

צא עיינותיך

למחשבת חב"ד

כשגדרי הטבע
מגלים את הבורא

הרב יואל כהן



אין עוד מלבדו

- ואידך

פירושה הוא

הרב אריה הנדלר



י"ט כסלו

הרב עדין

אבן ישראל



הוא בראה

ונתנה לנו

הרב יחזקאל סופר



תוכן העניינים

- 3 כשגדרי הטבע מגלים את הבורא
הרב יואל כהן
- 12 לימוד החסידות – ממכתבי הרבי
- 14 אין עוד מלבדו – ואידך פירושה הוא
הרב אריה הנדלר
- 20 הוא בראה ונתנה לנו
הרב יחזקאל סופר
- 22 י"ט בכסלו
הרב עדין אבן ישראל
- 26 "מועד תמידי בישראל"
מסיפורי י"ט בכסלו
- 31 הארות – בין גאוה לישות

מעיינותיך

יוצא לאור באדיבות

הרב הלל דוד קרינסקי ומשפחתו שיחי

ימלא ה' משאלות ליבם לטובה

ק"ל ע"י:

תורת חב"ד לבני הישיבות

ת.ד. 4102 נתניה.

טל' 09-8655040, פקס' 09-8851205

דואר אלקטרוני:

maayanotecha@neto.bezeqint.net

דמי מנוי לשנה 20 ₪

דבר המערכת

י"ט כסלו, חג גאולת האדמו"ר הזקן ממאסרו בשנת תקנ"ט, נחשב ליום חגה של תנועת החסידות, שיטתה ודרכיה. אדמו"ר הרשב"ב מליובאוויטש אף התבטא, שיום זה הוא ראש-השנה לחסידות, ואשר "עלינו להעיר לבבנו ביום הזה בבחינת חפץ ורצון פנימי ועצמי באמיתת נקודת לבבנו, שיאיר נפשנו באור פנימיות תורתו יתברך".

על משמעותו של יום זה, נקרא בהרחבה במאמרו של הרב עדין אבן-ישראל.

הרב יואל כהן עוסק במאמרו בסוגיית "מאי חנוכה", כאשר הדברים מתקשרים לדרך העבודה שמורה החסידות.

במדור 'גדול שימושה' בחרנו להביא לקט סיפורים המלמדים מעט ממאורעות המאסר והגאולה.

שיעור יסודי ומאלף ב'שער היחוד והאמונה' שבספר התניא, מלמדנו הרב אריה הנדלר, סגן ראש ישיבת שעלבים.

אנו מודים לקוראנו השולחים לנו הערות ומשוב. מתוך השאלות בחסידות שנתקבלו במערכת בחרנו שאלה אחת ותשובה בצידה.

*

בימים אלו נשמע שוב קול המערערים על אחיזתנו בכל חלקי ארצנו. הרב יחזקאל סופר מתמצת במאמרו אחת משיחות הרבי זי"ע בנושא הבעלות על ארץ ישראל, והתשובה הניצחת לאומות העולם.

יהי רצון ש"זכות ארץ הקדושה ויושביה", שכדברי האדמו"ר הזקן במכתבו לרבי לוי יצחק מברדיצ'וב עם שיחרורו, "היא שעמדה לנו ותעמוד לנו בכל עת מצוא להמציא לנו פדות ורווחה להרחיב לנו בצר ולחלצנו ממיצר ולרומם קרנינו בכבוד ה'", תעמוד אף לנו במצבנו הנוכחי, ונזכה לראות ניסים ונפלאות בימים ההם בזמן הזה.

המערכת

לזכות הרב

יעקב בן תורכיה מאזוז

ישלח לו ה' מהרה

רפואה שלימה מן השמים

כשגדרי הטבע מגלים את הבורא

אפשר להשליט את האלוקות על הבריאה, אבל אז נשאר
הבריאה כדבר הסותר את האלוקות, אלא שהיא נכנעת לה *
השלמות היא בהבאת הבריאה עצמה להכרה שעליה להתבטל
לאלוקות * לכן יש מעלה בנס המלוּבש בטבע על נס שלמעלה
מהטבע * זו גם משמעות ההדגשה שבימות המשיח לא ייבטל
דבר ממנהגו של עולם

על ניסי חג החנוכה ועניינו של י"ט בכסלו

הרב יואל כהן

להיות בשתי דרכים: דרך אחת – השבאי
השונא נשאר שונא ומנגד לו, אלא
שהשבוי מתגבר ומתחזק עליו, עד
שהוא יוצא לחופשי. אמנם זו פדייה,
אבל אין זו פדייה בשלום. השונא
נשאר שונא ושלום אין כאן. דרך שנייה
– השונא משלים עמו והוא עצמו פודה
ומשחרר את השבוי משביו. פדייה זו היא
"בשלום".

זה הפירוש של "פדה בשלום נפשי":

הזקן מתכוון לומר, שפדייתו מהמאסר,
שבעצם זו פדייתה של החסידות³,
קשורה עם הפסוק "פדה בשלום נפשי".
לכן הוא מדגיש, ששיצאתו לחירות הייתה
עוד קודם שהתחיל את הפסוק הבא.

ההדגשה המיוחדת בזה היא,
שהפדייה הייתה בשלום – "פדה בשלום
נפשי".

פדייתו של שבוי מהשבוי יכולה

א. לאחר שאדמו"ר הזקן שוחרר
ממאסרו, בי"ט בכסלו, הוא כתב
מכתבים לכמה מחבריו תלמידי רבו
המגיד ממעזריטש. במכתבים אלו הוא
מציין, שכאשר "קראתי בספר תהילים
בפסוק 'פדה בשלום נפשי'¹, קודם
שהתחלתי פסוק שלאחריו, יצאתי
בשלום מה' שלום"².

מובן מאלי, שבכתבו דברים אלו אין
כוונתו לסיפור דברים בעלמא. אדמו"ר

1 תהילים נה, יט.
2 איגרות-קודש – אדמו"ר הזקן סימן לח. וראה גם עמוד 23.
3 זה המערכת.

3 שהרי כידוע סיבת מאסרו הייתה – התעסקותו בהפצת שיטת ותורת

הירושלמי⁴ מפרש, שדוד המלך אמר פסוק זה בקשר למלחמה עם אבשלום וכוונת הפסוק "כי ברבים היו עמדי" היא, שגם אנשי אבשלום התפללו עבור דוד. במצב זה השונה עצמו נהפך לאוהב. פדיית דוד מיד אבשלום הייתה אפוא (לא סתם פדייה, אלא) פדייה "בשלום".

כל האירועים שקרו לדוד המלך, "נעים זמירות ישראל", ובפרט אלה שנכתבו בספר תהילים, שייכים לכלל עם-ישראל ויכולים להמצא גם בעולמו הפרטי של כל אחד ואחד מישראל.

מבואר באריכות בפרקים הראשונים של התנאי, שלכל יהודי נפש אלוקית, שהיא חלק אלוקה ממעל ממש. נפש זו נמצאת בשביה ומלוכשת בנפש הבהמית הגופנית. תפקידו של היהודי להוציא את הנפש האלוקית מהשביה. בפדייה זו יש שני האופנים הנ"ל: פדייה בדרך מלחמה, ופדייה בדרך שלום.

בדרך הראשונה היהודי מרגיש שהנפש הבהמית והעולם הגשמי מתנגדים לו ומפריעים לו בעבודת ה', אלא שהוא מעורר בעצמו את כוחות הנפש האלוקית ומתגבר עליהם, וכך הוא יוצא מהשביה. הוא יודע וזוכר שכוח הקדושה חזק וחשוב יותר מהקליפות והסטרא-אחרא, וכך יש לו הכוח לעמוד מול כל כוחות-הנגד ולא להתפעל מהם. זו פדייה בדרך מלחמה – יש מנגד אלא שמתגברים עליו.

הדרך השנייה היא להתבונן ולראות את הפנימיות והטוב שבתוך העולם הגשמי עצמו. לא לראותו כאויב ושונא, אלא לגלות את העובדה שהעולם עצמו נועד לשרת את האלוקות.

זו למעשה שיטתה של החסידות וזה אחד היסודות העיקריים של תורת החסידות – להתרגל להסתכל על העולם לא כדבר נפרד מאלוקות, אלא כדבר שמציאותו האמיתית היא – הכוח האלוקי המהווה אותו ומקיימו.

כך מבאר אדמו"ר הזקן באריכות בספר התנאי, בשער היחוד והאמונה, בתחילתו, את פירוש הבעש"ט על

הפסוק "לעולם ה' דברך ניצב בשמים", שדבר ה' "הי רקיע", שממנו נתהווה הרקיע, נמצא וקיים תמיד בתוך הרקיע, ואם יפסיק הקב"ה לרגע לצוות "הי רקיע", מיד יתבטל הרקיע ויחזור להיות אין ואפס ממש. עקרון זה חל גם על כל שאר הנבראים – כל מציאותם היא העובדה שהקב"ה מהווה אותם ומקיימם בכל רגע.

יהודי יודע שהמטרה שלשמה בורא ומקיים הקב"ה את העולם היא "בשביל ישראל שנקראו ראשית ובשביל התורה שנקראת ראשית"⁵. ונמצא, שבכל רגע ורגע מתהווה העולם מאין ליש מחדש, בשביל שבני-ישראל יקיימו בו תורה ומצוות.

כאשר יהודי מתבונן בוה, הוא בא להכרה שלא ייתכן כלל שיהיה קיים בעולמו של הקב"ה המושג של דבר ה'מנגד' לקדושה. זו יכולה להיות אשליה, אבל בשום פנים לא תיתכן מציאות אמיתית כזאת.

לו התהוות העולם הייתה חד פעמית בלבד, ומאז העולם כבר מתקיים מעצמו, היה שייך להעלות על הדעת שאמנם מלכתחילה הכוונה הייתה "בשביל ישראל ובשביל התורה", אבל עכשיו, לאחר שנברא העולם, הוא כבר קיים כמציאות עצמאית. בעולם כזה אפשר לדמיין אירועים שאינם קשורים או אף מנגדים לכוונה העליונה. אבל מכיוון שהאמת היא שהעולם, עם כל פרטי הדברים, שבו מתהווים מאין ליש בכל רגע מחדש, "בשביל ישראל ובשביל התורה", הרי לא שייך שתהיה מציאות שתנגד לישראל ולתורה.

התבוננות נכונה בעניין זה תביא את האדם למסקנה, לא רק בשכלו אלא גם בהרגשתו, שהעולם הגשמי אינו סותר את עבודת ה', אלא להפך, כל עניינו לסייע ולעזור לעבוד את ה'.

יתרה מזו: גם אירוע שבחציצונותו נראה כדבר המנגד ומפריע לעבודה הרוחנית, אם יתבונן האדם בפנימיותו של העניין, יגלה שגם דבר זה מטרתו ותכליתו לסייע לו בעבודתו.

וראים אנו בטבע העולם, שכאשר יש התנגדות לדבר-מה, מתעוררים כוחות פנימיים וחזקים יותר למען אותו דבר. טבע זה קיים לא רק אצל האדם, אלא אפילו בדברים גשמיים ממש. למשל, נחל מים הזורם בקצב איטי יחסית. כאשר זרימת המים נחסמת על-ידי אבנים ועפר העוצרים את הזרימה, הזרם אמנם נעצר לכמה רגעים, אבל אחר-כך, כשגוברים המים ופורצים את החסימה, זורמים המים ביתר שאת מאשר קודם החסימה.

כלומר: סתימה זו, אף שבחציצונותיה נראית כחוסמת ומפריעה לזרימה, הרי לאמיתו של דבר הסתימה היא זמנית בלבד, ובעצם היא המעוררת את הזרם הפורץ אחר-כך בעוצמה רבה עוד יותר מזרימת המים כשהם לעצמם.

כמו-כן בנמשל, בעבודה הרוחנית של יהודי: כאשר לפני יהודי מזדמן ניסיון, שנראה בעיניו כדבר המפריע לעבודתו, הרי כשיתבונן בכך שכל מציאות הבריאה, עם כל הדברים הקורים בה, נבראת בכל רגע בשביל ישראל והתורה, יגיע למסקנה שעניינו הפנימי של הניסיון הוא רק כדי לסייע לו בעבודתו. כל מטרת הניסיון היא להביא את היהודי לידי כך שעבודת ה' שלו תהיה לא רק מן השפה ולחוץ, אלא מפנימיות נשמתו.

בדרך זו הפדייה היא בשלום. העולם כולו (ובכלל זה הדברים הנראים כמנגדים לקדושה), אינו מציאות עצמאית שהיהודי צריך להתגבר עליה, כמלחמה בין שני כוחות, אלא אדרבה, מגלים שהדבר שבחציצונותו נראה כמנגד, בפנימיותו הוא מסייע. המנגד משלים ונהפך לאוהב.

זה פירוש הפסוק: "פדה בשלום נפשי". מדוע? מכיוון שגם המנגדים – "רבים, היו עמדי". גם ענייני הריבוי והפירוד, המסמלים את ההפך מ'יחידו של עולם', וכביכול מנגדים לו, "היו עמדי" – הם מסייעים ליהודי בעבודתו הרוחנית. כאשר גם המנגד נהפך למסייע, דווקא אז ישנו עניין השלום לאמיתו.

שלום בין הקב"ה לעולמו

ב. גם בחג החנוכה אנו מוצאים שייכות מיוחדת לעניין השלום. רמז לכך יש בדברי הרמב"ם המסיים את הלכות חנוכה בדין קדימת נר שבת לנר חנוכה ולקידוש היום. ומבאר הרמב"ם את הטעם לקדימה זו, משום שלום ביתו: "שהרי... גדול השלום שכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם, שנאמר 'דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום'".

מזה שהרמב"ם כותב דין זה בסיום הלכות חנוכה (אף שלכאורה היה מתאים לכתוב זאת בהלכות שבת, שהרי זה דין בהלכות שבת⁶), נראה, שהדין "גדול השלום" שייך במיוחד לחנוכה.

הביאור הפנימי בזה יובן על-פי דיוק לשון הרמב"ם "שכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם". מלשונו ("כל התורה") משמע, שגם המצוות שבין אדם למקום ניתנו כדי לעשות שלום בעולם. ולכאורה, מה הקשר בין מצוות אלו ל"שלום בעולם"? כאשר מדובר על מצוות שבין אדם לחברו, המביאות שלום בין הבריות, מובן שעניינן לעשות "שלום בעולם"; אבל מצוות שבין אדם למקום כיצד הן מביאות "שלום בעולם"?

אלא כוונת הרמב"ם, באמרו "לעשות שלום בעולם", היא לרמוז לשלום במשמעותו הפנימית, שלום בין הקב"ה ועולמו. על הפסוק⁷ "שובי שובי השולמית" אומר המדרש: "אומה שעשתה שלום ביני ובין עולמי" על-ידי קבלת התורה. זאת אומרת שמטרת נתינת התורה בעולם היא כדי לעשות שלום בין הקב"ה לעולמו.

בלי התורה יש כביכול מחלוקת. האמת האלוקית היא שאין שום דבר חוץ מהקב"ה – "אין עוד מלבדו". מצד אמת זו, כל מציאותה של הבריאה אינה אלא קיום הצייווי של הקב"ה, וכנ"ל⁸. אבל זו 'דעת הקב"ה', ואילו בעולם

יש עניין של השכנת שלום – השלום שנעשה בין הנשמה לגוף.

כתוב בספרים⁹ שהנשמה והגוף נקראים "איש ואישה", והעניין של "נר ביתו" הוא לעשות שלום בין איש לאשתו, בין הנשמה לגוף. על בריאת האישה כתוב "אעשה לו עזר כנגדו". אפשרי שתהיה "כנגדו", ואפשרי שתהיה "עזר". וזו העבודה של יהודי: שהגוף והנפש בהמית, שיכולים להיות "כנגדו", יהיו לו ל"עזר". כתורת הבעש"ט הידועה על הפסוק "כי תראה חמור שונאך רובץ תחת משאו, וחדלת מעזוב לו, עזוב תעזוב עמו": "חמור שונאך" זה הגוף החומרי. כשתסתכל על הגוף תראה שהוא "שונאך" – תאוות הגוף "שונאות" את עבודת הנשמה ומפריעות לה. הגוף "רובץ תחת משאו", הוא רוצה להיפטר ממשא התורה והמצוות. יכולה לעלות המחשבה ש"חדלת מעזוב לו" – לשבור ולדכא את הגוף בתעניות ובסגופים. על כך בא הצייווי "עזוב תעזוב עמו" – אל תשבור את הגוף, אלא להפך, הדרך הנכונה היא שבגוף הבריא והשלם, גם בו תחדור ההכרה ש"בכל דרכיך דעה". יהודי נדרש למצוא את הקב"ה גם בעניינים הגשמיים עצמם].

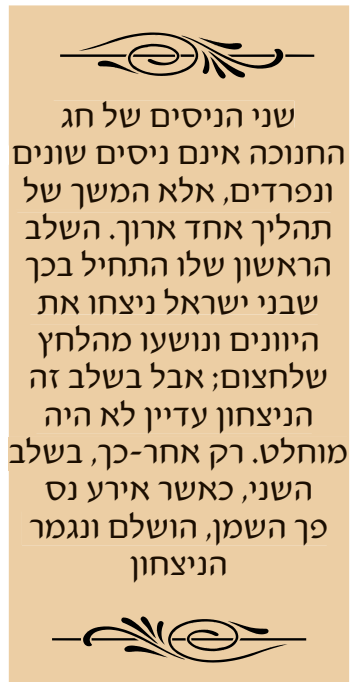
נקודה זו רומז הרמב"ם בהלכות חנוכה דווקא, מכיוון שתוכנם של ימי החנוכה הוא – חיבור האלוקות עם העולם, כדלקמן.

מאי חנוכה

ג. הגמרא במסכת שבת¹⁰ שואלת: "מאי חנוכה", ומפרש רש"י, "על איזה נס קבעוה"? ומתרתת הגמרא, "שכשנכנסו יוונים להיכל טימאו כל השמנים שבהיכל, וכשגברה מלכות בית חשמונאי וניצחום, בדקו ולא מצאו אלא פך אחד של שמן מונח בחותמו של כהן גדול ולא היה בו אלא להדליק יום אחד. נעשה בו נס והדליקו ממנו שמונה ימים. לשנה אחרת קבעום ועשאו ימים טובים בהלל והודאה".

מורגשת הכרה הפוכה. העולם הוא 'עלמא דשיקרא'. השקר שבו הוא לא רק שאנשים בעולם משקרים, אלא עצם הופעתו של העולם כמציאות עצמאית הוא שקר. במבט חיזוני, בלי שיהודי מתבונן בפנימיות הדברים, העולם משדר שהוא מציאות אחרת מחוץ לאלוקות.

אבל 'מחלוקת' זו קיימת כל עוד העולם הוא בלא התורה. על-ידי התורה נעשה שלום בין האלוקות לעולם. על-



ידי שישראל קיבלו את התורה ניתן להם הכוח להחזיר בעולם את ההכרה שכל מציאותו היא רק בשביל ישראל והתורה, ואז נעשה 'שלום' – שגם בעולם הנראה כדבר נפרד מאלוקות, מורגשת האמת ש"אין עוד מלבדו".

וזהו "גדול השלום שכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם": עניינה של התורה כולה הוא לעשות שלום בין הקב"ה לעולמו.

[גם בעולמו הפרטי של היהודי

המשל מזריקת אבן מלמטה למעלה, שכל מציאות המעוף של האבן זה הכוח של האדם הזורק ולמעוף מצד עצמו אין שום מציאות.

9 ערכי הכינויים לבעמח"ס סדר הדורות.

10 דף כא, ב.

6 ובפרט הדין של קדימת נר שבת לקידוש היום שאינו קשור כלל לחנוכה.

7 שיר השירים פרק ז, א. וראה במדרש רבה שם.

8 בגיליון 'מעיינותיך' מס' 1 ביארנו עניין זה באריכות. ושם הבאנו את

מפשטות דברי הגמרא נראה, שהיום-טוב של חנוכה נקבע לזכר נס פך השמן בלבד ולא על נס הישועה, ובלא נס פך השמן, הרי על נס הישועה בלבד, מה שהקב"ה מסר "גיבורים ביד חלשים ורבים ביד מעטים", לא היו קובעים את החג.

יודועה הקושיה בזה¹¹, כיצד ייתכן שלא קבעו שום זיכרון לנס ניצחון המלחמה? הרי עיקר הנס היה בניצחון המלחמה, "גיבורים ביד חלשים ורבים ביד מעטים". אם-כן, כיצד עשו מהטפל עיקר?

ה'מאירי'¹² סובר, שאכן היום הראשון של חנוכה נקבע כזכר לנס זה. בכך הוא גם מתרץ את השאלה המפורסמת, מדוע קבעו את החג לשמונה ימים, והלוא הנס היה שהפך הספיק לשבעה ימים נוספים חוץ מהיום הראשון (שבשבילו הספיק השמן באופן טבעי ללא כל צורך בנס)? אלא שהיום הראשון שאנו חוגגים אינו לזכר נס פך השמן, אלא לזכר הנס של ניצחון ישראל במלחמה.

באופן דומה מבאר הרב¹³ זי"ע את דעת הרמב"ם: בתחילת הלכות חנוכה בהלכה א', מפרש הרמב"ם באריכות את פרטי הסיפור של חנוכה שהיוונים "גזרו גזרות על ישראל, וביטלו דתם . ולחצום לחץ גדול, עד שריחם עליהם . אלקי אבותינו והושיעם מידם והצילם, וגברו בני חשמונאי . . והרגום והושיעו ישראל מידם".

בהלכה ב' הוא אומר: "וכשגברו ישראל על היוונים ואיבדום . . נכנסו להיכל ולא מצאו שמן טהור במקדש אלא פך אחד ולא היה בו להדליק אלא יום אחד . . והדליקו ממנו נרות המערכה שמונה ימים".

אחר-כך, בהלכה ג', ממשיך הרמב"ם ואומר: "ומפני זה" – מפני שני ניסים אלו, הנס של ניצחון המלחמה והנס של פך השמן (כפשט הלשון) – "התקינו חכמים שבאותו דור, שיהיו שמונת ימים האלו . . ימי שמחה והלל".

בוה מבוואר גם כן, מה שהרמב"ם מפרש שקביעת החג של חנוכה הוא בשני עניינים – 'ימי שמחה' ו'ימי הלל', אף שבגמרא לא נזכר אלא ש"עשאו ימים טובים בהלל והודאה", בלי להזכיר דבר על 'ימי שמחה'. הרמב"ם לומד, שמלבד 'ימי הלל' שתיקנו לזכר נס פך השמן, תיקנו גם 'ימי שמחה' כזכר לנס שבניצחון המלחמה.

לשיטתו, שאלת הגמרא "מאי חנוכה" היא על כך שתיקנו גם 'ימי הלל' בנוסף ל'ימי השמחה'. זה שתיקנו 'ימי שמחה' מובן מאליה ואין צורך לברר מהו הטעם לכך – הייתה עת צרה לישראל והקב"ה הושיעם, ולכן קבעו יום-טוב, יום שמחה. בדיוק כשם שלזכר ישועת ישראל בימי מרדכי ואסתר קבעו את חג הפורים כיום שמחה. שאלת הגמרא היא מדוע קבעו שמונה ימים, וקבעו לימי הלל, דבר חידוש של חג החנוכה. על כך מתרצת הגמרא, שבנוסף לנס שבניצחון המלחמה, היה גם נס עם פך השמן ולזכרו תיקנו שמונה 'ימי הלל'.

על-פי-זה מובן היטב מדוע מחלק הרמב"ם את סיפור הניסים לשתי הלכות: בהלכה א' מספר על ניצחון המלחמה והישועה; ובהלכה ב', הלכה בפני עצמה, מסופר על נס פך השמן. בכך רומז הרמב"ם שבדיני החג (שאותם הוא כותב בהלכה ג') יש שני עניינים שונים: ימי שמחה וימי הלל, שנקבעו כזכר לשני הניסים.

היוונים נלחמו נגד טהרת השמן

ד. מכל הנ"ל מובן שבחג החנוכה יש שני עניינים שונים: 'ימי שמחה', שנקבעו כזכר לנס ניצחון המלחמה; ו'ימי הלל', שנקבעו כזכר לנס פך השמן. ואף שבפשטות נראים השנים כשני עניינים נפרדים, בכל-אחת הם נקשרים ומתחברים יחד בחג אחד. אותם שמונה ימים, שבהם מדליקים נרות כזכר לנס פך השמן (שנמשך שמונה ימים), הם 'ימי שמחה' (אף ש'ימי שמחה' נקבעו

כזכר לנס הניצחון שאירע ביום הראשון בלבד).

הקשר ביניהם בולט גם בנוסח "הנרות הללו" שאומרים לאחר הדלקת הנרות. למרות שמצוות נר חנוכה תקנו חז"ל על הנס שהקב"ה איפשר להדליק את נרות המקדש, אף-על-פי-כן אנו אומרים "הנרות הללו אנו מדליקין על התשועות ועל הניסים . . שעשית לאבותינו על ידי כהניך הקדושים" – ניצחון וישועת ישראל במלחמת החשמונאים.

יתרה מזו: הקשר ביניהם הוא לא רק בנוסח, אלא גם מבחינת החיוב ההלכתי. הגמרא אומרת¹⁴ ש"נשים חייבות בנר חנוכה, שאף הן היו באותו הנס". באיזה נס? בנס של ניצחון המלחמה, כפירוש רש"י "שגזרו על בתולות הנישאות כו' ועל ידי אישה נעשה הנס". וזה גופא הסיבה שהנשים חייבות בהדלקת נרות, שנקבעו לזכר נס פך השמן. נמצא, ששני הניסים (הניצחון במלחמה ונס פך השמן) קשורים ושייכים אחד לשני, שלכן בקביעת הזכר לניסים אלו משולבים המה יחדיו.

כלומר: שני ניסי החג אינם ניסים שונים ונפרדים, אלא המשך של תהליך אחד ארוך. השלב הראשון שלו התחיל בכך שבני ישראל ניצחו את היוונים ונושעו מהלחץ שלחצום, אבל בשלב זה הניצחון עדיין לא היה מוחלט. רק אחר-כך, בשלב השני, כאשר אירע נס פך השמן, הושלם ונגמר הניצחון.

את ההסבר לכך נמצא, אם נעמיק במהותה של המלחמה שקדמה לישועה. ידוע¹⁵, שההבדל בין פורים לחנוכה הוא בכך שבפורים עיקר הגזירה הייתה על הגשמיות של ישראל. המן רצה "להשמיד להרוג ולאבד" ח"ו את הגופים של בני העם היהודי. לעומת זאת בחנוכה, עיקר הגזירה הייתה על הרוחניות, על קיום התורה והמצוות, אלא שכתוצאה מזה גזרו גם על הגשמיות. וכדיוק לשון הרמב"ם בתחילת הלכות חנוכה: "בבית שני, כשמלכי יוון גזרו גזרות על ישראל וביטלו דתם ולא הניחו אותם לעסוק

13 בלקוטי-שיחות חלק י שיחה לחג החנוכה. 14 שבת כג, א. 15 ראה לבוש לאורח סימן ע"ד.

11 ראה פרי-חדש בהלכות חנוכה סימן ע"ד. וראה שערי אורה לאדמו"ר האמצעי כב, א. ועוד. 12 שם. וכמו-כן לומד הפרי-חדש בהלכות חנוכה שם.

בתורה ובמצוות" ורק אחר-כך "פשוט ידם בממונם... ולחצום לחץ גדול".

יתרה מזו: בחסידות מבואר¹⁶, שלימוד התורה וקיום המצוות כשהם לעצמם לא הפריעו להם כל-כך. מלחמתם הייתה בעיקר על הרגשת האלוקות שבתורה ומצוות. הם חיפשו "להשכיחם תורתך" – שלימוד התורה יהיה כפי שלומדים, להבדיל, חכמות אחרות, בלא ההרגשה שזו תורת ה'.

גם במצוות הייתה מטרתם "להעבירם מחוקי רצונך" דווקא. ייחודם של המצוות המכוננות חוקים הוא בכך, שקיומן הוא אך ורק מפני שזה רצון ה', בלי שום תערובת של ההיגיון. את זה רצו היוונים לבטל. הם לחמו בכך שיהודים קשורים עם הקב"ה באופן שלמעלה מהגבלות וחשובי השכל.

זו הסיבה שהם טימאו את כל השמנים שבהיכל. לו רצונם היה להפריע לעבודת בית-המקדש, היו יכולים לשפוך את השמן. מהי ההדגשה "שטימאו כל השמנים שבהיכל" דווקא?

ומבואר בזאת¹⁷: ליוונים לא היה אכפת שתהיה עבודה בבית-המקדש. רצונם היה שידליקו את המנורה, אבל בשמן טמא!

בספרי קבלה כתוב¹⁸, ששמן רומז ל'חכמה'. הדלקת המנורה בשמן רומזת, שעם-ישראל האיר את העולם כולו בחכמת התורה. לכן חלונות בית-המקדש היו "שקופים אטומים"¹⁹, מבנה המאפשר לאור שבפנים לצאת, ולא כחלונות הרגילים, שבנויים בצורה שהאור שמבחוץ ייכנס פנימה. בית-המקדש הקרין מהאור שבו אל העולם ולא להפך.

רצונם של היוונים היה לטמא את השמן. הם טענו: אתם מתלהבים מהתורה ומאירים איתה לעולם כולו – בסדר. אבל ההתלהבות צריכה להיות מהחכמה שבה, מזה שהתורה "היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים" – היא החכמה העמוקה והנפלאה ביותר. כמו-כן יש מקום להתפעל מהצדק והיושר

שבדרכיה, שהם הנכונים ביותר. אבל אין מקום לשים את עיקר הדגש של ההתלהבות והתפעלות על הקדושה והטהרה של התורה.

זו הייתה השקפתם של היוונים, אבל האמת היא, שייחודה של התורה הוא



זה אחד היסודות העיקריים של תורת החסידות – להתרגל להסתכל על העולם לא כדבר נפרד מאלוקות, אלא כדבר שמציאותו האמיתית היא הכוח האלוקי המקיימו תמיד. לכן לא ייתכן כלל שיהיה קיים בעולמו של הקב"ה דבר ה'מנגד' לקדושה. זו יכולה להיות אשליה, אבל בשום פנים לא תיתכן מציאות אמיתית כזאת



בכך שהיא ניתנה מאת הקב"ה. אצל בני-ישראל הסיבה העיקרית לעסק והלימוד בתורה הוא, שעל ידה הם מתקשרים עם הקב"ה נותן התורה. לזה היוונים התנגדו.

בעומק ובדקות יותר אפשר לבאר, שהיוונים לא התנגדו לעצם ההתייחסות לכך שהתורה ניתנה מאת הקב"ה, אלא טענתם הייתה, שעובדה זאת יש לציינה כאמצעי וסיבה בלבד. כלומר, נתינת התורה מהבורא היא סיבה לכך שהיא חכמה נעלית ועמוקה יותר משאר חכמות, שהן "מעשה ידי אדם", אך אין לראות בכך מטרה לעצמה. היוונים התנגדו לכך שבני-ישראל עושים מנותן התורה עיקר בלימוד התורה. הם דגלו ב'שכלתנות' ורצו שמטרת הלימוד

בתורה תהיה מצד השכל הנפלא שבה, לא מצד האלוקות שבה. לא כתפיסתם של יהודים שעיקר עניינה של התורה הוא – שעל ידה מתקשרים עם נותן התורה.

לכן היוונים לא שפכו את השמן, אלא טימאו אותו. הם לחמו בכך שהשמן – חכמת התורה – צריך להיות טהור וניסו לטמאו.

מכיוון שזו הייתה נקודת המאבק, עשה הקב"ה נס שאיפשר את הדלקת המנורה בשמן טהור לשמונה ימים. נס זה הוא הניצחון על מלחמת היוונים שרצו לטמא את השמן.

חותמו של כוהן גדול

ה. עניין זה, שחג החנוכה מדגיש את הקשר הטהור והעל-שכלי עם הקב"ה, מתבטא במספר הימים בהם נמשך נס פך השמן, מספר 'שמונה'.

ה'כלי יקר', בתחילת פרשת שמיני, מבאר את העילוי של המספר 'שמונה' על 'שבע' (שלכן דווקא ביום השמיני למילואים הייתה התגלות ה', כמסופר בפרשה) וזה לשונו: "כי כל מספר שבע חול ומספר שמיני קודש. כדעת המדרש האומר שכל קילוסו של משה היה ב'אז'. 'ומאז באתי לדבר בשמך'; 'אז ישיר משה כו'. כי 'אז' היינו אחד רוכב על זיין, והוא להשליט את השי"ת... על כל הנמצאים שנתהוו בשבעת ימי בראשית. על כן נראה להם ה' ביום זה דווקא, מצד היותו שמיני, כי מספר זה מיוחד אליו יתברך... וזה טעם שמילה שבשמיני דוחה השבת שבשביעי כי הרוחני דוחה הגשמי".

משמעות הדברים היא, שענייני הבריאה קשורים במספר 'שבע', שבעת ימי בראשית, ואילו המספר 'שמונה' מייצג את האחד שמעל ל'שבע' – האלוקות שמעל הבריאה.

יתרה מזו: באור האלוקי עצמו ישנם שני העניינים של 'שבע' ו'שמונה'. 'שבע' כולל גם את האור האלוקי, כפי

¹⁶ מאמר ד"ה 'מאי חנוכה תש"א.
¹⁷ לקוטי-שיחות חלק ב שיחה לחנוכה סעיף א ואילך.
¹⁸ ראה הגהות הרח"ו לזוהר חלק ב קמו, ב. וראה מנחות פה, ב: "מתוך

שהוא הצטמצם לפי ערך הבריאה, שלגביו כביכול, ענייני הבריאה תופסים מקום. בדרגה זו אפשר לומר שהאלוקות מסמלת את השלמות האמיתית של ענייני הבריאה. כאן ניתן לומר, שחכמתו יתברך היא החכמה הנעלית ביותר; שהיושר והצדק שלו הם הנכונים ביותר וכיו"ב. זו בחינת ה'שבע' – האלוקות שיש בה יחס לבריאה.

למעלה מזה הוא האור האלוקי הבלתי-מוגבל, כפי שהוא בעצמותו ולמעלה לגמרי משייכות לעולם. לגבי דרגה זו כל ענייני העולם אינם תופסים מקום כלל – "כולא קמיה כלא חשיב". ומובן שהכוונה היא לאותם עניינים בבריאה הנחשבים למעלות ולשלמות (כחכמה ומידות טובות), שלגבי הקב"ה אף הם "כלא חשיב". זו בחינת 'שמונה' – האלוקות שלמעלה משייכות לעולם.

בזה נבין את דברי ה'כלי יקר' "שמילה שבשמיני דוחה השבת שבשביעי". לכאורה הדבר דורש ביאור: הרי גם על השבת נאמר ש"ברך ה' את יום השבת ויקדשהו" – קדושה שעניינה הפרשה שלמעלה מהעולם. מדוע אפוא נחשבת השבת בכלל ענייני הבריאה השייכים למספר 'שבע', וכ'אשמי' לעומת מצוות מילה?

אלא שבשבת אכן מאירה בעולם קדושה שלמעלה מששת ימי החול, אבל זו קדושה שקשורה עם העולם. האור האלוקי שמאיר בשבת זה בחינת האור האלוקי כפי שהקב"ה צמצם את עצמו לפי ערך העולם. לכן השבת היא בכלל שבעת ימי בראשית²⁰. מה- שאין-כן מצוות מילה שורשה בבחינת העצמות של הקב"ה שלמעלה משייכות לעולם, ולכן היא במספר 'שמונה' ה"מיוחד אליו יתברך". זו הסיבה שמכניסים את התינוק לברית עוד לפני שהוא מבין בשכלו את העילוי שבקיום המצווה, מכיוון שזו ברית עצמית בין בני-ישראל לקב"ה, שאינה בנויה על חישובי השכל.

על-פי זה מובן, מדוע הניצחון על היוונים קשור דווקא עם המספר

'שמונה'. כפי שנתבאר לעיל (בסעיף ד) מלחמתם של היוונים הייתה נגד ההתקשרות של יהודים עם האלוקות שבתורה, שלמעלה מהחכמה והשכל שבה. הם התנגדו להתקשרות של בני-ישראל עם האלוקות שלמעלה לגמרי מענייני הבריאה, ל'שמונה'. ומפני שמלחמתם הייתה כנגד בחינת ה'שמונה', לכן הניצחון עליהם היה שהתגלתה בחינת ה'שמונה' שלמעלה מ'שבע' – השמן הספיק ודלק שמונה ימים.

זו גם הסיבה שהקב"ה עשה נס שנמצא הפך שמן החתום בחותמו של כוהן גדול: עניינו של כוהן גדול הוא שהוא היהודי היחיד שנכנס לקודש הקודשים אחת בשנה. על כך מצאנו מאמר מופלא של חז"ל. הם שואלים: "באיזה זכות היה נכנס לבית קודשי הקודשים?" ומשיבים: "זכות המילה הייתה נכנסת עמו"²¹.

מבואר על כך בתורת החסידות²², שהואיל ובקודש הקודשים האיר האור האלוקי שלמעלה משייכות לבריאה ('שמונה'), לכן הזכות שבה היה יכול הכוהן הגדול להיכנס לשם היא זכותה של המילה – הברית העצמית של יהודים עם הקב"ה, כפי שהוא למעלה מהבריאה.

נמצא אפוא, שפך השמן החתום בחותמו של כוהן גדול מסמל את התקשרותם העצמית של יהודים בקב"ה שלמעלה מהשכל.

נס המלוּבש בטבע ונס על-טבעי

ו. נקודה זו (שתוכנו של הנס שאיפשר להדליק בשמן טהור הוא ביטוי של בחינת הקדושה שלמעלה מגדרי הבריאה), מתבטאת גם בכך שהאפשרות להדליק בשמן טהור נעשתה על-ידי נס שלמעלה מהטבע. לכאורה היה אפשר שמלכתחילה תימצא כמות גדולה של שמן, ומדוע היה צורך בנס מופלא

שכזה?

והביאור בזה: שתי הדרגות שנתבאר לעיל (א – האור האלוקי כפי שהוא מצומצם לפי ערך העולם 'שבע'); (ב) האור האלוקי כפי שהוא למעלה משייכות לעולם ('שמונה') – באות לידי ביטוי בשני האופנים בהם מנהיג הקב"ה את העולם: (א) הנהגת הטבע; (ב) הנהגה ניסית.

הסדר הרגיל שבו מנהיג הקב"ה את העולם הוא על-פי חוקי הטבע. הנהגה זו באה על-ידי שהאור האלוקי המחיה את העולמות מצטמצם לפי ערך העולמות ומתלבש בכללי הטבע וחוקיו ('שבע'). אבל מכיוון שהתכלית היא לגלות לבני-ישראל גם את האלוקות שלמעלה מהבריאה, עושה הקב"ה מפעם לפעם ניסים, שעניינם הוא – התגלות האור האלוקי כפי שהיא למעלה ממגבלות הטבע והבריאה ('שמונה'), שלכן בכוח לשלול ולשנות את טבע הבריאה.

בפרטיות יותר, בניסים עצמם קיימות שתי הדרגות של 'שבע' ו'שמונה':

יש נס המלוּבש בדרכי הטבע. זה אמנם נס, אבל בכל-זאת יש לו אחיזה כלשהי בטבע [ובדוגמת הנס של ניצחון המלחמה, שעל-אף היותו ניצחון ניסי, רבים וחזקים יחד מעטים וחלשים, בכל-זאת, יש לו אחיזה בטבע, שכן הניצחון בא על-ידי מלחמה] וגם הוא בכלל בחינת 'שבע', ועל-דרך שנתבאר לעיל לגבי שבת, שלמרות היותה קדושה שלמעלה מימות החול, בכל-זאת היא בכלל שבעת ימי בראשית; ויש נס שלמעלה מגדרי הטבע לגמרי, נס המבטא בשלמות את בחינת ה'שמונה' שלמעלה מגדרי הבריאה.

על-פי זה מובן, מדוע הדרך שבה איפשר הקב"ה לבני-ישראל להדליק את המנורה בשמן טהור הייתה דווקא בצורה ניסית, ובניסים גופא על-ידי נס שלמעלה מהטבע לגמרי (שהרי נס פך השמן היה ללא כל אחיזה בדרכי הטבע), מכיוון שכל העניין של הדלקה בשמן טהור, משמעותו ביטוי האלוקות

20. במלאכת בריאת העולם.

21. שמות רבה פרשה לח, ט.

22. אור-התורה דרושי יום הכיפורים עמוד א'תקנה ואילך.

20 וכפירוש רש"י על הפסוק "ויכל אלוקים ביום השביעי" (בראשית ב, ב) "מה העולם היה חסר? מנוחה, באת שבת באת מנוחה כלתה ונגמרה המלאכה". כלומר, גם המנוחה שבאת בשבת, היא פרט

שלמעלה מהטבע – עניינו של הנס העל-טבעי.

שני שלבים של מהלך אחד

ז. אבל כאן מתעוררת שאלה: מכיוון שכל מלחמתם של היוונים הייתה "להשכיחם תורתך", מלחמה נגד האלוקות שלמעלה מהשכל, בהכרח לומר שכבר הניצחון במלחמה משמעותו – ניצחון האלוקות והקדושה שלמעלה מהשכל²³. אם-כן, מדוע נעשה הניצחון בדרך מלחמה ולא בדרך שלמעלה לגמרי מהטבע?

מבאר הרבי²⁴, שהטעם הפנימי לכך הוא, מפני שלמרות הניצחון על טומאת יוון בא לידי ביטוי דווקא על-ידי נס המלוש בטבע.

כלומר: אף שבהשקפה ראשונה נראה, שנס המלוש בדרכי הטבע נחות יותר, וכאילו הנס כפוף (כביכול) במידה מסויימת להגבלות הטבע, הרי בפנימיות העניין ההפך הוא הנכון: דווקא בנס המלוש בטבע יש מעלה יתרה על הנס שלמעלה מהטבע, ודווקא הוא מבטא את שלמותו של הניצחון.

ההסבר לכך: בסעיף א נתבאר, שמציאותו האמיתית של העולם היא העובדה שהקב"ה מהווה אותו בכל רגע ורגע בשביל ישראל ובשביל התורה. מצד תפיסה זו נשללת האפשרות שבעולם יהיה דבר שינגד לישאל ולתורה. על-פי-זה מובן, שאם הניצחון על היוונים היה באופן על-טבעי בלבד, הייתה משמעות הדבר שמצד גדרי הטבע עצמם, בלא הנס, יש נתינת מקום למציאות שיכולה לנגד לישאל ולתורה. והראיה: כדי לשלול את מציאות המנגד, יש צורך בהתערבות כוח עליון שמחוץ לגדרי הבריאה ורק על-ידי זה הובס האויב.

אמנם בנס על-טבעי מתגלה שהקב"ה עומד מעל מגבלות הטבע

ושגדרי הבריאה אינם תופסים מקום לגביו, אבל עדיין לא מתגלה שהטבע עצמו אינו מנגד לאלוקות. שלמות העניין הוא לגלות שהטבע עצמו אינו כפי שהוא נראה בחיצוניות, כדבר שמנגד לישאל, אלא להפך, אמיתת מציאותו הוא הכוח האלוקי שמהווה ומחיה אותו. רק בדרך זו מתגלה, שמציאות המנגדת לקב"ה ולתורתו אינה קיימת כלל. לצורך זה נחוץ היה שהנס יצמצם ויתלבש בכיכול בדרכי הטבע, עד שהחשמונאים



כאשר עבודת האדם היא רק מצד הקשר העצמי עם הקב"ה, יש כאן אמנם עבודה בלתי-מוגבלת, מצד אחד, אבל במבט עמוק יותר גם לזה יקרא 'הגבלה'. הקשר נשאר 'מוגבל' לכך, שהוא מתגלה בצורה שפורצת את גדרי מציאותו של האדם, אך אין הוא יכול לבוא לידי ביטוי בתוך כוחותיו המוגבלים של היהודי



ניצחו את היוונים במלחמה טבעית. בכך התגלה, שגם דרכי הטבע עצמם מתנהלים על-פי רצון הקב"ה.

כלומר, מכיוון שעיקר המלחמה הייתה "להשכיחם תורתך", ברור שגם תחילתו של הניצחון הייתה על-ידי גילוי האלוקות שלמעלה מהבריאה. אלא שבחינה זו עצמה ירדה וחדרה גם בחוקי הטבע של הבריאה, עד שהניצחון התלבש בלבוש טבעי כלשהו, במלחמה הטבעית. אולם שורשו של הניצחון התגלה אחר-כך, כאשר נעשה נס פך

השמן שלמעלה מהטבע.

לו היה נשאר רק הנס המלוש בטבע, בלא נס פך השמן, היה מקום לבעל-דין לחלוק ולומר שאכן אין זה נס גדול כל כך, שכן יש לו אחיזה בטבע ואפשרות להסבר טבעי. בדרך זו חסר הגילוי שלגביו אלוקות לא קיימות כלל מגבלות הבריאה.

לשם כך נעשה גם נס פך השמן, נס על-טבעי לחלוטין. וכנ"ל (בסעיף ד), שני הניסים הם שני שלבים של תהליך אחד. כאשר נס פך השמן, העל-טבעי, התחולל לאחר הנס המלוש בטבע, של ניצחון המלחמה, הוא גילה למפרע מהו עניינו של הניצחון. השלב השני מגלה, שעניינו של השלב הראשון הוא (לא נס מוגבל הקשור עם מגבלות טבע כלשהם, אלא אדרבה) שדרכו מתגלה העומק של הגילוי האלוקי שנמשך בחנוכה. בסיומו של התהליך כולו מתגלה, שהאור האלוקי שלמעלה לגמרי משייכות לעולם ירד וחדר בעולם גופא, עד שהטבע עצמו פעל על-פי רצון ה'.

על-פי זה מובן מדוע כאשר הגמרא שואלת "מאי חנוכה" ומבררת את ייחודו של החג הזה, שבשל כך קבעו אותו לימי הלל, היא מספרת גם על נס הניצחון ("כשגברה מלכות בית חשמונאי וניצחום"). לכאורה מה נוגע בעניינינו שגברה מלכות בית חשמונאי? אלא מזה מוכח שנס הניצחון שייך לנס פך השמן. הגמרא מדגישה שהניצחון הוא סיבתו של נס פך השמן. ודבר זה עצמו מוכיח, שכבר בניצחון המלחמה היה טמון בהעלם הנס של פך השמן²⁵.

במילים אחרות: תחילתו של נס פך השמן הוא כבר בניצחון המלחמה. מסדר זה אנו לומדים, שכבר הנס הראשון (שבחיצוניותו נראה כנס המלוש בטבע), בפנימיותו ובשורשו שייך הוא לעניין שלמעלה מהטבע, לנס השני. אלא שגילוי עניין זה בא רק אחר-כך, כאשר הוא הביא וגרם את הנס השני, נס פך השמן שלמעלה מהטבע. אז הוכיח

25 הדבר תואם את המבואר בכמה מקומות בחסידות, שבסדר השתלשלות של 'סיבה' ו'מסובב', בהכרח לומר שכבר ב'סיבה' נמצא בהעלם ובכוח ה'מסובב'.

23 וגם יציאתם של החשמונאים למלחמה זו (להלחם ברבים וחזקים), קשורה עם מסירות נפש שלמעלה מהשכל שהתגלתה אצלם.

24 במאמר דיבור המתחיל "זאתה ברחמיך הרבים" בספר המאמרים מלוקט חלק ד סעיף ה ואילך.

סופו על תחילתו, שגם הנס הראשון אינו דבר טבעי, אלא עניין בלתי-מוגבל, שלהיותו בלתי-מוגבל לגמרי, יוד ונמשך עד שחדר גם בגדרי העולם עצמו – בניצחון המלוּבש בטבע.

בזה באה לידי ביטוי שלמות הגילוי שהבריאה היא "בשביל ישראל ובשביל התורה": שגם בגדרי העולם והטבע ניכר בבירור שכל מציאותו היא "בשביל ישראל ובשביל התורה".

על-פי זה מובן היטב, מדוע בתקנות שתיקנו חכמים לזכר שני הניסים של חנוכה אנו רואים שילוב ביניהם (כנ"ל בסעיף ד, שאותם שמונה ימים שבהם מדליקים נרות לזכר נס פך השמן, שנמשך שמונה ימים, נקבעו גם לימי שמחה' שנקבעו לזכר נס הניצחון שאירע ביום הראשון בלבד. וכמו-כן בנוסח "הנרות הללו" שאומרים אחר הדלקת נר חנוכה, מזכירים את הניצחון – "על התשועות ועל הניסים", נס הישועה. וגם מבחינת החיוב ההלכתי, הנשים שהיו שותפות לנס הניצחון חייבות בנר חנוכה, שנקבע לזכר נס פך השמן):

הטעם לכך הוא, מפני ששני הניסים אינם שני דברים שונים, אלא שניהם יחד מרכיבים את הניצחון המושלם על טומאת יוון. דווקא בשילוב שני הניסים יחד באה לידי ביטוי העובדה שגם הטבע עצמו עניינו האמיתי הוא בשביל ישראל והתורה כנ"ל. ולכן גם התקנות שתיקנו חכמים לזכר שני הניסים, ניתקנו בצורה שמשלבת ביניהם.

העולם אינו מגביל

ח. נקודה זו, של חיבור בחינת ה'שמונה' הבלתי-מוגבלת עם בחינת ה'שבע' המוגבלת, באה לידי ביטוי גם בעבודת האדם. גם בעולמו הפרטי של כל יהודי קיימים שני העניינים של 'שבע' ו'שמונה'.

'שבע' – זה הקשר שבין יהודי לקב"ה המבוסס על העבודה שמצד כוחותיו המוגבלים של האדם – התבוננות של השכל והתעוררות המידות שבלב, אהבה ויראה. לעומת זאת, 'שמונה' רומז

לקשר העצמי עם הקב"ה, הבא לידי ביטוי בעבודה מתוך אמונה והתמסרות שלמעלה מהמוגבלות.

בפשטות אפשר לחשוב, שאמונה חזקה בה', התבטלות והתמסרות בלתי-מוגבלת אליו, זו תכלית העבודה, ואילו עבודת המוחין והמידות היא הגבלה בלבד. אבל בתורת חב"ד מודגש, שהשלמות היא דווקא בעבודת המוח והלב.

הטעם לזה הוא – כאשר עבודת האדם היא רק מצד הקשר העצמי עם הקב"ה, יש כאן אמונה עבודה בלתי-מוגבלת, מצד אחד, אבל במבט עמוק יותר גם לזה יקרא 'הגבלה'. הקשר נשאר 'מוגבל' לכך, שהוא מתגלה בצורה שפורצת את גדרי מציאותו של האדם, אך אין הוא יכול לבוא לידי ביטוי בתוך כוחותיו המוגבלים של היהודי; בשכלו ובמידותיו אין ה'טעמו וראו כי טוב ה"'. להפך, ייתכן שמצד השכל והמידות שלו תענוגי העולם הזה הם ה'טוב', ואילו הרוחניות אינה מדברת אליו כלל. הוא מוסר את נפשו תוך שבירת גדרי מציאותו, אבל בתוך מציאותו אין האלוקות יכולה לשרות.

נמצא אפוא, שעבודה בלתי-מוגבלת כשהיא לעצמה, גם היא מוגבלת לאמיתו של דבר. עבודה אמיתית היא, כאשר הקשר עם הקב"ה חודר ומתבטא בכל חלקי הנפש. כפי שכתוב בירושלמי²⁶, שהמילה 'אמת' מורכבת מהאות הראשונה – אל"ף; האות האמצעית – מ"ם; והאות האחרונה – תי"ו. כלומר, דבר אמיתי הוא כזה ש"מבריא מן הקצה אל הקצה". הוא חודר בכל הפרטים, מהעליון ביותר עד התחתון ביותר.

אמנם לכל יהודי יש מסירות נפש ואמונה פשוטה שלמעלה מהשכל ונקודה זו היא תמצית מהותו, אבל לא די בכך. צריך גם התבוננות שכלית. וכפי שהרמב"ם כותב²⁷: "היאך היא הדרך לאהבתו ויראתו?", לא רק על-ידי שיעור את ההתמסרות העצמית, הבלתי-מוגבלת, שלו לקב"ה או על-ידי שיעור את כוח המסירות נפש שבו; זה עדיין לא מספיק. נקודה זו היא ה'פך

שמן טהור' שבו, שלמעלה מהמציאות שלו. אלא צריך "שיתבונן האדם במעשיו... הנפלאים ויראה מהן חכמתו שאין לה ערך וכו'". התכלית היא, שגם בפרטי הכוחות שלו, בשכלו ובמידותיו, יחדור הבל-גבול.

זהו התוכן הפנימי בכך שהפך הספיק לשמונה ימים באופן ניסי: ביום הראשון התגלה הפך הטהור, החתום בחותמו של כהן גדול, המייצג את הנקודה שאליה היוונים לא יכולים להגיע. אבל פך זה הספיק ליום אחד בלבד. נתגלה האור האלוקי שלמעלה מגדרי הבריאה, אבל בתוך גדרי הבריאה עצמם הוא עדיין לא חדר; לכוחות השכל והמידות של היהודי הוא לא הגיע.

ואז הנס המשיך: הפך שהיה יכול לדלוק יום אחד בלבד, דלק עוד שבעה ימים. ובלשון ה'כלי יקר': "אז היינו אחד רוכב על ז" – ה'אל"ף' שלמעלה מהז' חדר ופעל בז'. ובעבודת האדם – שגם השכל והמידות, בחינת ה'שבע' – שבנפש, היו חודרים במסירות נפש שלמעלה מן השכל, 'שמונה'!

החסידות - הכנה לביאת המשיח

ט. לאור הנ"ל מובן שחג החנוכה וחג הגאולה של החסידות, י"ט בכסלו, שייכים במהותם זה לזה. בראש ובראשונה השייכות ביניהם היא בכך ששניהם קשורים לשלום. וכמובן לעיל בסעיף א, שעל-ידי דרך העבודה שמראה החסידות, הפדייה מהמנגד הרוחני היא בשלום. וכמו-כן שילוב שני הניסים של חנוכה, הנס שלמעלה מן הטבע והנס המלוּבש בטבע, מביאים יחד את הניצחון המוחלט, שגם טבע העולם עצמו מסייע ופועל על-פי רצון הקב"ה, שזה אמיתת עניין השלום. ולכן כותב הרמב"ם ש"גדול השלום שכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם" דווקא בהלכות חנוכה. בכך הוא רומז, שתוכנו הפנימי של חנוכה הוא, שנעשה שלום בין הקב"ה לעולמו.

שייכות זו שבין שני החגים נרמזת

גם בכך ששניהם קשורים לשמן. נס חנוכה הוא שמצאו פך שמן טהור; ותורת החסידות, שעניינה לגלות את הסודות והפנימיות של התורה, נמשלה לשמן (במדרש נאמר²⁸ שהתורה נמשלה למים, יין ושמן, ומבואר בתורת החסידות²⁹, שהשמן רומז לחלק הפנימי והסוד של התורה, כשם שהשמן הוא הפנימיות שנמצאת בעולם בתוך הזית).

בשמן יש שתי תכונות הפכיות: מצד אחד השמן צף על כל המשקים ואינו מתערב עמם³⁰, אלא הוא למעלה מהם; ומצד שני השמן מפעפע בכל דבר³¹.

כך בנמשל: מצד אחד השמן שבתורה הוא הדרגה הנעלה ביותר שבה, רזין דרזין שבתורה. ומצד שני, התכלית אינה בכך ש'רזין דרזין' אלו יישארו למעלה, אלא שעניינים נעלים אלו יחדרו בכל הפרטים הנמוכים. ובנקודה זו, של חיבור העליון עם התחתון, משתווים חג החנוכה וי"ט בכסלו.

חג החנוכה מסמל את החיבור בין האלוקות שלמעלה מהעולמות ('שמונה'), עם העולמות ('שבע'). הן בחיבור שני סוגי הניסים, והן בעבודת האדם, חיבור הלמעלה מהשכל עם השכל. ונקודה זו, של חיבור העליון עם התחתון, היא אחת מהדגשותיה העיקריות של החסידות (שחג הגאולה שלה הוא ב'י"ט כסלו), שהפדייה מהמנגד הרוחני, הדבר התחתון ביותר, תהיה "בשלום", עד שגם הוא עצמו מתהפך ונעשה עוזר ומסייע, ומתחבר עם העליון ביותר.

בעומק יותר יש להוסיף, שהפדייה בשלום שעל-ידי החסידות אינה רק שנפדים בשלום מהמנגד, אלא גם האופן שבו העניין מתחבר עם האדם הוא בשלום.

כלומר, נתבאר לעיל שבפדייה מהמנגד יש שני אופנים: א) יש אופן שהעולם נתפס כדבר המנגד, שעל היהודי להתגבר עליו; ב) ויש גישה

שהעולם בפנימיותו אינו מנגד כלל, ולהפך, שמציאותו האמיתית היא הכוח האלוקי שמהווה אותו. זו הדרך שמדגישה החסידות בכללותה.

אלא שבאופן זה עצמו יכולים להיות שני אופנים:

א) באופן של אמונה. האדם מאמין באמת ובתמים שכל מציאות העולם היא רק ביטוי של הכוח האלוקי שמהווה אותו, וזה אמיתת מציאותו. אבל אמונה זו לא חודרת לתוך ההבנה שלו. הרעיונות המופשטים הללו של "ייחודא-תתאה" ומכל-שכן "ייחודא-עילאה", אינם מתקבלים בשכלו.

באופן כללי, זו שיטת החסידות הכללית שהתגלתה על-ידי מורנו הבעש"ט. הוא היה זה שגילה את עצם העניין שהעולם אינו מציאות נפרדת מהאלוקות, אבל הגילוי היה יותר באמונה מאשר בהסברה.

ב) שעניין זה עצמו, חודר גם בשכלו ובהבנתו של היהודי. גילוי זה החל על-ידי רבנו הזקן. ביסדו את חסידות חב"ד הביא בעל-התניא את רעיונות הבעש"ט בהבנה והשגה, כשמה "חב"ד" – חכמה בינה דעת.

באופן זה, הפדייה בשלום היא לא רק בעצם הרעיון שאין שום מנגד לקדושה, אלא גם בדרך שהפדייה באה באדם.

השכל הוא חלק ממציאיותו של העולם המוגבל, שבו יש ליוונים מגע. מצד השכל יש תפיסת מקום לקליפת יוון – יש שכל של קדושה ויש שכל של קליפת יוון. ובכל-זאת גם בשכל חודר הרעיון של "אין עוד מלבדו", שלמעלה מן השכל. זו אמיתת העניין של "פדה בשלום".

כאשר הפדייה היא באופן שהשכל עצמו מבין שאין מנגד, הרי זה עצמו פדייה בשלום. השכל של האדם, המציאות שבו, היא עצמה מכירה ש"אין עוד מלבדו".

על-פי כל הנ"ל יובן מדוע על שאלת הבעש"ט למשיח "אימתי קאתי מר?", ענה לו המשיח "לכשיפוצו מעיינותיך חוצה"³². הפצת המעיינות חוצה היא ההכנה המתאימה לגילוי האלוקי שיהיה לעתיד לבוא בביאת המשיח.

וההסבר:

הרמב"ם בהלכות מלכים בתחילת פרק י"ב מבהיר: "אל יעלה על הלב שבימות המשיח ייבטל דבר ממנהגו של עולם". לכאורה מדוע ההווה-אמינא ש"ייבטל דבר ממנהגו של עולם" מושללת כל-כך, עד שהרמב"ם צריך לבוא ולומר "אל יעלה על הלב" דבר זה?

מבואר בחסידות³³, שהזמן של ימות המשיח הוא הזמן שבו יגיע העולם לתכלית בריאתו. יאיר אז בעולם האור האלוקי הבלתי-מוגבל. לפי זה, אם נאמר ש"ייבטל דבר ממנהגו של עולם", משמעות הדבר היא, שגילוי נעלה זה בא דווקא על ידי שבירת העולם וביטול מנהגו!³⁴

לכן מדגיש הרמב"ם, ש"אל יעלה על הלב" דבר זה. בימות המשיח לא ייבטל דבר ממנהגו של עולם. זו נקודה עקרונית: כדי לגלות שה' אחד ו'אין עוד מלבדו" אין צורך בשבירת הטבע, אלא להפך, מצד אמיתת העניין של אחדות ה', גם מציאותו של העולם אינה סתירה לאלוקות. לכן בימות המשיח, כאשר יתגלה האור האלוקי שלמעלה מהטבע, הוא לא ישלול את הטבע, אלא יתגלה בו-עצמו.

זהו תוכן העניין של "יפוצו מעיינותיך חוצה": לקחת את מעיינות התורה הנעלים ביותר ולהחדירם ב"חוצה". "חוצה" אין משמעותו רק העולם שבחוץ, אלא ה'חוצה' שבכל אחד ואחד. ה'שבע' שבכל אחד ואחד, השכל והמידות שלו.

עם העובדי כוכבים".

31 ראה חולין צו, א.

32 ראה תר שם-טוב סימן א.

33 תניא פרק לו.

34 ובדוגמת המבואר לעיל סעיף ז בחיסרון שבנס שאינו מלובש בטבע.

28 שיר השירים רבה פרשה א, ב.

29 'אמרי בינה' שער הק"ש פרק נד. ועיי"ש ביאור ההפרש בין יין (רזין שבתורה) לשמן (רזין דרזין שבתורה). וראה גם קונטרס עניינה של תורת החסידות לכ"ק אדמו"ר ז"ע.

30 טבול יום פרק ב משנה ה'. וראה שמות רבה פרק לו, א "כל המשקין מתערבין זה בזה והשמן אינו מתערב... כן ישראל אינם מתערבים

לימוד החסידות

ממכתבי הרבי זי"ע

דווקא בדורנו הירוד, מוכרח לימוד הפנימיות

...בתורה הרי ישנם שני חלקים אשר בוהר הקדוש נקראים גופא דאורייתא (ובלשון רז"ל במשנה הן הן גופי תורה) ונשמה דאורייתא אשר זהו נסתר התורה. מובן, שזה שיש לו עסק רק עם גוף האדם, הרי הוא גם-כן יש לו קישור עם האדם, בכל-זאת בכדי שיהי' הקישור מלא חיות ויהי' לו חשק לזה ויתן פריו הטוב – צריך לדעת מבנה הגוף וכל פרטיו ועניניו ומוכרח הדבר שיתבונן במציאות ומהות נשמת האדם, עניני' ופרטי' ואז יוכל לכוון היטב בכל הנוגע לגוף האדם. וככל הדברים האלה כן הוא גם בנמשל: היו ימים מקדם ורוב בני ישראל היו בריאים בתורה ומצוות. וכיוון שהתורה על הרוב תדבר, וכהכלל אשר כלל הרמב"ם, הרי כמו גוף הבריא מוכרחים היו כל בני-ישראל לאכילה ושתיה, היינו לימוד נגלה דתורה ופשטי התורה, ורק אלו אשר עסק להם עם האברים הפנימיים של הקומה שלימה של עם ישראל, ובפרט עם הלב והמוח, התעסקו גם-כן בפנימיות התורה. אבל כעבור זמן רב ומפני חטאינו גלינו מארצנו, ובעולם גופא נתרבה החושך יותר ויותר אשר נתמעטו הלבבות ונתבלבלו המוחות וכלשון הנביא מכף רגל ועד ראש אין בו מתום, אי אפשר להסתפק באכילה ושתיה גרידא, כי אם צריך למצוא גם סממני רפואה. וכפי גודל החושך כן גדלה גם הסכנה – סכנת החולה – וההכרח לסממני רפואה הולך וגדול. והעיקר בהם – לחזק ולעורר את החיות שבנשמה, הפנימיות דנשמת ישראל. אשר אז יוכלו להחזיק מעמד מבלי להבט על הנסיונות, ההעלמות וההסותרים. וכיון שהתורה על הרוב תדבר כנ"ל, גדול ההכרח על כולנו ללמוד פנימיות התורה, תורת החסידות, ושהיא המביאה רפואה לעולם, וכמבואר בקונטרס עץ החיים לכ"ק אדמו"ר מהורש"ב נ"ע.

(אגרות-קודש חלק ד עמוד שעו)

לימוד המביא לשמחה והכנעה

מה שמבקש עצה בהנוגע לענין התפילה – שאינו מרגיש עניינה במחשבה דבור ומעשה ואינה משפיעה עליו. הנה אין פלא בדבר לאחר פסק המשנה "אין עומדין להתפלל אלא מתוך כובד ראש", ופירש רש"י הכנעה (ושפלות), שלשון המשנה בזה הוא ציווי וגם הודעה – שאי אפשר שתהי' התפילה כדבעי אם אין הקדמת עניין ההכנעה. וענין ההכנעה אי אפשר שיבא מצד עצמו, כיון שהאדם הוא 'מציאות'. ונוסף על זה הרי יצרו הרע אקדמי' לטעניתי'. אבל – "בראתי יצר הרע בראתי לו תורה תבלין", שהתורה מגלה תרופה גם לענין הישות וה'מציאות' שממנה הגאווה, והוא על ידי לימוד שיכול להביא להכנעה וביחד עם זה גם לעבודה (זו תפילה) מתוך שמחה. וכמאמר רז"ל שאין עומדים להתפלל אלא מתוך שמחה. והוא לימוד החסידות, דברי אלוקים חיים, המביא לאהבתו (שמעורת שמחה), ויראתו (שמעורת הכנעה ושפלות). ומובן מעצמו שלא נצרך לעורר על זה שתפילה צריכה להיות בטהרה. ואם יתנהג בלימוד הנ"ל אליבא דנפשי' ובפרט קודם התפילה בבוקר – יועיל זה להתפילה. ומכיון שהתחלת הבקשות בהתפילה היא בקשת חכמה בינה דעת – ברכה הראשונה מברכות האמצעיות שהן בקשת צרכיו – הרי בוודאי שגם לאחר התפילה ובמשך היום יהי' לו שיעור קבוע בלימוד תורת החסידות, וכמאמר רבנו הזקן שעיקר הקביעות הוא קביעות בנפש, ו"קבוע אינו בטל".

מובן שהנ"ל הוא הן בהנוגע לעצמו והן בנוגע לאותם שיכול להשפיע עליהם, כי הרי מי שיש בידו למחות וכו'.

(אגרות-קודש חלק י עמוד רלד)

לא לעכב את הגאולה

...מקרה מלימוד פנימיות התורה! ולא הייתי מאמין זה לולא ראיתי זאת בפירוש. והיאומן כי יסופר, אשר איש מקושר לגזע הרוז'נאי, מביא כמה פעמים בספרו דברי תורה ומופתים מהבעש"ט ותלמידיו, וא"כ בטח יודע מאגרת הקודש של הבעש"ט שהמשיח אמר לו שיבוא כשיפוצו מעיינות הבעש"ט חוצה – ואחר כל-זה כותב ומדפיס לרבים, אשר כל מי שלא הגיע לזה אשר "יערה עליו רוח ממרום להתנהג בקדושה וטהרה ופרישות יתרה" לא ילמוד אלא בנגלות התורה.

והגע בעצמך: האריז"ל אמר (כמו שהביא רבנו הזקן בשמו ב'אגרת-הקודש' סימן כ"ו) דווקא בדורות אלו האחרונים מותר ומצווה לגלות זאת החכמה. 'רעיא מהימנא' הוא משה רבנו אמר (זוהר חלק ג קכד, ב) ובגין דעתידין ישראל למטעם מאילנא דחיי דאיהו האי ספר הזוהר יפקון בי' מן גלותא ברחמי (ועיין גם-כן תיקוני זוהר סוף ת"ו). הקב"ה מגלה מסתורין שלו על-ידי הבעש"ט ותלמידיו ותלמידי תלמידיו וגם בדורותנו אלו, ובלבד שתבוא הגאולה, חרות מיצר הרע ושעבוד מלכיות, ושכל-זה יהי, כנ"ל ברעיא מהימנא, ברחמי, וכל אשר ההשפעה בידו צריך הי' לצעוק בקול פנימי: אחינו בני ישראל חוסו על עצמכם ועל כלל ישראל והפיצו תורת דברי אלוקים חיים. ולהודיע ממה שכתב רבי חיים ויטל בהקדמתו לשער ההקדמות שעל-ידי זה הוא עכוב קץ הגאולה, היינו שמעכבין על-ידי זה את עצמו, את כלל ישראל וכביכול את השכינה בגלות.

ותמורת זה נדפס, אשר לעת עתה יש לחכות ולהסתפק בלימוד הנגלה, וכשיפנה ויערה עליו רוח ממרום ויתנהג בקדושה ובטהרה ופרישות יתרה אז יתחיל בלימוד פנימיות התורה!

האומנם לא די בצרות ישראל עד עתה ח"ו? ואין מספיק ח"ו הגלות? או שח"ו לא יאמנו דברי הגואל אחרון הוא משיח צדקנו, דכשיפוצו מעיינות הבעש"ט חוצה אז יבוא. והם הם דברי הגואל ראשון הוא רעיא מהימנא, דבגין דיטעעמו מספר הזוהר יפקון מן גלותא?

(אגרות-קודש חלק ג עמוד קנט)

דע את אלוקי אבין

...היו ימים מקדם שבחוגים ידועים יראו מהלימוד בתורת החב"ד מצד שבמופלא ממך אל תדרוש כו', כי-אם רק באמונת הוי' כל היום, וכדאיתא בספרי הרה"צ מזדיטשוב ועוד.

והוא ממש כמו שאיזה דורות לפני זמן הנ"ל יראו כמה גדולי ישראל מפרסום תורת החסידות הכללית היא תורת הבעש"ט, וכמה דורות לפני זה יראו כמה מגדולי ישראל מפרסום הזוהר.

אבל כעבור עשיריות בשנים לאחר שנתפרסם הזוהר, ואחר-כך עשיריות בשנים לאחר התגלות הבעש"ט ותורתו, ואחר-כך האירו, ומאירים גם עתה, ששת המאורות של נשיאי חב"ד – למן כ"ק אדמו"ר הזקן ועד כ"ק מורי וחמי אדמו"ר – הנה הוחלט הדבר, במופת חי.

כי כשמתבוננים בהתוצאות מלימוד הזוהר, מלימוד תורת הבעש"ט, ובדורנו בפרט מהשקידה בלימוד תורת החסידות חב"ד – הנה נעלה מאין כל ספק, אשר הזוהר הוא אילנא דחייא, תורת הבעש"ט הם הן המעיינות אודותם דיבר המשיח עם הבעש"ט, ולימוד חסידות חב"ד הוא הדרך עתה להבין את הזוהר, וזהו האופן שיפוצו מעיינות חוצה, אשר אז דווקא אתי מר, דא הוא מלכא משיחא.

ואנו כולנו, אשר זכינו שעתה גילו, וגילו בשופי, כמה וכמה מהנסתרות בתורת הזוהר והחסידות, עד שנעשו מובנים בחב"ד שבנפש (על כל פנים – מציאותם, אף שלא מהותם), אשר על-ידי זה גם כוח השכל שבנפש מתעצם עם ידיעת הוי' איך שהוא ממלא כל עלמין וסובב כל עלמין וכולא קמי' כלא חשיב וכו' וכו' ולא רק כוח האמונה, הנה אם מי שהוא אינו מקיים בזה חטוף ואכול חטוף ושתי, אף שנודע לו, על-ידי ההשגחה העליונה, ממצייאות תורת החסידות זו – הרי צריך לעורר תמהון גדול ביותר. ונוסף על זה, כיוון שביכולתו לעסוק במקצוע תורה זה, ואינו עוסק – הרי זה לא השלים בתלמוד תורה כפי כל יכולתו, וכו'...

(אגרות-קודש חלק ד עמוד של)

אין עוד מלבדו -

בהתמזגותם של החסד והגבורה, הגילוי והצמצום בתהליך הבריאה, נעוצה ההבנה היסודית שאין עוד מלבדו • עיון בתפיסתו המעמיקה של בעל התניא בדברי הרמב"ם

הרב אריה הנדלר

השופע עליו ממוצא פי ה' ורוח פיו הוא לבדו המוציאו תמיד מאפס ואין ליש ומהוה אותו, אם כן אפס בלעדו באמת.

(שער היחוד והאמונה, פרק ג)

ההדגשות החוזרות על עצמן בדברי התניא במילים "באמת", "ממש", הן הדגשות שבאו לבאר את היסוד עד קצהו האחרון. הנוכחות של בורא עולם בתוך המציאות יוצרת מצב שבו אין מקום ואין אפשרות לקיומה של מציאות אחרת: "אפס זולתו ממש". אילו נתנה רשות לעין לראות, את כוח ומציאות ה' במלא נוכחותו לא היינו רואים דבר, שהרי אין עוד מלבדו. לכן, כל שנראה לנגד עינינו איננו קיים בעצם. האמת המוחלטת היא הנוכחות של בורא עולם.

כאן מתעוררת השאלה מה באמת הוא הדבר אותו אנחנו רואים? מה טיבה של המציאות שאנחנו חיים בתוכה ואנחנו חלק ממנה?

וכמו שאין ביכולת שום שכל נברא להשיג מדת גדולתו, שהיא היכולת לברוא יש מאין ולהחיותו כדכתיב "עולם חסד יבנה", כך ממש אין ביכולתו להשיג מדת גבורתו של הקב"ה שהיא מדת הצמצום ומניעת התפשטות החיות מגדולתו מליירד ולהתגלות על הנבראים להחיותם ולקיימם בגילוי כי אם בהסתר פנים, שהחיות מסתתר בגוף הנברא וכאילו גוף הנברא הוא דבר בפני עצמו ואינו התפשטות החיות והרוחניות כהתפשטות הזיו והאור מהשמש אלא הוא דבר בפני עצמו. ואף שבאמת אינו דבר בפני עצמו אלא כמו התפשטות האור מהשמש, מכל מקום הן הן גבורותיו של הקדוש ברוך הוא אשר

מעשה בנכרי אחד שבא לפני שמאי ואמר לו: "גיירני על מנת שתלמדני כל התורה כולה כשאני עומד על רגל אחת", דחפו באמת הבנין שבידו. בא לפני הלל, גיירו ואמר לו: "דעלך סני לחברך לא תעביד. זו היא כל התורה כולה ואידך פירושה הוא, זיל גמור" (שבת לא, א). אילו היינו צריכים ליצור סיפור דומה בו בא אדם לפני הבעש"ט ומבקש שילמדו את כל תורת החסידות על רגל אחת, הרי שכנראה והתשובה היתה "אין עוד מלבדו, היא כל תורת החסידות כולה, ואידך פירושה הוא, זיל גמור". זהו יסוד החסידות שבסגנון אחר, תרגומי, אחורי, נוסח במשפט "לית אתר פנוי מיניה". יסוד זה המופיע בכל ספרי החסידות, יהיה נקודת המוצא של עיונינו.

הצמצום - יסוד קיומה של המציאות

כתב הרב בעל התניא:

והנה אחרי הדברים והאמת האלה, כל משכיל על דבר יבין לאשורו איך שכל נברא ויש הוא באמת נחשב לאין ואפס ממש לגבי כח הפועל ורוח פיו שבנפעל המהוה אותו תמיד ומוציאו מאין ממש ליש. ומה שכל נברא ונפעל נראה לנו ליש וממושות, זהו מחמת שאין אנו משיגים ורואים בעיני בשר את כח ה' ורוח פיו שבנברא, אבל אילו ניתנה רשות לעין לראות ולהשיג את החיות ורוחניות שבכל נברא השופע בו ממוצא פי ה' ורוח פיו, לא היה גשמייות הנברא וחומרו וממשו נראה כלל לעינינו כי הוא בטל במציאות ממש לגבי החיות והרוחניות שבו. מאחר שמבלעדי הרוחניות, היה אין ואפס ממש כמו קודם שישת ימי בראשית ממש, והרוחניות

ואידן פירושה הוא

כל יכול לצמצם החיות והרוחניות הנשפע מרוח פיו ולהסתירו שלא יבטל גוף הנברא במציאות.

(שער היחוד והאמונה, פרק ד)

בקטע זה מבאר בעל התניא את המושג הנקרא צמצום. אילו היתה הנוכחות האלוקית מתגלה במלא עצמתה במציאות, הרי שלא היה מקום לשום דבר. חסד עשה אתנו בורא עולם בבחינת "עולם חסד יבנה", וצמצם את ההארה. המציאות שאנו חיים בתוכה ושנאנחנו חלק ממנה כבני אדם, היא מציאות של שפע והארה שעברה צמצום, הקטנה. רק משום שההארה הזו אינה מתגלה במלא עוצמתה יש לנו את האפשרות לחוש אותה. בתוך דבריו שצוטטו לעיל, מתבטא בעל התניא בסגנון של: "מכל מקום הן הן גבורותיו של הקדוש ברוך הוא אשר כל יכול לצמצם החיות והרוחניות הנשפע מרוח פיו ולהסתירו". הביטוי "הן הן גבורותיו" לקוח מדברי חז"ל אודות אנשי כנסת הגדולה שהחזירו העטרה ליושנה:

א"ר יהושע בן לוי למה נקרא שמם אנשי כנסת הגדולה? שהחזירו העטרה ליושנה, משה אמר, האל הגדול הגבור והנורא, אתא ירמיה ואמר כשדים

מקרקרים בהיכלו, איה נוראותיו ולא אמר נורא, אתא דניאל ואמר, כשדים משעבדים בבניו איה גבורותיו ולא אמר גבור, אתו אינהו ואמרו אדרבה הן הן נוראותיו הן הן גבורותיו שכוּבש את כעסו ונותן ארך אפים לרשעים ואלו הן נוראותיו שאלמלא מוראו של הקב"ה היאך אומה אחת יכולה להתקיים בין כל האומות.

(ילקוט שמעוני, עקב רמז תתנו)

התבטאותם של אנשי כנסת הגדולה מתייחסת למצב

בו היינו מצפים כי הבורא יופיע וישנה את המציאות. למרות זאת הופעה גלויה שכזו לא קורה. במילים אחרות, יש לנו ציפייה להשפעה, לפעולה, ובמקום זאת אנו נפגשים בהימנעות, בבלימה, בצמצום. גדולתם של אנשי כנסת הגדולה היא בכך, שידעו לראות את הטוב שבאי-ההופעה הזו. כבישת הגילוי, כבישת ההארה נתפסת אצל אנשי כנסת הגדולה כגילוי גלוי עוד יותר של טובו וחסדו "הן הן גבורותיו". בהקשר זה מזכיר בעל התניא את המשפט הזה בבואו לתאר את כבישת ההארה המאפשרת בעצם את קיום המציאות כולה, את צמצום הופעתו של הבורא כדי ליצור מקום לקיום נפרד כביכול של העולם.

הדברים נוגעים להגדרת המושגים חסד וגבורה. ההתגלות במלא עצמתה, במלא הנוכחות, מאופיינת במידת החסד. ההשפעה, הנתינה, ההעניקה וההקרנה היא מידת החסד. מידת הגבורה, המצמצמת, היא בבחינת איזהו גיבור הכובש את יצרו. זוהי מידת הגבורה הבאה בסדר הספירות מיד לאחר מידת החסד. יש כאן מעין דו שיח המתקיים בין שתי המידות האלו כשמידה אחת מביעה את ההשפעה ומידה שניה מביעה את המניעה של ההשפעה על מנת שהעולם יוכל להיברא

התכללות המידות היא תולדה של התפיסה שאין עוד מלבדו. העובדה שבכל חסד אתה מוצא גבורה ובכל גבורה אתה מוצא חסד, זו הנוכחה שהנוכחות של בורא עולם אכן קיימת בכל רבדי המציאות

ולהתקיים.

ההארה שפורצת את הצמצום

על הדיאלוג הזה בין מידת החסד למידת הגבורה, כתב בעל התניא:

והנה על זה אמרו רז"ל בתחלה עלה במחשבה לברוא את העולם במדת הדין, ראה שאין העולם מתקיים שתף בו מדת רחמים. דהיינו, התגלות אלוקות על ידי צדיקים ואותות ומופתים שבתורה.

(שער היחוד והאמונה, פרק ה)

במקורות העוסקים במידות שהיו שותפות למהלך בריאת העולם, אנו מוצאים כעין סתירה. בסדר הספירות אנו מוצאים שספירת החסד קודמת לספירת הגבורה. מאידך אנחנו מוצאים בדברי חז"ל שהקב"ה רצה לברוא את העולם במדת הדין וראה שאין לו עמידה ושיתף עמו מדת הרחמים (בראשית רבה, ח, ד). אם נחבר את שתי הגישות הנזכרות, נקבל לכאורה שלשה שלבים. השלב הראשון של ההשפעה, של הנוכחות, של ההופעה, מיוחד למדת החסד. זו הנקודה הראשונה של ההתגלות. כאמור, אם היתה מדת החסד מופיעה במלא כוחה והשפעתה, לא היה קיום לשום נברא ולשום מציאות. עמד הבורא וצמצם את אורו. הצמצום הוא הקטנה של אור החסד. רק אז לאחר ההקטנה הזו, נברא העולם. אמור מעתה, העולם נברא בעצם מכוחה של מדת הדין, של הצמצום ולא רק של ההשפעה. כאן משתלבים דברי חז"ל שביקש הקב"ה לברוא את העולם במדת הדין, אלא שראה שאין לו עמידה. הדיאלוג הזה בין החסד לבין הדין והצמצום הוא טוב ומאפשר קיום לעולם, אבל כיון שסופו של דבר המידה האחרונה בה השתמש הבורא בבריאת העולם היא הצמצום, נמצאת נוכחותו של הבורא בעולם נפגעת. האור הראשון הצטמצם כל כך, כדי לאפשר קיומו של עולם, עד שכבר לא ניתן להבחין בשום השפעה רוחנית, אלוקית. כאן עמד הבורא ושיתף עם מידת הדין את מידת הרחמים. מידה זו היא אותו האור המופיע על ידי הצדיקים ומופתים שבעולם. יש לנו את האפשרות לחזור בכל זאת אל ההארה הראשונה אל ההופעה הראשונה מתוך עולם מצומצם ומקטן. הצדיקים שבכל דור ודור שבאופיים, במעשיהם, באישיותם, בדרגתם, משקפים את ההופעה של בורא עולם, את הנוכחות של בורא עולם. אמנם נוכחות שעברה צמצום, אבל עדיין בכלל נוכחות היא. כך גם האותות והמופתים שבתורה, שהם חלק מתוך עולם הטבע והם מהווים איזו פריצה של ההארה הראשונה של אותו חסד ראשון שמכוחו החלה בריאת העולם. זהו תהליך הדיאלוג המתקיים בין מידות החסד, הגבורה, ובסופו של דבר מוצא את פתרונו במידת הרחמים הנוטה אל החסד.

התכללות המידות

ההבחנה בין שתי המידות, החסד והגבורה, מביאה אותנו להבנה של שני מושגים נוספים:
והנה בחי' הצמצום והסתר החיות נקרא בשם 'כלים' והחיות עצמו נקרא בשם 'אור'. שכמו שהכלי מכסה על מה שבתוכו, כך בחינת הצמצום מכסה ומסתיר האור והחיות השופע.

(שער היחוד והאמונה, פרק ד)

שני מושגי יסוד נזכרים בקטע האמור: אור וכלים. האור היא ההופעה, ההשפעה, החסד. הכלים הם הצמצום. מערכת היחסים המתקיימת בין אור לבין כלים מביעה בצורה חזקה מאד את הדיאלוג המתקיים בין שתי המידות, חסד וגבורה. האור הוא השפע, ההקרנה, הנתינה. כשהאור איננו נמצא בתוך כלים, קשה לתפוס אותו, אין אפשרות להתייחס אליו והוא לא משמעותי. מאידך, הכלים נותנים לנו את האפשרות, את הכלי, את הדרך שבאמצעותה אנחנו יכולים למשש ולחוש את האור הגדול, וכך להפוך אותו למשמעותי עבורנו. כאן מתעוררת הסכנה שהאדם ישתקע כל כולו בתוך כלים. שהאדם יעסוק בעיקר בטכניקה במקום להתייחס אל הכלים כאל מכשיר שבאמצעותו ניתן לקלוט את המהות.

בהמשך לדברים אלו, נקבל גם הבחנה נוספת הבנויה על ההבחנות שדובר בהן כבר, הבחנה העשויה להיות משמעותית לכוונה בקריאת שמע:

כי הנה כתיב "כי שמש ומגן ה' אלהים", פירוש מגן, הוא נרתק לשמש להגן שיוכלו הבריות לסבלו, כמאמר רז"ל "לעתיד לבא הקב"ה מוציא חמה מנרתקה רשעים נידונין בה כו". וכמו שהנרתק מגין בעד השמש, כך שם אלוקים מגין לשם הוי"ה ב"ה.

(שער היחוד והאמונה, פרק ד)

שני שמות לפנינו: שם הוי"ה ושם אלקים. שם הוי"ה מתאר את הנוכחות של בורא עולם במלוא עוצמתה. שם אלקים הוא הופעת הקב"ה מתוך הטבע. רמזו רמזו המקובלים, כשאמרו ששם אלקים עולה בגימטריה הטב"ע, שכן רומזו הוא להופעת הקב"ה מתוך הטבע. שם אלקים הוא מגן ונרתק לשם הוי"ה לאמור, שם הוי"ה מביע את הזרמה, את ההקרנה. הזרמה זו הולכת ופועלת גם אחרי ששמים את המגן שיחצוץ בינה ובין העין. מה שנצפה מבעד למגן, הן אותן קרני שמש שבכל זאת הצליחו להסתנן מבעד למגן המגן על העין. את האור הגדול אין העין יכולה לסבול. המגן מגן, מקטין, ומצמצם את האור וממילא הופך האור לבר תפיסה. ההדגשה היא שבסופו של דבר גם אותן קרניים שנראות מבעד למגן הן בעצם קרניה של ההופעה המקורית אלא שהופעה זו עברה צמצום.

משהצגנו את הניגודיות שבין המידות, נוכל לפנות ליסוד העומד על גבי ניגודיות זו, והוא התכללות המידות:

והנה שם אלוקים הוא שם מדת הגבורה והצמצום ולכן הוא גם כן בגימטריא הטבע לפי שמסתיר האור שלמעלה המהוה ומחיה העולם ונראה כאילו העולם עומד ומתנהג בדרך הטבע.

ושם אלוקים זה, הוא מגן ונרתק לשם הוי"ה להעלים האור והחיות הנמשך משם הוי"ה ומזהה מאין ליש, שלא יתגלה לנבראים ויבטלו במציאות. והרי בחינת גבורה זו וצמצום הזה הוא גם כן בחינת חסד שהעולם יבנה בו וזו היא בחינת גבורה הכלולה בחסד.

(שער היחוד והאמונה פרק 1)

ההבנה הפשוטה מובילה לתפיסה שטחית האומרת שמידת החסד היא המידה החיובית, בהיותה פועלת, משפיעה, נותנת. לעומתה נתפסת מידת הגבורה, כמידה שלילית. עומדת היא כמחסום בפני השפע, כנקודת ביקורת על האור הגדול. איננה נותנת למקבלים ליהנות מן הטוב הגדול הצפון במידת החסד. אלא שעיון מעמיק מגלה שאין הדברים כך. יש בה במידת הגבורה לא פחות חסד מאשר במידת החסד, שכן אם לא היתה מידת הגבורה מצמצמת את האור הגדול, לא היה העולם נברא כלל. הוי אומר, מידת הגבורה היא החסד הגדול ביותר.

ליתר הבנה נמשיל משל: אדם לרעהו, צמא אני, השקיני מים. הלך הלה והושיבו לפני ברז שריפה, חיבר אליו את הצינור ופתח את הברז עד בכלל... הצמא שחפץ במים הניף את ידיו השמיע קולות ובפיו בקשה אחת, די. עמד הלה וסגר את הברז. ועתה צא וחשוב, איזו מידה היא מידת החסד, זו הפותחת את הברז או זו הסוגרת אותו?

שוב לא נוכל לאפיין מידה מסוימת כמידה חד צדדית שטוחה. ההגיון אומר כי בעומק החסד עשוי להמצא הדין ובעומק הדין עשוי להמצא החסד. יסוד

זה נקרא 'התכללות המידות'. יכולות המידות שתתכלנה זו בזו ותופענה זו בדמותה של זו.

ה' הוא אלוקים - אין עוד

מכאן למסקנה של המשך הקטע האמור לעיל בתניא: והנה מהתכללות המדות זו בזו נראה לעין ד"איהו וגרמוהי חד" שהן מדותיו, כי מאחר שהן ביחוד גמור עמו, לכן הן מתייחדות זו בזו וכלולות זו מזו כמאמר אליהו "ואנת הוא דקשיר לון ומיהד לון וכו' ובר מינג לית יהודא בעילאי כו" וזהו שכתוב "והשבות אל לבבך כי ה' הוא

האלוקים" פירוש, ששני שמות אלו הם אחד ממש שגם שם אלוקים המצמצם ומעלים האור הוא בחינת חסד כמו שם הוי"ה. משום שמדותיו של הקדוש ברוך הוא מתייחדות עמו ביחוד גמור והוא ושמו אחד שמדותיו הן שמוותיו, ואם כן ממילא תדע ש"בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד" פירוש שגם הארץ החומרית שנראית יש גמור לעין כל, היא אין ואפס ממש לגבי הקדוש ברוך הוא, כי שם אלוקים אינו מעלים ומצמצם אלא לתחתונים ולא לגבי הקב"ה מאחר שהוא ושמו אלוקים אחד ולכן גם הארץ ומתחת לארץ הן אין ואפס ממש לגבי הקב"ה ואינן נקראות בשם כלל.

(שער היחוד והאמונה פרק 1)

התכללות המידות היא תולדה של התפיסה שאין עוד מלבדו. התכללות המידות יכולה להוות עבורנו הוכחה ליסוד הטמיר והנעלם של אין עוד מלבדו הקיים ביסודה של המציאות והינו בעל משמעות גם לעולם המסתיר כל כך את היסוד הזה. אם אין עוד מלבדו, הרי שאין שום מציאות נבדלת, פרטית, מסווגת, בהויה. המידות שהן סוג מסוים של סיווג, של הבדלה חייבות להתבטל ולטשטש את גבולותיהן נוכח היסוד הבלתי מתפשר של אין עוד מלבדו. העובדה שבכל חסד אתה מוצא גבורה ובכל גבורה אתה מוצא חסד, זו ההוכחה שהנוכחות של בורא עולם אכן קיימת בכל רבדי המציאות ומכוח מציאות נוכחת זו, הולכות החלוקות וההבחנות ומטשטשות.

מכאן להבנת הפסוק "והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלוקים" כאמור לעיל, שם הוי"ה רומז להשפעת החסד, בעוד שם אלוקים רומז לצמצום המציאות של עולם הטבע. התכללות המידות זו בזו היא שמסבירה את הצורך להשיב אל לבבנו כי שם הוי"ה בעצם הוא שם אלוקים, ללא כל הבחנה מהותית ביניהם.

גישה זו הרואה בהתכללות המידות יסוד מוסד המתחבר אל הנחת היסוד החשובה של אין עוד מלבדו, תסביר לנו את התייחסותו של התניא לספירות בכלל: אך מכל מקום, הואיל ודברה תורה כלשון בני

אדם לשכך את האזן מזה שהיא יכולה לשמוע לכך ניתן רשות לחכמי האמת לדבר בספירות בדרך משל וקראו אותן אורות, כדי שעל ידי המשל הזה יובן לנו קצת ענין היחוד של הקדוש ב"ה ומדותיו.

(שער היחוד והאמונה, פרק ז)

גם הדיבור בספירות אינו אלא כדי לסבר את האזן. ההפרדה בין סוגים שונים של השפעות בעולם, היא הפרדה מלאכותית, כשאנו בוחנים אותה על רקע האמירה הכללית שאינה וגרמוהי חד, כלומר שהוא וכל תאריו, הוא וכל פעולותיו, הוא וכל הנגזרים ממנו הכל אחד. החסד הופך להיות אחד עם הגבורה. לא זו בלבד, אלא שהסיבה שהמקובלים הרשו לעצמם לדבר בספירות היא כדי לסייע בידינו להבין בסופו של דבר שהכל מתייחד באחדות אחת עם היסוד הכללי של אין עוד מלבדו.

הוא היודע, הוא הידוע והוא הדעה

הדיון האמור, ביחס להתכללות המידות מביא אותנו אל האזכור של הרמב"ם בתוך דברי התניא בהקשר זה: והנה במה שנתבאר יובן מה שכתוב אני ה' לא שניתי פירוש שאין שום שינוי כלל כמו שהיה לבדו קודם בריאת העולם כך הוא לבדו אחר שנברא וזהו שכתוב "אתה הוא עד שלא נברא העולם אתה הוא כו'" בלי שום שינוי בעצמותו ולא בדעתו, כי בידיעת עצמו יודע כל הנבראים שהכל מומנו ובטל במציאות. אצלו וכמ"ש הרמב"ם ז"ל שהוא היודע והוא הידוע והוא הידועה עצמה הכל אחד. ודבר זה אין כח בפה לאומרו ולא באזן לשמעו ולא בלב האדם להכירו על בוריו כי הקב"ה מהותו ועצמותו ודעתו הכל אחד ממש מכלל צד ופינה בכל דרך יחוד.

(שער היחוד והאמונה, פרק ז)

הנה כי כן בא הרמב"ם בשערי החסידות. דברים שכתב הרמב"ם בקשר ליחס שבין הקב"ה ובין מידותיו ותאריו, הם שהפכו לאבן יסוד לביסוס תפיסתו של בעל התניא בהסבר האחדות הנגזרת מהתפיסה שאין עוד מלבדו: הקב"ה מכיר אמתו ויודע אותה כמו שהיא ואינו יודע בדעה שהיא חוץ מומנו כמו שאנו יודעין שאין אנו ודעתנו אחד, אבל הבורא יתברך הוא ודעתו וחיינו אחד מכלל צד ומכל פינה ובכל דרך ייחוד. שאלמלי היה חי בחיים ויודע בדעה חוץ מומנו היו שם אלוקות הרבה הוא וחיינו ודעתו. ואין הדבר כן, אלא אחד מכלל צד ומכל פינה ובכל דרך ייחוד. נמצאת אתה אומר הוא היודע והוא

הידוע והוא הדעה עצמה הכל אחד. ודבר זה אין כוח בפה לאומרו ולא באזן לשמעו ולא בלב האדם להכירו על בוריו ולפיכך אומר "הי (ח' צרויה) פרעה" ו"הי (ח' צרויה) נפשך" ואין אומר "הי (ח' צרויה) ה'" אלא "הי (ח' פתוחה) ה'", שאין הבורא וחיינו שנים כמו חיי הגופים החיים או כחיי המלאכים. לפיכך אינו מכיר הבוראים ויודעם מחמת הברואים כמו שאנו יודעין אותם, אלא מחמת עצמו ידעם. לפיכך מפני שהוא יודע עצמו יודע הכל שהכל נסמך לו בהוייתו.

(הלכות יסודי התורה, פרק ב הלכה ז)

התכללות המידות הנובעת מההכרה כי "איהו וגרמוהי חד", כתובה בעצם בדברי הרמב"ם. ההבחנה בין ידיעת האדם לידיעת הקב"ה היא שהאדם יודע את הדברים בדעה, אבל הקב"ה יודע את הדברים מחמת עצמותו. משמעות הדברים היא שהוא היודע כלומר הפועל את הידיעה, הוא הידוע, כלומר המוצג אותו צריכים לדעת, והוא הדעה, כלומר הוא גם הכלי באמצעותו היודע יודע את הידוע. כיון שכל אלו הם אחד הרי שהידיעה היא עצמותית לבורא ולא נובעת אליו מעמדת חוץ פנימה. בעל התניא המשיך את המהלך מהנקודה בה הפסיק הרמב"ם. הרמב"ם נעצר בעצם בענין הגדרת המידות, התארים, ויחסם אל הבורא. מנקודה זו המשיך בעל התניא בדרשת הפסוק "יודעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלקים" לאמור, התכללות המידות השונות לפי שאין הוא ומידותיו שני דברים אלא דבר אחד. משם משתפלים הדברים אל העולם הנברא "בשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד". העולם המציאותי הוא פרי היחס שבין חסד וגבורה והתכללות שתי מידות אלו כאחת. על העקרון האמור, הובאו דברי הרמב"ם במספר מקומות נוספים בדברי בעל התניא בליקוטי אמרים ובשער היחוד והאמונה. לא אפרטם כאן כי רבים הם, על כן יהיו נא בעיניכם כאילו הייתי פורטם.

הידיעה והבחירה; המציאות והעדרה

שתי תנועות הן, האחת מלמעלה למטה והשנייה מלמטה למעלה. עד כאן היינו עוסקים להביא את הרמב"ם אל החסידות, מכאן ננסה להביא את החסידות אל הרמב"ם. עיון חוזר בדברי הרמב"ם לאור ההבנה אותה הצגנו בדבריו כפי שהם מובאים בשער היחוד והאמונה, עשוי לשפוך אור ולהבהיר את דבריו במספר מקומות. כתב הרמב"ם:

שמא תאמר: והלא הקב"ה יודע כל מה

על האחרת.

על פי הדרך בה דרכנו בהבנת דברי הרמב"ם בהופעתם אצל בעל התניא, אולי אפשר יהיה לבאר לעצמנו את תשובת הרמב"ם בדרך שונה ועמוקה יותר.

יסודה של הבחירה האנושית, אפשרות קיומה, נעוץ בעובדה שהאדם אינו מרגיש במובן המלא את ההרגשה שאין עוד מלבדו. האדם יודע בידיעה שהיא חוץ ממנו. האדם נעדר את ההרגשה של הזהות עם המציאות החיצונית ומשום כך איננו יכול לדעת אותה מתוך עצמו, שכן האדם מרגיש את מציאות עצמו, את היש עוד מלבדו. היש הזה הוא האדם עצמו והרגשתו כיש ונפרד. לעומת

זאת, כשהרמב"ם מדבר על העובדה שידיעת הבורא ועצמותו הן אחד, הרמב"ם אומר בעצם את היסוד הגדול שאין עוד מלבדו, או ליתר דיוק ש"איהו וגרמוהי חד". הסיבה שאין להקשות את קושיית הידיעה והבחירה היא משום שהקושיה הזו יסודה בהבדל המשמעותי והעמוק שבין המציאות הסובייקטיבית שאנו חיים בה, לבין המציאות האובייקטיבית אותה מייצג בורא עולם. לגבי בורא עולם אין הבחנה בין ידיעתנו ובחירתנו לבין ידיעתו והחלטתו, בדיוק כפי שאין הבחנה בין "איהו" לבין "גרמוהי". כשם שניתן להבין את קיומה של הבריאה כחלק מן המהלך של הצמצום המאפשר נוכחות אחרת מלבדו יתברך, כך אפשר להבין את קיומה של הבחירה. במקום בו תחושת האין עוד מלבדו תהיה שתעלם המציאות כולה.

הוא אשר אמרנו, במקום בו נעצר הרמב"ם המשיך בעל התניא. הרמב"ם דיבר על הידיעה ועל הבחירה, אבל האמת היא שהדיבור מקיף את המציאות כולה. תשובתו של הרמב"ם היא תשובה. לא תשובה במובן של תירוץ, אלא תשובה במובן של שינוי דפוס חשיבה המאפשר להבין כי לאורה של האמת הנוקבת הקובעת שאין עוד מלבדו, אין סתירה בין הבחירה האנושית לבין הידיעה האלוקית, שכן "איהו וגרמוהי חד".

שיהיה, וקודם שיהיה ידע שזה יהיה צדיק או רשע או לא ידע? אם ידע שהוא יהיה צדיק אי אפשר שלא יהיה צדיק; ואם תאמר שידע שיהיה צדיק ואפשר שיהיה רשע, הרי לא ידע הדבר על בוריו. דע שתשובת שאלה זו ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים וכמה עיקרים גדולים והררים רמים תלויים בה, אבל צריך אתה לידע ולהבין בדבר זה שאני אומר: כבר בארנו בפרק שני מהלכות יסודי התורה שהקב"ה אינו יודע מדיעה שהיא חוץ ממנו כבני אדם שהם ודעתם שנים אלא הוא יתעלה שמו ודעתו אחד ואין דעתו של אדם יכולה להשיג דבר זה על בוריו. וכשם שאין כח

באדם להשיג ולמצוא אמתת הבורא שנאמר "כי לא יראני האדם וחי", אין כח באדם להשיג ולמצוא דעתו של בורא. הוא שהנביא אמר: "כי לא מחשבותי מחשבותיכם ולא דרכיכם דרכי".

וכיון שכן הוא אין בנו כח לידע היאך ידע הקב"ה כל הברואים והמעשים אבל נדע בלא ספק שמעשה האדם ביד האדם ואין הקב"ה מושכו ולא גוזר עליו לעשות כך. ולא מפני קבלת הדת בלבד נודע דבר זה, אלא בראיות ברורות מדברי החכמה ומפני זה נאמר בנבואה שדנין את האדם על מעשיו כפי מעשיו אם טוב ואם רע וזה הוא העיקר שכל דברי הנבואה תלויין בו.

(הלכות תשובה, פרק ה הלכה ה)

דברי הרמב"ם הללו ידועים ומפורסמים. כבר השיג עליו הראב"ד ש"לא נהג זה המחבר מנהג החכמים" לפי שאין לעורר שאלות שאין עליהן תשובות ולהשאיר בסופו של דבר את הענין ללא הסבר המניח את הדעת.

הלומדים את דברי הרמב"ם הללו נוטים לפטור עצמם בקל ולבאר את הרמב"ם בנימה למדנית המזכירה את העקרון של "שני דינים". הואיל וישנה קושיה המעמידה בסתירה את הידיעה האלוקית מול הבחירה האנושית, הרי שיש לתרץ שישנן שני סוגים של ידיעה. יש ידיעה אנושית ויש ידיעה אלוקית, ואין להקשות מידיעה אחת



הוא בראה ונתנה לנו

על-פי לקוטי-שיחות לפרשת בראשית (חלק ה' שיחה א')

הרב יחזקאל סופר

אמר רבי יצחק: כלל היה צריך להרחייל את התורה אלל מ"החודש הזה לכם" שהיא מצווה ראשונה שנצטוו ישראל, ומה טעם פתח בבראשית, מטום "כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גויים", שאם יאמרו אומות העולם לישראל: "למטום אתם, שכבשתם ארצות זבעה גויים", הם אומרים להם: "כל הארץ של הקב"ה היא, הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו, ברצונו נתנה להם, וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו".

ברצונו נתנה להם, וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו" נראה כתמוה, שהרי מה ש"הוא בראה" זו הסיבה ל"כל הארץ של הקב"ה היא" היה מתאים לומר "הקב"ה ברא את הארץ והיא שלו" ולכן "נתנה לאשר ישר בעיניו", ולמה הפך רש"י את הסדר?

מה גם שיש כאן חזרה מיותרת, תחילה בכללות: "ונתנה לאשר ישר בעיניו" ואחר כך בפרטות: "ברצונו נתנה להם וברצונו... נתנה לנו", מהו עניין הכפילות?

*

מבאר הרבי זי"ע: לולי תשובת התורה היה 'צדק' בתביעת האומות. אינו דומה אופן כיבוש המלחמה בהיסטוריה האנושית שאינם נחשבים ל'ליסטיות', לאופן כיבוש ארץ ישראל על-ידי עם ישראל.

כל כיבוש צבאי, תוקפו קנין בו מהות-ה'חפצא' הנקנה אינה מושפעת ואינה משתנה עקב הרכישה. השינוי הוא שינוי זמני ברשות-השימוש של ה'גברא' בלבד. כשגרמניה כבשה חלקים מצרפת, אין כברת ארץ זו שייכת במהותה לכובש, שהרי במתקפת-נגד עלולה היא מחר לחזור ולהיות של הכובש הצרפתי. הוי אומר: כל שטח מכדור הארץ, פוטנציאלית יכול להיות שייך לכל אומה ואומה לכשתכבשנו.

לא כן כיבוש ארץ כנען על-ידי עם ישראל. כיבוש זה פעל בה שינוי-מהותי בהופכו אותה מ'תועבת ארץ כנען' ל'ארץ-הקודש' [גם בלע"ז נקראת היא 'הולי-לנד'...]. על-ידי כיבוש זה היא נקנתה 'קנין-עצמותי' לעם ישראל

בפירושו לפסוק הראשון בתורה והנמקת 'פתיחתו' בבראשית, מניח רש"י את יסודות הפוליטיקה היהודית המעצבת את הטיעון שלנו לזכותנו על 'השטחים-הכבושים'.

אלא שהסבר בכללותו תמוה עד מאוד, שהרי טענתם של האומות אין לה כל יסוד מוצדק: היא חסרת בסיס-עובדתי, שהרי הכנעני הוא ש'היה הולך וכובש את ארץ ישראל מזרעו של שם, שבחלקו של שם נפלה כשחילק נח את הארץ לבניו" (רש"י לך לך יב, ו), והקב"ה הבטיח לו 'החזרת שטחים': 'עתיד אני להחזירה לבניך שהם מזרעו של שם' – הרי שטענתם טענת 'קווק הנגזל'...;

וגם נעדרת היא צדק-היסטורי, שהרי לא זו בלבד שכך דרכו של עולם שאומה כובשת חבלי-ארץ מאומה אחרת, אלא שגם על פי תפיסת התורה, 'כיבוש מלחמה' אינו נחשב ל'גזל'. שלכן לא מצינו בתנ"ך, שאומה כובשת נענשה על 'גזל-שטחים' (אף שאיסור הגזלה הוא משבע מצוות בני-נח). כנראה מטום שכדור הארץ הוא אוניברסאלי ואין לאף אומה קנין עצמי בו, אלא כמושבים באוטובוס ציבורי, אמש היה זה מקומך והיום זה מקומי...

מה גם שהכיבוש היה משבעה גויים שנשמדו, ואילו אומות העולם שלאחריהם לאו בעלי דברים ידין הם,

אם-כן מה ראתה התורה להגיב לטענת האומות הלזו המופרכת בתכלית?

גם ניסוח המבנה הלוגי בתשובת בני ישראל "כל הארץ של הקב"ה היא, הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו,

באופן שמעתה אינה יכולה להיות שייכת לאף אחת מהאומות. [כשייכות הבן לאמו, שהיא שייכות מהותית ולא נרכשת וחולפת].

וגם כאשר הם עליה, הרי 'ושממו עליה אויבכם (בו בזמן שהם) היושבים בה' (ויקרא כו, לב), כדברי הרמב"ן הידועים.

הוא אומר: חלק זה של כדור הארץ הופקע עולמית משייכותו האוניברסאלית בפוטנציה לאנושות כולה.

ולכן תביעה זו אינה רק תביעתם של שבעת עמי כנען, (שהרי כנ"ל, הם כבר הושמדו; וגם, הרי הם עצמם כבשוה מאתנו ואחר-כך בסך הכל כבשוה חזרה, וכך דרכו של עולם), אלא זו תביעתה של האנושות כולה: הייתכן ש'כיבוש-צבאי' יפעל לנצח? כיצד בני-ישראל 'גוזלים' את הארץ לצמיתות?

על כך עונה התורה: קניין מהותי ונצחי זה, אינו תוצר של מעשה הכיבוש האנושי, אלא 'הקנייה' אלוקית. כיוון ש'כל הארץ (במהותה ועומקה) של הקב"ה היא' – לכן ביכולתו להעניקה מהותית ולצמיתות.

אלא מאי, יקשה על הקב"ה: "השופט כל הארץ לא יעשה משפט"?! הלא בתחילת הבריאה כל העולם כולו הייה שייך בפוטנציה לכלל האנושות, כזכות בסיסית של נבראי תבל, והייתכן שלפתע 'פקיע' הבורא את 'זכויות-האדם' הבסיסיות?...

ממשיכה התורה לפתח את הנימוק: "הוא בראה ונתנה [תיכף לבריאתה] לאשר ישר בעיניו" הלא המה בני ישראל עמו [שהרי לא יעלה על הדעת שאי-פעם היה זה "ארור כנען" מי ש"ישר בעיניו"...]. הא למדת, שמעולם לא היה חבל ארץ זה שייך למכלול האנושות, אלא תיכף לבריאתו נברא כשייך מהותית לעם ישראל!

אלא ש'הקנייה' זו הייתה רק 'כוח' ובהעלם [כוח מעשיו הגיד לעמו], ואילו במישור הגלוי התווה הקב"ה את שלבי-המעבר של ארץ זו לרשותם של ישראל בשני-שלבים המשלימים את אותו 'יצון': בתחילה "ברצונו נתנה להם" – על מנת ובשביל שאחר-כך יהיה – "ברצונו נטלה מהם ונתנה לנו" באופן של כיבוש ומלחמה.

הצורך בשלבים אלו הוא, בכדי ששייכותנו האמיצה לארץ ישראל לא תהיה באופן של 'נהמא דכיסופא' בלבד, אלא תבוא גם על-ידי עבודתנו. לשם כך היה צורך ב'נתנה להם' ואחר-כך כיבושנו מידם. אלא שקניין כיבוש זה, רק חשף את הקניין-העצמי שלנו בארץ משעת בריאת בראשית. הרי שאין כאן שום 'קיפוח'...

*

הצבת טיעון זה בראשיתה של תורה, רומזת שגם בלימוד התורה קיים עיקרון זה. שהרי "למה הולד דומה

במעיי אמו... נר דלוק על ראשו... ומלמדו אתו כל התורה כולה... וכשנולד בא מלאך וסוטרו על פיו ומשכחו כל התורה כולה" (גדה ל, א). וידועה השאלה: מה טעם להשקיע תשעה חדשי לימוד 'מלאכיים', אם אחר-כך מוחקים לו את הדיסק?...

אלא שהקב"ה רצה להקנות לנו את 'מהותה-האלוקית' של התורה, שאינה נתפסת בלימוד אנושי רגיל. ורק המלאך, הוא המטמיע אלוקיות זו בתודעת הנשמה תיכף עם ירידתה לעולם [הוא בראה ונתנה] בטרם התלכשה כליל בגוף. [וזהו סוד "נר (הנשמה) דלוק על ראשו" בבחינת 'מקיף']. ברם, כדי שלא תהא זו 'מתנת חינוך', משכחים ממנו את הפן-הגלוי של הידע האלוקי הזה, ומעתה עליו להתייגע בכוחותיו השכליים-אנושיים ו'לכבוש' את הסוגייה. ברם, הכיבוש השכלי אינו אלא חשיפת השייכות המהותית לאלוקיותה של התורה הטמונה במעמקי ראשית-הווייתו של הוולד.

כשם שזה בלימוד התורה כך הוא גם בעבודת השם זו תפילה, שתכליתה לפעול "כיבוש שבעה מידות רעות" [המקבילות ל"שבעה גויים"] על-ידי שהנפש האלוקית [המקבילה לעם ישראל] תחדור לארציות-הכנענית' ותהפוך אותה לקדושה. לא רק מתוך התגלויות פתע של עיתות רצון בהם "נגלה עליך מלך מלכי-המלכים" באתערותא דלעילא, אלא גם באופן של כיבוש ומלחמה חזיתית היוצרת 'מגע' עם שבעת המידות רעות ומכניעה אותם על-ידי השלטת התבוננות המוח על הלב.

וזהי תמצית תורת החסידות וביטיייה בספר התניא: לא להסתפק בעבודת האמונה השמיימית שבתורשת הנשמה-האלוקית, אלא לכבוש [תחילה כ'מכבש' ולאחר מכן "כבוש כמבושל דמי"] את הנפש הבהמית. דבר המתאפשר רק על-ידי עבודת ההתבוננות בחב"ד, כפסק הרמב"ם בסוף הלכות תשובה: "אינו אוהב את הקב"ה אלא בדעת שיידעהו, וכפי הדיעה תהיה האהבה".

גם במישור זה זועקת 'הארציות החומרית' חמס: "ליסטים אתם", לא די לכם ביהדות-הנשמה? בעולמה הרעיוני של התורה? הגם לכבוש את הנפש הבהמית עמי בבית?? ותשובת התורה היא: כל בריאת החומריות והנפש-הבהמית הייתה מלכתחילה "בשביל ישראל", על מנת שייכבשוה, אלא שבשלב ראשון "נתנה להם" [שהיצר הרע בא לאדם "משעה שנעדר ממעי אמו"], כדי שלאחר מכן "יכבוש" היהודי בבחירתו ויגיעו העצמית את 'ארציותו-הכנענית' ויגלה בה את שורשה ותכליתה האמיתית.

מכאן למדנו, שבנוסף לפעולותינו בהיאחזות בארצנו הקדושה והשתדלותנו הפוליטית וההפגנתית הנחוצה, הרי ככל ש'נתנחל' יותר ב'כיבוש שטחי-היצר' נזכה לשמירה על גבולות ארצנו, ועד להרחבתם, כולל "קניי קניזי וקדמוני", על-ידי משיח צדקנו, בקרוב ממש.

וי"ט כסלו

יום ניצחוננו של האדמו"ר הזקן במשפט ושחרורו מן הכלא הרוסי, הוא יום ניצחונה של תורת החסידות כולה על מתנגדיה – הן בעולם הזה, הן בעולם העליון

הרב עדין אבן ישראל

לקהילות וליחידים, אשר הם וכל הבאים אחריהם קיימו עליהם ועל דורותיהם.

משפטה של החסידות

אולם דברים אלה הם רק המעטה החיצוני של הדברים, ואילו תוכנם פנימי ועמוק מזה. מבחינת חשיבותו ההיסטורית של יום זה, יש להיזכר מעט בתקופה אשר בה ארעו הדברים: באותם הימים הלכה אמנם תנועת החסידות והתעצמה, אך עם זאת גם גברה והלכה בחוגים שונים ההתנגדות כלפי החסידות. התנגדות זו, לא בלבד שלא נחלשה לאחר פטירתו של הגאון מווילנא, אלא הוסיפה והתחזקה, ואף קבלה גוון חריף וקשה יותר מיום ליום. ההלשנה על האדמו"ר הזקן, אף כי היתה מעשה יחידים, בטאה בכל זאת את חרפתו של המאבק הרוחני אשר יכול היה להגיע אף לדרכי-מלחמה שכאלה.

מאסרו ומשפטו של האדמו"ר הזקן לא היו אלא כעין מבחן לקראת פעולה בקנה מדה רחב יותר. אילו היה האדמו"ר הזקן נמצא אשם ח"ו – הרי פירושו של דבר היה, כי הממשלה הצארית היתה מדכאת ביד חזקה ובכל חומרת אכזריותה את החסידות כולה, בכל המקומות ובכל הענפים. ומאחר שמתנגדי החסידות היו מסייעים בדבר מבפנים, במטרה לנהוג בחסידים כבכת יוצאה דופן – הרי פירושם של הדברים היה השמדת החסידות כולה ח"ו.

משפטו של האדמו"ר הזקן היה אפוא משפטה של החסידות, לא רק מבחינת האשמות שהוטחו כנגדו, אלא אף מצד התוצאות אשר עשויות היו לבוא עקב חיובו בדן. משפטו וזכויו של הרב היו אפוא יום דין עבור החסידות כולה, ועם זיכויו היתה משמעות הדבר – זכויה של כל תנועת החסידות. שבירת הקטרוגים שהוטחו כנגדה, ויציאתה מן המצוק של צוררים מבית ומחוץ.

יום י"ט בכסלו נקבע ליום שמחה בין חסידי חב"ד מעת שחרורו של האדמו"ר הזקן, בעל התינא, ממאסרו בפטרבורג. אולם חידוש והתעוררות יתירה לחגיגת יום זה באה מעת שכתב האדמו"ר הרשב"ב – רבי שלום דובער מליובאוויטש – את מכתבו המפורסם על י"ט כסלו בשנת תרס"ב¹. במכתב זה, מכנה הוא את י"ט כסלו כ'ראש השנה לחסידות'.

התייחסות מיוחדת זו מעוררת את העניין לברר על מה וכה יום זה להעטר בעטרת כבוד זו, אשר לכאורה אינה משתייכת במישרין אל עצם חשיבותו של המאורע אשר לכבודו חוגגים את יום הגאולה.

ברכה והודיה על נס

במשמעותם הפשוטה ביותר של הדברים, יש להסביר כי יום י"ט בכסלו אשר בו שוחרר האדמו"ר הזקן ממאסרו, וזוכה מהאשמה שהיתה בה סכנת נפשות עבורו ועבור כל החסידים בכל מקומותיהם, יום זה ראוי להזכר כיום תשועה – 'חג הגאולה' – עבור מנהיג ישראל וכל הנלווים עליו. ידוע, כי על נס שנעשה לאדם מחוייבים צאצאיו ותלמידיו לברך על זכרון הנס בשם ומלכות. ואילו בנס שנעשה לאדם המסוים בדורו, כל שכן כאשר הוא נס שיש בו משום קידוש שם שמים, לא רק תלמידיו לבדם חייבים לברך, אלא חובה היא על כל אדם מישראל לברך על נס זה². שחרורו של האדמו"ר הזקן על כל המאורעות הכרוכים בו, וצד הגאולה וההצלחה שהיתה בכך – ודאי שראוי הוא לברכה והודאה על ידי כל תלמידיו. והרי כל החסידים לדורותיהם תלמידיו הם, וממימיו הם שותים, לא רק באותו דור, אלא אף בדורנו. וחייב ההודאה והברכה עליהם. כל שכן שהיה קידוש שם שמים בדבר, כך שלא רק תלמידיו חייבים בכך אלא כל ישראל. וכן מצינו בגדולי ישראל שקבעו ימי מועד וזיכרון לניסים שארעו

אגרת שכתב האדמו"ר הזקן לרבי ברוך ממעזיבוז עם צאתו מהמאסר

יען משך ה' אותי לבשר ענוים, שמחו צדיקים בה' והרנינו כל ישרי לב, מגודל חסדי ה' ונפלאותיו אשר עשה עמנו ועמכם. כי לא עלי לבדי היה הדבר הזה, כי אם על הבעש"ט ותלמידיו ותלמידי תלמידיו. ואף כי מי אנכי, נבזה ושפל רוח, כי באתי עד הלום שיתגדל ויתקדש שמו של הקב"ה בין העמים על ידי, וראו כל אפסי ארץ את ישועת אלקינו, אך זכות ארץ הקודש ארץ החיים היא שעמדה לנו ולאבותינו וכו'. ברם כגון דא צריך לאודועי שביום פטירת רבנו הגדול המגיד, הילולא רבא, בו ביום יצאתי לחפשי. וכשקריתי בתהילים פסוק פדה בשלום נפשי יצאתי בשלום. ואסיים בשלום.

המשפט בבית-דין של מעלה

תפיסה זו של י"ט בכסלו שנתבארה לעיל כ'ראש השנה לחסידות', אף היא אינה ממצה את מהותו של היום. יודעים אנו כי מאורעותיה החיצוניים של ההיסטוריה מכוונים על ידי כוחות עליונים, וכי אף בקטנות שבקטנות "אין אדם נוקף אצבעו מלמטה עד שמכרזים עליו מלמעלה"³, ומכל שכן כאשר המדובר במאורע בעל חשיבות היסטורית מכרעת, אשר בודאי נדון הוא בהשגחה פרטית, וכל גלגולי מסיבותיו קשורים ומשתייכים למאורעות עילאיים ופנימיים יותר. וכמו שמוצאים אנו בדברי חז"ל על פי האמור בספר דניאל כי אין מלחמות קורות בעולמנו זה, אלא מאחר ששרי האומות, בעולם עליון משלנו, מצויים במלחמה⁴. אף כאן, המחלוקת החיצונית, יש לה מקורות בתפיסה יסודית יותר מאשר אותם גילויים חיצוניים שלה, וחלוקי הדעות

את שחרורו של האדמו"ר הזקן ממאסרו בי"ט כסלו, אפשר לראות למעשה, כסיומה של המחלוקת הגדולה כנגד החסידות. כמובן שהיו עוד רבים אשר לא נמנו על קהל החסידים, והיו גדולים בישראל שלבם לא היה שלם עוד עם החסידות, אולם המלחמה הפעילה, והנסיון להוציא את החסידים מתוך כלל ישראל, נפסקו למעשה. יום הגאולה הוא מבחינת ההקף ההיסטורי יום פתיחת הדרך הגמורה לחסידות, אשר מאז ואילך גברה והתפשטה במידה עצומה והקיפה עוד אלפים ורבבות מישראל. יום זה הוא בצדק 'ראש השנה לחסידות', יום שבו החלה תקופת החסידות המתגברת ומתפשטת, כאשר השנאה והמלחמה הפעילה הלכו וגוועו, כאשר אף אלה שאינם נמנים עם החסידים אינם עוד 'מתנגדים' לה, אלא מתיחסים אליה בהרגשת כבוד, כאל אחד ממחנות ישראל, אשר העם היהודי מורכב מהם, ואשר הינם לכבוד לו.

עמוקים הם יותר משאר הדברים הנראים והנגלים לעין. יסודה הפנימי של המחלוקת היה, באיזו מידה מותר, ואף ראוי, לפרסם ולגלות את שיטת החסידות בקרב כל ישראל, בלי להבדיל בין גדולי הצדיקים והלמדנים לבין יהודים פשוטים ואף עמי הארץ. החשש הגדול היה, שמא תביא הפצת שיטת הבעש"ט ברבים, אף לאותם שאינם גדולי תורה ומוכשרים לקבל את הדברים בכל מלוא השכליות הראויה, לידי ירידה במקום עליה. שמא תביא שיטת הבעש"ט, על גלוי האלוקות שבכל הדברים, על מעלתו של כל אדם מישראל באשר הוא ישראל, לידי ירידה בלימוד התורה, וזלזול בכבוד שמים.

קטרוג זה כלפי צד הגילוי וההתגלות שבחסידות,

הרי אינו אך מן הדברים שיכלו להישמע בפי ראשי אלפי ישראל שבאותו דור, כי אם שאלת-יסוד, דין אמיתי שראוי היה לדון אותו: האמנם מוכשר הדור לקבלת הגלויים הללו? האמנם היה גילוי שיטת החסידות מכשיר לעליה ולהתרוממות, או שמא לא היה הדור ראוי לכך, והגילוי שלא היה בזמנו ובמקומו הביא גם נזק ולא רק תועלת?

ואכן, דין זה הוא הדין הפנימי אשר נדונה בו החסידות, וזה הוא הקטרוג הפנימי שהיה עליה להשיב עליו. ועל כן, לא פלא הוא כי האיש אשר עליו הוטל להיות בתוך דין זה נציגם של החסידים, הוא האדמו"ר הזקן, אשר בשיטתו היתה ההתגלות של שיטת החסידות, רבה יותר וניכרת יותר מאשר אצל כל שאר הענפים בה.

כמובן, דיני שמים אינם נשארם אך בעולמות עליונים, יש להם גילויים גם למטה בעולם הזה. וכמו שאר גילויים של שפע של מעלה, גם הם יורדים בדרך השתלשלות, מדרגה לדרגה ומעולם לעולם, וכאשר מגיע הדין לדרגתו הנמוכה ביותר, אז מתגלה הוא אל עולמנו שלנו.

הקטרוג הרוחני הדק כנגד החסידות, החשש המופשט שמא עדיין לא הגיע הזמן לגילויים הללו של תורת החסידות, והמשפט אם אמנם שיטת החסידות הביאה לכלל עליה – כל זה ירד מטה מטה מדרגה לדרגה, עד אשר הגיע לדרגה המגושמת ביותר, כשהקטרוג העליון

התבטא בצורתה של מלשינות גסה, והמשפט היה בידי המלכות הרוסית. ואף-על-פי-כן היה משפט זה במהותו הפנימית המשפט העליון על החסידות, ופסק הדין שבה יצא האדמו"ר הזקן זכאי, הוא הד וצל של פסק דין של מעלה, אשר בו הוצדקה החסידות בבית-דין העליון, ו'מלכותא דארעא' רק בטאה בגשמיות את פסק הדין בבית-דין של מעלה⁵. ועל כן, מבחינה זו יום בכסלו יום הדין עבור החסידות, ויום זכיה בבית דין של מעלה, הוא אפוא יום 'ראש השנה לחסידות', פתיחת התקופה אשר החסידות זכתה להיות מוצדקת לא רק בעקרי רעיונותיה אלא אף בגילוייה, בהתבטאותה בחיי החסידים בכל מקום וזמן.



כשיפוצו מעיינותיך חוצה

על פי חזונו של הבעש"ט בהיכלו של משיח, הרי ביאת המשיח תלויה ב"לכשיפוצו מעיינותיך חוצה"⁶, ואם כן, הפצת החסידות בעולם וגילוייה ברבים הוא המכשיר לקירובה של הגאולה. המשפט העליון הריהו לפיכך משפט על האופנים בהם ראוי שיתגלה אור ה' בתוך העולמות, ועל קירובה של הגאולה. ועל כן פסק הדין שלמטה אשר הוציא את החסידות מן המיצרים הגשמיים שלה, היה גם פסק-דין שלמעלה כי ראויה שיטת החסידות להתגלות בעולם, ולמעלה מזה – שעל ידי החסידות יהא גילוי אור אלוקי בכל העולמות, וקירובה של הגאולה הכללית. ועל כן 'חג הגאולה' הוא חג גאולה בדרגה לפנים מדרגה עד להיות חג גאולה כללית, פדות העולם כולו ממיצרו והגבלותיו.

1 נדפס בקובץ 'היום יום' בתחילתו.
 2 ראה שו"ע א"ח סימן ריח סעיף ז.
 3 חולין ז, ב.
 4 ראה דניאל פרק י.
 5 ראה ספר השיחות 'תורת-שלום' (לאדמו"ר הרש"ב) עמוד 43: "בשנת תקנ"ט יצאה החסידות זכאית בדין... כל העניין היה עניין רוחני, שהיה קטרוג על תורת הבעש"ט".
 6 כתר שם טוב סימן א.

טעמו

מבחר שיעורי חסידות ברחבי הארץ (רשימה חלקית)

ענייני שבת קודש - לקוטי-תורה	הרב מנחם מענדל ווכטר	רובע ז' בית כנסת 'נעשכ"ז'	שישי 10:30	אשדוד
קונטרס העבודה - אדמו"ר הרש"ב	הרב אליהו לנדא	רחוב יחזקאל 3 לשכת רב העיר	חמישי 21:30	בני-ברק
תניא	הרב מרדכי גולדשמיד	בית כנסת הגדול רחוב רבי עקיבא 53	ראשון ורביעי 20:00	
תניא	הרב ישראל זלמנוביץ	משפחת בן-אגו עצמונה	ראשון 21:30	גוש קטיף
תניא	הרב זושא אלפרוביץ	ישיבת 'תורת החיים' נווה דקלים	חמישי 13:30	
תניא, שיחות אדמו"ר הריי"ץ	הרב חיים שלום דייטש	'צמח צדק' רחוב חב"ד 53 עיר העתיקה	ראשון - חמישי 08:00	ירושלים
ליקוטי-תורה	הרב עדין אבן ישראל	רחוב ערקי 6 נחלאות	חמישי 20:00	
מאמרי הרבי זי"ע	הרב יחזקאל סופר	'היכל מנחם' רחוב ישעיהו 22	שלישי 20:45	
מאמרים	הרב אהרן מרדכי זילברשטרם	'היכל מנחם' רחוב ישעיהו 22	ראשון 19:00	
לקוטי-תורה	הרב יוסף יצחק אופן	בית כנסת 'בית רבנו' רחוב האדמו"ר מליובאוויטש רמת שלמה	חמישי 21:30	
תניא	הרב טוביה בלוי	בית כנסת 'בית מנחם' רחוב הרב זיון 26 נווה יעקב	ראשון וחמישי 22:00	
תניא	הרב יצחק גולדברג	בית כנסת 'בעלי מלאכה' רחוב ארלזורוב 31	חמישי 21:00	עפולה
מאמרי אדמו"ר הריי"ץ	הרב שניאור זלמן גופין	רחוב פנקס 7/15	חמישי 18:00	פתח תקוה
תניא	הרב חיים שלמה דיסקין	בית כנסת 'בית מנחם' רחוב חנקין 20	ראשון 19:30	קריית אתא
מאמרים	הרב מנחם מענדל ווכטר	רחוב נחלת הר חב"ד 177/12	שני 20:30	קריית מלאכי
תניא	הרב יחזקאל סופר	משפחת לוי רחוב הקוממיות	חמישי 22:15	קרני שומרון
לקוטי-תורה	הרב יוסף יצחק פרידמן	בית כנסת רחוב הנגב 16	שני 20:00	רעננה
לקוטי-תורה	הרב יוסף יצחק זילברשטרם	'חזון אליהו' רחוב זמנוף 37	שלישי 20:30	תל-אביב

* ככלל, לא צויינו שיעורים בשיבות.

"מועד תמידי בישראל"

מסיפורי "ט בכסלו על-פי רשימותיו של הרבי הרי"ט

הוא יום הגאולה של רבינו הזקן.

עם התגדלותה של תנועת החסידות – התעוררה כנגדה תנועת התנגדות. בחוגי הלומדים הליטאיים במיוחד, לא גרסו את שיטת החסידות. אך למרות שההתנגדות היתה קשורה במאבק חריף ועז, אבל כל זה התרכז בתוככי העם מבלי לערב בזה את השילטון.

ברם, ככל שהחסידות הלכה והתפשטה, נחלשה ההתנגדות מכורח המציאות.

כך נמשכו הדברים עד לפטירתו של הגר"א מווילנא בשנת תקנ"ח. קבוצה מסויימת השתמשה במצב הרוחות אז, לחדש את המלחמה נגד החסידות ובחרה בועד מיוחד לנהל את אופני המלחמה.

הועד ידע והכיר, שהרכילות ולשון הרע על החסידים בין היהודים לא יועיל, כי כבר נתפרסמו החסידים לירא-אלוקים, מהדרים במצוות, בעלי צדקה ומידות טובות. לכן, החליט הועד לנהל את המלחמה בדרך של 'מסירה' למלכות, לממשלה המרכזית בפטרבורג בירת רוסיה הצארית.

בראש השנה תקנ"ט הרגישו

הרבי (המגיד), ועל החבריה בעצמה למצוא איזו עצה ולעשות 'פדיון' עבור ר' זלמן. אבל הרב רבי לוי-יצחק מברדיצוב עמד על דעתו והכריע לספר להרב המגיד. והלכו שלשה אלה: ר' מנדל מוויטבסק, ר' זוסיא מאניפולי ור' לוי-יצחק מברדיצוב, להרב המגיד, לספר לו את אשר קרה עם ר' זלמניו.

כשסיפרו לו את הדבר, אמר הרב המגיד בזה הלשון:

"וה' העלים ממני". והוסיף "הוא יש לו הרגשה כבן. אני נחשבת כבן אצל הרבי שלי (הוא הבעש"ט), והוא נחשב כבן אצלי".

ולא הבינו התלמידים למה הוא מתכוין ואל מה ירמזון מליו, עד שהגיע חודש כסלו בשנת תקל"ג, ואז, ימים אחדים קודם הסתלקותו של הרב המגיד, אמר המגיד לתלמידיו:

"את אשר אתם מרגישים עכשיו, הרגיש ר' זלמן עוד בקיץ העבר..."

וקודם ההסתלקות תפס המגיד בידיו של 'הרב' ואמר:

"י"ט כסלו הוא יום ההילולא של שנינו."

ביום ג' פרשת וישב, י"ט כסלו תקל"ג, נפטר המגיד הגדול. ובעשרים ושש שנה אחרי זה, בדיוק באותו יום: יום ג' פרשת וישב, י"ט כסלו תקנ"ט,

מקובל בשם רבי נחום מצ'רנוביל שהיה מתלמידי המגיד ממזריטש, שבשנת תקל"ב, בקיץ שלפני הסתלקותו קרא הרב המגיד להרב ר' זוסיא מאניפולי ואמר לו: "תכתוב להגאון שלנו, ר' זלמניו ליטווק', שיבוא הנה."

ומאו קראו ה'חבריה קדישא', תלמידי הרב המגיד, את רבנו הזקן בשם 'הרב'.

– כאשר ה'מלאך' הקדוש, ר' אברהם בנו של הרב המגיד, סיפר לאביו המגיד שהחבריה קראה לר' זלמניו ליטווק בשם 'הרב', אמר לו אביו:

"ה'חבריה קדישא' כיוונה אל האמת. "שמא מילתא היא", ו"הילכתא כרב". ה'שלחן-ערוך' של הרב יתקבל בכל תפוצות ישראל. –

כשבא הרב לרובנה (מקום משכנו של המגיד הגדול בשנותיו האחרונות), ור' זוסיא מאניפולי סיפר לו, שהרבי ציווהו לכתוב לגאון שלנו שיבוא, התאנח הרב מעומק הלב, ונפל יתכף בהתעלפות. כשהקיצוהו מהתעלפותו נחלש מאד, ונפל למשכב.

בני ה'חבריה קדישא' התיירו מלספר להרב המגיד על המקרה שהיה עם 'הרב'. הרב רבי מנחם מענדל מוויטבסק² אמר, שאסור לצער את



האספה החליטה, כי כל חברי האספה ועוד אנשים אשר נקבו בשמות, יתפנו מכל דבר עסק ומצרכי ענייני ביתם הפרטיים, ויתמסרו בגופם ונפשם ובכל אשר להם להצלת הרבי והצלת החסידות.

האספה בחרה בועד מיוחד אשר ינהל את כל העבודה להצלת הרבי, ישמור על קיום הסדרים שהרבי קבע והנהיג, ויחזק את רוח החסידים בכל אתר ואתר. הוחלט, שכל החסידים, מקטן ועד גדול, מחוייבים לקיים כל פקודת הועד, בלי שום טענה ומענה.

הועד כתב וחתם צו ופקודה לכל החסידים, אשר כל הימים שהרבי יהיה תפוס: א) יתענו כולם בכל יום שני וחמישי, מלבד מי שאי אפשר לו מחמת חולשה; ב) בכל ימי השבוע יאכלו רק לחם עם מים חמים, ובשבת קודש בלילה וביום יאכלו רק תבשיל

ובשעה מאורחת בליל אסרו-הג נודע לחסידים, שבא שליח מיוחד ומזוין לאסור את הרבי. הרבי מצא לנכון לקיים הפסוק "חבי כמעט רגע עד יעבור זעם", ויצא דרך פתח צדדי לחוץ והתחבא, והשר שבה לאסרו נסע בחזרה לבדו, אך כעבור שני ימים בא עוד פעם. בלילה קודם המאסר נמלך הרבי עם החסיד ר' שמואל מונקס, והחליט שאם יבואו שוב לאסרו, יניח עצמו להאסר. וכן היה: כשבא השר בפעם השנית שוב לא התחבא, ואחרי שעות אחדות כבר ישב ב'עגלה שחורה' סגורה³ ושומרים מזויינים לראשו. ה'עגלה השחורה' נסעה עם הרבי לפטרבורג והחסידים נבוכו. נבוכו, אבל לא נתיאשו.

בו בלילה שנאסר הרבי, נתאספו החסידים לטכס עצה מה לעשות.

החסידים בעבודתו של הרבי מרירות עמוקה, ואחר כך בשמחת-תורה הרגישו שוב מרירות זו בין בשעת ההקפות ובין בשעת קריאת-התורה (האדמו"ר הזקן היה בעצמו בעל-קריאה). הרגישו נעימה מרה גם בתוכן של החסידות, שדרש הרבי בשמחת-תורה. את הפסוק "אתה הראית" פירש הרבי באותו מאמר-חסידות כך: "אתה הראית לדעת" – עצמות אין-סוף מראה, איך האדם צריך לשבר את עצמו ("לדעת" – מלשון "ויודע בהם את אנשי סוכות" דגדעון), "כי", בשביל, "ה' הוא האלוקים", בכדי שהכל יראו איך "אין עוד מלבדו". כל הדברים הללו העציבו מאד את רוח החסידים.

לדאבון לב המלשינות הצליחה,

3 המורדים במלכות והנדונים למשפט-מות היו מובלים בעגלות מכוסות בטסי ברזל בצועים בצבע שחור, כדי להבהיל ולהטיל אימה.

1 שם הכינוי של בעל התניא, על-שם מקום מגוריו.
2 מגדולי תלמידי הרב המגיד, מראשוני החסידים העולים לארץ-ישראל, נפטר בטבריה.

היה, שהרבי מקבץ כספים רבים ושולח לשולטן בטורקיה (כלומר: קופת ר' מאיר בעל הנס עבור יהודי ארץ ישראל, שהיתה אז תחת ממשלת טורקיה...) אחרי כן העבירוהו למקום יותר נוח, שם, במבצר זה עצמו.

החקירות והדרישות התקיימו לא שם, במבצר, אלא ב'טייני-סובייט' (המועצה החשאית), ובכל פעם היו מובילים אותו מן המבצר אל ה'טייני-סובייט' לשם חקירה ודרישה. נהר הניבה מפסקת בדרך שבין המבצר ל'טייני-סובייט', והיה פקיד מיוחד מעביר אותו בסירה את הניבה.

פעם, בנסעם בסירה, רצה הרבי לקדש את הלבנה, וביקש את הפקיד שיעמיד את הסירה. לא רצה הפקיד. אמר לו הרבי:

"אם אחפוץ, אוכל בעצמי לעכב את הסירה מהילוכה". לאחר שהפקיד עדיין סירב בדבר, עמדה פתאום הסירה מאליה. הרבי אמר את המזמור "הללו את ה' מן השמים" (שאומרים בשעת קידוש-לבנה קודם הברכה), אך הברכה עצמה לא אמר, והסירה זזה ממקומה. כשהרבי ביקש אחר כך שוב את הפקיד שיעכב את הסירה, שאלו הפקיד:

"מה תתן לי בעבור זה?"

ונתן לו הרבי ברכה, כתובה בפתקא, בעצם כתב יד קדשו. ואז העמיד הפקיד את הסירה והרבי קידש את הלבנה.

אותו פקיד עלה אחר כך לגדולה והאריך ימים בעושר וכבוד. הפתקא של הרבי היתה משובצת אצלו במסגרת של זכוכית עבה ומקושטת בזהב, והיה מוקירה ומעריצה מאד. אחד הרבנים המפורסמים בין חסידי חב"ד, הרב ר' דוב-זאב מיקטריןסלב, ראה אותה פתקא אצל בנו של אותו פקיד, וקרא את הכתוב בה.

[ומעשה שהיה כך היה: בעיר סטרדוב, מקום שם גר ר' דוב-זאב קודם שנתמנה לרב החסידי

הלאה. השומרים לא אבו לשמוע. פתאום נשברו צירי-העגלה ואי-אפשר היה לנסוע הלאה. תקנו את צירי-העגלה, והנה נפל אחד הסוסים ומת.

הביאו סוסים חדשים, ואינם יכולים להזיז את העגלה ממקומה. ראו השומרים והבינו, שנגד רצונו של הרבי לא יוכלו לנסוע, וביקשו ממנו רשות לנסוע לכפר הסמוך ולשבות שם. לא נתרצה הרבי. ביקשו שוב ממנו, שלפחות יתן להם רשות להסיע את העגלה מהדרך לשדה שבצד הדרך. הסכים הרבי, ושם שבתו. המקום הוא כשלושה מילין מהמושבה רודניא, הסמוכה לעיר נוויל.

הרבי הזכיר אז בהלצה ציטוט מזמירות שבת: "צווחין אף עקתי, בטילין ושבתין". ("אקסין" = צירים באידיש. כלומר, הגלגלים עצמם צווחו ובטלו ושבתו מנסיעתם).

חסיד אחד מנוויל היה מספר, שהוא הכיר חסידים שידעו והראו באצבע את המקום אשר בו שבת הרבי, והוא בעצמו הלך לשם כדי לראות את המקום בעיניו. בכל הדרך משני הצדדים עמדו אילנות ישנים ושבורים, והמקום ההוא, אשר העבירו לשם את העגלה עם הרבי ובו שבת, היה סמוך לאילן גדול ויפה ומרובה ענפים.

כשהיה אותו חסיד מנוויל מספר על כך, והיה מבאר פרטי המקום, היה אז בחיות גדולה, וההתעוררות של יראת-שמים ורגשי מידות תרומיות מראיית האילן, היתה אצלו גדולה, מזו שבאה עתה מלימוד בעניין של 'עבודה'...

כשהביאו את הרבי לפטרבורג, הושיבוהו תיכף בחדרים החשאיים של המבצר הפיטרופבלי. יותר משבעה שבועות ישב במבצר זה. בשלושה שבועות הראשונים ישב במשטר חמור מאד, ובחדרים המיוחדים למורדים במלכות. שכן, אחד מעיקרי המלשינות

אחד; ג) בתוך זמן זה לא יקבעו זמני ארוסין ונישואין, והנישואין שזמנם כבר הוקבע מקודם, יתקיימו בזמנם, אבל בלא כלי-זמר, ויעשו סעודה אחת בלבד ובלא בשר, בשביל עשרה אנשים, לא יותר; ד) כל מלמד יאסוף את תלמידיו ויאמרו תהילים בכל יום, וקודם אמירת התהילים יבאר להם פרשת מאסר הרבי, כי צדיק הדור נתפס על עוון הדור, ואשר בעלילה באו עליו; ה) כל אחד מהחסידים יספר לאשתו ולבניו ולבנותיו הקטנים ולכל גרי ביתו על כל המאורע, ויספר להם גודל היסורים של התפוס, וגודל החטא של המלשינים, וגודל השכר של המשתתפים בצערו של תלמיד חכם וצדיק; ו) כל אחד מהחסידים יזהר לשלם המעמדות של החזקת בית רבי, והמעמדות לקופת אחינו שבארץ הקודש; ז) כל אחד מהחסידים יעשה שימה מכלי כסף וזהב ותכשיטים שיש לו; ח) בכל קבוץ של חסידים יבחרו נאמן אשר יפקח על קיום כל התקנות הנ"ל, ואילו יביאו את כספי המעמדות (למעלה אות ו') והרשימות (באות ז'); ט) אם ח"ו יפטר מי מהחסידים במשך זמן זה, יתקבצו כל העדה באותו מקום וילכו לטבול במקווה, ואחרי טהרתו והלבשתו של הנפטר ישיבועו אותו בשבועה חמורה שעושים אותו לשליח, שנשמתו תעלה בהיכלי קודש של הרב המגיד והבעש"ט ותודיעם כי כבוד קדושת רבינו תפוס, ותורת החסידות בסכנה. ככה ישיבועוהו שלש פעמים: אחרי ההלבשה, בבואם לבית הקברות, וקודם סתימת הגולל. וכל העדה תצום באותו יום.

ה'עגלה השחורה' עם הרבי נסעה מליוזנא באור ליום ו' עש"ק בראשית. למחרת, ביום הששי, בחצי השעה האחת-עשרה לפני הצהרים, שש שעות קודם זמן הדלקת הנרות, ביקש הרבי שישבתו כאן ולא יסעו היום

ביקור בכלא

בעת ישיבת האדמו"ר הזקן במאסר, באו אצלו פעם אחת הרב המגיד עם הבעש"ט נ"ע מעלמא דקשוט.

רבנו שאל אותם, למה מגיע לו ומה תובעים ממנו.

והשיבו לו, שנתחזק עליו קטרוג למעלה על שאומר דברי חסידות הרבה ובגילוי.

אמר להם רבנו: ואם אצא מכאן האם אפסוק מלומר דברי חסידות? והשיבו לו: כיון שהתחלת לא תפסוק, ואדרבה לכשתצא תאמר יותר. וכן היה, כי אחרי שחרורו הוסיף רבנו הזקן בזמני אמירת דברי חסידות, המאמרים היו באריכות יותר ובביאור וכו'.

וכשבטל הקטרוג למעלה והסכימו על הדרך החדש, במילא נתבטל המאסר למטה, יצא לחפשי, והותחלה ההנהגה החדשה – והוא ביום יט כסלו.

(אגרות-קודש הרבי זי"ע חלק ה עמוד מז)

על דברי ה'תניא' בסוף פרק ראשון, לא השיב מאומה, אלא שתק, ופניו היו שוחקות. את אותה השתיקה עם הפנים השוחקות קיבלו השרים החוקרים בתורת תשובה, ולא שאלו יותר.

לאחר שנשתחרר אמר הרבי למקורביו, שכוונתו היתה להגיד: הלא תראו, שעל כל עשרים ואחת השאלות השבתי כהוגן, ונוכחתם אפוא לדעת, שדברי הם אמיתיים ונכונים, ואם כן, כשאשיב לכם על השאלה האחרונה ודאי שתיווכחו לדעת שגם דברי בנוגע לנפשות אומות העולם הם נכונים, ולמה לכם אפוא הבידור הזה? הלא מוטב ששאלה זו תשאר בלי תשובה...

ואמר הרבי, שהשרים החוקרים הבינו היטב כוונתו, והסכימו אף הם לכך.

בבוא הרבי לביתו, אמר דרוש על הפסוק "תחת אשר לא עבדת את ד' אלוךך בשמחה", ואמר ששמחה ממתקת את הדינים. אחרי כן אמר, שדבר זה ששמחה ממתקת דינים ראה בחוש ב'טייני-סובייט' בפטרבורג, ונתכווין בזה לאותן הפנים השוחקות.

בדרכי הטבע דווקא.

עשרים ושתים שאלות שאלו את הרבי בעת החקירה והדרישה ב'טייני-סובייט', מהם: על ששינה את נוסח התפלה; על ענייני החסידות; על שבדרושי החסידות מבואר שמידת ה'מלכות' היא בחינה אחרונה שבסדר השתלשלות, והרי זה השפלה לעניין המלוכה; על הכסף שהוא שולח לארץ ישראל, שהמלשינים אמרו על זה שהוא שולח שוחד להשולטן הטורקי ורצונו למרוד במלכות וכדומה. השאלה האחרונה היתה על מה שכתב בספר ה'תניא', בסוף פרק א', שהנפש החיונית שבישראל היא מקליפת נוגה, שיש בה גם כן טוב, "מה שאין כן נפשות אומות העולם הן משאר קליפות הטמאות שאין בהן טוב כלל".

על עשרים שאלות השיב הרבי בעל פה תשובות מפורטת בטוב טעם ודעת, והתשובות נתקבלו ברצון. על שאלה אחת, השאלה בעניין מידת 'מלכות', נתן הרבי תשובה ארוכה בכתב, ואחרי שתורגמה לרוסית על ידי שני צינזורים, נתקבלה אף היא ברצון. וכשהגיעו לשאלה האחרונה,

בקטרינוסלב, היו שני זקנים שכבדה אזנם משמוע. ר' דוב-זאב ה'משפיע' של חסידות בסטרדוב, הוכרח, בשביל הזקנים הללו, להגיד החסידות בקול רם, ובשכר זה היה זקן אחד מהם מספר לר' דוב-זאב בכל פעם איזה מעשה. אותו זקן היה כמה פעמים גם אצל האדמו"ר הזקן, גם אצל הרבי ה'אמצעי', וגם אצל ה'צמח-צדק'. אחת המעשיות שסיפר לו הזקן היא, שסמוך לסטרדוב יש 'פריץ' אחד, והוא בנו של הפקיד, שהיה מעביר את הרבי בסירה על הניבה, ושהרבי נתן לו את פתקת הברכה. גם הוא, בנו של אותו פקיד, שומר את המסגרת המשובצת עם הפתקא, ומחבב אותה מאד. משנודע הדבר לר' דוב-זאב, השתדל שה'פריץ' יראה לו את הפתקא, והלה הראה לו].

בשמעי סיפור זה בהיות בן תשע – אומר הרבי הרי"צ – הרהרתי מדוע לא אמר רבנו הזקן את הברכה כשהסירה נעצרה מעצמה והיה זקוק לטובה מן הזולת לשם כך. לאחר מכן כשהשי"ת עוזר, מתבגרים ולומדים חסידות, מבינים שזה עניין שלם ב'עבודה', ושרק כך צריך להיות, כי מצווה יש לקיים כפי שהיא מלובשת

לאחר נ"ג יום מתחילת מאסרו, ביום שלישי, י"ט בכסלו נשתחרר הרבי מהמאסר. שמחתם של החסידים לא ידעה גבולות. רחובות פטרבורג צהלו ורקדו. בכל זאת התאפקו החסידים ולא נגעו בכבוד מנגדיהם אף בדיבור, כי ידעו אשר רבנו חפץ בשלום, למרות כל העינויים והיסורים שסבל.

בדרכו חזרה לביתו מפטרבורג לוו אותו כמה אלפי חסידים, וביום שלישי, שני לחנוכה, הגיע לוויטבסק, ויצאו לקראתו לקבל פניו אלפי אנשים, ונתעכב שם כל ימי החנוכה. בבואו אחרי כן לליונא, כבר חיכו לו שם המון גדול של חסידים מהערים הסמוכות, והקול נשמע אשר מחנות, מחנות אנשים ממקומות הרחוקים הולכים ובאים לקבל פני הרבי.

החסידים רצו לכתוב מגילת י"ט כסלו, ולקבעה כחוק ודין מגילת אסתר. כבר היו נבחרים מהחסידים שהכינו נוסחאות המגילה, ונתייעצו ביניהם על הזמן שעליהם להתאסף יחד בליונא לבקש הסכמת הרבי על כך, והסכימו לבוא בין פסח לעצרת, והדבר היה שמור לעת עתה בסוד. כשבאו ליזמן המיועד והציעו לפני הרבי את משאלתם של החסידים על מגילת י"ט כסלו, לא הסכים לכך, ואמר להם:

"זה היום יקבע למועד תמידית בישראל, אשר בו יתגדל ויתקדש שמייה רבא, ויתעוררו אלפי לבבות ישראל בתשובה ועבודה שבלב. כי

המעשה חקוק בלב ישראל דלעילא, וכתוב בלב ישראל דלתתא."

אחרי שחררו של הרבי, שלח מכתב כללי לכל החסידים, הוא המכתב הנדפס ב'אגרת-הקודש' שב'תניא' (פרק ב'), המתחיל "קטונתי מכל החסידים".

באותו 'קטונתי' מסיים הרבי (לאחרי שמבאר את פירוש הפסוק "קטונתי מכל החסידים") כך: "...ולזאת באתי מן המודיעים מודעה רבה לכללות אנ"ש על ריבוי החסידים אשר הגדיל ה' לעשות עמנו, לאחוז במדותיו של יעקב. . . לבלתי רום לבכם מאחיהם. . . רק להשפיל רוחם ולבם במידת אמת ליעקב..."

פעם, כשלמד הרבי מהר"ש⁴ עם בנו הרבי הרש"ב את האגרת "קטונתי", אמר לו:

"אילו לא היה הרבי כותב באגרתו את שלוש התיבות "במידת אמת ליעקב" אזי היו נתוספים לו עוד חמשים אלף חסידים, אבל הרבי תבע את מידת האמת..."

הרב ר' נחום, בן הרבי ה'אמצעי', בנו של רבנו הזקן, שהיה עד ראה למאורעות, היה נוהג בכל שנה ושנה לספר המעשה של י"ט כסלו, מתחילתו ועד סופו.

סדר סיפורו היה כך: זקני היה עשר שנים תלמיד הרב המגיד ממזריטש, וחמש שנים היה ראש ה'חבריא קדישא', עד אשר נתגלה

ונתפרסם בשם המגיד והמדריך מישירים בליונא. עשרים שנה עמל ויגע בהתיסדות שלושת ה'חדרים' הידועים⁵, בהדרכת החסידים, ובהתעסקות לפרסם ולבאר ולהסביר תורת רבותיו הבעש"ט והמגיד. את החלק הקשה ביותר של התיסדות וקביעת עבודת החסידות על פי תורת הבעש"ט והמגיד קיבל על עצמו זקני. גם המקום גרם: זקני היה קרוב יותר למדינת ליטא⁶. כשנתפרסמו ה'קונטרסים' של ה'תניא' וכבר היו ב"ה רבבות חסידים, והרבה מורי הוראות ולומדים מופלגים, שהורו בכמה דינים והוראות כזקני, כמו בתיקוני המקוה, בסכיני שחיטה מלוטשים, ועוד, אז באה המלשינות. כל הפרטים של המאורע היה ר' נחום מספר בשפה קצרה ובלשון ברורה ומדוייקת, ובספרו דבר התפיסה היה מדבר בקול נמוך ובקול בוכים, וכשהיה מספר בדבר השחרור היה מגביה קולו בשמחה וצהלה, ואופן סיפורו היה כקריאת המגילה, שחייב אדם לקרותה בלילה ולחזור ולשנותה ביום, וכשהיה נכנס מי מהחשובים והנכבדים לאחר שכבר התחיל לספר, היה חוזר ומתחיל מחדש.

(ס'פורי חסידים – מועדים' (הרב זוין זצ"ל)

עמוד 199 ואילך.

'ספר התולדות – אדמו"ר הזקן' חלק ג' (הרב

גליצנשטיין) עמוד 659 ואילך)

4 בנו של הרבי ה'צמח-צדק', נכד אדמו"ר הזקן.

5 ה'חדר' הראשון יסד הרבי בשנת תקל"ח, ולמד תורה עם התלמידים חמש שנים רצופות. תנאי התקבלותם: בקיאות בש"ס, מדרש, ספר העיקרים, כווי וידיעה בוהר. ה'חדר' השני יסד בשנת תק"מ, והשלישי בתקמ"ב. שיעור זמן הלימוד בחדרים השני והשלישי – שלש שנים.

6 שם היה מרכז ההתנגדות.

7 קודם שנדפס ספר ה'תניא' היו הדברים נפוצים בעדת החסידים בצורת פרקים בודדים וחצאי-פרקים, ונקראו בשם 'קונטרסים', ואלה שהורגלו בשם זה קראו אחרי כן אף את ה'תניא' בשם 'קונטרסים'.

בין גאווה לישות

שאלה:

קראתי את המאמר 'ההכתרה' של הרב שניאור זלמן גופין, ונקודה מסויימת איננה ברורה לי. כתוב שם שאדם רגיל אינו מרגיש רוממות באופן טבעי, שכן, רק בעל גאווה או שוטה עשוי לחשוב שהוא מרום.

האם אין כאן ראייה אופטימית מדי? האם אין כאן אולי התעלמות מצדדים רעים בטבע האנושי? הרי בתניא מבואר באריכות שמצבו של הבינוני הוא ניתוק מה', ואם כן, הרי הרגשת רוממות היא אך טבעית לו, כיצור נפרד.

מרדכי בילט,
תקוע

תשובה מאת הרב שניאור זלמן גופין:

להבנת העניין, יש להקדים נקודה יסודית בחידושו של רבינו הוקן בספר התניא. אחד ההבדלים הגדולים בין שיטת החסידות לשיטת המוסר הוא, ששיטת המוסר מתמקדת בתיקונם של מידות רעות פרטיות כעצלות, גאווה וכו', ואילו בחסידות עוסקים בשורש הבעיה – עצם הרגשת הישות העצמית, שהיא המביאה כל מיני רע.

זו אחת מהדגשותיו של רבינו הוקן בספר התניא (כבר בפרק הראשון), שהמאבק של היהודי הוא לא רק בין שני יצרים, היצר טוב כנגד היצר הרע, אלא ישנן שתי נפשות – נפש שהיא אלוקית במהותה ונפש בהמית שמצד עצמה אינה קשורה לאלוקות. זו נפש לעצמה היוצרת סוג חיים שונה, לא רק יצרים שונים. וכפי שכותב שם שעניינה של הנפש הבהמית הוא ש"היא המתלבשת בדם האדם להחיות הגוף".

כלומר, עצם העובדה שהאדם חי ומרגיש את עצמו למציאות, הוא חש את עצמו כאדם עצמאי ואינו מרגיש את האמת ש"אין עוד מלבדו" – זו תכונתה של הנפש הבהמית שמקליפת נוגה. (מה-שאיין-כן הנפש האלוקית מרגישה את האמת שכל מציאותו של האדם והעולם כולו זהו רק הכוח האלוקי שמהווה אותו, ו"אין עוד מלבדו").

על-פי זה מובן, שעניין הישות הטבעית (מה שהאדם מרגיש את עצמו ולא את הבורא), אינו קשור למידת הגאווה וההתנשאות על האנשים הסובבים אותו. הרגשת הישות העצמית זהו דבר טבעי מצד הנפש הבהמית שבאדם.

על עניין זה יהיה נכון לומר שגם הבינונים לא הצליחו להיפטר לחלוטין מהרגשה זו כי-אם בדרך 'אתכפייא' כמבואר בהמשך התניא. (וגם זאת אין הכוונה שהם במצב של 'ניתוק מה' ככתבך, הגדרה כזו ניתן לומר רק על ה'קליפות' ממש שהקב"ה "הפרידן מאחדותו", אלא שאצל הבינונים הביטול לה' הוא 'ביטול היש' – ביטול בדרך 'אתכפייא' בלבד, ולא כ'ביטול במציאות' – ביטול טבעי, 'אתהפכא', של הצדיקים, שמהותם הגלויה היא הנפש האלוקית).

מה-שאיין-כן גאווה והתנשאות היינו, שהאדם מרגיש את עצמו גבוה ומרום על כל האנשים שסביבו. הרגשה כזו קשורה במידה גדולה לטיפשות, כמאמר כל גיא שוטה. 'פיקחות' היינו שעייני שכלו של האדם פקוחות ורואה ומבין את הדברים שסביבתו בצורה נכונה. ולהיפך, ה'שטות' היינו, שעייני שכלו של האדם סגורות.

לכן אדם פיקח מבין בפשטות (עוד לפני ההתבוננות באחדות ה'), שאין הוא מנושא ומרום מהאנשים שסביבו. ואפילו אם יש בו מעלות שונות שאינן בזולתו, עדיין אין זו סיבה להתנשאות על הזולת ושהזולת יתבטל כלפיו וירגיש את עליונותו. (זה אמנם נכון שבסופו של דבר מקורה של מידת הגאווה היא גם בישות הטבעית, ככל שאר המידות הרעות שמציאותן תיתכן רק מצד הרגשת הישות העצמית, אבל זהו רק שורשה של הגאווה, לא עניינה גופא).

לסיכום: יש מושג של הרגשת היש העצמית. זו אכן הרגשה טבעית אצל כל אלה שאינם צדיקים; ויש מושג של רוממות, שמשמעותה הרגשת רוממות ביחס לזולת דווקא, והרגשה זו אינה טבעית.

שבת התוועדות ולימוד חסידות בעיה"ק חברון

בשבת 'וישב' כ"א כסלו (בסמיכות ל"ט כסלו)

בהשתתפות ה'משפיעים'
הרב **מנחם מענדל ווכטר** והרב **יחזקאל סופר**

דמי השתתפות 25 ש"ח

לפרטים נוספים והרשמה:

050-6743440, 054-6374295, 052-4317299

הנסיעה באוטובוס קו 160 מתחנה המרכזית ירושלים



מבצע לבני הישיבות

'דרך מצוותיך'

ספר טעמי המצוות על-פי ביאורי החסידות

לאדמו"ר ה'צמח-צדק'

₪ 45

'קונטרס 'ומעיין'

לאדמו"ר הרשב"ב

₪ 15

'מהותם של ישראל'

9 פרקים במהותם של ישראל על-פי החסידות
מאת הרב יואל כהן

₪ 10

ספר התניא

₪ 10

חסידות מבוארת

2 החוברות החדשות בסדרה

* פרק א' בתניא

* מאמר 'שובה ישראל' משנת תרנ"ט

לאדמו"ר הרשב"ב

₪ 10

2 מאמרים מלקוטי-תורה בעניין התפילה

* 'לא הביט און'

* 'כי תצא למלחמה על אויבך'

₪ 10

המחירים כוללים דמי משלוח

המעוניינים ברכישת ספרים ישלחו תשלום לתורת חב"ד לבני הישיבות
(מחלקת מכירת ספרים) ת.ד. 15046 רחובות, בצירוף הכתובת למשלוח

מוכרי הספרים בישיבות המעוניינים בדוגמאות וקטלוג יכולים לפנות לטל': 054-4443208