

התבוננות, התפעלות והשגה
פרקטיקות מיסטיות בכתבי ר' דובער שניאורי –
'האדמו"ר האמצעי' מחב"ד

חיבור לשם קבלת התואר: 'דוקטור לפילוסופיה'

מאת:

יהודה יפרח

המחלקה לפילוסופיה

הוגש לסנט של אוניברסיטת בר אילן

עבודה זו נעשתה בהדרכתו של

פרופ' דניאל אברמס

מן המחלקה לפילוסופיה של אוניברסיטת בר אילן

תודות

ברצוני להודות לפרופ' דניאל אברמס על הליווי המקצועי והמסור לאורך שנות העבודה על המחקר. הארותיו והערותיו החכימוני רבות ותרמו משמעותית לגיבושן של התובנות שעלו בעבודה זו.

תודה מיוחדת לחברותא שלי, ד"ר אסף מלאך, אשר במשך למעלה משנתיים למדנו יחד עם עפעפי שחר את שער הייחוד לר' דובער שניאורי וכתבים נוספים. שליטתו של אסף במכמני הפילוסופיה הקלאסית והמודרנית הובילה לדיונים מרתקים על אודות התשתית הפילוסופית והמיסטית במשנתו של האדמו"ר האמצעי.

תודה לדוד הלל שהגיה את הטקסט והעיר הערות מחכימות, ולדבורה גמליאלי על הסיוע.

תודה להורי היקרים מרדכי ואורלי, ועל הכול תודה לרעייתי אילת, שאלמלא היא אנה אני בא.

תוכן העניינים

א	1. תקציר.....
1	2. מבוא.....
1	2.1 מחקר 'הגל השני' בחסידות.....
2	2.1.1 הפרקטיקה המיסטית בחוג הבעש"ט.....
5	2.1.2 משנתו התאוסופית של רש"ז.....
8	2.2 שער הייחוד – תורת נפש אפיסטמולוגית שהפכה לפרקטיקה מיסטית.....
8	2.2.1 עבודת הרב ועבודת התלמיד.....
8	2.2.1.1 עבודת הרב.....
9	2.2.1.2 עבודת התלמיד.....
12	2.2.2 האלטרנטיבה של ר' דובער למודל ה'בינוני' של רש"ז.....
13	2.2.3 המתודולוגיה שמציע ר' דובער ותפיסות קבליות ימי-ביניים.....
13	2.2.4 המודל האפיסטמולוגי של ר' דובער.....
14	2.3 קונטרס ההתפעלות – הפולמוס על אודות מקומה ואפיונה של ההתפעלות המיסטית.....
16	2.4 שיטת המחקר.....
19	2.5 ביוגרפיה ואנתולוגיה.....
19	2.5.1 חייו של ר' דובער שניאורי.....
20	2.5.2 חיבוריו.....
25	3. סקירת המחקר.....
25	3.1 הדבקות בראשית החסידות ובמשנת הבעש"ט.....
25	3.1.1 הדבקות בחסידות – גישתו של גרשם שלום.....
26	3.1.2 עמנואל אטקס.....
27	3.1.3 רון מרגולין.....
27	3.1.4 גישות נוספות ביחס למקורותיה של הדבקות בחסידות.....

27.....	3.1.5	אופיה של הדבקות החסידית.....
31.....	3.2	המחקר על תורת חב"ד בדור הראשון והשני.....
32.....	3.2.1	מרדכי טייטלבוים.....
37.....	3.2.2	פרשנותו של מרטין בובר לתפיסת האלוהות של רש"ז ור' דובער.....
37.....	3.2.2.1	"התכלית הוא העולם הזה התחתון".....
43.....	3.2.2.2	התקופות ביצירתו של בובר.....
49.....	3.2.3	רבקה ש"ץ אופנהיימר.....
51.....	3.2.4	ישעיהו תשבי ויוסף דן.....
51.....	3.2.5	יוסף וייס.....
51.....	3.2.6	משה חלמיש.....
62.....	3.2.7	יורם יעקבסון.....
66.....	3.2.8	דב שוורץ.....
66.....	3.2.8.1	תפיסה פרדוקסלית.....
68.....	3.2.8.2	ר' דובער שניאורי.....
70.....	3.2.9	אנטוני סטיינבוך.....
72.....	3.2.9	נפתלי לוונטל.....
75.....	3.2.10	אליוט וולפסון.....
79.....	4	שער הייחוד – אפיסטמולוגיה חסידית קבלית.....
79.....	4.1	תורת הנפש של רש"ז.....
81.....	4.1.1	ספירות ההכרה.....
85.....	4.1.2	השפה המיסטית היוצרת.....
85.....	4.1.2.1	יצירת השפה.....
86.....	4.1.2.2	תפיסת השפה של רש"ז ותפקידה בהבניית האמונה.....
87.....	4.1.2.3	האותיות כחומרי גלם.....
90.....	4.1.2.4	מוגבלותה של השפה.....
93.....	4.1.2.5	שפת אומות העולם.....
95.....	4.1.2.6	שפת האמונה של ישראל.....
98.....	4.2	תורת ההכרה של ר' דובער שניאורי.....

98.....	מבוא – החזרה לעץ החיים הלוריאני המסועף.....	4.2.1
101.....	התבוננות ביש מול התבוננות באין.....	4.2.2
104.....	העצים והיער.....	4.2.2.1
105.....	מושג הדעת – התשתית הא-רציונלית של ההשגה הרציונלית.....	4.2.3
107.....	מסלול ההשגה של הרב ומסלול ההשגה של התלמיד: השראה מול שחזור.....	4.2.3.1
108.....	מסלול הרב – התהליך היצירתי.....	4.2.3.2
111.....	מסלול התלמיד – התהליך האנליטי.....	4.2.3.3
114.....	עונג – ריכוז – עיון.....	4.2.3.4
115.....	מנגנון הלימוד של התלמיד.....	4.2.3.5
117.....	הדילוג בין ה'יש' ל'אין', ובין הניתוח הרציונלי להשגה המיסטית.....	4.2.3.6
118.....	מאפייני הטכניקה המיסטית של ההתבוננות.....	4.2.3.7
121.....	'ישראל סבא ותבונה' – הקונסטרוקציה האפיסטמולוגית של הכוחות היישומיים בנפש.....	4.2.3.8
124.....	תפקידי ישו"ת באפיסטמולוגיה של שער היחוד.....	4.2.3.9
125.....	אדם פנימי, אדם אמצעי, אדם חיצוני.....	4.2.3.10
127.....	אתיקה כטכניקה.....	4.2.3.11
133.....	ממלא כל עלמין – האימנציה האלוהית כמודל להדגמת עבודת העיון של התלמיד.....	4.2.3.12
135.....	'עצם והתפשטות', מול 'העלם וגילוי' – שני המודלים של ירידת השפע המיסטי.....	4.2.3.13
136.....	'עצם והתפשטות' – זיו, אור, חיות וכח.....	4.2.3.14
142.....	אור ישר מול אור חוזר.....	4.2.3.15
148.....	אונטולוגיה מול האצלה – אפיון תאוסופי ואפיון פסיכולוגי.....	4.2.3.16
151.....	כוח החיים שבגוף.....	4.2.3.17
151.....	כוח הראייה בעין.....	4.2.3.18
156.....	'אור השכל' – אופיה של התפיסה ההכרתית.....	4.2.3.19
159.....	אור הניצוץ היוצא מן הצור.....	4.2.3.20
162.....	הארה פתאומית מול הארה הדרגתית.....	4.2.3.21
163.....	גילוי המחשבה שבהעלם באותיות הדיבור.....	4.2.3.22
164.....	השתלשלות – התלבשות – השראה.....	4.2.4
165.....	ההשתלשלות במודל הניאופלטוני.....	4.2.4.1
166.....	ההשתלשלות במודל של שער הייחוד.....	4.2.4.2
167.....	שני סוגי התגברות – יצירה מול בלימה.....	4.2.4.3
168.....	מקור הכאב.....	4.2.4.4
169.....	יחיד – אחד – קדמון.....	4.2.4.5
171.....	הצמצום.....	4.2.5
173.....	הרשימו.....	4.2.6
174.....	נקודה-קו-שטח.....	4.2.7
175.....	עיגולים ויושר.....	4.2.8

177.....	2.2.8	דטרמיניזם, הכרח וחופש
180.....	4.2.9	אצילות, פרצוף, תיקון.
182.....	4.2.10	התענוג והרצון.
183.....	4.2.11	המעברים מעתיק יומין לאריך אנפין, ומאריך אנפין לאבא ואמא.
183.....	4.2.11.1	עתיק יומין
184.....	4.2.11.2	אריך אנפין
184.....	4.2.11.3	המעבר מאריך לאבא ואמא.
187.....	4.2.12	אבא ואמא.
188.....	4.2.13	אורות וכלים.
190.....	4.2.14	'שרש הכלים גבוה משרש האורות'.
192.....	4.2.14.1	התכללות ספירות האצילות
193.....	4.2.15	זעיר אנפין.
195.....	4.2.15.1	עולם קטן
195.....	4.2.16	פסיכולוגיה התפתחותית.
197.....	4.2.16.1	ישראל, יעקב, לאה, רחל
198.....	4.2.16.2	יסוד
199.....	4.2.17	המלכות – פרצוף הנוקבא : אותיות, לבושים וכלים
201.....	4.2.17.1	רחל ולאה, מחשבה ודיבור
203.....	4.2.17.2	הלבושים – לפני הצמצום ולאחריו
204.....	4.2.17.3	כותנות עור וכותנות אור – מסכי ההגנה של האצילות
206.....	4.2.17.4	פרצוף רחל – עולם הדיבור
207.....	4.2.17.5	עולמות ביי"ע : בריאה, יצירה ועשיה
209.....	4.3	סיכום – מבנה הנפש של שער הייחוד

5. קונטרס ההתפעלות והמחלוקת עם ר' אהרן מסטרשיליא 215.....

215.....	5.1	הרקע המחקרי של קונטרס ההתפעלות
215.....	5.1.1	לואיס ג'ייקובס
217.....	5.1.2	רחל אליאור
218.....	5.1.3	בעיית הקטגוריה: הפולמוס שבין רחל אליאור ויורם יעקבסון
218.....	5.1.3.1	"ערכי דת חדשים"

222	מושג האין	5.1.3.2
222	הנפש האלוהית והנפש הבהמית	5.1.3.3
223	עבודת ה'	5.1.3.4
223	עבודת ההתבוננות	5.1.3.5
225	המחלוקת שבין ר' דובער שניאורי לר' אהרן מסטרשיליא על ההתפעלות	5.1.3.6
228	הנחות מוטעות	5.1.3.7
231	נפש אלוהית ונפש בהמית	5.1.3.8

5.2. המחלוקת עם ר' אהרן מסטרשיליא – הרקע החברתי והסוציולוגי 233

236	התפעלות אינטרוורטית מול התפעלות אקסטרורטית	5.2.1
-----	--------------------------------------------	-------

5.3. ההתפעלות במשנת רש"ו 240

5.4. היחס להתפעלות בקרב חסידי רש"ז 251

255	תפקידה של ההתפעלות במשנת ר' דובער	5.4.1
257	מאפייני ההתפעלות של ר' דובער	5.4.2
260	בכי, צער ומרה שחורה	5.4.3
265	ביקורת ההתפעלות החיצונית	5.4.4

5.5. מקורות השראה אפשריים לתפיסת הדבקות של ר' דובער 266

5.6. הקדמת קונטרס ההתפעלות 268

268	טרדות הפרנסה – פרק בהתמודדות פרקטית שהפכה לתאוסופיה חסידית	5.6.1
269	מקבוצת עילית לתנועת המונים	5.6.1.1
270	יונק שדי אימי – בעלי הבתים במשנתו של רש"ז	5.6.1.2
271	בין קניין רוחני לקניין מסחרי	5.6.1.3
272	העלאת הניצוצות של בעלי הבתים	5.6.1.4
273	היפוך ההיררכיה שבין תלמידי החכמים לבעלי העסקים	5.6.1.5
274	מעורבות הקודש והחול בתיקון התאורגי	5.6.1.6
275	המטפיזיקה הריאליסטית של ר' דובער	5.6.1.7
276	הדיכוטומיה שבין האוטופיה למימוש במציאות	5.6.1.8
277	פרנסה ללא השתדלות	5.6.1.9
278	דרגות הביטחון במשנתו של ר' הלל מפאריטש	5.6.1.10
279	הביטחון התחתון – תפיסת האלוהות כמקור היש	5.6.1.11
279	ביטול היש	5.6.1.12
280	הקבלה לתפיסות פוסטמודרניות	5.6.1.13
283	ההשתדלות – 'עובדי עבודה זרה בטהרה'	5.6.1.14
284	'כי הוא חייך' – ההתבוננות במקור היש	5.6.1.15

285	גבולות ההתבוננות וגבולות הבטחון	5.6.1.16
287	'בדחילו ורחימו, ורחימו ודחילו' – היררכיית האהבה והיראה	5.6.1.17
290	הביטול ממציאות – חוויית האונו-מיסטיקה	5.6.1.18
291	האישור המחודש לכוחות הטבעיים	5.6.1.19
292	שאלת האיחוד המיסטי המלא במיסטיקה היהודית	5.6.1.20
295	בעיית מחיקת הגבולות בחוויית האיחוד המיסטי	5.6.1.21
296	הביטחון המשיחי – הכרעה של התגברות	5.6.1.22
298	הביטחון כמחולל מציאות חדשה	5.6.1.23
299	בין יוסף ליעקב	5.6.1.24
299	קונטרס ההתפעלות – הדירוג ההיררכי של ההתפעלות	
302	חמש המדרגות של עובד ה' בגופו	5.7.1
308	סיכום	5.8
313	נספח – עניין התפילה וההתבוננות	6
320	דרך גבוה לנשמות נמוכים	6.1
322	מפרקטיקה אוטופית לפרקטיקה ריאלית	6.2
327	ביבליוגרפיה	7
327	מקורות	7.1
332	מחקרים	7.2

1. תקציר

משנתו של ר' דובער שניאורי – 'האדמו"ר האמצעי' – שהנהיג את חסידות חב"ד בדור השני, מסתמנת כפסגת היצירה המיסטית והתאוסופית של חב"ד, התנועה החסידית המפורסמת שהתפתחה במאה הי"ט ברוסיה הלבנה. הפרקטיקה המיסטית הייחודית שפותחה על ידי ר' דובער בולטת לא רק לאור השוני המהותי מהטיפולוגיה המיסטית שעוצבה על ידי הבעש"ט ומורי החסידות בדורות הראשונים, כי אם גם על רקע הזרמים המרכזיים בקבלה ובמיסטיקה היהודית בכלל.

את הפרקטיקה המיסטית עיצב ר' דובער במפעלו העיוני הגדול בחיבורו המונומנטלי **שער הייחוד**. במסגרת זו יצר המחבר שיטה אפיסטמולוגית מקיפה המבקשת להציע מיפוי מפורט ומלא של הנפש האנושית על בסיס התאוסופיה הקבלית הלוריאנית. **שער הייחוד** מציע אפוא פרשנות פסיכולוגית-חסידית מקיפה למבנה התאוסופי המורכב של עולם האצילות, תוך התבססות על המסורות הפרשניות שהתפתחו בקרב חוגי המקובלים הלוריאניים באיטליה במאות הי"ז והי"ח. על בסיסה של תורת ההכרה הקבלית, פיתח ר' דובער פרקטיקה ייחודית שנועדה להביא את החסידים אל מצב של דבקות באל והתעוררות מיסטית אקסטטית.

שיטתו של האדמו"ר האמצעי מתאפיינת במאמץ עיוני ואינטלקטואלי אינטנסיבי במודלים המופשטים והמורכבים של התאוסופיה החב"דית. ה'עיון' נערך בדרך של 'קריאה חתרנית' המתרחשת בתוך מצב נפשי מובחן, מצב הדורש מן החסיד התכוננות מוגדרות: מאמץ הכרתי חריג, שהייה ממושכת ב'ארץ הגבהים' של הרוח, ריכוז מחשבתי ומנטלי, וחתירה מתמדת ל'ביטול' כל כוחות הגוף והנפש.

כל אלו מיועדים להוביל את המתבונן לפיתוחו של מצב תודעתי מובחן: 'התפשטות הגשמיות'. מצב תודעתי זה מתאפיין ב'ביטול' – שכחה עצמית המלווה בטשטוש ובעמעום זרם התודעה השגרתית – ומוביל בשיאו להתפתחותה של חוויה מיסטית-אקסטטית עזה. החוויה מתועדת בכתבי ר' דובער בקווי מתאר ייחודיים, והמאפיין המרכזי שלה הוא היותה פיתוח והמשך רציף של המאמץ העיוני שקדם לה. ההכנה ל'התפשטות' כרוכה במאמץ אינטלקטואלי של ירידה לפרטים בתוך פרדיגמות פילוסופיות מורכבות של 'תורה', והמתבונן שואף לשמור על רצף של מודעות קבועה לפרטים הקטנים של ה'תורה' גם במהלך השהייה בחוויה האקסטטית, ובעיקר: לפתחם ולהרחיבם בתובנות אינטואיטיביות העולות מתוך תודעת האיחוד שבחוויה המיסטית.

שמירת הקשר ההכרתי עם הפרטים וה'ביאור' נתפסת במיסטיקה של האדמו"ר האמצעי כמדד מרכזי בהערכת איכותה של החוויה המיסטית של החסיד. קריטריון נוסף הוא מיקוד הכוונה בתוכן התאוסופי ולא בעצם השגת החוויה. ההתבוננות נתפסת כבעלת ערך דתי רק אם היא עונה לקטגוריית ה'התבוננות פרטית' – התבוננות בפרטים, בניואנסים ובדיוקים של המודלים הלוריאניים והתאוסופיה

החסידית. מושג זה עומד מול 'התבוננות כללית' – התבוננות כוללנית באימנציה של הנוכחות האלוהית בעולם, התבוננות שיכולה לעורר חוויה מיסטית בעלת מאפיינים אוניברסליים.

במקביל להבחנה המופיעה בספר התניא בין שני הטיפוסים היסודיים – הצדיק והבינוני, פיתח ר' דובער הבחנה עקרונית בין שני מסלולי עבודה מיסטית – עבודת הרב מול עבודת התלמיד, כדלקמן:

כשרונו הבסיסי של הרב, המאפשר את דרך העבודה הייחודית שלו, הוא הכישרון היצירתי-אינטואיטיבי. הרב מתואר כדמות מוארת, שחיה תחת השפעה קבועה של השראה עליונה 'שלמעלה מטעם ודעת'. המאמץ שלו מתמקד בניסיון לבטא את ההשראה בכלים לוגיים ודידקטיים ולהציע ניסוח מילולי להתגלות המיסטית האישית שהוא חווה, וכן בגיבוש דרכים להנחלת מסקנות החוויה שלו לתלמידים, שאינם חווים את ההארה האלוהית באופן בלתי אמצעי. עבודתו של הרב מתוארת כתהליך יצירתי. היא מתחילה מהברקה של 'כוח המשכיל' שמקורה העלום הוא מאיזור הכרתי לא מודע, כשבתהליך רב-שלבי הופכת אנרגיה זו לחכמה גלויה ומודעת שאפשר להנחילה לתלמידים, ואפילו 'להשגת תינוק קטן'.

לעומת התהליך היצירתי של הרב, ניצב התהליך האנליטי, החוקר והמשחזר, המאפיין את עבודתו של התלמיד. לתלמיד אין את ה'חוש' – הרגישות המנטלית המיוחדת המאפשרת את החוויה המיסטית הבלתי אמצעית, ועל כן נקודת המוצא שלו במסע הרוחני היא הטקסט המיסטי שקיבל מהרב. הטקסט מייצג את 'חיצוניות השכל', כלומר את הקונסטרוקט הפילוסופי או התאוסופי שנוצר כתוצאה מהחוויה המיסטית שחוה הרב.

ההבדל המשמעותי שבין המסלול היצירתי למסלול האנליטי הוא באופי הטיפולוגי של העבודה. הגורם הדומיננטי ביותר בתהליך היצירתי הוא 'העמקת הדעת', שדרכה מזדהה הרב עם חוויית ההשראה והופך אותה לתובנות הניתנות לניסוח ולמסירה. אצל התלמיד המצב שונה, והדגש בעבודתו מושקע בעיקר בפיתוחו של 'כוח העיון'.

התהליך האנליטי של התלמיד מבוסס על המפגש עם הטקסט המיסטי. הטקסט, כאמור, מהווה מטבעו סוג של רדוקציה לתוכן המיסטי המופשט והבלתי מושג. דרך תהליך ה'עיון' חותר התלמיד לחלץ את התובנה המופשטת מהכלים הלשוניים והפרשניים ולאחוז בה באופן בלתי אמצעי. בקריאה 'רגילה' של טקסט הקורא משתמש במערך הדידקטי המונח אפריורית בטקסט שמטבעו בנוי על קונסטרוקט מושגי מסויים ועל מערכת של אקסיומות והנחות, כמו גם על כלי הבעה הכוללים המחשות, דוגמאות, משלים ודימויים. הקורא ה'רגיל' מניח אינטואיטיבית שהכותב ניסח את הטקסט בצורה זו דווקא, על מנת להפוך אותו לנגיש ולזמין בעולמו ובמושגיו של הקורא. הוא משתף פעולה עם הכותב בכך שהוא משתמש במתודולוגיות שהכותב הניח לפניו על מנת לפצח את התוכן.

במובן הזה ר' דובער קורא לייסודה של קריאה חתרנית, שבה הקורא אינו מקבל את 'כללי המשחק' הטקסטואליים ואינו מוכן להסתפק במגבלות הסד הדידקטי המצומצם שבנה עבורו הכותב. המשמעות העמוקה של ה'ביטול' בהקשר הזה היא הניסיון ההירואי של התלמיד לצאת מעורו

וממושגיו המוגבלים כדי לספוג דרך הטקסט את החוויה המקורית של הכותב ולשחזר את התנסותו של המקובל האקסטי היצירתי, ההתנסות שמכוחה נוצר הטקסט.

החידוש הוא גם בדרך שבה הדבר נעשה: נקודת המוצא היא במאמץ אינטלקטואלי, שבו 'מבחי' העיון הנ"ל הוא בא לעומק הסברא... ותיכף כשמתגלי' אצלו עומק הסברא אזי נעשית אצלו העמקת הדעת שהוא הקיבוץ מכל כח שכלו להתקשר בעצם עומק המושג כנ"ל'. העבודה היא אפוא עיונית בעיקרה, ומה שמקנה לה את האפשרות לפרוץ את גבולות התודעה הוא רמת הריכוז הגבוהה המתלווה ללימוד העיוני, שבשילוב עם האיכויות הייחודיות הגנוזות בטקסט המיסטי – מאפשרת 'התקשרות בעומק המושג'.

קביעתו של ר' דובער ביחס לאפיונו של הטקסט המיסטי היא חדשנית. הוא טוען כי התוכן שהרב מנחיל לתלמיד דרך הטקסט המיסטי איננו מוגבל לפרוטוקול דיווח המתעד את החוויות הטרנספרסונליות של הרב. הטקסט אינו רק אוטוביוגרפיה רוחנית או מקבץ תובנות מיסטיות סובייקטיביות, אלא הוא נתפס כטקסט טרנספורמטיבי בעל איכות ייחודית, שהופך בעצמו לכלי עבודה בדרך המיסטית. הטקסט המיסטי, בדמות הדא"ח, הוא הסולם שבעזרתו יוכל התלמיד לטפס במסילה העולה בית אל ולשחזר בעצמו את חוויותיו של רבו. הפוטנציאל האנרגטי הטמון בתוך הטקסט מאפשר לתלמיד לשחזר דרכו את החוויה המיסטית שמתוכה הוא נכתב. מכוחה של חוויה זו מצליח התלמיד, המיומן יותר מרבו בכלי ההבעה הלשוניים והדידקטיים, לפתח את התורה התאוסופית-קבלית בעצמו אפילו יותר מרבו.

המחלוקת הגדולה שנתגלעה לאחר פטירתו של רש"ז בין ר' דובער לבין ר' אהרון מסטרשיליא, זכתה למחקר רב בעיקר בהיבט ההיסטורי-סוציולוגי שלה. אך ניתוח משנתו של ר' דובער לעומקה חושף בה פנים חדשות: בחינתו של קונטרס ההתפעלות על רקע האפיסטמולוגיה שיצר ר' דובער בשער הייחוד מלמד מדוע התאפיינה שיטתו המיסטית של ר' דובער במתודולוגיה כה מהודקת ושמרנית. ר' דובער האמין שעבודת המיפוי התאוסופית-פסיכולוגית המורכבת שהוא ערך חשפה מסלול פרטני מדויק להתעלות הנפש, ושרק היצמדות קפדנית אליו תוביל לתוצאות המיוחלות, מה שמסביר את התנגדותו לדרכם של החולקים עליו.

עוד קובע המחקר כי ר' דובער שניאורי הציע אלטרנטיבה לנקודת יסוד מהותית ביותר במשנתו של רש"ז. ההשגה העליונה המתוארת ב'קונטרס ההתפעלות' מתוארת כאוניו-מיסטיקה, דהיינו חוויה מיסטית קיצונית של איחוד מלא עם הא"ל. זוהי חוויה מיסטית של הארה נדירה, המתאפיינת בהעדר מוחלט של מודעות, בחוסר מובחנות של הפרטים ובמחיקה טוטאלית של הדואליות העומדת בבסיס ההכרה האנושית הנורמטיבית. ביטוי כגון "והוא הנקרא התפעלות כל העצמיות נמשך כולו ולא נשאר בו כלום ואז הוא בלתי מרגיש את עצמו כלל וכלל... למעלה מטעם ודעת לגמרי כי אין טעם כלל לרצון" מסמל יותר מכול הפנמה מלאה של האתוס האקוסמיסטי הקיצוני.

במובן הזה אין ספק שר' דובער מציע חלופה לאתוס המרכזי של ספר התניא, המדבר על "דירה בתחתונים" במובן של עבודת ה' תוך שמירה על הבחנה ברורה בין האדם לאל. 'הארת היחידה' של

שער הייחוד מחזירה את השאיפה לאוניו-מיסטיקה לקדמת הבמה, ובכך משחזרת דפוסים מיסטיים קדומים ונדירים במסורות הסוד של המיסטיקה היהודית.

חיבור זה מציג אפוא מודל מיסטי יוצא דופן שהשפיע השפעה מכרעת על התפתחות התאוסופיה החב"דית, ובכך עשוי לתרום לבירור מעמיק יותר של הפרדיגמות המקובלות בחקר הקבלה והחסידות.

2. מבוא

2.1. מחקר 'הגל השני' בחסידות

מחקר תורת החסידות זכה לפריחה חסרת תקדים בעשורים האחרונים. כתבי החסידות, ובעיקר כתביהם של מורי החסידות בדור הראשון ובדור השני שבמחצית השנייה של המאה הי"ח, ראו עדנה ביכול רב ומגוון של ספרים, סקירות וביקורות. עם זאת, רוב רובם של המחקרים עסקו בהתהוותה ובפריצתה של התופעה החסידית – הן במישור הטקסטואלי-ספרותי והן במישור החברתי, ועסקו פחות בהתפתחויות הרעיוניות של 'הגל השני' במאה הי"ט¹.

הדבר נכון במיוחד בנוגע לחסידות חב"ד. הגותו של מייסד חסידות חב"ד, ר' שניאור זלמן מלאדי, נחרשה חריש עמוק בעבודתם של חוקרים רבים כגון רחל אליאור², משה חלמיש³, יורם יעקבסון⁴, ישעיה תשבי ויוסף דן⁵, עמנואל אטקס⁶, רעיה הרן⁷ ודב שוורץ⁸. כן הדבר גם בכל הנוגע להגותו של ר' דב בער, המגיד ממזריטש, שנחשב בקרב חסידי חב"ד וכן בקרב חלק מהחוקרים למקור ההשראה המשמעותי ביותר לחלק מרעיונותיו של רש"ז⁹. אולם בדור השני של חסידות חב"ד התמונה שונה בתכלית. הגותו של תלמידו המובהק של רש"ז, ר' אהרן מסטרשיליא, אמנם נחקרה בעבודה¹⁰ רחבת היקף בידי רחל אליאור לפני כשלושים שנה. אך תורותיהם וחיידושיהם פורצי הדרך של בן דורו, ר' דובער שניאורי, ושל תלמידו חברו, ר' הלל מפאריטש, נבחנו במחקרה בעיקר מפרספקטיבת המחלוקת שבין ר' דובער ור' אהרן, ולא זכו למחקר עצמאי שיבחן את הגותם מתוך עצמה.

1. ראו אסף, חסידות פולין, עמ' 357; אסף, דרך המלכות, עמ' 21–35.

2. אליאור, אחדות הפכים.

3. חלמיש, משנתו העיונית.

4. יעקבסון, תורת הבריאה; יעקבסון, אהבה בתורתו; יעקבסון, הנפש הבהמית.

5. תשבי ודן, תורת החסידות.

6. אטקס, מנהיג חסידים; אטקס, עמדת מנהיגות.

7. הרן, מחלוקות אידאולוגיות.

8. דב שוורץ, מחשבת חב"ד.

9. קישור זה נעשה בעיקר על ידי רבקה ש"ץ, יוסף וייס, משה אידל וחוקרים נוספים מהדור השני והשלישי של חקר הקבלה. ראו למשל אידל, אקסטזה ומאגיה, עמ' 185 הערה 336; ש"ץ-אופנהיימר, אנטי ספיריטואליזם, עמ' 514–515.

10. אליאור, הדור השני; אליאור, המחלוקת בחב"ד.

אמנם בהיבטים הביוגרפיים, ההיסטוריים והחינוכיים בכהונתו של ר' דובער כאדמו"ר השני של חסידות חב"ד עסקו נפתלי לוונטל¹¹ ועמנואל אטקס¹², ובהיבטים עיוניים שונים שלה עסק גם דב שוורץ¹³. אך כאמור, מפעלו התאוסופי והמיסטי הרחב של האדמו"ר האמצעי טרם נבחן לעומקו.

המחקר שנערך לצורך הכנת חיבור זה מעלה כי משנתו של ר' דובער שניאורי, 'האדמו"ר האמצעי' בחסידות חב"ד, היא פרויקט תאוסופי מונומנטלי – לא רק על רקע הנחות היסוד והספרות הקלאסית של תנועת החסידות, אלא גם ביחס לספרות החב"דית שנוצרה לפניו ולאחריה.

בחיבוריו הגדולים, יצר ר' דובער שניאורי שיטה אפיסטמולוגית מסועפת ומקיפה, ששאפה לתת תיאור מלא ומפורט של מבנה הנפש האנושית. על בסיסה נבנתה מתודולוגיה שיטתית להתבוננות המכוונת להשגת איחוד מיסטי עם הא"ל. ניתן לקבוע בזירות כי התאוסופיה המונומנטלית שפרס ר' דובער בעבודתו כמעט שלא זכתה להתייחסות מפורטת במחקר, והיא גם איננה מוכרת בקרב רובם המוחלט של חסידי חב"ד.

כדי לאפיין את שיטתו הייחודית של ר' דובער כהוגה חסידי יש לבחון אותה על רקע שני המוקדים הרעיוניים המרכזיים שקדמו לה בתנועת החסידות: א. הספרות והפרקטיקה המיסטית שהתפתחו בחוג הבעש"ט ותלמידיו; ב. משנתו של מייסד חסידות חב"ד, אביו של ר' דובער, ר' שניאור זלמן מלאדי.

2.1.1. הפרקטיקה המיסטית בחוג הבעש"ט

כפי שנראה בהמשך, רוב חוקרי החסידות תמימי דעים בנוגע לאפיונה של שיטת הבעש"ט. היא מתוארת כפרקטיקה שנועדה להביא את החסיד לחוויה מיסטית-אקסטטית של איחוד עם הא"ל דרך התבוננות קונטמפלטיבית באותיות התפילה; כאשר מדרך התפילה הייחודית של הבעש"ט נגזרו מבנים רעיוניים ומעשיים רבים, כמו תורת העלאת המחשבות הזרות, קידוש האכילה, העבודה בגשמיות ועוד¹⁴.

הבסיס לכל אלו נעוץ בשיטת התפילה שייסד הבעש"ט, הלא היא התפילה בדבקות. התפילה שהנחיל הבעל שם טוב התמקדה, כאמור, בהתבוננות קונטמפלטיבית באותיות. מבחינה פנומנולוגית מתאפיינת תפילה זו בהגייה שקטה ואיטית של האותיות, הגייה מדיטיבית מונוטונית המתפתחת בהדרגה לחוויה מיסטית עזה, 'התפשטות הגשמיות'¹⁵. תכליתה של ההתבוננות באותיות היא חשיפת

11. לוונטל, הסברת האינסוף.

12. אטקס, בעל התניא, עמ' 414–430.

13. שוורץ, מחשבת חב"ד.

14. להרחבה ראו יפרח, העלאת המחשבות; מונדשיין, העלאת המידות, עמ' 77–115.

15. השו"ת אטקס, הבעש"ט כמיסטיקן, עמ' 421–454.

האור הרוחני הגנוז בהן, בבחינת 'צהר תעשה לתבה, שתהיה התבה מצהיר'¹⁶.

חשיפת 'נשמת' האותיות מעלה את המתפלל לדבקות אקסטטית במקור הנשמות – האלוהות. כדברי הבעש"ט:

בתפילה צריך לשום כל כחו בהדיבורים, וילך כך מאות לאות עד שישכח מגופניות, ויחשוב שהאותיות מצטרפים ומתחברים זה עם זה, וזהו תענוג גדול... וזהו עולם היצירה, ואחר כך יבא לאותיות המחשבה ולא ישמע מה שהוא מדבר, וזהו בא לעולם הבריאה, ואחר כך הוא בא למדת אין שנתבטל אצלו כל כחותיו הגשמיים.¹⁷

שלושת הרבדים של המציאות בשיטת הבעש"ט, 'עולמות – נשמות – אלוהות', מתבטאים גם באותיות התפילה. נקודת המוצא היא במפגש של ההכרה עם חומר האותיות, הצליל הפונטי הפיסי – שהוא בבחינת 'עולמות'. משם מעמיק המתפלל וחושף את האור הטמון באותיות – ה'נשמות'. לבסוף הוא מתעלה ומתעצם עם אור אינסוף – ה'אלוהות', שהיא מקור הנשמות.

ניתוח מסורות הבעש"ט מלמד שמהלך זה נתפס בעיניו כמעין רגרסיה, חזרה אל שכבות מציאות קמאיות. התודעה הרציונלית הבוגרת חוזרת אל תפיסה מיתית-ילדותית המתאפיינת באנימציה (הנפשה) ומזהה 'נשמה' בכל דבר. משם היא מתכנסת אל עולם עוברי מיסטי המתאפייין בחוויית איחוד ובמחיקת הדואליות. ובטרמינולוגיה הקבלית: ממוחין (בגרות) אל יניקה (ילדות) ומשם אל העיבור. השהות בספירה המיסטית אינה נתפסת כיעד אחרון, אלא כנקודת מוצא לשיבה אל המציאות. ההתכנסות אל הרחם מאפשרת באופן סמלי לידה מחדש. החזרה אל העולם הרציונלי והבוגר נעשית תוך שימור רשמים מהתודעה העוברית-מיסטית; בכך היא מחדשת בו חיוניות רעננה וקובעת בו מרכז כובד רוחני דומיננטי.¹⁸

הדבקות מתאפיינת באקסטזה מתפעלת עזה, המסוגלת על פי הבעש"ט לחולל קונברסיה בנפש המתפלל. פעולתה: הפיכת הלב, או 'המידות', והגברת היסוד הרוחני שבאדם. החוויה האקסטטית היא חוויה מהממת המותירה באדם רושם רב, אולם מטבעה היא קצרה ומקוטעת. בנוסף, המרחק בינה לבין מצב התודעה הרגיל הוא כה גדול, שעשויה להיפער תהום בין האנרגטיות ('חיות') והטהרה המאפיינות את הדבקות ובין מבנה האישיות הטבעי של המתפלל בחיי החולין; בין זכותם ועוצמתם של מצבי ה'מוחין דגדלות', לבין ה'מידות' – הטמפרמנט, המזג הרגשי והאיזונים הטבעיים.¹⁹

בהמשך לכך, תורת העלאת המחשבות הזרות של הבעש"ט מתמודדת עם הפער הזה. היא מכוונת

16. צוואת הריב"ש, עמ' לא, פיסקה עה. הפרשנות החסידיה מקבילה את תיבת נח לאותיות התפילה (תיבה מלשון מילה), והצוהר המאיר את התיבה מקביל לדבקות המאירה את התפילה.

17. כתר שם טוב, חלק ב, יז ע"ב.

18. עוד על תפיסת התפילה כראשית החסידות ראו אידל, שפתי תפתח, עמ' 7–111.

19. ראו לדוגמא ספר התניא, פרק יב, טז ע"ב.

בראש ובראשונה ל'תיקון המידות', כלומר לסובלימציה של כוחות הנפש הטבעיים (תיקון 'הנפש הבהמית' בטרמינולוגיה החב"דית). הבעש"ט ראה בעבודת העלאת המחשבות שבתפילה בדבקות כלי אפקטיבי לעבודה מוסרית אישית, מאמץ המתמודד עם הפער שבין השאיפות הרוחניות לבין הדחפים הנמוכים של הנפש. הדבקות מחוללת את הקונברסיה הכללית והעלאת המחשבות יוצרת את הסובלימציה של הרגשות.

היחס שבין הדבקות האקסטטיבית לבין השיבה אל העולם ואל הפעילות שבמסגרת הקהילה מכונה לעתים בחסידות 'רצוא ושוב'²⁰. נוכל להשתמש בביטוי זה בהשאלה ולקבוע שהדבקות במשנת הבעש"ט היא ה'רצוא', והעלאת המחשבות הזרות היא, במובן מסויים, ביטוי ל'שוב'.

המאמץ הדתי המוסרי המקובל, המעמת בין ההכרה המוסרית והמצפון לבין הגוף ותשוקותיו, מצטייר כמאבק בין טוב לרע. אליבא דהבעש"ט לעומת זאת, 'מחשבה נפולה' אינה נתפסת כמחשבה רעה, אלא כזרימה נפשית שאיבדה את מגמתה המקורית והתרחקה מהשורש הרוחני הטהור שלה (לדוגמה: מחשבת ניאוף היא חסד שנפל מביטוי המקורי שהוא אהבת אלוהים).

תהליך הסובלימציה יכול להתרחש רק בתווך של החוויה המיסטית. במסגרת חוויה זו יוצר הבעש"ט דיאלוג בין 'המחשבה הנפולה' לבין השורש הרוחני שלה. המפגש מתרחש על ידי העצמת הזרימה הנפשית המקורית של המחשבה דרך חוויה אקסטטיבית עזה, הממוססת את תוקפה של המחשבה הנפולה ומתעלת את האנרגיה שלה אל הביטוי המקורי המתוקן.

הפרדיגמה הייחודית שהציע הבעש"ט לעיסוק בתבניות נפשיות מורכבות ולהשבת ההרמוניה שבין חלקי הנפש, הפכו את תורת העלאת המחשבות לביטוי נדיר של פסיכותרפיה מיסטית יהודית. בפסיכותרפיה זו החוויה המיסטית משמשת ככלי ליצירת אינטגרציה פנימית ולהשבת האיזונים הנכונים שבין חלקי הנפש.

עיון מדוקדק בניסוחים השונים של פרקטיקה זו מלמד שהבעש"ט היה ער למורכבות שיטתו, לחדשנות שבה, ולסכנות הגדולות הטמונות ביישום פשטני שלה. ההכרה בנדירותה של החוויה המיסטית גרמה לכך שתורת העלאת המחשבות מכילה הדרכות הנראות לעיתים כסותרות זו את זו: מחד, פסקאות עם מבט ביקורתי חריף הקוראות לאדם להסיח את דעתו מהמחשבות הזרות, רואות בהן תוצאה של חטא, ותופסות את הופעתן כקריאה לתשובה ולחשבון נפש (בדומה לעמדתם של בעלי המוסר); ומאידך, התייחסויות שונות לחלוטין למחשבות, הרואות את הערך הפנימי שבהופעתן, ואת חשיבותן 'לכתחילה' לצורך האינטגרציה והתיקון של הנפש.

לאור זאת יש לראות את ההדרכות שהציע הבעש"ט בראש ובראשונה כתורה יישומית מעשית (פרקסיס). ככזו היא מתאפיינת בניסיון לעצב תהליך הרגיש לניואנסים ולדקויות של הנפש, תהליך הבוחן בכל עת את מידת יכולתה להתמודד עם אתגרי העולם החיצון תוך שמירה על האיזונים

20. ראו לדוגמה תולדות יעקב יוסף, צב ע"ב.

2.1.2. משנתו התאוסופית של רש"י

זאת באשר למשנתו של הבעש"ט. בנוגע לתורתו של מייסד חסידות חב"ד, רש"י מלאדי, עמדתם של רוב החוקרים היא שרש"י דחה את היסודות המיסטיים-אקסטימיים שבמשנת הבעש"ט והמגיד ממזריטש, והעצים תחתיהם את החשיבות של ההשפעה המאגית על העולם הנברא דרך לימוד התורה וקיום המצוות בכוונה²¹.

כך למשל הסיקה רבקה ש"ץ אופנהיימר²² את המסקנות הבאות במאמרה על חסידות חב"ד:

1. המערכת התאוסופית והעבודה הרוחנית המוצעות בחב"ד שונות מהותית מאלו המוצעות במשנת המגיד ממזריטש²³.

2. השוני המרכזי הוא נטרול היסודות הספיריטואליים שבמשנת המגיד²⁴.

3. בהמשך לצמצום היסודות הספיריטואליים: המאמץ הדתי המרכזי הוא בחשיפת האלוהות בתוך גבולות הזמן והמקום של העולם הזה, מתוך הנחה שהוא נמצא בהם כפי שהוא נמצא מחוץ להם.

4. תפיסתו של רש"י היא תפיסה פנתיאיסטית, ואת מקומם של האדם והבריאה הוא רואה מתוך נקודת מבט אקוסמיסטית²⁵.

21. הערה: בפרק המבוא מובאים המקורות המחקריים בתמצית ובחלקיות. סקירה ממצה של הספרות המחקרית, הן של תופעת הדבקות בחסידות והן של משנת חב"ד בדור הראשון והשני – פרושה בפרק הראשון של החיבור.

22. ש"ץ-אופנהיימר, אנטי ספיריטואליזם.

23. בקביעה זו היא מסתמכת על אגרותיו של ר' אברהם מקאליסק.

24. ש"ץ-אופנהיימר, אנטי ספיריטואליזם, עמ' 520: 'הצו המגדי מבקש לשבור את מחיצות הזמן והמקום ולהגיע למעמד שמעבר להן. הצו של רש"י מבקש להסביר שאלוהים מצוי בתוך הזמן והמקום, כשם שהוא מצוי מעבר להם, ואין צורך לחפשו מעבר להם. בתורת רש"י איבד העולם הטרונסצנדנטי את כל משמעותו בשביל האדם, המצווה לחיות מתוך שמחה בעולם הנתון לו לפי רצון הבורא... כל התורות על 'הגילוי' של אלוהים בתוך כיסויו, טבוע בהן צביון ההשגה האינטלקטואלית הבהירה. הנפש המשכלת שמחה בקרבת אלוהים, ובהיותה דרה עמו ובזה שאתכפיא לסטרא אחרא. ההנחות הקוסמולוגיות של רש"י סגרו את הדרך בפני כל המגמות הספיריטואליות שהן מיטב החיים הדתיים בבית המדרש המגדי. הרציונליזם אינו שאלה של 'קצת פחות' או 'קצת יותר' מאלמנט זה או אחר, אלא ביטול אופיה הדתי של המגמה המגידית. כשם שעמדה זו מובעת בהנחות הקוסמולוגיות, כן היא מובעת ביתר שאת בהנחות הפסיכולוגיות של חב"ד'.

25. כך למשל כותבת ש"ץ (שם, עמ' 516) על משל השמש בתניא: 'שתי הנחות הונחו בפיסקה זו: שהבריאה היא מעין זיו מתפשט מן המקור האלוהי, כלומר מין הד רחוק ועכור של המציאות האבתנטית, של הישות האמיתית; והשניה, שזיו זה הוא מדומה ובטל במציאות לגבי מקורו. ההנחה הראשונה היא ניאו פלטוני-כביכול, שכן היא מניחה שהמציאות שלנו היא מעין התעכרות של המציאות האלוהית, ואין כאן אלא שאלה של דרגה. ההנחה השניה מוציאה את רצינות הטענה הניאו-פלטונית, שכן היא עומדת על העולם כתדמית גרידה והיא בנויה על תחושת העולם האקוסמיסטית, כלומר על תודעת אי קיומו כתופעה'. יחד עם זאת, יש להעיר כי במקום אחר

5. יתרה מזו, רש"ז אף הציע מערכת תאוסופית ותורת נפש חדשה. השוני בתפיסות התאוסופיות והפסיכולוגיות הוביל למסקנות שונות באשר לאופיה הרצוי של עבודת ה' היומיומית.
6. רש"ז הדחיק את תורת העלאת הניצוצות הלוריאנית ודחה את תפיסת המציאות של השבירה הקוסמית כעומדת ביסוד החיים הדתיים. תחתיה הוא הציע תפיסה קיצונית של 'אין עוד מלבדו', המניחה שמציאות האלוהים שווה בכול²⁶.
7. רש"ז דגל בביטול התפיסה האונטולוגית של הרע והעתקתו אל המישור הפסיכולוגי. לכן החסיד מצווה להתרחק מן הרע ולהסיח דעתו ממנו, ולא לנסות להתמודד מולו דרך הירידה אל תהומות עולם החומר. עיקר המאבק ברע הוא בגישה של 'שב ואל תעשה' המלווה בהכנעה אינטלקטואלית של הרציונל הרע^{27, 28}.
8. תפיסת הדבקות: רעיון הדבקות המגידי הוחלף ברעיון הייחוד האינטלקטואלי של 'שכל משכיל ומושכל' מבית מדרשו של הרמב"ם. ייחוד זה אף מחליף את הגישה הספיריטואליסטית בתפיסת מקומן של התורה והמצוות. ההלכה נתפסת כגילוי פנימי של רצון האל, החפץ שיהא האדם עובד אותו בעולם התחתון דווקא. מכאן נובע שהרצון להגיע לדבקות אקסטטי בעבודת ה' עשוי לפגוע במעשה הדתי הרצוי שאמור להתמקד בעשיית מצוות ובחיבור שכלי עם האלוהות²⁹.

במאמרה (שם, עמ' 519) ש"ץ סותרת קביעה זו. היא מדברת על רעיון הייחוד האינטלקטואלי של שכל משכיל ומושכל מבית מדרשו של הרמב"ם. על הייחוס של מינוח זה גם לתיאור מערכת היחסים של האל עם העולם כותבת ש"ץ: 'משמע שניתן להבין 'הקפה' זו גם כך שמציאותו של אלוהים בעולם היא בחינת ידיעתו ותו לא', מה שכמובן שומט את הקרקע מתחת לטענת האקסמיזם.

26. שם, עמ' 517: 'הצמצום כאן אינו הפך המציאות האימננטית אלא אופן של גילוי... ב'שער היחוד' הוא מבקש להבליט את העמדה האקסמיסטית ונמנע מטשטוש חומרתה של הבעיה, בשעה שב'תניא' הוא אוהז במושגים הקבליים 'סובב' ו'מקיף' כדי לצאת מהדחק. הניסוח החד משמעי שאין אלוהים פועל בעולם כנשמה בגוף, שאז היה העולם נתפס כיסוד משני בצדה של המציאות האלוהית, היה מחייב את המסקנה שהעולם הוא האלוהות בצמצומה, קרי: באחד מאפני גילוייה'.

27. שם, עמ' 522: 'תורת הנפש הזאת (של רש"ז; י"י) נתכוונה לרוקן את כל תורת ה'העלאה' המגידיית מתוכנה ולהפכה לפיקציה גמורה בשתי הדרכים האמורות: האחת סילקה את הבסיס המטאפיסי של הרע והעתיקה אותו לתחום הפסיכולוגי, האחרת קבעה שמבחינה פסיכולוגית 'העלאה' כזאת פירושה מחיקה גמורה של קיום הרע בנפש הצדיק הגמור, ואז אין הבעיה קיימת, או התרחקות מהרע בכל הכוחות האלוהיים העומדים לרשותו של האדם הבינוני, ואז אין כלל 'העלאה' במובן המגידי'.

28. עוד על מחקרה ראו אליאור, רבקה ש"ץ.

29. שם, עמ' 527: 'רש"ז לומד מעובדת השתלשלות העולמות – את רצון הבורא שיהא אדם עובד אותו למטה, ולא שואף לאיחוד מיסטי עם העולמות עליונים. שלא יהא פורץ את מעגל הבריאה והטבע כדי להגיע לאלוהים, אלא יגלה אותו בעולם זה מתוך העשייה המצווה בקיום מצוות ולימוד תורה. מטרת הכיסופיים המגידיים המושחתים על הקבלה, הועתקה אל התחום הפנימי של העולם. לפי רש"ז אין עם ישראל הולך לקראת העידן האסכטולוגי מתוך שהוא מעלה את הניצוצות, וגואל את שברי שייריה של האלוהות בעולם בהחזירו לעולם האלוהות, אלא בזה

לעומתה, ישעיהו תשבי ויוסף דן הדגישו את החלוקה הדיכוטומית שבין הצדיק והבינוני החוזרת את משנת רש"י. הם מציינים כי עבודת הבינוני עומדת במרכזו של ספר התניא המורה את הדרך להמון תוך ניסוח של פרדיגמה פילוסופית ופסיכולוגית כתשתית לעבודה רוחנית ל'כל אדם', ואילו בספר 'תורה אור' ובדרושים אחרים של רש"י נרמזת עבודת הצדיק המיועדת ליחידי סגולה. עקרונות תורת העשייה החב"דית לשיטתם הם כדלקמן:

1. משנת רש"י חוזרת אל הקבלה בצורתה המקורית ומפתחת תאוסופיות על בסיסה, תוך מיזוגה אל תוך משנת הבעש"ט.

2. ליבת העשייה הדתית שנוסחה על ידי הבעש"ט: התמודדות עם הרע, העלאת מחשבות זרות והעלאת ניצוצות – כל זה נשלל מן ה'בינוני', המדרגה הנדרשת מהאדם הנורמטיבי הרגיל, ונהפך לדרך המיועדת לצדיקים ויחידי סגולה. הבינוני נקרא להיאבק ביצר הרע שלו דרך הסחת הדעת מהרע ו'המאסה בו בתכלית' בצורה של דיכוי והכנעה, 'בבחינת איתכפיא'. רק הצדיק יכול להפוך את הרע שבו לטוב גמור, 'בבחינת איתהפכא', ולהביא לביטולו הגמור.

בניגוד לרש"י אופנהיימר, תשבי ודן טענו שרש"י תפס את תורתו כפרשנות אותנטית של משנת הבעש"ט והמגיד.

כפי שנראה בהמשך, החוקרים חלוקים בדעותיהם ביחס לגישתו של רש"י בנוגע למקומה של ההתפעלות האקסטטית בעבודה. רחל אליאור לדוגמה, טענה כי 'אין בידנו תורות של רש"י בסוגיית ההתפעלות המדברות בלשון חד משמעית'³⁰, וסיכמה ש'אין זה מענייננו להכריע בדבר עמדת רש"י בסוגיה, והזכרת הדברים באה רק כדי להצביע על העדר בהירות וחוסר אפשרות לטעון לצדקת פירוש אחד כנגד משנהו, בשל הערפול השורר בתפיסת היסוד שעליה חלוקים המתפלמסים'³¹.

עיון מדוקדק בטקסטים של רש"י מראה אמנם תמונה שונה מהמתואר בדבריה של אליאור, כפי שיפורט בהרחבה בפרק השלישי של החיבור. אך ברור שיורשו-ממשיכו, ר' דובער, העניק לסוגיית הדבקות וההתפעלות משקל כבד ודומיננטי הרבה יותר בדרך עבודת האלוהים שהנחיל לתלמידיו. כך למשל כתב בהקדמתו לקונטרס ההתפעלות, כשביקש לתאר את עבודתם של החסידים הנמנעים מעבודת ההתפעלות:

וגם יאסר איסור גם ההתפעלות לגמרי במוח עד שיחשוב כל [מיני] מחשבות חוץ או נרדם וישן כידוע... טעות ושטות כזה אשר הוא מן ההיפוך להיפוך שהרי עיקרי ויסודי [כל] ד"ח³² היקרים מפז כו' שיהיו נקבעים בנפש במוח ולב בבחי'

ש'אתכפייא לסטרא אחרא'. קרי, האינטגרציה של הנפש בעולם הזה. מתוך שרש"י העמיד הכל על קיום המצוות ככוונה כפשוטה, הוא נטל את כל המיתוס הלוריאני ופינה את שטח העבודה לרציונליזם הפאנתאיסטי האופטימי.

30. אליאור, הדור השני, עמ' 290.

31. שם, עמ' 191.

32. = דברי [אלוהים] חיים. כינוי למאמרי חסידות.

התפעלות דוקא הן בהתפעלות המוח הנק' האזנה טובה... והן בהתפעלות הלב אח"כ כמ"ש והשבות אל לבבך. וזהו אלקי בקרבי ממש בכל חד לפום שיעורא דיליה³³.

הדגש המרכזי שנתן ר' דובער לחשיבותה של ההתפעלות האקסטטית מבדל אותו אמנם מאביו, אולם חידושו הוא לא בעצם החזרת מרכז הכובד של העבודה הרוחנית לחתירה להתפעלות מיסטית, אלא באפיון ובניסוח החדשניים שהציע לעבודה זו.

2.2. שער הייחוד – תורת נפש אפיסטמולוגית שהפכה לפרקטיקה מיסטית

ר' דובער ביסס את שיטתו הייחודית על תורה אפיסטמולוגית מקיפה שפיתח בחיבורו הגדול **שער הייחוד**. בחיבור זה שרטט האדמו"ר האמצעי מפה מפורטת של מבנה התודעה וההכרה האנושית, על המודע והעל-מודע שבה, השכל והרגש, הכוחות הפנימיים והכוחות המקיפים, הרצון והעונג. תורת ההכרה של ר' דובער מבוססת על פרשנות פסיכולוגית-חסידית לתיאור סדר ההשתלשלות בקבלה הלוריאנית, תוך הדגשת המסורות הלוריאניות שהתפתחו באיטליה בקרב מקובלים כמו ר' נפתלי בכרך בעל 'עמק המלך'³⁴, הרמ"ע מפאנו ועוד.

אם ההתייחסות האפיסטמולוגית אל מבנה ההכרה האנושית בספר התניא של רש"ז הייתה ראשונית ובסיסית, שלא לומר על קצה המזלג, הרי שאצל ר' דובער נפרש מודל חריג בהיקפו וברמת הפירוט שלו. מתוך תפיסה הרואה דמיון והקבלה בין מבנה העולם האלוהי, עולם האצילות, לבין מבנה נפש האדם, בבחינת 'מבשרי אחזה אלוה', שאף ר' דובער להציע פירוש פסיכולוגי מסועף ומורכב לגודש הפרטים המופיעים בתיאור עולם האצילות הלוריאני בספר 'עץ חיים'.

2.2.1. עבודת הרב ועבודת התלמיד

במקביל להבחנה המופיעה בספר התניא בין שני הטיפוסים היסודיים – הצדיק והבינוני – פיתח ר' דובער את ההבחנה העקרונית בין שני מסלולי העבודה המיסטית – עבודת הרב מול עבודת התלמיד, כדלקמן:

2.2.1.1. עבודת הרב

הכישרון הבסיסי של הרב, המאפשר את דרך העבודה הייחודית שלו, הוא הכישרון היצירתי-אינטואיטיבי. הרב מתואר כדמות שחיה תחת השפעה קבועה של השראה עליונה 'שלמעלה מטעם ודעת'. המאמץ שלו מתמקד בניסיון לבטא את ההשראה בכלים לוגיים ודידקטיים, שיאפשרו ביטוי

33. קונטרס ההתפעלות, עמ' מב.

34. על זיקתו העמוקה של ר' דובער למשנתו של בעל עמק המלך ניתן להתרשם גם מחיבורו: דרוש שעשוע המלך. וראו עוד: ליבס, עמק המלך.

אוניברסלי להתגלות המיסטית האישית שהוא חווה, וכן לגבש דרכי הנחלה לתלמידים שאינם חווים את ההארה האלוהית באופן בלתי אמצעי.

ההשראה אצל הרב היא עובדה נתונה. עמלו הוא בניסיון לגבש כלים ודרכי ביטוי שישמרו בצורה הקרובה ביותר למקור את התוכן של התובנות האינטואיטיביות והבלתי אמצעיות שלו, מתוך הכרה בכך שלעולם יתקיים פער מסויים בין ההשגה המופשטת והחמקמקה לבין התרגום הלשוני.

עבודתו של הרב מתוארת כתהליך יצירתי. היא מתחילה מהברקה של 'כח המשכיל' שמקורה העלום הוא מאזור הכרתי לא מודע, כשהאנרגיה הזו הופכת בתהליך רב-שלבי לחכמה גלויה ומודעת שאפשר להנחילה לתלמידים, ואפילו ניתנת 'להשגת תינוק קטן'³⁵. התהליך היצירתי מכונה על ידי ר' דובער 'מלמעלה למטה'.

לעומת התהליך היצירתי של הרב, יש את התהליך האנליטי, החוקר והמשחזר, המאפיין את עבודתו של התלמיד. נקודת המוצא של התלמיד היא הטקסט שקיבל מהרב. הטקסט מייצג את 'חיצוניות השכל', כלומר את הקונסטרוקט הפילוסופי או התאוסופי שהרב יצר כתוצאה מהחוויה המיסטית שחוהה.

ההבדל המשמעותי בין המסלול היצירתי למסלול האנליטי הוא באופיה הטיפולוגי של העבודה. בתהליך היצירתי, הגורם הדומיננטי ביותר הוא 'העמקת הדעת', שדרכה מזדהה הרב עם חוויית ההשראה שהופכת אצלו בשלבים מאוחרים יותר לתובנות בנות הנחלה. אצל התלמיד המצב שונה: הדגש בעבודתו מושקע במאמץ אחר לחלוטין – בפיתוחו של 'כוח העיון'³⁶ המוגדר כך:

עיון שהוא כיווץ ובטול מיש לאין היינו שמלביש שכלו בבחי' האותיות הנק' יש ומייגע א"ע³⁷ לחפש ולמצוא האין המלובש בהם שהוא בחי' תמציתה של הסברה הנק' אין של היש דבינה וזהו עומק המושג דבינה³⁸.

2.2.1.2 עבודת התלמיד

ה'שוב' בתהליך היצירתי של הרב הוא קונסטרוקטיבי במהותו. הרב חותר לפשט את תמצית ההבנה שהאירה בו, ומגבש לשם כך מערך של משלים והסברים על מנת להמחישו לתלמיד.

המאמץ של התלמיד הוא מאמץ הפוך: הוא חותר להפשיט את המשלים וההסברים ולחתור להבנה עיונית תמציתית באמצעות חילוץ העיקרון המכונן מסך כל המשלים והאנלוגיות והדוגמאות שמרכיבים את הטקסט.

35. שער הייחוד, קנג ע"ה.

36. שם, קנג ע"א.

37. = את עצמו.

38. שם, קנג ע"ב.

תהליך העבודה של התלמיד מאופיין כתהליך אנליטי. הטקסט, גם הטקסט הקנוני, מהווה מטבעו סוג של רדוקציה לתוכן המופשט. כלי ההבעה שלו הם הפרדיגמות, ההסברים והמשלים. אך עניינה של ההבעה הוא עיצוב צורה ונפח לרעיון המופשט המכונה 'תמציתה של הסברה'. כלי העבודה המרכזי של התלמיד הוא 'העיון'. העיון, שהוא 'היגיעה למצוא את העומק שבהם' מנסה לחלץ את התובנה המופשטת מהכלים הלשוניים והפרשניים ולאחוז בה באופן בלתי אמצעי. המאמץ האנליטי הראשוני שנדרש הוא לשחזר את התהליך הדידקטי של הרב. התלמיד צריך לאבחן את הכלים והמתודות שבהם השתמש הרב בניסוח הטקסט, ולבודד אותם על מנת לחשוף את הרעיון המולבש בהם.

ההנחה היא שהטקסט מטבעו בנוי על קונסטרוקט מושגי מסויים ועל מערכת של אקסיומות והנחות, והוא מורכב מכלי הבעה הכוללים המחשות, דוגמאות, משלים ודימויים. בקריאה 'רגילה' של טקסט הקורא משתמש בכל המערך הדידקטי המונח אפריורית בטקסט. הקורא מניח באופן בלתי מודע שהכותב ניסח את הטקסט בצורה זו דווקא, על מנת להפוך אותו לנגיש ולזמין בעולמו ובמושגיו של הקורא המצוי. במילים אחרות, הקורא משתף פעולה עם הכותב בכך שהוא משתמש 'בסכינים ובמזלגות' שהכותב הניח לפניו על מנת לעכל את המזון הרעיוני.

המשמעות המובלעת היא אפוא, שהן הכותב והן הקורא (או 'הרב והתלמיד') מניחים שחוייתו הבלתי אמצעית של הכותב אינה בת הנחלה ואינה יכולה להימסר כחוייתו. הדברים משמעותיים במיוחד כשמדובר בטקסט בעל אופי מיסטי. הוויתור על ה'עומק', המקור החווייתי האונטולוגי של החוויה, הוא שגורם לשני הצדדים, הכותב והקורא, לתור אחר שפה משותפת המבוססת על רדוקציה של החוויה המקורית. שני הצדדים מסתפקים בהסכמה על מערכת של מסמנים שתאפשר לקורא לקבל מסקנות רעיוניות או מעשיות, הנגזרות מהחוויה המכוננת שעמדה בבסיס הטקסט. ההסכמה הלא כתובה על 'השפה המשותפת' מאפשרת אמנם העברת מידע, אולם לשני הצדדים ברור שמידע זה הוא מידע 'חיצוני' שאולי מקרב מעט את החוויה אל השכל אך אינו מאפשר מפגש ממשי של הקורא עם עולמו של הכותב.

במובן הזה ר' דובער קורא לייסודה של קריאה חתרנית, שבה הקורא אינו מקבל את 'כללי המשחק' הטקסטואליים ואינו מוכן להסתפק במגבלות הסד הדידקטי המצומצם שבנה עבורו הכותב. המשמעות העמוקה של ה'ביטול' בהקשר הזה היא הניסיון ההירואי של התלמיד לצאת מעורו וממושגיו המוגבלים כדי לספוג דרך הטקסט את החוויה המקורית של הכותב ולשחזר את התנסותו של המקובל האקסטטי היצירתי, ההתנסות שמכוחה נוצר הטקסט.

החידוש הוא גם בדרך שבה הדבר נעשה. התהליך מתרחש בעיקרו במישור האינטלקטואלי, שבו: 'מבחי' העיון הנ"ל הוא בא לעומק הסברא... ותיכף כשמתגלית אצלו עומק הסברא אזי נעשית אצלו העמקת הדעת שהוא הקיבוץ מכל כח שכלו להתקשר בעצם עומק המושג כנ"ל'. העבודה היא אפוא עבודה עיונית בעיקרה, ומה שמקנה לה את האפשרות לפרוץ את גבולות התודעה הוא רמת הריכוז הגבוהה המתלווה ללימוד העיוני. לריכוז, אליבא דר' דובער, יש פוטנציאל אנרגטי שמאפשר חוויה

מיסטית ייחודית של 'התקשרות בעומק המושג'. ה'ליקוטי ביאורים' מדגיש שמדובר על ריכוז שנמשך לאורך זמן, ואחד ממושגי המפתח הטרימינולוגיים בעניין זה הוא ה'שהייה'.

המאמץ הזה מעורר אצל התלמיד תהליך מיסטי הפוך הכולל את השלבים הבאים:

3. עבודה אנליטית המתרחשת ב'בינה דבינה' ומכוונת ל'ביטול מיש לאין', במשמעות של חילוץ תמצית ההסבר ('עומק הסברה') מתוך הטקסט שהנחיל הרב.
4. 'העמקת הדעת'³⁹ – הדומה להעמקת הדעת שמצינו בתהליך היצירתי של הרב, ועניינה הוא ריכוז של הדעת במושא ההכרה והתקשרות או הזדהות מלאה עמו.
5. 'עצם החכמה' – כאן, בדרך שאינה מוסברת עד תום, מתחרשת מטמורפוזה של אופי הידע של התלמיד. המאמץ האינטלקטואלי האינטנסיבי, והמאמץ הנפשי המכוון לריכוז מלא בגוף הידע, יחד עם הזדהות טוטאלית עם תוכנו – מובילים יחד למצב שבו התלמיד מצליח להתחבר אל מקור ההשראה המיסטי של הרב.

זהו ללא ספק חידוש מהפכני ביותר של ר' דובער, הצורה שבה הוא תופס את איכותו של הטקסט המיסטי: לרב יש כישרון יצירתי הנובע מהחוויה המיסטית הבלתי-אמצעית הזמינה עבורו. ההשגות המיסטיות – ייתכן שהן תולדה של מאמץ מוסרי ורוחני מתמשך, או שהן תוצאה של מתנה גנטית בבחינת 'חסד אל שניחנו בו כמה דמויות של קדושים'⁴⁰. אבל אין זה משנה, כי עבור התלמיד מקור הידע הזה נותר בלתי נגיש, והפער משפיע עמוקות על איכות הקומוניקציה שבין הרב לתלמיד. בביטוי ציורי משהו נאמר כי התלמיד יכול לפסוע בעקבות רגליהם של הזקנים אך לעולם לא ימצא את מה שהם חיפשו. ובמובן הזה הבשורה של ר' דובער היא לא פחות ממהפכה. הטענה הגלומה בדבריו היא שהתוכן שהרב מנחיל לתלמיד דרך הטקסט המיסטי הוא הרבה מעבר לפרוטוקול דיווח המתעד את החוויות החד-פעמיות של הרב. אין מדובר כאן רק באוטוביוגרפיה של הרב או בתובנות מיסטיות סובייקטיביות, אלא בטקסט טרנספורמטיבי בעל איכות מובחנת שהופך בעצמו לכלי עבודה בדרך המיסטית. הטקסט של ר' דובער אינו פרוטוקול מדווח גרידא, אלא הוא הסולם שבו יוכל התלמיד לטפס במסילה העולה בית אל ולשחזר בעצמו את חוויותיו של רבו.

קווי המתאר הכלליים של הטכניקה המיסטית שמציע ר' דובער מתארים אינטנסיביות נפשית שמושגת באמצעים אלו: מאמץ אינטלקטואלי חריג; ריכוז מוחלט לאורך פרק זמן ארוך עד למחיקת כל רעשי הרקע הפנימיים והחיצוניים; ושכחה עצמית באמצעות ניסיון להזדהות טוטאלית עם עולמו של הרב ועם חוויית דבקותו. פעולת כל אלו היא על בסיס הכרה בטקסט כבעל איכויות טרנספורמטיביות ייחודיות המאפשרות לקורא המכוון לשחזר דרכו את החוויה המיסטית שמתוכה הוא נכתב.

39. שם, קנד ע"א.

40. ראה פדיה, קווי יסוד.

תוצאת התהליך היא שהקורא 'יגיע ע"י העמקת הדעת לבחי' עומק החכמה שהוא החיבור דחכ' בלמעלה מן החכ' עד שיוכל לעורר כח המשכיל להשכיל השכלות חדשו' לאין שיעור ומבחי' השכלה נמוכה שקיבל מרבו יוכל להשיג השכלות גבוהות ממנה בע"ע^{41,42}.

הפירוש ליקוטי ביאורים שכתב ר' הלל מפאריטש מבאר כי התלמיד מגיע בעקבות העיון בטקסט של רבו למצב שבו 'יוכל להשיג השכלות גבוהות ממנו'. טענתו רדיקלית: התלמיד אמנם אינו חשוף לחוויות הבלתי אמצעיות של הרב, אך יש לו יתרון משמעותי אחר על פני רבו – הואיל ועולמו נבנה דרך הטקסטים והספרים הרי שיש לו מיומנות דידקטית והבעתית גבוהה, והיכולת שלו לנסח, להמשיג ולתרגם את החוויות המיסטיות לשפה קומוניקטיבית גדולה בהרבה מזו של רבו. וכעת, הואיל והטקסט המיסטי איננו רק תיעוד של חוויות מיסטיות או מסקנות תאוסופיות אלא משמש גם כסולם להעפלה מיסטית ממשית עבור התלמיד, הרי שכאשר יצליח התלמיד להשיג בעצמו את ההשגות של רבו⁴³ – הטקסטים שייצור התלמיד יהיו מפותחים וחדשניים הרבה יותר, שכן יש לו את מיומנות בניית הכלים שאין לרבו.

2.2.2. האלטרנטיבה של ר' דובער למודל ה'בינוני' של רש"ז

נקודה מעניינת נוספת היא הנחרצות של ר' דובער ביחס לטענותיו. שער הייחוד מתאר את המודל של ר' דובער כמודל סמי-מדעי. הוא טוען כי דרך ההתבוננות המיסטית שאותה הוא מציע היא דרך ודאית ומוחלטת, שמי שיצמד בה בשיטתיות יזכה בהכרח להשגות המיסטיות של גדולי המיסטיקנים.

במובן הזה ניתן לקבוע בזהירות כי ר' דובער חולק על הדרך שהציע אביו. האינטרס של רש"ז בספר התניא היה להעצים את דמותו של הבינוני מול זו של הצדיק, וזאת מתוך תפיסתו כי הבינוני והצדיק הם שתי דמויות טיפולוגיות שונות בתכלית, שמסלול ההתקדמות המיסטית שלהן שונה לחלוטין. התניא קובע כי רגישותו של הצדיק מאפשרת לו להיות 'בהתגלות הלב' במצב קבוע, דהיינו לחוות את אהבת האל או את יראתו בביטוי רגשי עז, מה שממקם אותו במצב של נוכחות עזה, אינטנסיבית וקבועה אל מול האל. אך מנגד אצל הבינוני, חוויה בלתי אמצעית זו אינה שכיחה. יכולת ה'ביטול' המובילה לחוויה זו אצל הבינוני היא מוגבלת למדי, ומתאפשרת – כולי האי ואולי – רק ב'שעת רצון' שכתפילה. גם בתפילה הדבר מתאפשר רק לאחר התכוונות נפשית והשקעת מאמצים רגשיים ואינטלקטואליים יוצאי דופן. ועל כן, מגמתו של רש"ז בתניא הייתה להעצים את ערכו של הבינוני ולשרטט לו סולם התקדמות ומדדי הצלחה שונים מאלו של הצדיק. סולם ההתקדמות החדש ששרטט רש"ז בתניא היה אמור להיות מותאם לטיפולוגיה הייחודית של הבינוני.

41. = בעלול אחר עילה.

42. ליקוטי ביאורים, קנד ע"א.

43. בתהליך הפוך של 'מלמטה למעלה'.

אליבא דרש"ז, יכולתו של הבינוני להגיע להתפעלות אקסטטית היא מוגבלת, ועל כן עיקר הדגש בעבודתו הוסט לאמונה בכוחה המאגי של עבודת האל באהבה ובריאה. המסר שבעל התניא מתאמץ להטמיע בקרב קהל שומעי לקחו הוא שגם העבודה האינטלקטואלית הקרירה של הבינוני מסוגלת להשיג את ההישגים הרוחניים שמשגיג הצדיק בחוויה הגלויה שלו, אך בדרך מאגית עלומה ולא דווקא בדרך ההתפעלות האקסטטית. בספר התניא פונה רש"ז אל החסיד הנורמטיבי, 'הבינוני', ומתאמץ לשכנע אותו שלימוד התורה והתפילה שלו פועלים את פעולתם בעולמות העליונים גם כשאינן הוא חווה חוויה מיסטית ואינן הוא מרגיש 'התפעלות' יוצאת דופן, ולכן עבודתו אינה לריק.

כאן מופיע ההבדל הגדול בין ר' דובער לרש"ז, שכן ר' דובער אינו נסמך על ההסבר המאגי, ובמובן הזה אופק ההתקדמות המיסטית שהוא מציע לשומעי לקחו הוא יומרני ומרחיק לכת הרבה יותר. הדרך המיסטית הנועזת שהוא מציע מתבססת על תכניות עבודה אופרטיביות המכוונות להשגת חוויות טרנספורמטיביות, שהחסידיים יכולים לכאורה לבחון במעין 'ניסויים אמפיריים' בפרקטיקה הרוחנית היומיומית שלהם. כשר' דובער קובע שהתלמיד יכול בכוח הלימוד העיוני להגיע להישגים המיסטיים הגלויים של הרב ואולי אף לעבור אותם, הוא מציע למעשה מתווה שהחסידי יכול לנסות ולבדוק. הצעתו אינה מתבססת על פתרון תאולוגי של אמונה בהשפעה המאגית של הלימוד, אלא על פרקטיקה מיסטית מעשית הניתנת לדעתו לניסוי ולמדידה, ומכאן חשיבותה.

2.2.3. המתודולוגיה שמציע ר' דובער ותפיסות קבליות ימי-ביניים

כפי שיפורט בהמשך, המתודולוגיה שמציע ר' דובער לתלמיד, המבוססת על 'העמקת הדעת' לצורך פיתוחו של 'כח העיון', מזכירה אינטרפרטציות מחקריות שראו בפילוסופיה הרמב"מיסטית או האריסטוטלית סוג של פילוסופיה מיסטית⁴⁴. התהליך הנפשי שעובר הפילוסוף, לשיטתם, מתחיל אמנם במאמץ אינטלקטואלי אינטנסיבי של העמקת הדעת בתוכן עיוני מופשט, אך מוביל את המתבונן לפריצת גבולות התודעה ולאיחוד עם 'השכל הפועל' או מקור מופשט אחר. העבודה תראה כי הטיפולוגיה הייחודית של דבקות זו מזכירה תפיסות קבליות ימי-ביניים שונות, שלדעת משה אידל משקפות השפעה ברורה של המחשבה הניאופלוטונית⁴⁵.

2.2.4. המודל האפיסטמולוגי של ר' דובער

עיקרו של הפרק השני בעבודה מוקדש לסקירה מפורטת של המודל האפיסטמולוגי שבנה ר' דובער בשער הייחוד. מבני הפרצופים בעולם האצילות הלוריאנית נסקרים בפרוטרוט, תוך הצגת הפרשנות הפסיכולוגית-חסידיית שהציע להם ר' דובער, וכן המסקנות שהוא מסיק מעבודתו בנוגע לפרקטיקה המיסטית הייחודית שאותה ביקש להנחיל לתלמידיו.

44. על גישות אלו ראו בהרחבה בלומנטל, מיסטיקה פילוסופית.

45. אידל, היבטים בקבלה, עמ' 60–67.

2.3. קונטרס ההתפעלות – הפולמוס על אודות מקומה ואפיונה של ההתפעלות

המיסטית

אם שער הייחוד נוצר בכדי לבסס את התשתית התאורטית לעבודת ההתפעלות שביקש ר' דובער לבסס, הרי שקונטרס ההתפעלות, שנכתב במקור כאיגרת לחסידים, נועד להתמודד עם ההיבטים הישומיים של הפרקטיקה.

אין ספק שקונטרס ההתפעלות נוצר גם מתוך צורך פולמוסי בהתמודדותו מול מורה-חברו ר' אהרן מסטרשיליא. למחלוקת המפורסמת בדור השני של חסידות חב"ד בין ר' דובער שניאורי לר' אהרן מסטרשיליא היו שני היבטים: מאבק על הירושה ועל תפקיד הנהגת החסידים ברוסיה הלבנה לאחר פטירתו של רש"ז בחורף של שנת תקע"ג (1812), וכן מחלוקת עקרונית ומהותית על דרכי עבודת ה' כפי שכל אחד מהצדדים פירש אותן.

ההיבט הסוציולוגי של מאבק הירושה נדון בהרחבה בעבודותיהם של רחל אליאור⁴⁶, משה רוסמן⁴⁷, נפתלי לוונטל⁴⁸ ועמנואל אטקס⁴⁹ ועיקרו נסקר בפרק השלישי של חיבור זה. כפי שנראה, עיקר הדגש המחקרי בנושא הושם על ההיבטים החברתיים וההיסטוריים שבמחלוקת שנתגלעה בין שני הטוענים לכתרו של רש"ז. המחקרים נגעו אמנם בסוגיית הביקורת העצמית החמורה של הדרך המיסטית כפי שעוצבה על ידי ר' דובער אל מול החירות והגמישות שבמשנתו של ר' אהרן, כשהדיכוטומיה בין השניים התקשרה לפערים ההשקפתיים והתאוסופיים שביניהם. אך המחקרים לא הציעו ניתוח שיטתי מקיף למשנתו של ר' דובער בפני עצמה, ולכן גם לא עמדו על הטיפולוגיה המיסטית הייחודית שהוא עיצב.

כבר בהקדמת הקונטרס מתחיל ר' דובער להציף את מורכבות היחס אל ההתפעלות במשנתו. מחד גיסא – דרישה ברורה והחלטית להצבת ההתפעלות במרכז החיים הדתיים; ומאידך גיסא – ביקורת נוקבת כנגד התפעלויות שאינן עומדות בנורמות המחמירות שהוא מציב, בדגש על הדרכותיו של ר' אהרן מסטרשיליא. בחינת הקריטריונים לאיכותה של חוויית ההתפעלות תאפשר לנו להתחקות אחר הטיפולוגיה המיסטית הייחודית ששאף ר' דובער לעצב בקרב חסידי חב"ד בדור השני של התנועה. שכן הקריטריונים הללו, והמערכת התאוסופית הסבוכה שבמסגרתה הם מקבלים מובן ומשמעות, הם העומדים בבסיסו של קונטרס ההתפעלות.

למחלוקת העיונית שבין ר' דובער לר"א היה גם ביטוי פנומנולוגי מובהק. כך למשל, התיאור של היילמן בחיבורו **בית רבי**, מספק אפיון מעניין וחשוב להבדלים שבין תלמיד רש"ז לבנו. בעוד שעל אופי עבודתו של ר' דובער הוא כותב את הדברים הבאים:

46. אליאור, הדור השני, עמ' 289–326.

47. רוסמן, הבעש"ט, עמ' 240.

48. לוונטל, הסברת האינסוף, עמ' 100–138.

49. אטקס, בעל התניא, עמ' 414–430.

עבודתו⁵⁰ הייה נפלא מאד. תפלתו היתה בחשאי ובלי שום תנועה והזזת אבר כלל. ובפנימיותו היה מתלהב כשלהבת מתלהבת ולא היה ניכר ונגלה לחוץ כלל⁵¹.

הרי שתיאור עבודת ר"א שונה בתכלית:

אופן עבודתו היה מבהיל מאד ברעש גדול ובהתפעלות עצומה. עד שכל הרואה ושומע היה מתלהב מאד. וכל המקושרים אליו היה דרך עבודתם בהתפעלות והתלהבות⁵².

הקדמת קונטרס ההתפעלות עוסקת בסוגיות מרכזיות בחייהם של החסידים, כמו ההתמודדות עם טרדות הפרנסה והפער שבין עושר היצירה התאוסופית העומדת ברשותם לבין היעדרה של הדרכה מתודולוגית מסודרת לפרקטיקה של עבודת ההתבוננות ולמקומה של ההתפעלות המיסטית בחיי הרוח. סביב סוגיות טרדות הפרנסה פיתח ר' דובער, במקביל לתלמידו חברו ר' הלל מפאריטש, מאמרים מקיפים החותרים להתמודדות עם המצוקה הכלכלית כחלק בלתי נפרד מעבודת ה' הכוללת. מאמרים אלו נסקרים גם הם בפרק השלישי של העבודה.

לאחר ההקדמה, עיקרו של קונטרס ההתפעלות מוקדש למיפוי מפורט של חוויות מיסטיות שונות תוך התייחסות פרטנית הן לדרכי הזימון וההופעה שלהן והן להשפעות הנפשיות והחברתיות שלהן על החסיד.

בבסיס הקונטרס מוצעת חלוקה יסודית בין שני מסלולי התפעלות: התפעלותו של 'עובד ה' בגופו' והתפעלותו של 'עובד ה' בנשמתו'. באופן בסיסי, החלוקה הזו מסמנת את קו הגבול שבין תגובות רגשיות 'קובנציונליות' במפגש עם תוכן רוחני מופשט המתבטאות בהתעוררות רגשית נורמטיבית ברמות שונות, לבין תגובותיו של 'עובד ה' בנשמתו', התעוררות כתוצאה מחוויה מיסטית על-טבעית שהורה של מפגש עם תוכן מיסטי טרנסצנדנטי המעורר אותו לקונברסיה ולמטמורפוזה נפשית.

לשיטת ר' דובער, בעוד שהקבוצה הראשונה כוללת את רובם הגדול של עובדי ה', המעוררים את עצמם למפגש חי ובלתי אמצעי עם עולם הרוח אך נשארים בתוך מנעד הרגשות והחוויות הנורמטיביים, הרי שהקבוצה השנייה כוללת עילית מצומצמת שמצליחה לחרוג מעצמה ומיכולותיה הטבעיות, ומגיעה למפגש מיסטי על-טבעי עם האור האלוהי הבלתי מושג הסובב וממלא את המציאות.

רוב תוכנו של הקונטרס מוקדש לחלוקה פרטנית של תת מדרגות בתוך כל קטגוריה, חלוקה המבוססת על שיפוט דרגאי של איכות החוויות והאותנטיות שלהן, מהנמוכות לגבוהות, כפי שיפורט בגוף העבודה.

50. של ר' דובער שניאורי.

51. בית רבי, חלק ב, עמ' 184.

52. בית רבי, חלק א, עמ' 134.

הסיכום לפרק זה יוקדש למסקנות מחקרנו, שעיקרן בחשיפת הקשר האינהרנטי שבין שער הייחוד לקונטרס ההתפעלות. כפי שנראה, המיפוי הפרטני המדוייק של מבנה הנפש האנושית, המקבילה לשיטתו למבנה עולם האצילות המתואר בעץ חיים הלוריאני, הוא שחייב את ר' דובער להגדיר פרקטיקה מיסטית מדויקת מאוד וממוקדת מאוד כדי לאפשר את חשיפתה של דבקות הנשמה. מהמודל הכמעט מתמטי שלו נגזרות, בהכרח, פרקטיקות ספציפיות מאוד שרק דרכן מתאפשרת הנכחתו של השפע האלוהי בעולם ודבקותה של הנפש האנושית בשפע זה.

2.4 שיטת המחקר

המחקר יערוך ניתוח ודיון השוואתי בחוויית האיחוד המיסטי (unio mystica) והדרך המיסטית (via mystica) בכתביו של ר' דב בער (דובער), האדמו"ר האמצעי מחב"ד. העבודה תמקם את הגותו הקבלית בנושא ההתפעלות – הן כחוויה וכהשגה אקסטטית נבואית, והן כיעד וכמושא ציפיה עבור המקובל במסעו הרוחני – לאור ההיסטוריה של ספרות הקבלה וספרות החסידות בדורות הראשונים. כן תעמוד העבודה על ערכה ואיכותה של החוויה המיסטית שמתאר ר' דובער לאור ההישגים האחרונים בחקר המיסטיקה בכלל והספרות החסידית בפרט. בכך יתגלו ייחודה של הגותו של ר' דובער בהקשר המידי ומשמעותה וחשיבותה כתופעה דתית ייחודית בתקופה הקדם-מודרנית. עיקר העבודה תוקדש לבחינת כתביו של ר' דובער כפירוש לקבלת הבעל שם טוב, המגיד ממזריטש ור' שניאור זלמן מלאדי, דהיינו כממשיך וכמקבל של תורה אזוטריית בנושא ההתפעלות. בכך לפנינו אפוא פרק בהתקבלות תורה חסידית קדומה, יחד עם פיתוח מתודולוגיה ופרקטיקה עצמאיות של הוגה דעות חשוב וייחודי בעולם המחשבה החסידית.

שאלת המחקר תיסוב סביב בירור הטיפולוגיה המיסטית הייחודית של ר' דובער, התופס את עצמו כממשיך אותנטי המוסר את תורת אביו ר' שניאור זלמן, אך מפתח בפועל פרדיגמה מיסטית עצמאית וחריגה בדור השלישי של תנועת החסידות. לאור זאת תיבחן גם המחלוקת הגדולה שנתגלעה בין ר' דובער לבין ר' אהרן מסטרשיליא על הפרשנות לתורתו המיסטית של רש"ז.

העבודה תראה שהפרקטיקה המיסטית שעוצבה על ידי ר' דובער הינה ייחודית ויוצאת דופן. ייחודיותה ניכרת לא רק על רקע השוני המהותי מהטיפולוגיה המיסטית שעוצבה על ידי הבעש"ט ומורי החסידות בדורות הראשונים, כי אם גם על רקע הזרמים המרכזיים בקבלה ובמיסטיקה היהודית בכלל. היא מתאפיינת בכך שהיא נובעת מתוך מאמץ עיוני ואינטלקטואלי אינטנסיבי במודלים העיוניים המופשטים והמורכבים של התאוסופיה החב"דית.

מדובר בפיתוחה של חוויה מיסטית עיונית-פילוסופית הדורשת התכווננות מנטלית ספציפית: מאמץ הכרתי מתמשך, שהייה ממושכת ב'ארץ הגבהים' של הרוח, ריכוז מחשבתי ומנטלי, וחתירה מתמדת ל'ביטול' כל כוחות הגוף והנפש. כל אלו מובילים את המתבונן ל'התפשטות הגשמיות': 'ביטול' במשמעות של שכחה עצמית המלווה בטשטוש ובעמעום זרם התודעה השגרתית, ובהתפתחותה של חוויה אקסטטית עזה. החוויה מתועדת בכתבי ר' דובער בקווי מתאר ייחודיים, כשהמאפיין המרכזי

שלה הוא היותה פיתוח והמשך רציף של המאמץ העיוני שקדם לה: ההכנה להתפשטות כרוכה במאמץ אינטלקטואלי של ירידה לפרטים בתוך פרדיגמות פילוסופיות מורכבות של 'תורה', כשהמתבונן שואף לשמור על רצף של מודעות קבועה לפרטים הקטנים של 'תורה' גם במהלך השתייה בחוויה האקסטטית, ואף להרחיבם בתובנות העולות בהכרתו במסגרת חוויה מיסטית זו.

שמירת הקשר ההכרתי עם הפרטים וה'ביאור' נתפסת במיסטיקה של האדמו"ר האמצעי כמדד מרכזי בהערכת איכותה של החוויה המיסטית של החסיד. ההתבוננות נתפסת כבעלת ערך דתי רק במידה והיא עונה לקטגוריית 'ההתבוננות הפרטית' – התבוננות בפרטים, בניואנסים ובדיוקים של התורות החסידיות המופשטות. מושג זה עומד אל מול 'ההתבוננות הכללית' – התבוננות מאקרו באימנציה האלוהית שבעולם, כזו שיכולה לעורר חוויה מיסטית בעלת מאפיינים אוניברסליים.

בנוסף, המודל הייחודי של ר' דובער מעצב מערכת יחסי גומלין מעניינת בין התאוסופיה לפרקטיקה, שבה ההבניה התאוסופית משפיעה על הפרקסיס המיסטי אך גם מושפעת ממנו. יתרה מזו, החוויה המיסטית המבוקשת יוצרת מערכת של זיקות מובנות בין מישורי ההכרה האנושית: השכל והרגש, ובינם לבין ההתנהלות ההלכתית והחברתית של החסיד.

עיון מדוקדק ברקע התאורטי שנוסח על ידי ר' דובער ושפותח והורחב על ידי תלמידיו וממשיכי דרכו, יחד עם בחינת הפרקטיקות וההדרכות המעשיות שנתגבשו לאורך מספר דורות, מורה כי ר' דובער פיתח מודלים ייחודיים של פרקסיס מיסטי שטרם נבחנו בצורה מעמיקה במחקר החסידות. העבודה תציג מודל מיסטי יוצא דופן שהשפיע השפעה מכרעת על התפתחות התאוסופיה החב"דית, ובכך עשויה לתרום לבירור מעמיק יותר של הפרדיגמות המקובלות בחקר הקבלה והחסידות.

בראשית עבודתנו, נצטרך להתייחס אל הנחות היסוד המתודולוגיות בחקר החסידות. בהקשר זה קיימות שלוש פרדיגמות עיקריות: גישת הסמיכותיות של גרשם שלום ומרטין בובר, הגישה הפנורמית של משה אידל והגישה הטיפולוגית של חביבה פדיה.

גרשם שלום ומרטין בובר, על אף המחלוקות העמוקות ביניהם, חלקו גישה משותפת – גישת הסמיכותיות, לפיה החסידות צריכה להיבחן בתוך ההקשר ההיסטורי של הופעתה. על רקע זה החסידות נתפסה כתגובה חברתית רוחנית לזעזוע שפקד את העולם היהודי בעקבות השבתאות. בנוסף, בובר ושלום הניחו כי הקבלה מבוססת על יסודות גנוסטיים, והנחה זו השפיעה על תפיסתם את החסידות. שלום ראה במיסטיקה היהודית ובחסידות ביטוי לאומי ייחודי של תופעה דתית אוניברסלית, אך התעניין פחות בממדים האוניברסליים של המיסטיקה היהודית ויותר בחקר ההיסטוריה האוטונומית שלה. לדידו, היא היתה הכוח היצירתי והמהפכני של היהדות שאפשר את קיומה בגלות, ושהובילה באופן דיאלקטי להתפתחות ההשכלה והציונות. לאור זאת הוא מיקד את מחקריו במתודה פילולוגית-היסטורית.

משה אידל ויהודה ליבס ערערו על חלק מהנחות היסוד וממתודות המחקר של שלום, וכן על סיפור-העל של המיסטיקה היהודית כפי שסופר על ידו ועל ידי תלמידיו. במחקריהם הם הדגישו היבטים פרקטיים, חווייתיים ופרשניים וערכו שימוש במתודות נוספות, כגון במתודה הפנומנולוגית,

החוקרת תופעה דתית דרך ביטוייה האוטונומיים ומנקודת מבט השוואתית. משה אידל מתבסס על הפרדיגמה הפנומית. תפיסה זו מתארת את החסידות לא כתגובה למשבר, אלא כאינטראקציה בין שורה ארוכה של תפיסות מחז"ל ומהמיסטיקה היהודית לדורותיה לבין הקשר חברתי ותרבותי מסוים. טענתו העיקרית של אידל היא שהחסידות שילבה בין תפיסות אקסטטיות לבין תפיסות מאגיות, והוא מכנה זאת בשם 'המודל המאגי-אקסטטי'.

רון מרגולין ערער אף הוא על המתודה הפילולוגית-היסטורית, שאותה הוא מכנה 'גישה דיאכרונית-לינארית', הגורמת ל'טשטוש הבנת מהותם העצמית של המרכיבים הרוחניים השונים של נושא המחקר'⁵³. הוא מציע להשתמש ב'חקירה סנכרונית', הקרובה למעשה לגישה הפנומנולוגית, ו'בוחנת בעת ובעונה אחת שורה של תופעות בחיי הרוח והדת הכלליים והיהודיים שיש להם מכנה משותף רחב, ועם זאת כל אחת מהתופעות ניתנת להגדרה ייחודית המבחינה אותה ממקבילותיה'⁵⁴. המהלך של מרגולין, הקרוב גם לגישתם של חוקרים מודרניים נוספים כדוגמת יהונתן גארב⁵⁵ ומלילה הלנר-אשד, כרוך בדה-היסטוריוזציה של הטקסטים המיסטיים וניתוקם במידה רבה מן ההקשרים החברתיים, הכלכליים והפוליטיים שבהם נוצרו. זוהי תפיסה הדוחה גישות הקיימות כיום בחקר התרבות והדתות – גישות הנסמכות על כתביו של מישל פוקו ועל גישות פוסט-קולוניאליות וניאו-מרקסיסטיות⁵⁶. נראה שדחייה זו נובעת מהכרה שהניסיון לערוך רדוקציה של תופעה דתית לגורמים חברתיים, כלכליים ופוליטיים, מרחיק את החוקר מהאפשרות להגיע להבנה מעמיקה בדבר מהותה העצמית והאותנטית של התופעה. ההנחה היא שהרדוקציה משלמת מחיר, מאחר והשלם בדרך כלל גדול מסכום חלקיו והפירוק שלו לגורמים מאבד איכויות המופיעות דווקא דרך תפיסת התופעה הדתית כתופעה אוטונומית והוליסטית. בגוף העבודה ברצוני לברר בצורה מעמיקה יותר הנחות אלו.

המחקר יתבסס בין השאר על הפרדיגמה הטיפולוגית, שפותחה על ידי חביבה פדיה⁵⁷, ויחתור לאפיון הטיפולוגיה הדתית הספציפית של האדמו"ר האמצעי. על עקרונות היסוד של הגישה הטיפולוגית כותבת פדיה: 'זו היא למעשה מעין פנומנולוגיה צרה, המנסה לבנות את תיאור התופעה הדתית מתוך זיקה למשנתו התאולוגית של חוג מוגדר, ומתוך התחשבות בטיפוס הדתי של כל אחת מהדמויות הנוטלות חלק בחוג זה'⁵⁸.

בהקשר זה ראוי לציין את דבריו של רון מרגולין: 'ביסודו של הספר מונחת המשאלה לשוב ולדון בשאלה, באיזו מידה התחולל בראשית החסידות חידוש רוחני דתי ומה טיבו של חידוש זה אם התחולל. לשם התמודדות עם משימה זו מבוסס הספר על תפיסה המעדיפה להפריד במידת האפשר בין

53. מרגולין, מקדש אדם, עמ' 60.

54. שם.

55. ראו לדוגמה גארב, הופעות הכוח, עמ' 3.

56. ראו עוד הוס, עידן חדש.

57. פדיה, קווי יסוד, עמ' 33.

58. פדיה, שם.

חקירתה של ההיסטוריה החברתית של החסידות לבין חקירתם של רעיונות וערכי יסוד המשתקפים בכתביה הרעיוניים והספרותיים שנכתבו בדורותיה הראשונים. עם זאת תפיסה זו אינה מתעלמת מנתונים היסטוריים החיוניים להבנת המקורת הנדונים, כמו תהליכי המסירה ממורה לתלמיד, נתונים על מגעים כלכליים, תרבותיים ורוחניים בין קבוצות התייחסות שונות בתקופה הנחקרת, ומודעות למיהמנותם ההיסטורית של המקורות הנחקרים⁵⁹.

מחקר זה יתאפיין בניתוח טקסטואלי מפורט של המקורות העוסקים בנושא ההתפעלות וההתבוננות, תוך התייחסות רחבה אל ספרות המקור שאליה הם מתייחסים. כמו כן, הניתוח הטקסטואלי המתבסס על הגישה הטיפולוגית מנסה להתחקות אחר אופיו הייחודי של ר' דובער כמיסטיקן וכמורה דרך בעבודת ה'. בנוסף, הקביעות התאולוגיות והתאוסופיות מנותחות על רקע הקונטקסט המעשי וההקשר הרחב שלהן בחיי הרוח החסידיים.

2.5. ביוגרפיה ואנתולוגיה

2.5.1. חייו של ר' דובער שניאורי

ר' דובער נולד בט' בכסלו ה'תקל"ד (24.11.1773) ונפטר בט' בכסלו ה'תקפ"ח (28.11.1827). עמד בראש חסידות חב"ד בין השנים 1812–1827. נולד לר' שניאור זלמן מלאדי והרבנית שטרנא. בשנת ה'תקמ"ח התחתן עם הרבנית שיינא ונולדו לו שני בנים (מנחם נחום וברוך) ושבע בנות (שרה, ביילא, חיה מושקא, דבורה לאה, ברכה, מנוחה רחל, שרה). בחיי אביו שימש כמדריך רוחני לצעירי החסידים בשנים ה'תק"ן–ה'תקנ"א.

לאחר פטירת אביו בשנת ה'תקע"ג התגלעה מחלוקת גדולה בינו לבין חברו ר' אהרן מסטרשיליא (התייחסות מפורטת למחלוקת זו תובא בגוף העבודה). חלק מהחסידים רצו למנות את ר' אהרן לממשיך דרכו של רש"ז וחלק הלכו אחרי ר' דובער. בהמשך פרש ר' אהרן והקים חצר משלו ור' דובער מונה כממשיך דרכו של אביו וקבע את דירתו בעיר ליובאוויטש שברוסיה.

ב-1813 הקים ועד מיוחד לבניין ערי ישראל בבלארוס, אשר נהרס בעת המלחמה. ב-1814 השתדל ופעל להקצות חלקי אדמה במחוז חרסון וייסד שם מושבות יהודים. ב-1815 ייסד יישוב של חסידים חב"ד בחברון ורכש בעיר מבנה (המבנה משמש כיום כבית כנסת הקרוי על שם בתו מנוחה רחל סלונים אשר הגיעה לחברון ונחשבה לאם היישוב החב"די בעיר זו). בשנת תקפ"ז (1826) נאסר ונכלא בעקבות הלשנה, ובי' בכסלו באותה שנה שוחרר. יום זה נחשב עד היום לאחד מחגי הגאולה של חסידות חב"ד. ר' דובער נפטר ביום הולדתו כשחזר ממסעו לקבר אביו ביום רביעי, ט' בכסלו תקפ"ח (1827), בהיותו בעיר נייעזין, ושם נקבר.

59. מרגולין, מקדש אדם, עמ' 1. וראו עוד: אטקס, חקר החסידות, עמ' 17–19; רפפורט-אלברט, התנועה החסידית.

2.5.2. חיבוריו

בנו של ר' דובער מעיד בהקדמתו לספר "תורת חיים בראשית" שהאדמו"ר האמצעי הדפיס בעצמו עשרה ספרי חסידות.

עשרת הספרים הם:

סידור עם דא"ח [=דברי אלוקים חיים] – מקבץ של מאמרים מבעל התניא (שנאמרו על ידו בשבתות בנוכחות בני ביתו ויחידי סגולה), העוסקים בביאורים על נוסח התפילה על פי החסידות. נלקטו והועלו על הכתב בידי האדמו"ר האמצעי (חלקם היו למראה עיני בעל התניא). "סידור עם דא"ח" נדפס לראשונה בקאפוסט בשנת תקע"ו. יודגש כי ספר זה נמנה בדרך כלל כספר של בעל התניא עצמו.

ביאורי הזוהר – ביאור על חלקים מהזוהר על פי חסידות (רעיונות ששמע האדמו"ר האמצעי מאביו בעל התניא). נדפס לראשונה בקאפוסט בשנת תקע"ו.

שער התשובה חלק ראשון – עוסק בהסברת נושא התשובה, התפילה והבחירה החופשית. נדפס לראשונה בשקלאוו בשנת תקע"ז.

שער התשובה חלק שני – עוסק בהסברת נושא התשובה, ובמשמעות עבודת התפילה מול לימוד התורה. נדפס לראשונה בשקלאוו בשנת תקע"ח.

דרך חיים – נחשב כ"חלק שלישי" של הספר "שערי תשובה", ועוסק בהכוונה והדרכה בנושא התשובה והתפילה. בנוסף להסברה הרעיונית בנושאים אלו, הוא כולל גם דברי מוסר ותוכחה. נדפס לראשונה בקאפוסט בשנת תקע"ט.

נר מצווה ותורה אור – הספר כולל שני חלקים: שער האמונה – ביאור על מצוות האמונה במציאות הבורא ועל מצוות חג הפסח (המשתייך במשנת החסידות לנושא האמונה). שער הייחוד – ביאור על מצוות ה"ייחוד" (האמונה ב"אחדות הבורא"), בין היתר הוא מבאר בהרחבה את סדר ההשתלשלות בקבלת האר"י בהקשר של התבוננות והתפעלות [שער הייחוד" מכונה גם "קונטרס ההתבוננות", והוא בעצם איגרת שנכתבה ע"י האדמו"ר האמצעי בשנת תקע"ד. הרבי המהר"ש הגדיר את שער הייחוד "המפתח של תורת החסידות", ואמר כי הוא מתאים לכל חסיד ולא רק לבעלי מדרגה מסויימת]. נדפס לראשונה בקאפוסט בשנת תק"פ.

אמרי בינה – ביאורים רעיוניים עמוקים בנושאי יסוד בחסידות (ביניהם "אחדות ה'"), בחלוקה לשלושה שערים: שער הקריאת-שמע, שער הציצית ושער התפילין. נדפס לראשונה בקאפוסט בשנת תקפ"א.

עטרת ראש – דרשות לימים הנוראים – ראש השנה, יום הכפורים, עשרת ימי תשובה ושבת שובה (יש בו אריכות בנושאי תפילת המוסף של ראש השנה ויום הכפורים). נדפס בקאפוסט בשנת תקפ"א.

שערי אורה – דרושים לחנוכה (בנושא מסירות נפש) ולפורים (בנושא השמחה). נדפס לראשונה בקאפוסט בשנת תקפ"ב [הספר נחשב כמתאים גם למתחילים. הרבי המהר"ש אמר עליו "אל"ף ב"ת של תורת החסידות", ואמר כי הוא מתאים לכל חסיד ולא רק לבעלי מדרגה מסוימת].

תורת חיים בראשית – מאמרי חסידות על פסוקי ספר בראשית כפי שנכתבו ע"י האדמו"ר האמצעי על מנת להדפיסם. חלקם מבוססים באופן ישיר על מאמרים ספציפיים של בעל התניא. הספר דומה במתכונתו הבסיסית למבנה הספר "תורה אור" של בעל התניא (דרושים על פסוקי הפרשה), וניתן להיווכח בו מקרוב בסגנונו הייחודי של המחבר – בפריסת כל נושא על פני עמודים רבים באופן עשיר ומתוך עיסוק בנושא מכל צדדיו וצדי-צדדיו (לעומת התמציתות – באופן יחסי – שבמאמרי בעל התניא). רק כרך אחד נדפס בחייו, בקאפוסט בשנת תקפ"ו. הכרך השני הודפס לראשונה על ידי בנו בוורשא בשנת תרכ"ו.

ספרים נוספים שהודפסו בחייו :

פוקח עיוורים – קונטרס שנדפס באופן חריג ביידיש (דבר המעיד על היותו מיועד לפשוטי העם שלשון הקודש אינה שגורה על פיהם). מדריך רוחני כיצד על האדם לתקן את מעשיו הרעים ולעשות תשובה. חלקו הראשון נדפס ע"י האדמו"ר האמצעי בשנת תקע"ז (מקום הדפוס לא ידוע), וחלקו השני (שנכתב על ידי האדמו"ר האמצעי בסביבות שנת תקע"ט) הודפס לראשונה מכתב היד רק בשנת ת"ש, בניו יורק]. יצוין כי החלק הראשון הודפס קרוב לשלושים פעמים.

קונטרס ההתפעלות – איגרת שכתב האדמו"ר האמצעי לחסידיו בשנת תקע"ד (ראשית ימי הנהגתו) ובה הוא עוסק בהכוונה כיצד ראוי לעסוק בעבודת התעוררות רגש הלב לאהבת ה' ויראת ה' ("התפעלות") מתוך התבוננות שכלית בגדלות ה', ומה הם ההדגשים החשובים בנושא זה [מקובל בשם הרבי המהר"ש כי בשונה ממרבית ספריו – ספר זה אינו מכוון לסוג מסויים של חסידים, אלא לכלל החסידים, וכי הוא "פותח שער לעבודת ה'"]. לפי מסורת מכ"ק אדמו"ר הרי"צ הקונטרס נדפס עוד בחיי האדמו"ר האמצעי, בשנת תקפ"ה (חסר מקום דפוס). אך בשני דפוסים משנת תקצ"א (ככל הנראה מדובר בהדפסות בקניגסבורג ובזאלקווא) נאמר כי זוהי ההדפסה הראשונה.

ספרים שנדפסו לאחר פטירתו :

קונטרס עניין ההשתטחות – חיבור קצר העוסק בהסברת עניינה של נסיעה לצדיק והשתטחות על קבר צדיק, על פי משמעותה בקבלה ובחסידות. אמנם אין סימוכין ודאיים ליחוסו של הקונטרס לאדמו"ר האמצעי (ויצוין שסגנונו גם שונה משאר כתביו וכן מכתבי חתנו וממשיכו אדמו"ר הצמח צדק), אך כך מקובל. הדפוס הראשון של הקונטרס מצוי ללא דף השער, אך בקרב החוקרים מקובל שהוא נדפס לראשונה בשקלאוו לאחר שנת תקע"ג. לפי ראיות נוספות יש לאחר את הדפסת הקונטרס לאחר הסתלקותו בשנת תקפ"ח.

הוספות לתורה אור – חטיבה מיוחדת בספר "תורה אור" של בעל התניא, הכולל מאמרים של בעל התניא לפסוקי כמה פרשיות ומגילת אסתר – כפי שהועלו על הכתב בידי האדמו"ר האמצעי (ואילו חלקו העיקרי של הספר "תורה אור" מורכב ממאמרים שמרביתם הועלו על הכתב בידי אחיו של בעל התניא, והוגהו ברובם על ידי בעל התניא). הספר "תורה אור" נדפס לראשונה בקאפוסט בשנת תקצ"ז.

עיון תפלה – קונטרס שנכתב בידיש (בדומה ל"פוקח עיוורים"), והוא מבאר את עוסק בהסברת נושא התפילה ברמה פשוטה יותר יחסית לספריו האחרים של המחבר. בספר "בית רבי" מופיעה שמועה שהספר אינו פרי ידו של האדמו"ר האמצעי אלא של אחד החסידים, אך קיימות ראיות הסותרות שמועה זו ומוכיחות את ייחוסו לאדמו"ר האמצעי. נדפס לראשונה בשנת תרי"ט (מקום הדפוס אינו ידוע; ולפי מסורת מסוימת ההדפסה היתה ביאהניסבורג או בקניגסברג), בספר שנשא את השם "מוסר השכל ומורה דרך", כאשר בראשי העמודים הספר מכונה "עניין תפילה" (ובעמוד הראשון – "עניין התפילה"), אך מהמהדורה השניה ואילך הוא נקרא בשמו המקובל "עיון תפילה".

מאמרים יקרים – לקט מאמרים בנושאים שונים מהאדמו"ר האמצעי (ובהם מאמר מפורסם בשם "גביע הכסף" הפותח בסיפור גביע הכסף של יוסף הצדיק, ועוסק במשמעות "כוס של ברכה" בווריאציות השונות שלו בהלכה וביהדות, וכן מאמר בנושא חתן וכלה). נדפס בשנת תרכ"ד (מקום הדפוס אינו ידוע).

פירוש המילות – מהדורה מאוחרת של מאמרי החסידות שבספר "סידור עם דא"ח", כפי שנערכו מחדש בתוספת ביאור ובהרחבה ע"י האדמו"ר האמצעי לעת זקנותו. נדפס לראשונה בוורשא בשנת תרכ"ז.

בד קודש – מכתב שכתב האדמו"ר האמצעי בחורף תקפ"ז, ובו הוא מבאר בפני הממשל את דרכו ומעשיו. המכתב נשלח בעקבות מאסרו בתקופה ההיא. מקומה וזמנה של ההדפסה הראשונה אינו ידוע, אך הקונטרס הודפס ב"הדפסה שנייה" בוורשא בשנת תרל"ב.

שני המאורות – מאמרים קצרים של בעל התניא כפי שהועלו על הכתב בידי האדמו"ר האמצעי. נדפס בלבוב בשנת תרמ"ב.

דרכי תשובה – שני מאמרים מהאדמו"ר האמצעי, אחד בנושא השבת והשני בנושא כפרת עוונות. נדפס בוורשא בשנת תרנ"ח.

תורת חיים שמות – ספר במתכונת דומה ל"תורת חיים בראשית". המאמרים בספר זה היו מצויים במשך השנים רק בכתב-יד, ונדפסו לראשונה בשנת תש"ז בשאנחיי (בהוצאת קה"ת).

פסקי דינים – סיכומים והערות בהלכה, מסודר לפי סימני ה"שולחן ערוך" ועוסק בדברי הפוסקים (החומר היה מצוי במשך השנים בכתב-יד בלבד). כרך אחד על "יורה דעה" – עוסק בדיני טריפות, נדפס לראשונה בשנת תשי"ט בניו יורק (בהוצאת קה"ת). כרך שני על "אבן העזר" – עוסק בדיני גיטין, נדפס לראשונה בשנת תשל"ז בניו יורק (בהוצאת קה"ת).

איגרות קודש – מכתביו של האדמו"ר האמצעי בסדר כרונולוגי ובתוספת הערות ודברי רקע. הופיע לראשונה בשני כרכים הכוללים גם את מכתבי אביו בעל התניא, וחתנו הצמח צדק, שנדפסו בניו יורק בשנים תשמ"מ-תשמ"א (בהוצאת קה"ת).

מאמרי אדמו"ר האמצעי – מאמרים שונים על פסוקי התנ"ך, בנושא המועדים ובנושאים הקשורים לחתונה – כפי שנכתבו על ידי האדמו"ר האמצעי בעצמו. המאמרים השתמרו במשך השנים בכתב-יד, והחל משנת תשמ"ה החלו להיות מודפסים בהוצאת קה"ת בניו יורק במסגרת הדפסת כל כתבי החסידות המצויים בכתב-יד. עד עתה נדפסו כ-19 כרכים [הכרך ה-18 כולל בכפיפה אחת קונטרסים שונים, ובהם גם מאמרים שונים שנדפסו כבר בחוברות לפני שנת תשמ"ה. אלו מביניהם המוכרים גם כקונטרסים בפני עצמם – מופיעים ברשימה זו גם בנפרד. הכרך ה-19 הוא של מאמרים שלא נכתבו על ידי המחבר, אלא נאמרו על ידו ונכתבו על ידי השומעים – מה שמכונה בעגה החסידית "הנחות"].

קונטרס ההתפעלות חובר בשנת תקע"ד ונדפס לראשונה לאחר גזירת הדפוס בתקצ"ז, בין תקצ"ח לתר"ח. בשער הקונטרס רשום שהוא נדפס בשנת 'ופעל ידיו תרצה' (תקצ"א) אך אליאור הוכיחה שתאריך זה אינו נכון⁶⁰. בשנת הדפסת הקונטרס הוציא המו"ל, שמואל לבית לוי, שתי מהדורות בזו אחר זו מכיוון שבראשונה נפלו שיבושים רבים. המו"ל לא ציין כי מדובר בשתי מהדורות אלא גנז את הראשונה וצירף את דף השער שלה למהדורה השנייה.

המהדורה השלישית נדפסה בספרו של ר' הלל מפאריטש **ליקוטי ביאורים** (ורשה תרכ"ח) שנכתב למעשה כפירוש על הקונטרס. במהדורה זו נוספה גם 'הקדמה מקונטרס ההתפעלות' שהיא מכתבו הראשון של ר' דובער שנכתב בתקע"ד עם עלותו על כסא אביו. מכתב זה אינו מופיע במהדורות האחרות. מהדורה רביעית לקונטרס יצאה בוורשה בשנת תרל"ו והיא מושתתת על המהדורה השנייה.

המכתב הראשון מכתבי ר' דובער נדפס בהקדמה לקונטרס ההתפעלות במהדורת תרכ"ח. המכתב השני הוא קונטרס ההתפעלות עצמו, המכתב השלישי הוא 'קונטרס ההתבוננות' שנדפס בחלקו השני של הספר 'נר מצווה ותורה אור' (קפוסט תק"פ) ומוכר גם בשמו 'שער הייחוד'.

60. אליאור, קונטרס ההתפעלות.

3. סקירת המחקר

כדי לבחון את הסוגיה על רקע טיפולוגיית הדבקות בדורות הראשונים של החסידות בכלל, והחב"דית בפרט, יש להתייחס אל המחקרים הרלוונטיים בשני תחומים אלו.

3.1. הדבקות בראשית החסידות ובמשנת הבעש"ט

3.1.1. הדבקות בחסידות – גישתו של גרשם שלום

הדומיננטיות של רעיון הדבקות בחסידות הודגשה כבר על ידי גרשם שלום, והפכה למעין אכסיומה בספרות המחקר. במאמרו 'דבקות בראשית החסידות'⁶¹ מסיק שלום מספר מסקנות:

1. אידיאל הדבקות הוא החידוש החשוב ביותר של החסידות והוא שעיצב את דרכה בדורות הראשונים.

2. החסידות לא חידשה את אופי הדבקות, והלכה בעניין זה בעקבות הקבלה, אך היא חידשה חידוש מהותי בכך שהציגה את הדבקות כיעד דתי לכל יהודי ולא כשאיפה אליטיסטית הרלוונטית ליחיד סגולה בלבד.

3. ההתפתחות העממית של החסידות נבעה בדיוק ממקום זה. הרלוונטיות של המסר הדתי ליהודי הפשוט תרמה לפופולריות של התנועה בקרב השכבות העממיות. אך דא עקא, מגמה זו גרמה לניווט ולטישטושה של הדבקות, וכלשונו: 'אם נדרשת הדבקות מכל אחד, ולמעשה היא נכפית על ההמונים, אין לה מנוס מזה שתלבש צורות פשטניות וגסות... מכיוון שלא כל איש ואיש היה יכול להגיע למדרגה זו ולהלך נפש כזה באמצעות שקיעה והסתכלות פנימה [אינטרוספקציה] והתבוננות [קונטמפלציה] נזקקו לגירוי חיצוני, אפילו כשזה אמור בשתיית יי"ש...'⁶².

ביחס להתפשטות אידיאל הדבקות נתגלעה מחלוקת בין החוקרים. רחל אליאור מסכימה עם דעתו של שלום שהחסידות עשתה את הדבקות עניין לכל אדם מישראל, וזאת כתוצאה מהמעמד הדומיננטי שהעניקו מורי החסידות לעיקרון הקבלי 'לית אתר פנוי מיניה'⁶³. לעומתה, חוקרים אחרים חלקו על שלום וטענו שהבעש"ט הכיר בכך שהדבקות היא עיסוק הרלוונטי ליחיד סגולה בלבד⁶⁴. סוגיה נוספת בעניין זה עוסקת בטיפולוגיה של הדבקות החסידית ובאבחנה בינה לבין מודלים אחרים של דבקות.

61. שלום, דבקות.

62. שם, עמ' 330–332.

63. אליאור, חירות הלוחות, עמ' 21–22.

64. רפפורט-אלברט, נקודות מוקד; רפפורט-אלברט, התנועה החסידית; נגאל, כתונת פסים, מבוא, עמ' כא; אטקס, החסידות כתנועה.

שלום לא ראה חידוש מהותי במהותה של הדבקות החסידית לעומת הדבקות הקבלית הקלאסית⁶⁵. הוא טען שמעבר להרחבתה אל חוגים רחבים היא שמרה על קווי מתאר דומים מאד לדבקות הקבלית.

3.1.2. עמנואל אטקס

אטקס⁶⁶ טוען כי הטיפולוגיה של הדבקות במשנת הבעש"ט הושפעה מתפיסת הדבקות של מקובלי צפת במאה השש עשרה, אך הבעש"ט ערך בה שינויים והדגיש יסודות מסוימים שהיו חשובים לו במיוחד. לשיטתו, מאפייניה העיקריים של הדבקות הבעש"טית הם אלה:

1. הבעש"ט נטש את ההשקפה שהדבקות מתבטאת בריכוז קבוע של המחשבה באל ובשמותיו, ותחת זה ביכר את הדבקות המתבטאת בחוויה מיסטית אכסטטית עזה. מטבעה, חוויה זו היא קצרה ומקוטעת⁶⁷.
2. הבעש"ט ראה את הדבקות כמתכוונת למגע בעצמות האלוהית ולא למוצעים עקיפים כגון הספירות או השכינה. הכלי המרכזי לדבקות זו הוא התפילה בהתלהבות אכסטטית.
3. בהשראת החוויה המיסטית האכסטטית, ומתוך ניסיון לפרשה, אימץ הבעש"ט תפיסה מרחיקת לכת של האימננציה האלוהית. על פי תפיסה זו המימרא 'לית אתר פנוי מיניה' נתפסת במשמעות הקיצונית ביותר, היינו שהעצמות האלוהית ממלאות את כל העולמות ללא כל חציצה או דירוג.
4. נטישת דרך הסיגוף והפרישות ככלי מרכזי במלחמה ביצר היתה על בסיס שיקולים פרגמטיים, שמקורם בניסיון האישי שחווה את חוסר התוחלת שבמרירות המתלווה לסגפנות. מבחינה תאוסופית היא התבססה על תפיסת האימננציה הרדיקלית.
5. המגמה התאולוגית החדשה שפיתח הבעש"ט ביחס למימד החומרי בחיי האדם גרסה שלילת קיומו של הרע כישות דמונית בעלת קיום עצמאי. דוגמאות לפועל יוצא מגישה זו ניתן לראות בעניין שראה הבעש"ט בעינוגו של הגוף כאמצעי להתעלות הנשמה, ברעיון העלאת המחשבות ובעבודה בגשמיות.

65. למעט השימוש שנעשה באותיות התפילה ככלי לפיתוחה של החוויה המיסטית (שלום, דבקות, עמ' 328–330).

66. אטקס, בעל השם, עמ' 130–132.

67. עמדה זו נוגדת את תפיסתו של שלום שראה גם את הדבקות הבעש"טית כמכוונת בעיקר לריכוז המחשבה באל, ראו שלום, דבקות, עמ' 327. אטקס גם טוען שוייס ראה את הדבקות החסידית כמכוונת לריכוז המחשבה באל, ריכוז הנושא אופי עיוני. קביעה זו אינה נהירה לי, שכן וייס במאמרו בהחלט מדגיש את האופי האקסטטי של הדבקות הבעש"טית וכשהוא מזכיר את מודל הדבקות של הרמב"ן ור' נחמן מהורדנקה הרי זה בעיקר על מנת להדגיש את הפער שבין הדבקות לבין ההתנהלות בעולם החומר, פער שהבעש"ט שאף לצמצם.

3.1.3. רון מרגולין

מרגולין, בספרו **מקדש אדם** החוקר את ההתפתחויות הרוחניות והרעיוניות בראשית החסידות, מעדיף את המושג 'חיים פנימיים יהודיים' על פני 'מיסטיקה יהודית'. הוא סוקר את תולדות ההפנמה הדתית במקורות יהודיים לאורך הדורות שלפני הופעת החסידות, ואת החיים הפנימיים הדתיים בראשית החסידות, בעיקר דרך כתביהם של ר' דב בער – המגיד ממזריטש, ר' יעקב יוסף מפולנאה, ור' פנחס שפירא מקוריץ.

לתפיסתו, חידושה של החסידות הוא בהעתקת מרכז הכובד הדתי מהפעילות החיצונית אל ההתרחשות בתודעה הפנימית, הכוללת: 'תפיסת הא"ל כחיות, הבנת הכוחות האלוהיים ככוחות הפועלים בנפשו של האדם, המרת ההשגחה הפשטנית בהכרה שבמקום שאדם חושב שם הוא נמצא, הדגשת חשיבותו של התיקון האישי המתבטא בהתמודדותו של אדם עם נטיותיו לפניות שונות, ובהם הגאווה והחשיבות העצמית, הכבוד והפרסום, התאוות והרחמים העצמיים'⁶⁸.

3.1.4. גישות נוספות ביחס למקורותיה של הדבקות בחסידות

מנדל פייקז' טען להקבלות רבות בין הרעיונות החסידיים לבין מגמות המופיעות בספרות המוסר של מחברים בדורות שקדמו לחסידות⁶⁹. הוא מצביע על מקורות מסוימים שהיו עשויים להשפיע על תפיסת הדבקות החסידית, כגון ספר 'שני לוחות הברית' (של"ה) לר' ישעיה הורוויץ. לטענתו: 'אין אפוא הבדל עקרוני בין ענייני הדבקות בשל"ה לדבריהם של מחוללי החסידות ותלמידיהם זולת המגמה החברתית הקונקרטי', קרי – הפיכתה של החסידות לתנועה עממית רחבה⁷⁰. אליאור טענה כי לחיבורו של ר' יוסף קארו **מגיד מישרים** היה 'מעמד מכריע בעיצוב עולמו הרוחני של מייסד החסידות', והצביעה על קווי דמיון מסוימים בין משנתו של הבעש"ט לזו של ר' יוסף קארו⁷¹. חוקרים אחרים כיוסף ווייס ועמנואל אטקס גרסו כי הדבקות החסידית התאפיינה באלמנטים ייחודיים שהיוו חידוש ניכר על רקע המסורות הקבליות המקובלות. במאפיינים אלו נעסוק בשורות הבאות.

3.1.5. אופיה של הדבקות החסידית

אידיאל הדבקות אינו חידוש של הבעש"ט. יסודותיו מצויים במקורות קבליים קדומים יותר שהרימו על נס את הדבקות המסוגלת ליצור ריכוז קבוע בנוכחות האלוהית. אחד המאפיינים הבולטים בדפוסי הדבקות שקדמו לתורת הבעש"ט היה החיץ שהם יצרו בין היכולת לשהות בספירה של דבקות ובין המעורבות בחיי העולם. להמחשת הדברים נתבונן בדבריו של הרמב"ן בפירושו על התורה:

68. מרגולין, מקדש אדם, עמ' ט.

69. פייקז', אידאולוגיה ומציאות, עמ' 150–178.

70. אטקס ביקר קביעה זו בחריפות, ראו אטקס, בעל השם, עמ' 127.

71. אליאור, מטמורפוזה; וראו גם את ביקורתו של נגאל על מאמר זה: נגאל, דמות הבעש"ט.

שתכלול הדביקה לומר שתהיה זוכר השם ואהבתו תמיד לא תפרד מחשבתך ממנו
בלכתך בדרך ובשכבך ובקומיך, עד שיהיו דבריו עם בני אדם בפיו ובלשונו ולבו
איננו עמהם אבל הוא לפני ה' ⁷².

הרמב"ן מתאר דיכוטומיה חריפה בין חיי החולין לבין ספירת הקדושה. הדבק בא"ל מסב מבטו
מפגיעתם של החושים והמוחשים, מתוך הכרה שכל מפגש עם העולם חוצץ בינו ובין הנכחת המופשט.
מאחר וסוף סוף נדרש האדם לעיסוק בענייני העולם, הרי שהפתרון הוא בחלוקתה של התודעה כביכול
לשניים: חלק אחד חיצוני – עוסק במשא ומתן, וחלק אחד פנימי יותר – מתעלם מהעולם החיצוני
ושרוי בדבקות. ביטוי דומה לזה מצינו בשם אחד הצדיקים שמשנתם קדמה לזו של הבעש"ט – ר' נחמן
מקוסוב:

פעם שמעתי בשם מוהר"ר נחמן קאסויר שהוכיח לבני אדם שאינם מקיימים
שוייתי ה' גם בעוסקו בסחורה ומשא ומתן. וכי תאמר איך אפשר זה וכו'. הא
בהיותו בביה"כ ומתפלל אפשר לו לחשוב בכל מיני סחורה ומשא ומתן, ה"ה נמי
איפכא אפשר ודפח"ח ⁷³.

בדבקות זו מעשיו ודיבורו של האדם נעשים לטפל ותודעתו האחוזה ברוחני הופכת לעיקר. דבקות זו
עשויה ליצור ניוון או שיתוק בהתנהלות היומיומית של האדם, כפי שמצינו בדבריו של ר' יוסף יצחק
מפולנאה:

שמעתי בשם קדמון אחד שזהו שאמרו חכמינו ז"ל שאבותינו היו עקרים מצד
דביקותם בו ית' בתורתו, לא נמצא בהם תאוות משגל וכו' ⁷⁴.

המקור למסורת זו הוא אמנם במסכת יבמות ⁷⁵ אולם שם לא נזכרת הדבקות כסיבה לעקרותם של
האבות. העקרות מנומקת שם בכך ש'הקב"ה מתאוה לתפילתם של צדיקים'. כאן לעומת זאת, נמתחת
זיקה ישירה בין הדבקות לבין צמצום יכולת הפעולה בשדה הפיזי.

אידיאל הדבקות היווה בסיס לפיתוחן של עצות ופרקטיקות רוחניות שונות. אחת ההדרכות
שהוצעו בהקשר זה הייתה לנסות ולצייר במחשבה את שם הוי"ה ולשאוף לכך שאותיות השם יישארו
חקוקות תמיד בתודעתו של המתבונן. המצב המבוקש הוא שבכל עת יסתובב האדם כששם הוי"ה ניצב
לנגד עיניו. וכך כותב רי"י, במסורת שנשתמרה מר' נחמן מקוסוב:

72. רמב"ן על דברים יא, כב (ולדבקה בו).

73. תולדות יעקב יוסף, יז ע"ב.

74. תולדות יעקב יוסף, ט ע"ב. לאינטרפרטציה חסידית נוספת לרעיון זה ראו גם מי השילוח, פרשת וירא, עמ' כח,
הטוען שעקרותו של אברהם אבינו נבעה מדבקותו: 'היינו כי מצידו לא היה אברהם ראוי להוליד כי היה דבוק
בהש"י בתכלית הפשיטות ומי שהוא דבוק בהש"י בשלימות אינו נמצא בו דבר בלתי פשיטות ואחדות לחיים
האמיתיים'.

75. בבלי, יבמות סד ע"א.

שיויתי ה' לנגדי תמיד, דשמעתי מהרבני מוהר"ן שלא יתקשה לדעת שיהי' השם לפניו מצוייר דווקא גם שאינו עולה מעצמו דזה מיקרי שלוקח בת מלך בשביה רק שיהי' השי"ת במחשבו תמיד פעם פסוק זה ויעמיק בו ופעם פסוק אחר עד שיעבור שם הוי' מצוייר מעצמו לפניו וכו' ומסתמא כך קיבל מרבותיו ודפח"ח⁷⁶.

יסודות לשיטה זו מפותחים כבר בספר **ברית מנוחה** שהוא אחד הספרים הבודדים שהבעש"ט מזכיר. ספר זה השפיע ככל הנראה על עיצוב תורותיו של הבעש"ט⁷⁷ למרות ששיטתו המיסטית של הספר כוללת אלמנטים שאינם מופיעים בהדרכות הבעש"ט, כגון דרכי ניקוד שונות לשמות הקודש. מכל מקום, אנו רואים ששאיפת הדבקות הקבועה נתפסה כאידיאל דתי גם במסורות שונות שקדמו להופעת החסידות. ההבדל הגדול בין התפיסות שתוארו לעיל לבין עולמו של הבעש"ט נעוץ ביחס שבין הדבקות להתנהלות הטבעית בעולם. הרעיון של דבקות המסוגלת להתקיים גם בתוך המשא ומתן ומבלי לסתור את ההתנהלות הטבעית של האדם, התפתח במסורות שנשתמרו בשם הבעש"ט באופן הדרגתי. אחת המסורות החשובות שנשתמרו **בשבחי הבעש"ט** מתארת את התהליך שעבר מייסד החסידות בעיצובה של תפיסה זו:

שמעתי מהרב דק"ק פולנאי שהבעש"ט לא היה יכול לדבר עם בני האדם מחמת דביקותו והיה מדבר חוץ לשיטה. ולימד אותו רבו שלו הידוע⁷⁸ שיאמר בכל יום אשרי תמימי דרך ועוד כמה קאפיטל תהילים רשומים. והראה לו חכמה וע"י כך התחיל לדבר עם בני אדם ולא נתבטלה דביקותו, והיה אומר בכל יום אותם הקפיטל תהילים⁷⁹.

בשלב הראשון הדבקות של הבעש"ט לבשה קווי מתאר דומים לזו של ר' נחמן מקוסוב והרמב"ן, כדבקות השואפת להתמיד גם תוך כדי דיבור עם בני האדם או עיסוק במשא ומתן, אך ללא התייחסות או התכוונות אל פעולות חולין אלו. ממסורת זו אנו למדים שגם הדבקות במודל הרמב"ני, זו השומרת על עצמה על ידי מתן תשומת לב קלושה בלבד להתרחשות החיצונית, גם היא עלתה בידו של הבעש"ט רק לאחר מאמץ עליון. אולם בהמשך אנו פוגשים מסורות שונות המפתחות קומה נוספת, ומגבשות תפיסת דבקות החותרת להטביע חותמה באירועי החולין בדווקא. במסורת אחת שנשתמרה אצל רי"י אנו מוצאים:

76. תולדות יעקב יוסף, יט ע"ב.

77. עיינו שלום, זרמים עיקריים, עמ' 146. עוד על הספרים ועל הקורפוסים הספרותיים ששימשו כמקורות השראה לחסידות ראו אידל, החסידות, עמ' 29–38; וכן פדיה, קווי יסוד, עמ' 35–45.

78. הכוונה היא לאחיה השילוני, שבמסורת החסידית נתפס כרבו המיסטי של הבעש"ט. ראו נגאל, מורו ורבו; וראו עוד מאיר, אחיה השילוני; וראו לדרברג, סוד הדעת, עמ' 144–156.

79. שבחי הבעש"ט, עמ' קי.

ביאור מורי זלה"ה ש"ס אין דומה שונה פרקו מאה פעמים לשונה פרקו מאה פעמים ואחד וכו' יעוי"ש בספרי. ובזה יובן 'ראוה מדברת עם א' בשוק', כי גם בשוק שעוסק בעסק עם עוה"ז מ"מ דבורו הוא עם אחר ע"י ייחודים⁸⁰.

כאן הדבקות משפיעה באופן ישיר על הדיאלוגים של האדם בהיותו עוסק במשא ומתן בשוק. אין כאן תיאור של אדם המצוי במשא ומתן ובכל זאת עיקר מעייניו נתונים לתודעת הדבקות, תחת זאת הבעש"ט מתאר אדם המדבר עם חברו בשוק, כשהדיבור עצמו נעשה על ידי ייחודים. דומה כי הייחודים הם שמכוונים את תודעת שיחת החולין ומעצבים אותה; לא רק שאין הם עומדים בסתירה לדיאלוג, אלא הם מטביעים בו את חותמם. אמנם אין מפורט במסורת זו מה בדיוק נשתנה בדיבור עם חברו כתוצאה מהדבקות, אולם ברור שלדבקות הייתה השפעה משמעותית על שיחת החולין. ההשפעה הישירה של הדבקות על שיחת החולין מתוארת במסורת הבאה:

ששמעתי ממורי זלה"ה שיש ייחודים בדיבור בין בדיבור תורה ותפילה ובין בדיבור עם חברו בשוק ויכול חברו להעלותו לכל אחד לפי מדריגתו, יש על ידי דיבור דקדושה ויש ע"י דיבור חול שיש בו כ"ב אותיות וכו'⁸¹.

כאן, הייחודים המתלווים אל דיבורי החולין משפיעים השפעה ישירה על החבר השותף לשיחה. הן הדיבור העוסק בענייני קדושה והן הדיבור העוסק בענייני חולין עשויים לחולל שינוי נפשי מהותי במאזין הקולט ומקבל אותם. לא זו בלבד שהניכור שבין המעשה האופרטיבי ובין הדבקות נמחק כאן, אלא שאנו עדים לסיטואציה ייחודית שבה ההתנהלות החיצונית מהווה בסיס להופעתם של הייחודים והדבקות. הללו מעצבים הקשר חדש אף לדיבור החולין של 'חברו בשוק' ומחוללים בהם סובלימציה. הזיקה שיצר הבעש"ט בין הדבקות לבין עולם החומר מומחשת גם בשתי המובאות הבאות:

ששמעתי ממורי משל לבן מלך שנשתלח למרחקים לכפר א' פחותי הערך ובהאריך הזמן שמה הגיעו כתב מאביו המלך ורצה לשמוח בו מאד אך שחש מבני הכפר שילעיגו עליו באומרם מה יום מיומיים ושמחה מה זו עושה. מה עשה בן המלך

80. בן פורת יוסף, לב ע"א.

81. צפנת פענח, ס ע"א. בספר דגל מחנה אפרים, עמ' 100 (פרשת מצורע, 'זאת תהיה'), מובאת מקבילה המצמצמת את ההעלאה על ידי הדיבור לצדיק בלבד: 'כי שמעתי מא"ז זלה"ה כי כל העליות של האדם א"א להיות כ"א ע"י ראשי וצדיקי הדור, הן המדות של האדם הן הדיבורים שלו הכל הצדיק יכול להעלות. ויש בזה שני בחי' יש אנשים שהצדיק מעלה אותם ע"י תורתו ותפלתו ויש אנשים שאינו יכול להעלותן כ"א בשיחה שלו ע"ד ועלהו לא יכול אפילו שיחת חולין שלו יש בו צורך... ולא כל אדם זוכה לזה'; וראו עוד וייס, ראשית צמיחתה, עמ' 64, שלטענתו המסורת של ר' אפרים מסדליקוב אינה מסורת מקורית וניכרת בה השפעה מאוחרת שמגמתה להגביל את חידושיו של הבעש"ט לפועלו של הצדיק בלבד, בעוד שהמסורות מהבעש"ט מהדור הראשון קבעו במפורש שעבודה זו שייכת לכל אדם.

קרא לבני הכפר וקנה להם יין ושאר מיני יין המשכריי עד ששמחו בעס' יין והוא מצא עת לשמוח מאד בשמחת אביו ודפפ"ח⁸².

וכן:

ששמעתי ממורי בעניין שבת שיש מצווה באכילה ושתיה ע"פ משל לבן מלך שהי' בשביה והגיעו כת"י אביו המלך ורצה לשמוח ולכך הרבה להמוניי מיני משקה שישמחו גם הם ואז יוכל הוא לשמוח בשמחתו והנמשל מבואר כי הנשמה א"א לשמוח ברוחני עד שישמח החומר בגשמי וכו' ודפפ"ח⁸³.

המשל הראשון מתאר את התענוג הגשמי כסוג של אונאה שבה משתמש בן המלך כנגד הכפריים שאינם מסוגלים לעמוד על סודה של השמחה המופשטת מקבלת כתב המלך. בנמשל הגוף אינו מוצא את מקומו בתענוגי הנשמה והוא מיצר בעדה מלממש את שמחתה הרוחנית. דווקא השתייה או התענוג הגשמי הם המאפשרים לגוף חיבור עם החוויה הנשמטית. בפסקה השנייה הניסוח חריף הרבה יותר: 'אי אפשר לשמוח ברוחני עד שישמח החומר בגשמי'. מתוארת כאן תלות הדוקה בין המישורים – הרוחני תלוי בגשמי ולכן חייב לתת לו את מקומו הראוי⁸⁴.

העולה מהדברים הוא שהתודעה הדתית שאותה פיתח והנחיל הבעש"ט הנה תודעה של רליגיוזיות אינטנסיבית ביותר. השאיפה היא לחיים הסובבים סביב תודעת דבקות והתפעלות רוחנית מתמדת. לשאיפה זו ישנן נגזרות כבדות משקל: הדבקות הקבועה מעצבת חיים המאופיינים במתח רוחני עז, פעילות דתית באנרגיות גבוהות ושאיפה לזיקוק נפשי מרבי. תנועה זו יוצרת רגישות גבוהה לכל סטייה או פער מוסרי הנחשפים בעולמו של האדם.

3.2. המחקר על תורת חב"ד בדור הראשון והשני

כאמור במבוא, מחקר תורת החסידות זכה לפריחה חסרת תקדים בעשורים האחרונים. כתביהם של מורי החסידות, בעיקר בדור הראשון ובדור השני שבמחצית השנייה של המאה ה-יח, ראו עדנה ביכול רב ומגוון של ספרים, סקירות וביקורות. יחד עם זאת, רוב רובם של המחקרים עסקו בהתהוותה ובפריצתה של התופעה החסידית – הן במישור הטקסטואלי ספרותי והן במישור החברתי, אך עסקו פחות בהתפתחויות הרעיוניות של 'הגל השני' במאה ה-יט⁸⁵.

82. תולדות יעקב יוסף, סב ע"ב.

83. תולדות יעקב יוסף, קלז ע"א.

84. על מקורו של המשל בדברי ר' מנחם מנדל מבאר ראו תולדות יעקב יוסף, פט ע"א, וכן סב ע"ב. וראו וייס, ראשית צמיחתה, עמ' 66–67.

85. ראו אסף, חסידות פולין, עמ' 357; אסף, דרך המלכות, עמ' 21–35.

הדבר נכון במיוחד בנוגע לחסידות חב"ד. בעוד שהגותו של מייסד החסידות, ר' שניאור זלמן מלאדי נחרשה חריש עמוק על ידי חוקרים רבים כגון רחל אליאור⁸⁶, משה חלמיש⁸⁷, יורם יעקבסון⁸⁸, ישעיה תשבי ויוסף דן⁸⁹, עמנואל אטקס⁹⁰ ור' הרן⁹¹. וכן גם הגותו של ר' דב בער – המגיד ממזריטש – שנתפס גם בקרב חסידי חב"ד וגם בקרב חלק מהחוקרים כמקור ההשראה המשמעותי ביותר לחלק מרעיונותיו של רש"ז⁹², הרי שבדור השני של החסידות התמונה שונה בתכלית. הגותו של תלמידו המובהק של רש"ז, ר' אהרן מסטרשליא, אמנם נחקרה בעבודה⁹³ רחבת היקף בידי רחל אליאור לפני כשלושים שנה. אך תורותיו וחיידושיו פורצי הדרך של בן דורו, ר' דובער שניאורי, ושל תלמידו חברו, ר' הלל מפאריטש, נבחנה על ידה בעיקר בפרספקטיבה של המחלוקת שבין ר' דובער ובין ר' אהרן ולא זכתה למחקר עצמאי שבחן את הגותם מתוך עצמה.

אמנם בהיבטים הביוגרפיים, ההיסטוריים והחינוכיים בכהונתו של ר' דובער כאדמו"ר השני של חסידות חב"ד עסק נפתלי לוונטל⁹⁴. אך כאמור, מפעלו התאוסופי והמיסטי הרחב טרם נבחן לעומקו.

עבודה ראשונה לשרטוט קווי היסוד של המשנה הרעיונית שגובשה לאורך שבעת הדורות של חסידות חב"ד נעשתה על ידי דב שוורץ, בספרו **מחשבת חב"ד**⁹⁵. שוורץ מציג את הגותם של שבעת אדמו"רי החסידות כחוג רעיוני בעל תודעת מסורת ורציפות, ומתווה את קווי היסוד הרעיוניים והפרקטיים שגובשו במשנתם.

להלן ננסה לשרטט את התובנות והמסקנות המרכזיות שעלו מעבודותיהם של החוקרים שהוזכרו לעיל, וזאת כדי לגבש תמונה ממצה של המפעל המחקרי הנוגע להגותם של הדורות הראשונים בחסידות חב"ד.

3.2.1. מרדכי טייטלבוים

הטקסט הביקורתי הראשון הידוע לנו שעסק בהרחבה בהגותו של מייסד שושלת חב"ד ר' שניאור זלמן מלאדי, נכתב על ידי ר' מרדכי טייטלבוים. טייטלבוים, שנפטר בצפת בשלהי 1920, היה נינו של

-
86. אליאור, אחדות ההפכים.
87. חלמיש, משנתו העיונית.
88. יעקבסון, תורת הבריאה; יעקבסון, אהבה בתורתו; יעקבסון, הנפש הבהמית.
89. תשבי ודן, תורת החסידות.
90. אטקס, מנהיג חסידיים; אטקס, עמדת מנהיגות.
91. הרן, מחלוקות אידאולוגיות.
92. קישור זה נעשה בעיקר על ידי רבקה ש"ץ, יוסף וייס, משה אידל וחוקרים נוספים מהדור השני והשלישי של חקר הקבלה. ראו למשל אידל, החסידות, עמ' 185 הערה 336; ש"ץ-אופנהיימר, אנטי ספיריטואליזם, עמ' 514–515.
93. אליאור, הדור השני; אליאור, המחלוקת בחב"ד.
94. לוונטל, הסברת האינסוף.
95. שוורץ, מחשבת חב"ד.

האדמו"ר ההונגרי שייסד את חסידות סאטמר-סיגט, ר' משה טייטלבוים, המכונה גם על שם ספרו 'בעל הישמח משה'. בראשית דרכו כיהן כדיין בדרוהוביץ, כממשיכו של סבו ר' אלעזר ניסן שהוכר כמייסד שושלת אדמו"רי סיגט.

ספרו הגדול של טייטלבוים הרב מלאדי ומפלגת חב"ד נכתב בסגנון סמי-מחקרי. מחד, ניכרת בו המוטיבציה של המחבר להגן על עמדות רש"ז בסביבת השיח המשכילי של סוף המאה הי"ט וראשית המאה הכ', ומאידך ניכר בו המאמץ לחלץ את עקרונות היסוד הפילוסופיים, התאוסופיים והפרקטיים של ההגות החב"דית בדור הראשון, ולהציגם כמשנה סדורה. את הספר פרסם טייטלבוים בהוצאה העברית הוורשאית תושיה⁹⁶, מה שמצביע על קהל היעד המשוער של המחבר – האליטות המשכיליות היהודיות של מזרח אירופה.

סקירה ממצה של חיבור זה חשובה כדי להתחקות אחר הדגשים והתובנות של רב חסידי, שאמנם איננו נמנה סוציולוגית על חסידות חב"ד, אך משקיע מאמץ ניכר בתיווך בין עולם המחשבה של ראשית החסידות לבין הסביבה התרבותית החדשה המאתגרת עולם זה.

הכרך הראשון של הספר כולל בעיקר פרטים היסטוריים וביוגרפיים על רש"ז וחסידיו, יחד עם סיפורים ואגדות שנשתמרו במסורת החסידית. הכרך השני, אותו נסקור, עוסק בהגותו של רש"ז. טענתו המרכזית של טייטלבוים היא שחידושו הגדול של רש"ז היה בהעצמת חשיבותה של הפעילות האינטלקטואלית וההכרתית, וזאת כתגובה, או כאיזון, למהפכת הדורות הראשונים של החסידות, שהסיטו את הדגש מהשכל אל הרגש. הוא מרחיב רבות על חשיבות 'שכלות המח', ו'בהירות הדעת', וחוסר הנכונות להסתפק ב'התפעלות הגשמיות'.

לטענתו, ההגות החב"דית מציעה התמודדות אינטלקטואלית גם עם רוחות הקדמה והחילון, אם כי לא באופן ישיר ומודע:

בני עליה שבין בעלי חב"ד אלו שמסוגלים לעיון ולמחקר, מגיעים לפעמים בדרך דרישתם עד גבול הפילוסופיה החדשה, ונוגעים, אם אומנם שלא במתכון על פי רוב ובהיסח הדעת לגמרי, גם בדעות מדעיות שהתעסקו בהם טובי החוקרים בתקופות האחרונות⁹⁷.

96. הוצאת תושיה הייתה הוצאת ספרים עברית בוורשה, פולין. היא נוסדה בשנת 1896 על ידי הסופר בן אביגדור (אברהם ליב שלקוביץ), חלוץ המו"לות העברית המודרנית. פעילותו המו"לית החייתה את הספרות העברית ונתנה לה מעמד בתחרות עם ספרות היידיש ברחוב היהודי במזרח אירופה. בעיתוניו, בהוצאותיו ובכתבי העת שלו טיפח וגידל דור של יוצרים עבריים, סופרים ומשוררים, שהיו מראשי המדברים בספרות העברית החדשה. בהוצאת תושיה התפרסמו בעברית יצירות מקוריות ומתורגמות, ספרי מדע ומחקר, מסעות וביוגרפיות, וכן ספרי חינוך וספרי ילדים.

97. הרב מלאדי ומפלגת חב"ד, חלק ב, הקדמה.

גם ביחס להגותו של רש"ז עצמו, טייטלבוים טוען כי הייתה לו נטייה ביקורתית טבעית, שנגזרה מגישתו הגורסת כי הבנת העולמות העליונים תיתכן דרך ההתבוננות השכלית בעולם התחתון.

אכן אף על פי שבדברים הנוגעים לעקרי האמונה, לא הכניס הרב את עצמו תמיד בדרכי החקירה, מכל מקום הייתה דעתו בכלל נוטה לעיון ולמחקר, ועל תורת הקבלה שלו טבועה במדה ידועה חותם הפילוסופיה, שמזכרת אותנו לפעמים את דרך משנתם של חכמי הקבלה בספרד במאה האחרונה לאלף החמישי, ותחת שרובם של המקובלים והחסידים התרחקו מן החקירה... נכרת אצל הרב שאיפה מסוימת לחקרנות. (שכן) בחינת גילוי אלוקות בעולמות תחתונים, הוא רק על ידי התבוננות בדברים התחתונים גשמיים, בראיה שכלית דוקא⁹⁸.

יחד עם זאת השאיפה הרבנית להעצמת האמונה הפשוטה גרמה לנטייה אישית זו להיות מעט מוצנעת, בשל 'ההשקפות שלו בחברתו'.

מבחינת מיקומה של הגות רש"ז על רצף עולם המחשבה היהודי, המעניין הוא שטייטלבוים איננו ממקם את מרכז הכובד בהגותו של רש"ז במחשבת החסידות, אלא דווקא ככזו המתכתבת עם כתבי מחשבת ישראל של ימי הביניים. את התניא הוא ממקם על הרצף של חיבורים כמו **חובת הלבבות**, **הכוזרי**, **פירוש ר' אברהם אבן עזרא**, ובעיקר – **מורה הנבוכים** לרמב"ם.

את העובדה שרש"ז איננו עוסק ברבות מהסוגיות האריסטוטליות שבהן עוסק הרמב"ם מסביר טייטלבוים כתוצאה ממסקנתו של רש"ז שהדילמה בסוגיות אלו כבר הוכרעה. העובדה שמציאותו של האל ובריאת העולם על ידו הפכה לשיטתו ל'הנחת יסוד של כל העמים' הפכה את הדיון בסוגיות כמו 'חידוש העולם', או 'מציאות המצוי הראשון' למיותרת: 'קרוב לשער שהשיטה שהקימה הקבלה הצעירה על דבר התהוות העולמות, היינו שיטת הצמצום... הניחה את דעתו של הרב כל צרכה, ועל פיה נתקבל יותר על לבו לומר שהעולם מחודש, מאשר להסכים לדעות הפילוסופים המחליטים שהעולם קדמון'⁹⁹.

אך כאן התזה שמציע טייטלבוים מורכבת יותר שכן לטענתו ההימנעות של רש"ז מעיסוק מקיף ויסודי בכלל האתגרים התאולוגיים שמזמנת הפילוסופיה האריסטוטלית, ושבהם עסק הרמב"ם, מוסברת גם בשל נטייתו של רש"ז להסתמך גם על האינטואיציה ו'ההרגשה הנפשית':

ובכלל נראה, שבכל אהבתו של הרב לחקירה, לא נתן תמיד ערך גדול להוכחותיה, ולכן אינו משתדל לברר את הנחותיו במופתים נסיוניים טרם שקובע אותם במשנתו, כדרך רוב החוקרים בעלי העיון, אלא מסתפק על פי רוב בהרגשה נפשית בלבד, וקברים רבים שקרה היה לולבארס לעצמו בשכל ובמחשבה,

98. שם, עמ' 14.

99. שם, עמ' 10.

נתבארו לו על ידי הרגש, כי לדעת בעלי הסוד, אין הרגש נזקק לא להגיון ולא לשום סיבה וטעם, ומכיון שאדם מרגיש באיזה דבר, הרי הרגשה זו בלבד מקיימת אמתת הדבר המורגש.¹⁰⁰

עמדה זו גרמה לרש"ז, אליבא דטייטלבוים, שלא לסמן את ההתאמה מלאה של הדת למסקנות המחקר הביקורתי כיעד מרכזי, אך כן לעסוק בתחום זה בזה כבדרך אגב. יחד עם זאת מדובר על עיסוק זהיר ומדוד המתאפיין בדילוג בין השיח הפנים-אמוני לשיח הביקורתי: 'ואם לפעמים נדמה לו להרב, שעשה פסיעה גסה בדרך מחקריו כלפי חוץ, מיד הוא חוזר ושב כמה פסיעות לאחור, כי כך מלמדת הקבלה: אם רץ לבך להרהר, שוב למקום. ועל דבר זה נכרת ברית'.¹⁰¹

הסוגיה המרכזית שבה עוסק טייטלבוים היא תורת הצמצום. הוא מייחס לה דומיננטיות רבה בתורת רש"ז, וכותב כי 'אין איש שנתן לתורת הצמצום פנים מסבירות ועיונית כל כך, כדרך שנתן לה הרב רבי שניאור זלמן מלאדי'.¹⁰² השאלה שעמה הוא מתמודד היא כיצד ליישב את תפיסת הכוליות הטוטאלית והנוכחות המוחלטת של האלוהות במחשבת רש"ז עם הטענות שרש"ז קיבל את מסקנותיו הפנתאיסטיות של ברוך שפינוזה. את הזיהוי הזה הוא מייחס לחוקרים שאת עבודותיהם הוא הכיר: שניאור זקש, פביוס מיזיס, ש. רובין וכן ש. שכטר.

המעניין הוא נכונותו להכיר במתח שבין כלי השפה הפנימיים של הטקסטים החסידיים לבין הכורח להתעמת עם המסקנות, הרדוקטיביות משהו, שמוציאים מהם החוקרים:

אכן להחוקר האלהי, שאינו נזקק לבאר את כל אחד מסתרי הטבע בפני עצמו, ולגלות את החוקים הפרטיים השוררים בו והוא מתבונן רק על העולם בכללו, אין כל מעצור לרוחו להתרומם מעל לגבולות השגת חושיו, ולראות בבריאה כלה רק כוחות רוחניים, מדרגות מדרגות של הכח האלהי, התגלה לנו בתמונות מאליפות, ומרובבות,

ומצד שני:

אבל ככל שיטה מיטופיזית, גם שיטת בעלי חב"ד פוגשת סוף סוף בשאלות, שקשה להשיב עליהן תשובות ברורות ומובנות כל צורכן, למשל מאחר שעצמותו ומהותו של אינסוף אף על פי שאינה באה לידי גילוי, מכל מקום היא נמצאת בכל המציאות כולה (בבחינת הסתר והעלם), אם כן גם במשיג יש במדה ידועה מבחינת המושג, חלק אלוה ממעל ונמצא שכל ההבדל שאנו עושים בין בחינת המשיג והמושג עדיין צריך לפנים, ויש עוד מקום לשאול: אור אין סוף שהוא

100. שם, עמ' 14.

101. שם.

102. שם, עמ' 60.

מתכסה, ממי הוא מתכסה, וכשהוא מתגלה למי הוא מתגלה? התשובות נמצאות אצל רבי אהרן אך יוצאות מגבול החקירה הפילוסופית אל הנסתרות.

בדבריו יש כמה נקודות מעניינות. הראשונה היא הגדרת השיח החב"די כשיח אוטורי פנימי, שאמנם מחוייב לבהירות רעיונית ולרציפות לוגית, אך יוצא מתוך נקודת מבט השואפת לפרוץ את גבולות האמפירי והמדיד. השנייה היא ייחוס הפרשנות, הקיצונית יחסית, של תלמידו המובהק של רש"ז ר' אהרן הלוי מסטרשיליא (רא"ה), כפרשנות האותנטית המרכזית לטקסטים של רש"ז. למותר לציין כי תפיסה זו לא יכלה להיאמר על ידי פרשן המשתיך לחסידות חב"ד, אך יש לה חשיבות באשר למעמדו של רא"ה בקרב הוגה המשתיך למנהיגות החסידית הפולנית.

ההזדקקות לשיטתו של רא"ה היא כדי לזקק את ההבחנה בין 'מצדנו' ל'מצדו'¹⁰³. במילים אחרות, פתרונו של הקונפליקט הפנתאיסטי הוא באחיזת החבל משתי קצותיו: מחד, קבלה של תפיסת האימננטיות האלוהית בגירסתה הטוטאלית ביותר, ומאידך, יצירת מרחב 'פנוי' המתקיים בגבולות המרחב הפסיכולוגי של הסובייקט.

גישתו כלפי המשכילים המייחסים לרש"ז תפיסות פנתאיסטיות היא אפולוגטית. מחד, הוא מאשים אותם בחוסר יושרה אינטלקטואלית:

חכמי ישראל בשנים האחרונות, ששמו לבם לתורת חב"ד והעמיקו בה, מצאו את שיטתו של הרב על דבר יחס האלוה והבריאה, דומה לשיטת שפינוזה... ויש בהם אשר בכוונה או שלא בכוונה שנו את סגנון הרב בלמודיו, כדי לכוונם יותר עם שטתו של הפילוסוף הזה... בכלל מורגשת חולשה מיוחדת אצל רבים מחוקרי תולדות ישראל, להכניס בדברי גדולי האומה, שנחשבים לאוטוריטטים בתורתם, חכמתם וצדקתם, דעות פילוסופיות שונות, בין מחוקרי אומות העולם ובין מחוקרי ישראל אם אמנם על פי רוב אין הזווג עולה יפה.¹⁰⁴

בהקשר זה הוא גם טוען כי רש"ז לא נחשף מעולם לטקסטים של שפינוזה.

מאידך, הוא תוקף את גישתם מבחינה תוכנית, בעיקר דרך השוואת המסקנות הפריפריאליות שהסיק שפינוזה משיטתו למבנה הרעיוני הכולל, וכן לפרקטיקה המונחלת שבתורת רש"ז¹⁰⁵. הסיבות שהוא מונה על מנת לדחות את ההשוואה הן¹⁰⁶:

1. לתפיסת שפינוזה האלוהות מזוהה לחלוטין עם הטבע, אך אצל רש"ז האל נבדל מן הטבע.

103. שם, עמ' 86.

104. שם, עמ' 99.

105. שם, עמ' 104: 'אבל באמת, אם נעמיק בדבר יותר או נראה שבכל ההשתוות האלה, שבין למודיו של שפינוזה ובין למודיו של הרב, יש תהום עמוקה המפרידה בין שתי השיטות האלה, פרץ רחב שאי אפשר למלאותו ורחוקים הם זה ומזה בדעותיהם בדבר האלוהות כרחוק מזרח ממערב.'

106. שם, עמ' 118.

2. שפינוזה כופר באקט של בריאת העולם ואילו לרש"ז הבריאה היא יסוד אמונה¹⁰⁷.
3. הפנתאיזם גורס כי האלוהות היא אימננטית אך אינו מקבל רובד טרנסצנדנטי שלה. לעומת זאת דרושיו המרובים של רש"ז אודות 'סובב ומלא' מציבים אותו בעמדה שונה, הקרובה הרבה יותר לפנאנתאיזם מאשר לפנתאיזם.
4. שפינוזה כפר במגמה, או בתכלית הטבועה בטבע האדם והעולם, וכל תכלית לדידו היא השלכה אנושית בלבד, אך רש"ז האמין בהשגחה פרטית הכוללת תכלית ומגמה ברורים למעשה הבריאה.
5. מחלוקת נוספת ביניהם נוגעת לקיומו של מישור מטפיסי: 'שפינוזה רואה את דרך הטבע אפילו בהדברים הנראים כבלתי טבעיים והרב רואה למעלה מדרך הטבע אפילו את הדברים הנראים כטבעיים'.
6. שפינוזה האמין שהמציאות דטרמיניסטית ואילו רש"ז האמין בקיומה של הבחירה החופשית. בנוגע לתפיסת התפילה של רש"ז גורס טייטלבוים כי האדמו"ר הזקן לא ראה ערך מיוחד בפיתוח מצד תודעתי מיסטי של דבקות:

אך אם לא נתן הרב ערך מיוחד לדבקות שבתפלה, נתן תחת זה ערך גדול לבחינת התגלות בתפלה, מושג שהוא דק וזך ביותר ממושג דבקות. נטיתו של הרב למחקרית הביאתו להכניס גם בענין התפילה זרם מחקרי במידה ידועה. לדעתו עיקר ענין התפלה הוא, להגיע על ידה להשגת המושכלות העליונות, לידי הכרה אלוהית.

התפילה היא בעיקר עבודה תודעתית המכוונת 'להשגת המושכלות העליונות', בגוון המזכיר את היעדים הרוחניים והמאמץ הדתי במחשבת הרמב"ם. בהמשך, בגוף המחקר, נבקש לבחון הנחה זו.

3.2.2 פרשנותו של מרטין בובר לתפיסת האלוהות של רש"ז ור' דובער

3.2.2.1 "התכלית הוא העולם הזה התחתון"

כפי שראינו בניתוחו של **שער הייחוד**, ר' דובער טוען שבניגוד לתפיסה הקבלית הקלאסית שהעולמות העליונים נמצאים מעל לעולמות התחתונים (וטרנסצנדנטיים להם) והיחס ביניהם הוא יחס של 'השתלשלות', המיקוד של התאוסופיה החסידיית, בעקבות הקבלה הלוריאנית, הוא במערכת היחסים העמוקה יותר המתקיימת במקביל להשתלשלות, והיא היחס של 'התלבשות' בין העולמות. קרי,

107. ובלשונו, האם הטבע הוא 'הכרחי המציאות' או שמה 'נברא ומחודש'.

שהעולם העליון נתפס כ'תוך' של העולם התחתון והעולם התחתון מהווה לבוש או ביטוי חיצוני שלו.¹⁰⁸ מרטין בובר טען שהחסידות העצימה את תפיסת העולמות כמלבישים זה את זה. כך הוא כותב:

עניין ההאצלה – לפי מאמר החסידות, אינו כמו שסבורים הבריות כי העולמות העליונים הם ממעל לתחתונים. אלא עולם העשיה הוא שנראה לעיני הבשר שלנו, אבל אם חודר אתה לעומקו וחושפו מן החומריות, הריהו עולם הבריאה¹⁰⁹, ואם מוסיף אתה לחושפו הריהו עולם הבריאה, וכשאתה מוסיף לחקור מהותו ביתר עומק הריהו עולם אצילות, 'עד האינסוף ברוך הוא'. העולם המוחשי בחלל ובזמן אינו אלא עיטוף חיצוני של האלוהות, ה'קליפה', החיצונית והעבה ביותר, לפיכך הוא נקרא 'עולם הקליפות'¹¹⁰.

ובדומה, בדבריו ב'ספינוזה, שבתו צבי והבעש"ט'¹¹¹:

מקדם ימים האמין ישראל שאין העולם מקומו של אלוהים אלא אלוהים הוא מקומו של עולם... על ידי שכינה זו, שאלוהים שוכן בעולם, נעשה העולם – אם נתפוס לשון דתית כללית – סקרמנט... רק על ידי כך שהאלוהים אשר ממעל לכל שוכן בו נעשה העולם קדוש בכל עת תמיד... כלומר: במגע הממשי של נמצאיו ועצמיו של עולם עם אדם זה, עמד, עימי. הנמצאים והעצמים שבכולם שרויים ניצוצות של האלוהי מזומנים לאדם זה כדי שבנגיעה עמהם יגאל את הניצוצות.

כפי שראינו, רעיון זה מבוסס היטב בכתבי אדמו"רי חב"ד בדורות הראשונים, כמו לדוגמא בדבריו של רש"ז בספר התניא:

והנה מודעת זאת מאמר רבותינו ז"ל, שתכלית בריאת עולם הזה הוא שנתאווה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים. והנה לא שייך לפניו יתברך בחינת מעלה ומטה כי הוא יתברך ממלא כל עלמין בשוה. אלא ביאור הענין כי קודם שנברא העולם היה הוא לבדו יתברך יחיד ומיוחד וממלא כל המקום הזה שברא בו העולם, וגם עתה כן הוא לפניו יתברך, רק שהשינוי הוא אל המקבלים חיותו ואורו ית' שמקבלים ע"י לבושים רבים המכסים ומסתירים אורו יתברך... וזהו ענין השתלשלות העולמות וירידתם ממדרגה למדרגה על ידי ריבוי הלבושים המסתירים האור והחיות שממנו יתברך, עד שנברא עולם הזה הגשמי והחומרי ממש והוא התחתון במדרגה, שאין תחתון למטה ממנו בענין הסתר אורו יתברך

108. עץ חיים, דרוש עיגולים ויושר, ענף ב; וכן זוהר, אדרא רבא, חלק ג, קג ע"ב.

109. התפיסה הקבלית מדברת על ארבע עולמות הממצעים בין האלוהות לעולם התחתון: אצילות, בריאה, יצירה ועשייה. ועיינו עץ חיים, שער עולמות אבי"ע.

110. בובר, בפרדס החסידות, עמ' סב.

111. בובר, שפינוזה, עמ' יב-יג.

וחשך כפול ומכופל עד שהוא מלא קליפות וסטרא אחרא שהן נגד ה' ממש לומר
'אני ואפסי עוד'.

וביתר מיקוד :

והנה תכלית השתלשלות העולמות וירידתם ממדרגה למדרגה אינו בשביל עולמות
העליונים הואיל ולהם ירידה מאור פניו יתברך **אלא התכלית הוא עולם הזה**
התחתון, שכך עלה ברצונו יתברך להיות נחת רוח לפניו ית' כד אתכפיא סטרא
אחרא ואתהפך חשוכא לנהורא שיאיר אור ה' אין סוף ב"ה במקום החשך
והסטרא אחרא של כל עולם הזה כולו ביתר שאת ויתר עז ויתרון אור מן החשך
מהארתו בעולמות עליונים¹¹²...

את הרעיון החב"די הזה רואה בובר כלב ליבו של החידוש החסידי. הוא טוען שעל פי רש"ז תכלית
בריאתם של כל העולמות העליונים היא אך ורק על מנת לאפשר את חשיפתו של האור האלוהי בתוך
העולם הזה. מנקודת מבטו, בובר מזהה כאן תפיסה דתית מהפכנית שאינה חותרת עוד להסתלקות
ולהתעלמות מהעולם, ולביכורם של יעדים מיסטיים שאינם מקיימים מגע עם המציאות. אלא בנייה של
עולם דתי שחותר אחר המימוש הרוחני בתוך העולם, בתוך ההתנגדות של החומר, בתוך הסבל ונפתולי
החיים¹¹³. ניסוח דומה מאוד לניסוחו של רש"ז מלאדי מופיע באחת המסות של בובר עצמו :

בשבילו, בשביל בעל הבחירה, בעל היכולת לבחור באֵלוהים, נברא העולם. לא
באו קליפות העולם אלא כדי שהוא יחדור דרכם אל התוך... שום עולם מן
העולמות העליונים, כלומר הפנימיים ביותר, אינו מסוגל ליתן את הדחיפה
לתמורה בצורת עולם התיקון, **שום עולם חוץ מן העולם השפל, החיצוני הזה**. כי
אלוהים צמצם עצמו ופינה מקום לעולם, הוא הוציאו לחופשי. עתה עומד הגורל
על חירותו של זה, זהו המיסתורין של האדם¹¹⁴.

עם זאת, חשוב לציין כי עמדתו של בובר היא עמדה מורכבת. טשטושו של הציר האנכי אינו מוביל
מבחינתו לאימננציה פשטנית או לפנתיאיזם. הוא כותב :

112. ספר התניא, פרק לו.

113. התפיסה הקבלית הקלאסית ביחס לטעם בריאת העולם היא שונה. הן בקבלת הארי (עץ חיים, הקדמה) וכן במשנתו
של ר' משה חיים לוצאטו (קל"ח פתחי חכמה, פתחים ב-ג) מובא הטעם לבריאת העולם מכיוון ש'טבע הטוב
להיטיב'. לפי טעם זה עולה שמוקד העניין הוא בעולם האלוהי, והעולם הזה הוא קונסטרוקט המאפשר לאֵלוהות
לבטא את הטוב הטמון בה. מכל מקום, העולם הזה אינו תכלית לעצמו. תשבי זיהה במסורות הלוריאניות של ר'
יוסף אבן טבול טעם אחר, ועל פיו העולם הזה משמש ככלי לביורור שורשי הדין הנמצאים באֵלוהות (תשבי, תורת
הרע).

114. בובר, בפרדס החסידות, עמ' סד.

אין היסח עין מן העולם מביא לאֱלֹהִים, ואף אין צמידות עין לעולם מביאה אליו... 'כאן העולם, שם האֱלֹהִים' – זה דבר הלז, ואף 'אֱלֹהִים הוא בעולם' דברו של הלז¹¹⁵.

ב'פרדס החסידות' הוא מדגיש את הסכנה שבתפיסה פנתיאיסטית פשטנית. הוא כותב:

אולם סכנת ראשית היא... כי מן הצד האנושי של המגע הזה נפרש דבר מה וקונה עצמאות, מתעגל, משלים את עצמו למראית עין לכדי יחס גומלין ומעמיד את עצמו במקום המגע האמיתי... מעתה שוב אינם קידושם של חיי יום יום אלא חליפתם. חיי העולם ועבודת אֱלֹהִים מתנהלים זו בצדה של זו ללא זיקה של חובה. אבל האֱלֹהִים שבעבודה זו שוב אינו אֱלֹהִים, הוא התדמית הנוחה לעיצוב. השותף האמיתי של המגע שוב אינו בנמצא, פפויי המגע טופחים בחלל הריק¹¹⁶...

לכן רואה בובר בתורתה של החסידות תשובה לטענותיו של שפינוזה. נוכחותו של האֵל בתוך העולם אינה ביטוי לזיהוי שבין הטבע לאֱלֹהִים. 'העולם אינו מקומו של אֱלֹהִים אלא אֱלֹהִים הוא מקומו של עולם'. אלא שנוכחות זו אינה אמירה אובייקטיבית ואינה עומדת בפני עצמה. היא תלויה בראש ובראשונה באדם החותר אל הזיקה ואל חשיפת הממשות. זוהי תפיסה מאוד אישית ומאוד חד פעמית: ברגע של זיקה, ברגע של פנייה מ'אני' אל 'אתה' – האדם יוצר גאולה, מעלה ניצוצות, חושף ממשות.

את סוגיית הצמצום, היחס שבין ה'סובב כל עלמין' ו'ממלא כל עלמין', ובין ה'יש' ל'אין' במשנת חב"ד, פירש בובר לאור משנתו הדיאלוגית. הוא מציין כי החסידות ערכה טרנספורמציה של רעיון הצמצום מהוראתו התאוסופית אל המישור הנפשי והאנתרופולוגי¹¹⁷. כפי שמשקף לדוגמא בדבריו של ר' נחמן מברסלב, המתאר את התהליך שעובר האדם מדבקות מיסטית משתקת אל הפנייה אל העולם. ר' נחמן מתאר כי כמו שהאֵל היה במצב של אינסופיות וצמצם את אינסופיותו כדי לפנות מקום לנבראים, כך גם האדם עשוי להימצא במצב של התפשטות אינסופית הבאה כתוצאה מדבקות ומפיתוחן של אנרגיות רוחניות גבוהות. במצב זה על האדם 'לכבות את אור להביות ליבו' על מנת לתת מקום לעולם ולמציאות לחדור אל הווייתו, ובכך לאפשר תהליך ממשי של תיקון¹¹⁸.

115. בובר, אני ואתה, עמ' 60.

116. בובר, פרדס החסידות, עמ' יא.

117. עיינו אידל, החסידות, 166.

118. ליקוטי מוהר"ן קמא, תורה מט. לחשיבותם של הדברים נביא כאן חלק מהתורה הרלוונטי לנושא: וְכָלֵל הַתּוֹרָה הִיא, כִּי מִבְּאֵר בְּעֵץ חַיִּים בְּתַחֲלֹתוֹ, שֶׁכְּשֶׁהֵשֵׁם יִתְבָּרַךְ רָצָה לְבְרֹא אֶת הָעוֹלָם הַזֶּה אֹר הַקְּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא אֵין סוּף, וְלֹא הָיָה מְקוֹם לְבְרִיאַת הָעוֹלָמוֹת. וְהֶעֱרַף כִּכְיֻכּוֹל לְצַמְצֵם אֹר הָאֵין סוּף לְצַדְדֵין, וְנִעְשָׂה חֲלָל הַפְּנוּי הַזֶּה, בְּרֹא כָּל הָעוֹלָמוֹת. וְכָל הָעוֹלָמוֹת נִבְרְאוּ עַל יְדֵי חֻקָּה, כְּמוֹ שֶׁכָּתוּב: 'כָּלֵם בְּחֻקָּה עֲשִׂיתָ'. וְעַקֵּר תְּכִלִּית בְּרִיאַת הָעוֹלָמוֹת הָיָה בְּשִׁבִיל הַמְּלָכוּת, הֵינּוּ כְּדֵי לְגַלּוֹת מְלָכוּתוֹ. שָׁזָה אֵי אֶפְשָׁר כִּי אִם עַל יְדֵי הָעוֹלָמוֹת, כִּי אֵין מְלַךְ בְּלֹא

בובר ראה בתורה חסידית זו ביטוי לתורה הדיאלוגית. את הצמצום הוא ראה כתהליך המוביל אל הזיקה ואל העמידה של השניים זה מול זה:

הקבלה משיבה: אלוהים צמצם את עצמו בשביל העולם, משום שהוא, שאחדות הוא ללא שניות וללא זיקה רצה שתקום זיקה זו. משום שרצה כי יכירוהו, כי יאהבוהו, כי יחפצו בו. משום שרצה להעלות מתוך ישותו האחדותית בתכלית, שבה המשכיל והמושכל אחד, את הזולתיות השואפת לאחדות¹¹⁹

וכן:

אלוהים צמצם עצמו ופינה מקום לעולם. והתשובה באה: אלוהים רצה שיכירוהו, שיאהבוהו, שירצו בו. כלומר, אלוהים רצה בזולתיות קיימת תוך חופש, מכירה מתוך חופש, אוהבת תוך חופש, רוצה תוך חופש. הוא הוציאה לחופשי. זהו משמעו של מושג צמצום¹²⁰.

הפרשנות הדיאלוגית של בובר למושג הצמצום טוענת למעשה כי כינונה של הזיקה והדיאלוג הוא הטעם המרכזי של הבריאה. היכולת לתקשר עם הזולת כרוכה ביכולת לפנות את 'נוכחותי השואפת להתפשטות אינסופית' ולהכיר במקומו של האחר¹²¹. הדברים הללו, לדידו של בובר, נכונים הן בעמידה של האדם אל מול זולתו והן בעמידתו מול אלוהיו. גם העולם הרליגיזי של האדם צריך להיעשות מתוך אוטונומיה וחירות, שכן 'אלוהים רצה בזולתיות קיימת מתוך חופש'. התקשרות שכזו מעידה כי

עם. ובשביל זה היה הצמצום של החלל הפנוי, כדי שיהיה מקום לבריאת העולמות, כדי שיתגלה מלכותו ותברך. כל זה מבאר בזהר ובפתיקים: ורבנו, זכרוננו לברכה, מבאר כל זה בכל אדם. כי כל אחד מישראל הוא חלק אלוך ממצל, ועקר האלקות בלב. והאלקות שבלב איש הישראלי הוא בחינת אין סוף, כי אור להביותו הוא עד אין סוף, הינו אין סוף ואין תכלית לתשוקתו. ולפי גודל ההתלהבות הלב של איש הישראלי שהוא עד אין סוף, לא היה אפשר לו לעשות שום עבודה, ולא היה יכול לגלות שום מדה טובה. כי מגדל התלהבותו עד אין סוף, אינו יכול לעשות שום דבר. שזהו בחינת מה שבתחלת הבריאה לא היה מקום לבריאה, מתמת שהיה הפל אין סוף כנ"ל. כי בריאת העולמות, הן הן המדות כנ"ל. ועל פן בהכרח צריך האדם לצמצם אור התלהבות לבו שהוא עד אין סוף, כדי שיוכל לעבד את השם בהדרגה ובמדה. כי השם יתברך רוצה בעבודתנו, שנעבד אותו בעבודות טובות, שזה אי אפשר כי אם על ידי הצמצום כנ"ל.

וכשמצמצם את אור להביות לבו, אזי נשארו חלל פנוי בלב. בחינת: 'ולבי חלל בקרבי'. (שזהו סוד חלל הפנוי שהיה בתחלת הבריאה). ובתוף זה החלל הפנוי, נתגלגל מדותיו הטובות. שהם סוד בריאת העולמות, שהיה בתוף חלל הפנוי הנ"ל. כי המדות הן הן העולמות כנ"ל, הינו כי על ידי הצמצום שמצמצם את אור ההתלהבות, שעל ידי זה נעשה בחינת חלל הפנוי, בחינת: 'ולבי חלל בקרבי'. על ידי זה הוא עובד את השם יתברך בהדרגה ובמדה, ועושה מעשים טובים ומדות טובות. שכל זה הוא בחינת התגלות המדות, שהן העולמות, בתוף חלל הפנוי שבלב.

119. בובר, בפרדס החסידות, עמ' סב.

120. שם, עמ' סג. חשוב לציין כי בשנת 1922, סמוך לפרסום ספרו 'אני ואתה', יצא לאור ספרו על המגיד ותלמידיו, וחלקים מספר זה עומדים בבסיס הפרק 'רוחה וגופה של התנועה' בספר 'בפרדס החסידות'. ראוי לבחון עד כמה היתה זיקה בין תורתו הדיאלוגית לפרשנות המושגים החסידיים שלו.

121. לז'אן פול סרטור מיוחסת האמרה: הזולת הוא הגיהנום שלי.

היא כרוכה בהכרעתו האוטונומית של האדם ונובעת מעומק רצונו ואינה כפויה עליו. עולה כאן עיקרון חשוב, והוא שדיאלוג אמיתי אינו יכול לנבוע מפעולה מכאנית או מכפייה, אלא רק כאשר נוצר מפגש של יש עצמאי אחד עם יש עצמאי אחר¹²².

שלבי בריאת העולם על פי סוד הצימצום הקבלי, מקבילים לשלבי התפתחות הזיקה ב'אני ואתה'. תחילה נביא את שלבי הבריאה בלשונו של בובר, כפי שהציגם ב'רוחה וגופה של התנועה'¹²³:

1. המצב של טרום בריאה: 'כיצד יתכן עולם בצידו של אלוהים? מאחר שאלוהים הוא אינסוף היאך יהיה קיים משהו זולתו? מאחר שהוא ניצחי, היאך יכול להתקיים זמן?'

2. הצימצום המפנה חלל לקיומו של הזולת: 'אלוהים צמצם עצמו בשביל העולם, משום שהוא, שאחדות הוא ללא שניות וללא זיקה, רצה שתקום זיקה זו. משום שרצה כי יכירוהו, כי יאהבוהו, כי יחפצו בו.'

3. האצלת העולם האלוהי – עולם האצילות – שבו מתקיימת זולתיות אך קרבתה הרבה אל האור האלוהי מונעת ממנה תודעה נפרדת וחופשית לגמרי: 'כך נתקרנו ממנו העולמות: אצילות, בריאה, יצירה, ממלכת הרעיונות, הכוחות, הצורות, החומרים, רשויות הנשמה, הרוח, הנפש, החיים... ומפני מה לא נחה דעתו של הרצון העליון בעולם האצילות העליון? ... אלוהים רצה בזולתיות קיימת מתוך חופש.'

4. שבירת הכלים, המציאות שקיבלה את היכולת להיות חופשייה בגדה ביעודה ובתכלית הבריאה, והשתמשה בחופש על מנת להסב פנים למקורה וליפול אל תודעת האני-לז: 'סוד שבירת הכלים... כאן בממשלת החומר המתפשט במקום, המתמיד בזמן, בשולי ההתהוות, בסופיות הדברים המוחשיים, משתבר הגל האלוהי... בתולדות האדם חוזרות ונשנות תולדות העולם. לשבירת הכלים מקביל החטא הקדמוני... ועוד פעם חוזרות ונשנות תולדות העולם בתולדות ישראל: אחרי פשיעתו באה פעם בפעם, לא כעונש אלא כתוצאה – הגלות שהשכינה גולה עמו, עד לגלות האחרונה. וכאן בהשפלה העמוקה ביותר, שוב אין הדבר תלוי אלא בתשובה.'

5. עולם התיקון, שבו האדם הדיאלוגי הבוגר יוצר רקונסטרוקציה, מחדש את ההרמוניה האלוהית ובונה מחדש את העולם מתוך חירות מתוקנת. חירות זו מנצלת את חופשה על מנת לפנות אל האחר ולא על מנת להתבצר בהישגיה: 'אולם בסופה... עומד שוב האדם, מעשה המזיגה של היסודות. אדם ארצי זה, הבודד, הנקרא בשם, המחליף חמריו, הנולד ומת לאין

122. הקשר שבין המרחק והדיאלוג עומד גם בבסיסו של המדרש החב"די שדרש את דבריה של רות לבועז: 'מדוע מצאתי חן בעיניך להכירני ואנכי נכריה'. למילים 'להכיר' ו'נכרי' אותן אותיות שורש. המשמעות: היותה של רות נכרייה ורחוקה ביחס לבועז היא שאיפשרה לו להכיר אותה. עוד על המרחק הנדרש עבור הדיאלוג עיינו קורן, המסתורין, עמ' 243.

123. בובר, רוחה וגופה, עמ' סב-סה.

ספורות, בו נתפנתה עד תכלית פעולת הזולתיות שניתנה ברשות חירותה. בו נתכנסת, והוא המאוחר והמעומס שבברואים, נחל את החירות במלואה. רק כאן, בליד זה של רקב ואור, קם הנושא הכשר של המעשה, אשר על ידיו חפץ האלוהים שיכירוהו, יאהבוהו וירצוהו... כאן ההכרעה'.

שלבם אלו מקבילים למתואר לתיאור התפתחות האדם ב'אני ואתה'¹²⁴. התינוק נמצא בראשית חייו בצמידות טבעית אל העולם, הלידה תולשת אותו מצמידות זו אל ה'בריאה הצוננת', כדי שברכות הימים הוא ישוב ויגלה את הצמידות הרוחנית, שהיא הזיקה¹²⁵. בובר מתאר את הדמיון הצורני שבין הצמידות של העובר לבין אותו הדחף שיעורר את הבוגר ליצירת זיקה. אצל העובר 'ממשות הן גולמי הידיים הרכות בחלל האויר הריק ורודפות הן אחרי משהו סתום', כשהוא תינוק הוא מתקשר באהבה עם 'דוב משחקים שעיר' ומשמיע 'קולות דקים בלא חיתוך, בלא משמע, בלא הפסק', ואותה פנייה עצמה, אותה זרימה נפשית 'הם הם העתידיים להיות באחד הימים בהיסח דעת לשיחה'.

עולה כי הכיסופים אל הזיקה הם תנועת יסוד הצרובה בעולם ובאדם. הזיקה היא בין קוטב האני וקוטב האתה. בשלבים הבוסריים התינוק עדיין אינו מזהה לא את הקוטב שלו ובטח שלא את הקוטב של הזולת, אך לאט לאט הוא לומד לעמוד על סודם. שבירת הכלים היא כאשר גם בבגרותו הוא מנצל את עצמאותו וחופשו ופונה אל הזולת כ'לז', ואז הוא 'היוצא לחופשי פורץ גדר', ומקביל במעשהו לשבירת הכלים או לחטא הקדמוני.

תהליך התיקון כרוך בהעלאת הניצוצות, שהיא מילוי החלל הריק שבין הנפרדים. עיקרו של תהליך זה הוא בכינונה מחדש של הזיקה, וביצירת הדיאלוג.

3.2.2.2. התקופות ביצירתו של בובר

בקרב מרבית החוקרים העוסקים במשנתו של בובר מקובלת החלוקה הבסיסית של יצירתו של בובר לשתי תקופות מרכזיות: התקופה הראשונה היא התקופה המיסטית, והתקופה השנייה היא תקופת התפתחות הפילוסופיה הדיאלוגית. מרביתם של המחקרים עוסקים בדרך כלל בתקופה הדיאלוגית. ההנחה היא שעיקר תרומתו של בובר לפילוסופיה ולחיי הרוח של המאה העשרים מונחת ביצירתו הדיאלוגית, כפי שכתב קאופמן:

בובר עומד מול העתיד בעיקר כפילוסוף. הספר החשוב ביותר עליו נושא את השם – הפילוסופיה של מרטין בובר. העולם קיבל את בובר כפילוסוף... לבסוף, הוא

124. בובר, אני ואתה, עמ' 21–22.

125. ובלשונו של בובר: 'ניתן לו לאדם בקצבת חייו לקבל במקום הצמידות הטבעית לעולם שאבדה צמידות רוחנית, היא הזיקה. מתוך האפילה היוקדת של התוהו ובוהו הוא יוצא אל הבריאה הצוננת'.

עצמו העריך את אני ואתה כספרו החשוב ביותר וראה בו את תרומתו לפילוסופיה¹²⁶.

על רקע זה, התקופה המיסטית נתפסת כשלב שאינו בשל דיו ואינו מסוגל לתור אחר חשיפת הדיאלוג והזיקה בתוך העולם. עמדה זו מבוססת גם על עדותו של בובר עצמו, שבשלבים המתקדמים של יצירתו הסתייג ממגמות שונות שאפיינו את תחילת יצירתו ונטש את המיסטיקה לטובת השיח הדיאלוגי¹²⁷.

לתפיסה זו המיסטיקה והדיאלוג הם שניים שאינם יכולים ללכת יחדיו, שכן המיסטיקה תרה אחר הגשמתה בספירה רוחנית הנמצאת מעל לעולם ומעל לחיים, ואילו הדיאלוג מבוסס על הכרעה למען העולם, החברה והאדם.

ביטוי עז למגמה זו מופיע בתיאור הפיכת הלב של בובר שנכתב במסתו המפורסמת 'דו שיח' משנת 1932:

כשהייתי צעיר לימים היה 'היסוד הדתי' בשבילי דבר שבמופלא, היו שעות שהוצאו מכלל מהלכם של הדברים, הקליפה הקשה של יום יום נסדקה בידי משהו... היסוד הדתי העלה אותך מגוש סתם. שם בעבר השני משתרע הקיום השכיח והרגיל על התעסקויותיו, ואילו כאן שוררות היו העתקה, הארה, דבקות ללא זמן, ללא יציאת תולדות...

מלבד בבוקרו של יום אחד לאחר התלהבות דתית של שחר, קיבלתי פני אורח צעיר ובלתי מוכר לי שבא לבקרני, וקיבלתי אותו כלאחר נפש... למה אנו מצפים כשליבותנו מתמלאים יאוש ואף על פי כן דופקים אנו על דלתו של אדם? אין זה אלא מצפים אנו לנוכחותו מן הנוכחותיות שעל ידה נאמר לנו שבכל זאת יש טעם ותכלית... מאותו יום סילקתי עצמי מן אותה דתיות או שהיא נסתלקה ממני. שוב לא הייתי מוחזק אלא ביום שלי שלא אינטל ממנו לעולם, ושוב לא יפתח בפני הרז. איני יודע שום שפע מלבד שפעה של כל שעת חלוף על תביעה ואחריות שבה. איני מתיימר כל עיקר שיכולני לה תמיד, אבל יודע אני ועד שבדרישה זו אני נדרש ולתביעה באחריות אני נתבע¹²⁸.

דברים דומים מצינו גם במסתו של בובר – 'ספרים ובני אדם':

אילו נשאלתי בימי חרפי מה עדיף בעיני: מגע עם אנשים בלבד או עם ספרים בלבד, ודאי שהייתי מכריע את הכף לצד הספרים. לאחר מכן הלך הדבר והשתנה; ולא שנתנסיתי מאז בנסיונות טובים הרבה יותר עם אנשים מאשר עם ספרים –

126. קאופמן, כשלונותיו ונצחוננו, עמ' 26.

127. בובר, דו שיח, עמ' 123–124.

128. שם, עמ' 121–123.

אדרבה, ספרים משמחי לב לחלוטין עדיין הם מזדמנים לפני לעתים קרובות הרבה יותר מאשר אנשים משמחים-לחלוטין. אבל ריבוי הנסיונות הרעים עם בני אדם הזינו את לשד-חיי במידה שאין בכוחו של הספר הנאצל ביותר להזינו, והנסיונות הטובים- הם שהפכו לי את כדור-עולם זה לבית-נווה¹²⁹.

ביטוי עז לתפיסה הרואה במיסטיקה את אויבתה הגדולה של העמדה הדיאלוגית מופיע בדברי ע"א סימון שגרס כי בובר זכה להערצה בשלב מוקדם 'דווקא בזכות יצירות חלשות יחסית והודות לגישתו המיסטית שלאחר מכן התגבר עליה'¹³⁰. סימון רואה את המיסטיקה כנקודת מבט בוסרית ונחותה:

שלא הרי מיסטיקה, בחינת תורה שאינה גורסת אלא סובנטציה אחת, כהרי פילוסופיה דיאלוגית שיש בה עצמים רבים ושניים בכל מקרה של פגישה... מכאן העימות החרף: איחוד מיסטי בין אל ואדם מזה, ופגישת שניהם השומרת על עצמאות שותפיה מזה... במדה ובה מסוגלים מיסטיקאים להשתחרר בכלל מן הפרטיות הקיצונית ומן ההינזרות מחיי המעשה המאפיינות אותם לרוב, וליהפך לפעילים בחיי החברה – קורה הדבר בקו ההזיה...

זוהי, כאמור, עמדתם של מרבית חוקרי בובר. מאידך, ניצבת לה דעתו של גרשם שלום הטוען כי בובר היה ונשאר בעל מטען מיסטי משמעותי גם בתקופתו הדיאלוגית¹³¹. לדעתו התמורות שחלו במשנתו של בובר הינן תמורות טרימינולוגיות-צורניות ולא שינוי מהותי בעמדתו כלפי המיסטיקה. שלום מצביע על ביטויים מיסטיים רבים המופיעים גם בהגותו המאוחרת של בובר. כאשר שלום מתייחס אל תפיסת ההתגלות המחודשת של בובר בספרו 'אני ואתה' הוא כותב:

דבריו אלה של בובר הינם הגדרה מיסטית צרופה של ההתגלות. אחת מאשליותיו התמוהות ביותר היא סברתו, כי במה שצוטט לעיל חרג מתחום המיסטיקה ואפילו התנכר לה¹³².

עמדת בנינים הנה דעתו של ש"ה ברגמן, שניסה לצעוד במסלול שאינו יוצר דיכוטומיה מוחלטת בין המיסטיקה ובין הדיאלוג. את הספר 'דניאל' של בובר כינה ברגמן 'מיסטיקה ריאליסטית ואקטיביסטית אשר לדידה אין העולם אשליה'¹³³. אולם, בניגוד לשלום, ברגמן יצר אבחנה בין הפילוסופיה הדרשיחית לבין המיסטיקה, וכשהוא כותב על הגותו הדיאלוגית של בובר הוא אינו מערב אותה עם מיסטיקה.

129. בובר, פגישות, עמ' נח-נט.

130. סימון, קו התיחום, עמ' 1.

131. שלום, עוד דבר, עמ' 387-388.

132. שם, עמ' 393.

133. ברגמן, בובר והמיסטיקה.

אחת מאבני הבוחן המשמעותיות ביותר לסוגיה זו מצויה בשאלת יחסו של בובר אל החסידות, שהרי החסידות היא תנועה רוחנית יוצרת שהמטען המיסטי העז שבה אינו מוטל בספק. בובר, ללא ספק, הושפע עמוקות מן החסידות – מתורותיה, סיפוריה ואישיה. הוא ראה בעצמו שליח המבשר את בשורת החסידות למערב, וראה את חידושו הרעיוניים כמבוססים במידה רבה על המקורות החסידיים:

אני נושא בתוכי את דמם ורוחם של אלו שיצרו אותה ומתוך דמי ורוחי היא הפכה לחדשה... האגדה היא המיתוס של אני ואתה, של קורא וקורא, של הסופי הנכנס אל האינסופי ושל האינסופי הצריך לסופי.¹³⁴

בובר עצמו לא ראה את השפעתה של החסידות עליו כהשפעה חיצונית צורנית אלא תפס את עצמו כהוגה הצועד בנתיבותיה של החסידות:

כשהתחלתי במפעלי על הסיפורת החסידית, עשיתי זאת למען ההוראה והדרך. אם תחלה האמנתי שיש להתקשר עמה כצופה בלבד. אחר כך הבנתי שההוראה מצויה שם, ושיש ללמוד אותה ואת הדרך על האדם לצעוד בה. ככל שהבנתי זאת לעומק, כך הפך מפעל זה שכנגדו אמדו חיי את עצמם, לשאלה, לסבל, ואף לנחמה... זה היה הכרחי לקחת אל קיומי העצמי ככל שרק יכולתי ממה שהומחש עבורי שם.¹³⁵

גרשם שלום תקף את בובר על מפעלו בתחום חקר החסידות. בובר, במחקריו, עסק פחות בהיסטוריה של התנועה, במקורותיה בקבלת האר"י ובקבלת ימי הביניים ובניתוח הפילולוגי של כתביו. בובר עסק בעיקר ב'חיים' של התנועה, במימד האנושי האקזיסטנציאליסטי שלה ובהם הוא ראה בשורה גדולה לאדם המודרני. גרשום שלום ותלמידיו עסקו יותר במחקר היסטורי פילולוגי, בדומה לחכמי 'מדע היהדות' (Wissenschaft des Judentums) של המאה ה-19. מחקרם היה בעיקר טקסטואלי ועסק בהתפתחות ההיסטורית של הרעיונות החסידיים המרכזיים. נוצר פולמוס, אולי אחד המרתקים ביותר במדעי היהדות במאה ה-20, בין בובר שהחל להתמודד עם שאלות מתחומי מחקר ודיסציפלינות שפחות ענינו אותו, לבין הסד האקדמי הביקורתי והקשוח שיצרו שלום ותלמידיו.¹³⁶

מהם הבדלי היסוד בין שיטתו של בובר לשיטתו של שלום? לפי בובר, החסידות אינה המשך רציף של קבלת האר"י (שהיא המיסטיקה היהודית ששלטה בכיפה עד להופעת החסידות).

החסידות למעשה חידשה עמדה דתית ייחודית שכמעט ואין לה אח ורע בתולדות המיסטיקה בכלל. עיקר ענינה של החסידות היא בהפיכתם של הקבלה וההלכה לאתוס מיסטי. כיון שכך, היא למעשה פרצה את גבולות המיסטיקה הלוריאנית, העוסקת בעיקר באילוהות ומנסה לתקן את העולם דרך ההשפעה על האילוהות, פעילות המכונה במחקר – תאורגיה, ובמקום זה היא העתיקה את

134. בובר, אגדת הבעש"ט, עמ' 10 ועמ' 13.

135. בובר, חסידות ומודרנה, עמ' 17.

136. ראו שלום, הרעיון המשיחי, עמ' 228–250. עוד על פולמוס זה ראה: ש"ץ-אופנהיימר, יחסי האדם.

הייחודים והזיווגים העליונים אל התחום האנושי – אל המגע שבין אדם לאדם. 'מיסטיקה שהפכה לאתוס' פירושה: שהתאוסופיה ותורת הספירות התגלגלה בהיגדים על האדם ועל דרכו לקראת האלוהים בתוך העולם¹³⁷.

זאת בניגוד לשלום, שטען שהחסידות הינה תגובת נגד לשבתאות ובעיקרה היא ניסיון להכיל את המשמעויות הרוחניות המהפכניות של הקבלה הלוריאנית במסגרת דתית נורמטיבית¹³⁸. ברמה העקרונית שלום אינו רואה בחסידות חידוש רוחני מהותי העומד בפני עצמו¹³⁹.

תפיסה מעניינת נוספת מופיעה בספרו של ישראל קורן 'המיסתורין של הארץ', העוסק במיסטיקה וחסידות במשנתו של בובר. קורן טוען כי מרבית החוקרים לא עמדו על עומק כוונתו של בובר. לטענתו, הן השוללים מכל וכל את נוכחותה של המיסטיקה בהגותו המאוחרת, והן הטוענים שהוא נשאר מיסטיקן (אך עיוות את הכוונה המקורית של מורי החסידות), שניהם מתבססים על הנחות מתודולוגיות שגויות. ההנחות השגויות כוללות שני מרכיבים:

האחד קשור בתפיסה העקרונית של המיסטיקה. לפיו, המיסטיקה נבחנת על על בסיס הופעותיה הקיצוניות ביותר של איחוד השולל את עולם התופעות ופונה עורף לעולם (אונימיסטיקה). זאת בעוד שבעולם המיסטי קיימים גם דגמים אחרים של דבקות מיסטית שאינה פונה עורף אל העולם.

השני: קריאה שאינה מדוקדקת בהגותו החסידית של בובר המתעלמת ממאפיינים רליגיוזיים-מיסטיים מהותיים המופיעים גם במשנתו הדיאלוגית המאוחרת.

בתחילה אציג את תפיסתו של קורן ולאחר מכן אנסה לבחון את התזות השונות שהועלו דרך קריאה חוזרת בספרו של בובר 'בפרדס החסידות'.

שאלת היסוד המתודולוגית היא: מהי מיסטיקה ומהי אקסטזה? קורן מציג בספרו מספר תפיסות, המנסות כל אחת בדרכה, לתחם את הפנומן המיסטי ולהצביע על מרכיביו העיקריים.

גישתו של אופנהיימר מבחינה בין ארבעה סוגים של אקסטזה נבואית¹⁴⁰:

• האקסטזה ההמונית השגיונית, באה לידי ביטוי בפולחן הדיונסי שיש בו 'מחיקה טוטאלית של האישיות'.

137. ראו בובר, ישו וחסידות, עמ' 121.

138. שלום, זרמים עיקריים, עמ' 327–329: 'קבלת הארץ', השבתאות והחסידות הן, ככלות הכל, שלבים שונים של אותו תהליך... התפשטות של מגמה שהיתה קיימת כבר בשלב ראשון. המאפיין המובהק של הקבלה הלוריאנית הוא התפקיד החשוב שמילא בה היסוד המשיחי... בתנועה השבתאית הפך הדחף המשיחי לגאולה 'בזמן הזה' לסיבה לסטייה גדולה... התנועה החסידית מהווה ניסיון לשמר את היסודות הקבליים שעשויים לעורר תגובה עממית, אך ללא המימד המשיחי שהיה אחראי להצלחתה בדורות הקודמים...'

139. וראו עוד אידל, החסידות, עמ' 13–36.

140. אופנהיימר, אקסטזה נבואית, עמ' 53–62.

- האקסטזה האינדיבידואלית המעולפת, הופיעה באקסטזה הדלפית שיש בה איבוד ההכרה הגלויה ומחיקת האני המודע תוך כדי כניסה למצב של טרנס נבואי.
- האקסטזה המופנמת: מחוללת את ריכוז האישיות ולא את ביטולה. מרכז התודעה מועתק מן העולם החיצון ונכנס למצב של הארה אינטלקטואלית ורגשית¹⁴¹.
- האקסטזה של האישיות האינטגרטיבית (איחוז): באה 'בעקבות התעוררות וריכוז הכוחות הנפשיים מסביב לנושא מסויים מבלי שייפגע האיזון הפנימי של האישיות והשתלבותה במערכת העולם החיצוני'¹⁴².

את שני הסוגים הראשונים של המיסטיקה ברור כי בובר שלל מכל וכל. קורן אף טוען כי בובר שלל אותם גם בתקופתו הראשונה הקרויה התקופה המיסטית. האקסטזה השלישית והרביעית יוצאת ממקום אחר לגמרי. אין בה את ההתכחשות למקומו של העולם ולערכם של הנבראים והפרטים המצויים בו, אלא יש בה שאיפה לחדור אל עומקם ופנימיותם של התופעות. אם כן, זוהי מיסטיקה הפונה מתוך דחף רליגיזי אל העולם, חותרת לגילוי הנשמה המחיייה את הגוף ואינה מתכחשת אליו¹⁴³.

מודל נוסף שעשוי להעשיר את האבחנה הזו מופיע אצל סטייס. סטייס מחלק בין מיסטיקה אינטרוורטית המופנה כלפי פנים ומנתקת את המיסטיקן מעולם התופעות, לבין מיסטיקה אקסטרורטית הפונה אל העולם. וכדבריו:

שני הסוגים העיקריים של ההתנסות המיסטית, הפונה החוצה והפונה פנימה, הובחנו זה מזה על ידי מחברים שונים באמצעות שמות שונים. האחרון כונה 'הדרך הפנימית' או 'המיסטיקה המסתכלת פנימה'... את הדרך השניה ניתן לכנות 'הדרך החיצונה', או הראיה החוצה... ההבדל המהותי בניהם הוא שההתנסות הפונה החוצה מסתכלת באמצעות החושים. פסגת שניהם היא בהתנסות באיחוד הסופי – מה שפלוטינוס מכנה האחד – שבו תופס המתנסה את איחודו שלו, או אפילו מוצא בו את זהותו. המיסטיקנים הפונים החוצה, המשתמשים בחושים, תופסים את הריבוי של האובייקטים החומריים החיצוניים – את היס, את הרקיע, את הבתים, את העצים – בהשתנותם המיסטית בדרך שהאחד קורן מתוכם¹⁴⁴.

כדי להבין את עמדתו של בובר בהקשר הזה יש להיזקק להקדמתו של סטייס:

141. שם, עמ' 59.

142. שם עמ' 61–62.

143. קורן, המסתורין, עמ' 51–52.

144. סטייס, מיסטיקה ופילוסופיה, עמ' 61.

קרוב לודאי שהאישום המוסרי הנפוץ ביותר נגד המיסטיקה הוא, שהיא משמשת למעשה רק כבריחה מחובותיהם המעשיות של החיים אל אקסטזה אמוצינאלית של חסד, המכוונת להנאה אנוכית עבור עצמה... המיסטיקן כמו משתכשך באמבט של רגשות ערבים. זוהי לא יותר מאשר מנוסה מן החיים ומן העבודה הדחופה עבור החיים...

על רקע זה ניתן לומר שבובר טען כי חשף בחסידות דגם חדש של מיסטיקה החדורה במעורבות חברתית. דרך המחבר בין החוויות הרליגיוזיות העמוקות ביותר ובין תחושת האחריות כלפי העולם והפניה של ה'אני' אל ה'אתה'.

3.2.3. רבקה ש"ץ אופנהיימר

במאמרה על חסידות חב"ד, הסיקה רבקה ש"ץ אופנהיימר¹⁴⁵ את המסקנות הבאות:

1. המערכת התאוסופית והעבודה הרוחנית המוצעת בחב"ד שונה מהותית מזו המוצעת במשנת המגיד ממזריטש¹⁴⁶.
2. השוני המרכזי הוא בנטרול היסודות הספיריטואליים שבמשנת המגיד¹⁴⁷.
3. בהמשך לצמצום היסודות הספיריטואליים: המאמץ הדתי המרכזי הוא בחשיפת האלוהות בתוך גבולות הזמן והמקום של העולם הזה מתוך הנחה שהוא נמצא בהם כפי שהוא נמצא מחוץ להם.
4. תפיסתו של רש"י היא תפיסה פנתיאיסטית. ואת מקומם של האדם והבריאה הוא רואה מתוך נקודת מבט אקוסמיסטית¹⁴⁸.

145. ש"ץ-אופנהיימר, אנטי ספיריטואליזם.

146. בקביעה זו היא מסתמכת על אגרותיו של ר' אברהם מקאליסק.

147. ש"ץ-אופנהיימר, אנטי ספיריטואליזם, עמ' 520: 'הצו המגיד מבקש לשבור את מחיצות הזמן והמקום ולהגיע למעמד שמעבר להן. הצו של רש"י מבקש להסביר שאלוהים מצוי בתוך הזמן והמקום, כשם שהוא מצוי מעבר להם, ואין צורך לחפשו מעבר להם. בתורת רש"י איבד העולם הטרונסצנדנטי את כל משמעותו בשביל האדם, המצווה לחיות מתוך שמחה בעולם הנתון לו לפי רצון הבורא... כל התורות על 'הגילוי' של אלוהים בתוך כסיוו, טבוע בהן צביון ההשגה האינטלקטואלית הבהירה. הנפש המשכלת שמחה בקרבת אלוהים, ובהיותה דרה עמו ובזה שאתכפיא לסטרא אחרא. ההנחות הקוסמולוגיות של רש"י סגרו את הדרך בפני כל המגמות הספיריטואליות שהן מיטב החיים הדתיים בבית המדרש המגיד. הרציונליזם אינו שאלה של 'קצת פחות' או 'קצת יותר' מאלמנט זה או אחר, אלא ביטול אופיה הדתי של המגמה המגידית. כשם שעמדה זו מבעת בהנחות הקוסמולוגיות, כן היא מובעת שאת בהנחות הפסיכולוגיות של חב"ד'.

148. כך למשל כותבת ש"ץ (שם, עמ' 516) על משל השמש בספר התניא: 'שתי הנחות הונחו בפנייה זו: שהבריאה היא מעין זיו מתפשט מן המקור האלוהי, כלומר מן הד רחוק ועכור של המציאות האבתנטית, של הישות האמיתית; והשנייה, שזיו זה הוא מדומה ובטל במציאות לגבי מקורו. ההנחה הראשונה היא ניאו פלטוני כביכול, שכן היא מניחה שהמציאות שלנו היא מעין התעכרות של המציאות האלוהית, ואין כאן אלא שאלה של דרגה. ההנחה

5. יתרה מכך, רש"ז אף הציע מערכת תאוסופית ותורת נפש חדשה. השוני בתפיסות התאוסופיות והפסיכולוגיות הוביל למסקנות שונות באשר לאופיה הרצוי של עבודת ה' היומיומית.
6. רש"ז הדחיק את תורת העלאת הניצוצות הלוריאנית ואת תפיסת המציאות של השבירה הקוסמית כעומדת ביסוד החיים הדתיים. תחתיה הוא הציע תפיסה קיצונית של 'אין עוד מלבדו', המניחה שמציאות האלוהים שווה בכל¹⁴⁹.
7. רש"ז דגל בביטול התפיסה האונטולוגית של הרע והעתקתו אל המישור הפסיכולוגי. לכן מצווה החסיד להתרחק מן הרע ולהסיח דעתו ממנו ולא לנסות להתמודד עמו דרך הירידה אל תהומות עולם החומר. עיקר המאבק ברע הוא בגישה של 'שב ואל תעשה' המלווה בהכנעה אינטלקטואלית של הרציונל הרע¹⁵⁰.
8. תפיסת הדבקות: רעיון הדבקות המגידי הוחלף ברעיון הייחוד האינטלקטואלי של שכל משכיל ומושכל מבית מדרשו של הרמב"ם. ייחוד זה אף מחליף את הגישה הספיריטואליסטית בתפיסת מקומן של התורה והמצוות. ההלכה נתפסת כגילוי פנימי של רצון האל שיהא האדם עובד אותו בעולם התחתון דווקא. מכאן נובע שהרצון להגיע לדבקות אקסטטית בעבודת ה' עשוי לפגוע במעשה הדתי הרצוי שאמור להתמקד בעשיית מצוות ובחיבור שכלי עם האלוהות¹⁵¹.

השניה מוציאה את רצינות הטענה הניאו-פלטונית, שכן היא עומדת על העולם כתדמית גרידה והיא בנויה על תחושת העולם האקוסמיסטית, כלומר על תודעת אי קיומו כתופעה. יחד עם זאת, יש להעיר כי במקום אחר במאמרה סותרת ש"ץ קביעה זו. היא מדברת על רעיון הייחוד האינטלקטואלי של שכל משכיל ומושכל מבית מדרשו של הרמב"ם. על הייחוס של מינוח זה גם לתיאור מערכת היחסים של האל עם העולם כותבת ש"ץ (שם, עמ' 519): 'משמע שניתן להבין 'הקפה' זו גם כך שמציאותו של אלוהים בעולם היא בחינת ידיעתו ותו לא', מה שכמובן שומט את הקרקע מתחת לטענת האקוסמיזם.

149. שם, עמ' 517: 'הצמצום כאן אינו הפך המציאות האימננטית אלא אופן של גילוי... ב'שער היחוד' הוא מבקש להבליט את העמדה האקוסמיסטית ונמנע מטשטוש חומרתה של הבעיה, בשעה שב'תניא' הוא אוהז במושגים הקבליים 'סובב' ו'מקיף' כדי לצאת מהדחק. הניסוח החד משמעי שאין אלוהים פועל בעולם כנשמה בגוף, שאז היה העולם נתפס כיסוד משני בצדה של המציאות האלוהית, היה מחייב את המסקנה שהעולם הוא האלוהות בצמצומה, קרי: באחד מאפני גילויה'.

150. שם, עמ' 522: 'תורת הנפש הזאת (של רש"ז, י"י) נתכוונה לרוקן את כל תורת ה'העלאה' המגידית מתוכנה ולהפכה לפיקציה גמורה בשתי הדרכים האמורות: האחת סילקה את הבסיס המטאפיסי של הרע והעתיקה אותו לתחום הפסיכולוגי, האחרת קבעה שמבחינה פסיכולוגית 'העלאה' כזאת פירושה מחיקה גמורה של קיום הרע בנפש הצדיק הגמור, ואז אין הבעיה קיימת, או התרחקות מהרע בכל הכוחות האלוהיים העומדים לרשותו של האדם הבינוני, ואז אין כלל 'העלאה' במובן המגידי'.

151. שם, עמ' 527: 'רש"ז לומד מעובדת השתלשלות העולמות – את רצון הבורא שיהא אדם עובד אותו למטה, ולא שואף לאיחוד מיסטי עם העולמות עליונים. שלא יהא פורץ את מעגל הבריאה והטבע כדי להגיע לאלוהים, אלא יגלה אותו בעולם זה מתוך העשייה המצווה בקיום מצוות ולימוד תורה. מטרת הכיסופיים המגידים המושחתים על הקבלה, הועתקה אל התחום הפנימי של העולם. לפי רש"ז אין עם ישראל הולך לקראת העידן האסכטולוגי מתוך שהוא מעלה את הניצוצות, וגואל את שברי שייריה של האלוהות בעולם בהחזירו לעולם האלוהות, אלא בזה

3.2.4. ישעיהו תשבי ויוסף דן

תשבי ודן ציינו את החלוקה הדיכוטומית שבין הצדיק והבינוני החוזרות את משנת רש"ז. עבודת הבינוני עומדת במרכזו של ספר תניא והיא מהווה את הוראת הדרך להמון תוך ניסוח של פרדיגמה פילוסופית ופסיכולוגית המהווה תשתית לעבודה רוחנית ל'כל אדם'. בספר 'תורה אור', ובדרושים אחרים של רש"ז נרמזת עבודת הצדיק המיועדת ליחידי סגולה. עקרונות תורת העשייה החב"דית הם כדלקמן:

1. משנת רש"ז חוזרת אל הקבלה בצורתה המקורית ומפתחת תאוסופיות על בסיסה, תוך מיזוגה אל תוך משנת הבעש"ט.

2. ליבת העשייה הדתית, כפי שנוסחה על ידי הבעש"ט, הכוללת את המרכיבים הבאים: ההתמודדות עם הרע, העלאת המחשבות הזרות והעלאת הניצוצות – נשללת מן ה'בינוני', המציין את המדרגה הנדרשת מהאדם הנורמטיבי הרגיל, והופכת לדרך המיועדת לצדיקים ויחידי סגולה. הבינוני נקרא להיאבק ביצר הרע שלו דרך הסחת הדעת מהרע ו'המאסה בו בתכלית' בצורה של דיכוי והכנעה, 'בבחינת איתכפאי'. רק הצדיק יכול להפוך את הרע שבו לטוב גמור, 'בבחינת איתהפכא', ולהביא לביטולו הגמור.

בניגוד לרש"ז אופנהיימר, טענו תשבי ודן שרש"ז תפס את תורתו כפרשנות אותנטית של משנת הבעש"ט והמגיד.

3.2.5. יוסף וייס

וייס מתייחס לעובדה שבהגותו של ר' דובער הדבקות המסטית מקבלת התייחסות רחבה הרבה יותר מבהגותו של רש"ז. ביחס לשאלת הזיקה שבין תורתו של רש"ז לתורתו של ר' דובער טען יוסף וייס כי היסודות המיסטיים והחתירה לדבקות הינם חלק בלתי נפרד מהגותו של רש"ז, אלא שרש"ז בחר שלא לתת לדברים ביטוי בחיבורו המרכזי – ספר התניא – עקב חששו מביקורת המתנגדים לחסידות. מכל מקום, לדעתו של וייס החוויה המיסטית הייתה כנראה מרכזית בהגותו שבעל פה כשאת עקבותיה ניתן למצוא בדרושו האחרים.

3.2.6. משה חלמיש

מחקר רחב היקף בהגותו של רש"ז הינה עבודת הדוקטורט של פרופ' משה חלמיש, **משנתו העיונית של ר' שניאור זלמן מלאדי**¹⁵². חלמיש מותח ביקורת על החוקרים שקדמו לו וטוען כלפיהם מספר טענות: הראשונה היא שעומקה ורוחבה של תורת רש"ז הרתיעה את החוקרים, ולכן הם העדיפו להתמקד יותר באישיותו ובקורותיו הביוגרפיים מאשר בהגותו; והשנייה היא שגם החוקרים שעסקו

ש'אתכפייא לסטרא אחרא'. קרי, האינטגרציה של הנפש בעולם הזה. מתוך שרש"ז העמיד הכל על קיום המצוות ככוונה כפשוטה, הוא נטל את כל המיתוס הלוריאני ופינה את שטח העבודה לרציונליזם הפאנתאיסטי האופטימי.

152. חלמיש, משנתו העיונית.

במשנתו, כדוגמת רבקה ש"ץ, חקרו בעיקר את ספר התניא, שהוא היבט מסוים מאוד מתוך כלל יצירתו של רש"י. חלמיש מותח ביקורת גם על החוקרים הראשונים: על בונין ושטיינמן הוא טוען שהם ערבבו בין כתבי רש"י לכתבי צאצאיו, וכן שהמקורות שעליהם הם הסתמכו הם מצומצמים ודלים; על טייטלבוים כותב חלמיש כי הוא הפריז בהקבלותיו המרובות בין משנת רש"י לבין מקורות רבים ושונים במחשבת ישראל; ועל וייס שהוא נגע בנקודות כלליות בצורה ראשונית, ללא הוכחות מבוססות ומראי מקום¹⁵³.

בנוגע לתורת האלוהות של רש"י, חלמיש טוען כי המגמה היא להעצים את הדיאלקטיקה שבין המימד הטרנסצנדנטי והמוחלט של האלוהות לבין המימד האימננטי שלה:

אלוהות אימפרסונלית המצויה מעבר להשגת אנוש, אך מצד שני... כשם תואר וכבעל היגד חיובי ברור... קיים כאן מתח דיאלקטי בין החובה של התבוננות מעמיקה בגדולת אין סוף, בחינת 'דע את אלוהי אביך ועבדה', לבין ההיסק ההגיוני הגורס חוסר אפשרות כזו, בחינת 'לית מחשבה תפיסא ביה כללי'¹⁵⁴.

האימננטיות של רש"י אינה פנתיאיסטית, אלא חותרת להנכחתו של האל כאישיות, ומכאן היצמדותו של רש"י למושג 'אין סוף ברוך הוא'¹⁵⁵. המתח הדיאלקטי שבין האלוהות האימפרסונלית לבין המימד הפרסונלי שלה הוא יסודה של הדרמה של הבריאה: 'אין להשיג את אין סוף בשכל, אך יש דרך מיסטית דתית. 'ברעותא דלבא', דהיינו ע"י ביטול הרצון האישי וע"י השגת התורה וסודותיה זוכים לגילוי אור אין סוף'. 'הרי זה מכורח עצמה של דת תאיסטית פרסונאליסטית שתעמיד במערכת מחשבתה, ואפילו במרכזה, את הזיקה בין שני הקטבים: אילוקים ואדם'¹⁵⁶.

חלמיש תוקף את שיטתו של יוסף וייס שטען כי 'היעדר האישיות של האלוהות בתורת חב"ד ברורה כמובן עוד יותר מאשר בתורת המגיד', ומביא כראיה לדבריו את המאמץ האינטלקטואלי הניכר שהשקיע רש"י בביקורת על הדעות השוללות את תפיסת ההשגחה הפרטית:

רש"י, המעוניין ביותר להדגיש את האופי התאיסטי-פרסונאלי של האילוקות, מעלה את עקרון ההשגחה הפרטית בהזדמנויות שונות בלא שיעמיק לדון בנושא, וללא זיקה לתורת הידיעה. נושא ההשגחה הוא אחד הנושאים הבודדים בהם יוצא רש"י בביקורות גלויה כלפי תפיסה מסויימת. נימוקי הכופרים בהשגחה פרטית המובאים על ידי רש"י, הם של הדאיסטים, של הפילוסופים, וסתם כופרים בעצם הרעיון. אך רש"י רואה בעקרון זה אבן פינה חשובה והוא כולל

153. שם, עמ' 32.

154. שם, עמ' 35.

155. חלמיש עצמו מתלבט בסוגיה. בהמשך הוא כותב כי: 'נוכחות אימננטית זו מעמידה בסימן שאלה את תוקפה של המציאות. ואמנם חשים אנו בלבטיו של רש"י בשאלה זו... יש להודות שתפיסתו מתקרבת לעיתים לפנתאיזם'.

156. שם, עמ' 38.

בתוכו אפשרות של הנהגה אֵלֹקִית חריגה לגבי פרט מסויים, כמעשה דר"א בן דורדיא¹⁵⁷.

אליבא דחלמיש, ממושגי המפתח בהגותו של רש"ז הוא הם ה'סובב כל עלמין' וה'ממלא כל עלמין', שכן:

ההבחנה שהזכרנו בין הבחינה הטרנסצנדנטית לחלוטין, אין סוף, לבין הבחינה המתגלה, אור אין סוף, מביאה אותנו להבחנה נוספת באור המתגלה עצמו. היא ההבחנה בין סובב כל עלמין לממלא כל עלמין, או בין אור מקיף לאור פנימי, העוברת כחוט השני בכל כתבי הרש"ז¹⁵⁸.

השניות שבין מושגים אלו הכרחית כדי לשמר את המתח הפרדוקסלי שבין תפיסת האֵלֹהות הקבלית, כפי שהוא משתקפת בחיבור הזוהרי רעיא מהימנא, המצייר את האֵל כ'תיאיסטי-פרסונאלי, הסיבה הפועלת העליונה ויוצר בראשית, שישותו משוללת כל גשמות ונעלמת מצד עצמותו, אבל היא באה לידי גילוי מסוים במידותיו ובפעולותיו'¹⁵⁹. זאת, מול חשיבות ההדגשת 'עילומו של אין סוף'.

חלמיש גורס כי הבחנה זו עמדה גם ביסוד מאמץ ההצדקה של התאוסופיה החסידית מול ביקורתו של הגר"א: 'הצורך להסביר דברי הבעש"ט ותלמידיו בדבר האימננטיות האֵלֹהית' לידע איך הוא ממלא כל הארץ', הצורך להתגונן מפני התקפת הגר"א בעקבות הבנה פשטנית של הענין מצד אחד, ומצד שני ניסיונו של הגר"א – ניסיון שנועד לכישלון – להבין סוד כבשונה של האֵלֹקות בשכל מוגבל, אלה הביאו את רש"ז להשתמש בהנחות לוריאניות בהעמקת הענין ויישובו. כך נולדה ההבחנה הנ"ל.

יחד עם זאת, לא ניתן להתעלם מכך שרש"ז העדיף את תפיסת ההאצלה הניאו-פלטונית על פני המודל הלוריאני המבוסס על שבירת הכלים והתהליכים המשבריים בעולם האֵלֹהי. לאור זאת ניתן להבין מדוע תיאורי ההתפשטות האֵלֹהית המדורגת רוֹחֵחִים בדרושים יותר מאשר תיאורי השבירה והתיקון.

חלמיש טוען שהפער שבין תפיסת רש"ז לתפיסה שיוצגה על ידי הגר"א מתחדדת לאור הביטויים הטעונים בהם עורך רש"ז שימוש בספר התניא, ביטויים המרמזים על תפיסה פנתיאיסטית שעל גבול האקוסמיזם: 'האימננטיה האֵלֹהית היא כה עמוקה ומתמדת, עד שיש מקום להרהר אם קיים משהו מלבד האֵלֹהות... אכן, פעמים לא מועטות נשמעת מדברי רש"ז נימה **אקוסמיסטית**. המציאות כולה

157. שם, עמ' 46. יחד עם זאת, חלמיש מציין כי רש"ז אינו מזכיר את שיטת ההשגחה של הרמב"ם ששיעור ההשגחה תלוי ברמת הדבקות השכלית של האדם, וכי 'יש להניח שלא היה מקבל אותה, שכן המגמה המוסרית של רש"ז אינה הולמת אותה' (שם, עמ' 47).

158. שם, עמ' 50.

159. שם.

נתפסת כישות שלמעשה בטלה במקורה¹⁶⁰. תפיסה זו מבהירה את המפנה שחל בניסוח שאלת הבריאה. השאלה מעתה איננה כיצד נברא היש מן האין אלא כיצד הופך האין ליש. כך או כך, היישוב שבין תפיסת האלוהות הטרנסצנדנטית לבין התפיסה האימננטית הינו פרדוקסלי, וכדי להבין את קיומה של הווייה לא אלוהית בתוך הווייה אלוהית מוחלטת צריך להשתחרר מהתפיסה הסיבתית הרגילה של עילה ועלול, שכן היא מובילה לאקוסמיזם מוחלט. במקום הזה נכנסת ההבחנה שבין ה'סובב' ל'ממלא' המחלקת למעשה בין האינסוף לבין אורו ומתארת אותם כשכבות שונות של המציאות:

על ידי ההבחנה בין סובב כל עלמין וממלא כל עלמין, הצליח רש"י לקיים את הנחת האימננטיות האלוהית, ולהמנע עם זאת ממסקנה פנתאיסטית אפשרית, שהרי רק בחינה רחוקה ומצומצמת מעצמותו מהווה את העולם וממלאה אותו. האלוהים אפוא אינו זהה עם העולם, כטענת הפנתאיסט, אלא הוא מתגלה בעולם, שאמנם כשלעצמו אין לו קיום, אבל אותה חיות מקיימת אינה יוצרת התאחדות והזדהות בלעדית בין המאציל והנאצל. זו עמדה תאיסטית¹⁶¹.

בפרשנות זו דוחה חלמיש את שיטת יוסף וייס שגרס כי רש"י אכן האמין בפנתאיזם אקוסמיסטי. הוא מסביר כי 'כל אימת שמופיע ניסוח אימננטיסטי-פנתאיסטי, מופיע מיד שוברו בצידו. האלוהות אמנם מצויה בכל, אך בצורה כזו שהיא מניחה מקום לנמצאים זולתה, שהם בני מהות שונה'¹⁶². טענתו המרכזית היא שגם במקום שבו נמצא בכתבי רש"י ניסוחים המרמזים לתפיסה אקוסמיסטית, הרי שלא מדובר באקוסמיזם קלאסי הבא לשלול מכל וכל את מציאות הנבראים או את שדה הפעולה האנושי בעולם הזה. אדרבה, התפיסה החב"דית גורסת כי העולם התחתון הנברא הוא נקודה ארכימדית המהווה את התכלית והצידוק לכל פעולת הבריאה. מנקודת מבט זו, העולם התחתון הכרחי על מנת להביא לגילוי האלוהות על בסיס האתוס של 'יתרון האור על החושך'. אמנם, מנקודת מבט אקזיסטנציאליסטית המציאות היא אכן תופעה מדומיינת, החסרת תכלית כשהיא לעצמה. אולם למרות זאת היא בעלת קיום הודות לאור האינסופי הנאצל אליה ומחיה אותה. ההאצלה אינה מכשיר מכאני, אלא מעניקה תכלית וצידוק לממשות הנבראת התחתונה.

חלמיש מסכם את הדברים בדברים הבאים:

עמדת רש"י קרובה לפנאטאיזם... היא אינה מייחסת מציאות נפרדת לעצמים. יחד עם זאת היא אינה אקוסמיסטית ממש משום שהיא דווקא מאפשרת לאור הנובע מאינסוף להתגלות וביתר שאת, באופן פרדוקסלי, דרך הנמצאים

160. שם, עמ' 52.

161. שם, עמ' 56.

162. שם, עמ' 57.

המבטלים עצמם, מתוך ענווה מוסרית או כוונה מיסטית, בשמשם בכך כלי לאור
אין סוף¹⁶³.

ביחס לעבודת האל, חלמיש מציין כי המגמה הפסיכולוגיסטית החסידית גרמה לכך שהדינמיקה
הפנימית של מערכת הספירות תופסת מקום מועט יחסית בכתבי רש"י ביחס לספרות הקבלית. דרושיו
אמנם רוויים ב'אקלים של קבלה לוריאנית', אולם אין אלה אלא ציוני דרך, או תחנות ביניים של מגמת
ההתעלות הרוחנית:

המגמה היא אחת: התעלות האדם אל האלוהות, או פרישת כנפי האלוהות על
עולם האדם. שתי האפשרויות הללו, הן שתיים למראית עין בלבד, או בשל חדלון
השפה האנושית. במהותם של הדברים, מציאות אחת היא – האלוהות הממלא
את הכל, ואשר מולה האדם, והיקום כולו, כלא חשיב. אך בהתעלמותה
והצטמצמותה של האלוהות שעה שיש מקום לנמצאים לא-אלוהיים להתקיים
ולפעול, מתמקדת הפעילות בשני מישורים: במישור האנושי – בקיום תורה
ומצוות. במישור האלוהי – בגילוי הרצון הנובע מאור אין סוף. נקודת המפגש בין
שני המישורים היא ההתבטלות וההתכללות של האדם במקורו, באין האלוהי.
במסגרת זו אין מערכת הספירות ממלאת פונקציה מיוחדת¹⁶⁴.

דגש זה מסביר את העובדה שגם כאשר רש"י מזכיר את מערכת הספירות בדרושים או באגרות, הרי
שמיד הוא מעביר את הדיון אל התחום האנושי. ההקבלה שהוא מוצא בין מבנה נפש האדם לבין
מערכת הספירות מאפשרת את העתקת מוקד הדיון מהתאוסופיה אל הנפש. זוהי לא רק תשתית
מתודולוגית אלא גם סדר עדיפות ערכי, שכן המטרה של ההתרחשויות ב'עולם הגדול' היא לשרת את
התעלותו של האדם ב'עולם הקטן'. במובן הזה משנת רש"י היא אחד מביטוייה המובהקים של המעבר
הספרותי מהקבלה אל החסידות.

יחד עם זאת, חלמיש דוחה את גישת ש"ץ שטענה להיעדרותה של תורת העלאת הניצוצות בתורת
רש"י:

לאור האמור, נוכל גם להסיק שקביעת הגב' ש"ץ כי 'בתורת רש"י אין זכר לכל
אותם מוטיבים לוריאניים' של העלאת ניצוצות וגאולת האדם והעולם (בניגוד

163. שם, עמ' 60. בפרק הסיכום של חיבורו הוא כותב: 'רש"י מדגיש גם את טרנסצנדנטיות של האלוהות וגם את אופיה
הפרסונלי של האלוהות האימננטית, כמו רבו המגיד, מתוך שמירה על טהרת המושג אין סוף כמשמעותו
הפילוסופית... למרות ניסוחים שונים המעוררים רושם של תפיסה פנתאיסטית, אין לראות את רש"י כפנתאיסט,
אלא קרוב לפנתאיזם' (שם, עמ' 402).

164. שם, עמ' 68.

לתורת המגיד), היא נטולת יסוד. לא רק שאין היא נכונה לגבי הדרושים, שהגבי ש״ץ מיעטה ביותר לצטט מהם, אלא אף לא לגבי התניא¹⁶⁵.

יחד עם זאת, הוא מודה שהתניא אמנם עסק בפרק כ"א במושג הצמצום אך כמעט התעלם משבירת הכלים. בתורת הצמצום אפשר לדבר מצד אחד על האימננטיות של הנוכחות האלוהית, עד לרמה של 'אין עוד מלבדו', ומאידך לשרטט תמונת מציאות שבה העולמות אינם חוזרים למצב של אין ואפס, ובמילים אחרות – לדחות את המסקנה האקוסמיסטית המתבקשת לכאורה מהתפיסה האימננטית.

הדגשות נוספות בעניין זה הן שהצמצום מתייחס לשכבה התחתונה של ספירת הכתר, ומכך עולה שלא רק רש"ז הדגיש את הבנת הצמצום שלא כפשוטו אלא גם הרחיק אירוע זה מתחום העצמות האלוהית. כמו כן, התובנה המצויה אצל חלק מגורי האר"י, ולפיה מטרת הצמצום היא הרחקת סיגים מתחום האלוהות וטיהורה – נעדרת מכתבי רש"ז. תחתיה הוא מציע תכלית הומניסטית המדברת על גילוי האור שבאדם ('אתהפכא חשוכא לנהורא') ויצירת הדירה בתחתונים, קרי הרחנת העולם הפיזי הנברא.

לסיכום, רש"ז חתר לעמדם המימד הקטסטרופלי של הצמצום והשבירה בכתבי האר"י, ותיאר אותו בקווים הרמוניסטיים הרבה יותר מאלו שעולים מהפרשנויות המקובלות לקבלה הלוריאנית. ולכן בשיטתו הצמצום הוא רק באור האלוהי ולא בעצמות; הצמצום הוא העדר גילוי ולא הסתלקות (ולכן בבסיסו הוא תופעה סובייקטיבית המתרחשת רק לעיני המתבונן); העלם האור בצמצום הוא מיניה וביה גם גילוי ואין מדובר באקטים נפרדים; הצמצום הוא אקט רצוני ומתוכנן ולא אירוע קטסטרופלי; תכליתו של הצמצום היא החזרת הגילוי שקדם לו; וכן 'מגמתו של רש"ז להצניע ככל האפשר את מידת הקטסטרופליות שבשבירה ובצמצום. מדובר בו אמנם על תוצאות השבירה כעל נפילה קוסמית, כולל נפילת כוחות אלוהיים. אך פירושה של נפילה זו אינו אלא החייאת ביע'166.

חלמיש עומד על הבעייתיות הטרימינולוגית והמושגית שבה נתקלים החוקרים המבקשים לשרטט את קווי המתאר להגות רש"ז על בסיס קטגוריות מדע השוואת הדתות:

אינני יודע אם מונחים 'מקצועיים' שונים כפנטאיזם, אקוסמיזם וכו', יש בהם כדי לבטא אל נכון את הירהוריו של רש"ז. מה גם שאין הסכמה בין 'אנשי המקצוע' עצמם, פילוסופים וחוקריהם, במתן הגדרות חד משמעיות לאותם המונחים. אפשר להביא מדברי רש"ז ניסוחים המטים את הכף לצד אחד, וכנגדם ניסוחים מנוגדים לגמרי.

המורכבות היא כי

165. שם, עמ' 94.

166. שם, עמ' 109.

מבחינה אונטית בוודאי שהעולם קיים, אם כי הוא קיים מתוך תלות. כוונתו של רש"י היא לשלול מהעולם מציאות עצמית עצמאית. התנייה מוחלטת של קיום העולם בחיות האלוהית, באה לשלול מהעולם מציאות עצמאית. חושבני שהביטוי ההולם ביותר למצב הדיאלקטי של הדברים, ניתן ע"י רש"י עצמו באחד הדרושים: 'גם עכשיו אחר שנבראו, הרי קמיה כולא כלא. אלא הוא כלא בכ"ף הדמיון, ולא 'לא' ממש. ואף גם זאת אינו אלא קמיה ולא לגבי הנבראים.¹⁶⁷

חשיבות הדברים היא בעיקר בהשלכה שלהם על הדגש המבוקש בעבודה הרוחנית של האדם. האקוסמיזם איננו שלילה של המציאות, אלא תביעה מהאדם לראות את איונה ואת חזרתה לחיק האלוהות. האקוסמיזם איננו אפוא תיאור מציאות, אלא יעד פסיכולוגי-תודעתי, שכן האדם המתבונן בהתבוננות שכלית על המושכלות התאוסופיות של ההגות החסידית אמור להגיע כביכול לאותה נקודה שממנה, או דרכה, משקיף האל בעצמו על העולם. ה'ראיה הזכה' הזו של המציאות היא היא הדבקות. זוהי הדגשה חשובה, שכן אם נקודת המוצא של רש"י הייתה פילוסופית, היה עליו לתת משקל יתר לאילוהיה שבמציאות העולם. אך הואיל והמוטיבציה שלו היא דתית הוא מבקש להפוך את האקוסמיזם לחוויה, ובכך לאפשר הן דבקות באל מחד, והן אישור או השארת העולם כקיים מאידך. לאור זאת, מגיע חלמיש למסקנות כמו: 'במישור התאולוגי לא רצה רש"י להכניס דואליזם, אולם במישור הפסיכולוגי, כחיוב המאבק והערכת ההישגים, הציג רש"י דואליזם חריף וקיצוני'.¹⁶⁸

הסוגייה החשובה ביותר הרלוונטית לדיוננו הוא מקומה של הדבקות ב'עבודת הקדש' במשנת רש"י. במובן הזה חלמיש שייך לזרם החוקרים ששוללים את הדבקות האקסטטית בעולמה של חסידות חב"ד. הוא גורס כי המאמץ המרכזי הוא תודעתי-רצוני ולא אקסטטי-מדיטיבי: 'אין רש"י מציע דבקות אקסטטית, אלא דבקות המתרחשת מתוך תודעה ברורה ששלבי סולם הירידה הם בדיוק אותם שלבים שיובילו בדרך החזרה ועולה לקראת האחד'.¹⁶⁹

אליבא דחלמיש, עמדה זו היא המצויה בבסיס העצמת החשיבות של העבודה ב'לבושים' הגלויים – המחשבה, הדיבור והמעשה:

מצד אחד, פועל האדם מתוך ובתוך מסגרת של לבושים, שהם הגוף ולבושי הנפש, והעולם עצמו. מצד שני אין הלבושים אלא אמצעי להגיע אל הישות האינסופית, עד כמה שזה ניתן. פעילותו הקוטמפלטית והפולחנית של האדם מכוונת לצאת אל מחוץ ללבושים אלה כדי להגיע אל הייחוד האלוהי. מה שחשוב הוא שרש"י אינו דוגל בדבקות אקסטטית. לפי שיטתו, העולמות עצמם הם לבושי האור

167. שם, עמ' 127–129.

168. שם, עמ' 164.

169. שם, עמ' 199.

האינסופי, בחינת ממכ"ע שבו, לפיכך אפשרית היא הפגישה של האדם עם אינסוף, בבחינת גילוי מסוים, במסגרת העוה"ז.¹⁷⁰

הכרעה זו היא שעומדת בבסיס המגמה למקד את עבודת האיל במסגרת הפרקטיקה הדתית המרכזית של חז"ל – התורה והמצוות – כשהתוספת שמציע רש"ז היא בעיקר בקיומן מתוך תודעה של ביטול לרצון האיל שעומד בבסיסם. יחד עם זאת, חלמיש דוחה את טענתה של ש"ץ לפיה רש"ז ביטל את המימד הספיריטואלי בחסידות, וטוען שתובנה זו נכונה אולי ביחד לטיפולוגיית העבודה שמציע רש"ז לבינוני בתניא, אך אינה נכונה ביחס לתפיסתו העצמית, כפי שמתבטאת בדרושים¹⁷¹.

מורכבות זו באה לידי ביטוי במחלוקת שחלמיש מזהה בינו לבין טייטלבוים. בעוד טייטלבוים דיבר על 'התגלות בתפלה, מושג שהוא דק וזך ביותר ממושג דבקות' כמושג מובחן מ'דבקות שבתפלה', שלה לא ניתן ערך מרכזי, הרי שחלמיש עצמו גורס כי גילוי אילוקות, במשמעות של התבוננות באימננטיות האלוהית ובהחדרת התודעה בכך שהכול בטל אליה, יוצרת 'דבקות שעניינה רגשי, יסוד האהבה'¹⁷².

חלמיש מביא כאן את האדמו"ר האמצעי בהקדמה לקונטרס ההתפעלות שמתאר את רש"ז כמי שחותר להנחלת ההתפעלות וגילוי האלוהות לחסידיו:

גילוי אלוהות הוא אפוא דביקות שבאה לאחר התבוננות והיא מקיפה את כוחות השכל והרגש כאחד, היא ממלאה את הנפש, וממילא מתבטלת זו במקורה. רש"ז שואף לאינטגרציה של הנפש בהתכללותה באלוהות, אותה גילתה כשוכנת בעולם התחתון. הדגשת האימננטיות האלוהית היא מושכל חסידי יסודי, ורש"ז נתן כיוון שכלי להכרת יסוד זה.¹⁷³

במקביל, חלמיש מדבר על הדגש האתנופוצנטרי שבמשנת רש"ז, דגש שמומחש דרך הנפח הקטן יחסית שהוא מקדיש לשתי התכליות המרכזיות בכתבי האר"י – בירור הניצוצות והעלאת העולמות לשורשם. תחתיהן מופיעות שתי תכליות אחרות הכרוכות זו בזו: דבקות האדם והתעלותו מחד, וביורר

170. שם, עמ' 229.

171. שם, עמ' 253: 'מכאן יש לחלוק על קביעת הגב' ש"ץ, לפיה 'הדבקות האמתית היא בעשית המצוה כפשוטה, לדעת רש"ז, ובזה הוציא כמובן את כל ענין הדבקות מידי פשוטו החסידי'. לדעתי, יש לקבוע כי 'הדבקות האמתית' לפי תפיסת רש"ז היא דווקא זו הרוחנית. אך מתור וויתור ל'עמך', ובהתחשב בצרכי העולם הזה, אין מטילים זאת על כל אדם, ודורשים לחילופין קיום מצווה בכל פרטיה ודיקדוקיה, שגם בכך ישנן תוצאות חשובות, כאמור'. בהמשך מסתייג חלמיש מקביעתו הכוללנית וטוען כי בתפיסת לימוד התורה של רש"ז מופיע במובהק המימד הספיריטואלי, שכן יעדי הלימוד הם הן המשכת אור אינסוף לעולם והן התעלותו של הלומד בדבקות אל האל, מה שמצביע על מגמה ספיריטואליסטית מובהקת. יחד עם זאת, חלמיש מודה כי בתפיסת תכלית קיום המצוות רש"ז אכן השמיט מכל וכל את התשתית הספיריטואליסטית ותפס את עיקרה של המצווה כעשיה דווקא (שם, עמ' 160).

172. שם, עמ' 228.

173. שם, שם.

הנפש הבהמית שבו מאידך. גם ביחס לאתוס הביטול, חלמיש מדבר על התרחשות שהיא הרבה יותר תודעתית מאשר מיסטית – המודעות לנוכחות האלוהית האימננטית בעולמות אינה גורמת לאדם להגיע להתאינות מיסטית אלא לפיתוחה של תודעת בושח כאשר הוא עומד על הפער הבלתי ניתן לתפיסה שבין הבורא לנברא.

כך גם מוסבר היחס של רש"ז לתפילת האדם על צרכים גשמיים. יחד עם העובדה שהוא דגל בצמצום המרכיב הזה בתפילה, הוא ראה בתפילה שכזו ערך, שכן –

עצם שטיחת הבקשות מעידה על השפלה והכנעה. נוצר פה פרדוכס מסויים, שדווקא על ידי העלאת צרכים ניתן להגיע למצב של התבטלות מעין מה שצפוי בתפילה ספיריטואלית. במילים אחרות, בתפילה ספיריטואלית פוטרת הקירבה לאלוהים את הצרכים הגשמיים, ואילו ב'בקשות' מחייבים הצרכים הגשמיים את הזיקה לאלוהים. אולי אין זה הישג ספיריטואלי אבל זהו הישג דתי-רלגיוזי ממדרגה ראשונה¹⁷⁴.

בדברים אלו דוחה חלמיש את עמדתו של יוסף וייס, שגרס כי רש"ז המשיך את מסורת המגיד ממזריטש שפסל את התפילה על הצרכים האישיים של המתפלל, בטענה כי תפילה זו סותרת את התכלית המיסטית של 'ביטול היש', תכלית המושגת דווקא דרך האקסטזה שבכיבוי התודעה הפרטית. ביטול התודעה האישית דורש מהמתפלל להתפשט מעצמותו, מהאני הממשי שלו ומצרכיו הארציים ולפעול מתוך תודעה של שכחה עצמית. תודעה זו סותרת את המודעות החיצונית המוגברת הקיימת בתפילה על הצרכים האישיים. בניגוד לוייס, חלמיש טוען כי עמדתו של רש"ז אינה חד משמעית בסוגיה, שכן לתפיסתו גם התפילה על הצרכים האישיים יכולה להוביל את האדם למצב תודעה של התבטלות, שהוא תכליתה של התפילה הספיריטואלית.

לאור זאת, חלמיש רואה את אופי התפילה במשנת רש"ז 'כמין עמדת פשרה בין החסידים והמתנגדים', עמדה שאפשרה לו לתת דגשים שונים בחיבורים שונים, ולכן בדרושים 'לא נמנע רש"ז מלפתח כיוון ספיריטואליסטי מובהק, עם שגם שם איננו הכיוון היחיד'¹⁷⁵.

ביחס לתורת הכוונות הקבלית. חלמיש טוען כי רש"ז נקלע פה בין הפטיש הלוריאני לסדן החסידי. הוא אמנם דגל בגישת 'אחוז מזה וגם מזה אל תנח ירך' אך הכרעתו נוטה בבירור לכיוון החסידי השולל את השימוש בכוונות הלוריאניות בשעת התפילה¹⁷⁶. בנקודה הזו חלמיש מצטרף לאבחנתה של ש"ץ אופנהיימר, לפיה –

174. שם, עמ' 290.

175. שם, עמ' 294.

176. ברמה המעשית המשמעות היא תיאור הכוונה כעצם החתירה למצב של דבקות. ובלשונו (שם, עמ' 299): 'אם נתרגם זאת לנושא התפילה, ובעצם גם ללימוד תורה, הרי ניווכח שמשמעות הכוונה כמדיטציה או כשליטה

התורה המגידית ביקשה להיכלל באֵלוהות יותר משביקשה לדעת אותה, ובתור שכזאת העלתה את הערך של דרך הדבקות על הערך של דרך השימוש בכוונות. בעוד שתורת הכוונות ביקשה את הדרך לפריצה החוצה, אל עולם האֵלוהות, ביקשה החסידות את הדרך לפריצה פנימה אל המהות האנושית, בה ניתן למצוא את היסוד האֵלוהי¹⁷⁷.

חלמיש נוגע גם במחלוקת שהעסיקה רבות את חוקרי החסידות, סביב שאלת האוניו-מיסטיקה בחסידות. בביטויים של רש"ז אודות המושג 'אהבה רבה' חלמיש מזהה מימד מסוים של אוניו-מיסטיקה והתבטלות טוטאלית של האדם בפני האֵל. את הבחנתו הוא תומך בטענה כי –

בדרגה זו כמעט אין כל זיקה לאינטלקט, אלא היא כולה חוויתית, גם אם במקורה היא נובעת מהכרה תבונית. להיפך, כל כולה נשענת על כך שההשגה והמחשבה מתבטלות ומתאפסות לנוכח האינסופי.

כך או כך, בניסיון לאפיין במדויק את גישתו של רש"ז בייחס למעמדה וחשיבותה של הדבקות, חלמיש מגיע למבוי סתום. הוא כותב כי –

בירור תורת הדבקות בכתבי רש"ז הוא מן האתגרים הקשים בשל ההערכות המנוגדות והמסובכות המצויות בנושא. במקצת מאמרים נתפסת עבודת ה' כאמצעי לדבקות, במקצת מאמרים הדבקות מתבצעת תוך כדי עבודת ה', ובמאמרים אחרים הדבקות גוררת בעקבותיה קיום תורה ומצוות. במקצת מאמרים מובעת דבקות בבחינת *Unio mystica* כדבקות האמיתית, ובמאמרים אחרים ישנה הסתייגות משיטה כה קיצונית¹⁷⁸.

כך למשל ניתן למצוא התייחסות לדבקות המוחלטת כיעדה של נפילת האפיים שלאחר תפילת שמונה עשרה – תכלית הנפילת אפיים היא להגיע למחיקה טוטאלית של האני ולהיבלעות במקורה האֵלוהי של הנשמה. מצד שני ניתן למצוא לא מעט מקורות שמהם עולה כי הדבקות אמורה להיות כוח נפשי המניע את העבודה ומעצימה, ולא התכלית הסופית שלה. גם הדרך לדבקות עוברת בהתבוננות פנימית של האדם למתרחש בתוככי נפשו, ולא בהעפלה אקסטטית אל מרומי האֵלוהות תוך שכחת העצמי.

הוכחה נוספת להסתייגותו של רש"ז מהחוויה האוניו-מיסטית ניתן לראות בצורה שבה הוא מציג את סכנותיה של חוויה זו. הוא מזכיר את הנימוק, שהופיע לפניו אצל לא מעט מקובלים אקסטטיים, לפיו הנכנס למצבי דבקות מסתכן במוות, שעלול להיגרם כתוצאה מהיבלעות הנפש במקורה. רש"ז מסיט את הדיון מהחשש ה'טכני' אל המישור האידיאולוגי-עקרוני. הוא כותב כי המוות המיסטי מנוגד

בטכניקה של קומבינציות ומניפולציות של אותיות ושמות, הומרה במשמעות של חדירה למוכן הפנימי והתוכני של התיבות. בכך נתקרבה התפיסה יותר למשמעות המקורית של מושג הכוונה.

177. שם, עמ' 300.

178. שם, עמ' 334.

לתכלית בריאת האדם וירידת נשמתו לעולם הגשמי. הואיל ותכלית הבריאה היא 'לעשות לו יתברך דירה בתחתונים', הרי ברור שלא ניתן להשיג תכלית זו במצב של התכחשות מוחלטת לעולם התחתון עד כדי סכנת מוות. לאור זאת הוא מחפש צורת דבקות שתותר את האוטונומיה האנושית ואת הקיום הפשוט של האדם במרחב הפיסי.

במובן הזה הוא דוחה את ניסיונו של יוסף וייס לכרוך את משנת רש"י עם זו של מורו, המגיד ממזריטש. תיאור שניהם כמייצגי תפיסה הגורסת כי הדבקות האקסטטית היא הערך הדתי העליון ביותר במערכת הערכים הדתיים, מנוגד לאסכטולוגיה הדתית שרש"י מציע בחיבוריו. רש"י אמנם רואה ערך גבוה במיוחד במצב של 'כלות הנפש', אך רק במידה שהוא מוביל את האדם לשיבה אל העולם התחתון ולפעולה ממשית בתוכו, דרך לימוד התורה וקיום המצוות המעשיות. יחד עם זאת חלמיש מציין כי מורו, ישעיה תשבי, טען בפניו כי המוקד האמיתי של המוטיבציה הדתית של רש"י היה דווקא בהתאחדות האוניו-מיסטית, כשמגמת ה'שוב' לעולמות התחתונים שימשה בשיטתו רק כרשת ביטחון האמורה למנוע מהאדם להגיע אל מצבי קצה קיצוניים.

לאור כל זאת מסיק חלמיש כי הדגש ששם רש"י על עבודת ההתבוננות מורה כי כוונתו היא לכונן סוג של תפיסת עולם, או השקפה הנתמכת ביסוד נפשי אמוציונלי של התבטלות בפני האל. ההתבוננות בשיטה התאוסופית המוצעת על ידי רש"י מכוונת לשמש מצע לתפיסה העצמית של האדם, ולהבנתו את מערכת יחסי הכוחות הנפשיים הפועלים בקרבו. מטרת ההתבוננות הזו היא להוביל את האדם לעשייה ולפעולה במרחבה הפיסי הממשי. במובן הזה תכליתה של ההתבוננות היא לא בהיבלעות באל, אלא בכינונם של חיים אינטרוספקטיביים, המתאפיינים בהבנה עצמית טובה יותר, בהפעלה יעילה יותר של כוחות הנפש והמעשה ובהשגת השלמות הרוחנית הנכספת.

ההתבוננות אינה מכוונת להשגה רציונלית של הקונסטרוקט התאוסופי הקבלי-חסידי, ואינה חותרת לפתרון של קושיות תאולוגיות או פולחניות במישור הלוגי. מטרתה היא למצוא את שביל הזהב בין הפילוסופיה שהעמיקה את הטרנסצנדנטיות האלוהית, הקבלה שתיארה את העולם האלוהי ואת המשמעות התאורגית של פעולת האדם, והחסידות שהדגישה את האימננטיות של הנוכחות האלוהית בבחינת 'לית אתר פנוי מיניה'. מטרתה ההתבוננות היא להדגיש את מקומו של האדם, את התבטלותו אל מול המופלא, את אפסותו מול הנומינוזי. היא מכוונת אותו להתרוקנות ממטעני האגו וה'ישות' במטרה להגיע אל גילוי האלוהות בנפשו, או להעלאה של חיי הרגש הנסתרים לדרגה של תודעה שלמה ומכוונת¹⁷⁹.

הדבקות אינה אם כן חוויה אקסטטית גרידא, אלא מצב הכרתי נפשי המתאפיין בהכרת הלב ומודעות עמוקה במוח, המכוונים למיצוי כל הרצון והמוטיבציה האישיים לנקודה אחת. ועל כן

179. שם, עמ' 405.

התבוננות מסדר זה תיבחן בעיקר לאור השפעתה על המעשה האקטיבי של האדם, והכוונה המלווה מעשה זה¹⁸⁰. או בלשונו של חלמיש:

'טוב', לפי רש"ז, פירושו הכנעת הכל, להלכה ולמעשה, תחת הרצון האילוקי, הכרה בלבדיותה המוחלטת של הישות האלוהית תוך שלילת ממשותה של כל המציאות הקוסמית, ולא דווקא של הרע בתור כח שלילי, שהרי אין הרע מתבטא אלא בתודעת האוטונומיות^{181, 182}.

3.2.7. יורם יעקבסון¹⁸³

כמו חלמיש, גם יעקבסון חולק על המאפיינים את שיטתו של רש"ז כמזוהה עם פנתיאיזם ואקוסמיזם קיצוניים. כמייצגים של גישה זו הוא מביא את גרשם שלום¹⁸⁴, יוסף וייס¹⁸⁵ ורבקה ש"ץ אופנהיימר. לדעתו, ניתן להפריך תפיסה זו לאור מרכזיות ההבחנה שבין האינסוף האלוהי לבין אורו בכתבי רש"ז. עצם ההבחנה בין אור העצמות, שמאופיין כטרנסצנדנטי לחלוטין ביחס לעולמות, לבין הארתו המצומצמת המהווה את חיותם של עולמות אלו, שומטת לדעתו את הבסיס לזיהויו של רש"ז עם התפיסה הפנתיאיסטית.

מהי אפוא תפיסתו המדויקת של רש"ז? יעקבסון כותב כי הוא מדגיש מחד כי 'ערגתה הכמוסה של הנפש מכוונת להתעלות אל מעבר לזיווה העמום של העולמות, להתכלל באור אין סוף ולהתבטל במהותו ועצמותו, שהיא מעבר לסדר ההשתלשלות וההתלבשות בעולמות המצומצמים', שיחד עם העיסוק האינטנסיבי בעצמות האלוהית – יוצרת סוג של טשטוש בהבחנה שבין האינסוף לאורו. המסקנה המתבקשת היא שהאימננציה האלוהית איננה מתייחסת לגילוי השפע האלוהי מחוץ לאלוהות, אלא לגילוייה כחלק מן העצמות האלוהית עצמה. ועל כן, אם תהליכי הבריאה הם למעשה סיפורה של התגבשות והתהוות של האימננציה בתוך תוכה של העצמות האלוהית, הרי שיש לדבר פה על תפיסה פנאנתיאיסטית ולא תפיסה פנתיאיסטית. ובלשונו:

180. שם, עמ' 383–384.

181. שם, עמ' 389.

182. להרחבה נוספת במשנתו ראו חלמיש, מהדורת התניא; חלמיש, מכתב; חלמיש, נתיב לתניא; חלמיש, עלים ראשונים; חלמיש, תורה אור.

183. יעקבסון, תורת הבריאה, עמ' 307. אנקדוטה מעניינת היא עדותו של פרופ' ירמיהו ברנובר. באחד מביקוריו אצל האדמו"ר השביעי בחב"ד, ר' מנחם מנדל מלובביץ', נסובה השיחה על אודות המחקר האקדמי על תורת חב"ד. ברנובר סיפר מאוחר יותר כי רמ"מ טען בפניו שמחקרו של יעקבסון הוא לדעתו המחקר המדויק והקרוב לאמת ביותר מכל המחקרים שנעשו אודות משנת חב"ד.

184. שלום, זרמים עיקריים, עמ' 341.

185. וייס, מיסטיקה ואמונה, עמ' 87–95.

רש"ז מבקש לקיים את אחדותה היסודית של ההוייה כולה, במגמה פנאנתאיסטית, מבלי לבטל את ההבחנה הברורה בין האלוהות לעולם. לקיים את האימנציה של האלוהות מבלי לוותר על הטראנסצנדנציה הגמורה שלה¹⁸⁶.

יעקבסון מבסס את טענתו דרך הבחנה בין שני מישורים של מערכות יחסים: בין היש הנברא למקורו באין. מחד, האוטונומיה של הישות הנבראת איננה מוחלטת, ולמעשה תהליך הבריאה איננו יצירה של רמת הויה מחודשת הקשורה למקורה בדרך נסיבתית, אלא מעין תיחום או הגבלה של 'חלק בורא שנעשה נברא'¹⁸⁷. מתוך דברים אלה עולה לכאורה נימה אקוסמיסטית ברורה, שכן קיומה של הבריאה לכאורה איננו קיום אונטולוגי מהותי אלא קיום שמהותו היא עצם המובחנות שלו ולא האוטונומיה שלו.

אך יעקבסון טוען כי תיאורי האימנציה הקיצוניים של רש"ז הם רק חלק מהתמונה, ומבחינן בין שני סוגים של אימנציה: אימנציה של עצמות האין האלוהי, והאימנציה של הארתו המצומצמת. בעוד הראשונה, המקרבת את היש להתכללות במקורו האינסופי, אכן מזכירה תפיסות אקוסמיסטיות, הרי שתפיסת ה'מלא' המדברת על הארה מצומצמת מניחה קיומו של מישור טרנסצנדנטי אלוהי. תרה מכך, ההעלם של העצמות האלוהית הכרחי לצורך קיומה של הבריאה.

מכאן מגיע יעקבסון למסקנה באשר לטיב היחס שבין שני התיאורים:

186. יעקבסון, תורת הבריאה, עמ' 6.

187. שם, עמ' 10–20: 'בעוד שבין העילה לעלול יש קורלציה, ומציאותו הכוחנית של העלול מתחייבת ממצואות עילתו, אין כל יחס קורלטיבי בין ה'אין' לבין ה'יש': ה'יש' איננו מתחייב מן ה'אין', גם לא בחינת נמצא בכח, והתהוותו מן ה'אין' היא, על כן, בגדר חידוש, אף שלא מן האפס המוחלט, אלא ממצואות השונה שינוי גמור מזו שלו... הסופי במקורו כמוהו כטיפה במים שאין להם סוף: היא מהווה חלק ממימי המעמקים, אך לא נודעת בקירבם כטיפה זו, הנכרת בצורתה ונבדל מרעותיה. גבולותיה נמחים במי האוקיינוס, והיא מתכללת בתוכם מבלי גבול, ובטלה בקרבם בטיפתיותה ביטול גמור... באופן דיאלקטי הופך, אפוא, ההעלם שבצמצום למעשה של גילוי, שהרי הגילוי איננו מתקיים אלא במיעוטו'.

בהמשך דבריו הוא מנסה להציע הגדרה פוזיטיבית לבריאה: ה'יש' איננו אלא תא סגור, שנוצר על ידי הצמצום. ובלשון של ציור – על ידי מחיצות, לבושים או מסכים, המקיפים אותו מכל עבריו, מעלימים ממנו את זוהרו האין סופי של האור הסובב, אף שבתוכו נתהווה ובקרבו הוא קיים, ומבדילים אותו ממנו כ'יש' מצומצם, הכבוש ועצור בתוך מצריו וגבוליו... קודם התגלותו בצמצום לא היה קיים כ'יש' בעל גבול ותכלית, אלא כלול היה בתוך האין סופי כשארין וכאפס מאין קיום (בהוראה של קיום האינדיוידואלי, המוגדר והמובחן). בטל ממצואותו כ'יש' מצומצם וסופי. את ההתהוות 'מאין ליש' ניתן לתאר כהתהוותם של תאים סגורים ומסוגרים מתוך השפע האין סופי ובקרבו, אלה תאיו של ה'יש' או ה'עולם' למדרגותיו. המונח 'אין' מציין, אפוא, הן את אור אין סוף בעצמותו ומהותו והן את ביטולו של ה'יש' הפרטיקולרי בחיובי הויתו הפשוטה. שתי משמעויות אלא עולות כמובן בקנה אחד: בתוך המלאות האין סופית הכל מתכלל ובטל ולא ניכר בקיומו היחודי; בתוך האין סופי אין הסופי קיים בסופיותו והוא כלול בו על דרך השלילה בלבד. אם לא היה המגן והמחסה, לא היה השמש מאיר בבחי' זיו, אלא זיו השמש היה בטל למקורו בגוף מאור השמש'.

בהדגשתה הברורה החוזרת ונשנית של הטראנסצנדציה האלוהית, נוסף על עצם ההבחנה בין אור אין סוף לאורו, יש כדי לדחות את ההשקפה הפאנתיאיסטית-אקוסמיסטית שחוקרים שונים ביקשו למצוא בשיטתו של רש"ז. אך גם את העמדה הפאנתיאיסטית המבצבצת מתוך דבריו תוחם רש"ז ומסייג בסייגים ברורים. מתוך דבריו עולה בבירור כי הטראנסצנדנטיות של ההווייה האלוהית היא אבסולוטית, והעולם אינו גנוז בה בכוחיות חיובית, אלא כלול בעצמותה על דרך השלילה בלבד. בניגוד להשקפה הפאנתיאיסטית אין כל יחס קורלטיבי בין ה'איני' ל'יש'. ה'יש' איננו מתחייב מן ה'איני' ואיננו שרוי בו מלכתחילה בכח, כעלול בעילתו, אלא מתחדש ממנו התחדשות גמורה כאפשר המציאות. אף על פי שה'יש' מתהווה בקרב ה'איני' ומהווה, בבחינת הארתו וזיוו, חלק משפע אורו האין סופי, נבדל אור אין סוף ומתנשא לחלוטין מכל גילוי של ישות סופית ומצומצמת ושרוי מעבר לכל יחס וערך עימה. הסיבה לדבר מובנת יפה: 'חלק' האין סופי בטל בהכרח לעומתו, אין ואפס לגבי עצמותו. בבחינת 'חלק' מן העצמות האלוהית תופס רש"ז את ה'יש', בצמצומה ובמיעוטה של הארתו, כהיפוכה הגמור של הוויית ה'איני', ולפיכך אין הוא יכול לראות בו את ביטויו וגילויו. הוסף לכך את משמעותה התכליתית לבריאת ה'יש' ואת שורשה ברצון המלוכה של המאציל, והרי לפניך נעימה פאנתיאיסטית, שנשמעים בה צלילים דיסהרמוניים ברורים וחדים¹⁸⁸.

יעקבסון מגיע למסקנה חד משמעית שיש לדחות את הפרשנות האקוסמיסטית למשנתו של רש"ז, שכן לדעתו ברור שרש"ז איננו מפקפק בממשותו של העולם. ואדרבא, מדגיש כי העולם כמות שהוא עכשיו הוא 'יש גמור' ודבר נפרד בפני עצמו ואינו בטל במציאות ממש'. הוא מוסיף כי ההנחה האקוסמיסטית מבטלת לחלוטין את משמעותו של מעשה הצמצום, שבו נעוץ לשיטתו סוד קיומו של העולם בישותו המצומצמת והסופית. האקוסמיזם עומד אפוא בסתירה להטעמתה של הטראנסצנדנציה של העצמות האלוהית, מצד אחד, ולצמצומה של האימנציה האלוהית לבחינת הארתה בלבד, מצד שני¹⁸⁹.

ולכן, את המאמרים שמהם נשמעת נימה אקוסמיסטית מבאר יעקבסון ככאלו המכוונים להשקפתו של האדם, או ליתר דיוק – לערעור תחושת האוטונומיה של הישות, או של האגו האנושי. יעקבסון מוסיף כי גם חזונו האסכטולוגי של רש"ז שולל את התפיסה האקוסמיסטית שכן לשיטתו חזון זה איננו כרוך בביטולה של הבריאה ובאיונה במקורה, אלא להיפך – בקיומה תוך הרחנתה וביטול התודעה הנפרדת שלה. זוהי משמעות המושג 'דירה בתחתונים' הנפוץ כל כך בכתבי רש"ז. ולכן: 'כללו של דבר,

188. שם, עמ' 21.

189. שם.

רש"ז אינו מפקפק בממשותו של ה'יש'. אך הוא חוזר ומתריע מפני סכנת הסתגרותו של בגבולות עצמו, מפני התבדלותו והנתקתו מן ה'אין' בהתעצמו בצמצומו ובהתנשאו ביחודיותו¹⁹⁰.

לאור כל זאת, הן התיאורים המיתיים של הרע בספרות הזוהרית והן התיאורים התאוסופיים בעלי הגוון האקוסמיסטי, עברו העתקה למישור הפסיכולוגי-תודעתי. ביחס לרע, יעקבסון מציין כי במשנת רש"ז הרע איננו בעל אופי דמוני הרסני. לא קטסטרופה יצרה אותו אלא צמצומים והשתלשלות:

מתיאוריה של ממלכת הקליפות ניטל לחלוטין היסוד המיתי, והרע שוב איננו רשות קוסמית המנהל מאבק עם כוחות הקדושה. מן המישור התאוסופי והקוסמי הועתקה מלחמת הקדושה והטומאה אל המישור הפסיכולוגי: מצודתו של הרע פרושה בנשמת האדם, ובה מתקיים המאבק הקשה בין הנפש האלוהית לנפש הבהמית. דווקא בתאורי הרע בגילוייו הפסיכולוגיים באה לכלל ביטוי מגמה דואליסטית, וכוחו של הרע זוכה להטעמה יתרה¹⁹¹.

גם האקוסמיזם מתפרשת כאקוסמיזם תודעתי דרך אתוס ה'ביטול'. זה מתפרש כתביעה דתית יסודית לביטולו של הרצון הפרטי כביטוי המובהק של ה'יש' המתעצם ב'צמצומו, בסגירותו, באטימות לבבו'. רק מי שהגיע לכלל ביטול כל האינטרסים האינדיווידואליים שלו, וכל חפצו אינו אלא לשמש כלי להתגלותה של האורה העליונה, רק הוא זוכה לאור הגדול, שיהא שורה בקרבו:

ביטול הרצון הגשמי, המבטא את התעצמותו האינדיווידואלית של ה'יש', הוא יסודה של העבודה הדתית, המכוונת אל ביטול היש והשבתו אל האין. הביטול הכרוך בהתגלותה של המלכות אינו מציין, כמובן, את התאפסותו של ה'יש' כתופעה אונטית, אלא את ביטול תודעת נפרדותו ונבדלותו וסילוק גילויי ישותו ברצונותיו הפרטיים. דווקא בתוך הקוסמוס ומתוכו יכול, אפוא, האדם, שהוא הוא, בתוכיות נשמתו, נושאה של החתירה הקשה והמייגעת של ביטול היש,

190. שם, עמ' 25. כך גם דוחה יעקבסון את מסקנותיה של רבקה ש"ץ אופנהיימר: 'בדברה על תורת הפאנתאיזם האקוסמיסטי של רש"ז' מתעלמת ר' ש"ץ מהטעמתה החוזרת ונישנת של הטראנסצנדנציה האלוהית בדבריו ובמאמריו. הצמצום הוא המגשר בין הטראנסצנדנציה לאימנציה. הוא מהווה אמנם 'אופן של גילוי', אך לא של האלוהות בבחינתה העצמית, אלא של זיו מועט ומצומצם, שבצימצומו כאין הוא וכאפס לגביה ומהווה את היפוכה הגמור. התלבשותה של האלוהות והתכסותה בצמצום היא שורש האימנציה המתהווה למדרגותיה ולא להיפך. גילוייה המצומצמים של האימנציה האלוהית מתקיימים בתוככי העצמות הטראנסצנדנטית-כשלעצמה' (שם, הערה 101).

191. שם, הערה 137. יעקבסון מציין את הגותו של רמח"ל כמקור אפשרי לשיטת רש"ז. לטענתו, הרע שבהגותו של המקובל האיטלקי התגלגלה לישות במשנת האדמו"ר הזקן: 'זה אומר: לא נברא הרע אלא לצורך ביטולו, וזה אומר: לא נתהווה ה'יש' אלא על מנת שיתבטל באחריותו' (שם, עמ' 55). מבחינת הבדלי הדגשים שבין ההוגים הוא מציין כי: 'דמוי האל בשיטתו של רמח"ל הוא תיאסטי-טראנסצנדנטי מובהק, בעוד רש"ז מבקש לקיים את הטראנסצנדנציה מבלי לוותר על האימנציה האלוהית. ניתוח מאמריו של רש"ז מגלה, כמו שנתברר, מגמה פאנתאיסטית מסוייגת' (שם, עמ' 56).

להגיע לכלל אקוסמיזם תודעתי – לסלק לחלוטין את עמדותיו האינדיווידואליות ולבטל את תחושת הנבדלות והאוטונומיות, שיש בהכדי להתיקו, מבחינת עצמו, מחיי החיים ולהפר את האחדות האלוהית השורה בכל¹⁹².

3.2.8. דב שוורץ

3.2.8.1 תפיסה פרדוקסלית

המחקר המקיף הראשון שביקש להציע סקירה כוללת של ההגות החב"דית כפי שמשקפת מכתביהם של שבעת אדמו"ריה הוא של דב שוורץ, בספרו **מחשבת חב"ד**¹⁹³. שוורץ טוען כי ההגות החב"דית מתאפיינת במספר תכונות מהותיות:

1. סקרנות אינטלקטואלית – 'אין פעילות תאורגית או מגית, עליונה ככל שתהיה, שמחשבת חב"ד איננה ממפה ומנסחת'¹⁹⁴.

2. אופטימיות – 'השבירה איננה ממלאת מקום מהותי בהגות חב"ד'¹⁹⁵.

3. חידוש ורציפות – 'אינטרס מהותי של הגות חב"ד הוא השיוך המוגדר והבהיר לקבלת האר"י'¹⁹⁶.

4. הימנעות מכוונת מהכרעה – 'העמידה את המציאות האלוהית והארצית על שניות דיאלקטית... כמו המעגליות של המציאות ואופיו של האוביקט הנכרא והנאצל כאחד'¹⁹⁷.

עוד טוען שוורץ כי במשנתו של רש"ז קיים פער בין החיבורים המונוגרפיים כמו התניא, אגרת התשובה ואגרת הקודש, לבין ספרי המאמרים, השיחות והדרושים. כך למשל בעוד שבחיבורים המונוגרפיים

192. שם, עמ' 42–43. מסקנה זו מביאה את יעקבסון לסתירת קביעתה של רבקה ש"ץ אופנהיימר המאפיינת את שיטתו של רש"ז כ'אנטי ספיריטואליזם בחסידות' (ש"ץ-אופנהיימר, אנטי ספיריטואליזם, עמ' 520). יעקבסון (שם, הערה 186) טוען כי: 'בתורת 'ביטול היש' יש, כמדומה, כדי לסתור את ניסיונה של רבקה ש"ץ לאפיין את שיטתו של רש"ז כאנטי-ספיריטואליזם בחסידות. כלום באמת שקע רש"ז 'בתחושת החיים הפאנתאיסטית הטהורה' וויתר לגמרי על המאבק עם העולם ועל הספירטואליזציה שיש לחולל בו? ר' ש"ץ קובעת, כי 'עובדת קיומו של העולם כיסוד של מראית עין היא רצון אלוהים, ויתר על כן, הוא מבקש שכך ישאר הדבר', ועל כן מנוגד הצו הספיריטואלי לרצון האלוהי. ההיפך הוא הנכון! הרצון האלוהי מכוון לכך, שה'יש' יצא מגדר נפרדותו ויכיר בביטולו בתוך ה'אין', יתנשא אל מעבר לעמימותו ויבטלנה בהכללתה בתוך העצמות האלוהית (מבלי לבטל בכך, כמבואר, את ממשותו האונטית). על היש' לסלק את לבושו, המפרידים בינו לבין ה'אין' אשר סביב. צו הספירטואליזציה מהווה, על כן, את עיקרה ויסודה של העבודה הדתית במשנתו של ר' שניאור זלמן מלאדי'.

193. שוורץ, מחשבת חב"ד.

194. שם, עמ' 13.

195. שם.

196. שם.

197. שם.

מושג הצמצום מוצג כמטפורי, הרי שבחבורים הדרשניים התיאור אחר, ובעוד שבחבורים המונוגרפיים מוצג אור אינסוף כהומוגני, בחבורים הדרשניים מתוארים תהליכי דיפרנציאציה והכנות גם בתוך עצמות אור אינסוף, כמו במושג 'ספירות גנוזות'.

ביחס לפרשנות שהציע רש"ז לקבלת האר"י, שוורץ סבור כי היא חותרת לעצירת הסחף של תפיסת ההאצלה, והחזרת תפיסת הבריאה כיצירה 'יש מאין'. יחד עם זאת רש"ז חתר לשילוב מסוים בין המודלים ולכן הציע את תפיסת הדילוג המדברת על סינתזה שבין תפיסת ההאצלה מחד, לבין השפעה בין גורמים נבדלים שיש ביניהם חלל אונטולוגי.

רש"ז, אליבא דשוורץ, רואה אינטרס עליון בהשגת מעמקי האלוהות דרך ניתוח עיוני של מעשה הבריאה. חלק ממאמץ זה כולל גם עבודה לפיתוח מושגים טרמינולוגיים שיאפשרו את השיח בתחומים שהשפה האנושית דלה מלהביע. הייחודיות של משנת רש"ז היא במספר תחומים: המיקוד בסוגיית ראשית ההתהוות של העולמות הנבראים, תוך הימנעות מכוונת מהרחבת היריעה במימדים המיתיים של השבירה והתיקון; הניסוח של סודות ראשית הבריאה בסגנון דרשני על חשבון הפיתוח המסועף של המערכת הסמלית הלוריאנית; והתוכן, קרי הקביעה כי השפע האלוהי איננו רק יוצר ומעניק הוויה לנמצאים אלא גם נוכח בהם, ועל כן החיות שלהם היא חיות אלוהית.

הדיאלקטיקה הפרדוקסלית היא התיזה המרכזית אותה מציע שוורץ ביחס לשאלת האקוסמיזם בכתבי רש"ז, שכפי שראינו עמדה במוקד המחלוקת שבין חוקרי משנת רש"ז. שוורץ טוען כי רש"ז ושאר אדמו"רי חב"ד בעקבותיו, נעו בין תפיסה של 'דיאלקטיקה אונטולוגית חזקה' לתפיסה של 'דיאלקטיקה אונטולוגית חלשה'. בשניהם ההבנה היא שהקיום של האובייקט החוץ-אלוהי הנברא הוא יציב ועצמאי. יחד עם זאת, הוא מאוין בידי הקיום האלוהי (בתפיסה הראשונה), או מותנה ותלוי בקיום זה (בתפיסה השנייה). התפיסה הדיאלקטית מאפשרת להציג את הבריאה כפעולה ממשית שתוצאותיה הן אובייקט בעל מעמד אונטולוגי יציב¹⁹⁸, ובכך לגשר בין הניסוחים האקוסמיסטיים להגידים שמהם עולה גישה המחייבת את קיום ההוויה הנבראת.

דיאלקטיקה זו צפה גם בפרשנות שמציע רש"ז לתורת הצמצום הלוריאנית. תפיסת הצמצום שהוא מציע אוחת גם היא את החבל משני קצותיו. רש"ז קובע כי הצמצום חל על אור אינסוף בלבד ולא על מהותו ועצמותו של האינסוף, ויחד עם זאת אור אינסוף גובל במקורו בעצמות אינסוף ולפיכך עצמות האינסוף נוכחת בהיחבא באורו.

אחת השאלות שהעסיקו את מורי החסידות היא האם להבין את מושג הצמצום הלוריאני כפשוטו, ובכך לאמץ תפיסה של טרנסצנדנציה אלוהית, או לפרשו כמושג מטפורי. רש"ז קובע כי הצמצום הוא כפשוטו, דהיינו מבטא הסתרה ממשית של אור, אך רק ביחס לראשית ההתהוות, או ביחס למושג 'סובב כל עלמין'. מאידך, ביחס לסדר ההאצלה, או למושג 'ממלא כל עלמין', הצמצום מתפרש באופן מטפורי

198. שם, עמ' 27.

בלבד. משילוב הדברים יוצא שהבחינה האימננטית נובעת מהטרנסצנדנציה באמצעות אור אינסוף, אך גם בטלה בערכה ביחס לעצמות האינסוף.

תמונת עולם זו, המציעה התנודדות דיאלקטית בין הממשות והמטפורה, מאפשרת לרש"ז לבסס את המתח שבין הממשות והמטפורה במספר מישורים של הפעילות הדתית¹⁹⁹:

1. העיקרון הדתי הראשון המבסס את התפיסה האונטולוגית. לפיו, הצמצום הראשון הוא ממשי אך אלו שבעקבותיו הם מטפוריים.

2. העיקרון הפרקטי הנגזר ממנו בתחום התאורגיה והמאגיה. על פיו, עבודת האל מכוונת ליצירת זיקה בין המימד האלוהי הטרנסצנדנטי לבין המימד האימננטי הנוכח בהוויה.

3. העיקרון התיאורטי השני של הדיאלקטיקה. על פיו, הממשות והמטפורה הן שתי תופעות סימולטניות של התנהגות האלוהות. ההוויה והאיון הן שתי פעולות מקבילות של ההוויה האלוהית.

4. העיקרון הפרקטי הנגזר ממנו בתחום האתוס: עבודת האל היא ביטוי של התודעה הדתית החותרת לעצמות האלוהית ולגבהים הקיצוניים ביותר של העולם האלוהי, אך בו בזמן גם נרתעת מהם.

עקרונות תאוסופיים נוספים אותם מבסס רש"ז, ושאר אדמורי חב"ד בעקבותיו, הם אלו²⁰⁰:

5. עקרון המבנה וההסמלה החופשיים. הקושי לקבוע מסמרות חד משמעיים ביחס לראשית ההתהוות גזור מתודולוגיה חופשית יותר המאפשרת לעצמה לסמל את התהליכים בדרכים שונות.

6. עקרון המעגליות: הקביעה שישנה התלכדות בין נקודת הרום של ראשית ההתהוות לבין נקודת השפל של החומר.

7. עקרון האינטנליונליות, המניח כי הדיון בראשית ההתהוות הוא תלוי הקשר, ולא ניתן להפריד את התפיסה המאגית והתאורגית של עבודת האל מדיון זה.

8. עקרון האופטימיות, שלאורו עיקר הדיון הוא בראשית ההתהוות וההתעלות של העולם ולא במימדים הקטסטרופליים והמיתיים של שבירת הכלים והתהליכים שבעקבותיה.

3.2.8.2 ר' דובער שניאורי

שוורץ מנתח את משנתו של ר' דובער שניאורי, בעיקר בהתבסס על ספרו **שערי אורה**. הוא מציין כי ר' דובער מגדיר מחדש את המימדים הטרנסצנדנטי והאימננטי של האלוהות באמצעות חלוקת השפע

199. שם, עמ' 115.

200. שם, עמ' 138.

הנובע מאור אינסוף לשני סוגים: שפע ללא גבול שאיננו מתפרט ומתייחס לכל האובייקטים בשווה, ושפע מוגבל שבא בעקבות הצמצום והופך לשפע אימננטי המותאם לאובייקטים הקולטים אותו. שני סוגי השפע מקיימים את הדיאלקטיקה הפרדוקסלית של מעשה הבריאה, ועל ידם הביטול והבריאה נעשים בו בזמן: 'המלכות האלוהית שנתייסדה בידי הרצון העליון והמוחלט שוללת מציאות מנתיינה, אך גם מעניקה להם חיות ושפע'.

ביחס לעקרון המעגליות מסקנת ר' דובער, אליבא דשוורץ, היא שבריאת יש מאין, דהיינו מן ההעדר המוחלט, נעשית אך ורק בידי העצמות האלהית, ולכן עצמות זו היא מקור בריאת ספירת החכמה כמו גם מקור בריאת החומר הגשמי. כלומר, המודל הניאופלטוני של ההתהוות תקף הן ביחס לצורה והן ביחס לחומר.

אך מה שמאפשר לחומר החיצוני להכיל ולהגביל את האור הרוחני, הוא שורשו הרוחני הגבוה יותר, כפי שמשתקף מתפיסת המעגליות. יחד עם זאת, ר' דובער מציע מודל מורכב יותר כשהוא טוען שתהליך הבריאה יש מאין, דהיינו מההעדר המוחלט, מאפיין את ראשית הבריאה (אדם קדמון, כתר, חכמה) ואת היווצרות החומר הרוחני, אך היאצלות הספירות האצילות המהוות את ישויות העולם האלוהי נעשית דווקא בדרך של יש מיש. ואם כן המבנה הוא כדלהלן:

1. יש מאין (ראשית ההתהוות)

2. יש מיש (העולמות האלוהיים)

3. יש מאין (החומר הגשמי)

עקרון המעגליות מבסס במשנת ר' דובער את האתוס החב"די שלפיו הפרקטיקה הדתית, כלומר קיום המצוות הגשמיות, מצליחה להתעלות ולעקוף את ההיררכיה של הספירות, ולגעת ישר בשרשים הראשוניים של הקיום.

שוורץ מציע לתאר את הדגם בדרך זו²⁰¹:

1. חלל ודילוג (ראשית ההתהוות מאור אינסוף).

2. השתלשלות (האצלה רציפה של הספירות המהוות את העולם האלוהי – עולם האצילות).

3. ירידה והתלבשות (המאפשרות את מעשה המצוות ללא הדרגתיות).

מודל זה מאפשר חזרה מאגית על מעשה הבריאה דרך מעשה המצוות. העשיה הגשמית חוזרת באופן מאגי על פעולתו של אור אינסוף.

שוורץ מציין כי הדגם המעגלי חוזר על עצמו בתפיסת האמונה²⁰². אמונת היהודי היא לא פחות מאשר 'אוא"ס ב"ה המאיר בכתר עליון בבחי' עתיק המתנשא מימות עולם'²⁰³. דהיינו היא מדלגת על

201. שם, עמ' 150.

202. שם, עמ' 267.

ההיררכיה של העולם התאוסופי ונוגעת ישירות ברמות של ראשית ההתהוות. ר' דובער ביסס את הדרישה לאמונה בשלה וביקורתית, אך יחד עם זאת הטיל את כובד המשקל בדרישה לפיתוח אופייה החווייתי של האמונה.

3.2.9 אנטוני סטיינבוק

בספרו Phenomenology and Mysticism חוקר אנטוני סטיינבוק את מה שהוא מכנה "נתינה ורטיקלית" (Vertical Givenness) שבאמצעותה זוכה המיסטיקן להתגלות אלוהית. מתוך המסורת המיסטית היהודית המגוונת ורבת הפנים, בוחר סטיינבוק להתמקד בר' דובער, הבולט לטענתו בעדויותיו המיסטיות בגוף-ראשון.

על פי סטיינבוק, 'קונטרס ההתפעלות' של ר' דובער מהווה המשך לז'אנר העצמתי של תיאורי חוויה ו'ספרות אישית' שהתפתחה מהקבלה האקסטטית או הנבואית – צורה שהשלימה אם כי לעתים עמדה בסתירה לקבלה התאוסופית והתאורגית.

הוא טוען שהקבלה התאוסופית התמקדה בתיאור חיי האלוהות, והקבלה התאורגית עסקה בעיקר ביכולת השליטה בכוחות הטבע וב"מעשים פלאיים". בראיתו של סטיינבוק, החסיד או הצדיק החווים באופן בלתי אמצעי את הנוכחות האלוהית, מהווים המשך לעולמם של הנביאים. משום כך, בשונה מהקבלה התאוסופית-תאורגית, אין זה מקרי לדעתו שר' דובער משתמש במילה "התפעלות" – ecstasy, המתארת חוויית מפגש אישית עם הנוכחות האלוהית, בדומה לחוויית הנבואה.

חלק נרחב מהפרק על ר' דובער נתון לסקירת מגמות בחסידות הכללית. סטיינבוק טוען שעל פי גישת החסידות, ההיסטוריה העולמית מקבלת פרשנות חדשה. בתפיסת עולמם של החסידים, העולם מוכן להיעשות קדוש דרך חיבור האדם לממד האלוהי. ההתקדשות האישית מביאה לגאולה אישית וכללית. בין היתר, רואה סטיינבוק את חידושה של החסידות בכך שהידע והפרקטיקה המיסטיים מכוונים לכלל החברה, ללא הבחנה במידת הלמדנות או ההשכלה התורנית, שכן כל מה שנדרש הוא עשייה מתוך כוונה הממוקדת למילוי רצון ה'. באופן זה אמורות גם להיעשות המצוות המעשיות כמו מצוות הצדקה: בצדק, בחסד וביושר.

לגישתו של סטיינבוק, החוויה הוורטיקלית הדתית מובילה לראייה רב-ממדית רחבה של המציאות. היא לוקחת בחשבון את "האחר" כמו גם את העבר והעתיד. לעומתה עומדת הראייה האופקית הטבעית לאדם, שבה ראיית המציאות מוגבלת לעולמו של הפרט התופס עצמו במרכז, כשהאחרים "חייבים, לו.

בתפיסה הוורטיקלית, הנובעת מן החוויה המיסטית של דבקות באלוהות, האדם מבין את מקומו בעולם כחלק ממכלול שלם, וכתוצאה מכך הוא מבין את אחריותו ומחויבותו למכלול השלם. יוצא שעל אף שמדובר בחוויה אישית ואינטימית בין המיסטיקאי לאלוהות, יש לחוויה הוורטיקלית

השלכות על התנהגותו החברתית של המיסטיקן ועל יחסו לזולת. העולם המיסטי מציב במקום גבוה ערכים כמו מוסר, חסד, צדקה ומשפט. סטיינבוך תופס את ר' דובער כמייצג חוויה ורטיקלית-מיסטית בתוך הקונטקסט הכוללני של הרעיון החב"די המבקש 'עשיית מדור לה' בתחתונים'.

ר' דובער מתאר את חוויית ההתפעלות כ"יציאת מצרים", במובן שהיא גורמת לאדם "הזזה ממקומו" (זהו פירוש המונח ec-stasy). המילה "מצרים" נקראת כ"מְצָרִים", ועל כן היציאה ממצרים מלמדת על היציאה ממקום "צר". חוויה זו נוגעת לכל אדם ואדם, בכל זמן נתון וללא קשר למאורע ההיסטורי הספציפי של יציאת מצרים. מדובר בהיענות לאלוהות תוך השלת מגבלות החומר שאליהן משועבד האדם.

לדברי סטיינבוך: "הכוונה היא שהמיסטיקאי יפגוש בסדק דק בתוך אירוע היסטורי את הנצח". ב'קונטרס ההתפעלות' מתאר ר' דובער, דרגות חוויה המבוטאות בחמישה סוגים של הנפש הטבעית וחמישה סוגים של הנפש האלוהית, ומשתנות בממדי העומק, ההיסמכות על מאמצי האדם, הקשרים עם העצמי והממדים של החסד והאחדות עם האל.

המיקוד של סטיינבוך אינו בעצם הפרטים המשורטטים וההבדלים בין סוגי ההתפעלות, אלא בשאיפתו להבהיר שיש ניואנסים שונים ובלטים לעין במה שהוא מגדיר כחוויות ורטיקליות-אנכיות.

מבחינת סטיינבוך, מה שמייחד את הגותו של ר' דובער הוא העובדה ש'קונטרס ההתפעלות' נכתב מתוך תחושת מחויבות עמוקה של האדמו"ר לחסידיו ולא מתוך מוטיבציה אישית של הפצת משנתו ודעותיו בנושא. לדעת סטיינבוך, 'קונטרס ההתפעלות' נכתב בכנות, מתוך תחושת דחיפות, על מנת למקד את החסידים ולסמן להם את המטרות החווייתיות שעליהם לשאוף לרכוש. האדמו"ר האמצעי מתייחס בקונטרס לבעיות העולות במצבים השונים, ובפרט לבעיות קיומיות כעול הפרנסה.

למרות המיקוד במשנתו של ר' דובער בחשיבות חוויית האחדות המיסטית, סטיינבוך מטעים שהחוויה המיסטית, האקסטזה, אינה מטרה העומדת בפני עצמה. היעד מבחינתו איננו רק דבקות אישית עם האלוהות, אלא איחוד האלוהות עם המציאות כולה. החזרת הנוכחות האלוהית לעולם, המתבטאת בדימוי של החזרת השכינה מהגלות. על פי סטיינבוך, בספרות החסידית יש תיאורים רבים של פירוד מהאלוהות, כמו גם תיאורים של גלות האל המבוססים על הזוהר וקבלת האר"י. להבנתו, עבור המיסטיקנים החסידיים, הדרישה מבני האדם היא להשיב את הסדר הקוסמי השבור על כנו. השבת הסדר היא השבת האהבה, המאפשרת את תיקון העולם ויצירת האחדות בין האלוהות והבריאה בתוך המסגרת ההיסטורית האנושית. זוהי הגאולה המשיחית שאותה נדרש לכוון המיסטיקן היהודי. תפקיד החסיד הוא לעזור לאלוהות לבטל את הרוע ולגאול את האור המוסתר בתוך המציאות הנבראת.

בנוגע ליחס שבין רעיונות החסידות הכללית לכתביו של ר' דובער, סטיינבוך טוען כי 'קונטרס ההתפעלות' איננו בהכרח אמצעי להגעה אל מטרת האיחוד המיסטי המאפיינת לדעתו את החסידות הכללית. לתפיסתו של סטיינבוך, 'קונטרס ההתפעלות' בא כאמצעי להתנהגות שתנבע מעצם החוויה המיסטית האקסטטית. בסיכום מאמרו הוא כותב: "המשמעות האולטימטיבית של חוויות אנכיות [...]

אינה בהתעלות היחיד והגעתו לאחדות עם האלוהים באחדות, אלא בצדיקות, בהשתתפות פעילה בהחזרת האחדות שאבדה בין האלוהים לבריאה".

3.2.9. נפתלי לונטל

ספרו של נפתלי לונטל, *Communicating the Infinite – The Emergence of the Habad School*, עוסק בהתפתחות מושג ההתבוננות במשנתו של ר' דובער שניאורין, כהמשך להתגבשותו במשנת רש"י. פיתוח הקשר מול אינסוף היה נדבך חשוב בהתפתחות הרעיונית בחב"ד, והוא התבטא במושגים 'ביטול' (המטרה) ו'התבוננות' (הדרך). ראשיתו של הרעיון בדיאלוג שניהל הבעש"ט (באיגרתו משנת תק"ה) עם נשמת המשיח, שאמרה לו כי הוא, המשיח, עתיד להתגלות כאשר "יפוצו מעיינותך חוצה ויוכלו כולם לייחד ייחודים כמוך". על פי לונטל, זהו אחד מהעקרונות המרכזיים שהנחו את האדמו"רים הראשונים של חב"ד, בבקשם להנגיש את החוויה המיסטית לכלל החסידים.

בספרו בוחן לונטל את התפתחות מה שהוא מכנה 'העברת הקשר לאינסוף', הנכרכת כאמור בהתפתחותם הרעיונית והיישומית של מושגי הביטול וההתבוננות. לונטל טוען שבדורות הראשונים של החסידות נתגלעה מחלוקת קשה בשאלה אם חוויית הקשר עם האינסוף צריכה להיות יעד רוחני שווה לכל נפש. הדילמה הייתה בין המוטיבציה להפיץ את פרקטיקת ההתבוננות והביטול לכלל החסידים לבין הרצון לשומרה למתי מעט המסוגלים לה. נושא זה, לדעת לונטל, יצר מחלוקת קשה בין ראשי התנועה החסידית לבין ר' שניאור זלמן מלאדי. עמדתו של רש"י הובילה לבידולה של חסידות חב"ד ולאפיונה ככזו הרואה ב'העברה הקשר אל האינסוף' יעד רוחני מרכזי.

רש"י התמודד עם הסוגיה בספר התניא. לתפיסתו, בנשמת כל אדם קיימת כמיהה מוטבעת למימוש הקשר עם האינסוף. ה'תניא', שנכתב מתוך אורייטציה פרגמטית, נועד להשגת תכלית זו. לשם כך ערך רש"י שימוש במושגים מהקבלה הלוריאנית, וארגן אותם במבנה לוגי בהיר כך שיהיו נגישים לאדם הנורמטיבי – הלא הוא 'הבינוני' שאליו מיועד הספר. רש"י יצר הבחנה דיכוטומית בין הצדיק שחיו מהווים ביטוי טוטאלי לקשר של הנשמה עם האינסוף, לבין ה'בינוני' הנורמטיבי, שממנו נדרשת מסירות נפש לקידוש ה'.

רש"י תפס את שיטתו כהמשך אותנטי לתורת רבו, המגיד ממזריטש. לדידו, הקשר עם האינסוף הוא המטרה שיש לחתור אליה הן בלימוד התורה, הן תפילה, הן בקיום מצוות והן במוכנות למסירות נפש על קידוש ה'. שיטתו התבססה על דבריו של המגיד ממזריטש שזיהה את ספירת החכמה, המתארת את הממד שמעבר לשכל, כצינור לקשר עם האינסוף. רש"י חתר לתרגם את מושגי ה'למעלה מטעם ודעת' לכלים מילוליים, לוגיים ושכלתניים המזוהים עם ספירת הבינה, ובכך להנגישם לציבור הרחב.

במוקד משנתו של רש"י עומדת התפיסה כי האינסוף, דהיינו האין, הוא המציאות האמתית ולא היש הגלוי. מכאן שהאדם נדרש לבטל את ישות ה'אני' שלו כדי להתמזג עם האינסוף. תהליך זה, המכונה בשם 'ביטול', מתרחש דרך עבודת ההתבוננות שהיא עבודה מדיטטיבית בעיקרה.

לוונטל כותב כי אחרי מאסרו של רש"ז בסנט פטרסבורג, דרשותיו נעשו שכלתניות יותר מתוך מטרה להנגישן לכלל החסידים. עוד טוען לוונטל כי למרות הפופולריות והפנייה למכנה משותף, רוב הדרשות שומרות על עקרון הליכה של ביטול ה'אני', והפנייה היא לכל אחד בהתאם לדרגתו ולשיעור קומתו: מהאליטות שבקרב המיסטיקנים נדרש ניתוק טוטאלי מהבלי העולם הזה; מהלמדנים השכלתנים נדרשה התכוננות אל האור האלוהי בזמן לימוד התורה, בין השאר דרך אמנות הוויכוח; מבעלי ההתלהבות הרגשית נדרשה התכוננות בתפילה, ומפשוטי העם נדרשה מוכנות למסירות נפש בכל מעשיהם בחיי היום-יום.

כאמור, רש"ז ראה חשיבות בהתכוננות שכלית במטרה להוביל לייחוד בין ספירות החכמה, הבינה והדעת. מכאן, שהאספקט הקונטטיבי בהתכוננות קיבל בכורה במשנת חב"ד. קומוניקציה רציונלית זו, יחד עם התכוננות בתורות האזוטטרית, עמדה בבסיס מחלוקת חריפה בסוף ימי רש"ז וטלטלה את תנועת חב"ד מבפנים. ואולם ההתנגדות מצד מנהיגים שונים בתנועת החסידות התחילה כבר עם כתיבת ה'תניא'. עיקרה היה מר' אברהם מקליסק. לדידו של ר' אברהם, החוויה המיסטית קשורה אך ורק באמונה ואין לה ולו דבר עם השכל האנושי, המזוהה לשיטתו עם מקור הרוע האנושי. בנוסף טעם הקלסיקר כי העצמת הקשר עם הצדיק יחד עם 'גילוי ניצוצות האור' מספיקות לעבודתו של החסיד.

עמידה על ההתנגדות לדרך רש"ז חשובה לסקירת התהליך הדיאכרוני שבין רש"ז לר' דובער, משום שההתנגדות השפיעה על אופן הפיתוח והיישום של מושגי ההתכוננות והביטול. סיבה נוספת לחשיבות הזכרת ההתנגדות היא הדמיון שבין ההתנגדות החיצונית לחב"ד לבין המחלוקת שנתגלעה בתוך התנועה עצמה. לאחר מותו של רש"ז עלו ספקות לגבי הניסיונות ללמד את האזוטרי לכלל שכבות העם. הדבר גרם לקונפליקטים קשים בין ר' דובער שניאורי לבין ר' אהרון הלוי הורביץ מסטרשיליא בנוגע להמשך דרכה של חב"ד. ר' דובער האמין שיש בכוח תורות חב"ד, שנכתבו בהשראת יורדי המרכבה, להעביר את האור האלוהי גם ללמדנים האינטלקטואלים. הוא האמין שמעטה של מחשבה ומתודולוגיה מסודרת יפצח את ההתנגדות שלהם, ועל כן שם דגש משמעותי על ההתכוננות השכלתנית. רעיון זה הובע בקונטרס ההתפעלות שכתב.

לעומתו, ר' אהרון הלוי האמין שרק לאליטה מצומצמת בעלת יכולת התפעלות רגשית הפורצת מגבולות הנורמה יש יכולת השגה באור האלוהי. המחלוקת הסתיימה בהתפלגות בין שני הכוחות המתחרים על ההנהגה. רבי דובער נבחר כמנהיג הממשיך של חב"ד, בעוד ר' אהרון הלוי פרש והקים חסידות משלו. תחת הנהגתו של ר' דובער שניאורי הלכה חסידות חב"ד ונעשתה יותר מוגדרת ובעלת מטרה קונקרטיית להעברת הקשר עם האינסוף לכלל שכבות האוכלוסייה, ללא התניה הנוגעת לרקע שלהם או להשכלתם התורנית.

בתגובה להתנגדות, נאלץ ר' דובער לאפיין מחדש את הטכניקה המדיטיטיבית כך שתוכל להתאים לרוב חסידי התנועה. ואולם בעודו נאלץ להגביל את דרכי יישום שיטת ההתכוננות האזוטטרית לפני התפילה, הוא הצליח לתרגם באופן מלא את המושג המרכזי בחסידות – הביטול – לרלוונטי עבור כלל החסידים בחצר שהלכה וגדלה. מטרתו המוצהרת היתה להרחיב את תהליך הנחלת תוכני הדרושים,

הערכים והאידיאלים החב"דיים, לכמה שיותר מעגלים חברתיים. דלתות חב"ד נפתחו מבחינתו גם עבור הלמדן הנורמטיבי ברוסיה הלבנה. כמו כן התאפשרה נגישות גם לשכבות הפחות משכילות, כולל נשים. הדגש שניתן לערך מסירות הנפש – הקרבת העצמי כדרך להשגת הקשר עם האינסוף – אפשר לכל יחיד ויחיד בתוך ומעבר לתנועה החסידית, לנסות לממש בחייו את אידיאל החיבור שבין שמים וארץ.

לוונטל בוחן את משנתו של ר' דובער, שהיה לדבריו "מיסטיקן בעל השראה", באמצעות חיבוריו 'קונטרס ההתבוננות' ו'קונטרס ההתפעלות'. כעיקרון מנחה, עצם איון ה'אני' דרך חוויית הביטול מהווה תכלית מרכזית בקשר עם האינסוף. שאיפתו היא לחלוק את ההישג האזוטרי הגבוה ביותר עם החסידים הפשוטים. מאידך, ר' דובער היה ער לעובדה שלא כל אדם מסוגל לכך, ולכן פיתח משנה שבה סיווג את מטרות הביטול על פי דרגות המסוגלות השונות של אנשי הקהילה: מהמסוגלים ביותר הוא דרש ביטול דרך התבוננות, מהמשכילים הוא דרש להגיע לחוויית הביטול דרך לימוד הטקסטים המיסטיים היהודיים ובעיקר אלו החב"דיים, כאשר הידע נחשב כמוביל לשינוי פנימי טרנספורמטיבי. מפשוטי העם הוא דרש את המוכנות למסירות נפש על שימור היהדות. במסירות הנפש הוא ראה ביטוי להורדת האינסוף אל תוך העולם הנברא. בכך למעשה המשיך ר' דובער את הדרך שהתווה אביו.

לצד התהליך החיצוני של העברת התכנים האזוטריים לקהלים נרחבים ככל הניתן, ניסה ר' דובער לפתח דרך מיסטית יוצאת דופן של התבוננות מפורטת כהכנה לתפילה. שאיפתו הייתה לחשוף את טכניקת ההתבוננות לקהלים נרחבים של לומדי התורה שהיו בתקופתו ברוסיה הלבנה. על מנת להשיג זאת נדרשו שינויים והתאמות, עד שפותחה שיטת ההתבוננות שהתאימה מבחינתו לכול. דרכו של ר' דובער בהקניית השיטה כללה ניתוח רציונלי של משלים, דבר שהותאם במיוחד ללומדי התלמוד וההלכה, שאותם הוא שאף להפוך ל'מתבוננים'. המטרה הייתה התעלות רוחנית למטרת הורדת ההשגות לחיי היום יום, והדגש הוא על חשיבות החיים בעולם הזה וההתמודדות עם המציאות הנורמטיבית.

שני מושגים קשורים, המבטאים את יסודות משנתו של ר' דובער שניאורי ב'קונטרס ההתפעלות' הם האמונה שתורת חב"ד שנמסרה על ידי רש"ז נושאת בתוכה את האור האלוהי, והתפיסה כי באמצעות ביטול ישות ה'אני' יכול החסיד לפגוש את האור האלוהי ולאפשר לנשמתו לחבור עם האינסוף. ר' דובער ראה בלימוד התורה ובשמירה קפדנית של מצוותיה תנאי הכרחי (יחד עם ההתבוננות) כדי להשיג קשר עם האינסוף. לדידו, התורה כולה קדושה ונושאת כוח תאורגי, ומיצויה טמון בכתבי חב"ד. הוא האמין שכתבי אביו, בתוספת החידושים והתוספות שלו עצמו, נושאים כוח חיבור לאינסוף האפשרי לכולם. האמונה המונחת ביסוד הדברים היא שדרשותיו מגלות וחושפות את האור והקדושה שבעולמות העליונים, תוך שהן מלוכשות בשפה שכלתנית המובנת לכול.

לדעתו של לוונטל, ההנחיות הנסתרות של ר' דובער מראות שלאידאל ההעברה של חוויית החיבור עם האינסוף היה תפקיד מרכזי בשיטת ההתבוננות שלו. עיקרה – תנועה מהגבוה ביותר לנמוך ביותר, מה שמבטא את תהליך הארת אור האינסוף לבריאה. התנועה מהגבוה לנמוך מאפיינת גם את

הוראות ר' דובער בתהליך ההתבוננות בקוראו לחסידיו לממש בעולם את התובנות העמוקות שמקורן בחיבור לאינסוף. אותה תנועה מהגבוהה לנמוך באה לביטוי גם בשאיפה להעביר את התכנים הגבוהים לכל רמות האוכלוסייה, כולל הנמוכות ביותר שבה.

ככלל, ר' שניאורי המשיך ופיתח את הקו ואת העקרונות שהותוו על ידי אביו. הוא ראה בקשר עם האינסוף את המטרה המרכזית של ההתבוננות והתפילה. כמו במשנת אביו, גם אצלו ההתפעלות לא הייתה מטרה בלעדית אלא הביטול, דהיינו ההגעה לאינן ישות ה'אני'. 'קונטרס ההתפעלות' ערך סדר במושגים הלא בהירים וסימן את המסלול של בקשת ביטול דרך התבוננות. בה בעת, נתן ר' דובער אפשרות גם לאלו שאינם מסוגלים להתבוננות מיסטית – לממש את תכלית הביטול בדרכים אחרות.

3.2.10. אליוט וולפסון

בספרו, *Open Secret: Postmessianic Messianism and the Mystical Revision of* Menahem Mendel Schneerson, מנתח אליוט וולפסון נושאים שונים במשנתו של אדמו"ר חב"ד השביעי, הרב מנחם מנדל שניאורסון (רמ"מ), תוך סקירת ההתפתחות התאוסופית שנבנתה על בסיס תורותיהם של קודמיו ובחינת השינויים בהדגשים לגבי סוגיות שונות. אתייחס כאן לכמה נושאים במשנתו של ר' דובער שניאורי שאליוט וולפסון מזכיר כמשפיעים, כמצוטטים, או כמונחים ביסוד משנתו של רמ"מ.

עבודת ההתבוננות עומדת בלבה של מחשבת חב"ד. וולפסון מתאר סוגי התבוננות שונים תוך שימת דגש על ההבדלים ביניהם. רמ"מ מצטט מדבריו של ר' דובער שניאורי בנושא ההתבוננות ומתאר את האמונה כביטוי לאור האלוהי הפורץ את גבולות האינטלקט. נביעה של אור זה קיימת בכל ה'יש', אך לנשמה היהודית, ובמיוחד לאספקט ה'יחידה' שבה, יש היכולת להשיג את אור האינסוף, להתבטל ולהתכלל בתוכו.

בדבריו של ר' דובער נאמר מפורשות שגילויי אלוהות מתאפשרים במרחב ה'יחידה' שבנפש, ששורשה בביטול עצמי שמעל לחכמה הקוגניטיבית. השגת האחדות היא מעל להבנה והיא אינה ניתנת למסירה ברובד המילולי, כיוון שאין 'מה' מוגדר שאותו ניתן להשיג, ומאידך גם אין 'מה' שאותו לא ניתן להשיג. כיוון שכך, השימוש במושג 'השגה' הוא שימוש מטפורי, והוא מתאר את הבקשה האנושית להשיג השגה פנימית או גבוהה שמעבר לגבולות הזמן והמרחב. דבר זה מגיע דרך הקפדה על הכללים שטבע ר' דובער, שמקורם בהשגה האלוהית או באמונה שמעבר לכל הבנה או ידיעה.

על פי ר' דובער, מהות מסירות הנפש של הנשמה היא "ביטול והתכללות בבחינת אֵין דאין סוף עצמו בבטול עצמי, ולא רק בחינת ביטול היש לאין". בכך מחזק ר' דובער את שני אופני הביטול המובחנים על ידי האדמו"רים של חב"ד.

בתארו את התורה כמשל לקב"ה, מתבסס ר' דובער על פרשנותו של רש"י על ספר שמואל: "המשל הקדמוני משל לתורה שהיא משל לקב"ה". המצוות נתפסות כאמצעי שעל ידו יכול האדם להגיע לדבקות שבה מתמזגים הרצון האלוהי והרצון האנושי. זאת על ידי ביטול העצמי והאינטגרציה

שלו עם 'היחיד והמיחד'. התוצאה היא הורדת אור האינסוף הבלתי ניתן לחלוקה אל תוך עולם החומר הסופי המתאפיין בריבוי ובשוני. האמונה היא שהתורה היא גוף לשוני העשוי מכ"ב אותיות האל"ף-בי"ת העברי, החתומות בשם ה' המפורש. שורשה של המהות הוא באור האינסוף מגלה את האלוהי דרך אותיות ומילות התורה וגם דרך דרך המצוות, בדומה לאור השמש המופץ על ידי קרני השמש. על כן התורה בפנימיותה היא אור מאור האינסוף.

באחת מדרשותיו של רמ"מ על אודות ט"ו בשבט, הוא ממשיל את התורה ללחם, יין ושמן. אלו מקבילים לתורה הגלויה, הרזין, והרזין דרזין. הוא מסתמך על דברים מתוך הספר 'אמרי בינה' של ר' דובער, הממשיל את הלחם לצד הנגלה בתורה, את היין לפן הסודי של גילוי העצמות, ואת השמן לסוד הסתום, דהיינו הבחינה שלא ניתן לגלותה כלל. עם זאת, על אף שרמ"מ מסתמך על ציטוט מדבריו של ר' דובער, הוא קרוב בגישתו יותר לאדמו"ר הרי"צ, ר' יוסף יצחק, הקובע כי היין מסמל את האידיאל של ההתבוננות יותר מן השמן, מכיוון שהיין מגלה את "הסודי שבתוך הגלוי" – המקביל לאלוהות הנסתרת שמעל לטבע המוצפנת בתוך הטבע עצמו. רמ"מ מבכר גישה זו כיוון שהדגש במשנתו הוא על תורת הגאולה. אחד מאפיוני ימות משיח הוא שהנשמה תהיה מחוברת לאינסוף ויהיה ברור שהקודש הנסתר קיים בכל דבר ודבר בטבע הגלוי.

רמ"מ מצטט עוד מדבריו של ר' דובער, לפיהם האופן שבו הרצון האלוהי בא לידי ביטוי בהווה, יהיה שונה באופן מהותי ממה שיהיה בעתיד. על פי הניסוח באחד מהמאמרים של ר' דובער, קיימת הארה מהאלוהות המתגלה בהתאם ל'קו-המידה' (מושג שנלקח מספרות הזוהר). הכוונה היא שמה שמתגלה בעולם התחתון, אפילו דרך פעולות נטולות כוונה, נעלה יותר מהתגלות הנעשית בהסתר במרחב הפנימי. כדי להדגים זאת, מביא ר' דובער משל ממלך היוצא לחצר ארמונו. מהותו מתגלית שם הרבה יותר מאשר כשהיה סגור בארמונו עם שריו הקרובים. ר' דובער מסביר שהגילוי משמעותי יותר דווקא במקום שבו למראית עין יש הסתר: החצר החיצונית, בניגוד לחדר הפנימי, היא המקום לגילוי המשמעותי ביותר של המלך. עיקרון זה יחשף בימות המשיח, כאשר סדרי העולם ישתנו והמוחצן ביותר יהפוך לשקוף ויבטא את התוכן הפנימי ביותר. הכסות או הצעיף המכסה על הטבע יוסר, ואור האלוהות יתגלה במלואו – שם ה' המפורש יתגלה במהותו ממש בטבע הנגלה, מעבר למצבו כיום שבו הוא טמון בלבוש השם 'אלוהים'. התכלית תתממש לדבריו כאשר כל הלבושים יושלכו וכל החסימות יוסרו.

ר' דובער מבחין בין שני סוגי גילויי אור אינסוף: הראשון, בעליית הנשמה לשורש של הרצון הפשוט, והשני בגילוי אור אינסוף בכל רמות הנפש וגם בגוף הגשמי, בבחינת "התכללות באור אינסוף ברוך הוא ממש". ההתכללות של המישור הפנימי והחיצוני מאפשרת את ההתגברות על המגבלות הגופניות.

דבר נוסף שיאפיין את עולמו של משיח הוא שהמודעות תהא במצב של 'מוחין דגדלות'. לא יהיה עוד צורך בהליכי בירור ותיקון, וההכרה תהיה מסוגלת להתפעלות עצמיות מאור אינסוף. ר' דובער מסיים את ספרו 'אמרי בינה' בקביעה שלעתיד לבוא נוכחות האל לא תהיה עוד מכוסה, שכן האור יהיה

בלא כלי, וההתגלות האלוהית תהיה מעבר למגבלת הכלים. בדברו על העולם הבא, מתאר ר' דובער עולם שבו יוסרו המחיצות בין ישראל לשבעים אומות העולם, כאשר האומות יחזרו למקורן הרוחני ויעברו לצד הקדושה. יהיה בכך משום תיקון לשבירת הכלים בבריאת העולם ו"לשבעת המלכים שמלכו טרם מלוך מלך לעם ישראל".

במובנים מסוימים, ר' דובער ממשיך בזאת את משנת אביו רש"ז, ומאפיין את העתיד כטיהור טוטאלי של הרוע וזמן של הרס מוחלט של כל מקור שיש בו סתירה לקדושה. זוהי טרנספורמציה שלמה של החושך לאור, שיביא לגילוי הנוכחות האלוהית ליהודים וללא-יהודים גם יחד. (וולפסון מסייג רעיון זה בציינו שלעתים קיימות פסקאות המביעות דעה שונה בנושא).

4. שער הייחוד – אפיסטמולוגיה חסידית קבלית

4.1 תורת הנפש של רש"ז

במסורת החב"דית, דפוסי העבודה הרוחנית והפרקסיס המיסטי אינם נוצרים בחלל הריק, אלא הם פועל יוצא של תורת הנפש. תורת הנפש היא המבנה הפנימי של הנפש, דפוסייה, תכונותיה, ויחסי הגומלין שבין חלקיה, כפי שהם נתפסים על ידי הצדיק החסידי. הניתוח המעמיק של מבנה הנפש עומד בבסיס הטיפולוגיה של הדרך המיסטית שמציע הצדיק לשומעי לקחו, את אופי העבודה ודגשיה הוא קובע מתוך התובנות שהוא מסיק בנוגע לדינמיקה של נפש החסיד.

את היסודות לתורת הנפש החב"דית אפיין רש"ז בספר התניא. כידוע, אחת מטענות היסוד של הספר היא שמבנה הנפש של הצדיק שונה מהותית ממבנה הנפש של החסיד הנורמטיבי, הבינוני. עיקר מאמציו של רש"ז היו בניסיון לאפיין את מבנה נפשו של הבינוני ולגזור מניתוח זה את העקרונות המנחים להתפתחותו הרוחנית.

במקורות שונים²⁰⁴ מבאר רש"ז כי תורת הנפש אינה מתייחסת ל'מהות ועצמות נפש האלוהית'²⁰⁵, ומבחין למעשה בין עצם הנפש שהוא טרנסצנדנטי ולא מושג, לבין הביטויים החיצוניים של הנפש. בכך צועד רש"ז בעקבות הרמב"ם שקבע 'דע שנפש האדם אחת, ויש לה פעולות רבות חלוקות יקראון קצת הפעולות ההן נפשות, ויחשוב בעבור זה, שיש לאדם נפשות רבות'²⁰⁶. הטענה היא שהנפש עצמה אינה הוויה מורכבת, אלא אור פשוט ואחדותי שאינו מורכב ואינו מתחלק. טענה זו הנה עקרונית אליבא דרש"ז, שכן תפיסת הנפש כמורכבת עומדת בסתירה לתפיסתה כבעלת מהות טרנסצנדנטית. תפיסה של הנפש כמורכבת מכוחות שונים ומנוגדים משמעה שאין מדובר בנפש אחת, אלא בצרור של תכונות מובחנות הנקראות בהכללה 'נפש'. לשיטתו, הנפש כמהות נבדלת אינה ניתנת לתפיסה או להכלה, לקטלוג או לאפיון כלשהו. בטרמינולוגיה של רש"ז נאמר שהנפש ניתנת ל'השגת המציאות' ולא ל'השגת המהות', כלומר האדם יכול לעמוד על השפעותיה של הנפש דרך הפנומנים והביטויים החיצוניים שלה, אך לא במפגש בלתי אמצעי עם מהותה.

לאור זאת, מטרתה של תורת הנפש היא לעמוד על כוחות הנפש, שהם הגילויים החיצוניים שלה. באופן עקרוני רש"ז מחלק בין שתי רמות של גילויי הנפש: 'לבושי הנפש', ו'תיקוני הנפש' או 'כוחות הנפש'. לבושי הנפש הם הגילויים החיצוניים יותר: המחשבה, הדיבור והמעשה. הדימוי ללבוש מתייחס לתפקיד הכפול שנושא הבגד: מצד אחד הוא מבטא את העדפותיו וטעמיו האישיים של הלוכש ו'מגלה' אותם, ומצד שני הוא מסתיר ומכסה את הלוכש. הוא גילוי של פן מסוים בהקשר

204. ראו למשל תורה אור, יג ע"ב; ליקוטי תורה, ספר ויקרא, ד ע"ב.

205. שם ושם.

206. פירוש המשנה לרמב"ם, הקדמה למסכת אבות ('שמונה פרקים'), פרק א.

מסוים, ומכאן גם נגזרת התכונה הבאה שלו – אין קשר מהותי ועצמותי בין הלוכש ללבושו. הלוכש יכול להשתנות בעקבות תמורות במצב הרוח, במזג האויר או בכל נתון אחר, והגילוי שהוא מציע מוגבל תמיד להקשר מסוים וספציפי. ובהתאמה – המעשים, הדיבורים ואפילו המחשבות הם נזילים ודינמיים. האדם יכול לשנותם בכל עת שירצה והוא אינו כפוף לתבנית קבועה המכריחה ביטוי מסוים וספציפי שלהם.

לעומת הלוכשים יש את כוחות הנפש, שנקראים גם תיקוני הנפש²⁰⁷. התיקון אינו רק גילוי חלקי של הנפש הפנימית, אלא גם מזדהה או מתאחד איתה ברמה מסוימת. עבור המתבונן מן החוץ, גילוי תיקוני הנפש מזוהה לגמרי עם עצם הנפש. המונח 'תיקון' מתפרש במשמעות של תכשיט. התכשיט נתפס כפנימי יותר מהלבוש, כמזוהה יותר עם מהותו של נושאו, כחלק מגופו ומאישיותו. מבחינת תודעתו העצמית התיקון, או התכשיט, נבדל ומובחן מהמהות שאותה הוא בא לגלות. הוא אינו מסוגל ליצור הזדהות מלאה עם הגוף שאותו הוא מגלה. אך כלפי חוץ, כלפי מי שיוצר אינטרקציה עימו, אין הבחנה בין הנפש והכוחות שלה והם מתאחדים לגמרי.

בפרק ג' בספר התניא משרטט רש"י את הסקיצה הבסיסית של כוחות הנפש, הכוללים את השכל והמידות. ביחס לעצם הנפש הם נחשבים אמנם ל'לבושים', אך ביחס ללבושי החיצוניים – המחשבה, הדיבור והמעשה – הם נחשבים ל'מהות ועצמות הנפש'²⁰⁸:

והנה כל בחי' ומדרגה משלש אלו נפש רוח ונשמה כלולה מעשר בחי' כנגד עשר ספירות עליונות שנשתלשלו מהן הנחלקות לשתיים שהן שלש אמות ושבע כפולות פי' חכמה בינה ודעת ושבעת ימי הבנין חסד גבורה תפארת כו' וכך בנפש האדם שנחלקת לשתיים שכל ומדות. השכל כולל חכמה בינה ודעת. והמדות הן אהבת ה' ופחדו ויראתו ולפארו כו' וחב"ד נקראו אמות ומקור למדות כי המדות הן תולדות חב"ד.

את כוחות הנפש מזהה רש"י עם עשר הספירות, והמתודולוגיה שבה הוא משתמש כדי למינם ולהגדירם לקוחה מספר יצירה. בספר יצירה מופיעה חלוקה פנימית בתוך הספירות ל'שלוש אמות ושבע כפולות'²⁰⁹. שלש האמות מזוהות עם האותיות א-מ-ש, והן נתפסות כספירות הבסיס המהוות את התשתית לכל מערכת הספירות.

זיהוי הספירות עם כוחות הנפש הוא פרשנות חסידיית קלאסית, כשעל פיה שלוש הספירות הראשונות מקבילות לכוחות ההכרה והתודעה: החכמה, הבינה והדעת²¹⁰. הספירות הללו מזוהות אמנם

207. המקור הוא בביטוי הזוהרי: 'דאפיקת (שהוצאת) עשר תיקונין' (זוהר, תיקוני זוהר, יז ע"א).

208. ראו תורה אור, יג ע"ב.

209. ספר יצירה ב, ג.

210. נקודה חשובה לציון היא שרש"י אינו מונה את הכתר כספירה הראשונה. סוגיית מניין הספירות העסיקה רבות את המקובלים החל מימי ראשית הקבלה. ביחס לעמדתו של רש"י עצמו הרי שבדרושים תאוסופיים הוא בדרך כלל

עם ה'שכל' אבל בטרמינולוגיה החב"דית השכל אינו מוגבל להשגה ולהכרה האינטלקטואלית, או למחשבה ועבודת המח. כמושג, ה'שכל' מתייחס באופן כללי להכרה, ליכולתה של הנפש להכיר ולהגיע לכלל תפיסה במושאים שחוצה לה. זיהוי זה מסביר את השימוש במונח 'אמות' שכן ברור שלא תיתכן כל פעולה של הנפש, לא פעולה קוגניטיבית ולא פעולה רגשית או אופרטיבית, מבלי שתקדם לה הכרה של אובייקט חיצוני או פנימי שאליו מתייחסת הפעולה.

'שבע הכפולות' הן שאר הספירות: חסד, גבורה, תפארת, נצח, הוד, יסוד ומלכות. ספירות אלו מקבילות לאותיות הכפולות: ב-ג-ד-כ-פ-ר-ת. הן נקראות כפולות בשל המבטא הכפול שיש להם בשפה העברית (רפה וחזק). בפרשנות החב"דית הכפילות שלהן מתייחסת ליכולתן להתכוונן לכיוונים שונים: לקדושה ולקליפה²¹¹. לספירות הללו יש אמנם אופי אך אין להם כיוון מוכתב מראש, ובמובן הזה הן אינדפרנטיות, והאדם הנושא אותם הוא הקובע את כיוון הפעולה שלהם. ספירות אלו מקבילות ל'מידות', שהן הדחפים הרגשיים היסודיים המצויים בבסיס הטבע האנושי.

4.1.1 ספירות ההכרה

הדיון של התניא בשלוש הספירות הראשונות – חכמה, בינה ודעת – חשוב, שכן הוא עומד בתשתית תיאור מבנה הנפש המפורט והמסועף שמציע ר' דובער בשער הייחוד, תיאור שעל בסיסו עוצבו הפרקטיקות המיסטיות המרכזיות של קונטרס ההתפעלות.

החכמה בספר התניא היא רגע הקליטה ההתחלתי, האינטואיציה הראשונית, ההברקה. בשלב זה הידיעה אינה שקופה לעצמה ואינה יכולה לדווח לעצמה על עצמה. היא עדיין בגדר של תפיסה גולמית וכוללנית שאינה מתפרטת לפרטים ורק מסוגלת להאיר את הסוגיה בכללותה. תיאור זה מזכיר את דבריו של הרמב"ם במורה נבוכים:

אלא שפעמים האמת מבהיקה לנו עד שאנו חושבים אותה לאור יום. אחרי-כן החומרים וההרגלים חוזרים ומסתירים אותה עד שאנו חוזרים להיות בלילה אפל, קרוב למה שהיינו בתחילה. משולים אנו אפוא למי שהברק מבריק לו מדי פעם בפעם בלילה אפל מאוד. יש בינינו מי שהברק מבריק לו פעם אחר פעם עד שהוא כביכול תמיד בתוך אור שאינו פוסק, כך שהלילה הופך לו ליום. זו היא דרגת גדול הנביאים אשר נאמר לו: ואתה פה עמד עמדי ונאמר עליו: כי קרן עור פניו [בדברו אתו]²¹². ויש ביניהם מי שהבריק לו הברק פעם אחת בכל לילו. זאת

נוטה למנות את הכתר במניין הספירות אך לא בספר התניא המתייחס למבנה הנפש. הטעם הוא שהכתר מזוהה בשיטתו עם הרצון והתענוג, הנתפסים ככוחות נפש לא מודעים. התודעה הסובייקטיבית יכולה להכיר את עצמה דרך ה'חכמה' בלבד ואינה מסוגלת לפתח מודעות רפלקטיבית לכוחות שמעליה.

211. ראו תורה אור, כט ע"א.

212. שמות לד, כט.

היא דרגת מי שנאמר עליהם: ויתנבאו ולא יספו²¹³. יש מי שיש (לו) הפסקות רבות או מועטות בין ברק לברק. ויש מי שאינו מגיע לדרגה שחושכו יואר בברק, אלא בגוף מלוטש או משהו מעין זה כגון אבנים וזולתם המאירים במחשכי הלילה. אפילו האור המועט הזה המאיר עלינו אינו מתמיד, אלא מבהיק ונעלם כאילו הוא להט החרב המתהפכת²¹⁴. לפי מצבים אלה שונות דרגותיהם של השלמים. אלה אשר לא ראו אור מעולם אלא הם מגששים באפלת לילה²¹⁵.

הרמב"ם מתאר את בני האדם כהולכים בעלטה מוחלטת, כשהעמידה על האמת היא אירוע חריג המשול לברק המבריק ומאיר את הלילה האפל. לדעת הרמב"ם, עצמת הברק ותדירות הופעתו היא המבחינה בין הנביאים השונים. החידוש במשל זה הוא שהמצב הבסיסי מתואר כמצב של חושך והיעדר ידיעה, הידיעה היא חידוש על רקע המצב הקיים. גם עבור הנביא המצב הבסיסי הוא מצב של חושך, ומתוכו הוא נחשף לאורו של הברק. אמנם הנביא בעל המדרגה זוכה לברקים בתדירות גבוהה עד שנדמה לו שהוא שרוי באור – 'כביכול תמיד בתוך אור שאינו פוסק, כך שהלילה הופך לו ליום' – אך זוהי טעות תפיסתית שכן גם אצלו הברק מופיע על בסיס מצב ראשוני של חושך.

במשנתו של רש"ז ה'ברק' הוא נחלתו של כל אדם בתהליך ההכרה. כל תהליך מחשבתי מתחיל למעשה במצב יסודי של 'אין' שבו מושא ההכרה נתון באפלה גמורה. תחילתה של ההכרה היא בהברקה הראשונית או בתפיסה הראשונית המאירה את מושא המחשבה, הכרה זו מזוהה עם החכמה. החכמה מתאפיינת באינטואיטיביות, ככוללניות, היא אינה ניתנת לחלוקה או לפירוק לחלקים, וקליטת המציאות שלה היא קליטה אורגנית של תמונת מאקרו. הכוללניות האורגנית והיעדר הירידה לפרטים המאפיינים אותה גורם לכך שהיא עצמה אינה כוח שכלי אלא מעין תיווך בין השכל למה שמעבר לשכל. לכן ההגדרה שמייחס רש"ז לחכמה היא 'כח מה'. המילה 'מה' אינה משמשת במשמעות של שאלה אלא כביטוי של עמידה בביטול מול האין.

במקומות רבים בכתביו מתאר רש"ז את מעלתו של משה רבינו כנובעת מכוח הביטול שלו כפי שבא לידי ביטוי בדבריו: 'ונחנו מה'²¹⁶, ומכאן הקשר החסידי המפורסם שבין הביטול לחכמה: ככל שלאדם יש יכולת ביטול גבוהה יותר כך תגדל יכולתו לקלוט 'חכמה'. בניסוח אחר מדובר על הקשר שבין הענווה לחכמה, כשגם כאן דמותו של משה משמשת השראה והמחשה לעניין: דווקא גדול הנביאים מתואר כ'ענו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה'²¹⁷, הענווה מאפשרת את הקליטה של 'חכמה' חדשה הבאה מבחוץ.

213. במדבר יא, כה.

214. בראשית ג, כד.

215. מורה נבוכים א, פתיחה.

216. שמות טז, ז.

217. במדבר יב, ג.

רק לאחר הקליטה הכוללנית של החכמה תיתכן התפתחות של חשיבה בנויה ומסודרת. וכאן אנו מגיעים לבינה, שמוגדרת על ידי רש"ז במספר מקומות ככזו שיוצרת 'קוי אורך וקוי רוחב'. היא כוללת את התהליך האנליטי השלם: הפיתוח והפירוט, האנליזה והסינתזה, המיון של הפרטים ויצירת הכללים והמשמעות. הבינה מארגנת את הפרטים בסדר ובהיררכיה, תוך התייחסות למערכת יחסי הגומלין שביניהם.

הדימוי שמביא התניא ליחס שבין החכמה והבינה הוא 'אב ואם'. הבסיס הוא כמובן בקבלת האר"י שייחסה את פרצופי 'אבא' ו'אמא' בעולם האצילות לספירות חכמה ובינה. זהו דימוי סקסואלי המשתמש בתהליך העיבור כדגם תיאורי. תרומתו של האב להפריה היא בטיפת הזרע, שהיא הגרעין הראשוני והגולמי. הזרע הוא הקוד, המכלול הגנטי והביולוגי שאינו יכול לרקום עור וגידים ולהפוך ליצור חי ללא ההריון והתהליך המורכב ברחם האם. ההריון בבינה מאפשר את השהייה, הבנייה, ההתפרטות וההגדלה, התפרטות של כל אחד מהמרכיבים וקורלציה שלו עם החלקים האחרים, ולכן ביסודו הריון זה הוא תהליכי וממושך. הבינה היא שיוצרת את ה'גוף' והופכת את ה'בכוח' ל'בפועל', את הפוטנציה הגרעינית לתבנית מורכבת שחלקיה מנהלים אינטרקציה הדדית ויחסי גומלין ביניהם. תהליך קליטת הזרע והתפתחותו ברחם האם הוא תהליך מורכב, שבתורת האר"י כולל 'עיבור', 'יניקה' ו'מוחין'.

מבחינה זו החכמה מצטיירת כפאסיבית לגמרי, בבחינת 'אין', אל מול הבינה האקטיבית, שהיא ה'יש'. היחס הזה מתברר כשבוחנים את החכמה והבינה לא מצד מערכת היחסים שביניהן, אלא מהצורה שכל אחד מהם קולט את ה'שפע', או התכנים שלו. החכמה אינה כח יצירתית. היא אינה יוצרת את ההשראה שלה, אלא רק קולטת אותו. באופן פרדוקסלי, מה שמאפשר לחכמה לקלוט את השפע הוא תנועה נפשית הפוכה למאמץ היצירתי – הביטול העצמי. ככל שבעל החכמה ישכיל לפנות מקום ולהתרוקן מכל ידיעותיו הקודמות כך תגדל יכולת הקיבול הנפשית שלו. היצירה האקטיבית במובן הזה מהווה חסם בפני גילוי השפע, מאחר וככל שהאדם יוצר יותר כך קשה לו יותר לקבל והוא מתרחק מהכישרון של החכמה.

הבינה חותרת למקום אחר. היא אינה מסתפקת בקבלה דוממת ופאסיבית של הדברים, אלא בניתוח ועיבוד שלהם. רש"י בפירושו לתורה מגדיר את הבינה כ'מבין דבר מתוך דבר'²¹⁸, זוהי הגדרה שרומזת לתהליך של עיכול ועיבוד. מתוך הרעיון שהתקבל מהחכמה והופנם בנפש יוצרת הבינה את היצירות החדשות שלה. ההשראה של החכמה הופכת אצלה לחומר גלם שממנו היא בונה בניינים חדשים. לאור זאת, ניתן לדבר על ציר נוסף שממחיש את מערכת היחסים שבין החכמה והבינה – פאסיביות מול אקטיביות. הפאסיביות, במובן של הביטול, היא הפרדיגמה שמאפיינת את עולמה של החכמה. הבינה לעומתה, ככוח יוצר ומחדש, מתאפיינת באקטיביות וביוזמה.

218. רש"י על דברים א, יג.

היחס שבין החכמה והבינה מומשל לעיתים ליחס שבין הראייה והשמיעה. הראייה מאפשרת קליטה שלמה של המציאות על כל פרטיה ודקדוקיה, היא מעניקה תמונה מלאה מבלי להתעכב על הפרטים הקטנים המרכיבים אותה. בשמיעה לעומת זאת, תפיסת המציאות נבנית בהדרגה דרך הפרטים. השומע מקבל פרט אחרי פרט ונדרש לארגנם בתוך פרדיגמה מסודרת המאפשרת הקניית משמעות לדברים. במונח מסויים, תהליך הקליטה של השמיעה הפוך מזה של הראייה. בעוד שבראייה האדם מקבל תמונת מאקרו שלמה וממנה מנסה להצטמצם ולהתייחס אל הפרטים, הרי שבשמיעה האדם נדרש לבנות את תמונת העל דרך איסוף וארגון של הפרטים המרכיבים אותה.

בשער הייחוד מפתח ר' דובער את התיאור של רש"ז למערכת מורכבת ומפורטת יותר. ר' דובער פותח את חיבורו בקביעה שכל אחת מספירות ההכרה פועלת בשלושה רבדים: עומק, רוחב ואורך. בספירת הבינה, העומק הוא כושר האנליזה השכלי, יכולת החתירה אל המקורות הראשוניים של ההבנה. תהליך ההשכלה של הבינה נוצר על ידי אנליזה וניתוח של התובנה שהיא מקבלת מהחכמה. הבינה מפרקת את ההשראה הכוללנית של החכמה לגורמי יסוד, ודרך סינתזה מחודשת היא בונה מהם תבניות חדשות.

היכולת הסינתטית היא 'רוחב הבינה', הפקת מסקנות ולקחים מהנתונים הידועים והמוכרים. כלומר, הבינה מאפשרת למעשה רציונליזציה של השראה אי-רציונלית. היא מפרקת את ה'ברק' האורגני והכוללני שנוצר בחכמה לשורה של מושגים ותובנות הניתנים כל אחד לתפיסה רציונלית ולהשגה שכלית. פירוק התמונה השלמה מאפשר זיהוי הסיבתיות, מודעות לקטעים שונים ומובחנים בתוך הישר השלם מאפשרת לזהות עיקר וטפל. הפירוק הזה מאפשר לבינה להתיך מחדש את חומרי היסוד וליצור מהם יצירות חדשות, ההבניה המחודשת היא ה'רוחב' של הבינה, גם במשמעות של הרחבה, המזכירה את המושג הקבלי 'רחובות הנהר' – המרחיבים ומסעפים את השפע שנוזל מ'מעין החכמה'.

'אורך הבינה' שייך כבר ליכולת הקומוניקטיבית שלה, להבעה העצמית שלה כלפי חוץ. האורך מתייחס ליכולת לנסח רעיון כך שייקלט גם בידי מי שנמצא ברמות נמוכות יותר של קליטה והבנה. זהו תהליך ההמחשה שאליו נדרש הצדיק, או המורה. ההמחשה דורשת שינוי צורה של כלי הבעה תוך שמירה על איכותו ומקוריותו של התוכן. היכולת להמחיש דברים מורכבים גם לאזניים של הדיוטות דורשת בראש ובראשונה הבנה מעמיקה מאד בתוכן, כזו שמפנימה את הגרעין הפנימי והמופשט שלו ולא שבויה בפנומנים ובאופנים שבה הוא בוחר להביע את עצמו. הקישור לליבת הרעיון, לגרעין המופשט מאפשר יצירה או אימוץ של אופני הבעה חדשים.

אגב, רש"ז מזהה יכולת זו בכמה מקומות²¹⁹ עם חכמתו של שלמה המלך, שעליו מעיד המקרא:

219. ראו לדוגמה תורה אור, יב ע"א; ליקוטי תורה, ספר ויקרא, יז ע"ב.

ותרב חכמת שלמה מחכמת כל בני קדם ומכל חכמת מצרים: ויחכם מכל האדם מאיתן האזרחי והימן וכלכל ודרדע בני מחול ויהי שמו בכל הגוים סביב: וידבר שלשת אלפים משל ויהי שירו חמשה ואלף: וידבר על העצים מן הארז אשר בלבנון ועד האזוב אשר יצא בקיר וידבר על הבהמה ועל העוף ועל הרמש ועל הדגים: ויבאו מכל העמים לשמע את חכמת שלמה מאת כל מלכי הארץ אשר שמעו את חכמתו:²²⁰

רש"ז מבאר ששלושת אלפי המשלים שהמקרא מייחס לשלמה עומדים בהיררכיה זה על גבי זה. כלומר, שלמה היה יכול לקחת נושא מורכב ומופשט מאד, ולהמחיש אותו בשלושת אלפים רמות שונות של הבנה, זו מתחת לזו. היכולת לקחת רעיון גבוה ולהמחיש אותו בכל כך הרבה אופנים שונים ומגוונים דורשת הבנה בהירה מאוד של הרעיון, יכולת פדגוגית מפותחת, וגמישות רבה בשימוש בכלי ההבעה. אורך הבינה, אם כן, הוא הכשרון הפדגוגי, הפרזנטטיבי, ההבעתי.

4.1.2. השפה המיסטית היוצרת

4.1.2.1. יצירת השפה

במשנתו של ר' דובער הדגש הוא שונה. עיקר תפקידה של הבינה בליקוטי ביאורים, הפירוש אותו כתב ר"ה לשער הייחוד, הוא ביצירת השפה:

חכמה הוא השכלת עצם הענין בלתי בחי' התלבשות באותיות כלל ונקי' בחי' ראוי', כי הראוי' בעין בבנין מפואר שמרגיש תומ"י מהות הפאר במוח, אבל טעם הפאר שהוא מצד ריבוי גוונים הממוזגים בו במזיגה נכונה אינו משיג עדיין, ונמצא שאע"פ שהרגיש מהות עצם הפאר מ"מ אין לו בחי' אותיות בהרגשה זאת, ולכן לא יוכל לספר מהות הענין של הפאר לזולתו כלל. אבל כשמשיג איכות הפאר בכל פרטיו שהוא מפני ריבוי גוונין המהודרים הממוזגים במזיגה נכונה, שאז נתלבש ההרגשה שבתחילה שבמוח השגתו בבחי' האותיות שזהו בחי' בינה, אז יכול להספר הענין לזולתו ג"כ.²²¹

כלומר, ה'אותיות' של הבינה הן היכולת שלה להביע את החוויה האילמת של החכמה. ההבעה כרוכה הרי בתהליך של רדוקציה. זיהוי הפאר הוא חוויה כוללנית שאינה נותנת דין לעצמה על עצמה, ההתפעמות אינה שקופה לעצמה ואינה מודעת למכלול המרכיבים שעוררו אותה. ה'אותיות' של הבינה כוללות את היכולת לעמוד על המרכיבים המעוררים את חוויית ההתפעמות אל מול הפאר. התהליך הזה הוא תהליך רדוקטיבי שדורש פירוק של החוויה האילמת למרכיבי היסוד שלה: 'מפני ריבוי גוונים

220. מלכים א ה, י-יד.

221. ליקוטי ביאורים, קמט ע"א.

המהודרים הממוזגים במזיגה נכונה שאז נתלבש ההרגשה שבתחילה שבמוח השגתו. בבסיסו, זהו תהליך רפלקטיבי²²².

כדי להבין לעומק את תפקידה של השפה בתהליך ההתכוננות צריך לשוב למשנתו של האב ולעיין בתפיסת השפה של רש"ז.

4.1.2.2 תפיסת השפה של רש"ז ותפקידה בהבניית האמונה

רש"ז קובע בסידורו שהאמונה מתעוררת כתוצאה מהדיבור²²³: במאמר 'ששת ימים תאכל מצות'²²⁴ עורך רש"ז הבחנה בין נס יציאת מצרים, שמוגדר כנס מוגבל יותר, בבחינת 'יש-מיש, כמו מכת הדם שנהפך המים לדם'²²⁵, לבין בריאת העולם – 'התהוות שמים וארץ הרי היה בחי' יש-מאין כנודע'. כדי לבאר מדוע החג המכונן של העם היהודי נכרך בנס הנחות יותר פותח רש"ז בחקירה שתכליתה לבאר את יסודות האמונה:

יש להבין שרש ענין האמונה מה היא... כי הלא ידוע דכל השתלשלות של הנאצלים ונבראים כו' הם רק מבחי' דבור העליון לבד כמ"ש בדבר ה' שמים נעשו כו'.²²⁶

העולם לא רק נברא בשפה אלא אף קיים ועומד בכל רגע בזכות השפה. כך קובע רש"ז גם בחיבורו **שער הייחוד והאמונה**:

הנה כתיב לעולם ה' דברך נצב בשמים, ופי' הבעש"ט ז"ל כי דברך שאמרת יהי רקיע בתוך המים וגו', תיבות ואותיות אלו הן נצבות ועומדות לעולם בתוך רקיע השמים, ומלובשות בתוך כל הרקיעים לעולם להחיותם, כדכתיב ודבר אלהינו יקום לעולם, ודבריו חיים וקיימים לעד כו'. כי אילו היו האותיות מסתלקות כרגע ח"ו וחוזרות למקורן, היו כל השמים אין ואפס ממש והיו כלא היו כלל וכמו קודם מאמר יהי רקיע כו' ממש, וכן בכל הברואים שבכל העולמות עליונים ותחתונים, ואפי' ארץ הלזו הגשמית ובחי' דומם ממש, אילו היו מסתלקות ממנה כרגע ח"ו האותיות לפני ששת ימי בראשית ממש, וז"ש האר"י ז"ל שגם בדומם ממש כמו אבנים ועפר ומים יש מעשרה מאמרות שבהן נבראת הארץ בששת ימי בראשית, היתה חוזרת לאין ואפס ממש, כמו בחי' נפש וחיות רוחנית דהיינו בחי' התלבשות אותיות הדבור מעשרה מאמרו' המחיות ומהוות את הדומם להיות יש

222. עוד על תורת ההכרה של רש"ז ראו יעקבסון, תיקון הלב, עמ' 359–409.

223. להרחבה בניתוח המוצע פה בנוגע לתפיסת השפה של רש"ז ראו שג"ר, אמונה ולשון, עמ' 365–387.

224. סידור עם פירוש דא"ח, שער חג המצות, רפד ע"א.

225. שם, ע"ב.

226. שם.

מאין ואפס שלפני ששת ימי בראשית. ואף שלא הוזכר שם אבן בעשרה מאמרות שבתורה אעפ"כ נמשך חיות לאבן ע"י צירופים וחילופי אותיו המתגלגלות ברל"א שערים פנים ואחור, כמ"ש בס' יצירה עד שמשתלשל מעשרה מאמרות ונמשך מהן צירוף שם אבן, והוא חיותו של האבן. וכן בכל הנבראים שבעולם השמות שנקראים בהם בלשון הקדש הן הן אותיות הדבור המשתלשלו ממדרגה למדרגה מעשרה מאמרות שבתורה ע"י חילופים ותמורות האותיות ברל"א שערים עד שמגיעות ומתלבשות באותו נברא להחיותו...²²⁷

התפיסה הרגילה של השפה מזהה שני תפקודים מרכזיים שלה: דיווח והבעה. הדיווח הוא תיאור רפלקטיבי של התרחשות אמפירית המתרחשת לנגד עיניו של המתבונן. השפה המדווחת מנסה להגדיר ולתפוס את האירוע האובייקטיבי שהתרחש מחוצה לה. לעומת הדיווח, השפה המביעה ממלאת פונקציה אונטולוגית יותר, השימוש בה הוא עצמו ההתרחשות. דרך השפה מבטא הדובר את תחושותיו ורגשותיו, והשומע מאזין ו'טובל' בשפה שבעצמה נושאת חוויה.

בתיאור של **שער הייחוד** השפה היא אף מעבר לשני התפקודים הללו. היא ממש מכוונת את המציאות, עד שמבלעדי המלה אבן לא תיתכן מציאותה של האבן הגשמית.

4.1.2.3. האותיות כחומרי גלם

בריאת העולם מתוארת בתורה כפועל יוצא של דיבור אלוהי²²⁸:

ויאמר אלהים יהי אור ויהי אור...

ויאמר אלהים יהי רקיע בתוך המים ויהי מבדיל בין מים למים²²⁹.

תיאור זה עשוי להיתפס כסימבול, או כסוג של משל. כלומר, האיל רצה לברוא את האור ואת הרקיע, ודיבורו בהקשר זה הוא כביכול סוג של 'הצהרת כוונות' שאין קשר בינה לבין עצם הבריאה. לאור זאת היינו אומרים, כי כרונולוגית סדר הדברים היה שה' אמר 'יהי אור' ורק אחר כך ברא את האור.

רש"ז מחדש (בעקבות הבעש"ט) שיש להבין את התיאור כפשוטו ממש²³⁰, כקביעה אונטולוגית. כלומר הדיבור האלוהי אינו רק מתאר את המציאות, כמחשבה תחילה המטרימה את סוף המעשה, אלא

227. שער הייחוד והאמונה, פרק א.

228. על אותיות התורה כמכילות אור אלוהי ראו שלום, פרקי יסוד, עמ' 39-40; תשבי, משנת הזהר, א, עמ' קנג-קנד.

229. בראשית א, ג-ו.

230. תיאור מעין זה מצינו גם במדרש תהלים (מזמור קיט, פסוק פט): 'לעולם ה' דברך נצב בשמים. אמר ישעיהו יבש חציר נבל ציץ ודבר אלהינו יקום לעולם (ישעיהו מ, ח) ... מהו דברך נצב בשמים, אי זהו דבר הנצב בשמים. אלא אמר הקב"ה, על מה השמים עומדים, על אותו דבר שאמרתי, יהי רקיע בתוך המים. ויהי כן. (בראשית א, ו-ז) וכתוב, כי הוא אמר ויהי וגו' (תהלים לג, ט). אותו הדבר שאמר הוא עשה. לכך נאמר, הוא צוה ויעמוד (שם). בדבר ה' שמים נעשו, ובאותו הדבר שברא אותן בו הם עומדים לעולם...'. המדרש מתאר כי השמים עומדים 'על אותו דבר שאמרתי', כלומר, הדיבור הוא המהווה והמכונן את מציאותם של השמיים.

אף מהוה אותה בפועל בכל רגע ורגע. כלומר, בריאת העולם אינה פעולה חד פעמית, פעולה שאחריה העולם קיים ועומד כאוטונומי בפני עצמו.

הקושי בהבנת תפיסה זו נובע מכך שבתודעה הנבראת מובנותו ומשמעותו של הדיבור נגזרים מעובדת היותו חתוך ומוגבל על ידי הזמן. כלומר, מה שמאפשר לנו להבחין בין מלה למלה ובין הברה לרעותה הוא ציר הזמן, שמחד חוצץ ביניהן, ומאידך נותן מקום ומשמעות לכל הגה והברה. ללא הבחנה זו לא תיתכן שפה אנושית מובנת, וכדברי חז"ל – 'תרי קלי לא משתמע' ²³¹.

לעומת זאת, דיבורו של האל על פי רש"י הוא נצחי ושרוי במעין 'הווה מתמשך'. ייחודו של הדיבור האלוהי מאפשר לו להוות ולקיים בכל רגע ורגע את מכלול המציאות הנבראת, הן הרוחנית והן הגשמית. יתרה מכך, נצחיותו של הדיבור האלוהי היא תנאי הכרחי לקיומה המתמשך של המציאות כולה, וכדבריו: 'כי אילו היו האותיות מסתלקות כרגע ח"ו וחוזרות למקורן, היו כל השמים אין ואפס ממש והיו כלא היו כלל'.

הביטוי היסודי והתמציתי ביותר המתאר תפיסה זו הוא המושג 'ביטול היש'. בהקשר של הדיון הנוכחי משמעותו הפילוסופית של 'ביטול היש' היא ההכרה בכך שלא ניתן לייחס לבריאה משמעות מוחלטת ואבסולוטית, ובניסוח חסידי: הבריאה אינה קיימת בקיום אוטונומי כ'יש נפרד'.

הדבר אינו ייתכן, שכן לא רק שהבריאה הפיזית הנה נבראת, אלא עצם התהליך המופשט של בריאה הוא חידוש. כלומר – לא רק מושא הבריאה נתחדש אלא עצם היכולת לברוא, והמושג 'בריאה' הם מחודשים ²³². לכן, אין אנו יכולים לדבר על הבריאה כמציאות מוחלטת הקיימת גם מהפרספקטיבה של הבורא ²³³.

231. שני קולות אינם נשמעים (בבת אחת) – בבלי, ראש השנה כז ע"א.

232. במישור העצמות האלוהית לא שייך לדבר על מושגים או גבולות כלשהם שכן היא נעדרת כלים וגבולות מכל סוג שהוא ואין טעם לנסות לזהות בה שורש קדום לבריאה. לאור זאת נאמר כי במציאות האלוהית המוחלטת לא שייך כלל לדבר על עולם המושגים של הנבראים, לא אלו המחייבים ולא אלו השוללים. וכדברי הראשונים 'אם שללת נמצאת מחסר ממהותו 'יתברך' השוללת גם את השלילה. לכן, האין אינו זהה ללא כלום ולהעדר, והמושג אין בעצמו נובע מפרספקטיבה אנושית שאינה מסוגלת לתפוס ולהכיל את המציאות המוחלטת. [נעיר רק כי במונחים הקבליים והחסידיים האין אינו זהה לעצמות האלוהית, אלא מבטא את האצלה האלוהית הראשונה, המקבילה לספירת הכתר].

ביאורו של רש"י מכריע במחלוקת הראשונים שעסקה בשאלה האם המציאות הנבראת היא עצם או תואר. אחת ההוכחות המפורסמות לקיומו של האל היא ההוכחה האונטולוגית, שבבסיסה ההנחה שהמציאות היא עצם, כלומר מציאות מוחלטת. מעמדה זו ניסו לטעון כי כשם שהמציאות הנבראת היא מוחלטת כך קיומו של הבורא אותה מוחלט. רש"י, בעקבות הבעש"ט והמקובלים, דוחה גישה זו מכול וכול, ותופס את המציאות כתואר. תואר משמעו שהמציאות היא התפשטות המתארת ומשקפת את העצם האלוהי אך אינה מוחלטת כמותו. בלשונו של האר"י נאמר כי העולם נברא על מנת לגלות את מידותיו של ה'. תפיסת המציאות כתואר משמעה חוסר מציאותו של העולם מהפרספקטיבה האלוהית המוחלטת, שכן המושג עצם נמצא רק מעבר לגבולות המציאות.

233. במונחי הפילוסופיה הפוסטמודרנית ננסח את הדברים כך: מציאותו של העולם אינה אלא מעין טקסט, או נרטיב, המבטא את המציאות המוחלטת ('העצם'), שהיא בתורה אינה מציאות ממשית לעצמה, אלא 'אין'. מציאותו של

אדמו"ר הזקן מבאר כי שורשו של הדיבור האלוהי וכוחו המיוחד נעוצים במהותן הייחודית של אותיות לשון הקודש, וכדבריו: 'וכן בכל הנבראים שבעולם, השמות שנקראים בהם בלשון הקדש, הן אותיות הדבור המשתלשלות ממדרגה למדרגה'. הדברים מבוססים ככל הנראה על תפיסת האותיות של ספר יצירה:

כ"ב אותיות יסוד, ... והמירן וצר בהן נפש כל היציר וכל העתיד לצור²³⁴.

ובהמשך:

שתי אבנים בונות שני בתים, ג' אבנים בונות ו' בתים²³⁵.

האותיות נתפסות כאן כאבני היסוד וכחומרי הגלם הבסיסיים שמהם נבנים הבתים, שהם המילים. גם כאן השפה (או המילים) אינה רק מתארת את המציאות אלא ממש יוצרת אותה, 'והמירן וצר בהן נפש כל היציר וכל העתיד לצור'.

התובנה הזו מזכירה תפיסות פוסטמודרניות של השפה. התפיסה המקובלת של השפה רואה בה מערכת מוסכמת של סימנים המתייחסים למסומנים מוסכמים. למשל, book מתאר ספר מפני שישנה קבוצת אנשים שקיבלה על עצמה שמילה זו תתאר ספר. בפשטות, אין כל קשר פנימי בין המלה book והספר שאנו אוהזים, אלא בסך הכול הסכמה היוצרת שפה משותפת בין הדוברים.

בדומה לכך, במידות האורך אנו משתמשים במטר כיחידה בסיסית. המטר המקורי עשוי מסגסוגת מיוחסת (שרגישותה לשינויי טמפרטורה היא מינימלית) ושוכן אחר כבוד במוזיאון הלובר בפריז. מוט מתכת זה הוא המטר המדוייק והאבסולוטי, וכל מכשיר מדידה מטרי מתבסס עליו. במה זכה המטר הפריזאי לכבוד הגדול? ומדוע הוא מהווה את אמת המידה למטר בכל מקום בעולם? הסיבה הפשוטה היא ההסכמה שקיבלו על עצמם כל המשתמשים בשיטת מדידה זו, שהוא יהיה המקור.

במובן זה לשון הקודש היא יצירה שונה לחלוטין. השפה אינה עוד קונסטרוקט אנושי המתאר את המציאות, אלא היא חומר הגלם הרוחני היסודי היוצר אותה, וכדברי אדה"ז:

ואף שלא הוזכר שם 'אבן' בעשרה מאמרות שבתורה, אף על פי כן נמשך חיות לאבן על ידי צירופים וחילופי אותיות ... ונמשך מהן צירוף שם 'אבן' והוא חיותו של האבן ... וכן בכל הנבראים שבעולם השמות שנקראים בהם בלשון הקדש, הן אותיות הדבור המשתלשלות ממדרגה למדרגה ... עד שמגיעות ומתלבשות באותו נברא להחיותו.

העולם על פרטיו האינסופיים אינה אפשרית ללא אקט פרשני שיוצר את המציאות ואת היכולת ליצור אותה (את המושג 'בריאה'). למעשה, אין עובדות מוצקות (המוצק היחיד, או העצם הבלתי משתנה, הוא האין החמקמק שאינו נתפס מבחינתנו), אלא פרשנות של העובדות. פרשנות זו היא היוצרת את המובן ואת המשמעות של העולם, ובלעדיה אין לנו קרקע מוצקה להיאחז בה.

234. ספר יצירה ב, ה.

235. שם ב, יב.

רוצה לומר, כי באותיות ס, פ, ר, גנוזים כוחות אנרגטיים אלוהיים וצירופן של הכוחות הללו בסדר זה הוא זה שמאפשר את קיומו של הספר הגשמי, ובדומה לכך האותיות: א, ב, ג, הן נקודת החיות והקיום של האבן.

הדגשה נוספת העולה מהדברים היא שאין מדובר רק בהווייתם של העולמות העליונים הרוחניים אלא גם במציאות החומר והמסה הגשמיים: 'ואפילו הארץ הלזו הגשמית ובחינת דומם ממש אילו היו מסתלקות ממנה חס ושלום האותיות... היתה חוזרת לאין ולאפס ממש...'

ובפרטות, קיומו ומצבו של כל נברא תלויים בשני פרמטרים: אותיות שמו, וסדר הצירוף שלהן. לעיתים ישנן שתי מלים בעלות אותן אותיות אך משמעותן היא קוטבית ומנוגדת. ספר יצירה מדגים את העניין:

אין בטובה למעלה מענג ואין ברעה למטה מנגע²³⁶.

הנגע והענג בנויים מאבני יסוד זהות, אולם משמעותם הקוטבית נגזרת מהשינוי בסדר הצירוף שלהם. בהערת אגב, חשוב להדגיש כי המדובר עד כה מתייחס לאובייקטים פסיים המתוארים בלשון הקודש, כלומר השפה כמתארת מציאות. יש להבחין בין תפקוד זה של השפה לבין תפקודה במסגרת מערכת הסמלים התאוסופית הקבלית. הטקסטים החסידיים בכלל והחב"דיים בפרט תופסים את הסמל הקבלי כגילוי לשוני עמום ומרומז של מהות שהיא כשלעצמה מעבר לכל אפשרות של ביטוי לשוני. כך או כך, ההנחה היא שברמה העקרונית יש בכוחה של הלשון להביע – אם משתמשים בה נכונה – את המציאות כפי שהיא, מאחר ולשון הקודש היא כלי קומוניקטיבי הקרוב לשלמות²³⁷.

4.1.2.4 מוגבלותה של השפה

המציאות לא הייתה קיימת ללא השפה, אך הבעיה הגדולה היא מוגבלותה של האחרונה:

כי הלא ידוע דכל השתלשלות של הנאצלים ונבראים כו' הם רק מבחי' דבור העליון לבד, כמ"ש בדבר ה' שמים נעשו כו', וידוע ענין הדבור למטה שאינו אלא בחי' גילוי והתפשטות בלבד ולא עצם מעצמיות ומהות האדם כלל. כמ"כ בחי'

236. שם ב, ז.

237. יוסף דן ('המיתוס של שלום', האד"ק, 17.02.2012) טוען שזוהי גישתו הבסיסית של גרשם שלום לסמלים הקבליים, גישה המסתמכת על המסורת הגרמנית שאחד ממנסחיה הראשונים היה גתה. וכתוצאה מכך התמונה העולה ממחקריו של שלום היא שמהקובלים תיארו את מה שתיארו בלשון מדויקת המשקפת את המציאות כפי שהיא, חוץ מאשר בתארם את הרובד הנסתר המיוחד האלוהי, שכדי להביעו נזקקו לרמזיהם של הסמלים. שוב, הלשון היא כלי קומוניקציה הקרוב לשלמות וספקותיהם של הוגי דעות מניטשה ועד דה סוסיר וויטגנשטיין בעניין זה, כמו גם המחקרים בתחום הבלשנות משלהי המאה ה-19 והמחצית הראשונה של המאה ה-20, אינם מתבטאים במחקריו. דן טוען שכיום לא ימצא חוקר לשון שיקבל תפיסה מעין זו, שכן המקובל במחקר הוא שהלשון כולה סמלים (או כולה לא סמלים), והשאלה המורכבת והקשה של היחס שבין הלשון ובין המציאות שמעבר לה איננה נפתרת בחלוקת הלשון לשכבות נפרדות.

דבור העליון של המאציל והבורא כו', היינו רק בחי' גילוי ההעלם העצמות והיינו ענין מדת מלכותו ית', שהוא מקור כל חיי העולמים של הנאצלים ונבראים כו' כידוע, ועד"מ הידוע ממדת מלכות ב"ן²³⁸ שאין על אנשי המדינה רק התפשטות מציאות מלכותו ולא מעצמותו ומהותו כלל כו', אבל לגדולתו העצמי ית' אין לה חקר וגבול כלל כמו שהוא בעצמות א"ס כו'²³⁹.

כלומר, השפה היא גם התוכן האונטולוגי של המציאות שהיא מביעה, ובו בזמן גם ייצוג מוגבל שלה. ישנו פער מובנה בין השפה לבין המציאות שאותה היא באה לתאר. זהו תיאור מורכב: מצד אחד כוחה של המילה בא לה לא בגלל המשמעות הטמונה בה (במובן של שפה משותפת), אלא בגלל האור האלוהי שאותו היא נושאת. במובן הזה המילה לא רק מדווחת אלא גם יוצרת. אך האור הזה, שהוא התוכן הפנימי של המילה, לא מצליח להתבטא דרכה בשלמות. קיימת שניות בין התוכן המופשט לבין הכלי שמבטא אותו, כשהאחרון מעמעם ומצמצם את ההופעה של הראשון. המוגבלות הזו נובעת מעצם המסגרת המושגית שבתוכה מתרחשת השפה על פי רש"ז – ספירת המלכות הקבלית. המלכות מזוהה עם השפה²⁴⁰, בכך שהיא מאפשרת שלטון או אחיזה כלשהם במציאות. אך כמו ב'מלכות בשר ודם', יש פער בין מנגנוני השליטה, הבקרה והניהול לבין המהות האונטולוגית שעומדת מאחוריהם. בני המדינה אינם מסוגלים באמת להבין את המלך או להזדהות עמו בצורה מלאה: 'שאיין על אנשי המדינה רק התפשטות מציאות מלכותו ולא מעצמותו ומהותו כלל'.

התמונה שמשרטט רש"ז מורכבת. הוא אינו מקבל את התיאור הפרגמטי הרגיל של השפה:

ואמנם לפי שהוא בעצם א"ס לכך גם בחי' ההתפשטות וגילוי האור שלו הוא בבחי' א"ס כי לפי ערך מהות כח הפועל כל ערך התפשטות כחו בפעולה והמשכה כו' כידוע וע"כ גם זאת ההארה הגלויה בבחי' דבור בלבד.²⁴¹

כלומר הדיבור כן מבטא מהות, הוא אינו רק אופן של ייצוג אלא נושא בחובו מטען אונטולוגי. כאשר אנו שומעים את הדיבור אנחנו לא רק קולטים מצבור של סימנים, מנתחים אותם ומפיקים מהם משמעות. הדיבור עצמו נושא תוכן נפשי או רוחני כלשהו, ושמיעתו היא היטמעות בחוויה שיוצרת בנו התפעלות. כלומר, הדיבור עצמו נושא מטען קיומי-ויטאלי ולא רק מתאר מטען שכזה. הבנה של דיבור היא צורה של חוויה, שבה הדיבור עצמו פועל.

מאידך, ההבעה הזו מוגבלת. השפה היא ביטוי אך גם מדיום מצמצם. גבולות השפה אינם מאפשרים את החופש האינסופי שמאפשרת המהות הטהורה הא-מילולית. האינסוף אינו מסוגל לשכון

238. = בשר ודם.

239. סידור עם פירוש דא"ח, רפד ע"ב.

240. זוהר, תיקוני זוהר, יז ע"א: 'מלכות פה תורה שבעל פה קרינא ליה'.

241. סידור עם פירוש דא"ח, רפד ע"ב.

בשפה לגמרי, שכן היא מצמצמת ומעמעמת אותו²⁴². בטרמינולוגיה החב"דית זוהי 'השגת המציאות' ולא 'השגת המהות'. המילה היא לבוש שמבטאת את הלובש אך בו בזמן גם מסתירה אותו²⁴³. השניות שבין ההבעה לבין הכיסוי וההסתר מזוהה על ידי רש"ז כביטוי למושג ה**צמצום** בכתבי האר"י²⁴⁴, לפי השוואה זו דווקא ההעלם של התוכן המיוצג מאפשר את אפקט הייצוג של השפה, האל נוכח בהעדרו²⁴⁵.

השפה מוגבלת ויחסית, ואינה מסוגלת לפרוץ את גבולות עצמה ולהביע בצורה שלמה את המהות המופשטת שאותה היא מתיימרת לשקף. מוגבלות השפה הפכה במחשבה הפוסטמודרנית לביקורת קשה על השיח הדתי. כך לדוגמא עדי אופיר:

רוב הטקסטים במחזור התפילה ליום הכיפורים כוללים פניה שיש לה מושא, ובעיקר נמען קבוע: אֵל כֵּל יוֹדֵעַ... הקב"ה של מחזור התפילות לא רק שאינו נמצא מעבר לאפשרות הידיעה והתיאור, אלא שהוא נודע למאמיניו בלשון עשירה ומרובדת... לשאלה כזו אפשר להשיב עם הפילוסופים היהודיים של ימי הביניים

242. רש"ז (ליקוטי תורה, ספר במדבר, מג ע"ג) מזהה את הדיבור גם עם מושג הצמצום הקבלי: 'דהנה על דרך משל למטה הרי האותיות מהותן ועצמותן אינן ערוך למהות השכל... אם כן השכל הוא בבחינת העלם והסתלקות ממנו ומה שתופס האותיות זה כמו רשימו בלבד... וכן על דרך זה יובן הנמשל למעלה בעניין הצמצום, שנסתלק האור להיות בבחי' העלם היינו שלא ניתן להיות גילוי האור על ידי האותיות... וזה צמצום עצום שהאור א"ס נסתלק שהרי הוא בבחי' העלם ממש רק רשימו נשאר והוא ענין האותיות'.

243. כך מבין רש"ז גם את שפת התורה בספר התניא, פרק ד: 'ולכן נמשלה התורה למים מה מים יורדים ממקום גבוה למקום נמוך כך התורה ירדה ממקום כבודה שהיא רצונו וחכמתו יתברך ואורייתא וקודשא בריך הוא כולא חד ולית מחשבה תפיסא ביה כלל. ומשם נסעה וירדה בסתר המדרגות ממדרגה למדרגה בהשתלשלות העולמות עד שנתלכשה בדברים גשמיים ועניני עולם הזה שהן רוב מצות התורה ככולם והלכותיהן ובצורפי אותיות גשמיות בדיו על הספר עשרים וארבעה ספרים שבתורה נביאים וכתובים כדי שתהא כל מחשבה תפיסא בהן ואפי' בחי' דבור ומעשה שלמטה ממדרגת מחשבה תפיסא בהן ומתלבשת בהן ומאחר שהתורה ומצותיה מלבישים כל עשר בחי' הנפש וכל תרי"ג אבריה מראשה ועד רגלה הרי כולה צרורה בצרור החיים את ה' ממש ואור ה' ממש מקיפה ומלבישה מראשה ועד רגלה כמ"ש צורי אחסה בו וכתובים כצנה רצון תעטרנו שהוא רצונו וחכמתו יתברך המלובשים בתורתו ומצותיה'. כלומר, התורה היא הרצון המופשט (המזוהה ככל הנראה עם ספירת הכתר) והחכמה האלוהית, אך הביטוי שלהם הוא דרך 'אותיות גשמיות בדיו על הספר', שמבטאים ו'מלבישים' אותם.

244. השוו לדוגמא לליקוטי תורה, ספר במדבר, מג ע"ג: 'דהנה על דרך משל למטה הרי האותיות מהותן ועצמותן אינן ערוך למהות השכל רק שהוא כמו לבוש לבד ויכולים להבין על ידם את השכל... אם כן השכל הוא בבחי' העלם והסתלקות ממנו ומה שתופס האותיות זה כמו רשימו בלבד... וכן על דרך זה יובן הנמשל למעלה בעניין הצמצום שנסתלק האור היות בבחי' העלם היינו שלא ניתן להיות גילוי האור על ידי האותיות. וזהו צמצום עצום שהאור א"ס נסתלק שהרי הוא בבחי' העלם ממש רק רשימו נשאר והוא ענין האותיות'.

245. ראו בדברי שג"ר, נהלך ברגש, עמ' 181: 'הסימן מותנה בהיעדר המסומן, אלוקים נוכח בהיעדרו, והעולם מותנה בצמצום האור. האמנם הוא נוכח? האם אין בכך טריקת דלת בפני האפשרות של הנוכחות האלוקית עצמה? האם נסתמה בכך אפשרות האמונה, או למצער אמירה כלשהי ביחס לאמונה? האם ניתן להאמין בלי יכולת לומר לעצמי במה אני מאמין, ואפילו לומר לעצמי 'אני מאמין'? איזה תוכן יש לאמירה 'אלוקים צמצם את עצמו' כשמושג הצמצום, שהוא קפיצה או 'דילוג' בלשון החסידית, חסר שפה והקשר כלשהו?'

ועם ישעיהו ליבוביץ', שהקב"ה מצוי מעבר לכל תיאור, כי כל תיאור הוא הגבלה שרירותית ולא מוצדקת של מהותו ועצמותו, וכי כל נסיון לתארו שקרי ביסודו... ביטוי ריק של התפעמות ויראה ותו לא. ומכאן אפשר להסיק שדברי אמת על הקב"ה הם רק המשפטים השוללים את התארים הקיימים בשיח... המושא המתואר מושלם כל כך, ומולו השפה המתארת קצרת יד כל כך, והפער ביניהם בלתי ניתן לגישור בעיקרון. שומר המצוות הרציונליסט ינסה להגן על שפת התפילה בטענה שאין היא מתכוונת ברצינות לתאר את הא"ל שאליו היא פונה. אין לחפש את מושא התפילה לא בין שמים וארץ ולא מעבר להם, ואפילו לא בעולם בדוי שיוצרת התפילה עצמה, מפני שזו שפה שתכליתה לכוון את השכל ולעורר את הרגש... בבחינת חלל ריק שלשון התפילה גם יוצרת וגם ממלאת. כלומר, התפילה אמורה לפעול, לא ליצג.

שתי הנחות יסוד משותפות לקריאות אלה: האחת, קיימת הפרדה חותכת בין ייצוג לפעולה, ולכן התוכן המיוצג אינו תלוי באופי פעולת הייצוג... והשניה, להגדים המתארים את הא"ל יש מושא הוראה (או מסומן) סמוי מן העין לעולם, נעדר בעיקרון... אבל אם דוחים את שתי ההנחות האלה ומניחים במקום זאת שייצוג הוא אופן של פעולה, והיעדר המסומן הוא אפקט של אמצעי הייצוג, משתחרר הטקסט... אלוהי המחזור אינו המושא המוחלט, הנעדר תמיד... הוא קוטב התכוונות גמיש ולא אחדותי שנוצר על ידי מחרוזת ייצוגיו. קיומו או מהותו אינם בבחינת הנחת יסוד שהופכת את ייצוגי הא"ל – התארים למיניהם – לבעלי משמעות, אלא השתמעות נלווית ואפקט מאוחר של משחקי הלשון שבתפילה המתקמים למשמעות. אלוהים מקבל צורה ספציפית רק כשמופיעה דרישה לפרש את משמעותו של היגד מסוים שבהם הוא מופיע כנמען או כמושא הוראה²⁴⁶.

כלומר הא"ל הממשי או האונטולוגי אינו קיים כמושא התכוונות מוחלט, אלא הוא תוצר של שפת התפילה. לתפילה עצמה אין נמען, אלא היא עצמה מאמץ נפשי ואינטלקטואלי לאחוז במה שאינו ניתן לאחיזה, ולדבר על מה שאין מה לומר אודותיו. זהו ביטוי עז לכלא השפה, לחוסר היכולת שלה לחרוג מעולמו של הסובייקט, ולהיותה 'משחק' שהמובנות שלו נגזרת רק מהפונקציה הנפשית או הפסיכולוגית שהיא ממלאת.

4.1.2.5 שפת אומות העולם

אולם, וכאן מגיעה ההסתייגות המשמעותית של רש"ז, לשיטתו המוגבלות והבעייתיות של השפה קיימת רק בשפה האנושית הטבעית, ב'שפת אומות העולם':

246. אופיר, עבודת ההווה, עמ' 122–123.

הנה ידוע דגם חסידי אוה"ע מאמינים ומשיגים בכח הפועל אלקי בנפעלים שהוא מאין ליש כו' וקצת מהם יתפעלו מזה וישמרו מעשות רע כו'... אמנם הענין הוא דאם לא תהיה ההתפעלות רק מהתבוננות יש מאין בלבד, לא לזאת הושמה הנפש אלקית, שהרי גם חסידי אוה"ע יכירו בזה כו'... כח הפועל בנפעל לא יתכן לקרות אמונה כי עיני בשר ג"כ ישיגו כו', אך להיות כי הנפש אלקית נתלבשה בלבוש שק דקליפת נוגה שהוא חומר הגופני כו', לזה צריך ההתבוננות יש מאין כו' כדי להסיר העורון דעיני בשר הרואים את הטפל לעיקר כו' ואין משיגים ביטול הטפל היש לגבי האין העיקר, ושכל דבר נברא יש גשמי בטל לגבי כח הרוחני האלקי המחיה ומהוה אותו מאין כו'.²⁴⁷

ה'דיבור' של אומות העולם מתקיים במסגרת 'כח הפועל בנפעל'. זוהי שפת הבריאה, שכפי שראינו לעיל נושאת באמתתה את השפע האלוהי המהווה ומחיה אותה. ייתכן שרש"ז מתכוון לומר משהו על שפת האמונה האוניברסלית, השפה הרליגיוזית הכללית שיוצרת את השיח הדתי. השיח הזה מתאפיין במודעות להיבטים ספיריטואליסטיים, שבבסיסם המודעות לכך שמציאות העולם הגשמי אינה חזות הכול; שהעולם מתקיים כהיקף חיצוני סביב למהות אחדותית רוחנית; ש'כל דבר נברא יש גשמי בטל לגבי כח הרוחני האלוקי'. וכאן מגיעה ההבחנה של רש"ז: שפת אומות העולם היא שפה שמסוגלת להצביע על אמונה, אך אין לה את היכולת ליצור קשר בלתי אמצעי עם מושא האמונה.

'ביטול היש' מניחה שהתודעה הראשונית של האדם היא תודעת 'יש' אגוצנטרית. ככזו, היא תודעה מופצלת, דואליסטית, המסוגלת להצביע מרחוק על מה שמצוי מעבר לה, אך לעולם לא לתפוס אותו בשלמות. במקומות אחרים מזהה רש"ז תודעה זו עם תודעת בעל התשובה, המשמר את תודעת ה'יש' גם במרחב המיסטי שבו הוא מנסה להתקדם.

השפה הדתית של אומות העולם מסוגלת לעורר השתאות. השיח שהיא יוצרת אינו מסוגל לאחוז במהות או לתאר אותה, והמעבר בינו לבינה הוא מעבר של דילוג, של קפיצה. השפה אינה מסוגלת ליצור רצף בין המילים המביעות או המתארות, לבין המהות האלוהית האינסופית שאינה ניתנת לאחיזה ממשית. עם זאת, השפה אינה 'סוגרת' את העולם בחכמה, אלא היא שפה 'נושמת', השומרת על קשר כלשהו עם המושא החמקמק אותו היא מנסה לתאר.²⁴⁸

247. סידור עם פירוש דא"ח, רפד ע"ב.

248. אפשר אולי לזהות אותה עם שפת האמונה שמתוארת ברמב"ם: 'מהו זה שביקש משה רבינו להשיג כשאמר הראני נא את כבודך ביקש לידע אמיתת המצאו של הקדוש ב"ה עד שיהיה ידוע בלבו כמו ידיעת אחד מן האנשים שראה פניו ונחקה צורתו בלבו שנמצא אותו האיש נפרד בדעתו משאר האנשים כך ביקש משה רבינו להיות מציאות הקב"ה נפרדת בלבו משאר הנמצאים עד שידע אמתת המצאו כאשר היא והשיבו ברוך הוא שאין כח בדעת האדם החי שהוא מחובר מגוף ונפש להשיג אמיתת דבר זה על בוריו והודיעו ברוך הוא מה שלא ידע אדם לפניו ולא ידע לאחריו עד שהשיג מאמיתת המצאו דבר שנפרד הקב"ה בדעתו משאר הנמצאים כמו שיפרד אחד מן האנשים שראה אחוריו והשיג כל גופו ומלבושו בדעתו משאר גופי האנשים ועל דבר זה רמז הכתוב ואמר וראית את אחורי לפני לא יראו' (משנה תורה לרמב"ם, הלכות יסודי התורה א, י). השגה אצל הרמב"ם היא השגה שלילית. ה'תארים

שפת האמונה הזו מסוגלת להניע מוטיבציה דתית, ואף לתמוך בקבלת עול מלכות שמים, אך היא מצויה בתוך צמצום מובנה. היא נאלצת לדלג בין המהות הבלתי נתפסת, לבין הסימנים הקלושים המנסים להצביע עליה.

4.1.2.6 שפת האמונה של ישראל

על פי רש"ז, שפת האמונה של ישראל היא ברמה חדשה לגמרי:

והרי נאמר אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלהים כו' וזאת היא האמונה משא"כ כח הפועל בנפעל לא יתכן לקרות אמונה כי עיני בשר ג"כ ישיגו כו'. אך להיות כי הנפש אלקית נתלבשה בלבוש שק דקליפת נוגה שהוא חומר הגופני כו', לזה צריך התבוננות יש מאין כו' כדי להסיר העורון דעיני בשר הרואים את הטפל לעיקר כו', ואין משיגים ביטול הטפל היש לגבי האין העיקר כו', ושכל דבר נברא יש גשמי בטל לגבי כח הרוחני האלקי המחיה ומהוה אותו... ואמנם במצות היחוד בק"ש²⁴⁹ באמרו שמע ישראל כו' הוא מדריגה גבוהה הרבה מכל השבחים שבתחילה²⁵⁰, וכולם לא היה רק הכנה אליה כו' כי הנה ענין ה' אלהינו ה' אחד הוא בחי' השגת מהותו ועצמותו ית', משא"כ השגת כח הפועל בנפעל אינו אלא השגת מציאותו לבד²⁵¹.

רש"ז מדבר על שפה שמשוגלת ל'השגת מהותו ועצמותו'. לכאורה זוהי שאיפה יומרנית מאד עבור השפה, לאור מגבלותיה הקשות שעליהן הצבענו לעיל. מה מאפשר לשפת האמונה לדבר 'מבפנים'? כיצד היא יכולה לדלג על הפער שבין הלשון לממשות, שבין המסמנים המוגבלים למסומן החמקמק והאינסופי?

המודל של רש"ז הוא אופי השימוש בשפה של הילד:

הנה יש להקדים בזה מארז"ל דאין התינוק יודע לקרות אבא ואימא עד שיטעום טעם דגן דוקא, וזה פלאי למה יהיה סיבת הדע' בתינוק משיטעום טעם דגן דוקא. אך הענין הוא דאינו אומר אלא יודע לקרות אבא כו', פי' הקריאה בלבד שקוראו אבא אבל אינו בידיעה והשגה אמיתית באיכו' הענין איך שהוא אביו, דהיינו שהולידו וכיוצא שיכיר וישיג במהות אביו ואיכות רחמנותו ואהבתו אליו במה שזן ומפרנסו כו', שהרי אין התינוק הקטן מכיר כלל בכל זה ועכ"ז הוא קוראו

השליילים' במשנתו של הרמב"ם הם נסיון לגעת במהות דרך חוסר היכולת לשלול אותה. מבחינה אלגורית הרמב"ם מזהה השגה זו עם הראיה מאחור של משה.

249. = בקריאת שמע.

250. פסוקי דזמרא, המזוהים עם שפת 'ביטול היש' של אומות העולם.

251. סידור עם פירוש דא"ח, רפד ע"ב.

אבא כשהוא בן ג' שנים ופחות כידוע, ונמצא שהדבר זה שיודע לקרות אין ידיעה זו מצד עצמות השגתו אלא ידיעה זו נמשכת למעלה מן הדעת כו', ואיננה למעלה מן הדעת לגמרי שהרי יודע עכ"פ לקרו' דהיינו שמכירו בהכרה גמור', וידיע' זו והכרה זו מלמעלה מן הדעת לתוך דעת והכרה... לפי שגם הקטנות הדעת דשור כיכר בבעליו כשזנו ומפרנסו איזה זמן כו', וזה ק"ו להבין שישראל יוכל לידע ולהכיר את בוראם בבחי' קטנות המוחין²⁵².

המהלך המעניין מתחיל בהבחנה בין התפיסה הקוגניטיבית השלמה לבין יכולת ההבעה המילולית. שפת התינוק איננה שפה של סימנים. כאשר התינוק משתמש בשפה הוא לא בהכרח מתכוון להצביע על מושאים 'אובייקטיביים' הנמצאים מעבר לה, שכן המודעות לפער שבין הסובייקט לאובייקט אינה קיימת בעולמו. השפה של התינוק היא שפה ישירה, שפה מביעה. ה'מהות' שהיא נושאת טמונה וספוגה בה, ולא במושאים חיצוניים לה.

הילד לא יוכל להגדיר מהו 'אבא' כמושג כללי המתקיים מעבר לאב הפרטי שלו. המלה 'אבא' לא מתפקדת בעולמו כשם עצם כללי, אין לו את היכולת או את הכישורים להבין את המשמעות החברתית של המושג 'אבא'. למרות זאת, אין משמעות הדברים שדיבורו של התינוק הוא דיבור ריק. התינוק פונה בפניה ממשית אל אביו ולא סתם מוציא הברות חסרות פשר.

יש כאן קביעה שהדיבור שאינו מלווה בהבנה, או במודעות, הוא דיבור ממשי ובעל ערך. הילד אינו מדבר כאוטומט. הוא מפנים את נוכחותו של אביו ומתייחס אליו בקריאתו. איך זה מתאפשר? התשובה שענה רש"ז בקטע שצוטט לעיל היא: 'אלא ידיעה זו נמשכת למעלה מן הדעת כו' ואיננה למעלה מן הדעת לגמרי שהרי יודע עכ"פ לקרו' דהיינו שמכירו בהכרה גמור' ידיע' זו והכרה זו מלמעלה מן הדעת לתוך דעת והכרה'.

פירוש, היעדר המודעות העצמית הרפלקטיבית של הילד אינו פוגם באותנטיות הדיבור שלו. חוסר היכולת המושגית להסביר את המילה 'אבא' אינה מונעת מהילד את היכולת להשתמש בה בטבעיות ובישירות. ובניסוח מופשט יותר, חוסר תודעה אינו זהה לחוסר קיום²⁵³. יש כאן ביקורת על העמדה האינטרוספקטיבית, שמתעלמת מהעובדה שהשימוש בשפה מתרחש גם אצל מי שאינו מכיר את המושגים הלשוניים. לדעת, אין פירושו לדעת שאני יודע, ולכן לא ניתן לשלול את ההבנה והידיעה של הילד החסר את המודעות העצמית. הדיבור של הילד אינו דיבור של אוטומט, אלא התרחשות שיש בה מטען נפשי לא מבוטל.

ההשלכה משפת הילד אל שפת האמונה משרטטת את קווי המתאר של האחרונה אליבא דרש"ז. שפת האמונה צריכה להתקיים כשפה אחדותית שאינה קרועה בשניות שבין הסובייקט לאובייקט. זוהי

252. שם.

253. בכך מערער רש"ז את הפיצול הפילוסופי הקלאסי שבין הסובייקט לאובייקט, שעל פיו רק מודעותו של הסובייקט מאפשרת לו להתבונן באובייקט ולהיות 'קיים' ביחס אליו.

שפה שאינה יכולה לבסס את עצמה על ידיעת העובדות, משום שהמאמין אינו מסוגל באמת לתת דין וחשבון מלא על המערך העובדתי שהביא אותו לאמונה. אבל אי ידיעת ה'עובדות' שעומדות בבסיס האמונה אינה פוגעת ב'מהות ועצמות' שלה. אולי אפילו להיפך, הלשון נוצרת כתוצאה ממפגש אילם עם המהות והעצמות: 'ידיעה זו והבנה זו מלמעלה מן הדעת לתוך דעת והכרה'. כלומר, המפגש הבלתי אמצעי עם המהות האונטולוגית הוא מה שמאפשר את יצירתה של שפת האמונה. השפה הזו היא שפה אחדותית שבה לא מתקיים פער בין המילה לבין מושאה²⁵⁴.

שפת האמונה אינה מתרחשת בחלל הריק. הדגש כאן הוא ששפה זו יכולה להתפתח רק כאשר התינוק טועם 'טעם דגן', המתפרש במאמר זה כאכילת מצה. טעם הדגן אינו רק ציון של שלב התפתחותי גופני או קוגניטיבי, אלא מתייחס למצב תודעה שהוא תנאי להתפתחותה של שפת האמונה:

הנה ידוע דהדגן הוא הלחם שהוא בחכמה כ"ח מ"ה כמ"ש בכתבי האריז"ל...
וע"כ כשיטעום טעם דגן יכנס בו מוחין דאבא שלמעלה מן ההשגה וההבנה
כידוע... והנה ידוע ההפרש בין חכמה לבינה שבבינה כבר יש השגה בהתפשטות
אורך ורוחב, והלא דבר הוא משיג כו' משא"כ בנקודת חכמה הוא בבחי' ביטול
העדר התפשטות לגמרי רק תוכן נקודת הדבר כמו שהוא בעצם מתחלת הוייתו
כו', והמשל לזה הוא המצה שבהיות' בלתי שאור ומחמצת הנה לא יתוסף בה
נפוח והתפשטות עביות וגסות כלל אפי' לאחר אפיה, אלא כמו שהיתה בעצמה רק
קמח ומים מעורב בלישה במהות העצמי²⁵⁵...

המצה מסמלת את המצב הנפשי של הביטול. הביטול הוא מצב של היעדר מודעות עצמית רפלקטיבית היוצרת פיצול בין האדם למעשיו. היכולת להגיע אל ה'נטו' של המצה היא היכולת לקיים את המצווה מבלי 'התנשאות', שבאה ממודעות מוגברת המנתקת בין האדם למעשה הדתי שהוא עושה. רש"ז מתאר כאן מצב של 'קיום' דתי טהור, שבו הפרקסיס הדתי מתרחש מתוך זרימה פשוטה וטבעית שאינה נותנת לעצמה דין וחשבון על עצמה. במובן הזה אכילת המצה עשויה להתפרש כאב-טיפוס כללי לקיום המצוות היהודי. החידוש פה הוא בכיוון של תרשים הזרימה: הפרקסיס הדתי הוא התשתית לשפת האמונה הדתית, ולא דווקא להיפך. היעדר המודעות העצמית המתבטא במעשה 'זורם' מאפשר את השפה הדתית, שהיא סוג של שפה פנימית הפטורה מלנמק את עצמה. השפה, כמו האמונה וגם אכילת המצה, היא התרחשות ולא מכניקה. התרחשות שהיא אחת עם עצמה, שאין בה ניתוק בין תהליך ההגייה (או האכילה), לבין המשמעות שאליה היא מתכוונת.

254. ייתכן שבנקודה הזו מתחדד ההבדל שבין תפיסתו של רש"ז לתפיסת הבעש"ט שהובאה על ידו בפרק הראשון של **שער הייחוד והאמונה** שהובא לעיל. תפיסת הבעש"ט שהובאה שם מדברת על שפה היוצרת את המציאות תוך כדי ביטוייה. האלוה יוצר את המציאות בדיבורו, והתפילה של הצדיק מחקה למעשה את הדיבור האלוהי היוצר. כאן השפה מתוארת בצורה שונה – היא פועל יוצא של התחרשות 'אילמת' שקדמה לה.

255. סידור עם פירוש דא"ח, רפה ע"א.

4.2. תורת ההכרה של ר' דובער שניאורי

4.2.1. מבוא – החזרה לעץ החיים הלוריאני המסועף

סוגית היחס של השיח החסידי לקבלה הלוריאנית נידונה רבות במחקר. נקודת מוצא חשובה היא הקביעה שהתנועה החסידית צמצמה מאוד את התפילה המיסטית בכוונות האר"י²⁵⁶. דחיית הכוונות התאורגיות הייתה לדעת החוקרים מתוך מגמה להעדיף תחיתה את הכוונה בהגיית אותיות התפילה, כוונה המובילה לתפילה אקסטטית כפי שזו פותחה במשנתו של הבעש"ט²⁵⁷. התובנה היא שרמת הפירוט והרזולוציה הגבוהה של עץ החיים הלוריאני והמבנה המסועף והמורכב של העולמות העליונים עומד חוצץ בפני המפגש עם העולם האלוהי בדרך של התנסות מיסטית חווייתית. פרקטיקת התפילה של הבעש"ט, המשתקפת לדוגמה בטקסט המובא בספר **פתגמין קדישין** בשם ר' אהרן מז'יטומיר, ממחישה את הדילמה ואת המוטיבציה של הבעש"ט בביטולן של כוונות האר"י המסועפות:

יש בני אדם שכאשר עוסקים בעבודה זו תפילה הם מנגנים דיבורי התפילה, ולא עוד אלא שמכוונים לומר כאן בניגון זה וכאן בניגון זה, וסוברים שזהו עבודת הקודש למו, ועל ידי זה יהיה להם התלהבות, ובזה יהיו נותנים נחת רוח לה' יתברך. אמנם זו דרכם כסל למו, כי עבודת שווא ושקר הוא ובחשיכה יתהלכו, ולא נכנסו עדיין בקו האמת. ודרך האמת כן הוא, שצריך בשעת התפילה להפשיט עצמו מגשמיות עולם הזה עד שיחשוב בעיניו כאילו איננו בעולם הזה כלום, ולומר האותיות בקול ודיבור פשוט, ולדבק ולקשר מחשבתו בהאותיות הקדושים, ולהבין פירוש המילות הקדושים, ואז ממילא יתלקח בו פתאום אש להבת שלהבת הבערת היראה והאהבה עילאין בעוז ועצום עד מאד, וזהו הדרך ישכון אור בעבודת הקודש פנימה, ושמעתי וקיבלתי זה הדרך הקדוש ממורי הרב זצוק"ל, והוא קבלו מרבו המגיד זצוק"ל, והוא קבלו מרבו הבעל שם טוב זצוק"ל, והוא קבלו מרבו אחיה השילוני זצוק"ל, שזהו הדרך האמיתי בעבודתו יתברך שמו²⁵⁸.

השקיעה האינטרוורטית בהגייה שקטה ומונוטונית של האותיות אינה מחפשת אחר המשמעות העיונית או הפילוסופית הטמונה בהן²⁵⁹. ר' אפרים מסדליקוב כותב: 'שמעתי מאדוני אבי זקני זללה"ה כי

256. ראו וייס, מחקרים במיסטיקה, עמ' 95–96; ש"ץ-אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה, עמ' 128–147; חלמיש, חובת הכוונות, עמ' 217–258; אידל, החסידות, עמ' 267–273; קאלוש, הכוונות הלוריאניות.

257. והשוו יפרח, העלאת המחשבות, עמ' 41–50.

258. פתגמין קדישין, יז ע"א.

259. ממקורות חסידים נוספים אנו למדים שהקול נתפס כיסוד ראשוני, עליון יותר מהדיבור. ראו למשל שמועה טובה, עמ' עב: 'בדיבור יש קול ואותיות ובשעת הדיבור הקול והדיבור ביחד נשמע, אבל הקול הוא הפנימיות והוא למעלה מהאותיות'.

האותיות בלי פירוש²⁶⁰, ואף אין לחפש להן פירוש, שכן כל פירוש הוא חלקי בלבד אל מול האור האינסופי הגנוז בהן²⁶¹.

בשולי הדברים נזכיר כי היו חוקרים שעסקו בדמיון שבין דחיית כוונות האר"י של הבעש"ט לדחיית הכוונות של שבתי צבי ונתן העזתי, אך הם לא הגיעו להסכמה באשר לאפשרות שהייתה זיקה היסטורית בין התופעות המקבילות²⁶². מכל מקום, עמדה מסויגת כלפי כוונות האר"י במאה הי"ח היתה גם נחלתם של הוגים נוספים, כדוגמת: ר' אליהו הכהן מאיזמיר שטען שהמתפלל שטרם נפטר מהמחשבות הזרות גורם ליניקת שפע לשטן בתפלתו²⁶³, ר' יעקב עמדין שטען שכוונות אלו מיועדות לימות המשיח ונחיתות הדור אינה מאפשרת שימוש בהן בהווה²⁶⁴, ור' שמואל בן אליעזר מקלבריה שטען כי השיבושים שנפלו בהענקות גורמים לכך שהמתפלל בכוונה עשוי לגרום לנזק בעולמות העליונים עקב כוונות משובשות²⁶⁵.

לאור זאת, משנתו של ר' דובער מסמנת במובהק חזרה אל התאוסופיה הלוריאנית המורכבת והמסועפת. שכן, האפיסטמולוגיה שמציע ר' דובער מבוססת לא רק על מושגי היסוד שאותם אימץ הבעש"ט ושבהם עסק אביו ר' שלמה זלמן מלאדי, אלא שואפת להציע הסבר ממצה המתבסס על המבנה המסועף של סדר ההשתלשלות הלוריאנית המקורי.

ר' דובער עצמו מתייחס לסוגיה זו בעקיפין בפרק הרביעי של חיבורו **שער הייחוד**²⁶⁶. הוא מנסח את הדילמה בצורה מעניינת המנסה שלא לשלול קטגורית אף אחת מהתפיסות המתמודדות על הבכורה – לא את תפיסת המקובלים הלוריאניים המבקשים לצלול לעומקה של התאוסופיה שהציע האר"י, ולא את שיטת הבעש"ט ותלמידיו המבקשים להסתפק במושגי היסוד של קבלת האר"י ולהשקיע את מירב המשאבים בהזדהות מיסטית בלתי-אמצעית עם עולמות התוכן שהם מתארים.

את שתי הגישות מתאר ר' דובער כדילמה בין 'התבוננות כללית' ל'התבוננות פרטית'. ההתבוננות הכללית מנסה לבסס את ההתפעלות על התבוננות בעקרונות התאוסופיים והפילוסופיים היסודיים של השיטה. היא תשוב ותעסוק במושגי יסוד כמו 'ממלא כל עלמין', 'כוליה קמיה כלא חשיב', 'סובב כל עלמין וממלא כל עלמין', 'מלא כל הארץ כבודו' וכיו"ב, באופן שמזכיר את השימוש של ספרות הניו-

260. דגל מחנה אפרים, עמ' 139 (פרשת עקב, 'לא יהיה לך'); עמוד התפילה, פסקה כג.

261. השו"א אטקס, בעל השם, עמ' 158–159.

262. החוקרים השוללים קשר בין התופעות הם וייס, מחקרים במיסטיקה, עמ' 99; וש"ץ-אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה, עמ' 143. מולם טוען יהודה ליבס לקשר בין הדחיות, שבשני המקרים מנומקות בכך שהכוונות הלוריאניות אינן מצליחות לטהר את תודעת המתפלל מהמחשבות הזרות. ראו ליבס, המרת דתו, עמ' 289, הערה 148; וליבס, חיבור בלשון, עמ' 337.

263. מדרש תלפיות, קסב ע"ב.

264. מטפחת ספרים, עמ' 112.

265. דרכי נועם, צח ע"א. טענה זו מובאת גם במקורות חסידיים, ראו אור המאיר, קלב ע"ב.

266. שער הייחוד, קכא ע"ב.

אייג' הפופולרית במושגי יסוד מדתות המזרח.

ר' דובער מציינ כי יתרונה של שיטה זו הוא בבהירות, בפשטות, וביכולת שלה להגיע במהירות אל המסקנות המבוקשות:

דיש מעלה בהתבוננות דרך כלל כדי שיוכל לבא לבחי' העומק בכלל שהוא בחי' עצמות אור האלקי בבחי' הכלל בין ביחוד²⁶⁷ בין ביחוד²⁶⁸ זהו עיקר התכלית בגלוי אלקות בנפש²⁶⁹.

מאידך, בעייתה של שיטה זו היא בקושי להפנימה ולדבוק בה באופן אותנטי. דקלום של אמיתות גבוהות, טוען ר' דובער, עלול להתדרדר בקלות למקום של אונאה עצמית, להתעטפות באיצטלה מיסטית-רוחנית ללא כל גיבוי של הזדהות נפשית ממשית. טענתו היא שיכולת הלומד להפנים את יסודותיה של תורת הנפש החסידית-קבלית יכולה להתפתח רק כתוצאה מעיסוק עיוני ונפשי אינטנסיבי, תוך ירידה מלאה לפרטים ולימוד מקיף של הקורפוס הטקסטואלי המבסס את השיטה.

ר' דובער טוען שהתבוננות כללית במושגי היסוד יכולה לחולל רק 'אור מקיף' בנפשו של הלומד אך איננה מסוגלת להביא אותו למצב של 'התפעלות' מיסטית ממשית. יתרה מכך, גם אם הלומד יחוה אקסטזה הרי שקיים סיכוי גבוה שמדובר ב'דמיון כוזב' בעלמא שהוא בר חלוף, ולא בקניין ממשי הנצרב בנפש²⁷⁰. להתפעלות חיצונית זו לא תהיה השפעה ב'סור מרע ועשה טוב', כלומר שהיא לא תגרום ללומד להגביר את פעילותו בפרקטיקה הדתית של קיום ההלכה והימנעות מאיסורים, וכן לא תסייע לו בהתגברות על היצרים והתשוקות של 'הנפש הבהמית'.

מעניין שלמרות שהאפיסטמולוגיה שמציע ר' דובער בשער הייחוד היא מורכבת ומסועפת הרבה יותר מזו שהציע רש"ז בתניא ובדרושים, טענתו היא שהחיוב לעסוק בעבודת ההתבוננות דווקא בדרך של 'התבוננות כללית' אינה חידוש שלו אלא מסורת שקיבל רבו מהמגיד ממזריטש: 'וכאשר מקובל היה א"א מו"ר [אדמו"ר הזקן] ז"ל נ"ע בדבר זה מפי הרב המגיד ז"ל בפירוש גמור, וכך שמעתי מפיו ז"ל²⁷¹.

היושע מונדשיין טוען כי ישנה מסורת שבעל פה בקרב חסידי חב"ד²⁷² שהדילמה בין העדפת ההתבוננות הכללית להעדפת ההתבוננות הכללית היא שעמדה במקור המאבק בין אסכולת ר' דובער

267. = בייחודא עילאה.

268. = בייחודא תתאה.

269. שם.

270. שם, קיב ע"א: 'אך הנה מי שלא העמיק דעתו ביחודי' פרטי' ומתחיל מבחי' הכלל גם שבא לו ביגיעה רבה בהשגות רבות באיכות ענין הבטול בכלל כמו כשלהבת כו' וכה"ג לא יוקבע בנפשו אמיתית ענינו כל כך כמו אחר עיון היטב בכל פרטיי' עד שמהם יבוא לבחי' הכלל'.

271. שם.

272. מונדשיין עצמו מייחס אותה לר' אליעזר הורביץ, בנו של ר' איטשע מתמיד.

שניאורי לאסכולת ר' אהרן מסטרשיליא. ר' אהרן מסטרשיליא, שדגל בהגברת ההתפעלות והמפגש עם הטקסט הקבלי בדרך של התנסות מיסטית-חוויתית, העדיף את ההתבוננות הכללית הפשוטה והנגישה יותר. בעוד ר' דובער, שהקפיד מאוד על הדיוק ועל ההתאמה של החוויה למודל התאוסופי הלוריאני, גרס כי רק ההתבוננות הפרטית המורכבת היא בעלת ערך ממשי בעבודת ה'.

ועוד, בשער הייחוד ר' דובער דוחה למעשה את הביקורת המשתמעת מדבריהם של הבעש"ט ור' אהרן מסטרשיליא, וטוען שדרך ה'התבוננות הכללית' היא דרך ארוכה שהיא קצרה. לטענתו גם ההתבוננות הפרטית מסוגלת להגיע להכרה והפנמה של הנוכחות האלוהית החובקת כל, אך ייחודה הוא בכך שהיא עושה זאת בדרך אינדוקטיבית, המאפשרת דיוק והימנעות משגיאות:

צמצום העמקת הדעת בכל פרט הוא ההיפוך מן הטעו' והריחוק. אדרב' עי"ז מתקרב הדבר יותר אצלו בהיותו הולך מפרט לפרט העליון הימנו, עד שכוללם יחד ליחד יחוד כללי.²⁷³

הפרטים מצטרפים בסופו של דבר לתמונה כללית הנשארת חקוקה בתודעתו של המתבונן:

כי אחר העיון היטב בכל הפרטים הגם שכל פרט בפ"ע²⁷⁴ אינו ענין אלהות בכללות ואינו רק בחי' טפל פרטי לבד, אבל כאשר יתחבר כל העיון מכל הפרטים אל הכלל אז יוקבע יותר בנפש בחי' הכלל, כאשר בדוק ומנוסה לכל עוסק בעמקות בהתבוננות²⁷⁵.

בסוף דבריו מתייחס ר' דובער אל כוונות האר"י במישרין, ולמעשה דוחה במפורש את גישתו של מייסד החסידות ר' ישראל בעל שם טוב:

אדרב' כוונות פי' המילות עפ"י הקבלה מסייעים לחזק את עומק השגת הכלל בעצמות אלקות כידוע לטועמי טעם בהם דרך פרט.

היסוד החסידי המרכזי אותו משמר ר' דובער הוא ההפנמה, כפי שמשתקף בפרשנותו למושג ה'דעת' כפי שנראה לקמן. אך המהפכנות של גישתו ביחס לחידושי משנת החסידות בדורות הראשונים ברורה וחדה.

4.2.2. התבוננות ביש מול התבוננות באין

עד כה הצגנו את ההנמקות המתודולוגיות שמעלה ר' דובער בדיון על אודות ההבחנה בין 'התבוננות כללית' ו'התבוננות פרטית', אך אדמו"ר האמצעי לא נעצר פה. בפרק החמישי של שער הייחוד הוא

273. שם.

274. = בפני עצמו.

275. שם, קיא ע"ב.

טוען כי דרך ההתבוננות משפיעה במישרין על אופיה של ההתפעלות, קרי על אפיונה של האקסטאזה המיסטית שבה זוכה המתבונן.

ר' דובער מציע הבחנה טיפולוגית בין שני סוגי התבוננות, ובעקבותיה בין שני סוגים של התפעלות. טענתו היא שברמת המאקרו כל התבוננות כוללת שתי נקודות מבט סותרות המתקיימות סימולטנית:

בהיות ידוע שבכל התבוננות בענין אלקי' דהתהוות יש מאין בכל מקום לפי מה שהוא הרי כולל ב' ענינים, הא' בחי' ביטול היש לאין שזהו השגת ערך הבי"ג²⁷⁶ תחלה באיכות אופן התהוות מציאותו מאין כו', שזה קרוב אל השכל ביותר ע"י כמה מיני הסברי' ודמיונות המשלים וכה"ג²⁷⁷ עד שנתאמת במח היטב, והבי' ענין בחי' האין האלקי המהווה אותו ואיך שהוא נבדל בערך להיותו בלתי בע"ג, וזהו הנעלם מהשכל בהשגה גמורה רק מ"מ יוברק כמו ברק בסקירה בעלמא במוחו אמיתת עניינו²⁷⁸.

פירוש, ההתבוננות שואפת לעמוד על טיבם הפרדוקסלי של שני הפנים שבהוויה – האין והיש. ההתבוננות הראשונה היא ההתבוננות ב'יש', קרי בעולם כמציאות נבראת בעלת ממשות. המתבונן אמנם חותר לעמוד על סוד התהוותה של מציאות זו מתוך האין האלוהי החמקמק והבלתי מושג, אולם מבטו ממוקד בקיומו האונטולוגי והמלא של היש ובדרכי הפעולה האנרגטיות של האלוהות בעולם, בבחינת 'כוח הפועל בנפעל'. התבוננות זו נושאת מטבע הדברים אופי של המשגה והפנמה, שכן האדם חותר להבין את מבנהו הפנימי של העולם הממשי, את מערכת היחסים הסבוכה שבינו לבין האין המקיימו והמחייבו, ואת מורכבותם של הכוחות האלוהיים הפועלים בו. דרך התבוננות זו דורשת מהמתבונן הרחבה מושגית, עמידה על טיבן של אינטראקציות מורכבות בין גורמי כוח שונים, ריבוי אנלוגיות ומשלים, ונקיטת מתודולוגיות שונות במטרה להגיע לתפיסה בבחינת 'קרוב אל השכל ביותר'²⁷⁹.

מיצויה של התבוננות זו אמור לעורר חוויית אקסטאזה, המתבטאת בין השאר בשמחה ובתחושת מלאות וסיפוק: 'שההתפעלות מזה הוא השמחה במורגש וטוב לב, כל שמשיג יותר טוב לו'. השמחה היא התגובה הטבעית לקבלה, להתמלאות וליש.

לעומת זאת, ההתבוננות באין היא התבוננות הפוכה. שם התכלית היא בניסיון לעמוד על המוחלטות והטוטאליות של האין האלוהי האינסופי והבלתי נתפס. בערוץ זה, גם כאשר האדם מתבונן במבנה העולמות העליונים, הרי שהוא מכוון את מבטו לא אל המושג אלא דווקא אל המופלא, אל

276. = הבעל גבול

277. = וכהאי גוונא

278. שער היחוד, קיב ע"ב.

279. שם.

הטרנסצנדנטי, אל הבלתי ניתן להשגה ולהמשגה. בהתבוננות זו, האדם מנסה לעמוד על כוחו של הטרנסצנדנטי המוחלט, לתהות על קנקנו של הממד העצמי שאינו מתאים את עצמו למידות העולם, של האחרות הקיצונית של ההווה האלוהית, מה שמוביל למצב הווייתי שבו האדם חווה בעיקר את חוסר האונים מול הפער הבלתי ניתן לגישור שבין הבורא לנברא. חוויית 'תכלית הידיעה שלא נדע' איננה חוויה קומוניקטיבית, המשיג שמץ ממנה איננו מסוגל לאחוז בדבר מה או להציע לחווייתו ניסוח. בהקשר זה ר' דובער מדבר על התנוצצות רגעית של תוכנה, על הברקה או אינטואיציה. החוויות הנלוות הן חוויות של רתיעה והתכנסות, של ביטול, העדר הרגשת עצמו, יראה, 'הפלאת הערך' וכדומה. בשולי הדברים נעיר כי ניתן לדמות תפיסה זו להבנה מסוימת בתורת התארים השליליים של הרמב"ם, שגם אותה ניתן לתאר באופן חיובי – כהתנוצצות של השגה וידיעה הבאים דווקא מתוך העמידה המפוכחת מול עוצמתו של הבלתי מושג.

בהקשר זה, טענתו של ר' דובער היא שרק הירידה המלאה לפרטי הפרטים של הקונסטרוקט האלוהי המורכב כפי שמנוסח בתאוסופיה הלוריאנית, דווקא היא מסוגלת ליצור את שתי החוויות המבוקשות. רוצה לומר, האדם צריך לדעת, ולדעת הרבה, כדי להכיר בכך שהוא אינו יודע.

כדוגמה לכך מביא ר' דובער את ההתבוננות בשכבה התחתונה והחיצונית ביותר של העולם האלוהי, המכונה אצלו 'כלים חיצונים דמלכות דמלכות דעשיה'²⁸⁰. הוא כותב שהתבוננות ממצה במבנה שכבה זו יכולה ליצור את התנועה הנפשית הכפולה: מחד גיסא, התפעמות אל מול הדרכים הנסתריות והחמקמקות שבהן האור האלוהי האינסופי מצמצם עצמו ומחיה ומניע אף את העולמות הרחוקים ממנו ביותר. מאידך גיסא, הכנעה מול עוצמתו של האור האלוהי ומול חוסר היכולת להקיף אותו ולאחוז בו, והבנה שכל מה שכן נתפס הוא רק שולי גלימתו החיצוניים של האינסוף. מסקנתו היא שהפנמה מלאה של כפל הפנים שבהוויה תיתכן רק מתוך היכרות מעמיקה ואינטימית עם שביליה ונתיבותיה הנסתרים.

המסקנה מנומקת בכך שבין שתי החוויות מתקיים קשר פנימי:

ונמצא בחי' הבטול והשמחה שמסתעפי ונולדי מחו"ב²⁸¹ שבכל פרט בהכרח שבאים כא' דוקא בכל התבוננות בכל פרט ופרט דווקא והא בהא תליא, ואם לא השמחה ביש מהשגת בטוב לא יבוא להפלאת וריחוק ההשגה באי"ן, ולפי ערך השמחה כך ערך הבטול ממש, כי כפי ערך ההשגה במתהווה כך ערך ההפלאה בהבדל המהווה, וזהו כלל גדול בהתבוננות²⁸².

בהשאלה מהטרמינולוגיה ההגליאנית נאמר כי איכותה של הסינתזה נגזרת מכוחן ועוצמתן של התזה והאנטיתזה. כאשר התזה היא דומיננטית, נוכחת, מנומקת ובעלת השפעה, הרי שהיא תשפיע על חדותה

280. שם.

281. = מחכמה ובינה

282. שם, קיג ע"א.

וכוחה של האנטיתזה, ובשלב מאוחר יותר גם על אפיונה ומורכבותה של הסינתזה. מאידך, כשהתזה והאנטיתזה אינם קיימים כאפשרות ממשית דומיננטית הרי שהאנטיתזה היא פשרה מהוהה, דרך אמצע תפלה ולא מגמה רוחנית בוגרת.

לענייננו, ההשגה וההפנמה הן שנותנות את הערך הנפשי למישור הבלתי מושג. העובדה שהמתבונן יודע ומשיג משליכה גם על העמידה שלו מול התחומים המצויים מתוך לטווח ההשגה שלו.

4.2.2.1. העצים והיער

בעיה נוספת שאותה מציף ר' דובער בדילמה שבין ההתבוננות הכללית להתבוננות הפרטית, היא החשש מפני מצב שבו מרוב עצים לא רואים את היער. חשש זה מקבל משנה תוקף בעולמו של ר' דובער, דווקא בשל נטייתו שלא לדלג על הלימוד העיוני והמעמיק בפרטי פרטיה של הקבלה הלוריאנית המסועפת. על אף הסופרלטיביים שהוא הרעיף על רעיון ההתבוננות הפרטית ועל חשיבות הפירוט והרזולוציה הגבוהה בלימוד הקבלי, הוא מודע לסכנה שהלומד ישקע בניסיון להבין את הקונסטרוקט המורכב של העולמות העליונים, ואי שם במהלך ההשתלשלות יאבד את תחושת הקשר הבלתי אמצעי שבין האינסוף האלוהי לבין העולם התחתון.

הפתרון שמציע ר' דובער הוא במתודולוגיה החותרת ליצירת סיכומים ותקצירים לחומר הנלמד, באופן שמאפשר על שמירת הקשר של הלומד עם 'הסיפור הגדול':

ואחר שיבואר לאדם ביאור כל פרט בסדר השתלשלו' זאת הצריך לכל אדם לידע ולקבוע בנפשו, הנה תמיד כל ימי חייו ירגיל מוחו ולבו אחר טוב ידיעתו ורגילותו תמיד בכל פרטיהם דוקא לעשות הקיצור מן האריכות מראש לסוף יחד, עד שברגע א' ממש בהתבונן בנפשו בסוף הכל שהוא השגו' איכות התהוו' יש מאין הגשם... ליש גמור שבזה ממש שורה בבחי' א"ס דווקא מבחי' התחלת הכל... וזהו אמיתית המכוון בהתבוננות בפרט כנ"ל²⁸³.

החשש מפני הסחת הדעת מהדבקות בעת השקיעה בלימוד העיוני האינטלקטואלי אינו גורם לר' דובער לוותר על האתוס של 'התבוננות דרך פרט'. פתרונו לבעיה הוא במתודולוגיה המבוססת על לימוד בשני מסלולים: הראשון הוא העיון השיטתי, הכולל ירידה מלאה לפרטים במטרה לבסס הבנה מלאה במבנה התאוסופי של העולמות העליונים. השני הוא יצירת קיצורים וסיכומים שיאפשרו ללומד לחזור על כל החומר בסקירה מהירה וכך יאפשרו לו לחוות את הקשר שבין המדרגות הגבוהות של ראשית ההתהוות לבין העולם הגשמי התחתון. החזרה שוב ושוב על התקצירים מאפשרת ללומד לראות את התמונה השלמה, שעיקרה הוא בקשר הבלתי אמצעי המתקיים בין האור האלוהי האינסופי לבין העולם הנברא, דרך כל העולמות הרוחניים המתווכים ביניהם.

283. שם, קיד ע"ב.

גישה זו שונה לחלוטין מגישתו של מי שאדמו"רי חב"ד הציגו כמורו ורבו של רש"ז. הדרכתו של ר' ישעיה מיאנוב בספרו 'צוואת הריב"ש' שונה בתכלית:

וכשלומד צריך לנוח מעט כדי לדבק עצמו בו ית' ואעפ"כ צריך ללמוד. אעפ"י שבשעת הלימוד א"א לדבק עצמו בו ית', מ"מ צריך ללמוד, שהתורה מצחצח נשמתו והיא עץ חיים למחזיקים בה, ואם לא ילמוד יבוטל דבקותו. ויחשוב שכמו בעת השינה אינו יכול להיות דבוק, וכן כשנופלים המוחין שלו, כן לא יהיה בעת הלימוד גרוע מהם. רק מ"מ צריך לישב עצמו בכל שעה ורגע בדבקות הבורא ית' כנ"ל²⁸⁴.

הלימוד, כל לימוד, נתפס פה כמעכב ומפריע לדבקות האקסטטית של המיסטיקן. מחד, הוא מחוייב בלימוד כמצווה ממצוות התורה וגם מתוך הכרה בכך שהלימוד 'מצחצח נשמתו', אך מאידך שעת הלימוד היא שעה שבה המיסטיקן אינו יכול להיות שרוי בחוויה מיסטית של דבקות. ושוב, לא מדובר פה דווקא על לימוד עיוני אינטנסיבי ומסועף מהסוג שמבקש ר' דובער שניאורי להנחיל אלא אף בלימוד תורה בסיסי וראשוני. העצה של המגיד ממזריטש היא לערוך הפסקות בשעת הלימוד כדי 'לדבק עצמו בו' ובכך למנוע מצב שבו זמני לימוד התורה הופכים לזמנים שבהם המיסטיקן מתנתק מהקשר האינטימי עם האל²⁸⁵.

4.2.3. מושג הדעת – התשתית הא-רציונלית של ההשגה הרציונלית

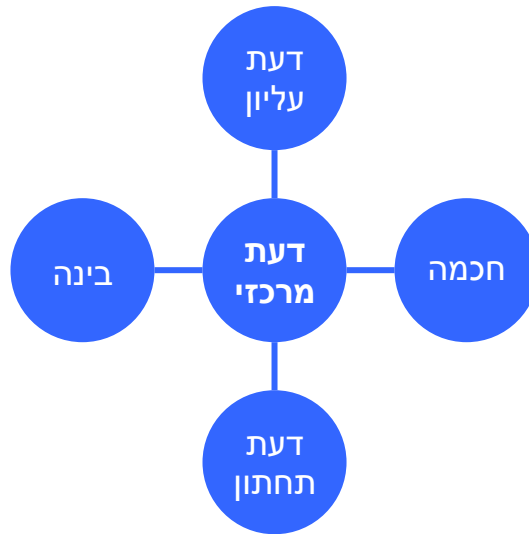
כפי שראינו, בסיס ההשגה, גם השכלית והרציונלית, הוא במישור של השראה א-רציונלית. מושג החכמה, המתואר כ'ברק מבריק' או כ'כח-מה' מתאר חוויה של השראה יותר מאשר חוויה של תפיסה אנליטית. עם זאת, אליבא דר' דובער המרכיב המתווך בין מקורות ההשגה לבין השכל הוא לא החכמה אלא הדעת. בחיבורו הגדול **שער היחוד**, ובפירושו של ר' הלל מפאריטש **ליקוטי ביאורים** משורטט

284. צוואת הריב"ש, סימן כט.

285. עוד על לימוד התורה כחסם בפני הדבקות ראו דבריו של ר' נחמן מברסלב (ליקוטי מוהר"ן קמא, סימן לה סעיף ד): 'י'ש כ'מה ב'חינת ש'נה, כ'י י'ש ש'נה ב'גשמי'ות, ש'היא נ'חא ל'מחין. ג'ם י'ש ב'חינת ל'מוד, ש'הוא נ'קרא ג'ם ב'ן ש'נה, ל'גב'י ד'בקות ה'בורא ו'הוא ל'מוד פ'שטא אור'י'תא, ש'הוא ב'חינת ש'נה. כ'מו ש'אמרו ח'כמינו, ז'כרונ'ם ל'ב'ר'כה: 'ב'מ'ת'ש'פ'ים ה'וש'יב'ני' ז'ה ת'ל'מוד ב'ב'לי. ו'ז'ה ב'חינת א'מ'י'נה, כ'מו ש'כתוב: 'ו'א'מ'ו'נ'ת'ך ב'ל'לו'ת', ו'ל'ח'ש'ך ק'רא ל'י'לה'. ו'א'דם ה'ד'בוק ת'מיד ב'ע'בוד'ת ה'בורא, ו'נ'ת'י'נ'ע'ים ה'מ'חין ש'לו מ'ח'מת ג'ד'ל ה'ד'בקות, א'ז'י י'ל'מד פ'שטא אור'י'תא. ו'כ'ש'ל'ומ'ד פ'שטא אור'י'תא, א'ז'י ה'מ'חין ש'לו, ה'י'גו נ'ש'מתו, ב'א'ה ב'ת'ו'ך א'מ'ו'נ'ה, ב'ב'חינת: 'ת'ד'ש'ים ל'ב'ק'רים', ו'מ'ת'ח'ד'ש'ים, ו'מ'ת'ח'ז'ק'ים מ'ע'י'ת'ו'ם: ו'ז'ה ב'חינת פ'שטא מ'נ'ח ז'ר'ק'א', ש'פ'שטא אור'י'תא, ש'הם ב'חינת 'ו'א'מ'ו'נ'ת'ך ב'ל'לו'ת', ה'ם נ'ח'א ל'מ'חין, ו'ה'מ'חין נ'ת'ח'ד'שו כ'ב'ר'א ש'ו'נ'ה'.

אצל ר' נחמן, הלימוד נתפס כשינה ביחס לדבקות המתוארת כמצב של ערות. באופן פרדוקסלי מטרותו של הלימוד הוא דווקא לאפשר למיסטיקן הפוגות של מנוחה מהאינטנסיביות הנפשית הכרוכה במצב הדבקות האקסטטית. ה'אדם הדבוק תמיד' נמצא במצב של שחיקה נפשית גבוהה, שכן המפגש עם האור האלוהי גורם לו ש'נתייגעין המוחין שלו'. העצה היא ללמוד בתלמוד, בלימוד שבו מעורב השכל בלבד, ובכך הנפש תתפנה למנוחה ממצב הדבקות.

קונסטרוקט אפיסטמולוגי מורכב (המודל האפיסטמולוגי שיתואר בפרק זה מבוסס עליו) שעל פיו הדעת מופיעה בשלוש רמות: כמקור לחכמה, כתיווך שבין החכמה לבינה, וכתיווך שבין הבינה למידות – רגשות הלב.



לשם השוואה, הדעת המתוארת בספר התניא, מקבילה למה שמתאר ר' דובער כ'דעת תחתון'. אם החכמה היא כוח הקליטה הראשוני והבינה היא יכולת החשיבה האנליטית והסינתטית, הדעת של התניא היא היכולת לפתח התקשרות סובייקטיבית אל מושא ההכרה. ככזו, הדעת מתווכת בין המסקנות השכליות לבין ה'מידות', וענינה הוא לעורר רגשות והתקשרות ברובד האמוציונאלי:

והדעת הוא מלשון והאדם ידע את חוה, והוא לשון התקשרות והתחברות שמקשר דעתו בקשר אמיץ וחזק מאוד, ויתקע מחשבתו בחוזק בגדולת אין סוף ב"ה ואינו מסיח דעתו, כי אף מי שהוא חכם ונבון בגדולת א"ס ב"ה הנה אם לא יקשר דעתו ויתקע מחשבתו בחוזק ובהתמדה לא יוליד בנפשו יראה ואהבה אמיתית כי אם דמיונות שוא, ועל כן הדעת הוא קיום המדות וחיותן, והוא כולל חסד וגבורה פי' אהבה וענפיה ויראה וענפיה²⁸⁶.

ההגדרה של התניא לדעת היא 'התקשרות', שהיא תנועה נפשית הכוללת אלמנט חווייתי מובהק. הדימוי שלו הוא דימוי סקסואלי – המפגש בין אדם הראשון לחוה, שממנו נולד קין. המעמד של הדעת במערכת הספירות הוא מורכב: מחד, אין היא חלק מתהליך ההכרה והיא אינה תורמת תרומה ישירה ליכולת הקוגניטיבית, שהיא להכיר ולתפוס מושכלות. אך חשיבותה בכל זאת גדולה בהיותה הכוח שמשפיע יותר מכול על האפקט של מושא ההכרה על מידות הלב, ועל המוטיבציה של האדם לקום ולעשות מעשה בעקבות ההכרות החדשות שרכש.

במילים אחרות, ניתן לדבר על הדעת כעל כוח ההפנמה. זהו השלב שבו הישגי ההכרה הופכים לקניין קבוע בנפש ומשפיעים עליה השפעה שאינה חולפת במהירות. תכונה אחרת הקיימת בדעת היא

286. ספר התניא, פרק ג.

זו הנקראת בטקסטים החב"דיים 'ובכן' – הכוח להסיק מסקנות מעשיות. החכמה והבינה הן תובנות, ולא בהכרח מולידות מסקנות אופרטיביות. הכוח של ה'ובכן' מאפשר את הפעולה שנובעת מהשגות החכמה והבינה.

זוהי אם כן הדעת במשנתו של רש"ז. בכתביו של ר' דובער מושג הדעת מפותח יותר וכולל כמה חלקים שהעליון שבהם הוא למעשה המדיום שמאפשר את ההשגה הרוחנית. אחרי הסבר על ההבדלים שבין הדעת התחתון, הדעת המיוחד (או הדעת האמצעי) והדעת העליון, מנסח הליקוטי דיבורים תובנה כללית באשר לתפקידה של הדעת:

אך עיקר בחינת הדעת הוא בחי' התקשרות במהות ועצמות הדבר מצד הרגשות יוקרו וחשיבותו, והרגשה זאת הוא בעצמות הנפש ממש, שמחמת זה נולד אצלו בחי' עונג שמתענג מזה הדבר שהרגיש בנפשו, והעונג פועל בחי' רצון שירצה בו תמיד. ונמצא שבחי' הדעת פועל המשכת עצמי' הדבר בבחי' העונג ורצון. וענין גילוי הרצון בנפש בתמידות לדבר מה להיות רוצה בו בתמידות נקרא בשם חוש. והנה כפי החוש שיש לו בזה הדבר כן נמשך אצלו בחי' ההתקשרות להשכילו ולהשיגו, שזהו בחי' דעת הממשיך בחי' חכ' מן מלמעלה מן החכ'²⁸⁷.

לפני הכניסה לביאור המנגנון המורכב של התהוות ההשראה בספירת הכתר, נטבע בפסקה זו עיקרון כללי באשר לפעילותה של הדעת והיחס בינה לבין התוכן שמשיגה ההכרה. הדעת, על פי ר' דובער, היא הזדהות אילמת ולא מודעת עם ה'נאומן', עם השורש החמקמק והבלתי ניתן להשגה של השפע האלוהי המתגלם בחכמה ובהכרה. שתי התנועות הנפשיות שהדעת יוצרת הן ה'תענוג' וה'רצון'. חווית העונג מתוארת כקטליזטור שמכוון את הרצון, שהוא המוטיבציה. במילים אחרות, הסדר כאן הוא: הזדהות המולידה רגש הנחווה כתענוג, ובעקבותיו רצון שהוא מוטיבציה קבועה להשיג את הדבר. הרצון הקבוע נקרא 'חוש'.

4.2.3.1 מסלול ההשגה של הרב ומסלול ההשגה של התלמיד: השראה מול שחזור

תמצית הפרק הראשון בשער הייחוד היא הניסיון לבנות סכימה אפיסטמולוגית של 'סדר ירידת האורות' שמסבירה את התהליך שבו ההשראה המיסטית מה'אין' הופכת לחכמה מודעת ומופנמת. הטענה המרכזית של ר' דובער היא שהסכמה הזו מאפשרת תנועה בשני כיוונים – מלמעלה למטה ומלמטה למעלה. שני הווקטורים הללו שייכים לשני טיפוסים שונים של מבקשי החכמה האלוהית – הרב והתלמיד.

ייתכן שההבחנה בין הרב והתלמיד של ר' דובער מקבילה להבחנה שבין הצדיק לבינוני של בעל התניא, אך הדברים אינם מוכרחים מהטקסט. מה שכן חשוב לענייננו הוא האבחנה הטיפולוגית שביניהם.

287. ליקוטי ביאורים, קנע"א.

הכישרון הבסיסי של הרב שמאפשר את דרך העבודה הייחודית שלו הוא הכישרון היצירתי והאינטואיטיבי. הרב מתואר כדמות שחיה תחת השפעה קבועה של השראה עליונה 'שלמעלה מטעם ודעת'. המאמץ שלו מתמקד בניסיון לבטא את ההשראה בכלים לוגיים ודידקטיים שיאפשרו ביטוי אוניברסלי להתגלות המיסטית האישית שהוא חווה, וכן לגבש דרכי הנחלה לתלמידים שאינם חווים את ההשראה באופן בלתי אמצעי.

אצל הרב, ההשראה היא עובדה נתונה, והעמל הוא בניסיון לגבש כלים ודרכי ביטוי שישמרו את התוכן של התובנות האינטואיטיביות והבלתי אמצעיות שלו, בצורה הקרובה ביותר למקור, מתוך הכרה בכך שתמיד יתקיים פער מסויים בין ההשגה המופשטת והחמקמקה לבין התרגום הלשוני. התהליך שמתאר ר' דובער ממחיש את הדגשים המאפשרים את עבודת הרב. בסכימה הזו כל שלב מתחלק לשלושה חלקים – עומק, רוחב ואורך, והסדר הוא כדלקמן:

4. הדעת העליון: 'חוש בעצם הדבר... שפועל אצלו התקשרות בהשכל' העניין... שהוא באותה שעה מופשט מכל מיני מחשבות וגם שוכח על עצמו בשעת מעשה'²⁸⁸. ההתקשרות, או ההזדהות, יוצרות 'תענוג' ו'רצון' המובילים להשגת החכמה. התענוג והרצון אינם ביטוי של מוטיבציה להשגת החכמה, אלא מעין דימוי למצב צבירה של החכמה. במילים אחרות, החכמה מתבטאת כאן כתשוקה, ככמיהה, כתוכן מופשט המתבטא במטען אנרגטי-נפשי, והתהליך הקוגניטיבי של ההבנה וההפנמה הם ניסיון לאחוז במטען זה ולחלץ ממנו משמעות אובייקטיבית ברת הנחלה.

5. עומק החכמה: 'העומק אינו מהות כלל', מסביר הליקוטי ביאורים, 'רק שהוא בחי' התחברות ממהות למהות ובעצם הוא בחי' אין'. כלומר העומק הוא מדיום המקשר בין ההשראה המופשטת לבין כוחות ההכרה, ואינו תוכן עצמי. הדוגמאות המובאות הן הקרן שמחברת שתי דפנות, שכל נקודה על הקרן שייכת לאחת מהדפנות ואף על פי כן 'הקרן קיימת'; וכן זמן בין השמשות שמחבר בין היום ובין הלילה, שקיים כמושג מובחן למרות שכל רגע לכשלעצמו הוא יום או לילה. בהקשר של הדיון הנוכחי 'עומק החכמה' של הרב הוא 'הנחת עצמי' אור שכלו הרוחני המביאו להתלבשות בשכל שלפ"ע²⁸⁹ כלי המקבל', וכן 'בטול ושמון מישותו והגשמתו שנעשה על ידי היגיעה'. כלומר, התוכן של ההשראה, שכפי שראינו הוא תוכן אנרגטי או מיסטי המתבטא בחווייתו העצמית של הרב במושגים כמו רצון או תענוג, מתגשם לרעיון הניתן לניסוח דרך המאמץ הפדגוגי של הרב (בעל ההשראה) להתלבש בכלים של התלמיד המקבל. העומק הוא למעשה גם היכולת לצאת מגבולות התפיסה האישית ולנסח את ה'השגה' בכלים דידיקטיים המתאימים לעולמו ולמושגיו של התלמיד. הנחת המוצא של ר'

288. שם.

289. = שלפי ערך.

דובער היא שיש פער אונטולוגי בין עולם החוויה ומערכת המושגים של היוצר, או הרב, לבין עולם החוויה ומערכת המושגים של החוקר המשחזר – שהוא התלמיד. הפער הזה דורש טרנספורמציה של התוכן המועבר שמבוססת בהכרח על רדוקציה שלו. היכולת לעשות זאת דורשת מהרב 'לצאת מכליו' ולנסות לחוות את הדברים מנקודת מבטו של התלמיד – המקבל.

6. אצל הרב מקור ההשראה הוא **בכח המשכיל**. כח זה מקורו ב'לחלוחי' הרוחני שבמוח הסתום שלמעלה מקרומי המקיפים לג' מוחין חב"ד²⁹⁰. אזור זה מקריין 'ברק' על 'מח החכמה', אך על מנת להפוך את הברק להשגה מופנמת צריכים להתקיים שני 'צמצומים' – הראשון במקור – הכח המשכיל – שבו השפע צריך להפוך משפע כללי ומופשט ל'שכל פרטי', והשני ב'מח החכמה' המקבל, ששם נדרש האדם ל'ביטול' ושממון מישותו והרשמתו שנעשה על ידי היגיעה'. הדימוי של ר' דובער הוא לשני השלבים של גילוי המעיין מהארץ – 'גידי הארץ' שהם החיבור של המעיין אל מקורו שהוא ה'תהום', שככל שהם יותר בעומק הארץ כך גוברת עצמת הנביעה החיצונית, ומתרבה גילוי המעיין החיצוני מתוך הגידים. הנמשל הוא ש'כל מה שהבטול בכלי המוח הוא בתוקף יותר שבא מצד היגיעה ביותר מגיע בעצמיות העלם כח המשכיל ביותר לעשות בו שרש ומקור להנביע בגלוי חכמות עמוקות ורחבות הרבה ומבוררים ומנוקים מד מכל חלקי טעות²⁹¹.

העיקרון ברור: ר' דובער יוצר כאן אתוס שבו ישנה קורלציה מלאה בין יכולת הביטול, שכרוכה ביגיעה ושהמאפיינים שלה הם מיסטיים, לבין עצמת ואיכות ההשגה של הרב המיסטיקן.

7. רוחב החכמה: זהו שלב ביניים שבו הרב חווה השראה ממוקדת בעלת תוכן מובחן, ולא רק חוויה כוללנית אילמת, אך עדיין אין לו את הניסוח, או את ה'טקסט' המארגן ומגדיר את תוכן החוויה המיסטית.

8. הבינה: מוגדרת כאן כ'מציאת טעמים וסברות לשכל'²⁹². ר' דובער הוא סיסטמתי ביחס לחשיבותו של הביטול בתהליך יצירת ה'תורה', ולכן קובע שגם השלב של הבינה תלוי במציאות הביטול. ברמה הזו הרב נדרש לביטול על מנת לצאת מעצמו ומעולם מושגיו הפנימיים ולמצוא כלי הבעה שיוכלו למסור את התוכן אל התלמיד. בבינה, עיקר המאמץ אינו עצם ההסבר, אלא השמירה על האותנטיות שלו, שהיא 'התאחדות עצם הסברה בעצם השכלת הענין', גם כאשר הצורך הפדגוגי מכריח לשנות את הפורמט והסגנון כך שיתאימו לתלמיד. הדגשה זו ממשיכה את העיקרון שנטווה ב**קונטרס ההתפעלות** והוא שהשמירה על האותנטיות המיסטית היא הפרמטר הראשון במעלה לאיכותו של תוכן ההתפעלות.

290. שם, קנ ע"ב.

291. שם, קנא ע"א.

292. שם.

ר' דובער מציע מדד לבחינת ערכו של ההסבר המתגבש בבינה:

ע"ד²⁹³ שאנו רואים באדם אחד שיש לו כח התפיסה וההשגה באותי בלבד וכששומע איזה סברות בהרחבה מרבו אינו תופס רק הסברה בלבד אבל חסר ממנו עצם ענין ההשכלה. ולכן אעפ"י שתופס כל אותיות הסברות אין לו בזה חיות כלל.

החיות, או החוויה הנלווית ללימוד היא המבחינה בין לימוד של 'טקסט אותנטי' שיצירתו הייתה מתוך חוויה מיסטית ממשית וניסוחו שמר על רצף עם חוויה זו, לבין 'טקסט מזויף' שנעשה מתוך תרגיל אינטלקטואלי ללא מגע מיסטי.

זוהי קביעה מהפכנית. הליקוטי ביאורים מסמן את גבולות הטריטוריה של האותנטיות המיסטית 'כשישמע מרבו פרט[ני] סברות מתאחד כח החכ' באותיות אלו מפני זה הוא מרגיש הנקודה דחמ' המלוכש בהם כו' וד"ל'. כך, לתלמיד המוכשר יש יכולת להבחין בין טקסט מיסטי אותנטי לטקסט מזויף. ההבחנה הזו נעשית דרך סוג החוויה הנלווית לקריאת הטקסט האותנטי, המתאפיינת ב'חיות גדול', בניגוד לחוויה האינטלקטואלית ה'רגילה' המתלווית לקריאת טקסט מזויף.

9. שלב הדעת: הדעת בהקשר של התהליך היצירתי של הרב קשורה באופן מובהק ליכולת הריכוז: 'שהוא הכיוון במח' לקבץ כל כח מחשבתו ושכלו לחשב רק במושכל זה הפרטי וידוע שבמקום שמחשבתו שלאדם הוא מלוכש הוא כולו שם ונמצא שע"י הדעת הוא מקשר כל עצמות נפשו בשכל שמחשב בו'. השאלה היא מדוע יכולת הריכוז היא פרמטר המשפיע על איכות התהליך היצירתי של הרב. ר"ה ממחיש זאת דרך ההבדל שבין יכולת הריכוז של הקטן ליכולתו של הגדול:

כי בקטן אעפ"י שמקשר דעתו בדבר מה מ"מ בנקל יתפתה להיפועו משא"כ בגדול שלא יתפתה להיפוכו, והינו מצד שהוא מקושר בעומד דעתו בדבר שרוצה והעומק של הדעת הוא כח הבטל שלו... שהוא מוח הדעת שבכחו להגיע למנות עצם הדבר ממש... וע"ש פועל בנפשו השרשה טובה ועמקה בעצם מהות הדבר שרוצה בו.

יכולת הריכוז נתפסת פה כמדד נוסף לאיכות הביטול של הרב. הפיזור הנפשי והמעבר התזזיתי של ההכרה בין אובייקטים שונים במרחב נתפסים כתוצאה של אגוצנטריות, של תודעה המרוכזת בעצמה ומגיבה לכל אירוע חיצוני. הביטול, שהוא היכולת של האדם לחרוג מעצמו ולהזדהות עם 'עצם הדבר ממש', מתאפיינת בהכרח ברמה גבוהה של ריכוז. רמת הריכוז משמשת עבור ר' דובער כאינדיקציה נוספת לבחינת איכות התהליך של היצירתיות המיסטית של הרב. היכולת של הריכוז מתבטאת ב'שאינו

293. = על דרך.

מתפת' להיפוכו... שיוכל לסבול ההיפוך ולא יהיה ניוזו ממקומו כלל', והיא מדד לרמת ההזדהות של האדם עם מושא ההכרה המופשט ולאותנטיות של החוויה המיסטית של הרב.

4.2.3.3 מסלול התלמיד – התהליך האנליטי

התהליך המתואר עד כאן הוא התהליך היצירתי, המאפיין את דרך עבודתו של הרב. הוא מתחיל מהברקה של 'כח המשכיל' שמקורה העלום הוא מאיזור הכרתי לא מודע, כשהאנרגיה הזו הופכת בתהליך רב שלבי לחכמה גלויה ומודעת שניתן להנחילה לתלמידים, ואפילו 'להשגת תינוק קטן'²⁹⁴. התהליך היצירתי מכונה על ידי ר' דובער 'מלמעלה למטה'. לעומתו יש את התהליך האנליטי, החוקר ומשחזר, המאפיין את עבודתו של התלמיד. נקודת המוצא של התלמיד היא בטקסט המייצג את 'חיצוניות השכל' כלומר את הקונסטרוקט הפילוסופי או התאוסופי שהשראה יצרה בסופו של התהליך היצירתי של הרב.

ההבדל המשמעותי שבין המסלול היצירתי למסלול האנליטי הוא באופי הטיפולוגי של העבודה. בהתליך היצירתי הגורם הדומיננטי ביותר הוא 'העמקת הדעת', שדרכה מזדהה הרב עם חוויית ההשראה שהופכת אצלו בשלבים מאוחרים יותר לתובנות הניתנות להנחלה, הרי שהדגש בעבודתו של התלמיד הוא במאמץ אחר לחלוטין – 'כח העיון'²⁹⁵, המוגדר כך:

עיון שהוא כיווץ ובטול מיש לאין היינו שמלביש שכלו בבחי' האותיות הנק' יש ומייגע א'ע'²⁹⁶ לחפש ולמצוא האין המלוּבש בהם שהוא בחי' תמציתה של הסברה הנק' אין של היש דבינה וזהו עומק המושג דבינה²⁹⁷.

ה'שוב' בתהליך היצירתי הוא קונסטרוקטיבי במהותו. הרב חותר לפשט את תמצית ההבנה שהאירה בו, ומגבש לשם כך מערך של משלים והסברים על מנת להמחישו לתלמיד. המאמץ של התלמיד הוא מאמץ הפוך – להפשיט את המשלים וההסברים ולחתור להבנה עיונית תמציתית. לחלץ את העיקרון המכונן מסך כל המשלים והאנלוגיות והדוגמאות שמרכיבים את הטקסט. המאמץ הזה מעורר אצל התלמיד תהליך מיסטי הפוך:

1. עבודה אנליטית שמתרחשת ב-'בינה דבינה' ומכוונת ל'ביטול מיש לאין', במשמעות של חילוף תמצית ההסבר ['עומק הסברה'] מתוך הטקסט שהנחיל הרב.
2. 'העמקת הדעת'²⁹⁸ – הדומה להעמקת הדעת שמצינו בתהליך היצירתי של הרב, ועניינה הוא ריכוז של הדעת במושא ההכרה והתקשרות או הזדהות מלאה עימו.

294. שם, קנב ע"ב.

295. שם, קנג ע"א.

296. = את עצמו.

297. שם, קנג ע"ב.

298. שם, קנד ע"א.

3. 'עצם החכמה' – כאן, בדרך שאינה מוסברת עד תום, מתחרשת מטמורפוזת של אופי הידע של התלמיד. המאמץ האינטלקטואלי האינטנסיבי, והמאמץ הנפשי המכוון לריכוז מלא בגוף הידע, יחד עם הזדהות טוטאלית עם תוכנו – מובילים יחד למצב שבו התלמיד מצליח להתחבר אל מקור ההשראה המיסטי של הרב:

ועוד זאת יגיע ע"י העמקת הדעת לבחי' עומק החכמה שהוא החיבור
דחכ' בלמעלה מן החכ' עד שיוכל לעורר כח המשכיל להשכיל השכלות
חדשו' לאין שיעור ומבחי' השכלה נמוכה שקיבל מרבו יוכל להשיג
השכלות גבוהות ממנה בעא"א²⁹⁹.

זהו ללא ספק חידוש מהפכני ביותר של ר' דובער ביחס לצורה שבה הוא תופס את איכותו של הטקסט המיסטי: לרב יש כישרון יצירתי שנובע מהחוויה המיסטית הבלתי-אמצעית הנמצאת במצב זמין עבורו. ייתכן שההשגות המיסטיות הן תולדה של מאמץ מוסרי ורוחני מתמשך, וייתכן שהן תוצאה של מתנה גנטית, בבחינת 'חסד אל שניחנו בו כמה דמויות של קדושים'³⁰⁰. אבל אין זה משנה, כי עבור התלמיד מקור הידע הזה נותר בלתי נגיש, והפער משפיע עמוקות על איכות הקומוניקטיבית שבין הרב לתלמיד. בביטוי ציורי משהו נאמר כי התלמיד יכול לפסוע בעקבות רגליהם של הזקנים אך לעולם לא ימצא את מה שהם חיפשו.

ובמובן הזה הבשורה של ר' דובער היא לא פחות ממהפכה. שכן הטענה הגלומה בדבריו היא שהתוכן שהרב מנחיל לתלמיד דרך הטקסט המיסטי הוא הרבה מעבר לפרוטוקול דיווח המתעד את החוויות החד פעמיות שלו עצמו. אין מדובר כאן רק באוטוביוגרפיה של הרב או בתובנות מיסטיות סובייקטיביות אלא בטקסט בעל איכות מובחנת שהופך בעצמו לכלי עבודה בדרך המיסטית. הטקסט של ר' דובער אינו פרוטוקול מדויק גרידא, הוא הסולם שבו יוכל התלמיד לטפס במסילה העולה בית אל ולשחזר בעצמו את חוויותיו של רבו.

הליקוטי ביאורים מדבר על התלמיד שמגיע בעקבות העיון בטקסט של רבו למצב בו 'יוכל להשיג השכלות גבוהות ממנו'. הרעיון שתודעת הביטול משמשת ככלי לשחזור המצב היצירתי מופיע במקומות רבים בספרות החסידית, כמו למשל בקטע הבא מאת ר' נחמן מברסלב:

והנה באמת, בשעת בטול שנתבטל אל התכלית, שהוא כלו טוב, כלו אחד, אזי באמת נתבטלין היסורין כנ"ל. אך אי אפשר להיות תמיד קבוע בבחינות הבטול, כי אם כן יצא מגדר אנושי, ועל כן מכרח שיהיה הבטול בבחינות רצוא ושוב. על כן כשחוזר השכל מהבטול אל המח, שהוא כלי השכל, אזי אי אפשר להמוחין, שהם הכלים, לקבל זה השכל של בחינות בטול... כי על ידי היסורין בא לבחינת בטול כנ"ל. ואחר כך, אף על פי ששב מהבטול, אף על פי כן מהרשימו שנשאר

299. = בעילה אחר עילה. כלומר מתוך קשר תוצאתי.

300. ראה פדיה, קווי יסוד.

מהבטול, על ידי זה נעשה התחדשות התורה. כי על ידי הבטול שנתבטל אל התכלית... על ידי זה נתמלא שמחה. והשמחה הוא כלי אל חדושין דאוריתא³⁰¹.

כלומר, הביטול, שבקטע הנוכחי ר' נחמן מאפיין אותו כתולדה אפשרית למצב של ייסורים הנתפסים אצל האדם כאתגר רוחני, מאפשר לאדם להזדהות עם ה'תכלית'. ההזדהות הזו מחברת את האדם אל מקור תודעתי מיסטי שפירותיו הם חידושי התורה. חידושי תורה אלו מקבילים אולי להשכלות חדשות והשגות חדשות של ר' דובער. ההבדל הוא שאצל ר' נחמן הדרך לחיבור אל המקור המיסטי עוברת דרך חוויה רגשית מטלטלת של ייסורים (או התבודדות³⁰²) אך אצל ר' דובער הבסיס הוא מאמץ אינטלקטואלי מוכוון שמאפשר לתלמיד 'לפרק' את הטקסט המיסטי ולחלץ ממנו את מקור ההשראה שלו.

על הפוטנציאל הטרונספורמטיבי הגנוז בטקסט מצינו כבר בתלמוד:

תנו רבנן: מעשה בתינוק אחד שהיה קורא בבית רבו בספר יחזקאל והיה מבין בחשמל ויצאה אש מחשמל ושרפתו וביקשו לגנוז ספר יחזקאל³⁰³.

שם השילוב הוא בין הקריאה בטקסט המתאר את הכח השמימי – החשמל, לבין אפיונו המיוחד של הקורא 'שהיה מבין בחשמל'. ה'הבנה בחשמל' הנכיתה אותו וגרמה למות התינוק.

התיאור במסכת חגיגה אינו מאפיין את התנאים הנדרשים להבנה בחשמל, ועל כן ראוי לבחון את הפרדיגרמה של ר' דובער לאור מסורת מאוחרת הרבה יותר – מימי ראשית החסידות – המתארת את מפגש החניכה של המגיד ממזריטש, שעל שמו ר' דובער קרוי, עם הבעל שם טוב:

והנה בחצות הלילה כשהכין עצמו הרב מ' דו"ב אי"ע³⁰⁴ לנסוע, אז שלח הבעש"ט את משרת שלו לקרוא אותו, והלך אצל הבעל שם טוב זלה"ה. ושאל אותו הבעש"ט זלה"ה יכול אתה ללמוד, והשיב כן. וא"ל הבעש"ט וכן שמעתי שיכול אתה ללמוד. ושאל אותו הבעש"ט, יש לך ידיעה בחכמת הקבלה, א"ל כן. ואמר הבעש"ט למשרת שלו, קח לי ספר עץ החיים, והראה הבעש"ט להרב מ' דוב בער מאמר א' בספר עץ החיים, א"ל הרב מ' דו"ב הנה אקח לעיין ולהתיישב כו', ואח"כ אמר להבעש"ט ז"ל את הפשט במאמר הזה. וא"ל הבעש"ט, אינך יודע כלום. וחזר ועיין בו כו', וא"ל להבעש"ט הפשט הנכון כמ"ש, ואם יודע מעלתו פשט אחר יאמר לי ואשמע האמת עם מי. וא"ל הבעש"ט, עמוד על רגליך, ועמד. והנה במאמר הזה היה כמה שמות מלאכים, ומיד שאמר הבעש"ט זלה"ה זה המאמר נתמלא כל הבית כולו אורה, ואש היה מלהטט סביבותיו, וראו בחוש את

301. ליקוטי מוהר"ן קמא, תורה סה, אות ד.

302. ראו שם, תורה נב.

303. בבלי, חגיגה יג ע"א.

304. = מורנו דב בער את עצמו.

המלאכים הנזכרים. וא"ל לה"ה הרב מ' דוב בער ז"ל, אמת שהפשט כמו שאמרת, אבל הלימוד שלך היה בלי נשמה³⁰⁵.

תיאור זה כולל את שני הרכיבים שראינו בדבריו של ר' דובער: מחד, התייחסות לטקסט המיסטי כטקסט המכיל פוטנציאל לטרנספורמציה נפשית, ומאידך, התייחסות ישירה לסוג ה'קריאה' הנדרשת על מנת לממש את הפוטנציאל המיסטי שגלום בטקסט. 'הלימוד שלך היה בלי נשמה' מקביל במימד התכליתי ל'כח העיון' של ר' דובער במובן הזה ששניהם מכוונים לקריאה בלתי שגרתית שנועדה לפענח ולשחזר את מקורות ההשראה המיסטיים של הטקסט. ההבדל ביניהם נעוץ באפיון הדרך והסגנון של אותה קריאה ייחודית הנדרשת לצורך יצירתו של הליך זה, כאן זה לקרוא 'עם נשמה' וכאן זה 'כח העיון'.

4.2.3.4. עונג – ריכוז – עיון

המגמה של ר' דובער ברורה – חיזוק מעמד כוח העיון כשווה ערך, ואולי אף עדיף, למעמד ההשראה המיסטית של הרב או הצדיק. העצמה זו נוצרת על ידי חשיפת שורשי כוח העיון עצמו:

אך כח המביא לבחי' עיון הוא למעלה מבחי' החושים כי שרש החושים הם בבחינת גולגלתא כנ"ל שהוא בחי' מקיף למוחין, אך שרש העיון הוא בבחי' התקשרות שיש לו בפנימיות נקודת הלב הנק' אובנתא דלבא, והוא בחי' טעם ותענוג פנימית ונעלם בנקודת הלב שהעונג הזה הוא עונג פשוט בלתי מורכב כלל, ומעונג זה נעשה מקור לבחי' הרצון שלמע' מן הטעם שנקרא גולגלתא³⁰⁶.

כוח העיון, כזכור, קשור בצורה הדוקה לכישרון הריכוז והיכולת להפשיט את כל שאר המחשבות ולהישאר ממוקד ומרוכז במחשבה אחת. כוח זה, אליבא דר"ה, יכול להתרכז ולהתממש רק אם יש לאדם 'טעם ותענוג פנימי נעלם' במושא המחשבה שלו. התרשים הבא מתאר את מקורות היחס שבין מקורות יצירת הרב למקורות כח העיון של התלמיד:

305. כתר שם טוב, חלק א, סימן תכד.

306. ליקוטי ביאורים, קנד ע"ב.

השראת הרב

השראת התלמיד



לעבודת העיון של התלמיד יש שורש לא-מודע הגבוה יותר מן המקור שמזין את המהלך היצירתי של הרב. ביחס למקור, הנקרא 'אובנתא דלבא' (=השערת הלב), מביא ר"ה מדברי רש"י 'בענין הנערים שרוצים דברי חסידות אעפ"י שאינם יודעין עדיין מאומה והיינו מטעם התקשרות פנימית שיש להם בלב'. כלומר, המאמץ האינטלקטואלי של התלמיד לא ייתכן מבלי שתקדם לו הכנה נפשית ושייכות מנטלית כלשהי. ההכנה הזו היא אמנם פוטנציאל בלבד והיא אינה כוללת רכיבים מודעים או מושגים, אך היא מסבירה את המסקנה שאותה חותר ר' דובער לבאר לאורך החיבור, והיא שהטקסטים החסידיים, או הדא"ת (דברי אלוהים חיים), אינם ככל הטקסטים, אלא יש בהם פוטנציאל להורדת שפע מיסטי.

4.2.3.5. מנגנון הלימוד של התלמיד

תהליך העבודה של התלמיד מאופיין כתהליך אנליטי. הטקסט, גם הטקסט הקנוני, מהווה מטבעו סוג של רדוקציה לתוכן המופשט. כלי ההבעה שלו הם הפרדיגמות, ההסברים והמשלים. אך ההבעה עניינה בעיצוב צורה ונפח לרעיון מופשט, המוגדר כ'תמציתה של הסברה'³⁰⁷. כלי העבודה המרכזי של התלמיד הוא 'העיון'. העיון, שהוא 'היגיעה למצוא את העומק שבהם' מנסה לחלץ את התוכנה

307. שם, קנג ע"ב.

המופשטת מהכלים הלשוניים והפרשניים ולאחוז בה באופן בלתי אמצעי. המאמץ האנליטי הראשוני הנדרש הוא לשחזר את התהליך הדידקטי של הרב. כלומר התלמיד צריך לנסות ולאבחן את הכלים והמתודות שבהם השתמש הרב בניסוח הטקסט, ולנסות לכודד אותם על מנת לחשוף את הרעיון המולבש בהם.

כדי להתחקות באופן אמין אחר תהליך היצירה של הרב, המאמץ המרכזי של הקורא הוא הביטול:

כח העלוי שהוא בחי' הבטול וההפשטה מיש לאין שהוא בחי' עיון הנ"ל שזהו בחי' בינה שבבינה שאצל המקבל³⁰⁸.

ראוי להתעכב על התיאור הזה, כי יש בדברים הכתובים כאן אמירה שמבשרת על שינוי בגישה אל הטקסט. פירוש, טקסט מטבעו בנוי על קונסטרוקט מושגי מסויים ועל מערכת של אכסיומות והנחות, כמו גם על כלי הבעה הכוללים המחשות, דוגמאות, משלים ודימויים. בקריאה 'רגילה' של טקסט הקורא משתמש בכל המערך הדידקטי המונח אפריורית בטקסט. האכסיומה היא שהקורא מניח באופן בלתי מודע שהכותב ניסח את הטקסט בצורה זו דווקא, על מנת להפוך אותו לנגיש וזמין לעולמו ולמושגיו של הקורא המצוי. במילים אחרות, הקורא משתף פעולה עם הכותב בכך שהוא עורך שימוש 'בסכינים ובמזלגות' שהכותב הניח לפניו על מנת לעכל את המזון הרעיוני.

המשמעות המובלעת היא אפוא, שגם הכותב וגם הקורא (או 'הרב והתלמיד') מניחים שחוייתו הבלתי אמצעית של הכותב אינה בת הנחלה ואינה יכולה להימסר כחוייתה, והדברים משמעותיים במיוחד כשמדובר בטקסט בעל אופי מיסטי. הוויתור על ה'עומק', או על המקור החווייתי האונטולוגי של החוויה, גורם לשני הצדדים, הכותב והקורא, לתור אחר שפה משותפת שמבוססת על רדוקציה של החוויה המקורית. שני הצדדים 'מסתפקים' בהסכמה על מערכת של מסמנים שתאפשר לקורא לקבל מסקנות רעיוניות או מעשיות, הנגזרות מהחוויה המכוננת שעמדה בבסיס הטקסט. ההסכמה הלא כתובה על ה'שפה המשותפת' מאפשרת אמנם העברת מידע, אולם לשני הצדדים ברור שמידע זה הוא מידע 'חיצוני' שאולי מקרב מעט את החוויה אל השכל אך אינו מאפשר מפגש ממשי של הקורא עם עולמו של הכותב.

במובן הזה ר' דובער קורא לייסודה של קריאה חתרנית, שבה הקורא אינו מקבל את 'כללי המשחק' ולא מוכן להסתפק במגבלות הסד הדידקטי המצומצם שבנה עבורו הכותב. המשמעות העמוקה של ה'ביטול' בהקשר הזה היא הניסיון ההירואי של התלמיד לצאת מעורו וממושגיו המוגבלים כדי לספוג דרך הטקסט את החוויה המקורית של הכותב, לשחזר את התנסותו של המקובל האקסטטי היצירתי. החידוש הוא גם בדרך שבה הדבר נעשה. התהליך מתרחש בעיקרו במישור האינטלקטואלי, שבו 'מבחי' העיון הנ"ל הוא בא לעומק הסברה... ותיכף כשמתגלית אצלו עומק

308. שם.

הסברה אזי נעשית אצלו העמקת הדעת שהוא הקיבוץ מכל כח שכלו להתקשר בעצם עומק המושג כנ"ל,³⁰⁹.

העבודה היא עבודה עיונית בעיקרה, ומה שמקנה לה את האפשרות לפרוץ את גבולות התודעה הוא רמת הריכוז הגבוהה המתלווה ללימוד העיוני. לריכוז, אליבא דר' דובער, יש פוטנציאל אנרגטי שמאפשר חוויה מיסטית ייחודית של 'התקשרות בעומק המושג'. ה'ליקוטי ביאורים' מדגיש שמדובר על ריכוז שנמשך לאורך זמן, ואחד ממושגי המפתח הטרימינולוגיים בעניין זה הוא ה'שהייה'.

4.2.3.6. הדילוג בין היש' לאין', ובין הניתוח הרציונלי להשגה המיסטית

את האופציה לגישור בין העיון האינטלקטואלי לבין ההשגה המיסטית מבסס ר"ה על הפסוק 'אהיה אשר אהיה'. הוא יוצא מתוך הזיהוי הקבלי שבין שם אהי"ה לבין ספירת הבינה במערכת הספירות, ומסביר שההבדל בין ה'אהיה' הראשון בפסוק לשני הוא, שהראשון מתייחס לספירת הבינה שבתוך הכתר, או שבתוך פרצוף עתיק יומין, אך ה'אהיה' השני מתייחס לספירת הבינה שבעולם האצילות עצמו. הואיל וספירת הבינה שבאצילות היא מקור היכולות הקוגניטיביות האנליטיות של האדם, הרי שהפסוק מרמז על קשר רוחני בין השכל הרציונלי לבין ה'אובנתא דלבא' – השערת הלב הפנימית, שהיא מקור ההשראה העל מודע שבתוך ספירת הכתר.

ר"ה חוזר כאן שוב על המודל המרובע של הביטול, שתואר בפרוטרוט בהקדמת עבודה זו, שהציג היררכיה של ארבע דרגות בביטול:

היש הנפרד, שהוא תודעת האגו המצויה



ביטול היש, שהיא תודעת הבינוני המבין שמקור כל כוחותיו הוא מהאיל



ביטול ממציאיות, שהיא תודעת הצדיק, או משה רבינו, הנעדר תודעה עצמית וכל הווייתו מסורה לשליחות האיל



היש האמיתי, שהוא הצדיק העליון שיש לו תודעה עצמית, אך מדרגתו כה גבוהה עד שתודעה זו אינה נפרדת מהאילוהות.

309. שם, קנד ע"א.

אחד הדגשים המרכזיים שעליהם עמדנו בהקדמה הוא הדמיון והקרבה שבין הקצוות – היש האמיתי והיש הנפרד, הסברנו שם שהאוטונומיה והעצמיות המאפיינת שתי מדרגות אלו יוצרות ביניהן דמיון למרות המרחק הרב, ודמיון זה מחזק את עקרון המעגליות המרכזי כל כך במשנת רש"ז³¹⁰, המדגיש את הקשר שבין הגבוה ביותר לנמוך ביותר.

את 'היש האמיתי' מזהה ר"ה עם 'בינה דעתיק' או עם 'עצמות הרצון', את ה'ביטול ממצואות' עם ה'חכמה סתימאה', את 'ביטול היש' עם ספירת החכמה שבאצילות, ואת היש הנפרד' עם ספירת הבינה שבאצילות. הקונסטרוקציה הזו מבססת את טענת ר' דובער לקיומו של רצף מסויים בין כישרון העיון הלוגי והאנליטי לבין פוטנציאל ההשראה המיסטית והאינטואיטיבי.

4.2.3.7. מאפייני הטכניקה המיסטית של ההתבוננות

קווי המתאר הכלליים של הטכניקה המיסטית שמציע ר' דובער הולכים ומתבהרים: אינטנסיביות נפשית שמושגת דרך מאמץ אינטלקטואלי חריג, ריכוז מוחלט לאורך פרק זמן ארוך עד למחיקת כל רעשי הרקע הפנימיים והחיצוניים³¹¹, שכחה עצמית דרך ניסיון להזדהות טוטאלית עם עולמו של הרב וחוויית דבקותו. כל אלו על בסיס הכרה בטקסט כבעל איכויות טרנפורמטיביות יחודיות שמאפשרות לקורא המכוון לשחזר דרכו את החוויה המיסטית שמתוכה הוא נכתב.

התוצאה של התהליך היא שהקורא 'יגיע ע"י העמקת הדעת לבחי' עומק החכמה שהוא החיבור דחכ' בלמעלה מן החכ' עד שיוכל לעורר כח המשכיל להשכיל השכלות חדשו' לאין שיעור ומבחי' השכלה נמוכה שקיבל מרבו יוכל להשיג השכלות גבוהה ממנה בעא"ע³¹².

קשה להתעלם מהדמיון, כמו גם מההבדל שבין משנת הבן לזו של אביו, שכן המהלך של ר' דובער מהווה פרשנות מעניינת למגמה של רש"ז בספר התניא. אצל רש"ז האינטרס היה להעצים את דמותו של הבינוני מול זו של הצדיק, לטעון שהבינוני והצדיק הם שתי דמויות טיפולוגיות שונות בתכלית, שמסלול ההתקדמות המיסטית שלהם שונה לחלוטין. ההבחנה היא שרגישותו של הצדיק מאפשרת לו להיות 'בהתגלות הלב' במצב קבוע, דהיינו לחוות את אהבת האל או את יראתו בביטוי רגשי עז, עובדה שממקמת אותו במצב של נוכחות עזה, אינטנסיבית וקבועה אל מול האל. אך מנגד, עבור הבינוני חוויה בלתי אמצעית זו אינה שכיחה. יכולת ה'ביטול' המובילה לחוויה זו אצל הבינוני היא מוגבלת למדי, ומתאפשרת כולי האי ואולי רק ב'שעת רצון' שבתפילה. גם בתפילה הדבר מתאפשר רק לאחר התכווננות נפשית והשקעת מאמצים רגשיים ואינטלקטואליים יוצאי דופן.

310. 'נעוץ תחילתן בסופן וסופן בתחילתן'.

311. השוו אידל, התבודדות כריכוז, עמ' 39–60.

312. = בעלול אחר עילה. שם.

מגמתו של רש"ז בתניא היתה להעצים את ערכו של הבינוני ולשרטט לו סולם התקדמות ומדדי הצלחה שונים מאלו של הצדיק. סולם ההתקדמות החדש ששרטט רש"ז בתניא אמור היה להיות מותאם לטיפולוגיה הייחודית של הבינוני.

יחד עם זאת, ה'נחמה', או הצידוק הלכתחילאי המרכזי שמציע רש"ז לבינוני מתבססת על האמונה בכוחה המאגי של עבודתו. המסר שהוא מתאמץ להטמיע בקרב קהל שומעי לקחו הוא שגם העבודה האינטלקטואלית הקרירה של הבינוני מסוגלת להשיג בדרך מאגית עלומה את ההישגים הרוחניים שמשיג הצדיק בחוויה הגלויה שלו. בספר התניא פונה רש"ז אל החסיד הנורמטיבי, 'הבינוני', ומתאמץ לשכנע אותו שלימוד התורה והתפילה שלו פועלים את פעולתם בעולמות העליונים גם כשאין הוא חווה מיסטית ואין הוא מרגיש 'התפעלות' יוצאת דופן, ולכן עבודתו אינה לריק.

את העיקרון הזה מיישם ר' דובער בהקשר של ההשגה המיסטית, אך ההבדל הגדול בינו לבין אביו הוא שר' דובער אינו נסמך על ההסבר המאגי, ובמובן הזה אופק ההתקדמות המיסטית שמציע ר' דובער לתלמידים הוא הרבה יותר גבוה ומרחיק לכת. הדרך המיסטית שהוא מציע נועזת הרבה יותר, כי היא מתבססת על תכניות עבודה אופרטיביות שמכוונות להשגת חוויות טרנספורמטיביות שהחסידיים יכולים לכאורה לבחון במעין 'ניסויים אמפיריים' בפרקטיקה הרוחנית היומיומית שלהם. כשר' דובער קובע שהתלמיד יכול בכוח הלימוד העיוני להגיע להישגים המיסטיים הגלויים של הרב, ואולי אף לעבור אותם, הוא מציע למעשה מתווה שהחסיד יכול לנסות לבדוק. הצעתו אינה מתבססת על פתרון תאולוגי של אמונה בהשפעה המאגית של הלימוד, אלא על פרקטיקה מיסטית מעשית, ומכאן חשיבותה.

ה'ליקוטי ביאורים' אינו מסתפק בכך, ומקדיש מקום גם לתיאור התוצר הכולל שמתהווה דרך עבודתו של התלמיד, מול התוצר הנוצר בעבודתו של הרב:

ונמצא שיש במקבל כל ג' מדרגות הנ"ל: מתחילה בחי' עיון, ואח"כ בחי' העמקת הדעת, ואח"כ בא לבחי' מעמיד שהוא בחי' היותר עליונה כנ"ל. וכל זה בא אצלו מלמטה למעלה, משא"כ אצל הרב הממציא השכל מצ"ע אינו שייך רק ב' מדרגות דמעמיק והעמקת הדעת, ואינו שייך בחי' העיון הנ"ל כי כיון שנגמר אצלו כללות השכל בשלימותו, גם על פרטי סברותיו ולבושיו במשלים שונים אינו צריך לעיון כלל, כי אצלו מושכל ומושג השכל והסברא כמ"ש בלתי לבושים כלל, והלבושים המציא רק לצורך המקבל בלבד ולזאת אינו צריך להעמיק כלל באותיות ולבושים שהמציא (שזהו נקרא עיון) כי נולדים אצלו לבושים ואותיות ממילא ומאליו ע"י העמקת הדעת בעצם [ה]השכלה ובעצם ההשגה כמובן לכל ודי בזה³¹³.

ניתן לקרוא פסקה זו כפרשנות רעננה למימרא התלמודית המבחינה בין 'דרך ארוכה' שהיא קצרה ל'דרך קצרה' שהיא ארוכה³¹⁴. מזווית אחרת ניתן לראות פה וידוי, או שמא תובנה נוקבת, על אודות המחיר

313. שם, קנד ע"א-ע"ב.

314. מקור

בהתפתחות האישית שמשלם המקובל האקסטטי החי בעולם יצירתית. שכן הטענה המרכזית של ר"ה פה היא שדווקא היצירתיות, המגע הבלתי אמצעי עם עולם הרוח, הויטאליות והחיוניות של הצדיק, גורמים בעקיפין לכך שהתשתית הקוגניטיבית-רציונלית שלו נפגמת. חוסר ההזדקקות שלו לכוח העיון האנליטי, העדר הצורך במאמץ הלוגי, העובדה שהוא נמצא כבר במטרה ולא נדרש לעבור את התהליך, כל אלו גורמים לכך שבעולמו 'אינו שייך בחינת העיון הנ"ל'.

ר"ה מסייג את הדברים, כי בפסקאות שלפני כן הוא כתב שגם אצל הרב יש עבודה עיונית. אך ההבחנה שלו היא שהעבודה האנליטית-עיונית של הרב היא רה-קונסטרוקטיבית, היא פועל יוצא מהצורך שלו לייצר טקסט מיסטי לשימוש של התלמיד. אולם לעולם אין היא מהווה 'מעבר הכרחי' עבור הרב עצמו, כי הרב מסוגל להתאחד עם המטרה המיסטית גם ללא תהליך העיון, ולכן כל הממשק שלו עם עבודה זו הוא ממשק צדדי, דיעבדי, פועל יוצא של צורך דידקטי מקומי.

אצל התלמיד לעומתו, העיון הוא הדרך היחידה להגיע למימוש המטרות המיסטיות של עבודתו הרוחנית. אין לו דרך אחרת לשחזר את ההתפעלות מלבד העיון בביטול בכתבי הדא"ח הקנוניים של הרב. ועל כן התוצאה היא שהיכולת הקוגניטיבית שלו מתפתחת ברמה הרבה יותר יסודית ומעמיקה מזו של הרב. החידוש הוא, שמאחר ובסופו של תהליך התלמיד מצליח לעמוד על דעת רבו במישור המיסטי, יש לתלמיד עדיפות עליו גם ברמת הפיתוח של הכלים הקוגניטיביים.

מעניין להשוות תפיסה זו לתפיסה של ר' נחמן מברסלב, שכתב: 'אפשר שיהיה התלמיד גדול מהרב. דהינו שיהיה לו פי שנים כרבו'³¹⁵. אצל ר"נ התעצמות התלמיד יותר מרבו אפשרית רק ביום המיתה של הרב, ומרתחשת כולה בדרך מיסטית עלומה. בהתבסס על דברי הזוהר בפרשת נח הוא מבחין בין שתי רמות בנשמת הרב: 'רוח לתתא' שהיא הרוח הגלויה המלווה את הרב בעולם הזה, מול ה'רוח לעילא'. הרוח העליונה שאינה יכולה להופיע בעולם, וכשהיא מופיעה העוצמה שלה גדולה כל כך עד שהיא גורמת להסתלקות הצדיק³¹⁶. מה שקורה הוא שהרוח העליונה מתאחדת עם הרוח התחתונה ומיד מסתלקת למעלה. ר"נ טוען שהתלמידים, 'שהם עם הצדיק בשרש אחד, רק שהם תלויים בו כענפים באילן'³¹⁷, מקבלים בשעת פטירת הצדיק 'הארה גדולה ביותר', ובכך משיגים משהו מ'הרוח לעילא' שאותה אפילו הצדיק עצמו לא יכול לחשוף ולבטא בימי חייו הארציים.

ר"נ מסייג ומדגיש שלא כל הנוכחים בשעת פטירת הצדיק מקבלים מהרוח העליונה באותה עוצמה, והדבר תלוי בעיקר בעומק ההתקשרות והביטול של התלמיד אל הצדיק בימי חייו. ולכן באופן מעניין מתברר שהאינטרס של ר' נחמן מברסלב שונה, ואולי אף הפוך, מהאינטרס של ר' דובער שניאורין. ר"נ שאף להעצים את הסימביוזה שבין הצדיק לתלמידיו, ולכרוך אותה עם פוטנציאל

315. ליקוטי מוהר"ן קמא, סימן סו, אות א.

316. יתכן שתיאור זה מושפע גם מתיאור ההסתלקות של רשב"י באדרא זוטא. המוות של הצדיק לא נתפס פה ככיבוי של רוח החיים אלא להיפך, כהעצמה שלהם עד לרמה שבה הם אינם יכולים להיות מוכלים בכלי העולם ולכן מסתלקים למעלה וגורמים בעקיפין למות הצדיק. והשוו ליקוטי מוהר"ן, תורה ס"ו.

317. שם.

המימוש הרוחני של התלמיד. המשמעות היא שככל שהתלמיד יחיה בביטול ובכפיפות פנימית גדולה יותר לרבו, כך גדלים סיכוייו לקבל משהו מרוחו של רבו. תוצאת ה'פי שניים ברוחך' לעולם לא תיחשב כהישג אישי של התלמיד, ור"נ מדגיש זאת במפורש: 'אפשר שהתלמיד יהיה גדול מהרב, דהיינו שיהיה לו פי שניים כרבו, ואף על פי כן הכל יהיה בכוחו של רבו', דייקא.

אצל ר' דובער המגמה הפוכה: בסיכום הכולל הדמות המפותחת ביותר, שמגיעה להישגים מיסטיים וגם להישגים של התפתחות אישית קוגניטיבית המשמעותיים ביותר, היא דווקא דמותו של התלמיד. באופן פרדוקסלי, דווקא נתוני הפתיחה החלשים שלו, והעובדה שאין הוא נהנה מכישרון יצירתי מולד, הם המגבלות שמחייבות אותו לעמל ולמאמץ המפתחים אינדיבידואליה והתפתחות אישית. בסופו של יום הם הגורם לכך שהישגיו הרוחניים יהיו גדולים יותר משל רבו.

4.2.3.8. 'ישראל סבא ותבונה' – הקונסטרוקציה האפיסטמולוגית של הכוחות היישומיים בנפש

גישתו הייחודית של ר' דובער לתורות הקבליות מחייבת אותו לאחוז את החבל משני קצותיו. לבסס ולפרט את מבנה הנפש בהתאמה לתיאור עולם האצילות בקבלה הלוריאנית, אך גם לספק הסבר ממצה לאופי הממשק וההשפעה ההדדית שבין הנפש הרוחנית והמופשטת, לבין דפוסי ההכרה האנושית המוכרים. כפי שראינו, אחד המאמצים המרכזיים של ר' דובער הינו ביסוס תיזת הרצף. המסגרת הרעיונית המוצעת בתיזה זו שואפת לגיבושה של תפיסת עולם המכירה ברצף שיטתי ועקבי בין העולם הרוחני לעולם הפיזי. במבנה האפיסטמולוגי של שער הייחוד הכוונה היא בעיקר לתיאור הרצף הקיים בין ההשגה המיסטית לבין ספירת 'הבינה', המתייחסת לכלי ההכרה הקוגניטיביים-טבעיים הרציונליים של האדם.

השלב הבא במערכת האפיסטמולוגית הוא אפיון הקשר שבין ההשגות המופשטות לבין השימושים היומיומיים של השכל, הפועלים בדרך כלל מתוך אינטרקציה בין ההכרה לבין המציאות החיצונית.

במילים אחרות, ר' דובער מנסה בשלב זה להבין כיצד משפיעות ההשגות המופשטות של החכמה על מערכת קבלת ההחלטות של המשיג (בעיקר בתפקידו כפוסק), כיצד הופכות החוויות המיסטיות, או ההכרות התאוסופיות המופשטות – לפסק הלכה הנדרש להתייחס למציאות ארצית קונקרטי. ר' דובער מודע לפער הגדול שבין התיאוריה למציאות ושבין המופשט לקונקרטי, ומתייחס אליו באמצעות המשל החביב עליו – עולם האדריכלות.

הבניין³¹⁸, קובע ר"ה בעקבות ר' דובער, הוא בראש ובראשונה רעיון, תפיסה מופשטת ונטולת צורה הקיימת בתוך התודעה של האדריכל. בשלב התיאורטי הבניין הוא קודם כל רעיון מארגן, שיש בו איכויות מובחנות הנגזרות מאופי המטרות והשימושים שאותם הוא אמור לאפשר. הפונקציונליות הרצויה, אופי הדיירים וצורת החיים שלהם, השימושים, הצרכים העתידיים, כמו גם הטעם האסטטי

318. ליקוטי ביאורים, קנז ע"ב.

והסגנון העיצובי, כל אלו משפיעים על הרעיון המופשט שמתגבש בתודעתו של האדריכל. אך מימושם של כל אלו דרך תכנית ספציפית, פרטנית, המתכללת את האמנות והאסטיקה והחווייה יחד עם המגבלות הפיזיקליות והקנייניות והסביבתיות – דורש גמישות ושימוש בכלים חדשים. המימוש הוא סוג של דילוג הנזקק לכלים קוגניטיביים מובחנים, מוכוונים אוריינטציה יישומית-מעשית.

ר"ה מביא את הדוגמא של האדריכל המעוניין לממש את חזונו כדי לתאר את המערכת התאוסופית האצילית העליונה, המשפיעה על ההכרה האנושית. זאת כמובן בהתאמה לתפיסה הקבלית הניאופלטונית הרואה בעולמות העליונים את השורש והמקור לסך האפשרויות הקיימות בעולם התופעות הארצי. המושגים הלוריאניים הרלוונטיים לעניין זה הם 'ישראל סבא' ו'תבונה'.

אפיון הישירות האציליות הללו מופיע בספר **עץ חיים** לאר"י:

וכבר ידעת כי לעולם חסד מצד הזכר. והנה האור הנמשך מגרון העליון דא"א³¹⁹ מתלבש (ירד ונתלבש) בחסד זה, וכאשר יצא לחוץ אז אבא נעשה בבחינת החסד ההוא והבינה נעשה בבחינת הגרון לפי שהוא בינה דא"א, כי להיות גרון גבוה מהחסד לכן מתלבש אור הגרון בחסד ההוא, נמצא כי אמא שיצאת מבחי' הגרון היא יותר מעולה והיא נעלמת תוך החכמה, וזהו בחי' אות יו"ד שהחכמה נגלה בה והבינה נעלמת בה ואינה נגלית. אבל כאשר התחילו ב' זרועות דא"א להגלות (להתחלק) ולהתפשט אז נתלבש חסד בגבורה ומשם יצאו ישו"ת³²⁰, ואז היה הדבר להיפך כי אבא טמיר וגניז יותר מן הבינה, לכן נרמזו באות ה' שהחכמה בהעלם ובינה בגלוי. וז"ש באדר"י³²¹ דר"צ קרוב ללשון זה לבתר אשתכחו דחכמה אבא בינה אמא, פי' כי תחלה הם נעלמים בינה תוך חכמה, אך לבתר ר"ל לאחר דאתפשטו דרועי דא"א אז נתגלו בחי' או"א... ודע כי ג' חלקי הבינה שהם בינה ותבונה הראשונה ותבונה שניה, כולם הם פרצוף אחד³²².

בקצרה, הטקסט בעץ חיים מתאר את ישראל סבא ותבונה כמרכיבים מאוחרים (כרונולוגית) שנתווספו לפרצופי 'אבא' ו'אמא'. אבא ואמא הם המבנה השלם והמפורט של ספירות החכמה והבינה, וככאלו יש להם תפקיד חשוב בהורדת השפע מהפרצופים העליונים והנעלמים – אריך אנפין ועתיק יומין – אל פרצופי הזכר והנקבה העיקריים של עולם האצילות – זעיר אנפין ונוקביה (זו"ן). הקונטקסט הוא הדרמה האלוהית המתוארת בתאוסופיה הלוריאנית – שתכליתה הוא הגדילה של פרצופי הזכר והנקבה (זעיר אנפין ונוקביה), דרך העליות והמורדות והדינמיקה המורכבת שביניהם – עד לזיווג השלם, שהוא

319. = אריך אנפין.

320. = ישראל סבא ותבונה.

321. = באדרא זוטא.

322. עץ חיים, שער טו, פרק ה.

האירוע הקוסמי המאפשר את הורדת השפע האֵלֹהי אל העולמות הנמוכים יותר – בריאה יצירה ועשייה – ומהם אל העולם הגשמי.

בדומה להתפתחות האנושית, גם הזכר והנקבה בעולם האצילות הלוריאני זקוקים לתיוכם של 'ההורים' בשלבים הראשונים של הגדילה. ללא הצמצום והתיווך אין באפשרותם של ה'ילדים' לקבל את השפע היורד מאור אינסוף ולהפנימו, ועל כן האר"י מקדיש מקום נרחב לתיאור ההתרחשות בתוך עולמם של 'ההורים' – פרצופי 'אבא' ו'אמא', או ספירות החכמה והבינה.

הנחת יסוד במודל זה היא שהאנרגיות הרוחניות הגבוהות המתגלות בעולמם של ההורים, מהוות חסם בפני אפשרות של יצירה והתגלות. רמת הבהירות והשקיפות של 'אור אינסוף' ברמות הראשוניות של עולם האצילות היא גבוהה, אך באופן פרדוקסלי היכולת ליצור ולממש את השפע תלויה דווקא בצמצום האור, ובהכלתו בכלים מוגבלים. השקיפות היודעת את עצמה מתוך עצמה, האנרגטיות הגבוהה והקרבה הבלתי אמצעית לשפע היצירתי, מחוללים במציאות תוצאה הפוכה, המתבטאת בשיתוק ובהתכנסות פנימית.

אם ננסה להמחיש את הדברים דרך עולם הדימויים הלוריאני, נאמר שההורות היא כוח פוטנציאלי קיים, אך מימושו דורש דבר מה נוסף. כדי להפוך מהורה בכוח להורה בפועל, ה'אבא' וה'אמא' צריכים לפתח מיומנות נוספת. הציר הטרימינולוגי שבו משתמש האר"י כדי לתאר את מהות השינוי הוא הדין מול החסד. פירוש, הקיום לכשלעצמו, גם (ואולי במיוחד) אם הוא קיום מודע וויטאלי, נמצא עדיין במישור של ה'דין'. הדין בהקשר הזה מתאר את הקיום העצמי, המכונס והמופנם, בבחינת 'אור המאיר לעצמו'. הדין בטבעו מנותק מפעילות יצירתית תהליכית, שכן הוא חי יותר במטרה מאשר בדרך, במימוש מאשר בהתפתחות, במסקנה מאשר בתהליך. בעולמו לא קיים זולת, ואין בו רצון או עניין לתרגם את החוויה העצמית שלו לסיוע או לתרומה לאחר.

כדי לחולל את הטרנספורמציה מהקיום העצמי האוטונומי אל הקיום נוכח הזולת נדרשת מעורבות של 'חסד'. אנרגיה זו מגיעה ממקום לא צפוי, משכבה גבוהה יותר בעולם האֵלֹהי, הנקראת פרצוף אריך אנפין³²³. 'אריך אנפין' – שהוא השכבה הטרום-אצילית הקדומה, ה'סבא' שממנו 'אבא' ו'אמא' יונקים, הוא זה שמעניק להם את יכולת הפיריון והיצירה דרך הוספת שתי ישויות ממוצעות חדשות המאפשרות להם את הביטוי והמימוש: ישראל סבא ותבונה³²⁴. המיקום שלהם במפת עולם האצילות

323. בתרגום חופשי – פנים ארוכות, זהו הדימוי לדמות הסבא שקדם לאבא ואמא, מזוהה לרוב עם הכתר.

324. הערת אגב: ספרות המחקר הלוריאנית לא עסקה בנסיון להתחקות אחר הניסוח הטרימינולוגי בו בחר האר"י בתיאור מערכת זו. אני מעלה כאן השערה שיתכן שהאר"י ניסה לומר כאן משהו אודות ההיררכיה שבין עולם המסורת ההלכתי לבין עולם הסוד האזוטרי. פירוש: ישראל סבא, מונח שגור המתייחס להמסורת השמרנית היהודית, מצטייר פה כשכבה נמוכה ביחס לכתר ולאבא ואמא המקבלים את תכניהם דרך מפגש בלתי אמצעי עם האור האֵלֹהי, אך מצד שני דווקא היא הנותנת, ודווקא המטען השמרני שמביא עימו ישראל סבא הוא המאפשר את הנכחת הרוח המיסטית חסרת הגבולות בתוך העולם והמציאות. גם התבונה, כמושג המתאר את השכל האנושי האוניברסלי, מצטיירת פה ככלי הכרחי בתהליך הנכחתו ומימושו של השפע האֵלֹהי בעולם. אם הדברים נכונים החידוש פה כפול: ההיררכיה שבין עולם הסוד לעולם ההלכה, והתפיסה החדשנית שעל פיה שהמסורת היא בעלת

הלוריאנית הוא כדלקמן: ישראל סבא מלביש את השכבות התחתונות³²⁵ של 'אבא' בעוד התבונה מלבישה את השכבות התחתונות של 'אמא'.

4.2.3.9 תפקידי ישו"ת באפיסטמולוגיה של שער היחוד

כפי שראינו, המודל הלוריאני של עולם האצילות משמש במשנתו של ר' דובער כבסיס לתיאוריה האפיסטמולוגית החסידית. בהקשר זה, מושגי ה'ישראל סבא ותבונה'³²⁶ משמשים בשער היחוד לתיאור אופי הקשר שבין עולם המחשבה וההשגה המיסטית המופשטת, לבין הקוגניציה הישומית והמעשית המאפשרת את ביטוי של ה'שכל' הזה בעולם. חשיבותם של מושגים אלו בחיבורו של ר' דובער רבה, שכן הם מהווים מרכיב מרכזי בתיווך בין עולמו של הרב לעולמו של התלמיד. דרכם מתאפשר לתלמיד לשחזר בדרך העיון את החוויה המיסטית שמכוחה נכתבו הדא"ח – הטקסטים של הרב.

בליקוטי ביאורים המושגים הללו דורשים מיפוי מחדש של ספירות המוחין (חכמה ובינה) ברזולוציה גבוהה יותר. השאלה המנחה את ר"ה היא שלכאורה היכולת ההמשגה ועיבוד ההשגה מצויה כבר בספירת הבינה, שכן הבינה כמרחב ההריון של זרע החכמה היא המקום שבו ההשגה המופשטת רוקמת עור וגידים, ואף מתפשטת דרך אנלוגיה אל מישור ה'רוחב'. לאור זאת צריך להגדיר את התוספת שמקנים הישו"ת.

וכאן נכנסת הבחנה חדשה בין שני מושגים חדשים: 'התיישבות' ו'קליטה':

ויובן ע"ד דוגמא בשני אנשים השומעים את השכל ומשיגים אותו היטב בבחי' התיישבות בכלי מוחם כו', מ"מ יכול להיות שאחד יזכרנו היטב זמן רב והשני ישכחנו, והיינו מפני שלא נקלט השכל בהיטב בלי המוח העומק ולכן אע"פ שנתיישב במוחו הוא רק לפי שעה, משא"כ הא' שהרגיש השכל בעומק כלי מוחו וזהו נקרא קליטה ולכן יזכרנו היטב, וסיבת הקליטה הוא כאשר יש לו ביטול בכלי מוחו אז יקלוט היטב אור שכל הרוחני³²⁷.

ר"ה מדגיש פה שני מרכיבים שונים. הראשון הוא הפרמטר של הזיכרון שמהווה במודל המוצע מדד נוסף לבחינת איכותה של ההשגה המיסטית, כמו גם איכותו של הלימוד בעיון. משמעותו של קריטריון זה היא שייתכנו שני אנשים בעלי יכולת קליטה והפנמה שווים אך עדיין יהיה הבדל דרגאי ביניהם מאחר שבעוד האחד מסוגל לקלוט את התובנות לעומקן וגם לזכרן היטב לאורך זמן הרי שחברו ישכח

מעמד מקביל או קרוב לחכמה האנושית. כך או כך, לשתייהן יש חשיבות בתפיסה הלוריאנית בכך שהן משמשות ככלים רוחניים, או כמסגרות המאפשרות את הנכחת הרוח המיסטית. לדברים אלו יש כמובן משמעות רבה בחקר מערכת היחסים שבין המקובלים לחכמי ההלכה, והתפיסה של כל צד את הצד השני.

325. נצח, הוד ויסוד, (נה"י).

326. או ה-'ישו"ת' כפי שהם נכתבים לרוב בספרות הלוריאנית.

327. ליקוטי ביאורים, קנח ע"א.

את הדברים. ברמה הזו תפקידם של ישו"ת הוא להבטיח את ההטמעה ארוכת הטווח ולהגביר את יכולת הזיכרון.

הנקודה השנייה היא שהזיכרון לא נתפס פה כפונקציה של כישרון גנטי אלא כתוצאה הקשורה בקשר הדוק לאיכות המאמץ של הלומד. המשוואה גורסת שככל שהלומד ניגש אל הטקסט בגישה של 'ביטול' גדול יותר כך ההפנמה שלו תהיה עמוקה יותר, והדבר יתבטא בזיכרון של הדברים לאורך זמן. דיוק זה משרת את האתוס שבונה ר' דובער בחיבור שבו עוצמת הביטול ועומק ההשגה המיסטית משרתים באופן ישיר את השכל ואת היכולות הקוגניטיביות הגלויות והטבעיות של התלמיד. רעיון זה מתקשר אל תיאוריית הרצף בטענה נוסח 'מיסטיקה בשירות ההגיון'. ובחזרה למושגים: הבינה מאפשרת את ה'התיישבות' בעוד התבונה מאפשרת את ה'קליטה' העמוקה יותר.

4.2.3.10. אדם פנימי, אדם אמצעי, אדם חיצוני

מושגים אלו מתקשרים אל מערכת מושגים נוספת הכלולה במשנתו של ר' דובער: אדם פנימי, אדם אמצעי ואדם חיצוני. סביר להניח שמושגים אלו מהווים פיתוח של תורה מפורסמת המיוחסת לבעש"ט, אשר נדפסה בספר **קהלת יצחק** לר' יצחק רייטבארד מוילנא, והובא גם בספר **בעל שם טוב** (על התורה) על פרשת בלק:

וישא משלו ויאמר נאום בלעם בנו בעור ונאום הגבר שתום העין, ובתרגום פירש ואימר גברא דשפיר חזי, שמעתי בשם הבעל שם טוב זצלה"ה, דכוונת התרגום הוא כן, דאיתא במדרש (רבתי ריש פ' בלק) הובא ברש"י ז"ל מפני מה השרה הקב"ה שכנינתו על גוי רשע, כדי שלא יהיה פתחון פה לאומות, לומר שאילו היו לנו נביאים חזרנו למוטב וכו', וזאת ידוע דלמעלת הנבואה היו צריכין קדושה יתירה, והנה האדם יש לו ה' חושים, חוש הראייה וחוש השמיעה וחוש הטעם וחוש הריח וחוש המישוש, וכנגדן יש לו חמשה חושים רוחניים כמו שכתב ולבי ראה הרבה חכמה³²⁸, ונתת לעבדך לב שומע³²⁹, והריחו ביראת ה'³³⁰, וכן יתר החושים... וצריך האדם לטהר ולקדש את החושים החיצונים הגשמיים, ועל ידי זה חלה הקדושה על חושים הפנימיים הרוחניים, ותחול עליו רוח הנבואה, אכן בלעם הרשע היה היפך מזה, כי טימא את החושים החיצוניים, כמו שאמרו רבותינו ז"ל שבא על אתונו³³¹, ועוד היה מעונן ומנחש ומכשף וקוסם קסמים, והאיך היה יכול לשרות עליו רוח הנבואה, ולא היה זה אפשר מצדו כלל, אבל ההכרח היה עצום מאוד לעשותו נביא, שלא יאמרו האומות אתה רחקתנו כנ"ל,

328. קהלת א, טז.

329. מלכים א, ג.

330. ישעיהו א, ג.

331. בבלי, סנהדרין קה ע"ב.

לזאת היה הענין הזה קשה מאוד, כי לא היה עצה איך לעשות עמו, מה עשה הקדוש ברוך הוא, סימחו, וסתם לו אחת מעיניו, ולא היה יכול לחטוא בזה העין, ועל ידי כן חלה הקדושה והנבואה עליו על ידי זה העין שלא חטאה, וזהו שגילה לנו התרגום ופירש על שתום העין דשפיר חזי, רצה לומר מדהיה סומא באחת מעיניו, לזאת היה שפיר חזי הנבואה, אבל אם לא היה שתום העין לא היה בו מקום ודרך לחול עליו הנבואה. ע"כ שמעתי בשם הבעש"ט ז"ל.

בפסקה החשובה והיחידאית הזו מונח עיקרון חשוב במודעות העצמית של הבעש"ט לכישורים או לכלים המאפשרים את ההשגה המיסטית. הרעיון הבסיסי הוא הקביעה שקליטה המיסטית דומה לקליטה האמפירית של החושים. החוויה המיסטית אינה נתפסת פה כמתת-אל ולא כנס התלוי ברצונו של האל, אלא כמרחב אפשרויות נוכח ואפשרי, שההתמצאות בו תלויה בפיתוחם של חושים מובחנים המקבילים לחמשת החושים של האדם. הידע המיסטי מופץ במרחב באופן שמזכיר גלי רדיו, והאדם מסוגל לקלוט אותו במידה ויש לו את הסנסורים המתאימים.³³²

332. רעיון זה מנוגד לתפיסה המפורסמת של הרמב"ם: 'כל הנביאים אין מתנבאין בכל עת שירצו אלא מכוונים דעתם ויושבים שמחים וטובי לב ומתבודדים שאין הנבואה שורה לא מתוך עצבות ולא מתוך עצלות אלא מתוך שמחה לפיכך בני הנביאים לפנייהם נבל ותוף וחליל וכנור והם מבקשים הנבואה וזהו שנאמר והמה מתנבאים כלומר מהלכין בדרך הנבואה עד שינבאו כמו שאתה אומר פלוני מתגדל. אלו שהם מבקשין להתנבא הם הנקראים בני הנביאים ואע"פ שמכוונים דעתם אפשר שתשרה שכונה עליהן ואפשר שלא תשרה' (משנה תורה לרמב"ם, הלכות יסודי התורה ז, ד-ה).

הרמב"ם מתאר את הנבואה כדיאלוג. הנביא נדרש אמנם להכין את הכלים לקבלת המסר השמימי, אבל האל הוא זה שבוחר בסופו של דבר האם לאפשר לו לקבל את נבואה או למונעה ממנו. הנבואה אינה רק תוצאה של קליטה 'אמפירית' טבעית מאחר והיא מותנית בהיענותו ובחסדו של האל. אמנם, הרמב"ם אינו מתעלם מהעובדה שהנביא צריך להכין את הכלי ולבנות את התשתית שתאפשר לו לקבל את התוכן הנבואי. במקום אחר (מורה נבוכים ב, לו) הוא אף מסביר שמי שלוקה בבעיה גופנית שבגינה כח המדמה שלו אינו מפותח לא יוכל לקבל נבואה גם את מדרגתו הרוחנית והתורנית תהיה גבוהה שכן כח מדמה מפותח הוא תנאי הכרחי ליכולת של הגוף לקלוט את המסרים הנבואיים. אבל הדגש שלו הוא שכל זה לא מספיק מאחר והנבואה במהותה אינה טכניקה של פתיחת ערוצים אלא דיאלוג, מפגש שבו שני הצדדים – הנביא והאל – צריכים לפנות זה לזה ולהיענות זה לזה. המקור המקראי לתפיסה זו הוא ככל הנראה פרק מ"ה בירמיהו המתאר את כשלוננו של ברוך בן נריה בהשגת נבואה:

'הדבר אשר דבר ירמיהו הנביא אל ברוך בן נריה בכתבו את הדברים האלה על ספר מפי ירמיהו בשנה הרבעית ליהויקים בן יאשיהו מלך יהודה לאמר: כה אמר ידוד אלהי ישראל עליך ברוך: אמרת אוי נא לי כי יספ ידוד יגון על מכאבי יגעתי באנחתי ומנוחה לא מצאתי: כה תאמר אליו כה אמר ידוד הנה אשר בניתי אני הרס ואת אשר נטעתי אני נתש ואת כל הארץ היא: ואתה תבקש לך גדלות אל תבקש כי הנני מביא רעה על כל בשר נאם ידוד ונתתי לך את נפשך לשלל על כל המקמות אשר תלך שם.'

רש"י מפרש את הפרק הקצר כמענה לשאלתו של ברוך בן נריה 'מה נשתנתי מתלמידי הנביאים, יהושע שימש את משה נחה עליו רוח הקודש, אלישע שימש את אליהו נחה עליו רוח הקודש, אני מה נשתנתי המענה על פי רש"י הוא העיתוי ההיסטורי. האל החליט לגזור חורבן על עמו ולהגלותו מארצו, ובעת הזאת הוא גוזר על הסתר פנים

זוהי תפיסה מהפכנית מאחר והיא מעמעמת את המרכיב הדיאלוגי המזוהה עם הנבואה. ברמה הדרשנית זוהי בעיה, שכן המרכיב הדיאלוגי ('וביד הנביאים אדמה') נתפס באופן מסורתי כהסבר המרכזי לקשר ההכרחי שבין היכולות המיסטיות לרמה המוסרית של המיסטיקן. המיסטיקן במסורת היהודית וגם בחסידות מזוהה אינטואיטיבית עם דמות הצדיק, והצדיק הוא הרי תואר שמתייחס בראש ובראשונה לרמה המוסרית של האדם. דמותו של בלעם משמשת את הבעש"ט לניסוח חריף של התהייה: אם הנביא צריך להיות צדיק, במובן של בעל מדרגה מוסרית ומידותית גבוהה ונעלה, כיצד יתכן שאדם גם שבא על אתונו זכה ל'דעת עליון'?

הפרשנות שמציע המסורת בשם הבעש"ט היא מהפכנית. הבעש"ט מקבל את התפיסה האמפירית-מדעית כביכול של הנבואה כנקודת מוצא, ומתוך כך נדרש לערוך רדוקציה של התנאי האתי לתפיסה זו. פירוש, המיסטיקן לא צריך להיות אדם בעל רמה אתית גבוהה במיוחד המתנהל בנורמות מוסריות יוצאות דופן כדי שהאל יבחר בו וינבא אותו. הצורך של הרמה המוסרית, או ה'התקדשות', הוא פרגמטי לחלוטין, פיזיקלי כמעט. הדבר קשור בהבנת המנגנון ההכרחי המאפשר את ההשגה המיסטית, והטענה של הבעש"ט היא שצמידות החושים החיצוניים אל התאוות והחומר גורמת לניוון ולטשטוש של החושים הפנימיים. כאשר המיסטיקן 'מקדש עצמו' הוא למעשה מצמצם בצורה משמעותית את הפעילות החיצונית של החושים ובכך גורם להגברת הרגישות של החושים הפנימיים. זוהי תפיסה מהפכנית שתופסת את האתיקה כטכניקה. ההתקדשות, במובן של צמצום הפעילות החושית, נתפסת פה כתנאי – פיזי כמעט – ליכולת של המיסטיקן לפתח את החושים הפנימיים המאפשרים את הקליטה המיסטית.

ההמחשה החריפה ביותר לתפיסה זו היא ההסבר שניתן לנבואתו של בלעם. הטענה פה היא שרמתו המוסרית הנחותה של בלעם לא אפשרה לו לפתח את החושים הנבואיים, אך מצד שני האל רצה לנבאו כדי שלא לפתוח פתח לקטגוריה או לקנאה מצד אומות העולם על ישראל. ומה הפתרון? האל סימא את עינו האחת, ומאחר ובאותה העין הוא לא יכול לפגום בראייה אסורה, הרי שעין זו כבר לא 'הפריעה' ולא מיסכה את חוש הראייה הפנימי. זוהי פרשנות רדיקלית במיוחד – הנכות הפיזית משמשת בתורה של הבעש"ט כתחליף להתקדשות מוסרית, מתוך הבנה שמדובר בשני ערוצים המשיגים את אותה התכלית – פיתוח החושים המיסטיים הפנימיים. בצורה הזו הבעש"ט שומר על האתוס המוסרי המשוך לדמות הצדיק יחד עם ניסיון להסבר רציונלי ככל הניתן לתהליך הקוגניטיבי של הנבואה.

הפוגע גם בעבדיו הנאמנים אשר בכל סיטואציה אחרת היו זכאים לקבל נבואה. האל אומר לברוך בן נריה שבזמן שבו הוא עומד להרוס הוא לא יכול 'לבקש גדולות'.

בהקשר רחב יותר הנבואה נתפסת פה כביטוי לקשר ולא רק כמדיום להעברת מסרים לעם, כאן המדיום הוא המסר כשהנבואה היא ביטוי לזוגיות ולהדריות שבין האל לעובדיו. האתוס של הנבואה כדיאלוג השפיע עמוקות על הרמב"ם.

ובחזרה לאפיסטמולוגיה של שער הייחוד, התפיסה הזו הולמת את הקו שמוביל ר' דובער, המבקש לבסס את ההתפעלות והעבודה המיסטית על עקרונות 'מדעיים', הכוללים כללים קבועים שניתן לבחון ולאמת וגם רצף הגיוני בין התפקודים הקוגניטיביים האמפיריים לבין התפקודים המיסטיים.

המקבילה של ר' דובער למושגי ה'חושים החיצוניים' וה'חושים הפנימיים' בתורתו של הבעש"ט היא: אדם פנימי, אדם אמצעי ואדם חיצוני. שלוש הישויות הללו מתארות רמות שונות של ממשקים בין הנפש הטרנסצנדנטית והאוטונומית³³³ לבין הגוף וההכרה. 'אדם פנימי' מתאר את ראשית הזיקה של הנפש ה'מתעוררת להחיות הגוף'. 'אדם אמצעי' הוא ממוצע ביניהם הנדרש בשל הפער האינסופי שבין הגוף והנשמה³³⁴. בשפה הציורית של ר"ה נאמר שהנפש צריכה לתכנן 'איך להחיות' את הגוף ומתוך כך לארגן את עצמה במצב צבירה מתאים, שיאפשר לה לחדור ולהשפיע על הגוף החומרי. ועדיין, החיבור בינה לבין הגוף אינו הרמוני ומלא מתחילתו, אלא נוגע מרחוק 'בדרך השראה' בלבד. בשלב השלישי מופיע ה'אדם חיצוני' המתאר את האינטגרציה המלאה בין הנפש לכלי הגוף ('כשבאים עש"כ'³³⁵ אלו ומתלבשים בכלי הגוף'^{336, 337}).

מושגי היסודות משמשים את ר"ה גם על מנת להפוך את ההיררכיה האצילית. הוא כותב: 'והענין שעיקר בחי' האדם הם בחינת המדות המתגלים בכלי הלב ושרשם הם בכלי המח בחי' מדות שבשכל, שהם מדות דחכמה או מדות דבינה כו'³³⁸. פתיחה זו משמשת ככותרת להסבר חדשני שמציע ר"ה, ועל פיו נכון אמנם שבהירות הגילוי האלוהי במדרגות הגבוהות (ספירות החכמה והבינה) היא גבוהה יותר, ועל כן הם קרובים יותר אל אור אינסוף המקורי, אך מצד שני הקיום שלהם קלוש יותר מאחר והאורות הגבוהים מתקשים להתממש במציאות התחתונה של האדם.

אור החכמה, כמו גם אור הבינה, הם רמות מופשטות ופוטנציאליות החסרות מימוש וקיום במציאות. האור שלהם – 'עדיין לא נקלט בכלי המח ולכן איננו עדיין בבחי' התיישבות גמורה'³³⁹. המאמץ של התלמיד הוא לממש את התוכן בעולם. ועל כן האוריינטציה המעשית והיישומית שממנה

333. 'כי הנה הנפש עצמה היא פשוטה ומובדלת מבחי' כחות המחולקים דחוכמה ובינה ומדות' (שער הייחוד, קנח ע"א), והשוו לרמב"ם: 'דע שנפש האדם אחת, ויש לה פעולות רבות חלוקות יקראון קצת הפעולות ההן נפשות' (פירוש המשנה לרמב"ם, הקדמה למסכת אבות [שמונה פרקים], פרק א).

334. ליקוטי ביאורים, קנח ע"א: 'והנה חיי בשר רחוק ערכו מאד מבחינת החיים הרוחני' שבנפש עצמה לכן צ"ל ממוצע המחברם שהוא ענין צלמי הנפש (ונקרא אדם אמצעי ועניינו הוא בחינת התגלות אותי' בעצם הנפש למדוד איך להחיות ואח"כ מתגלית הארה זאת שנמדדה איך להחיות לחוץ מן הנפש אך לא באה בבחי' התלבשות בגוף רק בדרך השראה בלבד... וד"ל).

335. = עשר כוחות.

336. שם.

337. התיאור הזה מזכיר מושגים דומים במסורות אזוטוריות מערביות כמו הגוף האסטרלי והגוף האתרי. להשלים

338. שם.

339. שם, קנח ע"ב.

הוא ניגש אל התכנים של רבו, כמו גם יכולת ההמשגה וההבעה שהוא חותר לפתח, אינם רק פריבילגיה או ערך מוסף. בעולמו של התלמיד הם העניין עצמו, שכן הם התנאי למימוש ולהנכחה של הרוח בעולם הזה, הם התנאי לקיום שלה במציאות.

ר"ה מזכיר את הפרשנות הלוריאנית (שאומצה על ידי רש"ז) לפסוק 'הנסתרות להוי' אלהינו והנגלות לנו ולבנינו עד עולם'. 'הנסתרות' במסורת זו מזוהים עם ספירות החכמה והבינה³⁴⁰, וליקוטי ביאורים מבאר: 'מצד שהם טמורים תחת הדיקנא דאריך³⁴¹, וידוע דבחי' אריך הוא למעלה מבחי' הכלים דאצי', ולכן גם הכלים דאו"א³⁴² אינם כלים גמורים, ולכן גם הגילוי שלהם... באותיות אינו גילוי גמור'³⁴³.

ובמילים אחרות, חוסר המימוש הוא קיום שאינו שלם. המצב של 'כלים שאינם גמורים' הוא מצב היולי ועל כן חסר. המאמץ של התלמיד אינו רק לקלוט ולהבין את תורת רבו ולהתחקות אחר ההשראה העומדת בבסיסה, אלא גם להנכיח את הרוח בעולם ובכך להחיותה. לצורך כך עליו לממש ולהוריד את ההשראה הנעלמה, ולצקת אותה לכלים קוגניטיביים מודעים וגלויים.

וכאן מגיע דגש נוסף: המימוש תלוי אפוא ביכולת ההמשגה וההמחשה של התלמיד, אך לא רק בה. שכן:

והנה בתבונה יש ג"כ עומק ורוחב ואורך... אבל האורך דתבונה הוא מה שישתעף מעצם השכל התפעלות ועונג במח (ונקרא קוועל שבמח) (והוא) המקור להתפעלות הלב שזהו עניין נבדל מעצם השכל³⁴⁴.

ובמילים אחרות – התלמיד חייב להיות מחובר למטה, אבל בד בבד אסור לו לוותר על המפגש למעלה, ולכן ההתפעלות המיסטית תמיד תהיה מחוז חפץ מרכזי בשאיפות הרוחניות שלו. תמיד תישאר יעד מרכזי בעבודה הרוחנית.

אין להפריז בחשיבות הקביעה הזו. ייתכן אף שכל אריכות הדברים בשער הייחוד לא נועדה אלא לשם עניין זה. הטענה פה היא שהמימוש השלם של הידע המיסטי לא יושג רק ברדוקציה שלו אל כלים קוגניטיביים, אלא גם, או בעיקר, ביכולת התלמיד לשחזר את המפגש (המאפיין את עולמו הפנימי של הרב), להגיע ל'התפעלות', לחוויה המיסטית הגלויה. ההתפעלות היא תוצאתית למפגש האותנטי שבין הרוח והחומר, בין השכל וההשגה, בין ההגיון והמטען המיסטי. עבור ר"ה ההתפעלות היא ההוכחה, ובו בעת גם הביטוי, למימוש של הרוח ולהנכחה שלה במציאות התחתונה.

340. בפרשנות הקיומית רש"ז מזהה את הנסתרות גם עם הייסורים חסרי הפשר המגיעים לאדם. ראו ספר התניא, פרק כו.

341. = זקנו של אריך אנפין.

342. = אבא ואמא.

343. שם.

344. שם.

הרעיון שההתפעלות היא הביטוי למימוש השלם של ההארה המיסטית, והקשר שבין הלימוד בעיון לבין פיתוח יכולת ההתפעלות, מתחזקים גם דרך הדימוי הסקסואלי שבו בוחר ר"ה כדי לתאר את מפגש התלמיד והרב:

וביאור הדברים יובן ע"ד דוגמא ממשפיע למקבל שחוץ ממנו כמו הרב שמשפיע שכל לתלמידו שחיבורם הוא ע"י היסודות, ויסוד דוכרא בולט והיינו כח המשפיע את השכל לזולתו שזהו בליטה לחוץ לעצמו. אך יסוד נוקבא שקוע כי המקבל את השכל צ"ל בשעת מעשה בבחי' ביטול והפשטת מהותו לגמרי ואז יוכל לקבל³⁴⁵.

המפגש בין הרב לתלמיד מזוהה כאן עם האקט המיני. החיבור שבין הזכר לנקבה נעשה בין ה'יסודות', שכן ספירת היסוד היא המקבילה בעולם האלוהי לאברי הרביה. האיבר הגברי 'הבולט' מקביל לכוח הביטוי וההבעה האקטיביים של הרב, והאיבר הנקבי ה'שקוע' הוא יכולת ההקשבה וההפנמה של התלמיד.

הדימוי הסקסואלי ממחיש את עקרונות היסוד: המפגש נתפס כחיבור בין כוחות מנוגדים – זכר מול נקבה, כוח אקטיבי מול כוח פסיבי, 'משפיע' מול 'מקבל'. הניגוד הזה הכרחי: מחד, האקטיביות חיונית כדי להפוך את המטען הפנימי האונטולוגי של הזכר (הרב) לתוכן בר הנחלה, הוא מה שמאפשר לרב 'לצאת מעצמו' ולחשוף את עולמו הפנימי במסגרת האינטראקציה הבינאישית עם התלמיד. ומאידך, הפסיביות חיונית להפריה של התלמיד ולהפנמה המלאה שלו, בלעדיה לא יצליח לקבל את התוכן הטרנסצנדנטלי המיסטי הזר לעולמו ולמושגיו העצמיים, וייוותר עקר.

ההנחה של המודל הסקסואלי היא ששני הצדדים צריכים לגבש ולזקק את האפיון שלהם. הזכר צריך להיות זכר והנקבה צריכה להיות נקבה. השאלה היא מה קורה כשהנקבה מתנהלת בדפוסים זכריים ואין לה את הביטול וההתרוקנות הנדרשים לצורך המפגש. ר"ה מציע כאן מעין 'משחק מקדים'³⁴⁶ המאפשר לזכר להכין את הנקבה לזיווג:

345. שם, קנט ע"א.

346. אחד הטקסטים החשובים בחסידות העוסקים ב'משחק המקדים' לזיווג מופיע בחיבורו של תלמיד הבעש"ט ר' יעקב יוסף מפולנאה, תולדות יעקב יוסף (קמט ע"א):

'שמעתי ממורי בענין קישוטי הכלה שמקשטין אותה בכמה מיני לבושין, כדי שיבואו לקירוב הזיווג על ידי שמצאה חן, על ידי הקישוטין, ובעת הזיווג אשתלילו מלבושהון בקירוב בשר וכו' ומבשרי אחזה אלוה כביכול שהתפילה הוא השכינה כלה עליונה, והשושבין הוא הצדיק שעל ידו נעשה היחוד והזיווג, על ידי תפלתו מעומקא דלבא מייחד התפילה שהוא הכלה לאי־הי ישראל, והוא זיווג עליון, ועל כן קודם הזיווג צריך לקשטה בכמה קישוטין כנ"ל, וצריך שתדע משם לבושים הגורם לקישוט, כי נודע מה שמצינו כי הפרי הוא הצדיק, והלבוש אל הפרי הוא המוץ והתבן הם הרשעים, שאי אפשר בטבע הבריאה להוציא הפרי בעצמו בלתי המוץ והתבן, כי אם לעתיד על דרך שאמרו חז"ל עתידה ארץ ישראל שתוציא גלוסקאות וכלי מלת³⁴⁶, וב'עת אשר שליט האדם באדם לרע לו'³⁴⁶ ר"ל לרע לו של השליט והטעם מבואר בכתבים להוציא ניצוצי קדושה שהם חיותו יעו"ש, ולדברינו הנ"ל מבואר, כי הרשע הנקרא לבוש מיצר אל הצדיק כדי שיקרא ממיצר, אם כן הוא קישוטי לבושי השכינה שגורם להתפלל

ממיצר, ונעשה יחוד התפילה שהיא הכלה עם דודה, וכאשר נעשה הייחוד אז כביכול אישתליל מלבושיה ויתפרדו כל פועלי און, עד כאן תוכן דבריו הגם שאין זה לשונו.

ההקשר הוא ההתמודדות עם המחשבות הזרות העולות למתפלל באמצע תפילתו. פסקה זו מציעה מבט ערכי ואולי אף נועז על מקומה של המחשבה הזרה בעולם הדתי. הפסקה פותחת בהקבלה בין התפילה לבין זיווג החתן והכלה. הדיון בהקבלה זו ובתפקידים של הלבושים בשעת הזיווג מתבסס על דברי תיקוני הזוהר. במקור, זוהר מסיים דיון ארוך בשורות הבאות:

לבר הכי צריך בר נש דלא אפיק זרעא לבר מבת זוגיה דאיהי מין דיליה יחודא דיליה. ובהווא זמנא דצריך בר נש לייחדא לקודשא בריך הוא בשכינתיה צריך להפשיט מניה כל מחשבין דאינון קליפין דאתמר בהון רבות מחשבות בלב איש ולסלקא שכינתיה לגביה במחשבתא חדא. הדא הוא דכתיב: ועצת ה' היא תקום. כגוונא דבר נש דמתיהד בבת זוגיה ואתפשט מלבושוי למהוי עמה חד הדא הוא דכתיב והיו לבשר אחד הכי צריך לאפשטא מניה כל מחשבין אחרנין בזמנא דמייחד לקודשא בריך הוא בכל יומא תרין זמנין שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד.

לאחר קביעת האיסור החל על האדם להוציא את זרעו שלא במסגרת הייחוד עם בת זוגו, הזוהר עורך הקבלה בין המחשבות שיש לאדם בשעת הזיווג ובין הבגדים שהאדם לובש. הזיווג בין בני הזוג צריך להיות בהתערטלות מלאה, שכן רק כך בני הזוג מתאחדים לגמרי, בכינתן 'והיו לבשר אחד'. במקביל להתערטלות הפיזית צריכים בני הזוג גם להפשיט עצמם מכל הלבושים ההכרתיים, שהם המחשבות הזרות המונעות מהם לייחד מחשבתם איש ברעותו. המחשבות הזרות מקבילות ללבושים, ואלו נתפסים כקליפות המסלקות את השכינה מלשרות בשעת הזיווג. על פי הזוהר האדם צריך לייחד את מחשבתו באשתו ולהימנע ממחשבות זרות בשעת הזיווג, בדומה לייחוד המחשבה הנדרש בשעת קריאת שמע.

הבעש"ט מפתח הקבלה זו במסגרת הדיון במחשבות הזרות. ללבושי הכלה יש תפקיד חשוב: הם מקשטים את הכלה ובכך מחבכים אותה על בעלה 'כדי שיבואו לקירוב הזיווג על ידי שמצאה חן'. אמנם, בשעת הזיווג עצמו אין בהם ערך, ואז הם בגדר 'קליפה' המפריעה לזיווג המלא. עולה שלמרות שאין בהם ערך בשעת הזיווג עצמו, הרי שהם נחוצים מאד לשלבים המטרימים אותו.

במשל של הבעש"ט הכלה אינה מזוהה עם המתפלל אלא עם השכינה. הצדיק, או המתפלל, הוא השובשין המכניס את הכלה לחופה ומקרבה אל הייחוד והזיווג עם החתן שהוא 'אלוהי ישראל'. תיאור זה מקביל למטבע התפילה הלוריאנית המפורסמת: 'לשם ייחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה' הנאמרת לפני עשיית המצוות.

הזיווג אינו תהליך טכני או שגרת, הוא דורש מוכנות רגשית של הצדדים (בדומה להעלאת ה'מיין נוקבין' במסורת הקבלית, העלאה המהורה את התנאי להשפעת ה'מיין דכורין'). מוכנות זו נבנית בין השאר על ידי אמצעים חיצוניים כקישוטי הכלה. הכנת הכלה וקישוטה הוא התפקיד המוטל על הצדיק המתפלל.

וכאן מעניין להתבונן בהבדל שבין הפרשנות הלוריאנית שניתנה לקישוטי הכלה לזו של הבעש"ט. בקבלת האר"י קישוטי הכלה מזוהים עם התורה, וליתר דיוק – עם כ"ד ספרי התנ"ך, המעצימים ומרחיבים את נוכחותו של הקב"ה בעולם התחתון. הבעש"ט מציע כאן פרשנות חדשנית ועל פיה קישוטי הכלה הם המחשבות הזרות. הבעש"ט מרחיב בדיון על היחס שבין הצדיקים והרשעים וממשיל אותו ליחס שבין הפרי והקליפה. למרות שהמבוקש הוא הפרי הרי שלא ניתן לגדלו ולפתחו ללא הקליפה. מדרגתו הרוחנית של הצדיק היא פרי התמודדותו בקונפליקט שבין הטוב והרע והכרעתו למען הטוב. ההתמודדות הזו הכרחית שכן רק דרכה הצדיק משחזר את הקומה המקורית שלו הכוללת את ניצוצות נפשו שנפלו בתוך הקליפה³⁴⁶. הקליפה, הרשעים, או קישוטי הכלה מקדמים כולם את המפגש עם פרי הקדושה, שכן התוקף של הטוב, הנוכחות והממשות שלו מומחשים דווקא דרך יכולתו להתעצם ולהתגבש על רקע הרע. זוהי בחינת 'הרע כיסא לטוב', כמוכא בספר בן פורת יוסף (קכו ע"ב):

'כי הרע הוא אל הטוב, כמו ופרעה הקריב, או על ידי שרואה מעשה הרשעים יש לו הנאה שהוא צדיק, ויש לו הנאה ותענוג, ונעשה זה בכל העולמות שבא התענוג על ידי הרע, וכמעט שעל ידי זה יש לרע עלייה גם כן, רק כשעולה משם יתפרדו כל פועלי און, וכן מחשבה רעה היא כסא על דרך הנ"ל.'

וכאשר המקבל הוא בחי' יש והגשמה, אז צריך הרב להתחכם מפנימי ועצמי השכלתו ולהשפיע לו שכל עמוק שלא יבינו כלל רק ע"י רוממות והפלאה שע"ז עושה בו כח השקיעה שיוכל לבטל ולהניח א"ע מפני שכל הרב. ועי"ז נעשה כלי אח"כ לקבל כל מיני שפע השכלות שישמע מאיתו³⁴⁷.

פירוש, הרעיון הוא שהרב, בתפקידו כזכר בזיווג האינטלקטואלי שהוא מנסה ליצור, אמור לגרום לתלמיד לאבד שליטה. התלמיד הוא דעתן, פועל מתוך אגו ומלא מעצמו, או 'בבחינת יש' במינוח החב"ד. המצב הזה מונע ממנו כניסה למצב הנפשי הפסיכי והטוטאלי, החיוני לצורך ספיגת ההשראה המיסטית. מבחינת התלמיד מדובר במצב של עקרות, התלמיד אינו מסוגל להתמסר ולכן גם לא מסוגל להיפתח למפגש ולפרוץ את הגבולות הצרים שבהם הוא כלוא.

בסיטואציה זו הרב נדרש לגאול את התלמיד דרך מאמץ לעורר את הצד הנקבי הפוטנציאלי שלו. הדרך שלו לעשות זאת היא להציף את התלמיד באנרגיה רוחנית ואינטלקטואלית שאין ביכולתו להכיל. להקסים אותו, או אולי לסחרר אותו עד שיגיע למצב שבו לא ינסה עוד לשלוט על מהלך הענינים ומוכן להיות מובל. הדימוי לאקט המיני שמתרחש בין הזכר לנקבה מעניין, כי על פי ליקוטי ביאורים מפגש מלא לא יכול להתרחש מתוך אוטונומיה מלאה של שני הצדדים אלא רק במצב של סחרור ואבדן שליטה של הצד הנקבי.

מטרתו של החיזור היא לעורר את האנרגיה הנקבית של התלמיד דרך יצירת חלל נפשי פנוי בנפשו. אם המהלך מצליח, התלמיד חווה קבלה של 'שכל עמוק' באיכות ובאינטנסיביות שהוא אינו מורגל אליהם. לאט לאט הוא חש באובדן שליטה, בסחרור, בחוסר יכולת להחזיק ראש ולשמור על קו

כלומר, הצדיק מכיר בערך מעשיו מתוך השוואה למעשי הרשעים, ויוצא אפוא, שהתענוג הנובע ממעשיו נגרם על ידי הרע. וכאן מגיע חידושו של רי"י בשם הבעש"ט: 'הרשע הנקרא לבוש מיצר אל הצדיק כדי שיקרא ממיצר, אם כן הוא קישוטי לבושי השכינה שגורם להתפלל ממיצר'. בהקשר של ההתמודדות עם המחשבות הזרות ההבנה היא שההתמודדות עם המחשבה הזרה מעלה את התפלה אל רמה גבוהה יותר מזו שהיתה לפני הופעת המחשבה. פירוש: המתפלל התפלל תפלה 'שגרתית', המחשבה הזרה גרמה לו ליראה עמוקה ולהכנעה. הופעתה גרמה לו להעלותה דרך תהליך של הבדלה בין לבושי המחשבה לשורשה הרוחני, והמתקה בהתעצמות עם השורש הקדוש. בסופו של התהליך המתפלל מוצא את עצמו בדבקות מיסטית אקסטטית עליונה בשורש הקדוש של המחשבה, דבקות שלא היתה נרכשת אם המחשבה הזרה לא היתה מופיעה.

לדוגמא, העלאתה ותיקונה של מחשבת ניאוף מסתיימת בדבקות בשורשה העליון, שהוא ספירת החסד בעולם האצילות המתאפיינת בחסד ובאהבה אלוהית אינסופית. מסקנת הבעש"ט היא שהיחודים המשמעותיים הם דווקא אלו שקדם להם המפגש עם 'קישוטי הכלה', שהם המחשבות הזרות או מעשי הרשעים. עם כל התעוזה הפרשנית שבמהלך זה, גם כאן מדגיש הבעש"ט את ההבדל החד שבין תורתו לרעיונות השבתאיים והוא קובע באופן חד משמעי שבשעת הזיווג עצמו 'אישתלילו מלבושיהו'. כלומר, הזיווג חייב להיות ללא שום הפרעה של מחשבה זרה, שכן כל הפרעה שכזו היא קליפה רעה הפוגמת בזיווג. הערך של הקליפה הוא רק ב'משחק המקדים' והיא 'זוכה להכרה' רק במבט רטרואקטיבי המזהה את התהליך שהיא הניעה, אך אין לה מקום בייחוד עצמו.

347. ליקוטי ביאורים, קנט ע"א.

מחשבה עצמי ואוטונומי. אובדן השליטה מכניס אותו ל'שקיעה', שיוכל לבטל ולהניח את עצמו, במובן של פתיחה מלאה של החושים והתמסרות לתכנים שמעלה הרב.

המצב הזה הוא התנאי לזיווג שבין התלמיד לרב. זיווג במשמעות של תוכן רעיוני ומיסטי-אנרגטי המופנם ברמה כה עמוקה עד שהופך לחלק בלתי נפרד מהמבנה הנפשי של התלמיד. ר' דובער סוגר מעגל ומשלים את התמונה, בטענתו שההכנה לזיווג יכולה להתרחש גם מצד התלמיד הבוחר לעורר בתוך עצמו את העמדה הנקבית, כדי להיפתח להשראה החיצונית לו: 'כאשר כלי מוחו מגושם מאד שאין בו השקיעה הנ"ל... מ"מ ע"י העיון והיגיעה באותיות ששמע מרבו... יוכל לעשות בחי' כלי במקבל' – התלמיד החש שחסרה לו התכונה הנקבית של 'השקיעה' יכול לעורר את עצמו אליה ולהיכנס באופן מודע אל המרחב הנקבי-פסיכי. הכלי המרכזי המסייע לו במהלך זה הוא השקיעה העיונית הטוטאלית בטקסטים של רבו³⁴⁸.

בסוף המהלך הפרשני המורכב שמציע ר' דובער למושגי ה'ישראל סבא ותבונה' התמונה ברורה יותר: המטרה של התלמיד היא להביע למימוש והנכחה של הרוח. להצליח לשחזר את החוויות המיסטיות של הרב אך להפוך אותם לתוכן שניתן לתרגמו למושגים קונקרטיים במרחב האינטלקטואלי המקובל. בכך התלמיד מממש את הפוטנציאל המיסטי הטמון בו ומפתח יכולת יצירה מתוך מרחב ה'ידיעה' של רבו שאינו נגיש עבורו במצב רגיל.

ושוב, היכולת שלו להפוך את החוויה המיסטית החמקמקה לתוכן מובחן ומוגדר אינה פריביליגיה או ערך מוסף, אלא היא היעד הסופי, היא המשימה היצירתית שלו. ויש כאן עוד משהו, אמנם באופן אלגורי התלמיד מתפקד כ'נקבה' שברחמה נטמן זרע הרצון של ה'זכר' – הרב, ואמנם המוטיבציה שלו מונעת גם על ידי תחושת חובה להרות ולהוליד את פירות ההשראה העליונה של רבו, ולהפוך אותה לגוף של ידע מונחל המתבטא בתובנות רוחניות ובפסיקת הלכה. אבל במבט רחב יותר, טוען ר"ה, הרב הוא רק צינור שדרכו התלמיד מקבל את התוכן העצמי הבלתי מושג שלו עצמו.

4.2.3.12. ממלא כל עלמין – האימנציה האלוהית כמודל להדגמת עבודת העיון של התלמיד

הפרק השלישי בשער הייחוד מוקדש להדגמה של מהלך עיוני שלם. בפרק זה מציע ר' דובער דגם של מבנה תאוסופי-עיוני העשוי לשמש כבסיס לעבודת ההתבוננות שפירט והציע בפרקים הקודמים. ר"ה מסביר כי להדגמת המהלך הוא בחר באחד ממושגי היסוד בקבלה בכלל ובחסידות חב"ד בפרט, והוא הנוכחות האימננטית של האלוהות בעולמות, או בניסוח הקבלי – 'ממלא כל עלמין'. הבחירה במושג מוסברת לאור פוטנציאל ההפנמה שיש בו. שהרי מתוקף הגדרתו, מושג ה'ממלא כל עלמין' (להלן, ממכ"ע) מנוגד (או משלים) למושג המתאר את הטרנסצנדנציה האלוהית – 'סובב כל עלמין'.

במסורת החסידית מושגי הממלא והסובב, כמו שאר המושגים הקבליים, עברו פסיכולוגיזציה ופורשו בנפש, כמתארים התרחשויות בעולם הסובייקטיבי האנושי. לאור זאת ההבנה היא שלעומת

348. עוד בעניין ההכנה לזיווג השוו אברמס, הגוף הנשי, עמ' 32 ועמ' 166.

האור האלוהי ה'סובב' שאינו ניתן להשגה כי אם 'בבחי' מקיף בלבד בדרך רוממות והפלאה³⁴⁹, הרי שהאור ה'ממלא' האימננטי ניתן להפנמה עמוקה יותר 'בבחי' או"פ³⁵⁰ ולא בדרך מקיף בלבד³⁵¹. ובמילים אחרות, ר' דובער בוחר להדגים מהלך של 'עיון' דרך מושג שבו פוטנציאל ההמחשה גדול, שכן היכולת לפצח את המהות שאליה מתייחס המושג גדולה יותר.

ר' דובער, ובעקבותיו ר"ה, משרטטים את קווי המתאר של התהליך, שבמסגרתו תודגם ההתבוננות במושג ממכ"ע. התהליך הוא במודל של 'רצוא ושוב'. ה'רצוא' במשמעות של התבוננות אינדוקטיבית בנוכחות האלוהית בבריאה והסקה ממנה על 'איכות ביטולם של כל הנבראים למקורם הכללי'³⁵². תהליך זה מכונה גם 'בחינת העלאה'.

השלב האינדוקטיבי מחולק גם הוא לשני שלבים, המוגדרים על ידי צמד המושגים 'יחודא תתאה' ו'יחודא עילאה': יחודא תתאה מתאר את הנוכחות האלוהית האימננטית בעולמות הנמוכים יותר – בריאה, יצירה ועשייה, כמו גם העולם הגשמי. לכן ההתבוננות בנוכחות האלוהית האימננטית בעולמות אלו מהווה את נקודת המוצא של התהליך. יחודא עילאה לעומת זאת, מתאר את הנוכחות האלוהית בעולם האצילות העליון³⁵³, שמשמעותה היא המחשה של הכוליות האלוהית כשהיא לעצמה, במנותק מהאינטראקציה שהיא מנהלת עם הבריאה והמציאות התחתונה. תהליך ה'רצוא' המתואר, המתנהל בדרך אינדוקטיבית, מלמטה למעלה, מוביל למצב של תודעה אקוסמיסטית: 'יבוא לבחינת ראיית המהות שהוא אמיתת הביטול של כל העולמות לגבי עצמי' או"ס ואיך שהוא אמיתת המציאות ובלעדו הכל הוא אין ואפס המוחלט'³⁵⁴.

חשוב להדגיש כי המטרה בהפנמת התפיסה המונותיאיסטית המוחלטת, או התפיסה האקוסמיסטית, אינה מטרה אינטלקטואלית גרידא, אלא מטרה נפשית מיסטית. המושגים הללו משמשים במשנתו של ר' דובער כביטויים למצב נפשי מובחן, שאולי נכון לכנותו 'מונותיאזם נפשי', או לחילופין 'אקוסמיזם נפשי', שכן המתבונן המגיע לרמת התבוננות שכזו על המציאות הפיזית והתאוסופית, אמור כתוצאה מכך לעבור תהליך של אינטגרציה נפשית. בתהליך זה גם נפשו תגיע למצב הוליסטי נוסח 'איכות ייחודה עם המאציל'.

הלאה: לאחר שלב ה'רצוא', או ה'בחינת העלאה', מגיע שלב ה'שוב', או 'בחינת ההמשכה'. השוב מתאפיין ביכולת לשמר את התודעה המיסטית האקוסמיסטית גם בתוך ההתנהלות במציאות התחתונה:

349. ליקוטי ביאורים, קס ע"א.

350. = אור פנימי.

351. שם.

352. שם, קנט ע"ב.

353. ושם: 'בחי' פרצופי' העליוני' דע"ס (דעשר ספירות) דאצי' ובאיכות יחודם על המאציל... עד שמרגיש יחוד הכללי שלהם בבחי' עצמי' המאציל שזה נקרא עומק שבחכמה'.

354. שם.

מזה נגלה אצלו עצמיות הנשמה הנק' ישראל, ואח"כ בא לבחינת ההמשכה והיינו להרגיש בחינת מהותו ועצמותו איך שהוא נמצא למטה בעל העולמות'.

התהליך הוא תהליך אינדוקטיבי שמעבר ליכולת שימור התודעה המיסטית הוא מקנה לתלמיד את הכישרון היצירתי של רבו: 'ע"י העמקת הדעת הוא בא אח"כ לעצמות כח המשכיל ומתקשר בו, שמזה בא אח"כ להשכיל חדשות לגמרי בעא"ע³⁵⁵. הביטוי לאותנטיות של התהליך מתקבל דרך שני סימפטומים שלו – ההתפעלות, דהיינו החוויה המיסטית, ו'ההסכם למעשה' – קרי המחוייבות המעשית לשמירה קפדנית של המצוות. מחוייבות שר' דובער רואה בה הוכחה למקור האלוהי של ההשגה המיסטית ושמירה על כך שהחוויה לא תינק ממקור זר.

4.2.3.13. 'עצם והתפשטות', מול 'העלם וגילוי' – שני המודלים של ירידת השפע המיסטי

מדובר בצמד מושגים מרכזיים מאד בהגות החב"דית. מקורם במאמר של רש"ז 'זכר רב טובך' שנדפס בסידור עם פירוש דא"ח³⁵⁶.

ר' דובער מאריך לפרט את עניינם של המושגים מתוך הבנה שהם נוגעים ליסודות ההבנה של האימננציה, מאחר והם עוסקים במודלים השונים של הופעת האור האלוהי בעולמות. המושג 'העלם וגילוי' מתבסס על תפיסה אקוסמיסטית הרואה בנוכחות האלוהית את חזות הכול. בטרמינולוגיה החב"דית היא מזכירה את הרעיון לפיו 'הצמצום אינו כפשוטו', שמשמעותו היא שהיעלמה של הנוכחות האלוהית בעולם הוא תוצאה של חסם הכרתי של הסובייקט.

תפיסת 'העלם וגילוי' גורסת כי גילוי של האור האלוהי ופעולתו במציאות אינם כרוכים בתהליך יצירתי או בהשתנות כלשהי באור. ה'אור' הוא אינסופי אך גם סטטי, כמו גם תחומי התפשטותו והשפעתו. מכך נגזר אפוא, שהתמורות המתחוללות במציאות הן פועל יוצא של השתנות הסובייקט והרחבת כלי הקליטה והתפיסה שלו. העלם וגילוי מתייחס אם כן לדרך גילוי של הנאומן, או הדבר כפי שהוא לעצמו, בעולם. לאופי הופעתו של המקור המהותני-אונטולוגי במציאות.

לעומת זאת, 'עצם והתפשטות' מגדיר את התהליך היצירתי-דינמי. זהו המאפיין של מעשה הבריאה שבמסגרתו הפעולה היא של פנומן מסויים היוצא מן הנאומן. נוסח אחר, זוהי 'תופעה' המתנתקת מה'מהות' המוגדרת כאן כמקור, ומקבלת קיום אוטונומי משל עצמה. הרעיון הוא שכאשר ההארה (או ה'התפשטות') מתנתקת מן ה'עצם' הרי שניתן לדון בה לכשלעצמה.

ושוב, בתמצית – ההבדל המרכזי בין המושגים הוא שב'עצם והתפשטות' התפיסה היא שהאור האלוהי אינו נוכח בעולמות אלא חיצוני להם, וכדי להחדיר אותו לתוכם צריך להפעיל 'מנגנון לוגיסטי', לפעול בפרוצדורה או לנקוט במניפולציה כלשהי. ההארה בתוך העולמות היא תהליך שבו 'מצב הצבירה' של האור משתנה. ב'העלם וגילוי' לעומת זאת האור נתפס כנוכח כבר בעולם. האדם

355. = בעילה אחר עילה (כלומר באופן נסיבתי). שם.

356. סידור עם פירוש דא"ח, עמ' מח ע"א – נא ע"ב.

צריך רק לפקוח את עיניו ולגלות זאת. אין צורך בפעולה ממשית או בהפעלת כוח כלשהי, אלא רק בחשיפה של דבר המונח כבר במקומו. השינוי הוא רק ביכולתו של הסובייקט להכיר במציאות זו³⁵⁷.

ב'ליקוטי ביאורים' מביא ר"ה ארבעה משלים להמחשת המושג 'עצם והתפשטות' וחמישה משלים להמחשת המושג 'העלם וגילוי'. הפירוט הרב הזה מוסבר על ידי ר"ה על מנת ש'מכולם יחד יובן עומק ענין היחוד דא"ס בעולמות הנבראים להחיותם ולהוות אותם מאין ליש'³⁵⁸. בהינתן העובדה שבעייתו של המשל היא שהוא אמנם ממחיש היבטים מסויימים של הנמשל אך מחמיץ אחרים – ר"ה מציע מתודולוגיה הכוללת מערך של מספר משלים שאמורים להשלים יחד את תמונת הביאור.

4.2.3.14. 'עצם והתפשטות' – זיו, אור, חיות וכח

מערך המשלים והמושגים שבונה ר"ה, נדרש לשיטתו לאור המורכבות של תהליך הבריאה שהוא מבקש לאפיין, רבגוניותה של האינטרקציה שבין הבורא לנברא והשלכותיה ביחס לתפיסת האלוהות של האחרון. ר"ה מתייחס לתפיסת ההשגחה של ה'פילוסופים' ששללה את הקשר הישיר והדינמי שבין הבורא לנברא מתוך עניין לשמור על אי תלותו של הבורא ואי השתנותו. המוטיבציה של ר"ה היא לשמר את התפיסה הפשטית של ההשגחה יחד עם האמונה במוחלטות האלוהית ובחוסר התלות שלה. לצורך כך הוא משרטט ציר ייחוס שקטביו הם הסובייקטיבי המשתנה מול האובייקטיבי הקבוע, או מכיוון אחר – מערכת היחסים האנושית הדינמית מחד גיסא, והאלוהות העצמית הבלתי משתנה מאידך גיסא.

נקודות הציון על הציר הנגזר ממושג 'ממלא כל עלמין' הן כדלקמן:

1. שפע << 'המשכה מיש ליש' >> במרחב הגשמי / המשלים: נתינה מעשיר לעני; מים היורדים ממקום למקום.

357. על משמעות אקזיסטנציאליסטית אפשרית לשתי בחינות אלו זו ראו את דברי מכס שלר (מצוטט אצל ולטש, חסד וחרות, עמ' 84): 'שתי דרכים לתרבות הנפש ולהתגברות על צרותה וקיהותה הטבעית. הדרך האחת היא – מתיחת הרוח והרצון, הריכוז וההתנכרות מדעת לדברים ולעצמו. כל רציונליזם וכל מוסר של שחרור עצמי, של עשית דין בעצמו, של השתלמות עצמית – כולם עומדים על מגמה זו. הדרך השנייה היא – דרך הפוגת הרוח והרצון, של התפשטות והתרבות ניתוקם של החושים, המרתקים מאליהם – אפילו בזמן עמידה של בטלה ורפיון – את העולם, האלוהים, את הבריות ויתר היצורים, אל גופך והאני שלך...'

'ההולך בראשונה משתי הדרכים האלה ירא את השניה. אין הוא בוטח בפשרו ובמהלכו של העולם, בפשרה ובמהלכה של נפשו שלו, ואינו בוטח אלא בו עצמו וברצונו. סמל השלמות בעיניו הוא לקחת בידיו את עצמו ואת העולם. ההולך בדרך השנייה – ירא לא פחות מזה את הראשונה. הוא מתחיל בבטחון ללא שיור בהוויה ובשורשי כל הדברים שמתוכם הם צומחים, רואה כטירוף דעת את הרצון לסדר עולם מפקפק. עם ההרגשה העמוקה שהוא חלק מהעולם, ועם שהוא מלא אהבת מכורה לעולם זה, על כורחו רואה הוא שאין הדעת סובלת את הרעיון שיבוא חלק לעשות את הכל, דבר המשוכח מכל זה שהוא מקיף ומחזיק גם אותו עצמו.'

358. ליקוטי ביאורים, קס ע"ב.

2. שפע << 'המשכה מיש ליש' >> במרחב הרוחני / המשלים : רב המשפיע שכל לתלמיד ; אור הנר המאיר בבית.
3. אור << השפעה מאין ליש >> בלתי מוגבל / אור מקיף / המשל : אור השמש המאיר על הארץ.
4. אור << השפעה מאין ליש >> בלתי מוגבל / אור פנימי / המשל : חיות הנפש ;
5. חיות << השפעה מאין ליש >> בלתי מוגבל.
6. כח << השפעה מאין ליש >> בלתי מוגבל / אור פנימי / המשל : כח הפועל בנפעל.

ר"ה טוען כי 'קושיות הפילוסופים' נשענות על תפיסת ההשגחה בערכים מטריאליסטיים. הם טוענים, הוא מסביר, מכיוון שהם מתבססים על אנלוגיה להעברת השפע או האנרגיה כפי שהיא מוכרת להם במרחב הגשמי (סעיף 1). השקעת משאבים חומריים מתאפיינת בכך ש'בהמשכה מיש ליש נעשה שינוי גמור במשפיע'³⁵⁹. הכסף שניתן לעני, לדוגמא, כבר לא נמצא אצל העשיר, והמים שיורדים למקום נמוך כבר לא נמצאים במקום הגבוה.

ר"ה מוסיף שגם השפע במרחב הרוחני עובר תהליך של שינוי, גם אם מדובר בשינוי עדין יותר. כשהרב מלמד את התלמיד הוא אמנם לא מחסיר מעצמו את הידע המונחל³⁶⁰ אך הוא חייב עדיין להתפנות משאר עיסוקיו ולהתמקד בתלמיד כדי להעביר לו את גוף הידע. הוא מחוייב לפינוי וריכוז הקשב שבמידה מסויימת מקביל ל'השתנות' במשפיע :

בשעה שמשפיע לו את השכל מוכרח להיות עצמי שכלו מלובש בשפע זאת שמשפיע, ולא יוכל להתפס בשעת מעשה במקום אחר³⁶¹.

גם פינוי הקשב, ומאמץ הריכוז, מוגדרים כשינוי במצבו של המשפיע. הסיבה היא שההשתנות היא תמיד תוצאה של יחס בר מדידה בין המשפיע והמקבל :

והטעם לזה הוא מחמת שהמשפיע עם המקבל הוא בערך מזה לזה... שניהם הם מוגבלים כו'... לכן יש בו שינוי מקודם ההשפעה שאינו נתפס בהשפעה לעת ההשפעה שנתפס בהשפעה³⁶².

ועל כן ההשגחה האלוהית אליבא דר"ה שייכת יותר למושג ה'אור'. באופן יחסי אור השמש נושא אנרגיה אינסופית ובלתי מוגבלת. היכולת של האור להופיע בגוונים שונים 'כאשר מאיר בחלונות שיש

359. שם.

360. השוו ילקוט שמעוני במדבר, יא תשלו: 'ואצלתי מן הרוח אשר עליך ושמתי עליהם למה משה דומה באותה שעה (לכד) [לנר] שמונח על גבי מנורה ודלקו ממנו נרות הרבה ולא היה אורו חסר כלום, כך לא היתה חכמתו של משה חסרה כלום'.

361. ליקוטי ביאורים, קס ע"ב.

362. שם, קסא ע"א.

להם גוונים' היא פועל יוצר של שינוי ב'מקבל' ולא של מוגבלות מצידו של ה'משפיע'. במבט רחב יותר, מושג ה'אור' נבדל ממושג ה'שפע' בשני פרמטרים: האור מתייחס למערכת שבה אין מתקיים יחס מדיד כלשהו בין המשפיע למקבל ('מאין ליש'), וגם עצם האור המועבר אינו מוגבל. כל הגבלה או תיחום מתרחשים רק בכלי הקבלה והקליטה של הנמען, אצל הסובייקט או ה'מקבל'. הבדלים אלו מאפשרים אליבא דר"ה לנפק הסבר מלא יותר לטיפולוגיה של ההשגחה האלוהית ולטענה כי האימנציה של ההשגחה אינה פוגמת באינסופיות ובמוחלטות שלה. בכך מתבססת גישתו הפאנאנטיאיסטית של ר' דובער.

המודל הזה מתאים יותר לתמונה התאוסופית שמבקש ר' דובער לשרטט – האימנציה והנוכחות האלוהית בעולמות אינה נפרדת מהמקור האונטולוגי העצמי של האלוהות, שכן 'אור וזיו האלוהי הוא אין ואפס מצד שנכלל ובטל בעצם המהות'³⁶³. הצמצום אינו פוגע בתפיסה האקוסמיסטית שכן הוא מוגבל למרחב הקוגניטיבי של הסובייקט, או בלשונו: 'רק בבחי' העדר הגילוי לגבי המקבלי' אבל עצם האור הוא שורה בשלימות גם בבחי' מקום המוגבל כמו בתחלה בלי שום שינוי כלל'.

יתרה מכך, קיום הבריאה נתפס כפועל יוצא של סינרגיה בין ההשראה האימננטית של האלוהות בעולם המהווה את ה'כלי', או ה'מציאות' של הנבראים³⁶⁴, לבין האלוהות הטרנסצנדנטית המפיתה רוח חיים בגוף של הנבראים. ה'סובב כל עלמין' ו'הממלא כל עלמין' הם אפוא הנשמה והגוף של המציאות הנבראת. החידוש של ר"ה הוא שלמרות שמדובר בכוחות שונים הפועלים בווקטורים מנוגדים, רק השילוב שלהם יכול ליצור את התנאים לקיום אנושי שלם.

במודל של ר' דובער הכוחות מוגדרים בצורה הבאה: 'יצירת הכלים, או הנבראים, שייכת למושג הכוח. זהו הביטוי ל'כח הפועל בנפעל', במשמעות של חדירת אור אלוהי היורד מטה, מתגבש ומתעבה והופך לכלי עצמאי ואוטונומי. הקיום הזה, למרות שבמהותו גם הוא מופע של 'כח הפועל בנפעל', מובן של אור אלוהי שיצר אותו, מתאפיין בנבדלות ובקיום מובחן, ולכן הוא מוגדר כ'מציאות'³⁶⁵.

הקוטב השני הניצב מול ה'כח' הוא ה'אור', שמהווה את כח החיים שמחיה את המציאות הנבראת. כאן הדגש הוא הפוך, שכן התנאי לנוכחותה של רוח החיים אינו הקיימות של החומר אלא

363. שם.

364. שם, קסב ע"א: 'והנה תחלת התפשטות הארת המל' באצי' הוא בבחי' כתר דבריאה ואח"כ מתחלקת ללמ"ד כלים... וידוע דפנימיות הכלים הם בחי' אלקות אבל כלים האמצעים והחיצונים הם בחי' נבראים'. פירוש, ההשראה מעולם האצילות לעולמות התחתונים מתאייפנת במטמורפוזה המכונה בטרמנולוגיה החב"דית 'חלק בורא שנעשה נברא'. האור האלוהי הופך לכלי (או לגוף) של הנבראים בעיקר בכך שהוא מקבל תודעה אוטונומית נבדלת ביחס למקורו.

365. שם, קסב ע"ב – ר"ה מזהה במפורש את האוטונומיה של הנברא עם העצמיות האלוהית: 'וכח זה הוא כח העצמי' כי הוא לבדו כל יכול להוות יש מאין ואפס המוחלט בלי אמצעי כלל, ולכח זה שהוא כח העצמי' לא ימצא משל לזה שילבשוהו כי לו דמי' תהלה בכוונה ורעותא דליבא ולא ידובר בפה'. פירוש, הקיום הישותי של 'חומר' הנבראים אפשרי רק מכוחו של הקיום המוחלט והעצמי של הבורא.

דווקא הביטול שלו למקורו. במושגיו של בובר נאמר כי ה'אני' מקבל את משמעותו וקיומו רק אל נוכח ה'אתה' (או ה'לא אני') המהווה אותו³⁶⁶.

הבריאה היא אפוא שילוב פרדוקסלי בין מציאות אוטונומית ועצמאית לבין ביטולה של מציאות זו לרוח ולשפע החיצוניים המהווים את מקור החיות שלה. הפרדוקס המובנה בטבעה של הבריאה מחייב התכללות של כל יסוד ביסוד הקוטבי לו.

הבעיה ברורה: קיום הנבראים הוא בהגדרה קיום אוטונומי. האוטונומיה שלהם היא התנאי לקיומם הממשי במרחב של העולם הפיסי הקונקרטי. מאידך גיסא, האוטונומיה היא נבדלות וככזו היא אינה מאפשרת חיים מאחר והיא מהווה כמעין מסך, או חציצה, בין הנברא העצמאי לבין החיות האלוהית – הנתפסת כרוח החיים שלו וכאנרגיה החיונית לקיומו המתמשך. המודל שמציע ר"ה הוא שילוב פרדוקסלי שבין קיום והיעדר קיום, או קיום וביטול. ה'גוף' הוא אוטונומי אך הנשמה בטלה למקורה, המתח הזה מאפשר את שמירת הרצף בין המציאות הסופית הנבראת לבין מקורה האינסופי.

שני הכוחות המכוננים את שיווי המשקל הזה הם ה'כח' וה'חיות'. הכח הוא האנרגיה המהווה את המציאות האוטונומית של הנברא (הכלי), והחיות היא כח חיים שלה המושג דווקא דרך איונה וביטולה (האור). הסתירה המובנית ביניהם מחייבת דינמיקה של 'רצוא ושוב'. המשל של ר"ה לעניין זה הוא פעילות הלב האנושי:

ושרש החיות הוא ברוח החיים שבלב כנ"ל ושם הוא דפיקה כללית בבחי' רוי"ש,
ובחינת הרצוא הוא התכללות כללית החיות במקורו שלמעלה מהתלבשות בגוף
ועי"ז מתחדש בבחינת שוב³⁶⁷.

כלומר, כפי שהלב מתפקד כמקור חיצוני לאיברים המזרים להם את הדם כך החיות מגיעה אל הנבראים ממקור טרנסצנדנטי להם. הביטול מקביל אפוא להתרוקנות האיברים מהדם, המפנה מקום לפעימה נוספת ולהזרמת דם חדש מהלב.

כזכור, ר"ה טען כי הצורך בסדרה של משלים לאפיון עניינו של האור המקיף, נובע מכך שכל משל כשלעצמו מנפק הסבר למימד מסויים בתופעה שרוצים לתאר, אך מתעלם מהיבטים אחרים שלה. ועל כן רק שילוב של משלים מתחומים שונים יספק הסבר כוללני וממצה לתופעה שאותה מבקש הטקסט לבאר. לענייננו, ההבדלים שבין המשלים שמציע ר' דובער הם כדלקמן:

אור השמש לוקה בכך שאינו מסוגל 'להתאחד עם הנבראים', בניגוד לאור הנר הבוקע מתוך החומר 'על ידי התאחדותו בשמן ופתילה לכלותם ולכן יוכל להתאחד עימם'³⁶⁸. ובמילים אחרות, אור השמש נתפס כטרנסצנדנטי וחיצוני למציאות הנבראת ואילו אור הנר נתפס כקשור אל החומר ואף נובע

366. ראו הרחבה בנספח לקמן.

367. שם.

368. שם, קסא ע"ב.

ממנו. היחס ביניהם מקביל ליחס שבין המושגים 'אור ישר' ו'אור חוזר', שכן אור השמש משפיע על העולם מתוך מקור החיצוני לו ואילו אור הנר נובע מתוך החומר הקיים בעולם. כך או כך, שניהם מוגבלים להשפעה פיסית, למרות שמושג האור בכללו נתפס כשפע שמקורו בתפר שבין הגשמיות לרוחניות³⁶⁹.

השפעה פנימית יותר שייכת כבר למישור החיות. המימד שנוסף במושג 'חיות' הוא היכולת לפעול ולשנות את התווך הקולט את השפע. בניגוד לאור, שבתפיסה הפיסיקלית של ר"ה נתפס ככזה שאינו מסוגל לשנות או לפעול על המציאות שחוצה לו³⁷⁰, השפע מתאר אנרגיה המעניקה חיים לאורגניזם הנושא אותה.

יתרה מכך, לשפע יש יכולת להתאים את עצמו באופן שונה לפוטנציאל וגם לצרכים ולמגבלות של הגוף המתעתד להכיל אותו. האור לעומתו, מאיר בשווה מבלי להתאים את עצמו לגופים שעליהם הוא מוקרן. כך לדוגמא, יכול אותו שפע להתבטא באופנים שונים בהתאם לכלי שאליו הוא ניצוק, כמו דרך פעילות קוגניטיבית במוח או דרך תנועה ביד. האנרגיה המחוללת את החיים של האורגניזם היא אותה אנרגיה, אבל כל אבר גופני מתרגם ומבטא אותה באופן שונה.

מרכיב נוסף הקיים בחיות ואינו קיים באור הוא המודעות. תחושת החיים והמודעות לחיים נתפסת אצל ר"ה כמותנית בנוכחותו של השפע. ההקבלה התאוסופית למושג זה היא תורת האותיות וצירופיהן שעליה עמדנו כבר בהקדמה לחיבור זה. צירופי האותיות הם הביטוי להתכוונות הפרטנית של השפע לכל יצור חי בנפרד, הצירופים הם הדיפרנציאציה של הנוכחות האימננטית האלוהית במציאות, ודרכם מתאפשר לאלוהות להעניק את אנרגיית החיים הנדרשת לכל נברא בנפרד.

בנוסף, החיות מבטאת היבט נוסף של אור ה'ממלא כל עלמין' והוא יכולת הביטול וההתכללות. כזכור, החיות היא אנרגיה שמקבל הנברא לאחר שהוא עובר תהליך של שכחה עצמית וביטול ל'אור האלוקי המאיר במהותו הפרטי'³⁷¹. ביטול זה, שעניינו הוא מודעות חדשה לאנרגיה האלוהית המהווה אותו, מאפשר סינרגיה בין נבראים בעלי אופי שונה ומובחן:

והנה ע"י בטול זה מתכללים כאחד להיות ידוע שכל ההשפעות הנמשכים בעולמות הנבראים הוא ע"י חיצוניות הכלים ד"ס דבי"ע שהם המלאכים הנק' אברים דשכינתא כנ"ל, וידוע דכל השפעה לא תוכל להיות ע"י חסד בלבד או ע"י

369. שם: 'אור הנמשך מאש היסודי שהוא ג"כ מד' היסודות שבעוה"ז רק שהוא יסוד היותר רוחני שבד' יסודות אבל הוא בערך עמם ולכן יוכל להתאחד עימם'.

370. שם, קסב ע"א: 'אור הנר המאיר בבית שלא נשתנה המקום מחמתו כי הוא גשמי כבתחלה וגם האור לא נשתנה מרוחניותו'.

371. שם, קסג ע"א.

גבורה בלבד רק ע"י התכללות חו"ג ביחד... ולכן ע"י הבטול המאיר עליהם...
נכללים כאחד ויוכלו להשפיע שפע בכל הנבראים.³⁷²

הבריאה דורשת קורלציה בין כוחות יצירתיים שונים ומובחנים. באופן טבעי הכוחות אינם מסוגלים להיפגש, מאחר ויצירת הקשר עם הזולת דורשת מהנברא חריגה מעצמו, המנוגדת לטבעו. אליבא דר"ה הביטול מאפשר באופן פרדוקסלי שילוב כוחות בין גורמים שונים דרך ההזדהות שלהם עם מקורם המשותף. פירוש, למרות שהביטול משמעו זיהוי המקור של הנברא באור אינסוף שאין בו מובחנות ופרטים – תוצאתו העקיפה של הביטול היא החוויה של בסיס משותף בין הנבראים. הביטול מקנה לנבראים את היכולת לראות את המכנה המשותף שביניהם, ובכך מאפשר להם לפעול יחד.³⁷³

עולה אם כן, שהחיות והכוח הם שני צדדים של אותו מטבע. הם מבטאים את שתי פעולותיה של הנוכחות האלוהית בעולמות: יצירת הכלים וקיומם החיוני. הדימוי לאור נדרש כדי להמחיש את העובדה שפעולת הבריאה אינה יוצרת שינוי באלוהות. כפי שהאור יכול להאיר על עצמים שונים ללא תלות ומבלי להכפיף את עצמו למי מהם, כך גם טבעה של האימנציה האלוהית בעולם.

תיאורו של ר"ה לטיבה של האימנציה דומה משהו לטבעו של זרם החילופין החשמלי:

המשכו' ב' בחי' הנ"ל דבחי' חיות ובחי' כח הכל הוא לצורך עצם הבריאה שהוא ענין ההתהוות מאין ליש שלא תוכל להיות כ"א ע"י כח המלוכב תמיד בנפעל, וגם כח זה גופא מוכרח להתחדש ממקורו בכל עת ורגע בבחי' חיות חדש.³⁷⁴

כפי שהראינו, מטרתו של הביטול הזה כפולה: לאפשר התכללות ושיתוף פעולה בין כוחות יצירתיים שונים, מאחר והבריאה המגוונת דורשת סוגים שונים של אנרגיה לצורך הבנייה וקיומה. הסיבה השנייה שמביא ר"ה היא כדי לגשר על הפער שבין יכולת ההכלה של המקבל לבין האינסופיות של השפע:

שאור האלוקי לא ידמה לאור השמש ששוהה זמן רב על הארץ כל זמן שמקורו הוא על הארץ, מצד שהוא בקירוב הערך קצת עם מקורו, כי מקורו שהוא גוף השמש הוא דבר בהיר והאור הוא גם כן מציאות בהירות כו' אך ידמה לברק

372. שם.

373. והשוו לספר התניא, פרק לא: 'זהנה... הרי זו דרך ישרה וקלה לבא לידי קיום מצות ואהבת לרעך כמוך לכל נפש מישראל למגדול ועד קטן. כי מאחר שגופו נמאס ומתועב אצלו והנפש והרוח מי יודע גדולתן ומעלתן בשרשן ומקורן באלקי' חיים. בשגם שכולן מתאימות ואב א' לכולנה ולכן נקראו כל ישראל אחים ממש מצד שורש נפשם בה' אחד רק שהגופים מחולקי'. ולכן העושי' גופם עיקר ונפשם טפלה אי אפשר להיות אהבה ואחיה אמיתית ביניהם אלא התלויה בדבר לבדה'. העקרון כאן דומה, האהבה, יכולת ההזדהות עם הזולת, אפשרית רק בעקבות זיהוי התשתית המשותפת בין האוהב לאהוב. השוני והפער שבין הפרטים אמור ליצור ביניהם ניכור, אך ההתייחסות אל המקור הנשמתי יוצרת שיתוף והזדהות. ההנחה של רש"ז, כמו של ר' דובער, היא שהאהבה אפשרית רק ביחס לדומה, ולכן כדי לעורר צריכים הנבראים לגלות את המכנה המשותף שבניהם.

374. ליקוטי ביאורים, קסג ע"ב.

המבריק שהוא נמשך ממקור חשוך שאינו נתפס בגדר אור עדיין לעוצם רוחניותו, ולכן הברקותו הוא פירוד קצת ממקורו ולכן מוכרח להתכלל תיכף במקורו ולא יוכל לשהות זמן מה בפני^{375,376}.

דימוי הברק פה איננו דומה לדימוי הברק של הרמב"ם במורה נבוכים שהוזכר במבוא לחיבור זה. במחשבת הרמב"ם הברק מתאר את הפער האינסופי והמוחלט שבין הבורא לבריאה. הברק משול לחכמה שנתפסת כחידוש על רקע המצב הבסיסי של הסתר הפנים. במשל של ר"ה האור והחושך נמצאים על אותה הסקאלה, וההבדל ביניהם הוא רק ביכולת המקבלים לתפוס אותם כאור. ניתן להמשיל זאת לתדר של אור סגול מול תדר של אור אולטרא סגול, בעוד שהראשון יכול להיתפס בעין אנושית בלתי מזוינת הרי שהשני ייקלט כחושך ללא מכשיר מתאים. ההארה מטה וההתכללות מעלה הם שני הקטבים של 'זרם החילופין' הבלתי פוסק שמאפשר את הוויית הבריאה. כך או כך, ההבחנה בין אור לחושך אינה מספרת על פער אונטולוגי הקיים בין הרמות הגבוהות של האור לבין הרמות הנמוכות שלו, אלא על מוגבלותו של הסובייקט הנברא ושל כלי הקליטה שלו. בניסוח חב"די נאמר כי האור והחושך הם הבחנות 'מצידנו' ולא שינויים או תמורות 'מצידו'.

4.2.3.15. אור ישר מול אור חוזר

הבחנה נוספת החשובה לאיפיונה של האימנציה האלוהית בעולמות (או ה'ממלא כל עלמין') היא ההבחנה בין האור הישר, שעליו דובר עד כה, לאור החוזר. בעוד שהאור הישר מוענק למציאות הנראית ללא תלות במעשיה ובהתכוונותה הרי שהאור החוזר תלוי בהם. האור החוזר הוא אפוא השפע שיוורד לעולם כתגובה להתעוררות ויוזמה של הנבראים. זוהי ה'אתערותא דלתתא' בטרמינולוגיה הקבלית.

הרעיון שהשפע היוורד לעולם תלוי ביוזמת התחתונים בוסס כבר בפרשנותו של הזוהר למסעו של אברהם לארץ כנען:

ובשעתא דנפקו מה כתיב ללכת ארצה כנען דרעותא דלהון הוה למיהך תמן, מכאן אוליפנא כל מאן דאתער לאתדכאה מסייעין ליה, ת"ח דהכי הוא דכיון דכתיב ללכת ארצה כנען מיד ויאמר יי אל אברם לך ועד דאיהו אתער בקדמיתא לא כתיב לך לך, ת"ח מלה דלעילא לא אתער עד דאתער לתתא בקדמיתא על מה דתשרי ההיא דלעילא ורזא דמלה נהורא אוכמא לא אתאחיד בנהורא חוורא עד דאיהי אתערית בקדמיתא כיון דאיהי אתערית בקדמיתא מיד נהורא חוורא שרייא עלה³⁷⁷.

375. = בפני עצמו.

376. שם.

377. זוהר חלק א, עז ע"ב.

בדברי הזוהר טמונה קושיה סמויה על התיאור המקראי. פרשת לך לך פותחת הרי בציוויו של האיל לאברהם הקורא לו 'לך לך לארצך ולמולדתך ולבית אביך אל הארץ אשר אראך; ואעשך לגוי גדול'³⁷⁸. אבל הכתוב אינו מסתדר לכאורה עם האמור בסוף הפרשה הקודמת, פרשת נח: 'ויקח תרח את אברם בנו ואת לוט בן הרן בן בנו ואת שרי כלתו אשת אברם בנו ויצאו אתם מאור כשדים ללכת ארצה כנען ויבאו עד חרן וישבו שם'³⁷⁹. שכן לפי האמור שם אברהם כבר היה בדרכו לארץ כנען עוד לפני ציוויו של האיל במסגרת מסע פרטי של משפחתו, ואם כן הציוויו לא חידש ולא שינה דבר מתכניותיו המקוריות.

תשובתו של הזוהר היא שאברהם לא היה מקבל את הצווי האלוהי ולא היה זוכה למעמד 'היהודי הראשון' אלמלא היה יוזם מעצמו את המסע לארץ המובטחת. רק היוזמה האנושית, או ה'אתערותא דלתתא', היא שזיכתה אותו בשליחות ובמעמד ההיסטורי.

בעולם הדימויים הזוהרי יש כאן דימוי לגחלת ושלחבת, השלהבת (האור הלבן) אינו נאחז בגחלת (האור השחור) עד שהאחרונה תוצת. כל תהליך התיקון מותנה בהתעוררותו של הצדיק ופנייתו לחיבור עם השכינה והעולם האלוהי. יוזמת הצדיק היא שמניעה את כל התהליך הרוחני, היא גורמת להתעוררות השכינה הנקבית, התעוררות הנענית על ידי הזכר – התפארת או הקדוש ברוך הוא. ממילא הזיווג בעולמות העליונים הוא פועל יוצא של יוזמת הצדיק.

לכן הזוהר מדגיש שהפנייה האלוהית אל אברהם התרחשה לאחר שהוא יזם בעצמו את היציאה מחרן. אין דבקות באיל ללא הכנת הנפש מצד הצדיק.

התעוררותו של אברהם מתבטאת במספר אספקטים:

- יציאה גיאוגרפית פיזית מאור כשדים והגעה אל ארץ כנען.
- עזיבת התרבות האלילית המבטאת את הסיטרא אחרא והזדהות עם השכינה בארץ. זהו מעבר מתרבות נמוכה אל עולם של ייעוד וחשיפת החכמה הגבוהה יותר ('דלא תשגח בביתא דאבוך ואי יש לך שרשא לאצלחא בעלמא...'³⁸⁰)
- הכרה בעולם האצילות ובספירות האלוהיות.

להתעוררות זו יש משמעות של הכנת הכלי מהצד הנקבי, פינוי מקום המאפשר את הכלת השפע.

המורכבות של התהליך המיסטי והקושי שלו קשורים למעשה בקשיי המקובל לעמוד על טיבן של הספירות ועל סודן. אברהם מנסה לרכוש את החכמה דרך תהליך שבמסגרתו הוא שוקל את הספירות, חותר לאיזון ולהרמוניה ביניהן. הוא מחפש את שיווי המשקל, את 'הנקודה האמצעית' ומפענח את

378. בראשית יב, א–ב.

379. בראשית יא, לא.

380. זוהר חלק א, עח ע"א.

המיפוי של העולם האלוהי. תהליך זה הוא שמקנה לו את היכולת המיסטית להשפיע על העולם העליון.

במשנתו של ר"ה הופעתו של האור החוזר היא פרדוקסלית. שכן גילוי מנוגד לקיום האוטונומי של הנבראים:

אך הנה ידוע בעיקר כוונת הבריאה היתה בכדי לאתהפכא חשוכא לנהורא בכדי שעייז יהי לו דירה בתחתונים, והיינו שיהי גלוי אא"ס למטה בבי"ע כמו באצי ממש... מ"מ עיקר עניין הבירור נעשה ע"י אור האלקי שעושי בהם כליון וביעור, שיהיו נפשטים ממהות ומתכללים למע' באצי, וממילא עולים למע' יותר בשרשם שהוא בחי' אורות דתוהו... עד שנמשך האור למטה כמו למעלה³⁸¹.

הרעיון הבסיסי הוא שהנבראים שואפים לוותר על האוטונומיה והנפרדות שלהם ולהתכלל יותר ויותר במקורם העליון, שמצידו מכלה ומבער אותם לגמרי³⁸². נטייתם היא אפוא נטיה אוכדנית.

יחד עם זאת האור הזה, כמתבקש, הוא אור מותנה. עוצמתו ובהירותו תלויים ברמת ביטול וכליון הנבראים ולכן הוא פועל באופן דיפרנציאלי ומאיר על כל ישות נבראת בהתאם למיקומה היחסי על סולם הביטול³⁸³.

ר"ה עורך הבחנה בין שני מימדים של האור החוזר, הבחנה חיונית כדי להשלים את תמונת ההשגחה האלוהית בעולמות במשנתו של ר' דובער. מימד אחד הוא האור שתואר פה, שמקורו הוא מפרצוף מלכות דאצילות'. כאמור, אור זה מושפע באופן משתנה ודינמי, ועוצמתו ובהירותו תלויים במצב הצבירה של הנברא. ככל שהביטול משמעותי יותר כך עוצמת האור שהוא מקבל גדולה יותר.

מימד נוסף הוא האור המגיע מפרצוף זעיר אנפין דאצילות', דהיינו משש הספירות שמחסד ועד יסוד שבעולם האצילות. אור זה אינו תלוי במצבם ובמעמדם של הנבראים והוא מוקרן בשווה ללא שינויים וללא תמורות.

לתיאור זה יש משמעות רבה ביחס לתפיסת ההשגחה של ר' דובער. התפיסה המקובלת במחקר מדברת על פער משמעותי בין תפיסת ההשגחה בהגות החסידית לבין תפיסות ההשגחה שרווחו בימי הביניים, ובעיקר במשנת הרמב"ם³⁸⁴. הרמב"ם³⁸⁵ גרס כי ההשגחה הפרטית חלה רק על המין האנושי,

381. ליקוטי ביאורים, קסג ע"ב.

382. שם.

383. שם: 'ובחי' אור זה ידמה לאור הנר שהאור נמשך מכיליון השמן וכל מה שיתרבה השמן יהי רבוי אור'.

384. ראו חרל"פ, השגחת ה'.

385. תפיסת ההשגחה של הרמב"ם נידונה במחקרים רבים. סיכום ביניים שלהם מופיע אצל דינסטאג, השגחה.

שכן במהותה היא שפע רוחני היכול לחול רק על בעלי שכל³⁸⁶, וכן טען כי דרגת ההשגחה משתנה מאדם לאדם ותלויה ברמת הדבקות שלו בא"ל³⁸⁷.

לעומת זאת, תפיסת ההשגחה החסידיית המקובלת מדברת על השגחה פרטית טוטאלית החלה על כל היקום ואינה מוגבלת למין האנושי בלבד. כהגדרה עקרונית, שכפי שנראה תסויג בהמשך, הדברים נכונים גם לתורת האלוהות של ר' דובער. כך למשל הוא כותב בחיבורו 'שער התשובה': 'אמנם באמת השגחת אלקי' על כל הברואים וגם על הצומח והדומם, שהרי נותן לחם לכ"ב³⁸⁸ בחסדו זן ומפרנס מקרני כו' למצוא להם טרף מזונם וגם על ההרים³⁸⁹.

מקור לתפיסה זו הובא מאוחר יותר בדברי בנו, ר' מנחם מנדל שניאורסון, בספר הליקוטים³⁹⁰, המביא את דברי המדרש בבראשית רבה³⁹¹ שממנו נלמד שההשגחה הפרטית חלה גם על בעלי החיים. וכפי שראינו לעיל לחיבור זה, תפיסה זו השפיעה גם על האמונה ביכולתו של האדם לרכוש ביטחון כתוצאה מדבקותו בא"ל עד לרמה של 'לסמוך על הנס'³⁹².

386. ראו למשל מורה נבוכים ג, יז: 'ואולם ההשגחה האלהית לפי דעתי ולפי מה שאני רואה, הוא נמשכת אחר השפע האלהי, והמין אשר נדבק בו השפע ההוא השכלי, עד ששב בעל שכל ונגלה לוכל מה שהוא גלוי לבעל שכל, הוא אשר התחבררה אליו ההשגחה האלהית ושער לו כל פעולותיו על צד הגמול והעונש'.

387. מורה נבוכים ג, יח.

388. =לכל בשר.

389. דרך חיים, שער התשובה, פרק ט.

390. ספר הליקוטים, אות ה', עמ' שכת.

391. ר' שמעון בן יוחאי עשה טמון במערה י"ג שנים הוא ובנו אוכלים חרובים שלגירודא עד שהעלה גופן חלודה. בסופה נפק ויתייב ליה על פומה דמערתא, חמה חד צייד קאי צייד ציפריין, וכד הוה שמע ברת קלא אמרה מן שמיא 'דימוס' הוות פשגה. 'ספקולה' הוות מיתצדא. אמר ציפור מבלעדי שמיא לא מתצדא חד כמן וכמן נפש דבר נש' (בראשית רבה עט, ו [מהדורת תיאודור-אלבק, עמ' 941-942]). מדרש זה, המופיע בנוסח שונה מעט גם בתלמוד הירושלמי (ירושלמי שביעית ט, א [כה ע"ב]) מתאר את רשב"י ובנו האוכלים חרובים גרועים במערה עד שגופם מעלה חלודה. כשהם יוצאים לפתחה של המערה הם רואים צייד המנסה לצוד ציפורים. כאשר בת הקול שהם שומעים מהשמיים קוראת 'דימוס', היינו לשלח לחופשי, הציפור ניצלת, וכאשר היא קוראת 'ספקולה', היינו עונש מוות, היא נלכדת. מסקנתו של רשב"י מהמחזה היא שאם אפילו הציפור אינה ניצודת ללא גזירת השמיים על אחת כמה וכמה שהאדם אינו יכול להיפגע מבלי שהכריזו עליו בשמים.

392. מקור חסידי מובהק לתפיסה זו מופיע בדבריו של תלמיד המגיד ממזריטש ר' יעקב יוסף בן יהודה, 'המגיד מאוסטרהא' (רב ייבי, כט ע"א): 'אני שכבתי ואישנה הקיצותי כי ה' יסמכני. כשאני מסיח דעת אני נגאל מן הצרה... וזו הקיצותי והטעם שהגאולה באה בהיסח הדעת דכשארם בדעתו אזי מחשב פעולות להנצל מן הצרה ואין לו בטחון גמור על הש"י, שהש"י אומר כיון שאתה רוצה להציל עצמך בפעולות אין אני רוצה לעזור לך ואראה איך אתה תוכל לעזור לך בעצמך, אבל כשאדם מסיח דעת מן הצרה ואומר מה לי לעשות פעולות הש"י יעשה מה שרוצה אז עוזר לו הקב"ה כי ה' יסמכני' מקטע זה עולה שההתמסרות הגמורה לרצון האל מזמינה כביכול את האל לעזור לאדם ולסייע לו בצרתו גם תוך פריצת הגבולות הרגילים של הנסיכות הטבעית.

גישה זו קשורה באופן מובהק לתפיסת האימננטיות שאותה מבסס ר' דובער בשער הייחוד³⁹³, אך נראה שההבחנה שהזכרנו בין האור הנובע מ'מלכות דאצילות' לאור הנובע מ'ז"א דאצילות' מאזנת את התמונה. שכן היוצא מהדברים הוא שקיימת אמנם השגחה כללית על כל הברואים, השגחה שאינה תלויה במעשיהם ובהשתדלותם. אך לצידה של השגחה זו קיימת גם השגחה נוספת, אינדיבידואלית, התלויה במעמדו הרוחני של כל נברא ונברא.

תפיסה מורכבת זו צועדת אמנם לכיוון תפיסתו של הרמב"ם אך לא מגיעה עדיה. מקור אפשרי לתפיסה שמציע ר' דובער ניתן למצוא בתאוסופיה של ר' משה חיים לוצאטו בספרו **דעת תבונות**. הרמח"ל מבחין בין שתי הנהגות הפועלות בעולם – הנהגת הייחוד והנהגת המשפט. בעוד שהנהגת המשפט תלויה במעשי התחתונים על בסיס עקרון השכר והעונש הרי שהנהגת הייחוד מוכוונת מחסד שאינו מותנה ומקיימת את העולם גם כאשר מעשי הנבראים אינם מצדיקים זאת מבחינה מוסרית³⁹⁴. אמנם, לעתיד לבוא הנהגה זו אמורה להתגלות באופן תמידי ולא רק במצבים שבהם היא נדרשת על מנת להציל את הבריאה מהכיליון שעשוי להמיט עליה הסתר הפנים.

בחיבורו הקבלי, **קל"ח פתחי חכמה** מבסס רמח"ל את ההבחנה בין הנהגת המשפט והנהגת הייחוד. בין ההבדלים שהוא מציין באפיון שלהם בולטת ההבחנה בין הסטטיות של הנהגת הייחוד, וטבעה להעניק שפע של קיום וחיוניות לנבראים ללא תלות במעשיהם ובזכויותיהם, אל מול הדינמיות של הנהגת המשפט. הנהגת המשפט מתוארת כאינטראקטיבית במהותה, כתוצאתית לדינמיקה המשתנה של מערכת היחסים שבין הבורא לנברא. תקופות הגלות והגאולה, השכר והעונש, הסתר הפנים וגילוי הפנים הן כולן ביטויים היסטוריים המשקפים את טיבה של מערכת היחסים שבין הבורא ל'כנסת ישראל' בנקודות הזמן השונות.

הקל"ח, כאמור, הוא חיבור קבלי המבוסס על פרשנותו של רמח"ל לתאוסופיה הלוריאנית. את הנהגת המשפט הוא מקביל לפרצוף אריך אנפין ואת הנהגת המשפט לפרצוף זעיר אנפין³⁹⁵. הנקודה

393. קישור ישיר בין הדברים מופיע גם בכתר שם טוב, חלק ב, סימן רעג: 'בכל תנועה נמצא הבורא יתברך שמו שאי אפשר לעשות שום תנועה ושום דיבור בלי כח הבורא יתברך שמו וזהו מלא כל הארץ כבודו', וראו עוד בדברי ר' מנחם מנדל מויטבסקט, אחד מרבותיו של רש"ז, בפרי הארץ, עמ' מד.

394. דעת תבונות, סימן קמב: 'אמנם יש זמן שהקב"ה מתרחק, כביכול, מעולמו, ואין משפטו נעשה ואין ממשתלו מתגלית והיה ראוי שיחרב העולם. אלא שגם בזמן ההוא הקב"ה רוצה בקיומו של עולם ואז מקיים אותו רק בכח ממשתלו כי מצד המשפט אינו ראוי להתקיים ומשתמש מרוממותו שאינו נפגם ואינו חסר בעוונות בני האדם לקיים העולם שלא יאבד'.

395. ראו למשל קל"ח פתחי חכמה, פתח צב: 'הכוונה התכליתית בכל ענין הספירות והנהגותיהם הוא להטיב בסוף הכל הטבה גמורה ושלמה. רק שכדילבוא אל התכלית הזו, צריך להתגלגל עד שנגיע אל הסוף, שיהיה העולם מתנהג במשפט, ולהעניש החייבים, עד שעל ידי זה תהיה אחר כך ההטבה שלמה. הרי שמן הכוונה התליתית עצמה יוצא המשפט הצריך, קודם שמגיעים אל הסוף. ואף על פי שנראה שהם דברים הופכיים. וזהו ענין א"א (אריך אנפין) וז"א (זעיר אנפין) – שהא"א בסוף ההטבה הגמורה שאינוכי אם מטיב. ואף על פי כן ממנו יוצא ז"א שהוא בסוף המשפט כי הוא נולד מענינו'.

החשובה לענייננו היא שלמרות שרמח"ל ור' דובער חולקים עיקרון משותף הרי שהם חלוקים בפרשנות לתפיסת האלוהות הלוריאנית. כזכור, ר' דובער מזהה את שתי ההנהגות עם 'מלכות דאצילות' ור"א דאצילות', בעוד שרמח"ל מכוון גבוה יותר: א"א מול ז"א.

ובחזרה לשיטתו של ר' דובער. הרחבה מפורשת יותר בנוגע לתפיסת ההשגחה הפרטית הנובעת מן

הדברים האמורים מופיעה בספרו דרך החיים:

ואפשר להליץ בזה על הקוראים תיגר על הרמב"ם בעניין ההשגחה האלוקית שהסכים לומר שלחלק יצא שהוא רק על המין האדם ולא על דצ"ח³⁹⁶. ... אלא הענין הוא כמו שאמרו בזהר דאית השגחה לטב, וכמו שאמרו ארדה נא ואראה, ולצדיקים משגיח בחד וטוב ולרשעים במדת הדין... וגם משלם לשונאיו להאבידם, ולא עוד בדרך שאדם רוצה לילך מוליכין אותו, וכמו אצא ואהיה רוח שקר שבאחאב להטעותו³⁹⁷, וכמ"ש אם ללצים יליץ, הבא לטמא... וא"כ השגחה זו לפקח ולעיין על כל דרכי בני אדם היא לדונם כפי מעשיהם דווקא, על כן הסכמתו שעיקר ההשגחה על מין האדם גם באוה"ע³⁹⁸, כמו שאמרו השופט כל הארץ וראיה מנונה, וכן כי לא שלם עון האמורי וכה"ג, אמנם באמת השגחת אלוקים על כל הברואים וגם על הצומח ודומם, שהרי נותן לחם לכל בשר בחסדו³⁹⁹ זן ומפרנס מקרני... למצוא להם טרף מזונם, וגם על ההרים וכל צומח

396. = דומם, צומח, חי.

397. על פי מלכים א כב, כב.

398. = אומות העולם.

399. והשוו לתפיסת ההשגחה של ר' יצחק יהודה יחיאל ספרין, האדמו"ר מקומרנא (היכל הברכה, ספר בראשית, לה ע"ב): 'אבל צריך שתדע שסוד השגחה כשמשיגע נמשך מזה השגחתו חיות ושפע וקיום של אותו דבר הנישג, והוא אור המתוק הנזכר בדברי הרב בעל חסד לאברהם והוא נקרא אצלנו פעולת השגחה... אבל כלי המקבל השגחה נשתנה כל אחד לפי ערכו וזה נקרא פעולת השגחה'

זוהי תפיסה מורכבת ועל פיה האנרגיה של ההשגחה היא אינוספית ושווה בכל המציאות, אך 'פעולת ההשגחה' תלויה גם ב'כלי המקבל' שהוא רמתו הרוחנית. במקום אחר טוען האדמו"ר מקומרנא שההשגחה יכולה להשתנות במהלך ההיסטוריה וגם כתוצאה משינויים אישיים שעוברים על האדם (היכל הברכה, ספר בראשית, לו ע"א): 'כמו שבכללות נשתנה פעולת השגחה, כי בימי האבות היה פעולת השגחה בתכלית והיה כלים ראויים מאד לקבל אור השגחה ומתיקות... ובימי המקדש עיקר אור המתוק הזה נשפע לביהמ"ק ומשם נתפשט לכל באי עולם הראויים לקבל... ובכל דור ודור נשתנה כי כפי זכות הדור כך נשתנה פעולת השגחה... וכמו שהוא בכללות כך הוא בפרטיות כי יש בכל דור ודור צדיקים אשר אור השגחה נמשך עליהם בכל רגע ובכל נשימה ונשימה ונעשים מרכבה לשכינה'. כאן הדברים מורכבים יותר, ומתכתבים יותר עם דברי הרמח"ל שהובאו לעיל. השינוי ברמת ההשגחה יכול להיות פועל יוצא לשינוי היסטורי שבו משתנה כאמור 'כלי המקבלים', אך גם כתוצאה של שינוי אישי. אליבא דר' אייזיק ספרין התמורות והתהליכים שעובר האדם בחיים יכולים לגרום למצב שבו בתקופות מסוימות הוא מושגח יותר ובתקופות אחרות פחות.

ודומם כמו חלקה אחת תמטר⁴⁰⁰.

כלומר, על הבריאה חלה אמנם השגחה כללית שמאפשרת את המשך מחזור הטבע והקיום הביולוגי הרציף של כלל הנבראים. אך לצידה של השגחה זו קיימת גם השגחה ממוקדת ופרטנית יותר, שבה הן האל את האדם לפי מעשיו בשכר ועונש. ההשגחה הפרטית חלה על פי ר' דובער על כל בני האדם וכוללת גם את אומות העולם. ר' דובער מסייג מהתפיסה הרמב"מיסטית הרואה הבדל ברמת ההשגחה על בני האדם בין פרט לרעהו בהתאם לרמתו הרוחנית והשכלית, אך כן מקבל את העיקרון הבסיסי שעל פיו האדם מושגח יותר מאשר שאר הנבראים. בנוסף, דבריו אלו כוללים גם פרשנות לשיטת הרמב"ם. בעניין זה טענתו המרכזית של ר' דובער היא שגם הרמב"ם יודה שישנה השגחה כללית המתפשטת על כל הבריאה, כולל הדומם, הצומח והחי.

4.2.3.16. אונטולוגיה מול האצלה – אפיון תאוסופי ואפיון פסיכולוגי

את ההבחנה בין מושג ה'העלם וגילוי' המתאר את הנוכחות האלוהית האימננטית כנוכחות אונטולוגית במציאות, מול מושג ה'עצם והתפשטות' המתאר נוכחות זו כנוכחות פנומנלית המתבססת על מודל ההאצלה – מזהה ר"ה הן במודל התאוסופי של העולמות העליונים והן באפיון הפסיכולוגי של האדם, או 'המקבל'.

ברמה התאוסופית הטענה היא כי שני המודלים קיימים בתפיסת האלוהות החב"דית (הנמסרת כפרשנות לתאוסופיה הלוריאנית) ועיקרה הוא ההבחנה בין העולם האלוהי, הוא עולם האצילות, לבין העולמות הרוחניים המשתלשלים ממנו – בריאה, יצירה ועשייה. ההסבר מתבסס על תפיסת ה'הצמצום שלא כפשוטו' החותרת לצמצום משמעות האפקט של יצירת העולם:

הנה אורות אלו⁴⁰¹ אין ההמשכה שלהם בדרך עצם והתפשטות רק בדרך העלם וגילוי ולכן גם קודם שהאירו להאציל הכלי היו האורות בשלימותם בעצמות המאציל בכח, כי אמיתת האור היא יכולתו ית' להאציל מציאות חכמה או חסד כו' ובאמת הוא כל יכול ויכולת זאת אינה מורכבת בו⁴⁰².

עולם האצילות נתפס פה כחלק מהגרעין של הנוכחות האלוהית האונטולוגית. למרות שיש בו דיפרנציאציה והבחנה בין מהויות אלוהיות שונות הרי שלכולם יש מקור באינסוף האלוהי. גם אם המקור הזה הוא בצורה מופשטת המוגדרת כ'יכולת' הרי שיכולת זו היא כבר רמה מסויימת של קיום. המשמעות היא הפחתת הדרמטיזציה של תהליך בריאת עולם האצילות וציורו כגילוי של כוחות שהיו קיימים ברמה מסויימת גם בתוך האינסוף האלוהי.

400. דרך חיים, שער התשובה, פרק יג.

401. שמהם נוצרו הספירות של עולם האצילות.

402. ליקוטי ביאורים, קסה ע"א.

תיאור זה הולם כמובן את המודל האונטולוגי שכן הוא מתאר את האימננציה של הנוכחות האלוהית כקיום ממשי המקיים קשר כמעט רציף עם מקורו האינסופי והלא-מוגדר. למעשה החידוש היחיד הקיים בבריאת עולם האצילות הוא 'גילוי העולם בלבד'⁴⁰³, קרי היכולת לזהות את הכוחות האלוהיים שהיו מוסתרים בתוך מרחב האינסוף.

העובדה שהבריאה בכל זאת חווה את עצמה כחלק נפרד מהאלוהות מוסברת כהשלכה מבריאת עולמות ביי"ע⁴⁰⁴ הנמוכים יותר: 'משא"כ ע"ס דבי"ע'⁴⁰⁵ וגם התפשטות אור האצי' בהם להחיותם הוא בבחי' התפשטות מן העצם ולכן נראה החיות בבחי' נפרד'⁴⁰⁶. עולמות אלו מזוהים כבר עם מודל ההאצלה, עם פעילות ה'עצם והתפשטות', ולכן חסרים את עוצמת ההזדהות עם המקור הקיימת באצילות.

את ההבחנה הקיימת בתפיסת האלוהות משליך ר"ה גם למישור הפסיכולוגי, להגדרת קטגוריות שונות של אפיונים אנושיים. הוא מדבר על שתי קטגוריות: 'נשמות דאצילות' מול 'נשמות דבי"ע', וההבחנה ביניהן מחזירה אותנו לסקירה של רמות הביטול שפורטו לעיל בחיבור זה⁴⁰⁷. 'נשמות דבי"ע' מזוהות כאן עם מודל ההאצלה, ומעמדה הרוחני נתפס כתלוי ברמת המודעות שלהן לנוכחות האימננטית האלוהית⁴⁰⁸. מודל זה מתאים כאמור לדמותו של הבינוני בספר התניא. גם הבינוני חווה את תחושת הנוכחות האימננטית באופן תנודתי הנתון לתמורות ולשינויים שבנפשו, כפי שהגילוי האימננטי של האלוהות משתנה לאורך זמני היום, מעגל השנה והתמורות ההיסטוריות שעוברות על העולם. לכן נשמות אלו שייכות למודל ההאצלה, והתקדמותן הרוחנית תלויה למעשה בעוצמתה של ההאצלה וההארה האלוהית על העולם.

לעומתן, 'נשמות דאצילות' קיימות במישור מוחלט שאינו מותנה לא במודעות ועוצמת החוויה ולא בפגעי הזמן. בעולמן, 'נשיאת נפשם ובטולם הוא רק לבחינת עצמית ומהות של המאציל כמאמר אליו ולא למדותיו שזהו בחי' בטול הרצון שלהם, ועי"ז באים ממילא לבחי' ראי' המהות שהוא הראי' בעצמות המאציל ובמדותיו המיוחדים עמו בתכלית'⁴⁰⁹.

המודל האונטולוגי, דווקא בשל המוחלטות והטוטאליות שבו, מחייב את ר' דובער ור"ה לשרטט דמות כמעט על-אנושית, מין 'על אדם', שאיננו מושפע לחלוטין, לא רק מהתמורות בסביבה החיצונית,

403. שם.

404. = בריאה, יצירה, עשיה.

405. = מה שאין כן עשר ספירות דבריאה, יצירה ועשיה.

406. שם.

407. ראו לעיל, עמ' 129.

408. ליקוטי ביאורים, קסה ע"ב: 'אהבתם ויראתם וגם בחי' הבטול שבהם הוא רק מצד הרגשת החיות איך שהוא מחי' כל העולמות דבי"ע שזהו בבחינת התפשטות מן העצם... ולכן אינם מרגישי' מהות עצמית המאציל רק מציאותו בלבד'.

409. שם.

אלא אף לא מן המצב התודעתי וההכרתי שלו עצמו. הדבקות שלו איננה מותנית במודעות ובהרגשה, שכן אלו נתפסות כפועל יוצא של ההאצלה האלוהית ולא של העצמות שלה, ולכן אינן יכולות להוות בסיס להווייתו של הצדיק הנושא 'נשמה דאצילות'. באופן מפתיע הרמה הגבוהה ביותר מזכירה פה את המודל המיימוני, המדבר על קיום מוחלט ובלתי מותנה, הנערך במישור ה'אמת ושקר', בניגוד לקיום היחסי והמותנה הנערך במישור ה'טוב ורע'⁴¹⁰.

השלכה פסיכולוגית נוספת היא באופי העבודה הנדרשת מן האדם מול כל אחד מסוגי ההתגלות:

ועוד יש הפרש ביניהם⁴¹¹ לגבי המקבל בשני דברים. הא' שבגילוי ההעלם מוכרח להיות העלאת המקבל שהוא נשיאת עיניו למקום המשפיע עצמו (כי לא יוכל להביט על הגילוי בלבד אם לא שיביט על העצם אז הוא מרגיש איכות גילוי העצם כמובן), משא"כ בהתפשטו' מן העצם אין העלאת המקבל רק לבחינת המשפיע, כמ"ש בבחי' ירידה למטה להיות נתפס בהתפשטות שלו (ולכן בזיו השמש יוכלו להביט על הזיו אעפ"י לא יביטו בעצם כלל). והב' שע"י הגילוי יותפס במקבל בחי' עצם ההעלם וע"י התפשטות לא יותפס רק מציאותו

כאן נוגע ר"ה בשאלת ה'מחירים' של כל אחד מערוצי העבודה. במצב של 'העלם וגילוי' התוכן המבוקש הוא בהגדרה עצמי יותר וקומוניקטיבי פחות. הוא איננו 'מתחשב' במקומו וברגתו של המקבל ומופיע כפי שהוא, נאמן למקור. ולכן, על מנת לאחוז בו המקבל נדרש לפתח מעין שמיעה מוזיקלית ייחודית. הוא צריך להיפתח אל מעין מה שתאר משורר התהילים במילים 'שפת לא ידעתי אשמע'. המאמץ נדרש כיוון שה'עצם' איננו יוצר מנגנון טרנפורמטיבי, איננו עובר רדוקציה בתהליך של האצלה מדורגת ואיננו מתרגם את עצמו לנבראים, אלא מופיע בצורה עצמית, כפי שהוא. היתרון של מסלול זה ברור: האדם המצליח להתחקות אחר התוכן הטרנסצנדנטי והבלתי מובן מקבל אחיזה כלשהי ב'דבר עצמו', בנאומן, במקור העצמי כפי שהוא לעצמו.

במסלול של 'עצם והתפשטות', לעומת זאת, מתרחש תהליך של תרגום התוכן הרוחני אל כלי הקבלה וההפנמה האנושיים, ולכן יכולת ההכלה גדולה יותר. התוכן קומוניקטיבי ומתקשר. אך יחד עם זאת, המחיר הוא שהמקבל תופס את ה'מציאות' של האלוהות בלבד, דהיינו את התופעות הפנומנולוגיות של האלוהות כפי שהן משתקפות בתודעה הסובייקטיבית, ואיננו משיג אותה כפי שהיא לעצמה.

410. וראו מורה נבוכים א, א.

411. בין 'העלם וגילוי' לעצם והתפשטות.

4.2.3.17. כוח החיים שבגוף

כזכור, ר"ה מביא ארבעה משלים להסבר המושג 'עצם והתפשטות' וחמישה ל'העלם וגילוי'. המשל הראשון הוא 'חיות הנפש בגוף'. משל זה אמנם הולם ביותר לתיאור השפע המתפשט ומתגלה במציאות הפיסית, אך מגבלתו היא –

שהגם שחיו' האלקי נמשל לחיו' הנפש בגוף שמחיו' בשפעו וכן כח האלקי נמשל לכח הפועל העושה פעול' חדשה מצד שבי' בחיו' אלו דחיו' והתהוות לא ימצא בבחי' אור מ"מ אין דמיון לאור האלקי לבחי' חיות הנפש וכח הפועל. כי חיות הנפש מלוּבש בגוף ולא יוכל להפשיט א"ע⁴¹² ממנו וכן כח הפועל בפעולתו לא יוכל להפשיט א"ע ממנו להתלבש בשעת מעשה בפעולה אחרת אם לא שיפסיק מלפעול⁴¹³.

במילים אחרות, חיות הגוף נעדרת את המימד הטרונסצנדנטי המוחלט. השימוש הבלעדי בה כדגם תיאורי עשויה להתפרש כאישוש לתמיכה פנתיאיסטית, שממנה מבקש ר' דובער להתנער. המודל הפנאנתאיסטי, המדוייק יותר מבחינתו, כולל הן את המרכיב האימננטי של הנוכחות האלוהית בעולמות והן את המרכיב הטרונסצנדנטי המוחלט שאינו מותנה במצבם של העולמות הנבראים.

4.2.3.18. כוח הראייה בעין

המשל השני הוא כוח הראייה בעין. כזכור, ההבדל המרכזי בין המושגים הוא שב'עצם והתפשטות' התפיסה היא שהאור האלוהי אינו נוכח בעולמות אלא חיצוני להם, וכדי להחדיר אותו לתוכם צריך להפעיל 'מנגנון לוגיסטי', לפעול בפרוצדורה או לנקוט במניפולציה כלשהי. ההארה בתוך העולמות היא תהליך שבו 'מצב הצבירה' של האור משתנה. כך, כפי שראינו במשל הראשון, אור השמש נובע מהשמש הרחוקה מכדור הארץ. האור צריך לעבור שמונה דקות כדי להגיע לכדור הארץ ובדרך יכולים להופיע חסמים כמו ליקוי חמה או עננות.

ב'העלם וגילוי' לעומת זאת האור נתפס כבר כנוכח בעולם. האדם צריך רק לפקוח את עיניו ולגלות זאת. אין צורך בשום פעולה ממשית ובשום הפעלת כח אלא רק בחשיפה של דבר המונח כבר במקומו. השינוי הוא רק ביכולתו של הסובייקט להכיר במציאות זו. וכדבריו של ר"ה:

ונמצא שיש הפרש בין העלם וגילוי לעצם והתפשטות בב' דברים האחד בבחי' התפשטות לחוץ שלא יתכן בבחינת גילוי ההעלם, והב' בבחי' התכללות במקורו שבחינת גילוי ההעלם הוא בתכלית היחוד ובביטול, עד שאינו נבדל כלל מבחי' עצמית ההעלם, משא"כ בחי' התפשטות הוא דבר נבדל מן העצם רק שמתאחד בו

412. = את עצמו.

413. ליקוטי ביאורים, קסג ע"א.

כו'. ושני החילוקים א' כי הם הא בהא תליא כנ"ל שמצד הגילוי הוא מיוחד בתכלית עם ההעלם, לכן לא יכול להתפשט לחוץ כו',⁴¹⁴.

המשל של כוח הראייה בא גם הוא להמחיש עיקרון זה. על פיו, כוח הראייה האנושית הוא בדרך של 'העלם וגילוי' ולא בדרך של 'עצם והתפשטות'.

את דבריו מבסס ר"ה על המדרש במסכת נדה המתאר את גוף האדם כאורגניזם שנוצר משלושה מקורות שונים – האב, האם והקב"ה⁴¹⁵. ר"ה מדייק במדרש ומבין ממנו שהעין היא מיקרוקוסמוס לגוף כולו, שכן המדרש קובע שהכדור הלבן שבעין נמשך מהאב, האישון השחור נמשך מהאם, וכח הראיה מהקב"ה. יש כאן הבחנה בין העין כאיבר הפיסי, לבין כוח הראייה שהוא כוח רוחני המתבטא דרך האבר הפיסי. העובדה שהמדרש מביא רק את העין כאבר שכולל את שלושת המקורות מתפרשת אצל ר"ה כהוכחה לכך שכוח הראייה נתפס בחז"ל כמו הנשמה בתוך הגוף.

נוכחות כוח הראייה בתוך העין היא נוכחות קבועה, כמו הנוכחות של הנשמה בתוך הגוף⁴¹⁶. מה יכול להפריע לכוח הראיה מלהתגלות? התשובה היא שכשהאדם סוגר את עיניו או כשהחפץ בו הוא מתבונן שרוי בעלטה ואין מקור אור המאיר על החפץ. ר"ה מדגיש כי הארה של מקור אור חיצוני על החפץ מוגדרת כ'אור חוזר'⁴¹⁷.

ובמילים אחרות, 'חומר העין' אינו מסוגל לבטא ולגלות את כוח הראייה הטמון בו בהעלם, כל עוד אין אור חיצוני שיוורד מהשמש, מכה על האובייקט הנצפה, חוזר אל גלגל העין ומעורר בו את כוח הראייה הרוחני שבו, ובכך מכשיר את העין לראייה. כוח הראייה עצמו הוא כוח נוכח שאינו צריך להתחדש בכל פעם מחדש, אך גילוי והפעלתו תלויים ב'אור חוזר', שהוא הגירוי החיצוני של קרני האור המוקרנות מהאובייקטים הנצפים.

תיאור זה הולם את תפיסתו של ר' דובער ביחס למושג 'העלם וגילוי', שכן הוא מבסס את תפיסת המציאות לפי כוח הראייה, כמו הנשמה בתוך הגוף, וכמו גם הנוכחות האלוהית האימננטית בעולם, מתאפיינים כולם בקיום אונטולוגי ואבסולוטי שאינו מותנה ואינו משתנה. כמו בגילוי הנוכחות האימננטית של האלוהות בעולם, גם בכישרון הראייה ההבדל הוא רק ביכולת להוציא את הדברים

414. ליקוטי ביאורים, קסד ע"ב.

415. בבלי, נדה לא ע"א: 'תנו רבנן שלשה שותפין יש באדם הקדוש ברוך הוא ואביו ואמו אביו מזריע הלובן שממנו עצמות וגידים וצפרנים ומוח שבראשו ולובן שבעין אמו מזרעת אודם שממנו עור ובשר ושערות ושחור שבעין והקדוש ברוך הוא נתן בו רוח ונשמה וקלסתר פנים וראיית העין ושמיעת האוזן ודבור פה והלוחך רגלים ובינה והשכל'

416. ליקוטי ביאורים, קסח ע"א: 'נמצא שהראי' נמשך מכח הראי' הרוחנית המלוכש בכלי העין הנה ראייה זאת ישנה בתמידות בכח הראייה גם כשסוגר את עיניו'.

417. שם: 'גם כשסוגר עיניו שאז אינו מתגלה בחי' הראי' בכלי העין או כשהדבר הנראה בחושך שאינו מאיר בבחינת הראייה בכלי העין... מצד שגילוי הראייה בכלי העין אינו בא כי אם כאשר חומר העין מקבל מתחילה ניצוץ השמש המכה בו מדבר הנראה בדרך אור חוזר אז נעשה חומר מוכן לקבל בתוכו כח הראייה הרוחני'.

מההעלם אל הגילוי. הראייה אינה משנה דבר ואינה יוצרת מחדש את האפשרות לראות, אלא רק חושפת כישרון שמונח כבר בעין מעצם הווייתה, ובלשונו:

מ"מ לא נעדר מציאות גילוי הראיה מכח הראיה הרוחני, רק ישנו בשלמות בכח הראי' הרוחני המלוּבש בחומר העין. נמצא שישנו בתמיד בהעלם בעין, רק שאינו מתגלה בתוכו בעת שסוגר את עיניו, או כשהדבר הנראה הוא בחושך וכשהוא מביט על דבר שמתפשט עליו האור בפתיחת העין, אז מתגלה הראיה הרוחנית בחומר העין, נמצא שאין התחדשות הגילוי רק בכלי המקבל שהוא חומר העין, אבל אין שום התחדשות בעצם כח הראיה הרוחני, כי ישנו לגילוי הראי' תמיד בכח הראי' גם כשאינו מתגלה בחומר העין לסיבות הנ"ל כנ"ל⁴¹⁸.

ובמילים אחרות, הואיל וכוח הראייה נמצא בקטגוריה של 'העלם וגילוי', הרי שמדובר בכוח שתמיד היה קיים, והחידוש הוא רק שקודם הוא היה בהעלם, וכעת, כאשר העין נפתחת או כאשר האזור החשוך מואר, הוא מתגלה.

משל זה מחדד עיקרון נוסף, והוא שאחד ההבדלים בין 'עצם והתפשטות' לבין 'העלם וגילוי' הוא שהמודל הראשון מאפשר קיום מנותק בתוך מרחב הפנומן. עולם התופעות המואצל אינו תלוי בהכרח במקורו, ולכן התווך שהוא יוצר מאפשר קיום מנותק מהמקור האונטולוגי ('ה'עצם'). האדם יכול ליהנות מאור השמש מבלי להביט ישירות בשמש. עצם היכולת להנות מהקרנה של מקור מסויים מבלי להיות מודע למקור עצמו, מלמדת כי הקיום של המתבונן הוא קיום בתוך מסגרת מושגית ומנטלית של האצלה ('עצם והתפשטות').

לעומת זאת, במודל המהותני והאונטולוגי של 'העלם וגילוי' לא ניתן לחשוף את המקור מבלי 'לזהות אותו'. פעולת הגילוי והדבר שאותו מגלים מזוהים, כמעט ללא יכולת הבחנה ביניהם. כך למשל במשל האוצר שבתוכה: כאשר פותחים את התיבה ומגלים את האוצר, הרי שמגלים את האוצר עצמו, ולא רק שטרות חוב המלמדות על קיומו של אוצר בידיו של נאמן כלשהו.

כך גם במשל העין, הראייה היא גילוי של כוח הראיה עצמו, ולא של השפעה עקיפה שלו. כאשר המתבונן עוצם את עיניו – כוח הראייה עדיין קיים בתוך העין, אלא שהגילוי שלו נכלל בתוך כח הראיה. יתרה מכך, ר"ה טוען כי גם כאשר מאור העיניים אובד לאדם כתוצאה מחולי ומחבורה הרי שכוח הראייה נשאר, אלא ש'ישנו בהעלם בכח הראיה הרוחני' המלוּבש בחומר העין רק שאין חומר

418. שם, קסח ע"ב.

העין מקבל הגילוי שלו⁴¹⁹. לכן, כאשר החולי מתרפא, חוזרת הראייה ממילא וללא השקעת מאמץ נוסף. הטענה היא שגם מצב זה מוכיח את המודל של 'העלם וגילוי'⁴²⁰.

הדברים אינם נעצרים פה, כי מבחינת ההבנה האנטומית ר' דובער מעוניין לאמץ גם את התיאוריה המדעית שהוא זיהה כמקובלת בתקופתו, ודיברה על מודל ה'אדים', תיאוריה שהופיעה גם בחיבור **שבילי אמונה**:

אך לאחר שחומר העין מקבל בתוכו גילוי הראי' הרוחני, אז גילוי זה נעשה עצם להתפשטות, והיינו שמתפשטי ממנו אידי הראי' לדבר הנראה, וגורמים חזרת הגילוי מדבר הנראה אליו⁴²¹.

כדי ליישב בין המודלים מסביר ר"ה כי בתהליכים מסויימים בטבע ובטבע האדם תיתכן הרכבה של שני המודלים דלעיל – 'העלם וגילוי' ו'עצם והתפשטות'. תהליך יכול להתחיל ממודל של האצלה ופעולה, ולעבור למודל של חשיפת מקור; וגם להיפך. כך שיתכן תהליך שבו העצם מקרין אור מסויים בדרך של 'התפשטות', אך האור המוקרן הופך ל'עצם' נעלם ביחס לגילוי נמוך יותר שעתיד לנבוע ממנו.

ולענייננו, גילוי כוח הראייה בעין ביחס ל'עצם' כח הראייה הרוחני הוא בדרך של חשיפת מקור, כלומר 'העלם וגילוי', וכך קבלת ה'אור החוזר' בדמות קרני השמש המכות על האובייקט ומוקרנות ממנו אל גלגל העין, מעוררת את 'חומר העין' ומאפשרת לו להפוך לכלי לגילוי העלם של כוח הראייה. אך מנקודה זו מתחיל שלב חדש של 'עצם והתפשטות', או הקרנה, מתוך העין.

ר"ה מדבר על אדים שיוצאים מהעין, הפועלים בדומה להקרנת אור השמש מהשמש, הם פוגעים באובייקט הנצפה וחוזרים אל העין עם רושם ממנו. האדים הללו חוזרים אל העין וחוקקים בעזרת 'כח הראייה שבחומר העין' את הרושם מהאובייקט הנצפה, 'ושפע זאת שנמשך אחר קבלת גילוי הראייה בחומר העין' היא באה בדרך עצם והתפשטות⁴²². משם האדים מעבירים את התוכן לכוח המדמה שקשור למוח הבינה, וממנו לכוח השכל שקשור לכוח החכמה, ואז השכל מסוגל לקלוט ולהבין את מה שהוא רואה.

נסכם אפוא את תהליך הראייה במודל שמציע ר"ה. התהליך כולל תשעה שלבים:

1. שמש – מקור האור.
2. כוח הראייה – כוח אנרגטי ממשי הטמון בתוך 'חומר' העין.

419. שם.

420. שם: 'משא"כ אם היה גלוי כח הראייה בחומר העין בדרך עצם והתפשטות ממילא כאשר יש קלוקל בעין אז ההתפשטות מסתלק למקורו ואם כן איך היה חוזר ע"י רפואה'. כלומר, אם הראייה היתה כשרון עצמי של 'חומר' הרי שלא די היה לרפא את החומר והיה צריך גם 'להשיב' לתוכו את כח הראייה שנסתלק ממנו.

421. שם.

422. שם.

3. גילוי כוח הראייה – קיים גם הוא בעין, אך מותנה בחיבור בין בריאות החומר, קיומו הפיזי של האור והיעדר חציצה בין העין לאובייקט הנצפה.
4. התפשטות – קליטת אור השמש הופכת את העין לכלי המוכן לקבל את כוח הראייה. אך לאחר מכן העין שולחת 'אדים' המתפשטים אל האובייקט הנצפה (בדרך של 'עצם והתפשטות').
5. חקיקה בכוח הראייה – צורתו של האובייקט הנצפה הנחקקת בכוח הראייה.
6. עלייה לכוח המדמה.
7. עלייה לכוח השכל – היכולת לעמוד על אמיתת האובייקט הנצפה נתפסת כתלויה בשילוב של כוח המדמה וכוח השכל.
8. אובנתא דלכא – 'שוריינא דעינא באובנתא דליבא תליא'⁴²³. זהו ה'כתר' של הראייה, הוא השורש של כוח הראיה בנקודה הפנימית של הלב.

הצורך במשל של כוח הראייה בעין קשור בפער שבין המשלים שהביא ר' דובער עד כה, לבין התופעה שהוא מעוניין לתאר – 'העלם וגילוי'. שכן העלם וגילוי, כפי שראינו, מתאר את העולם במאפיינים אקוסמיסטיים. האלוהות נוכחת בשווה בכול, וכל תהליך נצפה איננו אלא שינויים בהכרתו של הסובייקט וביכולות להשיג או שלא להשיג תמורות אלו. ועכשיו, הבעיה במשלים שהביא ר' דובער היא שהם אמנם מתארים מופעים של גילוי אנרגיה, אך מופעים אלו מוגבלים במרחב, שכן הם חלים אך ורק בתוך תחומי האובייקטים הספציפיים הנושאים אותם:

'חיות הנפש בגוף' מתאר אמנם כוח חיים מופשט וחסר צורה המסוגל להתבטא בכל אבר באופי שונה, אך עדיין הוא מוגבל ליכולת להניע אבר גופני ספציפי שעליו הוא חל, או בלשונו של ר"ה 'נמצא גילוי העלם הנפש אינו נמשך רק בקירוב מקום'⁴²⁴. ברובד זה עדיף עליו 'כח התנועה', שכן 'יש בו כח יותר גדול שממשיך חיות הנפש בריחוק מקום שהוא לחברו עם דבר זולתו שאינו חומר עליו כלל, כמו כח האומן הפועל ויוצר את הכלי'. במילים אחרות, כוח התנועה הוא כוח אינטר-סובייקטיבי, שכן הוא מאפשר לגלות את היכולת האנרגטית מעבר לתחומו של הסובייקט הנהנה ממנה. הוא מאפשר את היצירתיות והפעולה הממשית במרחב החיצוני, ולכן כוחו משמעותי יותר.

על הציר הזה, כוח הראייה מוסיף את המימד השלישי דרך יכולתו לאפשר קליטה של אובייקטים מרובים, מבלי לכבול או לקשור את הסובייקט המתבונן למושאי ההתבוננות. הריבוי והרבגוניות שמאפשרת הראייה ממחישים כיצד התפיסה האקוסמיסטית יכולה לדור בכפיפה אחת עם תפיסת העולם כממשות. מהלך זה ממחיש את הכיוון הפנאנטאיסטי שאותו ביקשנו לייחס לר' דובער במבוא לחיבור זה, שכן קו המחשבה שהוא מוביל מוליך בשיטתיות לעמדה פרדוקסלית המבקשת לאחוז את

423. = שרירי (או גידי) העין תלויים בכח הבנת הלב. כלומר הראיה הפיסית לא מספיקה, ונדרשת פרשנות מדויקת כדי להבינה.

424. שם, קסח ע"ב.

החבל משני הקצוות – לשמר את התפיסה האקוסמיסטית של 'אין עוד מלבדו' מחד, ולהותיר את העולם כאוטונומיה ממשית ובעלת יכולת בחירה מאידך. הפרדוקסליות של ר' דובער אף איננה מנסה ליצור חיץ כלשהו בין הקטבים, ולראיה ניתן להביא את האפיון הנוסף שמייחס ר"ה לכוהן הראייה:

ועוד יש הפרש בין כח התנועה לכח הראיה שבחי' כח התנועה ממשיך חיצוני
הנפש בדרך או"י לדבר הנראה ואח"כ הוא מעלה דבר נראה בדרך או"י עד פנימי
הנפש כו' עד שיוכל להמשיך כל פנימי הנפש בדבר הנראה כו'.⁴²⁵

הטענה היא שכוח הראייה יוצר אינטראקציה נפשית דו כיוונית. זה קורה הן 'בקדושה', בכך שההתבוננות מסוגלת לעורר את האהבה לאֵלֹהִים ולהמשיך את האדם אל מצב של כלות הנפש, והן ב'נפש הבהמית' בכך שהראייה עשויה לעורר את כוחות התשוקה של האדם. משמעות הדברים היא שכוח הראייה נתפס בשער הייחוד כראיה מובהקת לטענה בדבר הקשר הדו סטרי המובנה שבין הנוכחות האנרגטית האֵלֹהִית שבעולם ושבאדם, לבין החומר הנברא. הראייה נתפסת כערוץ להזרמת אנרגיה ולקבלתה, יש לה יכולת גם לפעול החוצה – מהאובייקט המתבונן על האובייקטים הנצפים, וגם פנימה – מהאובייקטים הנצפים על הסובייקט המתבונן.

גם הטענה שלו בדבר האופי הכפול של החושים, והקיום המקביל של 'ראייה חיצונית' ו'ראייה פנימית' קשורים לנקודה זו בדיוק. שכן אפילו הראייה החיצונית, הפיזית, איננה רק פעילות מכאנית אלא ממשיכה 'בחי' חיות הנפש בדבר זולתו'⁴²⁶, כפי שראינו, וכל שכן ה'ראייה הפנימית' שאותה מזהה ר"ה עם הראייה המיסטית. אלא שבראייה המיסטית מדובר על קשר הרבה יותר הדוק בין המישור הפיזי למישור האנרגטי – 'פעולת הראי' הפנימי' הוא להמשיך חיות הנפש הפשוט שבלב בבחינת עשר כחות שבנפש שהם כחות פרטים המתהווים ממזיגת חיות הנפש בחיצוני' הכלים של כל האברים'⁴²⁷. הראייה הפנימית היא כבר ראייה יוצרת, מכוננת, שבה הסובייקט המתבונן יוצר את המשמעות ומבנה את הרובד הקיומי-אקזיסטנציאליסטי, הן של העולם הסובייקטיבי שלו עצמו והן של העולם החיצוני שבתוכו הוא שרוי. האדם שאצלו הראייה הפנימית נמצאת במצב מפותח נתפס פה כמתווך, כמדיום המאפשר הענקת שפע לסובבים אותו. שפע שמתאפשר בעקבות הצלחתו לפתוח את ערוצי הזרימה הקיימים בין המישור האֵלֹהִי האינסופי, המתבטא גם בשכבות הגבוהות של נפשו הפרטית של האדם, לבין עולם התופעות הנברא.

4.2.3.19. 'אור השכל' – אופיה של התפיסה ההכרתית

ר"ה מזהה גם את יכולת התפיסה של ההכרה עם הדינמיקה של 'העלם וגילוי'. תיאור אופיה של פעילות התפיסה האנושית מזכיר את 'תורת ההיזכרות' האפלטונית. כידוע, אפלטון הציג את תורת ההיזכרות

425. שם, קסט ע"א.

426. שם.

427. שם.

כיישוב לשאלתו של מנון – כיצד בכלל תיתכן למידה? הפרדוקס הוא שאם מושא המחקר כבר ידוע לנו הרי שאין צורך לחקור ולברר אותו. ואם איננו ידוע הרי שאין גם כלים להגיע אליו, שכן לא ניתן למצוא דבר שאותו איננו מכירים ואיננו יודעים לחפש. על כן, לכאורה אין דרך ממשית לעבור ממצב של אי ידיעה למצב של ידיעה. הפתרון של תורת ההיזכרות הוא בקביעה שהידיעה כבר מונחת אפריורית, ותהליך ההכרה איננו אלא תהליך גילוי של מידע המונח כבר מראש. תחושת החידוש שבגילוי מוסברת בכך שהידע נשכח ונשלף כעת מתהום הנשייה, וחויית החידוש היא למעשה חווית היזכרות. כאמור, תורת ההיזכרות האפלטונית היא ענף מתורת האידאות האפלטונית. גם האידאות, כמו הידע, כבר מונחות וטבועות בהכרה האנושית ולכן אין צורך לחפש ולתור אחריהן דרך מחקר אמפירי וניתן להגיע עדיהן בכוחה של המחשבה בלבד.

ר"ה מזכיר את התיאור בתניא של האדם כ'עולם קטן'⁴²⁸, ומוסיף דימוי של 'מפה מכדור הארץ', וביתר פירוט: האדם, כנברא המאופיין כ'מדבר', כלול מכל המדרגות הנחותות ממנו – הדומם, הצומח והחי. משמעותה של התכללות זו היא שפרטי כל המציאות טבועים בכוח כבר בנפשו. ולכן 'כאשר מביט על דבר מה בראי' הגשמי' שלו, אז עולה ציור דבר הנראה למוחו ומעוררו להשכיל אמיתת עניינו, ואז עי"ז משכיל אמיתת הדבר הגשמי כו', וכל מה שמייגע כלי מוחו יותר הוא מזכך אותו יותר ולכן רואה אמיתת הענין יותר'⁴²⁹.

הטענה היא שהמוח מתפקד כמעין לוח אינסופי שעליו חקוקה כבר כל האינפורמציה – גם זו של העולם הגשמי וגם זו של העולם הרוחני. תהליך הלמידה איננו אלא היזכרות ושליפה של המידע הקיים כבר, וההבדל בין החכם לחברו איננו אלא ברמת הבהירות והשקיפות, ואולי גם הזמינות של המידע המדובר. היגיעה האינטלקטואלית, בתמציתה, היא ייעולה וזיקוקה של מערכת האסוציאציות והאנלוגיות, חידודה של יכולת ההיזכרות והשחזור של המוח.

מתיאור זה נובע שהפעולה השכלית אינה מחדשת ואינה יוצרת שום דבר מחודש. תפקידה הוא למעשה להסיט את הווילון, לגלות את הקיים, לחדד את הקשב, ולא להמציא השכלה חדשה יש מאין. תיאור זה מתיישב עם הגדרת 'אור השכל המאיר בהתחכמות' כדוגמה נוספת למודל של 'העלם וגילוי', שכן תורת ההיזכרות היא בדיוק גילוי של דבר הנמצא ומונח כבר בעלם.

הדמיון לתורת ההיזכרות ולתורת האידאות מתחדד עם טענתו של ר' דובער, שעיקר ההכרה הוא ב'כוח המשכיל' העליון. כל ההתבוננות האמפירית והעמל האינטלקטואלי לא נועדו אלא כדי לעורר את הכוח המשכיל העליון, ולחשוף אותו, בהכרה האנושית הגלויה. המציאות הפיסית החיצונית אינה אלא קטליזטור להגעה אל מרחב האמיתות המופשט, ואיננה עומדת כיעד מחקרי עצמאי ואוטונומי. המסקנה היא 'שכל הגילוי' דפרטי ההתחכמות נמשכ' מכח המשכיל על כח החכמה ונחקקי בו'⁴³⁰.

428. שם, קסט ע"א.

429. שם.

430. שם.

אבל כאן מגיע ר"ה לחידוש מעניין: טענתו היא שלא כל למידה היא היזכרות וחשיפת מקור הקיים ומונח כבר בשורש, אלא רק למידה מקורית של התבוננות עצמית של האדם. למידה זו מאפיינת בעיקר את צורת העבודה ואופי ההשגה של הרב, או הצדיק. אצלו באמת מתקיים האתוס של 'מבשרי אחזה אלוה', כי העבודה ההכרתית שלו מובילה לחשיפת הכרות עצמיות ואינדיבידואליות שלו. אבל כאשר הרב מנחיל את את השגותיו לתלמיד, כאן כבר מדובר ביציקת תוכן אל כלי שני, בתרגום, הגדרה וניסוח של תוכן עצמי, אל קוראים עם עולם מושגים ודימויים שונה.

לכן, קובע ר"ה, הלימוד של התלמיד מהרב הוא בהגדרה לימוד בדרך של 'עצם והתפשטות'. התלמיד אינו חושף תוכן עצמי אישי המונח כבר במעמקי נפשו אלא 'ממשיך' מהרב את ההשגות שלו, שעבורו כתלמיד אלו הן השגות חיצוניות, ולכן הן צריכות לעבור תרגום, הנגשה והנחלה⁴³¹. חשיבותה של הגדרה זו היא בכך, שהיא מלמדת אותנו משהו על קו החשיבה של ר"ה. מחבר ה'ליקוטי ביאורים' מנסה לשמר במקביל את שתי התפיסות – התפיסה האקוסמיסטית שבה הצמצום הוא לעיני המתבונן בלבד, ועיקרה של עבודת האלוהים היא בחשיפת המקור הרוחני המונח כבר בתשתיתו של עולם. כפי שראינו, על תפיסה זו מבוסס עקרון הרצף שמנסה לטשטש את המימד הקטסטרופלי של הצמצום. תיאור זה שואף להציג את תהליך בריאת העולמות כתהליך לינארי ורציף השומר על קשר בלתי אמצעי בין המקור האינסופי לבין העולמות התחתונים הנבראים. תמונת עולם זו מבקשת לאחוז במודל 'העולם וגילוי' כקונסטרוקט מרכזי בהבניית תמונת המציאות, שכן הוא מאפשר לתפוס את מכלול עבודת האלוהים כהסטת וילון בלבד, כחשיפה של אמת יציבה ובלתי מעורערת, המונחת כבר ביסודה של המציאות הנבראת.

אך יחד עם זאת, לר' דובער ולר"ה חשוב לשמור על מודל הבינוני של ספר התניא. מודל החווה את הפיצול והנפרדות כחוויה ראשונית ומוצקה. מודל המבקש לתת ממשות לעולם הנברא ולהתייחס אל הצמצום והפער שבין הבורא לנברא ברצינות. גישה זו מעדיפה את המודל המדבר על 'עצם והתפשטות' שכן מודל זה מכיר בקיומו של המרחק. יישוב הסתירה בין שני המודלים נעשה דרך ההבחנה היסודית בין עולמו של הרב לעולמו של התלמיד. בעוד הראשון קשור יותר לשורשי ההווה והמציאות, ומסוגל על כן להגיע לתפיסת מציאות ממשית ואל 'השורש של הדברים', הרי שהתלמיד בטבעו עסוק יותר בשחזור ובהתחקות אחר עולמו של הרב. בהפשטה נאמר כי התלמיד מחפש אחר עקבות רגליהם של הזקנים, בעוד הרב מחפש את מה שהם חיפשו.

מה מוסיף משל זה על שלושת המשלים שקדמו לו? התשובה היא שכוח הראיה מסוגל ליצור אינטרקציה של גילוי בין שתי מהויות מובחנות, אך רק ברמת ה'חיצוניות' שבהן, שכן הראייה נותנת סקירה פיסית כללית של העצמים שבהם צופה המתבונן. 'כוח המשכיל' לעומתה, מאפשר חיבור של

431. שם, קסט ע"ב: 'ומה שמצינו לפעמים לשון אור על מציאת החכ' כמו מאיר עיני חכמים בהלכה היינו בשכל המשפיע שנבדל בערך משכל המקבל ומשפיע בו מעצמי' שכלו בחי' גילוי אור שכלו ועי"ז יבין המקבל את השכל מצד עצמות שכלו כו' ואור שכל הרב נמשך בדרך עצם והתפשטות על שכל המקבלי'.

'הפנימיות' בין מושא ההתבוננות לבין תודעתו והכרתו של המתבונן. ההשכלה היא עמידה על האידאה של מושא ההתבוננות, על הרעיון העומד בתשתיתו ולא רק על ביטוייו הפנומנולוגיים הפיסיים.

4.2.3.20. אור הניצוץ היוצא מן הצור

פרשנותו של ר"ה למשל הרביעי של 'אור הניצוץ היוצא מן הצור', והשוואתו למשל 'זיו השמש' מאפשר למחבר ליקוטי ביאורים למתוח עד לקצה את יסודות התפיסה שהודגמו במשלים הקודמים.

ר"ה פותח בהצגת 'דעת פלוסופים ראשונים' האריסטוטלית שהציעה מודל המתאר את מקורותיו של יסוד האש שמופיע בעולם⁴³². על פי גישה זו, המשמשת כבסיס לדיון כבר בספר התניא בשער הייחוד והאמונה של רש"ז⁴³³, זו המקור של תופעת האש בעולם הוא 'יסוד פשוט שנמצא תחת גלגל הירח'. חשוב להבחין בין מקור זה לבין השמש, שנתפסת כמקור לאור המאיר על העולם אך לא כמקור האש הממשית שאותה מפיק האדם מהכאת הצור או מחומרי בעירה שונים.

הטענה היא שאותו יסוד עלום המופיע מתחת לגלגל הירח הוא 'חשוך', כלומר שתצפית אנושית רגילה איננה מסוגלת לזהות בו מקור חום או אש כפי שהיא מסוגלת לזהות בגלגל השמש. יחד עם זאת, מקור זה הוא המאפשר את הפקת האש באמצעות הכאה על הצור והצתת חומרי בעירה פיסיים בעולם התחתון. ר"ה מטעים שלמרות שלא ניתן לזהות את האש במקורה השמימי הרי שהסיבה איננה שהיא נעדרת אש, אלא מחמת 'שהוא רוחני למע' מגדר אור מצד עוצם ביטולו במקורו שהוא החומר ההיולי המקור לכל הדי' יסודות, לכן גם הכח להאור הנמצא בו הוא ג"כ בתכלית ההעלם למעלה מגדר גילוי אור⁴³⁴.

אליבא דר' דובער, טבעה של האש נגזר ישירות מהמודל המעגלי של רש"ז. כפי שראינו לעיל, מודל זה משמש לתיאור ההשראה, או הקשר שבין ההוויות האלוהיות הראשוניות של ראשית הבריאה לבין המציאות התחתונה. תיאוריית המעגליות מנסה ליישב את הפער הבלתי ניתן לגישור לכאורה שבין הממדים הראשונים והמופשטים של המציאות, לבין תפיסתה של הבריאה הפיסית כאוטונומית ומנותקת. ההשראה, משמעה שמתקיים קשר עלום בין היסוד הגבוה ביותר לבין היסוד הנמוך ביותר. ולענייננו, יסוד האש הקיים מתחת לגלגל הירח הוא כה רוחני וכה מופשט עד שאיננו מסוגל להתגלות כאור מוחשי ומושג. העובדה שהוא 'בטל במקורו בתכלית הביטול' מונעת מהצופה האנושי את האפשרות להשיגו או לעמוד על טבעו.

אך יחד עם זאת הטענה המרכזית של המודל המעגלי היא שדווקא מפני שההוויות האלוהיות שנוצרו בראשית ההתהוות הן כה גבוהות ומופשטות, הרי שהיכולת לממש ולגלות אותן היא דווקא הרחק הרחק ממקורן הראשוני, רק במציאות התחתונה והרחוקה ממודעות אלהית שקופה. האש היא

432. שם.

433. שער הייחוד והאמונה, פרק ג, ע"א–ע"ב.

434. ליקוטי ביאורים, קסט ע"ב.

תופעה שמסוגלת להיתפס דווקא בחומר הפיסי, בדומם, בצומח ובחי. שכן 'לעוצם רוחניותו לא יוכל להתלבש כ"א'⁴³⁵ בדבר גשמי ביותר... והטעם לזה ידוע דכל הגבוה יותר לא יוכל להתלבש כ"א ביותר נמוך'⁴³⁶.

יחד עם זאת יש לציין כי היכולת של האש לשקף את 'יסוד האש הפשוט שתחת גלגל הירח' דרך חומרי הבעירה הפיסיים שבמציאות הארצית, מתאפשרת רק בגלל דמיון הצורה שבין השניים. האש השורפת והמכלה נתפסת כשייכת לכוח הגבורה שבמציאות. אחד המאפיינים המרכזיים של ספירת הגבורה הוא שייכותה לתנועת הביטול ונטייתה להיכלל במקורה, וגם האש שמכלה את הביטוי הפיסי של החומרים פועלת למעשה במגמה זו. במובן הזה תכונתה של האש דומה לתכונתו של מקור האש – היסוד שתחת גלגל הירח. שכן, כפי שראינו לעיל, היסוד הזה אינו ניתן לצפייה ולזיהוי מכדור הארץ, וזאת בשל עצמת הביטול שלו למקורו ומיקומו הגבוה בדרגת ההיררכיה הרוחנית של העולמות. יוצא אפוא, שהן האש הגשמית והן מקורה הרוחני חולקים מגמה משותפת – דחף של כיליון ואיון, מתוך מוטיבציה להתעלות ולהיכלל במקורם הרוחני.

ר"ה מביא תשובה של המגיד ממזריטש, שממנה הוא לומד שכל מציאות של אור בעולם, הן אור האש והן אור השמש, נמשך מן האור הראשון שנברא בששת ימי בראשית. אך ההבדל בין אור השמש לאור האש הוא, שהשמש שייכת לקו החסד, ולכן יורדת דרך 'האורים הגשמיים' להאיר על הארץ דרך קבע. האש לעומתה, שייכת לקו הגבורה ולכן אורה לא נגלה עד שהיא 'נאחזת בפתילה ועצים שהם מורכים מן ג' היסודות' לכולתם. במילים אחרות, המקור המשותף הוא האור שנברא בששת ימי בראשית. ממנו נמשך האור הפיסי בשני ערוצים: דרך השמש בזרימה קבועה המאופיינת כחסד ואינה תלויה בביטולו או בכיליון של חומר בערה פיסי על כדור הארץ. ודרך האש בהופעה המאופיינת כגבורה ותלויה בכיליון של חומר פיסי על כדור הארץ.

את המודל הזה מעניין להשוות למשל זיו השמש של רש"י⁴³⁷. משל זה, שהובא פעמים רבות במסורות הסטואיות, הניאופלטוניות והגנוסטיות, מופיע מאות פעמים בכתבי אדמו"רי חב"ד. דב שוורץ טוען כי שתי הגישות המרכזיות בפרשנות הטקסטים החב"דיים – האקוסמיזם והפנאנטיזם – פירשו אותו בהתאם לגישתם. את המשל הביא רש"י כדי להדגים פעולה שונה ומובחנת מפעולת ההאצלה, שכפי שראינו מזהה אצל ר' דובער עם מודל 'עצם והתפשטות'. כך כותב רש"י:

והמשל לזה הוא אור השמש המאיר לארץ ולדרים שהוא זיו ואור המתפשט מגוף השמש ונראה לעין כל מאיר על הארץ ובחלל העולם. והנה זה פשוט שאור זיו הזה ישנו ג"כ בגוף וחומר כדור השמש עצמו שבשמים שאם מתפשט ומאיר למרחוק כ"כ כ"ש שיוכל להאיר במקומו ממש, רק ששם במקומו ממש נחשב הזיו

435. = כי אם.

436. שם.

437. שער הייחוד והאמונה, פרק ג, עח ע"א–ע"ב.

הזה לאין ואפס ממש, כי בטל ממש במציאות לגבי גוף כדור השמש שהוא מקור האור והזיו הזה, שהזיו והאור הזה אינו רק הארה מאירה מגוף ועצם כדור השמש, רק בחלל העולם תחת כל השמים ועל הארץ שאין כאן גוף כדור השמש במציאות נראה כאן האור והזיו הזה ליש ממש לעין כל ונופל עליו כאן שם יש באמת, משא"כ כשהוא במקורו בגוף השמש אין נופל עליו שם יש כלל רק שם אין ואפס. כי באמת הוא שם לאין ואפס ממש, שאין מאיר שם רק מקורו לבדו שהוא גוף השמש המאיר ואפס בלעדו. וכדברים האלה ממש בדמותם כצלמם הם כל הברואים לגבי שפע האלהי מרוח פיו השופע עליהם ומהוה אותם, והוא מקורם, והם עצמם אינם רק כמו אור וזיו מתפשט מן השפע. ורוח ה' השופע ומתלבש בתוכם ומוציאם מאין ליש, ולכן הם בטלים במציאות לגבי מקורם כמו אור השמש שבטל במציאות ונחשב לאין ואפס ממש, ואינו נקרא בשם יש כלל כשהוא במקורו רק תחת השמים שאין שם מקורו, כך כל הברואי אין נופל עליהם שם יש כלל אלא לעיני בשר שלנו שאין אנו רואים ומשיגים כלל את המקור שהוא רוח ה' המהוה אותם.

שוורץ מציין כי ברור מהמשל שהמקור האלוהי נמצא מחוץ לדיון, וכי המשל עוסק באורו בלבד. בעוד המקור מאיין ומאפס את מה שבא עימו במגע, הרי שהאור מאפשר התפשטות ופעולות כמו היווי, בריאה והאצלה. את המשל ניתן לפרש בשתי הפרשנויות המקובלות: אקוסמיזם ופנאנתאיזם. הדוגלים בפרשנות אקוסמיסטית ידגישו את העובדה שגם כשאנו מתבוננים באובייקט כשלעצמו ומזהים אותו כבעל קיום אונטולוגי, הרי שאנו לוקים באשליה אפיסטמולוגית, שכן הקיום הממשי היחיד הוא הקיום האלוהי.

הדוגלים בפרשנות פנאנתאיסטית, לעומתם, ידגישו את העובדה שסוף סוף מתאפשר מצב שבו לאובייקט יש קיום אוטונומי והמציאות מאפשרת תצפית עליו ללא המקור, כלומר מבלי להתייחס במישרין אל האלוהות. ובמילים אחרות, לקרני השמש יש קיום ממשי גם מבלי להתייחס אל השמש.

שוורץ טוען כי משנתו של רש"ז מתאפיינת בדיאלקטיקה פרדוקסלית. עניינה הוא מבט על האובייקט מזוויות שונות אשר מבחינה עובדתית ולוגית אינן עולות בקנה אחד. דיאלקטיקה זו תבקש לאחוז בו זמנית בשתי הגישות – האקוסמיסטית והפנאנתאיסטית – גם יחד. את המתח לא ניתן ליישב בכלים לוגיים סטנדרטיים והטענה החסידית היא שהישוב אמנם אינו אפשרי על פי החוקיות התבונית אך מתאפשר על פי החוקיות האלוהית. שוורץ טוען כי החוקיות 'איננה הומוגנית אלא היא אחדות קורלטיבית, לאמור צירוף של ניגודים'⁴³⁸. חידושו הוא לא רק בזיהויה של דיאלקטיקה זו, אלא בהחלתה של דיאלקטיקה זו גם על הרמות העליונות של הקיום, לאמור על המצב של אור אינסוף שלפני הצמצום.

438. שוורץ, מחשבת חב"ד, עמ' 36.

ובחזרה למשל 'אור הניצוץ היוצא מן הצור'. אליבא דר' דובער, משל זה שייך במובהק למודל 'העלם וגילוי', שכן פעולת ההכאה על הצור לא נתפסת כיצירתה של האש יש מאין כתוצאה מהחיכוך אלא כגילוייה של האש הקיימת מכבר – אם כי חבויה – בתוך חומר הצור. זאת כתוצאה מכך שיסוד האש המקורי הממוקם כאמור מתחת לגלגל הירח מתגלם בחומר הפיזי של אבן הצור. החומר היסודי יכול 'להתלבש' ולהופיע בעולם רק דרך ההכאה של הצור ובחיכוך הניצוץ היוצא ממנו אל חומר בעירה הלקוח מיסודות הדצח"מ. יוצא אפוא, שהגילוי יכול להתרחש רק מלמטה למעלה – מהיסוד הנמוך ביותר, שהוא הצור הדומם, אל חומרי הבעירה הלקוחים מהיסוד הגבוה ממנו – הצומח. בדרך זו, כאמור, מודגם המודל המעגלי של רש"ז המדבר על 'נעוץ תחילתן בסופן וסופן בתחילתן'.

ר"ה שב ומדגיש כי חידושו המרכזי של מודל זה הוא בעובדה שהוא מאפשר גילוי אלוהות בדרך שאיננה לינארית, ובכך להציע אלטרנטיבה לתפיסת ההאצלה ההדרגתית. שהרי הן כוח השכל, כוח הראיה והן 'גילוי חיות הנפש בגוף' מתארים גילוי של היסוד הגבוה ביסוד הנמוך, במצב שבו מתקיים רצף היררכי ביניהם. לעומתם, גילוי האש נעשה בדרך דילוג על מספר רמות ביניים החוצצות בין היסוד העליון לבין התופעה המגלה אותו בעולם התחתון. שכן הופעתה של האש, שמקורה כאמור הוא ביסוד אידאי עליון שנמצא מעל לעולם הנברא, מדלגת על כל שלבי הביניים שבהיררכיה ומופיעה ישירות ביסוד הדומם, שהוא היסוד הנחות ביותר בפירמידת הבריאה. דילוג זה, המכונה בטרמינולוגיה החב"דית בשם 'השראה' הוא החידוש של משל ניצוץ האש היוצא מן הצור.

את הדינמיקה הזו מזהה ר' דובער גם במודל 'חיות הנפש בגוף', ומה שייחודי בה זו שלילת הרדוקציה העומדת בבסיס תפיסת עולמם של 'הפילוסופים'. פירוש: מודל 'העלם וגילוי' מאפשר לר' דובער להסביר מדוע ישנו פער מהותי ובלתי ניתן לגישור בין דרגות הבריאה, המתקיים סימולטנית עם חיוניות אלוהית השומרת על רצף בין כל הקומות ורבדים. כך למשל בבריאת האדם: עצם הנפש, טוען ר' דובער, היא טרנסצנדנטית לחלוטין ומזוהה לגמרי עם מקורה האלוהי האינסופי. רק הרצון האלוהי העליון 'מכריח' אותה לפעול נגד טבעה העצמי ולהתממש בעולם הפיסי התחתון. בשלב זה היא מוגדרת כ'אדם פנימי' במובן שהיא הפנימה את הרצון המוכוון מימוש, והחלה בתנועה פנימית המכוונת למטרה זו, אך עדיין אין היא מתלבשת בגוף ספציפי.

בהמשך, האנרגיה הנפשית המכונה 'אדם פנימי' הופכת ל'אדם אמצעי' ואחר כך ל'אדם חיצוני'. או אז היא יכולה להתגלם ולהתממש בגוף פיסי קונקרטי. ועדיין, קובע ר' דובער 'התלבשות זאת לא יוכל להיות כ"א⁴³⁹ ע"י דילוג גדול שהוא בחי' דומם שבדומם, שהוא בחי' הגולגולת שבו שורה עצם כח הרצון שבנפש, שרצון זה הוא בחי' הארה דהארה מרצה"פ⁴⁴⁰. לשון אחר, אחרי כל ההסברים וכל המודלים המורכבים, עדיין לא ניתן להסביר את התהוות הצומח מהחומר הדומם, כפי שלא ניתן

439. = כי אם.

440. ליקוטי ביאורים, קע ע"ב.

להסביר את התהוות החי מהצומח, ובעיקר לא את התהוות המדבר מדרגות הקיום שקדמו לו. בין כל רמה של הוויה קיים פער תהומי ובלתי ניתן לגישור בדרך ליניארית רגילה. הפערים בין הרמות השונות בתוך הבריאה הם כה תהומיים, עד שלא ניתן לעשות רדוקציה ולהסביר את פעילותה ואופיה של רמה גבוהה כפיתוח של הרמה שקדמה לה.

ר' דובער, שלמעשה כופר בהיתכנותה של אבולוציה טבעית מכל סוג שהיא, טוען כי הדרך היחידה להתייחס אל טיב הקשר שבין האנרגיה הרוחנית של 'הרצון העליון' אל החומר הדומם היא דרך מושג הדילוג. הדילוג הוא מה שכינינו לעיל 'השראה', רוצה לומר מפגש אינטראקטיבי בין שני יסודות שונים והפוכים, שבאופן טבעי אינם מסוגלים לדור יחד בכפיפה אחת. קיומו של הדילוג הוא הפרדוקס המהווה את פלא הבריאה, הוא החידוש האימננטי שעליו אמור לעמוד האדם העמל בהתבוננות העיונית שר' דובער מציע – התבוננות המכוונת לפיצוח סוד טבעה של הנוכחות האלוהית האימננטית בעולם.

4.2.3.22 גילוי המחשבה שבהעלם באותיות הדיבור

המשל החמישי של ר' דובער הוא שיאה, או שמא מיצויה, של הפרשנות למושג 'העלם וגילוי'. כאן כבר לא מדובר על חשיפה של מציאות קונקרטיה שהייתה עד כה בלתי נראית ובלתי נגישה, אלא בחשיפה שהיא למעשה גם פעולת יצירה. הדינמיקה שמתאר ר' דובער היא כזו: האדם מדבר, ודרך הדיבור שלו הוא מגלה תובנות חדשות וחושף השגות חכמה שלא היו ידועות לו לפני כן. לא מדובר על ידע נתון או על תובנה ידועה שהייתה קיימת כבר בתודעתו של הדובר, אלא על הארה של תובנה חדשה שהתעוררה במוחו תוך כדי פעולת הדיבור.

הוא מדבר על 'אור הנגלה בתוך החושך', וכוונתו היא לתאר מצב שבו תהליך החשיפה איננו רק מגלה את המקור אלא גם יוצר אותו. יחד עם זאת, לא מדובר ביצירה חדשה יש מאין אלא ביצירת ביטוי לתוכן שקיים בצורה פוטנציאלית והיולית במקור. דוגמה אחת, המופיעה גם במסורות ניאופלוטוניות, היא יצירת הכלי על ידי הקדר: צורתו הסופית של הכלי נתפסת ככזו שהייתה כבר קיימת כפוטנציה, כאפשרות תיאורטית, ולכן הקדר שעשאה לא יצר אותה מאפס מוחלט אלא חשף את צורת הכלי הקיימת כבר בחומר נתון.

ר' דובער חוזר פה אל מושגי ה'ספירות הגנוזים במאצילין', בהם עסק בראשית חיבורו. הוא מדבר על השורש הקדום להוויה הנבראת, הקיים כבר בשלבים הראשוניים ביותר של ראשית ההתהוות. ה'ספירות הגנוזות במאצילין' מאפשרות את מתיחתה של תורת ההיזכרות האפלטונית שהזכרנו לעיל עד לקצה. גם היצירה שנתפסת בעינינו כחידוש גמור אינה יותר מאשר הוצאה מהכוח אל הפועל, מימוש של פוטנציאל קיים, לידה מתוך הריון סמוי⁴⁴¹.

441. השוואה אידל, הספירות שמעל, עמ' 239–280.

במילים אחרות, ההבנה היא שכל יצירה אנושית היא חלק מפעולת הבריאה המתמשכת של האלוהות. כל חידוש של קונספט עיוני, של תובנה שכלית, או של יצירה אומנותית הוא רק ביטוי צורני של תוכן הקיים כבר ברמה ההיולית-פוטנציאלית. גם היצירה החדשנית ביותר היא חשיפה של תוכן קיים, ו'כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש נאמר למשה מסיני'.

4.2.4. השתלשלות – התלבשות – השראה

מערכת מושגית נוספת שבה עוסק ר' דובער היא ההבחנה בין שלושה סוגים של מערכות יחסים בין העולמות האלוהיים: השתלשלות, התלבשות והשראה.

התפיסה החב"דית הציעה פרשנות הגליאנית למושגים הללו, תוך הקבלתם להתפתחות פנימית בתוך המסורת הקבלית היהודית⁴⁴². על פי תפיסה זו, המסורת הקבלית שמימי הביניים ועד לכתביו של ר' משה קורדובירו התמקדו בהשתלשלות הספירות והעולמות זה מזה. באופני ירידת האור האלוהי מלמעלה למטה, מהעולם העליון ועד לעולם הגשמי הנברא. הקבלה הלוריאנית, לעומתם, פיתחה את תפיסת האלוהות בכך שהוסיפה את מימד ה'התלבשות'. ההתלבשות גורסת כי הפרצופים העליונים מתלבשים בתוך הפרצופים התחתונים ומהווים את הפנימיות שלהם, וכך גם הספירות. הדימוי הגרפי למודל ההתלבשות הוא גלדי הבצל, והוא מתאר את היחס שבין העולמות כיחס שבין מישור פנימי מכוסה לבין מישור חיצוני המבטא ומחציץ אותו, כשם שהבגדים (לבושים) מגלים את טעמו והעדפותיו של לובשם. הציר פה איננו בין עליון לתחתון אלא בין פנימי לחיצון. במודל זה היחס בין המדרגה העליונה למדרגה התחתונה הוא כיחס הנשמה אל הגוף.

השלב השלישי על ציר ההתפתחות הרעיונית מיוחס בחב"ד למשנת הבעש"ט, ולפיו התוספת של התאוסופיה החסידית היא בחידושו של מושג ה'השראה'. השראה משמעה שהמדרגות העליונות ביותר מקיפות וממלאות את ישותן של המדרגות התחתונות ביותר, ואף את העולם הגשמי הנברא. ההשראה מדברת על קשר לאליניארי המדלג על הסדר ההיררכי. הדילוג המאפשר מפגש ישיר בין הדרגות העליונות של ראשית ההתהוות לבין המדרגות הנמוכות של ההווה, מבלי להזדקק לתיווך המורכב והמסועף של העולמות האלוהיים שבתוכם. כאן היחס שבין המדרגה העליונה לתחתונה אינו של נשמה המחיה גוף בדרך נסתרת, אלא של נשמה המתגלה בכל הדרה⁴⁴³.

442. ראו למשל בספרו של ר"י גינזבורג, בעיתה אחישנה, עמ' מו.

443. ר"י גינזבורג מוסיף ומצביע על הקבלה בהגות החב"דית בין מושגי 'השתלשלות – התלבשות – השראה' לבין שלושת שלבי התיקון הנפשי המתוארים באיגרת הבעש"ט: 'הכנעה – הבדלה – המתקה'. התיקון הנפשי הבעש"טיני גורד כי המהלך הרוחני מתחיל בשבל שבו האדם מכניע את עצמו כלפי האל. בשלב השני הוא נדרש לערוך הבדלה בין הטוב לרע, ובין הניצוץ האלוהי שבפנימיות כל מציאות לבין הקליפה החיצונית שלה, ולבסוף לערוך סובלימציה ו'להמתיק' את המציאות כולה מתוך מודעות לנוכחות המלאה של האלוהות בכל מרחבי העולם הנברא. שלושת השלבים הללו מקבילים לשלושת תפיסות האלוהות המתוארות לעיל: הכנעה בפני האל היא תוצאה של הכרה בריחוק של העולמות מהאור האלוהי האינסופי, שכן ההבנה היא שהעולמות ירדו והשתלשלו אינספור מדרגות ממקורם האינסופי עד לעולם התחתון הנברא. בשלב השני, היכולת להבדיל בין הטוב לרע בכל

מודל ההשתלשלות, שכאמור מיוחס במסורת החב"דית בעיקר לטקסטים הקבליים שמאז המאה ה-13 ועד לקבלת האר"י, מתאר את הספירות והעולמות כמציאויות אלוהיות המשתלשלות זו מזו, מן האינסופיות האלוהית ועד לעולם הגשמי. המודל מזכיר תפיסות ניאו-פלוטוניות מובהקות.

4.2.4.1 ההשתלשלות במודל הניאופלוטוני

במודל הניאופלוטוני⁴⁴⁴ האלוהות חורגת מעבר לגבולותיו של העולם וקיימת במישור הטרנסצנדנטי שלו. יחד עם זאת, אלוהות טרנסצנדנטית זו היא המקור שממנו נאצל כל היש, מבלי שהישויות הנאצלות מתנתקות ממקורן. כך שבמובן מסויים האלוהות היא טרנסצנדנטית, אך יחד עם זאת גם אימננטית. בנוסף, האצלה זו איננה מעשה מכוון אלא מעין הקרנה בלתי רצונית מתמדת.

תהליך ההקרנה, או ההאצלה, מתואר גם כהתפזרותה של הישות המקורית ממצב צבירה של אחדות אל מצב של ריבוי וגיוון ההולך ומתעבה, הולך ומתפרט. בשיטה הניאופלוטונית ההאצלה הראשונה היא של ממלכת הממשות העל-חושית (הרוח, המחשבה או השכל, וממנו הנפש), ורק אחריה מגיעה ההאצלה של הממשות החושית.

כאמור, תהליך ההאצלה הניאופלוטוני נתפס כתהליך דטרמיניסטי, וההוויות הנאצלות נקראות 'היפוסטוזות'. מנקודת ראות זו העולם נתפס כשלם וכקיים ללא פגם שכן כל המצוי בו מצוי בצורה שבה הוא אמור להיות. המתח שנוצר בתפיסה הניאופלוטונית הוא בין התפיסה של העולם כמוכרח וכמושלם, תפיסה השוללת את קיומה של תורת מידות כלשהי, לבין ההכרה בחיסרון ובחוסר השלמות של האדם והעולם. מתוך כך היא מדברת על הגעגוע הטבוע בבסיסה של הנפש האנושית, געגוע אשר מקורו הוא המרחק התהומי שבין הנפש הפרטית המוגבלת לבין מקורה האינסופי המושלם.

יורמסון טוען כי מושג האלוהות תובע בשיטה זו הכרה על שכלית עליונה, שכן האדם אינו יכול לעמוד על טיבה דרך הכרה שכלית לוגית. התהליך הוא בבסיסו תהליך מיסטי, שבו האדם מבטל את קטגוריות החשיבה שלו והופך את עצמו ל'אחד' העליון. אצל חלק מההוגים הניאופלוטונים התכלית מתוארת כעמידה פנים מול פנים של האדם מול האחד, ואצל אחרים כמצב של היספגות או היבלעות של הנפש בתוך האחד. מצב זה, המתואר גם כאקסטזה, הוא תכליתו של המאמץ המוסרי האנושי, הכולל את ההתמדה, הביקורת העצמית, היושר והזהירות.

ממד חשוב נוסף שמציין יורמסון הוא דרכי ה'גזירה' שבה מתהווה הממשות החושית מתוך הממשות העל חושית. הגזירה מתייחסת לסיבתיות של מודל ההשתלשלות, סיבתיות השונה

מפגש עם המציאות תלויה בתפיסת המדרגות העליונות כמתלבשות בתוך המדרגות התחתונות. ההבנה היא שהרע שייך למישור החיצוני והנפול של המציאות ואילו הטוב למימד הפנימי הנעלם שבה. בשלב שלישי, המתקת המציאות כולה היא תולדה של ראיית ההשראה של האינסוף האלוהי החופף על פני כל המציאות הנבראת, ובמיוחד על המדרגות התחתונות והנמוכות שבה. (וראו עוד בעיתה אחישנה, עמ' מח).

444. ראו יורמסון, פילוסופיה.

מהסיבתיות של החלל והזמן. תפיסה זו גרמה לניאו-פלוטונים להתייחס אל ההסברים המדעיים כלוקים בשטחיות שכן הם עוסקים רק ברובד החיצוני של המציאות.

4.2.4.2. ההשתלשלות במודל של שער הייחוד

במודל שמציע ר' דובער ההשתלשלות מתייחסת לרמת המודעות היסודית הנדרשת מהאדם בעבודת ההתבוננות. תכליתה היא לעמוד על טיבו של הקשר הסיבתי הרציף שבין אור אינסוף לבין העולם התחתון דרך כל שלבי הביניים בעולמות האלוהיים. הקשר הסיבתי מתואר במילים אלו:

ולכן נקי השתלשלות כמשל השלשלת מהרבה טבעו⁴⁴⁵ קשורים זב"ז⁴⁴⁶ שמהו העליונה נעוץ בתחתונה הימנה ומהו התחתונה נעוץ בעליונה הימנה, וכל כולם קשורים בזה האופן עד שהתחתונה ביותר אע"פ שכניסתה אינו אלא בעליונה הימנה בלבד מ"מ היא קשורה בעליונה ביותר עד שכשינענעו אותה תתנענע העליונה ביותר, וכן העליונה אע"פ שכניסתה היא בתחתונה הימנה בלבד, מ"מ היא קשורה בתחתונה ביותר עד שכשינענעו אותה תתנענע התחתונה ביותר⁴⁴⁷.

תפיסת ההשתלשלות כרוכה אפוא בעיקרון הקבלי היסודי הגורס כי ב'אתערותא דלתתא אתערותא דלעילא', כלומר שבמעשה התחתונים יש כוח להשפיע על העולם האלוהי, וכן להיפך – שהתמורות בעולם האלוהי משפיעות במישרין גם על המתרחש בעולם התחתון.

את רעיון ההאצלה, המדבר על דילוג וקשר ישיר שבין הגבוה ביותר והנמוך ביותר, או בניסוחו החב"די 'נעוץ תחילתן בסופן וסופן בתחילתן', מזהה ר' דובער כהתפתחות עומק של מודל ההשתלשלות. שכן לתפיסתו נגזר ממודל ההשתלשלות העיקרון היסודי שההשפעה והאינטראקציה המשמעותיים ביותר מתרחשים דווקא בין הקצוות של המערכת:

והנה עוד יש לפרש בענין נעוץ תב"ס⁴⁴⁸ שביטול הסוף דייקא מגיע לכח היותר תחילה ולא ביטול האמצע וכידוע דסומיע⁴⁴⁹ עלה במח"ת⁴⁵⁰.

הטענה של ר' דובער היא שההשתלשלות כרוכה ברדוקציה, כלומר בהקטנה של האור האלוהי העצמי ובהתאמתו לכלים של העולמות הנבראים. תהליך הרדוקציה מאפשר אמנם בריאה, אך מונע את הופעת הנאומן ואת גילוי העצמות. מצד שני, מטרת תהליך ההתבוננות היא להגיע למצב של הכרת ה'כלל שלאחר הפרט', כלומר שהאדם יוכל להגיע לחוויה אקוסמיסטית כולית של נוכחות אלוהית

445. = טבעות.

446. = זה בזה.

447. ליקוטי ביאורים, קעב ע"ב.

448. = תחילתן בסופן.

449. = סוף מעשה.

450. = מחשבה תחילה. (שם).

אבסולוטית. חוויה הזו איננה יכולה להתרחש אם האדם נשאר במבנה ההיררכי המבוסס, כאמור, על רדוקציה והקטנה של האור האלוהי. הוא חייב למצוא דרך לראות את השלם החופף על הפרטים, את ה'סיפור הגדול' שמעבר ל'סיפור הקטן'.

היכולת הזו של הדילוג על שלבי הביניים, מתבטאת באופן פרדוקסלי דווקא ביכולת הצמצום והבלימה העצמית. כך למשל הרב המבקש להנחיל את דברי הדא"ח לתלמידיו פועל באופן יצירתי דרך רדוקציה והתאמת הגיגיו המופשטים ליכולת הקוגניטיבית של השומעים. אך כדי להביא באמת את הנקודה העצמית שלו הוא צריך 'להעלים' מהות עצמות שכלו⁴⁵¹. רק בדרך זו הוא מסוגל מצד אחד 'לימשך בבחינת השפעה וגילוי' ומאידך שגילוי זה יוכל לשקף את 'עצמות ומהות שכלו לא הארתו בלבד'.

4.2.4.3. שני סוגי התגברות – יצירה מול בלימה

דוגמא נוספת לרעיון זה מצוי בתחום הדרישות האתיות הנדרשות מהאדם, או 'עבודת המידות'. הסוגיה הרלוונטית להתמודדות זו היא הקושי המובנה של האדם ב'שמירת הברית', קרי דחיית סיפוקים מיניים. ר' דובער מדבר על ההבדל שבין כוח היצירה לבין כוח הצמצום וההימנעות. בעוד שלראשון מספיק שימוש במשאבים נבראים קיימים, שכן הוא מאופיין כפעולה היוצרת 'יש מיש', הרי שהשני דורש מעורבות של כוח טרנסצנדנטי מחודש, סיוע חיצוני לאדם, שמקורו ב'עצמות ומהות' של האינסוף האלוהי.

רעיון זה מציע קביעה פסיכולוגית על טבע האדם, וטוען להבדל תהומי בין שני סוגים של התגברות או מאמץ אנושי. לעניינו: בכדי להגיע להישגים אישיים יוצאי דופן מבחינה חברתית, וכן בכדי ליצור יצירה ספרותית או אינטלקטואלית בעלת ערך בולט, אין האדם צריך לפעול בתנועה המנוגדת לטבעו. האדם הוא מטבעו יצור פועל, היצירתיות טמונה בו, והשקעת המאמץ היא חלק מהד.ג.א. שלו. כל שנדרש ממנו כדי להצטיין זה לאמץ את כוח הרצון, להגביר את קצב הפעולה, למקד ולדייק את האנרגיות שלו, ובכך להגיע מהר יותר, רחוק יותר, גבוה יותר.

רש"ז מכנה את התשוקה להתפשטות ולהטבעת חותם בשם 'חסד'. ה'חסד' הוא חלק מהטבע האנושי, וההצטיינות האנושית נמדדת על פי היכולת להגביר ולמנף את התנועה הזו. מזווית אחרת, ה'התפשטות' היא דרכו של האגו לבלוט ולקבל הכרה ומעמד חברתי.

לצורך המחשה, לא פעם כשחייל מקבל צל"ש על פעולה הרואית בקרב או כשמנכ"ל מקבל בונוס על השגת תשואה יוצאת דופן, הוא מצטנע ומצהיר כי 'בסך הכול מלאתי את תפקידי. כך מצופה ממני'. ר' דובער יטען שהוא צודק, שבאמת לא התרחשה פה פריצת דרך יוצאת דופן. כי ההישג המקצועי אינו דורש לאמיתו של דבר התגברות על האגו, אלא דווקא העצמה שלו. צא וראה את המאבקים שיש בכל ארגון על קידום לתפקידים בכירים. הנערים רבים עם המורה בתיכון על ציון ה-100 כי אין מספיק

451. שם, קעד ע"ב.

מאיות לכולם, הקצינים רבים על תפקיד פיקודי כי אין מספיק תקנים לכולם, והפוליטיקאים רבים על מקום בכנסת בגלל שאין מספיק מושבים לכולם. כך בנויה ההיררכיה, וכל גוף או ארגון בונה את עצמו סביב היררכיה.

הימנעות לעומת זאת, יאמר ר' דובער, היא כוח שמקורו באינסוף האלוהי. הכוח המניע שלה נעוץ ביסוד 'צמצום'. בנקודה זו ר' דובער מתכתב היסטורית עם בן תקופתו רבי נחמן מברסלב שציין גם הוא כי 'איש הישראלי צריך לצמצם את אור להביות ליבו' בכדי לפעול בעולם. ושהצמצום זה יכול להתרחש רק בעקבות הזדהותו הטוטאלית של האדם עם 'אור הקדוש ברוך הוא אינסוף... שהוצרך גם הוא לצמצם אורו לצדדים בכדי לברוא העולמות'⁴⁵².

זוהי תובנה מהפכנית. שכן טענתו של רש"ז היא שהאדם בעצמו איננו יכול להימנע, אינו יכול לעצור את התשוקה המתפרצת שלו לפעולה ולהטבעת חותם, מיני או חברתי. יכולת דחיית הסיפוקים היא יכולת פלאית אינסופית שמקורה הוא בחסד-אל השורה על האדם. זוהי ישועה שאותה מקבל האדם מבחוץ. רעיון יסודי בחסידות הוא שציוויליזציה אינה יכולה להתקיים ללא הצמצום, שלא תיכון קדושה ולא סדר חברתי ולא הבניה של כלים המסוגלים לשאת את המתח שבין האור לכלי. יחד עם זאת, הדגש הוא בתלות האדם באל, שכן ההתגברות מתאפשרת רק מכוחו של סיוע אלוהי חיצוני, שאיננו חלק מטבעו היסודי של האדם עצמו.

4.2.4.4 מקור הכאב

ביטוי נוסף למציאותו של מודל הדילוג, המוגדר כ'השתלשלות יש מאין' או כ'השראה', מזהה ר' דובער בכאב הגופני:

אבל בחי' ההעלם שבנפש נמצא במהו"ע אפי' בבחי' האחרונה שהוא מזיגת החיות בפרט בכל אבר ואבר לפי ערכו, ואדרבה מצד ההעלם כל מה שנמשך בדרך דילוג יותר יש בזה כח העצמות ביותר, ואפשר לומר שלכן תתפעל הנפש ממאורעות הגוף וכאב אפי' ברגל ירגיש הנפש שאינו מצד חיות הנפש, שאינו רק בחי' אור וזיו ואינו נוגע לעצמי הנפש, וע"כ לומר שזהו מצד ההעלם של כל כח⁴⁵³.

זוהי תפיסה ייחודית, שכן המודעות האנושית בזמן הופעת הכאב נתפסת פה כגבוהה יותר מהמודעות הקיימת בזמן שהגוף בריא. במצב הבריא, הנורמלי, האדם אינו חווה את כוח החיים הפועם בו בחריפות ובעצמה. המפגש שלו עם כוח החיים הוא מפגש חיצוני, עם פנומן חלקי המתואר כ'אור וזיו' בלבד. דווקא הכאב מבטא קיום גבוה יותר, חריף יותר, שבו האדם פוגש את מקורו העצמי של כוח החיים, במפגש שהוא מטבעו נוקב ומזעזע הרבה יותר מהמצב הרגיל של הבריאות. הכאב הוא הוויית

452. ליקוטי מוהר"ן קמא, תורה מט.

453. ליקוטי ביאורים, קעה ע"א.

חיים שורשית יותר, שבה מודעות האדם לטבעו המקורי גבוהה יותר. בהבחנה זו מתכתב ר' דובער באופן מעניין עם דבריו של אביו, רש"ז, בספר התניא:

אשרי הגבר אשר תיסרנו י"ה וגוי' ולכן ארז"ל כי השמחים ביסורים עליהם הכתוב אומר ואוהביו כצאת השמש בגבורתו, כי השמחה היא מאהבתו קרבת ה' יותר מכל חיי העוה"ז כדכתיב כי טוב חסדך מחיים וגוי', וקרבת ה' היא ביתר שאת ומעלה לאין קץ בעלמא דאתכסיא כי שם חביון עוזו ויושב בסתר עליון, ועל כן זוכה לצאת השמש בגבורתו לעתיד לבא שהיא יציאת חמה מנרתקה שהיא מכוסה בו בעוה"ז ולעתיד תתגלה מכסויה, דהיינו שאז יתגלה עלמא דאתכסיא ויזרח ויאיר בגילוי רב ועצום לכל החוסים בו בעוה"ז ומסתופפים בצלו צל החכמה, שהוא בחי' צל ולא אורה וטובה נראים וד"ל⁴⁵⁴.

בקטע זה, מתאר רש"ז את הייסורים כגילוי גבוה יותר של השגחה. כמצב שבו המודעות המוגברת של האדם לגופו הדואב נתפסת כפועל יוצא של רמה גבוהה יותר של השגחה אלוהית. לרש"ז ברור שלא כל סבל הופך למצב של דבקות, ולכן הוא מתנה את ההתעלות הרוחנית במוכנות האדם לקבל על עצמו את הייסורים, ולראות אותם כהופעת ידו של האל. הנכונות לקבל את הייסורים באהבה הופכת אותם ממופע טראומטי של כאב וסבל, למפגש רוחני חי ורוטט, שבו האדם מזהה את המודעות הגופנית החריפה שלו עם נוכחות אלוהית גבוהה שמעבר לכלי ההכלה והקבלה הרגילים של העולם.

4.2.4.5 יחיד – אחד – קדמון

בהתאמה לקונספט היסודי של שער הייחוד, לר' דובער חשוב להדגיש שכל תהליכי ההתפרטות וההתבחנות המאפיינים את מהלך ההאצלה ובריאת העולמות אינם בגדר חידוש מוחלט מן האין, וכי העולמות שהם יוצרים אינם נפרדים משורשם בעצמות האלוהית. הטענה היא שכל מהלך העולמות נעוץ בפוטנציאל היולי שכבר מונח וקיים בשלב העצמות הראשוני. מדובר אמנם בפוטנציאל בלבד, בשורש שהוא אינסופי ובלתי ניתן לחלוקה, אך בכל זאת הוא 'קיים'.

המודל שמציע שער הייחוד לתיאור שורשי הבריאה בעצמות האלוהית כולל שלושה שלבים מקדימים של תהליכים פנימיים המתרחשים בעצמות. שכבות אלו קיימות כאמור עוד קודם תהליך ההאצלה שבמהלכו נברא עולם האצילות.

אלו הם השלבים: הכוח שבתוך העצמות המכין את הוויית העולמות מוגדר כ'עצמות אור אינסוף' או כ'אור פשוט בתכלית הפשיטות'. ממנו מתהווה תהליך פנימי, שכאמור מטרים את מהלך הצמצום ואת בריאת עולם האצילות:

1. 'יחיד' – המדרגה הראשונה נקראת יחיד ור' דובער מכנה אותה גם 'אורו וזיוו הנקרא אור אינסוף', 'הוא ושמו בלבד', 'טהירו עילאה', 'התגלות אור עצמותו כפי שהוא דייקא' ועוד.

454. ספר התניא, פרק כו.

השלב הזה מכונה גם 'למעלה מהתאחדות נפרדים', והתפיסה הבסיסית היא ששלב היחיד כולל אמנם את שורשי כל הכוחות הפרטיים העתידיים לצאת מהעצמות האלוהית, אך הללו כה מזוהים ובלועים בשורשם עד שאי אפשר להגדיר או לכמת אותם בשום סוג של הגדרה. כך למשל, בשלב ה'יחיד' יש אמנם פוטנציאל רוחני שעתידי להוות בהמשך את ספירת החכמה, אך אין מדובר בחכמה מובחנת וידועה שניתן להגדירה על פי הפרמטרים הקיימים בטרמינולוגיה הקבלית ביחס לעולם האצילות (שנברא מאוחר יותר, לאחר הצמצום).

ר' דובער מזהה את השלב הזה גם בנפש האדם ומכנה אותו בשם 'כוחות עצמיים והיוליים'. בנפש האנושית, ה'יחיד' מקביל למרחב הפנימי הטרומ־רצוני הכולל את כל מה שהאדם עתיד לרצות או לחפוץ בימי חייו, עוד לפני שהדבר עלה ברצונו בפועל. הדוגמא שמביא ר' דובער לכוח זה היא 'כח התנועה בעצם החי', ועניינה הוא שבעלי החיים ניחנים בפוטנציאל תנועה גם לפני שהם רוצים או מנסים לנוע בפועל במרחב הפיזי. לאור זאת, כשמדברים על מדרגת ה'יחיד' מדברים על כוחות פוטנציאליים קיימים שלא ניתן להגדירם כ'מתאחדים וכלולים בעצם הנפש', מאחר שהם מצויים עדיין בשלב טרומי, שבו הם אינם נבדלים כלל מעצמות הנפש. בכדי להתאחד או לחזור למקור צריך להיות קודם כל נבדל, וכאן הנבדלות הזו איננה קיימת. כך למשל, פוטנציאל ה'חסד' האנושי בשלב ה'יחיד' הוא חסר מובחנות והגדרה לחלוטין, ולכן ההגדרה 'חסד' היא הגדרה בשיתוף השם בלבד ולא הגדרה המצביעה על תכונה ספציפית.

מה שכן, אנו יודעים שהחסד קיים בנפש גם בשלב העוברי, וזאת מעצם העובדה שבשלב מאוחר יותר אנו מזהים את החסד כחלק מהתכונות הקיימות של האדם. היסק זה הוא מסקנה אינדוקטיבית רטרואקטיבית. כלומר, מהעובדה שבשלב מאוחר של ההתפתחות האנושית אנו מסוגלים לזהות תנועה של חסד והתפשטות, שומה עלינו להסיק שהרצון הזה נובע משורש פוטנציאלי קיים כבר בשלב העצמותי הראשוני, או בלשונו של ר' דובער, שהאדם 'חפץ חסד בעצמותו', גם אם בשלב ראשוני זה החסד עדיין אינו פונה החוצה ואינו מתממש כתנועה קונקרטי ספציפית.

2. 'אחד' – אחד הוא השלב השני באינסוף האלוהי שלפני הצמצום. מדרגה זו מכונה גם בשמות הבאים: 'חכים, ולא בחכמה ידיעה', 'חסדן ולא בחסד ידוע'. הרעיון הוא שבשלב זה קיימים כבר שורשים ספציפיים יותר לכוחות שיהוו בהמשך את עולם האצילות. כאן ניתן לדבר כבר על 'תכנית עבודה' כללית למה שעתידי להתרחש בהמשך. ר' דובער מכנה זאת בביטוי 'שיער בעצמו בכח מה שעתידי להיות בפועל', או 'גליף גליפו בטהירו עילאה'. כלומר, בתוך המצב של העצמות מתהווה שלב שבו האלוהות חוקקת את האותיות שמהן עתיד להיבראות העולם ויוצרת את ההכנה לקיומם של נבראים נבדלים. יחד עם זאת, למרות שיש פה כבר 'חקיקת אותיות' ויצירת פוטנציאל לנפרדות, עדיין מדובר בכוחות המזוהים לחלוטין עם האחדות המוחלטת, ועל כן הגיוון וההתפרטות אינם מתבטאים בהוויות מובחנות נבראות אלא רק ב'אותיות'. במדרגה הזו ר' דובער מציע כבר לדבר על 'התאחדות הנבראים', רוצה לומר שיש

נבראים שניחנו באוטונומיה כלשהי אבל תודעתם היא אחדותית לגמרי. ביטויה של מדרגה זו בנפש מוגדר כ'התפשטות' כוחות שמוכנים לבוא לידי גילוי, כלומר שהכוחות העתידיים להוות את ספירות האצילות קיימים כבר, ושהם עתידים להתגלות ולהתממש בשלב מתקדם יותר. לשון אחר, בשלב ה'אחד' ניתן לומר שכוח החסד הטמון בנפש האנושית הוא כבר כוח ממשי קיים, אך רק ברמת המוכנות לצאת ועדיין לא בשלב המימוש.

3. 'קדמון' – קדמון, השלב השלישי, מתייחס למצב שבו הכוחות הפנימיים כבר עברו התבוננות והתפרטות מלאה, וכל מה שחסר להם זה לצאת ולהתממש בפועל. המעבר בין שלב זה, הכולל כבר 'תכנית אדריכלית' מפורטת, לבין שלב המימוש, תלוי בנסיבות חיצוניות: 'כשנמשך ובא לאותו דבר פרט רק שעדיין לא בא מצד העדר ומניעה'. גם כאן מדבר ר' דובער על המצב שבו בעל הרצון 'שיער בעצמו בכח מה שעתיד להביא בפועל', אך כאן מדובר בשלב התפתחותי שבו תוכנית העבודה כבר הושלמה: 'הוכן בכל השיעור באותיות ששיער בעצמו איך יהיה איכות אופן ההשפעה ממש לחוץ מעצמותו'. יש פה תכנון מפורט לפרטי פרטים, ומיקוד הכוחות הפנימיים ליציאה ולמימוש, רגע לפני פנייתם לפעולה הממשית של יצירת עולמות.

4.2.5. הצמצום

לאחר שלבי ההכנה הפנימית של בניין העולמות בתוך העצמות האלוהית הגיעה העת לצאת ולפעול. הפעולה הדרמטית ביותר בתאוסופיה הלוריאנית היא כמובן הצמצום, אשר ממנו נוצר החלל הפנוי המכיל את הרשימו, או 'הרושם מאור אינסוף', ושממנו יתהווה בהמשך חומר הגלם לבריאת עולם האצילות.

עיקר עניינו של הרשימו אליבא דר' דובער הוא הכוח הטרנספורמטיבי המאפשר את המעבר מעצמות אלוהית אבסולוטית לבריאה של עולמות רוחניים מובחנים (ובהמשך גם ליצירת העולם הגשמי). הוא מה שמאפשר מצב בו 'משתנה ממהות רוחני למהות הגשמה'. אך לפני הרשימו צריך כאמור לבוא הצמצום, שמטרתו אינה הטרנספורמציה בין מצבי צבירה שונים של אנרגיה אלוהית, אלא 'להמשיך אור בדילוג הערך', כלומר לאפשר לאור לפעול גם בתוך סביבה של הסתר פנים, שאין חשים בה את נוכחות העצמות האלוהית. ר' דובער מציע שלושה משלים כדי להסביר את מהות הצמצום. המעניין במשלים אלה הוא שכל אחד מהם מזהה למעשה מטרה אחרת של הצמצום, ומגדיר בדרך שונה מדוע הצמצום אינו פוגע במוחלטות של העצמות האלוהית. או בלשון אחר, מדוע הצמצום 'אינו כפשוטו'⁴⁵⁵. אלו הן שלושה הסיבות לצמצום:

455. ראו גרינוולד, האור והצמצום, היכל הבעש"ט א, א (כסלו תשס"ג), עמ' ל-מז; א, ב (ניסן תשס"ג), עמ' מה-סב; א, ג (תמוז תשס"ג), עמ' ל-מ; א, ד (תשרי תשס"ד), עמ' לא-מח; והשוו רוט, תורת הצמצום, עמ' 153-169; רוטנברג, סוד הצמצום.

1. **'שונה לתלמידו דרך קצרה'** – זהו הצמצום הכמותי. כאן הצמצום נתפס כיכולת של האלוהות לתמצת את תכנה לניסוח קצר וממצה. הדוגמא של ר' דובער היא בהבדל שבין המשנה הקצרה והלקונית לבין אריכות המשא ומתן והפלפול התלמודי. הצמצום מתואר פה כתקציר דידקטי המאפשר הנחלה של ידע מסועף ומורכב לתלמיד שכושר קליטתו מוגבל. החידוש של תיאור זה הוא בהעמדת הצמצום על הציר הכמותי: התלמיד איננו מסוגל 'להחזיק ראש' בריבוי פרטים והסברים מסועפים, ולכן הרב המעוניין להנחילו דעת צריך לדעת לתמצת את הגיונו בצורה תמציתית ובדרך קצרה. השאלה הנשאלת היא מדוע לאור זאת הצמצום אינו כפשוטו? ר' דובער משיב שגם כאשר הרב מלמד את תמצית התוכן העיוני שהוא מעוניין להנחיל לתלמיד, הרי שברקע הרב עצמו זוכר את כל הפרטים, בדומה לתלמיד חכם שלומד משנה ונזכר דרכה בכל השקלא וטריא התלמודיים. היכולת לזכור את כל הפרטים דרך לימוד התקציר שלהם מלמד שהתקציר כולל בתוכו באופן סמוי את כל מבנה הדעת הרחב שהוא מבקש לרכז, ולכן ביחס אליו הוא אינו 'צמצום' ממשי אלא רק ביטוי מתומצת.

2. **'חיות הנפש בגוף'** – כאן הצמצום איננו במישור הכמותי אלא במישור האיכותי: הוא נתפס פה כפעולה חיונית המאפשרת את הטרנספורמציה מהאנרגיה האלוהית המופשטת אל עולם החומר, או בלשונו של שער הייחוד 'כדי שישתנה מחיי רוחני שבעצם הנפש לחיי בשר'. ללא צמצום אין אפשרות לשינוי מצב הצבירה, וממילא אין אפשרות ליצירה של עולם שאיננו עולם רוחני מוחלט. ר' דובער מדגיש כי גם בהיבט הזה הצמצום איננו כפשוטו, שכן 'ועם כל זה הרי מתפעל הנפש ממקרי הגוף'. רוצה לומר: העובדה שאנו מזהים שמערכת ההשפעה שבין הגוף והרוח הינה אינטראקטיבית ודרסטית, ושלא רק החומר מושפע מהרוח אלא גם הרוח מושפעת משינויים במצבו של הגוף הגשמי, מלמדת כי גם לאחר הצמצום של הנפש ושינוי מצב הצבירה שלה לצורך בריאת הגוף, עדיין יש ביניהם קשר בלתי אמצעי. הגוף הוא ביטוי של מה שבמקום אחר תואר כ'מהתעבות האורות נוצרו הכלים', כלומר אנרגיה מרוכזת הנצפית מבחוץ כחומר. הראיה שמביא שער הייחוד היא 'גם הסומא מוליד שלם'. כלומר, גם כשההופעה הגופנית לקויה, הרי שהאור האלוהי שמהווה אותה הוא אור שלם, ולכן האדם הנכה יכול ללדת אדם בריא שכן האור הפנימי שלו איננו פגום.

3. **'כח תנועה הרוחנית כשבאה בתנועת הגשם'** – זהו צמצום לצורך דילוג. לשון אחר, כאן הצמצום נתפס כמה שמאפשר את מה שהגדרנו מוקדם יותר כיכולת ה'השראה' של הכוח האלוהי, קרי יכולתו של האור לפעול בעולם שברא, גם לאחר שינוי מצב הצבירה שיצר פער תהומי בין הבורא לנברא, וגם כשהעולם איננו עולם של 'אור'. גם ברמה הזו הצמצום אינו כפשוטו, שכן אנו למדים לדעת כי האור המקורי נותר בתוקפו באופן שמאפשר לו עדיין את

היכולת להשפיע על המתרחש בעולם, בדומה ליכולת האינטלקטואלית של האדם להסיק מסקנות חדשות משכלו – 'התחכמות שכל פרטי מכח המשכיל שלו'⁴⁵⁶.

4.2.6. הרשימו

בניגוד לצמצום שלגביו טוען ר' דובער כי השינוי שהוא מציע הוא שינוי מינורי שאיננו מהווה דרמה של ממש בתוך המוחלטות של העצמות האלוהית, הרי שהרשימו מתואר כצמצום ממשי משמעותי הרב יותר. כאן ר' דובער מביא דוגמאות שממחישות את הפער הדרגאי שיוצר הרשימו, והן:

1. 'הרושם שעושה הבנין שיוכל לעשות הבנין בקיצור קו זה' – אין מדובר פה על תכנית אדריכלית מפורטת שממנה האומן בונה את הבניין, אלא לסימן בעלמא שנועד ליוצר לזיכרון, סימן שיאפשר לו להיזכר בתכנית העבודה המקורית ולכונן את יצירתו. זהו פער משמעותי, שכן הרשימו נתפס כמסמן גרידא שאמור להצביע על מסומן נפרד, ולא כמסומן עצמו בהופעה תמציתית או חלקית.

2. 'שעושה לזיכרון אות, בבחינת עשה לך ציונים' – גם כאן, התפיסה היא שקיים פער מהותי בין המסמן למסומן, המסמן אינו תמצית כוללת של המסומן אלא רק כלי עזר להיזכרות בו.

3. 'הרומז בידו לאיזה שכל עמוק ביותר' – הרמיזה איננה 'השונה לתלמידו דרך קצרה' אלא היא מתפקדת למעשה כמעין תזכורת עקיפה לתובנה שעליה רוצה הרב לרמוז.

כאן ישאל השואל: לכאורה, הגדרה זו של הרשימו אינה עולה בקנה אחד עם הקו הפרשני הכללי של ר' דובער, המבקש לצמצם ככל הניתן את המשמעות הדרמטית של הצמצום והפער שבין הכורא לנברא (מתוך תפיסה אקוסמיסטית של המציאות כפי שביארו במבואות).

אך מסתבר שבאופן פרדוקסלי ר' דובער מוכרח לאמץ את התפיסה המקבלת את הצמצום כתהליך ממשי, כדי להגדיר מחדש את היכולת האינסופית של העצמות האלוהית: 'כמו הקיצור שכלול בו כל האריכות, הנה למעלה זהו בחי' כח הגבלה שיש באור א"ס הבלתי מוגבל בעצם'. פירוש: דווקא מפני שהאינסוף איננו מוגבל בעצם, אנו מוכרחים לומר שהאינסוף כולל בתוכו גם את היכולת להגביל את עצמו, שכן ללא יכולת זו נמצא הוא בעל חיסרון. לשון אחר, אינסוף שהוא אינסופי באמת מוכרח לכלול גם את כוח הגבול ואת יכולת הצמצום. ולכן הרשימו הוא חידוש כוח הגבול שבתוך חוסר הגבול, בניגוד לצמצום שאיננו מוגדר כצמצום ממשי אלא רק כתמצות, בבחינת 'שונה לתלמידו דרך קצרה'.

456. עוד על תפיסת הצמצום וההאצלה ראו שלום, שבת צבי, א, עמ' 23–34; תשבי, משנת הזוהר, א, עמ' צח–קא. על תפיסות קבליות נוספות של הצמצום ראו שלום, ראשית הקבלה, עמ' 150; אידל, תולדות מושג הצמצום.

4.2.7. נקודה-קו-שטח

בבואו לתאר את תהליך יצירת עולם האצילות, ר' דובער בוחר לערוך שימוש במודל הנדסי-מרחבי, המכונה 'נקודה-קו-שטח'. מבחינת תהליך ההאצלה, הרשימו מוגדר פה כנקודה, כלומר כשלב ראשון ממוקד שאין בו עדיין את הפעולה המלאה של יצירת עולם האצילות. מתוך הנקודה הזו נמשך הקו, המוכר בקבלה הלוריאנית כאור האלוהי הממוקד שיוצר בפועל את עולם האצילות ואת העולמות המשתלשלים ממנו, ומתוך הקו נמתחים 'קוי אורך וקוי רוחב' היוצרים בסופו של התהליך את השטח.

ההדגשות של ר' דובער הן שהנקודה כוללת את כל העתיד לצאת ממנה במצב שניתן לתאר ככוח זמין לפעולה. דוגמא לכך הוא 'כח התנועה בטרם מתפשט להניע, וכח הצמיחה בטרם מתפשט להצמיח, וכל השכל בטרם מתפשט להשכיל'. ר' דובער חוזר שוב ושוב על ההגדרה של הנקודה כ'היולית'. אך אין פירוש הגדרה זו ביטוי לחוסר קיום אלא דווקא להיפך: הנקודה כוללת את כל הכוחות העתידיים לצאת בקיום מלא, אלא שקיום זה מוגדר ככוח זמין לפעולה מיידית אך שטרם מומש. הדוגמא של שער הייחוד היא התלמיד שיושב לפני רבו ולומד. התלמיד הזה יכול להיות חכם ובעל דעת רחבה בעצמו, ולמרות זאת הוא איננו יוצא בעצמו ללמד אחרים, שכן כולו מצוי עדיין בשלב הקליטה והקבלה והוא איננו פנוי נפשית למעבר למצב של 'משפיע', שכן 'אידי דטריד למפלט לא בלע'.

הקו גם יוצר את ההיררכיה, שמבלעדיה לא ניתן ליצור עולמות ולא לכונן ציוויליזציה. הקו מגדיר את המערכת שתיבנה בהמשך דרך כך שהוא קובע את הפרמטרים שלה, מגדיר את ההבדל שבין למעלה ללמטה ובין גבוה לנמוך. מן הצד השני, הקו אחראי על התאמת האור היוצר לכלי הקליטה והקבלה של הנבראים או המקבלים, ובכך הופך למעשה את הפוטנציאל היצירתי של ה'נקודה' לתוכן רלוונטי עבורם. לשון אחר: הקו נוצר מכוח האור האלוהי העצמי, אך ההרחבה והעיצוב שלו מתקיימים לפי 'ערך המקבלים'.

בכללות, הקו נוצר על ידי שני כוחות – העצמות והרשימו. בניגוד לעצמות האינסופית הרשימו הוא כח ההגבלה, ועניינו הוא לאפשר לקו להתאים את עצמו לגבולות ההכלה של הכלים בכדי שלא יחרוג מהם ויגרום לשבירתם. כח העצמות משפיע בדרך הפוכה: הוא מקנה לקו את יכולת ההתכללות, כלומר את האפשרות לכלול בתוכו גם כוחות רוחניים מנוגדים. כך בזכות מימד העצמותי שבקו אור החדסד יכול להשפיע גם בכלי המאופיין כהופכי לו – ספירת הגבורה. יחד עם זאת ר' דובער מדגיש כי הרשימו והעצמות אינם שני כוחות שונים, אלא ש'מעצמות אא"ס דווקא בא כח הגבול והמדה אשר בבחי' רשימו שבקו'⁴⁵⁷

457. שער הייחוד, קכא ע"א.

4.2.8. עיגולים ויושר

הבחנה מושגית נוספת המתארת את ההבדל שבין המדרגות שלפני הצמצום לבין המדרגות שלאחריהן היא ההבחנה בין 'טהירו עילאה' ל'טהירו תתאה'. ה'טהירו עילאה' מתייחס לתהליכים הקודמים לצמצום, הכוללים כאמור את האחד – יחיד – קדמון. השלב הזה אופייני כאמור כשלב של טרום תכנון, 'שיער בעצמו בכח' שעדיין לא בא לכלל התפשטות ומימוש, ולכן גם לא שייך עדיין להבחין בו בין פרט לכלל.

לעומת זאת, השלבים הראשוניים שלאחר הצמצום, המכונים 'טהירו תתאה', מוגדרים כ'כמשל רצון כללי לבנין גדול כולל כל מה שבפרטיו מראשו לסופו בבת אחת ואח"כ מתחלק בו בסדר והדרגה מכלל לפרט'⁴⁵⁸, כלומר שהתכנון כולל כבר התכוונות ספציפית למימוש ולהוצאה מהכח אל הפועל, בבחינת 'יוצא מהעלמו לגילוי'⁴⁵⁹. טרמינולוגית, ר' דובער מכנה את טהירו תתאה גם בשמות 'מקיף ועיגול הראשון', וכן 'מקיף הכללי'.

בניתוח התהליכים המתרחשים בראשית ההאצלה, בשלב הראשוני שלה המכונה גם 'ראשית הקו', נכנסת ההבחנה בין האור המקיף לאור הפנימי, הבחנה שהיא יסודית ותשתיתית מאד בתאוסופיה הלוריאנית. הסדר הוא שהקו מופיע בראש ובראשונה בצורה של עיגולים ורק לאחר מכן מופיע אור היושר'⁴⁶⁰. יצירת העיגולים מתוארת מבחינה גרפית כמעין יצירה של גלדי בצל מהחוך פנימה: 'אור פשוט שחוזר ומתעגל לאור פשוט וחוזר ומתעגל'⁴⁶¹.

בכדי לאפיין את ראשית הקו יש להבין מה מתרחש בין שלב מלכות דאינסוף, שהוא השלב האחרון שלפני הצמצום שכונה כאמור לעיל בשמות 'טהירו עילאה', שעשועי המלך בעצמותו ו'אחד יחיד וקדמון', לבין כתר דא"ק⁴⁶² שהוא התנועה היוצרת הראשונה שלאחר הצמצום. את מדרגת הכתר דא"ק מכנה ר' דובער, בעקבות הזוהר, גם כ'עתיקא דעתיקין', 'עתיקא סתימאה' או 'סתימא דכל סתימין'. בשלב הזה האור האלוהי עדיין נמצא בהעלם מוחלט, וכוחות הרצון והתענוג שבו עדיין אינם גלויים, אך יש בו כבר כוונה ספיציפית מודעת לגילוי האור בפועל'⁴⁶³.

ניתן לומר אפוא, כי ראשית הקו מתוארת כרצון שהערך המניע הפנימי הנסתר בתוכו הוא התענוג האלוהי העצמי שלפני הצמצום שכונה, בהתאמה לקבלת מחבר ספר עמק המלך, בשם 'שעשועי המלך בעצמותו. בשלב הזה אין עדיין הפרדה בין התענוג המקורי והרצון המקורי לרצון האופרטיבי יותר

458. שער הייחוד, קכא ע"ב.

459. שם.

460. על המושגים 'עיגולים' ו'יושר' בקבלה הלוריאנית ראו פכטר, עיגולים ויושר, עמ' 59–90.

461. שם, קכב ע"א.

462. = אדם קדמון.

463. שם.

המבקש לצאת ולהתממש בעולם. לכן מדובר ברצון גמיש שיכול להתממש בכמה וכמה אופנים שונים שכן הוא 'כולל כמה רצונות ותענוגים שעתידים לבוא בגילוי'.

בפרק יז של שער הייחוד ר' דובער מבקש לבחון את ההתרחשויות בראשית הקו בפירוט רב יותר, ולכן מציע הבחנה דקה יותר, ולפיה ראשית הקו כוללת שלושה שלבים מובחנים:

1. סתימא דכל סתימין.

2. עתיקא סתימאה.

3. עתיקא קדישא.

סתימא דכל סתימין היא המדרגה שפורטה בשורות הקודמות, קרי הרצון המזוהה לחלוטין עם התענוג העצמי של העצמות האלוהית. 'עתיקא סתימאה' היא מדרגה נמוכה יותר המאפיינת בפרדוקס – ביחס למדרגות התחתונות שמקבלות ממנה היא מוגדרת כ'העלם לגילוי', כלומר נתפסת על ידם כמקור סתום שאיננו מושג. אך ביחס לעצמה היא כבר מוכוונת מימוש והוצאה מהכח אל הפועל.

המדרגה השלישית, עתיקא קדישא, כבר משפיעה במישרין על עולם האצילות עצמו שכן היא מהווה 'תענוג דחכמה', כלומר התענוג שהוא הכתר, או השורש, לספירת החכמה – הספירה הראשונה בעולם האצילות. היא כוללת בכללות את שני פרצופי הכתר של האצילות – עתיק ואריך דאצילות, ובה הרצון והתענוג האלוהיים מגיעים לידי גילוי מלא.

ביחס לבחנה שבין אורות העיגולים לאורות היושר, ר' דובער מצטט את ר' חיים ויטאל בספרו 'עץ חיים' שקבע כי:

שבבחי ע"ס דעיגולים העליון מכולם משובח מכולם והפנימי מכולם גרוע כו'

ובבחי ע"ס דיושר להיפך העליון מגרוע והפנימי משובח⁴⁶⁴

משמעות הדברים היא שהרצון והתענוג, שהם הערך המניע של יצירת העולם האלוהי והעולמות הפיסיים הנבראים, תמיד נתפסים כגבוהים וכחשובים יותר מאשר ה'מידות' והמדרגות המבטאות מימוש קונקרטי במציאות של החפץ הפנימי. אבל יש הבדל בין הרצון במסלול היושר לרצון במסלול המידות: בעוד שבמסלול היושר הרצון נמצא בפנימיות של כל תנועת יצירה הרי שבעיגולים הוא נמצא בעיגול המקיף החיצוני של המציאות הנבראת.

הבחנה זו חשובה בכדי לברר את אופייה של היצירה הרוחנית בתפיסה הקבלית של ר' דובער. במסלול העיגולים הרצון מהווה אמנם את המקור והשורש לכל התהליכים, או ה'עיגולים', שיבואו אחריו. כך ניתן לומר שבין יגולי החסד, הגבורה והתפארת לבין העיגולים הראשונים של התענוג והרצון קיים קשר של סיבה ותוצאה. אך הקשר הזה איננו קשר חד חד ערכי של גורם ונגרם, שכן השורש 'מתעלם לגמרי' ולא ניתן לבחין בו או לזהות אותו כעילה לעלול או כגורם לנבראים.

464. שם, קכב ע"א.

הדוגמא שמביא ר' דובער היא מסיטואציה שבה שופט מקבל שוחד מאחד מבעלי הדין הניצבים לפניו. יתכן מאד שגם לאחר קבלת השוחד השופט משוכנע כי שיקול הדעת שלו לא נפגם וכי יש בכוחו לדון דין אמת לאמיתו ללא הטיה וללא משוא פנים. אך אנו, הצופים בהתרחשות מבחוץ, יכולים לזהות את ההשפעה ה'מקיפה' של השוחד על שיקול דעתו של השופט, ויודעים שטובת ההנאה שהוא קיבל מאחד הצדדים השפיעה עליו וגרמה לו להגיע למסקנה המוטת לטובתו של בעל הדין ששיחד אותו. ההשפעה איננה השפעה ישירה של תוצאה פיזיקלית מוכרחת, אלא השפעה של 'מקיף ראשון', כלומר של אטמוספירה, סביבה מנטלית ונפשית ששינתה את האריינטציה שמכוחה פעל השופט והובילה אותו למסקנה מוטת. זהו הפירוש של הפסוק 'כי השוחד יעוור פקחים ויסלף דברי צדיקים'⁴⁶⁵. מכאן מגיע ר' דובער לאפיון שהוא מציע ביחס לאפיונה של הארת העיגולים: 'וכשבא הרצון הזה להיות בפו"מ הרי הוא להיפוך שהרצון מתעלם ומתלבש בשכל והשכל מקיפו והשכל מתעלם ומתלבש במדות'⁴⁶⁶. הגדרה דומה אחרת היא היחס בין העיגול המקיף לעיגול הפנימי היא שהפנימי 'בא מכוחו אבל בריחוק מקום'⁴⁶⁷.

לעומת העיגולים שיוצרים את הקונטקסט, את ההקשר, את האטמוספירה והאווירה המעצבים את העולם הנברא, הרי שהיושר אחרי על מימד שונה לחלוטין. ר' דובער קובע כי עיקר עניינו של הקו הוא 'רק להיות בחי' מעלה ומטה'. לשון אחר, הקו יוצר את ההיררכיה, את ההבחנה בין גבוה לנמוך ובין גורם לנגרם, שהיא היא הבסיס לקיומו של כל עולם נברא באשר הוא. הבסיס של הציוויליזציה הוא בהיררכיה החברתית, הפיסיקלית והביולוגית. במובן הזה ה'פנימי' איננו מקור השראה ולא מעצב של הקשר אלא הוא הכח המניע המידי – הגורם לתוצאה. היחס בין הספירות החיצוניות לכתר הוא כמו של קציני מטה למפקד – תפקידם הוא לממש מיידית את רצון המפקד, אך באספקט מסויים השייך לתפקידם הספציפי. במובן הזה עיקר חידושו של הקו הוא בהפיכת הרצון לתכנית פעולה מיידית, בבחינת 'בפועל ממש': 'וכשבא הרצון לעצמו הזה להיות בפועל ממש הרי הוא להיפוך שהרצון מתעלם ומתלבש בשכל והשכל מקיפו והשכל מתעלם ומתלבש במדות'⁴⁶⁸.

2.2.8 דטרמיניזם, הכרח וחופש

סוגיה נוספת שבה מטפל ר' דובער במסגרת דיוניו על ראשית הקו היא שאלת הדטרמיניזם, ההכרח והחופש. הקו מוגדר כבריאה מחודשת, ולאדמו"ר האמצעי חשוב להדגיש כי בין הרצון ההיולי של השלבים שלפני הצמצום ולבין ראשית הקו, המוגדרת גם כ'רצון לרצון' אין יחס דטרמיניסטי.

ראשית הקו הוא פרוגרמת העל המאפשרת את בריאת העולם האלוהי באצילות, לכן הוא מוגדרת כ'רצון לרצון', דהיינו הרצון שמוליד את הרצונות, או הכוחות, אשר יופיעו מאוחר יותר באצילות,

465. שמות כג, ח.

466. שער הייחוד, קכב ע"ב.

467. שם.

468. שם.

והרעיון הוא שיצירת הרצון לרצון היא יצירה חופשית שאיננה מוכרחת מהשלבים שקדמו לה. בכך מחזיר ר' דובער למפה התאוסופית את רעיון ההשגחה הפרטית ומונע עיצובה של תאוסופיה המשרטטת את הדרמה האלוהית כדרמה דטרמיניסטית מוכרחת, כפי שעשוי להשתמע מהניסוח של התאוסופיה הלוריאנית.

הראיה שמביא ר' דובער לדבריו היא שלמרות ש'הרצון הקדום' אמור להיות משותף לכל בני האדם בעלי הנפש, שכן הוא חלק מהכח הנשמתי המחייה אותם, הרי שאנו רואים הבדל גדול בעצמת הרצון והמוטיבציה בין הפרטים האנושיים. הוא טוען כי העובדה שלא לכל אדם יש את אותה מוטיבציה ל'מסחור' או 'לקניית דעת', משמעה שהופעת ה'רצון לרצון' היא הופעה מחודשת שאיננה מוכרחת. או בלשונו: 'אך כאשר מלובש ופועל רצון לרצון בדבר פרטי... הוא כמו התהוות בריאה חדשה ממקורו'.⁴⁶⁹

לשון אחר, העולמות הן לא רק מימוש אוטומטי ועיוור לרצון קדום המונח בשרשם, אלא יש בהם את 'הבחירה' האם לגלות ולהופיע בתוכם את ה'רצון לרצון' הפרטי השייך להם. הרצון לרצון הזה אמנם קשור למקורו ברצון והתענוג הכלליים, אך יש לו גם קיום אוטונומי שנובע כתוצאה מבחירה של בעל הרצון. כך או כך, ה'בריאה' של הרצון לרצון מדגישה את מימד החופש שקיים בעולמות. הרצון לרצון עשוי להגיח מפעם לפעם מתוך הרצון הקדום, אך הופעה זו איננה הופעה אוטומטית, איננה צפויה ואיננה סדירה.

מבחינת סידור המבנה התאוסופי התמונה היא כדלהלן:

ראשית הקו היא למעלה מא"ק⁴⁷⁰, והיא מוגדרת כמקור התהוות כל הרצונות לרצונות. הרצונות לרצונות כולם הם חלק מא"ק. כל ספירה בא"ק מוגדרת כ'רצון לרצון' לספירה המקבילה אליה באצילות, כך למשל החכמה בא"ק היא הרצון לרצון לחכמה באצילות וכן הלאה. הספירות בתוך א"ק נקראות בשם 'אדם דבריאה', כי בריאתן היא יצירה מחודשת. הן מתהוות 'יש מאין' כבריאה חדשה, בהתהוות שאיננה מוכרחת.

החידוש של הרצון לרצון במוחין של א"ק מול הרצון של ראשית הקו הוא, שהרצון בראשית הקו, כלומר בא"ק, מוגדר כ-'לעצמו עדיין חושב' ולכן איננו מוגדרת עדיין כבריאה יש מאין כי בשלב הזה לא ניתן לדבר על רצון מובחן אלא על כח של רצון פוטנציאלי שעדיין לגמרי כלול בשורשו בעצמות האלוהית. ר' דובער ממחיש את הדברים בשימוש בלשון הרמב"ם, שהרצון של ראשית הקו הוא בבחינת 'היינו בידיעת עצמו ולא בידיעה שחוק ממנו'.⁴⁷¹ בשלב הבא, באדם קדמון, ניתן כבר לדבר על 'רצון לרצון', כלומר רצון שיש בו כבר מוכוונות למימוש מעשי מחוצה לו. בשלב הזה ניתן כבר לדבר

469. שם, קכג ע"א.

470. = אדם קדמון.

471. שם, קכא ע"ב.

על השרש לקיומו של 'זולת' מחוץ למרחב האינסופי האלוהי העצמי, זולת שהוא הוא הבסיס לבריאתו של העולם הנברא.

הצגה זו של הדברים יכולה לתת לנו תמונה רחבה יותר אודות הקשר שבין אדם קדמון לבין עולם האצילות. החידוש של אדם קדמון הוא בעצם הגילוי של האור האלוהי העצמי, ואילו האצילות מחדשת את ההפרטות של האור לכוחות אלוהיים פריים מובחנים. במושגים שחידש ר' דובער בפרקים הקודמים א"ק מבטא את תופעת ה'העלם וגילוי' ואילו האצילות פועלת בצורה של 'עצם והתפשטות'. ה'העלם וגילוי' שבא"ק יוצר את ה'רצון לרצון', ומקורו הוא בראשית הקו שהוא, כאמור, המקור להתהוות כל הרצונות לרצונות⁴⁷².

האצילות המתפשטת מאפשרת את המעבר מנקודה לפרצוף. עיקר עניינה היא ביכולת של העצמות לוותר על האפיון העצמי שלה ולפעול במידות מגוונות, ואף הפוכות. בנפש נוכל לראות תופעה זו באדם שטבעו העצמי מאופיין כ'חסדן', המסוגל לפעול במידת הדין מול אדם שהרע לו. במושגים הלוריאניים התהליך יוגדר כמעבר מעולם העקודם, שבו כל האורות עקודים בכלי אחד ואין ביניהם הבחנה ברורה, לבין מצב שבו האורות מופיעים בהתכללות, כלומר יכולים לעבור מטמורפוזה ולהשתנות ממצב צבירה אחד למצב צבירה אחר. בנוסף, האצילות בכללה מוגדרת כתווח שבתוכו נוצרים ספירות עולם התיקון, ואילו א"ק נושא את ספירות עולם התוהו.

דגש נוסף מופיע בפרק י"ט של שער הייחוד, ולפיו הרצון לרצון הוא שלב ההעלם, ואילו ספירות האצילות הם הגילוי של ההעלם. התיאורים שמציע ר' דובער למהלך זה הם 'העלם עצם הרצון', מול'גילוי העלם עצם הרצון מצד עצמיותו ולא בהתפשטות'⁴⁷³, כלומר שהאצילות מתפקדת כמעין הסרת מסך המגלה את סודותיו של א"ק.

בפרק כ' מבאר מחבר שער הייחוד את המעבר בין הנקודה לספירה ובין הספירה לפרצוף. המעבר בין ספירה לפרצוף הוא המעבר בין תוהו לתיקון. ר' דובער ממקד את הגדרת התוהו וטוען כי התוהו הוא ה'כתרים של עולם האצילות' ואילו התיקון הוא עשר הספירות שבו, שהן 'התפשטות חוץ מן העצמיות'. הכתרים של עולם האצילות מוגדרים כ-'גילוי עצם הרצון אבל לא בהתפשטות', והתיקון הוא ההופעה של הספירות בפירוט מלא (של עשר ספירות בתוך כל ספירה פרטית. כך, הספירה זוכה להפוך לפרצוף כאשר היא 'בא מבחינת המידה שלה להתפשטות חוץ מהעצמיות'. בנפש, ההבחנה היא בין רצון שאין לו טעם ובספירות יש כבר טעם לרצון⁴⁷⁴.

472. שער הייחוד, פרק יט.

473. שם, קכג ע"ב.

474. ובלשונות, הכתר הוא בבחינת 'כלי טעם לרצון'.

4.2.9. אצילות, פרצוף, תיקון

עיקר התיקון הוא ההתכללות שבה כל הופעה של אור אלוהי כוללת בתוכה שלושה קוים: קו ימין, קו שמאל וקו האמצע⁴⁷⁵. הקו האמצע כולל את ספירות דת"י, שהן ספירות דעת, תפארת ויסוד. הקו האמצעי הוא זה שמאפשר את ההתכללות, שכן הוא מסוגל להביא להכרה המונוליתית שיקולים שונים ומגוונים. כך מסביר ר' דובער את הימנעותו של האל מהחרבת העולם לאחר המבול לאחר שגילה כי 'יצר לב האדם רע מנעוריו'⁴⁷⁶.

בשלב הכתר הדבר עדיין לא היה אפשרי. כי בפנימיות הכתר אין למעשה חלוקה לשלושה קוים, ורק בשלב ההתכללות ניתן לדבר על 'הרצון והתענוג הבא בגילוי שנקרא אור הכתר שגם הוא כלול מי' ספירות'⁴⁷⁷. ברמת הכתר גם לא ניתן לדבר על 'טעם לרצון' שכן הכתר שבכתר הוא רק רצון פשוט ועצמי שאין לו טעם כלל שכן עליו נאמר כאמור כי 'אין טעם לרצון'.

ספירת החכמה שבכתר היא כבר יותר מתקדמת, ובה ניתן לדבר על 'טעם כמוס לרצון', ואילו שאר הספירות שבכתר, מבינה ועד מלכות, נקראות כבר 'ימי קדם' ובהן ניתן כבר לדבר על שורש להוויות אלוהיות נפרדות.

הפרדוקס הוא שכח ההתכללות שמחדשים שלושת הקוים נובע דווקא מהמקור המאוחד שלהם בכתר שבכתר. לכן, מסביר ר' דובער, אנו אומרים בתפילה 'הי רצון מלפניך' כשהכוונה היא לכתר שבכתר, הממוקם לפני ה'פרסה' החוצצת בינו לבין גילוי הטעם שבכתר וההתפרטות בעקבותיו⁴⁷⁸. אותו רצון עליון, שעדיין לא בא לכלל פירוט והתכללות, הוא שמאפשר לחולל שינוי ברצון, מרצון של דין לרצון של חסד לדוגמא. אותה פרסה החוצצת בין הכתר שבכתר לבין המדרגות שלאחריו נקראת גם 'קרומא דאירא', והיא מוגדרת כ'כתר דכתר דחכמה', כלומר שהיא מופיעה כשלב ביניים בין פנימיות הכתר לבין החכמה.

בעולם האצילות מופיעה כבר ההתפרטות השלמה. הספירה האחדותית והמאוחדת של הכתר הופכת לעשר ספירות מובחנות, וכל אחת מהן הופכת גם היא לעשר. בכך מתאפשרת הגמישות והשינוי ברצון, 'שהזכות יהפוך לחוב שבדין'⁴⁷⁹.

בפרק כב מדבר ר' דובער על שני תהליכים המאפיינים את המעבר ממצב אחדותי למצב של התכללות, או את המעבר מספירה לפרצוף:

475. שער הייחוד, פרק כא.

476. בראשית ח, כא.

477. שער הייחוד, קכה ע"א.

478. שם.

479. שם.

1. **ביטולן של הספירות בספירות ההפוכות להן:** הביטויים שמציע ר' דובער הם – 'ביטול בדבר המנגדר', 'מיתוק הגבורות בחסדים', 'שהמקטרג יהפוך להיפוכו', או 'מיתוק המים המרים במתוקים'⁴⁸⁰. הרעיון הבסיסי כאן הוא שההתכללות מתארת מצב שבו מידה, או ספירה מובחנת, מתבטלת ונעלמת בתוך הספירה ההופכית לה. המהלך הזה מתאפשר בעיקר בשל העובדה שבכל ספירה יש כבר בהעלם גם את היסודות המנוגדים לה. הדוגמא של ר' דובער היא מחוש הטעם: 'כמו במתיקות יש מרירות בהעלם'. בלשון אחרת נאמר כי ההתכללות במובן הזה משמעה ניצחון של צד אחד על זולתו, או התגברות של תכונה ספציפית על התכונות המנוגדות לה, ולא שיתוף פעולה או השפעה סינרגטית שלהן.

2. **שיתוף פעולה והיתרמות הדדית:** הביטויים שמציע ר' דובער הן – 'מיתוק הדין בשורשו', 'התכללות הדין בחסד מפני שהוא כמוהו בעצם, ולא שהוא בטל ממהותו, אדרבה נותן בו תוקף ועוז'⁴⁸¹. כאן כבר מדובר על היתרמות הדדית, על מצב שבו החסד מעצים את הדין והדין מעצים את החסד. הדוגמאות בנפש שמציע ר' דובער הן: 'ייסורים של אהבה' – שכן האהבה אמורה לעורר עונג וסיפוק אצל האוהב אך אנו רואים שבמקרים רבים היא פועלת בצורה הפוכה לחלוטין – מעצימה את הצער ואת הגעגוע; דוגמא נוספת היא 'סמי הרפואה' – סמי הרפואה מרפאים את החולה למרות שבמהותן הם חומרים קשים ומזיקים; דוגמא שלישית היא הופעתם של 'גבורות גשמים' – הגשמים הם שפע, אבל לעיתים הם באים בכח וב'צמצום' בכדי שיוכלו לחדור את האדמה ולהפרות אותה, או בלשונו של ר' דובער: 'וכמו צמצום אור השפע בכל מקום כדי שיהיה אפשר להתקבל'. כך או כך, ההתכללות מהסוג הזה מתאפשרת רק בשל העובדה שכל אחד מהכוחות האלוהיים המובחנים בעולם האצילות מסוגל לחשוף בתוכו מורכבות וניגודים. האור יכול להופיע דרך ספירה מורכבת 'שפנימיותה חסד וחיצוניותה גבורה', ולהיפך. ר' דובער מתייחס כאן גם לשאלת היחס שבין האור לכלי, ובמובן הזה ההתכללות היא פעולה של כח בכלי ההופכי לו, כמו אור החסד שמופיע בכלי הגבורה. ברמה העקרונית, ההתכללות במובן הזה, המוגדר גם כ'מצא מין את מינו וניעור'⁴⁸², יכולה להתקיים רק כאשר הספירות מתחלקות ומתפרטות ולא בשלב הכתר האחדותו והמונוליטי. ברמת הכתר אין התכללות שכן הכתר הוא נקודה עצמית שאיננה מסוגלת לחשוף גוונים ומורכבות. יוצא דופן לעניין זה הוא

בדברים אלו יש גם טיפול בשאלת היחס שבין האור לכלי: התכללות במובנים שתוארו לעיל היא פעולה של כח בכלי הופכי לו, כמו אור חסד בכלי גבורה. אבל ההתכללות בכללה, שהיא בבחינת 'מצא מין את מינו וניעור', יכולה להתקיים רק בשלב ההתחלקות וההתפרטות של האור האלוהי. במבנה

480. כל המובאות המקובצות – שם, קכה ע"א.

481. שם, קכ"ה ע"ב.

482. שם.

הספירה נאמר כי ההתכללות יכולה להתרחש רק בספירות התחתונות של כל ספירה אבל לא בכתר שלה. בכתר אין התכללות שכן הכתר הוא הנקודה העצמית שאין בה גיוון והבחנה בין כוחות שונים.

אך הדברים אינם מוחלטים, שכן גם בכתר יכולה להיות, במצבים נדירים, התהפכות ושינוי כיוון. ר' דובער מביא את הסיטואציה של מסירות הנפש של בעל התשובה. כשבעל התשובה מוסר את נפשו על ערכי הליבה שלו הוא מגיע למצב שבו 'נהפך עצם הרע לטוב וזדונות נעשים לו לזכויות'. בסיטואציה הזו דווקא הכתר מאפשר את המטמורפוזה ואת השינוי העמוק, שכן ההבנה היא שמסירות הנפש מביאה את האדם אל 'עצמות אא"ס שלמעלה מהתחלקות עצם החו"ג'⁴⁸³.

4.2.10. התענוג והרצון

בקבלת האר"י, שני הפרצופים המטרימים את עולם האצילות הם פרצוף 'עתיק יומין' ופרצוף 'אריך אנפין'. בפרק כ"ג של שער הייחוד טוען ר' דובער כי במישור הנפש עתיק יומין מקביל לכח התענוג ואילו אריך אנפין מקביל לכח הרצון.

בפרק כ"ג של שער הייחוד מביא ר' דובער את עמדת המקובלים הראשונים שגרסו כי התענוג הוא 'עצמיות הנפש', ובפרט את ספר יצירה שבו מובא כי 'אין בטובה למעלה מענג'⁴⁸⁴, ודוחה עמדה זו. לשיטתו התענוג איננו עצמיות הנפש, אלא שעצמיות הנפש מתמלאת בחיות כתוצאה מהתענוג, ושבלא התענוג אין קיום למידות, ובלשונו: 'הנפש טבעה להתמשך אחר דבר שיש בו תענוג עד שיכול להיות כל עצמתה נמשך ונכלל בו'⁴⁸⁵.

לשיטתו, גם הרצון וגם התענוג מתפשטים ומופיעים בתוך כל הספירות והמידות התחתונות, והם לא מוגבלים רק לרמת הכתרים של הספירות. התפיסה היא שהעונג הוא אכן הכח המניע המרכזי של הנפש, ושלכן כל הופעה של חסד בהתנהגות האנושית תלויה בכך שיהיה לאדם תחושה של עונג בגילוי החסד, וגם שיהיה בו רצון לעשייה זו. החסד הוא הופעה מותנית, ובלשונו: 'עיקר קיומו הוא בעונג שמתענג בשפע הטוב וזהו קיום האמיתי לטבעיות טובו'⁴⁸⁶.

אין משמעות הדברים היא שהעונג או הרצון הם עצם הנפש, אלא רק שהנפש ניזונית מהם ומתחייה מהם:

אבל מזה נראה שעצם הנפש הוא בבחינת תענוג ההיולי על כן תומשך אחר עונג מורכב ותברח מן הצער שהוא היפך העונג עד שב' קוין שקולין הם ממש לפי ערך

483. = החסד וגבורה.

484. ספר יצירה ב, ז.

485. שער הייחוד, קכו ע"א.

486. שם.

התפשטות הנפש במלאת אורה בדברי תענוג כן תתכווץ ותתמעט אורה בצער ויגון⁴⁸⁷

שאלה נוספת היא בעיית היחס שבין התענוג לרצון. התענוג הוגדר, כאמור, ככח המניע המרכזי של הנפש ומקור החיות והמוטיבציה שלה. מאידך, ניתן לראות כי בהתנהלות האנושית אין קיום ומימוש לכוחות הנפש מבלי שתהיה לאדם נקודת רצון חזקה. יתרה מכך, ר' דובער טוען כי הרצון הוא גם תנאי לקיומו של העונג שכן דבר שהאדם אינו חפץ בו הוא לרוב גם לא יתענג ממנו.

ראיה נוספת היא מכך שהאדם יכול לשנות את התנהגותו כתוצאה מפעולה של אוטוסיגטיביות. כלומר, האדם יכול לשכנע את עצמו ו'לרצות' למאוס באוהבו או להתענג משונאו אם ירצה, ולפעול מתוך רצון זה. מדברים אלו מסיק ר' דובער כי היחס בין התענוג והרצון הוא יחס גמיש וכי לא ניתן להצביע על היררכיה ברורה ביניהם או למינם לפועל ונפעל או לסיבה ותוצאה:

כי מהות אחת הן הרצון והתענוג ולא נודע מי קדם ולפנמים זה פנימי וזה חיצוני ולפעמים להיפך ולא ימצא אחד בלא זולתו שאם אין תענוג אין רצון ואם אין רצון אין תענוג⁴⁸⁸

4.2.11. המעברים מעתיק יומין לאריך אנפין, ומאריך אנפין לאבא ואמא

עד כה דיברנו על התענוג. ר' דובער מדגיש כי התענוג, בכל המדרגות מראשית ההשתלשלות ועד מלכות אדם קדמון, נחשב לחלק מעולם האינסוף למרות שהוא נמשך ומאיר בכל המדרגות שתחתיו.

למרות שבשלב זה מדובר על 'עונג פשוט' הוא איננו מזוהה עם עצמות הנפש אלא הוא ממלא את הנפש בחיות. ר' דובער ממשיך את היחס שבין התענוג לספירות המתמלאות ממנו ליחס שבין החפירה הראשונה בכריית הבור לחפירה העשירית. החפירה הראשונה 'נמצאת' למעשה גם בתוך החפירה העשירית, למרות שהבור כבר הרבה יותר רחב ודפנותיו יותר מוצקות.

4.2.11.1 עתיק יומין

פרצוף עתיק יומין נחשב גם הוא בכללות כסוף עולם האינסוף, כבחינה אחרונה שבעצמות, או ליתר דיוק כ'כתר דעתיק שזהו בחינת גילוי אור העונג מהעלם העונג והרצון הקדום'. לעומתו אריך אנפין מגלה כבר את הרצון, מה שהופך אותו ל'ראש ושורש לנאצלים'. יש בו מצד אחד את קישור לתענוג שנמצא בבסיס הרצון, ומהצד השני את החיבור לנאצלים, ולכן הוא מוגדר כממוצע שיש בו בחינה אחרונה שבעצמות יחד עם בחינה ראשונה שבנאצלים.

ביתר פירוט: רק שלושת הספירות העליונות של עתיק יומין מוגדרים כחלק מהעצמות. מתחתיהם ישנם שני מסלולים להורדת השפע מפרצוף עתיק יומין לפרצוף אריך אנפין:

487. שם.

488. שם, קכ"ו ע"ב.

1. 'חסד דעתיק יומין מלובש בגולגולתא דאריך'⁴⁸⁹. זוהי המדרגה שבה אין טעם לרצון. ר' דובער מביא לדוגמא אדם ש'בעונג שמחת חתונת בנו יטיב רב חסדו לכל – זה הרצון שלמעלה מטעם כמוס לרצון'.

2. 'גבורה דעתיק יומין מלובש בחכמה סתימאה דאריך'⁴⁹⁰. במדרגה הזו כבר יש טעם לרצון אך הטעם הוא כמוס. האדם כבר מעוניין 'לדקדק ברצון שיהיה באופן זה דווקא ולא באופן אחר', אך עדיין לא יכול לנמק לעצמו מדוע.

4.2.11.2. אריך אנפין

אריך אנפין בעצמו כולל ארבע שכבות:

הראשונה: גולגולתא. כזכור, את השפע שלה יונקת הגולגולתא מ'חסד דעתיק'.

השנייה: מוחא סתימאה (נקרא גם 'שכל ההנעלם'; 'פלאות ותעלומות חכמה'; 'טעם כמוס לרצון'). כזכור, את השפע שלה יונקת מוחא סתימאה מ'גבורה דעתיק'.

השלישית: שערות הזקן. נקראות גם: 'מזלות'; 'תיקוני דיקנא', 'נובלות חכמה'. כזכור, השורש של השערות גבוה יותר מהמוחא סתימאה והן מקבלות ישירות מהגולגולתא.

הרביעית: שבע הספירות התחתונות של אריך אנפין. הן מכונות גם 'טורי חשוכא'⁴⁹¹. את השפע שלהם הם מקבלים מ'מוחא סתימאה'.

4.2.11.3. המעבר מאריך לאבא ואמא

במעבר בין אריך אנפין לאבא ואמא (ספירות החכמה והבינה בעולם האצילות) קיימים שלושה מסלולי זרימה של השפע:

1. אבא ואמא יונקים משערות הזקן (הדיקנא) של זעיר אנפין. הדיקנא מזוהה בקבלת האר"י עם י"ג מדות הרחמים, הנקראים גם 'מזלות', והמיקוד הספציפי הוא שאבא יונק מהמזל השביעי הנקרא 'נוצר', ואילו אמא יונקת מהמזל ה-י"ג הנקרא 'ונקה'. הביטוי של המהלך בנפש הוא שערוץ זה מאפשר לאדם את ה'הבנה... נקודה דחכמה שמבריק כברק מלמעלה מן השכל'⁴⁹². באופן כללי המזלות נתפסות כבעלות פוטנציאל להרחיב את האינטואיציה וההשגה באילוהות. בלשונו של ר' דובער מזלות 'נוצר' ו'נקה' הן 'שרש הגדלת מח ההבנה ושרש הגדלת מח התפיסה'. בנוסף המזלות הן לכאורה שכבה נמוכה בפרצוף אריך אנפין, אך בשרשן הן 'נובלות חכמה של הגלגלתא', כלומר קשורות לראשית ההאצלה המזוהה עם

489. שער הייחוד, קכז ע"א.

490. שם.

491. = הרי החושך, על שם השקיפות הנמוכה של האור האילוהי בתוכם.

492. שם, קכז ע"ב.

ה'מוחא סתימאה'. לכן, מסביר ר' דובער, יש בכוחן לעורר את 'הכח המשכיל' עצמו, שהוא מה שמאפשר לאדם להשיג השגות מיסטיות. כך מהווים מזלות נוצר ונקה את הבסיס למוחין של האצילות – מוחין דאבא (חכמה) ומוחין דאמא (בינה). המזלות הללו נקראות גם 'נובלות', והסיבה היא 'כמשל בקיעת הנוד סתום ביותר, כמו החכם כשגובר עליו השכל ביותר נופל ממנו נובלות ששורש הנובלות יותר גבוה מגוף אור השכל'. ולכן נובלות חכמה של מעלה הן במעלה גבוהה מאד ונקראות בעצמן 'תורה'.

2. אבא ואמא יונקים ממקום גבוה יותר, והם 'מלבישים' את זרועות אריך אנפין, כלומר את ספירות חסד וגבורה שלו. מצב זה מאופיין בנפש כ'המדות שברצון שלמעלה מן השכל והטעם הגלוי'⁴⁹³, או בנוסח אחר כ'טעם הכמוס לרצון'. ההמחשה היא 'כמו השוחד יעור עיני פקחים שמחמת השוחד שיש לו אהבה ברצון ממציא טענה ומטעה כח שכלו'. משל השוחד בא לתאר מצב של הטיית רצון שאיננה מודעת לגמרי למניעה. אצל האדם זה מתבטא בסברות שכליות שמתעוררות אצלו, אבל ההשראה להן היא ב'מדות שברצון'. במובן הזה ניתן לדבר על מוחין, כלומר רציונל הכרתי, בניגוד להתרחשות בתוך אריך עצמו שהייתה רק רצון ועדיין לא התממשה כ'מוחין'.

3. אבא ואמא מקבלים את הארתם מחיצוניות הספירות התחתונות של אריך אנפין – נצח, הוד ויסוד⁴⁹⁴. המדרגה הזו, התחתונה ביותר באו"א, מכוונת בעיקר ל'השפעת השפע למטה', כלומר לפנייה של המוחין אל מה שמחוצה להם. זה הכח של או"א ליצור את עולם האצילות ולהשפיע בו את ההארה שלהם.

493. שם.

494. ובלשונו: 'מלבישים לנה"י דאריך' (וענינם הוא העברת השפע דרך חסד וגבורה למטה).

סיכום – סדר ירידת האורות מאריך אנפין לאבא ואמא

אין טעם לרצון		1. גולגולתא	אריך אנפין
טעם כמוס לרצון		2. מוחא סתימאה	
נובלות חכמה		3. דיקנא/ מזלות/ שערות	
טורי חשוכא	א. חסד	4. ז' תחתונות	
	ב. גבורה		
	ג. נצח-הוד-יסוד		
עצם המשכיל		5. מוחין – יונקים ממזלות נוצר ונקה	אבא ואמא
המצאת סברות על פי מדות הרצון		6. מידות – חסד וגבורה	
הבאת השפע למטה		7. נצח – הוד – יסוד	

הסדר מלמטה למעלה הוא כדלקמן:

- 7 יונק מ-4
- 6 יונק מ-4 ומ-4ב
- 5 יונק מ-3
- 4 יונק מ-2
- 3 יונק מ-1

המשמעות בנפש:

כאמור, אבא ואמא הם ראשית הופעת ההכרה הגלויה במוח האדם. היניקה של השלב הראשון בהכרה הגלויה, המוגדר כ'עצם המשכיל' היא מהדיקנא (המזלות) של אריך אנפין, ששורשה הוא מהגולגולתא המוגדרת כ'אין טעם לרצון'. המשמעות היא שראשית הופעת ההכרה הגלויה בנפש, או האינטואיציה וההברקה הראשונית של ההכרה, נובעת ממישור של 'על מודע' מוחלט. במישור הזה אין לומר רק שהמניעים (הטעם) קיימים אך לא מודעים, אלא שהם כלל אינם קיימים, גם לא בצורה מכוסה. בניסוח פסיכולוגי נאמר שראשית ההכרה אינה נובעת מהתת מודע המודחק, כלומר מתוכן נפשי קיים ומובחן רק שאינו מודע לנפש, אלא ממישור גבוה יותר שניתן לכנותו כ'על מודע'. במישור הזה לא

שייך כלל לדבר על מניעים או על טעמים כמוסים אלא רק על תנועה 'עיוורת' המונעת מכוחו של הגרעין העצמי של הנפש.

מאידך, בשכבה התחתונה יותר של חו"ג (וגם נה"י) של אבא ואמא, כלומר בשלב של הרגשות והמידות המתעוררים בהכרה הגלויה, ניתן לדבר על יניקה מהז"ת של אריך אנפין, שבעצמן יונקות ממוחא סתימאה, המוגדר כטעם כמוס לרצון. משמעות הדברים היא שמידות הנפש ומערך הרגשות האנושיים נובעים מתוך המודחק, מאזור שניתן להגדירו כ'ת מודע' שיש בו 'טעמים' והעדפות וצרכים ואינטרסים, אלא שהם אינם מודעים לנפש. לכן הדוגמא שמביא ר' דובער היא מתהליך קבלת ההחלטות של הדיין שקיבל שוחד. לדיין יכולים להיות נימוקים שכליים לא רעים להטיית הדין כלפי פלוני, אך נימוקים אלו נוצרו בדיעבד לאחר שנוצרה הטיה רגשית כלפי בעל הדין.

בסיכום תמציתי ננסח זאת כך: העל מודע מוליד את ה'כוח המשכיל', את ההברקה ואת האינטואיציה, ואילו התת מודע (המודחק) מוליד את הרגשות והתחושות.

בנוסף, השלב התחתון במערכת – הנה"י דאבא ואמא – מתאפיין כמקור היכולת להורדת השפע למטה ולפנייה של האדם אל הזולת החיצוני לו. גם הכוח המניע לשלב זה נמצא דווקא בתת מודע המודחק ולא בעל מודע הנעלם.

4.2.12. אבא ואמא

בפרק כ"ו עוסק ר' דובער ביתר פירוט בשכבות הקיימות בתוך פרצופי אבא ואמא שתוארו בטבלה לעיל. השכבה הראשונה, כאמור, היא המוחין. שורש המוחין הוא במזלות של אריך אנפין או בחסד וגבורה שלו. ליתר פירוט: פרצוף אבא מזוהה עם המושגים 'שבת', 'קודש' ו'עונג', ואילו פרצוף אמא מזוהה עם 'יום טוב', 'מקרא קודש' ושמחה. אבא ואמא מזוהים שניהם בנפש עם 'עומק נקודת המושג', ובתוכה החכמה מזוהה עם האין, והבינה – עם היש.

הלאה, הספירות התחתונות ('המידות') של אבא ואמא⁴⁹⁵ מזוהות בנפש עם 'המידות שבשכל'. כך מתוארת פעולתן:

בשלב של 'אבא' (החכמה) – 'כאשר אינו מוצא טעם בהסבר ההשגה ומ"מ לא יוכל לומר בהיפוך'⁴⁹⁶. רוצה לומר, זהו השלב של האין בהכרה, כשיש לאדם תובנה מסוימת אך אין לו הנמקות לוגיות להסבירה. רק אחר כך, בשלב הבינה, ההכרה מגיעה לידי: 'השגה בטוב טעם בהסבר לזכות או לחוב'.

השלב הבא הוא הספירות התחתונות של אבא ואמא – נצח, הוד ויסוד. ספירות אלו הן מה שמאפשר לפרצופי ההכרה להשפיע הארה לפרצוף שנולד מהם – זעיר אנפין. הביטוי של ספירות אלו

495. הכוונה היא לספירות החסד והגבורה שלהם.

496. שם, קכח ע"א.

(נה"י) בנפש הוא: 'התוקף שיש במוח שנקרא תקיף מדעתו, כמו הרגלים שיש בהם כח להקים את כל הגוף'⁴⁹⁷. משמעות הדברים היא שלדעת ר' דובער יכולת האדם להשפיע לזולתו תלויה בתוקף הפנימי של מחשבותיו. רק מחשבה יציבה שהאדם אינו סוטה ממנה בקלות יכולה להפוך לתוכן המועבר לאחרים⁴⁹⁸.

זרימת השפע דרך אבא ואמא אל הפרצופים התחתונים של עולם האצילות (זעיר אנפין ונוקביה) מתאפשרת רק כאשר הם מצויים במצב של ייחוד מלא. שער הייחוד מבאר כי הייחוד מתאפשר רק במצב של מסירות נפש, שבו פרצופי אבא ואמא 'מתייחדים לצורך עצמם'. הוא טוען שכדי להמשיך 'נשמות' לפרצופי זעיר אנפין והנוקבא, אבא ואמא צריכים להיות במצב של 'ייחוד פנימיות המוחין', ומבאר את הדברים בנפש:

המשל בזה כמו איש שהוא חכם מופלג ביותר כאשר יודע לעומק השכל ממקור חוצבו, דוקא אז יכול להיות משפיע לנמוך ביותר גם לתינוק קטן לעשות צירופים חדשים באופן השכלת השכל ההוא לא כהויתו, וכן ביכולתו לחדש שכל אחר להוליד מחדש⁴⁹⁹.

היכולת הדידקטית מותנית בהבנה והפנמה עמוקה של התוכן בהכרה. הגמישות הנדרשת לצורך התאמות דידיקטיות מותנית באחיזה איתנה של המורה בגרעין הידע, ולכן רק אם ההבנה שלו עצמו תהיה עמוקה ומבוססת, הוא יוכל לצקת את עומק ההשגות שלו אל כלים פשוטים שיאפשרו לו ללמד גם את התינוק הקטן. זהו הייחוד של אבא ואמא ביום טוב ובשבת.

העומק נדרש לצורך ההולדה, היצירה החדשה. לאחר מכן, כשמוחין לא נדרשים לכונן יצירה חדשה אלה נדרשים רק יצירה קיימת, כלומר להשפיע תוספת מוחין לזעיר אנפין – אין צורך בייחוד העליון. בשלב זה די ב'ייחוד או"א תתאין', כלומר בחיבור קוגנטיבי פשוט יותר בין החכמה והבינה, חיבור ב'דרג משני' המכונה גם 'ישראל סבא ותבונה'. הייחוד הזה מתבצע דרך שש הספירות התחתונות של אבא הפוגשות את שש הספירות התחתונות של אמא. זהו הייחוד של אבא ואמא בימי החול.

4.2.13. אורות וכלים

מושגי האור והכלי מרכזיים מאד במשנת ר' דובער. על בסיס איפיונם התאוסופי והפסיכולוגי בונה מחבר שער הייחוד מהלך מחשבתי שלם וגוזר ממנו לא מעט מסקנות פסיכולוגיות, כמו גם תובנות פרקטיות לעבודה רוחנית.

497. שם.

498. השווה לדמותו של הנביא במורה נבוכים לעומת דמותו של הפילוסוף.

499. שם, קכח ע"ב.

ככלל, האורות מוגדרים כחסרי ממשות, כ'בלי מה', בעוד שהכלים הם יסוד המציאות הנבראת, או 'מציאת דבר מה'⁵⁰⁰. המושג כלים כולל הן את הספירות של עולם האצילות והן את שמות האל, בארבעת המילויים המוכרים במסורות הלוריאניות: שם ע"ב, שם ס"ג, שם מ"ה ושם ב"ן. בתחום הנפש, הכלים של חלקי הנפש – הנשמה, הרוח והנפש, הם המוח, הלב והכבד (בהתאמה).

אמנם הכלי מובחן מהאור, אך גם בכלים קיימים שלושה ממדים: פנימיות הכלי, אמצעיות הכלי וחיצוניות הכלי. עיקר חשיבותם של הכלים הוא בפרצוף המרכזי של עולם האצילות, הלא הוא פרצוף זעיר אנפין. בעקבות האר"י, ר' דובער קובע כי לזעיר אנפין יש רמ"ח איברים, שהם רמ"ח כלים. אל המספר הזה מגיעים דרך העלאת תשע הספירות שמרכיבות את זעיר אנפין (ללא ספירת המלכות) בריבוע (שכן כל ספירה פרטית כוללת את כל שאר הספירות האחרות⁵⁰¹), הכפלת התוצאה בשלוש (כנגד חיצוניות, פנימיות ואמצעיות הכלי), והוספת ה' חסדים' שהם האורות שמקבל זעיר אנפין מפרצופי אבא ואמא לצורך גדילתו.

ברמה העקרונית, יש לכלי שני תפקידים מרכזיים:

1. יצירת מטמורפוזה של האור ממצב צבירה רוחני למצב צבירה גשמי.
 2. הגבלת העצמה של האור והתאמתו ליכולת הקליטה של העולמות הנבראים שמושפעים מהכלי, שכן האור הוא 'רוחני אינסופי'⁵⁰² והכלי הוא בבחינת 'חומר' ולכן מוגבל.
- ברמה עמוקה יותר, ההבחנה בין האור לכלי נעלמת: החומר הנברא נוצר כתוצאה מתעבות והתגשמות הצורה הרוחנית, או בלשונו של ר' דובער 'מהתעבות האורות נוצרו הכלים'⁵⁰³.
- בהקשר הזה, הספירות הן בריאה הכוללת שילוב של אור וכלי, כשה'מראה' וה'גוון' הם חלק מהאור המופנם בתוך הכלי. כל ספירה כוללת גם אור וגם כלי וכך גם בכל שמות האל. כך למשל שמות ע"ב וס"ג מופיעים פעמיים, פעם ראשונה לפני בריאת האצילות ופעם שנייה בתוך האצילות, ולכן ניתן לומר שהם כוללים את שתי הבחינות: לפני בריאת עשר הספירות שמות אלו נקראים 'שמות המאציל', אך לאחר בריאת הספירות הם מוגדרים כבר כ'כלי המגביל אור החכמה דאצילות'⁵⁰⁴. לאחר בריאת האצילות ההגדרה שלהן משתנה ל'אותיות דאורות דאצילות', שכן תפקיד השמות באצילות הוא להגביל את האור האינסופי ולצמצם אותו⁵⁰⁵.

500. שם קכח ע"ב–קכט ע"א.

501. שהרי כל ספירה באצילות כוללת בתוכה את כל שאר הספירות האחרות.

502. שם.

503. שער הייחוד, פרק כז.

504. שם, קכט ע"ב.

505. ר' דובער מעיר כי בתפילת שמונה עשרה ההתייחסות של המתפלל היא 'לשמות המאציל', כלומר לבחינה הראשונה שלפני האצילות.

גם בספירות קיימות שתי הבחינות: מצד עצמן הספירות הן 'עשר ספירות בלי מה' – שכן יש בהן את עצמות אור המאציל. אך בהמשך נוסף ממד הכלי, שהוא הכוח של הספירות 'לאחזאה' ו'לאנהגא'. פירוש, הכלי מאפשר לספירות לערוך 'תיקונים' במציאות ולהמשיך את תכונתם מטה אל העולם הנברא. המקבילה בעולם הפיסי היא 'התפשטות ראי' רוחני על ידי אמצעות כלי העין הגשמי... כלי ההבטה'. רוצה לומר, התפיסה היא שכוח ההבטה הוא כוח רוחני, אך העין הפיסית היא הכלי שמאפשר לאדם לממש את כוח ההבטה ולראות בפועל.

4.2.14. 'שרש הכלים גבוה משרש האורות'

הקביעה המרכזית של שער הייחוד בדיונו בעניינם של האורות והכלים היא 'שרש הכלים גבוה משרש האורות'. התפיסה האחדותית שמציג ר' דובער מציעה הבחנה בין שתי רמות של ייחוד: 'איהו וחיוהי חד הם, ואיהו וגרמוי חד הם'. בעוד 'איהו וחיוהי' מדבר על הייחוד של האינסוף עם אור הקו הפנימי שבתוך הספירות, הרי ש'איהו וגרמוי' נסוב על הייחוד שבין אור האינסוף עם הכלים של הספירות. בין שני הייחודים קיימת היררכיה המגולמת בקביעה כי 'שורש הכלים גבוה משרש האורות'⁵⁰⁶.

נפרט: ההדגשה של שער הייחוד היא שאין הבדל מהותי בין הייחודים של עולם האצילות, כלומר בין 'איהו וחיוהי' ל'איהו וגרמוי', שכן 'מצד עצמות המאציל הרי עשה שורש להתהוות הכלים קודם שעשה שורש להתהוות האורות'. אך כדי להבין כיצד ייתכן שהכלי חשוב יותר (או ממוקם היררכית גבוה יותר) מהאור, צריך להתחקות אחר טיבו של הכלי. בכלים הנבראים ישנם שני מאפיינים: הראשון הוא 'הגבלה בכוח', כלומר עצם המוגבלות של הכלים הנובעת מהעובדה שהם קרוצי חומר שתכונותיו מוגבלות וסופיות. לדוגמא, מוגבלות הראייה האנושית היא תוצאה של מבנה העין שיכול לקלוט עצמים מבחוץ, אך בהגבלה ברורה של טווח וזווית מבט, וכן מוגבלות השכל האנושי שיכול להקיף ולהשיג תוכן עיוני עד לרמת מורכבות והיקף מסויימים.

מנגד, לכלים יש גם 'הגבלה בפועל', המופיעה כאשר בעל הכלי מגביל את עצמו בפועל במציאות. דוגמה: יצרן הרכב יכול להגביל אלקטרונית את מהירות הנסיעה של כלי הרכב, אך המהירות הסופית תיקבע על פי התנהגותו של הנהג על הכביש, שיכול להגביל את המהירות אף יותר ממה שהגביל אותה היצרן. 'גבול בכוח' מוגדר כ'גבול רוחני', וה'גבול בפועל' כ'גבול גשמי'. בעוד הראשון 'אינו גבול ממש רק שמגביל על פי רצון ובחירה', הרי שהשני הוא גבול ממשי במציאות.

הבחנה זו משמשת את ר' דובער בכדי לדייק את ההגדרות: ההגבלה בכוח מזוהה לשיטתו עם 'שורש הכלים'. למעשה היא הגבלה רוחנית שבאה מתוך בחירה מודעת של הבורא, ולכן היא 'נעוצה בעצמות האינסוף'. זיהויה של הגבלה זו עם 'שורש הכלים' מובילה לוגית למסקנה ששורש הכלים קודם היררכית לכלים עצמם. אבל עדיין יש לברר את היחס בין שורש הכלים לשורש האורות.

506. שם.

וכעת, שער הייחוד קובע כי שורשם של כל האורות הוא בהארת הקו הראשונית שלאחר הצמצום, ואילו שורשי הכלים נעוצים ברשימו. והואיל והרשימו קודם לקו הרי ששורש הכלים קודם לשורש האורות.

בהתאמה לעקרונות התאוסופיה החב"דית, ר' דובער מדגיש את אופיו הפרדוקסלי של היחס בין האור לכלי. מחד, כפי שראינו שרש הכלי גבוה משרש האור, אך מאידך, בעולם הנברא התחתון דווקא הכלי המגביל ומצמצם מזוהה עם תנועת הימין – קו החסד. דווקא הצמצום של הכלי הוא היתרון הגדול שלו, שכן הוא מאפשר לו להאיר בעולמות הנבראים ולהשפיע בצורה אפקטיבית בעולם התחתון. מאידך, במישור הזה האור הוא בבחינת דין, שכן לנבראים המוגבלים אין יכולת להשיגו באופן בלתי אמצעי. האור מזוהה עם הגבורה והדין שכן נטייתו הטבעית היא להסתלק ולהיעלם בשורשו ולא להופיע בעולמות התחתונים.

עולה אפוא שמערכת היחסים שבין האור לכלי משתנה בין מצבם בשורש למצבם בעולם הנברא. בשורש, האורות מזוהים עם החסד וההשפעה, והכלים עם הדין, הגבורה והצמצום. הסיבה היא שבשכבת השורש אין אינטראקציה בין רוחני לגשמי ולכן מוגבלותו של האור אינה באה לידי ביטוי.

שער הייחוד ממשיך לברר את היחס שבין האור לכלי, ושואל על קביעתו של ספר תיקוני הזוהר הגורס כי 'כד את תסתלק מינייהו אשתארו כולא כגופא בלא נשמתא'⁵⁰⁷. שאלתו היא כיצד ייתכן שהכלים ישארו ללא אורות, האם אפשרי מצב שבו יהיה בכלל קיום כלשהו לכלי ללא האור שמחיה אותו? תשובתו חיובית. דווקא בשל העובדה ששורש הכלים גבוה משורש האורות הרי שיש לומר שיש כללים יכולת קיום עצמאית גם ללא האורות, שכן הכלים עצמם נוצרו 'מהתעבות האורות'.

הטבלה הבאה מתארת את היחס בין שלוש השכבות של עולם האצילות: האורות, הכלים, והלבושים (שהם המדרגה המגלה את הכלים כלפי חוץ)⁵⁰⁸.

507. = כאשר הבורא, או האור, יסתלק מהספירות הן ישארו כגוף ללא נשמה.

508. וכאמור, ראש תוך סוף [3] כפול ט ספירות כפול ט' עולה רמג. יחד עם ה' החסדים המגדלים הסכום הכולל הוא רמ"ח, כנגד אברי האדם.

האור (הספירה)	הכלי	הלבוש	המיקום בגוף	הפעולה
חכמה	פנימית (ראש) חיצונית (תוך) אמצעית (סוף)	מחשבה דבור מעשה	מח	
בינה	רת"ס	- " -	מח	
דעת	רת"ס	- " -	מח	
חסד	רת"ס	- " -	לב	
גבורה	רת"ס	- " -	לב	
תפארת	רת"ס	- " -	לב	
נצח	רת"ס	- " -	כבד	הכלי הפנימי: 'קיסטא דחיותא' (רשימו של הרוח בתוך הנפש)
הוד	רת"ס	- " -	כבד	הכלי האמצעי: התפעלות חיות גשמי של כוח התנועה וההרגש שבדם
יסוד	רת"ס	- " -	כבד	הכלי החיצון: שולח חיות לכל האברים

4.2.14.1 התכללות ספירות האצילות

בקבלה הלוריאנית, עיקר החידוש של עולם האצילות הוא ביכולת של הספירות המהוות אותו להתכלל זו עם זו. ההתכללות היא תכונה המאפיינת את הכלי ולא את האור. כך למשל מתחום רפואת האדם, הרפלקסולוג עשוי לרפא בעיות בראייה דרך גידי הרגל (כלי מול כלי), אך לא יוכל לתקן בעיות אלו דרך עבודת המידות (אור מול כלי). הסיבה היא שלאורות השונים אין חיבור זה עם זה כפי שיש לכלים.

ההתכללות של הכלים מאפשרת להם חיבור גם בין קטבים. כך למשל ר' דובער מאפיין התנהגות של 'אחד בפה ואחד בלב'. במצב זה כלי המחשבה נושא תוכן מסויים, אך כלי הדיבור מבטא תוכן

אחר. הדבר אפשרי שכן הכלי יכול להכיל תוכן הפוך או מנוגד לו. דוגמא נוספת היא גזר דין של בית המשפט, שעשוי להתחשב בנסיבות האישיות של הנאשם גם אם על פי שורת הדין אין להקל בעונשו.

ר' דובער מקשה על דברי עצמו מדברי המקובלים שטענו כי יכולת ההתכללות של הכלים נובעת דווקא מהביטול שלהם כלפי האור, כלומר שהאור הוא שמאפשר את ההתכללות ולא הכלי (ההיגיון ברור: הביטול מאפשר לכלי 'להתעלם' מטבעו העצמי ולהכיל תוכן זר גם כשמדובר בתוכן המנוגד לטבעו העצמי).

תשובתו של ר' דובער היא שיש הבדל בין פנימיות הכלי לחיצוניות הכלי. בפנימיות הכלי ההתכללות אכן נובעת מהאור, אך מהאור הפנימי שהוא אור נמוך יחסית במדרג ההיררכי של האורות האלוהיים. מאידך, בחיצוניות הכלי ההתכללות נובעת מהאור המקיף, שהוא החומר ההיולי שעליו נאמר כי 'שרש הכלים גבוה משורש האורות'. במובן הזה ההתכללות היא לא מהאור העומד בפני עצמו אלא מהאור שמתעבה והופך לכלי, ואור זה אינו מוגדר כאור אלא ככלי.

משמעות הדברים היא שיש צד בכלים שיכולת ההתכללות שלהם תלויה באורות (הפנימיות שלהם) ויש צד בכלים שיכולת ההתכללות שלהם תלויה דווקא בניתוק ובעמידה האוטונומית שלהם ללא אורות (החיצוניות שלהם).

4.2.15. זעיר אנפין

בקבלת האר"י, זעיר אנפין הוא לבו של העולם האלוהי, מרכז הדרמה של האצילות. רוב הדרמות הסוערות המתרחשות בעולם האצילות סובבות סביב פרצופי זעיר אנפין ונוקביה, הזכר והנקבה. הדרמות הללו כוללות בין השאר תהליכי לידה והתפתחות, מערכות יחסים דינמיות בין הזכר לנקבה, התעלות, נפילות, שינה, ערות, התכנסות לרחם האם (פרצוף אמא, הבינה), לידה מחדש ועוד. התיאורים המגוונים בקבלה הלוריאנית עשויים ליצור את התחושה כי לזעיר אנפין יש חיים משלו, אוטונומיה משלו ודפוסי פעולה משלו.

על כן, הדגש החשוב ביותר מבחינתו של ר' דובער בבואו לעסוק בפרצוף זעיר אנפין הוא בקביעה שלמרות כל הדרמות והתמורות שמתרחשות בזעיר אנפין, הרי שמדובר בהויה אלוהית, גם אם נבראת, ששומרת על רצף והמשכיות עם אור האינסוף הקדום ועם הרצון האלוהי העליון שהופיע בכתר (או בפרצופי עתיק יומין ואריך אנפין).

שער הייחוד קובע נחרצות כי גם הכלים של זעיר אנפין, רוצה לומר החיצוניות שלו, הם גילוי ישיר ונאמן למקור של הרצון העצמי האלוהי, וזעיר אנפין מתאחד עם רצון זה כמהות אחת. המשמעות היא שכל עולם האצילות, עד לשכבות התחתונות שלו בכלים החיצוניים של זעיר אנפין, מוגדר כ'סוף עולם האינסוף'⁵⁰⁹ ועל כן ניתן לומר גם על זעיר אנפין כי 'איהו וחיוהי וגרמוהי חד הם'.

509. שם, קלא ע"ב.

מבנהו של זעיר אנפין הוא כדלקמן:

1. האור: התוכן של ז"א הוא האורות שמחולקים לאורות מקיפים (חיה ויחידה) ואורות פנימיים (נפש, רוח ונשמה). האורות המקיפים מאירים את הפנימיים.

2. הכלי – מערכת ראשונה: הנר"ן מאירים בתוך שלושה כלים: מוח, לב וכבוד. כל אחד מהם כלול משלוש שכבות – פנימי, אמצעי וחיצון.

3. הכלי – מערכת שנייה: ל"ב החדרים שבמוח (פרצוף אבא שמעל לפרצוף ז"א) מתפשטים ל"ב השבילים שבלב (שהוא הוא מרכזו של ז"א). השבילים הללו הם המעברים שבין המוח למידות, או בין ההכרה לרגשות. המוחין מתחלקים לארבעה: חכמה, בינה, חסד גבורה. כל אחד מהם כלול מ-8, הנקראים גם 'ח' חדרים'. המעבר בין המוחין למידות מתרחש בספירת הדעת, שהיא יכולתו של האדם להטות כלפי זכות או כלפי חוב'.

4. הכלי – מערכת שלישית: חמישים שערי בינה. הם למעשה שבע הספירות התחתונות של הבינה (פרצוף אמא), שכלולות כל אחת משבע.

היחס בין המערכות מאופיין כך:

המערכת השלישית של חמישים שערי בינה היא ההשגה הלא מודעת של זעיר אנפין. השערים הללו מרוכזים ב'יסוד אמא'. יסוד אמא הוא איבר הרבייה של אמא, המכוסה ושקוע בתוך גופה ואינו גלוי כלפי חוץ. בנפש זהו המצב של 'התפעלות אהבה בשכל והשגה'⁵¹⁰, כלומר שהאהבה אינה מופיעה כרגש טהור אלא כתובנה או מסקנה שכלית.

מאידך, המערכת השנייה של ל"ב השבילים היא מערכת גלויה. השבילים מאפשרים את גילוי האורות בלב וברגש.

בין המערכת השנייה לשלישית קיים 'מיצר הגרון דבינה', המקביל לשלב הצמצום והסתלקות בנפש, 'כמשל הגרעין שמרקיב קודם שצומח'. אך למרות הפער שיש בין מידות השכל למידות הלב, ולמרות הצמצום והחציצה שביניהן, הרי ששער הייחוד קובע כי 'עכ"ז'⁵¹¹ המדות שבלב הן בדומה ממש אל המדות שבשכל... מתקשר ומתאחד ממקור הרצון העצמי עד הבל הלב ברגע א' כאילו הוא מהות א' ממש'⁵¹².

510. שם, קלב ע"א.

511. = עם כל זה.

512. שם.

4.2.15.1 עולם קטן

בכללות, זעיר אנפין נתפס במסורות הלוריאניות כבניין אב, תכנית אדריכלית או מיקרוקוסמוס שיצר האל בטרם ברא את העולם. עיקר הדמיון הוא כמובן במבנה הנפש האנושית, שנתפסת כהשלכה תחתונה של זעיר אנפין:

והוא עד"מ⁵¹³ ציור קוין שעושין בקטנות לדבר גדול כמו דמיון המפה לכדור הארץ
שעכ"ז⁵¹⁴ יש בציור זה הכל לא נעדר אפילו כקוש"י⁵¹⁵ רק שהוא בקטנות מאד ומה
שמצוייר בו קו קטן בכדור הארץ הוא אורך הנהר ת"ק פרסה⁵¹⁶.

כך מתפרש הפסוק 'כל אשר חפץ ה' עשה בשמים ובארץ'⁵¹⁷: 'כל אשר חפץ' הוא אור אינסוף, ו'עשה בשמים' הוא פרצוף זעיר אנפין, שכדוגמתו נברא גם האדם על הארץ⁵¹⁸.

4.2.16 פסיכולוגיה התפתחותית

במודל הלוריאני זעיר אנפין מורכב משני תתי פרצופים: ישראל ויעקב. פרצוף הנקבה, או המלכות, כלול גם הוא משני תתי פרצופים: לאה ורחל. במערכות היחסים שבין ארבעת הקודקודים הללו עוסק שער הייחוד, החל מפרק ל"ד⁵¹⁹.

ישראל מזוהה עם שמו העיקרי של האל בעולם האצילות – הלא הוא שם מ"ה, שתפקידו בתיקון האצילות הוא לברר את שם ב"ן, המזוהה עם המלכות, או הנקבה. אך התמונה הופכת למורכבת, שכן ישראל עצמו מופיע פעמיים: פעם אחת כשכבה התחתונה של פרצוף אבא, שם הוא נקרא 'ישראל סבא' והוא מרכיב למעשה את המידות של פרצוף אבא (המידות שבחכמה). בפעם השנייה ישראל מופיע בתוך זעיר אנפין. שם הוא מוגדר כ'ישראל זוטא' ומרכיב למעשה את המידות של זעיר אנפין.

כאמור, זעיר אנפין הוא הפרצוף הדינמי ביותר באצילות. הקבלה הלוריאנית מתארת בפרוטרוט את שלבי התפתחותו של ז"א, מהשלב שבו הוא קיים רק כעובר ברחם הבינה (כלומר כחלק מפרצוף אמא), דרך שלבי הלידה, היניקה והגדילה שלו, ועד לשלב ה'מוחין' שבו הוא קיים כבריאה אוטונומית ועצמאית.

שלבי התפתחותו של זעיר אנפין הם כדלקמן:

513. = על דרך משל.

514. = שעם כל זה.

515. = כקוצו של יוד.

516. שם, קלב ע"א.

517. תהילים קלה, ו.

518. פרשנות חילופית שמציע ר' דובער: 'כל אשר חפץ' מקביל למדות דאצילות, כלומר לזעיר אנפין, ו'עשה בשמים' מקביל לעולמות בי"ע.

519. שם, קלד ע"א ואילך.

1. **עיבור:** בשלב הזה ניתן לזהות בו רק את המידות החיצוניות, כלומר את ספירות נה"י שלו, בעוד שהספירות הגבוהות יותר – חב"ד וחג"ת – מצויות בהעלם.
2. **יניקה:** בשלב הזה זעיר אנפין כבר קיים כבריאה אוטונומית, אולם הוא עדיין בטל לחלוטין לאורות של 'אמא' ואין לו תודעה עצמית משלו. בשלב הזה, כשהוא ניזון מ'חלב אמא', הוא עובר תהליך של הכנה לקבלת מוחין עצמאיים.
3. **גדלות ראשון (בן ו')**: זהו השלב הראשוני של ההתבגרות. לז"א יש אמנם מוחין אך בצמצום. מטרתן העיקרית של המוחין הללו היא להדריך את המידות 'לפי טבען המוטבע'. פירוש, המוחין בשלב זה מאפשרים לז"א לשרוד בסביבה החיצונית בדומה לשאר בעלי החיים, ומקנים לו את התחכום המינימלי הנדרש לצורך השגת מזון, מלבוש, מחסה, ושמירה על עצמו מפני פגיעה פיסית.
4. **גדלות ראשון (בן ט')**: בשלב השני של 'גדלות ראשון' זעיר אנפין כבר 'ראוי להוליד' בדומה לו. כאן התודעה שלו כבר מפותחת יותר, ויש לו מוחין מעבר למינימום הנדרש ממנו כדי להפעיל את המידות. מוחין אלו מאפשרים לו כבר הולדה של מידות חדשות, כלומר גילוי של רגש עצמאי ותפיסה עצמאית. בגיל ט', ז"א זוכה גם להתכללות של המידות ולכן יש ביכולתו להוליד. יחד עם זאת, ההתפתחות שלו מוגבלת, והוא עדיין רק בשלב ההכנה לגדלות השני.
5. **גדלות שני (בן י"ג עד כ')**: מבחינה הלכתית-משפטית, הסטטוס של אדם בגיל זה מאופיין בתלמוד כ'ראוי למכור בנכסי אביו'. הפרשנות הפסיכולוגית של ר' דובער לקביעה זו היא שבשלב הגדלות השני האדם יכול כבר לשלוט ברגשותיו ולהגיע למצב של 'הטיית הרצון בכל מדה'. היכולת שלו לשלוט ולשנות את ההתייחסות הרגשית למאורעות העוברים עליו נובעת מכך שהרגשות שלו נובעים מתודעה מפותחת, או בלשונו 'כלולים מכתב"ד'⁵²⁰.
6. **גדלות שני (בן כ' והלאה):** זוהי 'גדלות המוחין דמדות בשלימות'. מבחינה הלכתית-משפטית הסטטוס של אדם בגיל זה מאופיין בתלמוד כ'יודע למכור בנכסי אביו'. הפרשנות הפסיכולוגית של ר' דובער לקביעה זו היא שבשלב זה האדם זכה ל'מוחין דאבא', כלומר עומד על דעת אביו, ולכן יכול 'לשנות מרשות לרשות עד"מ שינויי צירופי האותיות של השכל שבא מצד שורש ועומק של מקור השכל'⁵²¹. לשון אחר, הגדלות השני מבשרת את השלב היצירתי, שבו האדם כבר לא רק מפנים את דעת הוריו ומחקה אותם אלא גם מסוגל לייצר מחשבה עצמאית משלו, ויכול לקבל השראה ממקור השכל של הוריו ובעקבותיה ליצור באופן עצמאי.

520. = מכתר חכמה בינה ודעת (ולא רק מכתב"ד כמו אצל בן ט').

521. שם, קלג ע"ב.

תהליך התפתחות זה מציף את המורכבות בדמותו של זעיר אנפין: מחד, הוא מאופיין כהמשך רציף להוריו, פרצופי אבא ואמא, שבעצמם ממשיכים את האור האלוהי העצמי שמגיע אליהם מאור אינסוף דרך פרצופי עתיק יומין ואריך אנפין (התענוג והרצון). במובן הזה, זעיר אנפין הוא ביטוי אותנטי ונאמן למקור של הרצון האלוהי הקדום, ואין בו שינוי או חריגה מרצון זה.

מנגד, תהליך ההתפתחות המורכב שעובר זעיר אנפין מכשיר אותו לעמידה אוטונומית-יצירתית. לעמידה עצמית ועצמאית שמכוחה הוא יכול ליצור צירופי אותיות חדשים ולגלות במציאות אור חדש. כפי שראינו, זעיר אנפין מופקד על משימת בירור השם השורה במציאות התחתונה, שם ב"ן המזוהה עם המלכות, או ה'נוקבא'. מה שמאפשר לו לערוך את הבירור הזה הוא דווקא הגדילה שלו עד למצב שהוא זוכה למדרגת 'ישראל לי ראש'. במדרגה זו הוא מחובר אל הכתר, זוכה ל'מוחין דגדלות' ומתדמה ל'חכם הגדול שיודע העומק של השכל ממקור הראשון ויודע איך לברר וללבן ולהוציא הטעות'⁵²².

עולה אפוא, כי דמותו של זעיר אנפין מאופיינת כשילוב של המשכיות מול חידוש, מסורת ורציפות מול גילוי ויצירתיות⁵²³.

4.2.16.1. ישראל, יעקב, לאה, רחל

כפי שראינו לעיל, פרצופי זעיר אנפין ונוקביה כוללים ארבעה מוקדים: ישראל, יעקב, לאה ורחל. בין מוקדים אלו עשויים להתקיים ארבעה אופנים שונים של ייחוד:

1. ייחוד ישראל ולאה: ייחוד המחשבה במידות.
2. ייחוד ישראל ורחל: ייחוד המחשבה במידות.
3. ייחוד יעקב ולאה: ייחוד הדיבור במידות.
4. ייחוד יעקב ורחל: ייחוד הדיבור במידות.

ישראל ויעקב מזוהים עם ספירת התפארת. ישראל ממוקם במרכז הז"א, כלומר בציר המרכזי שלו הכולל את ספירות דעת-תפארת-יסוד. ישראל מכונה בשם 'אמת' משתי סיבות. הראשונה היא שהוא כלול משני הפכים (חסד ודין) ולכן אין דבר שיכול להתנגד לו, בניגוד לחסד לבדו שהדין יכול להתנגד לו או הדין לבדו שהחסד יכול להתנגד לו. הסיבה השנייה היא שעל הציר המרכזי של הז"א אין שינויים בין הראש לסוף. הדעת, התפארת והיסוד שומרים על רציפות ואין ביניהן ניתוקים. כך למשל 'אין קישוי אלא לדעת', כלומר שאיבר הברית אינו יכול להתעורר מבלי שהדעת תתעורר גם היא. מאידך, בקו הימין (חכמה חסד נצח) ובקו השמאל (בינה גבורה הוד) יש ניתוקים, והספירות התחתונות יכולות לפעול בניגוד לרצונן של העליונות.

522. שם.

523. על מושגי קטנות וגדלות בקבלת האר"י ראו עוד פכטר, קטנות וגדלות, עמ' 171–210.

כך הם פני הדברים במצב המתוקן של ז"א, כשהוא נקרא 'ישראל לי ראש' ומחובר למוחין שלו. במצבו הנמוך, זעיר אנפין לא נקרא ישראל אלא יעקב, ומיקומו במפת האצילות הוא בחיצוניות התפארת. שם הוא מרכז רק את המעבר החיצוני יחסית שבין חסד וגבורה לבין נצח והוד⁵²⁴. כלומר, בעוד ישראל, כפנימיות התפארת, עסק בחיבור הציר המרכזי של דת⁵²⁵, הרי שיעקב פועל בחיצוניות ומחבר רק בין חו"ג לנו"ה.

ובחזרה לייחודים האפשריים: כפי שראינו ייחוד יעקב ורחל הוא המשכת מידות הלב לדיבור, ונקרא גם 'קלא דמשתמע בדיבור'⁵²⁶. יש כמובן גם מצב מקולקל שבו הבל הלב לא נמשך לדיבור, בבחינת 'לבא לפומא לא גליא': כשהלב נמצא במצב של עצבות וכיוון הרי שהנטייה היא להמעיט בדיבור אך כשהוא במצב של שמחה והתפשטות הנטייה היא להרחיב בדיבור.

כך או כך, ייחוד יעקב ורחל מתאר מצב של זרימה ממידות הלב אל הדיבור. במצב זה הדיבור אינו חיצוני ואינו עקר והדובר אינו מנותק ממקורותיו הנפשיים והרגשיים. זוהי המשכה של חיצוניות המידות שבלב אל הדיבור.

ייחוד ישראל ולאח מוגדר כ'קלא פנימאה דלא משתמע'. זהו מצב של ייחוד המוחין במידות, או המשכה של התפעלות מהמוח אל הלב. למעשה מדובר פה על תהליך של מודעות פנימית, המשגה ומילול פנימי של תובנות הכרתיות. המשכה היא אל 'אותיות' אך אלו עדיין 'אותיות המחשבה' ולא אותיות שהופכות לדיבור מוחצן. התהליך הזה מתרחש מלמטה למעלה, לאחר שהמידות מתעוררות אצל האדם הוא 'מדובב' אותן וממשיג אותן.

ייחוד ישראל ורחל: הארה של פנימיות המוחין בתוך המידות.

ייחוד יעקב ולאח: מכונה גם 'הרהורי לבא' ומתייחס למצב שבו חיצוניות המידות הופכת להרהור (מודעות) במוח.

בין לאח ורחל מתקיים קשר ייחודי, המתואר כ'עקבי לאח במוחין דרחל': הקשר מתבטא בזרימה מהמחשבה לדיבור. זה מצב של דילוג על הלב והרגשות, וקשר ישיר בין המחשבה והדיבור.

4.2.16.2 יסוד

כמו הספירות האחרות, גם היסוד כולל פנימיות וחיצוניות. הפנימיות מזוהה עם דמותו של יוסף ואילו החיצוניות עם דמותו של נח⁵²⁷.

524. בניגוד לישראל שחיבר בין הדעת ליסוד.

525. כלומר חיבר בין הדעת ליסוד דרך התפארת.

526. שם, קלה ע"א.

527. שם, קלד ע"א.

אליבא דר' דובער, תפקידו של היסוד מתפרש דרך הפסוק 'אלה תולדות יעקב יוסף'. 'אלה' מזוהה עם ו' קצוות, כלומר שש הספירות של ז"א; יעקב עם כללות ז"א; ויוסף עם יציאתו של ז"א להשפיע מטה ו'להביא אור השכל לידי השפעה לבחון⁵²⁸. לכן הוא נקרא גם ו' זעירא שכן הוא המיצוי של שש הספירות שמעליו, שנועד לקבץ ולאסוף את השפע והאור שלהן כדי להוציאם החוצה.

שורשו של היסוד הוא ביסוד של פרצופי עתיק ואריך, שהם כאמור למעלה מן השכל. המשמעות בנפש היא שהיסוד, כלומר יכולת ההולדה, אינו יכול להתפתח ללא השראה שלמעלה מטעם ודעת, מה שמחיש את טענת שער הייחוד לקיומו של רצף ואף תלות בין המישור הרוחני לגשמי בתהליך הבריאה.

יוסף מכונה במקרא 'יפה תואר ויפה מראה', ראשי תיבות יתו"ם. ר' דובער מדגיש כי יוסף, המזוהה עם ספירת היסוד, הוא יתום מאם אך לא יתום מאב. הסיבה היא שבעוד ש'יסוד אמא' קצר⁵²⁹ הרי ש'יסוד אבא' ארוך. המשמעות היא שבשעת הזיווג – שבה היסוד משפיע את אורו – אור השכל המזוהה עם 'אמא' מסתלק, אך עדיין נשארת הארה קלושה של 'עצם אור המושכל' שמגיעה מ'אבא'. לשון אחר, בזיווג שבין הזכר לנקבה המודעות והמבט הרפלקטיבי נחלשים, אך נקודת הרצון והחשק נשמרים.

4.2.17. המלכות – פרצוף הנוקבא: אותיות, לבושים וכלים

התחנה האחרונה בסדר ההשתלשלות של עולם האצילות היא פרצוף הנוקבא, שמהווה למעשה את שיעור הקומה השלם של ספירת המלכות, המבטאת את הצד הנקבי של העולם האלוהי. במסגרת דינוני בעניינו של פרצוף זה, מקדיש ר' דובער יריעה רחבה לסוגיית הכלים והאותיות, שכן המלכות, ככלל, נתפסת כאבטיפוס של הצד המקבל בבריאה, המזוהה גם עם הכלי.

'חוקי המשחק' הבסיסיים שזיהה שער הייחוד בכל הפרקים הקודמים חלים גם פה. גם בספירת המלכות ההתייחסות היא להופעתה בתוך כלי אוטונומי, נבדל ועצמאי מחד, אך בעל שורש גבוה המזוהה לחלוטין עם העצמות האלוהית מאידך. כך קובע ר' דובער כי "הנה שורש האותיות הוא בעצם הנפש ממש שהנפש מלאה אותיות"⁵³⁰.

אך מנגד הוא מציין: "ע"י האותיות יש בחינת השתלשלות עילה ועלול מעצם הנפש עד סוף מעשה ושורש האותיות הוא בעצם הנפש ממש"⁵³¹. פירושו: האותיות הן התווך המאפשר את עצם גילוי התמורות וההתפתחויות של הנפש, כמו למשל גילוי הרצון במחשבה המודעת או גילוי ההשראה

528. שם.

529. שכן 'בינה (רק) עד הוד אתפשטת'.

530. שם, קלה ע"ב.

531. שם, קלו ע"א.

הנובעת מלמעלה מן השכל בתוך השכל המודע ובתוך המידות. בו בזמן, האותיות נוכחות גם בשלב השורשי הליבתי – בעצם הנפש, שהיא כאמור "מלאה אותיות".

בניסוח אחר ניתן לומר כי כל גילוי של תוכן אנרגטי או נפשי מופשט דורש טקסט, וכל שינוי מצב צבירה נפשי או מעבר ממישור קיום מופשט ולא מודע ('השגה שלמעלה מטעם ודעת') אל מישור מודע ומוחשי יותר – דורש טקסט. כך למעשה האותיות מתפקדות כלבושים של הנפש, דהיינו כאופני הביטוי והגילוי שלה.

נקודה חשובה נוספת היא ההבחנה שבין הלבושים והכלים, ולסוגיה זו מקדיש ר' דובער את פרק ל"ט בשער הייחוד. הקביעה הראשונה היא שהאותיות מתפקדות לעתים כלבושים ולעתים ככלים.⁵³²

כאשר האותיות מתפקדות ככלים יש להן שלוש תכליות:

1. להגביל את עצם הנפש. תכלית זו מבטאת את ממד הצמצום והדין שקיים באותיות.
2. לתאר ולהביע את עצם הנפש. תכלית זו מבטאת את תכונתו של הכלי כמדיום חושף ויוצר.
3. להזדהות עם עצם הנפש. תכלית זו קובעת כי האותיות אינן חיצוניות לנפש אלא מזוהות עמה, וכפי שראינו לעיל, 'הנפש מלאה באותיות'.

מזיהוי של האותיות עם הכלים נגזרת המסקנה שההבדלים בין הצירופים השונים של האותיות אינם הבדלים אונטולוגיים. כך למשל, טוען ר' דובער, אנו יכולים לראות בספרות התלמודית שתי סברות שונות לעיקרון הלכתי אחד – לדוגמה פירוש רש"י הנבדל מפירוש התוספות או הרא"ש. לטענתו הפירושים אינם נבדלים זה מזה כי אם מתארים את אותו דבר, אלא שכל פרשן מפרש על פי 'אותיות השכל' האופייניות לו, בבחינת "אלו ואלו דברי אלוהים חיים".

מאידך, האותיות מתפקדות גם כלבושים, שבהם יש פער גדול יותר בין המהות הפנימית לבין הביטוי החיצוני, מה שמסביר את תופעת המחלוקות בין פרשני התלמוד. כאשר האותיות מתפקדות כלבושים, אז הן מוגדרות כ"דבר נבדל מן העצם לגמרי, רק שבו מתלבש עצם הנפש".⁵³³ ההבדל היסודי שבין הכלי ללבוש הוא שבעוד הכלי נמצא במצב יציב וקבוע יחסית, הרי שהלבוש מתחלף ומתאפיין בשינויי צורה תכופים. כך למשל "לבוש המחשבה אינו עומד אפילו רגע שתמיד פושט ולובש ופושט ולובש". המחשבות שלנו מתחלפות בקצב מהיר, כפי שאדם עשוי להחליף את לבושו בתדירות גבוהה. המשמעות היא שהלבוש נתפס כרחוק יותר מעצם הנפש, וכגילוי גמיש יותר שאיננו מזוהה עמה לחלוטין. מצד שני, גם הלבוש נובע משורש עצמי גבוה: "להיות כי שורש האותיות מבחינת מקיפים שהם שורש הלבושים ומשם גם כן שורש הכלים המגבילים ומתארים".⁵³⁴

532. שם.

533. שם.

534. שם, קלו ע"ב.

בתאוסופיה הקוריאנית, פרצוף הנוקבא (המלכות) מורכב משני תתי פרצופים: פרצוף לאה ופרצוף רחל. כך מתוארים הפרצופים בספר עץ חיים:

ועתה נבאר בחיי התקשרות שיש בין לאה ורחל יחד ובו יתבאר כמה פסוקים וכמה מאמרי רז"ל. והנה רז"ל פי' על פסוק 'עקב ענוה יראת ה' מה שעשתה יראה עטרה לראשה עשתה ענוה עקב לסולייאת ביאור הדברים האלה של ז"א שהם לאה ורחל נקרא ענוה ויראת ה'... ואמנם רחל מתחיל הכתר שלה מהחזה ולמטה עד סיום רגלי ז"א ממש באופן כי בסיום רגלי ועקבי לאה משם מתחיל כתר רחל למטה מרגלי לאה. וזשארז"ל מה שעשתה יראה עטרה לראשה עשתה ענוה עקב לסולייאת ר"ל רגלים דלאה שהיא הנקרא ענוה עשתה יראה שהיא רחל כתר לראשה כנ"ל⁵³⁵.

לאה ורחל מלבישות שתיהן את פרצוף הזכר – זעיר אנפין – כשלאה מלבישה את חלקו העליון עד לחזה ורחל מהחזה ומטה. קיימת חפיפה מסוימת בין רחל ללאה: עקבי לאה נכנסים לתוך המוחין של רחל.

הפרשנות הפסיכולוגית של ר' דובער בשער הייחוד מבוססת על זיהוי עקרוני של 'לאה' עם כוח המחשבה ושל 'רחל' עם כוח הדיבור. בפרק מ' משרטט ר' דובער את הרמות השונות של המחשבה בהכרה האנושית, החל מנקודת הרצון הלא מודעת, דרך הפעילות ההכרתית המודעת ועד לגיבושן של מחשבות במוחו של האדם. במובן הזה לאה היא אמנם חלק מפרצוף הנוקבא, כלומר מספירת המלכות, אך המקור שלה הוא בחלקים התחתונים של פרצוף אמא (ספירת הבינה), המוגדרים כפרצוף 'תבונה'.

תהליך התגבשות המחשבה מורכב מהשלבים הבאים:

1. 'הרצון הקדום' שקדם לכל 'רצון לרצון'.
2. 'המחשבה הקדומה', שהיא הלבוש של 'הרצון הקדום' – נקראת גם 'הרצון לרצון'. מחשבה זו היא השלב הראשון של המחשבה כמציאות נפשית אוטונומית, אך בתוך תהליך הבריאה של עולם האצילות היא מוגדרת כשלב השני של ההאצלה.
3. 'מחשבה סתימאה'. זהו 'הרצון הנעלם', העל-מודע שאיננו מופיע במחשבה המודעת. שער הייחוד מתארו במילים: "הרצון הבא פתאום במוח, אין לו כלים ואותיות אבל מתפשט בגידי המח כמו הנערוין משהם כוח התנועה וכוח ההרגש". מדובר למעשה על מחשבה אינטואיטיבית פשוטה שאיננה מילולית, כלומר אין בה עדיין 'אותיות'.

535. עץ חיים, שער לח, פרק ג.

4. 'פנימיות המחשבה דבינה' – זהו השלב הלא מילולי האחרון, המוגדר גם כ'עומק המושג'. כאן כבר מדובר על אינטואיציה ברורה יותר שמקורה הוא מ'אין דחכמה', וממנה נובע השלב הבא שהוא המחשבה המודעת.

5. 'מחשבה עיונית' – זהו השלב המתגלה, המזוהה עם לאה, שמקורו ב'מלכות דתבונה'. השלב הזה מבטא את ההתגלות של המחשבה: "דהיינו סוף מדרגת אור ההשגה בעצם, המביא להשגה בענין הנבדל". המחשבה העיונית מאפשרת את התפשטות אור השכל במחשבה.

6. 'מחשבה ממש' – אותיות המחשבה המפורטת כפי שמופיעות ב'פרצוף לאה'.

זווית אחרת לדין במהותה של המחשבה היא בחלוקת התהליך המחשבתי לשלוש שכבות⁵³⁶:

1. 'מעשה שבמחשבה': מוגדר גם כ'ציור ללא אותיות'. הדוגמה שבוחר ר' דובער היא התודעה של התינוק, שמסוגל לזהות חפצים או אנשים באופן כללי גם מבלי לנקוב בשמם. הוא מזהה חפץ ויכול להביע אליו משיכה או דחייה, אך מחשבתו מוגבלת לתגובה לגירוי ואיננה מסוגלת ליוזם מהלך עצמאי. מחשבה זו נובעת מכוח המדמה, ואצל האדם הבוגר היא מתבטאת כמחשבה אופרטיבית, כלומר מחשבה כיצד יש לבצע פעולה מסויימת באופן טכני. זמן נוסף שבו מחשבה זו מופיעה הוא שעת השינה, כמחשבה אוטומטית שאינה נשלטת.

2. 'דיבור שבמחשבה': זוהי מחשבה שמתגבשת סביב הדיבור, כלומר האדם שומע את המלל (אותיות) וממנו מגבש את מחשבותיו. המחשבות מתגבשות סביב הדיבור. הפעולה הזו מתרחשת גם בכיוון ההפוך – האדם חושב מה לומר ומתוך כך מדבר.

3. 'מחשבה שבמחשבה': המחשבה מתגבשת סביב רעיון מופשט ולא סביב מילים ואותיות. הדוגמה היא "שחושב אותיות אדון עולם בלא דיבור"⁵³⁷. כלומר, האדם חושב על הרעיון המונח בתשתית הנושא שבו הוא עוסק. לענייננו, הוא מתחבר למחשבת האדנות של 'אדון עולם', ומסוגל לגבש כיוון מחשבתי גם לפני שהוא מוצא לו ניסוח מילולי (אותיות).

כאמור, הרעיון היסודי החוזר על עצמו בפרקים אלו, הוא שכל התפרטות והתגוננות של העולמות נובעת ממקור שורשי ואחדותי. כך, הכוח לחשוב על עניין כלשהו בצירופי אותיות שונים, כלומר בניסוחי טקסט שונים, נובע מ'כוח המחלק לצירופי אותיות במחשבה'⁵³⁸ שמקורו מה' הגבורות המזוהות בקבלה הלוריאנית עם האותיות הסופיות בשפה העברית: מנצפ"ך.

מהתינוק, שמסוגל לחפוף בחפץ מסוים עד לרמה ש"הגם שיבחין בו לא יחליפנו בדבר אחר", ר' דובער למד כי "שורש ההתחלקות בא למעלה מכוח ההשגה"⁵³⁹. פירוש: היכולת הוורבלית-מילולית

536. שער הייחוד, קלז ע"ב.

537. שם.

538. שם, קלח ע"א.

539. שם.

היא רק שכלול ופיתוח של יכולת זיהוי והכרה על-מילוליים הנמצאת בשכבה גבוהה או קדומה יותר של ההכרה האנושית. כך מתפרשת הקביעה הלוריאנית כי 'עקבי לאה במוחין דרחל' – או במונחיו של ר' דובער 'הדיבור שבמחשבה' (כלומר הצד במחשבה שמביע עצמו דרך השפה) – נעשה ל'מחשבה שבדיבור' (כלומר למודעות לתוכן המחשבתי שעומד בבסיס השפה).

השורש הגבוה לשפה הוא ספירת החכמה, פרצוף אבא, והיחס בינו לבין עולם הדיבור מוגדר כ"אבא יסד ברתא". המשמעות: בשלב החכמה אין עדיין פירוט שכלי, אך למרות זאת יש בחכמה את הפוטנציאל המילולי, את הכוח להפוך תוכן מופשט לטקסט, וזאת מכוח הבהירות שמקנה החכמה לתוכן שבו היא עוסקת.

קביעות אלו עונות למעשה על שאלה סמויה: אם הדיבור, המזוהה עם הבינה, מצוי בהיררכה האפיסטמולוגית מתחת ליכולת הזיהוי של ההכרה, המזוהה עם החכמה, הרי שהתינוק היה אמור לפתח תחילה את כוח הדיבור ורק לאחר מכן להיות מסוגל לזהות עצמים מוחשיים במרחב. התשובה של ר' דובער היא שבשורש הסדר הפוך, כלומר שורש הדיבור גבוה וקודם לשורש הזיהוי, ולכן בתהליך ההתפתחות שמתרחש תמיד מלמטה למעלה התינוק מזהה תחילה עצמים ורק לאחר מכן מסוגל לקרוא להם בשם. מבחינה קבלית, הקביעה היא שלדיבור ישנם שני מקורות: ספירת הבינה (ה' גבורות שבאותיות מנצפ"ך) המתוארים גם כ"אמא אוזיפת מנתא לברתא"⁵⁴⁰ – והשני בחכמה (אותיות המחשבה), המתואר בדימוי "אבא יסד ברתא".

4.2.17.2 הלבושים – לפני הצמצום ולאחריו

הלבושים היסודיים – המחשבה, הדיבור והמעשה, מופיעים בשער הייחוד פעמיים: הן לפני הצמצום והן לאחריו⁵⁴¹.

החלוקה היא כדלהלן. לפני הצמצום מופיעים השלבים הבאים:

1. מחשבה שבמחשבה: זוהי מחשבת 'אנא אמלוך'⁵⁴², שעלתה ברצונו של הבורא לפני שלב ההתפרטות, שבה החל לחשוב כיצד ובאילו דרכים להוציא את כוונתו מהכוח אל הפועל.
2. דיבור שבמחשבה: מתייחס אל השלב המתואר בזהר כ"גליף גליפו בטהירו עילאה". זהו שלב יצירת השפה, או בלשונו של שער הייחוד – חקיקת האותיות. פסוק נוסף המזוהה עם שלב זה הוא "הוא אמר ויהי", והכוונה היא שמדובר בשלב של דיבור אופרטיבי, כלומר דיבור המוכוון אל המעשה.

540. = האם משאילה את הבגדים לביתה.

541. שם, קלח ע"ב.

542. המתוארת פה בקונוטציה חיובית, בניגוד להקשר השלילי שבו היא מופיעה כתיאור הסיבה למות המלכים בשבירת הכלים.

3. מעשה שבמחשבה: זוהו "סוף מעשה שעלה במחשבה תחילה", והכוונה המכונסת וממוקדת לגמרי במעשה הסופי, בדומה למחשבת התינוק.

במקביל, תהליך זה מתרחש שוב גם לאחר הצמצום. שם הוא כולל את המחשבה הראשונה בפרצוף אדם קדמון, המתוארת גם כמחשבה קדומה שבה האל 'כולל את הכול בסקירה אחת'; את ה'מחשבה סתימאה' המזוהה עם הרצון הנעלם; ואת המחשבה המלבישה את מידות הלב באצילות המזוהה עם פרצוף לאה.

כל ההקדמה הזו נדרשת בשער הייחוד כדי לאפשר התבוננות מדויקת יותר בטבעה של המחשבה. עיקר המחשבה בעולם האלוהי, הלא הוא עולם האצילות, היא מה שמכונה 'מחשבה דלאה' שכן זוהי זירת ההתרחשות של המחשבה בפרצופים המרכזיים של האצילות, פרצופי זו"ן. ר' דובער קובע כי שורשה של המחשבה הוא בחלקים התחתונים של פרצוף אמא (הבינה), או ליתר דיוק – במלכות דתבונה, המזוהה גם עם ד' רבתי; קשר תפילין של ראש; גדלות הדיבור; אחוריים דאמא. אך כל זה הוא השורש הקדום של המחשבה. בפועל המחשבה של לאה, הלא היא החלק התבוני העליון של הפרצוף הנקבי של האלוהות (ספירת המלכות), נובעת מהזכר – זעיר אנפין.

משמעות הדבר היא שהמחשבה מתפתחת בשני ערוצים⁵⁴³: הערוץ הראשון הוא הנגלה, הסיבתי, ההיררכי, שבו הפעילות המוחית של הבינה (המוגדרת כמחשבה עיונית) מתגבשת לכלל מחשבות מגובשות ומסודרות בעולם המחשבה המכונה גם 'פרצוף לאה'. במקביל ישנו הערוץ הפנימי, שבו המחשבה מקבלת מהעל מודע, שכן שורש 'התחלקות האותיות' (כלומר השפה הקומוניקטיבית) נובע ממקום שלמעלה מההשגה הגלויה.

שער הייחוד מבאר בפרק מ"ד⁵⁴⁴ שזהו ההבדל בין 'מאמר סתום' ל'מאמר פתוח'. המאמר הסתום, המקביל לאות מ"ם סופית, מתאר את המסלול הלא מודע: האור המקיף של פרצוף אמא משפיע על המידות של האצילות, כמו 'האם הרובצת על בנים' המאפשרת להם להתפתח ולגלות את 'גדלות המוחין דמידות'. ההשראה המקיפה מאפשרת את יצירת השפה, אך בדרך עקיפה ובלתי מודעת.

מול המאמר הסתום ניצב המאמר הפתוח, המזוהה עם האות מ"ם הפתוחה. כאן ספירת הבינה מתפקדת כ'אם הבנים' המגדלת אותם באור פנימי ובמפגש בלתי אמצעי. התבונה פה מאפשרת יצירה של צירופי אותיות ספציפיים, כלומר של שפה שמביעה במדויק את התוכן הפנימי של ההכרה.

4.2.17.3 כותנות עור וכותנות אור – מסכי ההגנה של האצילות

אנו רואים אפוא כי המעבר בין ההשראה הרוחנית העליונה לבין המודעות והשפה הוא מעבר מורכב. מחד ישנו הרצון לשמר בשפה את הנוכחות האותנטית המקורית של הרוח, ומאידך קיים חשש מפני

543. שם, קלט ע"א.

544. שם.

הארה גדולה שמעבר ליכולת ההכלה של הכלים. ר' דובער מדבר על חשיבות ההגנות והמסכים שבין המישורים הרוחניים השונים, ובהקשר זה טובע כמה מונחים.

כותנות עור נוצרו כתוצאה משבירת הכלים. כידוע, הכלים בקבלה הלוריאנית נשברו כתוצאה מריבוי האור ומחוסר היכולת של הכלים המצומצמים להכילו. בנפש הסיטואציה מתבטאת במצב שבו מרוב השראה מאבד האדם את היכולת הקומוניקטיבית וחווה "פיזור ובלבול אותיות אור השכל"⁵⁴⁵ כפי שמתרחש בחלום.

לשבירת הכלים ישנה השלכה בעייתית מרכזית: האותיות, כלומר השיח האנושי המצוי, מאבדות את הקשר עם השורש הרוחני שלהן, והן מכילות רק חלק מצומצם וקטן מאד מן ה'שכל' שכונן אותן. התוצאה היא שפה רזה, ריקה מתוכן רוחני אותנטי, ולכן גם מנותקת.

ההתמודדות עם הבעיה היא ביצירת מסך מצמצם שמיועד למנוע את ריבוי האור. מסך זה מכונה 'לבוש זר'; 'לבוש דחשמל'; וכן – 'כותנות עור'. כותנות העור אמנם חוצצות בין המקור הרוחני לבין ההופעה הפנומנולוגית שלו, אך מאפשרות ביטוח לרוח בעולם התחתון מבלי שהיא תשבור את הכלים.

שער הייחוד מציין כי "זהו עניין המשלים דר"מ⁵⁴⁶ שהם חכמות עמוקות ביותר שאין להם בחינת כלים באותיות כי אם בהתלבשותם בעניינים זרים נבדלים הרבה מן עצם החכמה שם דווקא יושג עומק החכמה". כלומר שלמרות הפער הקיים בין המשל לנמשל, הרי שהמשל מאפשר סוף סוף המחשה כלשהי וביטוי במציאות לנמשל.

היחס בין כותנות העור לכותנות האור מתברר בפרק מ"ו של שער הייחוד⁵⁴⁷:

1. לפני בירור הרפ"ח ניצוצין הלבוש מוגדר כ'כותנות עור', ומכונה גם 'אור שעל גבי החושך':
אנו מדברים פה למעשה על צמצום שמטרתו היא לברר ולדייק את ההארה האלוהית המעורפלת החודרת אל ההכרה. ר' דובער מדבר על 'בירור האותיות' ומזכיר את דמותו של יוסף שהיה פותר חלומות. המצב הראשוני מתואר כגלות, כדורמטיא (שינה) שבה יש אמנם טקסט ותוכן (כמו התוכן שיש בחלום) אך תוכן זה איננו מופיע בצורה מדויקת ומוגדרת אלא כ'הרהורי ליבא'. תפקידו של יוסף הוא לפתור את החלום, כלומר לנסח את הטקסט, או הנרטיב, שמבהיר את תוכנו של החלום. את פתרון החלום יש לעשות מתוך זיקה לשורשו בעומק החכמה של א"ק. דימוי לוריאני נוסף שנכנס לפה הוא שם מ"ה של עולם האצילות שלאחר שבירת הכלים, המברר את שם ב"ן. פה נכנס המלבוש, המכונה 'כותנות עור'. תפקידו הוא לתת את האור לא באופן ישיר ובלתי אמצעי אלא כקונטרסט להופעתו של החושך, כמו נר שמאיר באפלה, שאין לו אור עצמי חזק אך הוא בולט בזכות הרקע החשוך. דימוי נוסף הוא משל שנועד לברר ולהמחיש את הנמשל. לסיכום: המלבוש הוא ניסיון לצקת את האור העליון

545. שם, קמ ע"א ואילך.

546. = דרבי מאיר.

547. שם, קמ ע"ב.

אל כלים קומוניקטיביים, שאמנם מצמצמים אותו אך מאידך גם נותנים לו ביטוי ומימוש בהכרה מבלי לפרוץ את גבולותיה. בזכות המלבוש הזה האור מתאים עצמו למידות הכלי.

2. לאחר בירור הרפ"ח, ניצוצין הלבוש יכול להיות עדין ומינימליסטי יותר. בשלב זה הלבוש מכונה 'כותנות אור', והוא מאפשר לנפש לחוש את חוויית הביטול השלם, "עד שנהפך בחינת היש המורגש דנוגה בבחינת הביטול לאין ממש"⁵⁴⁸ – בחינה של ביטול שלם; במקום הזה הבירור נעשה על ידי שם גבוה יותר משם מ"ה, הלא הוא שם ס"ג, ולכן הלבוש מכונה גם 'זיהרא עילאה'. השימוש בביטוי כותנות אור המזוהה בתלמוד עם דרשתו של ר' מאיר, שעליו נאמר שלא ירדו חבריו לסוף דעתו ושאיך הלכה כמותו בכל מקום, מתאר מצב תודעתי גבוה שבסדר הדברים הרגיל אינו תואם למצב התודעתי של המציאות הנבראת. לבוש זה עשוי מ'אור מבהיק', כשהבוהק הוא מצד בהירות האור ולא רק מתוך ניגודו של האור לחושך. הוא מכונה גם 'אספקלריא דנהרא' שעל ידה הנשמות מביטות בזיו השכינה בגן העדן. הפירוש הפסיכולוגי ברור: לאחר תהליך הבירור הראשוני, מגיעה המציאות הנבראת למצב תודעתי של ביטול שבו מתאפשר לה לחוות את השפע האלוהי בתצורתו המקורית, מבלי לחשוש שהוא יפר את האיזונים העדינים הקיימים בתוכה, ומבלי לפחד ממצב של שבירת הכלים כתוצאה מריבוי האור.

4.2.17.4 פרצוף רחל – עולם הדיבור

פרק מ"ז⁵⁴⁹ בשער הייחוד מוקדש לדיונים על אודות פרצוף רחל, החלק התחתון או המוחצן של פרצוף הנוקבא המזוהה עם המלכות. ר' דובער פותח בקביעה שבאופן כללי המלכות היא ההתגלות של כל הספירות שמעליה. הנוקבא מגלה את כל ספירות הז"א: חסד, גבורה, תפארת וכו'.

פרצוף רחל ממחיש גם את המחזוריות וההשתנות של הטבע הנשי, את הדינמיות שלו, ובהקשר זה שער הייחוד מצביע על שלושה מצבים עיקריים של המלכות:

1. המלכות כנקודה: זהו השלב האינפנטילי-ראשוני של הנקבה, שבו היא עדיין איננה קיימת כפרצוף עצמאי אלא מוגדרת כנקודה או כנספח של הזכר – זעיר אנפין. הכינויים שבהם משתמש ר' דובער בהקשר זה מגוונים: 'אחורים דז"א', 'תחת ידי ז"א', 'כלים דז"א', 'צלם וצורה', 'גבול בכח'⁵⁵⁰, וגם: 'ציור עצמי דחותם'⁵⁵¹. הביטוי הפסיכולוגי של תיאור המלכות כנקודה הוא גילוי המידות בלב, כלומר ההצפה הרגשית. ר' דובער מביא את הפסוק ממגילת

548. שם.

549. שם, קמא ע"ב.

550. תיאור זה בא לאפיין את הנקבה כתלותית בזכר. אין לה עדיין עמידה עצמית ויכולת להגדרה עצמית.

551. יצירת החותמת מתרחשת בעקבות מפגש בין שני גורמים: החותם שבו יש ציור המופיע כבליטה, והמשטח (שעווה בדרך כלל) שבו החותם מתבטא כצורה שקועה. זיהויה של המלכות כחותם בא לתארה כיצירה של הזכר, כביטוי חיצוני שלו.

אסתר "ותפול לפני רגליו". האשה פה עדיין איננה יכולה לדבר, היא במצב של אילמות⁵⁵². כוח הדיבור, שהוא הכוח המרכזי של הנקבה, עדיין איננו מופיע בשלמות, שכן הנקבה עדיין 'דבוקה בחזה ז"א' ואין לה קיום עצמי אוטונומי.

2. המלכות כפרצוף עצמאי נבדל: זהו שלב ההיפרדות והאינדבידואציה של הנקבה. בשלב זה היא מכונה בשמות: 'דמות', 'חותם הנחקק בשעווה', 'התגלות היש בדיבור שנעשה יש נבדל בפני עצמו', ועוד. הביטוי בנפש הוא במעבר בין הופעת הרגשות בלב לדיבור וליכולת ההבעה הרגשית. היש' מקבל פה אוטונומיה ועמידה עצמית, מה שמאפשר לנקבה לעמוד מול הזכר בגובה שווה, בבחינת פנים בפנים.

3. המלכות מאירה לעולמות בי"ע: במצב זה הנקבה מממשת את כוח היצירה העצמי שלה, היא יוצרת עולמות מבלי להזדקק לזכר. מצב זה מתואר בשער הייחוד כגילוי של האות ד' רבתי שבסוף המילה 'אחד' (בפסוק הראשון של קריאת שמע). זה מתרחש כאשר הספירה התחתונה במלכות, 'המלכות דמלכות', בוקעת את המסך התחתון של עולם האצילות ויוצרת למעשה את עולם הבריאה. דימוי ציורי נוסף הוא "אבא ואמא אומרים לה זילי נטירי לביתך להיות ראש לבי"ע", כלומר המוחין וההכרה של עולם האצילות, המזוהים עם אבא ואמא, משחררים אותה לעשות לביתה ולהיאיר החוצה אל העולמות הנבראים.

4.2.17.5. עולמות בי"ע: בריאה, יצירה ועשיה

בפרק מ"ח⁵⁵³ מתאר שער הייחוד את המעבר מהוויית האצילות אל עולמות בי"ע דרך הפרסה, וטענתו המרכזית היא שהיצירה החוצה טבועה כבר ברצון הפנימי של האצילות עצמה.

ר' דובער טוען שיש הבדל משמעותי בין ספירות האצילות, כמו החכמה והחסד, לבין המלכות, המכונה פה בשם 'התנשאות'. ההתנשאות היא מדיה חיצונית לעצם הנפש, בעוד החכמה והחסד הן עצמיות לה. פירוש: מידה עצמית משמעה מידה שיש לה קיום מוחלט גם מבלי להזדקק לזולת וגם מבלי להביע את עצמה, אך ההתנשאות מתרחשת אך ורק במישור האינטרטיבי, הבין-אישי. מאחר שאין מלך בלא עם, הרי שאין קיום למלכות ללא הצמצום שמאפשר מתן מקום לנבראים.

בניסוח אחר נוכל לומר שמהות הסובייקטיביות, במובן של הצורך האנושי העמוק במפגש ובאינטרקציה בין-אישית, הוא חידוש של הפן הנקבי באילוהות, המצאה של המלכות. כך מתפרשת ההתרחשות המיסטית בראש השנה, שבה בני ישראל נדרשים לחדש את 'כתר המלכות' במובן של חידוש הרצון והחשק להתנשאות ולמלוכה ויצירתה של מערכת יחסים בין האל לנבראים. זהו עניין התפילה במחזור "וייתנו לך כתר מלוכה".

552. כמו הדמוי המקראי של בני ישראל במצריים 'כרחל לפני גוזזיה נאלמה'.

553. שם, קמב ע"א.

ההתנשאות, במובן של הצורך להשפיע (וגם לקבל) היא חלק בלתי נפרד מהאנושיות. שער הייחוד קובע שהיא קיימת אצל כל אדם, תינוק כמבוגר. בניגוד להתנשאות, מידות הלב העצמיות כמו החסד והרחמים מופיעות גם אצל בעלי חיים. כך למשל נתפסים הנשרים כעופות רחמניים. האדם, בניגוד אליהם, מכונן את זהותו מתוך המפגש עם הזולת, לכן מטבעו הוא 'מושל על אחרים', כפי שמתואר בפרקי הבריאה בפרשת בראשית.

באופן פרדוקסלי, קביעה זו סותרת את הקביעה הקודמת של ר' דובער, לפיה מדרגת 'כותנות אור' שאיננה נזקקת לזולת שכן היא מדרגה עצמית, היא מדרגה גבוהה יותר. כאן הוא קובע שמדרגה זו משותפת לאדם ולבעלי החיים, בעוד הייחוד האנושי מתבטא בכך שהאדם מכונן את זהותו דווקא באמצעות המפגש עם הזולת⁵⁵⁴.

כאמור, עיקר תוכנו של 'פרצוף רחל' הוא בכינון עולם הדיבור. בפרק נ'⁵⁵⁵ מחלק ר' דובער בין גוף צירופי האותיות, כלומר הטקסט והשפה שנוצרים במלכות, לבין המקור הפנימי שממנו השפה נוצרת. ואילו גוף צירופי האותיות נובע מה' מוצאות הפה⁵⁵⁶.

כך, הטקסט עצמו הוא תוצאה של פעילות אינטלקטואלית שמוקדה בבינה, בבחינת "אמא אוזיפת לברתא" – האם מלווה לבתה⁵⁵⁷. השורש לכוח הצירוף הוא בנפש המדברת, בפרצוף אבא, בבחינת "אבא יסד ברתא" – האב יצר את הבת⁵⁵⁸.

השפה, אליבא דשער הייחוד, מורכבת משני ממדים: חומר וצורה. עצם הקולות והעיצורים הם חומר, המורכב מארבעת היסודות שבטבע, והצירופים הם הצורה. הדיבור האנושי הוא פועל יוצא מצירופי האותיות. השפה נוצרת מדיבור שנובע מה' מוצאות הפה, ובכך יש לה לוגיקה והיגיון פנימי שמקורו בבינה, וזהו ה"היגיון" שבה.

מאידך, ר' דובע קובע שדרך יצירת הדיבור איננה דרך פעילות תבונית אינטלקטואלית. לרוב האדם אינו חושב ולאחר מכן מדבר, אלא מדבר באופן שוטף מבלי להתעכב על צירוף האותיות וניסוח המילים. הסיבה היא שמקור הדיבור הוא בחכמה, בהשראה. שם נמצא 'כוח הצירוף', המכונה גם 'הנפש המדברת'. בדומה לדיבור האנושי, כך התרחשו הדברים בתהליך הבריאה המקראי. ימי הבריאה מתפרשים כימים שבהם התרחשו צירופי אותיות שונים דרך מקור החכמה האלוהית. את כוח הבריאה האלוהי מגלים הצדיקים בעולם הזה, בבחינת "צדיק מושל ביראת אלוהים". ככל שהצדיק מצליח

554. עוד יש לדון בעניין זה בדמיון שבין הקביעה כי מעצם מהותה של המלכות מתחייב קיומם של הנבראים לבין ההוכחה האונטולוגית בפילוסופיה לקיומו של האל.

555. שם, קמג ע"ב.

556. ה' מוצאות הפה היא חלוקת כלל האותיות והעיצורים על פי מוקד היצירה שלהם בחלל הפה של האדם, חלוקה שבה נעשה שימוש נרחב בקבלה הלוריאנית. השפתיים מפיקות את בום"פ; החיך את גיכ"ק; הגרון את אהח"ע, הלשון את דטלנ"ת והשפתיים את זשר"צ.

557. כשהאם היא ספירת הבינה והבת היא ספירת המלכות.

558. כשכאן האב מזוהה עם ספירת החכמה והאם עם המלכות.

לעמוד על כוח החכמה הפנימית, כך גדלה יכולתו להשפיע ולשנות את המציאות דרך הדיבור. כוח זה של הצדיק נרמז, אליבא דר' דובער, בפסוק "כל אשר חפץ ה' עשה בשמים ובארץ". המפגש עם הרצון⁵⁵⁹ מאפשר לצדיק ליצור בעצמו מציאות חדשה.

בפרק נ"א מתאר ר' דובער את המסך שבין האצילות לבריאה. מה שמאיר לבריאה זה האור שבעובי המסך שמצליח לבקוע את המסך. שורש עניין המסך הוא החשמל מחיצוניות הבינה (חיצוניות הבינה היא כזכור ה'כותנות עור' – מ"ם פתוחה – מחשבה עיונית) שמקיף עד מתחת לרגלי זו"ן. זה למעשה ההסתר הנדרש כדי שיהיה אפשר להכיל את האור.

דימוי אחר לצמצום זה הוא הגלעד – גל אבנים המפסיק – המקביל לאותיות מסודרות בסדר על פי שכל, שרק בזכותן יכול המקבל להבין. הצמצום כאן נתפס לא כהקטנה של האור אלא כארגון שלו לטובת הכלה. כמו הורים שמדובכים חוויות עבור הילדים.

המסך הוא צמצום שני אחרי הצמצום הראשון שלפני האצילות, שנקרא 'מקום פנוי וחלל ריקן'. הצמצום השני הוא מסך בהפסק גמור. למרות זאת גם הוא נעשה על ידי בעל הצמצום ולכן הוא צמצום שאינו כפשוטו אלא לעיני המקבלים בלבד, כהדין קמצא.

יש למעשה שני צמצומים כנגד שני ייחודים. יחודא עילאה זה ייחוד זו"ן באצילות, ויחודא תתאה זה ייחוד המלכות דאצילות עם הבריאה. מקביל ליעקב מול בני יעקב ("כשם שאין בלבך אלא אחד...") זה גם ההבדל בין סובב וממלא/ הוי' אדנות מול הוי' אלקים.

4.3. סיכום – מבנה הנפש של שער הייחוד

בפרק זה סקרנו את המבנה האפיסטמולוגי המורכב שיצר ר' דובער על בסיס סדר השתלשלות עולם האצילות בספרות הלוריאנית.

ראינו כי מטרתו של ר' דובער כפולה: לבסס ולפרט את מבנה הנפש בהתאמה לתיאור עולם האצילות בקבלה הלוריאנית, אך גם לספק הסבר ממצה לאופי הממשק וההשפעה ההדדית שבין הנפש הרוחנית והמופשטת לבין דפוסי ההכרה האנושית המוכרים. בהקשר זה, אחד המאמצים המרכזיים של ר' דובער הוא ביסוס תזת הרצף. המסגרת הרעיונית המוצעת בתזה זו שואפת לגיבושה של תפיסת עולם המכירה ברצף שיטתי ועקבי בין העולם המיסטי-רוחני לעולם הקוגניטיבי-פיזי. במבנה האפיסטמולוגי של שער הייחוד הכוונה היא בעיקר לתיאור הרצף הקיים בין ההשגה המיסטית לבין ספירת ה'בינה', המתייחסת לכלי ההכרה הקוגניטיביים הרציונליים של האדם. השלב הבא במערכת האפיסטמולוגית הוא אפיון הקשר שבין ההשגות המופשטות לבין השימושים היום-יומיים של השכל, הפועלים בדרך כלל מתוך אינטרקציה בין ההכרה לבין המציאות החיצונית, בפרט כפי שהדבר מתבטא בתהליך קבלת ההחלטות של פוסק ההלכה.

559. 'חפץ ה'

חידושו של שער הייחוד: בעוד חיבוריו של רש"ז הציעו פרשנות פסיכולוגית בסיסית בלבד לעשר הספירות, הרי ששער הייחוד עוסק לא רק בספירות אלא גם ב'פרצופים' הלוריאניים, מתוך תפיסה הרואה בפרצוף מערך רוחני משוכלל ומרוכב הרבה יותר מאשר הספירה. מתוך כך מציע ר' דובער מפה מפורטת ביותר באשר לאפיון הדרך שבה עובדת ההכרה האנושית בניסיונה לעבד את החוויה המיסטית לכדי תוכן עיוני בר הנחלה.

בהקשר זה מנתח שער הייחוד לעומק את תפקודי ההכרה בעולם האצילות, הכוללים את 'עומק', 'אורך' ו'רוחב' ה'חכמה' ואת 'עומק', 'אורך' ו'רוחב' ה'בינה'; וכן את מושגי ה'ישראל סבא ותבונה'⁵⁶⁰ המשמשים לתיאור אופי הקשר שבין עולם המחשבה וההשגה המיסטית המופשטת לבין הקוגניציה היישומית והמעשית המאפשרת את ביטוי של ה'שכל' הזה בעולם. בדרך זו מבסס ר' דובער את האתוס לפיו עצמת הביטול ועומק ההשגה המיסטית משרתים באופן ישיר את השכל ואת היכולות הקוגניטיביות הגלויות והטבעיות של התלמיד.

ר' דובער מציע פרשנות משלו לתורה מפורסמת המיוחסת לבעש"ט, אשר נדפסה בספר **קהלת יצחק** לר' יצחק רייטבארד מוילנא, והובא גם בספר **בעל שם טוב** (על התורה) על פרשת בלק, תורה המחלקת בין 'החושים הפנימיים' ל'חושים החיצוניים'. מדברי הבעש"ט עולה שהקליטה המיסטית דומה לקליטה האמפירית של החושים. החוויה המיסטית אינה נתפסת כמתת-אל ולא כנס התלוי ברצונו של הבורא, אלא כמרחב אפשרויות נוכח ואפשרי, שההתמצאות בו תלויה בפיתוחם של חושים מובחנים המקבילים לחמשת החושים של האדם. תפיסה זו גורסת כי צמידות החושים החיצוניים אל התאוות והחומר גורמת לניוון ולטשטוש של החושים הפנימיים. כאשר המיסטיקן 'מקדש עצמו', הוא למעשה מצמצם בצורה משמעותית את הפעילות החיצונית של החושים ובכך גורם להגברת הרגישות של החושים הפנימיים. זוהי תפיסה מהפכנית שתופסת את האתיקה כטכניקה. ההתקדשות, במובן של צמצום הפעילות החושית, נתפסת פה כתנאי – פיזי כמעט – ליכולת של המיסטיקן לפתח את החושים הפנימיים המאפשרים את הקליטה המיסטית.

המקבילות של ר' דובער למושגי ה'חושים החיצוניים' וה'חושים הפנימיים' בתורתו של הבעש"ט הן 'אדם פנימי', 'אדם אמצעי' ו'אדם חיצוני'. שלוש הישויות הללו מתארות רמות שונות של ממשקים בין הנפש הטרנסצנדנטית והאוטונומית לבין הגוף וההכרה. בהקשר זה, טענתו של שער הייחוד היא שהמימוש השלם של הידע המיסטי לא יושג רק ברדוקציה שלו אל כלים קוגניטיביים, אלא גם – או בעיקר – ביכולת התלמיד לשחזר את המפגש (המאפיין את עולמו הפנימי של הרב), להגיע ל'התפעלות', לחוויה המיסטית הגלויה. ההתפעלות היא תוצאתית למפגש האוטנטי שבין הרוח והחומר, בין השכל וההשגה, בין ההיגיון והמטען המיסטי. בעיני ר' דובער ההתפעלות היא ההוכחה, ובה בעת גם הביטוי, למימוש של הרוח ולהנכחה שלה במציאות התחתונה.

560. פרצופי ישו"ת בקבלה הלוריאנית,

ההתבוננות במושג 'ממלא כל עלמין' משמשת עבור ר' דובער כדגם להמחשת תהליך התבוננות שם המכוון להשגה מיסטית. הבחירה במושג מוסברת לאור פוטנציאל ההפנמה שיש בו, שהרי מתוקף הגדרתו, מושג ה'ממלא כל עלמין' מנוגד למושג המתאר את הטונסצנדנציה האלוהית – 'סובב כל עלמין'.

התהליך המוצע הוא במודל של 'רצוא ושוב'. ה'רצוא' במשמעות של התבוננות אינדוקטיבית בנוכחות האלוהית בכריאה והסקה ממנה על "איכות ביטולם של כל הנבראים למקורם הכללי". לאחר שלב ה'רצוא', או ה'בחינת העלאה', מגיע שלב ה'שוב', או 'בחינת ההמשכה'. ה'שוב' מתאפיין ביכולת לשמר את התודעה המיסטית האקוסמיסטית גם בתוך ההתנהלות במציאות התחתונה.

שער הייחוד עוסק רבות בבירורם של המושגים הבאים:

1. 'עצם והתפשטות' מול 'העלם וגילוי': מושגים אלו מתארים שני מודלים של ירידת השפע האלוהי – הופעה מהותנית-אונטולוגית מול תהליך האצלה יצירתי-דינמי. דרכם מתבררים מושגים נוספים כמו: אור, זיו, חיות וכוח. ר' דובער מציע לתפיסת האונטולוגיה ולתפיסת ההאצלה אפיון כפול – תאוסופי ופסיכולוגי.
2. 'אור ישר' מול 'אור חוזר': מושגים אלו מתבארים כיסודות לתפיסת מקומו של המאמץ האנושי בתהליך תיקון העולם, המכונה גם 'אתערותא דלתתא'. דרכם מתבררת גם תפיסת ההשגחה בכתבי ר' דובער, בהקבלה לתפיסות קבליות אחרות כמו תפיסת הזוהר ותפיסת ר' משה חיים לוצאטו.
3. השתלשלות המשלים: מערכי המשלים שמשרטט שער הייחוד מציעים פרשנות מרובדת בעלת ממדי עומק שונים לאפיונו של עולם האצילות. בהקשר זה מבארים המשלים הבאים: 'כוח החיים שבגוף'; 'כח הראייה שבעין'; 'אור השכל'; 'אור הניצוץ היוצא מן הצור' ו'גילוי המחשבה מהעלם דרך אותיות הדיבור'.
4. השתלשלות – התלבשות – השראה: דרך מערך מושגי זה מתבאר טיבו של הקשר הסיבתי הרציף שבין אור אינסוף לבין העולם התחתון דרך כל שלבי הביניים בעולמות האלוהיים.
5. יחיד – אחד – קדמון: מושגים אלו מתבארים כחלק מהטענה שמהלך האצלת העולמות נעוץ בפוטנציאל היולי שכבר מונח וקיים בשלב העצמות הראשוני, ואיננו חידוש מוחלט 'יש מאין'.
6. הצמצום: ר' דובער מציג את המחלוקת בנוגע לטיבו של הצמצום (כפשוטו או שלא כפשוטו) ומציע מודל סימולטני חדש הגורס כי אופנים שונים של צמצום מתקיימים במקביל בעת ובעונה אחת. הוא מציע את מודל הצמצום הכמותי ('שונה לתלמידו דרך קצרה), הצמצום האיכותי ('חיות הנפש בגוף') והצמצום המדלג ('כוח תנועה הרוחנית כשבאה בתנועת הגשם'). בהקשר זה מתבארים גם מושגי 'נקודה – קו – שטח'.

7. הרשימו: מבאר את הפרשנות הפשטנית של הצמצום.

8. עיגולים ויושר: מתייחס לדרכי זרימת שפע שונות בתוך עולם האצילות.

בדיוניו המעמיקים במבנה האפיסטמולוגי, מציע ר' דובער דיון נרחב באשר למקורותיה הנפשיים של ההכרה, הכוללים את התענוג והרצון. התענוג נתפס ככוח המניע המרכזי של הנפש וכמקור החיות והמוטיבציה המרכזית שלה, והיחס בינו לבין הרצון זוכה לביאור נרחב.

באמצעות אפיונם של התענוג והרצון עוסק ר' דובער בשאלת הדטרמיניזם, או ההכרח מול החופש בפעילותה של ההכרה האנושית. בכך הוא מחזיר למפה התאוסופית את רעיון ההשגחה הפרטית ומנוע עיצובה של תאוסופיה המשרטטת את הדרמה האלוהית כדרמה דטרמיניסטית מוכרחת, כפי שעשוי להשתמע מהניסוח המקורי של התאוסופיה הלוריאנית.

פרק נרחב מוקדש לאפיונו של עולם האצילות החדש שלאחר שבירת הכלים. עולם זה מאפשר סוגים שונים של התכללות וקורלציה בין כוחות שונים, הכוללים בין השאר את יכולתן של הספירות להתבטל בתוך ספירות המנוגדות להן, ואת כושר שיתוף הפעולה וההירטמות ההדדית ביניהן. הפרשנות הפסיכולוגית לתהליך זה זוכה גם היא לביאור נרחב.

נדבך מרכזי בשער הייחוד מוקדש לאפיון תאוסופי ופסיכולוגי מפורט של פרצופי עולם האצילות. בפרק זה סקרנו את הפרשנות החסידית שהציע ר' דובער לתיאורים הלוריאניים של פרצופי 'עתיק יומין', 'אריך אנפין', 'אבא', 'אמא', 'זעיר אנפין ונוקביה', וכן את המעברים והממשקים שביניהם. דרכם למדנו כיצד מולידים כוחות העל-מודע, העל-מודע מוליד את ה'כוח המשכיל', את ההברקה ואת האינטואיציה, ואילו התת-מודע (המודחק) מוליד את הרגשות והתחושות.

בנוגע לשאלת היחס שבין הכלים והאורות, הקביעה המרכזית של שער הייחוד היא ש"שורש הכלים גבוה משורש האורות": שורשם של כל האורות הוא בהארת הקו הראשונית שלאחר הצמצום, ואילו שורשי הכלים נעוצים ברשימו. הואיל והרשימו קודם לקו, הרי ששורש הכלים קודם לשורש האורות.

בהתאמה לעקרונות התאוסופיה החב"דית, ר' דובער מדגיש את אופיו הפרדוקסלי של היחס בין האור לכלי. מחד, שורש הכלי גבוה משורש האור, אך מאידך, בעולם הנברא התחתון דווקא הכלי המגביל ומצמצם מזוהה עם תנועת הימין – קו החסד. דווקא הצמצום של הכלי הוא היתרון הגדול שלו, שכן הוא מאפשר לו להאיר בעולמות הנבראים ולהשפיע בצורה אפקטיבית בעולם התחתון. מאידך, במישור הזה האור הוא בבחינת דין, שכן לנבראים המוגבלים אין יכולת להשיגו באופן בלתי אמצעי. האור מזוהה עם הגבורה והדין, שכן נטייתו הטבעית היא להסתלק ולהתעלם בשורשו ולא להופיע בעולמות התחתונים. עולה אפוא שמערכת היחסים שבין האור לכלי משתנה בין מצבם בשורש למצבם בעולם הנברא. בשורש האורות מזוהים עם החסד וההשפעה והכלים עם הדין, הגבורה והצמצום.

זעיר אנפין, מרכז האצילות: בקבלת האר"י, זעיר אנפין הוא לבו של העולם האלוהי, מרכז הדרמה של האצילות. רוב הדרמות הסוערות המתרחשות בעולם האצילות סובבות סביב פרצופי זעיר אנפין ונוקביה, הזכר והנקבה. הדרמות הללו כוללות בין השאר תהליכי לידה והתפתחות, מערכות יחסים דינמיות בין הזכר לנקבה, התעלות, נפילות, שינה, ערות, התכנסות לרחם האם (פרצוף אמא, הבינה), לידה מחדש ועוד. התיאורים המגוונים בקבלה הלוריאנית עשויים ליצור את התחושה כי לזעיר אנפין יש חיים משלו, אוטונומיה משלו ודפוסי פעולה משלו.

על כן, הדגש החשוב ביותר מבחינתו של ר' דובער בבואו לעסוק בפרצוף זעיר אנפין הוא בקביעה שלמרות כל הדרמות והתמורות שמתרחשות בזעיר אנפין, הרי שמדובר בהוויה אלוהית, גם אם נבראת, ששומרת על רצף והמשכיות עם אור האינסוף הקדום ועם הרצון האלוהי העליון שהופיע בכתר (או בפרצופי עתיק יומין ואריך אנפין).

באמצעות הדיון במבנהו של זעיר אנפין משרטט ר' דובער את תהליכי הפסיכולוגיה ההתפתחותית של הנפש, הכוללים שלבי ארכיטיפיים מובחנים כעיבור, יניקה, גדלות א', גדלות ב' ועוד. תתי הפרצופים של זעיר אנפין – הכוללים את ישראל, יעקב, לאה ורחל – משרטטים מערכות יחסים רגשיות שונות ומודלים מגוונים של אינטרקציה בין המחשבה, הדיבור והמעשה.

הלבושים: שער הייחוד מדגיש כי המעבר בין ההשראה הרוחנית העליונה לבין המודעות והשפה הוא מעבר מורכב. מחד, הרצון הוא לשמר בשפה את הנוכחות האותנטית המקורית של הרוח, ומאידך ישנו חשש מפני הארה גדולה שמעבר ליכולת ההכלה של הכלים. ר' דובער מדבר על חשיבות ההגנות והמסכים שבין המישורים הרוחניים השונים, ובהקשר זה מציע דיון במונחים 'כותנות אור' ו'כותנות עור' לתיאור מודלים שונים של לבושים כביטויים האמורים לשקף את האור האלוהי בנפש אך גם להגן על התודעה מפני הארה חזקה מדי שלו.

5. קונטרס ההתפעלות והמחלוקת עם ר' אהרן מסטרשיליא

אין ספק שמעבר לסוגיית ירושת כהונתו של רש"ז, סלע המחלוקת הרעיונית שבין ר' דובער ור' אהרן מסטרשיליא היה בשאלת העבודה בהתפעלות. העבודה בהתפעלות נתפסה על ידי שניהם כמרכזית ודומיננטית בהדרכה הרוחנית החב"דית ובקשר הרחב של עבודת האֵלֹהים, ולכן הדיוק שלה ברמה התיאורטית והירידה לפרטיה המעשיים בהדרכות הדתיות נתפסו כמהותיים.

הפולמוס היה טעון במיוחד מאחר ושני הצדדים טענו שהתפיסה שהם מציגים לא נוצרה על ידם אלא נמסרה להם בידי רש"ז. אליאור טענה ש'אין בידנו תורות של רש"ז בסוגיית ההתפעלות המדברות בלשון חד משמעית'⁵⁶¹, וסיכמה כי 'אין זה מענייננו להכריע בדבר עמדת רש"ז בסוגיה, והזכרת הדברים באה רק כדי להצביע על העדר בהירות וחוסר אפשרות לטעון לצדקת פירוש אחד כנגד משנהו, בשל הערפול השורר בתפיסת היסוד שעליה חלוקים המתפלסים'⁵⁶².

5.1 הרקע המחקרי של קונטרס ההתפעלות

5.1.1 לואיס ג'ייקובס

לואיס ג'ייקובס תרגם את 'קונטרס ההתפעלות' לאנגלית והוסיף לו הקדמה רחבה⁵⁶³. בהקדמה הוא מביא ניתוח כללי של הקונטרס, הכולל את המסקנות הבאות:

התפעלות אמיתית משמעותה שהאֵלֹהות הנמצאת בנפש האדם מתחברת לאור אֵלֹהי הנסתר בחיי היומיום. התבוננות מתייחסת להליך של הרחבת התודעה עד למקום שבו המתבונן מסוגל 'לראות' את האור האֵלֹהי. מרכיב מרכזי בתהליך הוא האכסטזה וצמצום המודעות העצמית. חסיד המודע לכך שהוא בהתפעלות רחוק למעשה מדרגת התפעלות אמיתית, מכיוון שהעצמי משמש כמחסום. תודעת היש' מסכלת את מטרת ההתבוננות, שהיא איבוד העצמי באין האֵלֹהי⁵⁶⁴.

ר' דובער מדגיש שאין להמעיט בערכה של ההתפעלות, מאחר ואין מציאות של התבוננות המנותקת מהעצמי – שבה העצמי אינו מרגיש דבר. להיפך, את מידת כוחה ותוקפה של ההתבוננות יש לבחון לאור רמת ההתפעלות שהיא גרמה: ככל שהתבוננות תהיה אותנטית יותר, כך תהיה ההתפעלות שבעקבותיה גדולה יותר. באשר לטענה כי ההתפעלות כוללת מודעות עצמית המנוגדת לתורת רש"ז, ר'

561. אליאור, הדור השני, עמ' 290.

562. שם, עמ' 191.

563. ג'ייקובס, קונטרס ההתפעלות.

564. שם, עמ' 9–10.

דובער טוען כי יש להפריד בין התפעלות אותנטית להתפעלות שאינה אותנטית. בסוג האותנטי, על אף שהעצמי עובר את החוויה, ישנה מעט מאוד מודעות עצמית אם בכלל. בסוג המלאכותי מידת המודעות העצמית הינה מופרזת. ג'ייקובס טוען שהתנגדותו של רש"ז התייחסה רק לפיתוחן של חוויות מלאכותיות, וכן שלשיטת ר' דובער גם ביטויים קיצוניים כמו צעקות בתפילה הם לגיטימיים בתנאי שהם אינם מתוכננים. יש להם ערך רב כשהם פורצים כ'השתפכות' ספונטנית של עונג בהתבוננות, או אנחה מעומק הלב בגלל חוויית הריחוק מאֵלֹהִים⁵⁶⁵. ג'ייקובס מנתח שני סוגים של התפעלות מלאכותית:

הראשונה היא ההתפעלות המוחצנת המלווה במודעות עצמית מוגברת – חוויה זו איננה עונה להגדרת 'התפעלות' בקטגוריות של ר' דובער. ניתן לזהותה אצל אנשים הצועקים בתפילה, לכאורה מתוך התפרצות ספונטנית – אך למעשה ללא הרגשה אותנטית של התפעלות הנובעת מהתבוננות. לשיטתו של ר' דובער זוהי אשליה עצמית, שכן יש בחוויה זו מודעות עצמית מוגברת היוצרת מחסום רוחני. אמנם ר' דובער מודע לכך שבכל צורה של התפעלות, יש לעצמי תפקיד, שהרי הוא זה שחווה את ההתפעלות. אך יש הבדל מהותי בין 'לחווה', לבין 'לחווה את החוויה'. הראשון הוא אותנטי, אך השני מלאכותי מאחר והמודעות לחוויה יוצרת מרחק ממנה.

הסוג השני הוא ההתפעלות המתוכננת, במשמעות של מאמץ מודע להשגת מצב של התפעלות. המוטיבציה בפעילות זו היא אנוכית: מטרת ההתפעלות היא השגת חוויית ההתפעלות כמטרה ולא כתוצאה נלווית. התפעלות זו אמנם אותנטית יותר מהראשונה, שכן כשהיא מתעוררת היא אותנטית ואינה מלווה במודעות עצמית. עם זאת, ההתכוונות וההתכוונות 'שודדות' את ערכה הדתי של חוויה זו. החיפוש אחר ריגוש רוחני הינו שלילי ותאוותני ואולי אף גרוע מהניסיון להשגת ריגושים חומריים. המגמה של האדם אינה להשראת השכינה בתוכו אלא להשגת תחושת 'חיות', וזהו שימוש באֵלֹהִי להשגת מטרה אנוכית. בטרמינולוגיה של ר' דובער: הוא נמצא ב'יש' כאשר התפעלות אמיתית מחייבת שכחת העצמי. את ה'אין' האֵלֹהִי אפשר לפגוש רק כאשר האדם עצמו נמצא במצב ה'אין'. ולסיכום, בסוג הראשון של ההתפעלות המלאכותית אין למעשה התפעלות, ובשני אין ערך דתי⁵⁶⁶.

ניתוחו של ר' דובער את דרגות ההתפעלות האותנטית מסתמך על שיטת התניא בסוגיית שתי הנפשות – 'הנפש האֵלֹהִית' ו'הנפש הבהמית'. בנוסף, ר' דובער מדבר על חמש דרגות המצויות בכל אחת מהנפשות (נפש, רוח, נשמה, חיה, יחידה), כשבסיכום הוא מונה עשר דרגות עולות של התפעלות, חמש ב'נפש הבהמית' וחמש ב'נפש האֵלֹהִית'. ר' דובער מסביר שההבדל בהתגשמות ההתפעלות בין שתי הנפשות הוא הבדל בין חוויה של 'מהותי' ('essential') לחוויה של 'נבדל' ('separate'). החוויה של 'הנפש האֵלֹהִית', על אף שהיא מתבטאת דרך לבושי הנפש (מחשבה, דיבור ומעשה), היא חוויית אֵלֹהִי הנפגש עם האֵלֹהִי. זוהי חוויה 'מהותית' – מהות אֵלֹהִית המגיבה למהות אֵלֹהִית. חוויית

565. שם, עמ' 11.

566. שם, עמ' 13–15.

של 'הנפש הבהמית' לעומתה, היא חוויה 'נבדלת'. ישנו מפגש של האלוהי עם מהות שהיא עצמה אינה אלוהית⁵⁶⁷.

5.1.2. רחל אליאור

התייחסות מחקרית רחבה ליצירה החב"דית בדור השני בכלל, ולקונטרס ההתפעלות לר' דובער בפרט, הובאה בספרה הראשון של אליאור תורת האלוהות בדור השני של חסידות חב"ד. הספר עוסק בדור השני של חסידות חב"ד ומתמקד בעיקר במשנתו המיסטית של ר' אהרן מסטרשיליא. החיבור עוסק בתורת האלוהות של ר' אהרן, וכולל הסברים על תורת הצמצום, תורת הספירות ותורת הבריאה – כפי שהם משתקפים במשנתו. אליאור עוסקת גם בדפוסי העבודה הדתית שהציע ר' אהרן וסוקרת דיונים בתורת הנפש ובעבודת הנפש, בעבודה בביטול, בתורת ההיפוך, בעבודה בהתפעלות ובעבודה בתורה ובמצוות. במסגרת נושא זה מקדישה אליאור פרק שלם לבחינת המחלוקת שנתגלעה בין האדמו"ר האמצעי לר' אהרן בשאלת הדבקות וההתפעלות, ובניתוח ביטוייה של מחלוקת זו בקונטרס ההתפעלות של ר' דובער.

לדעתה, ר' אהרן דגל בתפיסה דתית-תיאוצנטרית המתייחסת באדישות מסוימת להישגי אנוש בשל אפסותם המהותית, הנובעת מהכרה אקוסמיסטית קיצונית השוללת ערכיות כלשהי מהיש הנברא. ביחס לעבודת הדמיון וההתבוננות: אמנם מנקודת מבט אלוהית 'אין עוד מלבדו' וכל הבריאה היא אילוזיה, אך דווקא משום כך דמיון השגתו של היש מקבל תוקף מחודש, שכן היש במהותו אינו מסתיר את האל כלל. המחיצות קיימות אך ורק מנקודת המבט האנושית ולכן אין טעם להגדרה של קונסטרוקציות קשוחות או הדרכות חד משמעיות במסגרת המאמץ הדתי.

ר' אהרן הוסיף גם נימוק פרגמאטי: האדם הפורץ את גבולות היש ממילא אינו מסוגל להיות מודע באורח הכרתי לאשר הוא חווה, ולכן אין טעם ליצור מערכת של ציפיות, הישגים וקני מידה לחוויה דתית. תפיסות אלו הובילו את ר' אהרן לתמוך בדרך מיסטית המעודדת עבודה פתוחה בהתפעלות ובהדגשת החוויה הדתית. ר' דובער לעומתו, דגל בתפיסה אתנופוצנטרית וייחס חשיבות מרכזית להישגיו הרוחניים של האדם, ולדפוסי המחשבה והרגש המתפתחים בדרך המיסטית. בעקבות זאת הוא ניסה ליצור מיפוי מפורט של דרך העבודה הדתית ולנסח יעדים ודפוסי עבודה מוגדרים ומדויקים. הדגש בעבודתו היה בהצבת מבחני אמיתות חמורים לכל אחד משלבי הדרך המיסטית, כשכל סטייה מגבולות המפה הנתונה פסולה מכל וכל.

אליאור ניסתה לברר מי מבין השניים, ר' דובער או ר' אהרן, שיקף בצורה אותנטית את תורת רבם – רש"ז. היא אמנם טוענת שר' דובער 'אכן המשיך בפסקנותו החד משמעית את דרכו של רש"ז ב'תניא'

567. שם, עמ' 15–20. להבנת, טענתו של ג'קובס היא שבדבקות הנפש האלוהית מתרחש מפגש טבעי של 'דומה בדומה', אך בדבקות הנפש הבהמית המפגש מלווה בזעזוע הנוצר מחיבור בין קטבים שיש ביניהם פער מובנה.

שם העמיד הנחיות ברורות בדבר מטרותיה של עבודת האדם על יסוד תורת הנפש המכירה תבנית אחת בלבד לנפש האדם ובחירה של דרך אחת ממכלול אפשרויות מודע',⁵⁶⁸ אך בכל זאת סבורה ש–

דומה שהקרבה למחוז החפץ האמיתי של רש"י מצויה בתורתו של ר' אהרן יותר מאשר בתורתו של ר' דובער, שלא השכיל לעמוד על העוצמה הרוחנית הטמונה, אם ברמז ואם בגלוי, בתורות אביו. הוא הסתפק באפיסטמולוגיה, בגבולות ההשגה האנושית ובהכרעת דרך חד משמעית, אף על פי שמבחינת תפיסת הדברים העקרונית תיתכנה גם דרכים אחרות.⁵⁶⁹

באפיון דרכו המיסטית של ר' דובער קבעה אליאור: 'ההתבוננות מוגדרת בחד משמעיות כפעילות במישור הרציונלי'⁵⁷⁰, כלומר – ללא חוויה מיסטית-אקסטטית. על פי השקפתה המחלוקת היא בשאלה האם עבודת האלוהים מתרכזת בשכל או ברגש, והיא טוענת לקיומו של עימות בין הרציונליזם של ר' דובער לאמוציונאליות של ר' אהרן, שלשיטתו של האחרון: 'ההתבוננות מגלמת את דרך העבודה הרציונלית ומגבילה עצמה לתחומי היש; אין היא אלא אמצעי המשרת את מישור ההתהוות האמוציונלי והיא נעדרת ערכיות כמטרה לעצמה'.⁵⁷¹

סיכום: המחקרים שעסקו במשנתו של ר' דובער ובסוגית קונטרס ההתפעלות הדגישו את ההיבטים החברתיים וההיסטוריים שבמחלוקת שנתגלעה בין ר' דובער לבין ר' אהרן מסטרשיליא. בנוסף, המחקרים עסקו בסוגית הביקורת העצמית החמורה של הדרך המיסטית כפי שעוצבה על ידי ר' דובער אל מול החירות והגמישות שבמשנתו של ר' אהרן, כשהדיכוטומיה בין השניים התקשרה לפערים ההשקפתיים והתאוסופיים שביניהם. מחקרי החסידות לא עסקו עד כה בניתוח שיטתי מקיף למשנתו של ר' דובער בפני עצמה, ולכן גם לא עמדו על הטיפולוגיה המיסטית הייחודית שהוא עיצב.

5.1.3. בעיית הקטגוריה: הפולמוס שבין אליאור ויורם יעקבסון

5.1.3.1 "ערכי דת חדשים"

כפי שהראינו לעיל, אחת הבעיות המשמעותיות במחקר החסידות היא ההסתמכות על טרמינולוגיה וקטגוריות הלקוחות מתחום חקר הדתות המשווה. לא אחת, הקטגוריות המרכזיות בשיח נוצרו בספרות המחקר של התאולוגיה הנוצרית, והשלכתן על עולמות המיסטיקה היהודית עשויה להיות בעייתית. דוגמא חריפה להתנגשות מחקרית על רקע זה ניתן לראות בפולמוס הגדול שנתגלע בין יורם יעקבסון לרחל אליאור סביב הפרשנות למשנת רש"י. הרקע לוויכוח היה ספרה של אליאור, **תורת אחדות**

568. אליאור, הדור השני, עמ' 325–326.

569. שם.

570. שם, עמ' 316.

571. שם, עמ' 323.

ההפכים, התאוסופיה המיסטית של חב"ד⁵⁷². על חיבור זה התפרסם חיבור תגובה של יעקבסון בשם 'במבוכי ה'אין', ובמבוכת ה'יש' עיון בספרה של רחל אליאור, תורת אחדות ההפכים: התאוסופיה המיסטית של חב"ד⁵⁷³.

לאחר ההקדמה, בה מבהירה אליאור כי מחקרה שואף 'לבחון את הזיקה המהותית בין התאוסופיה הדיאלקטית, המצויה בתשתיתה של תורת האלוהות החב"דית, ובין התפיסה הפרדוקסלית המצויה ביסודה של מערכת הערכים, הקובעת את דרכו של האדם בהנהגתו הדתית ומעצבת את היחס שבין אדם לאלוהיו'⁵⁷⁴, היא מציינת כי הספרות החב"דית בכללותה משקפת שני אינטרסים מרכזיים:

1. גיבוש תאוסופיה מיסטית שיטתית, המיוסדת על המחשבה הקבלית ועל פירושיה החסידיים, והעמדת אמיתות מיסטיות ודיאלקטיות מקיפות, המגשרות בין האל לאדם.

2. הפצת ערכי-דת חדשים, הגלומים בראיית עולם החסידי, והדרכה מפורטת בעבודת-השם בנוסחה החב"דית, המתייחס בעת ובעונה אחת להתעלות הקונטמפלטיבית והמיסטית, מכאן, ולהתמודדות עם ערכיותה של העשייה הגשמית ועם העבודה התורה ובמצוות, מכאן⁵⁷⁵.

אליאור מאפיינת את היצירה החב"דית כיצירתית ופורצת דרך:

בספרות זו מצטרפים להט דתי, שיכרון מיסטי, בקיאות רחבה בכל מכמניה של הספרות היהודית, עומק אינטלקטואלי, בצד העזה יצירתית, קריאת תיגר על ההשגה המקובלת, חידושים מפליגים בהוראת הדרך בעבודת-השם, וביטחון מובהק בצדקת ראיית-העולם החסידי, שמעטים דומים להם⁵⁷⁶.

מה שאפשר את ההעזה היצירתית היה, אליבא דאליאור, דווקא המחויבות השמרנית למכלול הערכים והמושגים שהונחלו מן העבר. יחד עם זאת, היא טוענת שהשמרנות 'אינה כפשוטה' וכי יש בה מאפיינים אפולוגטיים: 'לא היתה זו תודעה שמרנית כפשוטה, אלא הלבשה מכוונת של תפיסת-אלהים חדשה בלבוש מסורתי וכיסויה של ראיית-העולם החדשה בלבוש של עמדה שמרנית'⁵⁷⁷.

אליאור קובעת כי הציר המרכזי שביצירה החב"דית נעוץ במתח שבין שתי המגמות הסותרות: ספיריטואליזם קונטמפלטיבי, הנענה לרצון האלוהי להתאיין ('רצוא'); ואקטיביזם א-ספיריטואלי, הנענה לרצון האלוהי להתממש ('שוב'). מבחינת תחומי העיסוק, ספרות זו דנה בארבעה נושאים עקריים: (א) בתורת האלוהות ובניסוח תאולוגיה מיסטית מקיפה, המבקשת לפענח את משמעות יחסי האל והעולם; (ב) בתורת הנפש ובהגדרת הפסיכולוגיה של העבודה הדתית, המבוססת על ראיית הנפש

572. אליאור, אחדות ההפכים.

573. יעקבסון, במבוכי האין.

574. אליאור, אחדות ההפכים, עמ' 13.

575. שם, עמ' 37.

576. שם, עמ' 39.

577. שם, עמ' 40.

כהשתקפות של התחום האלוהי; (ג) בעבודת-אלוהים רבת פנים, המשקפת את כפל האלוהי ודרגות השגתו בעבודת-האדם; (ד) בסתירות העולות מן הפער שבין ההנחות המיסטיות ובין הניסיון האנושי, ובערכים הדתיים, המגשרים בין המגמות הספיריטואליות, האתיות וההלכתיות ובין האמיתות המיסטיות, במקום שאלה באות לכלל קונפליקט⁵⁷⁸.

וכאן מגיעה הנקודה המרכזית. טענתה של אליאור היא שבהגות החב"דית המתח הוא בין המציאות לשלעצמה, המתאפיינת בקיום אקוסמיסטי, לבין התודעה האנושית המצומצמת שאינה חווה מציאות זו:

העמידה על אמיתת הדברים מבעד ללבושם החיצוני וחשיפת מהותה האלהית של ההוויה מבעד ללבושה הגשמי הנגלה, או התבוננות באין שמבעד ליש, הם עניינה של ההתמודדות הרוחנית, הנוטלת על עצמה לגשר על הפער שבין הטענה האימננטית-אקוסמיסטית ובין ההתנסות האנושית שאינה חווה הנחות אלה בחינת מובן מאליו⁵⁷⁹.

דברים אלו מבססים את מסקנתה של אליאור בדבר האימנציה המוחלטת של הנוכחות האלוהית בעולמות, הנחה שאליאור תופסת כאבן הפינה של משנת חב"ד, וכיסודה של התורה החסידית בכללה⁵⁸⁰.

עוד טוענת אליאור כי החסידות מבטלת את התפיסה ההיררכית של הקבלה, ואת תפיסת הטרנסצנדנציה שהיא מבוססת עליה וכן את תחימת התחומים בין הוויות שמימיות להוויות ארציות⁵⁸¹. 'שיויון הנוכחות האלוהית' הוא, לפי הבנתה, מקור מסקנתם של מורי חב"ד לגבי מציאותו של העולם, 'שהיא בטלה ונטולת משמעות ביחס למקורה האלוהי'⁵⁸², או בלשון אחר,

578. שם, עמ' 47–50.

579. שם, עמ' 53. עיקר העבודה הרוחנית לשיטה זו היא במאמץ האנושי לחרוג מנתוני החושים ולהכיר בטבעה המקורי של הבריאה, ובכך לקשור קשר הדוק בין הבריאה לברואה. ובלשונה של אליאור (שם, עמ' 51): 'תורת חב"ד מציגה השקפת-עולם כוללת, המבקשת לקשור קשר הדוק בין הבורא לבריאה ובין הנבראים לבוראם. הישות האלהית האינסופית נתפשת כחיותה של ההוויה וכמקור קיומה, והעולם הגשמי מתפרש כלבושה המצומצם של החיות האלוהית המתפשטת. עיקר תכליתו של האדם היא להכיר בכפל ההוויה של מהותו, המשקף את כפל פניה של ההוויה האלהית, ולהגשים בהוויתו את דו-ערכיותה. זיקתו של האדם אל האין והתבוננותו במהותו האמיתית של היש, מחייבות אותו לעבודת-השם כפולת פנים, בחינת רצוא ושוב, המממשת את הוויתו השמימית והארצית כאחת ביחס למקורה האלוהי'.

580. שם, עמ' 28: 'ביסודה של התורה החסידית נמצא את ההנחה הגורסת, שהחיות האלהית שרויה בכל נמצא והיא יסוד קיומו. הנחת נוכחות האל השווה בכל נמצא, ואמונה במציאות מתמדת של החיות האלוהית בכל ממדיה של ההוויה – היסוד האלוהי השרוי בכל דבר, בכל מעשה ובכל מחשבה – הופכת להיות אמת-מידה להערכת מכלול הניסיון האנושי'.

581. שם, עמ' 33.

582. שם, עמ' 53.

ש'אינה אלא אשליה ביחס לאמיתת היש הא־לוהי⁵⁸³. טענת השוויון המוחלט של הנוכחות הא־לוהית בעולם נובעת מהנחת האימננציה וכרוכה בשלילת כל שינוי אפשרי בא־ל. בשלילת השינוי כרוך גם 'אופיה האילויוני של ההויה' ונעוצה 'ההודאה בשקריותו של העולם החושי'⁵⁸⁴.

מתוך מכלול קביעות אלה מגיעה אליאור לכלל שלילת 'טרנסצנדציה ישותית' מן הא־ל, 'המבחינה בין אספקטים שונים של העצמות הא־לוהית'⁵⁸⁵ מה שכן, אליאור כן מקבלת את קיומה של הטרנסצנדציה במישור הפסיכולוגי, או כפי שהיא קוראת לה 'טרנסצנדציה הכרתית'. זאת מאחר ורש"ז, לשיטתה איננו מתעלם מהקושי לזהות את המציאות הנראית לעין עם כוליות העצמות הא־לוהית. אך יחד עם זאת, אין לקיים שום 'הבחנה בין הא־לוהות ובין גילויה', כי 'כל הבחנה אינה אלא הבחנה של השגה ולא של מהות'⁵⁸⁶.

מסקנותיה של אליאור חריפות. היא טוענת כי התורה האקוסמיסטית החב"דית מושתתת על קריאת תיגר על התפיסה האמפירית, על אמות המידה המקובלות ועל גבולות ההשגה האנושית. הנחת היסוד הקובעת כי אין בנמצא אלא ישות אחת, אינסופית, הממלאה את הבריאה כולה, וכל מציאות אחרת, גם אם נדמית לבעלת ישות, איננה אלא אילויה, קוצר השגה ושקר, איננה מותרה מקום למסקנה אחרת⁵⁸⁷.

מתוך כך, גם הקריאה להתבוננות בטבעה האמיתי של הבריאה, איננה כרוכה בניסיון להתמודדות על קביעת טיבן של העובדות הפיסיות, אלא רק על פירושו של אלו.

לשון אחר, ה'יש' של המציאות איננו עומד במבחן אונטולוגי אלא במבחן אפיסטמולוגי בלבד. הניסיון האמפירי האנושי איננו משמעותי אל מול ההכרה החב"דית העקרונית, שמצדה דוחה אותו בטענה שהוא מנוגד לזווית הראייה הא־לוהית של המציאות, שהיא היא הזווית הממשית היחידה. לאור זאת, המאמץ האינטלקטואלי והנפשי הגדול בכתבי הדא"ח, נועד בראש ובראשונה להביא את האדם ככל הניתן אל האמת – מנקודת מבטה של הא־לוהות. הצלחת ההתבוננות תוביל את האדם למסקנה לפיה כל הויה איננה אלא התהוות בלתי פוסקת, וכל נברא הוא אין ואפס ממש מול כוחו של הפועל בנפעל⁵⁸⁸.

מכאן קצרה הדרך לזיהוי הלך המחשבה הפנתאיסטי: 'נקודת המוצא של המחשבה החב"דית יכולה להיות מוגדרת על פי העקרון הפנתאיסטי, הרואה את המציאות כישות אחת, שכל הדברים הם

583. שם, עמ' 56.

584. שם, עמ' 57.

585. שם, עמ' 90.

586. שם.

587. שם, עמ' 60.

588. שם, עמ' 61.

אופנים, גילויים או לבושים שלה⁵⁸⁹. וכן: 'ביסוד הגותה מעמידה חב"ד את הטענה הפרדוקסלית, בעלת האופי הפנאטיסטי, שכל הנמצא הוא באיל, אך מבחינת האיל העולם נטול ממשות ואינו קיים קיום מובחן'⁵⁹⁰.

ההכרה בפער שבין החוויה האפיסטמולוגית לבין התובנה המהותית יוצרת ניסוח תאוסופי שאינו נרתע מהכללות טוטאליות, כמו גם מפרדוקסים מובנים בשיטה. לדוגמא: 'כשם שאין לדבר על קיום העולם בלי האיל, כך אף אין לדבר על קיומו של האיל בלי העולם'⁵⁹¹.

5.1.3.2. מושג האין

המקום שבו מתמצית האוריינטציה האקוסמיסטית הוא במושג האין. האין, כך אליאור, מתייחס למרחב שבו המציאות מגיעה ליכולת להתערטל מהריבוי והשינוי המאפיינים אותה, להשיג את מהותה האחדותית ולהגיע אל מעין 'נקודת אפס'. מבחינת הרלוונטיות לפרקסיס הדתי, האין נתפס כמקום שבו נכללים הניגודים והפרדוקסים השונים בכפיפה אחת:

מידת האין היא היסוד האלוהי הכולל את הניגודים ומקיימם. היא המקום שבו מתבטלות התכונות המיוחדות ליסודות השונים ובה הם משתווים בהוויותיהם, והיא אף הנקודה שבה מתרחש כל שינוי מהווה להוויה. ההשוואה היא אחדות ההפכים... הסגולה הדיאלקטית של קיום שני הפכים בנושא אחד, שהיא היא משמעות האחדות⁵⁹².

לשון אחר, כוח ההשוואה הגנוז באין הוא גם מושג פנתיאיסטי, שהרי הוא מתאר את העצמות האלוהית ככזו הכוללת את כל ההוויות, וגם מושג תאוסופי המתאר את דינמיקת המעבר בין האחדות האלוהית אל הפרטים המובחנים. אך בעיקר עניינו כציר דיאלקטי שבו מתרחשים שני התהליכים המרכזיים שבהם מתעניין רש"ז: הבריאה, שהיא המעבר מן האינסופי לסופי, והביטול, שהוא החזרה של הסופי להתכללות באינסופי.

5.1.3.3. הנפש האלוהית והנפש הבהמית

אליאור, לדרכה, איננה רואה בהבחנה המפורסמת של רש"ז בין הנפש האלוהית לנפש הבהמית הבחנה אונטולוגית המבוססת על נתונים אמפיריים. תחת זאת היא מציעה להתבונן על הנפשות כתיאור של מצבי תודעה שונים. הואיל והמיסטיקה החב"דית רואה באינות ובישות תוצרים של הכרעה סובייקטיבית של התודעה הדתית, הרי שסוגי הנפשות צריכים להיתפס על רקע זה ולא כמתארים

589. שם, עמ' 64.

590. שם, עמ' 65.

591. שם, עמ' 66.

592. שם, עמ' 70.

מסקנה מניסיון אמפירי⁵⁹³. בין מצבי התודעה של הנפש הבהמית והנפש האלוהית קיים מצב של תלות – הנפש האלוהית היא מקור החיות, הויטאליות, ואולי אף הקיום של הנפש הבהמית, מחד גיסא. מאידך גיסא, הצמצום, או ה'לבוש', של הנפש הבהמית, הם התנאי להתגלותה ולקיומה המובחן של הנפש האלוהית:

העולם המטביע חותמו על הנפש. העולם שהנפש משקפת אותו אינו עשוי בצלמו ובדמותו של העולם הקיים מתוך ההתנסות החושית. 'עולם' פנימי זה הוא פריה של מערכת תהליכים אינטלקטואליים ומחשבה מופשטת, החושפים את האחדות האלוהית שמעבר למציאות המוחשית הנגלית בריבוי פניה, מעניקים משמעות רוחנית לממשות החיצונית ומצביעים על אחדות ההוויה ופשרה⁵⁹⁴.

לאור זאת גם הרע מוצג כחלק ממערכת היחסים הפסיכולוגית שבין שתי הנפשות. במובן מסויים האלוהות זקוקה לו שכן הוא הבסיס המאפשר לה את השינויים המטמורפוזיים.

5.1.3.4 עבודת ה'

אליאור כותבת כי אפשרות המעבר מן הישות אל הביטול, או מן הקונקרטי אל האבסטרקטי, טבועה בכח בכל הנבראים ובכל ההוויות שבמציאות. אלא שבאדם נוסף הכח האקטיבי-טרנספורמטיבי הייחודי. שכן רק בנפשו נתונה היכולת לעבור מדיבור למחשבה ולהיפך, מהמופשט אל הגשמי ולהיפך, ומהשגה מוחשית להכללה ולהיפך. יכולת זו מאפשרת לו את ההיענות אל החפץ האלוהי המבקש את ההתממשות דרך המעבר מהאלוהי לגשמי.

עבודת האל נתפסת כהיענות לכפל פניה של האלוהות, החפצה מצד אחד לבטל את הישות הנפרדת ומצד שני להמשיך את עצמה אל אותה ישות. המשכת האלוהות אל הישות אפשרית רק בביטולו של האחרון, רק כשהיש המתעלה משמש כלי לאין.

ולכן העבודה מתאפיינת בשני היבטים. האחד הוא הספיריטואלי, המבקש את שבירת מחיצות הזמן והמקום כדי להגיע לחוויה בלתי אמצעית של האחדות האלוהית. והשני הוא הא-ספיריטואלי, המבקש להשיג את האלוהות בתוך תחומי הזמן והמקום⁵⁹⁵.

5.1.3.5 עבודת ההתבוננות

אליאור ממקמת את עבודת ההתבוננות כפרקטיקה היסודית המכוונת להגעה למצב ה'ביטול'. ההתבוננות מאופיינת כעיון אינטלקטואלי, או ספקולציה רציונלית על הוויות היש והאין ומערכת יחסי הגומלין שביניהם. מבחינה לשונית, 'התבוננות' נגזרת מהמילה 'תבונה', ותכליתה היא להקנות

593. שם, עמ' 98–101.

594. שם, עמ' 104–105.

595. שם, עמ' 120.

למתבונן, דרך עבודת העיון, מערכת מושגית אשר תשמש פרשנות למכלול הניסיון וההכרה שלו. ההתבוננות אמורה לפתח ראייה שכלית החורגת אל מעבר לגבולות התודעה הרגילה וההשגה הגשמית, ומקנה את יכולת החשיפה והזיהוי של המימד האחדותי הסמוי שבמציאות, המימד המצוי מעבר לריבוי הנגלה לעין.

הייחודיות של עבודה אינטלקטואלית ורציונלית זו היא בהיותה מבוססת על המחשבה הקבלית. רש"ז, אליבא דאליאור, ביקש למעשה להפוך את הקבלה למדיום פרשני למכלול הניסיון האנושי, ולמסגרת תאולוגית שיטתית להתעלות רוחנית. הפרספקטיבה הקבלית אמורה לעצב בדפוסה המיוחד את דרכי ההשגה וההכרה האנושיים ואת עבודת האלוהים שנעשית בהם ועל ידם⁵⁹⁶.

במיטבה, אמורה ההתבוננות להוביל להשגת הייחוד, שהיא היכולת התודעתית להכליל את הפרטים במקורם, להפשיט את המציאות מגשמיותה ולהשיג את טבעה האלוהי. חשיפת הכוליות האלוהית אמורה לשפוך אור על טיב הזיקה ההדדית שבין התהליכים האלוהיים לבין מקומו ועבודתו של האדם בעולם.

חשיבותה הרבה של ההתבוננות במחשבה החב"דית נובע מכך שהיא נתפסה כפתח להשגת הפיכחון, ולביטול מראית העין האילוזיונית של החושים וההתנסות האמפירית. היא מאפשרת את עליונותן של 'עיני השכל' על פני 'עיני הבשר', ובכך סוללת את הדרך למעבר מהחיים הממשיים, על שרירותם וחוסר המשמעות המובנים בהם, אל עולם של חוקיות, סדר ותכליתיות אלוהית. ההתבוננות מאפשרת את המעבר מהנונסנס אל המשמעות, מחוסר הטעם אל הפשר, מההוויה הפיסית הכלואה בתוך עצמה אל ההוויה הרוחנית המשוחררת. היא הגשר בין ההתנסות המוכרת בעולמות הגשמיים לחוויה המיסטית של 'מלא כל הארץ כבודו'⁵⁹⁷.

מה שמאפשר את פעולתה של ההתבוננות הוא ההכרה בכך שסדר ההשתלשלות הקבלי משקף במדויק תהליכים המתרחשים בתחומה של התודעה. ההקבלה וההתאמה שבין המודל המופשט למבנה האפיסטמולוגי מאפשרת לעיון השכלי לעורר את התודעה אל הקיום שמעבר לחזרות האילוזיונית של החומר, מדרבנת את התמורה האמוציונלית ואת פריצת הגבול התודעתי המחולל את האהבה, הדבקות, או ההתפעלות. תכליתה הסופית של ההתבוננות היא, אליבא דאליאור:

לשמש אמצעי ל'התפעלות' או להתעוררות האקסטטית, לפריצת גבולות היש והתודעה החושית ולהשגת האיחוד המיסטי, תחומים הנחשבים במסורת היהודית לרשותם של יחידי-סגולה ובני עלייה. לעומת זאת, ההתבוננות היא הנתב הרציונלי הפתוח לפני הכלל, גם לפני אלה המושללים סגולות רוחניות

596. שם, עמ' 145–146.

597. שם.

יוצאות דופן, אם כי מטרתה הסופית של ההתבוננות היא המעבר מהשגה אינטלקטואלית והתבוננות רציונלית לאיחוד מיסטי ולביטול עד כלות הנפש.^{598, 599}

5.1.3.6 המחלוקת שבין ר' דובער שניאורי לר' אהרן מסרשיליא על ההתפעלות

אליאור טוענת כי המורכבות בשיטתו של ר' דובער היא שההתבוננות מבוססת על השגה אינטלקטואלית והתבוננות רציונלית, שהן באופן בסיסי נתיב נורמטיבי הפתוח בפני הכלל. יחד עם זאת, מטרת ההתבוננות היא להגיע למעבר מההשגה האינטלקטואלית אל האיחוד המיסטי והביטול עד כלות הנפש. איחוד זה הוא אקסטטי במהותו, ומוכוון להגעה אל פריצת גבולות היש והתודעה החושית, עד להשגת האיחוד המיסטי, יעד הנחשב במסורת היהודית כמוזהה עם עולמם של בני עלייה יחידי סגולה.

במשנתו של ר' דובער ההתבוננות מכוונת למטרה כפולה: הראשונה היא להגיע אל מצב של 'ביטול היש', וזאת דרך העיון התאוסופי בדרך התהוותם של העולמות העליונים ובדרכי הצמצום וההאצלה של האור האלוהי המחיה ומהווה את המציאות כולה. התכלית השנייה היא להתבונן בפער הבלתי ניתן לגישור שבין הנכרא לבין האין האלוהי, המוגדר כ'בעל בלי גבול' והבלתי ניתן להשגה דרך העלאת דימויים מוחשיים אלא רק על דרך השלילה. בעוד שההתבוננות הראשונה גורמת לאדם לשמחה, בשל השגת קרבת האלוהים והאינטימיות שהיא מבשרת, הרי שההתבוננות מהסוג השני מעוררת צער ועצב בשל המודעות למרחק של האדם הנכרא ממקורו האינסופי.

המחלוקת שבין מורי חב"ד בדור השני הייתה סביב שאלת מקומה של ההתבוננות בעבודת האל ובשאלת הערכת התמורה האמוציונלית והאקסטטיבית הנגזרת ממנה. ר' אהרן הדגיש את ההתעוררות האקסטטיבית והקדיש את ספרו 'שערי עבודה' לחלוק על הטענה שוודא ההתבוננות הנעדרת את התעוררות הלב היא העיקר. ר' דובער שניאורי, לעומתו, הקדיש את הקדמת 'קונטרס ההתפעלות' להזמנת הטענה שהוא זה שאסר על התפעלות הלב, ולהדגשת חשיבותה של ההתבוננות המתפעלת כדרך כמעט בלעדית בעבודת האל. ר' אהרן ציין אמנם כי ההתבוננות צריכה להיעשות בכלים אינטלקטואליים אך טען שהיא רק שלב ודרך מעבר בתהליכי ההשגה הרוחנית המובילה להתעלות מיסטית:

ההתבוננות הרציונלית במה שמטבעו הוא על רציונלי, באמצעות לימוד תורת האלוהות הקבלית ופירושיה החב"דיים, נחשבה ליסוד מוסד בעבודת-אלוהים ולחובתו של כל אדם. לעומת זאת, תוצאתה של ההתבוננות הרציונלית,

598. שם, עמ' 149

599. להתייחסות נוספת לחיבורה של אליאור ראו לויץ, קונטרס ההתפעלות, עמ' 829–830.

ההיפעלות האקסטטיביות, לא הועמדה באור זה אלא נותרה בתחום הרשות והיכולת והותנתה בתנאים רבים, שאין לאדם שליטה עליהם⁶⁰⁰.

אליאור טוענת כי הפולמוס על ההתבוננות היטיב לשקף את התמורה שהתחוללה בתנועת חב"ד. האמונה הפשוטה, היראה והאהבה, איבדו את המשמעות והדומיננטיות שלהן במנותק ממערכת הערכים התאוסופית-חסידית המפרשת את העולם. תחיתהן הועצמה הדרישה למאמץ אינטלקטואלי מודע, האמור להוביל למהפך תודעתי. הידיעה באלוהות אמורה לפתח אהבת אלוהים והשגת המופשט ולתת משמעות לעשייה הדתית הקונקרטי על כל גווניה. ההתבוננות מחוללת את המעבר מגבולות המציאות הגשמית ומראיית הדברים בנפרדותם אל עבר האחדות המופשטת. בכך היא ממירה את ממשותן של התופעות בתפיסת ההוויה כמלאות הניתנת להכללה ולהפשטה. בשאלה כיצד על האדם לתהות על קנקנה של ההוויה הנתפסת בחושים ולחקרה – נחלקו מורי חב"ד בדור השני. הצד השווה שבניהם היה בבקשה:

להפוך את הדרך המיסטית מעיון תאוסופי אינדיבידואלי, מופנם ואזוטרי, המונחה על-ידי מסורת מפורטת, לעבודת-אלוהים קונטמפלטיבית של עדה שלמה. בקשה זו הגיעה לשיאה בתורה החב"דית, שחייבה את העמקת העיון בהוויה האלוהית ובסודותיה ואת העמדתה במסגרת שיטתית ורציונלית של לימוד הקבלה בפירושיה החסידיים, לשם השגת הפשטה רוחנית, אהבה אקסטטיבית והתעלות מיסטית ההופכים להיות חובותיו של כל אדם על-פי מעלתו וסגולותיו ונחלתה של העדה כולה⁶⁰¹.

אופי הביטול הנדרש תלוי ברמת התודעה של האדם, כפי שהיא נגזרת לדוגמה מההבחנה שבין דמות הצדיק לדמות הבינוני בספר התניא. ברמה הגבוהה האדם נדרש לביטול שלמעלה מן הדעת. עניינו של ביטול זה הוא בהפנמה של התפיסה האקוסמיסטית. במקום זה, המכונה גם 'ביטול מצד העצם', האדם מתעלה מעבר להשגה המבחינה בין היסודות הסותרים ומשיג את איחוד ההפכים המנוגדים שבמציאות. מצב זה מתאפיין בעיקר בשלילתה של כל מודעות עצמית אוטונומית, מתוך חוויה של היכללות האדם באחדות האנושית תוך כיבוי תודעתו הפרטית הנפרדת.

הדרגה הנמוכה יותר מכונה 'ביטול בדעת', ועניינה הוא בהכרה הפרדוקסלית במוחלטותה של האלוהות ובייחודה עם העולם חרף המציאות הנראית כסותרת. זוהי השגה דיאלקטית המודעת להוויה הנפרדת של הישות הנבראת, ויחד עם זאת חותרת לביטולה במקורה האינסופי.

הדרגה השלישית והנמוכה מכולן היא ה'ביטול בהרגשה'. עניינה הוא בקבלתה של הרפלקסיביות התחושתית המבחינה בעצמה כתודעה אוטונומית נפרדת, ויחד עם זאת משתוקקת לקרבה. זוהי בקשת אחדות מתוך תודעה של ריחוק.

600. שם, עמ' 151.

601. שם, עמ' 159.

המחלוקת פרצה בעיקרה על רקע המבוכה שהשתררה בעקבות התמורות התרבותיות והרוחניות שעוררה התורה החסידית, כשהחליטה לפתוח את שערי ההתנסות המיסטית בפני כל אדם. נוצר מצב של קריאה להתעלות רוחנית מיסטית, שלא לוותה וגובתה באמות מדה מוסמכות למתן תוקף ואישור להתנסויות השונות של החסידים. את 'קונטרס ההתפעלות' ו'קונטרס ההתבוננות' כתב ר' דובער כדי להבהיר בצורה מפורשת את מטרות ההתבוננות וההתפעלות, וכדי להציע בירור מקיף ביחס לדרך הרצויה המובילה להגשמת מטרות אלו. עיקר עניינו היה בהחלפת הגדר והסייגים המסורתיים במערך של גדרות וטבואים נפשיים-פנימיים, ועיקרם הם בהבחנה בין ההתפעלות האמיתית להתפעלות הכוזבת, וקביעת דרך אחת שרק היא נתפסת כנכונה, וביסוסה תוך שלילת כל הניסיונות הדתיים האחרים והצגתם כשגויים.

עיקר ההבחנה בין ההתפעלות הרצויה לדחוויה נעוץ במידת המודעות העצמית הנלווית לחוויה זו. התפעלות המבוססת על מודעות לישות מנוגדת להתפעלות הרצויה, האמורה להיות מכוונת כל כולה אל האל תוך שיכחה עצמית מוחלטת:

ר' דב בער קבע באופן נחרץ, שכל עבודה אשר בה לא הוסר היש לגמרי היא עבודה פסולה, וטען לסילופה של העבודה בפירושה המצוי והגדירה בשלילה כפרי דמיונם של אלה המחליפים בין התפעלות האמיתית האחת ובין הכזב המצוי בדמיונם⁶⁰².

המוטיבציה להבחנה זו נעוצה בהנחה שתפיסת האימננציה האלוהית מאפשרת אמנם לאדם להתקשר בנקל עם האלוהות, אך טומנת בחובה סכנה של וולגריזציה, או פירוש מזויף באשר ליכולת האנושית ביחס למציאות האלוהית.

ר' אהרן מסטרושליא דחה את עמדתו של ר' דובער ואת אמות המידה שהציע להערכת המאמץ המיסטי. בעיקר הוא יצא נגד ההבחנה שבין הישגים דמיוניים להישגים אמיתיים בעבודת ההתפעלות. לטענתו, האדם כלל אינו יכול לצפות להישגים מוחלטים בתחום הרוח ולא להבטיח את ביטולה המוחלט של תודעת היש שלו. מצד שני, העובדה שכל השגה אנושית היא יחסית אינה פוטרת את האדם מאחריות למאמץ ועבודה. ר' אהרן חתר לאישור המאמץ הרוחני האנושי באשר הוא, וטען כי דווקא היחסיות המוחלטת המאפיינת את עבודת האל מותרת מרחב רוחני גדול בעבודה בהתפעלות, מאשר גוונים רבים ושונים שלה.

באופן פרדוקסלי, טענתו של ר' אהרן הייתה שהואיל וכל תחושה של הישג אופטימלי בעבודת ה' אינה אלא דמיון סובייקטיבי, הרי שאין לדבר על עבודה נכונה או שגויה, ויש לתת לגיטימציה לכל שלב משלבי העבודה בהתפעלות⁶⁰³. דווקא ההכרה בדרגאיות וביחסיות של ההשגה שוללת את התפיסה החפצה בכיבוי תודעת היש ובחתימה להנחלת התפעלות מיסטית-אקסטטית בעל דפוס אחד

602. שם, עמ' 181.

603. שם, עמ' 182-183.

ויחיד. ולפיכך: 'חשיבותו של המאמץ גדולה לאין ערוך מאמיתותו של ההישג, וריבוי הדרכים להגיע למטרה הרוחנית חשוב יותר מאשר סולם-עלייה מדויק וחד-משמעי'⁶⁰⁴. אליאור מציינת כי הלגיטימציה והפלורליזם היחסי של ר' אהרן נובעים דווקא מהתפיסה האקוסמיסטית הקיצונית שלו: אם אין בעולם אלא אלוהות הרי שכל מופע של מאמץ רוחני הוא ביטוי שלה. אם האלוהים נוכח בשווה הרי שכל דמיון נכון כמו כל תובנה אמפירית-אינטלקטואלית, שכן אין באמת חוצץ בין האל לאדם. מתוך כך ההכרעה של ר' אהרן היא להימנע מקביעת החוויה המיסטית במסמרות של סמכות מוצקה, והותרת הערכת איכותה להכרעתו האוטונומית של כל אדם.

5.1.3.7 הנחות מוטעות

יעקבסון, במאמר התגובה, תוקף בחריפות את אליאור:

מאפיין אותו שעבוד קונצפטואלי למבנים רעיוניים כפויים, או, בלשון אחר, הוא לוקה בסכמטיזציה מפליגה בבירור הסוגיות השונות, שמקורה בלהיטותה של אליאור לגלות את חוק היסוד של התאולוגיה החב"דית. בסכמטיזציה של הדיון, שנע כמטוטלת בין קוטבי ה'אין' וה'יש', וההנחה האקוסמיסטית משמשת לו תפאורה ורקע, כרוכה התעלמות גמורה ממושגי יסוד בתאולוגיה החב"דית⁶⁰⁵.

את לב הביקורת הוא נועץ בכפיפות להנחה האקוסמיטית, מושג שכפי שציינו נלקח ממחקר הדתות הכללי והולבש על מחקרי המיסטיקה היהודית:

שורש כל קביעותיה של אליאור – הן לגבי התאוסופיה החב"דית והן לגבי ציוויה הספיריטואליים ומשמעות תביעותיה הדתיות-מוסריות של השיטה – נעוץ בהנחה האקוסמיסטית. תורת האלוהות של חב"ד, קובעת אליאור 'מושתתת של תפיסת-עולם אקוסמיסטית, המכירה בקיומה של ישות אחת, זו האלוהית, ורואה בכל מציאות אחרת מציאות אילוזיונית נטולת ממשות'.

אין טעות גדולה מזה בבירור דרכה. קביעת אלוהיותו של העולם אינה כרוכה כלל ועיקר בשלילת ממשותו האונטולוגית כמציאות נבדלת, המכונסת בגדרי הוויתת הפרטית ושרויה במסגרות קיומה המובחן. המציאות האלוהית היא אמנם 'מציאות ממשית בלעדית', אבל אין בכך כדי לשלול מן העולם את מעמדו האונטולוגי כגילוייה המובחן, הנפרד והנבדל של מציאות זו. משמעותה של 'בלעדיות' המציאות האלוהית טמונה בכך, שהיא מקנה מציאות גם לכל הוויותיו המובחנות של העולם.⁶⁰⁶

604. שם, עמ' 184.

605. יעקבסון, במבוכי האין, עמ' 230.

606. שם, עמ' 231–232.

העדר הקיום העצמאי לעולם, אליבא דיעקבסון, הוא במוכן שאין לעולם שורש מטפיזי נפרד מהאלוהות, ונביעתו היא כ'זרם של עצמות אלוהי מתפשטת מן הישות הטנסצנדנטי'⁶⁰⁷. יחד עם זאת, העדר הקיום העצמאי איננו העדר קיום מובחן. הוא מוסיף ומדגיש כי כל עולמה הרוחני של חב"ד, תפיסת המציאות שלה ודרכה בבירור ייעודו וחיוכיו הדתיים של האדם, מבוססים על תפיסתו של הנברא כבעל ממשות אונטולוגית ודאית. העולם הוא ישות, אמנם אלוהית, אך מובחנת ומובדלת, כפי שמשקף מהמושג המדרשי 'דירה בתחתונים' המהווה מושג יסוד במחשבה החב"דית.

יעקבסון תוקף את מסקנתה המרכזית של אליאור, לפיה הקיום המובחן קיים רק בהכרה או בתודעה: 'ההבחנה שרש"ז עורך בין האין ליש, בין המלאות האינסופית של ההוויה האלוהית לבין העולם בגדרי ישותו הסופית וקיומו המובחן, היא בעלת משמעות אונטולוגית, ולא אפיסטמולוגית'⁶⁰⁸.

מכאן פונה יעקבסון לבסס את גישתו המזהה את תפיסת רש"ז עם הפנאנטיאיזם: 'לו היתה אליאור שוקלת בכובד ראש את הפרשנות הפנאנטיאיסטית תחת ההבנה האקוסמיסטית היתה נוכחת לדעת, שאפשר בהחלט לקיים טרנסצנדנציה ישותית לצד אימננציה עצמותית'⁶⁰⁹.

את גישתו המניחה את אפשרותה של הטרנסצנדנציה לצד האימננציה מבסס יעקבסון על מספר טענות:

1. משנת חב"ד אמנם איננה מגלה עניין רב בירידה לפרטי סדר השתלשלות העולמות העליונים, כמקובל במסורות הקבליות הלוריאניות הקלאסיות, אך בהחלט עוסקת רבות בתהליכי ההתבחנות המתחוללים בעולמות האלוהיים. דוגמאות בולטות הן העיסוק הרב בהבחנה שבין העצמות האלוהית לבין אור האינסוף, או הזיו הבוקע מן האינסוף, וכן ההבחנה בין 'סובב כל עלמין' ל'ממלא כל עלמין'. הבחנות אלו, המשפיעות גם על הפרקסיס הדתי המוצע בספר התניא, מניחות תפיסה יציבה ומבוססת של מישור טרנסצנדנטי באלוהות.
2. מושג הקדושה בכתבי רש"ז מונח על תשתית עמוקה של הכרה בטרנסצנדנציה של העצמות האלוהית.
3. דרכי עבודת האל המפורטות בספר התניא, המבחינות בין טיפוסים השונים (הבינוני מול הצדיק), מניחות כתשתית רעיונית את ההכרה בכך שהנוכחות האלוהית היא מדורגת ומשתנה.
4. ההבחנה, הדיכוטומית לעיתים, שבין המושגים 'אין' ו'יש', תוך שלילת כל יחס וערך ביניהם ותוך הצגת הניגוד המהותי שביניהם.

לאור כל אלו קובע יעקבסון כי –

607. שם.

608. שם, עמ' 232–233.

609. שם.

אי אפשר כלל להבין את הגיון קביעתה של אליאור וטעמה בדבר שוויון הנוכחות האלוהית בעולם ובדבר הביטול שביטלה החסידות את המבנה ההירארכי של המציאות. התתכן זהות בין העולם לכוליות ההווה האלוהית? האחד הוא היש' הסופי עם ה'אין' האלוהי? ... קביעת שוויונה⁶¹⁰ כרוכה בהתעלמות ממורכבותה של השיטה, מבירוריה המפורשים וממושגיה הרווחים, ובעיוות דיוקנה הרוחני האמיתי⁶¹¹.

יעקבסון טוען שמשנת חב"ד מבוססת על פרדוקס מיסטי: מחד, רצונו של האל האינסופי להתגלות מחייב את קיומו של המישור הסופי, הנברא. מאידך, גילוי האינסופי בתוך הסופי מחייב את ביטולו, או את שלילת סופיותו, של האחרון. לאור זאת, כשרש"ז מדבר על מציאות מדומה הוא אינו טוען טענה אונטולוגית אלא טענה אפיסטמולוגית. רוצה לומר, המציאות היא מציאות מדומה רק כאשר היא מסתגרת בד' אמותיה ומנתקת את עצמה, רפקליטיבית, ממקורה האינסופי. כאשר היא מדמה לעצמה שהיא נפרדת היא אכן נכנסת למרחב אילויוני.

אבל באמת ובתמים תכליתה של המציאות הנבראת איננו לבטל את קיומה אל תוך ההווה האלוהית, אלא דווקא להוות 'דירה בתחתונים' להווה זו, ולאפשר את גילוי של האינסופי בתוכה. יעד אסכטולוגי זה הוא מימוש של ה'זיווג' הקבלי, המבטא את גילוייה של האחדות האלוהית הכוללת ואת שליטתה של מלכות השמים בעולם הזה. ועל כן המסקנה היא שהקיום של הנברא הסופי בהגותו של רש"ז הוא קיום דיאלקטי⁶¹².

נקודת מחלוקת נוספת היא בשאלת היחס שבין המונחים 'אקוסמיזם' ו'פאנתיאיזם'. יעקבסון טוען שאליאור ערבבה בין המושגים כשקבעה כי 'כשם שאין לדבר על קיום העולם בלי האל, כך אין לדבר על קיומו של האל בלי העולם'⁶¹³. בתאולוגיה החב"דית, מסקנה זו דחוויה מכל וכל שכן רש"ז מדגיש פעמים רבות כי מציאות העולם אמנם תלויה באל, אך מציאות האל איננה תלויה בעולם.

עוד הוא דוחה את טענתה שלפיה התהליך הקוסמי שעובר על הבריאה הוא מרכיב הכרחי בגילוי השלמות האלוהית בעולם, שאיננה שלמה בלעדי קיום הנבראים. ועל כן הבריאה באה לענות על צורך

610. של הנוכחות האלוהית.

611. שם.

612. יעקבסון (שם, עמ' 235) טוען לחוסר מיצוי בהגדרות הטרמינולוגיות שהציעה אליאור: 'לאור דברים אלו ברור, שאליאור לא מיצתה את מלוא המשמעות של דברי עצמה כשקבעה, ש'עמדת-היסוד ביחס למציאות היא הערכתה כגילוייה של הישות האלוהית... וראיית זיקתה אל המהות האלוהית... כזיקה של ביטול גמור, שהי בעצמיותה המובחנת היא קיום נטול ישות' (אליאור, אחדות ההפכים, עמ' 60). מבלי להתייחס אל שלוש התיבות האחרונות, שצירופן חסר פשר, יש לומר את ההפך: בעצם מעמדה ככחינת גילוייה של הישות האלוהית המציאות לא בטלה בה אלא – שוב: בעצם מעמדו של תהליך הגילוי שחל לגביה ומכוחו – שרויה זולתה ומובחנת לעומתה. רק בעצמיותה המתבדלת, בהינשאה – בעיני עצמה – למלך, כלשון רש"ז, או בהסתגרה, כאמור, במסגרות קיומה כאילו נפרדת היא ונבדלת, מתגלה הטעות הגורלית של העולם לגבי עצמו, אבל לא בעצם קיומו המובחן.

613. אליאור, אחדות ההפכים, עמ' 66.

אלוהי כלשהו ולגלות ולחשוף מימדים חסרים ולא מושלמים בעולם האלוהי. יעקבסון טוען מנגד שטענה זו מבוססת על טשטוש הגבול שבין הקיום לגילוי. אך במחשבת חב"ד ההיפך הוא הנכון: השלמות האלוהית כשלעצמה היא מוחלטת ואיננה מותנית. ואדרבה, גילוייה מתבטא דרך הבריאה למרות שהבריאה מבטאת לכאורה טבע הפוך.

ביחס לפרשנותה של אליאור למושג האין ולדיאלקטיקה הנגזרת ממנו טוען יעקבסון כי עמדת חב"ד הפוכה מזו שהציגה אליאור: המטרה איננה בחזרתו של היש אל מקורו וביטול הווייתו הנפרדת, אלא בקיומו העצמי והמובחן, אם כי כחלק מתחום התפשטותו וגילוייו של האין:

התנועתיות האונטולוגית הדו-כיוונית (מן האין אל היש ולהפך), שאליאור רואה בה אבן פינה לשיטת חב"ד כולה ולהבנת עמדותיה השונות (גם בתורת הנפש ודרכי העבודה הדתית) היא בגדר טעות חמורה. התהליך מתקיים במישור אונטולוגי רק בחלקו, והוא לא מבטא רצונות מנוגדים או כפל פנים בהוויה האלוהית. מראשיתו ועד סופו מכוון התהליך האחד בידי הרצון האלוהי להיגלות: גילוייו של היש מתוך האין אינו אלא לצורך ביטולו הערכי, ורק בביטולו זה הוא מתקיים קיום של משמעות, קיום של השתלמות⁶¹⁴.

יעקבסון חולק גם על הקביעה כי הרצון האלוהי מתאפיין בכפל פנים – ברצון להתגלות ולהתממש מול רצון סותר להתעלם ולהתאיין. לגרסתו, האיל אינו נע ומיטלטל בין רצונות סותרים אלא שמתוך רצונו של האין להתגלות מתחייב קיומו של היש, שכן רק בו הגילוי אפשרי. יחד עם זאת, היש נתבע לביטול ערכי והתפשטות ממחיצותיו ומנפרדותו. יעקבסון טוען פה לשני אספקטים של היש: היש כהוויה נבראת בעלת ממשות אונטולוגית, שקיומה כביטוי לרצונו של האיל הוא קיום ממשי וודאי. והיש כערך, או כעיקרון מנחה, שאיש הרוח נתבע לבטלו⁶¹⁵.

הביטול מתאפשר מתוך ראיית אופייה המטמורפי של ההוויה, ששורשה אלוהי וגילוייה גשמי. טבע זה מאפשר את הפשטת המציאות מלבושיה הגשמיים. ההנחה העומדת בבסיסו היא ששום נברא איננו הוויה עצמית קונקרטיית מצומצמת, אלא כל מופע קונקרטי הוא ביטוי מוגבל למרחב, או לכוחות אינסופיים העומדים מאחוריו. מתוך כך ההבנה היא שכל יש הוא גילוייו של האין וכל גשמי הוא ביטוי לאינסופי האלוהי. ואכן, מיצויה של תובנה זו בתודעת האדם הוא הביטול.

5.1.3.8 נפש אלוהית ונפש בהמית

גם בהבנת שני מושגי היסוד בפרקסיס הדתי החב"די חולק יעקבסון על אליאור. יעקבסון דוחה את ההנחה שהיחסים שבין שתי הנפשות אינם משקפים מישורים מובחנים במציאות אלא רק ביטויים של מצבי תודעה שונים: 'להיטותה לערוך הקבלה בין שתי הנפשות לבין ה'אין' וה'יש', שבגינה הסיחה

614. יעקבסון, במבוכי האין, עמ' 237.

615. שם, עמ' 238.

דעתה ממעמדה של הנפש האלוהית כבחינת 'יש' דווקא היא שהביאתה לכלל קביעה זו⁶¹⁶. לטענתו, המחשבה החב"דית אינה רואה את היחסים שבין שתי הנפשות כתחומים בגבולות הפסיכולוגיה האנושית. בראש ובראשונה מדובר בהשתקפויות של ממדים שונים בהוויה האלוהית, שמהם נמשך גם הביטוי של רמות שונות של הכרה או מודעות לישות האלוהית ולגילוייה הגשמיים.

המקום המרכזי של תורת הנפש בחב"ד נובע בדיוק מנקודה זו. הנפש היא בה בעת גם זירת ההתרחשות של הדרמה האלוהית וגם זירת המהפך המיסטי-קונטמפלטיבי שבה הכרת האלוהות מחלחלת אל תודעתו העצמית של האדם.

מעמדה זו דוחה יעקבסון את תפיסת הרע שהציעה אליאור:

הנסיון להציג את הרע לאור מסכת היחסים של שתי הנפשות – כמי שהאלוהות זקוקה לו וכמי שמתנה את מהפכיה המטמורפיים משונה מאוד. הרע אינו צורך הקדושה מלכתחילה, אלא תולדות רצון התגלותה⁶¹⁷.

אכן, היצירות המאפיינת את הנפש הבהמית גורמת לכך שמירב המאמצים מושקעים בטרנספורמציה של התודעה, או בהפיכתה של הנפש הבהמית מכזו הממוקדת בהשגה החושית לכזו החותרת לפיתוח תודעה מתבוננת החודרת מבעד למראית עין, ולהשגה מופשטת המשיגה את פירושה האמיתי של המציאות ואת אמיתתה הנסתרת והשגה מופשטת⁶¹⁸.

יעקבסון דוחה את מה שהוא מפרש כתפיסה דואלית בפרשנותה של אליאור:

טעות גמורה היא הטענה כי חב"ד מכירה שני סוגים של גילוי העצמות האלוהית – זו שבאמצעות הייש', וזו שבביטולו. גילוי הייש' כשלעצמו אינו אפשרי, והוא לא מתקיים בייש' אלא בביטולו, לא במישור האונטולוגי של הוויתו, אלא מבחינת מעמדו הערכי, לאמור – בנפש הבהמית שנתעלתה וניתקנה ונתהפכה לקדושה⁶¹⁹.

זאת מאחר ושתי הנפשות, האלוהית והבהמית, אינן מייצגות שני רצונות סותרים אלא רצון אחד של האל המתגלה דרך התגברותו של היש על נפרדותו.

עוד הוא דוחה את טענתה בדבר אפיונה של עבודת האל כבעלת היבטים סותרים – ספיריטואליים וא-ספיריטואליים. הוא כותב כי העבודה בתורה ובמצוות, המוצגת כחלק מהציווי הא-ספיריטואלי, נובע במקורו דווקא מהספיריטואליזציה של המציאות ומקידושה. שהרי השגה זו כרוכה בהבקעת דרך של האדם אל מעבר למגבלות הזמן והמקום, שהרי ה'המשכה' של השפע במסורת החב"דית אינה

616. שם, עמ' 239.

617. שם, עמ' 240.

618. שם, עמ' 241.

619. שם, עמ' 242.

מתקיימת אלא בביטול הישות של המציאות הנבראת. או במילים אחרות – המשכת האֵלֹהִי אל הקונקרטי פירושה מיניה וביה הפקעת הקונקרטי מן הקונקרטיות שבו. ועל כן: 'דרכיה השונות של העבודה הדתית אינן בגדר היענות לרצונות אֵלֹהִיים סותרים, אלא שלבים רצופים בתהליך אחד'.⁶²⁰

5.2. המחלוקת עם ר' אהרן מסטרשיליא – הרקע החברתי והסוציולוגי

למחלוקת המפורסמת בדור השני של חסידות חב"ד בין ר' דובער שניאורי לר' אהרן מסטרשיליא היו שני היבטים: מאבק על הירושה ועל תפקיד הנהגת החסידים ברוסיה הלבנה לאחר פטירתו של רש"ז בחורף של שנת תקע"ג (1812), וכן מחלוקת עקרונית ומהותית על דרכי עבודת ה', כפי שפירש אותן כל אחד מהצדדים.

ההיבט הסוציולוגי של מאבק הירושה נדון בהרחבה בעבודותיהם של רחל אליאור⁶²¹ ועמנואל אטקס⁶²² ואינו מעניינו של חיבור זה. נזכיר רק את תמצית המסקנות שאליהן הגיעו החוקרים.

הגירסה 'הרשמית' של חסידות חב"ד לפרשייה נכתבה על ידי היילמן בבית רבי:

הנה אחרי פטירת אביו⁶²³ רבנו הגדול נ"ע⁶²⁴ נתנו רוב אנ"ש עיניהם בו שימלא מקום אביו. כי כך היא המדה שהבן ימלא מקום אבותיו ובפרט כי היה דעת רבנו הגדול. אך איזה חלק מאנ"ש חלק ליבם מבית רבינו ונתנו עיניהם בהרב הקדוש רבינו אהרן הלוי נוחו עדן, שהוא גם כן חלק לבו מרבינו חבירו האהוב לו מאז ותחת אהבתם שהיתה גדולה מאד כאחים ממש נעשה אחר כך ביניהם התחלקות גדולה מאד. התחל להתחלקות נעשה עוד בסוף ימי רבינו הגדול שנתעורר על הרב אהרן הלוי למכור את ביתו בלאדי וקבע דירתו בעירו מולדתו אשווע והיה בא ללאדי רק לפרקים. ומאז גבה טורא בינו ובין רבינו וגם דרכי עבודתם נתחלקו. ודרך רבינו לא שמיע ליה להרב אהרן הלוי כלומר לא סבירא ליה. ועל כן אחרי פטירת רבינו הגדול שבו רבינו לא היה עדיין במדינתנו כנ"ל כתב הרב אהרן למקצת אנ"ש שיבואו אליו והוא יורה להם את הדרך. ונמצאו הרבה שקבלו מכתבו בכי טוב וחלק לבם מבית רבינו כו'. ועוד זאת שבתלמידים הגדולים של רבינו הגדול נ"ע נמצאו גם כן שחלק לבם מבנו רבינו ועמדו לו לשטן⁶²⁵

620. שם.

621. תורת הא-לוהות, עמ' 21-5.

622. אטקס, בעל התניא, עמ' 414-430.

623. = של ר' דובער שניאורי.

624. = נרו עדן.

625. בית רבי, חלק ב, עמ' 185-187.

מהדברים עולה שפניית החסידים אל ר' דובער הייתה טבעית ונבעה משתי סיבות: הראשונה היא שמן הראוי שהבן ימלא מקום אביו, והשנייה היא שזה היה רצונו של רש"ז עצמו. אטקס מציין כי הנוהג להעביר את כתר ההנהגה לבן הביולוגי עדיין לא היה נפוץ בחצרות התנועה החסידית החדשה, וכי אדמו"רים בולטים בתקופה זו נמנעו מלהעביר את הירושה לבניהם, ורבים מהאדמו"רים היורשים זכו למעמד שלא בזכות אבות. כך למשל ר' יעקב יצחק החוזה מלובלין; ר' ישראל בן שבתי המגיד מקוזניץ; ר' מנחם מנדל מרימנוב ועוד. לפיכך בפני חסידי רוסיה הלבנה עמדה באמת השאלה האם להמשיך ולדבוק בדפוס הקדום של העברת המנהיגות מהרב לתלמידו המובהק, ועל כן לקבל את מנהיגותו של ר"א מסטרשיליא, או שמא לאמץ את עקרון ההורשה מאב לבן ולדבוק בר' דובער.

אטקס פורס את מערך הלחצים שהופעל למינויו של ר' דובער, בעיקר מקרב בני משפחתו, שכללו בין השאר מכתבים הכוללים ביקורת נוקבת על התנהלותו של ר"א ועל יומרתו להנהיג את החסידים. ר' פינחס שיק משקלוב, אחד החסידים המקורבים ביותר לרש"ז, האשים באיגרת את ר' אהרן כי הוא ניצל את יציאתו של רש"ז מרוסיה הלבנה עקב המלחמה למשוך אחריו את החסידים⁶²⁶. הוא טוען כי רש"ז עצמו תמך במינויו של בנו לממשיך דרכו אחריו למרות שלא כתב דברים מפורשים בעניין, וכי דרך העבודה בחסידות אותה מלמד ר' דובער 'נאמנה למקור' בתורת רש"ז יותר מזו של מתחרהו ר"א.

טיבה של מערכת היחסים בין רש"ז לר' דובער לא נתבררה עד תום, ובאיגרת מסופר כי כשעלה ר' דובער לראשונה אל קבר אביו הוא נדר כי מכאן והילך הוא ידאג לפרנסת כל משפחת רש"ז, וזאת כדי להסיר מעליו קפידי שהיתה לאביו עליו כמה פעמים במשך ימי חייו בגלל הצער שנגרם לו בנסיבות נסתרות... לנקות ולכפר על כל חטאיו וכדי שנפשו תהא קשורה בנפשו וברוחו הקדושה של אביו⁶²⁷. חטאו של ר' דובער וה'נסיבות הנסתרות' שבהן גרם צער לאביו לא פורשו. האם המדובר בשימוש לא ראוי בכספים שאסף אביו, או בשל העובדה שהוא גרם להתרחקות בינו לבין תלמידו הקרוב ר"א? כך או כך, אין שום מקור מפורש שממנו ניתן ללמוד שרש"ז אכן ציוה שבנו ימלא את מקומו.

ר' דובער אינו מבזבז זמן ומיד לאחר פטירת אביו פונה אל החסידים ומבקש את תמיכתם⁶²⁸. הוא מפציר בהם להמשיך ולתמוך בו כלכלית כפי שעשו בימי אביו, ומדגיש את חשיבות רציפות ההנהגה. באיגרת הוא גם מזכיר את התפקיד המרכזי שמילא בחצרו של אביו, וזקף לזכות עצמו פעילות של הדרכת החסידים בעבודת ה' לאורך שנים ארוכות. באיגרת הוא מציין כי הנהגתו מתאפיינת בדחיית השימוש במופתים ובהעדפת ההדרכה בהתבוננות ובדרכי העבודה הייחודיות לרש"ז:

והכל יודעים ומכירים אותי מנעורי שלא גבה ליבי לילך בגדולות ונפלאות בדרכי צדיקים באותות ובמופתים ולא באלה חפצתי כו'. אדרבה, שנאה נפשי מאד וכו'.
ומובטחני כן בכל טועמי טעם עץ החיים מאור תורתו ועבודת הקודש האמיתיים

626. בית רבי, חלק ב, עמ' 188; וכן אגרות בעל התניא, עמ' רג-רד.

627. אגרות בעל התניא, עמ' יד.

628. אגרות קודש אדמו"ר האמצעי, חלק ב, עמ' עג-עט.

של אאמו"ר⁶²⁹ ז"ל שלא יחפוץ בכאלה. רק מאשר הורה לנו אור עולם באור תורה ועבודה האמיתיים... ואשר נטע בתוכנו זה שלושים שנה מגמתו היה רק לקרב את ישראל לאביהם שבשמים באור תורה ועבודה⁶³⁰.

בכך מתח ר' דובער ביקורת עקיפה על מורים חסידיים אחרים, ואולי אף על ר"א שהתפרסם כבעל מופת. אליבא דר' דובער, הנהגתו של ר"א סטתה מן הדרך שהתווה רש"ז.

ר"א עצמו לא נותר חייב, ושלה גם הוא איגרת אל החסידים. למרות שהיא לא השתמרה בידנו ניתן ללמוד על תוכנה מאגרת התשובה של ר' אהרן לייב. ממנה עולה כי ר"א טען שר' דובער הוא 'בעל חוב' שרודף אותו, וכן שר' דובער העליל עליו בעבר עלילות שוא בפני רש"ז וגרם לפירוד בינו לבין רבו האהוב.

אטקס מנתח את הרקע הסוציולוגי והפוליטי ליחסים בין האישים. הוא מסיק כי ר"א, שהיה מבוגר מר' דובער בשמונה שנים, תפקד בשנים הראשונות כמורה וכמדריך לבנו של רש"ז. כינויי החיבה וההערצה שבהם השתמש ר' דובער במכתביו הראשונים לר"א מלמדים כי היה לו יחס של תלות וכפיפות אל 'האח הגדול' ר"א, שהיה זה שהכניסו אל נבכי התאוסופיה החסידית וחנך אותו בדרכי עבודת ה'. יש להוסיף לכך את הביקורת החריפה שמתח ר' אברהם מקאליסק על רש"ז על שמינה את בנו לסייע לו בהנהגת החצר, מהטעם שהוא עדיין צעיר לימים, ושעדיין איננו כשיר לשאת בעול ההנהגה (האיגרת נכתבה כאשר ר' דובער היה כבן עשרים ושלוש). באותה העת עדיין לא הייתה אופוזיציה בקרב החסידים לר"א, ומרביתם אף ראו בו את התלמיד הבכיר והמוסמך ביותר וסימנוהו כמי שראוי ועשוי לרשת בעתיד את מקום רבו בהנהגה.

כשפרץ הסכסוך בין ר' דובער לר"א בשנת תקס"ט, כבר מלאו לר' דובער שלושים וחמש. הוא ראה עצמו מתאים למלא את מקום אביו לאחר הסתלקותו, אך מי שעמד חוצץ מולו היה ר"א. ככל הנראה, זה היה הרקע ל'מלשינות' ולקמפיין שהחל לנהל ר' דובער – יחד עם אחדים מבני משפחתו – נגד ר"א. דמות נוספת שהייתה פעילה מאחורי הקלעים במהלכים להדחת ר"א הייתה שטרנה, אשתו של רש"ז. היא מתוארת כ'אשה חזקה, דעתנית ומעורבת בעסקי החצר', ועל כן נקל לשער עד כמה השתוקקה שבנה בכורה ימלא בבוא העת את מקום בעלה. אטקס מוסיף כי 'בהיותה אשה, מינויו של בנה לתפקיד היורש היה הדרך היחידה שעמדה בפניה כדי לשמור על מעמדה בחצר'⁶³¹.

באיגרת ששלח ר"א המתוארת לעיל, נוסף טיעון תוכני לדבריו. לדעתו, ר' דובער טועה ומטעה בכל הקשור לדרכי עבודת ה' שהורה רש"ז, ודווקא הוא, כלומר ר"א, מכיר תורה זו לעומקה וראוי להיות בר הסמכא שינחיל אותה לחסידים לאחר הסתלקותו של האדמו"ר. ר"א מצייין כי דברי רש"ז

629. = אדוני אבי מורי ורבי.

630. שם, עמ' עז–עח.

631. אטקס, בעל התניא, עמ' 427–428.

סתומים ורוויים ברמזים לקבלה הלוריאנית שרק הוא מכיר ויודע לפרש⁶³². הוא גם מדגיש כי בכל כתביו אין הוא מוסיף מאום מדיליה ושכל תורתו היא שיקוף מדוייק לתורת רבו:

כי קרוב לשלושים שנה שנתאבקתי בעפר רגליו ושמשתי לפניו ולא עמדתי על שמיעותי אשר שמעתי מפיו הקדוש עד אחר הרבה יגיעות שיגעתי בכל מלה ומלה ששמעתי מפיו הקדוש עד שעמדתי על שרשה. ואם לא הייתי מבין בפעם הראשון הייתי מבינה בפעם השני ולא סמכתי על סברתי ודעתי בזה לשפוט על פי שכלי בזה⁶³³.

5.2.1. התפעלות אינטרוורטית מול התפעלות אקסטרוורטית

עד כה עסקנו בהיבטים הסוציולוגיים של המאבק על ההנהגה. אולם מעבר לסוגיה זו, המחלוקת העמוקה בין ר' דובער לר"א נסובה על נושא תוכני – סוגיית ההתפעלות, היבטיה הפנומנולוגיים ועמדתו של רש"ז בנושא.

התיאור הפנומנולוגי של היילמן מספק אפיון מעניין וחשוב להבדלים שבין התלמיד והבן. על אופי עבודתו של ר' דובער הוא כותב את הדברים הבאים:

עבודתו⁶³⁴ היה נפלא מאד. תפלתו היתה בחשאי ובלי שום תנועה והזזת אבר כלל. ובפנימיותו היה מתלהב כשלהבת מתלהבת ולא היה ניכר ונגלה לחוץ כלל⁶³⁵.

אך התיאור של עבודת ר"א שונה בתכלית:

אופן עבודתו היה מבהיל מאד ברעש גדול ובהתפעלות עצומה. עד שכל הרואה ושומע היה מתלהב מאד. וכל המקושרים אליו היה דרך עבודתם בהתפעלות והתלהבות⁶³⁶.

על אפיונם המדוייק של שני טיפוסים העבודה הללו ראו בהמשך חיבור זה⁶³⁷. מהתייחסויות נוספות של ר' דובער לסוגיה, מעבר לזו המופיעה בקונטרס ההתפעלות, עולה כי עיקר ביקורתו מופנית נגד השימוש בהתפעלות החיצונית כקטליזטור להעלאת סף הריגוש במצב בו המתפלל אינו חווה מעצמו חיות והתלהבות בעבודתו. כך למשל הוא כותב כי:

ראה ראיתי כמה פעמים אשר מנהג רע ולא טוב נסתעף בהמון אנ"ש למגדולם ועד קטנם... עד שנתפשט כהלכה רווחת בענייני דברי חסידות שבלתי אפשרי לבוא

632. שערי העבודה, הקדמה, פסקה 'את כל זה נתתי אל לבי'.

633. שערי הייחוד והאמונה, פתח ומבוא שערים, פסקה 'זהנה לא מחכמה'.

634. של ר' דובער שניאורי.

635. בית רבי, חלק ב, עמ' 184.

636. בית רבי, חלק א, עמ' 134.

637. בפרק 5.6.1.20.

להעמקת הדעת בהתבוננות בתפלה כי אם כאשר כה יעשה, שילך ויתפלל אנה ואנה וירוך בכל כוח ועוז כאלו הוא טרוד ומוטרד מאד בעומק ההתבוננות. ואם לא יתהלך כלל אלא יעמוד במקומו לשוא יגיעו בהעמקת הדעת והשגה... וגם זה כח דמיוני ולא באלה חפץ ה' באמת. כי באמת אם יש לו במה להעמיק על מקומו דוקא ישב וישב אל ה' ברוח נמוכה שידע לפני מי הוא עומד. כידוע שכל ענין התפלה בשרשה הוסדה על עמידה דוקא. והוא הנק' קובע מקום לתפלתו... וסוד הדבר ידוע ליודעים שהעמידה היא בטול חיצוני בגופו שזה יותר עליון מביטול הפנימי שבמחוורו ולבו⁶³⁸.

הביקורת כאן ממוקדת בנקודה ספציפית. ר' דובער טוען כי רוב 'ההמון' המתפללים בביטויים רגשיים מוחצנים עושים זאת באופן חיצוני. הוא כופר באותנטיות שלהם. מדבריו משתקפת הנחה רווחת, אך שגויה מבחינתו, ולפיה אין לאדם אפשרות להגיע למיצוי ההתבוננות והעמקת הדעת מבלי להיות שרוי במצב אקסטטי. והואיל והאקסטזה איננה זמינה לכל אדם הרי שיש לעוררה באמצעים חיצוניים.

הביקורת של ר' דובער כפולה: ראשית הוא טוען שלא זו הדרך. שההתפעלות החיצונית איננה מקרבת את האדם להעמקת הדעת ולמיצוי תהליך ההתבוננות. אך טמונה פה טענה נוספת, שכן מדבריו עולה שחלק גדול מהחסידיים הנוקטים בשיטת ההתפעלות החיצונית נכנסים למצב של אוטו-סוגסטיה ומשכנעים את עצמם שהם הגיעו למעלה רוחנית רמה. ר' דובער טוען שזוהי הונאה עצמית, ושכך החסידיים רק מרחיקים את עצמם מהישג רוחני ממשי.

לא ברור מהדברים האם ר' דובער סבור כי ההתפעלות האקסטטית המעושה מהווה מחסום בפני 'התפשטות הגשמיות' והיכולת של ההכרה להשקיט את הגירויים החיצוניים ולהיפתח למרחב פנימי גבוה יותר, ואם כן יש כאן ויכוח על הפרקסיס המיסטי הנכון, או שר' דובער אינו שולל את דרכו של ר"א מההיבט המעשי שלה אלא דווקא מהיבט האתי שלה. רוצה לומר, הוא מעדיף את השפלות והענווה והצמצום גם אם הנגזרת היא עבודה רוחנית ממושכת ומפרכת יותר.

כך או כך, ויכוח זה לא נסוב על מחלוקת עיונית גרידא, ור' דובער עצמו חתר לשכנע את החסידיים לקבל על עצמם את המדיניות שהתווה, שכן הוא ראה בה ביטוי להצבעת אמון במנהיגותו. כך ניתן להבין את דרישתו מהחסידיים להכרעה מוצהרת:

ועל כן אהוביי אחיי, אם באמת קרבת אלקים יחפצון לא ישמעו לקול מלחשים ומלחשי שוא ויאמינו נא לי בכל אשר אני כותב, שאין בהילוך זה רק שטות... ויודיעוני מכל עיר ומנן שקבלו דברי אמת אלה ואז אדע כי נאמנים אתם בדברי חסידות⁶³⁹.

638. אגרות קודש אדמו"ר האמצעי, חלק א, עמ' שי.

639. שם, עמ' שיא-שיב.

נקודה זו הייתה לב המחלוקת שבין ר' דובער לר"א. האחרון, לא רק שהציע דרך שונה לחלוטין אלא שגם עמד בתוקף על הטענה כי הדרך שהוא מציע היא הדרך שהנחיל רש"ז לחסידים. דבריו חשובים שכן הוא מתייחס במישרין לטענות שמתח נגדו ר' דובער:

והנה הגם שכתבתי לעיל בשם אדמו"ר נ"ע שהעבודה הוא לברר הרגשת היש מצד עצמו, עכ"ז היו כל דבריו הקדושים תמיד לקרב הלבבות ולאמת כל ההתפעלות של כאו"א⁶⁴⁰ לפום שיעורא דילי שבל יפול לב האדם עליו. מאחר שעיקר העבודה וההתפעלות יהי באופן להסיר הרגשת עצמו שבעבודה בכדי שלא יהיה התערבות טו"ר⁶⁴¹ אשר ע"כ יחוש שההתפעלות שמתפעל יש בה ג"כ הרגשה מצד עצמו, ואהבתו היא בחינת דמיון ואינה מבוררת כל צרכה ואינה אמיתית, אשר ע"כ לא יתבונן בשביל התפשטות שיהיה נרגש האהבה בלב. אשר ע"כ היה⁶⁴² מאמת כל האהבות, ובל יחוש לדמיון וכאשר כל ספרו הקדוש מיוסד ע"פ כי קרוב אליך הדבר מאד בפיך ובלבבך לעשותו⁶⁴³ וכאשר יראה המעין בס' הקדוש אשר כל דבריו הם לקרב ההתפעלות של כל אחד ואחד בכל האופנים ולא לרחק ח"ו... כי הגם שצריך לברר הרגשתו, כ"ז נצרך לידיעה בכדי שידע כאו"א בנפשו כפי ערך עבודתו לפי ערכו להסיר התערבות לפי ערך שכלו, וכ"ז היא העבודה, ומלחמה זו היא בתפילה, ובמלחמה פעמים יכול לנצח ופעמים אינו יכול לנצח, וכי בשביל זה לא יעשה מלחמה כלל? נמצא יתגבר שכנגדו לגמרי וישאר תחת יד הסטרא אחרא לגמרי שהיא הנפש הבהמית. וגם הניצוח זה הוא לכ"א לפי ערכו שיש כמה מדרגות לאין מספר, דהיינו מה שלפי דמיון העובד הוא מסיר הרגשת עצמו, לגבי הגבוה ממנו במעלה נחשב זה הרגשה גמורה מצד עצמו כי יש מדריגות לאין מספר שכל ביטול ההרגשה של התחתון במדריגי נחשב להעליון ממנו להרגשה גמורה, כמאה"כ⁶⁴⁴ וביד הנביאים אדמה⁶⁴⁵, ומבואר בר"מ⁶⁴⁶ דאיהו נחית לכל חד וחד לפוי דמיון דילי. והני הדמיון הוא הבחי' הרגשי שעדיין לא ביטל היש שלו בשלימות, רק ביטולו הוא לפי דמיונו, אעפ"כ נחית קוב"ה בעצמו בבחינת הדמיון, כמו הנביאים שרק מרע"ה⁶⁴⁷ היה בביטול ההרגשה בעצם, ולכן היה נבואתו באספקלריה המאירה, אבל כל הנביאים היתה נבואתם באספקלריא

.640 = כל אחד ואחד.

.641 = טוב ורע.

.642 הכוונה לרש"ז.

.643 דברים ל, יד.

.644 = כמאמר הכתוב.

.645 הושע יב, יא.

.646 = ברעיא מהימנא (זוהר).

.647 = משה רבינו עליו השלום.

שאינה מאירה שהשגתם הי' בהתלבשות בחי' יש רק שהיו מבטלים לפי דמיון שלהם, ואעפ"כ נאמר בהם ואראה את הוי' ממש, ובודאי היה ערך בטולם לגבי בטול של מרע"ה בבחי' הרגשת היש, ואעפ"כ נגלה הוי' ב"ה ממש בבחינת אופן ביטולם, שהוא בחינת הדמיון. וכן תדין מזה לכל המדריגות שלמטה מן הנביאים ומכ"ש בכל נפש מישראל שכאו"א לפי דמיונו הוא אמת, כי לזה היה תכלית הבריאה שיתגלה אלוקותו ית' דייקא מצד הדמיון, כי תכלית כל הבריאה הוא לגלות אלוקותו ית' אפילו מצד היש, ומצד היש יש מדריגות לאין מספר רק מצד אמיתית הכל הוא אמת, כי הדמיון הוא ג"כ כוחו יתברך הנחית בבחי' דמיון דכאו"א... וע"ז אמרו רז"ל לא עליך המלאכה לגמור ואין אתה בן חורין להיבטל ממנה, דהיינו שהאדם הוא מוכרח תמיד בעבודתו לייגע את עצמו יגיעה עצומה דייקא ביגיעת הנפש עם הבשר, בכדי לגלות אהבתו המוסתרת בהתגלות הלב ע"פ התבונה והדעת, ולא עליו לגמור שיהיה בשלימות רק כל או"א לפי ערכו⁶⁴⁸.

נפרק את טענותיו של ר"א אחת לאחת:

1. הדבקות צריכה להיות מבוררת: ר"א מסכים עם טענתו של ר' דובער, שהאדם צריך לשאוף לכך שעבודתו לא תנבע מתוך מניעים אנוכיים ואגוצנטריים אלא מתוך תודעה של ביטול לרצון האלוהי ומתוך גישה של ענווה ושפלות.
2. עודף ביקורת עצמית פוגע בעבודה הרוחנית: ר"א מצביע על סכנה גדולה יותר, והיא שגישה של ביקורת עצמית מוגזמת עלולה לגרום לחסידים חלישות הדעת ולייאשם מעצם האפשרות של ההגעה לדבקות מיסטית בבורא.
3. ר' דובער סטה מעמדתו של רש"ז: גם גישתו של רש"ז עצמו הייתה פלורליסטית ומכילה. ר"א טוען כי רש"ז היה 'מאמת כל האהבות'. רוצה לומר, שהוא לא נקט בגישה ביקורתית חריפה כפי שנוהג בנו ונתן מקום גם ל'אהבות' שמניען לא התברר עד תום, מתוך מטרה ברורה של 'לקרב ההתפעלות של כל אחד ואחד בכל האופנים ולא לרחק'.
4. מושגי האמת והשקר בחוויית הדבקות הם יחסיים: זוהי הטענה החשובה ביותר, ותמציתה הוא שלא שייך למפות חויות מיסטיות על בסיס סולם שיפוטי קשיח המגדיר אילו מהן 'אמיתיות' ואילו אינן. הסיבה היא שכל חוויה מיסטית היא יחסית. גישה מוחלטת עשויה להוביל למסקנות מופרכות כמו תיוג השגות הנביאים כ'שקר' אל מול השגותיו של משה רבנו. לשיטתו כל ההשגות המיסטיות הן יחסיות, ולכן כל השגה והשגה עשויה להיות אמת אם תימדד ביחס למעמדו ומקומו הרוחני של המשיג, ואין להקיש מאדם לאדם או מהשגה אחת לאחרת.

648. שערי העבודה, הקדמה, פסקה 'זהנה הגם שכתבתי'.

5. רמת הדבקות היא דינמית ומשתנה גם אצל אותו אדם בזמנים שונים: גם אדם שזכה לדבקות מיסטית יכול למצוא את עצמו עובר תמורות ומהפכים, עולה ויורד ברמת הקרבה והקשר אל האל, ומיטלטל בין תקופות של עלייה רוחנית לתקופות של ירידה. על כן רק האדם יכול לדעת האם עבודתו נכונה ומכוונת אם לאו, ואין משמעות לשום סולם חיצוני שיפוטי.

6. ההתבוננות צריכה להיעשות ללא מודעות ושיפוט חיצוניים: זוהי טענה שנוגעת בתשתית השיטה. ר"א קובע כי אין מקום לעמידה רפלקטיבית של האדם בזמן ההתבוננות והחתימה לדבקות. להיפך, עליו לעבוד את ה' עבודה תמה 'ביגיעת הנפש עם הבשר בכדי לגלות אהבתו ית', מבלי מודעות רפלקטיבית האם אכן קיימת התאמה בין מצבו לבין סולם השיפוט האובייקטיבי שמציע ר' דובער.

טענה נוספת, אולי הרדיקלית מכולן, מופיעה במקום אחר, בספר **שערי העבודה**:

רק שזהו עבודת כל אחד ואחד מישראל להעמיק דעתו באיזה אופן לבטל נפשו אפילו בבחינת דמיון, כי אפילו בבחינת הדמיון הוא אמיתי מצד השורש, כי מצד העצם הוא באמת אין עוד מלבדו ולגבי יתברך אין הנפש הבהמיות מסתרת כלל נמצא הדמיון ג"כ אמת⁶⁴⁹.

יש פה קביעה מעין פוסט-מודרנית ולפיה אין כלל מקום לדירוג של אמת ושקר בעולם המיסטי. הדמיון כולו שקר בדיוק כפי שכולו אמת. הדבר נעוץ בתפיסה האקוסמיסטית הקיצונית של ר"א. לשיטתו, המציאות כולה היא גילוי אלוהות, והצמצום והסתור הפנים הם רק לעיני המתבונן בעוד שבשורש הדברים האור האלוהי האינסופי סובב וממלא את כל הבריאה והיש, לאחר הצמצום ומעשה הבריאה בדיוק כמו לפנייהם. על כן, בשורש הדברים לא שייך לדבר על 'אמת' או על 'שקר' מוחלטים. כל אמת היא אמת יחסית ביחס לעצמות האלוהית ובמרחב הזה גם לא ייתכן קיומו של השקר.

המסקנה לפרקטיקה המיסטית מרחיקת לכת: השאיפה לדבקות עוברת דרך הכח המדמה. בכח הזה הקרבה למקור ולשורש האלוהיים תהיה תמיד יחסית, ולכן מדד השקר והאמת אינו רלוונטי. האדם נדרש לעבוד ולדעת שכל הישג יהיה יחסי בלבד, ולכל שקר יש שורש בעצמות האלוהית האינסופית.

5.3. ההתפעלות במשנת רש"ז

אל מול דברים אלו, התמונה העולה מכתבי רש"ז לכאורה שונה. מדבריו במקומות שונים עולה עמדה מאוד ברורה בנושא. מרכזיות ההתפעלות בתורתו של רש"ז אינה מוטלת בספק והיא ניכרת במקורות רבים בכתביו. **בספר התניא** לדוגמא מובאים היגדים חד משמעיים בעניין:

ושוב יתלהב לבו באהבה עזה כרשפי אש בחשיקה וחפיצה ותשוקה ונפש שוקקה לגדולת אין סוף ב"ה, והיא כלות הנפש כדכתיב נכספה וגם כלתה נפשי וגו' וכתוב

649. שערי העבודה, שער התפלה, פרק מ, סח ע"א.

צמאה נפשי לא־להים וגו' וכתוב צמאה לך נפשי וגו' והצמאון הוא מיסוד האש שבנפש הא־להית.⁶⁵⁰

ויתר על כן צריך לידע בהתגלו' לבו שיהיה לבו בוער כרשפי אש וחפץ בחפיצה וחשיקה ותשוקה מורגשת בלב לדבקה.⁶⁵¹

מקור ברור יותר, המציג את המסגרת המושגית שבתוכה נתבעת הדבקות, מובא בספרו של רש"ז תורה
אור:

וביאור הדברים, הנה יש ב' בחי' בעבודת ה'. הא' האהבה ברשפי אש בתגבורת מאד לצאת מן הגוף וליפרד מן הפתילה כו', והוא בחי' אה"ר⁶⁵² שאין כלי הלב מכילה אותה כי לא יכיל הלב ההתפעלות העצומה. לכן לא יוכל לעמוד בכלי גופו וחפץ לצאת מנרתקה חומר הגוף. והב' בחי' התפעלות המתיישב בכלי הלב ועיקר ענינה הוא בחי' המשכת אלקות מלמעלמ"ט⁶⁵³ דוקא בכלים מכלים שונים בתומ"צ⁶⁵⁴. וזהו ענין רצוא ושוב. והנה בחי' עולם התהו הנ"ל היה בבחי' רצוא לכן נסתלקו האורות מן הכלים כמו האה"ר ליפרד מן הפתילה והכלים כו'. אבל התקון הוא בחי' שוב והוא בחי' תומ"צ ובע"כ אתה חי להיות בתוך הגוף להמשיך אא"ס⁶⁵⁵ בכלים מכלים שונים. וזה היה ההפרש ג"כ באותן ד' שנכנסו לפרדס בן עזאי הציץ ומת. וב"ז⁶⁵⁶ הציץ ונפגע. רק ר"ע⁶⁵⁷ נכנס בשלום ויצא בשלום. כי בן עזאי היה בבחי' רצוא דאה"ר הנ"ל בבחי' כלות הנפש ולא רצה להיות נשפל בבחי' שוב לכך לא רצה לישא אשה ואמר אפשר לעולם שיתקיים ע"י אחרים, לכן הציץ ומת שנסתלק לגמרי מן הכלי כנ"ל כי עזה כמות אהבה כו', אכן אין זה דרך התורה שהיא בבחי' תקון כי לשבת יצרה ובע"כ⁶⁵⁸ אתה חי, לכן ר"ע שהיה מבחי' תקון נכנס בשלום ויצא בשלום שהיה המי"ן⁶⁵⁹ ומי"ד⁶⁶⁰ שלו דהיינו בחי' הרצוא

650. ספר התניא, פרק ג.

651. שם, פרק טז.

652. = אהבה רבה.

653. = מלמעלה למטה.

654. = בתורה ומצוות.

655. = אור אין סוף.

656. = בן זומא.

657. = רבי עקיבא.

658. = ובעל כרחך.

659. = מייזן נוקבין (מי הנקבה או תשוקת הנקבה, מקביל ל'אתערותא דלתתא').

660. = מייזן דכורין (מי הזכר, השפע, מקביל ל'אתערותא דלעילא').

שוב במדה ומזיגה נכונה שלפ"ע⁶⁶¹ הרצוא כן היה השוב אח"כ. וזהו נכנס בשלום כו' הוא בחי' קו האמצעי המייחד ומחבר את הב' קוין ימין ושמאל שהם בחי' רוי"ש⁶⁶², לכך היה העלאת מ"ן שלו שהוא ענין שנכנס לפרדס, במדה ומזיגה נכונה בבחי' רוי"ש, ונכנס בשלום בבחי' מ"ן ויצא בשלום בבחי' המשכת מ"ד בחי' שוב⁶⁶³.

רש"ז מציג כאן תביעה דתית לטוטאליות מיסטית קיצונית המתבטאת ב'אהבה ברשפי אש בתגבורת מאד לצאת מן הגוף וליפרד מן הפתילה – כלומר, דבקות מיסטית בעוצמה המסוגלת להביא את המיסטיקן למוות ממשי. המודעות לסכנה הממשית שבטוטאליות המיסטית אינה חדשה בהגות החסידית. המגיד ממזריטש ציין ש'זהו חסד גדול מהשי"ת שאדם חי אחר התפלה שלפי דרך הטבע היה לו למות מחמת שמפסיד כחו כי נתן כחו בהתפלה כל כך מכח הכוונות הגדולות שהוא מכוין⁶⁶⁴. ר' נחמן מברסלב הזהיר ממצב 'שמחזק המחשבה במסירת נפש כל-כך כנ"ל, יוכל למות ממש מזה הצער כאלו היה מת מזו המיתה בפעל כי אין הפרש בין המיתה בפעל להצער שמרגיש מהמיתה במחשבה כנ"ל. על כן צריך למנע ולהרחיק עצמו לבלי לשאר שם בעת שמרגיש שקרוב שתצא נפשו, שלא ימות בלא עתו חס ושלום⁶⁶⁵.

אצל רש"ז ישנה הכרה ברורה בכך שעיקר העבודה ב'עולם התיקון' היא זיכוך המציאות הגשמית התחתונה בפעילות תאורגית בתורה ובקיום המצוות. אולם בניגוד לטענתה של רבקה ש"ץ אופנהיימר, שרש"ז ביטל את היסודות הספיריטואליים שבמשנת המגיד והחליף את הדבקות ברעיון הייחוד

661. = שלפי ערך.

662. = רצוא ושוב.

663. תורה אור, כה ע"ב.

664. צוואת הריב"ש, סימן לה.

665. כדאי לראות את ההקשר המלא של דבריו בתורה זו: מחשבה יש לה תקף גדול, ואם יחזק ויגבר מחשבתו על איזה דבר שבעולם, יוכל לפעל שיהיה כך, ואפלו אם יחזק מחשבתו מאד שיהיה לו ממון, בודאי יהיה לו, וכן בכל דבר. רק שהמחשבה תהיה בבטול כל ההרגשות. והמחשבה תקיפה כל כך, עד שאפשר למסר נפשו במחשבתו ממש, דהינו שירגיש צער המיתה ממש, על ידי שיקבל על עצמו בדעתו שהוא מרצה למסר נפשו על קדוש השם באיזה מיתה שתהיה. ואפשר לחזק ולגבר המחשבה כל – כך, עד שבשעה שמקבל במחשבתו שהוא מרצה למסר נפשו למות על קדוש השם, אזי ירגיש צער המיתה ממש:

וזה שאמר רבי עקיבא (בבלי, ברכות סא ע"ב): 'כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה מתי יבוא לידי ואקימנו עכשו' וכו'. הינו שבשעת קריאת שמע שהיה רבי עקיבא מקבל על עצמו ארבע מיתות בית דין, היה מקבל על עצמו מסירת נפשו במחשבה חזקה ותקיפה כזו, עד שהיה מצטער ומרגיש ממש יסורי המיתה ממש, כאלו סוקלין ושורפיין אותו ממש בלי שום הפרש. וזה 'כל ימי הייתי מצטער מתי יבוא' וכו' הינו שממה ששערתי וקבלתי בדעתי 'מתי יבוא לידי ואקימנו' למסר נפשי על קדוש השם, מזה לבד הייתי מצטער ומרגיש וסובל יסורי המיתה ממש כנ"ל, עכשו שבא לידי בפעל ולא אקימנו, הלא תמיד הייתי סובל זה הצער ממש מהקבלה במחשבה לבד:

שמחזק המחשבה במסירת נפש כל כך כנ"ל, יוכל למות ממש מזה הצער כאלו היה מת מזו המיתה בפעל כי אין הפרש בין המיתה בפעל להצער שמרגיש מהמיתה במחשבה כנ"ל. על כן צריך למנע ולהרחיק עצמו לבלי לשאר שם בעת שמרגיש שקרוב שתצא נפשו, שלא ימות בלא עתו חס ושלום: (ליקוטי מוהר"ן קמא, תורה קצג).

הרמב"ם של שכל משכיל ומושכל⁶⁶⁶, ממקור זה עולה בבירור שרש"ז לא ויתר על הדבקות המתפעלת אפילו בצורותיה הקיצוניות ביותר. למעשה הוא ראה בה כנותנת טעם וכוח לפעילות התאורגית הדתית השגרתית, ורק הגביל או התנה אותה ביכולת של החסיד לשוב אחריה אל העולם והמציאות.

יתרה מכך, האפקט של ה'שוב' במשמעות של העבודה בכלי העולם הזה, מושפע באופן ישיר מעוצמת הדבקות שקדמה לו. רש"ז מדבר על התאמה הנדרשת בין הרצוא לשוב, האדם נדרש להתעצמות עם חוויה מיסטית קיצונית במדה והוא מסוגל 'לרדת' אחריה אל המציאות הגשמית ולפעול בה. דמותו של המיסטיקן האידיאלי היא דמות אקסטטית המשיגה השגות עליונות והן אלו שנותנות את העוצמה והתוקף לפעולותיו בעולם הגשמי.

כדוגמה להחטאה של המימוש המיסטי הראוי מביא רש"ז את בן עזאי. דמותו של בן עזאי מתוארת כדמות של מיסטיקן המפנה עורף לעולם ומתכחש לכליו ולמגבלותיו. המוות שלו הוא ה'הסתלקות מן הכלי', כלומר ביטוי של הכרעה בלתי חוזרת לכיוון של איחוד מיסטי מוחלט המוותר על החיים בתוך גבולות המציאות. דמותו של ר' עקיבא לעומתו, מציינת את המודל האופטימלי הרצוי. במודל זה קיימת ההפנמה שלמרות ש'עזה כמוות אהבה', דרך התורה בעולם התיקון היא המחוייבות לבניין העולם, בבחינת 'לשבת יצרה'. ר' עקיבא נכנס בשלום ויצא בשלום מאחר והייתה אצלו התאמה בין הרצוא והשוב, בין עוצמת החוויה המיסטית לבין ההכרעה לשוב למציאות החומרית שבאה לאחריה, ובלשונו של רש"ז – 'שלפי ערך הרצוא, כן היה השוב אחר כך'.

הטענה היא שהדבקות בהתפעלות נתפסה על ידי רש"ז הן כחלק מטבעה המקורי של החוויה הדתית והן כמטרה עצמאית, שאמנם אינה תכליתית אך נושאת ערך מוסף משמעותי להרחנת הפרקסיס הדתי הקונבנציונלי. התייחסות לדבקות כעומדת בבסיס טבע החוויה הדתית מופיעה בצורה ברורה בספר התניא:

ולתוספת ביאור צריך לבאר היטב מ"ש⁶⁶⁷ נר ה' נשמת אדם פי' שישראל הקרוים אדם נשמתם היא למשל כאור הנר שמתנענע תמיד למעלה בטבעו, מפני שאור האש חפץ בטבע ליפרד מהפתילה ולידבק בשרשו למעלה ביסוד האש הכללי שתחת גלגל הירח כמ"ש⁶⁶⁸ בע"ח⁶⁶⁹, ואף שע"י זה יכבה ולא יאיר כלום למטה, וגם למעלה בשרשו יתבטל אורו במציאות בשרשו, אעפ"כ⁶⁷⁰ בכך הוא חפץ בטבעו. כך נשמת האדם וכן בחי' רוח ונפש חפצה וחשקה בטבעה ליפרד ולצאת מן הגוף ולידבק בשרשה ומקורה בה' חיי החיים ב"ה, הגם שתהיה אין ואפס ותבטל שם

666. ש"ץ-אופנהיימר, אנטי ספיריטואליזם.

667. = מה שנאמר.

668. = כמו שנתבאר.

669. = בעץ חיים.

670. = אף על פי כן.

במציאות לגמרי ולא ישאר ממנה מאומה ממהותה ועצמותה הראשון, אעפ"כ זה רצונה וחפצה בטבעה וטבע זה הוא שם המושאל לכל דבר שאינו בבחי' טעם ודעת, וגם כאן הכוונה שרצון וחפץ זה בנפש אינו בבחי' טעם ודעת ושכל מושג ומובן, אלא למעלה מהדעת ושכל המושג והמובן, והיא בחי' חכמה שבנפש שבה אור א"ס ב"ה⁶⁷¹.

הדימוי מספר משלי המקביל את הנשמה לנר, מתפרט יותר במשנתו של רש"ז. בנמשל של רש"ז נשמת האדם מקבילה ללהבת הנר, גופו של האדם לפתילה של הנר, והפעילות התאורגית בתורה ובמצוות יוצרת את השמן המאפשר לפתילה לבעור מבלי להתכלות⁶⁷². האנרגיה, או החיות האלוהית, אינה יכולה להסתפק באור הנשמתי, והיא זקוקה לדבר מה שאותו תוכל 'לשרוף', וכשאינן האדם מסוגל לספק את התיווך הזה, הרי שהוא לא מסוגל לשמור על איזון בין הגוף והנשמה והתוצאה היא מוות מיסטי. הרעיון הוא שהפער בין הגוף הגשמי והנשמה המופשטת הוא פער תהומי, והחיבור ביניהם אינו טבעי ופשוט ולכן דורש הזנה קבועה⁶⁷³.

מבחינה מושגית רש"ז עורך שימוש בתורת היסודות היוונית⁶⁷⁴. היסודות מדורגים זה מעל לזה: אדמה, מים, רוח ואש. יסוד האש ממוקם ב'קצה העליון' של העולם שהוא 'מתחת לגלגל הירח'⁶⁷⁵. ההנחה היא שכל מרכיב בעולם שואף לחזור אל היסוד שלו. כך מוסבר כוח המשיכה, כמשיכה של החומר הדומם אל 'יסוד העפר', וכן נטיית להבת האש לעלות מעלה.

רש"ז משתמש בדימוי זה כדי לבאר את טבעה הפרדוקסלי של האש. בניגוד לנטייה הטבעית של חומר לשמור על עצמו ועל מצבו הנוכחי (כפי שמתבטאת לדוגמא בחוק שימור האנרגיה ובחוק האינרציה), האש שואפת לכלות את עצמה. הנטייה שלה 'להתאחד עם מקורה' היא נטייה אוברדנית

671. ספר התניא, פרק יט.

672. ראו לדוגמא: ספר התניא, פרקים לה, נג.

673. בהקשר זה משתמש רש"ז במקומות רבים בביטוי הזוהרי: 'ישראל מפרנסים לאביהם שבשמים' (זוהר, חלק ג, ז ע"ב).

674. ארבעת היסודות היא תאוריה להסברת מבנה החומר שנוצרה ביוון העתיקה על ידי הפילוסוף אמפדוקלס במאה החמישית לפני הספירה, ואומצה בידי אריסטו. תאוריה זו גורסת כי כל החומר בעולם מורכב מארבעה יסודות: אדמה, מים, רוח ואש. על פי התפיסה הרווחת, היסודות דורגו לארבע רמות מלמטה כלפי מעלה. בתחתית הכל אדמה, מעליה מים, מעליה אוויר, ומעל אש. לכל יסוד סווגו איכויות, מאפיינים ודימויים. בעוד שיסוד האדמה נחשב לכבד וחסר תנועה, יסוד הרוח נחשב לקל, ואילו יסוד האש נחשב לאנרגטי ובעל תנועה. מרבית חכמי יוון הסכימו עם תאוריה זו, אך דעותיהם חלוקות בנוגע להשלכות התאוריה ובאופן הבנתה. לדעת אריסטו השוני בין היסודות הוא בתכונותיהם ולכל יסוד שתיים מארבע תכונות: חום, קור, יובש ולחות. התאוריה, שנפתסה כמדעית גם בימי הביניים, התקבלה כמקור להשראה והסבר בכתבים רבים במסורת היהודית. יסודותיה מופעים בספר יצירה, בחז"ל, בזוהר, וכן בכתבי ריה"ל (ספר הכוזרי, מאמר ג, סעיפים לא-ס; ומאמר ה, סעיפים א-כח), רס"ג (אמונות ודעות, הקדמה, סעיף ה; והמאמר הראשון, סעיף ג), הרמב"ם והמהר"ל (באר הגולה, הבאר החמישי), וכן בחסידות.

675. והשוו משנה תורה לרמב"ם, הלכות יסודי התורה ג-ד.

במונחים אונטולוגיים, שהרי משמעותה היא אבדן הקיום העצמי האוטונומי. חזרת האש אל מקורה נתפסת כוויתור על ההוויה העצמית, כתנועה של כילוי עצמי, ובהקשר הרוחני הוא מזהה אותה כתנועה טבעית אינסטנקטיבית שאינה דורשת הפעלת מאמץ חיצוני.

רש"י מציין כי נטייה אובדנית זו טבועה בכל חלקי הנפש, הגבוהים והנמוכים: 'כך נשמת האדם וכן בחי' רוח ונפש חפצה וחשקה בטבעה ליפרד ולצאת מן הגוף ולידבק בשרשה ומקורה בה' חיי החיים ב"ה, הגם שתהיה אין ואפס ותתבטל שם במציאות לגמרי ולא ישאר ממנה מאומה'. כלומר, יש ניגוד עניינים מובנה בין תודעת האני, או האגו, לבין התודעה של ההוויה הנפשית. מבחינת הנשמה, הקיום בתוך האני הוא אילוץ המדכא את שאיפתה הטבעית המקורית, שהיא המוות המוחלט, הכיליון הטוטאלי, שאין בו שום שימור לצורה עצמית נבדלת כלשהי.

מודגש כאן שנטייה זו אינה רצונית: 'זה רצונה וחפצה בטבעה, וטבע זה הוא שם המושאל לכל דבר שאינו בבחי' טעם ודעת'. ה'טבע' הזה הוא עובדה, נטייה עיוורת הטבועה במהותו של הדבר, מגמה יסודית שהאינטרפרטציה שלנו אינה מעלה ואינה מורידה לגבה. את הטבע הזה ניתן לתאר או לזהות בו חוקים, אך אין להסבירו, שכן אין לו כל נימוק הגיוני.

במשנת רש"י השימוש במונח 'טבע' לנטייה המיסטית מסביר גם את טבעה הטרנסצנדנטי של ההוויה הנשמית. 'הנפש האלוהית' של מחבר התניא אינה שייכת למושגים ולתובנות של העולם הזה. היא נבדלת מטבעה, ולכן נטייתה לחזור אל המקור החיצוני הנבדל היא ה'טבע' שלה, למרות שהיא מנוגדת לטבעם של הנבראים בעולם הגשמי. יוצא מדבריו שהחיבור בין הגוף לנפש בעולמנו הוא חיבור מלאכותי, נעשה בכפייה על מהויות שאינן שייכות זו לזו.

אין ספק, כי קטע זה מלמד משהו על תודעתו העצמית של המחבר. בניגוד מוחלט לפרקטיקה החב"דית המצטיירת מספר התניא, ובמיוחד לתורת ה'בינוני' שהיא לב ליבו של הספר, עולה כאן דמות של אישיות אקסטטית מובהקת. ההתפרצות המיסטית נתפסת כמצב ראשוני נתון, כמגמה נפשית ראשונית הנובעת בצורה ספונטנית, ללא התכוונות או רצון מודע. תיאור זה הולם 'סיפורי צדיקים' במסורת החב"דית העוסקים באישיותו של רש"י, הכוללים תיאורים של אישיות אקסטטית ממדרגה ראשונה⁶⁷⁶.

לאור זאת, תורת התניא נראית כניסיון ליצירת תבניות אינטלקטואליות שנועדו להכיל את ה'אש' המיסטית ולתחמה בכלי המציאות. מגמה זו עולה במובהק אצל הוגה חסידי נוסף בן דורו של רש"י, ר' נחמן מברסלב:

676. כמו התיאור שקירות חדרו היו מחופים בכרים וכסתות כדי להגן עליו כשהיה מתרוצץ אנה ואנה ברגעי השראה, או הסיפור המתאר שהשאיירהו בבית הכנסת לבדו מאחר והאריך מאד בתפילה, כשחזרו לאחר זמן לא מצאוהו, יצאו לחפשו ומצאוהו מחוץ לעיר כשבידו חלק מבמת העץ. מסתבר שבהתלהבותו הוא אחז בבימה ושיברה מבלי משים יצא מבית הכנסת (ראו ביאור תניא, חלק ב, עמ' 112).

מבאר ב'עץ חיים' בתחלתו, שכשהשם יתברך רצה לברא את העולם היה אור הקדוש ברוך הוא אין סוף, ולא היה מקום לבריאת העולמות. והוצרך כביכול לצמצם אור האין סוף לצדדין, ונעשה חלל הפנוי. ובתוך החלל הפנוי הזה, ברא כל העולמות. וכל העולמות נבראו על ידי חכמה, כמו שכתוב: 'כלם בחכמה עשית'. ועקר תכלית בריאת העולמות היה בשביל המלכות, הינו כדי לגלות מלכותו. שזה אי אפשר כי אם על ידי העולמות, כי אין מלך בלא עם. ובשביל זה היה הצמצום של החלל הפנוי, כדי שיהיה מקום לבריאת העולמות, כדי שיתגלה מלכותו יתברך. כל זה מבאר בזהר ובכתבים.

ורבנו, זכרוננו לברכה, מבאר כל זה בכל אדם. כי כל אחד מישראל הוא חלק אלוך ממעל, ועקר האלקות בלב. והאלקות שבלב איש הישראלי הוא בחינת אין סוף, כי אור להביותו הוא עד אין סוף, הינו אין סוף ואין תכלית לתשוקתו. ולפי גדל ההתלהבות הלב של איש הישראלי שהוא עד אין סוף, לא היה אפשר לו לעשות שום עבודה, ולא היה יכול לגלות שום מדה טובה. כי מגדל התלהבותו עד אין סוף, אינו יכול לעשות שום דבר. שזהו בחינת מה שבתחלת הבריאה לא היה מקום לבריאה, מחמת שהיה הכל אין סוף כנ"ל. כי בריאת העולמות, הן הן המדות כנ"ל. ועל כן בהכרח צריך האדם לצמצם אור התלהבות לבו שהוא עד אין סוף, כדי שיוכל לעבוד את השם בהדרגה ובמדה. כי השם יתברך רוצה בעבודתנו, שנעבד אותו בעבודות ובמדות טובות, שזה אי אפשר כי אם על ידי הצמצום כנ"ל⁶⁷⁷.

ניסוח הדברים חד: האדם הנדרש לכבות את ה'אש' ו'לצמצם את אור להביות ליבו' עובר תהליך הדומה לתהליך בריאת העולם. מצב הצבירה המקורי של האלוהות הוא 'אור אינסוף'. מצב זה מזוהה עם החוויה האוניו-מיסטית, האקסטזה המתפעלת בצורתה הקיצונית הטוטאלית. בתוך המקום הזה 'אין סוף ואין תכלית לתשוקתו' של האדם, ולכן הוא מוצא את עצמו במצב של שיתוק מנטלי, וחוסר עניין או יכולת להתערב במהלך העניינים בעולם הארצי. הטענה היא שהדבקות יוצרת אדישות מסויימת כלפי המשימות הדחופות של החיים.

ר' נחמן מוה"ק קו ישיר בין ההכרעה של האיל לצאת מעצמו ולצמצם את אורו כדי לברוא את העולמות, לתביעה מהאדם לכבות את 'אור להביות ליבו' כדי להיות מסוגל לתקן את המידות ולפעול בתוך הכלים והגבולות של העולם. בגלל האנרגיות הגבוהות שלה, הדבקות נתפסת כמנוגדת במהותה להוויה האנושית הארצית.

בהקשר הזה התנועה לכיוון ה'שוב', במשמעות של בחירה בחיים ובעולם, דורשת הפעלת מאמץ עליון, וכרוכה בכיבוי האש הפנימית ובויתור על מקור החיות וההנעה המרכזי של המיסטיקן:

677. ליקוטי מוה"ק קמא, תורה מט.

אמר שאצלו הרצוא אינו שום עבודה אצלו, ועיקר העבודה והיגיעה אצלו היא בחינת השוב. כלומר כי בעבודת השם יש בחינת רצוא ושוב, וזאת הבחינה היא אצל כל אדם גם אצל פחות שבפחותים. כי כל אדם מתעורר לפעמים לעבודתו יתברך בפרט בשעת התפלה שלפעמים מתלהב לבו מאד, ואומר איזה דיבורים בהתלהבות גדול, וזאת הבחינה הוא בחינת רצוא. ואחר כך נפסק ההתעוררות וההתלהבות ולא נשאר אצלו רק הרשימו וזה בחינת ושוב. ואצל רוב בני האדם עיקר העבודה והיגיעה הוא שיזכה לבחינת רצוא דהיינו שירוך ליבו ויתעורר לעבודתו וכו', אבל השוב קל אצלו, כי זה טבעו. אבל אצלו זכרונו לברכה היא ההפך מחמת שכבר שיבר וביטל גופו לגמרי. ומחמת זה הרצוא בטבעו, ועיקר היגיעה שלו היא בחינת ושוב. כי באמת הוא בהכרח שיהיה השוב גם כן כל זמן שהוא צריך לחיות, כי אם לאו חס ושלוש יסתלק בלא עיתו ועל כן בהכרח שיהיה רצוא ושוב⁶⁷⁸.

גם פה ההתפעלות מזוהה עם המוות, ולמרות זאת היא נתפסת כנטייה טבעית וספונטנית. הבחירה בחיים הארציים נעדרי הברק והחיות, היא 'עיקר היגיעה שלו', ודורשת ממנו מאמץ עליון הכרוך בהתגברות על הטבע.

המחיר שמשלם האדם הדבק באלוהיו במטבעות של ניוון או שיתוק בהתנהלות היומיומית, מומחש גם בדברי תלמיד הבעש"ט – ר' יעקב יוסף מפולנאה:

שמעתי בשם קדמון אחד שזהו שאמרו חכמינו ז"ל שאבותינו היו עקרים מצד דבקותם בו ית' בתורתו, לא נמצא בהם תאוות משגל וכו'⁶⁷⁹.

מקורה של מסורת זו אמנם במסכת יבמות⁶⁸⁰, אולם שם לא נזכרת הדבקות כסיבה לעקרונם של האבות. העקרונות מנומקת שם בכך ש'הקב"ה מתאוה לתפילתם של צדיקים'. כאן לעומת זאת, נמתחת זיקה ישירה בין הדבקות לבין צמצום יכולת הפעולה בשדה הפיזי.

הדברים נכונים גם ביחס לחווייתו של הבעש"ט, מייסד החסידות. אחת המסורות החשובות שנשתמרו בשבחי הבעש"ט מתארת את התהליך שעבר הבעש"ט בעניין:

שמעתי מהרב דק"ק פולנאי שהבעש"ט לא היה יכול לדבר עם בני האדם מחמת דביקותו והיה מדבר חוץ לשיטה. ולימד אותו רבו שלו הידוע⁶⁸¹ שיאמר בכל יום

678. חיי מוהר"ן, גדולת נוראות השגתו, יב. והשוו ליקוטי מוהר"ן קמא, תורה ד, אות ט.

679. תולדות יעקב יוסף, ט ע"ב. לאינטרפרטציה חסידית נוספת לרעיון זה ראו גם מי השילוח, פרשת וירא, עמ' כח, שם הוא מתאר את עקרונותו של אברהם אבינו כנובעת מדבקותו: 'היינו כי מצידו לא היה אברהם ראוי להוליד כי היה דבוק בהש"י בתכלית הפשיטות ומי שהוא דבוק בהש"י בשלימות אינו נמצא בו דבר בלתי פשיטות ואחדות לחיים האמיתיים'.

680. בבלי, יבמות סד ע"א.

אשרי תמימי דרך ועוד כמה קאפיטל תהילים רשומים. והראה לו חכמה ועיי כן התחיל לדבר עם בני אדם ולא נתבטלה דביקותו, והיה אומר בכל יום אותם הקפיטל תהילים⁶⁸².

הדבקות היא שיגעון, ואימוץ הדפוסים ה'נורמליים' דורש התכוונות מיוחדת ואף סיוע היצוני, שכן המיסטיקן מוצא את עצמו קורס תחת כוחות נפשיים עצומים המסיטים אותו מהתנהלות השגרתית של העולם. הבעש"ט עצמו נזקק לסיוע בכלים ספציפיים שאיפשרו לו להמשיך ולהחזיק ראש במציאות.

העולה מהדברים הוא, שהדבקות נתפסה על ידי רש"י כמצב תודעה דתי ראשוני שחשיבותו אינה מוטלת בספק. אמנם ניתן לזהות הסתייגויות לקביעה זו, אך אלו הן הסתייגויות טכניות ולא מהותיות. בדרך כלל הן נובעות מאחד מהנימוקים הבאים: הוראה ספציפית לאדם להימנע מעבודה המרוכזת בהתפעלות, מתוך הערכה שהיא עלולה לפגום במאמציו הדתיים בתחומים אחרים, או הנחייה כללית לבינוני שהחוויה הדתית המתפעלת אינה תדירה אצלו, שלא לבסס את עבודתו עליה ולהכיר בערכם של הרגשות הפשוטים והטבעיים בעבודה הרוחנית.

דוגמא להסתייגות מהסוג הראשון הביא הילמן בבית רבי:

אחד מהרבנים מנכדי רבינו נ"ע⁶⁸³ סיפר שפ"א⁶⁸⁴ נכנס לחדר זקנו אדמו"ר בעל הצ"צ⁶⁸⁵ ומצא בין כתבי אדמו"ר הנ"ל כתב א' קצר כ"ק⁶⁸⁶ של רבינו שמרחיק מאד ענין ההתפעלות. ואח"כ היה כתוב שם בכ"ק של אדמו"ר בעל צ"צ שמי"ש⁶⁸⁷ רבינו זה הי' הוראת שעה שהי' צריך לבטש חסיד א' שהי' דרכו בהתפעלות יתרה כו'. והיה סבור נכד אדמו"ר הנ"ל שכוונת זקנו הוא על הרה"ק⁶⁸⁸ משטראשילע שהוא הי' החסיד כו'. ושאל על זה מזקנו הנ"ל והשיב לו זקנו אדמו"ר הנ"ל ח"ו⁶⁸⁹ לא עליו היה כוונתי כי אצלו היה התפעלות אלקי וגם הלא הוא היה לו מס"נ⁶⁹⁰ רב על רבינו כנ"ל⁶⁹¹.

681. הכוונה היא לאחיה השילוני, שבמסורת החסידית נתפס כרבו המיסטי של הבעש"ט. ראו נגאל, מורו ורבו; וראו עוד מאיר, אחיה השילוני; וראו לדרברג, סוד הדעת, עמ' 144–156.

682. שבחי הבעש"ט, עמ' קי.

683. = נרו עדן.

684. = שפעם אחת.

685. = הצמח צדק (ר' מנחם מנדל שניאורסון, האדמו"ר השלישי בחב"ד).

686. = כתב יד קדשו.

687. = שמה שאמר.

688. = הרב הקדוש (הכוונה לר' אהרן מסטראשיליא).

689. = חס ושלום.

690. = מסירות נפש.

691. בית רבי, מבוא, עמ' 5.

כלומר, יש כאן הכרה בצורך בהנחיה פרטנית לצמצם את ההתפעלות במקרה ספציפי של חסיד המפריז על המידה.

הסתייגות מהדבקות המתפעלת הרדיקלית היא בגדר הנחה הניתנת ל'בינוני'. עמדה זו כרוכה בשיטתו הכללית של רש"ז בספר התניא, שעניינה מתן לגיטימציה דתית ל'בינוני' אשר מבנה נפשו שונה ממבנה הנפש של הצדיק האקסטטי. הרושם העולה מהתניא הוא שרש"ז חשש שסיפורי הצדיקים והמפגש של החסידים עם דמויות מופת של מיסטיקנים אקסטטיים תגרום דווקא לחלישות הדעת בקרב החסידים. תחושת הפער הגדול שבין הצדיק לאדם הנורמטיבי עשויה ליצור בקרב החסיד הממוצע תחושת ניכור מול עולמו הרוחני של הצדיק. המרחק שבין תיאורי ההתפעלות האקסטרוורטיות המתפרצת לבין האפרוריות הנפשית של האדם הנורמטיבי עשוי לגרום לנפילת מתח אצל האחרון.

לאור זאת ניסה רש"ז לבנות לבינוני פרדיגמה רוחנית לכתחילאית. ההנחה היא שהבינוני הנורמטיבי חי מלכתחילה על אש קטנה: 'שאינן רשפי אש אהבת ה' בהתגלות לבו בחלל הימני כי אם תוכו רצוף אהבה מסותרת'.⁶⁹² האהבה המסותרת היא הרגש האמפתי הטבעי שיש ליהודי כלפי ארכיטיפים וסמלים דתיים. הרגש העמום אמנם יכול להתעורר ולהשפיע על האדם, אך השפעתו אינה קבועה: 'כי אם בשעה שאהבת ה' הוא בהתגלות לבו בעתים מזומנים כמו בשעת התפלה וכיוצא בה'.⁶⁹³ ובכל זאת, רש"ז קובע כי רגש זה והנגזרות שלו בחיי היומיום של היהודי הם אותנטיים: 'ואעפ"כ לגבי מדרגת הבינונים נקראת עבודה תמה באמת לאמיתו שלהם איש איש כפי מדרגתו'.⁶⁹⁴

בהמשך מנמק רש"ז את תפיסתו ביחס לאותנטיות החוויה של הבינוני. גם אצל הבינוני קיים הפוטנציאל להתפעלות אקסטטית, אך היא שייכת לתחום הלא מודע שבנפש, ומצויה בדרך כלל במצב של 'עיבור':

ויתר על כן צריך לידע בהתגלו' לבו שיהיה לבו בוער כרשפי אש וחפץ בחפיצה וחשיקה ותשוקה מורגשת בלב לדבקה בו רק האהבה מסותרת במוחו ותעלומות לבו (והסיבה לזה היא מפני חיות המוחין שלו ונר"נ)⁶⁹⁵ שלו מבחי' עיבור והעלם תוך התבונה ולא מבחי' לירד והתגלות כידוע ליי"ח⁶⁹⁶, דהיינו שהלב מבין ברוח חכמה ובינו⁶⁹⁷ שבמוחו גדולת אי"ס ב"ה⁶⁹⁸ דכולא קמיה כלא חשיב ממש, אשר על כן יאתה לו יתבי שתכלה אליו נפש כל חי לידבק ולהכלל באורו. וגם נפשו ורוחו אשר בקרבו כך יאתה להן להיות כלות אליו בחשיקה וחפיצה לצאת מנרתקן הוא

692. ספר התניא, פרק יב.

693. שם, פרק יג.

694. שם.

695. = נפש, רוח ונשמה.

696. = ליודעי חכמת הנסתר.

697. = ובינה.

698. = אין סוף ברוך הוא.

הגוף לדבקה בו, רק שבע"כ חיות הנה בתוך הגוף וצרורות בו כאלמנות חיות ולית מחשבה דילהון⁶⁹⁹ תפיסא ביה כלל, כי אם כאשר תפיסא ומתלבשת בתורה ובמצותי' כמשל המחבק את המלך הנ"ל. ואי לזאת יאתה להן לחבקו בכל לב ונפש ומאד דהיינו קיום התרי"ג מצות במעשה ובדבור ובמחשבה.

יש בדברים הללו נימה של רדוקציה לשאיפות גבוהות יותר, רמז לכך שמדובר בפרדיגמה דתית המתעצבת כדיעבד. החומרים הנפשיים הלוהטים המכוננים את הדבקות האקסטטית נמצאים בנפשו של הבינוני במצב של עיבור⁷⁰⁰, ובמצב הזה הם אינם זמינים לעבודה יומיומית. הבינוני נדרש לרכז את כל ההתכווננות הנפשית בפעילות התאורגית של לימוד התורה וקיום המצוות, מאחר וזו הדרך היחידה שלו לאחוז בנגזרות המעשיות של החומרים הנפשיים ה'מעוברים'.

הדימויים הם של כוחות חיים שאינם מסוגלים לפרוץ: מעוברת שאינה מסוגלת לילד, 'אלמנה חיה' הכלואה וצרורה בנסיבות החיים שלה, שאינן מאפשרות לה לשאת פרות. התורה והמצוות נתפסות כביטויים החיצוניים של הקשר המיסטי שבין בורא לנברא, ועבור הבינוני הן הדרך היחידה לממש את הקשר הזה במציאות החיים שלו.

אם נסכם את הדברים, העלינו אפוא שבמשנת רש"ז אין דחייה של מודל הדבקות מבית מדרשו של הבעש"ט. הדבקות האקסטטית המתפעלת עדיין נתפסת כעומדת בלבה של החוויה הדתית האופטימלית. רש"ז אף רואה בה ביטוי לטבע הנשמתי של הנפש הדתית, ולדידו היא נובעת מהרגישות הרוחנית הגבוהה שבה ניחנו המקובלים והחסידים בעלי שאר הרוח.

עם זאת, מאחר ורש"ז רואה את עצמו כמי שאמון על בניית הדרכות לפרקסיס דתי הוא מתייחס למקום ולצורך הממשיים של החסידים. הוא מכיר בכך שהסטנדרטים הגבוהים של המקובלים האקסטטיים אינם ריאליים עבור רוב החסידים. ההכרעה האסטרטגית של רש"ז בספר התניא היא לבנות פרדיגמה שמתייחסת אל תודעת היש הפשוטה והטבעית, ולבנות את ההדרכות הדתיות בהתאמה ליכולותיה ומגבלותיה. עבור חסיד מן המניין, הדבקות היא מופע נדיר שאפשר אולי להתבסס ממנו ולקבל ממנו השראה, אך לא ניתן לבסס עליו דרך דתית מסודרת.

699. = שלהן.

700. ר' נחמן מברסלב, לעומתו, רואה את ה'עיבור' כמצב נזיל שיכול להשתנות כתוצאה מהתכוונות של האדם: 'לפעמים יש, שהמחין והשפע אלקי הוא בהעלם, בבחינת עבור, ואז יפה צעקה לאדם, בין בתפלה בין בתורה, כשנתעלם המחין, כי העלם הינו עבור זה בבחינת: 'צור ילדך תשי' (דברים לב, יח), כמו: 'וכח אין לדה' (ישעיהו לז, ג), כמו אשה שתשה כחה מלידה, ובשעה שהיא כורעת לילד ראמת עי"ן קלין, כמנין תבות שבמזמור 'יענך', ואז מולדת (זהר, חלק ג, פרשת פינחס, רמט ע"ב). והשבעין קלין הם בחינת שבעה קולות שאמר דוד על המים, שכל אחד כלול מעשר. והצעקה שאדם צועק בתפלתו ובתורתו, כשנסתלקין המחין בבחינת עבור אלו הצעקות הם בחינת צעקת היולדת, והקדוש ברוך הוא שהוא יודע תעלומות של המחין איך נתעלמו, הוא מאזין צעקתנו, והצעקה הוא במקום צעקת השכינה, כאלו השכינה צועקת, ואז מולדת המחין. וזה בחינת: 'הקול מעורר הכונה', הינו המחין... ' (ליקוטי מוהר"ן קמא, תורה כא).

ספר התניא חותר למתן משמעות וערך גם לעבודה דתית המתרחשת על 'אש קטנה', במצב שבו האנרגיה הנפשית המניעה אותה היא של 'אהבה מסותרת' ולא של 'אהבה כרשפי אש'. ההנחה של רש"ז היא שאמנם גם הבינוני מגיע לרגעי שיא דתיים, אך הם נדירים ומקוטעים אצלו, ברקים המבליחים ומאירים את חשכת הלילה, ולא אור קבוע המקנה תחושה של שייכות והזדהות עם המרחב המיסטי.⁷⁰¹

בהקשר הזה יש לראות את ההכוונה הרוחנית בדור השני של חסידות חב"ד כשינוי מגמה. הן ר' דובער והן ר' אהרן מעלים בחזרה את הרף. הדרישה המשותפת שלהם לדבקות באנרגיות גבוהות אינה עולה בקנה אחד עם הרוח הכללית הנושבת מבין דפי התניא. שניהם חותרים, כל אחד בדרכו ובסגנונו, להשיב את הדומיננטיות של הלהט, את המרכזיות של הבעירה הפנימית, ושניהם רואים בכך את תכליתה המרכזית של העבודה העיונית והמיסטית שלהם.

5.4. היחס להתפעלות בקרב חסידי רש"ז

כדי לברר את עמדתו של ר' דובער בסוגיית ההתפעלות ואת הדרך שניסה להתוות, יש להתחקות אחר הסביבה הרעיונית והרוחנית שעליה ניסה להשפיע. כדי לברר הקשר זה יש לנתח את הקדמת קונטרס ההתפעלות, שבה יוצא ר' דובער חוצץ כנגד תפיסות והנהגות שונות הרווחות בקרב החסידים. ההקדמה כתובה בטון מריר ופסימי, ור' דובער מזהיר במפורש שהביקורת שהוא מותח מכוונת כנגד דפוסים והנהגות שהשתרשו בקרב המיינסטרים של החצר החסידית: 'והנה עתה העת אשר ההכרח וחובה עלי לפרש שיחתי הטוב לפני כללות אנשי שלומינו בדברים שיסודי דברי חסידות נשענים עליהם אשר רבים כמעט כולם מגדול ועד קטן מטעים את עצמן לילך בדרך עקלתון אשר לא ישכון בהם אור אלקים בשום אופן'.⁷⁰²

את ה'טעות והבלבול' הוא מזהה עם שני גורמים: חוסר השקעה – החסידים לא משקיעים את הזמן הנדרש ללימוד פנימיות התורה ולעיסוק בעבודת ההתבוננות. חוסר ההשקעה גורם לתפיסה שטחית של התאוסופיה החסידית, ומאפשר את השרשתן של מסקנות לא מבוררות ביחס למעשה הדתי הרצוי. הגורם השני הוא פרדיגמה מוטעית שנשתרשה בקרב רבים מהחסידים ביחס לסוגיית ההתפעלות:

וגם אותם שיודעים איך לעסוק בהם טועין ומטעין את עצמם בכמה מיני טעות ושטותין עד אשר יצאו מדרך האמת לגמרי כמו נידון המבוכה שמתפשטות בכל אנשי שלומינו בענין ההתבוננות אם יעמיק דעתו ויצליח במוחו יאסר איסור גמור לנפשו בבחי' ההתפעלות בלב לגמרי וכמו חתיכה דאיסורא ממש מצד כמה

701. להרחבה נוספת בנושא ראו אורנט, איחוד מיסטי, עמ' 585–611; אורנט, רצוא ושוב.

702. קונטרס ההתפעלות, עמ' מא.

טעמים כללים שנדמה לו עפ"י השמועה שההתפעלות תפסיד ההשכלה וגם יאסר איסור גם ההתפעלות לגמרי במוח.

ר' דובער משרטט תמונה מעניינת שמתארת תגובת נגד קיצונית למגמות שרווחו בראשית החסידות. אחת המגמות שיוחסו לרש"ז הייתה צמצום הפער הגדול שנפער בין העולם החסידי לעולם המתנגדי. רבקה ש"ץ אופנהיימר גרסה כי רש"ז ניטרל למעשה את היסודות הספיריטואליים שבמשנה המגיד ממזריטש, ואת רעיון הדבקות שלו הוא החליף ברעיון הייחוד האינטלקטואלי של שכל משכיל ומושכל מבית מדרשו של הרמב"ם. ייחוד זה אף מחליף את הגישה הספיריטואליסטית בתפיסת מקומן של התורה והמצוות. ההלכה נתפסת כגילוי פנימי של רצון האל שיהא האדם עובד אותו בעולם התחתון דווקא. מכאן נובע שהרצון להגיע לדבקות אקסטטיבית בעבודת ה' עשוי לפגוע במעשה הדתי הרצוי שאמור להתמקד בעשיית מצוות ובחיבור שכלי עם האלוהות⁷⁰³.

אך כפי שהראינו לעיל החוויה המתפעלת-אקסטטיבית הייתה יסודית מאוד בעולמו של רש"ז וקשה לטעון שהוא בא לנטרל אותה ולשרש אותה מחיי היום של החסידים. סביר יותר שהעצמת ערך הלמדנות האינטלקטואלית-עיונית באה במגמה לאזן את הדבקות המגידית הרדיקלית, ולעצב עולם רוחני מאוזן יותר. הגיוני יותר שהעצמת הלמדנות באה להניח יסודות משלימים ולא לסתור חזיתית את דפוסי הפרקסיס החסידיים מבית מדרשם של הבעש"ט והמגיד. מבחינת ההשפעה של הדברים בפועל, נראה שהחזרה של רש"ז אל העבודה העיונית-שכלית קבעה לה יתד, והפכה לדפוס עבודה בסיסי, ואולי אף בלעדי, בקרב חלק מחסידיו. ר' דובער, שבעצמו מייקר את מעלתו של המאמץ האינטלקטואלי ב'מוחין', טוען למעשה בהקדמת קונטרס ההתפעלות שהדרכותיו של רש"ז עברו אינפלציה בקרב החסידים והוצאו מהפרופורציות המקוריות שלהן. טענתו היא שהחסידים איבדו את האיזון הנכון שבין העבודה האקסטטיבית-מתפעלת לבין העבודה העיונית.

לענייננו, חשוב לברר ולהבין את מקומה של ההתפעלות דרך מערכת ההנמקות שמציע ר' דובער לטענתו. כשהוא מתאר את החסידים הנמנעים מעבודה בהתפעלות הוא כותב:

703. ראו לדוגמא בספר התניא, פרק ד: 'הנה כל שכל כשמשכיל ומשיג בשכלו איזה מושכל הרי השכל תופס את המושכל ומקיפו בשכלו והמושכל נתפס ומוקף ומלוכש בתוך השכל שהשיגו והשכילו וגם השכל מלוכש במושכל בשעה שמשיגו ותופסו בשכלו ד"מ כשאדם מבין ומשיג איזו הלכה במשנה או בגמרא לאשורה על בוריה הרי שכלו תופס ומקיף אותה וגם שכלו מלוכש בה באותה שעה. והנה הלכה זו היא חכמתו ורצונו של הקב"ה שעלה ברצונו שכשיטעון ראובן כך וכך דרך משל ושמעון כך וכך יהיה הפסק ביניהם כך וכך ואף אם לא היה ולא יהיה הדבר הזה לעולם לבא למשפט על טענות ותביעות אלו מכל מקום מאחר שכך עלה ברצונו וחכמתו של הקב"ה שאם יטעון זה כך וזה כך יהיה הפסק כך הרי כשאדם יודע ומשיג בשכלו פסק זה כהלכה העורכה במשנה או גמרא או פוסקים הרי זה משיג ותופס ומקיף בשכלו רצונו וחכמתו של הקב"ה דלית מחשבה תפיסא ביה ולא ברצונו וחכמתו כי אם בהתלבשותם בהלכות הערוכות לפנינו וגם שכלו מלוכש בהם והוא יחוד נפלא שאין יחוד כמוהו ולא כערכו נמצא כלל בגשמיות להיות לאחדים ומיוחדים ממש מכל צד ופנה. וזאת מעלה יתרה גדולה ונפלאה לאין קץ אשר במצות ידיעת התורה והשגתה על כל המצות מעשיות'.

וגם יאסר איסור גם ההתפעלות לגמרי במוח עד שיחשוב כל [מיני] מחשבות חוץ או נרדם וישן כידוע... טעות ושטות כזה אשר הוא מן ההיפוך להיפוך שהרי עיקרי ויסודי [כל] ד"ח⁷⁰⁴ היקרים מפז כו' שיהיו נקבעים בנפש במוח ולב בבחי' התפעלות דוקא הן בהתפעלות המוח הנק' האזנה טובה... והן בהתפעלות הלב אח"כ כמ"ש והשבות אל לבבך. וזהו אלקי בקרבי ממש בכל חד לפום שיעורא דיליה⁷⁰⁵.

הדברים ברורים למדי. לשיטתו של ר' דובער ההתפעלות היא התנאי להפנמה. הלימוד העיוני הרגיל הוא חסר חיות והתלהבות וגורם לכך שהלומד מוצא את עצמו מוצף במחשבות זרות או נרדם תוך כדי לימודו, כשהתכנים שאותם למד אינם נחקקים בנפשו. במובן הזה יש בדבריו חידוש, שכן חשיבות ההפנמה הודגשה גם בהדרכתיו של רש"ז בספר התניא, אך ללא דרישה להתפעלות מיסטית מלאה. בספר התניא הדרישה היא ללימוד ב'דעת':

והדעת הוא מלשון והאדם ידע את חוה והוא לשון התקשרות והתחברות שמקשר דעתו בקשר אמיץ וחזק מאוד, ויתקע מחשבתו בחוזק בגדולת אין סוף ב"ה ואינו מסיח דעתו, כי אף מי שהוא חכם ונבון בגדולת א"ס ב"ה, הנה אם לא יקשר דעתו ויתקע מחשבתו בחוזק ובהתמדה, לא יוליד בנפשו יראה ואהבה אמיתית, כי אם דמיונות שוא⁷⁰⁶.

בתיאור מבנה הנפש של ספר התניא מופיעה התייחסות למקומה של ספירת הדעת: בין הספירות הקשורות להכרה ולשכל – החכמה והבינה – לבין הספירות התחתונות הקשורות ל'מידות' ולעולם הרגשי – החסד, הגבורה והתפארת (המקבילות לאהבה, יראה ורחמים). הדעת היא שיוצרת את החיבור, או הזיווג. תפקידה הוא לחבר בין המוח אך גם בין האדם לזולתו, ובהקשר הזה מביא רש"ז את הפסוק 'והאדם ידע את חוה אשתו ותהר ותלד את קין'⁷⁰⁷ המלמד כי אין מדובר בפעילות קוגניטיבית גרידא אלא בזיווג של ממש היוצר תולדות בעולם.

ההתקשרות שעליה מדבר בעל התניא, אותה התחברות בלתי אמצעית, היא חידוש לא טריוויאלי. ממבט אובייקטיבי המתבונן על הדברים מבחוץ, לא ניתן להבין את יכולת האדם להתחבר לסיטואציה שבה הוא נמצא, להזדהות עם האדם שעמו הוא יוצר קשר. האובייקטיביות מזהה שני עצמים שונים המתקיימים בנפרד זה מזה, ואינם תלויים זה בזה. על פי רש"ז, הדעת היא סוג של אינטראקציה ישירה, זיקה מיידית שאינה מסוגלת להתקיים בעולם החומרי, אלא רק ברובד הנשמה. רק הממד הרוחני של האדם הוא המאפשר לו לחרוג מעצמו, ולפגוש את הטרנסצנדנטי במגע ישיר.

704. = דברי (אילוהים) חיים (כינוי למאמרי חסידות).

705. קונטרס ההתפעלות, עמ' מב.

706. ספר התניא, פרק ג.

707. בראשית ד, א.

תיאור הדעת בכתבי רש"ז יוצר גם קישור בין הלימוד והתפיסה הקוגניטיבית לבין המתח המיני. בשניהם יש פגישה עם מושא חיצוני: האיש עם האשה והאדם המכיר ולומד עם מושא ההכרה. הפגישה אינה יכולה להתרחש במבט אובייקטיבי חיצוני על הדברים, אלא רק בחיבור בלתי אמצעי אליהם. לכן הלימוד כרוך בהוויה נפשית שיש בה גם עונג ותשוקה, ובלעדיה הוא הופך לפעילות המרוקנת מחיות והשראה.

מכל מקום, בפרדיגמה הרוחנית של רש"ז הדעת היא התייחסות אמפטית של הזדהות והפנמה. ר' דובער מרחיק לכת וטוען שכדי להפנים את תכני הלימוד בצורה נאותה נדרשת חוויה מיסטית-אקסטטית של ממש.

החשיבות של ההתפעלות אליבא דר' דובער קשורה להיבטים נוספים בעבודת ה'. אחד מהם הוא ההתמודדות עם המחשבות הזרות. ההתפעלות מהווה הגנה מפני התעוררות מחשבות זרות המפריעות בתפילה ובלמוד: 'ולזה מה מאד מר לי מר כאשר אני רואה במתהלכים בתפלה מפנה לפינה בטרדת המחשבה פנויה ויבשה מכל בחי' התפעלות, שלדעתי ברור שלא נגה אליהם אור ה' מעולם'.⁷⁰⁸ טרדת המחשבה מתוארת כפועל יוצר של העדר ההתפעלות. ר' דובער אינו מדגיש כאן את ההיבט האקסטטי של ההתפעלות, אלא את ריכוז המחשבה שהיא דורשת: 'וכמו מילי דעלמא'⁷⁰⁹ שהעיון בהם המשכת הנפש במחשבה זו שנק' דביקות המחשבה בכולא עד שלא ירגיש דבר זולתה כלל וכלל... שנקר' דביקות המחשבה עד שיומשך בכולו מבלי יכול להטות את עצמו למחשבה זולתה כלל וכלל. וזה לא נמצא רק ביחידים מועטים שנפשם קשורה באמת בד"ח חיים הם לנפשם והם יודעים שאין ההתפעלות במוח איסור אדרבה זהו עיקר אמיתת ויסוד כו'⁷¹⁰.

השינויים בדפוסי העבודה הרוחנית של החסידים התחילו כנראה כבר בימי רש"ז, והייתה להם השפעה חברתית חזקה. ר' דובער מתאר את העדר הלגיטימציה לביטוי אישי ספונטני שגורם לחסידים לחסום אותו:

כן ההתפעלות שבלב שאסרוהו כנבלה מחיים יחשב כי נבלה עשה בישראל להתפעל התפעלות וחמדה בלב עד שיצעק צעקה פתאומית אם בקול מרירות או בקול חדוה יראו הכל ויתמהו וישחקו נערים ממנו עד שיבוש ויקבל תשובה שלימה לעצור רוחו ולא ישמיע את קולו רק ישב וירדום במחשבה וישן כו'⁷¹¹.

את האשמה למצב זה תולה ר' דובער דווקא במנהיגי הקהילה: 'ראשי עם שבמנין הבקיאים יותר בדברי חסידות'⁷¹².

708. קונטרס ההתפעלות, עמ' מב.

709. הכוונה כאן כנראה לתחומי לימוד כלליים שאינם קשורים לתורה או לעבודה הרוחנית.

710. שם, עמ' מג.

711. שם.

712. שם.

5.4.1. תפקידה של ההתפעלות במשנת ר' דובער

לאחר ניתוח המציאות ותחלואיה מתפנה ר' דובער להציב את היעד המרכזי מבחינתו:

כל מגמת לבבי הי' שיהי' נקבעים דברי אלקים חיים בהתפעלות הלב דוקא שזהו עיקר בחי' גלוי אלקות בכנסת ישראל. וזהו יסוד ושרש המביא תכלית השלימות שיהיה בימות המשיח במהרה בימינו⁷¹³.

הניסוח ברור וחד משמעי. ניתן ללמוד ממנו שההתפעלות נתפסת כעניין המרכזי שבו תלויים גילוי האלוהות ואף הגאולה עצמה. ההתפעלות אינה ערך מוסף או פריבילגיה השמורה ליחידי סגולה, אלא תנאי בסיסי למימוש האסכטולוגיה המשיחית. ניתן להשוות את הדברים ליחסו של רש"ז בספר התניא 'לאהבה ויראה', דברים המבוססים על קביעת מחבר הספר **תיקוני זוהר**. בתיקוני זוהר מובא: 'ואורייתא בלא דחילו ורחימו לא פרחת לעילא... ותורה ומצוה בלא דחילו ורחימו לא יכילת לסלקא ולמיקם קדם ה'⁷¹⁴.

ניסוח דומה, אם כי מתון יותר, מופיע גם בספר **הזוהר**: 'ואי איהו אתי ליחדא שמא קדישא, ולא יתכוון ביה ברעותא דלבא בדחילו ורחימו, קודשא בריך הוא אמר, מי בקש זאת מידכם רמוס חצרי, זאת ודאי, דהא לא אשתכחו בהו ברכאן'⁷¹⁵.

הזוהר אמנם אינו מדבר על דרישה להתפעלות אקסטטית מובהקת אך מציב את התביעה למעורבות רגשית: לימוד התורה וקיום המצוות צריכים להיות ברגש, מתוך חווייה של אהבה ויראה.

ביחס לדרישה ההלכתית המקובלת, התביעה המוצגת בזוהר ובתיקוני זוהר היא מרחיקת לכת. במספר מקומות בתלמוד מופיעה מחלוקת אמוראים בשאלה האם 'מצוות צריכות כוונה'⁷¹⁶. המחלוקת היא האם אדם שעשה מעשה מצווה יצא ידי חובתו גם מבלי להתכוון לעשיית מצווה⁷¹⁷. האחרונים חלקו ביניהם בשאלת הכוונה, מה היא צריכה לכלול. יש שסברו שנדרשת אמירה בפה שהמעשה נעשה

713. קונטרס ההתפעלות, עמ' מד.

714. = תורה בלא יראה ואהבה לא פורחת למעלה, ותורה ומצוות ללא יראה ואהבה אינה יכולה לעלות ולעמוד לפני ה'. זוהר, תיקוני זוהר, תיקון י', כה ע"ב.

715. = ואם הוא בא לייחד השם הקדוש, ולא יתכוון בו ברצון הלב ביראה ואהבה, הקב"ה אמר 'מי ביקש זאת מידכם רמוס חצרי'. כך הוא ודאי, שהרי לא תמצא שם ברכה. זוהר, חלק ב, נז ע"א.

716. ראו לדוגמא בבלי, ברכות יג ע"א; עירובין, צה ע"ב; פסחים, קיד ע"ב; ראש השנה, כח ע"ב, ועוד.

717. הדעה שקיום המצוות דורש כוונה היא של ריש לקיש והדעה שהמצוות אינן צריכות כוונה היא של רבא. בעל ה'קובץ שיעורים' מבאר שהמקיים מצווה בלא כוונה מוגדר כמתעסק, כלומר שאנו רואים כאילו המצווה נעשית מאליה ולא האדם עשה. על פי זה חידש שבמצוות שעיקרן הוא התוצאה ולא הפעולה, כגון פרו ורבו (שעיקרה שיהיו לו ילדים) או פדיון שבויים (שעיקרה שהשבוי יהיה פדוי) יוצא ידי חובה גם בלא כוונה (קובץ שיעורים, חלק ב, סימן כג). יש שטענו שגם הנוקטים שמצוות אין צריכות כוונה דעתם היא שצריך כוונה, אלא שבכל מקרה יצא ידי חובה כי תולים שמסתמא כיוון למצווה. לשיטה זו האדם לא יצא ידי חובה כאשר כיוון כוונה חיובית למטרה אחרת (כגון שנטל ארבעה מינים בסוכות במטרה לפנותם מביתו).

לשם מצווה, יש שאמרו שנדרשת מחשבה על הדבר, ולדעות אחרות מספיקה אפילו התרצות שבהסכמה. מכל מקום, לכל השיטות בהלכה, אין חיוב על מעורבות רגשית של ממש – אהבה או יראה, ומספיקה כוונה או מודעות לכך שהמעשה נעשה מתוך הקשר פולחני דתי. במובן הזה המקורות בווהר מציבים נורמה חדשה.

הקטע בספר תיקוני זוהר שימש ודאי כהשראה לרש"י שמדבר על העוררות הרגשית – האהבה והיראה – כ'גדפין', הכנפיים המעלות את גוף התורה והמצווה לעולמות העליונים. יחד עם זאת, בפרק העוסק בעבודתו של הבינוני, מצמצם רש"י את התביעה הרדיקלית של ספר הזוהר:

כלל גדול בעבודה לבינונים שגם אם אין יד שכלו ורוח בינתו משגת להוליד אהבת ה' לדבקה בו בקיום המצות דאורייתא ודרבנן ות"ת שכנגד כולן... בהתגלו' לבו שיהיה לבו בוער כרשפי אש וחפץ בחפיצה וחשיקה ותשוקה מורגשת בלב לדבקה בו רק האהבה מסותרת במוחו ותעלומות לבו (והסיבה לזה היא מפני חיות המוחין שלו ונר"נ שלו מבחי' עיבור והעלם תוך התבונה)... הנה כשמעמיק בענין זה בתעלומות תבונות לבו ומוחו ופיו ולבו שוין שמקיים כן בפיו כפי אשר נגמר בתבונת לבו ומוחו דהיינו להיות בתורת ה' חפצו ויהגה בה יומם ולילה בפיו, וכן הידים ושאר אברים מקיימים המצות כפי מה שנגמר בתבונת לבו ומוחו, הרי תבונה זו מתלבשת במעשה דבור ומחשבת התורה ומצותיה להיות להם בחי' מוחין וחיות וגדפין לפרחא לעילא כאלו עסק בהם בדחילו ורחימו ממש אשר בהגלות לבו⁷¹⁸.

הבינוני של רש"י הוא אדם שאינו מצליח לפתח התפעלות אקסטטית עזה של אהבה ויראה. יש לו אמנם אמפתיה בסיסית לקדושה, מין הזדהות נפשית המוגדרת כ'אהבה מסותרת', ואותה הוא מנסה לפתח ולהעצים על מנת להפכה לכוח מניע ממשי בחייו. אולם עבודה זו אינה מפתחת אצלו חוויה ברורה וגלויה של התפעלות, אלא מעין חוויה אינטלקטואלית מופשטת, שבמסגרתה הוא מבין שראוי לו לאהוב את האיל ולירא מפניו.

אליבא דרש"י, חוויית הבינוני אינה חוויה רגשית עזה אבל יש בה תחושה מסויימת. הרגשה מעומעמת שראוי לו לאהוב, או אולי חוויית ביניים שבין האהבה הממשית לבין החשיבה האינטלקטואלית על אודות האהבה. ומכיוון שהאוריינטציה של הבינוני היא תכליתית-פרקטית, החשיבה שלו על רגשות האהבה והיראה הופכת לקטליזטור למעשה דתי. ככזו, היא יוצאת מגדר חשיבה מופשטת ונטולת הקשר והופכת למחשבה שחודרת, משפיעה על החיים ומנווטת אותם אל ביטויים דתיים מעשיים. אליבא דרש"י, עשייה שנובעת ממקום כזה שקולה בערכה לעשייה שנובעת מרגשות דתיים פעילים של אהבה ויראה.

718. ספר התניא, פרק טז.

קביעה זו נובעת מתפיסתו הכללית של רש"ז בנוגע למבנה נפשו של הבינוני. הבינוני לא ניחן ביכולת נפשית לפעול מתוך חוויה ישירה ובלתי אמצעית. אך עם זאת, הוא מסוגל להגיע לתוצאות מעשיות שביטויין החיצוני דומה לתוצאות שמשיג הצדיק האקסטטי.

אליבא דרש"ז יש ערך משמעותי גם להצלחה החלקית של הבינוני: 'הואיל ותבונה זו שבמוחו ותעלומות לבו היא המביאתהו לעסוק בהם, ולולי שהיה מתבונן בתבונה זו לא היה עוסק בהם כלל אלא בצרכי גופו לבד'⁷¹⁹. כלומר, המעשה הדתי יכול להתרחש רק מתוך ערך מניע כלשהו, הערך הזה הוא החוויה העקיפה של האהבה והיראה, התחושה שראוי לו לאהוב וראוי לו לירא. למרות שהערכים הללו הם ערכים רעיוניים ולא חוויות בלתי אמצעיות, הם עדיין מהווים ערך מניע משמעותי מספיק כדי לאפשר את המסירות הנדרשת לפולחן הדתי.

לאור זאת יש לשוב ולבחון את דבריו של ר' דובער, שגם פה מבטא את המגמה שראינו בפרקים הקודמים: ר' דובער מגביה למעשה את רף הדרישה הרוחנית ודוחף להשרשת נורמות שרש"ז ראה כשייכות לצדיקים וליחידי סגולה. הדרישה להתפעלות הלב הגלויה, שהיא למעשה דרישה לחוויה מיסטית אקסטטית, נתפסת על ידו כ'עיקר בחי' גילוי אלוקות בכנסת ישראל', וכתנאי להבאת הגאולה. ככזו, היא נתפסת כדרישה רחבה מכל החסידים, ולא רק מקבוצת עילית מצומצמת.

5.4.2. מאפייני ההתפעלות של ר' דובער

בבואנו להתחקות אחר אופיה הייחודי של הדרך המיסטית שהציע ר' דובער שניאורי, שומה עלינו לאפיין את מה שכינה ר' מנחם אקשטיין: 'תנאי הנפש להשגת החסידות'⁷²⁰. ההוגה החסידי בן ראשית המאה העשרים ביקש, כרבים מקודמיו, לאפיין את המצע הרגשי האופטימלי הנדרש לשם השגת היעדים המיסטיים. חשיבות רבה נודעת לתיאורם של המצבים הרגשיים שאליהם חותר עובד האל, שכן לעתים הם הדרך היחידה שבה מתאפשר למחקר לנסות ולהתחקות אחר ביטוייה הפנומנולוגיים המעשיים של דרך רוחנית כלשהי. זאת במיוחד לאור העובדה שלעתים קרובות הטקסטים התאוסופיים אינם מאפשרים שחזור אותנטי של החוויה המקורית שאותה ניסו לתאר.

ראוי לבחון את גישתו של ר' דובער שניאורי על רקע ניגודה הבולט לשיטתו המפורסמת של הרמב"ם, וזאת דווקא בשל העובדה ששניהם ניסו לכונן דגם של מיסטיקה פילוסופית המבוססת על מאמץ עיוני ואינטלקטואלי ניכר. לאור זאת, ישנה חשיבות רבה לתמונת המציאות הנפשית של עובד ה' – השונה בתכלית בכל אחת מן השיטות.

עמדת הרמב"ם נחרצת:

שתי קצוות הרחוקות זו מזו שבכל דעה ודעה אינן דרך טובה ואין ראוי לו לאדם ללכת בהן ולא ללמדן לעצמו, ואם מצא טבעו נוטה לאחת מהן או מוכן לאחת

719. שם.

720. בספרו: תנאי הנפש להשגת החסידות.

מהן או שכבר למד אחת מהן ונהג בה, יחזיר עצמו למוטב וילך בדרך הטובים והיא הדרך הישרה.

הדרך הישרה היא מדה בינונית שבכל דעה ודעה מכל הדעות יש לו לאדם והיא הדעה שהיא רחוקה משתי הקצוות ריחוק שוה... ולא יהא מהולל ושוחק ולא עצב ואונן אלא שמח כל ימיו בנחת בסבר פנים יפות, וכן שאר דעותיו, ודרך זו היא דרך החכמים. כל אדם שדעותיו דעות בינונית ממוצעות נקרא חכם.

ומי שהוא מדקדק על עצמו ביותר ויתרחק מדעה בינונית מעט לצד זה או לצד זה נקרא חסיד. כיצד, מי שיתרחק מגובה הלב עד הקצה האחרון ויהיה שפל רוח ביותר נקרא חסיד וזו היא מדת חסידות, ואם נתרחק עד האמצע בלבד ויהיה עניו נקרא חכם וזו היא מדת חכמה, ועל דרך זו שאר כל הדעות. וחסידים הראשונים היו מטין דעות שלהן מדרך האמצעית כנגד שתי הקצוות. יש דעה שמטין אותה כנגד הקצה האחרון ויש דעה שמטין אותה כנגד הקצה הראשון וזהו לפני משורת הדין, ומצווין אנו ללכת בדרכים האלו הבינוניים, והם הדרכים הטובים והישרים שנאמר והלכת בדרכיו⁷²¹.

רבים עסקו בניתוח שיטתו של הרמב"ם ובדיון בה⁷²². מבלי להתעלם מהמחלוקות הפרשניות באשר לניואנסים בכתיבתו של הרמב"ם, אין ספק שמגמתו של הנשר הגדול הייתה לבסס תשתית נפשית יציבה ומאוזנת בקרב עובד האלהים, כזו שאיננה נתונה לשליטתן של מצבי רוח קיצוניים ותנודות נפשיות חריפות⁷²³. כך למשל במורה נבוכים: 'ודע כאשר הבינהו השלמים יושג להם מן המתנות'⁷²⁴. שיטתו של הרמב"ם היא שהמזג הנפשי המתון והיציב הוא לא פחות מתנאי מנטלי יסודי להשגת מושכלות שלמה:

הפילוסופים הבהירו שבגיל הנעורים הכוחות הגופניים הם לרועץ לרוב מעלות האופי, כל שכן למחשבה זכה זאת הנובעת משלמות המושכלות והמביאה לחשוק

721. משנה תורה לרמב"ם, הלכות דעות א, ג-ה

722. ראו למשל: מגדל עוז, עמ' עה; מורה נבוכים הזמן, שער ד, עמ' טז-יז; עין איה, מסכת שבת, חלק א, פסקה פב; בן פורת יוסף, טז ע"ב; שו"ת הריב"ד, עמ' נט; חוט שני, הלכות מזוזה והלכות ברכות, עמ' שנג-שנה; לקט שיחות מוסר, חלק ב, עמ' תמג; דרשות ר"י אבן שועיב, פרשת חוקת, חלק ב, עמ' שסט-שעז; וכן במחקר: קליין, הדרך האמצעית; שאר-ישוב, הגבול האמצעי.

723. על הדימוי הרווח של ספר מורה נבוכים כמייצגה של המתיונת הנפשית ראו דוגמא בנאומו של ברל כצנלסון 'בזכות המבוכה ובגנות הטיח' מ-1940: 'כשרואה אני אדם מתהלך בינינו כמי שתירץ את כל הקושיות והפרכות, או כמי ש'מורה נבוכים' חדש חובר למענו ונתון בחיקו, או כמי שאינו זקוק גם לכך, כאשר דעתו הצלולה לא ידעה מבוכה מעולם – הריני מהרהר אחריו שמא הוא חי בעולמות אחרים, מחוץ לעולם הבכא שלנו ולתהפוכותיו ולייסוריו ולתקוותיו הגזולות, או שמא הוא משביע את נפשו בלעיסת גירה שהיא היא המיישרת כל הדורים. ואשר לי, טובה לי נפש נבוכה ותועה ובלתי נרגעת, מנפש אשר מום אין בה והיא שוקטת, גם היום, על אמיתותה'.

724. מורה נבוכים ג, נב.

בו יתעלה, כי לא ייתכן שהיא תימצא עם רתיחת הלחיות של הגוף. אבל ככל שנחלשים כוחות הגוף ואש התאוות דועכת, מתחזק השכל ומתפשט אורו ומזדככת השגתו (והאדם) שמח במה שהשיג. והיה כאשר השלם בא בימים ומתקרר למוות, גדלה השגה זאת מאוד. והשמחה בהשגה זאת והחשק אל המושכל גדלים מאוד, עד שהנפש עוזבת את הגוף אז, בשעת אותו עונג⁷²⁵.

לאור זאת גם שתי תנועות הנפש היסודיות, הלא הן האהבה והיראה, נתפסות כביטוי למלאות הכרתית ושכלית ולא כמופעים של פרץ רגשי בלתי מבוקר:

ואילו הדעות שאותן לימדתנו התורה, והן השגת מציאותו יתעלה וייחודו, הן הדעות המלמדות אותנו את האהבה, כמו שהבהרנו כמה פעמים. יודע אתה את ההדגשה שמדגישה התורה את האהבה: בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאדך, מפני ששתי התכליות האלה, האהבה והיראה, מושגות בשני דברים. האהבה מושגת בדעות התורה הכוללות השגת מציאותו כפי שהוא יתעלה, והיראה מושגת בכל מעשי התורה, כמו שהבהרנו⁷²⁶.

בחסידות, מעבר להבחנה שהבאנו לעיל⁷²⁷ בין הטיפוס האינטרוורטי לטיפוס האקסטרוורטי, אין ספק שהמתנינות והשליטה העצמית נתפסו כמאפיינים של ההגות החב"דית, כמו למשל בטקסט הבא מספר התניא:

כי המוח שליט על הלב בתולדתו וטבע יצירתו, שכך נוצר האדם בתולדתו, שכל אדם יכול ברצונו שבמוחו להתאפק ולמשול ברוח תאוותו שבלבו, שלא למלאות משאלות ליבו במעשה דיבור ומחשבה, ולהסיח דעתו לגמרי מתאוות ליבו אל ההפך לגמרי⁷²⁸.

חשוב לציין כי רש"ז איננו נמנע מחתירה אל חוויות התפעלות חריפות⁷²⁹, אך יחד עם זאת ברור שמגמתו היא בביסוסה של תשתית רגשית יציבה ומאוזנת⁷³⁰.

725. מורה נבוכים ג, נא.

726. מורה נבוכים ג, נב.

727. עמ' 246

728. ספר התניא, פרק יב.

729. כפי שמופיע למשל בפרק ג לחיבורו: 'שוב יתלהב לבו באהבה עזה כרשפי אש, בחשיקה וחפיצה ותשוקה ונפש שוקקה לגדולת אין סוף ברוך הוא. והיא כלות הנפש'.

730. ואגב, רוח זו מנוגדת לתפיסה העצמית של הנפש המתבטאת בכתביו של הוגה חסידי אחר, בן זמנו של רש"ז, הלא הוא ר' נחמן מברסלב. ר' נחמן העדיף במובהק את האקסטרים הנפשי ואת ההליכה על הקצה, גם במחיר השלכת השכל והבקרה התבונית:

פי באמת צריכין ד'קא לסלק את הפח, פי צריכין להשליך כל התקמות ולעבד את ה' בפשיטות, פי צריף ש'קיו מעשיו מרבין מחקמתו, ולא המדרש הוא העקר, אלא המעשה, ועל כן צריכין לסלק כל התקמות ולעבד את ה'

5.4.3. בכי, צער ומרה שחורה

אך עם כל הדמיון לרש"ז ולרמב"ם, אין ספק שעמדתו של ר' דובער שונה בתכלית. בשער הייחוד מביא ר' דובער את הציטוט המפורסם מהזוהר שהפך בספר התניא למורה על חשיבותה של הגישה הנפשית הפרדוקסלית:

והנה, בכל פרטי מיני שמחות הנפש הנ"ל, אין מהן מניעה להיות נבזה בעיניו נמאס ולב נשבר ורוח נמוכה בשעת השמחה ממש, מאחר כי היותו נבזה בעיניו וכו' הוא מצד הגוף ונפש הבהמית, והיותו בשמחה הוא מצד נפש האלהית וניצוץ אלהות המלוּבש בה להחיותה כנ"ל, וכחאי גוונא איתא בזהר 'בכיה תקיעא בלבאי מסטרא דא וחדוה תקיעא בלבאי מסטרא דא'⁷³¹.

אך בעוד שאצל רש"ז הפיצול הרגשי נובע מתכלית של מיתון וריסון, המבוטא באתוס המפורסם של 'מח שליט על הלב', הרי שאצל ר' דובער מדובר דווקא ברצון להעצים את חוויות הקצה, מתוך הכרה בכך שדווקא הן עשויות להוות בסיס להשגת אלוהות.

בפרק השישי של שער הייחוד ר' דובער קובע שלא רק שהצער והשמחה הם בבחינת תנאי יסוד שבהם 'דווקא נעשית הכנה רבה בנפש לקבוע בעצמיות שלה מכל השגות פרטיות דאא"ס'⁷³² באבי"ע'⁷³³ אלא גם ש'אם יחסר א' מאלה דהיינו זה לבא זה או גם שנדמה לו שיש בלבו משניהם אבל אינם לאמיתתם ולעומקם בנפש... ה"ז'⁷³⁴ סימן גמור שלא נקבע בנפשו כלום רק מרחוק מאד ובמעט דבר המנגד כמו בטורדה גדולה או בהרגשת עצמו ליש ביותר ינתק מלבו לגמרי'⁷³⁵. כלומר, החדווה והבכי, הנמשכים מהמידות היסודיות של אהבה ויראה, הן תנאי להתבוננות מיסטית ראויה, וגם סימן לאותנטיות ולכנות של ההתבוננות.

בפשיטות, בלי שום חקמות. לא מבעניא חקמות של שטות של סתם בני אדם, אלא אפלו חקמות גמורות, אפלו מי שיש לו מח גדול באמת, קשמגיע לאיזה עבודה, הוא צריך להשליף כל החקמות ולעסוק בעבודתו יתברך בפשיטות. וצריך אפלו להתנהג ולעשות דברים, שגנאח כמשגוע בשביל עבודת השם, בבחינת: 'באהבתה תשגה תמיד', ששביל אהבת השם צריכין לעשות דברים הנראין קשגועין, כדי לעשות מצוותיו ורצונו יתברך, כי צריכין להתגלגל בכל מיני רפש וטיט בשביל עבודת השם ומצוותיו יתברך... ואזי קשאהבתו חזקה כל כך להשם יתברך, עד שמסלק כל חקמתו ומשליף עצמו לרפש וטיט בשביל עבודתו יתברך, כדי לעשות לו יתברך איזה נחת, אזי הוא טובח להמחין, כי אזי זוכה להשיג אפלו מה שהוא למעלה מהמחין, מה שגם משה בחייו לא השיג (ליקוטי מוהר"ן תניא, תורה ה, אות ט).

731. ספר התניא, פרק לד.

732. = דאור אין סוף.

733. = באצילות, בריאה, יצירה, עשיה.

734. = הרי זה.

735. שער הייחוד, קיג ע"א.

טענה נוספת של ר' דובער היא שלמרות טבען הפרדוקסלי של שתי התנועות הנפשיות המנוגדות, הרי שהן נובעות 'מהתבוננות אחת דווקא'. רוצה לומר, התודעה העצמית המפוצלת והחצויה היא התגובה הנפשית האותנטית והמדוייקת למבט נוקב בטבעו של העולם האלוהי.

שער הייחוד מדבר על שורשיהן העליונים של התנועות הנפשיות שהוא מבקש לנתח. במסורת הלוריאנית שנתקבלה גם בכתבי רש"ז, העונג מזוהה עם ספירת החכמה, ועל ציר הזמן – עם יום השבת. השמחה, לעומתו, מזוהה עם ספירת הבינה, ועל ציר הזמן – עם יום טוב. הבחנה זו שופכת אור על הטבע הפרדוקסלי של תנועות נפשיות אלו – שהרי השמחה, כמו העונג, היא תמיד פועל יוצא של מלאות, של השגה, הפנמה והכלה. כך למשל שמחת יום טוב של חג הסוכות היא על תחושת השובע והעושר של ימי האסיף, ובהתאמה בעולם המיסטי, שמחת המתבונן היא 'בהשגה'⁷³⁶ של האחדות האלוהית בעולמות העליונים.

הבעיה מתעוררת מתוך הנחת המוצא של ר' דובער, והיא שההשגה הממשית היכולה למלא את מאויו של המיסטיקן היא רק השמחה בהשגת האלוהות. וזהו הפרדוקס, שכן האלוהות עצמה היא נסתרת ובלתי מושגת באופן מהותי, ועובד ה' האמיתי הרי יודע כי 'לית מחשבה תפיסה ביה כלל', וכי כל השגה ששיג איננה השגה מוחלטת אלא אחיזה חלקית ומוגבלת בלבד. מה שהאדם תופס יהיה תמיד רק היבט מצומצם וחלקי של השלם, ואם כן, כיצד השגה זו יכולה להוביל את המתבונן לשמחה שכפי שנטען כרוכה בתחושת המלאות וההישג דווקא?

ר' דובער מציע מבט דואלי. הוא מביא את עקרון ההתכללות הקבלי הגורס כי 'בכל דבר יש היפוכו', וטוען טענה כפולה – במישור התאוסופי ובמישור הנפשי (אשר לדעתו הם אחוזים זה בזה). במישור התאוסופי הוא כותב שההשגה המבוקשת של המתבונן היא בהתגלותו של האור האלוהי בעולם. ועכשיו, הואיל וההשגה איננה בעצמות האלוהית אלא במופעיה החלקיים שלאחר הצמצום, הרי שהיא איננה אוהזת בשכבות העליונות של האלוהות, שכבות המזוהות עם ה'אמת' האלוהית המוחלטת, אל רק במישורים חיצוניים או נמוכים יותר, הניתנים להשגה אנושית.

וכעת, אם במקביל לשמחה העצומה של ההשגה הגלויה והמודעת בנוכחות האלוהית בעולם, האדם חווה גם בכייה וצער הנובעים 'מהעדר ההשגה מחמת עוצם הפלאות והבדלת הערך מפני שלא יכילו כלי מוחו'⁷³⁷, הרי שברור שהוא אוהזת בנקודה הגבוהה ביותר האפשרית, שכן הצער נובע מכך שהוא מצוי בתווך הנפשי שבין היש לאין, שתודעתו הגיעה אל קצה גבול יכולת ההשגה שלה והיא שרויה באיזור הדמדומים שבין המושג לבלתי מושג.

מכיוון אחר, אם האדם חווה רק 'הצלחה' כתוצאה מהבנה והפנמה, זוהי הרי אינדיקציה לכך שהשגתו נטועה עמוק בתוך גבולות ההכרה והיש, ושהוא לא הצליח לפרוץ את גבולות האגו והישות המצומצמת ולא הגיע עד השגות אלוהיות חדשות. כשהכול מושג אנו מסיקים שמה שהושג הוא

736. שם: 'כי ההשגה בשכל מוליד השמחה שהוא שמחת הנפש'.

737. שער הייחוד, קיג ע"ב.

בצלמו ובדמותו של המשיג, ושאין בהשגתו חשיפה של שכבות חדשות או חידוש עצמי ומקורי, ולכן המסקנה היא שמדובר בניסוח חדש של תובנות ישנות, או למצער במעין צעידה רוחנית במקום.

לעומת זאת, כשעובד האֵלֹהים עומד מול פלא, מול הבלתי מושג בעצם, ואף חווה צער וכי עד ש'ליבו דואג ובוכה... בסודות עמוקות שלא יכיל הכלי... בתשוקה להשיג ואינו יכול'⁷³⁸, הרי שברור שהוא נמצא על קו פרשת המים שבין המושג לבלתי מושג ובין היש לאין, על גבול שממנו והלאה כל השגה היא חידוש רוחני יצירתי, מקורי ואותנטי⁷³⁹.

ר' דובער משליך תובנה זו גם על ניתוח התגובה האמוציונלית של המתבונן: 'שלפי ערך כח עוצם גודל התענוג שהיה מתענג בעצמות דוקא כשהי' משיגו, ממש כך ימצא כח היפוכו שהיא הבכי' העמוקה כשלא יכילו כלי מוחו להשיג כנ"ל'⁷⁴⁰. רוצה לומר, השגה ממשית, שאיננה רק בביטויים פנומנולוגיים חיצוניים של האור האֵלֹהי, אלא קרובים יותר למקורו העצמי האונטולוגי של אור זה, אמורה להתבטא בחוויה אקסטטית עזה של שמחה וסיפוק על הגילוי וההארה שנפתחו בנפשו של המתבונן. עוצמת החוויה היא כעצמת ההשגה. ומכאן, כתמונת ראי, גם הצער והגעגוע על הבלתי מושג, נושא מטען אמוציונלי עז ככל שהבלתי מושג מוחשי יותר וקרוב יותר, וככל שהמתבונן מסוגל לעמוד על ערכו של התוכן הרוחני שנעלם ממנו.

בכך מציע ר' דובער פירוש חדשני למסורת החב"דית שהזכיר גם בקונטרס ההתפעלות, ולפיה 'אין מוסרין רזי תורה אלא למי שלבו דואג בקרבו'. אין מדובר כאן על קשר נסיבתי של סיבה ותוצאה אלא על קשר אינדיקטיבי של מסמן ומסומן. כלומר, לא בגלל שלבו של התלמיד דואג בקרבו הוא זוכה לקבלת רזי התורה, אלא העובדה שלבו דואג בקרבו מלמדת אותנו שהוא קרוב מבחינה נפשית ומנטלית אל התוכן הרוחני העליון שכרגע נעלם ממנו. התוכן הזה נוגע בו בדרך לא מודעת ומפעיל אותו רגשית דרך הצער והגעגוע, ולכן הוא קרוב יותר לגילוי ולחשיפתו של תוכן זה.

ר' דובער מבכר אפוא במובהק את הקצוות הנפשיים, את הקיצוניות הרגשית, את האקסטרים הרוחני ואת הקולות הגבוהים. הוא דוחה את האיזון, הממוצע ודרך האמצע. הדרכתו קוראת במובהק להעדיף את האינסופיות, את העמידה על המקום הבלתי ניתן להכלה, גם כשעמידה זו נעשית דרך קצוות נפשיים קשים להכלה ולנשיאה: הצער, הגעגוע, הדאגה, הבכי, הרעב, הכיסופים. גם השמחה והמלאות אינם באים מתוך מקום שלווה, אלא מעמידה על נקודת החיכוך של הקצה, על הגרדיאנט שבין היש לאין ובין הקיום להיעדר הקיום.

שכן הקצוות הנפשיים נובעים מאותה נקודה, מסביר מחבר שער הייחוד. כפי שהאדם חווה עונג ושמחה מהשגת מושא כיסופיו הרוחניים, כך הוא עשוי לחוות צער אינסופי וכאב צורב מהמניעה של הדבר: 'לפי ערך ימצא כח התפעלות הצער שהוא גרעון אור הענג המנגדו דהיינו אם יעמוד לנגדו דבר

738. שם.

739. עוד על שני הדפוסים ראו אליאור, יש ואין, עמ' 53–74; אליאור, דיאלקטיקה, עמ' 13–23.

740. שם.

לבטל הענג ההוא להיות מן ההיפוך⁷⁴¹. לאור זאת מובן כי 'כל שטעם טעם עונג אלקי בחדווה יותר יותר יתמרמר בנפשו מהיפוכו, וכן להיפך מערך עומק המרירות והבכי' למאוס בחייו הגשמיים ניכר ערך כח העונג והחדווה באלקות כמה ערך כוחו⁷⁴².

המדדים שמציע ר' דובער ברורים: רמת האנרגיה ועצמת הרגשות שבתוכם חי ופועל המתבונן הן התנאי להשגת ההתפעלות האקסטטית האלוהית הרצויה ובה בעת המדד לכנותה ולאותנטיות שלה. ההתבוננות, כפי שראינו, מכוונת להשגת התפר שבין היש לאין, להפנמת דרכי הפעולה של כוח הפועל בנפעל, יחד עם הפנמה והמחשה לכוחו העצום, האינסופי והטרנסצנדנטי של האינסוף האלוהי העצמי. ההשגה מושגת דרך מאמץ אינטלקטואלי סייזיפי ושיטתי, אולם ה'אמת' שלה נמדדת לפי עצמת האפקט הנפשי שהיא יוצרת בהכרתו של המתבונן. הרגשות הקיצוניים הם מדד לאותנטיות, ודווקא כאשר הם באים בצורה פרדוקסלית וסותרים זה את זה.

האהבה והיראה, דווקא בהופעתן הסימולטנית, מהוות אינדיקציה לכך שהמתבונן אכן הגיע אל התפר שבין קצה יכולת ההשגה האנושית, המתבטאת בנפשו ב'אהבה' ובשמחה אקסטטית, לבין העמידה מול המוחלט האינסופי הבלתי ניתן להשגה, עמידה מול פער תהומי ומהותי הפועלת בנפשו צער וגעגוע, שהם כאמור ענפים של ה'יראה'.

אפיון זה חשוב, שכן בניגוד לאתוס הבינוני של התניא, שאמנם חווה אהבה ויראה אקסטטיים אך באופן מוגבל וחלקי, האתוס שמציע ר' דובער הוא אתוס מיסטי אקסטרימי יוצא דופן. בכך הוא חוזר אולי אל עולמם של מורי החסידות הראשונים, תלמידי הבעש"ט שפעלו בדרך זו, אך מציע לכיוון זה אינטרפרטציה של מאמץ מיסטי פילוסופי חדשני, המתכתב בעקיפין גם עם ערכים רמב"מיים.

המבנה הסמכטי שמציע ר' דובער כולל שישה קודקודים במבנה של שלושה זוגות מנוגדים. מלמטה למעלה הסדר הוא כדלהלן:

'חדווה ושמחה מגילוי אור אלוהי מושג' ⇔ 'בכיה בהסתר המנגד לזה'

'ענג וחדווה הנעלם שבכח מ"ה דחכמה' ⇔ 'למאוס בחייו ובחיי כל זולתו'
'בעצמות אלקות'

'הענג וחדווה עצמי בעצמות אלקות' ⇔ 'כאשר לא יכיל כלי מוחו להכיל יבכה'

המודל הזה, שר' דובער מתאר בצורה שמזכירה משולש (הפער בין השמחה והבכי בקומה התחתונה הוא גדול, שכן היא מסמלת עדיין מצב דיכוטומי, וכשעולים למעלה השמחה והבכי הולכים ומתקרבים עד לאיחוד בשורש), מסמן את התהליך המנטלי-רגשי שאמור לעבור המתבונן:

741. שם, קיג ע"א

742. שם.

השלב הראשון הוא השלב הדיכוטומי, שבו השמחה היא בגילוי אור אלוהי בתודעתו של המתבונן, למרות שהוא מודע לכך שהאור הוא אור שאחרי הצמצום, ושעצם הגילוי שלו הוא תוצאה של הסתר פנים מסויים.

צד הדין בשלב הזה מלמד על התודעה המפוצלת שבה חי האדם, הוא נמצא במקום שבו ההתגלות האלוהית בעולם אינה בהירה וחד משמעית, ולכן נאלץ להשקיע משאבים נפשיים כדי שלא להילכד בתמונת המציאות החומרנית-חיצונית. הבכי שלו הוא התנגדות לעצם המצב של הסתר הפנים, לעצם המצב שבו רק הרובד החיצוני של המציאות נגלה לתודעה.

בשלב שני, השמחה היא בגילוי נעלם שמקורו הוא מספירת החכמה, אותה הקביל כבר ר' דובער לברק המבריק. כאן מדובר על גילוי שהוא פחות מצומצם וזאת לאור העובדה שלא מדובר בתוכן מוגדר וקומוניקטיבי שאותו המתבונן יכול להכיל בשלמות ואולי אף להציע לו ניסוחים והגדרות, אלא בהופעה של הברקות חמקמקות ובלתי מוגדרות. השמחה היא מתוך ההבנה שיש כאן התקרבות אל המקור האינסופי, התקרבות המתבטאת בכך שהתוכן כבר לא מותאם בשלמות ליכולת הקליטה של התודעה האנושית. אך הואיל וגם פה האדם עדיין שרוי בתודעה מפוצלת, ובקרע שבין הכרתו הגלויה הרואה את הרובד הגלוי של המציאות, לבין ההתנוצצות שהוא קולט ממישור האין האלוהי, הרי שהמתבונן עדיין נדרש למאבק בין הכרותיו הפנימיות לתודעתו הגלויה והחיצונית. ר' דובער מתאר כאן טיפוס נזירי קיצוני של מתבודד, המונע מתוך תודעה של 'מואס בחייו ובחיי כל זולתו'. הנזירות וההתבודדות הן התגובה לדיכוטומיה, לפער שבין הפנים לחוץ, ובין תוכן ההשגה לבין הקונבנציות החברתיות שבתוכן פועל המתבונן.

רק בשלב השלישי מגיע האיחוד. כאן השמחה היא לא מהשגה של תוכן מצומצם, תוכן הממחיש באופן פרדוקסלי את מציאות הצמצום והסתר הפנים, אלא זוהי שמחה אשר 'שרש' מגיע בעצמות אלקות דווקא כמו הנשמות נהנים מזיו השכינה ממש בג'ע'⁷⁴³. המתבונן מקבל את הביטחון והוודאות ביחס לאופיה של השמחה דווקא מהתנועה הנפשית המנוגדת הנלווית אליה, והיא הבכייה שבאה מתוך המגע בקצה יכולת ההכלה וההשגה. ר' דובער מדמה בכי זה לבכי של דוד ויהונתן: 'וכמו בכי' דאוהב הנאמן בנפשו בהפרדו כדוד ויהונתן דאהבת נפשו אהבו דכתיב וישקו ויבכו כו', שבא מכח ריבוי אהב' בתענוג הגדול שביחוד' ודבוקם'⁷⁴⁴. הבכי כאן הוא מתוך מלאות, מתוך מפגש. זהו אמנם מפגש טעון וגדוש שמוביל למצב של הצפה נפשית ורגשית, אבל לא מדובר כאן בעמידה מול העדר ובחזונית תסכול של הסתר פנים.

בנקודה הזו, אליבא דר' דובער, מתרחש המפגש של האין והיש. השגת האלוהות אינה דורשת עוד מאבק בהתנגדויות ומלחמה בלתי פוסקת עם הרשמים שמגיעים מהעולם החיצוני. ההשגה

743. שם, קיג ע"ב.

744. שם.

האופטימלית נרכשת משילוב שבין השמחה לצער, בין הבכי לצחוק, בין האור האֵלוהי שנקלט בכליו של המתבונן לבין האור שנשאר מקיף וחופף להם.

מסקנתו של ר' דובער באשר לטבעו של הבכי חשובה: הבכי לשיטתו הוא הביטוי הנגטיבי של הדבקות, הוא ההוכחה לכך שהאדם נמצא בקשר ממשי עם מקור האור האֵלוהי. מכאן נגזרת מסקנתו המעשית של ר' דובער, והיא הקריאה לחסידיו לאמץ את המנהג הלוריאני לבכות בתיקון חצות על 'חטאות נעורים'. הטעם הוא 'מפני שהדמעות על הריחוק שלו מעוונות וחטאים שלו מתקנים בחי' מקור הפגם שהוא דוקא פריקות עול... ובא מכח היפוכו שהוא החדוה העצמית להאיר בנפשו האלקי'⁷⁴⁵.

הטענה המונחת ביסוד קביעה זו היא שבאופן פרדוקסלי מתקיים קשר אימננטי בין הבכי של התודעה המפוצלת, הבכי המואס בעולם החיצוני ובגירויים המפריעים למתבונן להגשים את מאווי הרוחניים, לבין הבכי של התודעה המפותחת, בכי הנובע מתוך הגודש וחוסר יכולת ההכלה של עצמת המפגש. הצד השווה שבהם הוא ששניהם פתרו את בעיית 'פריקות העול', שהיא הניכור והאובייקטיביזציה שאינן מאפשרות למתבונן לכוון מפגש טוטאלי עם המישורים הגבוהים בנשמתו. כפי שראינו בשער הייחוד, ר' דובער מאריך בביאור חשיבותה של הדעת בתהליך המיסטי, כספירה המייצגת את ההתקשרות וההתמזגות שבין התלמיד לטקסט ה'דא"ח'. ההזדהות הכרחית לצורך השגת מטרותיה של ההתבוננות, והבכי נתפס פה כרגע שבו הנפרדות של האגו נסדקת. האדם הבוכה בשעת תיקון חצות איננו חש עצמו זר ומנוכר לעולם הרוחני שאותו הוא מבקש להשיג. אין בו את הרפלקסיה ואת הפיצול שבין מאווייו היצריים לבין מטרותיו הרוחניות, ולכן הבכי הוא לא תוצאה של נתק אלא ביטוי של קשר, תוצאה של אינטימיות. בשלב גבוה יותר הבכי הופך לתוצאה נלווית למפגש הגבוה – מול מטען אנרגטי בלתי ניתן להכלה.

אך יתרה מזאת, הבכי הוא לא רק סימפטום אלא אף תנאי. ר' דובער טוען כי העובדה שישנם רבים המאמצים את דרך עבודת ה' בשמחה אך בכל זאת נופלים ממדרגתם, היא משום שהם לא השכילו להטמיע גם את הבכי כחלק מדרך החיים המיסטית⁷⁴⁶.

5.4.4. ביקורת ההתפעלות החיצונית

יחד עם הדרישה להחזרתה של ההתפעלות למרכז החיים הדתיים, ר' דובער מציב ביקורת נוקבת כנגד כל ביטוי של התפעלות חיצונית שאינה נובעת בצורה ספונטנית מהוויה נפשית מתאימה:

ובאמת מה מאד טעו וטח עיניהם מראות עיקר ההפרש הגדול כמו מחושך לאור, אשר באמת התפעלות המורגשת בלב בצעקה גשמית בלי כוונה כלל וכלל, רק להרים קול, ע"ז נאמר נתנה עלי בקולה על כן שנאתיה, כי לבו בל עמו כלל בצעקה

745. שם, קיד ע"א.

746. על הבכי כפרקטיקה מיסטית, ראו אידל, קבלה – היבטים חדשים, עמ' 105-93.

הזאת ולא ע"ז נאמר צעק לבס אל ה' כו' ויצעקו כו' ולא לה' הוא צועק רק להשמיע קולו או לדחות מחשבה זרה כו' וכה"ג. וגם אם מחמת כי יחס לבבו יבוא לכלל התפעלות ממש בלב, אין זה לה' רק בחי' התגלות לבו לבד כו', כאשר יודה על האמת כל איש המורגל בזה כו'⁷⁴⁷.

כבר בהקדמת הקונטרס מתחיל ר' דובער להציף את מורכבות היחס אל ההתפעלות במשנתו. מחד גיסא – דרישה ברורה והחלטית להצבת ההתפעלות במרכז החיים הדתיים, ומאידך גיסא – ביקורת נוקבת כנגד התפעלויות שאינן עומדות בנורמות המחמירות שהוא מציב. בחינת הקריטריונים לאיכותה של חוויית ההתפעלות תאפשר לנו להתחקות אחר הטיפולוגיה המיסטית הייחודית שר' דובער שאף לעצב בקרב חסידי חב"ד בדור השני של התנועה. הקריטריונים הללו, והמערכת התאוסופית הסבוכה שבמסגרתה הם מקבלים מובן ומשמעות, הם העומדים בבסיסו של קונטרס ההתפעלות.

5.5. מקורות השראה אפשריים לתפיסת הדבקות של ר' דובער

התפיסה שהמחשבה היא התווך המרכזי שבו מתרחשת דבקות הנפש בבורא, רווחה בקרב מקובלים בימי הביניים. כך למשל כותב ר' עזרא מגירונה: "החסידיים הראשונים מעלים מחשבתם עד מקום מוצאה והיו מזכירים המצוות והדברים, ומתוך ההזכרה והמחשבה הדבקה היו הדברים מתברכים ומתווספים ומתקבלים שפע מאפיסת המחשבה"⁷⁴⁸. העלייה של המחשבה "עד למקום מוצאה" נתפסת כתנאי להתרחשותה של הדבקות.

גם ר' עזריאל מגירונה כותב: "אמור לחכמה אחותי את. ר"ל להדביק המחשבה בחכמה להיות היא והוא דבר אחד"⁷⁴⁹. כאן המחשבה אינה מתעלה באופן כללי, אל מקום מוצאה" אלא מכוונת להגיע דווקא אל ספירת החכמה. אידל מציין כי ניסוחים אלה של מקובלי גירונה מצביעים על זיקה הדוקה לחשיבה ניאפלוטונית או אריסטוטלית⁷⁵⁰.

מקור השראה אפשרי נוסף הוא תיאורו של אברהם אבולעפיה את החוויה המיסטית כאיחוד של שכל האדם עם מקורו בשכל הפועל, או בשכל העליון⁷⁵¹. ר' יוסף בן שלום אשכנזי, בן דורו של אבולעפיה, קובע גם הוא: "אין האדם משכיל מצד גשמו אלא מצד השכל שבו, ולכן כשישכיל הצדיק את יוצרו על ידי הכוונה ועשייתו מצותיו אזי נדבק ביי", שנ' 'ואתם הדבקים ביי' חיים כולכם היום"⁷⁵².

747. קונטרס ההתפעלות, עמ' מד–מה.

748. ליקוטי שכחה ופאה, ח ע"א.

749. פירוש האגדות לרבי עזריאל, עמ' 20.

750. אידל, היבטים בקבלה, עמ' 64.

751. אידל, קבלה נבואית, עמ' 10–34.

752. פירוש קבלי לבראשית רבה, עמ' 140.

גם מחברו האלמוני של 'ספר הצירוף' כותב על הדרך השכלית לדבקות באל: "בהזדכך השכל כשהוא בחומר בעורו באותו המשכל באמת, הוא מדרגה גדולה להידבק בעלת העלות אחר היפרד הנפש מאותו החומר"⁷⁵³. ייתכן שהכוונה כאן היא לדבקות שלאחר המוות, אך הדגש הוא שהתנאי לכך הוא דבקות השכל.

מקור נוסף הוא ר' יצחק בן שמואל דמן עכו, המתאר את הדבקות השכלית:

ראיתי סוד "ובשנה הד' יהיה כל פריו קודש הילולים לה". שציוונו השם להגביר נפש שכלינו על נפש תאוותינו ג' שנים, שירמזו לג' עולמות, למען תדבק נפשנו בסוד השנה הד' הרומז לסוד האלוהות שלמעלה מג' עולמים. ובשנה החמישית רמז לאין סוף, המקיף הכול, ותדבק נפש זו באין סוף ותשוב כל כללי גמור אחר היותה פרטית מצד היותה כלואה בו, תשוב כללית מסוד אמיתת סוד מחצבה⁷⁵⁴.

גם כאן, הכלי לדבקות הוא השכל, או 'הנפש השכלית', ורק זיכוכו של זה יאפשר את ההתעלות הרוחנית המבוקשת⁷⁵⁵.

מודל מעניין נוסף שעשוי היה לשמש כמקור השראה לר' דובער שניאורי הובא בעבודתו של דוד בלומנטל, שפיתח את המונח 'מיסטיקה פילוסופית'. בלומנטל טען שחוקרי מחשבת ישראל צריכים למנות את הרמב"ם בין המיסטיקנים ולא רק בין הפילוסופים⁷⁵⁶. כדי לאפיין את הטיפולוגיה המיסטית של הרמב"ם הציע בלומנטל מספר הגדרות:

'רוחניות' היא כוח הנוכח בכל אדם ואשר על ידו אנו מכירים את הממד הרוחני בעולם.

'מיסטיקה' היא תת קטגוריה של הרוחניות, ובה שתי תכונות: ראשית, החוויה המיסטית צומחת בתוך מדרג מפורט שהמיסטיקן מוכרח להכירו ולנווט בו בטכניקה מדויקת. שנית, החוויה המיסטית היא חוויה מופשטת בדרך כלל, זאת אומרת שהיא חוויה של ישות מופשטת. למשל, המיסטיקה של יורדי המרכבה מושרשת בתוך מדרג מפורט של מלאכים, והמיסטיקן מוכרח לנווט במדרג הזה בטכניקה מדויקת מאוד. וכך המיסטיקה הזוהרית והלוריאנית נובעות ממדרג מסובך, והרוצה להיכנס לעולם ההוא צריך ללמוד איך להתקדם בו.⁷⁵⁷

753. ספר הצירוף, כת"י מינכן 22, עמ' 187 ע"א.

754. יצחק דמן עכו, אוצר חיים, כת"י מוסקבה גינזבורג 775, דף קיב ע"א.

755. ראו עוד אפטרמן, התקשרות אינטימית.

756. השו"ו אידל, הגדרות הנבואה, עמ' 1-36.

757. מיסטיקה פילוסופית, עמ' ו.

לשיטתו, המיסטיקה של הרמב"ם מוגדרת כ'מיסטיקה פילוסופית' המוגדרת כ'מין ממיני המיסטיקה'.⁷⁵⁸ זוהי חוויה דתית המושרשת במדרג תיאורטי שהמיסטיקן מנווט בו בטכניקה מדויקת. במיסטיקה הפילוסופית האדם צריך להכיר טוב מאוד את המדרג המדעי של השקפת העולם הפילוסופית, וגם את דרכי ההתבוננות של אותה השקפה. ביהדות ימי הביניים, השקפה זו הייתה מבוססת על ההשקפה המדעית של אריסטו בהתפתחותה האסלאמית, ועל הממד החווייתי של ה'מגע' עם השכלים הנבדלים.

בשיטתו המיסטית של הרמב"ם, חיי הרוח מתחילים בשמירה קפדנית על המצוות, ולאחריהן מאופיינים שלושה שלבים: השגה, התבוננות שכלתנית והתבוננות תמידית. הלימוד השכלתני אינו נובע מאוריינטציה אובייקטיבית-מדעית אלא מכוון לפיתוח הלך רוח דתי – צימאון הנפש, כמיהה גופנית, יראת שמיים ושפלות רוח. בשלב ההתבוננות השכלתנית הופכת השכלתנות לחוויה רוחנית: "אחר כך תעסוק בהתייחדות אליו ותסעה כלפי קרבתו, ויתעבה המגע אשר בינך ובינו והוא השכל".⁷⁵⁹ בשלב השלישי, ההתבוננות התמידית, זוכה האדם לנועם (גבטה) או לעונג (לד'ה) ממושך, ולרגישות ומודעות רוחניים המלווים אותו לאורך זמן. שיאה של המיסטיקה הפילוסופית הרמב"מית הוא במוות האידיאלי:

אבל כל מה שנחלשים כוחות הגוף ועממה אש התאוות, מתחזק השכל ומתפשטים אורותיו ומזדככת השגתו וינעם במה שהשיג עד שכאשר בא השלם בימים וקרב למות מוסיפה אותה ההשגה תוספת גדולה, ויגדל הנועם באותה השגה והחשק למושג עד אשר תיפרד הנפש מן הגוף אז במצב של אותו העונג, ועל עניין זה רמזו חכמים במיתת משה אהרן ומרים כי שלושתם מתו בנשיקה.⁷⁶⁰

בלומנטל טוען כי יסודות שיטת הפילוסופיה המיסטית של הרמב"ם לקוחים מהעולם הסופי, אשר עמו בא הרמב"ם במגע. עם זאת, מדגיש בלומנטל, הרעיונות הסופיים עברו עיבוד יסודי ומעמיק לאור שיטתו הפילוסופית-דתית של הרמב"ם.⁷⁶¹

5.6. הקדמת קונטרס ההתפעלות

5.6.1. טרדות הפרנסה – פרק בהתמודדות פרקטית שהפכה לתאוסופיה חסידית

את ההקדמה לקונטרס ההתפעלות בוחר ר' דובער שניאורי לפתוח בפניה נרגשת:

758. שם.

759. מורה נבוכים ג, נא (מהדורת קאפח: עמ' תרע"ו; מהדורת שורץ: עמ' 658–659).

760. מורה נבוכים ג, נא (מהדורת קאפח: עמ' תרפד–תרפה; מהדורת שורץ: עמ' 665–666).

761. על השפעת כתבי הרמב"ם על המחשבה החב"דית ראו עוד גוטליב, תפיסה הרמוניסטית; והשוו וולפסון, הרמב"ם והשפעתו, עמ' 393–412.

אהוביי אחיי ורעיי ידידים אהובים חברים מקשיבים אשר נגעו דברי אלקים חיים במוחם ולבם. אשר קרבת אלקים חפצים לפרקים ועתים רחוקים כאשר ישוב רוחם עליהם מן הבלבול וסערת הזמן מטרדת הפרנסה, אשר בעתים הללו רבו כמו רבו ותגדל ותרבה רוח העבודה הקשה במוח ולב. עד אשר נתקיים ממש מ"ש שכורת ולא מייך כו' וכל חכמתם תתבלע כו' וכל אוכל תתעב כו'. ואיך תשתפכנה אבני קדש בראש כל חוצות כו'. ולא עוד [אלא] שההרגל נעשה טבע בנפשם ולא יאנחו מן העבודה כלל כי נעשית עבודה תמה כו'⁷⁶².

את ההקדמה לקונטרס העוסק בהדרכה המיסטית המופשטת והמורכבת ביותר, בוחר ר' דובער לפתוח דווקא בבעיות השעה. זוהי סוגיה מהותית שכן לתפיסתו של ר' דובער בעיה זו הפכה למכשול המשמעותי ביותר בהתפתחות המיסטית של תלמידיו. יוקר המחיה וקשיי הפרנסה הפכו מהתמודדות שגרתית ופרוזה למחסום בלתי עביר, ששם לאל את מאמציו של האדמו"ר לכוון מתח רוחני והתקדמות משמעותית בעבודה הדתית.

היסטורית, ההתמודדות עם סוגיה החלה כבר בימי האב – ר' שלמה זלמן מלאדי, אך מקבלת דגש משמעותי הרבה יותר במשנתו של הבן. המסורות הישירות מהבעש"ט כמעט ואינן נוגעות בסוגיית ההתמודדות עם התשומות הנפשיות הנדרשות לניהול ואחזקה כלכלית של משק בית – אנרגיות הבאות לרוב על חשבון הפנאי הנפשי והמוטיבציה לעיסוק בעבודה רוחנית. בקרב תלמידי הבעש"ט, שהיו לרוב תלמידי חכמים בעלי שיעור קומה שהקדישו את עצמם לחיי רוח, הסוגיה פחות בערה. התמודדות נרחבת עם השאלות והאתגרים של החיים הכלכליים מופיעה לראשונה בדור השלישי של החסידות⁷⁶³.

5.6.1.1 מקבוצת עילית לתנועת המונים

תמורה זו נוגעת באחד הנושאים שנידונו רבות במחקר, והוא סוגיית ההתפתחות החברתית המהירה של התנועה החסידית והתפשטותה הגיאוגרפית המואצת. החסידות, שהתאפיינה בראשיתה בהתעוררות דתית עזה בקרב עילית דתית מצומצמת הפכת בזמן קצר לתנועת המונים גדולה ורחבת היקף⁷⁶⁴. רוב חוקרי החסידות הגיעו למסקנה שהמעבר מהחוג המצומצם של תלמידי הבעש"ט לתנועה חברתית רחבה התרחש בתהליך הדרגתי⁷⁶⁵.

מכל מקום, השינוי בהיקף הקהילה ובאופיה יצר צורך בהתאמת הפרדיגמה הרוחנית ואופי ההדרכות המעשיות שעוצבו על ידי מורי החסידות. התפיסות הרוחניות שניסח הבעש"ט, וההדרכות המיסטיות הנגזרות מהן, נמסרו במקור לקבוצת עילית קטנה של תלמידים מובחרים, שהיו גם תלמידי חכמים בעלי שיעור קומה. איכותם של התלמידים אפשרה לבעש"ט להעביר להם תובנות רוחניות

762. קונטרס ההתפעלות, עמ' לט.

763. ר' נחמן מברסלב לדוגמה, הקדיש לעניין התייחסות מפורטת בספרו ליקוטי מוהר"ן ובסיפורי מעשיות.

764. להרחבה נוספת ראו גרינבוים, התפשטות החסידות, עמ' 239–243; אליאור, מלא הארץ, עמ' 29–40.

765. אטקס, חקר החסידות; רפפורט-אלברט, התנועה החסידית.

מורכבות העוסקות בסוגיות רוחניות רגישות, מבלי לחשוש שהם יגלו למקום מים הרעים וישתו התלמידים הבאים אחריהם וימותו⁷⁶⁶, במשמעות של תפיסה פשטנית ומסולפת של הדברים. הצמיחה החברתית המהירה של הקהילות החסידיות הציבה אתגר משמעותי בפני מורי החסידות, שנדרשו מעתה להתאים את התורות וההדרכות לקהילה גדולה ומגוונת⁷⁶⁷.

לאור זאת, הקדמת קונטרס ההתפעלות והשוואתה לכתבים נוספים של ר' דובער חושפת מגמה מפתיעה של האדמו"ר האמצעי, המתגלה כמי שמנסה להחזיר עטרה ליושנה, ולדרוש משומעיו רף רוחני גבוה מאד וסטנדרטים התנהגותיים השמורים בדרך כלל ליחידי סגולה. הדברים מקבלים משנה חשיבות כשבוחנים את ההבדל המשמעותי בין הפרדיגמה ששרטט ר' דובער לבין זו של אביו, רש"ז – מייסד חסידות חב"ד.

המעניין הוא שבכל המקורות שייסקרו בפרק זה נראה שההתייחסות לבעיה חורגת מגדר ההדרכות הרגילות וההנהגות שהיו מקובלות מאד בחצרות החסידים. בקרב מורי הדורות הראשונים של חסידות חב"ד סוגיית הפרנסה מהווה חלק ממערכת תאולוגית ופרדיגמה תאוסופית רחבות היקף, המשליכות במישרין על תחומים רבים ומגוונים של עשייה דתית ומיסטית.

5.6.1.2. יונק שדי אימי – בעלי הבתים במשנתו של רש"ז

בפסקאות הבאות נבחן את הפרדיגמה ששרטט רש"ז בהתמודדותו עם הסוגיה, על מנת להשוותה אל התפיסה שמציג ר' דובער. ההתייחסות המפורטת ביותר של רש"ז מופיעה בספרו **תורה אור** הכולל מאמרי חסידות ארוכים ומורכבים על פרשיות השבוע. את הדרוש על פרשת תרומה הקדיש רש"ז

766. על פי משנה, אבות א, יא.

767. דוגמא מעניינת לאתגר הרעיוני שהציבה ההתפתחות החברתית של החסידות ניתן לראות בשאלת היחס לתורת העלאת המחשבות הזרות העולות בתפילה במשנת הבעש"ט. רש"ז מלאדי, יחד עם רובם של מורי החסידות בדורות אלו העדיפו להצניע את תורת החדשנית והנועזת של הבעש"ט מתוך חשש שהפצה רחבה של תורת הבעש"ט בנושא זה עשויה לפגוע בחסידים. הרי"א ספרין מקומרנא עמד בראש המחנה הנגדי שהדגיש את החשיבות הורלוונטיות של התורה הזו לכל אדם. במקום אחר העליתי השערה כי הפער הרעיוני שבין האדמו"ר מקומרנא לבין האדמו"ר הזקן של חב"ד קשור גם בתפקודם הקהילתי. קהל החסידים של קומרנא היה מצומצם ביותר לאורך כל הדורות ואדמו"רי קומרנא נודעו בפרישותם, בדבקותם ובחיים האקסטטיים-מיסטיים הערים שלהם. הם עסקו רבות בקבלה עיונית וחיו חיי פרישות קיצונית. ממקום זה הרי"א ספרין רואה את דחייתה של תורת הבעש"ט כפגיעה בקודש הקודשים של החסידות. הרש"ז מלאדי, לעומתם, לצד דבקותו וגדולתו הרוחנית עסק רבות בהנהגת קהילה גדולה ומגוונת של חסידים. רבים מחסידיו היה טרודים בבעיות פרנסה ומשפחה ולא היו פנויים לעבודת התפילה בדבקות. נראה כי תודעת האחריות כלפי ציבור רחב היוותה שיקול משמעותי בעיצובה של העבודה הרוחנית המנוסחת בספר התניא ובדחייתה של תורת העלאת המחשבות הזרות. כפי שהעליתי שם, תורת העלאת המחשבות מתייחסת לתיקונן במסגרתה של התפילה המיסטית, ואילו כאשר התפילה אינה במסגרת זו קיים חשש גדול כי המתפלל העוסק במחשבות הזרות ייטה אחריהן ויפול ברשתן תחת לתקנן, וזוהי כנראה התובנה שעמדה בבסיס השינוי הרדיקלי שערך רש"ז במשנת הבעש"ט. עוד בנושא ראו: יפרח, העלאת המחשבות.

לעיצוב היחס לחסידים בעלי הבתים העוסקים בשגרה בעבודה לפרנסת ביתם, אך משתדלים גם לקבוע עתים לתורה ותפילה⁷⁶⁸.

הדרוש נכתב כפרשנות על הפסוק ממגילת שיר השירים – 'מי יתנך כאח לי יונק שדי אימי, אמצאך בחוץ אשקך גם לא יבוזו לי'⁷⁶⁹. תחילתו של הפסוק מתבאר בדרוש החסידי כבקשתה של כנסת ישראל בזמן הגלות לשחזור המצב הרוחני ששרר בזמן שבית המקדש היה קיים, שבו נוכחות הכרובים מעל ארון הברית סימלה מערכת יחסים אינטימית בין כנסת ישראל לה'. רש"ז מבאר באריכות את עניינם של הכרובים מפרספקטיבה קבלית, ואת הסתלקותם כגורמת צמצום פוטנציאל המימוש הרוחני של עם ישראל.

5.6.1.3. בין קניין רוחני לקניין מסחרי

את חלקו השני של הדרוש פותח רש"ז בהתייחסות לבעלי העסקים שאינם פנויים להקדיש את מירב זמנם לתורה ותפילה. הוא כותב:

אמצאך בחוץ קאי על בעלי עסקים אע"פ שא"א להם לעסוק בתורה תמיד שיהיו בבחי' יונק שדי אמי ע"י ד' אמות של הלכה מ"מ עליהם נאמר אמצאך בחוץ⁷⁷⁰.

את התשתית המושגית לדרוש בונה רש"ז דרך ביאור מושג הקניין בהקשר הקבלי, תוך שילוב מוטיבים קבליים העוסקים בתיאור ימי הבריאה בפרשת בראשית. בריאת ששת הימים נתפסת כביטוי חומרי ממשי של בריאת ספירות ההנהגה האלוהית בעולם האצילות: ששת ימי המעשה משקפים תהליך עליון, שבמסגרתו ספירות עולם האצילות יורדות ממדרגתן במרחב החיים האלוהיים אל העולמות החיצוניים והנמוכים יותר – בריאה, יצירה ועשיה (בי"ע). ירידה זו נעשית לצורך בירור הניצוצות, שהם האיכויות האלוהיות הטמונות בעולמות התחתונים. ששת ימי המעשה מאפשרים לעולם האלוהי מגע בלתי אמצעי עם רמות הוויה של מציאות תחתונה המעורבת טוב ורע. הירידה מאפשרת מפגש עם האיכויות האלוהיות הטמונות במציאות זו.

יום השבת הוא היום שבו כוחות החיים האלוהיים (ספירות עולם האצילות) מתכנסים חזרה אל העולם המקורי והטהור שלהם, וכוללים איתם את האיכויות הרוחניות ('ניצוצות') שנאספו בששת ימי המעשה. תהליך זה מתואר על ידי רש"ז כקניין שמבצע האל:

ולכן אומרים בברכה דמעין שבע דמעלי שבתא [=ערב שבת] קונה שמים וארץ. כי הנה עלית העולמות בשבת וכל מה שנתברר בששת ימי המעשה עולה להיכלל למעלה בשבת זהו כמשל הקנין שהלוקח נותן תחילה כסף להמוכר ועי"ז מקבל אח"כ החפץ שקונה לרשותו. כך ע"י ירידת המדות העליונות בששת ימי המעשה

768. תורה אור, עט ע"ב.

769. שיר השירים ח, א.

770. תורה אור, פ ע"א.

לברר ניצוצים עי"ז נעשה המשכה והעלי' בשבת מטורי דפירודא [=ההרים הנפרדים⁷⁷¹] לרה"י [=רשות היחיד] יחידו ש"ע [=של עולם]. וזהו ענין הקנין של הקב"ה.⁷⁷²

כלומר, הא"ל מנהל מעין מקח וממכר עם העולמות התחתונים. הוא 'נותן' להם שפע וחיות באמצעות הורדת כוח הספירות אליהם, ובתמורה 'קונה' את הניצוצות הגנוזים בהם. דינמיקה זו קשורה בתהליך ה'תיקון' המתואר בכתבי האר"י כליבת הפעילות של עולם האצילות.

5.6.1.4. העלאת הניצוצות של בעלי הבתים

וכאן באה ההשוואה המפתיעה:

וזהו שנאמר אמצאך בחוץ שגם הבעלי עסקים ימצאוהו בחוץ כיון שע"י עסקיהם מתעלים הנצוצות... א"כ הרי מו"מ ועסק זה הוא מעין וע"ד שהוא ית' נקרא קונה שמים וארץ.⁷⁷³

רש"ז מזהה למעשה את התהליך הקוסמי של העלאת הניצוצות ותיקון העולמות העליונים עם עולמם של בעלי העסקים. בעלי בתים אלו נדרשים להתמודד עם מציאות חיים מורכבת הקרועה בין טוב לרע ונדרשים לבררה. הקישור שלהם לקדושה, המתרחש בשעת התפילה והזמנים הקצובים שבהם הם קובעים עיתים לתורה, מאפשר להם להתייחס אל הנצוצות הטמונים בחוליך ולהעלותם אל תודעה של קודש, ובכך לתקנם.

זוהי פרשנות מעניינת, שכן תהליך העלאת הניצוצות מזוהה בדרך כלל עם פעילותו הרוחנית של הצדיק בעל המעלה, וכאן הוא מיוחס לעבודתם של בעלי העסקים הפשוטים – בעלי הבתים.

יתרה מכך, רש"ז אף משייך אליהם תיקון ברמה גבוהה מאוד הנדירה אף בעולמם של תלמידי החכמים והצדיקים:

והנה אדרבה בהם נאמר אשקך בחי' נשיקין הוא אתדבקות רוחא ברוחא ע"י תפלות הבעל עסק שהוא בחי' אתכפייא ויתרון האור מהחשך הוא מעורר וממשיך ממקום גבוה מאד אשר גילוי בחי' זו אינו אלא בבחי' נשיקין כמשל הנשיקין שהוא מחמת עוצם האהבה שלא יוכל לפרש בדבור היא מתלבשת בהבל הנשיקין כו.⁷⁷⁴

771. ביטוי זוהרי המתאר את העולמות התחתונים. ראו לדוגמא זוהר, חלק א, פרשת נח, סב ע"א.

772. תורה אור, פ ע"א.

773. שם.

774. שם, פ ע"ב.

5.6.1.5. היפוך ההיררכיה שבין תלמידי החכמים לבעלי העסקים

דווקא הסיטואציה המורכבת של בעלי העסקים, המצויים בקונפליקט מתמיד בין השאיפות הרוחניות המטופחות על ידי הקהילה החסידית לבין ההתמודדות עם אתגרי עולם המסחר החולי, הוא שמאפשר גילוי רוחני גבוה יותר. הגילוי הרוחני שלהם, שנובע דווקא מתוך הקושי והשחיקה המתמדת של חיי המעשה, מזוהה עם הנשיקה – המביעה רגש עמוק שלא ניתן לבטאו במילים. ה'תיקון' שהם מחוללים נוגע במקום שורשי יותר מהמקום שאליו מצליחים להגיע תלמידי החכמים תופסי התורה:

אמנם ע"י אתכפייא ובטול היש לאין דבעלי עסקים אסתלק יקרא דקוב"ה לעילא שנמשך האור מבחי' אין שהוא מקור התורה כמ"ש והחכמה מאין תמצא כו' ונמשך התגלות זו בז"א כו'. וא"כ הם בבחי' כאח לי שמקבלים שניהם משרש א' אשר השרש ההוא גבוה מבחי' שדי אמו כו' הוא בחי' כתר שלמעלה מהחכמה ובינה. וזהו ענין שזבולון קודם ליששכר.⁷⁷⁵

רש"ז מזכיר כאן את השותפות המפורסמת שנוצרה על פי המדרש בין זבולון הסוחר ליששכר איש הספר. בבסיסה של שותפות זו עמדה התחייבותו של זבולון לפרנס את יששכר בתמורה לקבלת נתח משכרו הרוחני שניתן לו בזכות לימוד התורה. רש"ז מצייר שותפות זו כשותפות לא שוויונית וקובע ש'זבולון קודם ליששכר'⁷⁷⁶. זוהי קביעה משמעותית המעצימה את חשיבותם ומקומם של בעלי הבתים בהיררכיית החצר החסידית.

החביעה הרוחנית מבעלי הבתים היא לקבוע עתים לתורה ולא לנטוש את חיי החולין:

כי גם הבעל עסק צריך לקבוע עתים לתורה כי הגם שעיקר עבודתם הוא ע"י מעשה בבחי' אתכפייא ובמעשה הצדקה מ"מ ההמשכה צ"ל כסדר שמתלבשת תחלה במחשבה ודבור ואח"כ במעשה. ומחשבה ודבור זהו בחי' קביעת עתים לתורה של הבעל עסק ועיקר גלוי נשיקין הוא ע"י קביעת עתים לתורה... והנה זהו יתרון מעלת קביעות עתים לתורי' של הבעל עסק שהוא בחי' אתכפייא יותר מביושבי אוהלים.

בהמשך הדברים מרחיק רש"ז לכת ומעצים את החסידים שאינם מסוגלים אף לקביעת עתים מינימלית ללימוד תורה:

ומי שאינו יכול ללמוד כלל ולקבוע עתים לתורה עליו נאמי' ג"כ מעסיס רמוני ע"ד מארז"ל ע"פ כפלת הרמון רקתך שאפי' ריקנין שבך מלאים מצות כרמון. כי ריקנים אין פי' פושעים ומורדים ח"ו רק שאין בהם תורה אבל מלאים מצות ודרך ארץ. והרי המצות מעוררים ג"כ גילוי תענוג העליון.

775. שם.

776. עוד בעניין הקדמת זבולון ליששכר ראו חמדת ימים, שער חנוכה, פרק ג; עטרת ישועה, פרשת שופטים, ו.

בחינה מעמיקה של הדברים מראה שאין מדובר רק על העצמת המקום החברתי של בעלי הבתים, אלא על מערכת יחסים של תלות עמוקה והזדקקות הדדית בין תלמידי החכמים לבעלי הבתים. רש"ז מרחיב את הדיון בתפקידם הרוחני של בעלי הבתים דרך הקבלה רעיונית למושגים קבליים מסדר ההשתלשלות הלוריאני. בתחילת התורה תיאר רש"ז את תהליך ירידת ספירות עולם האצילות אל עולמות בי"ע על מנת להעלות מהם את הניצוצות האלוהיים הטמונים בהם. בכתבי האר"י מובא שהחלקים מעולם האצילות המשתתפים בירידה זו הם חלקיו הנמוכים – שבע הספירות התחתונות, הנקראים גם 'זעיר אנפין' (ד"א). בעולם האצילות ספירות אלו מתפקדות כמערכת שלמה ואוטונומית המוגדרת כ'פרצוף' – במשמעות של הנהגה אלוהית שלמה והרמונית. המערכת שסביב זעיר אנפין כוללת למעשה מספר 'פרצופים' המנהלים ביניהם דינמיקה מורחבת, ובניהם 'יעקב', 'יוסף', 'בנימין', וכן פרצופי 'רחל' ו'לאה' המרכיבים את פרצוף ה'נוקבא', או ה'מלכות' הנקבית. במערכת זעיר אנפין הפרצוף המרכזי הוא 'פרצוף יעקב', כשממנו משתלשלים פרצופים נוספים שהם 'יוסף', הנקרא גם 'צדיק עליון', ו'בנימין', הנקרא 'צדיק תחתון'⁷⁷⁷.

'יוסף' ו'בנימין' הם החלקים הקומוניקטיביים המאפשרים את יצירת הקשר בין 'יעקב' מעולם האצילות לעולמות התחתונים⁷⁷⁸. ההבדל ביניהם הוא שיוסף מסמל את צד המשפיע-הזכרי של הקשר, הוא מבטא את ההשראה העליונה של האצילות היורדת אל העולמות הנמוכים. בנימין לעומתו, מסמל את ההשתוקקות של המקבל-הנקבי לפקידת המשפיע. כמיהת העולמות התחתונים למפגש עם השראת העולם העליון. יוסף ובנימין משקפים אם כן את שני הצדדים בזיווג שבין האצילות לעולמות בי"ע.

5.6.1.6 מעורבות הקודש והחול בתיקון התאורגי

וכאן באה ההקבלה המפתיעה:

אך זהו ע"י הנשמות ששרשן מבחי' יוסף צ"ע... והנה המשכה זו עיקרה הוא בפנימיות העולמות... אך כדי שיהיה ההמשכה גם בחיצוניות העולמות ע"ז נאמר אמצאך בחוץ. והוא ע"י נשמות שמבחי' בנימין שרוב עסקיהם במעשה דוקא בצדקה וגמ"ח שע"ז נמשך גם בעוה"ז השפל.

התיקון המטפסי אינו שלם ללא מעורבותם המלאה של בעלי הבתים ואנשי העסקים. תלמידי החכמים אינם מסוגלים להוריד את האור האלוהי העליון אל המציאות המטריאליסטית-חיצונית ולמעשה

777. יש לציין כי הקשר בין 'יעקב' לפרצופים הנשיים המרכיבים את ספירת המלכות: 'רחל' ו'לאה', מתבצע לעיתים ללא תיווכם של 'יוסף' ו'בנימין'.

778. תורה אור, פ ע"ב: 'כי הנה יעקב נק' בריח התיכון המבריא מן הקצה אל הקצה היינו להיות ההמשכה מא"ס עד מקור דבי"ע שהוא בחי' הדבור עליון שהמשכה זו היא ע"י יעקב שהוא כללות המדות עליונות. וכמו עד"מ שע"י המדות נמשך ההשפעה שכשיש לו אהבה מדבר כו'. אך אלה תולדות יעקב הוא בחי' יוסף שהוא בחי' יסוד התקשרות של המשפיע עם המקבל וזהו בחי' צ"ע [=צדיק עליון]. אך כדי שיהיה המקבל קולט את ההשפעה צ"ל ג"כ בבחי' התקשרות שהוא בעבודת ה' בחי' מס"נ והוא בחי' בנימין צ"ת [=צדיק תחתון] שמקשר בריאה באצי' מלמטה למעלה.

נוקקים לבעלי הבתים על מנת להשלים את מהלך הייחוד המטפיסי. בהמשך דבריו מעצים רש"ז את מקומם של בעלי הבתים ומעלהו למדרגה גבוהה אף יותר מזו של תלמידי החכמים (!):

והנה פי' אשקך נשיקין אתדבקות רוחא ברוחא. הענין דכמו עד"מ הנשיקים גשמיים באדם שהם באים ונמשכים מחמת פנימית אהבה שבלב שאינה מתלבשת בשום כלי כו'... כך ענין ההמשכה זו שע"י קיום המצות מעשיות דנשמות שמבחי' בנימין ממשיכים מבחי' עקודים שהוא למעלה מבחי' ההתלבשות בכלים... והיינו משום שעל ידי ההעלאות דבנימין מבירורים דעולם התהו, ששם ג"כ האורות למעלה מההתלבשות בכלים אלא ששם היה שבה"כ. משא"כ בעולם העקודים כו'.

בעלי הבתים ואנשי העסקים, ששורשם בנשמות המזוהות עם בנימין, מורידים במעשיהם שפע עליון מעולם רוחני גבוה במיוחד: עולם העקודים – שלא נפגם בשבירת הכלים המטפיסית. בקבלה הלוריאנית, עולם העקודים מסמל את מציאות ההאצלה האלוהית במצבה המקורי לפני שבירת הכלים⁷⁷⁹. בדרך כלל לימוד התורה וקיום המצוות מתייחסים אל עולם האצילות החדש שנוצר לאחר השבירה, שכן המעשה האנושי נתפס כמאמץ מוגבל, שאינו יכול להתייחס ישירות אל המציאות העליונה של טרם השבירה.

המגמה של רש"ז ברורה: ה'עולם' הרחב, בעלי הבתים, בעלי העסקים והחסידים הפשוטים עוברים תהליך של העצמה שבמסגרתו מעשיהם נתפסים כמזוהים לחלוטין עם מאמץ התיקון הקבלי. יש כאן ניסיון יוצא דופן לטשטש את ההיררכיה החברתית המסורתית המעריכה בעיקר את האליטה הרוחנית, ולעיצוב מבנה חברתי שאינו בנוי על פערי איכות, אלא על הבנה שפיתוח האורגניזם הקהילתי דורש תפקודים שונים מהפרטים הכלולים בו.

5.6.1.7. המטפיזיקה הריאליסטית של ר' דובער

לאור זאת, גישתו של ר' דובער מהווה שינוי כיוון ברור. טרדות הפרנסה נתפסות במשנתו כאיום קיומי על היכולת לקיים את המתח הרוחני המינימלי הנדרש לעבודת ה' בהתפעלות. בהקדמת קונטרס ההתפעלות הוא כותב:

אהוביי אחיי ורעיי ידידים אהובים חברים מקשיבים אשר נגעו דברי אלקים חיים במוחם ולבם. אשר קרבת אלקים חפיצים לפרקים ועתים רחוקים כאשר ישוב רוחם עליהם מן הבלבול וסערת הזמן מטרדת הפרנסה אשר בעתים הללו רבו כמו רבו ותגדל ותרבה רוח העבודה הקשה במוח ולב. עד אשר נתקיים ממש מ"ש שכורת ולא מייך כו' וכל חכמתם תתבלע כו' וכל אוכל תתעב כו'... ולא עוד [אלא] שההרגל נעשה טבע בנפשם ולא יאנחו מן העבודה כלל כי נעשית עבודה תמה כו'.

779. שבירת הכלים התרחשה בעולם הנקודים שבא אחריו.

הציור שמתאר ר' דובער הוא חד ואכזרי: אין כל אפשרות לשמר את העבודה הרוחנית בהתפעלות כאשר משאבי הזמן והנפש של החסיד מושקעים במאבק ההישרדות הכלכלית. המרדף אחר הפרנסה מצטייר כסוג של שכרות המטשטשת את הדעת ואת יכולת התפיסה המופשטת.

ר' דובער דורש מחסידיו קודם כל להכיר בבעיה:

כי האמת יורה דרכו ויוכל כל איש ואיש לידע בנפשו באמת דהגם שיודע בנפשו שנתרחק מדברי חסידות זמן רב מחמת טרדת הפרנסה וכה"ג. הגם שלא נמצא איזה שינוי לגריעותא בעצם מהותו רק [ב]מוחו ולבו נתרוקן ונתמעט הארת אור אלקים, מפני שכל מוחו ולבו המה בטרדא כו', והרי זה ממש כמו ע"ד משל השינה שאי אפשר לומר שנסתלק החיות לגמרי ממוחו ולבו... כך טרדת הפרנסה שנק' גלות השכינה נק' שינה וכמ"ש היינו כחולמים. וכמ"ש באריכות על פסוק אני ישנה בגלותא ולבי ער כו'... אשר צריך כל אדם לידע בענין עסק הפרנסה מגדול ועד קטן כי נעשה להם כהיתר לעבוד עבודתם נכריה כו'. ואין איש שם על לב על מה אבדה הארץ בגשמיות וברוחניות כו' הלא על עזבם תורת ה' אשר נטועה בקרב כל איש לפום שיעורא דיליה ובכל דרכיהם, איש לדרכו פונה מבלי משים לב כלל על התורה ועל העבודה שנטועה בנפשם. ולחלק יצאו, זמן תורה לשמוע דברי חסידות לחוד וזמן עבודה לחוד לעבוד בחומר הגוף לבד, ואין לזה עם זה חבור כלל אדרבא פרוד מן הקצה כו'.

5.6.1.8. הדיכוטומיה שבין האוטופיה למימוש במציאות

ר' דובער מצייר מציאות של דיכוטומיה חריפה: העיסוק המתמיד בהשגת הפרנסה מקהה את השאיפות הרוחניות ומכניס את האדם לשגרה שוחקת ומטשטשת, בבחינת שינה. העמל היומיומי נתפס כמצב של גלות, לא פחות. והמציאות היא שלא רק שהניסיון לחבר בין קודש לחול אינו מחזיק במבחן התוצאה, אלא שאף אחיזה בשני הקצוות תוך פיצול הקשב ביניהם אינו אפשרי. השחיקה של תביעות החולין מקהה את השאיפה הרוחנית ומשכיחה את התורה והעבודה שנטועה בנפשם, עד ש'אין איש שם על לב על מה אבדה הארץ בגשמיות וברוחניות'.

דבריו של ר' דובער מקבלים משנה משמעות אם בוחנים אותם לאור תורת העבודה בגשמיות, שעמדה בבסיס משנתו של הבעש"ט. תורת העבודה בגשמיות העמידה שאיפה לכינון חיים רוחניים הוליסטיים המחברים בין חומר לצורה, ובין עולם המעשה לעולם הרוחני⁷⁸⁰. בחינת הקדמת קונטרס

780. ראו לדוגמא צוואת הריב"ש, סימן ג: 'צריך לעבוד את השם יתברך בכל כחו, שהכל הוא צורך, מפני שהשם יתברך רוצה שיעבדו אותו בכל האופנים, והכוונה כי לפעמים האדם הולך ומדבר עם בני אדם, ואז אינו יכול ללמוד, וצריך להיות דבוק בהשם יתברך ולייחד יחודים, וכן כשהאדם הולך בדרך, ואינו יכול להתפלל וללמוד כדרכו, וצריך לעבוד אותו יתברך שמו באופנים אחרים, ואל יצער את עצמו בזה, כי השם יתברך רוצה שיעבדוהו בכל האופנים,

ההתפעלות בהקשר זה מעלה התפכחות אישית של ר' דובער מחזון רוחני אוטופי שאינו מצליח להתממש בקהילות החסידיות של ראשית המאה ה-19.

5.6.1.9 פרנסה ללא השתדלות

בהקדמה זו ר' דובער אינו מסיק מסקנות אופרטיביות מניתוח הדברים. אך בספר אחר שלו – **דרך חיים** – הוא משלים את הדברים. הספר מחולק לשני מאמרים ארוכים: שער התשובה ושער התפילה. בהקדמת שער התפילה מובאים דברים הנוגעים לענייננו. ההקדמה כוללת הצעת דברים על מצבו הרוחני הירוד של הדור, הנובע בין השאר מטרדות הפרנסה של החסידים.

ר' דובער מציע פרספקטיבה חדשה לנושא ופותח את דבריו במילים: 'ויש להקדים לזה עניין כללי בשרש עניין הפרנסה'⁷⁸¹. לאחר מכן מובא ניתוח כלכלי קצר: 'עפ"י דרכי טבע והוא בהיות שהכסף מועט ואינו מספיק עפ"י הטבע כלל שירויה בו כ"כ כדי הנצרך לפרנסתו לסך מסויים'⁷⁸²: בדרך הטבע, כשהונו של אדם מצומצם התשואה שתתקבל מהשקעתו בעסק תהיה גם היא דלה. גם השקעה נבונה בעסקים יצירתיים לא תפיק את הרוח הדרוש לכדי חייו של המשקיע.

על מנת להצליח במסחר בדרך הטבע, כותב ר' דובער, נדרשים שני תנאים: אשראי גדול⁷⁸³, ויצירתיות עסקית⁷⁸⁴. עם זאת, שני התנאים הללו הכרחיים אך לא מספיקים: גם לעסק הנהנה מאשראי נדיב ומתנהל בצורה מתוחכמת בשוק אין כל ביטחון שההשקעה תניב את הרווח הרצוי. המציאות מורה שרבים וטובים השקיעו את הונם ואונם בעסקיהם ובכל זאת קרסו. יתרה מזו, ההפסד בעסק עצמאי יכול להיות גם הפסד בקרן ההשקעה ולא רק ברווחים.

וכאן מגיע החידוש: הכללים שפורטו לעיל מתארים את ההתנהלות העיסקית של מי שמנסה להרויח את לחמו בדרך הטבע. אנשי עסקים העובדים בצורה זו מקבלים אמנם את מה שנקצב להם מלמעלה בראש השנה ולא פרוטה אחת יותר, אך ההצלחה שלהם תלויה בדבר: כאשר ההשגחה העליונה פסקה להם שהם ירוויחו בעסקיהם כך וכך, היא התנתה זו בכך שהם מצדם ישקיעו מאמץ אינטנסיבי ומייגע⁷⁸⁵.

פעמים באופן זה ופעמים באופן זה, לכך הזדמן לפניו לילך לדרך, או לדבר עם בני אדם, כדי לעבוד אותו באופן הב'.

781. דרך חיים, עמ' 4.

782. שם.

783. שם: 'הריבוי בסחורה לקנות' הרבה ביותר מכפי מעותיו בכפליים ובריבוי עסקים פרטיים...'

784. שם: 'בהתחכמו' עצם המסחור שיקנה בזול ולמכור ביוקר ובמיעוט ההוצ' ובמעט מזומן ורוב הקפה ויסולק במועדו עד שבאמצעות כל הב' ענינים הנ"ל בכי טוב ירויח הרבה שלא לפי ערך הקרן כלל וכלל כידוע'.

785. שם, עמ' 5: 'הרי הוא נמשך ומתלבש ברוב הסחורה דוקא ובהשתדלות רבה בכל מיני מסחור ביותר מכדי ערך מדתו וקרנו כו' וזולת זה האופן לא יצליח להרויח כדי פרנסתו כלל'. ר' דובער מדגיש את הבעייתיות שבדרך זו: 'וא"כ לכאורה עצה זאת מזקת עד הנפש והיה יותר טוב לו לעשות להיפך למעט בסחורה מאד ולא לקנות ביותר מכפי שיש לו ולא יפסד כ"כ ואם הרויח יהיה מועט זה יותר טוב מרוב ההפסד'.

אך יש גם דרך נוספת, אלטרנטיבית, והיא קבלת שפע הממלא את חסרונותיו של האדם ללא קשר למידת השתדלותו המעשית. בדרך זו האדם מקבל את מזוונותיו הקצובים דוקא כאשר הוא ממעט בעסקיו ואינו משקיע יותר מסכום הקרן שבידו: 'שמזונותיו הקצובים... בא בהתלכשות במיעוט העסק דוקא והיינו שלא ירבה בסחורה כלל רק כפי קרנו יקנה ויתברך... ואפשר יצליח יותר עפ"י סיבות שונות מן הצד שלא עפ"י דרכי הטבע כלל'.⁷⁸⁶

בהסבר האלטרנטיבה הזו מבחין ר' דובער בין שני מושגים: 'ואמנם אין זה נקרא עושר אלא ברכה'. העושר תלוי במאמץ האנושי וברוב ההשתדלות. הברכה לעומתו, חורגת מסדרי הטבע ומסוגלת להשפיע הצלחה גדולה גם ללא מאמץ רציף של השתדלות אינטנסיבית ומתמשכת. בחירה בין שני ערוצי השפעה נתונה בידו של האדם: אם האדם מקבל על עצמו אורח טוטאלי של חיים רוחניים, ושקיעה בלימוד תורה והתבוננות מעבר לכוחותיו אז 'פורקים ממנו עול ד"א [=דרך ארץ]'. העיסוק בפרנסה צריך להיות אגבי, ללא השקעה גדולה של זמן ומשאבים נפשיים, ואז האדם מכין כלי ראוי לשפע העל טבעי. לעומת זאת, מי ששקוע ראשו ורובו בהוויות העולם יצטרך להתאמץ ולעבוד קשה על מנת להתפרנס.

5.6.1.10. דרגות הביטחון במשנתו של ר' הלל מפאריטש

על מנת לעמוד על שורשי הדברים בתאוסופיה החב"דית נזדקק לדבריו של ר' הלל מפאריטש⁷⁸⁷. כפי שראינו בדברי ר' דובער, הוא אינו נרתע מהצבת דרישה לרף ביטחון גבוה ביותר מתוך אמונה שפריצת הגבול הקונספטואלית מצידו של האדם תיענה בהתאם בהשגחה של 'מעל לטבע'.

בספרו **פּלַח הרימון** מביא ר' הלל דרוש חשוב העוסק בסוגיית הביטחון בא"ל וגבולותיו. בדומה לדבריו של ר' דובער, גם כאן ההקשר הראשוני של הדברים הוא ההתמודדות עם אתגרי הפרנסה. הדרוש מתאר שלוש דרגות רוחניות הנבדלות זו מזו ברמת הביטחון של המאמין ובהשלכות של אופי הביטחון על צורת ההתנהלות שלו בעולם: הרמה הראשונה מתארת ביטחון של המאמין בא"ל הנובע מתוך דבקותו ואהבתו. ברמה השנייה, הפנימית יותר, האמונה באופן פרדוקסלי אינה מעניקה בטחון, וכך מתפרשת בריחתו של יעקב מעשו ושל משה מפרעה. ברמה השלישית מתגלה ביטחון חדש, גבוה יותר ועמוק יותר.

786. שם.

787. ר' הלל מפאריטש (תקנ"ה–תרכ"ד) היה מגדולי תלמידיו של ר' דובער ושל ממשיכו – ר' מנחם מנדל שניאורסון – האדמו"ר הצמח צדק. הדברים המובאים פה מבוססים על דרוש מספרו הגדול **פּלַח הרימון**. ספר זה כולל דרושים מרבו הצמח צדק, ביאורים שלו, ודרשות עצמאיות שלו. הספר כולל דרשות על ספרי בראשית, שמות, ויקרא ושיר השירים. הדרוש העוסק במדת הבטחון נקרא 'ואשה אחת מנשי בני הנביאים' ונכתב על פרשת וירא. הפרשנות המוצעת פה למאמר זה מתבססת במדה רבה על דיאלוג עם הפירוש שהציע שג"ר, בצילו חימדת.

5.6.1.11 הביטחון התחתון – תפיסת האלוהות כמקור היש

הרמה הראשונה של הביטחון מתקשרת לפסוק 'בטחו בה' עדי עד כי ביה ה' צור עולמים⁷⁸⁸. כותב ר"ה:

הנה פי' הפשוט בפסוק זה משמיענו עצה לכל עוסק במו"מ לבל יהי לו בטחון על העסק שלו, לומר שבאם יעסוק ביגיעה רבה ויעמיק דעתו ומחשבתו לעשותו בכי טוב בכל מיני דקדוקים אז יצליח לו ובאם לא יצליח ח"ו, וזה נקרא עובדי ע"ז בטהרה... כן כשהוא מעמיד הבטחון שלו על העסק הוא תופס את העסק לבחי' יש והעסק יהי מקור המשפיע לו, וזהו כחי ועצם ידי ח"ו⁷⁸⁹.

לדברים יש כמובן גם השלכות מעשיות:

ולכן אין צורך להעמיק המח והלב בעסקו ולדקדק בו בריבוי דקדוקים לעשותו בכי טוב. רק שצריך לעסוק לעשות כלי בלבד לברכת ה' שתשרה בו, וזהו יגיע כפיך כו' שא"צ רק לעסוק בידיו, והגם שצריך גם לעסוק בשכל קצת לא ילביש בו רק חיצוני' דחיצוני' שכלו כמו המתעסק בלבד כו'... שכל הבטחון שלכם יהיה בשם הוי"ה, שהוא ישלח ברכתו במעשה ידכם, ולא שעצם העסק יפעול מאומה וכולי⁷⁹⁰.

מאחר וממילא השפע נובע מהמקור האלוהי והעשייה האנושית היא רק הכנת כלי להשראת השפע, הרי שאין מקום למאמץ יוצא דופן, ליוזמה, חריצות ויעילות בעסק. העמדה כאן היא של עשייה כלאחר יד, פסיבית, ללא ריכוז, מיקוד והשקעת מאמץ. הדגש כאן הוא על אי-צמידות לעשייה ואי-הזדהות עמה, כשהפרדיגמה מאד ברורה: העשייה מזוהה עם היש, שהוא מוגבל ויחסי מטבעו. ההשתדלות והמאמץ כשלעצמם אינם ערובה להצלחה ולשגשוג. יתרה מזו – מי שמשקיע את אוננו באישוש ובהעצמת היש מתכחש לתובנה יסודית, והיא שמקור השפע וההצלחה מצוי דווקא באין האלהי.

5.6.1.12 ביטול היש

התובנה היא שגם אם נדרשת מהאדם השתדלות להשגת הפרנסה הרי שהשפע עצמו נובע אך ורק מהברכה האלוהית ואל לו לאדם לסמוך על מאמציו בעניין. אולם ר"ה אינו מסתפק בקביעה זו ומנסח את הבסיס התאוסופי של הדברים:

פירוש, כי כל העולמות נבראו ונוצרו ע"י שם הוי"ה, ואופן התהוותם הינו יש מאין ולא יש מיש... ואם כן מובן ממילא שהיש הוא בטל לגבי האין בתכלית גם אחר התהוותו... ואם כן איך יכול לפעול מאומה וכולי.

788. ישעיהו כו, ד.

789. פלח הרימון, נח ע"א.

790. שם.

הדברים מבוססים כמובן על תפיסת 'ביטול היש', המרכזית כל כך במשנת רש"י ור' דובער, ומבוססת במדה רבה על מסורות ישירות מהבעש"ט. על פי רש"י בריאת העולם לא היתה אקט חד פעמי שלאחריו הבריאה קיימת ונהנית מישות אוטונומית⁷⁹¹. לא ניתן לדבר על הבריאה כעל אקט מוחלט הקיים גם מפרספקטיבה של הבורא מאחר שהווייתה מתחדשת למעשה בכל רגע נתון. כך גם מתפרש הפסוק ממלאכי: 'אני ה' לא שניתי'⁷⁹² – הבריאה אינה שינוי ביחס לבורא וקיומה מותנה ויחסי ביחס אליו.

ממצב זה עולה שקיומו של העולם אינו קיום אונטולוגי מוצק, אלא קיום יחסי. אין הכוונה שתפיסת העולם הזה כמין 'מטבע קשה' של אונטולוגיה קשיחה היא רק אילוזיה אנושית סובייקטיבית. הכוונה היא שהממשות התחתונה היא במהותה פועל יוצא של הבניה פרשנית הטמונה בשפה. האדם מעניק ממשות ומשמעות לעולם דרך פעילות של פרשנות הרמנויטית, וחומר הגלם לפרשנות זו הוא השפה האלוהית. דרך הפרשנות, או 'קריאת הטקסט', נוצרת המשמעות של העולם כמציאות ממשית.

ניסוח חד של הדברים מופיע **בשער הייחוד והאמונה** לרש"י:

הנה כתיב לעולם ה' דברך נצב בשמים ופי' הבעש"ט ז"ל כי דברך שאמרת יהי רקיע בתוך המים וגו' תיבות ואותיות אלו הן נצבות ועומדות לעולם בתוך רקיע השמים ומלובשות בתוך כל הרקיעים לעולם להחיותם כדכתיב ודבר אלהינו יקום לעולם ודבריו חיים וקיימים לעד כו' כי אילו היו האותיות מסתלקות כרגע ח"ו וחוזרות למקורן היו כל השמים אין ואפס ממש והיו כלא היו כלל וכמו קודם מאמר יהי רקיע כו' ממש וכן בכל הברואים שבכל העולמות עליונים ותחתונים ואפי' ארץ הלזו הגשמית ובחי' דומם ממש אילו היו מסתלקות ממנה כרגע ח"ו האותיות לפני ששת ימי בראשית ממש.

מציאות העולם היא פונקציה של שפה, תבות ואותיות. השפה, או הטקסט, היא התוכן האונטולוגי של העובדות, והן כלשעצמן – ריקות.

5.6.1.13. הקבלה לתפיסות פוסטמודרניות

ניסוח זה מזכיר תפיסות פוסטמודרניות שלפיהן העובדות של המציאות אינן אלא הבנייה חברתית המתחוללת דרך השפה, או השיח (Discourse). בהקשר זה ראוי להזכיר את עבודותיו של מישל

791. ראו לדוגמא כתר שם טוב, חלק א, סימן קצד: 'בעשרה מאמרות נברא העולם, פירוש, על ידי המאמרות עצמן נתהווה הכל, דמאמרו של הקדוש ברוך הוא מרום וקדוש, ותיכף כשאמר הקדוש ברוך הוא יהי רקיע נתהווה הרקיע, וכמו שנאמר בדבר ה' שמים נעשו, ונכנס המאמר ההוא בחיות פנימי להחיות הרקיע כל ימי עולם שיעמוד כמו שנאמר לעולם ה' דברך נצב בשמים וכן כשאמר תוצא הארץ דשא ועץ פרי או תוצא הארץ נפש חיה, אותו המאמר היה מהווה הכל, והמאמר הזה הוא חיות פנימי להם'.

792. מלאכי ג, ו.

פוקו⁷⁹³. במשנתו של פוקו השיח אינו רק שפה משותפת המבוססת על מערכת סימנים מוסכמת שמאפשרת התייחסות למציאות קבועה ונתונה מראש. השיח אינו רק מתאר אלא אף מכונן את

793. פוקו נתן כמה הגדרות, לעתים סותרות, למונח שיח. בספרו **הארכאולוגיה של הידע** (פוקו, הארכאולוגיה, עמ' 80) הוא כותב ששיח הוא 'לפעמים התחום הכללי של כל ההיגדים' – הגדרה כללית המאגדת כל מה שנאמר ויש לו משמעות; 'לפעמים קבוצה של היגדים הניתנים לפירוט' – היגדים שיש ביניהם קשר, למשל, שיח הגזענות או שיח הנשיות; 'לפעמים פרקטיקה מוסדרת המשקפת מספר מסוים של היגדים' – מערך כללים לא כתוב המייצר היגדים מסוימים.

בהגותו של פוקו חקר השיח נעשה בעיקר סביב הבנת מושג הכוח. פוקו ראה ב'כוח' משהו שמבוצע, ולא משהו שאוחזים בו. הכוח, על פי פוקו, מתפקד בצורת שרשרת או רשת, דהיינו יחסי הכוח פזורים בחברה ואינם מערך יחסים של מדכא-מדוכא. פוקו טען שיחסי כוח הם יחסים של כוח והתנגדות. כלומר, במקום שאין בו התנגדות, אין למעשה יחסי כוח. בספרו **סדר השיח** (פוקו, סדר השיח), מתאר פוקו את אופני ההסדרה של השיח, הדרכים בהן ייצור השיח עובר פיקוח, והדרך בה השיח מופץ לחברה כולה. הוא מאתר שלוש הדרות חיצוניות וארבע פנימיות, לפיהן מוסדר כל שיח בחברה: שלוש ההדרות החיצוניות הן: 1. איסור (טאבו) – על מה מותר לדבר ועל מה אסור, למי מותר לדבר ולמי אסור, היכן וכיצד יש לדבר. 2. הבחנה בין דיבורו של המשוגע לבין דיבורו של השפוי. 3. החלוקה בין אמת ושקר – בין אלו המוסמכים לומר אמת ובין אלה שאינם נמצאים בעמדות כוח ודבריהם יכולים להחשב לשקר. פוקו מראה כיצד אמירה מסוימת שכיום נתפסת כאמת, לא התקבלה בזמן אמירתה כאמת, משום שלא הייתה 'בתוך האמת' של השיח, כלומר, לא ענתה על כללי אמירות האמת של השיח בה נאמרה.

ארבעת הליכי ההדרה הפנימיים הם: 1. פרשנות – הפרשנות כופה סדר פנימי על השיח משום שהיא מגבילה את האמירות שנאמרות בו ל'מקור' מסוים שאותו מפרשים. למשל, השיח התאולוגי מוכפף לכתבי הקודש והשיח המרקסיסטי-לכתבי מרקס. 2. פונקציית המחבר – פונקציית המחבר מסדירה את השיח בכך שהיא מארגנת ומדרגת בליל של אמירות על פי ייחוסן למחברים, והיא גם מגבילה את השיח על ידי קשירת אמירות מסוימות לדובר פרטי וספציפי (ראו בהרחבה: פוקו, מהו מחבר). 3. דיסציפלינה – דיסציפלינה היא מה שניתן לומר בתוך אילוצים שיוצרות הנחות מסוימות על נושא מסוים, כלומר, בתוך שדה תאורטי מסוים (למשל, השיח הרפואי המערבי המודרני אינו יכול לדון בהשפעת הכוכבים על הבריאות). 4. דילול הסובייקטים המדברים – ההגבלות הקובעות מי מוסמך לדבר בכל סיטואציה.

פוקו מרבה לקשור את מושג הידע עם מושג הכוח. לטענתו, רשת הכוחות מייצרת ידע, המוליד כוח, במעין לולאה סגורה; הכוח והידע משולבים זה בזה בצורה שאינה ניתנת להפרדה, כאשר הידע איננו גורם אדיש אלא חלק בלתי נפרד ממאבקי ומיחסי כוח. בספרו **תולדות השיגעון בעידן התבונה** (פוקו, תולדות השיגעון) מסביר פוקו את יחסי הגומלין בין כוח לידע בעזרת הדגמת היחס למשוגעים. אם לפני התערבות רשת הכוחות בחברה זכה המשוגע ליחס הרמוני עם האוכלוסייה (לעתים אף כמואר או כנביא), היוולדו של תחום ידע חדש, הפסיכיאטריה, הביאה להגדרת המשוגע כמוקצה, לוותה בפרקטיקות חדשות – כוחניות – כלפי משוגעים, עד שהביאה לבידודם מהחברה בבתי משוגעים. הפסיכיאטרים, כקבוצה בחברה, שאפו לשלוט (כלומר, להחזיק בבלעדיות על שימוש בכוח) ביחס לקבוצה מסוימת אחרת (החולים) ולשם כך טענו כי עומד לרשותם ידע בלעדי והליכים ייחודיים להשגת ידע כזה, המאפשרים להם לקבוע את הגבול התוחם בין חברי הקבוצה הנשלטת ומי שאינם נמנים עמה. יתר על כן, ובכך מתבטאת הגישה הפוזיטיביסטי-פרוגרסיבית של עידן הנאורות, הם התיימרו ליכולת ולידע כיצד להעביר אדם מקבוצת הנשלטים לקבוצת הבלתי נשלטים. כדאי לציין גם כי הכוח הזה ניתן לפסיכיאטריה, לפי פוקו, בהתבסס על יומרתה לדעת כיצד להגדיר את התיחום וכיצד להעביר אדם מקבוצה לקבוצה.

מושג השיח של פוקו נתפס כמסביר כיצד מיוצר הידע, על ידי מי, באיזו מסגרת, אלו אינטרסים עומדים מאחורי ייצורו, ואת מי הוא אמור לשרת. על ידי קישורם של מושגים כמו 'ידע' ו'אמת' למערכות של כוח ותשוקה, מוסדות ואינטרסים, מעמיד פוקו סימן שאלה סביב מושגים אלו.

העובדות, הקונסטרוקט שנוצר מכוחו הוא העומד בתשתיתה של המציאות. כך, למשל, ההבחנות המילוניות של צבעים, השונות בכל תרבות ותרבות, הן תוצר של סדירויות הנכפות על ידי השיח על תפיסת המציאות. בכך השיח מגביל את המציאות שלנו, שכן אנחנו יכולים לחוות את המציאות רק באמצעות השיח והמבנים שהוא כופה על המחשבות שלנו. גם חוויות פיזיות, כמו תחושות רעב ועייפות, מתווכות דרך השיח המבנה עבורנו את צורת ההתייחסות לתחושות אלו והדרך שבה נתמודד אתן.

נראה כי יש דמיון מסויים בין ההכרה הפוסטמודרנית שלפיה העובדות הן הבניה חברתית, לתובנה החסידית שלא ניתן לאחוז בבסיס האונטולוגי של המציאות⁷⁹⁴.

מושג 'מות הסובייקט' בהגות הפוסטמודרנית נוצר מתוך תפיסה כי אין ממשות גרעינית למציאות ול'סובייקט', ובמערכת המסמן-מסומן חלה תמורה: לא האדם כותב טקסטים, אלא טקסטים כותבים את האדם. לא האדם המציא את השפה אלא השפה יוצרת את האדם ומעצבת את החוויה שלו, האדם משועבד לשפה והאחרונה למעשה כותבת אותו. האדם, מאווייו ואופקי חווייתו אינם אלא טקסט, יציר של השפה בה הוא חי.

'מות הסובייקט', או 'מות המחבר' הם חלק מתפיסה הרבה יותר רחבה. ההגות הפוסטמודרנית דגלה גם בקץ האידיאולוגיה, שביטאה התנערות של ההוגים הפוסטמודרניים מסיפורי העל והמטא-נרטיבים שדרכם ביקשה המודרנה למצוא הסברים כוללניים לכאוס הסובב אותנו. חלה התנערות הן מהמשטרים הדמוקרטיים והן מהטוטליטריים, מתוך הבנה שהמכנה המשותף ביניהם מצוי בעצם קיומו של המניע האידיאולוגי. האידיאולוגיות של ראשית המאה העשרים הובילו לשתי מלחמות עולם רצחניות ועקובות מדם, שהטראומה בעקבותיהן התגלגלה לטראומה ביחס אידיאולוגיה באופן כללי.

ברמה התפיסתית, הרתיעה מאידיאולוגיה התגבשה לכלל רתיעה עמוקה מרעיון האמת המוחלטת, המשמשת כבסיס לאמונותיו של האדם. וכך הגיע הפוסטמודרנה לתפיסה של רלטיוויזם קיצוני, המאמין כי הפילוסופיה איננה משקפת דבר הקיים במציאות, ושהשפה מייצרת את המציאות ולא להיפך (למשל, 'משחקי שפה' על פי ליוטאר בהשראת ויטגנשטיין). משמעות האמת היחסית היא שאין כל נקודת שיפוט תקפה אפירורית, ולכן אין בסיס לאדם לשאוף לכך שהאמת שבה הוא מאמין, תהיה תקפה בצורה כלשהי על אדם אחר. רעיון זה טוען כי על כל אדם למצוא מכלול אמונות התקפות אך ורק לדידו, וכי לא ניתן להשליך כלל מוסרי כלשהו על פרט אחר.

תובנה זו הובילה גם לדחיית תפיסת הרצף ההיסטורי. החשיבה הפוסטמודרנית דוחה את הרעיון המודרני בדבר תהליך היסטורי רציף כוללני ורציונלי, מגמה היסטורית אחת או תאוריה כוללנית המשתמשת בשפה של סיבה ותוצאה. פוסטמודרניסטים רבים טוענים שבידינו טקסטים על העבר, וכל

794. על תפיסות היסוד הפוסטמודרניות המתוארות בסקירה זו ראו עוד: גדי טאוב, המרד השפוף; גורביץ', פוסטמודרניזם; ליוטר, המצב הפוסטמודרני; אופיר, תשעה עקרונות; שג"ר, כלים שבורים; שליט, ספר הקניין; אברהם, שתי עגלות.

מה שנותר לעשות זה להפיק טקסטים נוספים על אותם טקסטים. התוצאה היא ערבוב של רעיונות מבלי אפשרות להגיע לאמת היסטורית⁷⁹⁵.

המציאות נתפסת כקודרת וכנטולת תקווה, החברה הפוסטמודרנית מצטיירת כחברה שטחית, נעדרת עומק ונטולת רגשות. מאפיין מרכזי של העולם הפוסטמודרני הוא ה'סימולציות' שמוכיל ליצירת 'סימולאקרה'. ז'אן בודריאר משתמש במושג ה'סימולאקרה' כדי לתאר את המציאות כתחליף לעולם שאיננו קיים – כהעתק ללא מקור. מושג זה הודגם בסרט 'המטריקס' שבו האנשים חיים בתוך תוכנת מחשב ללא ידיעה של העולם האמתי. בודריאר מגדיר ארבעה שלבים בהתפתחות הקשר בין המציאות לבין הדימוי בתרבות המערבית והם:

- שלב ראשון – הדימוי כהשתקפות המציאות, רפרזנטציה.
- שלב שני – הדימוי כעיוות המציאות, השחתה.
- שלב שלישי – הדימוי כהסוואה להעדר, יצירת רושם, מעשה כשפים של הדימוי.
- שלב רביעי, הסימולאקרה, דימוי חסר קשר מוחלט למציאות. המודל מכריע את דרך ראייתנו את המציאות.

אך כאן גם נפער הפער הגדול שבין התפיסה הפוסטמודרנית לזו החסידית: בפוסטמודרניזם, השפה המכוננת את המציאות היא שפה אנושית, יצירת כפיו של האדם. וממילא אם השפה היא חזות הכול, הרי שעולם הנתונים והעובדות האמפיריות מתרוקן מממשותו.

בחסידות, השפה היא שפתו של האלוהים. העולם אמנם איננו ישות קשוחה ואוטונומית העומדת בפני עצמה, וכל ממשותו באה לו מהאין שחוצה לו. אך תלות זו אינה מרוקנת את היש ממשותו אלא מחיה אותו כמציאות ספיריטואלית, המתהווה מתוך השראה אלוהית. הביטול החסידי והשפלות הנלווית אליו הופכים את היש לכלי לקבלת השפע האלוהי, ובכך מעדנים אותו ומרככים את הקשיחות האגוצנטרית המונחת בבסיס התודעה העצמית שלו.

ביחס לסוגיית האמונה והביטחון, משמעות הדברים ברורה: מאחר והחוקיות הטבעית אינה נתפסת כ'מטבע קשה', הרי שיחסי הסיבה והמסובב שבין ההשתדלות האנושית לבין ההצלחה נתפסים כרופפים ולא מוחלטים. מקורה של ההצלחה הוא בהשראה ובשפע האלוהי, ולכן אין טעם לתכנן ולבנות על ההשתדלות ומאמץ האדם. מסקנתו של ר' הלל אינה הנחיה לפסיביות מוחלטת, אלא לעשייה בסיסית או סמלית, ללא מעורבות רגשית טוטאלית. כשביחס לאמונה – אי-הצמידות ואי-ההזדהות עם העשייה נתפסות כסימן לאמונה מזוככת.

5.6.1.14. ההשתדלות – 'עובדי עבודה זרה בטרה'

ההסתמכות על המאמץ משולה בדברי ר"ה לעבודה זרה:

795. אחד העוגנים המרכזיים לחשיבה זו הוא רעיון הדקונסטרוקציה, שתואר לראשונה על ידי ז'אק דרידה.

וזה נקי עובדי ע"ז בטהרה ח"ו. כי כמו שהעובדי לכוכבים ומזלות היינו שאומריי עזב ה' את הארץ והכוכבים הם בעצמם הם המשפיעים, אבל באמת אינו כן רק שה' הוא המשפיע והמשגיח בכל פרט ופרט, רק שהשפע עוברת דרך מעבר המזלות בלבד ולכן הם כגרזן ביד החוצב בו ואין בידם להרע ולהטיב כלל... לכן הוא כמו העובד ע"ז... אבל עכשיו ישראל מאמינים בני מאמינים שה' הוא המשפיע לכל פרט ופרט, רק שהאמונה הוא בנקודת הלב ואינה מתפשטת להאיר במח ולב בגילוי, ולכן הוא מלביש כל מוחו ולבו בטרדת העסק ולכן נקרא ע"ז בטהרה⁷⁹⁶.

האמונה אינה נתפסת כחוויה סובייקטיבית שאין לה דבר עם מהלך העניינים החיצוני בעולם. המאמין נדרש להשליך מהמתרחש בעמקי נפשו על עולם העובדות והנתונים ולעצב את התנהלותו על פי הכרותיו הפנימיות. אמונה שאינה חורגת ממשכנה בסובייקט נתפסת כחיצונית ומזוייפת, בבחינת עבודה זרה.

5.6.1.15. 'כי הוא חייך' – ההתבוננות במקור היש

כיצד מעוררים את הביטחון הזה? והאם בכלל מדובר בהוויה נפשית שניתן לפתח? עבור ר"ה, הממשיך במאמרו זה דברים של רש"ז ושל ר' דובער במקומות רבים, הביטחון אינו פעולה אופרטיבית או קביעת עמדה מוסרית או חברתית. הביטחון הוא מצב הוויה נפשי. הוא שואל:

כי לכאורה אינו מובן מש"א בטחו בהוי' איך שייך צווי על מדת הבטחון דאם אין לו בטחון ח"ו איך שייך לפעול בעצמו מדת הבטחון?⁷⁹⁷

הביטחון, עונה ר"ה, הוא נגזרת של הוויה נפשית אחרת – האהבה:

אף באמת מדת הבטחון תלוי במדת האהבה ונמשך ממנה כמו עד"מ שני אוהבים נאמנים זל"ז שכל אחד בטוח בחבירו שבוודאי ימצא לו חפצו ורצונו מצד אהבתו⁷⁹⁸.

התעוררות האהבה האנושית אל הא"ל נענית באהבה 'כמים הפנים לפנים', ואהבה זו מולידה דבקות וביטחון. התעוררות האהבה אינה מלאכותית, שכן האהבה אינה נוצרת יש מאין. ר"ה טוען שמאחר ש'באמת כל ישראל נק' אוהבי שמו כי האהבה לה' נטוע בפנימיות לבבם' – העבודה מכוונת לחשיפת הוויה נפשית שגרעינה מונח כבר בקרקעית הנפש. 'האהבה המסותרת' קיימת בבסיס, והאדם רק חושף ומעורר אותה. התיאור הזה חשוב לר"ה, שכן הוא התנאי להבטחת האותנטיות והמקוריות של הרגש, ולהיחלצות מאונאה עצמית בדמות רגשות דתיים מלאכותיים הנוצרים בתהליך של אוטוסוגסטיה.

796. פלח הרימון, נח ע"א.

797. שם, נח ע"ב.

798. שם.

סוגיה זו מובילה להבנת מקומה של ההתבוננות בעבודת אלוהים החב"דית, שהיא ה'עבודה'
המעוררת את האהבה:

ההתבוננות בכחה לעורר ולהמשיך את האהבה מהעלם אל הגילוי... הנה כתיב
לאהבה את ה' כי הוא חייך ואין הפי' דהאהבה היא חייך דא"כ הל"ל דהאהבה
היא חייך. רק הכוונה דהוי' הוא חייך⁷⁹⁹.

זהו כיוון מפתיע מאחר ועולה ממנו שהאהבה אינה מתחילה מהתעוררות של רגש אל מושא חיצוני
אלא מהגברת המודעות המעוררת אהבה עצמית. ההתבוננות חושפת בפני האדם את האינסופיות
האלוהית הגנוזה בתשתית קיומו. גילוי הנוכחות האלוהית האימננטית המצויה בהוויה האנושית
מוליד תגובה של התמסרות אקסטטית:

כמו שהאדם הוא אוהב נפשו וחיו עד אשר יפקיר כל רכושו בשביל חיי נפשו,
כמאמר עור בעד עור וכל אשר לו יתן בעד נפשו⁸⁰⁰. כך כאשר מתבונן שאמיתית
החיות אינו חיות גשמי רק חיות האלקי הוא אמיתת חיותו, ממילא נמשך בלבבו
האהבה לה' עד אשר יפקיר את כל אשר לו מלב ועד נפש בשביל אהבת ה'. וכיון
שנמשך בו מדת האהבה בלבבו ממילא נפעל בו מדת הבטחון⁸⁰¹.

ההתבוננות נתפסת פה כהפנמה של פרספקטיבה רחבה יותר על חיי האדם. היא אמנם עדיין אינה
מוחקת את הפער שבין הסובייקט לאובייקט אך מאפשרת להכרה האנושית להיפתח אל תוכנה חדשה
באשר למהותה העצמית. הדבקות הזו היא דרסטרית – האדם נענה בהשראה עליונה המשרה עליו
ביטחון, ובלשונו של ר"ה: 'ממילא נפעל בו מדת הבטחון'. מאפייניה של חוויית הביטחון הם
אינטימיות של אהבה, והשראה של שפע שהיא ההיענות האלוהית לאהבה. חשוב לציין שר"ה אינו
מכיל בביטחון זה ודאות עובדתית באשר לעתיד לקרות, והביטחון בהצלחה אינו מעניק ידיעה באשר
לטיבה של הצלחה.

5.6.1.16 גבולות ההתבוננות וגבולות הבטחון

גבולות הביטחון מתוחמים בגבולותיה האפשריים של ההתבוננות:

כיון שהבטחון נמשך ממדת האהבה ומדת האהבה נמשך מההתבוננות כי היא
חייך א"כ אינו מגיע באהבה ודביקות שלו רק בבחי' הוי' שהוא מקור חיי
העולמות. כי שם מגיע השגה והתבוננות שלו... משא"כ בהוי' דלעילא הנקי י"ה
הוי' לית מחשבה תפיסא בי' ולא יוכל להגיע לשם בהשגה והתבוננות.

את גבולות הגזרה של ביטחון זה משרטט ר"ה דרך דבריו של ר' אבא בזוהר:

799. שם.

800. איוב ב, ד.

801. פלח הרימון, שם.

בטחו בהו"י עדי עד, דהא מתמן ולעילא אתר טמיר (הוא) וגניז איהו, דלא יכיל לאתדבקה, אתר הוא דמניה נפקו ואצטיירו עלמין, הדא הוא דכתיב כי ב"ה הו"י צור עולמים, והוא אתר גניז וסתים, ועל דא בטחו בהו"י עדי עד, עד הכא אית רשו לכל בר נש לאסתכלא ביה, מכאן ולהלאה לית ליה רשו לבר נש לאסתכלא ביה, דהא איהו גניז מכלא, ומאן איהו, י"ה הו"י, דמתמן אצטיירו עלמין כלהו, ולית מאן דקאים על ההוא אתר⁸⁰².

את דברי הזוהר מפרש ר"ה על פי דברי רש"י בספר ביאורי הזוהר:

והרי מובן ג"כ שעקר הבטחון הוא בחי' היש של המדה ואמנם מי ששרש נשמתו למעלה מבחי' המדות דאצי' כמו שרש נשמתו של משה שהיה מבחי' אור החכמה לא שייך שם בחי' הבטחון כלל כו'⁸⁰³.

על פי ר' אבא הפסוק 'בטחו בהו"י עדי עד' בא לתחם ולהגביל את הביטחון. הביטחון רלוונטי עד לרמה רוחנית מסוימת, ומעבר לה הוא מאבד מפשרו. גבולות הגזרה של הביטחון מזוהים עם שבע הספירות התחתונות של עולם האצילות, כאשר מי שהווייתו מצויה מעבר להן, בתחום הספירות העליונות (חכמה ובינה) – לגביו 'לא שייך ביטחון'.

מדוע הביטחון אינו שייך בעולמות העליונים? כאן אנו מגיעים לתובנה נוספת ביחס למדרגת הביטחון שתוארה עד כה. הביטחון שתואר מתעורר אצל בעל מדרגה רוחנית עליונה המתבטאת בדבקות ובאינטימיות של אהבה. אך עם זאת, מדרגה רוחנית זו מוגבלת, שכן בבסיסה עומדת התודעה העצמית של האוהב ביחס למושא אהבתו, ובלשונו של ר"ה:

כי מדת הבטחון הוא בחינת היש של האהבה, כמו על דרך משל שני אוהבים הנאמנים הנ"ל, שכ"א מרגיש ויודע באהבתו לחבירו, וגם מאהבת חבירו אליו, ועל זה מעמיד בטחונו⁸⁰⁴.

האהבה היא זרימה נפשית פנימית, פנימיות הנהנית מעוצמה של וודאות סובייקטיבית. כישרונה לדעת את עצמה מתוך עצמה הוא שמעניק לה את האותנטיות, שהיא התוקף האונטולוגי שלה. הביטחון הוא כבר חריגה מהמקום הזה, שכן הוא מתיימר לומר משהו על מצב העניינים החיצוני. דא עקא, שהמודעות העצמית המתלווית לבטחון מתרחשת כבר במקום של פיצול בין הסובייקט לאובייקט.

802. זוהר, חלק ב, פרשת וארא, כב ע"א. בתרגום חופשי: 'בטחו בהו"י עדי עד', שהרי משם ולמעלה נמצא מקום טמיר וגנוז שלא ניתן להידבק בו. מקום שממנו יצאו והצטיירו העולמות. זהו שכתוב 'כי ב"ה הו"י צור עולמים', והוא מקום גנוז וסתום, ולכן 'בטחו בהו"י עדי עד'. עד כאן יש רשות לכל אדם להסתכל בו, מכאן ולהלאה אין רשות לאדם להסתכל בו, משום שהוא גנוז [נעלם] מהכל. ומי הוא? יה הו"י, שמשם הצטיירו העולמות כולם, ואין מי שעומד על אותו אתר.

803. ביאורי הזוהר, סא ע"א (פירוש על דברי ספר הזוהר בפרשת וארא, כב ע"א, 'ר' אבא פתח').

804. פלח הרימון, ס ע"ב.

במילים אחרות: יש פער בין האמונה לביטחון, בעוד הראשונה נובעת מבפנים, מתוך פנייה פשוטה שאינה מציבה את עצמה מול עצמה, הרי שהאחרון הוא חיצוני, הוא נאמר ממקום שבו כבר לא קיימת האהבה אלא רק השתקפות חיצונית שלה.

בהיררכיה הרוחנית החב"דית הישות מורה על פחיתות מעלה⁸⁰⁵, וההתקדמות הרוחנית נמדדת ב'איכות הביטול' של היש, או ה'איון' שלה.

תודעת האהבה אמנם מקנה סוג של ביטול, אך ביטול זה אינו מלווה בכיבוי התודעה העצמית, ולכן אהבה זו שייכת בטרמינולוגיה החב"דית לקטגוריה של 'ביטול היש': דהיינו היש ישנו, אך בטל למקורו. לעומתה ניצב הביטול הגבוה יותר שבו התודעה העצמית נעלמת, מצב תודעה הנקרא 'ביטול ממציאות'⁸⁰⁶.

5.6.1.17. 'בדחילו ורחימו, ורחימו ודחילו' – היררכיית האהבה והיראה

ר"ה מקשר את המעבר שבין 'ביטול היש' ל'ביטול ממציאות' עם נוסח ה'לשם ייחוד' שתיקן האר"י לאומרו לפני התפילות ועשיית המצוות: 'לשם ייחוד קודשא בריך הוא ושכינתיה, בדחילו ורחימו, ורחימו ודחילו [ביראה ואהבה, ואהבה ויראה]'. הצמד הראשון מזוהה עם 'ביטול היש' והשני עם 'ביטול ממציאות': היראה הראשונה היא יראת העונש⁸⁰⁷, אחריה מגיעה אהבת ה' המכונה 'אהבה כרשפי אש' המובחנת מהאהבה הגבוהה יותר – 'אהבה בתענוגים'⁸⁰⁸, אהבה זו מובילה ליראה העליונה, יראת הבורש.

805. ראו לדוגמא: ספר התניא, פרק כה; שער הייחוד והאמונה, פרק ז.

806. ההבדל שבין סוגי הביטול מודגם בכתבי רש"י כהבדל שבין צפייה דרך זכויות של טלסקופ לבין צפיה במראה. בטלסקופ אין אפשרות לרפלקסיה עצמית אך ניתן להשיג ולתפוס גם מקומות מרוחקים. המראה לעומתו אינה מאפשרת צפייה למרחוק אך מאידך גם אינה חוסמת לגמרי מעבר אור (כנראה מדובר על מראה עם שקיפות חלקית) אך מאידך מאפשרת רפלקסיה והתבוננות עצמית של הצופה בעצמו. ראו בעניין את דבריו בתורה אור, לג ע"א: 'וזהו ענין מראות הצובאות כי ענין מראה הוא זכויות שרואין בה. אכן נאמר מראות לשון רבים כי יש ב' מראות. אספקלריא המאירה. היינו זכויות הבהירה אשר ע"י יכולין לראות מרחוק אור ישר. וזהו הפרש בין משרע"ה לכל הנביאים שבמשה נאמר ומרא' ולא בחידות ונכתב ומראה בסגו"ל שהוא לשון דבר והוא אספקלריא המאירה אשר על ידה אף דבר הרחוק מהאדם רואין אותו דרך אור ישר... ומשה רבינו ג"כ לא הי' רואה בלי אספקלריא הנ"ל. וכמ"ש ומראה ולא בחידות והיינו באספקלרי' המאירה אשר בלא אספקלריא לא היה יכול להשיג בחי' א"ס. אכן שאר הנביאים ראו במראה בקמ"ץ אספקלריא דלא נהרא וביד הנביאים אדמה. וענין אספקלריא שאינה מאירה הוא הנק' שפיג"ל דהיינו שיש מסך וכסוי על הזכויות אבל המסך אינו דבר עב שהוא מסתיר לגמרי ומכסה האור רק דבר דק וקלוש היינו צפוי כסף הידוע. ואז כשרואין בו באספקלריא הנ"ל נמשך ממנו אור"ח אבל אין יכולים לראות דרך הזכויות' באו"י ולכן אין רואין מהות הדבר הנראה ועצמותו כמו ע"י אספקלריא המאירה כי אם רק דמות לבד נראה ע"י אספקלריא שאינה מאירה. אמנם יש באספקלריא שאינה מאירה מעלה א' גבוהה במדרגה שיכולין לראות עצמו וגם לראות מאחוריו כידוע מה שאין יכולין לראות באספקלריא המאירה'.

807. יראה זו עברה סובלימציה אצל מורי חב"ד והפכה מיראה פשוטה מהעונש השמור למפרי הברית, לשפלות וענווה קיצונית הנובעת מהתבוננות במצבו של האדם בעולם.

808. מקורה של ההבחנה בין האהבות הוא אצל רש"י בספר התניא, פרק ט.

יש כאן סדר של ארבע תנועות נפשיות המסמנות ארבעה מצבי תודעה מובחנים:

1. יראה תחתונה.
2. אהבה כרשפי אש (מזוהה עם האור החוזר).
3. אהבה בתענוגים (או אהבה כמים, מזוהה עם האור הישר).
4. יראת בושת, יראה עליונה.

המונח 'יראה תתאה' ממחיש את המורכבות של 'ביטול היש' מנקודת המבט של החסיד השואף למימוש מיסטי. זוהי יראה המיוסדת על תחושה חריפה של תהום הפעורה בין בורא לנברא. יראה זו מזוהה עם הענווה אך היא אינה קשורה להתייחסות של האדם לכישרונותיו בהקשר החברתי, בניגוד למתואר לעיתים קרובות בספרות המוסר הקלאסית⁸⁰⁹. עניינה הוא בהתכוונות לתובנה אישית קיומית שעולה מתוך ההתכוונות במצבו הריאלי של האדם בעולם: האדם הוא יצור קרוץ חומר, נתון לפגעי הזמן והגורל, יסודו מטיפה סרוחה ותכליתו למקום עפר רימה ותולעה⁸¹⁰, דברי ר"ה מזכירים את מה שכתב רבנו בחיי בסוגיית הענווה:

אני תמה ממי שעבר במעבר השתן פעמיים, היאך יתגאה ויגבה ליבו. כי המחשבה בזה ובדומה לו מעניין האדם מחייבת הכניעה... כאשר יחשוב בחליפתו, ובוא אליו המוות מהרה, והפסק מאווייו ותקוותו בעת ההיא, ועוזבו כל קניניו... וצורת עומדו בקבר, וכבר חלף אור פניו, ושחר מראהו, וירום תולעים ועיפוש ומוגלה⁸¹¹.

החוויה הזו מזמנת תגובה כפולה: מחד – 'כי כאשר יעבור על לב אדם זה וכיוצא בו, ייכנע בנפשו וישח, ולא יתגאה ולא יגבה ליבו'⁸¹²: תחושה ההכנעה והשפלות היא תכונה נלווית יסודית לביטול בכתבי רש"ז, ר' דובער ור' הלל. אך מאידך, תחושה הפער האינסופי שבין הבורא לנברא מעוררת גם תשוקה של רצון לגשר על הפער הזה, דחף להושיט יד אל מעבר לתהום ולגעת בקוטב האלוהי השוכן בעבר השני.

הדחף הזה מעורר את ה'אהבה תתאה', המזוהה בכתבי מורי חב"ד גם כ'אהבה כרשפי אש'. זוהי התאהבות באנרגיות גבוהות המוזנת בידי כוחות חזקים של צימאון, רעב פנימי וגעגועים. החוסר הכרוני מזין רגשות אינטנסיביים ודחף חזק מאד לסיפוק של חסך רוחני, ומשתקף בניסוחים כגון: 'ואהבת ה' כאש בוערה בלבו כרשפי שלהבת להיות נכספה וגם כלתה נפשו בחשיקה וחפיצה לדבקה

809. ראו לדוגמא מסילת ישרים, פרק כג; ספר חסידים, סימן טו; ראשית חכמה, שער הענווה.

810. על פי משנה, אבות ג, א.

811. חובות הלבבות, שער הכניעה, פרק א.

812. שם.

בו בא"ס ב"ה בכל לב ונפש ומאד מעומקא דלבא⁸¹³, וכן: 'ושוב יתלהב לבו באהבה עזה כרשפי אש בחשיקה וחפיצה ותשוקה ונפש שוקקה לגדולת אין סוף ב"ה, והיא כלות הנפש כדכתיב נכספה וגם כלתה נפשי וגו' וכתוב צמאה נפשי לא־להים וגו' וכתוב צמאה לך נפשי וגו' והצמאון הוא מיסוד האש שבנפש הא־להית'⁸¹⁴.

הסיפוק של הגעגוע מתרחש כשהאדם חווה היענות, המונולוג הנפשי הופך לדיאלוג כשהאדם חווה עצמו כנאהב ולא רק כאוהב. ר"ה מזכיר את הפסוק 'כמים הפנים לפנים' בהקשר של תהליך שבשיאו חווה המתבונן את ההדדיות. תחושת ה'נאהב' מולידה תגובה של התקשרות אינטימית, אמון עמוק ב'אוהב', שהוא המכונן את הביטחון. אך ביטחון זה קיים רק כל עוד האדם תחום בהתבוננות בהוויה הא־להית כמקור חייו ועולמו. בנקודת מלאות זו חותר ר"ה אל השלב שמעבר, אל ההתבוננות בטרנסצנדנציה הא־להית.

נרחיב מעט ביחס שבין המושגים 'אהבה כרשפי אש' ו'אהבה בתענוגים', או 'אהבה כאש' ו'אהבה כמים': על פניו מדובר בתנועות נפשיות מנוגדות זו לזו, דחפים הפועלים בכיוונים סותרים. אמנם הערך המניע – אהבה – מופיע בשניהם, וכן מה שמתלווה אליו: רצון לקשר, למגע, לאמפתיה ולהזדהות עם משהו.

אבל יש ביניהם פער יסודי. האהבה כרשפי אש מושתתת על החסר, זוהי אהבה הצומחת מתוך תודעה של חיסרון, ובאופן פרדוקסלי ככל שנוצרת התקרבות כך גדל הצימאון והתשוקה הנלווית אליו. האהבה יוצרת הימשכות חזקה אל הנאהב אך הקרבה אליו אינה מרווה את תחושת הצימאון אלא רק מגבירה אותו. אהבה זו אינה מסוגלת לספק את עצמה מאחר והיא ניזונה מהאנרגיות של הגעגועים, התנועה בתוך התהליך וההשתוקקות. הביסוס שלה על המרחק יוצר מתח מובנה שגובר והולך מבלי יכולת פורקן.

הבעיה הדתית שזיהו מורי חב"ד באהבה הזו היא שיש בה רגש אגוצנטרי. כפי שראינו, ר"ה כותב במפורש שאהבה זו מושתתת על אהבה עצמית, וככזו היא אינה שונה מהותית מרוב האהבות שיש בעולם. האדם אוהב את עצמו, ולצורך אהבת עצמו הוא זקוק לדבר מה שמחוצה לו. במובן הזה אין פער גדול בין אהבה להנאות חומריות קטנות (אני אוהב שוקולד) לבין אהבה שבמסגרת מערכת יחסים עמוקה יותר⁸¹⁵. במובן הזה כל אהבה כרשפי אש היא אהבה עצמית. הנושא של אהבה כזו יכול להיות מכל סוג, וגם אהבה לא־להים. אמנם, ככל שהמופע של האהבה גס יותר כך תפיסת החסר בולטת יותר, וניתן לחוש כי אין כאן אהבה ממשית של חריגה ופנייה אל האובייקט שמחוץ לאוהב. אך גם במופעים

813. ספר התניא, פרק ט.

814. שם, פרק ג.

815. בשיחות של משגיחים מחב"ד מעירים על כך שהביטוי בידיש של 'הם אוהבים זה את זה' הוא 'זיי האבן זיך ליב', שתרגומו המילולי הוא 'הם אוהבים את עצמם'.

מעודנים יותר ייתכן מצב שאדם מצהיר על אהבתו למישהו, אך למעשה אין כאן דבר מעבר לאהבת שוקולד.

מכאן נולדה החתירה לחוויה שאין בה את הרגשת האני ואת המודעות לחוסר שלו. במקום כזה, בין אם הוא דמיוני ובין אם הוא ממשי, אין מאבק בתוך הנפש, וכל התשוקות והרצונות מכוונים אל משהו שמחוץ לאני. כאשר האני איננו חשוב יותר, גם החיסרון שלו מפסיק להיות חשוב ולהפעיל את הנפש בצימאון ובגעגועים. אהבה זו אינה מסוגלת לספק את עצמה משום שאין בתוכה דרישה לקחת משהו, היא אינה מבקשת את הבעלות והמרות על מושא האהבה. כאשר האהבה מיתרגמת לרצון לקבל משהו עבור האוהב הרי שהעצמתה של האהבה היא גם העצמתה של תחושת החסר. אך כאשר האהבה יוצרת מערכת יחסים חדשה, שבה הנאהב נאהב ללא זיקה למצבו של ה'אני' של האוהב – במצב זה, ככל שהאהבה מתעצמת כך היא מספקת יותר.

המעבר בין האהבות יוצר מטמורפוזה, שבה אותה האהבה שהייתה רצופה בגעגועים ובסבל הופכת ל'אהבה בתענוגים'. האוהב אינו זקוק לבעלות ולאחיזה במה שאין לו והוא משתחרר להתענג מעצם ההיות של הדבר, מעצם קיומו של האהוב. רש"ז מזהה את ה'תענוגים' דווקא עם אהבה זו.

זוהי אמירה הקובעת שהאהבה כרשפי אש אינה אהבה של תענוג. יש בה כאב וייסורים מתעצמים, ואמנם בכאב הזה יכול להיות יופי אסתטי ואולי אף סוג של עונג, אך זהו עונג המושתת על דיסוננס ועל קטבים מנוגדים, ולכן אינו מוגדר כ'תענוגים'. באהבה בתענוגים מזהה רש"ז הרמוניה, מקום נטול קונפליקטים, הווייה נפשית משוללת מתח של רציות סותרות.

האהבה בתענוגים נתפסת כפתרון סופי ומוחלט לבעיות התשוקה של האדם. זהו פתרון ברמת השורש, שבו כבר אין צורך לפתרונות אחרים ברמות אחרות. ההתעצמות עם המקור האלוהי הופכת את תענוגי העולם לתחליפים זולים חסרי ערך, והמשיכה להם נתפסת כממשית רק כשאינן מגיעים אל העיקר. במילים אחרות, אליבא דרש"ז האדם אוהב דברים אחרים כשאינן לו אהבת אלוהים, הצימאון המקורי מודחק ומתגלגל אל תחליפים אחרים המציעים פתרון כביכול. בסופו של דבר, כל התחליפים מכסים על הצורך הבסיסי והמקורי של האהבה – אהבת האלוהים. כשהאהבה בתענוגים מתממשת אין תשוקה לתחליפים וממילא אין להם קיום⁸¹⁶.

5.6.1.18 הביטול ממציאות – חוויית האונו-מיסטיקה

המעבר אל המקום ה'לא בוטח' מתרחש בתנועה שהיא רציפה מצד אחד, אך גם מדלגת מצד אחר:

אך כאשר נמשך אהבה זו עם המוחין שלה בשלמות בנפשו. אז נמשך בו מוחין יותר עליונים, והיינו להרגיש בחי' אא"ס המלוּבש בבנינה עילאה, שהוא בחי' אור המאיר לעצמו שהוא למעלה מבחי' מקור העולמות הנבראים מאין ליש. ואז הוא מרגיש איך כולא קמיי כלא ממש חשיב... והנה עיי התבוננות זאת תתפשט

816. עוד על מושג האהבה במשנת חב"ד ראו ביאור תניא, חלק א, עמ' 204–207.

האהבה מלבושיה שלא לחפוץ בשום דבר גשמי ורוחני כ"א להיות נכלל לגמרי
במקור הנשמה שהוא בחינת בינה כידוע⁸¹⁷.

כאן כבר לא נדרשת התבוננות בנוכחות האימננטית האלוהית המהווה את מרקם היש, אלא דווקא
התבוננות בנוכחות הטוטאלית של ההוויה האלוהית שמולה העולם אינו עולה בשם, היא האלוהות
הטרנסצנדנטית. ההתבוננויות הן בהיגדים המציניים את איון המציאות: 'כוליה קמיה כלא חשיב', ו'אין
עוד מלבדו', כשהחוויה המבוקשת היא 'לאשתאבא בגופא דמלכא'. זהו מקום של כיבוי התודעה
הפרטית, של שכחה עצמית מוחלטת, שבה האדם מאבד את המודעות לנוכחות עצמו, נתלש מחווית
הקוגיטו.

ר"ה ממשיל זאת למצבו של העבד: העבד הוא קניינו של האדון. לא רק שאין הוא עושה לביתו
בעבודתו, אלא שגם שאלת הסיפוק והעונג מהעבודה אינה רלוונטית עבורו. מבחינתו הסיפוק
מהצלחתו אינו אישי וזהה לחלוטין עם הסיפוק של האדון, וכאשר עבודתו עולה יפה ותואמת לציפיות
ממנו הרי הוא הופך למדיום המשקף את שמחת האדון: 'נמצא שאין השמחה שלו נבדלת משמחת
האדון והיא היא שמחת האדון עצמו השורה על נפשו'⁸¹⁸.

5.6.1.19. האישור המחודש לכוחות הטבעיים

האיפוס העצמי הטוטאלי שנתפס במבט ראשון כהתעלמות עצמית מדכאת, מתגלה במפתיע כמחולל
חוויה של שחרור עמוק. האדם נחלץ ממלכוד השניות, מהפיצול של האני הבוחן ללא הרף את מעמדו
החברתי, את הישגיו ותדמיתו, ונזקק לאישור קבוע מבחוץ למציאותו. ההתכחשות לעולם, ואיון
התודעה העצמית, אינם מוחקים את התודעה האנושית אלא להיפך, מעצימים אותה כמוזוהה עם תודעה
אלוהית. כוחות הגוף והנפש אינם מבטאים עוד את המאמץ האנושי לבלוט ולתפוס מקום, אלא
הופכים להפעלות אלוהיות, וממילא מקבלים אישור מחדש למעמדם וזוכים לגיטימציה דתית.

במקום הזה, גם הרגשות השלייליים מקבלים תוקף והרשאה, שכן הם מפסיקים לתפקד כמגנים
חיצוניים על התודעה האגוצנטרית. ביאור: פחד, למשל, הנתפס בדרך כלל כתכונה שלילית, קיים גם
אצל בעלי חיים. אולם אצל בעלי החיים נעדר המאפיין האנושי הבולט יותר – הפחד מהפחד. ה'פחד
מהפחד' נובע מהצורך של האדם להגן על עצמו כאישיות וכאינדיבידואל, והוא כבר חורג מרגש הפחד
הטבעי שפועל כאינסטינקט הישרדותי. בתודעת הביטול שמבקש ר"ה לא קיים 'אני' שפחד ומגן על
עצמו, אלא פחד טבעי וזורם המתפקד כמנגנון הפעלה אלוהי המונח בתשתית הקיום האנושי. לכן גם
אין ערך למאמץ של התגברות על הפחד ושאיפה לפיתוח תחושת ביטחון שכן אין 'יש' שצריך להגן
עליו. באופן פרדוקסלי, השחרור והלגיטימציה של הפחד מאפשרים קבלה שלו, וממילא גם היחלצות
מהסבל שמסב הפחד מהפחד בחוויה האנושית הרגילה.

817. פלח הרימון, ס"א.

818. שם, סג ע"ב.

העדר הצורך בהגנה על אני ישותי מבטל את הצורך בביטחון. אין על מי להגן ולכן האדם משתחרר לפעילות נמרצת וספונטנית שאינה נדרשת לתת דין וחשבון לעצמה על מקומה. הפחד הופך לתגובה אינסטנקטיבית, לגיטימית מבחינה דתית, וממילא מאפשר לאדם לפעול מתוך 'הבטן' בתחושה שהפעולה שלו מזוהה לחלוטין עם הרצון האלוהי.

תנועה נפשית זו מובילה אל האהבה העליונה – אהבה בתענוגים. אהבה זו מתוארת בדפוסים המזכירים חוויית איחוד מיסטי מלא – 'אוניו מיסטיקה'. המתבונן נבלע בתוך הוויה אלוהית מוחלטת, מתוך מפגש בלתי אמצעי, באמפתיה חסרת ריחוק. המקום הזה משרה עליו שלווה – אהבה בתענוגים, תענוג של דבקות ונוכחות⁸¹⁹.

5.6.1.20 שאלת האיחוד המיסטי המלא במיסטיקה היהודית

המונח 'ביטול מציאות' נוגע בשאלת קיומה של חוויית ה'אוניו מיסטיקה' במיסטיקה היהודית, שאלה שהחוקרים עסקו בה רבות. בסופו של פרק זה נצייע את מסקנתנו בנוגע למקומה של האוניו-מיסטיקה במשנתו של ר' דובער, אך תחילה נשרטט את תפיסות המחקר בנושא.

רוב החוקרים הראשונים של הקבלה טענו שהמקובלים נמנעו מביטוי חוויותיהם באופן שניתן ללמוד ממנו על איחוד מוחלט – 'אוניו מיסטיקה'. אדוארד קירד כתב: 'היהודי היה תמיד מוגן מפני הקיצוניות של המיסטיקה על ידי רגישותו החזקה לאישיותם הנבדלת של אלוהים ואדם'⁸²⁰. גרשם שלום כתב: 'לעיתים נדירות ביותר מלמדת האקסטזה על איחוד ממשי עם האל, בו מתמסרת עצמיות האדם לאקסטזה של שקיעה מוחלטת בזרם האלוהי. גם במצב תודעה אקסטטי זה, מוסיף המיסטיקאי היהודי כמעט תמיד לשמור על תודעת המרחק בין הבורא ובין יצורו'⁸²¹. חוקר היהדות סאלו בארון כתב שביטויים להזדהות מוחלטת עם האל, כגון אלה המופיעים אצל המיסטיקאי המוסלמי אל-חלאג', 'היו נשמעים כחילול השם מתועב באוזני החסידים המושבעים ביותר של הצופיות מבין היהודים... הם מעולם לא שכחו את התהום המפרידה בין האינסוף לבין יצוריו... גם באופן אישי לא בקשו אלא את קרבתו של האל ולא איחוד ממשי עמו'⁸²². טענה זו התקבלה על דעתם של רוב חוקרי הקבלה.

אך היו גם דעות אחרות: רבקה ש"ץ אופנהיימר פותחת את ספרה **החסידות כמיסטיקה בפרק 'טענת יסוד של הקוויאטיזם'**, שבו היא פורסת את יסודות השאיפה המיסטית לאיחוד מוחלט, וטוענת

819. תיאור האהבה בתענוגים' מזכיר את התהליך שמזכיר המגיד ממזריטש: 'התפלה היא זיווג עם השכינה וכמו שבתחילת הזיווג נינענע כן צריך לנענע עצמו בתפלה בהתחלטה ואח"כ יכול לעמוד כך בלא נענוע ויהיה דבוק להשכינה בדביקות גדול ומכח מה שמנענע עצמו יכול לבוא להתעוררות גדול שיחשוב למה אני מתנענע את עצמי כי מסתמא השכינה בודאי עומדת לנגדי ומכח זה יבוא להתלהבות גדול' (צוואת הריב"ש, סימן סח). העמידה 'ללא נענוע' מזכירה מאוד את הדבקות הסטטית שבאה לאחר הסערות של האהבה כרשפי אש'.

820. קאירד, אבולוציית התאולוגיה, עמוד 214.

821. שלום, זרמים עיקריים, עמ' 122–123.

822. בארון, היסטוריה חברתית, כרך 8, עמ' 112–113.

ששאיפה זו התממשה במיסטיקה החסידית⁸²³. אידל הקדיש בספרו **החסידות** פרק שלם לסוגית האוניו מיסטיקה בקבלה וטענתו היא שקיימים מקורות רבים המורים בבירור על חוויות של איחוד מלא⁸²⁴. עוד הוא טוען שחוויות אלו קיימות גם בקרב מקובלים שהחזיקו בתפיסה טרנסצנדנטית של האל⁸²⁵.

בראשית החסידות מתארות המסורות מהבעש"ט שני טיפוסים התפעלות שבהם נקט מייסד התנועה החסידית: אינטרוורטית ואקסטרורטית. דוגמא לראשונה ניתן לראות במסורת המובאת ב**פתגמין קדישין** בשם ר' אהרן מז'יטומיר:

יש בני אדם שכאשר עוסקים בעבודה זו תפילה הם מנגנים דיבורי התפילה, ולא עוד אלא שמכוונים לומר כאן בניגון זה וכאן בניגון זה, וסוברים שזהו עבודת הקודש למו, ועל ידי זה יהיה להם התלהבות, ובזה יהיו נותנים נחת רוח לה' יתברך. אמנם זו דרכם כסל למו, כי עבודת שווא ושקר הוא ובחשיכה יתהלכו, ולא נכנסו עדיין בקו האמת. ודרך האמת כן הוא, שצריך בשעת התפילה להפשיט עצמו מגשמיות עולם הזה עד שיחשוב בעיניו כאילו איננו בעולם הזה כלום, ולומר האותיות בקול ודיבור פשוט, ולדבק ולקשר מחשבתו בהאותיות הקדושים, ולהבין פירוש המילות הקדושים, ואז ממילא יתלקח בו פתאום אש להבת שלהבת הבערת היראה והאהבה עילאין בעוז ועצום עד מאד, וזהו הדרך ישכון אור בעבודת הקודש פנימה, ושמעתי וקיבלתי זה הדרך הקדוש ממורי הרב זצוק"ל, והוא קבלו מרבו המגיד זצוק"ל, והוא קבלו מרבו הבעל שם טוב זצוק"ל, והוא קבלו מרבו אחיה השילוני זצוק"ל, שזהו הדרך האמיתי בעבודתו יתברך שמו⁸²⁶.

דוגמאות להתפעלות מהסוג השני מופיעות במקומות רבים ובעיקר בתיאורים **בשבחי הבעש"ט**. וכן במקור הבא המובא אצל ר' אפרים מסדליקוב:

וכל העם רואים את הקולות וגו'. יש לפרש בזה על דרך ששמעתי משל מן אא"ז זללה"ה שהיה אחד מנגן בכלי זמר יפה מאוד במתיקות ועריבות גדול ואותם שהם שומעים זה לא יכלו להתאפק מגודל המתיקות והתענוג עד שהיו רוקדים כמעט עד לתקרה מחמת גודל התענוג והנעימות והמתיקות וכל מי שהיה קרוב יותר והיה מקרב עצמו לשמוע הכלי זמר היה לו ביותר תענוג והיה רוקד עד מאוד ובתוך כך בא אחד חרש שאינו שומע כלל הקול של כלי זמר הערב רק ראה שאנשים רוקדים עד מאוד והם בעיניו כמשתגעים ואומר בלבו כי לשמחה מה זה

823. היא מזהה ממד זה בעיקר במשנתו של המגיד ממזריטש, ראו ש"ץ-אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה, עמ' 21. יש לציין שהדוגמאות שהיא מביאה מורכבות ואידל השיג על המסקנות שהיא העלתה. ראו אידל, החסידות, עמ' 317 הערה 6.

824. אידל, החסידות, עמ' 77–91.

825. ראו עוד אידל, איחוד מיסטי, עמ' 27–57.

826. פתגמין קדישין, יז ע"א.

עושה ובאמת אילו היה הוא חכם וידע והבין שהוא מחמת גודל התענוג והנעימות
קול של כלי זמר היה הוא גם כן רוקד שם, והנמשל מובן⁸²⁷.

עמנואל אטקס זיהה בעיקר את הטיפוס האקסטרורטי, אך חביבה פדיה עמדה על כך שלמרות שהאופי
האקסטרורטי הוא הדומיננטי הרי שבמסורות מהבעש"ט מופיע גם הטיפוס האחר.⁸²⁸

בהקשר זה פדיה מעלה טענה חשובה: היא טוענת לקיומו של קשר הדוק בין ביטול התודעה
המוחלט בזמן החוויה המיסטית (unio mystica), לבין האופי המיסטי מהטיפוס האינטרוורטי. מן
הצד השני מתקיים קשר בין מצב תודעה מוגבר שבו המיסטיקן שומר על תודעתו הנבדלת אך שרוי
במצב של קליטת רשמים מוגברת, לבין האופי המיסטי מהטיפוס האקסטרורטי. לטענתה, הגברת הגוף
(במופע האקסטרורטי) מזוהה עם הגברת התודעה.

בהקשר זה אציין כי מהשיחות שערכתי עם הרב אליעזר ספרין מקומרנא סביב המסורות השמורות
במשפחתם על אודות תפילת הבעש"ט, עולה תמונה הפוכה⁸²⁹. האקסטזה הבעש"טית נתפסה בחסידות
קומרנא כאינטרוורטית באופן מובהק. מאידך, אין מחיקה מוחלטת של התודעה אלא הגברתה, תוך
קליטת רשמים מתחום רחב ביותר.

נראה שהתמודדות מעמיקה עם סוגיה זו צריכה להתייחס גם אל הריאליה הפרקטית של העולם
המיסטי החסידי, ואל המסורות שבעל פה המצויות אצל החסידים בימינו. הרב אליעזר ספרין התייחס
אל הטקסטים בספר החזיונות, ובמקורות נוספים של הרי"א מקומרנא, אשר מהם עולים תיאורים של
איחוד מיסטי באלוהות. טענתו היא שגם בחוויות המתוארות שם עדיין נשארת תודעה עצמית
אוטונומית כלשהי⁸³⁰. מתורה זו עולה בבירור שהאיחוד המיסטי אינו נתפס כיעד אחרון, אלא כאמצעי
לתיקון ה'עולמות' והקומות הטבעיות שבנפש. מגמה זו גורמת לכך שגם בשעת האיחוד האקסטטי,
המיסטיקן שומר על חיבור מסוים אל המציאות.

827. דגל מחנה אפרים, עמ' 69 (פרשת יתרו, 'וכל העם').

828. ראו לדוגמא צוואת הריב"ש, סימן נט: 'לפעמים כשאדם דבוק בעולם העליון בבורא יתברך צריך לשמור עצמו
שלא יעשה שום תנועה אפילו בגופו, שלא יבטל הדבקות שלו'; וראו אטקס, בעל השם, עמ' 134–139; פדיה, קווי
יסוד, עמ' 45–46.

829. שיחות אלו התקיימו במפגשים שבועיים עם האדמו"ר בכיתו שבשכונת מאה שערים בירושלים בשנים 2002–
2005.

830. אנקדוטה קטנה ששמעתי ממנו פעם: אבי חותנו של הרב ספרין, האדמו"ר הקודם מללוב, היה נוהג להתפלל
בדבקות את תפילת המנחה ברחבת הכותל [בימי המנדט הבריטי]. האדמו"ר היה חולץ נעליו ונעמד אל מול אבני
הכותל. התפילה הייתה נמשכת כשעתיים-שלוש בכל יום חול, והשמש שלו היה מצל עליו בעזרת ארגז עץ ישן, כדי
להגן עליו מהשמש. פעם אחת, בשיאה של התפילה האקסטטית, קרא האדמו"ר לשמשו ולחש לו: 'היזהר,
מישהו גונב את הנעליים'. הרב ספרין מספר סיפור זה על מנת להמחיש שגם בתפילה העמוקה ביותר נשמרת
תודעה ערנית כלשהי של המתפלל ויש חיבור מסוים אל המציאות.

חווית הביטול במציאות היא חוויה עוצמתית המופיעה בהארות והברקות רגעיות. האנרגיות הגבוהות שלה אינן מאפשרות לה להופיע כמצב תודעה רציף וקבוע:

ולחיות גילוי זה הוא מבחי' הוי'י דלעילא לכן אינו נמשך רק הארה בעלמא כו' ואעפ"כ לא תוכל להתפס בבחי' פנימי' בנפש רק בבחי' מקיף... אך הארה זו יש בה תוספת הרבה מעצמות האור⁸³¹.

אך לאנרגיות הגבוהות שלה ולאפקט המהמם על התודעה האנושית המפוצלת והמודעת לעצמה יש גם מחיר חברתי ופוליטי:

אבל כאשר נמשך השפע מבחי' הכתר הנה לעוצם רוממותו שהוא בחי' סוכ"ע אשר הוא שוה ומשוה אצי' ועשי' כידוע. לכן אינו תופס מקום לפניו בחי' הביטול של המקבלים וקמי' כחשכה כאורה, כי חושך הוא מקור דלעו"ז ואור הוא מקור הקדושה שווין לפניו, לכן יוכל להיות נמשך השפע גם לחיצונים מצד העדר תפיסת מקום, כנאמר שממית בידים תתפש והיא בהיכלי מלך, ולכן ביכולת רשעים למשול על ישראל וגם ביכולת עמלק ללחום נגד הוי' ממש⁸³².

מנקודת המבט של המוחלט הגבולות מיטשטשים. ההבחנות המקובלות בין טוב ורע, אמת ושקר, ימין ושמאל, ים ויבשה, מוות וחיים – הולכות ומתערפלות. נקודת הליכה הגרעינית של הקיום מסוגלת להכיל את כל הקצוות בפועל, ולכן גם מכחישה את היומרה ההיסטורית לכינון תהליכים של אבולוציה חברתית. ההתבוננות ממעוף הציפור מקהה את הרגישות ולשוני ולניואנסים המבדילים ביניהם, וממילא מקשה על פעולה בתוך מסגרות חברתיות של היררכיה. ההכרה הפרגמטית של ר"ה גורסת שעבודה רוחנית ותביעה אתית יכולות להתרחש רק בתוך מודעות להיררכיה ולפער שבין הגבוה לנמוך. היעדר ההבחנה בין ישראל לעמלק מכחיש את הנרטיב שבמסגרתו מתעצבים דפוסי המעשה הדתי, ור"ה מזהה פה אמת רדיקלית 'גדולה מהחיים', המתגלית למפרע ככזו שחותרת תחת עצמה.

הבעיה אינה רק במישור התאולוגי, אלא גם בהשלכות על התפקוד היומיומי במסגרת החברתית. האויב של הטוב הוא הטוב ביותר, והיכולת לפעול בתוך שדה המציאות מצטמצמת במצב של דבקות קיצונית. בדבקות זו, מעשיו ודיבוריו של האדם נעשים לטפל, ותודעתו האחוזה ברוחני הופכת לעיקר. היא עשויה ליצור ניוון או שיתוק בהתנהלות היומיומית של האדם, כפי שמצינו בדבריו של תלמיד הבעש"ט, ר' יעקב יוסף מפולנאה:

831. פלח הרימון, ס"ב.

832. שם, סב ע"א. ר"ה מדגיש כי מצב זה מזוהה עם ספירת הכתר, אך לא עם 'אמיתת העצמות', שבה: 'ובבחי' אמתת העצמות שם אין מקום ושרש להשפיע בלעו"ז (לעומת זה)... ואז גם המקיף אינו מאיר רק בסט' דקדושה ובזה נכרת שרשם מבחי' המקיף... שגם אות א דאנכי נתלבשה בבחי' הוי'י דחכ"ע להיות אלקיך ולהיות נמשך בסטרא דקדושה בלבד כו" (שם).

שמעתי בשם קדמון אחד שזהו שאמרו חכמינו ז"ל שאבותינו היו עקרים מצד דבקותם בו ית' בתורתו, לא נמצא בהם תאוות משגל וכו'.⁸³³

המקור למסורת זו הוא אמנם במסכת יבמות⁸³⁴, אולם שם הדבקות לא נזכרת כסיבה לעקרותם של האבות. העקרות מנומקת שם בכך ש'הקב"ה מתאוה לתפילתם של צדיקים'. בדברי רי"י לעומת זאת, נמתחת הזיקה הישירה שבין הדבקות לבין צמצום יכולת הפעולה בשדה הפיזי.

5.6.1.22 הביטחון המשיחי – הכרעה של התגברות

הפתרון של ר"ה הוא בהכרעה אישית של ויתור על הדבקות לטובת הפעולה בשדה המציאות:

אך להיות שתכלית הכוונה הי' להיות לו דירה בתחתונים וזה א"א להיות כ"א ע"י קיום המצות בפו"מ דייקא שע"ז יתגלה א"ס בעצמו ובכבודו בעולם העשי' הגשמי דייקא. וזה פנימי רצונו ית' כי סוף מעשה עלה במח' תחלה כידוע. והנה כ"ז שהוא בבחי' הביטול דיראה עילאה א"א לו לקיים רצון ה' במצותיו. כמו העומד לפני המלך שא"א לו לעשות שום דבר. לכן צריך להתגבר בעצמו לבוא לבחי' רצון למעלה מן הטעם ועונג שבחכ', ומוכרח להעלים הביטול שיש לו מצד הראי' והסתכלות שלו. ולפעול אצלו רצון להתלבש בכח המעשה לקיים מצותיו יתב'. וזהו קבלת עול מ"ש שלמע' מהטעם דחכ"ע.⁸³⁵

עבור החסיד המתבונן מדובר בתנועה לא טבעית של התכחשות לנטיית הלב. ההכרה בכך שהשקיעה במושכלות עשויה לגרום לתלישות מהתביעות הדחופות של החיים, דוחפת את האדם להכרעה של ויתור. הפרקסיס ההלכתי, כמו גם לימוד התורה העיוני, אינו עולה בקנה אחד עם הווייה ספיריטואלית קיצונית. המתח שבין הלימוד ה'יבש' והמעשה הטכני של המצוות העסיק רבות את מורי החסידות, כשההכרעות שהם נקטו הפכו לא אחת לאיל ניגוח אצל חוגי המתנגדים⁸³⁶. בניגוד לחלק ממורי הדור הראשון והשני של החסידות, שהעצימו את ערך הדבקות גם במחיר של פגיעה כמותית בלימוד התורה, רש"ז דגל בהעצמת ערך הלימוד והמעשה הגשמי.

הנוסחה החב"דית מדברת על 'דירה בתחתונים': הא"ל חפץ לשכון בעולם הגשמי הנמוך, ונוכחותו בעולם הזה מתממשת דרך לימוד התורה וקיום המצוות המעשיות. אמנם, כדי שהללו לא יהפכו לכלים חיצוניים הריקים מתוכן נפשי, יש להקדים את הביטול והדבקות. התנועה הנדרשת מהחסיד מנוסחת

833. תולדות יעקב יוסף, ט ע"ב. לאינטרפרטציה חסידית נוספת לרעיון זה ראו גם מי השילוח, פרשת וירא, עמ' כח, שם הוא מתאר את עקרותו של אברהם אבינו כנובעת מדבקותו: 'היינו כי מצידו לא היה אברהם ראוי להוליד כי היה דבוק בהש"י בתכלית הפשיטות ומי שהוא דבוק בהש"י בשלימות אינו נמצא בו דבר בלתי פשיטות ואחדות לחיים האמיתיים'.

834. בבלי, יבמות סד ע"א.

835. פלח הרימון, סג ע"א.

836. עוד בעניין ראו ש"ץ-אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה, פרקים ה, יב.

כ'רצוא ושוב': דבקות וכמיהה מיסטית בתחילה, וירידה לעולם ופעולה בו לאחריה. המטרה היא 'להגשים' את החוויה ולהשתמש בה כקטליזטור לפעילות בשדה המציאות, ברמה הרעיונית אמור תהליך זה לגרום להרחנת המעשה הגשמי, ולמילוי בהשראה רוחנית.

ברמת ההנחיה, רש"ז ור"ה אינם מתעלמים מהדיכוטומיה שבין התנועה הספיריטואלית לבין השליחות לפעולה בעולם הפיזי. ר"ה מתאר את הירידה לעולם במונחים של 'מסירות נפש', החסיד מוכן לוותר על כיסופיו הרוחניים ועל נטיית ההסתלקות שלו כלפי מעלה כדי 'לעשות נחת רוח לקונו', מתוך הכרה בכך שזהו החפץ הפנימי של האל.

תיאורו של ר"ה חריף. האדם נדרש לשיטתו לברוח מהקב"ה:

וזהו כוונת דוד המלך עליו השלום 'פליאה דעת ממני נשגבה' וכולי ו'אנא מפניך אברחי' וכו', ולכאוי למה רצה לברוח מהקב"ה וכו' אך כוונתו למצוא מקום בעצמו, לקיים רצונו יתברך, שלא יוכל להיות בעת שהוא לפניו בבחינת ביטול במציאות. וכח זה נמשך מבחינת 'פליאה דעת' היינו מלמעלה מן הדעת דחכ' עילאה וכו' וד"ל.

הפליאה של דוד היא על עצמו, על הנכונות לוותר על היקר לו מכול, שהיא הדבקות הטוטאלית באלוהיו. את הכוחות להתגבר על עצמו הוא שואב ממקום שלמעלה מן השכל והשיקול ההגיוני. יש כאן ויתור על המימוש הרוחני האישי לטובת מילוי שליחות בעולם, שאמנם מטרתה היא תיקון המציאות והפיכתה לכלי להשראת השכינה, אך היא מלווה במחיר אישי כבד של ויתור על החוויה המיסטית הממכרת.

הירידה אל המציאות אמנם מזמנת תחושה של סיפוק הבאה כתוצאה ממילוי חובה אישית, אך מבטלת את החוויה העוצמתית של מי שהפך למדיום המשקף שפע רוחני גלוי, ובדבריו של ר"ה:

והעונג הוא עונג נעלם שאינו בגדר השגה כלל... אך מזה בא לבחיני עונג פשוט שבמצות והיינו שמתענג מצד קיום רצונו בלבד שבזה עושה נח"ר לפניו ית'... שכן בחיי עונג הנעלם שבמצות אינו מאיר עכשיו... רק ע"י מלך המשיח שנק' בן כנאמר בני אתה⁸³⁷.

ההסתפקות בחוויה האנושית הפשוטה של הנהנה מיגיע כפיו היא הקרבה עצומה מצידו של המיסטיקן. על פי ר"ה האדם מוכן להקרבה זו שכן דרכה הוא מזדהה עם התשוקה האלוהית ל'שכינה בתחתונים'. פניו המקום מצדו מאפשר לו להזדהות עם האלוהות, שגם היא מצמצמת את עצמה כדי לברוא את עולם הנבראים הנפרדים⁸³⁸, אך כך הוויתור הופך במפתיע לקפיצת מדרגה. האדם המוותר על 'חופש

837. פלח הרימון, שם.

838. השוו לתיאור הדרמטי של חווית הוויתור והנכונות 'לכבות את האש' המופיע אצל ר' נחמן מברסלב: 'מבאר ב'עץ חיים' בתחלתו, שכשהשם יתברך רצה לברא את העולם היה אור הקדוש ברוך הוא אין סוף, ולא היה מקום לבריאת העולמות. והצרך כביכול לצמצם אור האין סוף לצדדין, ונעשה חלל הפנוי. ובתוך החלל הפנוי הזה, ברא כל

העיסוק' הרוחני שלו מסגל לעצמו באופן פרדוקסלי את תכונת היצירה האֵלוהית, הכרוכה בצמצום העצמי לצורך השפעה והטבעת חותם במציאות החיצונית.

5.6.1.23 הביטחון כמחולל מציאות חדשה

משפט מפתח בדרוש הוא מדברי המדרש 'כל הבוטח בה' זוכה להיות כיוצא בו'⁸³⁹. הכרעת הוויתור, שמגיעה לאחר החוויה האוניו-מיסטית, יוצרת זהות בין האדם לבין קונו. ההתגברות על השניות והזיהוי הטוטאלי שבין החפץ העליון לרצון הפרטי יוצרת מצב יוצא דופן שבו 'אין מסתיר הפירוד דבי'ע ואין צריך לתקן הפירוד של הכלי שזהו תלוי במעשה התחתונים, רק שצריך להיות המשכת הכלים להמשיך האור ושפע'⁸⁴⁰.

במצב הדברים הרגיל יש פער בין המעשה והתוצאה, ובין הכוונה לביצוע. הכנה ראויה של הכלי אינה מבטיחה את איכותו של התוכן שימלא אותו, הקשר שבין ההשתדלות למימוש הוא לכל היותר סטטיסטי אך ודאי לא מובטח. הזיהוי המלא שבין התודעה הפרטית לבין תודעת המוחלט יוצרת מצב של זיהוי בין האור לכלי, ובין החומר לצורה:

ועל דרך דוגמא בנפש ראשית הגילוי במח שהוא בחי' חכמה. שכל המבריק כברק הוא מאיר השכל עם האותיות ביחד ממקור השכל הנקרא משכיל, וזוהי דוגמא בנפש לבחי' אצילות. מה שאין כן בהשגה ובמדות שבנפש שהם דוג' לבחי' ביי'ע, אינם מאירים בשלמות בלתי שיושלמו אותיות המחשבה וההרהור תחילה וכי'⁸⁴¹.

בפסקה זו מפתח ר"ה את ההבחנה המופיעה בדברי רש"ז בספר התניא⁸⁴² בין פעולת החכמה והבינה. שלוש הספירות הראשונות: חכמה, בינה ודעת, משתקפות בנפש בפעילות ההכרה האנושית. בניגוד לבינה, המציינת את הפעילות האנליטית של עיבוד, הפשטה והכללה, החכמה מציינת את האינטואיציה

העולמות. וכל העולמות נבראו על ידי חכמה, כמו שכתוב: 'כלם בחכמה עשית'. ועקר תכלית בריאת העולמות היה בשביל המלכות, הינו כדי לגלות מלכותו. שזה אי אפשר כי אם על ידי העולמות, כי אין מלך בלא עם. ובשביל זה היה הצמצום של החלל הפנוי, כדי שיהיה מקום לבריאת העולמות, כדי שיתגלה מלכותו יתברך. כל זה מבאר בזהר ובכתבים: ורבנו, זכרוננו לברכה, מבאר כל זה בכל אדם. כי כל אחד מישראל הוא חלק אלוך ממעל, ועקר האלקות בלב. והאלקות שבלב איש הישראלי הוא בחינת אין סוף, כי אור להביותו הוא עד אין סוף, הינו אין סוף ואין תכלית לתשוקתו. ולפי גדל ההתלהבות הלב של איש הישראלי שהוא עד אין סוף, לא היה אפשר לו לעשות שום עבודה, ולא היה יכול לגלות שום מדה טובה. כי מגדל התלהבותו עד אין סוף, אינו יכול לעשות שום דבר. שזהו בחינת מה שבתחלת הבריאה לא היה מקום לבריאה, מחמת שהיה הכל אין סוף כנ"ל. כי בריאת העולמות, הן המדות כנ"ל. ועל כן בהכרח צריך האדם לצמצם אור התלהבות לבו שהוא עד אין סוף, כדי שיוכל לעבד את השם בהדרגה ובמדה. כי השם יתברך רוצה בעבודתנו, שנעבד אותו בעבודות ובמדות טובות, שזה אי אפשר כי אם על ידי הצמצום כנ"ל' (ליקוטי מוהר"ן קמא, תורה מט).

839. דברים רבה ה, ט.

840. פלח הרימון, סד ע"א.

841. שם.

842. ספר התניא, פרק ג.

הראשונית, ואת ההתבהרות הרעיונית וההתגלות. האינטואיציה אינה זקוקה לכלי הבעה, מובנותה נובעת ממנה עצמה, היא שקופה לעצמה ונהנית מעוצמה של ודאות פנימית. ה'שכל' הנמוך יותר נזקק לאופני הבעה, לכלים לשוניים ולמערכת מושגית על מנת להגדיר ולתחם את עצמו, ורק בתוכם הוא שואב את מובנותו, אך אור ה'חכמה' הוא הברקה היודעת את עצמה מתוך עצמה. במקום הזה יש חיבור בין האור והכלי – המובנות הפנימית יוצרת לעצמה כלים באופן חופשי, והיא אינה צריכה לקבל אותם מבחוץ.

הביטחון הזה, אליבא דר"ה, שייך למשיח. המשיח יוצר ברצונות את התוכן של השפע האלוהי, ואת הכלים המעשיים המאפשרים את הופעתו של השפע במציאות החיצונית. הצדיק, או המשיח, הופכים לשליחו של האיל בעולם, ולכן גם יכולים להבטיח את ההצלחה, וממילא הביטחון שלהם הופך להיות ביטחון בעצמם, לאחר ש'עצמם' הפך לאחדותי ומזוהה עם הרצון העליון. הוויתור על הרוח העליונה מוריד את הרוח לארץ, והופך את המציאות לכלי שרת בידי מי שמזוהה עם מתג ההפעלה שלה.

5.6.1.24. בין יוסף ליעקב

יוסף נענש על כך שעשה 'סיבה להצלתו' שכן זיהויו עם דמות הצדיק תובע ממנו הכרה בכך שהמציאות היא אלוהית לגמרי, ולכן אין צורך בהשתדלות או בהפעלת כוח כדי לגרום לה לנוע. יעקב, השייך לעולם התיקון הנמוך יותר, נדרש להתאמץ כדי להציל את עצמו, וההשתדלות אינה סותרת את ביטחונו⁸⁴³. הפער בין התביעה מיוסף לתביעה מיעקב נובע משורשי הנשמות השונים שלהם. כל אחד מהם שייך לרמה אחרת של הוויה נשמתית ולכן נדרש למעשה שונה.

5.7. קונטרס ההתפעלות – הדירוג ההיררכי של ההתפעלות

הקדמת קונטרס ההתפעלות, שנסקרה לעיל באריכות, שרטטה את ה'אני מאמין' של ר' דובער ביחס למקומה של החוויה המיסטית, או ההתפעלות, במסגרת עבודת ההתבוננות החסידית. את ההקדמה חתם האדמו"ר האמצעי בשרטוט מפת החסמים המונעים את החסידים מלעסוק בעבודה זו. כאמור, הוא חילק בין חסידים שלמדו דא"ח – כלומר העמיקו במאמרי החסידות, אך חסרים את ההדרכות

843. פלח הרימון, סד ע"א: 'יעקב עשה סיבה להצלתו ולא מצינו שנענש... יעקב אע"ה הי' מרכבה לבחי' הוי' דלתתא... אך כאשר מתלבש בלבוש נברא מאין ליש... וידוע דג' עולמות ביי"ע הוא במדרגות ומשם יפרד לכן צריך לעשות כלי וסבה להצלתו כי ע"י שעושה הסיבה ואינו בוטח על הסיבה רק על ה' שישלח לו השפע על ידי סבה זאת אזי הוא מתקן בחי' הפירוד של עולמות הנבראים וממשיך בהם בחי' הביטול להוי'... משא"כ יוסף יסוד א"ק... וזהו בחי' הוי' דלעילא ולגבי בחי' זאת אין מסתיר הפירוד דבי"ע כידוע דלגבי א"ק שוין האצי' עם העשי' ובמחשבה אחת צופה ומביט. ולכן אין נפרד מאיתו גם בלבושים דמח' דבור ומעשה שלו... וא"כ אין צריך לתיקון הפירוד של הכלי שזהו תלוי במעשה התחתונים רק שצריך להיות המשכת הכלים להליש האור ושפע וזה בא ג"כ מלמעלה... נמשך אצלו האור עם הכלי יחד... וע"כ זוכה להיות כיוצא בו'.

המעשיות להתבוננות המכוונת לדבקות אקסטטית – לבין החסידים שמתנגדים אידיאולוגית לכל חויית התפעלות בטענה שחוויה זו נובעת מ'הרגשת עצמו' פסולה⁸⁴⁴.

בגוף הקונטרס קובע ר' דובער כי עיקר מטרתו של רש"ז הייתה לבסס את עבודת האל על התפעלות, אך שזו תהיה "התפעלות אלוהית ולא התפעלות חיי בשר". בהקשר זה הוא מציע כמה הגדרות פילולוגיות חשובות:

1. דבקות: הדבקות מוגדרת כמצב טבעי שנובע מתוך הקשר העצמי והלא בחירי של הנשמה באלוהים. הדבקות היא מצב סטטי קבוע, ואין היא תלויה בהתפעלות ואפילו לא במודעות של האדם. נשמתו של אדם, כל אדם, נמצאת במצב טבעי של דבקות במקורה האלוהי גם אם האדם עצמו אינו נוקף אצבע על מנת לברר, להבין או להשיג מצב זה⁸⁴⁵.

2. אהבה: האהבה היא כבר מצב מפותח יותר, ועניינה הוא המודעות לדבקות והוצאתה מהכוח אל הפועל. האהבה מגיעה לשיאה במצב של התפעלות, שהיא חוויה מיסטית אקסטטית של מצב הדבקות.

3. התפעלות אלוהי: זהו המצב הרוחני המפותח ביותר, שבו האדם חושף את הדבקות העצמית של מדרגת היחידה – שהיא השכבה העליונה והזכה ביותר של הנפש. עם זאת, הגילוי של היחידה גם הוא איננו תלוי במאמץ מכוון, אלא מתרחש כאשר היהודי שומע "ביאורי סובב וממלא", במשמעות של מאמרי חסידות המעוררים את זיכרון הנפש למקור חוצבה בעליונים.

4. התפעלות אלוהות: זוהי התפעלות התלויה במפגש עם התוכן התאוסופי, או במה שר' דובער מכנה 'שמיעה'⁸⁴⁶.

קונטרס ההתפעלות מדגיש כי התפעלות ללא קישור קוגניטיבי לתוכן העיוני של מאמרי החסידות איננה התפעלות אותנטית אלא בחינה של "דמיון שווא", או "צעקה חיצונית בלב בשר בלתי אור וחיות פנימי כלל... כמת ממש יחשב"⁸⁴⁷.

בדברים אלו הוא מדגיש את אחד המסרים החשובים מבחינתו, והוא הצורך לחבר את ההתפעלות בעבודת האל לתוכן ממשי ומובחן, ולא להסתפק בהתפעלות רגשית מעצם הזיהוי של המוקד הרוחני שבנשמה.

נוסף על כך, 'התפעלות אלוהית' לשיטתו איננה יכולה להיות תוצאה של מאמץ מודע ומכוון להשגת חוויה מיסטית, אלא עליה להתרחש בדרך ממילאית, כפועל יוצא אנכי מעבודת ההתבוננות. האדם צריך לשאוף לדבקות באל דרך התבוננות מעמיקה במבנה התאוסופי של סדר ההשתלשלות כפי

844. קונטרס ההתפעלות, עמ' נא.

845. שם, עמ' נד.

846. שם, עמ' סא.

847. שם, עמ' סב.

שהוא מצטייר בשער הייחוד, וההתפעלות אמורה להופיע כתוצר נלווה לתהליך ולא כמטרה שלו. החתירה המכוונת לחוויה מיסטית מתוארת כמאפיין של הכסיל, אשר עליו נאמר "לא יחפוץ כסיל בתבונה כי אם בהתגלות לכו".

את קו פרשת המים בין עולמו של הכסיל החפץ בחוויה לעולמו של עובד האלוהים החפץ בדבקות מתאר ר' דובער כהבדל שבין עולם הקדושה לבין קליפת נוגה. כך, בעולם הקדושה נקודת המוצא הנפשית היא במצב של ביטול והכנעה מול הנוכחות האלוהית בעולם, ואילו קליפת הנוגה מונעת מחוויה אגוצנטרית של ישות.

כאן מציף קונטרס ההתפעלות שאלה⁸⁴⁸: הרי לכאורה לא תיתכן התפעלות מיסטית ללא מודעות ו'ישות', שהרי כל עניינה של ההתפעלות הוא החוויה של הנוכחות האלוהית בנפש, וזו הרי מתבטאת בחוויה יוצאת דופן של האור האלוהי השורה בנשמה שממילא מעצימה את תחושת הקיום העצמי, וזו הרי מזוהה עם הישות.

התשובה של ר' דובער היא שההתפעלות צריכה להיות כמו התפעלות מניגון, "שהוא בחינת התפעלות פתאומית דווקא בלתי בחירה ורצון שכלי כלל, והוא התפעלות מורגשת ובלתי מורגשת בעצמו מצד שאינה באה מצד עצמו לכוון לעשות התפעלות כי אם ממילא ומאליו בלתי נודע לו... זהו הנקרא 'העדר הרגשת עצמו בזה' כלל, אבל מכל מקום התפעלות מורגשת הוא"⁸⁴⁹. כלומר, האדם עשוי להאזין לניגון מתוך עניין ביצירה, וההתפעלות באה בדרך ממילא גם כאשר היא לא הייתה התכלית המבוקשת במקור.

דברים אלו נכתבים כהקדמה לחלוקה יסודית בין שני מסלולי התפעלות. הראשון מכונה כהתפעלות של 'עובד ה' בגופו', והשני הוא התפעלות של 'עובד ה' בנשמתו'. באופן בסיסי, החלוקה מסמנת את קו הגבול בין תגובות רגשיות 'קובנציונליות' למפגש עם תוכן רוחני מופשט. תגובות אלו מתבטאות בהתעוררות רגשית נורמטיבית ברמות שונות. מעבר להן, 'עובד ה' בנשמתו' מתאר התפעלות המוגדרת כחוויה מיסטית טהורה, חוויה שבה האדם עובר מפגש עם תוכן מיסטי טרנסצנדנטי המעורר אותו לקונברסיה ולמטרמופזה נפשית. בעוד שהקבוצה הראשונה מאפיינת את רובם הגדול של עובדי ה' שמעוררים את עצמם למפגש חי ובלתי אמצעי עם עולם הרוח אך נשארים בתוך מנעד הרגשות והחוויות הנורמטיביים, הרי שהקבוצה השנייה מאפיינת עילית מצומצמת שמצליחה לחרוג מעצמה ומיכולותיה הטבעיות, ומגיעה למפגש מיסטי על-טבעי עם האור האלוהי הבלתי מושג הסובב וממלא את המציאות.

848. שם, עמ' סד.

849. שם, עמ' סו.

את שתי הקבוצות מחלק ר' דובער לתת מדרגות בהיררכיה המבוססת על שיפוט דרגאי שלהן מהנמוך לגבוה, כפי שיפורט לקמן.

5.7.1. חמש המדרגות של עוכר ה' בגופו

'הרגשת עצמו לבד'⁸⁵⁰: מדרגה זו מוקעת ב'קונטרס ההתפעלות' כמצב שאיננו כלל 'עבודת ה' אלא "שכל עיקר חפצו אינו רק להיות מתפעל בלבד ויהיה לו מזה חיות". דהיינו מדובר באדם המחפש את עצם החוויה והריגוש ולא את המפגש המיסטי עם הטרנסצנדנטי, או בלשונו של ר' דובער "אינו רוצה ומכוון לבחי' אלקו' כלל ואין כוונתו ומגמתו שיהי' אלוהות שוכן בנפשו או שתהיה נפשו קשורה באלוהות"⁸⁵¹. למרות זאת, הטענה היא שיש בחוויה זו מעט 'תערוכת טוב', שכן במישור הלא מודע הערך המניע של אדם זה הוא רצון בקרבת אלוהים.

1. 'שמיעה מרחוק'⁸⁵²: בקטגוריה זו נמצא מי שלומד תורה עד "שנתאמת ונתקבל אצלו במוחו". מדובר באדם המבקש קרבת אלוהים, אבל ה'עניין האלוקי' עדיין לא נחקק בתודעתו והוא אינו חווה התפעלות מורגשת ממשית, ולכן הוא שואל את עצמו מפעם לפעם "איזו תועלת בנפשו יבוא מזה". זוהי המדרגה הנורמטיבית של מבקשי ה', או בלשונו של 'קונטרס ההתפעלות': "זהו עיקר התחלת המבקשים ודורשים אלוהים באמת ובתמים בכוונה רצויה לאלוהות דווקא". ההזדהות הבסיסית של אדם זה מוגדרת כ'מחשבה סתם' או 'מחשבה קרה': "דומה לאדם החושב על דבר טוב ומשובח שגדול בעיניו מאוד וזה מחשבה קרה שאינו נוגע אליו כלל".

2. 'מחשבה טובה שמצטרפת למעשה': גם פה עדיין אין התפעלות מורגשת ממשית, אבל כן מתעוררת אהבה בסיסית שעיקר תרומתה הוא בדרך לעשייה דתית חיובית. אם המדרגה הקודמת מספיקה על מנת לגרום לאדם להימנע מעבירה על מצוות לא תעשה, בבחינת 'סור מרע', הרי שבמדרגה זו יש כבר פנייה פוזיטיבית למימוש הציוויים הדתיים, בבחינת 'עשה טוב'. אדם זה מתאפיין בהתעוררות ראשונית של היסודות הרגשיים שאותם ביקש להנחיל ספר התניא לבינוני, המתוארים כ'דחילו ורחימו' – כלומר יראה ואהבה. מדרגת 'מחשבה טובה' היא תוצאתית להתמסרות של האדם למחשבות על האלוהות כתוכן בעל מאפיינים קיומיים אישיים, מה שמעורר אותו ל'הזזה ממקומו'. דמות זו חווה גם מצבים כמו "שנופל בלבו בושה על עצמו איך שהוא רחוק ואיכות שפלותו וגם עניין כללות שפלות עוה"⁸⁵³ החומרי", וזאת בניגוד למדרגה הקודמת המתוארת במשפט: "דומה לאדם החושב על דבר טוב ומשובח שגדול בעיניו מאד וזה מחשבה קרה שאינו נוגע אליו כלל".

850. שם, עמ' עז.

851. שם.

852. שם, עמ' עט-פא.

853. = עולם הזה.

3. 'התפעלות הלב'⁸⁵⁴: ההתבוננות בתאוסופיה הקבלית מעוררת בשלב מתקדם זה תגובות רגשיות ברורות ומובחנות, בבחינת "התפעלות מורגשת באור וחיות גדולה באהבה ויראה". אמנם גם מדרגה זו איננה מוגדרת כ'התפעלות אלוהית' אך יש בה קישור רגשי עשיר ויציב: "וזהו עיקר המצווה בעבודה שבלב לייגע את עצמו במחשבה כל כך עד שיתפעל הלב דווקא ונקרא 'פולחנא דחימותא'⁸⁵⁵". האדם שהגיע למדרגה זו חווה רגשות של אהבה ויראה בזמן קיום המצוות, והוא ניחן בהתלהבות חיונית הדוחפת אותו ל'סור מרע ועשה טוב'. מה שעדיין חסר פה הוא הקישור בין ההכרות הקוגניטיביות למצב הרגשי, שכן "לא בקל יומשך התפילות בלב מהתפעלות המח"⁸⁵⁶.

4. 'כוונה שבלב': ההתפעלות של האדם נשמרת ואינה מתעמעמת גם בזמן הלימוד שבו הוא יורד לפרטי הפרטים של מאמרי הדא"ח. החידוש פה מעניין: ר' דובער קובע שבדרך כלל קיים נתק מסוים בין ההכרה למידות הרגשיות, בין פרטי הביאור המסועף והמורכב לבין ההתפעלות שבאה מ'תמצית העניין'. פירוש – ההתפעלות יכולה להתרחש רק כאשר המתבונן תופס את תמצית העניין, אולם כאשר הוא שקוע בפרטים במהלך הלימוד העיוני החוויה מסתלקת, כפי שראינו בשער הייחוד את הביאור על 'יסוד אמא קצר' שהסביר מדוע הבינה התבונית אינה נוכחת בזמן גדילתו של פרצוף זעיר אנפין. בשלב הנוכחי, המפותח ביותר מבין מדרגות ההתפעלות של 'עובד ה' בגופו', האדם מגיע למצב שבו לא קיימת סתירה בין ההתפעלות הרגשית לבין השקיעה הקוגניטיבית במושא ההתבוננות (מבנה העולם האלוהי). נוצר אצלו רצף בין השכל והרגש, שמאפשר התפתחות סימולטנית של שניהם⁸⁵⁷. כאן אנו מדברים על דין ורחמים שכליים בעניינים שאין פער בין ההתפעלות ומושא ההתבוננות.

ר' דובער חוזר ומדגיש כי כל המדרגות המתוארות לעיל הן בבחינת 'עובד ה' בגופו', ולא הגיעו לבחינת 'עובד ה' בנשמתו'. החלוקה, כפי שראינו לעיל, מתבססת על ההנחה כי "בחינת הנשמה מצד עצמה הרי היא כוח אלוהי ממש", ולכן 'עובד ה' בנשמתו' מיוחס רק למיסטיקן החווה חוויה טרנסצנדנטית על-טבעית שאיננה פיתוח או העצמה של כוחות הרגש המוכרים.

ההתפעלות המיסטית הגבוהה, שאליה מכוון 'קונטרס ההתפעלות', מתוארת כשילוב בין עמל עיוני אינטנסיבי של שקיעה עיונית בטקסטים תאוסופיים מתוך תודעת ביטול, יחד עם כשרון מולד,

854. שם, עמ' פד.

855. שם, עמ' פה.

856. = המחשבה. שם, עמ' פו.

857. השוו לתיאורים של ברוך שפינוזה בנוגע למדרגות אהבת אלוהים השכלית: 'מי שמכיר את עצמו ואת הפעולותיו אוהב את אלוהים'; 'אלוהים אוהב את עצמו אהבה שכלית לאין סוף'; 'אהבת אלוהים השכלית של הנפש היא אהבתו של אלוהים את עצמו'. שפינוזה מתאר שם אהבת אלוהים רציונלית, שבה גם האדם השכלתן המתבונן חווה ארוס ותשוקה במהלך הלימוד העיוני שלו. (שפינוזה, תורת המידות, פרק ה', משפט טו ואילך)

שאליו לא יזכה מי שלא ניחן ב"חוש השמיעה, כידוע בנסיון גמור.. ע"כ בשמיעתו בבחינת אלוהות תתפעל הנפש האלוהית".

בהגדרה, ב'השגה אלוהית' התוכן הוא טרנסצנדנטלי, מקורו משפע שנשפע מהאלוהות. השפע הזה איננו רק תוצאה של בירור 'קליפת נוגה' שבנפש הבינוני, אף על פי שגם הוא מופיע בסופו של דבר דרך השכל והמידות הגלויים, או בלשונו של ר' דובער דרך "הלבוש דנוגה המסתיר על עצם האור". את הנקודה הזו מחדד 'קונטרס ההתפעלות'. לשיטתו, בהשגה 'טבעית', מקור ההשגה הוא במפגש עם תוכן רוחני שהוא עצמו שיקוף או שכפול של האור האלוהי המקורי, בבחינת "מרחוק ה' נראה לי". מאחר שמדובר בבואה דבבואה, הרי שהאור מופיע רק דרך ה'לבוש דנוגה' שמסתיר מעצם הווייתו את מקור האור, מה שהופך את הגילוי שלו בהכרה וברגשות כשיקוף של שיקוף, כגילוי של כלי שלישי. לעומת זאת, בהשגת 'הנפש האלוהית' מתגלה בנפש המקור האותנטי, השפע האלוהי הישיר והבלתי אמצעי, ולכן גם כאשר הוא נקלט בכלים האנושיים הוא עדיין 'נאמן למקור' ומבטא אותו באופן אמין.

כך או כך, הפער בין החוויות מהותי:

הרי גם בחי' היותר אחרונה שבנפש האלוהית שהוא כמו בחי' הקטנות ביות והתפעלות העצמיות בנה"א בבחי' עשייה למשוך אחרי אלוהות בלי טעם כמו ביציאת מצרים דכתיב 'לכתך אחרי במדבר'... גדולה הרבה גם מהיותר עליון שבנפש הטבעית שהוא הרצון הפשוט שלמעלה מן הטעם הנקרא כוונה⁸⁵⁸.

ר' דובער איננו מסתפק בהגדרה מושגית, וטוען לקיומם של מדדים ברורים ומובחנים לבחינת איכותה המיסטית של ההתפעלות. בהקשר זה הוא מונה כמה אפיונים שבאמצעותם ניתן להעריך את ההתפעלות שמתעוררת בעקבות עבודת ההתבוננות:

1. יציבות החוויה הרגשית: ההתפעלות הרגשית הטבעית, לשיטתו, מבוססת על תהליך לינארי מובנה, שבו לאחר שאדם יגע ועמל על לימוד הטקסט המיסטי והצליח להגיע לסיכום תמציתי שלו הוא 'מתפעל מהקיצור', במשמעות של חוויה אינטלקטואלית-רגשית שנוצרת בעקבות פיצוח הטקסט. הבעיה היא שזמן קצר לאחר מכן החוויה מתפוגגת: "הרי מאחר שכבר חלף ועובר רגע אחד ושתיים שלא נתפעל מגופה של ההשגה עצמה, מזה מורה על היות שבחי' אלהות שבהשגה זו מוסתר בה מאוד... ע"כ אין לו רק מה ששומע השכל מצד עצמו לבד ואין זה שייך אליו מפני ריחוק אור האלהי שבהשגה זו"⁸⁵⁹. לשון אחר, זוהי חוויה אינטלקטואלית ולא השגה מיסטית, ולכן כאשר חוויית החידוש והגילוי מתפוגגת, הרי שהחוויה הרגשית מתעמעמת ונשכחת.

858. שם, עמ' קלב.

859. שם, עמ' קכ-קכא.

2. חוויה אינטלקטואלית מול מפגש עם 'אור': כאן הטיעון דק יותר, ולפיו בהשגה רגשית נורמטיבית ההכרה מתפעלת מהמבנה הלוגי, מעומק ההסבר ומיכולתו לספק תיאור ממצה של התוכן התאוסופי. בניגוד לכך, בהשגה מיסטית החוויה איננה חוויה אינטלקטואלית אלא מפגש בלתי אמצעי עם אור, בעוד שהמבנה הלוגי המפורט נוצר בדרך אגבית. תהליך זה מזכיר את אפיון היצירה של 'הרב' בשער הייחוד, ולפיו ההשגה מובילה למצב שבו המשיג "יכוון מעצמו כמעט כל רוב ההסבר כי מתפעל מיד מתמציתו, וממילא נעשה אצלו רוב הסבר לאין שיעור לאורך ורוחב ועומק גדול"⁸⁶⁰.

3. רמת הפירוט של הטקסט: בניגוד לתפיסה המקובלת של החוויה המיסטית⁸⁶¹, ר' דובער טוען שחוויה מיסטית אותנטית מובילה את המתבונן לריבוי פרטים ופרשנות, בבחינת 'חידושי תורה' בטקסטים התאוסופים של סדר ההשתלשלות הלוריאני. כלומר, לא רק שההשגה אינה דוחקת את מקומו של השכל והמאמץ העיוני, אלא שהיא מרחיבה ומפתחת אותו. בהקשר זה הוא מציין גם כי היכולת 'להחזיק ראש' ולשמור על קשר מודע רציף עם כל פרטי הפרטים של ההסבר ולא להסתפק בראשי פרקים תמציתיים, מאפיינת גם היא את ההשגה האותנטית⁸⁶².

לאחר הקדמת הדברים פונה שער הייחוד לתאר את חמש המדרגות של "עובד ה' בנשמתו", המזוהות, כאמור, עם התפעלות מיסטית פרא-פסיכולוגית. להלן פירוט מאפייני הדרגות מלמטה למעלה, וכמו ברשימה הקודמת – גם כאן המדרגה הראשונה נחשבת לחוץ-קטגורית ואינה עולה למניין מדרגות ההתפעלות.

חמש המדרגות של "עובד ה' בנשמתו":

1. "עבדין לגרמי": משמש לתיאור פעולה חיובית מתוך מניע אנוכי לחלוטין. כמו בדירוג התפעלות הנפש הטבעית, גם כאן מגדיר ר' דובער תת מדרגה שמבחינתו כלל אינה כלולה בקטגוריה של עבודת ה'. שער הייחוד קובע כי אין הבדל בין מדרגה זו לבין מצב של "עובדי כוכבים שלגרמייהו עבדין מצד שורש נשמתם בג' קליפות טמאות". במילים אחרות, המניע לעשייה אתית נובע מאינטרס ולא מהזדהות פנימית. ר' דובער מזהה מדרגה זו עם מדרגתם של נשמות הערב רב, שעל פי הזוהר היו אלו שחטאו בחטא העגל על אף שנכחו בנסי יציאת מצרים ומעמד הר סיני⁸⁶³, וכן עם כיתות הצבועים והחנפים והשקרנים⁸⁶⁴. רק בשלב הבא ניתן

860. שם, עמ' קכב.

861. השו"ג י"מ, החוויה הדתית, עמ' 170–212; אידל, החוויה המיסטית, עמ' 56–128.

862. קונטרס ההתפעלות, עמ' קל.

863. שם, עמ' קמה.

864. ר' דובער מציין כי גם במדרגה זו יש "מבחינת אלוקות דנפש האלקי' בהעלם גדול". הראיה היא מתגובת האדם לייסורים קשים המתרגשים עליו "כאשר יבוא עליו בטושים גדולים וייסורים וצער סליק נהורא דנשמתא ויבכה" (שם, עמ' קמה). כך מבאר ר' דובער את ההלכה הקובעת ביחס לסרבן גט כי "כופין אותו עד שיאמר רוצה אני",

לדבר על התפעלות שנובעת מתוך הארת הנשמה, המדורגת לפי מקור ההתפעלות בחמש השכבות של הנשמה: נפש, רוח, נשמה, חיה ויחידה, כדלקמן:

2. "נפש": מדרגה זו מאפיינת פרקטיקה אתית שלא נובעת מתוך בחירה מודעת של האדם. מקורה של העשייה החיובית נובע פה מתוך הטבע הטבוע בכל אחד מישראל מעצם העובדה שנשמתו היא נשמה א-לוהית, או בלשונו של קונטרס ההתפעלות – סור מרע ועשה טוב מצד הנפש הא-לוהית. ר' דובער טוען שזהו המקום שעליו מתבססת הפרקטיקה של האנשים המסורתיים. הם שומרים על מצוות עשה בסיסיות הרווחות גם בקרב "עם הארץ ופחות הערך ודעת והנשים", כמו פסח, סוכה, תפילין וציצית, וכן נמנעים מלעבור על מצוות לא תעשה מרכזיות כמו האיסור לחלל שבת, עבודה זרה ושפיכות דמים. וכל זאת "רק מצד רוח האלוקי שבכנסת ישראל, שנמשכים והולכים אחר מקור חוצבם האלוקי כמו טבעיות ממש"⁸⁶⁵. הדגש פה הוא שהאדם אמנם פועל על פי פרמטרים אתיים-דתיים, אך ללא כל כוונה מודעת לעבודת ה'. כך מפרש ר' דובער תופעות חברתיות נפוצות כמו "שם שמים ששגור בפי הכול נשים וע"ה"⁸⁶⁶ ומזכירים שם ה' בכל רגע ורגע, שהשי"ת מבורך והוא המושיע ועוזר, בלא פנימיות כלל. שהרי יכול לעשות דבר מה המנגד באותה שעה כמו גנבא אפום מחתרתא רחמנא קריא שיעזור לו"⁸⁶⁷. פירוש, הזיקה הדתית במדרגה זו נובעת מתוך שייכות סוציולוגית והרגלי שפה, ולכן האדם יכול לקרוא בשם ה' גם כשחייו רצופים בסתירות אתיות ובעשייה הנוגדת את הערכים הדתיים. כך למשל הגנב יכול לבקש מא-לוהיו שיסייע בעדו גם כאשר הוא מתכנן לבצע פשע.

3. "רוח": תנועה מעשית שנובעת מהתעוררות נפשית מורגשת ומודעת, או בלשונו של הקונטרס – שיש בה ממד של 'הזזה ממקומו'. ההתפעלות בדרגה הזו לא נובעת מתוך מסקנות שכליות של בירור תיאולוגי או פילוסופי, אלא מתוך התעוררות פנימית של הנשמה, כמו "תינוק שהולך אחר אביו" בהתפעלות חזקה. כך מתפרשת המוטיבציה של בני ישראל לצאת ממצרים למרות הקושי שהיה להם לשמוע לדברי משה ולהפנימם. כך זה נבע מה'רוח אלוהית עצמית' שבנשמתן. רוח זו מתבטאת בנוסף גם במוטיבציה של גרים "הבאים מרחוק בתשוקה נפלאה שרוח אלוהי נוססה בהם", וכן בקרב בעלי תשובה מפורסמים כר' אלעזר בן דורדיא. עיקר ההתעוררות הזו מתרחש בעשרת ימי תשובה, בראש השנה ויום הכיפורים, שבהם "גם הקלים מתעוררים עד שבוכים ממש", ושיאה הוא במסירות הנפש על קידוש ה' של האנוסים. על

שלכן "גט המעושה (כלומר שניתן בכפיה) בישראל כשר", וכן את האפשרות ההלכתית בנוגע לכפיית מתן צדקה (שם).

865. שם, עמ' קמח.

866. = ועמי הארץ.

867. שם, עמ' קמב.

המוכנות למות כדי שלא לבגוד בזהות היהודית כותב ר' דובער: "דבר זה לא יוכל להיות מצד היגיעה והעבודה כלל כי אם רק מצד עצמות ההתקשרות האלוהית מכוח חוצבה"⁸⁶⁸.

4. "נשמה": כאן מדובר כבר על התפעלות ברורה שמגיעה משכבה עצמית ואותנטית של הנפש. התפעלות זו מתרחשת בדרך ממילאית, ללא שקדם לה מאמץ מכוון להשגת החוויה: "שזהו כמו בחי' התפעלות הניגון שמאיר בלב בשר שהוא בא מעצמו וממילא בלתי בחירה ויגיעה כלל וכלל רק מצד עצמיות התפלות דנה"⁸⁶⁹. זהו דגש חוזר מרכזי במשנת ר' דובער. הוא מרחיב בהסבר על הסתירה שבין החוויה לבין המודעות אליה. לשיטתו, כאשר האדם מודע לחוויה, הרי שעצם המודעות מצביעה על מצב מפוצל, על פער מהותי בין הסובייקט לאובייקט או בין המתבונן לבין מושא ההתבוננות. כאשר מתעוררת המודעות הרפלקטיבית: "הרי ודאי שבחי' אלוקות רחוק ומוסתר בזה כי יש מי שמתפעל ונתפס ליש גדול בעצמו, עד שיעשה עיקר מן ההתפעלות ולא מן האלוהות כלל". לאור זאת, ההתפעלות המבוקשת היא ההתפעלות הספונטנית, שבה החוויה האקסטטית היא תוצאתית למפגש ואין לה ערך עצמאי המנותק מעצם מצב הדבקות שבין הנברא לבורא. התפעלות מתוקנת יכולה אפוא להתרחש רק במצב שבו האדם חווה השגה אלוהית אותנטית, ולא כאשר הוא משתמש בטכניקות להשגת חוויה מיסטית.

5. "חיה": התפעלות זו מכונה גם "נקודת הכוונה שבמוח למעלה מהתפעלות המורגש שבלב". התפעלות זו מוגדרת כתוצאה אופטימלית של תהליך ההתבוננות המפורט בשער הייחוד. המוקד של המתבונן הוא 'גוף נקודת המושכל', וכאשר הוא מצליח להשיגו ולעמוד על נקודת התשתית שלו הרי שההתפעלות היא ביטוי לאיחוד המשכיל והמושכל, "וזה נקרא כוונה"⁸⁷⁰. מרכז הכובד מוסט פה ממצבו הרוחני או הרגשי של האדם אל הביטוי ה'אובייקטיבי' של האור האלוהי. כאשר האור מתגלה בהכרה כתוצאה מהתבוננות עיונית ממוקדת, הרי שניתן לדבר על השגה אלוהית אותנטית, ועל הופעתם של 'דחילו ורחימו שכליים'⁸⁷¹. באופן פרדוקסלי, מדרגה זו מתאפיינת בפחות אקסטזה, או באקסטזה אינטרוורטית יותר, אך מאידך היא משקפת מפגש הרבה יותר שורשי של המתבונן עם האור האלוהי. ר' דובער מדמה זאת לתפילת השבת השונה מתפילת החול: תפילת החול מתרחשת מתוך מאבק של הרוח והחומר, קונפליקט רגשי המתרחש ב'חלל השמאלי' שבלב. מטרתה היא לזכך ולברר את הנפש הבהמית דרך הארת אור הנשמה על הלב הגשמי, והמאמץ של המתפלל הוא להעיר מהנפש האלוהית על הרגשות. התפילה בשבת שונה בתכלית. מטרתה היא להוות תווך להתעצמות והתגברות הנשמה במנותק המזיקה לחומר ולגוף. הנשמה נשאר

868. שם, עמ' קנא.

869. = דנפש אלוהית. שם, עמ' קנב.

870. שם, עמ' קנה.

871. שם, עמ' קנו.

במקורה ואיננה יורדת להאיר את הלב. בתוך התפילה זוהי החלוקה בין פסוקי דזמרה, שמכוונים לעורר את הלב באמצעות התבוננות המוח, לבין קריאת שמע, שבה הנפש מוסרת את עצמה על ייחוד קדושת ה' במילה 'אחד'. דימוי נוסף הוא קול הדיבור של משה, הגבוה יותר מקול הזמרה של הלויים. את אופייה הפרדוקסלי של התפעלות זו מתאר ר' דובער במילים: "להיות שהוא יותר פנימי ועצמי ע"כ הוא בא בלתי מורגש יותר ובלתי מרגיש בעצמו יותר"⁸⁷².

6. "יחידה": זהו ה'ביטול' השלם, 'השיר הפשוט' שאיננו עונג המתרחש כתוצאה מהשגה ספציפית אלא מחיבור הנפש ל'עונג ההיולי' המוגדר גם כמקור לכל סוגי התענוגים. התיאורים של ר' דובער לחוויה זו הינם תיאורי אוניו-מיסטיקה, תיאורי איחוד עם הרצון האחד, העצמי והפשוט, אחדות מלאה שיכולה להתאפיין אפילו במצב של 'בלתי מורגש כלל'⁸⁷³. בין מדרגה זו למדרגות הקודמות קיים הבדל אונטולוגי, שכן בעוד שהמדרגות שתוארו לעיל התרחשו כתוצאה מהתבוננות ספציפית מתוכן מסוים, הרי שכאן מדובר על מצב הרמוני-תכליתי של 'התענגות עצם הנשמה'.

ר' דובער מדבר על הארה נדירה שמתאפיינת בהעדר מוחלט של מודעות, כמו גם בחוסר מובחנות של הפרטים. זוהי חוויית איחוד שאין בה דואליות, שאיננה מבוססת על נקודת מוצא מנוכרת, "והוא הנקרא התפעלות כל העצמיות נמשך כולו ולא נשאר בו כלום ואז הוא בלתי מרגיש את עצמו כלל וכלל... למעלה מטעם ודעת לגמרי כי אין טעם כלל לרצון"⁸⁷⁴. הוא מוסיף שאריכות הדברים פה מיותרת, שכן מדובר בהשגה מאוד נדירה עבור רובם המוחלט של האנשים.

5.8 סיכום

ראינו כי את ההקדמה לקונטרס ההתפעלות, העוסק בהדרכה המיסטית המופשטת והמורכבת ביותר, בחר ר' דובער לפתוח דווקא בבעיות השעה בדמות טרדות הפרנסה של החסידים. זוהי סוגיה מהותית, שכן לתפיסתו של ר' דובער בעיה זו הפכה למכשול המשמעותי ביותר בהתפתחות המיסטית של תלמידיו. יוקר המחיה וקשיי הפרנסה הפכו מהתמודדות שגרתית ופרוזאית למחסום בלתי עביר, ששם לאל את מאמציו של האדמו"ר לכונן מתח רוחני והתקדמות משמעותית בעבודה הדתית.

במהלך פרשני מבריק הפך ר' דובער את הדיון בבעיית הפרנסה לבסיס פיתוחו של מודל תאוסופי מרוכב, שבו התייחסות שלמה לאבני היסוד של עבודת ה' החסידית: אמונה מול חקירה, ביטחון מול השתדלות, עבודה בגשמיות, היפוך ההיררכיה שבין תלמידי החכמים לבעלי הבתים, מעורבות הקודש והחול בתיקון התאורגי ועוד.

872. שם, עמ' קנח.

873. שם, עמ' קנט.

874. שם, עמ' קס.

בגוף הקונטרס קבע ר' דובער כי עיקר מטרתו של רש"ז הייתה לבסס את עבודת האל על התפעלות והדגיש את חשיבותה של החוויה המיסטית-אקסטטית בעבודה, אך מנגד הדגיש את החשיבות בכך שזו תהיה "התפעלות אלוהית ולא התפעלות חיי בשר".

'קונטרס ההתפעלות' מדגיש כי התפעלות ללא קישור קוגניטיבי לתוכן העיוני של מאמרי החסידות איננה התפעלות אותנטית אלא בחינה של 'דמיון שווא', או "צעקה חיצונית בלב בשר בלתי אור וחיות פנימי כלל... כמת ממש ייחשב". הוא מבסס את הצורך לחבר את ההתפעלות בעבודת האל אל תוכן ממשי ומוחכן, ולא להסתפק בהתפעלות רגשית מעצם הזיהוי של המוקד הרוחני שבנשמה.

כמו כן, 'התפעלות אלוהית' לשיטתו איננה יכולה להיות תוצאה של מאמץ מודע ומכוון להשגת חוויה מיסטית, אלא עליה להתרחש בדרך ממילאית, כפועל יוצא אגבי מעבודת ההתבוננות. האדם צריך לשאוף לדבקות באל באמצעות התבוננות מעמיקה במבנה התאוסופי של סדר ההשתלשלות כפי שהוא מצטייר בשער הייחוד, וההתפעלות אמורה להופיע כתוצר נלווה לתהליך ולא כמטרה שלו. החתירה המכוונת לחוויה מיסטית מתוארת כמאפיין של הכסיל, עליו נאמר "לא יחפוץ כסיל בתבונה כי אם בהתגלות לכו".

את קו פרשת המים בין עולמו של הכסיל החפץ בחוויה לעולמו של עובד האלוהים החפץ בדבקות מתאר ר' דובער כהבדל שבין עולם הקדושה לבין קליפת נוגה. כך, בעוד שבעולם הקדושה נקודת המוצא הנפשית היא במצב של ביטול והכנעה מול הנוכחות האלוהית בעולם, הרי שקליפת הנוגה מונעת מחוויה אנוצנטרית של ישות.

בהקשר זה, שיטתו של ר' דובער היא שההתפעלות צריכה להיות כמו התפעלות מניגון, "שהוא בחינת התפעלות פתאומית דווקא בלתי בחירה ורצון שכלי כלל, והוא התפעלות מורגשת ובלתי מורגשת בעצמו מצד שאינה באה מצד עצמו לכוון לעשות התפעלות כי אם ממילא ומאליו בלתי נודע לו". פירוש, האדם עשוי להאזין לניגון מתוך עניין ביצירה, וההתפעלות באה בדרך ממילא גם כאשר היא לא הייתה התכלית המבוקשת במקור.

דברים אלו נכתבו כהקדמה לחלוקה יסודית בין שני מסלולי התפעלות. הראשונה מכונה כהתפעלות של 'עובד ה' בגופו', והשנייה היא התפעלות של 'עובד ה' בנשמתו'. באופן בסיסי, החלוקה מסמנת את קו הגבול בין תגובות רגשיות 'קובנציונליות' למפגש עם תוכן רוחני מופשט. תגובות אלו מתבטאות בהתעוררות רגשית נורמטיבית ברמות שונות. מעבר להן, 'עובד ה' בנשמתו' מתאר התפעלות המוגדרת כחוויה מיסטית טהורה, חוויה שבה האדם עובר מפגש עם תוכן מיסטי טרנסצנדנטי המעורר אותו לקונברסיה ולמטרמופזה נפשית. בעוד הקבוצה הראשונה מאפיינת את רובם הגדול של עובדי ה' שמעוררים את עצמם למפגש חי ובלתי אמצעי עם עולם הרוח אך נשארים בתוך מנעד הרגשות והחוויות הנורמטיביים, הרי שהקבוצה השנייה מאפיינת עילית מצומצמת שמצליחה לחרוג מעצמה ומיכולותיה הטבעיות, ומגיעה למפגש מיסטי על-טבעי עם האור האלוהי הבלתי מושג הסובב וממלא את המציאות.

פסגת ההתפעלות המתוארת בקונטרס היא 'התפעלות היחידה'. "יחידה" זהו ה'ביטול' השלם, 'השיר הפשוט' שאיננו עונג המתרחש כתוצאה מהשגה ספציפית אלא מחיבור הנפש ל'עונג ההיולי' המוגדר גם כמקור לכל סוגי התענוגים. התיאורים של ר' דובער לחוויה זו הינם תיאורי אוניו-מיסטיקה – תיאורי איחוד עם הרצון האחד, העצמי והפשוט, אחדות מלאה שיכולה להתאפיין אפילו במצב של 'בלתי מורגש כלל'⁸⁷⁵. בין מדרגה זו למדרגות הקודמות קיים הבדל אונטולוגי, שכן בעוד שהמדרגות שתוארו לעיל התרחשו כתוצאה מהתבוננות ספציפית מתוכן מסוים, הרי שכאן מדובר על מצב הרמוני-תכליתי של 'התענוגות עצם הנשמה'.

מאחר שהתפעלות זו מתוארת כפסגת החוויה המיסטית, ראוי להתעכב באפיון שנותן לה 'קונטרס ההתפעלות': ר' דובער מדבר על הארה נדירה שמתאפיינת בהעדר מוחלט של מודעות, כמו גם בחוסר מובחנות של הפרטים. זוהי חוויית איחוד שאין בה דואליות, שאיננה מבוססת על נקודת מוצא מנוכרת, "והוא הנקרא התפעלות כל העצמיות נמשך כולו ולא נשאר בו כלום ואז הוא בלתי מרגיש את עצמו כלל וכלל... למעלה מטעם ודעת לגמרי כי אין טעם כלל לרצון"⁸⁷⁶. הוא מוסיף שאריכות הדברים פה מיותרת, שכן מדובר בהשגה מאד נדירה עבור רובם המוחלט של האנשים.

את התפיסה הזו ראוי לבחון על רקע התפיסות הפילוסופיות שרווחו במאה ה-18. כך למשל פרידריך הגל טען כי הניכור הכרחי לצורך כינון התודעה העצמית. האדם צריך את ה'הפך' כדי להכיר את ה'עצמי' שלו. בניגוד לכך, החתירה המובהקת של ר' דובער היא אל מקום של הרוח המוחלט שלפני התודעה העצמית וההכרה העצמית.

סוגיה נוספת שבה עסקו הפילוסופים היא שאלת מהו ה'עצמי'. דיוויד יום, האמפיציסט הקיצוני ביותר, טען כי ניתן לדבר רק על מכלול החוויות הספציפיות והדימויים החיצוניים, וכך גרסו גם רנה דקרט וג'ון לוק. ה'אני' איננו אלא מכלול הפרספציות והתפיסות של התודעה. יום הוסיף כי התודעה היא קליידוסקופית, כלומר בנויה מרצף של דימויים ותמונות, וכי אין למעשה 'אני' נבדל שמלווה את התודעה.

לאור זאת, התפיסה של ר' דובער היא שאם ה'אני' יאבד את הדימויים והתפיסות, גם את העדינים והמופשטים שבהם, הרי שהוא יחזור לטבעו המקורי – חלק אלוה ממעל ממש. ה'אני' העמוק איננו אלא האלוהות, שמתאפיינת בראש ובראשונה בחוסר מודעות ובחוסר פרטיקלוריות. במובן הזה מספק פה ר' דובער הסבר לוגי מעניין וחדשני למושג ה'ביטול' המרכזי כל כך בטרמינולוגיה החסידית, פרשנות שיכולה לשפוך אור חדש על מקורות כמו המדרש המדבר על כך שבמעמד הר סיני פרח נשמתם של בני ישראל.

מבחינה מחקרית, לתיאור זה עשויה להיות משמעות רבה, לאור הניגוד המובהק לאתוס המרכזי של ספר התניא, הרואה את תכלית עבודת ה' ב'דירה בתחתונים' דווקא ולא בחוויה של אוניו-מיסטיקה.

875. קונטרס ההתפעלות, עמ' קנט.

876. שם, עמ' קס.

כזכור, במאמרם על תורת החסידות וספרותה טענו ישעיה תשבי ויוסף דן כי הרעיונות המוצגים אינם אלא בבחינת "הפנים החיצוניות" של משנת רש"ז, ואילו "הפנים הנסתרות" מופיעות בעיקר בדרושים⁸⁷⁷. הם נימקו את גישתם בכך שרש"ז הבחין בין ההדרכות לציבור הרחב שהצטרף לתנועה החסידית, לבין ההכוונה לאליטה הלמדנית שבקרב בחירי תלמידיו. בעוד שלראשונים הוא שאף להנחיל פרקטיקה דתית יציבה ופשוטה, הרי שלאחרונים שאף להנחיל את התכנים העמוקים והחתרניים יותר של משנתו. ההסבר הסוציולוגי שלהם היה שהחשש מפני הזרמים הלמדניים שהתנגדו לחסידות הכריח את רש"ז "להקהות את רעיונותיו בספרו כדי להכביד על יריביו למצוא בהם שמץ דופי שיחזק את קטרוגם"⁸⁷⁸. עיקר הפער בין הפנים הנסתרות לפנים החיצוניות מופיע לשיטתם בשני מוקדים: בתורת הבריאה⁸⁷⁹ ובעבודת העלאת המחשבות הזרות.

כזכור, משה חלמיש דחה תפיסה זו וטען כי עיקרי רעיון הצמצום מופיעים כבר בספר התניא, וכי המובא בדרושים איננו אלא פיתוח והרחבה של היסודות המובאים בתניא, ועל כן "אין לרש"ז תיאוריה אוטורית בעניין זה"⁸⁸⁰.

עמנואל אטקס דחה גם הוא את תפיסתם של תשבי ודן. בנוגע לתורת הבריאה הוא קבע כי "כנגד קביעתם עומדים ממצאי מחקרו המפורט והמקיף של משה חלמיש"⁸⁸¹, והוסיף כי "האפשרות שרש"ז הסתיר את עמדותיו משום שחשש מרדיפות המתנגדים נראית לי מופרכת. רש"ז היה משוכנע בצדקת דרכו והוא היה מוכן להתעמת עם המתנגדים פנים אל פנים"⁸⁸². אטקס דחה גם את הטענה שרש"ז החזיק כביכול בכתבים אוטוריים או במסרים שאותם הסתיר מפני המון העם והפיץ רק בקרב שכבת עלית מצומצמת של תלמידים נבחרים, והעיר כי "חוששני שטענת ההסתרה צמחה מתוך ההקשר של חקר הזיקה בין השבתאות לחסידות"⁸⁸³.

אטקס הוסיף כי גם לוונטל, שהבחין בין שלושה שלבים בתהפחות החסידות החב"דית⁸⁸⁴, דיבר על שינויי ניואנסים ודגשים ולא על קיומן של שתי תורות מקבילות. הוא מסכם כי "כללו של דבר...

877. תשבי ודן, תורת החסידות וספרותה, עמ' 775–776.

878. שם.

879. שבה: "תהליכי ההתהוות (מתפרשים) כהתפשטות מדורגת של הכוחות הא-לוהיים, החודרים לכל נמצא ומקיימים אותו; ההתפשטות הא-לוהית בשלבי אימננציה מדורגת מחליפה את אירועי הצמצום והשבירה. בתיאור זה אין כל מקום לקיומו של רע ולזעזועים קטסטרופליים. אולם במקומות רבים בכתביו מתלבט רש"ז במשמעות המקורית של הצמצום, ולפרקים הוא מביא בהרחבה את המושגים הלוריאניים - חלל פנוי, רשימו, הסתלקות, קו היושר וכדומה. מושגים הרומזים לתהליכים דיאלקטיים ולמשברים בעולם הא-לוהות" (שם, עמ' 776)

880. חלמיש, משנתו של רש"ז, עמ' 96.

881. אטקס, בעל התניא, עמ' 200.

882. שם, עמ' 202.

883. ראו בעניין תשבי, בין שבתאות לחסידות.

884. בתחילה הנהגה של חבורה אליטיסטית של חסידים הבקיאים בקבלה ובחסידות. בהמשך הצטרפותם של בני השכבה הלמדנית, ולבסוף הצטרפות של קהילות רחבות יותר. (לוונטל, צמיחתה של חסידות חב"ד, עמ' 68–77).

רש"ז נקט עמדה מתונה וזהירה שהתרחקה ממגמות רדיקליות שרווחו בראשית החסידות. בנושאים אלה לא נמצא הבדל בין העמדה שנקט רש"ז ב'ספר של בינונים' לבין זו שבאה לידי ביטוי בדרושים⁸⁸⁵.

מסקנתם של חלמיש, לוונטל ואטקס, שנתמכת גם במסקנות מחקרו של דב שוורץ⁸⁸⁶, הינה רבת משמעות לשאלה שהצגנו בפתיחתו של פרק זה. המסקנה המוצעת היא שאם רש"ז לא העלים בחיבוריו תפיסות אקוסמיסטיות קיצוניות, כאלו המובילות אף לפרקטיקה של חתירה לאוניו-מיסטיקה טהורה, הרי שניתן לקבוע בזהירות כי ר' דובער שניאורי חלק על מורו ורבו בנקודת יסוד מהותית ביותר הנוגעת ליסודות עבודת ה' בדרך החסידית.

כאמור, ההשגה המבוקשת של 'קונטרס ההתפעלות' היא חוויה מיסטית קיצונית של איחוד עם האל. מדובר בהארה נדירה שמתאפיינת בהעדר מוחלט של מודעות, כמו גם בחוסר מובחנות של הפרטים, ומחיקה טוטאלית של הדואליות העומדת בבסיס הטבע האנושי הנורמטיבי. ביטוי כמו "והוא הנקרא התפעלות כל העצמיות נמשך כולו ולא נשאר בו כלום ואז הוא בלתי מרגיש את עצמו כלל וכלל... למעלה מטעם ודעת לגמרי כי אין טעם כלל לרצון"⁸⁸⁷ מסמל יותר מכול הפנמה מלאה של האתוס האקוסמיסטי הקיצוני, ובמובן הזה אין ספק שר' דובער משחזר פה דפוסים מיסטיים נדירים בקבלה, כמו גם בתנועת החסידות.

מסקנה זו מחזירה אותנו לבחינה מחודשת של טענתה של רבקה ש"ץ אופנהיימר, אשר פתחה את ספרה **החסידות כמיסטיקה** בפרק "טענת יסוד של הקוויאטיזם", הכולל כזכור תיאורים של השאיפה המיסטית לאיחוד מוחלט⁸⁸⁸; וכן לזו של משה אידל, שטען בספרו **החסידות**⁸⁸⁹ לקיומם של מקורות רבים בקבלה המורים על חוויות של איחוד מלא⁸⁹⁰.

885. שם, עמ' 205.

886. המובאים לעיל בפרק סקירת המחקר.

887. שם, עמ' קס.

888. היא מזהה ממד זה בעיקר במשנתו של המגיד ממזריטש, ראו ש"ץ-אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה, עמ' 21. יש לציין שהדוגמאות שהיא מביאה מורכבות ואידל השיג על המסקנות שהיא העלתה. ראו אידל, החסידות, עמ' 317 הערה 6.

889. אידל, החסידות, עמ' 77–91.

890. למרות שרוב הדוגמאות שהביא הם מכתביו של אברהם אבולעפיה. ראו עוד אידל, החוויה המיסטית.

6. נספח – עניין התפילה וההתבוננות

לאור הדיון שערכנו על מקומה של התפילה בהתבוננות במחשבות של ר' דובער שניאורי, מתבקש לברר עד כמה הכתה משנתו שורש בתנועת חב"ד המתהווה, ואם אכן הצליחה להפוך לפרקטיקה מרכזית בקרב החסידים בדור שלו ובדורות שלאחריו.

מקור מעניין שטרם נחקר לעניין זה הוא מאמר קצר בכתב יד, המיוחס לתלמידו של ר' דובער – ר' הלל מפאריטש (ר"ה). ר' הלל היה תלמידו של האדמו"ר האמצעי אך גם תלמידו של האדמו"ר השלישי של חב"ד, ר' מנחם מנדל (רמ"מ), המכונה על שם ספרו האדמו"ר "הצמח צדק"⁸⁹¹. המאמר, שירד לדפוס לאחרונה על ידי יהושע מונדשיין בקובץ מאמרים בשם "תפארת שמשון"⁸⁹², עוסק בדיוק בנושא זה – הערכת איכותה ומקומה של עבודת ההתבוננות מבית מדרשו של ר' דובער לאור הרפורמה של רמ"מ. הטקסט בנוי על מהלך פרשני קבלי-חסידי מעניין, ובפתח הדברים נביא אותו כלשונו:

ענין התפלה וההתבוננות שקדם אליה. שמעתי מאדמו"ר נבג"מ⁸⁹³ שמתחלה צריך להתבונן בסדר השתלשלות בדרך פרט, עד שימשך הכל בבחינת בטול אל הכלל, וזהו קדם התפלה, ואח"כ צריך להתפלל עם פרוש המלות על דרך החסידות, ואז ממילא לא יסתיר פונת פרוש המלות על פונה הכללית שהוא אליו לבדו (וזה הנה תשובה על שאלתי, מה שיכות פונת פרוש המלות, כמו ברוך שאמר רד"א⁸⁹⁴, לענין הבטול לבחינת אלקות).

ואפשר לומר, שההתבוננות שקדם התפלה הוא בחינת מחין דאמא המתעוררין להיות נמשכין במלכות, ועיי' נעשה סדר התפלה, שהוא ענין עלית המלכות עיי' האותיות דסדר התפלה דיקא (כי התפלה היא במלכות, כמאמר הכתוב תפלה לאל חיי וכמבאר בהתחלת פרי עץ חיים, והאותיות הוא גם כן במלכות). אך העקר הוא התפעלות ברשפי אש בתשוקה אליו ולא למדותיו, וכן הבטול בבחינת יראה פנימית שנעשה מכללות סדר התפלה, שזהו למעלה מאותיות, וכמ"ש לא בגבורת הסוס יחפץ כו' רוצה ה' את יראיו כו'. אך אע"פ שאין החפץ הפנימי בפונה ובטול המלבש בהאותיות, אעפ"כ המה העוזרים ומסיעים לבחינת העליה שלמעלה מהם, שהוא הפונה אליו ולא למדותיו.

891. על שם ספרו העוסק בפרשנות חסידית-קבלית לטעמי המצוות.

892. בימים האחרונים המאמר נדפס גם בספר בשם "מאמר ד"ה עניין התפילה וההתבוננות" של הרב יצחק גינזבורג, בעריכת איתאל גלעדי.

893. = נשמתו בגזי מרומים.

894. = רישא דלא ידע ודלא אתידע. מיוחס בכתבי האר"י לשורש הקדום של מערכת אדם קדמון. ראו עץ חיים, שער י"ג, פרקים ב – ג.

וְזֶהוּ בְּחִינַת עֲלִיַּת הַמַּלְכוּת עַד בְּחִינַת אֵין סוּף שְׂיִהְיֶה לְעֵתִיד לִימֹת הַמְּשִׁיחַ, שְׁזֶהוּ עֲנֵן גְּאֻלָּה שְׁלֵמָה כְּמוֹ שְׁאֵנוּ אוֹמְרִים גְּלוּהָ כְּבוֹד מַלְכוּתָךְ [תְּלַת רִישִׁינ], וּמַעֲיֵן זֶה בְּכָל יוֹם בְּתַפְלָה, כְּמוֹ שְׁאֵנוּ מְבָרְכִין גּוֹאֵל יִשְׂרָאֵל.

וְהִנֵּה עִם זֶה יוֹבֵן רְזֵ נַעֲלֵם הַמְּבֹאֵר בְּזֶהֱרַר הַרְקִיעַ בְּלִשׁוֹן הָאָרִיזִ"ל בְּעֲצָמוֹ, עֲנֵן הַקְּדָמַת עֲשִׂיָּה קִדְּם לְשִׁמְיָעָה מַלְמֻטָּה לְמַעְלָה, כִּי "נַעֲשֶׂה" הוּא בְּנֵן וְתַקּוֹן הַמַּלְכוּת בְּבַחֲיִנַת פְּרָצוּף (שְׁזֶהוּ עִ"י הַתְּבוּנָנוּת שֶׁקִּדְּם הַתְּפִלָּה, שֶׁהוּא בְּחִינַת מַחֲיוֹ דְאֵמָא, שְׁנַעֲשֶׂה עִ"י סִדְר פְּרוּשׁ הַמַּלּוֹת שֶׁבְּתַפְלָה שֶׁהוּא בְּנֵן הַמַּלְכוּת. וְלָכֵן עֲשִׂי פְּעֻמִּים בְּבִינָה וְלַפְעֻמִּים בַּמַּלְכוּת, וְשִׁנְיָהֵם אֵמֶת, שֶׁהוּא בְּחִינַת מַחֲיוֹ דְאֵמָא הַנִּמְשָׁכִים בַּמַּלְכוּת), וְאַחֲ"כ נִשְׁמַע שֶׁהוּא בְּחִינַת עֲלִיַּת הַמַּלְכוּת בְּבַחֲיִנַת בְּטוּל לְבַחֲיִנַת אֵין סוּף, אֵלָיו וְלֹא לְמַדּוּתָיו. כִּי עֲלִיַּתָּהּ הִיא לְמַעְלָה מִבְּחִינַת בִּינָה לְבַחֲיִנַת אֵין סוּף בְּעֲצָמוֹ וְכִידּוּעַ וּד"ל.

וְכֵן עַל דְּרָךְ זֶה בַּמַּלְאָכִים, מִתְחַלָּה עֲשִׂי דְבָרוֹ, שְׁמַתְקָנִים בְּנֵן הַמַּלְכוּת עִ"י שְׁאֵגְתָם כּו' כְּמִבְּאֵר בִּינּוּקָא דְפִרְשֵׁת בְּלֶק בְּעֲנֵן ה' כְּמַלְקָדְמִין, וְאַחֲ"כ לְשִׁמְעַ בְּקוּל דְּבָרוֹ שֶׁהוּא עֲנֵן בְּטוּלָם לְבַחֲיִנַת הַמַּלְכוּת, שְׁעִ"י נּוֹשְׂאוֹת אֶת הַכֶּסֶּא, שֶׁהוּא בְּחִינַת הַמַּלְכוּת, עַד בְּחִינַת אֵין סוּף. (אֵךְ הַהִפְרָשׁ בֵּין לְשִׁמְעַ דְּמַלְאָכִים וּבֵין נִשְׁמַע דְּנִשְׁמוֹת יִשְׂרָאֵל, שֶׁהַבְּטוּל דְּמַלְאָכִים הוּא לְבַחֲיִנַת הַמַּלְכוּת, וְהִמָּה סִבָּה בְּלִבְד לְגַרְם עֲלִיַּת הַמַּלְכוּת עַד אֵין סוּף. אֵךְ בְּטוּל דְּנִשְׁמוֹת וְעֲלִיַּתָּם, הוּא בְּבַחֲיִנַת בְּטוּל וְעֲלִיַּת הַמַּלְכוּת בְּעֲצָמָה [עַד אֵין סוּף מִמֶּשׁ], לְהִיּוֹתָם עֲצָמִיִּים עִם בְּחִינַת הַמַּלְכוּת, כִּי כָּל יִשְׂרָאֵל הֵם בְּנֵי מַלְכִים כּו' וּד"ל).

אֵךְ יֵשׁ עוֹד דְּרָךְ יוֹתֵר גְּבוּהָ וְהוּא נִצְרָךְ לְנִשְׁמוֹת נְמוּכִים דְּיִקְא, וְהוּא מַה שְׁשִׁמְעָתִי מֵאֲדָמוֹר"ר שְׁלִיט"א, לְחֹשֶׁב תּוֹרָה מִכְּתָבֵי הַחֲסִידוֹת כְּסִדְר. וְכַפִּי הַנִּרְאָה כְּוָנָתוֹ ג"כ הוּא עַל קִדְּם הַתְּפִלָּה, וּבַעֲת הַתְּפִלָּה לְחֹשֶׁב פְּרוּשׁ הַמַּלּוֹת, רַק שְׁמַחְשֶׁבֶת הַתּוֹרָה שֶׁל הַחֲסִידוֹת שֶׁקִּדְּם הַתְּפִלָּה תּוֹסִיף כֵּחַ וְעוֹ בְּנִפְשׁ עַד שְׂיֻכַּל לְהַרְגִּישׁ חִיּוֹת בְּנִפְשׁ, עַד שְׂיֻכַּל לְהַרְגִּישׁ חִיּוֹת בְּאוֹתֵיּוֹת הַתְּפִלָּה. וְעִ"י יְהִי מִמִּילָא בְּחִינַת עֲלִיָּה בְּכָל וּבְפִרְט, עֲלִיַּת נִשְׁמָתוֹ עַד אֵין סוּף כּו'.

וְהִנֵּה עֲנֵן זֶה לְפִי דְרָכָנוּ הִנֵּנוּ בְּנֵן הַמַּלְכוּת עִ"י מַחֲיוֹ דְאֵבָא (כִּי שְׂרָשׁ הַתּוֹרָה הוּא בְּאֵבָא). וְהַגַּם שְׁנֵאָמַר: וַיִּבֶן הוֹי אֱלֻקִּים דְאֵבָא וְאֵמָא תְקִינּוּ לָהּ, שְׁנִיָּהֵם בְּיַחַד דְּיִקְא, אֵךְ לַפְעֻמִּים מַחֲיוֹ דְאֵבָא עֵקֶר וְלַפְעֻמִּים מַחֲיוֹ דְאֵמָא עֵקֶר, שְׁזֶהוּ עֲנֵן שְׁנֵי דְרָכִים הַנִּ"ל. וּבְזֶה אִפ"ל עֲנֵן נַעֲשֶׂה קִדְּם לְנִשְׁמַע [בְּאִפְּן אַחֵר], שְׁנַעֲשֶׂה הוּא בְּחֻכְמָה כַּמִּישׁ כָּלֵם בְּחֻכְמָה עֲשִׂיתָ, וְנִשְׁמַע הוּא עֲלִיַּת הַמַּלְכוּת לְמַעְלָה מִהַחֻכְמָה, לְבַחֲיִנַת אֵין סוּף.

וְעִם זֶה יוֹבֵן מֵאֵמֶר הַקְּדוּשׁ ר' פִּינְחָס מִקְאָרְעֵץ ז"ל, שֶׁהַתּוֹרָה נִקְרָאת קְשׁוּטִי כָּלָה וְלָכֵן אִפְשָׁר לְהַבִּינָה לְאַחֲרִים, אֲבָל הַתְּפִלָּה הִיא עֲצָם אֱלֻקוֹת, כְּמֵאֵמֶר הַכְּתוּב הוּא

תהלתך והוא אלקיך, לכן אי"א להבינה לאחרים. וכפי הנראה פגנתו על פחינת
נשמע הנ"ל, שהיא פחינת עלית המלכות לבחינת אין סוף למעלה מהאבותיות, ולכן
אי"א להבינה כלל.

כל זה נלע"ד בדרך אפשר ואם שגיתי ה' הטוב וכפר בעדי.

סליק.

ר' הלל דן בדבריו בשתי שיטות עבודה בתפילה. הראשונה, המכונה 'עבודת ההתבוננות', מיוחסת לר'
דובער; השנייה, המכונה 'דרך יותר גבוהה והוא נצרך לנשמות נמוכים', נקראת 'מחשבת תורה' ומיוחסת
לרמ"מ.

המאמר נפתח בקושיה כללית הנוגעת בבעייתיות לכאורה שבתפילה בכוונות האר"י. הנחת המוצא
של ר"ה היא שמטרת התפילה היא להביא את המתפלל ל"ביטול לבחינת א-לוהות". לאור זאת,
ההתמקדות העיונית בסבך הפרטים של כוונות האר"י עלולה לכאורה להקשות על המתפלל המעוניין
לפתח את תודעת ביטול מקיפה וכוללת, ובלשונו: "מה שייכות כוונת פירוש המילות, כמו 'ברוך שאמר
– רדל"א', לעניין הביטול לבחינת אלקות?".

נקודת מוצא חשובה לדיון זה, שעליה כבר עמדו במחקר, היא שהתנועה החסידית צמצמה מאוד
את התפילה המיסטית בכוונות האר"י⁸⁹⁵. דחיית הכוונות התיאורגיות הייתה במגמה להעדיף תחתיהן
את הכוונה בהגיית אותיות התפילה, כוונה המובילה לתפילה אקסטטית.

היו חוקרים שעסקו בדמיון שבין דחיית כוונות האר"י של הבעש"ט לדחיית הכוונות של שתי צבי
ונתן העזתי, אך הם לא הגיעו להסכמה באשר לאפשרות שהייתה זיקה היסטורית בין התופעות
המקבילות⁸⁹⁶. מכל מקום, עמדה מסויגת כלפי כוונות האר"י במאה הי"ח הייתה גם נחלתם של הוגים
נוספים, כדוגמת ר' אליהו הכהן מאיזמיר שטען שהמתפלל שטרם נפטר מהמחשבות הזרות גורם

895. ראו וייס, **מחקרים**, עמ' 95–96; ש"ץ – אופנהיימר, **החסידות כמיסטיקה**, עמ' 128–147; משה חלמיש,
"ההתמודדות עם חובת הכוונות", **קולות רבים: ספר הזיכרון לרבקה ש"ץ אופנהיימר**, ערכו ר' אליאור וי' דן [יצא
כמחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כרך יב], ירושלים תשנ"ו, עמ' 217–258; אידל, **החסידות**, עמ' 267–273;
of Lurianic practiceP Menachem Kallus, "The Relation of the Ba'al Shem Tov to the
-pp. 151 [1997] 2 *Kabbalah*, "Kavvanot in Light of his Comments on the Siddur Rashkov
.167

896. החוקרים השוללים קשר בין התופעות הם וייס [**מחקרים**, עמ' 99] וש"ץ אופנהיימר [**החסידות כמיסטיקה**, עמ'
143]. מולם טוען יהודה ליבס לקשר בין הדחיות, שבשני המקרים מנומקות בכך שהכוונות הלוריאניות אינן
מצליחות לטהר את תודעת המתפלל מהמחשבות הזרות. ראו ליבס, "יחסו של שתי צבי להמרת דתו", **ספונות**
[סדרה חדשה] ב [יז, תשמ"ג], עמ' 289, הערה 148; והנ"ל, "חיבור בלשון ספר הזהר לר' וולף בן ר' יהונתן
אייבשיץ על חבורתו ועל סוד הגאולה", **קרית ספר** נו [תשמ"ב], עמ' 337.

ליניקת שפע לשטן בתפילתו⁸⁹⁷, ר' יעקב עמדין שטען שכוונות אלו מיועדות לימות המשיח ונחיתות הדור אינה מאפשרת שימוש בהן בהווה⁸⁹⁸, ור' שמואל בן אליעזר מקאלוריה שטען שהשיבושים שנפלו בהעתקות גורמים לכך שהמתפלל בכוונות הקבליות עשוי לגרום נזק בעולמות העליונים עקב כוונות משובשות⁸⁹⁹.

אך את מה שניתן לומר בנוגע לשיטת התפילה של הבעש"ט⁹⁰⁰ שאכן דחה את השימוש בכוונות הלוריאניות, לא ניתן לומר על אודות שיטת התפילה של ר' דובער שניאורי, שכפי שראינו מבוססת דווקא על עיון והעמקה בפרטי הפרטים של מבנה העולמות העליונים.

אגב, הקושיה שמביא פה ר"ה לא נעלמה מעיניו של ר' דובער. בהקדמת ספרו "אמרי בינה" הוא יוצר הבחנה חריפה בין המתפללים העוסקים בכוונות הלוריאניות ב"חיצוניות" לבין אלו העוסקים בהן "על דרך החסידות באמת". כה דבריו:

וישמע חכם ויוסיף דעת ותבונה למצוא ביגיעתו בזהר וכתבי האריז"ל כל פרטי הכוונות, ואם באמת הכל עולה אל מקום א', והוא אחדות הפשוטה דווקא, ולא לעלות במעלות ומדרגות כוונות ושמות וייחודים הנהוג בין המקובלים, כי לא חפץ ה' באלה, כי אם בכוונה אחת לבד, לקשר נפשו אל אמתת עצמותו ית' דווקא (ועל זה אמר כי האלקים עשה את האדם ישר והמה בקשו חשבונות רבים).

וכל לבבות דורש ה', יש שמגמתו רק לבא אל עומק הכוונה והייחוד שעל פי הקבלה לבד, לומר רזי לי רזי לי כו', ואין לבבו נכון באמת ובתמים לעצמותו ית' לבד, ונמצא זהו היפך עיקר המצווה הזאת שבקריאת שמע, שהוא אליו דווקא. ואם ימצא איש שמטעה את עצמו בכל כיוצא בזה, הלא ה' בוחן לבות, יודע וחוקר כליות ולב, ואין כל דבר נסתר ונעלם מאתו כו'.

על כן אמרתי, הגם שמי אנכי כי באתי עד הלום להוכיח לרבים ושלמים, אשר ידעתי ערכי הדל באמת לאמתו, אך לאנשים כערכי מחויב אני להודיע האמת, שלא ילכו בגדולות ונפלאות להטעות עצמם בכוונות פרטיות שלא לה' אחד המה רק לחשוב חשבונות רבים להשביע נפשם לבד, ולא זו הדרך ישכון בה אחדות ה', הוא דווקא בבחינת הביטול והעדר הרגשת עצמו מכל וכל כידוע, וכאשר ידוע לכל אשר חפץ בקרבת אלקים שכל שהנפש שפלה ונמוכה ביותר שם ישכון אור אין סוף ברוך הוא, כמו שכתוב מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח כו' אל מי

897. ר' אליהו הכהן, **מדרש תלפיות**, דף קסב ע"ב.

898. ר' יעקב עמדין, **מטפחת ספרים**, עמ' 112.

899. ר' שמואל בן אליעזר מקאלוריה, **דרכי נעם**, דף צח ע"א. טענה זו מובאת גם במקורות חסידיים, ראו ר' זאב וולף מז'יטמיר, **אור המאיר**, דף קלב ע"ב.

900. ראו יפרח, **העלאת המחשבות**, עמ' 44–50.

אביט אל עני כו', וכידוע דעמק רום אינו שורה אלא בעמק תחת, וכמו שכתוב כי רם ה' ושפל יראה, וכך א' בלומדי תורה לא תמצאנה בגסי הרוח כו', וגם בעניין גלוי אחדות פשוטה בייחוד דקריאת שמע ודאי לא תמצא רק בתכלית הענווה והשפלות, וכמו שכתוב יהב חכמתא לחכימין, חכמה עלאה, בטול העצמי לאין האלקי מצד עצם הנשמה, אינו נותן מדה זו רק לחכימין, שהוא חכמה תתאה, בטול הישות והגסות, וזהו שאמרו רז"ל כל מי שיש בו חכמה, בטול הגסות, ה' נותן בו חכמה וכו', ולהיפך, מי שמגביה עצמו לומר רזי לי כו', אי אפשר בשום אופן שיטעום טעם מאור חיי החיים אין סוף ברוך הוא כי ודאי תועבת ה' כל גבה לב, ודי בזה.

לדידו, רק מי שניגש אל עבודת התפילה מתוך 'תכלית הענווה והביטול' ו'ביטול הישות', יזכה "לטעום טעם מאור חיים החיים". קושייתו של ר"ה על משנתו של ר' דובער היא כיצד מתאפשר מהלך מדיטטיבי תוך כדי ירידה עיונית-אינטלקטואלית אינטנסיבית לפרטים.

בניסיון לפשט את תשובתו ניתן אולי לומר שאכן התכלית המרכזית של התפילה היא ההגעה למצב של ביטול מלא של התודעה הפרטית, שכן הביטול הוא תנאי הכרחי לצורך עמידה מול המוחלט. אלא שהתודעה השבויה בישות איננה מסוגלת למעבר החריף מהתרכזות בצורכי ה"אני" לפניה אל הממד שמעבר. מעבר מדורג ומתון יותר הוא מעבר מ"אני" אל "הוא", שמטרים את הפנייה אל ה"אתה". ההתבוננות בפרטי העולמות העליונים מאפשרת התייחסות אליהם בגוף שלישי, שהיא הנכחה ראשונית שלהם שמטרימה את התרחשות הביטול – מחיקת ה"אני" והזדהות עם האין. יחסי ה"אני-הוא" הם מעין תיווך בין ההתרכזות ב"אני" לבין יחסי "אני-אתה" המתכוננים בתפילה, ההצפה של התודעה בים של פרטים אמורה להוציא אותה מאיזון ולשנות את המיקוד שלה מעיסוק עצמי לעיסוק בעולם האלוהי.

המערכת המושגית שבה משתמש ר"ה לתיאור עבודת ההתבוננות של ר' דובער היא מתחום תיקון המלכות ועלייתה בקבלה הלוריאנית. המלכות, המזוהה במשנת רש"ז עם תודעת ה"אני" המפוצלת, צריכה לעבור שני שלבים לצורך תיקונה: בניין המלכות ועליית המלכות.

בניין המלכות הוא בניית הפרספקטיבה ותמונת המציאות של המלכות. דרך ה"מוחין דאמא" המזוהים עם כוח הפירוט וההכללה של ספירת הבינה, המלכות מארגנת את תודעתה מחדש ומשנה אותה ממקום מפוצל ומפורד למקום מתוקן. התיקון הוא בעמידה נוכח זעיר אנפין, בעלה, המזוהה עם ספירת התפארת ועם שם הוויה. הבניין מאפשר לה להתכלל בתודעת השפע הא-לוהי לקראת עליית המלכות, שהיא ההתמרה שלה והעלייה שלה ממרחב קיום נמוך אל מרחב קיום גבוה יותר באצילות.

צמד מושגי נוסף הוא 'מוחין דאמא' מול 'מוחין דאבא'. מוחין דאמא הוא הכוח האינדוקטיבי, המבנה את תמונת המציאות באמצעות אנליזה של הפרטים שלה. תוכנו הוא הרחבת היריעה הפרשנית דרך הפרטים של המערכת, מלמטה למעלה. לעומתו, מוחין דאבא הוא תהליך דדוקטיבי, מלמעלה למטה, מנקודה היולית קמאית אל העולם התחתון הרבוגני והמורכב.

בחלקו הראשון של הדרוש מנסח ר"ה את יסודות השיטה של ר' דובער. ההתבוננות לשיטתו נדרשת על מנת שהתודעה תוכל לקלוט כיצד כל המערך המסועף של העולמות הנבראים משתלשל מאור אינסוף. המטרה היא להגיע לביטול תודעתי של הפרטים אל הכלל המכונן אותם, וזאת באופן של התבוננות פרטית בכל המערך ה תאוסופי המסועף של העולמות העליונים והבנת הזיקה בינו לבין מקורו באור אינסוף. התבוננות זו נעשית לפני התפילה, ומאפשרת לכונן בתודעת המתפלל את חוויית הביטול והשפלות. כך, בתפילה עצמה תתרחש 'עליית העולמות', שהיא החוויה המיסטית של ההתכללות בא-לוהות. המהלך הזה מתואר אצל ר"ה כ"מוחין דאמא המתעוררין להיות נמשכין במלכות".

אחרי ההתבוננות מתרחשת עליית המלכות בתפילה עצמה: "ועל ידי זה נעשה סדר התפילה שהוא עניין עליית המלכות על ידי האותיות דסדר התפילה דייקא". האותיות, או הטקסט של התפילה, הן הביטוי לזרם התודעה של המלכות⁹⁰¹, שכן הן מתארות את ההתמודדויות והתקוות בחייו של המתפלל, הן ברמה האישית והן ברמה הלאומית.

עליית המלכות מנוסחת אצל ר"ה במילים "אך העיקר הוא התפעלות ברשפי אש בתשוקה אליו ולא למידותיו, וכן הביטול בבחינת יראה פנימית שנעשה מכללות סדר התפילה". כלומר, הטקסט הוא הכלי המבטא את חוויית המלכות ואת מודעותה העצמית, אך התכלית היא לא בהן אלא בתשוקה המתעוררת כתוצאה מהמפגש איתן. אך כאן מופיע הפרדוקס העדין. ר"ה קובע שעל אף ש"אין החפץ הפנימי בכוונה וביטול מלוכש באותיות, אעפ"כ המה העוזרים ומסייעים לבחינת העלייה שלמעלה מהם". כלומר, קיים פער מובנה בין הטקסט לבין החוויה המיסטית. החוויה איננה חלק אינהרנטי מהטקסט, אך למרות זאת הטקסט הוא התשתית שמאפשרת את החוויה⁹⁰².

901. על הזיהוי שבין התפילה לספירת המלכות ראו בפרי עץ חיים: "הנה כל תפילה היא בעולם העשייה, מלכות דעשייה. כמו שכתוב תפילה לעני כי יעטוף. והיא, המלכות, דלה וענייה, ששואלת ומתפללת מז"א בעלה שייתן לה חסונה. וסימן ואני תפילה, כי אני היא המלכות. ולכן כל לשון תפילה שבתורה נזכר בלשון שפיכת נפש, שהיא או בחינת מלכות שבאצילות או עולם עשייה, כי שניהם נקראים נפש. וזה שאמר הכתוב ואשפוך את נפשי לפני ה' ורבים כמוהו" (הקדמה ל"שער התפילה").

902. השוו לדבריו של ר' הלל במקום אחר: "ויובן עניין זה על פי הידוע שגם ביראה פנימית יש ג' בחינות. הא' יראה פנימית דנשמות, שהוא מבחינת האור שבפנימיות הכלים דאבי"ע. והב' יראה פנימית דתורה, שממשיך עליו בעת לימודו באותיות התורה על ידי התקשרות שלו בכל כוחות נפשו באותיות אלו, כמאמר 'בא אתה וכל ביתך אל התיבה', וזהו מבחינת אור אין סוף המלוכש באותיות התורה שלמעלה מאורות כללים דהשתלשלות (כלים דחכמה ובינה שלמעלה מכלים דזעיר-אנפין). והג' יראה פנימית יותר מזה, שהוא בטל למהותו ועצמותו ממש, כמאמר 'לא בגבורת הסוס יחפץ', שזהו אותיות התורה והתפילה רק 'רוצה ה' את יראיו' המתפעלים ממהותו ועצמותו ית', ויראה זאת הוא גם כן ביטול מצד האהבה עצמיות 'אליו' ולא למידותיו' שבא מצד התקשרות נשמות ישראל בבחינת פנימיות ועצמיות, ועל ידי יראה זאת נעשה פתיחה בעולם עצמות העדן להאיר מן ההעלם" (פלא הרימון שיר השירים ד"ה גן נעול, עמ' 114). בסופו של תהליך, המבוקש איננו האותיות ואף לא אותיות התורה, אלא הדבקות האילמת שלמעלה מכל כלי הבעתי לשוני.

מהלך זה מתמצה במילים: "וְזָהוּ בְּחִינַת עֲלִיַּת הַמְּלָכוֹת עַד בְּחִינַת אֵין סוּף שִׁיְהִי לְעֵתִיד לִימוֹת הַמְּשִׁיחַ, שֶׁזָּהוּ עֲנָן גָּאֵלָה שְׁלֵמָה". כך, מטרת עליית המלכות היא מחיקת הדואליות שבין מציאותה ותודעתה העצמית, המתבטא בזיהויה של המלכות-תפילה עם ה"אני" ["ואני תפילה"], לבין המציאות המוחלטת של הא-לוהות.

את היחס שבין ההתבוננות באותיות התפילה לדבקות באור אינסוף, מקביל ר"ה לביטוי 'נעשה ונשמע'. 'נעשה' מקביל ל'בניין ותיקון המלכות בבחינת פרצוף'. המלכות, באופן יחסי, היא ממד ה'עשייה' המחצין ומתקן של העולם האצילי⁹⁰³. 'תיקון המלכות', הנתפס כבניין, פיתוח ושכלול שלו, מזוהה עם עבודת ההתבוננות הפרטית במבנה ה תאוסופי של סדר ההשתלשלות. ה'בניין' מאפשר למלכות להתפתח ממצב היולי ולא מודע של נקודה בודדת אל שיעור קומה שלם של פרצוף הכלול מעשר ספירות – הכוללים תודעה, מידות וכלים.

ר"ה מזכיר את העובדה שה"עשייה" מזוהה לפעמים עם המלכות אך לפעמים גם עם הבינה⁹⁰⁴, ומסביר את הדברים בכך שהבינה (התבוננות) היא זו שמאפשרת את העשייה (תיקון) של המלכות. המלכות היא זירת ההתרחשות, אך מה ש"עושה" אותה זו ההשפעה של הבינה.

כך או כך, לאחר בניין המלכות מגיעה ההתעלות עד לאור אינסוף, בבחינת 'נשמע'. עבודה זו מתוארת בזוהר כעבודת המלאכים:

פתח ההוא ינוקא ואמר: "שחורה אני ונאווה בנות ירושלם וגו', אל תראוני שאני שחרחרת וגו'". מילין אלין הא אוקמוה. אבל בשעתא דאיהי גו רחימו סגי לגבי רחימהא, מגו דחיקו רחימו דלא יכלה למסבל, אזעירת גרמה בזעירו סגי עד דלא אתחזיאת מנה אלא זעירו דנקודה חדא (ומאי איהי י')... מה עבדין גברין תקיפין חיילין דילה? שאגין כאריין תקיפין, כמו דאת אמרת "הכפירים שואגים לטרף", ומגו קלין ושאגין תקיפין דקא משאגין כאריין גוברין תקיפין דחילא, שמע רחימא לעילא וידע דרחימתיה היא ברחימו כוותיה מגו רחימוי עד דלא אתחזיאת מדיוקנא ושפירו דילה כלל. וכדין, מגו קלין ושאגין דאינון גברי חילא דילה, נפיק דודה רחימאה מגו היכליה, בכמה מתנן, בכמה נבזבזן, בריחין ובוסמין, ואתי לגבה ואשכח לה שחורה זעירא בלא דיוקנא ושפירו כלל, קריב לגבה, מחבק לה ומנשיק לה, עד דאתערת זעיר זעיר מגו ריחין ובוסמין, ובחדוה דרחימאה דעמה ואתבניאת ואתעבידת בתקונהא בדיוקנהא בשפירו דילה ה' כמלקדמין. ודא

903. והשוו תיקוני זהר ו', כג ע"א; וכן **שער הכוונות**, דרושי סדר שבת דרוש א' ("אמא תתאה מקנא באופן").

904. כמו למשל בדברי הזוהר ח"ג, קח ע"ב: "הדא הוא דכתיב ורצע אדניו את אזנו במרצע ועברו לעולם, יהוי עבדא תחות רגלוי דמאריה, עד שתא דיובלא. את אזנו אמאי? הא אוקמוה, אבל שמיעה תלי בהאי אתר, עשייה לעילא. ובגין פגים להאי שמיעה, יתפגים שמיעה דיליה". הזוהר הופך את הסדר, וממקם את השמיעה במלכות ואת העשייה בבינה. במצב של "נעשה ונשמע" העבד עלול להגיע למקום פגום שבו הוא מקבל על עצמו עול זר במקום עול מלכות שמים, ואז אוזנו צריכה להירצע.

"גבורי כח" עשו לה, ואהדרו לה לדיוקנהא ושפירו דילה, דתוקפא וגבורתא דלהון גרימו דא. ועל דא כתיב: "גבורי כח עושי דברו", "עושי דברו" ודאי, דמתקנין ליה להאי דבר ומהדרין ליה לדיוקנא קדמאה. כיון דאתקנת ואתעבידת בדיוקנהא שפירא כמלקדמין, כדין אינון וכל שאר חילין קיימין לשמוע מה דאיהי אמרת, ואיהי קיימא כמלכא גו חיליה. ודא הוא "עושי דברו" ודאי⁹⁰⁵

דווקא האהבה היא שגורמת למחיקת הקומה והנפח של המלכות, מתוך דוחק האהבה היא מצטמצמת ומתקטנת והופכת לנקודה זעירה, המזוהה עם האות י'. התפילה של המלאכים בונה את שיעור הקומה של המלכות, משחזרת לה את דיוקנה היפה והמקורי, ובכך מכינה אותה לזיווג מחודש עם בעלה. אם נסכם, בנמשל, ההכנה לתפילה היא שמאפשרת את ביטול ועליית הנשמה של המתפלל, ויחד איתו את ביטול ועליית המלכות.

6.1. דרך גבוה לנשמות נמוכים

לאחר פירוט הרציונל של ההתבוננות שבמשנת ר' דובער עובר ר"ה לתיאור שיטת התפילה של רמ"מ, ומתארה באופן פרדוקסלי משהו: "אַף יֵשׁ עוֹד דְּרַךְ, יוֹתֵר גְּבוּהָ, וְהוּא נִצְרָף לְנִשְׁמוֹת נְמוּכִים דִּיקָא".

יש לציין כי התייחסות לקושי בהתבוננות בענייני אלוהות מופיעה כבר בכתבי רש"י: "ויש נפש שפלה בטבעה ותולדתה ממקור חוצבה ממדרגות תחתונות ד-י ספירות דעשייה ולא תוכל למצוא במחשבתה האלהות כי אם בקושי ובחזקה, ובפרט אם הוטמאה בחטאת נעורים שהעוונות מבדילים כו"⁹⁰⁶. רש"י לא תולה את הקושי בליקוי למידה, בעיות קשב או נתונים פיזיולוגיים אחרים, אלא בשורש נשמת האדם או בחטאים סקסואליים. הפתרון שמציע בעל התניא הוא דווקא בהגברת המאמץ,

905. זהר ח"ג, קצא ע"א. בתרגום חופשי: פתח אותו ילד ואמר: שחורה אני ונאווה בנות ירושלם וגו', אל תראוני שאני שחרחרת וגו'". מילים אלו כבר נתבארו. אבל בשעה שהיא (המלכות) בתוך אהבה גדולה כלפי אהובה, מתוך דוחק האהבה שאינה יכולה לסובלו, היא מקטינה את עצמה בהקטנה גדולה עד שלא נראה ממנה אלא נקודה אחת זעירה. מה עושים חייליה, הגיבורים התקיפים (המלאכים)? שואגים כאריות תקיפים, כפי שאומר הפסוק "הכפירים שואגים לטרף", ומתוך הקולות והשאגות החזקות ששואגים כאריות אותם הגיבורים ותקיפי הכוח, שומע אהבה למעלה ויודע שאהובתו שרויה באהבה כמותו, מתוך אהבתו, עד שלא נראה ממראה ומיופייה כלום. ואז, מתוך שאגות גיבורי החיל שלה, יוצא דודה אהובה מתוך היכלו, בכמה מתנות, בכמה מנחות, בריחות ובבשמים, ובא אליה ומוצא אותה שחורה וקטנה, בלא מראה ויופי כלל, מתקרב אליה, מחבק ומנשק אותה, עד שהיא מתעוררת מעט מעט מתוך הריחות והבשמים, ובשמחה שאהובה עמה, ונבנית ונעשית כתיקונה, במראה וביופי, וחוזרת להיות אות ה' כמקודם.

וזה גיבורי הכוח עשו לה והחזירוה ליופייה הקודם, כי חוזקם וגבורתם גרמו לזה. ועל זה כתוב: "גיבורי כוח עושי דברו", "עושי דברו" ודאי, שמתקנים את ה"דבר" ומחזירים אותו לדיוקנו הראשון. כיוון שניתקנה וחזרה למראה היפה כמקודם, אזי הם וכל שאר החיילים עומדים לשמוע מה שהיא מצווה, והיא עומדת כמלך בתוך צבאו. וזה הוא "עושי דברו" ודאי.

906. תניא, פרק מ"ב, ע"מ 118.

הריכוז והיגיעה⁹⁰⁷. ר"ה לעומתו, אולי מתוך פרספקטיבה של לא מעט שנים שבהן נוסתה הפרקטיקה החב"דית, כנראה ריאלי יותר בנוגע להיתכנות של פרקטיקת ההתבוננות בקרב המיינסטרים של ציבור החסידים, ומציע את דרכו של רמ"מ כחלופה מעשית יותר.

הפרקטיקה של רמ"מ מוותרת למעשה על המאמץ הקונטמפלטיבי לזיהוי השפע האלוהי בכל מרחבי המערך ה תאוסופי המורכב של האצילות, ולמודעות ל"כוח הפועל בנפעל", היינו לממד המיסטי האימננטי שבמציאות הנבראת. תחת זאת הוא מציע "לחשוב תורה מכתבי חסידות כסדר".

יש כאן למעשה שתי 'הנחות' למתפלל. ראשית, לא נדרשת התבוננות קונטמפלטיבית הכוללת ריכוז מנטלי ומיקוד תודעתי ונפשי, אלא די ב"מחשבה" רציונלית של לימוד נורמטיבי רגיל. שנית – אין צורך להקיף לפני התפילה את כל סדר ההשתלשלות הלוריאני אלא ניתן להסתפק במאמר כלשהו ממאמרי אדמו"רי חב"ד. ככל הנראה, אין מדובר כאן על עצם הלימוד הראשוני של הטקסט המיסטי, אלא במחשבה חוזרת מעמיקה על רעיון או תובנה מסוימת שעולים מהטקסט. אליבא דר"ה גם מחשבה זו מסייעת ל"העלאת המלכות", שכן היא מעצימה תובנה או הכרה מסוימת שצומחת מתוך הטקסט המיסטי ומשנה את תפיסת המציאות של הלומד.

בעוד שההתבוננות בשיטת ר' דובער דורשת יכולת היקף ומתן דין וחשבון פנימי על פנימיותם של כל פרטי המציאות, הן המציאות הנבראת והן המציאות המיסטית של עולם האצילות, הרי ש"מחשבת תורה" מתמקדת בנושא פרטי אחד שבו עוסקת ה"תורה" שאותה לומדים לפני התפילה.

כמו כן, קיים גם הבדל בנוגע ליחס שבין ההכנה לתפילה לבין התפילה עצמה. בעוד שבדרכו של ר' דובער בהכנה יש להתבונן בכל סדר ההשתלשלות הלוריאני ובתפילה יש 'ליישם' זאת דרך כוונה ב"פירוש המילות על דרך החסידות", כשהכוונה היא ככל הנראה לפירוש הקבלי-חסידי של רש"ז, הרי שבדרכו של רמ"מ די בתפילה פשוטה ב'פירוש המילות' על דרך הפשט.

מבחינה תאוסופית, ההבדל בין הגישות תהומי. ר' דובער ראה את טכניקת התפילה שלו כמכוונת להעלאה מיסטית של כל עולמות המציאות למצב של דבקות, ואילו בשיטת רמ"מ אין כל התייחסות ישירה למציאות, והמבוקש הוא חוויית חיות רוחנית ממפגש לימודי עם טקסט ה"תורה".

ניתן להסיק אפוא שהמבוקש המרכזי של רמ"מ הוא עצם תחושת החיות: "רַק שְׁמֵחָ שְׂכַת הַתּוֹרָה שֶׁל הַחֲסִידוֹת שֶׁקֶדֶם הַתְּפִלָּה תוֹסִיף כַּח וְעַז בְּנַפְשׁ עַד שְׂיֻכַּל לְהַרְגִישׁ חַיּוֹת בְּנַפְשׁ, עַד שְׂיֻכַּל לְהַרְגִישׁ חַיּוֹת בְּאוֹתֵיּוֹת הַתְּפִלָּה. וְעַל יְדֵי זֶה יִהְיֶה מְמִילָא בְּחִינַת עֲלִיָּה בְּכָלֵל". ההנחה היא שתחושה זו עשויה להגביר את האנרגיה הנפשית ולאפשר למתפלל להתעלות, שכן ללא מטען אנרגטי מינימלי של 'חיות'

907. ובלשונו שם: "ומכל מקום, בקושי ובחזקה שתתחזק מאד מחשבתו באומץ ויגיעה רבה ועומק גדול להעמיק בגדולת ה' שעה גדולה, בוודאי תגיע אליו על כל פנים היראה תתאה הנ"ל, וכמו שאמרו רז"ל 'יגעתי ומצאתי תאמין', וכדכתיב 'אם תבקשנה ככסף וכמטמונים תחפשנה אז תבין יראת ה'', פירוש כדרך שמחפש אדם מטמון ואוצר הטמון בתחתיות הארץ, שחופר אחריו ביגיעה עצומה, כך צריך לחפור ביגיעה עצומה לגלות אוצר של יראת שמים הצפון ומוסתר בנינת הלב של כל אדם מישראל".

המתפלל איננו מסוגל לנהל תפילה בעלת אפקט נפשי משמעותי. ה"נשמות הנמוכות" מתקשות בעבודתן בעיקר בגלל העדר החיות שלהן שגורם להן להתנהל מחוץ למרחב הפעולה של עולם האצילות האלוהי, ועבודה על הגברת האנרגיה היא המשימה המרכזית שלהן⁹⁰⁸.

תפיסה זו, מסביר ר"ה, מזוהה עם שינוי מרכז הכובד מעיסוק ב"מוחין דאמא" לעיסוק ב"מוחין דאבא": "וְהִנֵּה עֲנִין זֶה לְפִי דְרַפְנוּ הִינוּ בְנִין הַמְּלָכוֹת עַל יְדֵי מוֹחִין דְּאֲבָא (פִּי שְׂרָשׁ הַתּוֹרָה הוּא בְּאֲבָא)". הפנייה הישירה אל החכמה מדלגת למעשה על עולם הפרטים הכלול בהתבוננות בכינה. אין כאן עוד מאמץ לחשוף את פנימיות הפרטים של הבריאה, כי אם דילוג מעל "הסיפור הקטן" ישירות אל "הסיפור הגדול". מקור החיות הוא התורה ולא המציאות, השפע הטרונסצנדנטי ולא האימננטי.

לפי מהלך זה, תהליך 'נעשה ונשמע' מפורש על ידי ר"ה כמערכת יחסים שבין החכמה והמלכות, בבחינת אבא יסד ברתא. גם "מחשבת התורה" היא מעין ירידת שפע מלמעלה למטרה המטרימה את עליות המלכות עד אינסוף בדינמיקה של "ירידה לצורך עלייה". את דבריו חותם ר"ה בדימוי עבודת 'מחשבת התורה' לקישוטים שמקשטים את הכלה. על אף שאת הקישוטים "ניתן להבין לאחרים", הרי שהעלייה בתפילה שלאחר הלימוד מוקבלת לזיווג עצמו, שאותו "אי-אפשר להבין לאחרים".

6.2. מפרקטיקה אוטופית לפרקטיקה ריאלית

ממאמר זה ניתן להסיק שתי מסקנות: האחת היא שהשינויים הסוציולוגיים שעברו על הקהילה החב"דית, ובפרט צמיחתה הגדולה ואימוצה בידי ציבורים נרחבים, הפכו את חזונו של ר' דובער לפרקטיקה מיסטית אוטופית משהו, שאיננה מסוגלת להפוך לדרך חיים מונחלת מעבר לעולמם של יחידים סגולה. הנקודה השנייה היא המאמץ של מנהיגי החסידות שלא להתפשר על החזון ולא להציג את השינויים בדרך המונחלת לחסידים כנסיגה או כוויתור, אלא כמהלך לכתחילאי מחושב ומתוכנן.

לא כל ההוגים החב"דים ראו זאת כך. אחרים גרסו כי השינויים שעברו על התנועה החב"דית הם רגרסיה מובהקת. כך למשל עולה מדבריו של ר' שלמה זלמן מקאפוסט, נכדו של רמ"מ במכתב ההקדמה לספרו **מגן אבות**:

דהנה בימי אדמו"ר הזקן ני"ע כל זמן משך לאזני ותוחלת לאדי היה עיקר עבודת החסידות בהתגלות גם בלב לאכפיא ולאהפכא כו'. ובסוף לאדי היה עיקר העבודה במוח לבד כו'. וכמו"כ היה כל ימי משך אדמו"ר האמצעי ני"ע והרבה שנים של

908. שינוי כיוון זה יכול להתפרש כפרשנות שונה למושג "שחורה אני ונאווה" שהוזכר לעיל. השחרות יכולה להיות פונקציה של צמצום וקטנות ה"נקודה", והעדר ממדים של רוחב וגובה במציאות שלה, מה שמתאים לשיטתו של ר' דובער המבקש לבנות את קומת המלכות, אך השחרות יכולה גם להתפרש כביטוי לכלוך וזוהמה של החטא המקטין את האנרגיה והחיות של המלכות ומשקיע אותה בתוך עצבות אפרורית.

רבנות אאדמו"ר נ"ע⁹⁰⁹. ואח"כ ידיעת החסידות נתרבה ביותר והעבודה נתבטלה כמעט לגמרי כו' (ואין רצוני להאריך בזה).

קשה שלא להבחין בממד הביקורת בדבריו של בעל המגן אבות על התמעטות העבודה המנטלית-נפשית וההעדפה של העבודה האינטלקטואלית שכלית. התיאור הוא תיאור רגרסיבי, בניגוד ל"לימוד הזכות" של ר"ה וגם לדבריו של רמ"מ מלובביץ, האדמו"ר האחרון בחסידות.

רמ"מ השני, האדמו"ר האחרון של חב"ד, התאמץ גם הוא לתאר את השינויים שחלו בין מייסדי השושלת כפונקציה של תהליך מיסטי מובנה. ב"שיחת ט' כסלו תשנ"ב" שלו הוא הקביל את רש"ז לספירת החכמה, את ר' דובער לספירת הבינה ואת רמ"מ הראשון לספירת הדעת. את שיטת ה"בינה" של ר' דובער הוא תיאר במושג הקבלי 'רחובות הנהר', לאור הרחבות הגדולה של מאמרי החסידות שלו והעמקות יוצאת הדופן שלהם, בניגוד ליסודות התמציתיים יחסית שהופיעו במשנת אביו רש"ז. הזיהוי של רמ"מ עם הדעת, המזוהה גם עם 'פנימיות התפארת', מסבירה לדעת הרבי האחרון את העדיפות שהוא נתן ללימוד התורה, המזוהה עם התפארת, על פני עבודת ההתבוננות המזוהה עם הבינה.

התייחסות חשובה נוספת של אדמו"רי חב"ד לעבודת ההתבוננות נמצאת בכתביו של ר' יוסף יצחק שניאורסון (הרי"צ), האדמו"ר השישי של החסידות.

באיגרת קודש ח"ג איגרת תתלג, שאותה כתב האדמו"ר לרחמ"א חדקוב, משרטט הרי"צ את תפיסתו ביחס לעבודת ההתבוננות⁹¹⁰.

909. הכוונה לרמ"מ, בעל הצמח צדק.

910. מפאת חשיבות הדברים נביאם פה בלשונו: "והנה עיקר גדול בלימוד זה הוא להתעמק במחשבה זמן נכון כמה פעמים בהעניין שלמד, והוא עניין ההתבוננות, דפירושו הסתכלות חזקה בעיון ובהעמקה גדולה. ושלושה מיני התבוננות הם: א) התבוננות לימודי, ב) התבוננות שקודם התפילה, ג) התבוננות בעת התפילה. שלושה מיני התבוננות אלו, עם היותם במושכל אחד, בכל זה חלוקים הם בגוף ועצם עניינם ובמעלת מהותם. א) התבוננות לימודי, עניינה, דאחר שלמד את העניין שהוא היטיב והבינו בהבנה טובה ובהשגה גמורה, שמבין את העניין על בוריו בדוגמת הבנתו והשגתו בסוגיא דגמרא, הנה הוא מתבונן בעומק העניין שהוא עד שהשכלי מאיר אצלו, דער שכלי לאייכט בא אים, וכל מה שהוא מתבונן יותר, הנה יותר מאיר לו השכלי עד אשר נקבע במוחו ולבו.

ב) התבוננות שקודם התפילה, עניינה, הרגש חיות העניין שלמד, כי בהתבוננות לימודי עם היות אור רב, מכל מקום הנה כל עניין ההרגש – דער גאנצער גישמאק און גיפיל – הוא בהשכלי, אבל בהתבוננות שקודם התפילה, הנה העיקר הוא הרגש החיות, פיהלן דעם חיות פון דעם עניין.

ג) התבוננות שבתפילה, עניינה, הרגש האלקות שבהעניין שלמד, פיהלן די געטליכקאייט פון דעם עניין, אשר לפי אמיתת עניין הבנתו הטובה הדרושה לעבודת התפילה שהיא עבודה שבלב, נוסף על קדימת ההתעסקות המסודרת בשני מיני ההתבוננות שקדמו לה, ההתבוננות לימודי וההתבוננות שקודם התפילה, הנה באופן כזה תהיה מעלת מהות ההתבוננות שבתפילה, ולפי גודל מעלתה כן תהיה פעולתה בעת התפילה ותוצאותיה בהחיים היומי, בענייני הנהגתו במילי דשמיא ובמילי דעלמא.

שלושה מיני התבוננות אלו ישנם בכל מושכל, בין גדול נעלה מופשט מושלל ונפלא, ובין קטן רגיל מלוכש מחויב ומיושב, כי שלושה מיני התבוננות אלה הם שלוש שליכות סולם הרגשה, אשר בלעדם אינו השגה והבנה אלקית,

הנקודה המרכזית בדברים היא ההבחנה בין ההפנמה השכלית וההפנמה הרגשית לבין 'התבוננות באלוקות', שדווקא היא זו שפותחת פתח לשינוי מהותי של טבע הנפש. לשיטתו, ההתפעלות, הן השכלית והן הרגשית, איננה מסוגלת ליצור שינוי מהותי בנפש כפי שמסוגל ליצור הביטול הנפשי

ואינו מביא שום תועלת בכוונת ירידת הנשמה בגוף, ורק מחסדי השי"ת עמנו אשר לפעמים מרגישים ענייני אלקות – מי דער הער געטלעכקייט – בלי שום עבודה כלל, והוא מפני מעלת העצמות שיש בנשמה כמבואר בעניין בניס אתם לה' אלקיכם ובעניין נשמה שנתת בי טהורה היא, אבל מצד העבודה שבכוח עצמו, אשר זהו עיקר ירידת הנשמה והתלבשותה בגוף, הרי שלושה מיני התבוננות אלו מוכרחים, כי בהם ועל ידם יגיע האדם אל התכלית העיקרית ולהרגיש אלקות – פיהלן געטלעכקאייט – בשכל אנושי ממש, כמו שארי ענייני מושכלות שהשכל אנושי משיגם ומרגישים.

והנה כאשר לומד את העניין ויודעו על בוריו בהבנה והסברה טובה, עד שביכולתו לבאר את העניין גם לזולתו, כמספר דבר בטוב טעם, הנה אז צריך להתבונן בהעניין, שיעמיק מחשבתו בזה שעה ארוכה, ועיקר עניין מחשבה זו הוא מחשבת השכל, והיינו דלא זו בלבד שהוא מהרהר בהאותיות של המושכל... עד כי לפעמים בלתי מרגיש בהאותיות של המושכל כלל, והוא מחשבת השכל עצמו, כאלו הוא מופשט מאותיות ואינו אלא גילוי שכלי בלבד. מחשבה זו במחשבת השכל, גורמת עונג נפלא ומביאה את החושב מחשבה זו לידי שכחת הזמן והמקום. היינו אשר בעת המחשבה הוא מתעלה למעלה מן הזמן ולמעלה מן המקום, דזמן ומקום אינם נוגעים לו כלל, וכל מה שמתעסק יותר בהעניין, הנה הוא מתענג יותר.

והנה אחר כל זה, הוא רק התבוננות שכלי בלבד, והיינו דכל עניין עבודתו והתענוג שלו הוא רק בהשכלי של המושכל, ולכן הנה כל מה שמרבה להתבונן ולהעמיק בהמושכל ההוא, נתוסף לו השכלות והשגות בהמושכל... מה שאין כן בהתבוננות שקודם התפילה, דעניינה הרגשה החיות שבהמושכלות ההם.

אמנם בכדי אשר תהיה ההתבוננות שקודם התפילה – היינו שתהיה אמיתית מדריגתה במעלת מהותה, להרגיש את החיות בכל פרטי המושכלות... – הוא על ידי ההכנה שקודם התפילה, בהכשרת עצמו דהכון לקראת אלקיך ישראל, בהתבוננות כללי דדע לפני מי אתה עומד, דהלא גם בענייני עולם, הרי אינו דומה הכנת הדיבור לפני שר קטן או הדיבור עם שר גדול, ובפרט עם מי שהחיים והמוות בידו, וכך אינו דומה בקשה קטנה לבקשה גדולה הנוגעת בחיות וחיי אנושי ביתו, ומכל שכן בעמדינו לפני אבינו מלכנו יתברך ויתעלה.

ורק אחרי הכשרה עצמית בהתבוננות האמורה, הנה אז כשמתבונן באותו העניין שלמד... הנה בהעמקת דעת בעניין זה שעה ארוכה (אחר ההתבוננות הכללי דהכשרת עצמו הנ"ל) אז נרגש אצלו חיות המושכל ההוא, די לעבעדיקאייט פון די פארשטאנדן. דהנה כשם שיש הפרש בין החיות דמידות לחיות דשכל, הנה כמו כן יש הבדל החיות בין שכל לשכל זולתו.

והנה עם היות דכללות עניין זה דהרגש החיות דורש ביאור רב בדוגמאות שונות, מכל מקום הנה הוא דבר המורגש במוחש, בהבדל שבין החיות דמידות להחיות שבשכל, אשר ממנו יוכל המשכיל על דבר להבין גם הבדל החיות אשר בין שכל לשכל.

אמנם כל זה הוא רק חיות הדבר בלבד, נוסף עליו ההתבוננות שבתפילה, דעניינה הוא הרגש האלקות שבהשכלה ההיא, דאינו דומה האלקות דהשכלה זו להאלקות דהשכלה אחרת, וכידוע בביאור העניין, הכול הוא אלקות, או אלקות הוא הכול, דעם היות פתגם אחד הוא, עם זה אינו דומה העונג, היינו החיות והאלקות הנרגש – וואס עם הערט זעך – בפתגם דהכול הוא אלקות, להעונג והאלקות הנרגש בפתגם דאלקות הוא הכול.

ובהתבוננות שבתפילה (אחרי ההכנה האמיתית דתיקון חצות והלימוד וטהרה בצירוף הכשרת עצמו הנ"ל) הנה הוא בא לידי הרגש אלקות – פיהלן געטלעכקאייט – אשר הרגש זה ממשך כל עצמותו ומהותו, דער גיפיהל ציהט צו דעם גאנצין מהות זאיינעם ומעמידו בקרן אורה, דאור התורה ונר מצווה מאירים לו בכל ענייניו במילי דשמיא ובמילי דעלמא"

המלא בא־לוהות. מה שכן, הריי"צ אינו מסביר במה שונה, מבחינה פנומנולוגית, ה'התבוננות בא־לוהות' משתי ההתבוננויות שקדמו לה.

באיגרת נוספת⁹¹¹, לרבי ברוך פריז, מדגיש הריי"צ רק את הפן של ההתבוננות השלישית⁹¹². כאן מושם דגש משמעותי יותר על האפקט הטרנספורמטיבי של ה"התבוננות בא־לוהות", המכונה פה 'ההתבוננות שבתפילה'. היא מתוארת ככזו המסוגלת לתקן את מידות המתפלל לפתח בו את כישרונותיו הרוחניים ולגלות בו את 'חושי הנפש'. הרעיון הוא שדווקא ההשקטה של ההתפעלות

911. אג"ק ח"ח אגרת ב'.

912. כה דבריו: ומה ששואל בעניין ההתבוננות פרטית המבואר בקונטרס התפילה, הנה הדבר פשוט אשר את העניין שמתבונן בו יתבונן בכל פרטי ענייניו ולא בכללות העניין, דכל עניין ועניין בהשגה אלקית בפנימיות התורה הוא כמו הסוגיא של לימוד בגליא שבתורה...

התבוננות עניינה הסתכלות החזקה, ושלושה אופני ההתבוננות המה. א) ההתבוננות אחר הלימוד, והוא אחר שלמד את הסוגיא, הן שלמד רק עניין אחד מן הסוגיא – עניין ולא פרט – והן שלמד את הסוגיא כולה, הרי הוא צריך להתבונן במה שלמד והיא המחשבה באותיות ההרהור במה שלמד ואז – רק אז – נקלטת אצלו הסוגיא ההיא או עניין הסוגיא ההיא בקליטה טובה במוח שכלו אשר העניין ברור אצלו לכל סברותיו וזוהי הנחה טובה, א גוטער אפלייג, הנזכר כמה פעמים בדא"ח.

ב) ההתבוננות בהסוגיא כולה כמו שהיא במחשבת שכלו היינו שחושב במהות הסברות באופן העילוי של ההשכלה שבכל סברא וסברא, אין דעם געשמאק פון דעם מושכל, וגורם לו נועם של התפעלות והתרגשות אבל ההתבוננות היא יותר כללית מכמו אופן הא'.

ג) ההתבוננות פרטית בכל פרטי פרטים שבכל עניין ועניין שבהסוגיא הכללית דהתבוננות זו עיקר עניינה הוא בהנוגע לפסק ההלכה, ועם היות דאחר ב' אופני ההתבוננות שקדמו לה הנה בהכרח שבעת ההתבוננות מתעורר אצלו הנועם שבהתבוננות הב' וההנחה טובה שבהתבוננות הא' ומתוך שניהם יוצא התרגשות גדולה אבל בכדי שיבואו אל התכלית צריך להשקיט את התרגשותו ולעצור בעד התפעלות לכו ולהביא את ההחלט בהלכה פסוקה. שלושה אופני התבוננות אלו בתורת החסידות,

א) ההתבוננות אחר לימוד איזה עניין בדא"ח צריך לעבוד עם עצמו עבודה גדולה ביגיעה עצומה להתבונן בהעניין האלקי שלמד להיות נקלט אצלו היטב ויונה אצלו בהנחה טובה. והוא ההתבוננות באותיות ההרהור עד אשר ההשגה ההיא מונחת במוחו בכל פרטי סברותיה בהנחה טובה.

ב) ההתבוננות שקודם התפילה והוא שמתבונן בהשגה ההיא, בין שעיקרה עניין של השכלה המתייחס יותר אל המוח מכמו אל הלב ובין שעיקרה עניין של עבודה המתייחס יותר אל הלב מכמו אל המוח, ולמותר להגיד כי בשניהם השכלה ועבודה הנה הם משלימים זה את זה דהשכלה בלא עבודה אינה השכלה בלי השכלה אינה עבודה כמבואר פרטי העניין בכמה דרושים, הנה בהתבוננות זו הוא בכללות הנועם והעריבות שבהסוגיא ההיא שמתבונן בה במחשבת שכלו והתרגשות לכו והיא התבוננות כללית מכללות המושכל ההוא.

ג) ההתבוננות שבתפילה שעומד לפני ה' בדוגמת עמידתו של איש ישראל במקדש בשעת הקרבת קרבנו, דאדם כי יקריב – כמו שפירש רבנו נ"ע – דבכדי שהאדם כי יתקרב הנה מכם קרבן להוי' ועומד ומתפלל ומתבונן בההשגה האלקית שהתבונן בה קודם התפילה הנה עם היות אשר בעת ההתבוננות מתעורר בו הנועם והעריבות ההתפעלות וההתרגשות שהיו לו בב' אופני ההתבוננות שקדמו הנה צריך לעצור בעדם להיות כי עיקר תוכן עניין התבוננות זו הוא החלטת העניינים בהלכה פסוקה בתיקון מידותיו והתפתחות כישרונותיו והתגלות חושי נפשו שעבודה שבלב צריכה לפעול בו.

האמוציונלית של ההתבוננות היא שמאפשרת לתהליך לחדור עמוק אל שורשי הדפוסים האישיותיים של המתפלל ולשנות אותם.

במקור שלישי⁹¹³ כותב הריי"צ:

"דזהו עניין ג' אופני ההתבוננות, הא' היא התבוננות דלימוד, דכאשר לומד איזה השגה אלקית... בהכרח שיבין וישג כל פרטי העניין ההוא... כמו שמשיג איזה סוגיא בגליא שבתורה והוא על ידי ההתבוננות בעת הלימוד דאז הנה העניין מתיישב במוחו. והב' היא ההתבוננות שקודם התפילה דעניינה שההשגה תתיישב בלבו, והג' הוא ההתבוננות בתפילה מה שגורם הקליטה, וכמו בזריעת הגרעין בארץ הרי בהכרח שיירקב תחילה ואז יהיה מזה הצמיחה בתוספות מרובה, וכחכלל הידוע דיש מיש הוא שקר, ובהכרח שיהיה אין באמצע, הנה כמו כן בכדי שיהיה העבודה במידות טובות בפועל הוא על ידי ההתבוננות שבתפילה שפועל ועושה הריקבון שהוא ביטול ואיבוד הצורה הקודמת דאז נקלט בו דבר ההשגה ופועל ישועות בנפשו, וזהו דהבכייה שבתפילה הוא עניין הרטיבה שפועל הריקבון, והתפילה עצמה היא בשמחה, להיות דהשמחה היא סיבת הקליטה".

ניתן לראות במקור זה מעין סיכום לשיטתו. בעוד שההתבוננות הראשונה מכוונת ליישב את תוכן המאמרים ה תאוסופיים של החסידות במוח, ותפקיד ההתבוננות השנייה הוא ליישב את הדברים מבחינה רגשית, הרי שעיקר התנועה המחוללת שינוי מהותי בנפש הוא בהתבוננות השלישית.

הרעיון הוא שהתבוננויות הראשונות יכולות להתרחש גם כשהאדם איננו נוטש את עולם המושגים וההתניות שלו. בהתבוננות השלישית הוא נדרש לביטול עמוק יותר, שעניינו הוא אולי טשטוש הגבולות האישיים וייתכן שאף טשטוש גבולות מושא ההתבוננות דרך חשיפת היסודות האינסופיים שבו. הדימוי של הריי"צ הוא לגרעין הנרקב ומתמוסס, כאבן דרך לקראת צמיחת דבר מה חדש.

ה"ריקבון" מאפשר למושא ההתבוננות המופשט להיקלט בנפש המתבונן, להתאחד איתה ולשנות את דפוסיה היסודיים. המושג 'הרגשת האלוקות' מתאר אולי את חוויית הביטול המבוקשת בהתבוננות זו. מתוך כך אמור המתבונן להגיע ל'פסק הלכה' שהוא הטבעת החותם של ההארה המופשטת בעולם החיצוני, בבחינת דירה בתחתונים.

913. ד"ה "אשר ברא" תרח"צ (פ"ד).

7. ביבליוגרפיה

7.1. מקורות

- **אגרות בעל התניא =**

דוד צבי הילמן (מהדיר), **אגרות בעל-התניא ובני דורו**, ירושלים: דפוס המסורה, תשי"ג.

- **אגרות קודש אדמו"ר האמצעי =**

ר' דובער שניאורי, **אגרות-קודש מאת כ"ק אדמו"ר האמצעי** (שני כרכים, יחד עם: אגרות-קודש מאת כ"ק אדמו"ר הזקן; אגרות-קודש מאת כ"ק אדמו"ר צמח צדק), ניו יורק: קה"ת, תשמ"ז–תשנ"ג.

- **אור המאיר =**

ר' זאב וולף מזיטומיר, **אור המאיר**, ורשה תרמ"ג.

- **באר הגולה =**

ר' יהודה ליוואי בן בצלאל (מהר"ל מפראג), **באר הגולה**, ירושלים תשל"א.

- **ביאורי הזוהר =**

ר' דובער שניאורי, **ביאורי הזוהר**, קאפוסט תקע"ו.

- **בית ישראל =**

ר' צבי הירש מזידיטשוב, **בית ישראל**, לכוב תקצ"ד.

- **בית רבי =**

ר' חיים מאיר הילמן, **בית רבי** (שני כרכים), וילנא תרס"ד–תרס"ה.

- **בן פורת יוסף =**

ר' יעקב יוסף מפולנאה, **בן פורת יוסף**, פיוטרקוב תרמ"ד.

- **בעיתה אחישנה =**

ר' יצחק גינזבורג, **בעתה אחישנה**: סודות הגאולה האחרונה להבנת גאולת דורנו, כפר חב"ד: גל עיני, תשס"ג.

- **דגל מחנה אפרים =**

ר' משה חיים אפרים מסדליקוב, **דגל מחנה אפרים**, כיוזפף תרמ"ג.

- **דעת תבונות =**

ר' משה חיים לוצאטו (רמח"ל), **דעת תבונות**, בני ברק: פרידלנדר, תשמ"ט.

- **דרך חיים =**

ר' דובער שניאורי, **דרך חיים**, ניו יורק: קה"ת, תשט"ו.

- **דרכי נועם =**
 ר' שמואל בן אליעזר מקלבריה, **דרכי נועם**, קניגסברג תקכ"ד.
- **דרוש שעשוע המלך =**
 ר' דובער שניאורי, 'דרוש שעשוע המלך', **מאמרי אדמו"ר האמצעי: קונטרסים**, ניו יורק: קה"ת, תשנ"ה.
- **דרשות ר"י אבן שועיב =**
 ר' יהושע אבן שועיב, **דרשות ר"י אבן שועיב: על התורה ומועדי השנה (שני כרכים)**, ירושלים: לב שמח, תשנ"ב.
- **היכל הברכה =**
 ר' יצחק יהודה יחיאל ספרין (האדמו"ר מקומרנא), **היכל הברכה**, לעמבערג תרכ"ד.
- **הרב מלאדי ומפלגת חב"ד =**
 ר' מרדכי טייטלבוים, **הרב מלאדי ומפלגת חב"ד**, ורשה תר"ע.
- **חובות הלכות =**
 ר' בחיי בן יוסף אבן פקודה (רבנו בחיי), **חובות הלכות**, מהדורת א' צפרוני, ירושלים: דפוס איתן, תרפ"ח
- **חוט שני מזוזה וברכות =**
 ר' נסים קרליץ, חוט שני: הלכות ברכות, הלכות מזוזה, מילי דנזיקין, בני ברק: הוכמן, תשע"ב.
- **חיי מוהר"ן =**
 ר' נתן מנמירוב, **חיי מוהר"ן**, לבוב תרל"ד.
- **חמדת ימים =**
חמדת ימים, בני ברק: מכון חמדת ימים, תשע"א.
- **כתר שם טוב =**
 ר' ישראל בעל שם טוב, **כתר שם טוב**, ליקט ר' אהרן כהן מאפטא, ניו יורק: קה"ת, תשס"ד.
- **ליקוטי ביאורים =**
 'ליקוטי ביאורים מהרב ר' הלל מפאריטש על שער היחוד', **נר מצוה ותורה אור**, ניו יורק: קה"ת, תשס"ג, דפים קמט ע"א-קצה ע"ב.
- **ליקוטי מוהר"ן =**
 ר' נחמן מברסלב, **ליקוטי מוהר"ן**, בני ברק תשס"ג.
- **ליקוטי שכחה ופאה**, ר' אברהם בן יהודה אלמליך, **לקוטי שכחה ופאה**, נוי יורק תשל"ט.

- **ליקוטי תורה =**
 ר' שניאור זלמן מלאדי, **ליקוטי תורה**, ניו יורק: קה"ת, תשס"ב.
- **לקט שיחות מוסר ב =**
 ר' אייזיק שר, **לקט שיחות מוסר: חלק שני**, בני ברק: כנסת ישראל סלבודקה, תשנ"ג.
- **מגדל עוז =**
 ר' יעקב עמדין, **מגדל עוז**, ירושלים: פישר, תשנ"ג.
- **מדרש תלפיות =**
 ר' אליהו הכהן, **מדרש תלפיות**, למברג תרל"ה.
- **מורה נבוכי הזמן =**
 ר' נחמן קרוכמל, **מורה נבוכי הזמן**, ירושלים: כרמל, תשע"א.
- **מורה נבוכים =**
 ר' משה בן מימון (רמב"ם), **מורה נבוכים** (תרגום: מיכאל שוורץ), תל אביב: משכל, תשס"ב.
- **מטפחת ספרים =**
 ר' יעקב עמדין, **מטפחת ספרים**, לבוב תרל.
- **מי השילוח =**
 ר' מרדכי יוסף מאיזביצא, **מי השילוח**, ניו יורק תשמ"ד.
- **מסילת ישרים =**
 ר' משה חיים לוצאטו (רמח"ל), **מסילת ישרים**.
- **משנה תורה לרמב"ם =**
 ר' משה בן מימון (רמב"ם), **משנה תורה**, ירושלים תשל"ז.
- **סידור עם פירוש דא"ח =**
 ר' שניאור זלמן מלאדי, **סדר תפילות מכל השנה: עם פירוש המילות עפ"י דא"ח**, ניו יורק: קה"ת, תשמ"ו, עמ' תקנה-תקעה.
- **סיפורי מעשיות =**
 ר' נחמן מברסלב, **סיפורי מעשיות משנים קדמוניות**, ירושלים תשמ"ה.
- **ספר הכוזרי =**
 ר' יהודה הלוי (ריה"ל), **ספר הכוזרי**, תל אביב: דביר, תשל.
- **ספר הליקוטים =**
 ר' מנחם מגדל שניאורסון (הצמח צדק), **ספר הליקוטים דא"ח "צמח צדק"** (סדרת ספרים), ניו יורק: קה"ת, תשל"ז-תשמ"ח.

- **ספר התניא =**
 ר' שניאור זלמן מלאדי, **ליקוטי אמרים: תניא**, ניו יורק: קה"ת, תשל"ו.
- **ספר חסידים =**
 ר' יהודה בן שמואל החסיד, **ספר חסידים**, ניו יורק תשי"ג.
- **עטרת ישועה =**
 ר' יהושע הורביץ מדזיקוב, **עטרת ישועה על חמשה חומשי תורה**, קרקוב תרע"ט.
- **עין איה =**
 ר' אברהם יצחק קוק, **עין איה**, ירושלים: מכון הרצי"ה, תשמ"ז-תש"ס.
- **עמוד התפילה =**
 ר' שמעון מנחם מנדל וודניק מגאווארטשאו (עורך), **בעל שם טוב: עמוד התפילה**, לודג' תרצ"ח.
- **עץ חיים =**
 ר' חיים ויטאל, **עץ חיים**, ירושלים: מקור חיים, תשכ"ג.
- **פירוש האגדות =**
 ר' עזריאל בן שלמה מגירונה, **פירוש האגדות לרבי עזריאל: מראשוני המקובלים בגירונה**, ירושלים: מקיצי נרדמים, תש"ה.
- **פירוש קבלי לבראשית רבה =**
 ר' יוסף בן שלום אשכנזי, **פירוש קבלי לבראשית רבה**, ירושלים: מאגנס, תשמ"ד.
- **פלח הרימון =**
 ר' הלל מפאריטש, **פלח הרמון: על ספר בראשית**, וילנא תרמ"ז.
- **פרי הארץ =**
 ר' מנחם מנדל מויטבסקט, **פרי הארץ**, ירושלים: המסורה, תשמ"ז.
- **פתגמין קדישין =**
 יהודה ליבוש מונק (עורך), **פתגמין קדישין**, אוסטרעהא, תרמ"ו.
- **צוואת הריב"ש =**
 ר' דובער ממזריטש, **צוואת הריב"ש**, ניו יורק: קה"ת, תשנ"ח.
- **צפנת פענח =**
 ר' יעקב יוסף מפולנאה, **צפנת פענח**, ניו יורק תשל"ו.
- **קובץ שיעורים =**
 ר' אלחנן בונים וסרמן, **קובץ שיעורים** (שני כרכים), ירושלים תשכ"ד-תשכ"ז.

- **קונטרס ההתפעלות =**
 ר' דובער שניאורי, 'קונטרס ההתפעלות', **מאמרי אדמו"ר האמצעי: קונטרסים**, ניו יורק: קה"ת, תשנ"ה, עמ' לט–קפה.
- **קל"ח פתחי חכמה =**
 ר' משה חיים לוצאטו (רמח"ל), **קל"ח פתחי חכמה**, בני ברק: פרידלנדר, תשנ"ב.
- **ראשית חכמה =**
 ר' אליהו די וידאש, **ראשית חכמה**, וורשא תרצ"ב.
- **רב ייבי =**
 ר' יעקב יוסף מאוסטראה, **רב ייבי**, סלאוויטא תקנ"ב.
- **שבחי הבעש"ט =**
 שמואל אבא הורודצקי (עורך), **שבחי הבעש"ט**, ברלין: עינות, תרפ"ב.
- **שו"ת הריב"ד =**
 ר' יוסף בן דוד קאפח, **שו"ת הריב"ד**, ירושלים: משה חי, תשס"ט.
- **שלחן ערוך =**
 ר' יוסף קארו, **שלחן ערוך**, ירושלים תשנ"ג.
- **שמועה טובה =**
 ר' לוי יצחק מברדיצ'ב, **שמועה טובה**, ירושלים תשל"ב.
- **שער הייחוד =**
 ר' דובער שניאורי, 'שער הייחוד', **נר מצוה ותורה אור**, ניו יורק: קה"ת, תשס"ג, דפים קט ע"א–קמז ע"ב.
- **שער הייחוד והאמונה =**
 ר' שניאור זלמן מלאדי, 'שער הייחוד והאמונה', **לקוטי אמרים: תניא**, ניו יורק: קה"ת, תשל"ו, דפים עו ע"ב–צ ע"א.
- **שערי הייחוד והאמונה =**
 ר' אהרן מסטרשליא, **שערי הייחוד והאמונה**, שקלוב תק"פ.
- **שערי העבודה =**
 ר' אהרן מסטרשליא, **שערי העבודה**, שקלוב תקפ"א.
- **תולדות יעקב יוסף =**
 ר' יעקב יוסף מפולנאה, **תולדות יעקב יוסף**, קורץ תק"מ.

• **תורה אור =**

ר' שניאור זלמן מלאדי, **תורה אור**, ניו יורק: קה"ת, תש"ן.

• **תנאי הנפש להשגת החסידות =**

מנחם אקשטיין, **תנאי הנפש להשגת החסידות**, ביתר עלית: אבן שתיה תשס"ט.

7.2. מחקרים

• **אביב"י, בניין אריאל =**

יוסף אביב"י, בנין אריאל: מבוא דרושי האלהי רבי יצחק לוריא זכרונו לברכה, ירושלים: משגב, תשמ"ז.

• **אביב"י, קבלת האר"י =**

יוסף אביב"י, **קבלת האר"י**, ירושלים: מכון בן-צבי לחקר קהילות ישראל במזרח, תשס"ח.

• **אברהם, שתי עגלות =**

מיכאל אברהם, שתי עגלות וכדור פורח: על יהדות ופוסטמודרניזם, בית אל: ספריית בית אל, תשס"ב.

• **אברמס, הגוף הנשי =**

דניאל אברמס, הגוף האֵלֹוהי הנשי בקבלה: עיון בצורות של אהבה גופנית ומיניות נשית של האֵלֹוהות, ירושלים: מאגנס, תשס"ה.

• **אופיר, עבודת ההווה =**

עדי אופיר, עבודת ההווה: מסות על תרבות ישראלית בזמן הזה, בני ברק: הקיבוץ המאוחד, 2001.

• **אופיר, תשעה עקרונות =**

עדי אופיר, 'תשעה עקרונות של עמדה פוסט מודרנית', בתוך: אילן גור זאב (עורך), **חינוך בעידן השיח הפוסטמודרניסטי**, ירושלים: מאגנס, תשנ"ז, עמ' 148–160.

• **אופנהיימר, אקסטזה נבואית =**

בנימין אופנהיימר, 'אקדמות לשאלת האקסטזה הנבואית', **בר אילן** כב–כג (תשמח), עמ' 45–62.

• **אורנט, איחוד מיסטי =**

לאה אורנט, 'ביטויי איחוד מיסטי בכתבי ר' שניאור זלמן מלאדי', **תרכיץ** עג, ד (תשס"ד), עמ' 585–611.

• **אורנט, רצוא ושוב =**

לאה אורנט, רצוא ושוב: יסודות אתיים ומיסטיים בתורתו של ר' שניאור זלמן מלאדי: עיון השוואתי, בני ברק: הקיבוץ המאוחד, תשס"ז.

- **אטקס, בעל השם =**
עמנואל אטקס, **בעל השם: הבעש"ט, מאגיה, מיסטיקה, הנהגה**, ירושלים: מרכז זלמן שזר, 2000.
- **אטקס, בעל התניא =**
עמנואל אטקס, **בעל התניא**: רבי שניאור זלמן מלאדי וראשיתה של חסידות חב"ד, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשע"ב.
- **אטקס, הבעש"ט כמיסטיקן =**
עמנואל אטקס, 'הבעש"ט כמיסטיקן ובעל בשורה בעבודת ה', **ציון סא**, ד (תשנ"ו), עמ' 421–454.
- **אטקס, החסידות כתנועה =**
Emanuel Etkes, 'Hasidism as a Movement: The First Stage', in Bezael Safran (ed.), *Hasidism: Continuity or Innovation?*, Cambridge, Mass: Harvard University, 1988, pp. 1-26.
- **אטקס, חקר החסידות =**
עמנואל אטקס, **חקר החסידות: מגמות וכיוונים, מדעי היהדות** 31 (תשנ"א), עמ' 5–21.
- **אטקס, מנהיג חסידים =**
עמנואל אטקס, 'דרכו של ר' שניאור זלמן מלאדי כמנהיג של חסידים', **ציון נ** (תשמ"ה) עמ' 321–354.
- **אטקס, עמדת מנהיגות =**
עמנואל אטקס, 'עלייתו של ר' שניאור זלמן מלאדי לעמדת מנהיגות', **תרכיץ נד**, ג (תשמ"ה), עמ' 429–439.
- **אידל, השל ומיסטיקה =**
Moshe Idel, 'Abraham J. Heschel on Mysticism and Hasidism', *Modern Judaism* 29, 1 (2009), pp. 80–105.
- **אידל, איחוד מיסטי =**
Moshe Idel, 'Universalization and Integration: Two Conceptions of Mystical Union in Jewish Mysticism', in Moshe Idel & Bernard McGinn (eds.), *Mystical Union and Monotheistic Faith: An Ecumenical Dialogue*, New York: Macmillan, 1989, pp. 27–57.
- **אידל, אקסטזה ומאגיה =**
משה אידל, **החסידות – בין אקסטזה למאגיה** (תרגום: עזר ידין), תל אביב: שוקן, תשס"א.

• אידל, בן המלך =

Moshe Idel, 'The Parable of the Son of the King and the "Imaginary Walls" in Early Hasidism', in Haviva Pedaya, Ephraim Meir (eds.), *Judaism, Topics, Fragments, Faces, Identities: Jubilee Volume in Honor of Rivka*, Be'er Sheva: Ben-Gurion University, 2007, pp. 87-116.

• אידל, הגדרות הנבואה =

משה אידל, 'על הגדרות הנבואה מהרמב"ם לאברהם אבולעפיה ומעבר להם', בתוך: אברהם אלקיים, דב שוורץ (עורכים), *הרמב"ם בנבכי הסוד: מחווה למשה חלמיש*, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, תשס"ט, עמ' 1-36.

• אידל, ההתבודדות כריכוז =

משה אידל, 'ההתבודדות כ"ריכוז" בפילוסופיה היהודית', *מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ז* (תשמ"ח), עמ' 39-60.

• אידל, החוויה המיסטית =

משה אידל, *החוויה המיסטית אצל אברהם אבולעפיה*, ירושלים: מאגנס, תשמ"ח.

• אידל, היבטים בקבלה =

משה אידל, *קבלה – היבטים חדשים* (תרגום: אבריאל בר לבב), ירושלים: שוקן, תשנ"ג.

• אידל, הספירות שמעל =

משה אידל, *הספירות שמעל הספירות: לחקר מקורותיהם של ראשוני המקובלים, תרביץ נא*, ב (תשמ"ב), עמ' 239-280.

• אידל, טכניקה קדומה =

משה אידל, 'לגלגוליה של טכניקה קדומה של חזון נבואי בימי הביניים', *סיני פו* (תשמ"מ), עמ' א-ז.

• אידל, קבלה נבואית =

משה אידל, *פרקים בקבלה נבואית*, ירושלים: אקדמון, 1990.

• אידל, שלמיות =

Moshe Idel, *Absorbing Perfections: Kabbalah and Interpretation*, New Haven: Yale University, 2002.

• אידל, שפתי תפתח =

Moshe Idel, "'Adonay Sefatay Tiftah": Models of Understanding Prayer in Early Hasidism', *Kabbalah* 18 (2008), pp. 7-111.

- **אליאור, אחדות ההפכים =**
 רחל אליאור, תורת אחדות ההפכים: התאוסופיה המיסטית של חב"ד, ירושלים: מוסד ביאליק, תשנ"ג.
- **אליאור, דיאלקטיקה =**
 רחל אליאור, 'דיאלקטיקה של שלמות וגילוי', דעת 9 (תשמ"ב), עמ' 13–23.
- **אליאור, הדור השני =**
 רחל אליאור, תורת האלוהות בדור השני של חסידות חב"ד, ירושלים: מאגנס, תשמ"ב.
- **אליאור, המחלוקת בחב"ד =**
 רחל אליאור, 'המחלוקת על מורשת חב"ד', תרביץ מט (תשמ"מ), עמ' 166–186.
- **אליאור, חירות הלוחות =**
 רחל אליאור, חירות על הלוחות: המחשבה החסידית, מקורותיה המיסטיים ויסודותיה הקבליים, תל אביב: אוניברסיטה משודרת, 1999.
- **אליאור, יש ואין =**
 רחל אליאור, 'יש ואין: דפוסי יסוד במחשבה החסידית', בתוך: מיכל אורון ועמוס גולדרייך (עורכים), משואות: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב, ירושלים: מוסד ביאליק, תשנ"ד, עמ' 53–74.
- **אליאור, מלוא הארץ =**
 רחל אליאור, "מלוא כל הארץ כבודו" ו"כל אדם": בין תחיה רוחנית לתמורה חברתית בראשית החסידות', בתוך: משה חלמיש (עורך), עלי שפר: מחקרים בספרות ההגות היהודית, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, תשנ", עמ' 29–40.
- **אליאור, מקום האדם =**
 רחל אליאור, 'מקומו של האדם בעבודת השם החב"דית', דעת 12 (תשמ"ד), עמ' 47–55.
- **אליאור, עיונים בחב"ד =**
 רחל אליאור, 'עיונים במחשבת חב"ד', דעת 16 (תשמ"ו), עמ' 133–177.
- **אליאור, קארו והבעש"ט =**
 רחל אליאור, 'רבי יוסף קארו ורבי ישראל בעל שם טוב: מטמורפוזה מיסטית, השראה קבלית והפנמה רוחנית', תרביץ סה (תשנ"ו), עמ' 671–709.
- **אליאור, קונטרס ההתפעלות =**
 רחל אליאור, "קונטרס ההתפעלות" לר' דוב בער שניאורסון, קרית ספר נד (תשל"ט), עמ' 384–391.

• אליאור, רבקה ש"ץ =

רחל אליאור, 'רבקה ש"ץ-אופנהיימר ומחקר החסידות', **מדעי היהדות** 32 (תשנ"ב), עמ' 71–74.

• אליאור, תחיית המשיחיות =

Rachel Elior, 'The Lubavitch Messianic Resurgence: The Historical and Mystical Background 1939–1996', in Peter Schaefer & Mark Cohen (eds.), *Toward the Millenium: Messianic Expectations from the Bible to Waco*, Leiden: Brill, 1998, pp. 383–408.

• אסף, דרך המלכות =

דוד אסף, דרך המלכות: ר' ישראל מרוז'ין ומקומו בתולדות החסידות, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשנ"ז.

• אסף, נאחז בסבך =

דוד אסף, נאחז בסבך – פרקי משבר ומבוכה בתולדות החסידות, ירושלים: מרכז זלמן שזר, תשס"ו.

• אסף, חסידות פולין =

דוד אסף, 'חסידות פולין במאה הי"ט: מצב המחקר וסקירה ביבליוגרפית', בתוך: רחל אליאור, ישראל ברטל וחנא שמרוק (עורכים), **צדיקים ואנשי מעשה: מחקרים בחסידות פולין**, ירושלים: מוסד ביאליק, תשנ"ד, עמ' 357–379.

• אפטרמן, התקשרות אינטימית =

אדם אפטרמן, התקשרות אינטימית עם אלוהים: מושג ה'דבקות' בראשית הקבלה (פרובנס וקטלוניה), עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ח.

• בארון, היסטוריה חברתית =

Salo Wittmayer Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, New York: Columbia University, 1952–1992.

• בובר, אגדת הבעש"ט =

Martin Buber, *The Legend of the Baal Shem* (Maurice Friedman, trans.), New York: Schocken, 1969.

• בובר, אני ואתה =

מרדכי מרטין בובר, 'אני ואתה' (תרגום: צבי אריה וויסלבסקי), בתוך: **בסוד שיח: על האדם ועמידתו נוכח ההווה**, ירושלים: מוסד ביאליק, תשי"ט, עמ' 3–103.

- **בובר, בפרדס החסידות =**
מרדכי מרטין בובר, **בפרדס החסידות: עיונים במחשבתה ובהיותה**, ירושלים: מוסד ביאליק, תשס"ב.
- **בובר, דו שיח =**
מרטין בובר, מרדכי מרטין בובר, 'דו-שיח' (תרגום: צבי אריה וויסלבסקי), בתוך: **בסוד שיח: על האדם ועמידתו נוכח ההווה**, ירושלים: מוסד ביאליק, תשי"ט, עמ' 107–152.
- **בובר, חסידות ומודרנה =**
Martin Buber, *Hasidism and Modern Man* (Maurice Friedman, ed. & trans.), New York: Horizon, 1958.
- **בובר, ישו וחסידות =**
מרדכי מרטין בובר, 'ישו, חסידות גנוסיס', **תקוה לשעה זו: סוגיות מענייני הרוח והמציאות**, תל אביב: עם עובד, תשנ"ב, עמ' 114–122.
- **בובר, פגישות =**
מרדכי מרטין בובר, **פגישות: (זכרונות)**, ירושלים: מוסד ביאליק, תשכ"ה.
- **בובר, פרשנות החסידות =**
Martin Buber, 'Interpreting Hasidism', *Commentary* XXXVI, 3 (1963), pp. 218–225.
- **בלומנטל, מיסטיקה פילוסופית =**
David R. Blumenthal, *Philosophic Mysticism: Studies in Rational Religion*, Ramat Gan: Bar Ilan University, 2006.
- **ברגמן, בובר והמיסטיקה =**
שמואל הוגו ברגמן, 'בובר והמיסטיקה', בתוך: **עיון ט (תשי"ח)**, עמ' 3–12.
- **גארב, הופעות הכח =**
יהונתן גארב, הופעותיו של הכוח במיסטיקה היהודית: מספרות חז"ל עד לקבלת צפת, ירושלים: מאגנס, תשס"ד.
- **גוטליב, תפיסה הרמוניסטית =**
יעקב גוטליב, **התפיסה ההרמוניסטית של משנת הרמב"ם בחסידות חב"ד**, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, תשס"ג.
- **גולדברג, נשמת הצדיק =**
שלי גולדברג, **נשמת הצדיק אחר הסתלקותו: רצף ותמורה בכתבי נשיאי חב"ד**, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, תשס"ג.

- גורביץ', פוסטמודרניזם =
 דוד גורביץ', פוסטמודרניזם: תרבות וספרות בסוף המאה ה-20, תל אביב: דביר, תשנ"ז.
- ג'יימס, החוויה הדתית =
 ויליאם ג'יימס, החוויה הדתית לסוגיה: מחקר בטבע האדם (תרגום: יעקב קופליביץ), ירושלים: מוסד ביאליק, תשי"ט.
- ג'ייקובס, תפילה חסידיית =
 Louis Jacobs, *Hasidic Prayer*, London: Routledge & Kegan Paul, 1972.
- ג'ייקובס, מבקש האחדות =
 Louis Jacobs, *Seeker of Unity: The Life and Works of Aaron of Starosselje*, New York: Basic Books, 1966.
- ג'ייקובס, מיסטיקה יהודית =
 Louis Jacobs, *Jewish Mystical Testimonies*, New York: Schocken, 1976.
- ג'ייקובס, קונטרס ההתפעלות =
 Louis Jacobs, *Tract of Ecstasy / Dobh Baer of Lubavitch: Translated from the Hebrew with an introd. and notes, by Louis Jacobs*, London: Vallentine-Mitchell, 1963.
- גרינבוים, התפשטות החסידות =
 אברהם גרינבוים, 'התפשטות החסידות במאה ה-19: מבט סוציו-גיאוגרפי ראשוני', **הקונגרס העולמי למדעי היהדות** 10, ב 1 (תשן), עמ' 239–243.
- גרינוואלד, האור והצמצום =
 נחום גרינוואלד, 'האור והצמצום לפי שיטת החסידות', **היכל הבעש"ט** א, א (כסלו תשס"ג), עמ' ל–מז; א, ב (ניסן תשס"ג), עמ' מה–סב; א, ג (תמוז תשס"ג), עמ' ל–מ; א, ד (תשרי תשס"ד), עמ' לא–מח.
- גריס, ספרות ההנהגות =
 זאב גריס, ספרות ההנהגות: תולדותיה ומקומה בחיי חסידי ר' ישראל בעל שם-טוב, ירושלים: מוסד ביאליק, תש"ן.
- דינסטאג, השגחה =
 ישראל יעקב דינסטאג, 'השגחה במשנת הרמב"ם: רשימה ביבליוגרפית', **דעת** 20 (תשמ"ח), עמ' 17–28.
- דן, ספרות המוסר =
 יוסף דן, **ספרות המוסר והדרוש**, ירושלים: כתר, 1975.

- **דרזנר, הצדיק =**
Samuel H. Dresner, *The Zaddik: The Doctrine of the Zaddik According to the Writings of Rabbi Yaakov Yosef of Polnoy*. New York: Schocken, 1960.
- **הולנבק, מיסטיקה =**
Jess Byron Hollenback, *Mysticism: Experience, Response, and Empowerment*, University Park, Penna.: Pennsylvania State University Press, 1996.
- **הוס, עידן חדש =**
בעז הוס, 'עידן חדש במחקר המיסטיקה היהודית', **תיאוריה וביקורת** 27 (2005), עמ' 246–253.
- **הלנר-אשד, נהר מעדן =**
מלילה הלנר-אשד, **ונהר יצא מעדן: על שפת החוויה המיסטית בזוהר**, תל אביב: עם עובד, תשס"ה.
- **העלאת המידות =**
יהושע מונדשיין, 'העלאת המדות של המחשבה-זרה', **פרדס חב"ד** א (אדר א' תשנ"ז), עמ' 77–115.
- **הרן, מחלוקות אידיאולוגיות =**
רעיה הרן, מחלוקות אידיאולוגיות פנים-חסידיות בשלהי המאה הי"ח וראשית המאה הי"ט: הגורמים למחלוקת בין ר' אברהם מקליסק לבין ר' שניאור זלמן מלאדי, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ג.
- **וולפסון, אספקלריה מאירה =**
Elliot R. Wolfson, *Through a Speculum That Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*, Princeton, N.J.: Princeton University, 1994.
- **וולפסון, דמיונות בחלום =**
Elliot R. Wolfson, 'Oneiric Imagination and Mystical Annihilation in Habad Hasidism', *ARC, The Journal of the Faculty of Religious Studies, McGill University* 35 (2007), pp. 131–157.
- **וולפסון, הדהודי כלאם =**
Harry Austryn Wolfson, *Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy*, Cambridge, Mass: Harvard University, 1979.
- **וולפסון, הרמב"ם והשפעתו =**
Elliot R. Wolfson, "'Via Negativa" in Maimonides and Its Impact on Thirteenth-Century Kabbalah', *Maimonidean Studies* 5 (2008), pp. 393–412.

• וולפסון, פילוסופיית כלאם =

Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge, Mass: Harvard University, 1976.

• וולפסון, תחת הנשר =

Elliot R. Wolfson, 'Beneath the Wings of the Great Eagle: Maimonides and Thirteenth-Century Kabbalah', in Görge K. Hasselhoff & Otfried Fraisse (eds.), *Moses Maimonides (1138–1204): His Religious, Scientific, and Philosophical "Wirkungsgeschichte" in Different Cultural Contexts*, Würzburg: Ergon Verlag, 2004, pp. 209–237.

• וייס, מחקרים במיסטיקה =

Joseph Weiss, *Studies in Eastern European Jewish Mysticism*, Oxford: Oxford University, 1985.

• וייס, מיסטיקה ואמונה =

Joseph George Weiss, *Mystical Hasidism and the Hasidism of Faith: A Typological Analysis*, in Shaul Magid (ed.), *God's Voice from the Void: Old and New Studies in Bratslav Hasidism*, Albany, N.Y.: State University of New York, 2002, pp. 277–285.

• וייס, ראשית צמיחתה =

יוסף וייס, 'ראשית צמיחתה של הדרך החסידית', *ציון טז (תשי"א)*, עמ' 46–105.

• ולטש, חסד וחרות =

ברוך פליכס ולטש, חסד וחרות: לחקר בעיית הרצון היוצר בדת ובמוסר, ירושלים: מוסד ביאליק, תשכ"ח.

• חלמיש, חובת הכוונות =

משה חלמיש, 'ההתמודדות עם חובת הכוונות', בתוך: רחל אליאור ויוסף דן (עורכים), *קולות רבים: ספר הזיכרון לרבקה ש"ץ-אופנהיימר*, ירושלים תשנ"ו, עמ' 217–258.

• חלמיש, מהדורת התניא =

משה חלמיש, 'מהדורה "מדעית" של התניא', *דעת 14 (תשמ"ה)*, עמ' 105–108.

• חלמיש, מכתב =

משה חלמיש, 'מכתב מאת יוסף וייס', *דעת 7 (תשמ"א)*, עמ' 105–107.

• חלמיש, משנתו העיונית =

משה חלמיש, משנתו העיונית של ר' שניאור זלמן מליאדי (ויחסה לתורת הקבלה ולראשית החסידות), עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ו.

- **חלמיש, נתיב לתניא =**
משה חלמיש, נתיב לתניא: ביאורים והערות ל"ספר של בינונים", תל אביב: פפירוס, תשמ"ח.
- **חלמיש, עלים ראשונים =**
משה חלמיש, 'עלים ראשונים מפירוש התניא', דעת 13 (תשמ"ד), עמ' 67–94.
- **חלמיש, תורה אור =**
משה חלמיש, 'על מהדורת הספר "תורה אור"', **עלי ספר** ה (תשל"ח), עמ' 176–181.
- **חרל"פ, השגחת ה' =**
יעקב ח' חרל"פ, 'השגחת ה' על עולמו: התפיסה החסידית', בתוך **בד"ד** 14 (תשס"ד), עמ' 5–21.
- **טאוב, המרד השפוף =**
גדי טאוב, **המרד השפוף: על תרבות צעירה בישראל**, תל אביב: הקיבוץ המאוחד, תשנ"ח.
- **יורמסון, פילוסופיה =**
ג"א יורמסון, **פילוסופיה** (סדרה אנציקלופדית אופקים חדשים), תל אביב: ש' פרידמן, 1976.
- **יעקבסון, אהבה בתורתו =**
יורם יעקבסון, 'אהבת אלוהים בתורתו של ר' שניאור זלמן מלאדי', **תעודה** ז (תשנ"א), עמ' 353–414.
- **יעקבסון, במבוכי האין =**
יורם יעקבסון, 'במבוכי ה"אין" ובמבוכת ה"יש": עיון בספרה של רחל אליאור, 'תורת אחדות ההפכים, התאוסופיה המיסטית של חב"ד' (תשנ"ג)', **קרית ספר** סח [מוסף] (תשנ"ח), עמ' 229–243.
- **יעקבסון, הנפש הבהמית =**
יורם יעקבסון, 'הנפש הבהמית בתורתו של רבי שניאור זלמן מלאדי', בתוך: מיכל אורון ועמוס גולדרייך (עורכים), **משואות: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב**, ירושלים: מוסד ביאליק, תשנ"ד, עמ' 224–242.
- **יעקבסון, תורת הבריאה =**
יורם יעקבסון, 'תורת הבריאה של ר' שניאור זלמן מלאדי', **אשל באר שבע** א (תשל"ו), עמ' 307–368.
- **יעקבסון, תורת החסידות =**
יורם יעקבסון, **תורתה של החסידות**, תל אביב: משרד הביטחון, תשמ"ו.
- **יעקבסון, תיקון הלב =**
יורם יעקבסון, 'תיקון הלב: עיונים בתורת הנפש של ר' שניאור זלמן מלאדי', **תעודה** י (תשנ"ו), עמ' 359–409.

- **יפּרַח, העלאת המחשבות =**
 יהודה יפּרַח, העלאת המחשבות הזרות במסורות ר' ישראל בעל שם טוב בכתבי תלמידיו, עבודת מוסמך, אוניברסיטת בר אילן, תשס"ז.
- **כהן-אלורו, סוד המלבוש =**
 דורית כהן-אלורו, **סוד המלבוש ומראה המלאך בספר הזוהר**, ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשמ"ז.
- **כץ, האופי השמרני =**
 Steven T. Katz, 'The 'Conservative' Character of Mystical Experience', in id. (ed.), *Mysticism and Religious Traditions*, Oxford: Oxford University, 1983, pp. 3–60.
- **כץ, מיסטיקה וכתבים =**
 Steven T. Katz (ed.), *Mysticism and Sacred Scripture*, Oxford: Oxford University, 2000.
- **כץ, מיסטיקה ומסורות =**
 Steven T. Katz (ed.), *Mysticism and Religious Traditions*, Oxford: Oxford University, 1983.
- **כץ, מיסטיקה ושפה =**
 Steven T. Katz (ed.), *Mysticism and Language*, Oxford: Oxford University, 1992.
- **כץ, ניאופלטוניזם יהודי =**
 Steven T. Katz, 'Utterance and Ineffability in Jewish Neoplatonism', in Len E. Goodman (ed.), *Neoplatonism and Jewish Thought*, Albany, N.Y.: State University of New York, 1992, pp.157–194.
- **כץ, שפה ואפיסטמולוגיה =**
 Steven T. Katz, 'Language, Epistemology and Mysticism', in Steven T. Katz (ed.), *Mysticism and Philosophical Analysis*, Oxford: Oxford University, 1978, pp. 22–74.
- **לדרברג, סוד הדעת =**
 נתנאל לדרברג, סוד הדעת: דמותו הרוחנית והנהגתו החברתית של רבי ישראל בעל שם טוב, ירושלים: ראובן מס, תשס"ז.
- **לוונטל, גילוי אינסוף =**
 Naftali Lowenthal, 'The Apotheosis of Action in early Habad', *Da'at* 18 (1987), pp. V–XIX.

• לונטל, הסברת האינסוף =

Naftali Lowenthal, *Communicating the Infinite: The Emergence of the Habad School*, Chicago: University of Chicago, 1990.

• לונטל, ייחודא תתאה =

Naftali Lowenthal, “‘The Lower Unity’: Joining Mystic Quest and Reality in the First Century of Habad”, *BDD: Journal of Torah and Scholarship* 16 (2005), pp. 57–73.

• לונטל, משיחיות ואפוקליפסה =

Naftali Lowenthal, ‘The Neutralization of Messianism and the Apocalypse’, in Rachel Elior & Joseph Dan (eds.), *Rivkah Shatz-Uffenheimer Memorial Volume*, part B, Jerusalem 1996, pp.59–73.

• לוי, קונטרס ההתפעלות =

שלוש דובער לוי, “קונטרס ההתפעלות” לר’ דוב בער שניאורסון: למאמרה של רחל אליאור, קרית ספר נד (תשל”ט), עמ’ 829–830.

• ליבס, המרת דתו =

יהודה ליבס, ‘יחסו של שבתי צבי להמרת דתו’, ספונות [סדרה חדשה] ב (יז) (1983), עמ’ 267–307.

• ליבס, חיבור בלשון =

יהודה ליבס, ‘חיבור בלשון הזוהר לר’ וולף בן ר’ יהונתן אייבשיץ על חבורתו ועל סוד הגאולה’, קרית ספר נז, א (תשמ”ב), עמ’ 148–178.

• ליבס, ספר יצירה =

יהודה ליבס, ‘תורת היצירה של ספר יצירה’, קתרסיס 10 (2009), עמ’ 126–155.

• ליבס, עמק המלך =

יהודה ליבס, ‘לדמותו, כתביו וקבלתו של בעל עמק המלך’, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל יא (תשנ”ג) 101–137.

• ליוטר, המצב הפוסטמודרני =

ד’אן-פרנסוא ליוטר, המצב הפוסטמודרני (תרגום: גבריאל אש), תל אביב: הקיבוץ המאוחד, 1999.

• מאיר, אחיה השילוני =

יונתן מאיר, ‘אחיה השילוני כרכו הרוחני של הבעל שם טוב’, משלב ל (תשנ”ז), עמ’ 33–49.

- **מונדשיין, ליקוטי אמרים =**
יהושע מונדשיין, לקוטי אמרים הוא ספר התניא: מהדורותיו, תרגומו וביאוריו (תקנ"ו–תשמ"א),
כפר חב"ד: קה"ת, תשמ"א.
- **מונדשיין, תורה אור =**
יהושע מונדשיין, 'על מהדורות הספר "תורה אור"', **עלי ספר ט** (תשמ"א), עמ' 160–167.
- **מרגולין, האמונה בחסידות =**
רון מרגולין, 'למהות האמונה בחסידות: מבט היסטורי-רעיוני', בתוך: משה הלברטל, דוד קורצווייל,
ואבי שגיא (עורכים), **על האמונה: עיונים במושג האמונה ובתולדותיו במסורת היהודית**,
ירושלים: כתר, תשס"ה, עמ' 328–364.
- **מרגולין, מקדש אדם =**
רון מרגולין, מקדש אדם: ההפנמה הדתית ועיצוב חיי הדת הפנימיים בראשית החסידות, ירושלים:
מאגנס, תשס"ה.
- **נאור, חותם בולט =**
בצלאל נאור, "'חותם בולט וחותם שוקע" בתורת ר' אברהם אבולעפיה ובתורת חב"ד', **סיני קז**
(תשרי-חשוון תשנ"א), עמ' נד–נד.
- **נגאל, דמות הבעש"ט =**
גדליה נגאל, 'דמות הבעש"ט והגותו', **סיני קכ** (ניסן–תמוז תשנ"ז), עמ' קנ–קס.
- **נגאל, כתונת פסים =**
גדליה נגאל (מהדיר), **ספר כתונת פסים לר' יעקב יוסף מפולנאה**, ירושלים: פרי הארץ, תשמ"ה.
- **נגאל, מורו ורבו =**
גדליה נגאל, 'מורו ורבו של ר' ישראל בעל שם טוב', **סיני עא** (תשל"ב), עמ' 150–159.
- **נויימן, התפתחות תרבותית =**
Erich Neumann, *Kulturentwicklung und Religion*, Zürich: Rascher, 1953.
- **סטייס, מיסטיקה ופילוסופיה =**
W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, London: Macmillan, 1961.
- **סימון, קו התיחום =**
עקיבא ארנסט סימון, קו התיחום: לאומיות, ציונות והסיכסוך היהודי ערבי במשנת מרטין בובר
ובפעילותו, גבעת חביבה: המרכז ללימודים ערביים, 1973.
- **פדיה, קווי יסוד =**
חביבה פדיה, 'הבעל שם טוב, ר' יעקב יוסף מפולנאה והמגיד ממזריטש: קווי יסוד לגישה
טיפולוגית דתית', **דעת 45** (תש"ס), עמ' 25–73.

- פוקו, הארכאולוגיה =
מישל פוקו, **הארכאולוגיה של הידע** (תרגום: אבנר להב), תל אביב: רסלינג, 2005.
- פוקו, מהו מחבר =
מישל פוקו, **מהו מחבר** (תרגום: דרור משעני; יחד עם: רולאן גארת, מות המחבר), תל אביב: רסלינג, 2005.
- פוקו, סדר השיח =
מישל פוקו, **סדר השיח** (תרגום: נעם ברוך), תל אביב: כבל, תשס"ה.
- פוקו, תולדות השיגעון =
מישל פוקו, **תולדות השיגעון בעידן התכונה** (תרגום: אהרון אמיר), ירושלים: כתר, תשל"ב.
- פוקסברונר, חב"ד =
Roman A. Foxbrunner, *Habad, the Hasidism of R. Shneur Zalman of Lyady*, Tuscaloosa, Alabama: University of Alabama, 1992.
- פורמן, בעיית המודעות =
Robert K. C. Forman (ed.), *The Problem of Pure Consciousness: Mysticism and Philosophy*, New York: State University of New York, 1990.
- פייקאז', אידאולוגיה ומציאות =
מנדל פייקאז', בין אידיאולוגיה למציאות: ענווה, אין, ביטול מציאות ודביקות במחשבתם של ראשי החסידות, ירושלים: מוסד ביאליק, תשנ"ד.
- פייקאז', צמיחת החסידות =
מנדל פייקאז', בימי צמיחת החסידות: מגמות רעיוניות בספרי דרוש ומוסר, ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ח.
- פכטר, ספרות הדרוש =
מרדכי פכטר, ספרות הדרוש והמוסר של חכמי צפת במאה הט"ז ומערכת רעיונותיה העקריים, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ו.
- פכטר, עיגולים ויושר =
מרדכי פכטר, 'עיגולים ויושר: לתולדותיה של אידיאה', **דעת** 18 (תשמ"ז), עמ' 59–90.
- פכטר, קטנות וגדלות =
מרדכי פכטר, 'לברור המושגים "קטנות ו"גדלות" בקבלת האר"י כרקע להבנתם במחשבת החסידות', בתוך רחל אליאור ויהודה ליבס (עורכים), **קבלת האר"י: דברי הכנס הבינלאומי הרביעי לחקר תולדות המיסטיקה היהודית לזכר גרשם שלום**, ירושלים: האוניברסיטה העברית, תשנ"ב, עמ' 171–210.

• **ציטלין, בפרדס החסידות =**

הלל ציטלין, **בפרדס החסידות והקבלה** (מהדורה שלישית), תל אביב: יבנה, תשמ"ב.

• **קאופמן, כשלונותיו ונצחונו =**

ולטר קאופמן, 'כשלונותיו של בוכר ונצחונו', בתוך: יוחנן בלוך, חיים גורדון ומנחם דורמן (עורכים), **מרטין בוכר – מאה שנה להולדתו: דברים שנאמרו בכנס, באר-שבע: אוניברסיטת בן-גוריון, תשמ"ב, עמ' 21–40.**

• **קאירד, אבולוציית התאולוגיה =**

Edward Caird, *The Evolution of Theology in the Greek Philosophers, Vol II*, Glasgow: Maclehose, 1904.

• **קאלוש, הכוונות הלוריאניות =**

Menachem Kallus, 'The Relation of the Baal Shem Tov to the Practice of Lurianic Kavvanot in Light of his Comments on the Siddur Rashkov', *Kabbalah 2* (1997), pp. 151–167.

• **קויפמן, אימנציה =**

ציפי קויפמן, **בין אימנציה להתנהגות דתית: עבודה בגשמיות בראשית החסידות**, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ה.

• **קורן, המסתורין =**

ישראל קורן, **המסתורין של הארץ: מיסטיקה וחסידות בהגותו של מרטין בוכר**, חיפה: אוניברסיטת חיפה, תשס"ה.

• **קליין, הדרך האמצעית =**

אלכסנדר קליין, 'שיטת "הדרך האמצעית" של הרמב"ם כדוגמה לגישתו בנושא תורה ומדע', **בד"ד** 6 (תשנ"ח), עמ' 87–100.

• **קרלינסקי, הספר בית רבי =**

נחום קרלינסקי, "הספר בית רבי וראשיתה של ההיסטוריוגרפיה החסידית", מתוך דברי הקונגרס העולמי האחד עשר למדעי היהדות, חטיבה ג, כרך ב, ירושלים, תשנ"ד, עמ' 161–168.

• **רוט, תורת הצמצום =**

תמר רוט, 'שני פירושים לתורת הצמצום: ר' חיים מוולוז'ין ור' שניאור זלמן מלאדי', **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל** ב (תשמ"ב), עמ' 153–169.

• **רוטנברג, סוד הצמצום =**

מרדכי רוטנברג, קיום בסוד הצמצום: מודל התנהגותי לפי החסידות הקבלית, ירושלים: מוסד ביאליק, תש"ן.

- **רוסמן, הבעש"ט =**
 משה רוסמן, **הבעש"ט מחדש החסידות** (תרגום: דוד לוביש), ירושלים: מרכז זלמן שזר, תש"ס.
- **רפפורט-אלברט, התנועה החסידית =**
 עדה רפפורט-אלברט, 'התנועה החסידית אחרי שנת 1772: רצף מבני ותמורה', **ציון** נה (תש"ן), עמ' 183–245.
- **רפפורט-אלברט, נקודות מוקד =**
 Ada Rapoport-Albert, 'God and the Zaddik as Two Focal Points of Hasidic Worship', *History of Religions* 18, 4 (1979), pp. 296–325.
- **ש"ץ-אופנהיימר, אנטי ספיריטואליזם =**
 רבקה ש"ץ אופנהיימר, 'אנטי-ספיריטואליזם בחסידות: עיונים בתורת רש"ז מלאדי', **מולד** כ (1962), עמ' 513–528.
- **ש"ץ-אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה =**
 רבקה ש"ץ אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה: יסודות קוויאטיסטיים במחשבה החסידית במאה הי"ח, ירושלים: מאגנס, תשכ"ח.
- **ש"ץ-אופנהיימר, יחסי האדם =**
 רבקה ש"ץ אופנהיימר, 'אדם נוכח אֵלֹהִים ועולם במשנת בובר על החסידות', **מולד** יט (תשכ"א), עמ' 595–609.
- **שאר-ישוב, הגבול האמצעי =**
 אהרן שאר-ישוב, 'השגות על תורת "הגבול האמצעי" של אריסטו והרמב"ם בהגות היהודית המודרנית', **חידושי תורה @ NDS** 4, עמ' 6–11.
- **שג"ר, אמונה ולשון =**
 שמעון גרשון רוזנברג (שג"ר), 'אמונה ולשון לפי האדמו"ר הזקן מחב"ד מפרספקטיבת פילוסופיית הלשון של ויטגנשטיין', בתוך: משה הלברטל, דוד קורצווייל ואבי שגיא (עורכים), **על האמונה: עיונים במושג ובתולדותיו במסורת היהודית**, ירושלים: כתר, תשס"ה, עמ' 365–387.
- **שג"ר, בצילו חימדתי =**
 הרב שג"ר, 'בצילו חימדתי וישבתי: הבטחון בד' לפי ר' הלל מפאריטש', **גלת י"ב**, עמ' 95–115.
- **שג"ר, כלים שבורים =**
 הרב שג"ר, כלים שבורים: תורה וציונות דתית בסביבה פוסטמודרנית, אפרת: שיח יצחק, תשס"ג.
- **שג"ר, נהלך ברגש =**
 שמעון גרשון רוזנברג (שג"ר), **נהלך ברגש: מבחר מאמרים**, אלון שבות: מכון כתבי הרב שג"ר, תש"ע.

- **שוורץ, מחשבת חב"ד =**
 דב שוורץ, **מחשבת חב"ד: מראשית ועד אחרית**, רמת גן: אוניברסיטת בר אילן, תשע"א.
- **שטיינזלץ, ביאור תניא =**
 עדין אבן ישראל (שטיינזלץ), **ביאור תניא** (תשעה כרכים), ירושלים: קורן, תשע"ב.
- **שטיינזלץ, ספר הקן =**
 עדין שטיינזלץ (עורך), **ספר הקן: קובץ מאמרים על אדמו"ר הזקן רבי שניאור זלמן מלאדי**, ירושלים: קרית ספר, 1969.
- **שטיינזלץ, קטעים מקובץ =**
 עדין שטיינזלץ, 'קטעים מתוך קובץ של חב"ד-ליאדי', בתוך: ישראל ויינשטוק (עורך), **טמירין: מקורות ומחקרים בקבלה וחסידות**, כרך א, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשל"ב, עמ' שה-שיב.
- **שלום, דבקות =**
 גרשם שלום, 'דבקות' או 'התקשרות אינטימית עם אלהים' בראשית החסידות (הלכה ומעשה)', **דברים בגו, תל אביב: עם עובד, תשל"ו, עמ' 325–350**.
- **שלום, הרעיון המשיחי =**
 Gershom Scholem, *The Messianic Idea in Judaism: And Other Essays on Jewish Spirituality*, New York: Schocken, 1972
- **שלום, השלב האחרון =**
 גרשם שלום, 'החסידות: השלב האחרון', בתוך: אברהם רובינשטיין (עורך), **פרקים בתורת החסידות ובתולדותיה**, ירושלים: מרכז שלמן שזר, תשל"ח, עמ' 31–52.
- **שלום, זרמים עיקריים =**
 Gershom G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (third revised edition), New York: Schocken, 1961.
- **שלום, עוד דבר =**
 גרשם שלום, **עוד דבר: פרקי מורשה ותחיה (ב)**, תל אביב: עם עובד, תש"ן.
- **שלום, פרקי יסוד =**
 גרשם שלום, **פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה** (תרגום: יוסף בן-שלמה), ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ז.
- **שלום, קבלה =**
 Gershom Scholem, *Kabbalah*, Jerusalem: Keter, 1974.
- **שלום, שבתי צבי =**
 גרשם שלום, **שבתי צבי והתנועה השבתאית בימי חייו**, תל אביב: עם עובד, תשי"ז.

- **שליט, ספר הקניון =**
דניאל שליט, ספר הקניון: המדריך השלם לקניון העולמי, קדומים: תואי, תשס"ה.
- **שפינוזה, תורת המידות =**
תורת המדות (תרגום: יעקב קלצקין), תל אביב: מסדה, תשי"ד.
- **תשבי ודן, תורת החסידות =**
ישעיה תשבי ויוסף דן, **תורת החסידות וספרותה** (תדפיס מתוך האנציקלופדיה העברית, כרך יז, טורים 770–821), ירושלים: אקדמון, תשכ"ו.
- **תשבי, הרעיון המשיחי =**
ישעיה תשבי, 'הרעיון המשיחי והמגמות המשיחיות בצמיחת החסידות', **ציון לב** (תשכ"ז), עמ' 1–45.
- **תשבי, משנת הזוהר =**
ישעיה תשבי, **משנת הזוהר: גופי מאמרי הזוהר** (2 כרכים), ירושלים: מוסד ביאליק, תשי"ט–תשכ"א.
- **תשבי, עקבות רמח"ל =**
ישעיה תשבי, 'עקבות רבי משה חיים לוצאטו במשנת החסידות', **ציון מג**, ג–ד (תשל"ח), עמ' 201–234.
- **תשבי, תורת הרע =**
ישעיה תשבי, **תורת הרע והקליפה בקבלת האר"י**, ירושלים: שוקן, תש"ב.

**Contemplation, Ecstasy
and Comprehension
Practical Mystical Techniques
in the Second Generation
of Habad Hasidism**

Yehuda Yifrach

Department of Philosophy

Ph.D. Thesis

Submitted to the Senate of Bar-Ilan University

Ramat-Gan, Israel

March 2014

work was carried out under the supervision of
Prof. Daniel Abrams,
Department of Philosophy, Bar-Ilan University

Contents

1. Abstract	13
2. Introduction	17
2.1 Research on the “Second Wave” in Hasidism	17
2.1.1 Mystical Practice in the Circle of the Baal Shem Tov	18
2.1.2 The Theosophical Teachings of R. Shneur Zalman	21
<i>Sha’ar ha-yihud</i> —An Epistemological Theory of the Psyche that	
2.2 Evolved into a Mystical Practice	24
2.2.1 The Rabbi’s Labor, the Student’s Labor	24
2.2.1.1 The Rabbi’s Labor	24
2.2.1.2 The Student’s Labor	25
R. Dovber’s Alternative to R. Shneur Zalman’s <i>Beinoni</i>	
2.2.2 Model	28
R. Dovber’s Proposed Methodology and Medieval	
2.2.3 Kabbalistic Perspectives	29
2.2.4 R. Dovber’s Epistemological Model	29
<i>Kuntres ha-Hitpa’alut</i> —The Dispute over the Role and Qualities of	
2.3 Mystical Ecstasy	39
2.4 Research Method	32
2.5 Biography and Anthology	35
2.5.1 The Life of R. Dovber Shneuri	35
2.5.2 His Writings	36
3. Research Review	41
<i>Devequt</i> (Divine Communion) at the Dawn of Hasidism and in the	
3.1 Teachings of the Baal Shem Tov	
3.1.1 <i>Devequt</i> in Hasidism—Gershom Scholem’s Approach	41
3.1.2 Immanuel Etkes	42
3.1.3 Ron Margolin	43
Additional Approaches to the Origins of <i>Devequt</i> in	
3.1.4 Hasidism	43

3.1.4	The Nature of <i>Devequt</i> in Hasidism	43
	Research on the Teachings of Chabad in the First and Second	
3.2	Generations	47
3.2.1	Mordechai Teitelbaum	48
	Martin Buber's Interpretation of R. Shneur Zalman's and	
3.2.2	R. Dovber Shneuri's Perception of the Divine	53
	3.2.2.1 "The Purpose Is This Lower World"	53
	3.2.2.2 The <i>Tequfot</i> in Buber's Writings	59
3.2.3	Rivka-Schatz Oppenheimer	65
3.2.4	Isaiah Tishby and Joseph Dan	67
3.2.5	Joseph Weiss	67
3.2.6	Moshe Hallamish	67
3.2.7	Yoram Yaakovson	78
3.2.8	Dov Schwartz	82
	3.2.8.1 A Paradoxical Perspective	82
	3.2.8.2 R. Dovber Shneuri	84
3.2.9	Anthony Steinbock	86
3.2.10	Naftali Loewenthal	88

4. *Sha'ar ha-yihud*—Kabbalistic Hasidic Epistemology 95

4.1	R. Shneur Zalman's Theory of the Psyche	95
4.1.1	The Realms of Consciousness	97
4.1.2	The Creative Mystical Language	101
	4.1.2.1 Creation of the Language	101
	R. Shneur Zalman's Perception of Language and	
	4.1.2.2 Its Role in the Construction of Faith	102
	4.1.2.3 Letters as Raw Materials	103
	4.1.2.4 The Limited Nature of Language	106
	4.1.2.5 The Language of Non-Jewish Nations	109
	4.1.2.6 The Jewish Language of Faith	111
4.2	R. Dovber's Theory of Consciousness	114
	Introduction—The Return to the Branched Lurianic Tree	
4.2.1	of Life	114

	Contemplation of Existence vs. Contemplation of	
4.2.2	Nonexistence	117
4.2.2.1	The Trees and the Forest	120
4.2.3	The Concept of <i>Da'at</i> (Knowledge)—The A-Rational Infrastructure of Rational Insight	121
4.2.3.1	The Rabbi's Path to Insight, the Student's Path to Insight: Inspiration vs. Reconstruction	123
4.2.3.2	The Rabbi's Path—The Creative Process	124
4.2.3.3	The Student's Path—The Analytic Process	127
4.2.3.4	' <i>Oneg</i> (Pleasure)—' <i>Rikkuz</i> (Concentration)— ' <i>Iyyun</i> (Intensive Study)	130
4.2.3.5	The Student's Learning Mechanism	131
4.2.3.6	Skipping from Existence to Nonexistence and from Rational Analysis to Mystical Insight	133
4.2.3.7	Properties of the Mystical Technique of Contemplation	134
4.2.3.8	<i>Yisrael Saba</i> (the Overt Aspect of Wisdom)— The Epistemological Construction of the Applied Forces in the Psyche	137
4.2.3.9	The Roles of <i>Yisrael Saba</i> and Understanding in the Epistemology of <i>Sha'ar ha-yihud</i>	140
4.2.3.10	Inner Man, In-Between Man, Outer Man	141
4.2.3.11	Ethics as a Technique	143
4.2.3.12	He Who Fills All Universes—Divine Immanence as a Model for the Student's Intellectual Labor	149
4.2.3.13	Inherence and "Divestment" vs. "Concealment and Discovery"—The Two Models of the Bringing of Mystical Abundance	151
4.2.3.14	Inherence and "Divestment"—Effulgence, Luminance, Vitality, and Strength	152
4.2.3.15	Direct Luminance vs. Reflected Luminance	158
4.2.3.16	Ontology vs. Emanation—Theosophic Characterization and Psychological Characterization	164
4.2.3.17	The Corporeal Force of Life	167

4.2.3.18	The Visionary Fore in the Eye	167
	“The Luminance of the Intellect”—the Nature	
4.2.3.19	of the Conscious Perspective	172
	The Luminance of the Spark Emanating from	
4.2.3.20	the Stone	175
4.2.3.21	Sudden Illumination vs. Gradual Illumination	178
	Revelation of Thought in Concealment in the	
4.2.3.22	Letters of Speech	179
	<i>Hishtalshelut</i> (Development)— <i>Hitlabshut</i>	
4.2.4	(Engagement)— <i>Hashra’a</i> (Inspiration)	180
4.2.4.1	<i>Hishtalshelut</i> in the Neoplatonic Model	181
4.2.4.2	<i>Hishtalshelut</i> in the Model in <i>Sha’ar ha-yihud</i>	182
	Two Types of Surmounting—Creating vs.	
4.2.4.3	Impeding	183
4.2.4.4	The Origin of Anguish	184
	<i>Yahid</i> (Singular)— <i>Aher</i> (Other)— <i>Qadmon</i>	
4.2.4.5	(Primeval)	185
4.2.5	<i>Tzimtzum</i> (Contraction)	187
4.2.6	<i>Reshimu</i> (Impression)	189
4.2.7	Point—Line—Surface	190
4.2.8	“Circularity” and “Directness”	191
4.2.9	Determinism, Necessity, and Freedom	193
4.2.10	Pleasure and Will	198
	Transitions from ‘ <i>Atiq Yomin</i> to <i>Arikh Anpin</i> and from	
4.2.11	<i>Arikh Anpin</i> to Mother and Father	199
4.2.11.1	‘ <i>Atiq Yomin</i>	199
4.2.11.2	<i>Arikh Anpin</i>	200
	Transition from <i>Arikh Anpin</i> to Mother and	
4.2.11.3	Father	200
4.2.12	Mother and Father	203
4.2.13	Lights and Vessels	204
4.2.14	“Vessels Are of Higher Origin than Lights”	206
4.2.14.1	Integration of the Realms of Emanation	208
4.2.15	<i>Ze’ir Anpin</i> (The Lesser Countenance)	209

4.2.15.1	The Small World	211
4.2.16	Developmental Psychology	211
4.2.16.1	Yisrael, Yaakov, Leah, Rachel	213
4.2.16.2	<i>Yesod</i> (Foundation)	214
4.2.17	<i>Malkhut</i> (Kingship)— <i>Partzuf ha-Nukba</i> (Female Countenance): Letters, Garments, and Vessels	215
4.2.17.1	Rachel and Leah, Thought and Speech	217
4.2.17.2	The Garments—Before and After Contraction	219
4.2.17.3	Blouses of Leather and Blouses of Light—The Defensive Masks of Emanation	220
4.2.17.4	Rachel’s Countenance—The World of Speech	222
4.2.17.5	The Worlds of <i>Bi’a</i> — <i>Beriyya</i> (Creating), <i>Yetsira</i> (Fashioning), and <i>‘Asiyya</i> (Doing)	223
4.3	Conclusion—Structure of the Psyche in <i>Sha’ar ha-yihud</i>	225

***Kuntres ha-hitpa’alut* and the Dispute with R. Aharon of Staroselye 231**

5.1	The Research Background of <i>Kuntres ha-hitpa’alut</i>	231
5.1.1	Louis Jacobs	231
5.1.2	Rachel Elior	233
5.1.3	The Category Problem: The Dispute between Rachel Elior and Yoram Yaakovson	234
5.1.3.1	New Religious Values	234
5.1.3.2	The Concept of Nonexistence	238
5.1.3.3	Divine Psyche, Bestial Psyche	239
5.1.3.4	Service of G-d	239
5.1.3.5	The Labor of Contemplation	239
5.1.3.6	The Dispute between R. Dovber Shneuri and R. Aharon of Staroselye over <i>Hitpa’alut</i> (Ecstasy)	241
5.1.3.7	Mistaken Premises	244
5.1.3.8	Divine Psyche, Bestial Psyche	247
5.2	The Dispute with R. Aharon of Staroselye—Social and Sociological Background	249
5.2.1	Introversive Ecstasy vs. Extroversive Ecstasy	252

5.3	<i>Hitpa'alut</i> in the Teachings of R. Shneur Zalman	256
	The Attitude toward <i>Hitpa'alut</i> among the Followers of R. Shneur	
5.4	Zalman	267
	The Role of <i>Hitpa'alut</i> in the Teachings of R. Dovber	
5.4.1	Shneuri	271
	Characteristics of <i>Hitpa'alut</i> in the Teachings of R.	
5.4.2	Dovber Shneuri	273
5.4.3	Weeping, Anguish, and Black Bile	276
5.4.4	Criticism of Extroversive <i>Hitpa'alut</i>	281
	Possible Sources of Inspiration for R. Dovber's Perception of	
5.5	<i>Devequt</i>	282
5.6	Preface to <i>Kuntres ha-hitpa'alut</i>	284
	Livelihood Tribulations—A Chapter on Practical Coping	
5.6.1	that Evolved into Hasidic Theosophy	284
5.6.1.1	From Elite Group to Mass Movement	285
	<i>Yoneq shedei immi</i> —"Householders" in the	
5.6.1.2	Teachings of R. Shneur Zalman	286
	Distinguishing Intellectual Property from	
5.6.1.3	Commercial Property	287
5.6.1.4	Elevating the Sparks of the "Householders"	288
	Upending the Hierarchy of Rabbinical Scholars	
5.6.1.5	and Businessmen	289
	Mingling of the Sacred and the Profane in	
5.6.1.6	Theurgic <i>Tikkun</i>	290
5.6.1.7	R. Dubver's Realistic Metaphysics	291
	The Dichotomy of Utopia and Fulfillment in	
5.6.1.8	Reality	292
5.6.1.9	Effortless Livelihood	293
	Degrees of Faith in the Teachings of R. Hillel	
5.6.1.10	of Paritch	294
	Fundamental Faith—Perceiving the Deity as	
5.6.1.11	the Source of Existence	295
5.6.1.12	<i>Bitul ha-yesh</i> (Self-Nullification)	295
5.6.1.13	Parallelism with Postmodern Outlooks	296

	<i>Hishtadlut</i> (Personal Effort)—“Idol-	
5.6.1.14	Worshippers in Purity”	299
	“For He Is Your Life”—Contemplating the	
5.6.1.15	Source of Existence	300
5.6.1.16	Limits of Contemplation, Limits of Faith	301
	“In Awe and Compassion and Compassion and	
5.6.1.17	Awe”—The Hierarchy of Love and Awe	303
	<i>Bitul</i> (Nullification) in Reality—Experiencing	
5.6.1.18	Unity with G-d	306
5.6.1.19	Reaffirmation of the Forces of Nature	307
	The Question of Full Mystical Unification in	
5.6.1.20	Jewish Mysticism	308
	The Problem of Obfuscation of Borders in the	
5.6.1.21	Mystical Unification Experience	311
5.6.1.22	Messianic Faith—A Decision to Surmount	312
5.6.1.23	Faith as a Propagator of New Reality	314
5.6.1.24	Between Joseph and Jacob	315
5.7	<i>Kuntres ha-Hitpa’alut</i> —The Hierarchic Ranking of Ecstasy	315
5.7.1	The Five Levels of the Corporeal Servant of G-d	318
5.8	Conclusion	324

6. Appendix—The Question of Prayer and Contemplation 329

6.1	A “High Road” for Lowly Souls	336
6.2	From a Utopian Practice to a Realistic Practice	338

7. Bibliography 343

7.1	Sources	343
7.2	Studies	348

Abstract

The teachings of R. Dovber Shneuri—the “Mitteler Rebbe,” head of Chabad in the second generation—represent the pinnacle of the mystical and theosophical work of Chabad, the famous Hasidic movement that developed in nineteenth-century Belarus. The specific mystical practice developed by R. Dovber stands out not only in view of the material difference between it and the mystical typology crafted by the Baal Shem Tov and the teachers of Hasidism in the first generations, but also against the main currents in Kabbalah and Jewish mysticism generally.

R. Dovber gave this mystical practice its contours in his great intellectual project, the monumental work *Sha'ar ha-Yihud*. Within this framework, he established a comprehensive epistemological method that proposes a detailed and complete mapping of the human psyche on the basis of the theosophy of Lurianic Kabbalah. If so, *Sha'ar ha-Yihud* offers a comprehensive Hasidic psychological interpretation of the complex theosophical structure of the world of emanation, basing itself on the interpretive traditions that evolved in Lurianic kabbalist circles in seventeenth- and eighteenth-century Italy. Basing himself on the kabbalistic theory of consciousness, R. Dovber developed a unique practice that proposed to lead the Hasid to a state of bonding with G-d and ecstatic mystical arousal.

The Mitteler Rebbe's method is typified by intensive academic and intellectual exertion with the abstract and complex models of Chabad theosophy. It derives its depth from a “subversive reading” that occurs in a distinct psychological state, one that requires the Hasid to take specific preparatory steps: an exceptional conscious effort, a protracted stay in a spiritual “land of heights,” intellectual and mental concentration, and perpetual striving for total bodily and mental abnegation.

These steps are meant to lead the Hasid-in-the-making toward the development of *hitpashtut ha-gashmiut*, a distinct and elevated state of consciousness. This state, typified by self-abnegation accompanied by the blurring and dulling of the routine flow of consciousness, leads, at its climax, to the development of an acute experience in mystical ecstasy. This experience, outlined specifically in R. Dovber's writings, is characterized mainly as the outgrowth and the uninterrupted continuation of the intellectual effort that preceded it. That is, preparing for *hitpashtut* entails the intellectual effort of focusing on details within complex philosophical paradigms of Torah. The meditator aspires to sustained awareness of the minute details of Torah even while immersed in the ecstatic experience and, above all, he aims to develop and

expand these details with intuitive insights that arise from the consciousness of the integrity (*yihud*) of the mystical experience.

In R. Dovber's mysticism, the maintenance of a conscious relationship with the details and their elucidation (*bi'ur*) is a crucial measure in evaluating the quality of a Hasid's mystical experience, another criterion is the focusing of the intent (*kavvanah*) on theosophical content and not on the attainment of the experience per se. Meditation is perceived as having religious value if it meets the requirements of *hitbonnenut peratit*, the contemplation of details, nuances, and minutiae of the Lurianic models and the Hasidic theosophy. This concept stands in contrast to *hitbonnenut kelalit*—"general contemplation," inclusive contemplation of the immanence of the divine presence in the world, a contemplation that may instigate a mystical experience that has universal attributes.

Parallel to the distinction in *Tanya* between two basic types of people—the *tsadiq* and the *beinoni* (the "average person")—R. Dovber developed a principled distinction between two paths in mystical labor, that of the rabbi versus that of the pupil.

The basic skill of the rabbi, which allows him to pursue his unique method of divine labor, is creative and intuitive. The rabbi is a luminescent figure who lives under the permanent influence of a supernal inspiration that "transcends reason and knowledge." He focuses his efforts on trying to express his inspiration in logical and didactic ways and to articulate the personal mystical self-discovery that he experiences; he also attempts to find ways to impart the implications of his experience to his pupils, who do not experience the divine enlightenment directly. The rabbi's labor is described as a creative process. It begins with a flash of "intellectual energy" that originates in an imperceptible and unexpressed area of the conscious. In a phased process, this energy is transformed into overt and conscious wisdom that may be imparted to pupils; it is even within "the grasp of a little baby."

In contradistinction to the rabbi's creative process is the analytic, probing, and reconstructing process that typifies the pupil's labor. The pupil lacks the *hush* — the special mental sensitivity that allows the unmediated mystical experience to take place. Therefore, the point of departure for his spiritual journey is the mystical text that he receives from the rabbi. The text represents the "externality of the intellect," the philosophical or theosophical construct that the rabbi's mystical experience elicits.

The significant difference between the creative path and the analytical one lies in the typological nature of the labor performed. The predominant factor in the creative

process is the deepening of the knowledge (*ha'amaqat ha-da'at*), by which the rabbi identifies with the inspirational experience and transforms it into insights that can be expressed and communicated. The pupil's situation is different; the emphasis in his labor is invested mainly in developing the power of intensive study (*ko'ah ha-'iyyun*).

The pupil's analytic process rests on the encounter with the mystical text. The text, as stated, is intrinsically a reduction, so to speak, of the abstract and unattainable mystical content. Via the process of *'iyyun*, the pupil strives to extricate the abstract insights from its linguistic and interpretive tools and adhere to it directly. In the "ordinary" reading of a text, the reader uses an array of didactic devices implanted in the text *ab initio*. This array is, by nature, built atop a specific conceptual foundation, a set of axioms and assumptions, and a set of expressive tools that includes illustration, example, analogy, and metaphor. The "ordinary" reader assumes intuitively that the writer has deliberately worded the text in this manner to make it accessible and available to the reader's world and concepts. To unlock the content, the reader cooperates with the writer by applying the methodologies that the writer has supplied.

In this sense, R. Dovber urges the formalization of subversive reading, in which the reader rejects the textual "rules of the game" and refuses to settle for the limitations of the narrow didactic function that the writer has constructed. The deep significance of "abnegation" in this context is the pupil's heroic attempt to escape himself and his limited context in order to absorb, through the text, the writer's original encounter and reconstruct the kabbalist's ecstatic creative experience, the one by dint of which the text was created.

An additional novelty is the way this is done. The point of departure lies in the intellectual effort: "It is by *'iyyun* that one attains depth of reasoning [...] and as soon one displays depth of reasoning, one attains the intensification of knowledge, the concerted application of the full strength of one's intellect to connect with the very profundity of this concept." If so, this is foremost an intellectual labor; it derives its ability to reach the limits of the consciousness from the high level of concentration that attaches itself to the intellectual learning. It is this, in conjunction with the specific qualities inherent in the mystical text, that makes "connection with the very profundity of this concept" possible.

R. Dovber's characterization of the mystical text is novel. The content that the rabbi imparts to the pupil via the mystical text, he claims, is not limited to the

documentary record of the rabbi's transpersonal experiences. The text is more than a spiritual autobiography or a collection of subjective mystical insights; it is also perceived as a transformative text endowed with a unique quality that itself becomes a mystical "work implement." The mystical text, in the form of the *de'ah* ("words of the living G-d," a term for Hasidic writings), is a ladder with which one may climb to G-d's abode (*beit el*) and reconstruct the rabbi's experiences by himself. The inherent energetic potential of the text allows the pupil to reconstruct the mystical experience from which it was written. By dint of this experience, the pupil, who is more skilled than his rabbi in the linguistic and didactic instruments of expression, may develop the kabbalistic theosophical Torah even more successfully than his rabbi could.

The great controversy that erupted after the death of R. Shneur Zalman between R. Dovber and R. Aaron of Starosielce has been researched at great length, mostly in its historical and sociological aspects. In-depth analysis of R. Dovber's teachings, however, uncovers new aspects. Examination of the *Kuntres ha-Hitpa'alut* against the background of the epistemology that R. Dovber established in *Sha'ar ha-Yihud* shows why R. Dovber's teachings are strongly typified by such a cohesive and conservative methodology. R. Dovber believed that his complex theosophical and psychological mapping reveals a precise personal path to the ascent of the psyche, one that may attain the coveted results only if followed painstakingly. This explains his objections to the methodology of his opponents.

The study also shows that R. Dovber Shneuri offered an alternative to a highly material fundamental in the teachings of R. Shneur Zalman. The ultimate attainment depicted in *Kuntres ha-Hitpa'alut* is described as unification mysticism, i.e., the extreme mystical experience of full unification with G-d. This mystical experience of uncommon illumination is typified by absolute lack of awareness, lack of personal distinctiveness, and total obfuscation of the dualism that underlies normal human consciousness. An expression such as "The thing called the ecstasy of the entire self is totally withdrawn, leaving nothing to remain. Then it does not sense itself at all [...]. [It is] totally transcendent of explanation and knowledge because the Will has no explanation" symbolizes better than anything else the full internalization of the extreme ecstatic ethos.

In this sense, there is no doubt that R. Dovber proposed an alternative to the principal ethos of *Tanya*, which speaks of "dwelling among the lower [orders] in the sense of serving G-d while maintaining a clear distinction between man and deity.

The emphasis on unification in *Sha'ar ha-yihud* restores the centrality of the aspiration to unification mysticism and thereby reconstructs ancient mystical patterns that are rarely encountered in the occult traditions of Jewish mysticism.

Thus, this dissertation presents an exceptional mystical model that had a definitive influence on the development of Chabad theosophy. By so doing, it may help to produce a clearer picture of accepted paradigms in research of Kabbalah and Hasidism.

Thus, this dissertation presents an exceptional mystical model that had a definitive influence on the development of Chabad theosophy. By so doing, it may help to produce a clearer picture of accepted paradigms in research of Kabbalah and Hasidism.