו במשך זמן ידוע. בכל שבת היה המאמר מתחיל כאילו ב'דיבור' חדש, אלא שתיכף אחרי

השאלות הראשונות של 'יש להבין' וכיוצא, היה עובר לביאור הדברים על יסוד המאמר שקדם לו. ידועים ביותר ה'המשכים' של תרס"ו, עת"ר ותער"ב. נקראים בשמות: 'המשך יום-טוב של ראש השנה, רס"ו' (כולל ששים אחד מאמרים), 'המשך עת"ר', ו'המשך בשעה שהקדימו, תער"ב' (מאה וארבעים וארבעה מאמרים). ה'מעייין' שלפנינו יש בו מן הקונטרס ומן ה'המשך' כאחד. נקרא שמו חב"ד: 'קונטרס ומעיין', שכן נמסר מהרבי להפצה בכתב בין החסידים בתורת קונטרס. אלא, שלא כשאר הקונטרסים, נאמר קודם לכן אף בתורת מאמרים בעל-פה בשבעה ה'משכים', בשבתות חוקת-עקב תרס"ג.

ביום הראשון לגמר כתיבתו (ה"י אלול, תרס"ג) – כך מספר הרבי הרי"צ בהקדמתו – נעתק הקונטרס במכונת הכפלה: 'שתי מאות העתקות בשביל אנ"ש ומאה העתקות עבור התלמידים' (חניכי ישיבת 'תומכי תמימים'). מאז נעתק הקונטרס הרבה פעמים במכונות-כתיבה והכפלה שונות, עד שמצא עכשיו תיקונו בדפוס. ה'מעייין', כאשר הקונטרסים, נועד לקהל הרחב של הציבור החב"די. ולפיכך אין בו מרזי הקבלה וסודותיה מצד אחד ומעמקי ה'השכלה' על 'גבוה מעל גבוה' שומר וגבוהים עליהם" של ה'המשכים' מצד שני. ודאי, אף כאן מדובר בין השאר על סדר השתלשלות הבריאה ועל התלבשות האורות בכלים וכיוצא.

לעשרים ושמונה 'מאמרים' מתחלק הקונטרס ולששים וששה פרקים. ביסודם – ניתוחים דקים של מחשבות אדם ותחבולותיו במובן של הצדקת מעשיו בלתי הטובים לשעבר והמשכתו אחריהם בהווה. ויחד עם זה ביטול אמיתותם וסתירת החשבונות המוטעים. גילוי השטות שבהם

הסתת היצר הרע לומר לו כי טוב לפני דבר זה וכי תאוה הוא לעיניים". מבאר כמה מיני תענוגים שבעולם, זה למעלה מזה: תענוגי מאכלים ערבים, תענוגים גשמיים וגופניים, תענוג של שמיעת קול ערב, תענוג בהשפעת טוב וחסד לזולתו, תענוג שבשכל וחכמה ("וכמו בהמצאת איזו השכלה חדשה שיש בזה תענוג נפלא, וכן בהשגה והבנה כשלומד איזה ענין ומבינו בטוב שיש בזה תענוג הנפש") – ועל כולם התענוג בעסק חכמת התורה, אשר הוא תכלית האדם ("תכלית כל דבר הוא כשעולה למעלה ממדרגת עצמו, וכמו תכלית הצומח הוא כשנכלל בחי..."). וה'שטות': "כשנמשך אחרי העיניים הגשמיים והגופניים, הרי לא זו בלבד שלא נשלם הכוונה והתכלית שנברא בשביל זה, הרי אדרבה הוא מוריד נפשו

אבל מלבד מה שלא בהם נקודת הכובד של הקונטרס, הרי אף עניינים אלה גופם נכתבו בצורה פופולרית יותר. מטרתו של הקונטרס – לא פירושי הפסוקים והמאמרים המובאים בו (אף-על-פי ש'הדיבור המתחיל' הוא פסוק בנביא), ואף לא השכלת העניינים המופשטים כשהם לעצמם, אלא ה'עבודה'. החובה המעשית. ה'יוצא מזה'.

"ומעיין מבית ד' יצא והשקה את נחל השיטים" – פסוק זה משמש יסוד הקונטרס. שני מובנים ל"שיטים" ושרשם אחד – שט. המדרש מפרש שיטים במובן שטות; "ספר השרשים" – מלשון הטייה. ענינם אחד – השטות היא ההטייה מדרך האמת. ולכן באו שני המובנים בפירושו של "כי תשטה אשתו" – רש"י פירש: תט מדרכי הצניעות; מגמרא: "אין אדם עובר עבירה אלא אם כן נכנסה בו רוח שטות".

ומאליו מובן: אין המכוון כאן לבלשנות וחקרי לשון. תכלית המכוון – עצם העניין. להוכיח באופנים שונים את ה"שטויות" של אלו "הנוטים מדרך האמת ודרך הטוב" ואת "העצה היעוצה להגבר על הרוח השטות" כשכבר הוא שקוע בשטות זו.

לעשרים ושמונה 'מאמרים' מתחלק הקונטרס ולששים וששה פרקים. ביסודם – ניתוחים דקים של מחשבות אדם ותחבולותיו במובן של הצדקת מעשיו בלתי הטובים לשעבר והמשכתו אחריהם בהווה. ויחד עם זה ביטול אמיתותם וסתירת החשבונות המוטעים. גילוי השטות שבהם. מתחיל מ'ההמשכה אחרי התאוות ותענוגים גשמיים על ידי

ממעלתו ומהותו הנעלה ויורד למדרגת הבעל-חי הגרוע ונחות ממנו באין ערוך... "ומ'שטות' ל'שטות' – "כך היא אומנתו של יצר הרע, היום אומר לו עשה כך ומחר אומר לו עשה כך..." המעבר מדברים המותרים לדברים האסורים מתבאר ב'מאמר' השני באריכות. "כמה חילוקי מדרגות בטבע הנפש הבהמית: יש מי שהנפש הבהמית שלו אינו חזק כל כך והיינו שיש דברים שמתאוה להם ויש דברים שאינו רוצה ומתאוה כלל ומה שמתאוה גם כן אינו בתוקף גדול כל כך. ויש מי שהנפש הבהמית שלו הוא בתוקף גדול, דהיינו כל מה שענינו רואות וכל הידוע לו שיש מציאות דבר תאוה הרי הוא מתאוה לזה והתאוה היא בתוקף גדול בהתעוררות גדולה... ויכול להיות גם כשנפש הבהמית אינו בתוקף גדול מצד עצמו הרי הוא נעשה בתוקף על ידי ריבוי השיקוע רחמנא ליצלן בעניני התאוות. שנעשה על ידי זה עב וגס בעצם". ומכאן המבוא לעבירות ממש, אשר "עם היות שאינו כופר ח"ו בד' ובתורתו ויודע שהתורה אמת ושוה אסור על פי התורה, אמנם אינו נרגש בנפשו האיסור שזה יהיה לו מניעה ועיכוב" כי "מפני ריבוי השיקוע בתאוות היתר הרי הנפש הבהמית שלו נתגבר ביותר והנפש האלקית נחלשה ביותר". והסתה של 'שטות' אחרת: "שמסיתו שגם אם יעשה הדבר הרע הזה עם כל זה אינו נפרד כלל מאחזותו יתברך". אמנם "גם קל שבקלים מוסר נפשו על קידוש השם, מפני שאינו יכול להיות נפרד מאחזותו יתברך", אבל היצר הרע מסיתו שעם כל זה אינו נפרד מאלוקות",



זיעה של מצוה, שמחה של מצוה

חכמי אמת ובעלי מידות טובות – היה אחד מחשובי האברכים אצל אב הסבא (הוא כ"ק אדמו"ר ה"צמח צדק" זצוק"ל) ומגדולי המקושרים אל הסבא (הוא כ"ק אדמו"ר מהר"ש זצוק"ל).

בשדותיו של ר' זלמן שצערבינער היתה נקצרת החטה למצה שמורה, והיה סדר קבוע בכך – לגבי בחירת השדה שהניבה את החטה המעולה ביותר ולגבי בחירת יום הקצירה.

תנאי יום הקצירה היו: שיהא בהיר וצח, בו זורחת השמש בכל תקפה, כשלושה ימים לפניו לא ירדו גשמים. השעות הקבועות לקצירה היו משתים עשרה בצהרים עד שתיים או שתיים וחצי.

כשהתקרב זמן הקצירה היה ר' זלמן בא לליובאוויטש לשם סידורי הקצירה. מאחר שאי אפשר לדעת מראש מתי תהיה האפשרות לקצירה, כיוון שיש צורך בתנאים הנ"ל, היה מביא לליובאוויטש כמה מרכבות משלו כדי להסיע לשצערבינא את האנשים שהיו רגילים לקצור את החטים, כדי שיהיו מוכנים ומזומנים לכך

(הגם שהמתעסקים העיקריים בקצירת החטים היו ר' זלמן ובני ביתו והיהודים תושבי האחוזה, היו נוהגים להצטרף מספר 'יושבים' מליובאוויטש וכן אורחים ששהו בו בזמן בליובאוויטש). לפעמים היתה אורכת שבוע ימים

אמרו חז"ל: "גדולה שמושה יותר מלימודה" (ברכות ז ע"ב). ברוח זו היו מתייחסים החסידים לסיפור החסידי, שכן 'שמושה של תורה' סיפור החיים של החסידים הקדמונים ותיאור מעשיהם של עובדי ה' באמת, מעוררים בלבבות את המדות הטובות, משובבים את הנפש ומפיחים רוח חיים. הקטעים שלפנינו לקוחים מאוצר רשימותיו של הרבי הריי"ץ, שבהם סיפורי חסידים ותיאורים מרתקים, בלשונו הצחה, על הווי החיים החסידי בדורות הקודמים.



ציור: הרב זלמן קליין

עבודת ההכנות לשבת קודש ויום טוב בכלל, תפסה אצל אדמו"ר (כ"ק אדמו"ר הרש"ב) מקום חשוב מאוד, פעמים רבות דיבר בשבח העוסקים בהכנות לשבת קודש ויום טוב ובפרט בעניינים הנוגעים לחג הפסח. ההכנות לחג הפסח החלו בליובאוויטש עוד באמצע הקיץ. במרחק כשלושים קילומטר מליובאוויטש בדרך לדבורובה, היתה אחוזת אצילים בשם 'שצערבינא', ששימשה מקום קבוע שממנו הביאו חטים למצה שמורה.

בשצערבינא גר איש חסיד ולמדן, בעל דרגא נעלית הן במוחין והן במידות טובות. מאחר שחסידים אינם מדייקים בתוארי כבוד, הרי למרות היות יהודי זה

– ר' זלמן משצערבינא – בקי בש"ס בבלי, בעל ידיעה בירושלמי וארבעה טורים, בקי בזוהר ובכתבי האריז"ל ובספרי החסידות הנדפסים, ונוסף על כך – בעל צדקה מפורסם – נקרא רק בשם 'זלמן שצערבינער'.

ה'מעייין', לפי חכמי האמת, הוא ספירת החכמה. הנהר אפשר שיפסק ('ונהר יחרב ויבש'), והמעייין אין לו הפסק, ומבואר ב'תניא', שחכמה שבנפש הוא בחינה שלמעלה מטעם ודעת ומשם כח מסירת הנפש. והמעייין הזה ישקה את נחל השיטים – יהפוך את השטות של 'לעומת זה' לשטות שבקדושה. וזאת העצה היעוצה למי שכבר נפתה בשטותי היצר הרע, ש'יתנהג בשטות דקדושה' – ואחר כך יוכל לבוא ל'דעת דקדושה'.

כמה דברים באו בספרי חב"ד הנדפסים מכבר, פעמים אף בספרות ימי הביניים. אבל בשניים מצטיין ה'קונטרס': בסידור האבנים המפוזרות לבנין אחד שלם ומקיף, ובהפצת אור חב"ד על כל נקודה וקו. בנאי אמן הוא יוצר, אפילו שלא בנה את האבנים והלבנים. ב'המשכיו' ו'מאמרו' מתגלה הרש"ב כיצורם של גופי רעיונות ומושכלות חב"דיים; ב'קונטרס' שלפנינו הוא יוצר-אדריכל. ומאליו מובן: לא התכוון הרבי לא לאמנות ולא לאדריכלות. דברים היוצאים מן המוח ומן הלב הם, ולא נתכוון מחברם אלא שיכנסו אל המוח ואל הלב. אלא שהאמנות באה ממילא. חשובים הם אף אופן ההרצאה וסגנון ההסברה. אף הדברים שבאו כאילו דרך אגב משובצים יפה ועושים רושם חזק על המעיניים.

בראש ה'קונטרס' בא 'מבוא' ארוך מאת הרבי הריי"צ. זוהי רשימה מלוקטת מהיומן, שכתב הרבי עוד מימות נעוריו. כפעם בפעם מתפרסמים רשימות מקוטעות מיומן זה, ובהן חומר מעניין לתולדות העסקנות הצבורית ולדברי ימי החסידות באותה תקופה. יומן זה לכשיתפרסם בשלימותו יהיה לו ערך היסטורי חשוב מאד. כאן, ב'מבוא', באו לקוטי רשימות מתר"ס-תרס"ג, "כפי הכרח מהלכי העניינים אשר גרמו להתגלות קונטרס ומעיין ופרסומו ברבים". אבל הדברים כשלעצמם – מעניינים. לפנינו עבודה ציבורית מסועפת ורחבה בפטרבורג ובמוסקבה ועוד בענין שיחרור כמה מאות נפשות, שנאסרו בעוון ישיבה מחוץ לתחום המושב, פעולות רבות בענין יסוד אגודות 'מחזיקי הדת', ענייני הישיבה 'תומכי תמימים' וכיוצא. חומר עובדתי רב נמסר בסגנון נפשי ומושך.



בוולתו" (חברים רעים וסביבה רעה), "לפעמים הוא תולה שכל זה בא לו לסיבת תגבורת החום הטבעי" וכיוצא. וכאן – ביאור בארוכה שניתנו לאדם כוחות ורוחניים חזקים שיוכל להתגבר על החום הטבעי.

ו'שטותים' אחרים: שטותי הגאווה והחזקת טובה לעצמו (והם "חמורים הרבה יותר בזה שהם גורמים היזקות יותר גדולים משטותי העבירה"), שטותי בעלי העסקים המוטרים יומם ולילה עד שנמנעים מלימוד התורה ומלהתפלל בצבור, וכיוצא.

ועל כולם – 'ומעיין מבית ד' יצא והשקה את נחל השיטים'. אף בקדושה יש שטות. בחינת 'אהניא ליה שטותיה לסבא'. עניינו: למעלה מהטעם והדעת. והוא שקראו לנביא משוגע. והוא שאמר עקביא: "מוטב לי להיקרא שוטה כל ימי..." והוא הכח של "עם קשה עורף" שניתן לישראל: "לעמוד נגד כל מונע ומעכב בתוקף גדול... בלי שום טעם ובלי שום טענה ומענה כלל, וכמו העיקש שאינו מתנהג על פי הטעם ואנו רואים בחוש שהעיקש רצונו חזק ביותר הרבה מזה שמתנהג על פי השכל". אף בישראל יש כח "העקשות בקדושה בתוקף גדול שלא ללכת בדרכי היצר הרע ולא להימשך אחרי תאוות לבו".

בחינת 'והתברך בלבבו לאמר...' ומכאן – 'שטות' אחרת, שכן לשון הכתוב מורה ש'יתברך בלבבו' ש"שלוש יהיה לו" דוקא מפני (ולא: "אף על פי") "כי בשרירות לבו ילך". אלא שבכדי להגיע ל'שטות' זו, אדם צריך להיות כבר בקי קצת בקבלה ובחסידות. 'שטות' כזה כבר יודע שהשפעה המתקבלת מבחינת מקיף, שלמעלה מסדר ההשתלשלות, נמשכת למקום שאינו ראוי כמו למקום הראוי. משם, אף הקליפות ועוברי רצונו יכולים לקבל, אף שאינם כלים הראויים כלל. האור של סדר ההשתלשלות, שהוא אור פנימי ומתלבש בכלי, הוא מוגבל לפי ענין הכלים, אבל אור המקיף אינו מוגבל, בחינת "אם תגביה כנשר", ומשם נמשך השפע בלי דין וחשבון ובריבוי ביותר.

וזהו הטעם בהצלחת העכו"ם ריבוי עושר וכבוד בעולם הזה (וגם המה שולטים על ישראל) דהשפעה לישראל היא על ידי תורה ומצוות ובאה בסדר ההשתלשלות, וההשפעה לעכו"ם היא מלמעלה מסדר ההשתלשלות והיא בלי חשבון וגבול. בארוכה הוא מבאר את טעמו של הבדל זה, ובארוכה הוא מוסיף לבאר ה'שטות' של ה"מתברך בלבבו" שאף הוא אם "בשרירות לבו ילך" לא יקבל ריבוי שפע כהעכו"ם.

האומות מקבלים רק מחיצוניות המקיף וישראל הם בעצם מבחינת הפנימיות, כי "חלק ד' עמו", ולכן כשחוטאים מקבלים עונשם עד שישבו 'ואינו אלא מטעה את עצמו כשחושב שאף הוא יקבל השפעה מחיצוניות המקיף". והוא סוד האמור: "והעולה על רוחכם היה לא תהיה אשר אתם אומרים נהיה כגויים..."

ושוב 'שטות' טבעית, שטות שאינה זקוקה לידיעות של קבלה וכיוצא: "כשאדם עובר עבירה אומר שלא יראני אדם", ובאמת "אינו כן שהכל רואים ויודעים ומכירים". מרוב התאוות עושה אדם "כמה שטותים אשר השכל הבריאי לא יסכים על זה כלל... שבזה נעשה חשוד בעיני בני אדם ונותנים דעתם עליו לידע ענייניו וכמו שאנו רואים בתנועות בכמה עניינים שונים בדיבור ובתנועות שונות שהאדם בעצמו מגלה ענייניו הפנימיים כי ברע הוא".

ו'שטות' של הצדקת עצמו: "טבע האדם לתלות סיבת רעתו וחסרונותיו

את ה' האמרת... וה' האמירן גו'

בתורה נקרא שמו של
החג – "חג המצות", אולם
עם ישראל קוראים לו "חג
הפסח",

כי השי"ת מספר שבחן
של ישראל שלא התמהמהו
ולא אמרו היאך נצא למדבר
בלא צידה, אלא האמינו
והלכו; ואנו מספרים שבחו
של השי"ת "אשר פסח
על בתי בני ישראל... ואת
בתינו הציל וגו'".

(קדושת לוי' פרשת בא)

הממונים על השולחנות ב'זאל הגדול',
ועד אחרי ה'סדר' שבוודאי יימשך עד
לשעה שתיים אחר חצות הלילה, לא יהיה
לו אפילו רבע שעה פנאי ללמוד. כל
העניין היה כדי לראות עד כמה נוגע לו
לימוד החסידות.

בשעה שבע בבוקר, היה המאמר
קלוט במוחו, לפי ערך ידיעתו או
בחסידות. למדתי איתו עד לשעה
שמונה. כשנכנסתי אחר כך אל אבי
וסיפרתי לו ככל האמור, היה שבע רצון
ואמר לי, נטענו בעזה"י אילן עושה פרי,
הריני מקווה שהוא יהיה טופח על מנת
להטפיה, ואם כי יעבור עוד זמן רב הרי
סוף סוף יהיו ענפיו מרובים עם פירות
רבים וגידולי גידולין.

באחרון של פסח, בשעת סעודת החג
אצל תלמידי הישיבה ב'זאל הגדול', אמר
לי אבי: יוסף יצחק! ראה פעולת זיעה
של מצוה – בהצביעו על הבחור האמור
מבלי שיבחינו בכך – הוא הרי קיבל פנים
אחרות לגמרי, הגסות הוסרה ונראים
פני אדם.

(מתוך 'לקוטי דיבורים' עמ' 162 ואילך)

תלמיד את כל העבודה הקשה הקשורה
בהכנות לשמורה ושאתכות לו כיצד
מתבצעת אצלו העבודה, שכן באותה
שנה היה אבי צריך להגיע לליובאוויטש
ימים ספורים בלבד לפני פסח.

קיימתי את כל ההוראות בהידור.
כל העבודות הקשות בבירור החטים,
בהעמדת הריחיים של יד ובטחינה
עצמה, העמסתי על התלמיד האמור,
עד שבמשך שני שבועות לא היה לו
רגע מנוחה, לא היה לא יום ולא לילה
והכל היה בסדר מסודר, שלא ירגיש
שמתבצעת כאן הוראה מטויימת.

בדרך כלל לא היתה קיימת אצל
תלמידי ה'תמימים' בליובאוויטש
השאלה 'למה' או 'מדוע', אם פקדו
לעשות – עשו.

ישיבת 'תומכי תמימים'
בליובאוויטש הושתתה על ארבעה
יסודות: אמת, אהבה, נאמנות ומסירות.
התלמיד בישיבה נחשב לבן, האהבה
ששררה בין התלמידים היתה להפליא,
הנאמנות והמסירות של המנהלים כלפי
התלמידים, להוריד היו במלוא מובן
המושג, ורק הנהגה כזו היתה יכולה
לגדל סוג תלמידים כזה שישיבת 'תומכי
תמימים' אכן גידלה וחינכה – יברכם
השם.

כשהיו צריכים לאפות מצה עבור כל
אנשי הבית, הוטלה כל העבודה על שכם
אותו תלמיד, כלומר – כל התלמידים
עבדו, אבל את העבודות הקשות הטלתי
עליו. כששב אבי לליובאוויטש הרי נוסף
על הידיעות שכתבתי לו במכתבים,
התעניין ביחוד ובמפורט אודות אותו
תלמיד.

כשהגיעו ההכנות לאפיית מצה
שמורה של ערב פסח, הרי נוסף על כל
העבודות, כיבדתי את הבחור בבדיקת
חמץ במניין, במשרד הישיבה, עבודה
שנמשכה עד לשעה שתים-שלוש אחרי
חצות הלילה, ובשעה שבע בבוקר
של ערב פסח היה עליו להיות במקום
האפייה כדי להכשיר את המאפייה.

כשסיימו את כל העבודות, קראתי
אלי בשעה חמש בערב, וציוויתי עליו
שילמד היטב את המאמר 'ששת ימים'
שב'סידור', ולמחר – יום ראשון של פסח
– יבוא אלי בשעה שבע בבוקר ואלמד
איתו את המאמר. ידעתי שהוא אחד

בטחינת החטים. מתחילה היו החטים
נבררים שלש פעמים, ואחר כך היתה
מבוצעת הטחינה בסדרים הקבועים
והידורים המיוחדים. לכל דבר היה סדר
קבוע.

סדר מיוחד ועבודה מיוחדת היו
בשאיבת מים שלנו בערב שלפני אפיית
מצת מצווה, ובהכנות לאפיית השמורה
של ערב פסח. בעבודה זו עסקו קשישי
תלמידי הישיבה שקבלו אזהרות
והוראות מיוחדות בכל דבר, הן ביחס
לשאיבת המים שלנו, הן בהכשרת התנור
והן בסדרי האפייה והלישה וההשגחה על
כל פרט ביחוד.

פעם אחת אירע שהגיע לישיבה
תלמיד אחד, למדן ובעל כשרון וועד
ההנהלה של הישיבה קיבל אותו ברצון
רב כתלמיד הישיבה.

הסדר בקבלת תלמידים חדשים
בישיבת 'תומכי תמימים' היה, שלאחר
שסיימו קבלת התלמידים היו מסדרים
רשימה מפורטת של התלמידים
שנתקבלו. בתור 'מנהל פועל' של
הישיבה הייתי מנכ"ס את הרשימה אל
אבי בצירוף הרצאה כללית ופרטית
בפירוט דעותיהם של חברי ועד הבחינה
הגלוי ושל חברי הוועד החשאי אודות כל
תלמיד בנפרד.

אבי היה מתעניין לדעת כל הפרטים
ביחס לכל תלמיד ותלמיד. כשהגיע
לתלמיד האמור, התעניין בו באופן
מיוחד, שכן הבחור היה בעל כשרונות
טובים, ברם, לפי הרצאת הוועד המבקר
החשאי צויין שאותו בחור הנו בעל מדות
גסות וגם פניו אינן עדינות ביותר.
אבי חשב רבות והתעמק בענין, עבר
על ההרצאה מספר פעמים, ולאחר מכן
אמר שיש לקבלו כתלמיד אלא שיהיה
צורך לקחת אותו חזק בידיים.

מיד לאחר אישור רשימת התלמידים,
במחצית חודש חשוון בערך, הוצאתי
עבור תלמיד זה סדר חמור מיוחד,
ולמשגיחים על סדרי הנגלה והחסידות
הוריתי להשגיח עליו במיוחד. כך נמשך
הדבר במשך כל החורף.

בראש חודש טבת נסע אבי לחו"ל,
בתקופת ראש חודש אדר כשהיו צריכים
להתחיל בבירור החטה לשמורה, כתב לי
אבי באחד ממכתביו, להטיל על אותו

ול"עושה שלום" של הקדישים היה כבר
ר' זלמן ממתין שיגלגלוהו כמנהג הידוע.
אם היו מסרבים לכך, משום יחס דרך
ארץ כלפיו, היה משמיע הפצרות "גו"
וממתין בפסיעת ג' צעדי "עושה שלום"
עד שהיו נאלצים לגלגלו, ואז היה ר'
זלמן יוצא בריקוד עם כל הציבור.

בשעת הריקוד היה ר' זלמן מזמר
את הפסוקים הנאמרים לאחר "עלינו",
בקול רם ובנעימה מושכת קצב הניגון,
וכשהיה מגיע לסיום הפסוק "אך
צדיקים... את פניך", היה מבצע קפיצה
ומתגלגל שלוש פעמים הלך ושוב.
אז הסבו כולם לסעודת השמחה,
שהיתה ערוכה בגן הפירות. שולחן
גדול מלא מאכלי חלב מכל הסוגים
בהרחבה.

בשעת הסעודה היה אבי אומר
מאמר חסידות ומתוועד שעות
מספר עם הקהל. לאחר מכן
התפללו תפילת ערבית. אבי היה
הולך לנוח בחדר מיוחד שהוכן
עבורו ואילו הציבור כולו היה
ממשיך בהתוועדות כל הלילה.
למחרת התפללו בציבור ובשעה
עשר נוסעים הביתה לליובאוויטש.
ר' זלמן והחבריא היו באים
רק בערב ומביאים איתם את שק
החטה שנתלה על 'יתד השמורה'
בחדר מיוחד.

משנפטר החסיד ר' זלמן
לעולמו, החלו לקחת חטים
'לשמורה' ממקומות שונים
במושבות היהודיות שבחבל חרסון,
וכן אצל החסיד הגביר ר' נחמן ז"ל
דוליצקי מהחוזה שלו 'ניחאיעווקע'
בהשגחת הרב החסיד ר' צבי ז"ל
סאנין.

בשנת תרנ"ו, השנה הראשונה
להתייסדות 'תומכי תמימים'
בליובאוויטש, עברה כל העבודה בהכנת
מצה שמורה לידי תלמידי הישיבה.

במשך כל השנים היתה טחינת
החטים בטחנת-מים, עם כל ההידורים,
אבנים חדשות וכו'. באותה שנה
הפכו בעלי הטחנה את הטחנה לטחנה
הפועלת באמצעות גלילים, ומשום כך
אורגנה טחנת יד מיוחדת לטחינת חיטת
השמורה.

בראש חודש אדר החלה ההתעסקות

בעריבות מיוחדת ומהדהדת במרחק רב.
הדרת קודש היתה שפוכה על השטח
כולו, הנשים והילדים של המשפחות
שדרו בשצערבינא היו עומדים מרחוק
ומתבוננים בשמחה הגדולה. כולם
לבושים בגדי שבת, ומעל כל פנים היה
אפשר לקרוא כי אכן מתרחש היום דבר
בלתי רגיל.

מיד לאחר סיום מלאכת הקצירה



ר' זלמן הישיש, בעל הזקן
הרחב המהודר וסבר הפנים
המאיר והעלוי, והמקצרה
בידו – היה מהיר וזריז
תנועה כאברך צעיר מאד.
נראה בעליל שהשמחה
מקפיצה אותו. הסנדלים
וגרבי הלבן מרחפות בצורה
רוחנית כרגלי נפתלי
בשליחות אלקית, דבר
שיכול להיות רק באדם
עובד אלקים, שאפילו
עקביו חשים את העונג
הגדול שבמוח ואת הרצון
הפנימי שבתשוקת הלב
שבעבודה זו



והדישה הלך חלק מן הקהל, ור' זלמן
ביניהם, להתרחץ. בחזרה מבית המרחץ
היה ר' זלמן לובש בגדי שבת והחלה
תפלת מנחה. העובר לפני התיבה היה
ר' זלמן עצמו, ודווקא בניגון של שמחת
תורה. תחנון לא היו אומרים.

את תפלת "עלינו לשבח" היה ר'
זלמן משמיע במנגינה עליוזה מיוחדת,

הצפייה ליום הבהיר בעל התנאים
הנדרשים לקצירת החטים 'לשמורה'.
היתה זו לר' זלמן עבודה בשמחה
רבה כפולה ומשולשת: ראשית – קצירת
חטים 'לשמורה' בשביל הרבי, נוסף לכך
– קבלת אורחים למשך מספר ימים, דבר
שהיה חביב מאוד על ר' זלמן שחונן בחוש
מיוחד לכך, ועל הכל – העבודה שהסבא,
ובזמני – אבי, היו באים בכבודם ובעצמם
אל הקצירה, עניין שהיה מעניק לו 'חיות'
לשנים מספר.

למן היום שבו נסע ר' זלמן בליווי
שלוחי המצוה ועד היום הבהיר שבו
קצרו את ה'שמורה' – היתה שיחת
כל יום מוקדשת למזג האוויר, היו
מביטים אל השמים, אם הרוח
יבשה ואם אין מורגשת רטיבות
באוויר. עשרות השערות הובאו
מידי יום על מזג האוויר העתידי
להיות ביום המחרת. בכל יום ציפו
לבוא השליח המיוחד משצערבינא
שיבשר כי היום תתקיים הקצירה.
הנסיעה לשצערבינא, שארכה
כשעתיים, וכן הדברים שמסביב,
עשו רושם גדול עלי (כילד בגילי אז
– מצאתי במחשבתי לכל מאורע
– סיפור דומה בתנ"ך או באגדות
רז"ל שידעתי), והם רשומים פחות
או יותר בזכרונות ילדותי.

הקצירה והדישה היו נערכות
בשמחה רבה, יחד עם רצינות
שהיתה שפוכה על כל פנים.
כולם היו חגורים באבנטים וחבשו
כובעים עליונים וכיפות. החום
יקד והעבודה נעשתה במהירות
כזו, כאילו היו אלה רגילים מכבר
לעבודת השדה.

ר' זלמן הישיש, בעל הזקן
הרחב המהודר וסבר הפנים המאיר
והעלוי, והמקצרה בידו – היה מהיר וזריז
תנועה כאברך צעיר מאד. נראה בעליל
שהשמחה מקפיצה אותו. הסנדלים
וגרבי הלבן מרחפות בצורה רוחנית
כרגלי נפתלי בשליחות אלקית, דבר
שיכול להיות רק באדם עובד אלקים,
שאפילו עקביו חשים את העונג הגדול
שבמוח ואת הרצון הפנימי שבתשוקת
הלב שבעבודה זו.

חלק מן האנשים היה קוצר וחלק אחר
מזמר. הזמרה היתה משתפכת בחלל

התפילה במשנת חב"ד

נושא התפילה הוא מרכזי ותדיר בחיי האדם בכלל, בחייו של הלומד והמתעמק בענייני עבודת ה' בפרט. בתורת חב"ד מושם דגש רב על עבודת התפילה ותכניה ועד שאדמו"ר הזקן ראה בתפילה את עיקר חידושה של החסידות.

תלמידי הישיבות מוזמנים ליום עיון מיוחד שיוקדש לנושא התפילה ביום רביעי כ"ג בניסן בשעה 16:00 אחה"צ בביהכ"נ 'היכל יעקב' (של הגר"מ אליהו שליט"א) רחוב הרב ריינס 17 ירושלים

בתוכנית: תפילת מנחה

התפילה – חוט השדרה בעבודת ה'.

ג' העמודים: תורה, עבודה (תפילה) וגמ"ח (מצוות). הרב חיים שלום דייטש ראש כולל 'צמח צדק' ירושלים

עבודת התפילה כשער לאהבת ה' וליראתו ודרכי התמודדות מול אטימות הלב והמוח. הרב יחזקאל סופר מרצה במכללת 'בית רבקה'

שליבות הסולם בתפילה – חלקי התפילה כשלבי התעלות נפשית מדרגה אל דרגה.

הרב שניאור זלמן גופין משפיע ישיבת תומכי תמימים כפר חב"ד

תפילת הנפש ותפילת הגוף – שפיכת הנפש ובקשת צרכים גשמיים.

הרב זושא אלפרוביץ משפיע ישיבת חב"ד קרית-גת

20:30 - התוועדות

