

צמ עיינותיך

למחשבת חב"ד

**'עד דלא ידע'
למעלה מהידיעה**
הרב יואל כהן



ראשית גויים עמלק
הרב עדין אבן ישראל



**השמחה
מאין תמצא?**
הרב אלתר הילביץ זצ"ל



**להיות בשמחה
תמיד**
הרב מנחם ברוד

"עד דלא ידע" – למעלה מהידיעה

המן יודע שהקב"ה אוהב את עם-ישראל. איך הוא מנסה לפעול שגם מלמעלה יסכימו לפגוע בעם-ישראל? לשם כך הוא מפיל 'גורל' ועושה עץ גבוה חמישים אמה. הוא שואף להגיע לדרגה העליונה באלוקות, שבה אין הנבראים תופסים מקום, עד שישראל והאומות שווים ממש, וכדי לבחור ביניהם צריך להטיל גורל. אך דווקא בנקודה זו היתה מפלתו, ואנו מבטאים נקודה זו על-ידי "עד דלא ידע"

הרב יואל כהן

שישכתר". מזה מובן, שהחיוב להשתכר הוא דין במשתה.

מכיוון שהמשתה צריך להיות באופן שישתה יין "עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי", מכאן שעניין זה קשור למהותו של החג, שהרי גדרו של החג הוא 'יום משתה' כנ"ל.

וכאן מתעוררת התמיהה הגדולה: אם האדם שותה עד שאינו מבחין בין ארור המן לברוך מרדכי, הרי אז אין זו שתייה המאפיינת את פורים (שכן הוא אינו מבחין בענייניו של הפורים), אלא שתייה סתמית?

ובפרטיות יותר: ענייניו של המצוות שתיקנו חכמים בחגים הוא לתת שבח והודיה לקב"ה על הניסים שעשה עמו. בכל חג הדבר נעשה בדרכו המיוחדת – בחנוכה תיקנו להדליק נרות ולומר הלל; בפורים – לקרוא את המגילה, לשלוח מנות איש לרעהו, לתת מתנות לאביונים ולערוך משתה.

לאור זאת, עניינה של השתייה הוא (ככל מצוות היום), להודות לקב"ה על הנס הגדול, שהמן נחל מפלה ומרדכי זכה בישועה – ארור המן וברוך מרדכי.

מזה מובן, שאף שבפועל מקיימים את המשתה רק במשך כמה שעות מהיום, קיום מצווה זו אינו קיום חד-פעמי, לאותה שעה בלבד, אלא היום כולו נהפך ליום משתה. ליתר פירוט: א) חיוב מצווה זו הוא על כל רגע ורגע מהיום; ב) ייחודה של מצוות המשתה אינו בכמות בלבד (שחיובה אינו על חלק מהיום בלבד, כשאר המצוות, אלא על היום כולו), אלא גם ובעיקר, שמצווה זו אינה מצטמצמת למעשה שיש לקיימו בתוך משך היום, אלא זה מהותו של היום, יום משתה. נמצא אפוא, שבאם רצוננו לדעת את תוכנו של החג, הרי מבחינה מסויימת אפשר לדעת זאת במיוחד ממצווה זו, שהיא הקובעת את גדרו של יום. מהו סדר קיום מצוות המשתה? ידוע מאמר הגמרא⁴ "חייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי". חיוב זה אינו חיוב צדדי במצוות המשתה, אלא הוא גדר המצווה. וכלשון הרמב"ם⁵ "כיצד חובת סעודה זו?" (מצוות המשתה של פורים) – "שיאכל בשר ויתקן סעודה נאה. . ושותה יין עד

א. כשאנו מבקשים להבין את ענייניו המיוחד של חג, אפשר לעשות זאת על-ידי התבוננות במצוותיו המיוחדות של החג, שבהם בא לידי ביטוי תוכנו המיוחד, ובשמו של החג. כשם שהמצוות המיוחדות לחג מבטאות את תוכנו, כך גם שם החג משקף את מהותו, שכן כידוע⁶, שמו של כל דבר מורה על מהותו הפנימית.

בנוגע לפורים אנו מוצאים דבר פלא הן בשמו של החג והן במצוותיו: אחת המצוות שתיקנו חכמים לזכר הנס היא מצוות המשתה. מצווה זו, מבחינה מסויימת, קשורה במהותו של החג יותר משאר מצוות היום, כי היא חלה על היום כולו. מצוות קריאת המגילה, למשל, אינה קשורה ליום כולו; החיוב הוא לקרוא את המגילה פעם אחת בלילה ופעם אחת ביום. אפילו מצוות מתנות לאביונים, שכתב הרמב"ם⁷ שצריך להרבות בה, גם היא אינה קשורה לתוכנו של כל המעט-לעת. אולם חיוב המשתה הוא לא רק שבמשך היום ייערך משתה, אלא היום כולו נקרא 'יום משתה' ("ימי משתה")⁸.

4 מגילה ז, ב. וראה שו"ע או"ח סימן תרצ"ה ס"ב.
5 הלכות מגילה פרק ב הלכה טו.

1 ראה תניא, שער היחוד והאמונה פרק א.
2 ראה הלכות מגילה פרק ב הלכה יז.
3 כלשון המגילה ט, כב.

תוכן העניינים

3	"עד דלא ידע" – למעלה מהידיעה הרב יואל כהן
13	ראשית גויים עמלק הרב עדין אבן ישראל
16	ניצוצות חב"דיים
18	השמחה מאין תמצא? הרב אלתר הילביץ זצ"ל
20	להיות בשמחה תמיד הרב מנחם ברוך
25	הגאולה – בדרך הטבע או בהתגלות פתאומית? שו"ת והארות
29	בזרכי הבעל-שם-טוב גדול שימושה

צעינותיך
יוצא לאור באדיבות

הרב הלל דוד קרינסקי
ומשפחתו שיחיו
ימלא ה' משאלות ליבם לטובה

יו"ל ע"י:
תורת חב"ד לבני הישיבות
ת.ד. 4102 נתניה.
טל' 09-8655040, פקס' 09-8851205
דואר אלקטרוני:
maayanotecha@neto.bezeqint.net

לזכות
הרב יעקב בן תורכיה
מאוזן
ישלח לו ה' מהרה רפואה שלימה מן השמים

דבר המערכת

רבים הם העוסקים בסיפורה המופלא של מגילת אסתר ולקחיה. בספרות החסידית עיקר העיסוק הוא, במושגי ושלבי המגילה כהשתלשלות של דברים המתרחשים בעולמות העליונים.

מאמרו של הרב יואל כהן עוסק בענייניו הפנימי של הפור הוא הגורל, בו מתבטא עיקרו של נס פורים, ובתוך הדברים – גישת החסידות למהותן של המצוות וישראל.

מלחמת עמלק כפי שהיא משתקפת בנפש האדם, תופסת מקום נכבד בספרי החסידות. במאמרי החסידות מבארים בפירוט את משמעותה של 'קליפת עמלק' בנפש האדם, את השוני בינה לשאר ה'קליפות' והמיוחדות הרעות ואת הדרך להתמודד איתה. בנוסף לטעימה מקטעי מאמרי החסידות בנושא, מובא מאמרו של הרב עדין אבן ישראל העוסק בעניין זה, בבהירות רבה כדרכו.

*
"משנכנס אדר מרבנים בשמחה" ואין מתאים מחודש אדר לעיון במהותה של השמחה בתורת חב"ד.

מאמרו של הרב אלתר הילביץ זצ"ל מגדיר, לאחר חקירה ודרישה, את היסוד המונע את השמחה, ולאידך – את היסוד המביא לשמחה.

הרב הילביץ מוכר לרבים מספריו "ללשונות הרמב"ם" ו"חקרי זמנים", בשנותיו האחרונות היה מראשי "כולל מרץ" במבשרת ציון. כאן המקום להודות לנכדו הרב מאיר שיחי' על מסירת קובץ מאמרי סבו בתורת חב"ד לפרסום ב'מעיינותיך'.

הרב מנחם ברוך כותב על הסיבות לשמחה, מעלותיה הרבות וכוחה הבלתי מוגבל שפורצת את גדרי האדם והבריאה. כן מסכם הוא את חסרונותיה של העצבות והעצות להתמודדות איתה.

במדור 'גדול שימושה' הבאנו סיפור מהבעש"ט, המאפיין את גישתו החיובית המיוחדת, ואת סגנון החיים של היהודים הפשוטים בזמנו.

המדור שו"ת והארות עוסק הפעם בשאלה היסודית האם הגאולה תבוא כתהליך טבעי שיתרחש בעולם, או כגילוי אלוקי שמיימי פתאומי.

*
בימים אלו, כאשר מרחפת גזירת גירוש על מתיישבי ארצנו הקדושה במסירות נפש, יהי רצון – כפי שהתבטא הרבי זי"ע בשנת תשנ"ב – שכשם שדבר איסור בטל בשישים, כן יתבטלו כל העניינים הבלתי רצויים בשישים ימי השמחה של שני חודשי אדר ו"מיסמך גאולה לגאולה" – גאולת פורים לגאולת פסח ועד לגאולה השלמה במהרה בימינו ממש.

אך אם השתייה היא באופן שהאדם אינו מבחין בין ארוך המן לברוך מרדכי, אין זו 'שתייה-פורימית', המבטאת הודיה לקב"ה, אלא שכרות גרידא. וגם על שמו של החג מתעוררת תמיהה גדולה:

הטעם לשם 'פורים' הוא, ככתוב במגילת⁶, "על-כן קראו לימים האלה פורים, על שם הפור" שהפיל המן. הדבר דורש ביאור: שמו של החג אמור לבטא, לכאורה, את הישועה שאירעה בו ולא את הגזירה שקדמה לישועה.

כך אנו מוצאים בשאר החגים: פסח נקרא על "אשר פסח על בתי בני ישראל במצרים בנגפו את מצרים וגו"; סוכות נקרא על שם⁸ "כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים וגו"; חנוכה (חג דרבנן) הוא על שם שחננו בכ"ה⁹.

למה נשתנה אפוא פורים, שהוא נקרא על שם הפור שהפיל המן, לדעת באיזה חודש להפיק את זממו להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים¹⁰? מוטב היה לקשר את השם עם הישועה ולהדגיש את הנס שעשה עמנו הקב"ה, ובכך להללו ולהודות לו על חסדיו, מאשר לקשר זאת עם הפור, הוא הגורל הקשור לכאורה לגזירה.

שוויון מוחלט

ב. בתיקוני זוהר¹¹ כתוב, ש"פורים אתקריאת על שם יום-הכיפורים", דהיינו שיום-הכיפורים ופורים שייכים זה לזה. אדמו"ר הזקן, בתורה-אור¹², מבאר, שהקשר ביניהם הוא בכך, שבשניהם ישנו עניין הגורל: ביום הכיפורים יש גורל על שני השעירים; ופורים הוא על שם הפור, הוא הגורל.

יום הכיפורים הוא היום הנעלה והקדוש בשנה, ולכן מתכפרים בו העוונות. מכאן שעניין הגורל (הקשור עם עניינו המיוחד של יום-הכיפורים) מבטא דרגה נעלית באלוקות, שממנה באה

הכפרה. מזה מובן, שגם הגורל של פורים מורה על דרגה נעלית ביותר, הקשורה ביום זה, בדוגמת יום-הכיפורים.

מתי שייך לעשות גורל? כאשר לפני האדם מונחים שני דברים שווים, והאדם אינו יכול להחליט איזה מהם לקחת, הוא מטיל ביניהם גורל. אם הדברים שונים זה מזה, ובאחד יש מעלה על זולתו, לא שייך להפיל גורל, מכיוון שהאדם יקח את הטוב שביניהם.

זו הסיבה שההלכה קובעת¹³, כי שני השעירים של יום-הכיפורים צריכים להיות שווים במראם, בקומה ובדמים.

כאשר מדברים על שוויון בין שני דברים, אפשר לצייר זאת בשני אופנים: דוגמה ראשונה: אדם רגיל, שענייני אכילה ושתייה תופסים מקום אצלו, אם יהיו לפניו שני מאכלים, שאחד מהם ערב לחיכו יותר מהשני, הרי המאכל הערב יש בו מעלה לעומת השני. מובן שבמצב כזה לא שייך להפיל גורל, מכיוון שהאדם יודע מעצמו במה הוא חפץ. רק כאשר יהיו לפניו שני מאכלים שטעמם שווה, שאין לאחד מהם עדיפות על רעהו, אז שייך להפיל גורל ועל-פיו לקבוע איזה מהם לקחת.

דוגמה שנייה: אדם נעלה, מופשט ומרום מעניינים גשמיים כאכילה ושתייה, וכל מעייניו בעניינים רוחניים בלבד. אצל אדם זה טעמו של מאכל ערב אינו תופס מקום כלל (ואגב, אדם זה משקף את מעלתו האמיתית של מין האדם על החי – "רוח בני האדם היא העולה למעלה"¹⁴); ההתעסקות והלהט בענייני אכילה ושתייה הם מעניינים של בעלי חיים, ולא של אדם שמעלתו כאדם היא מהות חיוו. אמנם המאכלים עצמם אינם שווים בטעמם, ואחד מהם ערב ומשובח מחברו, אולם לגבי האדם, מצד רוממותו, הם שווים ממש. הוא עומד למעלה מההבדלים בטעמם של המאכלים, עד שלגביו אין כל הבדל ביניהם.

כלומר, שוויון בין שני דברים יכול

להיות בשני אופנים: או מפני שבאמת הדברים שווים; או שאמנם הדברים עצמם אינם שווים, אלא שלגבי האדם, מצד רוממותו, הם שווים.

כשם שהדברים אמורים בטעמם של שני מאכלים בעיני האדם, המרום ומופשט מדברים אלו, כמו-כן אפשר לצייר זאת גם כלפי מעלות וחסרונות רוחניות, כחכמה ושטות. אמנם חכמה ושטות הם שני הפכים, ובעולם שבו השכל תופס מקום הם עומדים משני עברי המתנס, אולם לגבי דרגה שלמעלה מעולם השכל והחכמה, ייתכן שהחכמה והשטות גם יחד יהיו שווים ממש.

כאשר אנו מעמידים את כל המושגים שלנו לנוכח הקב"ה, שהוא אין-סוף ומרום לגמרי מכל ענייני העולם, הרי גם הדברים הנחשבים בעינינו כטוב וזרע, לגביו אין הם תופסים מקום כלל, עד שהטוב והרע שווים ממש. לגבי הקב"ה אין שום ייתרון לחכמה על השטות, שכן שניהם בטלים לגמרי לעומתו.

נקודה זו מסמל הגורל: כשם שאצלנו יש מקום להטיל גורל רק כאשר העצמים חסרי-ערך לגבי האדם וממילא שווים לגביו (שלכן יש צורך בגורל כדי להכריע), כך מצד רוממותו של הקב"ה, העולמות כולם, על כל פרטיהם ומעלותיהם, הם חסרי ערך לגביו, וממילא – שווים ממש, עד שיש צורך להטיל 'גורל' כדי להכריע, שכן מצד עצמם אין מעלותיהם וחסרונותיהם תופסים מקום כלל.

מהי מטרת המצוות?

ג. זה גם הקשר בין עניין הגורל שביום-הכיפורים לעניין הכפרה שבו. ובהקדם: ידועה השאלה מה עניינם ומטרתם של המצוות – 'לצורך גבוה', לשם תכלית אלוקית כלשהי, או לתועלת הנבראים המקיימים אותם? בסוגיה יסודית זו מצאנו כמה מאמרי חז"ל, שנראים סותרים זה את זה.

מצד אחד יש כמה וכמה מאמרי חז"ל

שמהם עולה כי עבודת האדם (בלימוד התורה וקיום המצוות) היא 'צורך גבוה'. וכדברי חז"ל¹⁵ על הפסוק 'ועתה יגדל נא כח אדני'¹⁶, שעל-ידי העבודה בקיום התורה והמצוות מוסיפים כוח בגבורה של מעלה. כך גם להפך, החטאים פוגמים, כביכול, למעלה. על הפסוק 'צור ילדך תשי'¹⁷ אומרים חז"ל¹⁸, שעל-ידי החטאים ישראל מתישין כביכול כוח של מעלה. בתורת הקבלה אנו אף מוצאים ביאורים שונים, כיצד על-ידי עברה פלונית פוגמים בספירה אחת; ועל-ידי עברה אחרת בספירה שנייה.

מצד שני, המדרש אומר¹⁹ "וכי מה אכפת לו להקב"ה למי ששוחט מן הצואר או מי ששוחט מן העורף? . . לא ניתנו המצוות אלא לצרף בהן את הבריות". מדברי חז"ל אלו עולה בבירור, כי כל עניין המצוות הוא אך ורק לתועלת האדם, "לצרף בהן את הבריות", ואילו לקב"ה מצד עצמו "מה איכפת לו".

ויש להוסיף, שדברי המדרש הללו לכאורה גם מובנים ומסתברים יותר. מובן מאליהם שיש הבדל גדול בין עבודת עבד לאדונו לעבודת יהודי לקונו. האדון, למרות מעלתו הגדולה כאדון, סוף-סוף יש בדברים החסרים לו מצד עצמו, ואם-כן העבד, בעבודתו, ביכולתו להוסיף שלמות לאדונו. מה-שאי-כן כאשר מדובר על הקב"ה, הרי פשוט וברור שבהיותו 'שלימותא דכולא'²⁰ לא שייך בו כל חיסרון ח"ו, ואם-כן מה צורך יש לו בעבודת האדם?

בתורת החסידות מבארים זאת²¹, (על יסוד דברי בעל 'עבודת הקודש'²²), שבאלוקות יש כביכול שתי דרגות:

(א) יש דרגה שהקב"ה צמצם את עצמו כלפי הבריאה. בדרגה זו יש לבריאה ערך. הדברים הטובים שבבריאה

נחשבים טובים; והדברים הרעים נחשבים רעים. מכיוון שהנבראים תופסים מקום בדרגה זו, לכן גם מעשיהם תופסים מקום. כאשר אדם עושה מצווה, הוא עושה 'דבר טוב', ומגיע לו על-כך שכר מלמעלה; ואם עבר עברה, עשה 'דבר רע', ומגיע לו עונש מלמעלה.



רצונו של המן היה, שהטלת הגורל על-ידו תפעל את תוכן עניין הגורל גם למעלה. משמעות הדבר היא, שההנהגה מן השמים תהיה מבחינת הרוממות, שלגביה מעשיהם של צדיקים ומעשיהם של רשעים שווים, ואין כל הבדל בין המן הרשע לבני-ישראל. מצד דרגה זו, חשב המן, יש אפשרות שהוא

ינצח



יתרה מזו, מכיוון שבדרגה זו עבודת הנבראים תופסת מקום, לכן ביכולתה אף להוסיף או לפגום ח"ו באלוקות, על-פי מעשי האדם. על דרגה זו אמרו חז"ל, שישאל, על-ידי קיום המצוות, מוסיפים כוח בגבורה של מעלה²³;

(ב) ויש דרגה שבה הקב"ה הוא למעלה מכפי שצמצם את עצמו כלפי הבריאה. בדרגה זו הבריאה כולה אינה תופסת

מקום אצלו, ולא שייך לומר שדבר פלוני בבריאה הוא 'דבר טוב', ודבר אחר הוא 'דבר רע'. לגבי דרגה זו כל מציאותה של הבריאה היא אין ואפס ממש, וכאילו אינה קיימת כלל²⁴.

וכפי שמבואר בתורת החסידות באריכות, שכל מציאות הנבראים מתחילה רק לאחר שהקב"ה צמצם את עצמו כביכול ונתן מקום להתהוות העולמות, אך לפני הצמצום אין שום נתינת מקום להתהוות הבריאה²⁵.

ומכיוון שבדרגה זו כל מציאותה של הבריאה אינה תופסת מקום, הרי אי-אפשר לומר שיש הבדל לגביה בין הדברים ה'טובים' שבבריאה לדברים ה'רעים' שבה, אלא הכל שווה ממש.

מכאן שבדרגה נעלית זו גם מעשיהם של הנבראים אינם תופסים מקום כלל. כביכול לעומת דרגה זו המצווה היא חסרת ערך, וגם העברה נטולת משמעות. וכלשון הכתוב²⁶: "אם חטאת מה תפעל בו, ורבו פשעיך מה תעשה לו, אם צדקת מה תתן לו, או מה מידך יקח". ונמצא, שבבחינה זו העברות והמצוות שוות ו"כחשיכה כאורה"²⁷ – האור והחושך שווים.

ובדרגה זו אמרו, שכל עניין המצוות הוא "לצרף בהן את הבריות" בלבד. הקב"ה אינו 'זקוק' למצוות ואינו 'נפעל' מהחטאים, אך הוא נתן לנו מצוות והזהיר מלעבור עברות, כדי לזכך אותנו.

זה גם הביאור בדברי המדרש²⁸, "איני יודע באיזה מהן חפץ" – אי אפשר לדעת במה חפץ הקב"ה במעשיהן של צדיקים או במעשיהן של רשעים – רק "כיוון דכתיב 'זירא אלוקים את האור כי טוב' הוי (אומר) במעשיהן של צדיקים חפץ ואינו חפץ במעשיהן של רשעים". ולכאורה, מה פירוש הדבר "איני יודע

ממשיכים תוספת אור רב בעולם האצילות; ולהיפך, על-ידי עברה נעשה פגם וחסרון כאור שבעולם האצילות.

24 בסגנון הקבלה והחסידות – בחינת 'עתיק' מלשון שנעתק ומובדל מסדר ההשתלשלות שלאחרי הצמצום.

25 זהו הפירוש בדברי ה'עץ-חיים' (שער א ענף ב) שלפני הצמצום היה אור-אין-סוף ממלא את מקום החלל ולא היה מקום לעמידת העולמות ורק על-ידי הצמצום נעשה חלל ומקום פנוי לעמידת העולמות.

26 איוב לה, ו-ז.

27 תהילים קלט, יב.

28 בראשית רבה סוף פרשה ב.

15 איכה רבה פרשה א, לג.

16 במדבר יד, יז.

17 דברים לב, יח.

18 איכה רבה שם.

19 בראשית רבה פרשה מד בתחילתו.

20 לשון התיקני זוהר בהקדמה.

21 ראה מאמר דיבור המתחיל צאינה וראינה תרע"ז; דיבור המתחיל לא תהיה משכלה תשי"ב.

22 ראה עבודת הקודש בהקדמה. שם חלק ב פרק ג. יש לציין שבשאלה זו דנו כו"כ מגדולי ישראל, ובביאור שבפנים התמקדנו בגישתה של החסידות לסוגיא זו.

23 בסגנון הקבלה והחסידות – על-ידי העבודה בתורה ומצוות

12 ראה דרושים למגילת אסתר דף צב, טור ב. ובהוספות דף קכא, טור א.

13 רמב"ם הלכות עבודת יוה"כ פ"ה הלכה יד, מהמשנה יומא סב, א.

14 קהלת ד, כא.

6 ט, כו.

7 שמות יב, כז.

8 ויקרא כג, מג.

9 אבודרהם סדר תפילות חנוכה.

10 ובלשון המגילה (ט, כד): "הפיל פור הוא הגורל להומם ולאבדם".

11 תיקון כא. (דף נו, ב).

באיזה מהן חפץ? הלא מובן בפשטות שמעשיהם של צדיקים הם תכלית הטוב ומעשיהם של רשעים הם תכלית הרע. איך אפשר לומר שאיננו יודעים באיזה מהם חפץ!?

אחד הביאורים בזה הוא²⁹, שלגבי דרגת הרוממות של הקב"ה, כפי שהוא למעלה מהבריאה, "צדקת" ו"פשע" הם היינו-הך. בבחינה זו אין שום מעלה במצוות לגבי עברות. כל ההבדלים ביניהם ייתכנו רק לאחר שהקב"ה צמצם את עצמו לדרגה שהעולם יתפוס מקום לגביו, ואז שייך לומר שמצוות הם דבר "טוב" ועברות דבר "רע", אולם קודם (ולמעלה מכפי) שצמצם את עצמו – הכל בהשוואה גמורה.

[יש להבהיר, שאין הכוונה לומר שבדרגת הרוממות של הקב"ה כל עניין המצוות אינו נוגע כלל ח"ו. אדרבה, המדרש הנ"ל מלמדנו את גודל ערכן של המצוות. ממדרש זה אנו למדים, שעניינין של המצוות הוא לא רק על-פי ה'טוב' וה'מעלה' שיש בהן לפי ערך הבריאה, אלא אמיתת מעלתן היא – שזה רצונו העצמי של הקב"ה, כפי שהוא למעלה לגמרי מגדרי הבריאה. וכפי שיתבאר לקמן (סעיף יא), שעומק כוונת המדרש היא, שגם בדרגה זו עצמה, חפץ הקב"ה במצוות ואינו חפץ בעברות. והכוונה באמרנו שהמצוות והעברות שוות לגביו היא, שהמצוות והעברות מצד עצמן (ללא בחירתו של הקב"ה בהן) שוות הן. ראה לקמן באריכות].

וזהו עניין ה'גורל' של יום-הכיפורים: הטלת הגורל (המראה על שוויון) מסמלת, שביום זה מאירה דרגת הרוממות של הקב"ה, שלגביו שום דבר אינו תופס מקום והכל בהשוואה אצלו. לכן, למרות שהאדם חטא ועשה דבר רע, בכל-זאת, מכיוון שלגבי דרגה זו העברות אינן בבחינת 'חיסרון' כביכול, מתכפר החטא והאדם נעשה חביב

ומרוצה כקודם החטא³⁰.

עולם מושגים עליון

ד. כדי לקבל קצת הכרה והמחשה כיצד ייתכן שדברים המקובלים אצלנו כטוב וכרע מוחלטים יהיו שווים ממש לגביו יתברך, יש להתבונן בדברים הנמוכים מאיתנו.

לדוגמה: בעולמו של ילד קטן, צעצוע הוא הדבר הטוב ביותר. הוא אינו מסוגל להבין איך אדם מבוגר יכול לומר שצעצוע אחד וצעצוע שני שווים, "הרי זה צעצוע מרתק ביותר וזה צעצוע משעמם בתכלית!" טוען הוא.

וכמו-כן בדוגמה שהובאה לעיל: אדם שאין לו חוש בדברים רוחניים וכל עניינו בדברים גשמיים, אינו מבין כיצד משווים בין שני המאכלים, הרי יש הבדל גדול בטעמים!

הסיבה היא, שאדם אינו מסוגל לתאר לעצמו עולם מושגים שלמעלה מעולם המושגים שבו הוא חי. הוא חי בעולם מושגים שבו למאכלים ולטעמים השונה יש חשיבות רבה, ועל-כן אינו יכול לתפוס שיש דרגה שלעומתה כל ההבדלים הללו מתבטלים לגמרי, עד שכל המאכלים שווים ממש.

אולם אצל אדם נעלה יותר, מי שהוא אדם במהותו, השקוע בעניינים רוחניים נעלים יותר, לגביו אכן שני סוגי הצעצועים שווים, והוא גם אינו מוצא הבדל בין שני המאכלים, מכיוון שהוא מרום מכל עולם המושגים הזה.

עם זה, גם האדם המרום, שכל מעייניו בעניינים רוחניים, אמנם עומד למעלה מההבדלים בין מאכלים גשמיים, אך מעלות וחסרונות רוחניים תופסים מקום חשוב ביותר אצלו. הוא לא יסכים שהם שווים. הוא לא מוכן לקבל בשום אופן שהחכמה והשטות שווים לגמרי. אמנם הוא מרום מעולמם של מאכלים

גשמיים, אבל אין ביכולתו להתרומם מעל עולם המושגים של חכמה ורוחניות.

כך יש להבין את עניינם של 'מעשיהם של צדיקים' ו'מעשיהם של רשעים'. מבחינתנו אי-אפשר להבין בשום אופן מצב שאפשר להשוות ביניהם (בדיוק כשם שהילד אינו יכול להבין שמישהו יכול להתייחס בהשוואה לשני הצעצועים); אבל בדרגת האלוקות כפי שהיא למעלה מגדרי העולם, שם "כולא קמיה כלא חשיב"³¹, ושום דבר ששייך לבריאה אינו בעל ערך, ולכן מעשיהם של צדיקים ומעשיהם של רשעים שווים ממש.

רק לאחר שהקב"ה צמצם את עצמו להיות בערך לגדרי העולם, שם הוא חפץ ב'מעשיהם של צדיקים', ועל-ידי כך הם נקבעו לדבר טוב; ואילו 'מעשיהם של רשעים' נעשו לדבר רע. אבל מצד עצמו – הכל בהשוואה.

שורשו הרוחני של המן

ה. על-פי כל-זה נבין מהו העניין שהמן הפיל פור, הוא הגורל.

ובהקדמה: כוונתו בביאור העניין אינה להמן הרשע, פה למטה, בעולם הזה הגשמי, אלא לשורשו של המן למעלה, בעולם רוחני יותר. אמנם גם שם זה עניין של רוע ורשעות, אבל 'המן' שבדרגה זו יש לו התמצאות מסוימת בעניינים רוחניים.

[אגב, אנו מוצאים דוגמתו של עיקרון זה בכמה וכמה מאמרי חז"ל, ובמיוחד בספרי האחרונים. לדוגמה: במגילה כתוב שהמן אמר לפני המלך אחשוורוש "ישנו עם אחד מפוזר ומפורד בין העמים". ואת דתי המלך אינם עושים³². ב'מנות הלוי' (לר"ש אלקבץ) מפרש³³, שאמירתו זו של המן נועדה לעורר קטרוג בשמים על בני-ישראל. וזו כוונת הפסוק: "ישנו עם אחד"

– עם-ישראל הוא בעצם עם אחד, עם מאוחד (וכידוע שביעקב נאמר "כל נפש שישים ושש", לשון יחיד; ואילו אצל עשיו, אף שהיו שש נפשות בלבד, כתוב "נפשות", לשון רבים³⁴). ובכל-זאת הרי עם אחד זה "מפוזר ומפורד בין העמים" – הם שרויים בבחינת פירוד, ויתרה מזו "את דתי המלך (מלכו של עולם) אינם עושים", וכידוע מאמר המדרש³⁵, שבכל מקום שנוכר במגילה "המלך" סתם, קאי על הקב"ה.

אמנם כוונתו של המן הרשע כאן בעולם הגשמי היתה לדתי המלך אחשוורוש, כפשוטו של מקרא, אבל שרו של המן, בעולם רוחני יותר, התכוון לעורר בכך קטרוג על בני-ישראל].

אם-כן, כאשר המן חיפש דרכים להצלחת מזימתו, הרי גם שורשו הרוחני, שרו של המן למעלה, חיפש את כל התחבולות כיצד לפעול בשמים שהוא יצליח. הוא עשה חשבון כזה: לאחר כל הקטרוגים שקטרוג על עם ישראל – עם אחד ש"מפוזר ומפורד"; ואף חיפש ומצא פה ושם ש"את דתי המלך אינם עושים" – אבל סוף-כל-סוף גם הוא ידע, שכאשר המן הרשע עומד מול היהודים, אין סיכוי שיייעו לו מן השמים במזימתו נגד עמו של הקב"ה. זאת, אפילו אם הוא היה חסיד אומות העולם והיה מנסה לפגוע ביהודי הרשע ביותר.

[וכפי שהרבי זי"ע התבטא פעם, שהגוי הנעלה ביותר שבחסידי אומות העולם אינו שווה כלל ליהודי הגרוע ביותר שבפושעי ישראל. וכדברי חז"ל³⁶, ש"אפילו פושעי ישראל מלאים מצוות כרמון" – לא רק שהם מקיימים הרבה מצוות, אלא מלאים מצוות, המצוות ממלאים את כל מציאותם!].

על-אחת-כמה-וכמה כאשר מדובר בהמן הרשע והמרשע, שאין להשוותו כלל ולכל לבני ישראל. ואם-כן, מאחר שרצונו היה שמן השמים יסייעו, הבין שהדרך הראויה לפעול זאת היא על-ידי הטלת הגורל.

בהצלחת הרשע ניכר השוויון

ו. ההסבר בזה: כפי שנתבאר בסעיף ב, הגורל מסמל את הרוממות של הקב"ה, שלגביו הכול בהשוואה. רצונו של המן



עניינין של המצוות והעברות אינו רק מפני שמצוות זה דבר טוב, שעל-ידם נעשה 'צירוף' וזיכון לנברא; ולעומתה העברה מורידה ומגשמת אותנו, אלא אמיתת מעלתן היא – שהמצוות הם רצונו העצמי של הקב"ה, והעברות הם היפך רצונו העצמי. הקב"ה, כפי שהוא בעצמיותו, בחר בבחירתו החופשית לרצות במצוות ולשנוא את העברות



היה³⁷, שהטלת הגורל על-ידו תפעל את תוכן עניין הגורל גם למעלה. משמעות הדבר היא, שההנהגה מן השמים תהיה מבחינת הרוממות, שלגביה מעשיהם של צדיקים ומעשיהם של רשעים שווים, ואין כל הבדל בין המן הרשע לבני-ישראל. מצד דרגה זו, חשב המן, יש אפשרות שהוא יצח.

זה גם ההסבר לכך שהעץ שהמן הכין למרדכי היה "גבוה חמישים אמה"³⁸, חמישים דווקא. הגמרא אומרת³⁹ ש"חמישים שערי בינה נבראו בעולם וכולן ניתנו למשה, חסר אחת". זאת אומרת, שהשייכות של הנבראים היא רק למ"ט שערים; ואילו שער הנו"ן הוא

נעלה מהנבראים לגמרי, עד שאפילו משה רבנו לא היה יכול להשיגו.

ולכן, מצד מ"ט שערי בינה, שזו הבחינה שהקב"ה צמצם את עצמו כלפי הנבראים, ושם מעשה התחוננים תופס מקום, ודאי שמרדכי יצח. האפשרות היחידה שאולי יצליח המן לנצח היא, אם ההנהגה תהיה מבחינת שער הנו"ן. לכן שאף המן לעשות עץ גבוה חמישים אמה דווקא.

בעומק יותר יש לבאר, שאין משמעות הדברים רק לכך שבדרגה זו יש אפשרות שהמן יצליח במזימתו, אלא שבדרגה זו יש גם יותר הסתברות שהמן יצליח שהגורל ייפול לטובתו. ההסבר לכך טמון במה שכתוב ב'עץ חיים'⁴⁰, שאחד הטעמים לבריאת העולם הוא, שהקב"ה רצה "שיתגלו שלימות כוחותיו ופעולותיו". כלומר, אחת מכוונות הבריאה היא, שכל כוחותיו של הקב"ה יבואו לידי התבטאות בפועל.

מהדגשת העץ חיים 'שיתגלו שלימות כוחותיו' מובן, שלא דיי שתתגלה הדרגה המצומצמת שבאלוקות, שלגביה הבריאה תופסת מקום, אלא יש צורך שתתגלה גם הדרגה העליונה יותר, דרגת הרוממות, שלגביה "כולא קמיה כלא חשיב" והכל בהשוואה; גם היא צריכה לבוא לידי גילוי והתבטאות.

מתי מתגלה דרגה עליונה זו, בחינת הרוממות של האלוקות, שהכל בהשוואה לגביו יתברך?

כאשר נמשך שפע טוב לצדיקים, אמנם ייתכן שהוא מגיע גם מבחינת הרוממות, שהשפעה ממנה נמשכת בלי להתחשב במצב האדם, אבל בפשטות מסתבר לומר, שסיבת השפע היא מפני שהאדם נמצא ראוי לכך, והשפע נמשך מהבחינה המצומצמת, שלגביה מעשיו הטובים של הצדיק תופסים מקום. אם-כן, בחינת הרוממות, דרגת האלוקות שנעלית לגמרי מהבריאה ולגביה "כולא קמיה כלא חשיב", לא באה לידי ביטוי.

מתי היא באה לידי ביטוי – כאשר נותנים שפע לרשע. מצד דרגתו לא

הבין, שהטלת הגורל, במשמעותו הפנימית, היא הדרך הטובה ביותר עבורו להצלחת הגזירה (ח"ו) כדלקמן.

38 ראה במגילה פרק ה פסוק יד.

39 ראש השנה כא, ב.

40 בתחלתו.

34 ראה רש"י בראשית מו כו. (מויקרא רבה פרשה ד, 1).

35 אסתר רבה פרשה ג, י.

36 בסיום מסכת חגיגה.

37 כוונתו של המן בעולם התחתון בהטלת הגורל היתה אמנם אך ורק לדעת באיזה חודש להפיק את זממו; אבל שרו של המן בעולם הרוחני

ראוי כלל שיומשך לו השפע, אך מכיוון שבדרגה זו אין שום תפיסת מקום לעולם ולמעשי האדם, עד שמעשיהם של צדיקים ושל רשעים שווים, יכול גם הרשע לקבל שפע.

נמצא, שמבחינת הרוממות ישנה (לא רק אפשרות, אלא גם) עדיפות כביכול, שההשפעה תומשך לצידו של המן ח"ו, מפני שרק כך באה לידי ביטוי בחינה נעלית זו⁴¹.

אלו הם בעצם דברי הגמרא⁴² (בקשר למעשיו של טיטוס הרשע) "מי כמוכה חסין י-ה" – מי כמוכה חסין וקשה, שאהתה שומע ניאוצו וגידופו של אותו רשע – ושותק": כאשר אותו רשע מנאץ ומגדף ואף-על-פי-כן הקב"ה "שותק", בכך באה לידי גילוי בחינת "חסין וקשה" – הבחינה באלוקות שלמעלה מכל גדר, שרק מצידה ייתכן מצב נורא כזה ואף-על-פי-כן הקב"ה "שותק".

בחירה אמיתית

ז. עד כאן עסקנו בכונתו של המן בהפילו את הגורל. לכאורה, החישוב שלו היה נכון, ומדוע בפועל התבטלה מזימתו לקבל מבחינת הרוממות?

כישלונו יכול לנבוע מאחת משתי הסיבות: או שאכן לא הצליח לפעול שההנהגה תהיה מבחינת הרוממות; או שגם מבחינת הרוממות עצמה נמשך שפע לטובתם של ישראל.

זה מה שהיה בפורים, שלמרות שהיה עניין של גורל ונמשכה ההנהגה מבחינת הרוממות של הקב"ה, אף-על-פי-כן, גם מבחינה זו עצמה נמשכה ההשפעה לצידם של בני ישראל. כביכול הגורל עצמו נפל לטובת היהודים.

הביאור בזה יובן על-פי הידוע, שפורים קשור עם מתן תורה, וכדברי הגמרא⁴³ על הפסוק "קיימו וקיבלו היהודים"⁴⁴ – קיימו מה שקיבלו במתן תורה. אחד העניינים העיקריים שנפעלו

בזמן מתן תורה הוא, שאז בחר הקב"ה בבחירתו החופשית בעם ישראל. וכפי שכתוב בפוסקים⁴⁵, שכאשר אומרים בברכות קריאת שמע "ובנו בחרת מכל עם ולשון", יש לכוון למעמד הר סיני, שאז היה עניין הבחירה.

מזה מובן, שגם חג הפורים שייך לעניין הבחירה בעם ישראל, שהרי אם במתן תורה היה עניין הבחירה, הרי גם בפורים, שאז קיימו מה שקבלו במתן תורה, ישנו עניין הבחירה, ואף ביתר שאת⁴⁶.

המשמעות האמיתית של בחירה היא, שהיא חופשית לגמרי ובאה מהאדם עצמו, בלא שיש הכרח כלשהו לבחור באופן מסויים. על-פי-זה, בחירה אמיתית תיתכן רק כאשר לפני האדם מוצבים שני עצמים שווים (או שווים לגביו), שאז בחירתו באחד מהם תהיה חופשית. אם העצמים שונים זה מזה, ולאחד מהם יתרון ומעלה על זולתו, אין זו בחירה חופשית, מכיוון שמעלתו של החפץ, מכריחה⁴⁷ כביכול את האדם לבחור בו, ואין כאן חופש בחירה. במצב כזה הבחירה אינה נובעת מהאדם עצמו, מצד חופשיותו לבחור כרצונו, אלא מצד עניינו ומעלתו של החפץ.

נמצא שהמושג 'בחירה' מתאפשר רק כאשר לפני האדם הבחור מוצבים שני דברים שווים ממש, ואז בחירתו בדבר היא בחירה חופשית, הנובעת מעצמו, בלא כל הכרח מצד הדבר הנבחר.

לפי-זה מובן, שבחירה וגורל יש בהם צד שווה: כדי שהבחירה תהיה אמיתית יש צורך שהעצמים שבהם האדם בוחר יהיו שווים לגביו; וגם כדי להפיל גורל יש צורך שהעצמים ישו ענייני מפיל הגורל.

אבל למרות הדמיון בין השניים, יש הבדל ביניהם: הגורל מסמל את עניין הרוממות שבאדם, שמצד רוממותו אין העצמים תופסים מקום אצלו ולא אכפת לו כלל מי מהם יעלה בגורל. הגורל הוא

רק אמצעי שעל-ידו מחליט האדם איזה דבר לקחת, אבל בנוגע לערכם, גם לאחר הגורל הם נשארים שווים לגבי האדם. לעומת זאת בבחירה חל שינוי מהותי: אמנם העצמים מצד עצמם שווים לגבי רוממותו של האדם, אבל כל זה הוא לפני הבחירה ובלעדיה. לאחר שהאדם בחר באחד מהם, החפץ מקבל ערך מצד הבחירה. בחירתו של האדם בחפץ יוצרת מצב חדש – אותו החפץ שמצד עצמו לא תפס מקום בעיני האדם, עכשיו לאחר הבחירה, הוא נעשה רצוי אצלו ומקבל חשיבות וערך לגביו.

בדומה לזה הוא בנמשל למעלה, בבחירתו של הקב"ה בישראל, שיש בה שני צדדים:

מצד אחד, כאשר אנו אומרים שהקב"ה בחר בישראל (שמשמעותה האמיתית של בחירה היא בחירה חופשית, ללא כל הכרח או נטייה מצד מעלתו של הדבר הנבחר), צריך לומר שעניין הבחירה שייך דווקא בדרגת הרוממות; דווקא בדרגה זו, שלגביה כל גדר ומעשי הנבחרים אין להם כל ערך, עד שישראל והאומות שווים, שייכת הבחירה, מכיוון שרק בדרגה זו אפשר לומר שאין כל נטייה והכרח (כביכול) לבחור בישראל. ואילו בדרגה המצומצמת שבאלוקות, שבה מעלתם של ישראל תופסת מקום, הרי מעלה זו היא כביכול איזה הכרח לבחור בישראל ואין זו בחירה חופשית.

מצד שני, כל זה הוא מצד עניין הרוממות שבאלוקות כשהוא לעצמו לפני ובלעדי הבחירה. אבל לאחר הבחירה, אף שישראל מצד עצמם אינם תופסים מקום בדרגה זו, הרי מצד בחירתו של הקב"ה בהם, הם נעשים עם קרובו.

אהבה בלי 'סיבות'

ח. מכל האמור עולה, שבהתקשרות של הקב"ה עם בני-ישראל יש שתי דרגות כלליות:

43 שבת פח, א.

44 פרק ט פסוק כז.

45 ראה מגן-אברהם סימן ס סק"ב. שולחן-ערוך הרב שם סעיף ד.

46 אין כאן המקום לבאר בפרטיות מהו החידוש בעניין בחירה שהיתה בפורים, אבל בכל אופן בבחירה גופא ישנם כמה וכמה דרגות זו למעלה מזו.

47 הרבי אף התבטא פעם (ראה לקוטי-שיחות חלק ד הוספות לחג השבועות), שאצל אדם שבמהותו הוא שכלי, חישוב והכרח שכלו

א) דרגת הקשר הנובעת מצד הבחינה שבה הקב"ה צמצם את עצמו כביכול לגבי העולמות. בבחינה זו הקב"ה אוהב וחפץ בדברים הטובים שבבריאה ושונא את הדברים הרעים שבה. ומכיוון שאפילו הטובים שבחסידי אומות העולם אינם בהשוואה כלל אפילו לפושעי ישראל (כנ"ל בסעיף ה), לכן אהבתו של הקב"ה היא דווקא לבני-ישראל.

אלא שבדרגה זו האהבה נובעת מכך שבני-ישראל הם הטובים ביותר, הם הסוג הנעלה והמובחר. ואפילו פושעי ישראל, שבהשקפה חיצונית לא רואים בהם מעלות, נראים כך רק בעיני הבשר המגושמות שלנו, הרואות את חיצוניותם של הדברים; אבל הקב"ה, הרואה בכל דבר את העומק והפנימיות שבו, רואה גם בסוג הנמוך ביותר של בני-ישראל טוב נפלא, שאינו קיים אפילו אצל הטובים שבחסידי אומות העולם.

כל זה עדיין בדרגת ההתקשרות כפי שהיא מצד הבחינה המצומצמת שבאלוקות, שלגביה גדר העולם תופסים מקום.

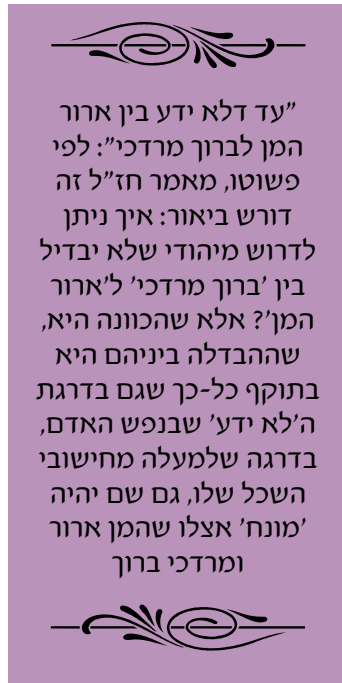
ב) החידוש של מתן תורה הוא, שגם בדרגת האלוקות שלמעלה מכפי שהקב"ה צמצם את עצמו, ששם כל המעלות אינן תופסות מקום, לא המעלות הגלויות ואף לא המעלות החבויות, אף-על-פי-כן הקב"ה בחר בבני-ישראל בבחירתו החופשית והתקשר עמם באהבה עצמית.

זה הפירוש בדברי הנביא⁴⁸ "הלוא אח עשיו ליעקב, ואוהב את יעקב ואת עשו שנאתי": גם בדרגה זו ש"אח עשו ליעקב", הבחינה שהכל בהשוואה לגביה ושם עשו ויעקב מצד עצמם שווים, אף-על-פי-כן, באותה דרגה גופא, "ואוהב את יעקב ואת עשו שנאתי" – מצד הבחירה העצמית.

שורש האהבה לישראל

ט. אם נתעמק בעניין נבין, שאהבה זו, שמצד בחירתו של הקב"ה בישראל, נעלית ועמוקה לאין-ערוך מהאהבה שמצד מעלותיהם של ישראל שבבחינה הנמוכה יותר.

והביאור בזה: כאשר אוהבים דבר בגלל מעלותיו והטוב שבו, האהבה תלויה בסיבה שבגללה אוהבים, ולפי גודל הסיבה (הטוב של הדבר), גודל המסובב – האהבה. ומכיוון סוף-סוף, לאחר כל העילויים והטוב של הדבר, זהו טוב מוגבל, אם-כן גם האהבה שבאה בסיבת מעלותיו של הדבר, תהיה מוגבלת. וכמו-כן בנמשל: אהבתו של הקב"ה



לעם-ישראל, הנובעת מהמעלות ומהטוב שקיימים בכל אחד ואחת מישראל, סוף-כל-סוף היא מוגבלת. אמנם אין זה כפי שנראה בעיני הבשר שלנו, שיש יהודים שכלל לא רואים אצלם טוב; ואף המעלות שאנו רואים – הרי ראייתנו מוגבלת ואיננו מצליחים לתאר את מעלותיהם של בני-ישראל לאמיתתם; ורק הקב"ה, שרואה את הפנימיות, רואה את מלוא הטוב שבכל יהודי.

אבל סוף-סוף, גם מצד ראייתו של הקב"ה, הרי כאשר מדובר על אהבה שמצד מעלותיהם של ישראל, בהכרח שלאהבה עדיין יש איזו הגבלה. היא

תלויה ונמדדת לפי ערך הטוב והעילוי של הדבר הנאהב.

מה-שאיין-כן האהבה שבאה מהקב"ה מצד עצמו, מצד בחירתו בישראל, זו אהבה בלתי מוגבלת לגמרי. ליתר ביאור:

המעלה שבאהבה זו אינה רק מעלה כמותית, שכאשר האהבה היא מצד הטוב שבישראל, זו אהבה לפי המדידה של הטוב, ואילו אהבה שמצד הבחירה היא אהבה בלתי-מוגבלת – אלא האהבה שמצד הבחירה היא סוג שונה לחלוטין של אהבה.

הסבר העניין: אצל האדם, להבדיל, יש שני עניינים כלליים – יש המהות שלו לעצמו, עצמיותו כפי שהיא; ויש היחס שלו לזולת. ככל שעצמיותו שלו מורגשת יותר, מורגשת פחות מציאותו של זולתו; ולאידך גיסא, כאשר עצמיותו מורגשת פחות, מורגשת יותר של הזולת. לכן, בדרגות הנפש שבהן מורגשת פחות, מורגשת יותר מציאותו של זולתו, וכבר יש יחס לזולת, עצמיותו שלו אינה מורגשת, מכיוון שכאשר עצמיותו מורגשת, לא שייך לומר שדבר זולתו יתפוס מקום.

מהנחת-יסוד זו מובן, שאמת-המדידה שעל ידה קובעים אנו את סדר עליונותם ופחיתותם של כוחות הנפש הוא – עד כמה מורגשת יותר הנפש ועד כמה מורגש הזולת. ככל שהנפש מורגשת יותר, זה כוח עליון יותר; וככל שהזולת מורגש יותר (וממילא הנפש מורגשת פחות) זה נחשב כוח תחתון יותר.

לדוגמה: כוח המחשבה נעלה מכוח הדיבור. הדיבור הוא שלב שני ומאוחר יותר בהתגלות הנפש. שכן עניינו של הדיבור הוא לצאת מהאדם אל הזולת. ההדגשה היא פחות על מציאותו של האדם המדבר, ויותר על מציאותו של הזולת. זאת אומרת, שבשלב הדיבור הנפש מתגלה פחות. לכן הוא כוח נמוך יותר.

לעומת זאת המחשבה, עניינה הוא לצורך האדם עצמו. ההדגשה בכוח המחשבה היא על האדם החושב ולא על הזולת. כלומר, בשלב המחשבה הנפש מורגשת יותר, עד שכל התגלותה הוא רק באדם החושב בלבד ולא בזולת. לכן

48 מלאכי א, ב-ג.

כוח המחשבה נחשב כוח נעלה יותר מהדיבור וקודם לו.

[ובדוגמת זה הוא החילוק שבין שכל למידות: המידות זו דרגת הנפש כפי שהיא כבר בשייכות לזולת; מה- שאין- כן המוחין זו דרגת הנפש כפי שהיא בעצמותה, בלי שייכות לזולת. ועל- פי- זה מבארים בחסידות⁴⁹ את תכונת בעלי המוחין להתבודד. ואין כאן המקום להאריך בזה].

וכמו- כן בנדון דידן: כאשר האהבה היא בגלל שהדבר תופס מקום ומורגש הטוב שבו, זה כבר לא העצמיות של האלוקות כפי שהיא, אלא זו כבר דרגה שבה הדבר תופס מקום.

מה- שאין- כן בחירה משמעותה, שבדרגה של עצמיות האלוקות, באותה דרגה שאין שום תפיסת מקום לשום דבר ורק עצמיות קיימת, באותה דרגה גופא, הוא מצד עצמו בחר בבני- ישראל והתקשר עמם.

אם- כן, על- ידי בחירה זו נעשה עילוי באהבתו לישראל (לעומת האהבה שמצד הבחינה המצומצמת שבה ישראל תופסים מקום) בשתיים: (א) זו אהבה בלתי- מוגבלת לגמרי, שאינה תלויה ומדודה לפי ערך הטוב של הדבר (כבאהבה שבבחינה המצומצמת); (ב) הייתרון אינו כמותי בלבד (שאו יכולנו לומר שזו אהבה בהגבלה וזו בלתי- מוגבלת לחלוטין), אלא זו גם אהבה עמוקה הרבה יותר. וכאילו נאמר, שלפני מתן תורה הקשר של הקב"ה עם בני- ישראל היה מצד העניין שבהם; ולאחרי מתן תורה, על- ידי הבחירה, הקשר הוא מצד העניין שלו, כפי שהוא בעצמיותו⁵⁰.

[ולאידך גיסא, בחירה עצמית זו משפיעה היא גם על מעלותיהם וסגולותיהם של ישראל. על- ידי הבחירה

נעשה הטוב והעילוי של ישראל טוב ברמה אין- סופית].

שלוש דרגות

י. לסיכום הדברים, נחלק את כל מה שנתבאר לעיל לשלוש דרגות:

(א) הבחינה המצומצמת שבאלוקות, שלגביה מעשה התחוננים תופס מקום. בהנהגה שמצד בחינה זו משפיעים לצדיקים שפע טוב, מה- שאין- כן לרשעים;

(ב) בחינת הרוממות. בחינה זו לגביה הכל בהשוואה אחת ו"אח עשיו ליעקב". בהנהגה שמצד בחינה זו אפשר להשפיע לרשע בדיוק כשם שאפשר להשפיע לצדיק;

(ג) עניין הבחירה. מצד הבחירה בישראל, הרי למרות ש"אח עשיו ליעקב" ולא קיימת הבחנה בין צדיקים לרשעים, בכל- זאת "ואוהב את יעקב ואת עשיו שנאתי".

על- פי כל זה נבין היטב מדוע פורים נקרא על שם הפור הוא הגורל. בהטלת הגורל רצה ואף פעל הגורל, שהנהגה מלמעלה תהיה מבחינת הרוממות, ששם "אח עשיו ליעקב", שמצד דרגה זו יש אפשרות, ואף הסתברות, שהוא ינצח את ישראל ח"ו (כנ"ל סעיף 1).

איך קרה אפוא שגם כאשר הנהגה מלמעלה היתה מבחינה נעלית זו נמשכה הישועה לבני- ישראל?

אלא זהו עניינו של חג הפורים. בפורים התגלה שגם בדרגה נעלית זו, שבה "אח עשיו ליעקב", ולכאורה יש שוויון בין המן לישראל, בדרגה זו עצמה בחר הקב"ה בבחירתו החופשית בישראל – "ואוהב את יעקב ואת עשיו שנאתי", וההשפעה האלוקית נמשכת לישראל

דווקא.

ולכן נקרא החג על- שם הפור הוא הגורל, מכיוון שעל- ידי נס פורים התגלה מהותו של ה'גורל' שלמעלה – דרגת הרוממות של הקב"ה. על- ידי- זה שגם מהנהגה שמבחינת הרוממות נמשכה הישועה לישראל, התגלה, שגם דרגה זו, שלגביה "כולא קמיה כלא חשיב", ומאומה אינו תופס מקום, עד שישראל הרי והאומות הם בהשוואה אחת לגביו, הרי כל זה הוא לפני ובלעדי עניין הבחירה; ואילו מצד בחירתו החופשית של הקב"ה בישראל, גם בדרגת הרוממות, דרגת ה'גורל' – "ואוהב את יעקב ואת עשיו שנאתי". על- ידי נס פורים מתגלה, שעניינו של הגורל (דרגת הרוממות), אין- זה כפי שנראה בפשטות שהכל בהשוואה לגביו, אלא שגם שם בוחר הקב"ה דווקא בישראל.

אורו המן – גם בדרגת 'לא ידע'

יא. על- פי- זה נבין גם- כן מדוע כזכר והודיה לנס זה תיקנו את המשתה באופן של "עד דלא ידע". כאשר נתגלתה בימי הפורים התקשרות עצמית זו, שמצד הבחירה של הקב"ה בבני- ישראל, התעוררה "כמים הפנים לפנים" גם אצל בני ישראל התקשרות ואהבה עצמית כזאת אליו יתברך.

כשם שיש את הקשר העצמי בין הקב"ה לבני ישראל על- ידי כך שהקב"ה בחר בהם מצד עצמו, כך גם יהודי בוחר ומתקשר עם הקב"ה בבחירתו החופשית, הבאה מצד עצמיותו. וכלשון המדרש⁵¹ "ישראל . . . בחרו בהקב"ה להיות להם לאלוקים; והקב"ה בחר בהם להיות לו

לעם סגולה". וגילוי התקשרות נעלית זו מתבטא באופן העבודה של "עד דלא ידע".

הביאור בזה יובן בהקדמה, שהעניין הנ"ל, בנוגע למעלתם העצמית של בני ישראל, שהיא בגלל בחירתו של הקב"ה בהם, נכון גם לגבי המצוות והעברות (שגם הן בבחינת יעקב ועשיו).

זאת אומרת:

הובא לעיל (סעיף ג), ביאורו של אדמו"ר הזקן במאמר המדרש "איני יודע באיזה מהן חפץ", במעשיהם של צדיקים אורשעים, שזה אמור על דרגת האלוקות שלמעלה מגדר העולמות, שלגביה הכל בהשוואה ו"כחשכה כאורה".

בהשקפה ראשונה נראה מביאורו, שבדרגה נעלית זו אכן יש השוואה בין מצוות לעברות. אבל לאמיתו של דבר לא זה הפירוש בדברי⁵². פשוט וברור בודאות הכי גמורה, שבכל הדרגות כולן, גם העליונות ביותר, הקב"ה חפץ במעשיהם של צדיקים ושונא את מעשיהם של רשעים. וכפי שהמדרש מוכיח זאת מהפסוק.

הכוונה היא לומר, שבאותה דרגה שמצד הרוממות הכול לכאורה בהשוואה לגביו, בדרגה זו הרצון במצוות (ושנאת העברות), הוא לא מפני שהמצוות מצד עצמן הן דבר טוב והעברות מצד עצמן דבר רע, אלא מפני שהוא עצמו בחר לרצות במצוות ולשנא את העברות (כשם ש"ואוהב את יעקב ואת עשיו שנאתי").

זה פירוש לשון המדרש "איני יודע באיזה מהן חפץ" – הרצון במצוות והשנאה לעברות בדרגה זו, אינו בגדר ידיעה, אלא מצד הבחירה.

להמחשת העניין נשתמש בדוגמה מהאדם, להבדיל. אנו יכולים לשער מראש שאדם פלוני יאהב דברים מסויימים וישנא דברים אחרים. אפשר לשער על- פי תכונותיו של האדם, שדבר פלוני יש לו תפיסת מקום בעיניו כדבר טוב והוא נמשך לזה, ולהפך.

אבל בדבר שכל הרצון בו נובע מצד בחירתו של האדם, בזה אי- אפשר לדעת את רצונו עד שהאדם בעצמו יפרש במה בחר. הלוא זה כל עניינה של בחירה, שאין היא נובעת מסיבות ומטעמים שכביכול מכריחים אותה, אלא היא באה מרצונו

העצמי של האדם. זאת אי- אפשר כמוכן לדעת מראש.

וכמו- כן בנמשל: אילו הקב"ה לא היה מגלה לנו במה חפץ ובמה אינו חפץ, לא היינו יכולים לדעת מה הוא אכן רוצה. כל עוד מדובר בבחינה המצומצמת באלוקות, שלגביה מעשה התחוננים תופס מקום, בזה אנחנו יכולים לדעת בעצמנו במה חפץ ה' ובמה אינו חפץ. שם זה בגדר ידיעה שמעשיהם של צדיקים הוא דבר טוב ומעשיהם של רשעים דבר רע, מכיוון שלמעשים יש תפיסת מקום לגביו.

אבל בבחינת הרוממות, שם מצד ידיעתנו איננו יכולים לדעת במה חפץ ("איני יודע באיזה מהן חפץ"), מכיוון שבדרגה זו המצוות והעברות הם בהשוואה אחת. העובדה שאנו יודעים מה רצונו יתברך נובעת רק מכך שהקב"ה עצמו גילה לנו זאת ("כיוון דכתיב 'וירא אלוקים את האור כי טוב' הווי (אומר) במעשיהן של צדיקים חפץ").

לאור הנ"ל, מתקבלת משמעות עמוקה לאין ערוך לערך של המצוות: עניינן של המצוות והעברות אינו רק מפני שמצוות זה דבר טוב, שעל- ידם נעשה 'צירוף' ויכוון לנבוא; ולעומתה העברה מורידה ומגשמת אותה, אלא אמיתת מעלתן היא – שהמצוות הם רצונו העצמי של הקב"ה, והעברות הם היפך רצונו העצמי. הקב"ה, כפי שהוא בעצמיותו (לפני ולמעלה מכפי שצמצם את עצמו להיות בערך הנבראים), בחר בבחירתו החופשית לרצות במצוות ולשנא את העברות.

מצד עניין זה שבמצוות, העילוי והטוב שלהן הוא לא 'טוב' שלפי ערך הנבראים, אלא טוב שמצד עצמיותו של הקב"ה (וכמו- כן העברות: הרוע והשלילה שבהן הוא לא רק לפי ערך הנבראים, אלא לפי ערכו של הקב"ה עצמו). ולאידך גיסא, לאחר שהקב"ה בחר בבחירתו העצמית במצוות, הרי מצד זה גופא נעשו המצוות, מצד עניינן הן, דבר טוב המביא זיכון ועילוי אין- סופי למקיימן; ולעומתן העברות נעשו דבר רע ומושלל מצד עניינן הן, ומביאות ירידה והגשמה לעובר עליהן רח"ל.

עניין נעלה זה שבמצוות (שהן למעלה מבחינה של 'ידיעה'), מתבטא גם באופן

עבודתו של יהודי. משמעות הדברים היא, שאהבת המצוות ושנאת העברות אצלו הן באופן שלמעלה מהידיעה.

וזהו תוכן העניין של "עד דלא ידע". כלומר, עבודת ה' נחלקת לשני תחומים – 'סוד מרע' ו'עשה טוב'. העברות הן דבר שנוא אצל יהודי והמצוות דבר אהוב – "ארור המן וברוך מרדכי". אבל אפשר שכל זה יהיה מצד בחינת הדעת של האדם בלבד; מצד זה שהוא מבין את הטוב והעילוי שבמצוות, ואת הרוע והפחיתות שבעברות. באופן זה ה"ארור המן וברוך מרדכי", הוא בבחינת ידיעה בלבד.

זהו אופן העבודה שבמשך השנה כולה. החידוש באופן העבודה של פורים הוא, שגם כאשר אינו יודע ומבין בין "ארור המן לברוך מרדכי", כלומר, גם כאשר הוא עומד בדרגת הנפש שאינה קשורה לידיעה והשגה, הוא מעורר ומגלה את ההתקשרות העצמית שלו עם הקב"ה שלמעלה מידיעה.

ולכן חז"ל תיקנו, שהאופן שעל- ידו ושים זאת, הוא על- ידי משתה. יהודי לוקח בפורים כוסית 'משקה' ואומר 'לחיים', ולוקח כוסית נוספת ואומר עוד הפעם 'לחיים', ובכך מעורר הוא את דרגת הנפש שלמעלה מידיעה. או- אז הוא מחליט בכל התוקף, שכל עניין שיש בו איזה נדנדון קל של איסור ("המן") יהיה אצלו מופרך בתכלית ("ארור המן"); וכל העניינים של מצוות ("מרדכי") יהיו אהובים בתכלית ("ברוך מרדכי").

החלטה זו אינה רק מצד ידיעת והשגת השכל, שמבין בשכלו שמצוות זה דבר טוב ועברות דבר רע, אלא מצד עצמיות נפשו (כשם שאהבתו של הקב"ה לישראל אינה מצד מעלותיהם בלבד, אלא מצד בחירתו העצמית; וכמו- כן חפצו במעשיהם של צדיקים אין- זה בגדר 'ידיעה' בלבד אלא מצד עצמותו ממש).

זאת אומרת, שגם בבחינות ה"עד דלא ידע" שבנפש, הבחינות שלמעלה מהדעת, הוא מכיר בהבדל התהומי שבין "ארור המן" ל"ברוך מרדכי".

זהו הפירוש החסידי בדברי חז"ל שצריך לבסומי "עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי":

לפי פשוטו, מאמר חז"ל זה דורש

52 ראה לקוטי- שיחות חלק ז שיחה ג לפרשת ויקרא הערה 28, עיי"ש היטב.

ראשית גויים עמלק

עמלק עומד כנגד עם ישראל, מפני שהוא מתנגד לייצוגו של ה' בעולם. היות עמלק שורש הכפירה והשנאה שאין להם יסוד רציונאלי, מחייבת להשמיד אותו בלא להיכנס לשיח עמו. גם אל עמלק שבפנימיות – המנתק בין השכל והרגש, ובכך יוצר ספיקות רגשיים בנוגע למושכלות, יש להתייחס באותה הדרך

הרב עדין אבן ישראל

תמיד בה' ובתורתו. ולעומתו – עמלק, עמלק הוא הנקודה הנמוכה ביותר, השפלה ביותר שיש בכוחות הרע. בכל מקום שיש חולשת הדעת, בכל רגע שאדם מישראל אינו רואה לפניו את דרך ה' – שם מופיע עמלק. במיוחד רבה סכנתו של עמלק כאשר אדם הולך ומתקדם רק בכוחה של האמונה לבדה, בלי להבין, ובלי להרגיש בהרגשה אמיתית וחיה את אמונתו.

"מלחמה לה' בעמלק מדר דר" – היא מלחמה הנצחית של האמונה בכפירה, המלחמה של הכוחות האלוקיים נושאי האור בעולם, באלה שבאים בשם הספק וחלישות הדעת. מלחמה זו נמשכת כל עוד קיים עמלק בעולם בכל צורה שהיא, כל זמן שזרעו של עמלק – גרעיני הספק וקרירות הלב שזרע עמלק בעולם, עדיין נשארים בלב ישראל. שנאתו של המן באה מאותו שורש עמלקי. אמנם המגילה מספרת כיצד הרגיז מרדכי את המן באופן פרטי, אלא שההכללה שעושה המן לכל "עם מרדכי"⁴, מצביעה על דעה קדומה – שנאה בסיסית כלפי ישראל. טיעונו של המן (כמו הטיעונים האנטישמיים שבכל הדורות) – "עם אחד מפורז ומפורד בין העמים", "ודתיהם שונות מכל עם, ואת דתי המלך אינם עושים"⁵ – הם אולי נכונים מבחינה עובדתית, אך המאבק שיש להמן בישראל לא נובע מטעמים אלו, אלא מהשנאה העקרונית למי ששייך לקוטב אחר של המציאות; כולם עומדים בצד אחד, והיהודים בצד האחר, צד האמונה.

במשך כל הדורות סבל עם ישראל מנחת זרועם של שונאים רבים, אשר הציקו לו ופגעו בו. אף על פי כן, נקמה והחרמה מוחלטת נצטוונו לעשות אך ורק לעמלק, ציווי שכמוהו לא הופנה אף כלפי שבעת עמי כנען. 'זכאותו' של עמלק להתייחסות ייחודית שכזו, נובעת ממדרגתו הגבוהה בשנאת ישראל: לשנאת ישראל של עמלק אין טעם ואין סיבה.

במתקפת עמלק על מחנה ישראל במדבר אי אפשר למצוא הגיון. ישראל הנודדים במדבר היו מחנה ענק, ונדרש דחף בלתי רציונאלי של שנאה כדי לתקוף מחנה שכזה, דחף שאינו תלוי בסיבה; הכוח שמונע מהשונא את היכולת לחשוב – הוא השנאה בהתגלמותה. נבואת בלעם "ראשית גויים עמלק"¹, רומזת לכך שיש בעמלק דבר שהוא מעבר לשנאה המרחקת הרגילה, מעבר ל"הלכה בידוע שעשו שונא ליעקב"², יש בו שנאה המובילה לתקיפה פעילה.

השנאה הזו ששונא עמלק את ישראל נובעת מהתנגשות בין שני כוחות העומדים תמיד זה בניגוד לזה: ישראל, בכל דרגה ודרגה שלהם, הנם בעלי הכרה ואמונה פנימית. גם כאשר נראה שאין עוד תקווה, שהעולם כולו מתנהל ברירותיות – בני ישראל עדיין מאמינים. אמונה בלי טעם ודעת, בלי נימוקים, אמונה שאין היהודי עצמו יודע משום מה הוא מאמין, ואף-על-פי-כן – מאמין הוא. זו העיקשות של האמונה, המגיעה עד לעומק שרשו ויסודו של אדם מישראל, שהוא אכן "עם קשה עורף" במונח החיובי³, ובתוכו גנוזה ההחלטה לא להיכנע לעולם לכוחות הרע, להחזיק

4 שמות ז', טז.
5 אסתר ג', ו.
6 אסתר ג', ח.

3 שמות לב, ט. וראה מדרש רבה שמות סוף פרשה מב. תורה-אור קכג טור ב.

1 במדבר כד, כ.
2 ספרי בהעלותך ט', י.

מקורות כלליים:

מאמר דיבור המתחיל "על כן קראו לימים האלה פורים" משנת תשי"ג (נדפס גם בספר המאמרים מלוקט כרך ה עמוד קפט ואילך); מאמר דיבור המתחיל "חייב איניש לבסומי בפוריא" משנת תשי"ז (נדפס ב'תורת מנחם' כרך יט עמוד 139)

ומרדכי ברוך. זה הפירוש בדברי חז"ל: "חייב איניש לבסומי, עד" שגם בדרגה "דלא ידע", תהיה אצלו החלוקה "בין ארור המן לברוך מרדכי".

ואז מתגלה, שההנחה "ארור המן וברוך מרדכי" אינה מצד הידיעה בלבד, אלא היא חדורה אצלו עמוק בכל עצמיות נפשו. זו העבודה המיוחדת של פורים.

ביאור: איך ניתן לדרוש מיהודי שלא יבדיל בין 'ברוך מרדכי' ל'ארור המן'? וכפי שהקשו בסגנון זה כמה וכמה מהמפרשים. אלא שהכוונה היא (לא) שיהודי אכן לא יבדיל ביניהם, אלא אדרבה, ההבדלה היא בתוקף כל-כך) שגם בדרגת ה'לא ידע' שבנפש האדם, בדרגה שלמעלה מחישובי השכל שלו, גם שם יהיה 'מונח' אצלו שהמן ארור



פעולת צדיק

המאמר "על כן קראו לימים האלה פורים" משנת תשי"ג היה המאמר השני שאמר הרבי זי"ע באותה התוועדות פורים. זקני החסידים שהיו נוכחים באותה התוועדות מספרים שאת המאמר הראשון, 'זיהי אומן את הדסה', אמר הרבי מיד בתחילת התוועדות. לאחר שחלפו כמה שעות עם הרבה שיחות וניגונים, בשעת לילה מאוחרת, פתאום היה ניכר על פניו של הרבי שרצונו לומר מאמר נוסף. טביעת עינים של החסידים הבחינה, בהבעה של רצינות ודביקות, ואפילו חיזור, שהיתה נסוכה על פניו של הרבי בשעת ההכנה לאמירת מאמר.

לפתע פתח הרבי ואמר:

כשהפילו את הצאר ברוסיה, נערכו שם בחירות לממשלה. החסידים קיבלו אז הוראה מהרבי הרש"ב להשתתף בבחירות ולהצביע עבור מועמד פלוני. דבר ההוראה הגיע לאחד החסידים שהיה מופשט לגמרי מהויות העולם, ולא ידע בכלל מה מתרחש במדינה. אבל כיוון שהתקבלה הוראה מהרבי, הלך לקיים אותה בדחילו ורחימו. הוא טבל במקווה, לבש בגדי שבת, חגר את אבנטו וצעד למקום הבחירות להצביע.

כשהגיע, לא ידע מה בדיוק עליו לעשות, כיצד בוחרים ובמי עליו לבחור וכו', והחסידים שנוכחו במקום הורו לו מה לעשות. תיקן החסיד את אבנטו, ועשה כפי שהורו לו חבריו.

אחרי הבחירות צעקו כולם "הו-נה" (קריאת ניצחון ברוסיה), וגם הוא עשה כמו כולם וצעק "הו-נה, הו-נה, הו-נה..." [החסיד כנראה חשב לתומו שצועקים "הוא רע"...]

וכך סיים הרבי את הסיפור באומרו בקול רם שלוש פעמים "הוא רע", "הוא רע", "הוא רע", ותוך כדי כך, רמו הרבי לקהל החסידים שנוכחו בהתוועדות שיאמרו גם הם מילים אלו. וכך, בהתעוררות גדולה קמו כולם בבת-אחת וקראו יחד שלוש פעמים "הוא רע", "הוא רע", "הוא רע".

מיד אחר-כך התחיל הרבי לומר את המאמר דיבור המתחיל "על כן קראו לימים האלה פורים". תוכנו של המאמר הוא, שבדרגת ה'אורל', דרגת הרוממות של הקב"ה שהכל בהשוואה לגביו, ולכאורה אין כל הבדל בין המן לישראל, מדרגה זו עצמה נמשכת המפלה הגדולה להמן והישועה הגדולה לישראל – "ואוהב את יעקב ואת עשו שנאתי" מצד בחירתו העצמית של הקב"ה בישראל.

ימים אחדים לאחר חג הפורים, הודיעה הממשלה הקומוניסטית במוסקבה שלפני יומיים – מוצאי פורים... – חלה מושל המדינה סטלין ימ"ש בצורה חמורה ואיבד את הכרתו. למחרת בבוקר, ח"י באדר, נמסרה האמת: סטלין מת...

באותה תקופה היתה עת צרה גדולה לבני ישראל שברוסיה, בעקבות פרשת 'משפט הרופאים'. סטלין אסר קבוצה של רופאים יהודים בעלילה שרצו לקצר את חייהם של מנהיגי המדינה, וכתוצאה מזה החלה הסתה פרועה נגד היהודים והם נרדפו וסבלו קשות מבזיונות וחרפות, ובעיקר – חששו ודאגו לחייהם.

ולפתע פתאום – ישועת ה' כהרף עין. לאחר מותו של סטלין, העצורים שחררו, העלילה בוטלה והוקל מצבם של בני ישראל במדינת רוסיה כולה.

שנאתו של עמלק לישראל אינה שנאה על עוול שנעשה לו, אלא התנגדות למהותו של היהודי, המסמל את הקב"ה – "עם ה' אלה"⁷ – היא שמוציאה את עמלק מן הכלים. עמלק הרי היה רוצה לעקור את הקב"ה מן העולם, ומפני שאין הוא מסוגל לכך, הוא פונה אל נציגי הקב"ה עלי אדמות – עם ישראל.

את ישמעאל מרגיז האיסור "לא תגנוב" ועשו מטרד בגלל "לא תרצח"; עמלק, לעומתם, מתנגד לעיקרון – ל"אנכי ה'". כל אומה מסמלת מידה פגומה אחרת, ואילו "ראשית גויים עמלק" מייצג את הפגם השורשי, את ההפך הגמור מהקדושה. שנאה זו באה, "שלא על-פי טעם ודעת". שנאתו של עמלק היא שנאה "שאינה תלויה בדבר", ולכן אינה בטלה⁸. למה אדם עושה עבירה? בדרך כלל, משום ששיבוש הדעת ורוח שטות גורמת לה להראות טובה בעיניו, אך לא בגלל רצון של רע במהותו. רצון שכזה הוא פולחן של שורש הרע, שאותו צריך למחות מן העולם. עמלק השונא לשם השנאה מוגדר כרע עצמו, ומכיוון שכך – הרי הוא שייך לפן של קיומו הלא מושלם של העולם.

כתגובה לשנאה טוטאלית זו של עמלק, נולדה מלחמתם הטוטאלית של ישראל בעמלק, באופן של "זה לעומת זה עשה אלוקים"⁹. לכל המלחמות שנצטוו ישראל יש סיבה, ומלחמתם בעמלק – מלחמה של השמדה מוחלטת – היא למעלה מהסיבות.

כל עוד יש רע עצמותי בעולם, העולם עוד לא שלם. רק כשמוחים את הרע, את זרע עמלק, הכיסא שלם והשם שלם, ונוצר עולם אחר, עולם בו "ה' אחד ושמו אחד"¹⁰.

המלחמה שבתוכנו

בספרי חב"ד מרבים לבאר¹¹, שגם בפנימיות הנפש, מחיית עמלק שייכת בכל זמן, בכל דור ובכל אדם, ואין היא שונה בעצם ממחיית עמלק בחיצוניות. הגימטריא של עמלק, שרומזת על פנימיותו, היא כידוע, 'ספק'.

בספק ישנם שני מינים: הסוג הראשון הוא ספק לגיטימי. זהו מצב, שישנו עניין שהאדם אינו יודע אותו בוודאות. ספק זה יתבטל אם יהפוך העניין להיות ברור ובהיר. ספיקות מסוג זה אפשר לפתור על ידי התמודדות אתם ועם הבעיות שהם מעלים. נקודה זו

חג הפורים, חגה של המלחמה בעמלק, איננו עומד על הרציונאלי, ואף מהותה של אחת ממצוות היום היא "עד דלא ידע" למעלה מהדעת. את עמלק לא ניתן לנצח בעזרת השכל, או על ידי טענות ושכנועיים

של התמודדות ופתרון היא התחנה הראשונה של עמלק, הבא לעודד את הספק ולהשאירו קיים.

ספק זה שיוצר עמלק נובע מניתוק בין המחשבה לרגש. אילו הלב היה מרגיש את כל מה שהשכל מבין – לא היה מקום לספקות לחול. אולם בפועל, גם תובנות שנמצאות במוח בבהירות, נעשות מעומעמות כאשר הן יורדות למטה – לעולמות הרגש, שם נוצרת נקודת אחיזה לספק. חייו של האדם מלאים במחשבות עליונות, אלא שהמעבר בין המחשבה להרגשה החמה, ולעיתים – אף בין ההרגשה למעשה, כרוך בקשיים עצומים – במלחמה הפנימית נגד עמלק.

הניתוק בין השכל לרגש אינו שייך לעמלק בלבד, אלא הוא בעיה אנושית כללית, המכונה בספרי הקבלה והחסידות – 'מיצר הגרון'. שני המרכזים שלנו – המוח והלב, אינם צמודים. יש ביניהם מחסומים¹², המונעים קשר חי, ומפרידים בין המוח והלב, בין ההבנה להתפעלות ולהרגשה.

הנתק הקיים בין ההבנה להרגשה הוא המקור לכל הדברים הרעים שעושים בני האדם. פעמים שאדם יודע בוודאות שיש דבר שאינו טוב, ובכל זאת הוא עושה אותו; וכן להפך – ישנם דברים שאנו יודעים שראוי לעשותם, אך הלב אינו פועל, ואינו ממריץ לעשותם. זוהי בעיה בסיסית ומהותית, שבאופן עקרוני אין לה פתרון. [לפעמים הנתק הזה גם מגן עלינו: אם כל דבר שהיה עולה על הדעת היה מוביל לפעולה מיידית – היינו מגיעים לכל שיעוץ שבעולם. מחיצה זו יוצרת מצד אחד בעיה, ומהצד השני איזון והגנה]. את הניתוק הזה מנסה עמלק למסד, וכך ליצור ספקנות קבועה.

דווקא לא!

הספק מהסוג השני הוא ספק ששייך לעמלק לבדו, הוא המדרגה של 'שורש עמלק'.

שורש עמלק הוא הספק שאינו זקוק לנימוקים, העומד על האמירה "דווקא לא!". בדוגמת "יודע את ריבונו ומתכוון למרוד בו"¹³. העיקשות המהותית שגורמת לאדם לשאול תמיד ובכל מצב: "אז מה?", "אז למה?".

לדוגמה, קורה לנו לפעמים שאנו שוכחים האם עשינו כך או כך. אנו מתאמצים להיזכר, ובודקים את כל האפשרויות, אך לא נזכרים. במצב כזה, גם אם ינסו לעזור לנו להגיע לבהירות ויאמרו לי בבידור מה היה, לא נהיה בטוחים, משום שהספק כבר מושרש בנו ומקיף אותנו. אנו מתמלאים חששות ולא

7 יחזקאל לו, כ. 8 במהופך לנאמר במשנה אבות ה, טז "כל אהבה שאינה תלויה בדבר – אינה בטלה לעולם". 9 קהלת ז, יד. 10 זכריה יד, ט. 11 במאמרי פרשת 'זכור' ופורים. 12 המכונים בחסידות 'שרי פרעה' – שר המשקים ושר האופים. ראה תורה אור נו, טור ג. 13 ת"כ בחוקתי כו, יד (מובא גם בפירוש רש"י שם).

יכולים לצאת מהסבך – חשש מוליד חשש, עד לכדי טירוף, ללא שום הסבר הגיוני.

המנגנון של הספק העמלקי בנוי באותה צורה. הוא אינו זקוק להגיון. עלה על דעתי רעיון שטות גמור, אבל אני לא יכול לצאת ממנו.

הישראליות, האמונה היהודית, משמעה שיש כוח אלוקי שמנהיג את העולם; שכוח ה' מלא את העולם; שיש השגחה פרטית על כל אדם בכל עת. עמלק מכניס בלב את הקרירות, את ההרגשה שאין צורך להתלהב כל כך, שאפשר להתייחס אל העולם בפחות רצינות. אחר-כך, באים מצדו של עמלק אשר בתוכנו, הספקות, החששות, ההשערות – "אולי...", "שמא". אפילו בשיאים הגבוהים ביותר, כאשר אדם מישראל מגיע להכרה מלאה, להשגה, לאור אלוקי השופע עליו, גם אז מתייצב עמלק בדרך – בעקשנות, בקשיות העורף אשר כל כוחות הרע כולם כנוסים בתוכה, הוא עדיין לוחש "שמא כל זה טבע, שהרי הכל הוא טבע, אין אלוקות בעולם".

לילדים רבים עולה ספק, האם הוריהם הם הוריהם האמיתיים. מחשבה כזו נובעת לרוב מכך שהילד מרגיש קצת זר, ובונה על כך תיאוריות ומגדלים. באופן דומה פועל עמלק – מתוך רעיונות-רוח קלושים ובלתי מבוססים הוא מצליח ליצור ספקות באמונה. הספק אינו נולד מבסיס או טענה מסוימים, אלא מעצם קיומו של עולם התווה, מהבל וריק, ואם רק נותנים לו מקום – הוא יגדל.

להסתלק מן הספק

כעת אנו מגיעים להתמודדות עם ספקותיו של עמלק. לא לחינם מכונה המאבק עם עמלק – 'מחיית עמלק'. למחות את זכר עמלק פירושו למחוק אותו לגמרי. ההתמודדות אתו היא בעזרת התעלמות ממנו ומקושיותיו. עמלק, במהותו, אינו ניתן לשכנוע, מכיוון שטיעונו אינם נובעים מתוך עולם של סיבה. אילו היו הם נובעים מתוך סיבה והגיון, ברגע שהייתי מתמודד עם הסיבה ודוחה אותה, היה נמחק גם המסובב. המחיה הגמורה של עמלק היא רק

כאשר "עין בעין יראו"¹⁴, כאשר תהיה ודאות גמורה מתוך ראייה פנימית.

בזוהר¹⁵ כתוב שגם קושיא ופירכא שמתעוררת אצל האדם במהלך הלימוד, באים מאותו שורש ממנו באה הטומאה. ההבדל בין שני סוגי הקושיות הוא, שקושיא במהלך לימוד היא סתירה לשם בניין – מפרקים ופורכים עניין על מנת לבנותו מחדש בצורה מתוקנת ויציבה יותר. שאלות מסוג זה, בנויות על היחסים שיש בין חלקים שונים של המציאות, ובאות על מנת להתאים אותם אחד לשני. אצל עמלק סוג השאלות הוא אחר: אין מטרת השאלה לברר כיצד לפעול בעולם. השאלה היא טפלה, כל מטרתה היא להיכנס עם האדם בדברים כדי לערער את דעותיו ואמונותיו.

בהירות שלעתיד לבוא

במקומות רבים מבואר כי הפסוק "לכתך אחרי במדבר, בארץ לא זרועה"¹⁶ מתאר את המצב של חוסר הבהירות הבסיסי, שבו יכול עמלק להיאחז. עמלק יכול לפגוע רק ב"נחשלים אחריו"¹⁷, אותם אנשים שיש לו בהם נקודת אחיזה. הספק לא חל כאשר ישנה אמת ברורה, כאשר רואים "עין בעין". בהירות גמורה שכזו הייתה במעמד הר סיני, בו היה מגע ישיר עם הקב"ה. בתורת משה לא היו שאלות מפני שהיא הייתה מושלמת. משה לא היה דן בספקות, אלא פונה ישירות אל ה' – "עמדו ואשמעה"¹⁸, ורק לאחר מותו התחילו הלכות להשתכח¹⁹.

כך גם לעתיד לבוא, כאשר יתקיים "וראו כל בשר כי פי ה' דיבר"²⁰, יתקיים גם "זאת רוח הטומאה אעביר מן הארץ"²¹. עד שיבוא זמנה של אותה ראייה בהירה, חג הפורים, חגה של המלחמה בעמלק, איננו עומד על הרציונאלי, ואף מהותה של אחת ממצוות היום היא "עד דלא ידע" – למעלה מהדעת. את עמלק לא ניתן לנצח בעזרת השכל, או על ידי טענות ושכנועיים. מוכרחים לגשת אליו במישור שאיננו מתייחס לשכל, אלא דוחה ומאבד אותו מכל וכל – להסתלק מן הספק.

20 ישעיהו מ, ה. 21 זכריה יג, ב.

14 ישעיהו נב, ח. 15 רעיא מהימנא נשא, קכד, ב, ע"ש. 16 דברים כה, יח. 17 במדבר ט, ח. 18 עיין תמורה טז, א.

זכותו של עמלק...

הרה"ק ר' הלל מפריטש, אחד מגדולי חסידי האדמו"ר האמצעי, סיפר, שהפך לחסיד הודות ל... עמלק, ומעשה שהיה כך היה:

פעם נודמן לעיירה בה גר עובר-אורח אחד שמשך את לבו בהנהגותיו. זה היה בשבוע של פרשת "זכור". ביום השבת, בעת קריאת פרשת "זכור", התבונן באורח, וראה, לפי תווי פניו, כי רוכש הוא שנאה עזה עד מאוד לעמלק.

לאחר הקריאה ניגש אליו ואמר לו: "שאלה לי אליך, ר' יהודי: מה עשה לך עמלק שאתה שונא אותו כך בכל לבך?" השיב האורח, ר' זלמן ועזמיר שהיה חסידו של האדמו"ר הזקן: "רצונך לדעת? תבוא עמי לרבי שלי..."

"הנה כך" – סיים החסיד הנ"ל את סיפורו – "בזכות עמלק, הייתי לחסיד..."

(לקוטי סיפורים (הרב פרלוב) עמוד רצו)

ניצוצות חב"דיים על העמלק הפנימי

סוגיית 'עמלק' במובנו הרוחני, משמעות קליפת 'עמלק' שבכל אדם והדרך לביטולה, תופסת מקום רחב במאמרי שבת זכור וחג הפורים של אדמו"רי חב"ד לדורותיהם. במאמרים מתבארים העניינים באריכות גדולה, כולל ביאור בשורשו של עמלק למעלה, בעולמות העליונים. בלקט שלפנינו התמקדנו במלחמת עמלק שבעבודת האדם.

בנפש האדם

קליפת עמלק פועל עניין הקרירות שלא יתפעל משום דבר. והיינו שגם כאשר מראים מלמעלה דבר פלא, שזהו עניין גילוי אלוקות למטה, הנה עניינו של עמלק הוא לקרר ולהכחיש ולומר שאינו כן. וכאשר אינו יכול להכחישו לגמרי, אזי מתחכם לקררו ולומר שאין זה פלא, דכיוון שזהו עניין שנעשה על ידי הקב"ה שהוא כל יכול, הרי לגביו אין זה פלא כלל, ואם-כן למה יתפעל מזה. ואם הפלא שבדבר הוא מוחשי כל כך שאינו יכול גם לקרר הפלא שבדבר, אזי מקררו לעשות הסכם בנפשו שהפלא לא יפעל בו התפעלות. וגם כאשר מוכרח שהפלא שבדבר יפעל בו התפעלות, אזי מקררו לעשות הסכם והחלטה שההתפעלות לא תפעול עליו לשנות הנהגתו ומכל שכן לשנות מהותו. וזהו עניין קליפת עמלק, שהגם שיודע את רבונו, היינו שיש אצלו גילוי אלוקות, מכל מקום, הרי הוא מתייגע ומכוין למרוד בו על ידי זה שפועל עניין של קרירות.

(מאמר זכור וגו' תשי"ח לאדמו"ר זי"ע)

גסות הרוח ונצחנות

ברוחניות הנפש יש בחינת עמלק, והיינו בחינת גסות הרוח בחוצפה וגבהות כמ"ש "אם תגביה כנשר וגו'", וממנה באות מידות רעות מבית ומחוץ. מבית – בפנימיות הנפש, גסות הלב ונצחנות וכיוצא בהן; ומבחוץ – בבחינה חיצונית, ברדיפת הכבוד ומלבושי כבוד. וכך היתה מידתו של עמלק בזמן משה, שהרי ישראל לא באו להלחם איתו ולא שמו לבם אליו רק הוא מעצמו ומאיליו בא לעורר מלחמת חינוס מפני גדולתן של ישראל והאותות והמופתים שלא היה יכול לסבול שיהיה איזה דבר גדול מבלעדו. וככה הוא בכל אדם, שלא יוכל לסבול מי שיהיה גדול ממנו בעיני אלוקים ואדם כו'. ועל-כל-פנים שלא יהיה הוא קטן ושפל.

(תורה אור לאדמו"ר הזקן פרשת תצוה דף פג טור א)

על-ידי אנשי משה דווקא ("בחר לנו אנשים")

במלחמת עמלק כתיב "ויאמר משה וגו' בחר לנו אנשים", לנו דווקא. שלכבוש מלחמת עמלק צריכים 'אנשי משה' דווקא. ובחינת משה הוא, כמ"ש "ונחנו מה", בחינת ביטול והתכללות לגמרי באור-אין-סוף ב"ה.

(תורה אור לאדמו"ר הזקן פרשת תצוה דף פג טור ב)

למעלה מטעם ודעת ("ירים ידו")

וזה היה סיבת מלחמת עמלק ברפידים אחר שראה ניסים דיציאת מצרים כו', מצד תכלית השנאה והוא תכלית העזות והחוצפה שלמעלה מן הטעם. ולנגדו בקדושה האלוקית אין לזה תיקון, כי-אם בבחינת הביטול לאין באמצעות אהבה רבה בכל וכל שלמעלה מן הטעם לגמרי, והיא האמונה, שזהו עיקר המנגד לקליפת עמלק.

שזהו מה שהרים משה ידו – למעלה מן הראש שהוא למעלה מן הדעת – וגבר ישראל על עמלק; ובהניח ידו – שהוא למטה מן הדעת – גבר עמלק, שהוא בשורשו בעזות ושנאה שלמעלה מן הדעת.

(שער האמונה אות יד לאדמו"ר האמצעי)

עמל וביטוש לעומת עמלו של עמלק ("זכור")

עניין הזכירה הוא, שזוכר רוע בעיניו הרע דעמלק, ודואג בנפשו על זה שנמצא אופן רע כזה שאינו נכנע מאור האלוקי, ואדרבה עומד לנגד שלא יפעל האור האלוקי שום התפעלות והתעוררות כלל. והדאגה הזאת שדואג ומתאנח על זה, הרי זה שובר ומאבד קליפת עמלק.

ובכדי שיהיה כל זה באמת, העצה לזה הוא – עניין הביטושים, שיבטש את עצמו בקול רעם ורוגז. דהנה עמלק נמשל לכלב, ומה דרכו של כלב? לרדותו במקל כו'. וכמו באיש העז והחצוף, העצה אליו לבזותו בכל מיני בזיון ועל ידי זה הוא נופל, דעם היות שהוא שפל בעצם ויודע שפלותו ופחיתותו, והגבתו הוא מצד עצם העזות, ומכל מקום אנו רואים בחוש כשצועקים עליו בקול גדול ומבזים אותו הרי

מחייתו ואיבודו

הוא נופל ממהותו. ודווקא לא על פי טעם, שאם יאמרו לו "איך תעזי לאיש גדול כזה?", לא יועיל. כי-אם הרגזה לבד זה דווקא מועיל לו.

ולכן הזכירה הוא עניין עיקרי שעל-ידי זה שדואג תמיד על הרע דעמלק, על-ידי זה נעשה מחיית קליפת עמלק ואבדון שלו.

(מאמר זכור וגו' תרס"ה אות ח לאדמו"ר הרש"ב)

ואם אינו יכול לפעול הביטוש, שהביטוש אצלו הוא בחלישות ומהשפה ולחוץ, ואז אין הדאגה באמת באופן שתשבור את קליפת עמלק שבו, הנה אז הוא נימוח על ידי העמל דתורה. דעמלק הוא עמל-ק' (עמל-קשה) שגם שיש גילוי אלוקות ומכל מקום לא יניח שיפעול למטה, שזהו עמל גדול להעלים על גילוי אור.

והעצה לזה הוא העמל דתורה, בעבודה ויגיעה דווקא. ועל ידי זה הוא שובר את עמלק. (ראה שם אות יב)

איבודו של עמלק הוא על-ידי זכירה והוא – שיהיה דברי תורה חקוקים בכוח זכרונו אשר יוכל לחשוב ולהרהר בהם בכל עת ובכל מקום, הנה בזה מאבדים קליפת עמלק.

(מאמר זכור וגו' בספר המאמרים קונטרסים חלק ב)

אין תקנה ("תמחה", "עדי אובד")

"ראשית גוים עמלק" וכל הגוים יתבררו, אבל "ואחריתו עדי אובד", שאין לו תיקון כמו השבע מידות רעות שיש בהם בירור [הנרמזות בשבע אומות שאין חיוב לאבדם]. דהנה במידות יש שני עניינים – היינו הכוח המתאוה; והתאוה. שהתאוה אי-אפשר להעלות וצריך להיות בדרך דחיה; והכוח המתאוה יכולים להעלות לקדושה.

וכל זה בהשבע מידות שהן להנאתן, אבל קליפת עמלק שאינו להנאתו כי-אם רק לנגד אלוקות, על כן אין בו שום בירור ו"אחריתו עדי אובד", דשבירתו בדרך דחיה זהו תקנתו. וזהו עניין מחיית עמלק.

(מאמר ויאמר משה אל יהושע תרפ"ה לאדמו"ר הרי"ץ)

לומד ומתפלל אבל בקרירות

באחד ממכתביו מתאר האדמו"ר הרי"ץ את הרושם העז שעשו דבריו של אביו, הרבי הרש"ב, במאמר דיבור המתחיל "זכור" תרע"ט, על קהל החסידים.

אחת הנקודות שנתבאר במאמר, הוא – העזה והחוצפה המיוחדת שב'קליפת עמלק' לגבי שאר קליפות. שאר 'קליפות' מנגידים אל הקדושה רק מצד העלם והסתר האור האלוקי, אבל כאשר מאיר גילוי אור אלוקי הם בטלים; ואילו 'קליפת עמלק' היא, שעומדת נגד גילוי אלוקות. והיינו גם כשיש גילוי אור אלוקי באדם על-ידי הלימוד והתפלה, מכל מקום פועל עמלק שלא יתפעל בלב. וכמאמר "יודע את רבונו ומכוין למרוד בו" שלא יפעול בנפש.

וכך כותב האדמו"ר הרי"ץ במכתבו:

"לפני ניצב כמו חי המחזה ההוא, מראה פני קודש הקודשים באמרו דברי קודש אלה. באוזני צולל הוד הדרת קולו אשר בהגיגו בער אש אלוקי, וחיל ורעדה אחזנו אז, כל העומדים בהיכלו לשמוע את דבר ה' הנובע מפיו הקדוש, ושעות אחדות היינו כולנו כהלומי רעם, ידיינו החסידים הרב הבלין והרב שימחויטש זלגו עיניהם דמעות בשעת החזרה".

"אודות מי מדבר הוד כ"ק אאמו"ר במאמרו זה? אודות מי שהוא מתבונן בעניין אלוקי בשכלו ויודע אלוקות במוחו, אבל הוא לא מתפעל מזה בלבד!

"חוסר ההתפעלות אינו בא מצד העדר ההתעסקות בעבודת ה', הוא כן מתעסק בעבודת ה'! הוא לומד חסידות ומתפלל עם התבוננות בעניין אלוקי, אבל זה בקרירות..."

(אגרות קודש אדמו"ר הרי"ץ ח"ה עמוד שי)

השמחה מאין תמצא?

הרב אלתר הילביץ זצ"ל

גדולה היא השמחה. היא אחד ממצבי הנפש הנכספים ביותר, אולי אף היא הכיסופים. דומה כי כל חיי האדם מרוכזים מסביב למילת-קסם זו: שמחה.

כל פעולותיו, מאוויו, רצונותיו ותחושותיו של האדם הם שרשרת גדולה אחת של געגועים לשמחה, וכולם מכוונים למטרה זו.

אולם געגועים לחוד והגשמה לחוד. יש ואדם נכסף ומתגעגע להשגת המטרה ועושה כל המאמצים כדי להגיע אליה, ומכל מקום המטרה ממנו הלאה.

אם תסתכל תראה, שאדם מקדיש שעות רבות של הכנות, של מאמצים עצומים, של התכוננות מעייפת כדי להשיג רגעים אחדים או רגע אחד של שמחה. אבל אף כאשר משיג אותה הרי היא כל כך מפוקפקת, כל כך חיוורת, כל כך כהה, עד שאתה תמה: ולשמחה זו מה עושה?

בשטח הרוחני – אף בו אין המצב עדיף. כשאדם מטפס במעלות הרוח, הרי עצם הטיפוס יש בו משום מאמץ ויגיעה, ואין השמחה באה אל לבסוף. ואז – וכי באמת כבר באה השמחה?

הרי גם כאשר הוא זוכה כבר להתעלות, הרי מטבע הדברים השאיפה במקומה עומדת. אמנם השאיפה עלולה לשנות את צורתה, אבל בעצם מהותה לא חל כל שינוי. והדברים ידועים ועתיקים.

והרי האדם נמצא תמיד במאבק נצחי של רצון והגשמה שאינם יכולים לדור בכפיפה אחת בשום אופן שבעולם. והשאלה העצומה ביותר:

השמחה מאין תמצא?

*

אף-על-פי-כן, ולמרות הכל, האדם נדרש להיות בשמחה. חייב הוא לעבוד את ה' מתוך שמחה. ולא עוד אלא שפרשה שלמה וארוכה, מלאה וגדושה עונשים איומים ועצומים, נאמרה בספר משנה תורה. וכל כך למה? "תחת אשר לא עבדת את ה' אלוהיך בשמחה ובטוב לבב" (דברים כח, מז).

משמעות הדברים היא, שדרישה זו מן האדם אינה דבר שבמותרות, דבר שלא כל אדם יכול להגיע אליו. משמע שהשמחה אינה מן הדברים המצויים דווקא בדרגות עליונות, אלא כל אחד מצווה עליה וכל אחד יכול להגיע אליה.

אבל כיצד אפשר לדרוש מבן-אדם שמחה אם לא על-ידי וויתור על הכרה? כי רק דרך אחת ויחידה, פשוטה וקלה ישנה להשגת השמחה גם למי שאינו ראוי לה, והיא – כשיוותר על הכרתו ויסח דעתו ממצבו. לפעמים בחומר, ויותר מזה ברוח. ואז ישמח בכל מצב, ושמחתו תהיה שלמה.

אבל מובן מאליו, שאמנם קל מאוד לצוות על בן-אדם: "ושמחה! שכח עולם ומלואו, שכח את עצמך, הסתפק באפס-רוחני, ואז תשמח". כן, אין החשבונות מביאות לשמחה של ממש, אבל אכן אין צורך בחשבונות לשם השמחה. אבל זוהי המטרה? וכי זהו האדם? וכי מה ערך לשמחה שבלי הכרה, לשמחה התלויה על בלימה?

וגם אם תנסה לעשות חשבונות של שמחה, מתוך פעולות ומעשים שהנך עושה ברגע זה, דע לך, כי אם תתעמק – תוכל למצוא מה מדוימים הם, כיצד פורחים הם באוויר ואין להם במה להאחז, ובכל נגיעה קלה יתפוצצו כשלפוחיות של סבון שאין בהם ממש.

ברם, לעומת הצו הכללי של שמחה המוטלת על כל אדם, נאמר גם "שמחו צדיקים בה" (תהילים צו, יב).

כן, ודאי. הצדיק – שאני. לו הרשות ולו היכולת.

אין זה מעניינם של אחרים כיצד הצדיק מגיע לידי דרגה זו, כיצד הוא עושה את חשבונותיו. עד היכן מגיעים כיסופיו ומהיכן מתחילה שמחתו. זו היא ספירה עליונה, ששם – אולי – עצם הכיסופים יש בהם משום שמחה, בחינת "אהבה בתענוגים".

ומכאן – שאין השמחה יכולה להיות נחלת הכל. "ולא כל הרוצה ליטול את השם יבא ליטול". ומאן מפיס? ומה יכריע?

*

אולם אם נסתכל נראה, שדרישת השמחה מן האדם אינה מופרזת כלל ועיקר. אדרבה, דווקא החשבונות המביאים לידי מיעוט השמחה הם חשבונות-סילוף. חשבונות אלה, לא זו בלבד שהם מפריעים לשמחה, אלא אף מסלפים את רגשות האדם ומכניסים אותו בעולם שאינו שלו.

גם החשבון ש"שמחה של מעשה" – "שמחה של מצווה" אינה שמחה של ממש, אף חשבון זה אינו מחשבונות של עולם וישובו, אלא חשבון של תהו, חשבון של בילוי עולם.

כי בשני מצבים נמצא תדיר האדם: האחד במצב של מעשה; והשני במצב של שאיפה.

המצב של מעשה, מטבע הדברים גורם לו סיפוק-נפש ושמחה, שאף הם בטבעם גורמים התעלות הנפש ואפשרות של מעשים נוספים, וחוזר חלילה. ומדרגות הסולם הולכות ומתרוממות.

לאיך, המצב של שאיפה גרידא, שאיפה שאינה מתבטאת במעשה, גורמת לאדם בעצם טבעה טמטום הלב מחמת עצם המרחק בין הרצוי למצוי. ורק אם עושה מעשים כדי להגשים השאיפה, אזי כל כמה שהוא משתקע במעשה ומסיח דעתו מן השאיפה – מוטב לו.

כאן הוא היסוד הגדול של השמחה.

האדמו"ר הזקן קובע: העצבות יורדת על האדם "כשמבקש גדולות דווקא". אבל כאשר המצב להיפך, כאשר האדם מתבונן במצבו הנפשי ורואה את דרגתו האמיתית, ואף-על-פי-כן עוסק בעניינים רוחניים, הלא אדרבה, זה יגרום לו סיפוק נפש רב ועצום וישמח שמחה גדולה.

פירושים של דברים:

עצם הרצון והשאיפה של האדם "לרוות נפשו הצמאה" של אהבת אלקים, קיים אצל כל אחד ואחד. ובשעה שהוא עוסק בתורה, שבה ישנה ההתפשטות וההארה של אור-אין-סוף ברוך-הוא, הרי על ידי זה הוא מרווה את צמאונו "לדבקה בו".

ורק כאשר הולך בגדולות ומבקש דרגות לא לו, כלומר – שאין כל אפשרות של גשר וקשר בין מעשיו לבין שאיפתו, (שאזי, למעשה שאיפתו אינה שאיפה כלל אלא מחשבת-הבל סתמית), אז נכנס הוא בעצבות.

על-כן נצטווה האדם להיות בשמחה, ואף תחת איום של עונש אם לא יעבוד את ה' מתוך שמחה.

השמחה גנוזה בעבודה.

על-יסוד דברים בלקוטי-תורה פרשת כי תבוא דיבור המתחיל "תחת אשר"; ובתיא פרק כז

אורה ושמחה

להביץ עצה היעוזה שלא יפול לב האדם עליו בראותו שאחר עסקו בתורה ותפלה לא נהפך לאיש אחר.

והעניין, כי באמת גוף האדם הוא בשיקוצו כמקדם. והוא כמו למשל בית חשך ואפל שאי-אפשר להפריד החושך ממנו ולגרשו כי אם על-ידי שמדליקין בו נר. כך על-ידי התורה ומצוות, מאיר בו בשעת מעשה, כמארו"ל שאפילו אחד שיושב ועוסק בתורה שכינה עמו.

והנה כשיתבונן היטב שהתורה מאירה בו אור בשעת עסקו בה, הנה אדרבה יהיה לו מזה שמחה אמיתית בהש"ת איך שבמקום חושך כמוהו, האיר בו אור ה'. והוה השמחה הבאה מתכלית השפלות דווקא. מה-שאיין-כן העצבות היא מגדלות, שהוא יקר בעיניו מאוד ורוצה שיהיה הוא יש ודבר, לכן כשרואה בעצמו השפלות שלו, יפול לבו בקרבו ויתקצף על התורה ועבודה שלו שעבד.

מה-שאיין-כן כשהתורה ומצוות הם יקרים בעיניו מאוד מאוד, כל מה שהוא נבזה בעיניו יותר – יהיה השמחה ביותר. וזה יהיה כוונת עיקר עסק התורה שנקראת אורה ושמחה.

(מאמרי אדמו"ר הזקן הקצרים עמוד תקנד)

הענוה היא כלי לשמחה

ההרגשה העצמית היא סיבה לעצבות. לבד זאת שטבע האדם מתולדתו ש"מי שיש לו מנה רוצה מאתיים" ומשום זה "אין אדם מת וחצי תאוותו בידו" (ראה שערי תשובה לר"י ב, כז), הנה מי שמרגיש עצמו חושב שמגיע לו הרבה. ולכן גם שמחתו בטוב שיש לו, לא זו בלבד שאינה שמחה שלימה, אלא עוד גורמת עצבות משום העדר ההסתפקות. דמצד מעלת מהותו, הוא תמיד עצב כי כל מה שנותנים לו מן השמים אינו כלל כפי המגיע לו לפי מהותו הנעלה בעיני עצמו.

אמנם העניו הוא תמיד בשמחה, ושמחתו היא שלימה. דמצד שאינו מחשיב את עצמו לבעל מעלה, ולא מגיע לו כלום, אם-כן כשיש לו מה שיש לו, הנה הכל הוא בדרך מתנה, ועל-כן הוא שמח מאוד בזה. ולאידך, גם בהעדר השפע אינו מתעצב, מלבד זאת שמצד הכרת האמת שבו הרי אינו מושקע כל-כך בצרכיו הגשמיים, ויש לו עניינים גבוהים יותר שאליהם הוא משתוקק, הנה מלבד זאת הוא אינו מתעצב, שהרי אין מגיע לו כלום ולמה יתעצב? וזהו "ויספו ענווים בה' שמחה" – הענווה היא כלי וסיבה לשמחה.

(ראה מאמר דיבור המתחיל "ויספו ענווים בה' שמחה")

תש"י לאדמו"ר הרי"ק

שמחה מבטלת גזירות

כשם שה"שמחה פורצת גדר" בעולם התחתון, כך גם למעלה, בעולמות הרוחניים, יש ביכולתה לבטל ולשנות דברים. משום כך השתמשו צדיקים לא אחת בכוחה של השמחה לבטל גזירות קשות. גדולי החסידות גילו, כי כשם שאפשר לבטל גזירות על-ידי צום ובכי כך אפשר לבטלן על-ידי השמחה.

ה'צמח-צדק', באחת מאגרותיו, מביא בשם זקנו, אדמו"ר הזקן, שאמר, ששמחה של מצווה ושיר, מבטלות את כל הדינים וקטרוגים בגשמיות ורוחניות (אגרות קודש ה'צמח-צדק' עמוד שסח).

אדמו"ר הרי"צ מספר באחת משיחותיו, שבכוח השמחה וריקודים ששמה ורקד מורנו הבעל-שם-טוב עם יהודי אחת הקהילות, בטלה גזירה קשה שריחפה על בני הקהילה (ספר השיחות תש"א עמוד 132).

ההסבר לכך טמון בביאורו של הבעל-שם-טוב על-הפסוק "ה' צלך" – כשם שהצל מחקה את האדם בכל מעשיו, כך גם "ה' צלך" כביכול – הקב"ה מתנהג עם האדם על-פי מעשיו, "במידה שאדם מודד – מודדין לו". לכן כאשר יהודי פה למטה שרוי בשמחה הפורצת גבולות, גם למעלה בעולמות הרוחניים מתעוררת שמחה, נפרצים כל ההגבלות ומתבטלים כל הקטרוגים.

הרבי זי"ע מרבה לצטט במכתביו, את דברי הזוהר (ח"ב קפד, ב) שעולמנו התחתון מקבל את כל השפעותיו מלמעלה כשכאן למטה שורה שמחה ואורה, ולכן השמחה היא הכלי להמשכת שפע טוב לאדם ולעולם.

הדברים מקבלים משנה תוקף בעומדנו בחודש אדר של שנה מעוברת. הרבי זי"ע התבטא בשנת תשנ"ב, שכשם שדבר איסור בטל בשישים, כך מתבטלים כל העניינים הבלתי-רצויים בשישים ימי השמחה של שני חודשי אדר, אמן כן יהי רצון.

עושה אותם במעין כפייה וחוסר ברירה, בעוד הוא עצמו אינו מאושר מכך. מצווים אותו לעשות את הדבר והוא עושהו, אך לדרוש ממנו שגם ישמח בשעה זו – זה כבר מוגזם.

יהודי הלומד תורה ומקיים מצוות מתוך הכרה והרגשה שזו זכות מופלאה עבורו לעבוד את הקב"ה ולמלאות את רצונו – בהכרח שיהיה שמח. במיוחד כאשר הוא לומד בתורת החסידות על גדולת ה' ומבין (עד כמה שניתן) את משמעות המושגים 'אין-סוף' ו'בלי-גבול', והוא יודע כי באמצעות התורה והמצוות ביכולתו להתקשר עם הקב"ה האין-סופי והבלתי-מוגבל ולזכות גם לעלייה בלתי-מוגבלת – הרי גם שמחתו בעבודת השם היא בלתי-מוגבלת.

כוחה של שמחה

השמחה מהכרת העילוי הנפלא שבקיום מצוות הבורא, אף מביאה עמה הקלה בקשיים שכרוכים לפעמים בקיומן של המצוות. הרבי זי"ע מביא לכך דוגמה, מאדם שציווהו לשאת ארגו כבד לביתו. אם אין לו שום מושג על תכולתו, ייתכן שיתעייף ואף יתלונן על המשימה שהוטלה עליו; אך ברגע שמגלים לו, כי ארגו זה מלא אבנים טובות ומרגליות – לא זו בלבד שמשקל הארגו יהיה מיד כמשקל נוצה, אלא שהוא יבקש להטעין עליו ארגו נוסף... זו כוחה של השמחה!

כך גם בעבודת השם: קיום מצוות ללא שמחה הוא תמיד קשה. גם מצוות הדורשות מאמץ מוזערי נהפכות, בהעדר שמחה, לעול כבד ביותר. ואילו כשאך מופיע אותו גורם, השמחה – לפתע נעשה הכל קל, פשוט ומענג.

שמחה אמיתית אינה מכייה בגבולות ובמגבלות ופורצת אותם. ביכולתה להפוך את האדם לאדם אחר לחלוטין. בכוחה של השמחה נעשה אדם חלש לגיבור, וקשיים עצומים נעלמים כלא-היו, וממש דומה כאילו הכל נשתנה מן הקצה אל הקצה. זהו כוחה של השמחה.

מארוחו של מלך

שמחה עמוקה אף יותר נוצרת מהתבוננות באחדות ה' שבבריאה. כידוע, מיסודי תורת החסידות היא האמונה באחדותו המוחלטת של הקב"ה. הבריאה כולה בטלה לחלוטין למקורה, שהוא אור-אין-סוף ברוך-הוא. כאשר אדם מתבונן ומתעמק בעובדה אמיתית זו, של נוכחותו המלאה של הקב"ה בתוך הבריאה, בכל זמן ובכל מקום, נוצרת תחושה של קרבת אלוקים.

"כשיעמיק בזה הרבה, ישמח ליבו ותגל נפשו אף גילת ורנן בכל לב ונפש ומאוד, באמונה זו כי רבה היא... כמה גדולה שמחת הדיוט ושפל אנשים בהתקרבותו למלך בשר ודם המתאכסן ודר איתו עמו בביתו, וקל-וחומר לאין-קץ לקרבת ודירת מלך מלכי המלכים הקב"ה" (תניא פרק לג).

הסוד לניצחון המלחמה

השמחה היא גם הכלי החשוב ביותר להצלחה במלחמת היצר. בספר ה'תניא' כותב רבנו הזקן, ש"אי אפשר לנצחו

(את היצר) בעצלות וכבודות, הנמשכות מעצבות וטמטום הלב כאבן... כי אם בזריזות הנמשכת משמחה". ומביא לכך משל: "כגון שני אנשים המתאבקים זה עם זה להפיל זה את זה, הנה אם האחד הוא בעצלות וכבודות, ינוצח בקל ויפול, גם אם הוא גיבור יותר מחברו". (פרק כז)

זו הסיבה שהחסידות הרחיקה את העצבות עד הקצה

להיות בשמחה תמיד

יהודי נדרש להיות שמח בכל עת, ובמיוחד בעבודת הבורא. איך מגיעים לשמחה זו, ואיך מתגברים על קשיים ובעיות, שעלולים לפגוע בשמחה. ומהי השמחה? האם היא קלות-דעת והתייחסות קלילה לדברים, או שהיא עניין רציני ביותר? ניצוצות מתורת החסידות על מהותה של השמחה

הרב מנחם ברוד

הדגשתה המיוחדת של החסידות על עניין השמחה, מהווה חלק בלתי-נפרד מהדרכות החסידות, והיא משתלבת ומתקשרת בכל ענייני החסידות. יתר-על-כן: היא תוצאה והמשך לצעדים קודמים בתהליך הנפשי של הצועד בדרכי החסידות, אשר בלעדיהם אין השמחה שמחה אמיתית וטהורה, כפי שהחסידות דורשת ומלמדת.

שמחה של מצווה

בתורת חב"ד מוסבר, שמקורה האמיתי של השמחה בעבודת ה' הוא, ההתבוננות במשמעות העניין של קיום מצוותיו של הבורא. החסידות מפרשת את המילה 'מצווה' מלשון 'צוותא וחיבור'. כאשר יהודי מתבונן בכך שעל-ידי קיום המצוות הוא נעשה ב'צוותא' עם מצווה המצווה, עובדה זו עצמה גורמת לו שמחה וסיפוק רב. בקיימו את המצווה הרי הוא מחבר את נפשו, שהיא חלק אלוקה ממעל, אל מקורה ושרשה, שהוא הקב"ה, ממנו ירדה והוגלתה לתוך ההגבלות הגופניות של העולם הזה. "ואין לך שמחה גדולה כצאת מהגלות והשביה, כמשל בן מלך שהיה בשביה וטוחן בבית האסורים ומגוול באשפה, ויצא לחפשי אל בית אביו המלך" (תניא פרק לא).

השמחה בעבודת ה' היא העדות, שהאדם אכן מכיר ביוקר המצוות. אדם העושה דבר ברצון ובאהבה, כשהוא שלם עמו ומתענג ממנו – שמח. לעומת זאת, עצבות מוכיחה כי באיזושהו מקום מרגיש האדם חוסר שלמות עם מעשיו. הוא

בחודש אדר ניתן דגש מיוחד על השמחה – "משנכנס אדר מרבין בשמחה", אבל השמחה נדרשת במשך השנה כולה. למעשה, מעצם המאמר הנ"ל מוכח שהשמחה נדרשת בכל זמן, ורק שבחודש אדר "מרבין בשמחה" ומוסיפים בה. בתנ"ך ובמאמרי חז"ל מדובר אין-ספור פעמים על הצורך בשמחה, על תועלתה וחיובותה. די לציין את הפסוק הידוע מתהילים: "עבדו את ה' בשמחה". הרמב"ם, בחיבורו 'יד החזקה' (הלכות לולב פ"ח ה"ט), גם מפליג בשבחה של עבודת-ה' הנעשית מתוך שמחה. וכך הוא כותב: "השמחה שישמח האדם בעשיית המצווה ובאהבת הא-ל שצווה בהן – עבודה גדולה היא... ואין הגדולה והכבוד אלא לשמוח לפני ה'...".

גם חכמי הקבלה אמרו דברים נפלאים בשבח השמחה. האריז"ל מפרש את הפסוק "תחת אשר לא עבדת את ה' אלוקיך בשמחה ובטוב לבב" שנאמר ב'תוכחה', באופן מיוחד. לדבריו, ההדגשה היא על ה"בשמחה", לאמור: אמנם עבדת את ה' אלוקיך, אך לא עבדת אותו בשמחה, וזהו החטא (ראה של"ה ס"פ תבוא שפו, א). אף נאמר עליו, שזכה לכל השגותיו הנעלות רק בזכות השמחה (ראה תורה אור דף כ טור ב). מורנו הבעש"ט, ובעקבותיו כל מורי החסידות, שמו דגש רב על עניין השמחה, ולא רק על קיום המצוות ולימוד התורה מתוך שמחה, אלא שהשמחה תהיה בכל אורחותיו ובכל מעשיו של היהודי. החסידות הדגישה והאירה באורה המיוחד את היסודות שקיימים ביהדות מאז ומעולם, וכתוצאה מכך גם השמחה קיבלה את המקום הראוי לה.

משיח מלשון שמחה

אמר אחד מגדולי החסידות:
כשיבוא המשיח ישאלו אצל בני ישראל אומות
העולם: במה זכיתם לניסים ונפלאות כאלו? ובני
ישראל ישיבו להם: זכינו לכך בזכות השמחה.
זהו שנאמר "אז יאמרו בגוים הגדיל ה' לעשות
עם אלה, הגדיל ה' לעשות עמנו היינו שמחים".
אז – כאשר יבוא המשיח, יאמרו בגוים – יאמרו
אומות העולם אודות בני ישראל, הגדיל ה' לעשות
עם אלה – הגדיל ה' את חסדו אתם. ובני ישראל
יענו להם: יודעים אתם מדוע הגדיל ה' לעשות
עמנו? – מפני שהיינו שמחים.

השורש של תיבת שמחה הוא אותו השורש של
תיבת משיח (ש' מ' ח').
השייכות ביניהם היא, שתכונתה של השמחה
היא שהיא פורצת את כל הגדרים וההגבלות. וזהו
עניינו של משיח שהוא מזרעו של 'פרץ', ועליו
נאמר "עלה הפורץ לפניהם" – לבטל את כל
הגדרים וההגבלות של מיצרי העולם.

(משיחת י"ד אלול תשמ"ח)

האחרון, וראתה בה תהום שפעורה לרגליו של האדם. חסידים
היו אומרים, שהעצבות אמנם אינה עברה, אך אל השאלו
שהעצבות עלולה להפיל את האדם – שום עברה אינה יכולה
להפילו.

במהותה, שייכת העצבות לכוחות הנפש ה'כבדים'
(מיסוד ה'עפר'), ומושכת את האדם לעצלות, כבודת וייאוש,
השייכים לאותה משפחה. וכך כותב אדמו"ר הרי"צ באחת
מאגרותיו: "רבותינו הקדושים גזרו אומר, אשר הדאגה
והעצבות, גם ממילי דשמיא (עניינים רוחניים), היא מידה
רעה, ואסורה באיסור גמור ומוחלט, ודנוה בדין ארבע מיתות,
לגרשה מנחלת החסידים ולעקף אחריה אשר לא יישאר ממנה
גם ריח דריח רע, המביא הפסד רב" (אגרות קודש אדמו"ר
הרי"צ ח"ד עמוד שנו).

לשמוח למרות הכל

אבל מה עושים כשקורים דברים מעציבים באמת? בספר
ה'תניא' מוקדשים פריקים אחדים להתמודדות בבעיות אלה.
רבנו הזקן מחלק את גורמי העצבות לשני סוגים: (א) דברים
מעציבים בחייו הגשמיים של האדם; (ב) דברים מעציבים
בענייני עבודת-ה'. כנגד כל אחד משני הסוגים הללו ניתנים
הכלים להתגבר על העצבות.

על העצבות שגורמיה הם אירועים גשמיים שונים, אפשר
להתגבר על-פי מאמר חז"ל, שאדם צריך לברך על הרעה
כשם שהוא מברך על הטובה, ולהאמין ש"גם זו לטובה".
תפיסה זו מבוססת על האמונה, ש"אין רע יורד מלמעלה",
שכן הקב"ה הוא תכלית הטוב ולא ייתכן שתצא ממנו רעה.

"אמונה אמיתית ביוצר בראשית, דהיינו שהבריה יש מאין .
היא בכל עת ורגע . . וכשיתבונן האדם בעומק הבנתו ויצויר
בדעתו הווייתו מאין בכל רגע ורגע ממש, היאך יעלה על
דעתו כי רע לו? . . הרי האין שהיא חכמתו יתברך, הוא מקור
החיים והטוב..." (תניא, אגרת הקודש פרק יא).

אם-כן בהכרח לומר, שגם הדברים המצערם, הגורמים
סבל וייסורים, בפנימיותם הם טובים, אלא שבמצבנו הנוכחי
איננו מסוגלים לראות את הטוב הצפון בהם.

אדמו"ר הזקן אף אומר, שלאמיתו של דבר, הטוב הטמון
בייסורים נעלה עוד יותר מהטוב הגלוי, ודווקא משום עליונותו
אין ביכולתו להתגלות כטוב, אלא כדבר הנראה רע. לו היו
לנו הכלים לראות את הדברים בראייה פנימית יותר, היינו
שמחים בייסורים הללו, ככתוב: "אשרי הגבר אשר תיסרנו
-ה". וכדברי חז"ל: "השמחים בייסורים, עליהם הכתוב
אומר, ואוהבו כצאת השמש בגבורתו". צורת-מחשבה כזאת
תעודד את האדם ותמנע אותו מלשקוע בעצבות.

חרטה, צער ושמחה – אבל לא עצבות!

קשה יותר היא ההתמודדות עם מצבים שליליים בחיי
הרוח ובעבודת ה'. על הדברים הללו אי-אפשר לומר שצפון
בהם טוב נעלם. אדם שלוקה במידות רעות ושנכשל במעשים
לא טובים, יש לו בהחלט סיבה להצטער. אף-על-פי-כן,
אומרת תורת החסידות, אסור להתעצב. להצטער – כן,
להתמרמר – כן, לבכות מעומק הנפש – כן; אבל להיות עצוב
– זאת לא!

ראשית, צריך לבדוק מתי עולות המחשבות על המצב
הרוחני הירוד. אם הן צצות בדיוק בשעה שעומד האדם
להתפלל או ללמוד, עליו לדחות לזמן אחר מכיוון שהתפילה
והלימוד צריכות להעשות מתוך שמחה. ואם הן צצות בזמן
שהוא עוסק במלאכתו – זה עצמו צריך להדליק נורת אזהרה:
מאין באה לפתע העצבות הזאת מענייני עבודת ה' באמצע
עסקיו? בהחלט ייתכן שזו כסות מצטדקת, מה שמכונה
'אצטלא של משי', למזימת היצר להפילו ברשתו. גם כאן יש
לסלק מחשבות אלה, בנימוק הפשוט: לא זה הזמן לכך.

מצב שונה הוא כשהעצבות מתעוררת בעקבות חשבון-
נפש מתוזמן שעורך האדם. כאן מהלכת תורת החסידות על
חבל דק המפריד בין מרירות לעצבות. ההבדל ביניהם דומה
להבדל בין אדם שביתו עולה בלהבות והוא זועק מרה ורץ
לכבות את האש ולהציל את מה שאפשר, לבין מי שמתיישב
מול הבית הבוהר ומביט בו בעצב. אצל הראשון זו תנועה
נפשית חיובית ובונה, ואילו אצל השני היא שלילית והרסנית.
זה ההבדל בין קדושה להפכה.

לכן העצבות מושללת לחלוטין; ולעומתה המרירות היא
דבר חיובי למצבים מסויימים, כמו תרופה מרה שעוזרת
בשעת חולי. אסור להפריז במינון ואין להשתמש בה כשהכל
תקין; אבל במצבים מסויימים היא עוזרת. בשעת חשבון-נפש
בהחלט צריך האדם להתמרמר על מצבו, עד כדי שברון-הלב;
אבל לאחר מכן עליו לחזור בשמחה לעבודת ה'.

שני רגשות יחד

ומעניין: השמחה הבאה לאחר המרירות, גדולה עוד יותר
מהשמחה כשהיא לעצמה. וכך כותב אדמו"ר הרי"צ: המרירות
העמוקה ביותר היא זו שמביאה את השמחה הנעלית ביותר;
ודווקא השמחה הנעלית ביותר חייבת להוביל ללב נשבר
ולמרירות עמוקה יותר (ספר השיחות תש"ה עמ' 85).

כלומר, ככל שהמרירות מההכרה בפחיתותו של האדם
גדולה – כן גדלה ההכרה בגודל הזכות והעילוי שבקיום
המצוות והשמחה מתעצמת; וככל שהשמחה על היותו יהודי
ועל-כך שביכולתו להתקרב אל הקב"ה גדולה יותר, כך צריך
האדם להצטער יותר על שלמרות זאת הוא שוגה וסוטה
מדרך המלך.

שני רגשות אלה, הנראים כסותרים זה את זה, לאמיתו
של דבר הולכים יחדיו זה עם זה ומוסיפים זה בזה. השמחה
באה מצד הטוב שבאדם, והמרירות – על הרע שקיים בו. וכפי
שנאמר בוהר: "בכיייה תקיעא בליבאי מסיטרא דא, וחדווה
תקיעא בליבאי מסיטרא דא" (ח"ב דף קנה, א).

יחד עם זאת, השמחה צריכה להיות השלטת. היא צריכה
להיות גלויה ודומיננטית, ואילו המרירות צריכה להיות חבויה.
השמחה נובעת מהנפש, בעוד שהמרירות היא על מצב הגוף
– והנפש היא שצריכה לגבור.

יציאה מהמגבלות

הצד השווה שבהדרכות אלו הוא – ההתבוננות. רק
התבוננות נכונה בגדולת ה' ובאחדותו ובמשמעותן הנפלאה
של המצוות, יכולה להוליד בלב האדם שמחה טהורה
ואמיתית. ורק על-ידי התבוננות בטוב הפנימי שבכל דבר,
אפשר להתמודד ולשמוח גם עם קורים דברים הנראים
כמעציבים.

לאמיתו של דבר, השמחה היא הביטוי העז ביותר,
משמעותן הנעלית של המצוות וההכרה המלאה באחדות
האלוקית שבבריהא, אכן חדרה אל תוך חיו של היהודי.
דווקא השמחה היא אבן הבוחן שהאדם הצליח להשתחרר
מעצמו ולהתאחד עם מקורו ושושורו. משמעותה של השמחה
היא, שהאדם מתעלה מעל העיסוק בענייני עצמו. הוא אינו
חושב על עצמו, אלא מכיר בכך שיש דבר עמוק וגדול לאין
ערוך, שהוא מעל ומעבר לו.

רק אם האדם ישתחרר מעצמו לגמרי יוכל לחוש שמחה
אמיתית. אם הוא לא יהיה מוכן לוותר על עצמיותו, תמיד
יישאר משהו שילחיץ אותו. טרדותיו התדירות ודאגותיו,
הגשמיות או הרוחניות, ימנעו ממנו מלהיות בשמחה שלמה.
רק כאשר האדם ישאיר את האני שלו מאחור ויתחבר אל
הקב"ה, רק אז יוכל לחוש שמחה אמיתית. אם-כן, כאשר
האדם אכן שמוח בה, משמעות הדבר היא, שהקב"ה ומצוותיו
הם הדבר המרכזי בחייו.

השמחה מביאה גם השתחררות ממגבלותיו הטבעיות של
האדם. במאמרי חסידות מובא הפתגם "שמחה פורצת גדר".
לכן מצוי, שכאשר אדם שרוי בשמחה אמיתית הוא משתחרר
מכל מגבלותיו. בשעת שמחה אמיתית, כיום נישואין וכדומה,

גם אדם רציני ושקול עשוי לרקוד ולקפץ ללא כל מחשבה.
הוא מסוגל לעשות מעשים שבים רגיל אינם הולמים את
אופיו כלל. הטעם לכך הוא, שבשעת שמחה, כל מדידותיו
והגבלותיו של האדם נפרצים.

זו תכונתה של השמחה – היא מגלה ומוציאה החוצה את
המימד היותר עמוק של נפש האדם; את המהות הפנימית
שאינה מוגבלת במגבלות האישיות שלו. מהותה של השמחה
היא אפוא, יציאה והתרוממות מהמגבלות האישיות.

זו גם הסיבה שכאשר אנשים שרויים בשמחה, הם
מסוגלים להתגבר על חולשות שונות, שעליהן לא יכלו
להתגבר בנסיבות רגילות. לכל אדם מגבלות ונקודות-תורפה,
המונעות אותו מלהתקדם התקדמות של ממש, והרגשת
השמחה מאפשרת לו לחצות גבולות-חולשות אלה. על-
ידי השמחה נהפך החלל לגיבור; הקמצן לפורן, עד שדומה
שלפניו אדם אחר לחלוטין. בזמן שהאדם שמוח, גם עניינים
שכליים עמוקים ביותר נעשים קלים להבנה עבורו. השמחה
מרחיבה את כל כוחותיו של האדם, וקשיים עצומים נעלמים
כלא-היו.

לכן כאשר יהודי שמוח בשמחה של קדושה ומפוזר ורוקד
ויוצא ממגבלותיו הטבעיות, בכך מגיעה התבטלותו לה'
לשיאה – הוא מצליח להשתחרר מכל גברי מצאיאות. הוא
'יוצא מעצמו' לחלוטין ונכנס לרשותו של הקב"ה הבלתי
מוגבל.

שלא עשני גוי

מסופר על הרה"צ רבי לוי יצחק מברדיטשוב
זצוק"ל, שפעם מצאווה באור בוקר רוקד בשמחה
גדולה. על השאלה לשמחה זו מה עושה, ענה,
שכאשר התעמק בברכת השחר בפירוש הברכה
"שלא עשני גוי", והתבונן ממה ניצול ומה טוב
חלקו גורלו וירשתו שהוא יהודי, הנה אין לך
שמחה גדולה מזו.

רבי ישראל השמח

בימי הבעל-שם-טוב התגורר בעיירה
ליובאוויטש יהודי שהיה מהדמויות הבולטות
בעיירה, וכינויו – רבי ישראל השמח. הוא היה
נוהג לומר: "מצווה בלא כוונה כגוף בלא נשמה".
מהי כוונת המצווה? שהמצווה באה מ'אנוכי ה'
אלוקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים" – הבורא
ברוך הוא, המוציא והמחליץ את האדם מכל מיני
בוץ. ואם אני, ישראל'יק, אין ואפס, זכיתי לקיים
ציווי של הא-ל היחיד יתברך, הרי עלי לקפוץ
ולרקוד מרוב שמחה".

(לקוטי דיבורים חלק א עמוד 152)

הגאולה - בדרך הטבע או בהתגלות פתאומית?

שאלה: קראתי את מאמרו של הרב יואל כהן בעלון האחרון. הרב כהן ביאר במאמרו שנס המלוכב בדרכי הטבע גבוה יותר מנס שלמעלה מגדרי הטבע מפני שבנס שלמעלה מגדרי הטבע "עדיין לא מתגלה שהטבע עצמו אינו מנגד לאלוקות. שלמות העניין הוא לגלות שהטבע עצמו אינו כפי שהוא נראה בחיצוניות, כדבר שמנגד לישראל, אלא להיפך, אמיתות מציאותו הוא הכוח האלוקי שמחה ומהווה אותו" (עמוד 9, עמודה אמצעית).

לאור דברים אלו, המציגים דווקא את הנס המלוכב בטבע כגילוי אלוקות שלם יותר, האם אין משמעות הדברים שהגאולה האחרונה צריכה לבוא בדרך הטבע? וממילא משמעות הדבר שהיא באה ע"י מעשינו והשתדלותנו, וממילא בהדרגה ("קימעה קימעה")? דבר שאינו עולה בקנה אחד, לכאורה, עם קריאת חב"ד לגאולה מיידיית – משיח עכשיו, שמשמעותה גאולה שמדלגת מעל מצב הטבע והעולם כפי שהם ומופיעה באופן ניסי. (ידוע גם הסיפור על אחד מאדמו"רי חב"ד ששמע את החסידים מדברים כיצד יבוא המשיח ואז פתח את הדלת ואמר "כך הוא יבוא").

אהרון בר-יעקב, ישיבת רמת גן

שגולד דמי". כלומר, המושג גיור אין משמעותו שאותו האדם שהיה קודם גוי, השתלם ונתעלה בעילוי אחר עילוי עד שנעשה ליהודי, אלא מציאותו של הגר היא מציאות חדשה. וכדאי להדגיש, שמאמר זה ("גר שנתגייר כקטן שגולד") הוא לא רק מליצה וכיו"ב בכדי לבטא את גודל השינוי שנעשה באדם על-ידי שנתגייר, עד כדי כך שאנו קוראים שינוי זה בשם "לידה", שעל-ידי הגיור הוא נולד מחדש, כי אם, שמאמר זה נאמר גם בנוגע להלכה. ולדוגמה: אח ואחות שנתגיירו, מותר האח לישא את אחותו מדין תורה, כיוון שאחרי שנתגיירו, הם נולדו מחדש ואין שום קירבה ביניהם. [ורק רבנן אסרו זאת, בכדי שלא יאמרו "באנו מקדושה חמורה לקדושה קלה". אבל מצד עצם הדין, מדאורייתא, אין שום איסור בזה, כי אינם אח ואחות].

הטעם לכך הוא, מפני שההבדל בין סתם בן-אדם לבין יהודי, הוא לא רק שהיהודי ניהן במעלות שונות (זה שישאל בטבעם הם רחמנים וגומלי חסדים וכדומה, כי אם) שיהודי הוא סוג אחר לגמרי. יש לו נפש אחרת לגמרי. זאת אומרת, שנוסף לנפש השכלית שישנה בכל בני האדם, יש ליהודי נפש נוספת, נפש מיוחדת, נפש אלוקית, שהיא "חלק אלוקה ממעל ממש" (לשון אדמו"ר הזקן בתניא תחילת פ"ב).

לכן, כשם שבנוגע לבעל-חי ואדם, מובן בפשטות, שלא שייך לומר שהבעל חי יתפתח וישתכלל עד שייעשה לבן-אדם, מכיון שהוא מסוג אחר לגמרי – אותו הדבר ממש הוא בנוגע לבן-אדם סתם, שעד כמה שלא ישתלם, לעולם הוא לא ייחפך ליהודי, מכיון שהם שני סוגים שונים בתכלית.

תשובה מאת הרב יואל כהן:

השאלה מבוססת, על המבואר בגיליון בעמוד 9 בעניין המעלה בנס המלוכב בטבע. ויש להוסיף ולהקשות אף יותר, ממה שנתבאר בהמשך (בעמוד 11), בנוגע לעניינה של הגאולה עצמה. מובאים שם דברי הרמב"ם (בהלכות מלכים תחילת פרק יב) "אל יעלה על הלב שבימות המשיח ייבטל דבר ממנהגו של עולם", והקשינו, מדוע הוזהר-אמינא זו מושללת כל-כך? ונתבאר, שהמעלה העיקרית שתהיה בימות המשיח היא, שאז יתגלה בעולם האור האלוקי הבלתי מוגבל. ואם נאמר שבשביל גילוי נעלה זה יש צורך ש"ייבטל דבר ממנהגו של עולם", זאת אומרת, שמציאותו של העולם עצמו היא סותרת ומנגדת לאלוקות. ולכן שולל הרמב"ם ואומר "אל יעלה על הלב שכך יהיה, אלא אדרבה, בימות המשיח יתגלה שגם מציאותו של העולם אינה בסתירה ל"ה אחד". (הדברים מבוססים על שיחותיו של הרבי ז"ע).

ומכיוון שעניינה של הגאולה עצמה הוא לפעול בטבע הבריאה, השאלה מתחזקת הרבה יותר, שלכאורה יש לקשור בין הנ"ל לכך שאופן הגאולה יהיה בתהליך טבעי ובהדרגה דווקא.

- א -

לביאור העניין נקדים בדוגמה מעניין דומה: הגמרא ביבמות (כב, א) אומרת, ש"גר שנתגייר כקטן

שמחה ורצינות!?

מכאן גם שלילת טעות הנפוצה:

מקובל לזהות את השמחה עם קלות-ראש ו'לקיחת החיים בקלות'; ואין לך טעות גדולה מזו. שמחה אין פירושה התעלמות מדברים שאינם כראוי. זו אינה שמחה אלא פריקת-עול. השמחה היא עניין רציני ביותר – גם בשעה שהיא מתפרצת בריקוד סוער. החסידות עושה הבחנה ברורה בין התהוללות, שהיא דבר רע ומזיק, לבין השמחה, שאין כמותה להביא להתעלות ולהזדככות.

השמחה החסידית קשורה תמיד עם תוכן והתעלות; ואילו ההתהוללות – עם ריקנות וקלות. השמחה היא השתחררות של האדם מעצמו והתחברותו עם מה שלמעלה ממנו; ואילו ההתהוללות היא התעלמות האדם מעצמו וירידתו אל מה שלמטה ממנו.

לכן כדי להגיע לשמחה אמיתית יש צורך להכיר את טבע הכוחות הפועלים בקרבנו, כדי שיהיה אפשר להבדיל בין שמחה הבאה מצד הקדושה לבין 'שמחה' שמקורה בלתי-טהור. חסידים היו אומרים, שבין שמחה להתהוללות עשוי להפריד רק חוט-שערה בלבד, אולם חוט דק זה מבדיל בין דבר נעלה וקדוש, לדבר מזיק ובלתי-טהור.

שמחה מביאה שמחה!

אלא שלא תמיד מספיקה ההתבוננות וההתעמקות. יש

פורים - שיאה של השמחה

בשמחה ישנם כמה וכמה דרגות זו למעלה מזו:

א) עבודת ה' בשמחה, כנאמר "עבדו את ה' בשמחה". שמחה זו מוכוהה היא בעבודה וטפלה אליה. שהרי העיקר הוא העבודה, אלא שהעבודה צריכה להיות בשמחה. כאן, השמחה היא רק האופן שבו מקיימים את המצוות.

ב) "מועדים לשמחה" – בימים טובים השמחה כבר גלויה, השמחה עצמה היא מצווה ודבר עיקרי. אבל אף-על-פי-כן השמחה היא שמחת החג ועדיין קשורה היא למצווה.

ג) "משנכנס אדר מרבים בשמחה" – שמחה זו אינה מסובכת בסיבת איוה דבר מצווה, אלא "מרבים בשמחה" – איוו שמחה שתהיה, גם בעניין הרשות, כי העיקר היא השמחה.

ד) שמחת פורים. כאן השמחה היא מצד עצם הנפש שלמעלה מכל ההגבלות של טעם ודעת – "עד דלא ידע". האדם שקוע כל-כך בשמחה, עד שהיא אינה נרגשת בידיעתו כלל.

(משיחת הרבי ז"ע, פורים תשח"י)



לאמיתו של דבר, המרחק בין בן-אדם סתם ליהודי, גדול עוד יותר מאשר המרחק בין סוג החי ואף הדומם, לסוג המדבר. הדומם והמדבר, למרות גודל ריחוק הערך שביניהם, שניהם כלולים במסגרת הבריאה, ואילו הנפש של יהודי היא חלק אלוהי, חלק מהבורא.

ולכן אומרים חז"ל "גר שנתגייר כקטן שנולד". כלומר, זה שעל-ידי מעשה הגיור הוא נהפך ליהודי, אין הפירוש בזה שאותו האדם שהיה מקודם התעלה יותר ויותר עד שנעשה ליהודי – דבר כזה לא ייתכן. בשום אופן לא שייך, שנברא מוגבל (נפש השכלית של בן-אדם) התפוך להיות חלק מהבורא הבלתי מוגבל. וזה שעל-ידי מעשה הגיור הוא נעשה ליהודי, הוא, מפני שכאשר עובר את תהליך הגיור, (מילה, טבילה וקבלת עול מצוות), נותן בו הקב"ה נפש חדשה, נפש אלוהית. [וכבר הארכתי בעניין זה בקונטרס 'מהותם של ישראל' עמודים 14-18, 26-27].

והנה, כל הנ"ל הוא כשמדובר בגיור – מהפך מגוי ליהודי. אמנם כאשר מדובר על יהודי שבהיותו תינוק נשבה לבין הגויים, ובמשך כמה שנים לא ידע כלל שהוא יהודי, – הוא היה בן-אדם שכלי ואף הצטיין במידות טובות וכל התנהגותו היתה בתכלית הצדק, אלא שמיהדותו לא ידע מאומה, עד שסיבב הקב"ה סיבות שונות, שנעשתה אצלו התעוררות פנימית וחזר לצור מחצבתו –

האם גם כאן נאמר שהוא "כקטן שנולד", או לא? מצד אחד, כאן אי-אפשר לומר שהוא "כקטן שנולד", כיוון שגם מקודם היה יהודי, ומהותו האמיתית והפנימית היתה (כמו בכל יהודי) – נפשו האלוהית. כל ההבדל בין חייו לפני שחזר לצור מחצבתו לחייו שלאחרי זה, הוא רק הבדל בין 'העלם' ו'גילוי' – מקודם, היה ה'יהודי' שבו (נפשו האלוהית) בתכלית ההעלם; ואחר כך היא באה לידי גילוי. אם-כן לא שייך לומר שהוא נולד מחדש.

אבל מצד שני, ביחס למהות החיצונית שלו שהיתה מקודם, אי אפשר לומר שחזרתו לצור מחצבתו היא התפתחות והשתכללות של חיצוניות זו. חייו הקודמים אמנם היו חיים של צדק ויושר, אבל כל זה הוא חלק ממסגרת הבריאה, ועד כמה שזה ישתכלל, לא יכול ליהפך בשום אופן לעניינו של יהודי, חלק מהבורא הבלתי מוגבל.

וכמו-כן הוא גם בנידון דידן, בנוגע ליחס בין מצב העולם שיהיה בימות המשיח למצבו כמו שהוא עכשיו (האם זו התפתחות והשתכללות של העולם כפי שהוא כעת; או שאז יהיה עולם חדש לגמרי): מהותו הפנימית של העולם הוא – הכוח האלוהי שמהווה אותו בכל רגע מאין ליש. זוהי מהותו האמיתית והפנימית של כל נברא. אמנם, דבר זה הוא בהעלם, וכל הדברים שבעולם כפי שהם נראים בחיצוניותם הוא שהם מציאות לעצמם, דברים עצמאיים. כך הוא המצב כעת.

אבל בימות המשיח יהיה, כלשון הנביא "וראו כל בשר כי פי ה' דיבר" (ישעיה מ, ה), שבכל הנבראים יתגלה שמציאותם האמיתית הוא הדבר ה' שמהווה אותם בכל רגע מאין ואפם המוחלט. ובכן, זהו דבר חדש או לא? תלוי. ביחס לפנימיותו של העולם – זה רק גילוי הפנימיות שלו; אמנם, ביחס למצב החיצוני של העולם כפי שהוא כעת, ודאי שגילוי אלוהי זה

אינו התפתחות והשתכללות החיצונית של העולם.

- ב -

ויש להוסיף לבאר ולהבהיר בזה, שגם לפי דברי הרמב"ם (בהל' מלכים תחילת פי"ב) ש"מ"ש בישעיה (יא, ו) "אגר זאב עם כבש ונמר עם גדי ירבח" הוא "משל וחידה", וכוונת הכתוב היא "שיהיו ישראל יושבין לבטח עם רשעי גוים המשולים כזאב ונמר. . . ויחזרו כולם לדת האמת ולא יגולו ולא ישחיתו" – הרי מפורש בישעיה שם (פסוק ט) שהסיבה לזה ש"לא ירעו ולא ישחיתו" היא "כי (כ"י) הוא נתינת טעם) מלאה הארץ דיעה את השם". וגם ברמב"ם שם, לפני אומרו "ולא יגולו ולא ישחיתו" הוא מקדים "ויחזרו כולם לדת האמת", כלומר, זה ש"לא יגולו ולא ישחיתו" יהיה תוצאה מכך ש"יחזרו לדת האמת".

ולכאורה, גם מצד האנושיות מופרך לגמרי להריע ולהשחית, ולמה אומר הכתוב שהטעם ש"לא ירעו ולא ישחיתו" הוא "כי מלאה הארץ דיעה את השם"? מדוע לא מספיק שבימות המשיח יהיו כל האנשים בני אדם ראויים לשמם, ובמילא לא יהיה שייך שירעו וישחיתו?

לכאורה אפשר היה לתרץ, על-פי הידוע ששכלו של האדם הוא מושפע ממידותיו ותכונותיו. ולכן, אדם שיש לו תכונות רעות, זה משפיע גם על שכלו, עד כדי כך, שגם גזל ורציחה יכולים להקרא אצלו בשם 'צדק ויושר', ועד אשר זה נעשה אצלו ל'אידיאל'. [כמו שראינו לדאבוננו בדרך האחרון בגרמניה, שלמרות שהיתה נחשבת למדינה של קידמה ותרבות, התנהגה כמו חיה רעה ממש (ועוד יותר גרוע), ואף עשתה מזה 'שיטה'. ואכמ"ל בזה]. על-פי זה היה אפשר לומר, שזה שהכתוב מדגיש "כי מלאה הארץ דיעה את ה'", הוא, כי בלא ידיעת השם אי אפשר להיות בטוח שלא ירעו ולא ישחיתו. שכלו של האדם לבדו, גם של האדם הכי נעלה, אינו מבטיח זאת. אפשרי שתהיה לו נגיעה אישית בעניין, ואזי השוחד של אהבת עצמו, יעוור את עיני שכלו, והוא יתחיל 'להבין' שבמקרה כזה צריך להריע ולהשחית; ואף יהיה נדמה לו שבמקרה זה, ההרעה וההשחיתתה היא צדק ויושר. ולכן אומר הכתוב "כי מלאה הארץ דיעה את ה'", כי ידיעת השם היא הדרך היחידה להבטיח ש"לא ירעו ולא ישחיתו".

אבל תירוץ זה אינו מספיק. לפי ביאור זה, שכל ה'חסרון' בשכלו של האדם הוא, שהשוחד של אהבת עצמו מעוור את שכלו, נמצא, שאם יהיה מצב שהאדם יתעלה למדרגה כזו ששכלו יהיה טהור ואמיתי (שאינו מושפע מעניינים אחרים), אזי כבר בטוח במאת האחוזים שלא ירעו וישחיתו. אם-כן מספיק היה לומר, שבימות המשיח יתעלו בני האדם להיות בני אדם לאמיתתם, [יתרון האדם על החי – זה השכל שלו. ואדם ששכלו מושפע מעניינים אחרים, חסר בעניין האדם' שבו, כיוון שהעובדה שהוא מושפע מעניינים אחרים היא מפני שה'בהמיות' שבו התגברה על האדם' שבו], ובמילא לא ייתכן שירעו וישחיתו. מדוע מדגיש הכתוב שהסיבה לכך שבימות המשיח לא ירעו ולא ישחיתו היא מפני שאז יהיה "מלאה הארץ דיעה את ה'" דווקא?

אלא שהביאור בזה הוא: עניינם וגדרם של ימות המשיח הוא כמ"ש הרמב"ם (הל' מלכים פי"א ה"ד) שמש"ח "יתקן את העולם כולו לעבוד את ה' ביחד, שנאמר (צפניה ג, ט) "כי אז אהפוך אל עמים שפה ברורה לקרוא כולם בשם ה' ולעבדו שכם אחד".

בדברים אלה מבהיר הרמב"ם, שתיקון העולם שיהיה בימות המשיח הוא לא השלימות של האדם בתור אדם (שכל טהור ומידות טובות וכו'), כי אם, שכל העמים יקראו בשם השם.

יתירה מזו: בתחלת דבריו, אומר הרמב"ם "יתקן את העולם כולו לעבוד את ה'", [וזאת לומד הרמב"ם מזה שלאחרי התיבות "לקרוא כולם בשם ה'", מוסיף הכתוב "ולעבדו"]. יש והעם בוחר בכמה אנשים או באיש אחד (שהם סומכים עליו) שינהיג את המדינה כפי הראוי, ומתחייבים לציית לכל הוראותיו, כי סומכים עליו שהוא איש ישר, וכל הוראותיו נכונות. ומובן, שאף שהעם מציית להוראותיו, לא ייתכן לומר שהם 'עובדים' אותו. הם מצייתים להוראות מפני סומכים שההוראות הם נכונות, אבל אין זה שהם עובדים את האיש שנותן את ההוראות. לכן מוסיף הפסוק "ולעבדו", שכל העמים יעבדו את הקב"ה. כולם יכירו בשלטון של הקב"ה, שהוא האדון והמלך של כל העולם, והכרה הלזו תבטא בזה שיעבדו אותו, כעבד שעובד את אדונו ואת מלכו.

[נקודה זו מודגשת גם בתפלת "עלינו לשבח": לאחר שאומרים "וכל בני בשר יקראו בשמך", מוסיפים: "כירו וידעו כל יושבי תבל, כי לך תכרע כל בך. . . לפניך ה' אלוקינו יכרעו ויפולו. . . ויקבלו כולם עליהם את עול מלכותך"]. על-פי זה מובן מדוע מדגיש הכתוב, שהטעם על זה שבימות המשיח "לא ירעו ולא ישחיתו" הוא "כי מלאה הארץ דיעה את ה'". אם הנהגה זו של העמים ש"לא ירעו ולא ישחיתו" תהיה רק מצד רגש האנושי, ולא מצד ידיעת השם – אזי אין זה עניינה של הגאולה. גם באם האדם יצליח 'להשתחרר' מכל הנגיעות המשחחים ומעוורים את עיני שכלו וכתוצאה מזה תהיה הנהגתו בתכלית הצדק והיושר, מכל מקום, כל עוד נרגשת אצלו רק האנושיות ומעלת האדם ולא שלטונו של הקב"ה, אין זה עניינם של ימות המשיח. לכן מדגיש הכתוב, שהחידוש שבגאולה העתידה הוא – שזה שכל העמים לא ירעו ולא ישחיתו הוא – כי מלאה הארץ דיעה את ה'.

זו גם הסיבה שלפני המילים "לא יגולו ולא ישחיתו" כותב הרמב"ם "ויחזרו כולם לדת האמת": "דת האמת" היא התורה שניתנה מהקב"ה. ועניין 'יחזרו לדת האמת' הוא – שכל העמים יקיימו את שבע מצוות בני נח שהקב"ה הודיע בתורה שהם נצטוו עליהם. דווקא כאשר גוי מקיים שבע מצוות מצד זה שהקב"ה הודיע בתורה שהגוי מחוייב בהם, רק אז הוא חווה "לדת האמת". [וכמפורש ברמב"ם הל' מלכים ספ"ח "הוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצווה בהן הקב"ה בתורה והודיענו. . . שבני נח. . . נצטוו בהן, אבל אם עשאן מפני הכרע הדעת אין זה. . . מחסידי אומות העולם"]. לכן כתב הרמב"ם "יחזרו כולם לדת האמת – ואחר כך – ולא יגולו ולא ישחיתו": זה שכל העמים לא יגולו ולא ישחיתו, לא יהיה רק "מפני הכרע הדעת" (שגם

שכל אנושי מבין הפחיתות שבגזל ובהשחיתתה, אלא גם) מפני "דת האמת", מפני שכך צווה הקב"ה בתורה.

- ג -

מכך מובן, שגם אם כל האומות יחליטו פה אחד להעניק לישראל כל טוב – לא זהו תיקון העולם שיהיה בימות המשיח. עצם העובדה שביכולת האומות לדון ביחסם לישראל, והחלטתם להתייחס טוב אליהם היא על-פי הצבעה וביכולתם להחליט כפי שרוצים, זאת אומרת שיש להם דיעה משלהם ואינם מכירים במלכות שמים.

נתאר לעצמינו: מלך נתן פקודה לעשות כך וכך. ומה עושים העם? מתאספים להצביע אם לקיים את פקודת המלך או לא! במקרה כזה, אפילו אם ההחלטה תהיה לקיים את הציווי, הרי ההצבעה עצמה היא מרידה במלך.

תיקון העולם שיהיה בימות המשיח הוא, כמ"ש בתפלת "עלינו לשבח", "לתקן עולם במלכות ש-ד-י. . . ויקבלו כולם עליהם את עול מלכותך", וכאשר מכירים במלכות שמים אין עושים הצבעות אלא עובדים את המלך, וכלשון הרמב"ם "יתקן את העולם לעבוד את ה'".

ויש להוסיף בזה נקודה נוספת: כאשר מדובר על מלך בשר ודם, הרי סוף סוף הוא נעשה מלך על ידי שהעם בחר בו. או בדור הזה או בדורות קודמים. ולכן, אף שמצד אחד קיום פקודותיו של המלך על-ידי העם אינו מפני שמבין את טעמו של הציווי, אלא מפני שהוא בטל למלך ומחוייב לקיים פקודותיו, אבל מצד שני ביטול זה עצמו נובע מבחירתו של העם במלך, ולכן ההתבטלות אינה מוחלטת. אמנם בנוגע לקיום הפקודה כעת אי-אפשר לעשות הצבעה ולהחליט האם לציית או לא. במצב הנוכחי שהוא כבר נעשה למלך, הרי עצם ההצבעה היא מרידה במלכות, כנ"ל. אבל מדוע המציאות היא כזו? מפני שלפני כמה שנים או דורות, אזרחים אלו או אבותיהם עשו הצבעה ובחרו בו כמלך. מה-שאיין-כן מלכותו של הקב"ה אינה נובעת מהצבעת העם, הקב"ה הוא מלך בעצם. לכוז סוג של מלכות, אין לנו כלל דוגמה מעולם המושגים שלנו. וזה מה שיתגלה בזמן הגאולה.

מכל הנ"ל יוצא, שאפשר לצייר את מצבו של העולם בכמה אופנים: א) העולם במצבו הנוכחי. עולם שקיימים בו אנשים בלתי הגונים, אנשים שגוזלים וחומסים וכו'; ב) עולם שבו כל האנשים ייפכו ל'אידיאליסטים' ויחיו בצדק ויושר. עולם כזה ייתכן בתיאוריה בלבד; ג) יתירה מזו: כל האנשים בעולם יחליטו שהקב"ה הוא הבעל הבית היחיד ואותו צריך לעבוד כמלך. באופן זה, העבודה אמנם אינה תלויה בהצבעת והחלטת העם, אבל בשורש הדברים, העבודת נובעת מכך שהעם בחר והצביע במלך; ד) העולם בזמן הגאולה. עולם שבו תתגלה מלכותו של הקב"ה איך שהיא מצד עצמה. שאז ההתבטלות של העם אל המלך היא בתכלית.

אם נעניין, מה יותר רחוק: האופן הראשון מהשני, השני מהשלישי, או השלישי מהרביעי? הרי מובן (שמבחינה מסויימת) השלישי מהרביעי רחוקים הרבה יותר. בשלושת האופנים הראשונים, מה שנוגש בעולם זה מציאותם של בני האדם. ההבדלים ביניהם הוא רק בצורת המציאות: באופן

גדול שימושה מרשימות הרבי הריי"ץ

בדרכי הבעל-שם-טוב

את כל התהילים. ובשבת הסדר היה, שפעמיים – לפנות בוקר ואחרי הצהריים – היו אומרים את כל התהילים בציבור, ומזמן לזמן היה מישהו אומר לפניו פסוק חומש או משנה במסכת אבות.

הבעש"ט היה שואב נחת רב מיהודים פשוטים אלה, מתפלתם הפשוטה והתמימה, ומאמירת התהילים שלהם.

היה זה בימי הקיץ, כאשר מורנו הבעש"ט הגיע לעיירה. הוא שהה בה כמה ימים, ושמוע את אנהותיהם העמוקות של יהודי העיירה מפאת מצב פרנסתם הקשה והחמור. היה זה קיץ חם ביותר שפגע קשות בשדות התבואה ובגני הירק שלהם, והיתה באמת רחמנות גדולה על כל העיירה. הבעש"ט עמד כבר לעזוב את העיירה, אבל הרחמנות הגדולה על תושבי העיירה נגעה לבלבו. לכן החליט הבעש"ט להביא לעיירה זו כמה מחבריו הצדיקים הנסתרים, לעורר יחד איתם רחמי שמים על תושבי העיירה.

למחרת הגיעו לשם כמה מה'חבריא-קדישא' הצדיקים הנסתרים, ויחד עשו פדיון-נפש עבור כל העיירה והתפללו. השי"ת – המתאוה לתפלת הצדיקים ומקיים בקשתם – נענה לתפלתם, השמים התעננו וגשמי ברכה ניתכו על השדות וגני הירק. העיירה נתמלאה שמחה רבה, פני התושבים האירו מרוב שמחה ונשקפה מהן תודה עמוקה לחי העולמים, ישועת ה' כהרף עין,

היו הבסיס לדרשותיהם של 'מגידים' אלה. אף קרה שבשטף דיבורם היו פולטים מפייהם ביטויי קללות, שעל דבר זה וזה ישלח עליהם הקב"ה ח"ו כל מיני פורעניות – דברים שהיו משפילים את רוחם של השומעים.

ה'מגידים' בדרך כלל היו יראי שמים ותלמידי חכמים, הם בטח התכוונו לטובתם של כלל ישראל, שייטיבו מעשיהם, אבל לא כל פעם מצאו את המילים הנכונות המתאימות לכך. ועל ידי ביטויי עונשים כבדים נקבע בעיני רוחם של בני ובנות ישראל הפשוטים, שהקב"ה שהוא

א-ל רחום וחנן טוב ומטיב לכל, הוא למעשה ח"ו א-ל קנא, מייסר ונוקם. במידה מסויימת השפיע על כך – עצם מהות טבעו של ה'מגיד' והמוכיח. 'מגיד' שהיה במידותיו הטבעיים טוב עין ובעל רחמים – היה מבטא גם את ביטויי המוסר החריפים ביותר, בעדינות ובמושגי רחמנות. ואילו כשה'מגיד' בעצמו היה בטבעו אדם קשה ובעל מידות קשות – היה מבטא את ביטויי המוסר בהריפות רבה ובהתרגנות מרה, כל מילה היתה פוגעת וחורכת. קולו הרועם והמאויים בלבד, היה מטיל אימה ופחד.

פעם אחת, הגיע כ"ק מורנו הבעש"ט נ"ע לעיירה קטנה, שרוב תושביה היו יהודים פשוטים בעלי מלאכה ועובדי אדמה, אבל יחד עם כך, יהודים נאמנים וחרדים לדבר ה'. כל ימות השבוע היו עובדים קשה, מתפללים בציבור שלוש פעמים ביום ולפנות בוקר אומרים

בתקופה בה היה מורנו הבעש"ט נסתר עדיין, היה הוא, וכמו-כן חבריו הצדיקים הנסתרים, מבקרים בעיירות ובישובים, מושוחחים עם היהודים הפשוטים ומחזקים אותם באמונה ובבטחון.

באותם ימים, היו עדיין הזכרונות מהרציחות הגדולות – לא עתה ולא עלינו – של שנות ת"ח ות"ט טריים מאוד, ובאותה סביבה כמעט ולא היתה משפחה אחת שלא יכלה לספר, בקבלה איש מפי איש, על קורבנות שהיו לה באותן הגזירות. סיפורים שהיו מטילים אימה ופחד.

בימים ההם היה נהוג, ש'מגידים' שונים היו מושיטים בקהילות ישראל והיו מטיפים מוסר לקהל. בין ה'מגידים' היו סוגים שונים: א) 'מגידים' שהשתמשו במאמרי וסיפורי חז"ל המדברים על גדלות העם היהודי באמונה, בטחון, מסירות נפש על תורה וקידוש השם. בדרך זו הם היו מעוררים בקהל השומעים כוחות עמוקים יותר להתחזקות באמונה בהשי"ת, ובמידה ידועה עודדו וחיזקו אותם ברוחם.

ב) 'מגידים' שהיו מוכיחים ומייסרים את קהל שומעיהם. הם חיפשו והשתדלו להפחיד את הקהל, והיו מדברים בהרחבה על עונשי העברות. בדברי המוסר שלהם הם היו מתארים את הקב"ה כא-ל קנא ונוקם, המעניש קשות על כל חטא ועון, קטן כגדול.

הפסוק 'והאלוקים עשה שיראו מלפניו' ושאר פסוקים ומאמרי חז"ל בדומה לו, ופסוקי התוכחה,

על זה מוסבר, שכיוון שהמהות הפנימית של האדם זה מה שהקב"ה בורא אותו בכל רגע ורגע, לכן הרגשה זו אינה היפך מציאותו האמיתית. אם האדם היה מציאות לעצמו, אזי מלכותו של הקב"ה היא היפך המציאות שלו. באופן זה, התגלות המלכות של הקב"ה היתה שוברת ושוללת את מציאותו. אבל כיוון שאמיתת המציאות של כל נברא היא הכוח האלוקי שמהווה אותו, אם-כן מצד מהות פנימית זו, מציאותו אינה בסתירה לאלוקות, אדרבה, האלוקות זה אמיתת מציאותו.

המורם מכל הנ"ל הוא, שבנדון דלעיל – האם הגאולה היא התפתחות והשתכללות של העולם; או שאז יהיה עניין חדש לגמרי – אזי אם מדובר על העולם כפי שהוא כעת, אי-אפשר לומר שהגאולה היא התפתחות והשתלמות של העולם. אפילו מצב כזה שכל בני האדם יקבלו על עצמם עול מלכות שמים (האופן השלישי דלעיל), אינו יכול לבוא כהמשך להשתלמותו של העולם. השלמות אליה יכולים בני האדם להגיע מצד עצמם היא – לעולם של צדק ויושר. ובהתאם לכך, גם הכרתם של בני האדם בעליונותו של הבורא היא רק, שהוראותיו הם תכלית הצדק והיושר (מה- שאין-כן התרבויות שבדו בני האדם מליבם אינם צדק ויושר לאמיתתם), לא הכרה במלכותו. זו הסתמכות על הוראותיו של הבורא, לא התבטלות לשלטונו. על-אחת-כמה-וכמה שאין בכוחם של הנבראים להגיע להכרה במלכותו העצמית של הקב"ה (האופן הרביעי דלעיל). ואם-כן, גילוי מלכותו של הקב"ה בגאולה, הוא חידוש גדול במצבו של העולם. ועל-פי זה מובן, שגם ביאתה של הגאולה תהיה באופן חדשני ופתאומי מצד התגלותו של הבורא, 'ונגלה כבוד ה'", ולא בהמשך התפתחותו של העולם.

לאידך, כאשר אכן תתגלה מלכותו של הקב"ה, אזי גילוי זה עצמו, יחדור ויתקבל גם בגדרי העולם ובעדת האדם. וזאת מפני שמהותו הפנימית והאמיתית של העולם והאדם – זה אלוקות. וההכנה היחידה לגילוי זה, היא (לא על-ידי התפתחות ושיכלול העולם, אלא) רק על-ידי קיום התורה והמצוות המביאים את הגילוי האלוקי הזה לעולם.

לסיום נוסף עוד, שפתאומיותה של הגאולה מוצאת ביטוי גם בהלכה האוסרת על כהן לשתות יין בזמן הזה (ראה רמב"ם הלכות ביאת המקדש א, ז), מכך מוכח שהשינוי ממצבנו כעת למצב שבו בית המקדש כולו מוכן לעבודה, עשוי לקרות כפחות מעשרים וארבע דקות שזהו שיעור הזמן הדרוש להפגת השכרות (אם שתה רביעית).

הראשון יש אנשים עם מידות רעות שמחפשים להרע; באופן השני האנשים מחפשים צדק ויושר; ובאופן השלישי האנשים אף מודים ומכירים במלכותו של הקב"ה. אבל סוף סוף גם באופן זה, ההתבטלות לקב"ה היא מצד מציאותו של האדם – מפני שהוא ממליך עליו את הקב"ה. מה-שאיין-כן בקשתינו "גלה כבוד מלכותך עלינו" היא, שמלכותו העצמית של הקב"ה, איך שהוא מלך בעצם ולא מצד קבלת העם – תתגלה. ועניין זה, הוא שונה לגמרי מההתבטלות שלנו אליו כבני אדם.

- 7 -

כל זאת הוא מצד גילוי המלכות איך שהוא מצידו של הקב"ה. אבל יחד עם זאת, גילוי זה עצמו יהיה באופן שמתקבל וחודר בדת האדם. כלומר: אין הפירוש שהקב"ה ישלטו על בני האדם בעל כורחם ושלא מרצונם; אנו אומרים במפורש ש"יקבלו כולם עליהם את עול מלכותך". גם הכתוב מדגיש שזה ש"לא ירעו ולא ישחיתו" הוא מפני ש"מלאה הארץ דעה את ה'". הרי שגם בזמן הגאולה ההתבטלות לה' תהיה קשורה עם דעת האדם ורצונו.

ולכאורה כיצד ייתכן הדבר? זו נראית סתירה מינה ובינה: מצד אחד תתגלה או מלכותו העצמית של הקב"ה שאינה תלויה בהמלכת העם; ומאידך מודגש שזה יהיה באופן של "יקבלו כולם עליהם"?

ויש להוסיף, שההבדל בין שני האופנים (האם המלכות באה מצד המלכת העם או לא), משנה את עוצמת הביטול של העם אל המלך: כאשר המלכות באה רק מצד המלך ולעם אין שום דעה בזה, הרי גם עצם היותם עבדי המלך אינו קשור עם מציאותם והביטול הוא מושלם; מה-שאיין-כן כאשר העם הוא זה שבוחר במלך, אזי חסר קצת בביטול. הביטול עצמו נובע מרצונם ומציאותם ואין זה ביטול מושלם. ואם-כן כאשר אומרים ש"יקבלו כולם עליהם עול מלכותך" לכאורה זהו חיסרון במלכות?

ההסבר לזה הוא, ש"יקבלו כולם עליהם" אין פירושו שעל-ידי הקבלה שלנו הקב"ה נעשה למלך (שאו חסר בביטול), אלא אדרבה הכוונה היא, שמלכותו העצמית חודרת גם במציאותו של האדם. האדם עצמו מכיר ומקבל את מלכותו הבלתי מוגבלת של הקב"ה.

ולכאורה הדבר דורש ביאור: באם האדם הוא מציאות, איך ייתכן שהאדם יוכל 'להשתחרר' ממציותו ולקבל את מלכותו העצמית של הקב"ה ולהתבטל לגמרי?

חתום מני על הרבעון

מעיינותיך

ב 20 שם לשנה בלבד

שלח פרטים מלאים בתוספת שיק לפקודת 'תורת חב"ד לבני הישיבות' לת.ד. 4102 נתניה

יבורך שמו לעולם ועד.

בתוך כך, הגיעו אנשים מהשדות וסיפרו נפלאות הבורא, שגשמי הברכה החיו את גידולי הקרקע, ובעיירה ששון ושמחה, אנשים ונשים, זקנים וצעירים, ילדים וטף, מדברים על הנסים ועל הרחמנות שריחם עליהם השי"ת בשלחו אליהם את שליחו הטוב – גשמי הברכה.

*

היה זה יום חמישי בערב, וראשי הקהל ונבחריו העדה החליטו, שבשבת הבאה יעשו 'שבת הגדול'. שלוש פעמים יאמרו בשבת זו את כל התהילים בציבור, ובפעם השלישית – ההוספה לגבי כל שבת – מוכרחים כולם להשתתף, ובגלל החסד הגדול שעשה איתם השי"ת, יכינו לקראת סעודה שלישית מין מאפה מתוק מיוחד לחלקו לילדים ולספר להם חסדי השי"ת.

משראו הבעש"ט וחבריו הצדיקים הנסתרים, את השמחה הגדולה וקידוש שם שמים, שכולם מודים להשי"ת, ובשמעם ההכרזה אודות השבת הבאה – שמחו מאד ונשארו בעיירה לשבת זו, לראות את השמחה הגדולה וקידוש שם שמים.

*

ביום שישי לפנות בוקר הגיע לעיירה אחד ה'מגידי'. מיד בבואו, הלך אל ראש הקהל לבקש רשות לדרוש למחרת לפני הקהל. לפי מכתבי המלצה שהיו בידו, היה מיוחד במינו בתורת ה'מגידות' ומספיק לו כמה רגעים של דרשנות שהקהל יתמוגג מדמעות, ואשר דרשותיו עושות בעלי תשובה.

ראש הקהל, שהיה יהודי פשוט אבל יחד עם כך יהודי חרד לדבר ה', כיבד את ה'מגיד' וסיפר לו ששבת זו נקבעה אצלם כשבת של הודאה, ואותו זמן, המתאים לדרשה שלו, כבר קבעו לאמירה נוספת של ספר התהילים.

מששמע ה'מגיד' דברים אלה, גידף את ראש הקהל על שמבזה את התורה הקדושה ואינו מכבד

**השמחה הגדולה
ששררה בשבת זו
מהדלקת הנרות,
סעודת השבת
והזמירות השונות,
אמירת התהילים
בשבת לפנות בוקר,
תפלות השבת וברכות
"מי שברך", אמירת
התהילים הנוספת,
חלוקת המאפה המתוק
לילדים וסיפור חסדי
ה' – עשו רושם כביר.
כ"ק מורנו הבעש"ט
נ"ע וחבריו הצדיקים
הנסתרים, היו בשמחה
רבה מקידוש שם שמים
גדול זה, והיו שבעי רצון
על שנשארו לשבות
בעיירה**

כראוי תלמיד חכם כמותו. "מה זאת אומרת להשיב לתלמיד חכם שכמוהו שאין זמן פנוי לשמיעת דרשתו?! לשינה ולאכילת מאפה יש לכם זמן, ואילו לשמוע דברי תורה ומוסר אין לכם זמן?! הגיהנום יהיה קטן מדי עבורכם!", והוסיף מטר של קללות על ראש הקהל ואנשי העיירה.

ראש הקהל שנרעש ונפחד ביקש מחילה מה'מגיד', והשתדל לפעול אצלו שיסור איתו אל המרא דמתא, להתדבר על הזמן המתאים לשמיעת דרשתו.

ה'מגיד' אמר לראש הקהל, שלפי התקנות הישנות, כש'מגיד' מגיע

לעיירה, עליו לגשת אל ראש הקהל לבקש רשות לדרוש, ברם אל רב העיר אין ה'מגיד' מחוייב ללכת. 'מגיד' רגיל, מחכה עד שהרב ישלח אליו שליחים נכבדים להזמין אליו; ו'מגיד' תלמיד חכם גדול כמוהו, מחכה בהליכתו אל הרב עד שהרב בא אליו.

*

ראש הקהל ניגש אל הרב וסיפר לו את כל המאורע. הרב בהיותו עניו ושפל ברוך, ענה: "כבוד תורתנו הקדושה וכבוד תלמידי חכם, גדול הוא ביותר, כמובן. ובפרט תלמיד חכם כמו ה'מגיד', שבדרשות המוסר שלו הוא מזהה את הרבים ומוסר נפשו על כך", ובשמחה גדולה הסכים ללכת לפגוש את ה'מגיד'.

אכסניו של ה'מגיד' היתה אצל שמש בית המדרש. בדרכו לעיירה החליט ה'מגיד', שמכיוון שעליו למצוא בעיירה אדם מתאים, שיוכל לומר לו אל מי לפנות, וכן לבצע עבורו שליחויות שונות – הרי המקום הטוב ביותר הוא להתאכסן אצל שמש בית המדרש, ואחר כך יראה איך יפול דבר.

כשהרב וראש הקהל הגיעו לאכסניו של ה'מגיד', נחה דעתו של ה'מגיד'. מיד התפתחה שיחה תורנית בין הרב ל'מגיד'. הרב נוכח לדעת שה'מגיד' הוא אכן למדן גדול. ראש הקהל עמד מהצד ובהדרת כבוד האזין למדובר אם כי לא הבין הרבה.

ככלותם לדבר, קבעו את זמן הדרשה, לאחר סעודה שלישית עד לזמן אמירת פרקי "שיר המעלות" שבתהילים, לפני תפילת ערבית.

הרב הזמין את ה'מגיד' אליו לארוחת בוקר, ובזמן הארוחה שוחחו ביניהם בדברי תורה בפלפול וחריונות.

מיד נתפרסם בעיירה שהגיע לשם 'מגיד' מפורסם, גאון גדול וצדיק המזכה את הרבים, ושיאמר דרשתו בשבת אחרי סעודה שלישית לפני אמירת פרקי "שיר המעלות" בבית המדרש הגדול, ואשר על כולם לבוא לשם.

*

נשי העיירה הקפידו על ההוראות המיוחדות לגבי שבת הודאה זו, ומצדן הוסיפו נוהג נוסף – במקום נר אחד שהיו מדליקות כל שבת, הוסיפו לכבוד שבת זו נר של הוספה בבית המדרש שהואר כולו.

השמחה הגדולה ששררה בשבת זו מהדלקת הנרות, סעודת השבת והזמירות השונות, אמירת התהילים בשבת לפנות בוקר, תפלות השבת וברכות "מי שברך", אמירת התהילים הנוספת, חלוקת המאפה המתוק לילדים וסיפור חסדי ה' – עשו רושם כביר.

כ"ק מורנו הבעש"ט נ"ע וחבריו הצדיקים הנסתרים, היו בשמחה רבה מקידוש שם שמים גדול זה, והיו שבעי רצון על שנשארו לשבות בעיירה.

*

כשהגיע הזמן לדרשתו של ה'מגיד', התאספו כל תושבי העיירה לבית המדרש. ה'מגיד' עלה על הבימה ופתח את דרשתו עם דברי המשנה במסכת אבות "שבעה מיני פורעניות באין לעולם". הוא תירגם את המילים לאידיש מדוברת שכולם הבינו.

ה'מגיד' דיבר בקול רם יבש ומרוגז, וייסר את הקהל שאינם חרדים כראוי, ומפני זה יענישם הקב"ה, בתחילה ברעב, תבואות השדה והירקות ייבלו ואחר כך יעניש גם את ביתם.

קהל השומעים פרץ בכי מר. אנשים ונשים, זקנים וצעירים, זלגו עיניהם דמעות מרות, וה'מגיד' ממשיך בדברי מוסרו, שהקב"ה יעניש אותם ח"ו גם בדם, בתחילה את ילדיהם ואחר כך את ההורים, שיהיו ח"ו אלמנות ויתומים, כמו שהיה – ל"ע – בגזירות ת"ח ות"ט. בשמעם דברים אלה, פרצה צעקת כאב מפי כל הנאספים. רבים מהם התעלפו והרעש גבר מרגע לרגע.

בתוך כך נכנס הבעש"ט לבית

כל כך? הוכיחו את הקב"ה כביכול, על שאינו מרחם על בניו ונחלתו! "ועתה, אחרי שאכן ריחם עליהם הקב"ה ושלח להם גשמי ברכה, הרי ודאי שהם יעבדוהו בנאמנות!". "אמת!" – צעקו כאחד כל קהל הנוכחים.

ומיד אמרו את ה'קדיש דרבנן' שלאחר דרשתו של ה'מגיד', והחלו לומר פרקי "שיר המעלות" בשמחה רבה.

(לקושי דיבורים חלק א עמוד 297 ואילך)

המדרש, ובראותו הבכיות והצעקות ובהיודע לו כל מה שאמר ה'מגיד', נגע ללבו צערם העמוק של תושבי העיירה.

מורנו הבעש"ט נעמד על אחד השולחנות ופנה אל ה'מגיד' בצעקה: "רבי, במדרש (ראה דברים רבה

פ"א, ב) כתוב שהשי"ת כביכול אמר אל משה רבנו שיוכיח אותו.

"אם-כן למה הנכם אומרים דברי מוסר לאנשי העיירה על שאינם עובדים את הבורא ברוך הוא בנאמנות

לשמוח עם הגשמיות

את הסיפור שלפנינו, סיפר הרבי הרי"ץ בהמשך לדבריו הקודמים אודות השמחה המיוחדת שהיתה אצל בני ישראל בחזרתם מעלייתם לרגל בירושלים לבתיהם, כלשון הכתוב "וילכו לאהליהם שמחים וטובי לב על כל הטובה אשר עשה ה' לדוד עבדו ולישראל עמו".

לכאורה, מה פשר השמחה בעיתוי זה? הרי בהיותם בביהמ"ק הם ראו את האמת, שהעיקר זה אלוקות ורוחניות, ואילו העולם הגשמי הוא מעבר זמני בלבד, ומהי אפוא השמחה וטוב הלב בחזרתם לאהליהם?

הרבי ביאר, ששמחה זו נובעת מכמה עניינים ומהם:

בבואם לירושלים לביהמ"ק הכירו האמת. הם הבינו והכירו שהרוחניות היא העיקר. והכרת האמת עצמה היא הסיבה לשמחה.

הרבי פירש אז את המשפט "הבדילנו מן התועים ונתן לנו תורת אמת", שהאמת כשלעצמה, היא תורה שלמה. כלומר, מלבד זאת שהתורה שנתן לנו הקב"ה היא תורת אמת, הרי בנתינתו לנו את התורה, הוא נתן לנו את הדרך להשגת והכרת האמת.

יתירה מזו, השמחה היא לא רק על האפשרות להכרת האמת, אלא גם על הזכות הגדולה שנתן לנו הקב"ה שהכרת האמת תשפיע עלינו.

ולכן שמחו בני ישראל בחזרתם לאהליהם. שמחתם היתה מההרגשה וההכרה באמת שהאלוקות היא העיקר, ומכך שהכרה זו פעלה עליהם להכיר ביעוד הנכון של הגשמיות שיש להם. הם הכירו באמת, שכל הגשמיות שיש להם היא מתנת אלוקים וזאת – בכדי שמהגשמיות יעשו רוחניות על-ידי שיעבדו את הקב"ה מתוך הרחבת הדעת.

זהו תוכן הפסוק "ויחזרו לאהליהם שמחים וטובי לב" – כאשר יהודים חוזרים מבית המקדש לבית הגשמי – עליהם לקחת איתם את השמחה על הכרת האמת, כדי להאיר את הבית הגשמי.

כדוגמה לגישה זו של עבודת ה' מתוך שמחה והכרה בכך שגשמיות היא דבר טוב שעל-ידו עושים רוחניות, הביא הרבי סיפור זה.

"גדול ונשגב הוא הלימוד במקצוע רחב"ד. המקצוע המככים המאיר
ביותר את תורת הרב קדוש ישראל הבעש"ט נ"ע שבו"אי לגאולה הוכן"

(אגרות הראי"ה ח"ד עמוד סה)

**המעוניינים במידע אודות שיעורים בתורת חב"ד ברחבי הארץ, או בעזרה בהקמת שיעור
באזור ובמציאת מגיד שיעור מתאים, יכולים לפנות לתורת חב"ד לבני הישיבות**

טל' 09-8855040 - 054-6374295

שיעורי חסידות בתקליטורים בפורמט MP3 במבצע לבני הישיבות

(מתוך המבחר של מכון 'קול מבשר' - המרכז לשיעורי חסידות בקלטות ותקליטורים טל' 04-6974364)

- | | |
|------|---|
| 10 ₪ | פורים ופסח באור החסידות |
| | 11 שיעורים מאת הרב יחזקאל סופר |
| 60 ₪ | תניא - לקוטי אמרים (נ"ג פרקים) ב-3 תקליטורים |
| | 112 שיעורים מאת הרב יחזקאל סופר |
| 15 ₪ | שער היחוד והאמונה (י"ב פרקים) |
| | 23 שיעורים מאת הרב יחזקאל סופר |
| 15 ₪ | קונטרס עניינה של תורת החסידות ומאמרי הרבי זי"ע |
| | 25 שיעורים מאת הרב יואל כהן |
| 25 ₪ | שיעורי סיכום בתניא - לקוטי אמרים |
| | 50 שיעורים מאת הרב יואל כהן |
| 15 ₪ | שיעורים במאמרי אדמו"ר הרש"ב |
| | מאת הרב יואל כהן |
| 10 ₪ | התפילה במשנת חב"ד |
| | שיעורים מתוך יום העיון ניסן תשס"ד |

**להזמנות ניתן לפנות למחלקת מכירת הספרים שעל-ידי תורת חב"ד
לבני הישיבות ת.ד. 15046 רחובות טל': 054-4443208 (בשעות הערב)**

ניתן להשיג ספרי חב"ד וחוברות 'חסידות מבוארת' במחירי מבצע לבני הישיבות
כמו כן אפשר לקבל קטלוג ספרי חב"ד