



# מעיינותיך

למחשבת חב"ד / גיליון 69 / מנחם-אב ה'תשפ"ב

אור והיות



## גליון מיוחד

ליום היארצייט הראשון  
של ה'חחד' הגאון החסיד  
הרב **יואל כהן** זצ"ל  
ו' מנחם-אב



## טעימות מספריו



# תוכן עניינים

## 3 הרחבה בסוד הצמצום

הסברה מאלפת לאחד הנושאים הרגישים ב'שער היחוד והאמונה'

## 10 מודה אני לפניך

פרק מתוך השיעורים בקונטרס הייחודי 'ענינה של תורת החסידות'

## 15 ואהבת! כיצד?

שיעור לדוגמה מסדרת היסוד 'המועדים בחסידות' ו'סוגיות בחסידות'

## 22 מהו יהודי?

על החיבור קטן הכמות ורב האיכות 'מהותם של ישראל'

## 23 עדות, חוקים ומשפטים

העומק בשאלת הבן החכם מתגלה מתוך עיון בסדרת הספרים 'להבין ולהשכיל'

## 31 על החסידות ועל החסידים

עלים בהשקפה חסידית וסיפורים מקוריים מחסידי אמת

## 38 האנציקלופדיה החסידית

הצצה על מפעל הכבירים: 'ספר הערכים - חב"ד'



יוצא לאור על ידי ספריית מעיינותיך  
ת.ד. 36251 ירושלים

[www.toratchabad.com](http://www.toratchabad.com)

להצטרפות למנוי: 072-2792066  
לשליחת תגובות בפקס: 072-2792060

לתגובות ולקבלת הגליון בדוא"ל: [orvechayoot@gmail.com](mailto:orvechayoot@gmail.com)  
עריכה: הרב מנחם ברוד הרב אליהו קירשנבאום,  
הרב יהודה כהן, הרב ישראל לב, הרב משה שילת

# בפתח הגליון

בעמדנו בסיום השנה לפטירתו של ה'חוזר',  
הגאון החסיד רבי יואל כהן זצ"ל, הננו להקדיש  
לזכרו את גיליון 'מעיינותיך' שלפנינו.

ר' יואל מפורסם כמי שהיה ה'חוזר' הראשי בחצר  
כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זי"ע שמתורתו דלה  
והשקה לעדרים, כמו כן שימש כ'משפיע' הראשי  
בישיבת 'תומכי תמימים' המרכזית, וכראש  
מערכת 'ספר הערכים - חב"ד', סדרת הספרים  
עליה הופקד ועמל בהוראת כ"ק אדמו"ר זי"ע.  
לצד כל אלה, ר' יואל היה גם הפטרון הרוחני  
של גיליוננו. הוא יזם ועודד את הקמתו, ובמשך  
קרוב לשני עשורים כתב מאמרים מיוחדים כדי  
לפרסמם בו, בהם ביאר נושאים מרכזיים במשנת  
חסידות חב"ד.

בנוסף, חיזק ר' יואל את ידינו להוסיף בהפצת  
מעיינות החסידות באמצעות הקמת מכון הוצאה  
לאור של ספרי וביאורי חסידות, מה שהביא  
להקמת מכון 'מעיינותיך', ואף הפקיד בידינו  
את מלאכת הדפסת שיעוריו בשער היחוד  
והאמונה שבספר התניא ובמאמרי כ"ק אדמו"ר  
מליובאוויטש זי"ע.

בגליון זה אנו מגישים טעימה הראויה להתכבד  
מספריו שיצאו לאור על ידינו, וכן סקירה קצרה  
אודות 'ספר הערכים - חב"ד' בהוצאת קה"ת.

תפילתנו שיהיו הדברים לעילוי נשמתו ויעוררו  
את הקוראים לעיין ולהעמיק בלימוד החסידות.  
ובמהרה נזכה לקיום היעוד "הקיצו ורננו שוכני  
עפר" ולנחמה בכפליים, בגאולה האמתית  
והשלמה בקרוב ממש.

## המערכת

### לעילוי נשמת

הרה"ח התמים ר' זלמן מרדכי ע"ה  
בן הרה"ג הרה"ח ר' אליהו ורבקה ע"ה לויך  
נלב"ע ט"ז תשרי ה'תשס"ז  
ת.נ.צ.ב.ה

### ולעילוי נשמת

ד"ר שפרה נחמה בת ר' מנחם מענדל הלוי  
ודבורה ע"ה לויך  
נלב"ע י"ז כסלו תשע"ג  
ת.נ.צ.ב.ה

### לעילוי נשמת הורינו האהובים

הרה"ח ר' שלום זובער בן הרה"ח ר' אברהם לויך ז"ל  
רחל בת הרה"ח הרב שמואל נויטיק ז"ל  
ר' שלמה זלמן הלוי בן הרב יוסף זרח פרידמן  
בלומה בת ר' מנחם מענדל ונגר  
הונצחו על ידי בניהם שמואל ורעייתו טליה  
וצאצאיהם: מוריה, אפרת, שלומית,  
ריעות ושלום שלמה  
סלבין



# סוגיית הצמצום במשנת התניא

שיעוריו של הרב כהן על שער היחוד והאמונה,  
חלקו השני של ספר התניא, מסייעים  
להבין את הדקויות המופשטות שבו



הפשט הדברים  
מגשמיים על  
הלומד חסידות

לתפוס את מושגי החסידות, העוסקים בעניינים אלוקיים נעלים, בצורה מופשטת ונכונה. ועניין זה בולט מאוד בביאורים ובהסברים שבספר זה.

כדוגמה לכך מובא כאן הביאור העוסק בהבנת דברי אדמו"ר הזקן בעניין הצמצום. כידוע, בדור שאחרי האריז"ל התעוררה מחלוקת גדולה על הבנת עניין הצמצום שהוזכר בדברי האר"י: יש שסברו שהצמצום כפשוטו, ויש שסברו שהוא אינו כפשוטו.

מחלוקת זו הפכה בתקופת אדמו"ר הזקן לאחד הנושאים שבגינם התעוררה התנגדות עזה לתורת חסידות חב"ד, מאחר שאדמו"ר הזקן סבר כי הצמצום אינו כפשוטו. בפרק ז' של שער היחוד והאמונה עוסק אדמו"ר הזקן בנושא זה ומוכיח בקצרה את טעמו ונימוקו שהצמצום אינו כפשוטו.

חשוב לציין שפרק ז' בא בהמשך למבואר בפרקים הקודמים, ועל כן הבנת הדברים כראוי דורשת את הלימוד של שער היחוד והאמונה כולו; ובכל זאת, ניתן להבין את נקודת הדברים גם כפי שהם מובאים כאן כעניין לעצמו.

הפסקאות המודגשות הן מילות התניא עצמו, ולאחריהן מובאים הביאורים. יש לציין כי במסגרת זו לא נכנסו חלק מהערות המערכת עשירות התוכן שבספר המקורי:

**שער** היחוד והאמונה הוא חלקו השני של ספר התניא, ספר היסוד של חסידות חב"ד, שנכתב באופן דקדקני במיוחד על ידי כ"ק אדמו"ר הזקן עצמו.

התניא בכללותו הוא ספר עיוני המשקף היטב את דרך חסידות חב"ד, אשר שמה לה למטרה לבאר את ענייני האלוהות באופן עיוני ושיטתי - בחכמה, בבינה ובדעת. על אחת כמה הוכמה חלקו השני של הספר, שער היחוד והאמונה, העוסק בביאור יסודות האמונה באחדות ה', ומטבע הדברים אלה עניינים עמוקים, מופשטים ודקים עד מאוד.

הבנת נושאים אלו דורשת הסברה בהירה וברורה מחד גיסא, ומדויקת ומדוקדקת מאידך גיסא. מכאן חשיבותו הגדולה של ספר זה, עם ביאורי הרב יואל כהן.

בספר זה נכתבו שיעוריו העמוקים והמוסברים העוסקים בפירוש דברי רבינו הזקן בחלק זה של התניא, ובאמצעותם ניתן להבין את ענייני היחוד והאמונה על פני משנת החסידות כראוי.

יש לציין אשר ספר זה נכתב בהשתתפותו המלאה של הרב כהן עצמו, תוך כדי שהדברים התבררו והתלבנו מחדש, וכתבת הדברים נעשתה באופן מדוקדק וקפדני.

אחד ההדגשים בשיעוריו של הרב כהן הוא -



# צמצום כפשוטו

## אז אינו כפשוטו?

על מהותו של צמצום זה נחלקו גדולי המקובלים, כבר בדור הראשון לאחר האריז"ל: יש שפירשו<sup>5</sup> צמצום זה כפשוטו, והיינו שאור-איך-סוף באמת הסתלק מהעולמות ואינו נמצא בהם; לעומתם, יש שפירשו<sup>6</sup> צמצום זה הוא לא כפשוטו, והיינו שאור-איך-סוף לא הסתלק מהעולמות, אלא משמעות הצמצום היא רק לענין הגילוי בלבד: מצד האור-איך-סוף הוא מצוי בעולמות, אולם לגבי העולמות הוא 'הסתלק' מהם ואינו מאיר בהם בגלוי.

ביאור הדברים:

לכולי עלמא המושג סילוק וצמצום במשמעות הגשמית של העניין, היינו סילוק ממקום גשמי אחד למקום אחר, לא ייתכן באלוקות; הגבלת המקום הגשמי אינה קיימת אפילו בנבראים הרוחניים, ומכל שכן שהיא אינה קיימת בבורא.

להמחשת העניין: סברא שכלית, כמו "המוציא מחברו עליו הראיה", אינה נתפסת ומוגבלת במקום גשמי. הסברא תקפה בכל מקום - בכל מקום שתהיה מציאות התואמת לכלל שכלי זה, השכל וההיגיון יחייבו ש"המוציא מחברו עליו הראיה". מציאות הסברא אינה נתונה תחת הגבלת המקום ולא שייך לדבר אודותה במובן של סילוק ממזרח למערב.

על-אחת-כמה-וכמה מציאות הבורא, הנעלית לאין-ערוך מציאות הסברא, שלא שייך לדבר

**והנה** מכאן יש להבין שגגת מקצת חכמים בעיניהם ה' יכפר בעדם, ששגו וטעו בעיונם בכתבי האריז"ל והבינו ענין הצמצום המוזכר שם כפשוטו.

איתא בכתבי האריז"ל: "טרם שנאצלו הנאצלים ונבראו הנבראים, היה אור עליון פשוט ממלא כל המציאות ולא היה שום מקום פנוי. . . אלא הכל היה ממולא מן אור-איך-סוף פשוט ההוא. . . והוא הנקרא אור-איך-סוף, וכאשר עלה ברצונו הפשוט לברוא העולמות ולהאציל הנאצלים. . . הנה אז צמצם את עצמו איך-סוף. . . באמצע אורו ממש. . . ואז נשאר מקום פנוי".

מובן מאליו, שהכוונה "לא היה שום מקום פנוי" אינה למקום גשמי ח"ו; זהו יסוד מוסד באמונה במציאות הבורא שהקב"ה אינו נמצא תחת הגבלת המקום הגשמי<sup>2</sup>. הכוונה באומרו "לא היה שום מקום פנוי" היא למובן הרוחני של העניין: מצד תוקף ההתגלות של אור-איך-סוף הבלתי-מוגבל, "לא היה שום מקום"<sup>3</sup> למציאות אחרת מלבדו, ובמצב זה העולמות לא יכלו להתהוות<sup>4</sup>. לכן, "כאשר עלה ברצונו הפשוט לברוא העולמות" היה צורך בצמצום אור-איך-סוף, ואז "נשאר מקום פנוי" לעמידת העולמות והתאפשרה התהוותם.

5. ראה יושר לבב (בית א חדר א פרק יב ואילך) לר' עמנואל חי ריקי. לקוטי הגר"א בסוף ספרא דצניעותא. שם עולם לר"י אייבשיץ (עמ' צג, קיב, קכ, קל).  
6. שער השמים לר' אברהם איריא (מאמר ה פרק יב). והאריך בזה בספר שומר אמונים לר' יוסף אירגאס ויכוח שני פרק לד ואילך. וראה שם פרק מג. ובפרק לט שם מציין לשער השמים ועוד כמה ספרים שפירושוהו שלא כפשוטו. וכן כתב בספר נפש החיים לר' חיים מוולוז'ין שער ג פרק ז (וראה בעיונים לפרק זה סעיף י), ובליקוטי מוהר"ן עמ' קב.

1. עץ חיים שער א (דרוש עיגולים ויושר) ענף ב. אוצרות חיים ומבוא שערים בתחילתם. וראה לקוטי תורה נא, ב.  
2. ראה רמב"ם הלכות יסודי התורה פרק א הלכה יא: "כיוון שנתברר שאינו גוף. . . לא יארע לו אחד ממאורעות הגופות. . . לא מקום ולא מדה".  
3. על-דרך הביטוי השגור בלשון בני אדם, שעל דבר מופרך אומרים ש"אין לו מקום".  
4. ובמאמרי חסידות רבים, המצטטים את דברי האריז"ל, הלשון הוא: "לא היה מקום לעמידת העולמות".



הוא במזרח ובמערב עצמם. העובדה שהסברא תקפה בכל מקום אין משמעותה שהיא 'נמצאת' בגשמיות; אדרבה, הסברא אינה נמצאת במזרח ובמערב, אלא היא למעלה מהגבלתם.

על־דרך זה בנוגע לכל מציאות רוחנית: העולם הזה נחלק לארבעה סוגים: דומם, צומח, חי ומדבר, ובכל סוג מהם יש חיות רוחנית. החיות הרוחנית שבצומח, המתבטאת בצמיחה מקטנות לגדלות, 'נמצאת' רק בסוג הצומח ואילו בדומם היא אינה קיימת. וזאת בדיוק כמו שהחיות שבמין החי קיימת רק בסוג בעלי־החיים ולא בסוג הצומח, ותכונותיו של מין המדבר, הנפש המשכלת, נמצאות רק אצל בני־אדם ולא בשאר הנבראים. כל מעלה קיימת בתחומה וברגתה והיא אינה 'נמצאת', פועלת ומתגלה, בדרגות שמתחתיה.

על־דרך זה בנוגע לכללות העולמות: בכלם יש חיות אלוֹקית המוגבלת ומותאמת לדרגתם, ובעולם התחתון לא קיימת החיות שבעולם העליון.

מעין זה סוברת השיטה שהצמצום כפשוטו בנוגע לאור הבלתי־מוגבל של הקב"ה: בעולמות המוגבלים ישנה החיות האלוֹקית המוגבלת, ואילו החיות האלוֹקית הבלתי־מוגבלת, האלוֹקות שלמעלה מעניין העולמות, אינה קיימת בהם. חיות זו 'נמצאת' ב'מקום' וברגת הבלתי־גבול, אך בעולמות המוגבלים היא אינה נמצאת.

זהו ההבדל בין לפני הצמצום ולאחריו, לפי שיטתם: לפני הצמצום אור־אין־סוף היה "ממלא כל המציאות" - הדרגה היחידה שהייתה קיימת היא אור־אין־סוף, בלי־גבול שלמעלה מגבול, ולכן "לא היה שום מקום פנוי" לעמידת העולמות. הבלתי־גבול של הקב"ה האיר בכל תוקפו, ובמצב זה אין

אודותיו במובן של סילוק ממקום למקום. בהכרח, אם כן, לומר שכוונת השיטות החולקות בעניין הצמצום היא במובן הרוחני של העניין. ההסבר לדברים:

כאמור, במציאות רוחנית לא ייתכן סילוק ממקום אחד למקום שני, כמו הסברא שאינה נתונה תחת הגבלת המקום הגשמי; למרות זאת, גם לסברא יש הגבלה של 'מקום רוחני', ואין זה נכון לומר שהיא נמצאת בכל מקום.

המשמעות של היות דבר מסוים 'נמצא' במקום, היא שהוא פועל ומתבטא במקום שהוא נמצא בו. חפץ גשמי שעומד במקום גשמי, מציאותו נרגשת במקום. השטח שהוא עומד בו ממולא במציאותו של החפץ והוא נראה ונגלה שם.

הנחת־יסוד זו נכונה גם לגבי מציאות רוחנית. הסברא הרוחנית 'נמצאת' בזה שהיא קיימת ב'מקומה', בעולם השכל. היא פועלת ומורגשת בכוח השכל התופס את הסברא, ואילו במקום שהיא אינה פועלת ומורגשת היא אינה קיימת. וכיוון שאין שום שייכות בין הסברא למקום הגשמי והיא אינה באה בו לידי ביטוי, משמעות הדבר היא שאין זה 'מקום' הסברא.

נמצא, אם כן, שמקומה של הסברא הוא בעולם השכל, ברובד הרוחני של העולם, ואילו ברובד הגשמי של העולם הסברא אינה נמצאת. אין לה שום שייכות ויחס לגשם והיא לא קיימת בו.

אם כן, מצד אחד הסברא השכלית אינה נתונה תחת הגבלת המקום. היא קיימת במלא תוקפה בכל מקום בשווה, ולא ניתן לדבר עליה במובן של סילוק ממזרח למערב - הסברא ש"המוציא מחברו עליו הראיה" נכונה במזרח בדיוק כמו שהיא נכונה במערב; מצד שני אי־אפשר לומר ש'מקום' הסברא

## לכולי עלמא המושג סילוק וצמצום במשמעות הגשמית של העניין, היינו סילוק ממקום גשמי אחד למקום אחר, לא ייתכן באלוֹקות; הגבלת המקום הגשמי אינה קיימת אפילו בנבראים הרוחניים, ומכל שכן שהיא אינה קיימת בכורא



אולם כפי שהוזכר לעיל, אדמו"ר הזקן נוקט כשיטה השנייה הסוברת שהצמצום אינו כפשוטו ח"ו, ושולל לגמרי את דעת הסוברים שהוא כפשוטו, עד שכותב על דעה זו "חס ושלום"! לשיטתו, הצמצום המוזכר בכתבי האריז"ל אינו כפשוטו, אלא כל משמעות הצמצום היא רק בעניין הגילוי בלבד כדלהלן. אך לפני ביאור גוף העניין, שולל רבנו הזקן את שיטת הסוברים שהצמצום כפשוטו, ומשני טעמים: א) בתחילה הוא מניח הנחתיסוד השוללת מעיקרה את האפשרות לומר על הקב"ה מושג של צמצום כפשוטו, כיוון שצמצום באופן זה הוא "ממקרי הגוף". ב) אחר כך הוא מוכיח מדברי הרמב"ם שמהותו ועצמותו יתברך נמצא בכל מקום.

והנה מלבד שאי אפשר כלל לומר ענין הצמצום כפשוטו, שהוא ממקרי הגוף, על הקב"ה הנבדל מהם ריבוא רבבות הבדלות עד אין קץ<sup>10</sup>.

אחד מיסודות האמונה הוא היסוד שהקב"ה אינו גוף ו"לא יארע לו אחד ממאורעות הגופות, לא חיבור ולא פירוד, לא מקום ולא מדה"<sup>11</sup>. ורבנו הזקן סובר שמושג הצמצום במשמעותו הפשוטה הוא מכלל "מקרי הגוף"

שאינם קיימים אצלו יתברך.

ברור מאליה שאין כוונתו לשלול את "מקרי הגוף" כפשוטם ולומר שאצלו יתברך לא קיים המושג של התפשטות וצמצום במובן המגושם של הדברים. דבר זה לא עלה על דעתו של מישוהו ואין צורך לשלול זאת. וכפי שנתבאר לעיל, גם אלו שפירשו את הצמצום כפשוטו התכוונו לצמצום וסילוק במובן הרוחני של העניין - סילוק הבליגבול מדרגת הגבול של העולמות.

10. ראה רמב"ם הלכות יסודי התורה פרק א הלכה ז ואילך. הקדמתו לפרק חלק "היסוד השלישי".

11. רמב"ם שם הלכה ט.

אפשרות לעמידת העולמות המוגבלים<sup>7</sup>. לכן, לאחר שעלה ברצונו להוות עולם מוגבל, האיין סוף 'סילק' ו'הוציא עצמו' מדרגת הגבול והוא אינו קיים שם. הצמצום פעל שאור-איין סוף 'יימצא' ב'מקומו' הוא, בדרגת הבליגבול שלמעלה מגבול, אולם בעולמות המוגבלים הוא אינו נמצא.

מה שאיין כן לפי השיטה שהצמצום אינו כפשוטו, השיטה בה נוקט אדמו"ר הזקן, גם לאחר הצמצום אור-איין סוף נמצא בכל מקום ובכל דרגה. 'איין סוף' כשמו כן הוא - איין סופי, ואין תחום ועניין בו הוא אינו נמצא. ועניין הצמצום המוזכר בכתבי האריז"ל אינו אלא בנוגע לגילוי האיין סוף - הצמצום העלים את האור-איין סוף שלא יאיר בגלוי בעולמות המוגבלים, ועל-ידי כך התאפשרה התהוותם, אבל העדר הגילוי בעולמות אינו משנה דבר בנוגע לעצם הימצאותו של אור-איין סוף בהם, וכפי שיתבאר להלן [בספר] באריכות.

אך לפני שמבאר את שיטתו, מפרש אדמו"ר הזקן את שיטת הסוברים שהצמצום כפשוטו:

שהקב"ה סילק עצמו ומהותו ח"ו מעולם הזה, רק שמשגיח מלמעלה בהשגחה פרטית על

כל היצורים כולם<sup>8</sup> אשר בשמים ממעל ועל הארץ מתחת.

גם לשיטת הסוברים שהקב"ה סילק עצמו מהעולמות המוגבלים והוא עצמו אינו מצוי בתוכם, מכל מקום הוא עדיין משגיח בהשגחה פרטית על כל העולמות והנבראים 'מלמעלה'. ובדוגמת מלך היושב בהיכלו ומביט מחלונו במקום האשפה<sup>9</sup>.

7. ועל-דרך שחפץ גשמי העומד במקום מסוים אינו מאפשר לחפץ אחר לעמוד באותו המקום.

8. ראה בעיונים לפרק זה סעיף יא ביאור לשון זו באריכות.

9. ראה יושר לבב שם פרק יג.

## לפי השיטה

### שהצמצום אינו

### כפשוטו, השיטה

### בה נוקט אדמו"ר

### הזקן, גם לאחר

### הצמצום אור-איין

### סוף נמצא בכל

### מקום ובכל דרגה.

### 'איין סוף' כשמו כן

### הוא — איין סופי,

### ואין תחום ועניין בו

### הוא אינו נמצא



אבל גם לצמצום זה קורא רבנו הזקן "מקרי הגוף".  
הסבר הדברים:

כאשר אומרים שהאינסוף נמצא רק ב'מקום' וברגה שלמעלה מהעולמות המוגבלים, ואילו בעולמות המוגבלים הוא אינו קיים, הרי דבר זה עצמו מהווה עניין של הגבלה ח"ו באינסוף<sup>12</sup>. זה שהסברא השכלית נמצאת בעולם השכל בלבד ולא בשטח הגשמי, על אף שהדבר מורה על מעלתה של הסברא - שלהיותה מציאות רוחנית, היא נעלית ומובדלת מציאות גשמית - אף-על-פי כן תיחום זה עצמו נובע מכך שהסברא מוגבלת ב'מקום' מסוים. 'מקומה' של הסברא הוא ברמת השכל דווקא, ולא בדרגת הגשם.

ברם, 'אינסוף' אמיתי פירושו שאין לו שום הגבלה. אי אפשר לקשור את מציאותו עם תחומים איזה שיהיו. הוא אינו נמצא רק ב'מקום' או ברובד מסוים - בעולם הבלי-גבול ולא בגבול, אלא הוא נמצא בכל מקום ובכל סוגי המציאות - ברובד הבלתי-מוגבל ויחד עם זאת גם ברובד המוגבל, ואפילו בעולם הזה הגשמי.

כאשר מתעמקים בעניין, מתברר שהגבלת ה'מקום' הרוחני דומה במובנה להגבלת המקום הגשמי:

הרי מציאותו של דבר גשמי כרוכה בהימצאותו במקום מסוים - בלעדי זאת הוא אינו קיים. עובדה זו מעידה על הגבלתו של הדבר - כיוון שקיומו תלוי בהיותו תופס מקום, הדבר מוכיח שהוא לא דבר אמיתי מצד עצמו<sup>13</sup>, ולכן הימצאותו תלויה בכך שהוא נתפס בשטח מסוים.

על-דרך זה ממש גם בנוגע ל'מקום' רוחני: העובדה שהסברא השכלית קיימת ב'עולם השכל' בלבד והיא אינה יכולה להתבטא ברובד הגשמי, מוכיחה שגם היא מציאות מוגבלת שקשורה בתחומים כלשהם שבהם תלוי קיומה<sup>14</sup>. והראיה לדבר - במקום שאינו

12. ראה ספר המאמרים תרנ"ט עמ' קא.

13. מציאותו של דבר אמיתי ועצמי אינה תלויה בתנאים ותחומים שמחוצה לו, אלא קיומו נובע מעצמו - מהיותו אמיתי, לא מדבר זולתו.

14. כלומר: למרות שהסברא אינה תלויה בשטח ומקום גשמי והיא קיימת גם בלעדיהם, מכל מקום היא תלויה במקומה הרוחני כמבואר בפנים.

תחומה, בעולם הגשמי, מציאותה אינה קיימת. מה שאין-כן אינסוף אמיתי, שקיומו אמיתי מצד עצמו, נמצא בכל תחום ועניין ולא ייתכן 'מקום' בו הוא איננו. ואם ישנו מקום כזה, זה עצמו מראה שהוא אינו אמיתי אלא שייך ל"מקרי הגוף" - לסוג המציאות הנתון תחת הגבלות המקום, גשמי או רוחני, ובהגבלות אלו תלוי קיומו.

אם כן, עצם המושג "צמצום כפשוטו" מורה על הגבלה כלשהי השייכת רק ל"מקרי הגוף", ודבר זה לא ניתן לומר על הקב"ה "הנבדל מהם ריבוא רבבות הבדלות עד אין קץ".

ומוסיף רבנו הזקן להקשות על דעה זו מדברי הרמב"ם:

אף גם זאת לא בדעת ידברו, מאחר שהם מאמינים בני מאמינים שהקב"ה יודע כל היצורים שבעולם הזה השפל ומשגיח עליהם, ועל כרחך אין ידיעתו אותם מוסיפה בו ריבוי וחידוש מפני שיודע הכל בידיעת עצמו, הרי כביכול מהותו ועצמותו ודעתו הכל אחד.

לעיל בשער היחוד והאמונה הובאו ונתבארו דברי הרמב"ם<sup>15</sup> שידיעתו של הקב"ה את הנבראים אינה כמו ידיעת דבר שחוץ ממנו אלא בידיעת עצמו הוא יודע אותם, כיוון ש"הוא היודע והוא הידוע והוא הידעה עצמה הכל אחד".

מזה מוכיח אדמו"ר הזקן את טעותם של בעלי השיטה שהצמצום כפשוטו: כפי שהוזכר לעיל, הכל מודים שהקב"ה משגיח בהשגחה פרטית על כל הנעשה בעולם. מושג ההשגחה כולל בהכרח את ידיעת הקב"ה את הנבראים, וכיוון שכך "לא בדעת ידברו": אי אפשר לומר שהקב"ה יודע את הנבראים ויחד עם זאת לומר שהוא עצמו אינו מצוי בהם! אם ידיעתו נמצאת בהם, בהכרח לומר שגם עצמותו נמצאת בהם. שהרי נתבאר לעיל שהקב"ה הוא "אחדות פשוט" ולכן "היודע", "הדעה" ו"הידוע" הם אחד ממש. אם כן, באותו 'מקום' בו נמצאת "הדעה" ויודעת את "הידוע", שם ממש נמצא "הידוע" עצמו.

15. הלכות יסודי התורה פרק ב הלכה י.



בכל מקום. ומלשון התיקוני זוהר "לית אתר פנוי מיניה", משמע שהכוונה אינה רק לבחינת האלוקות המצומצמת ומוגבלת אלא גם לעצמותו יתברך ממש.

וברעיא מהימנא פרשת פנחס<sup>17</sup>: "איהו תפיס בכולא, ולית מאן דתפיס ביה כו', איהו סובב כל עלמין כו' ולית מאן דנפיק מרשותיה לבר. איהו ממלא כל עלמין כו', איהו מקשר ומיחד זינא לזיניה, עילא ותתא, ולית קורבא בד' יסודין אלא בקב"ה כד איהו בינייהו", עד כאן לשונו.

בחלק רעיא-מהימנא שבזוהר מבואר שהוא יתברך "תופס" בכל ואין מי ש"תופס" בו; הוא סובב כל עלמין ואין מי שיוצא מרשותו לחוץ; הוא ממלא כל עלמין; הוא מקשר ומיחד מין למינו, עליון ותחתון (והיינו קישור ויחוד הספירות זו בזו<sup>18</sup>), ואין התקרבות בין ארבעת היסודות אלא כאשר הקב"ה ביניהם (והיינו שהרכבתו של כל נברא מארבעת היסודות אש רוח מים עפר, השונים במהותם זה מזה ויש שאף סותרים זה לזה, נעשית רק בכוחו של הקב"ה).

וממשיך ומפרש לשונות אלו ומראה כיצד טמונה בהם הבנה זו שהצמצום אינו כפשוטו:

ורצונו לומר "לית מאן דתפיס ביה", שאין מי שיתפוס בהשגת שכלו מכל שכלים העליונים במהותו ועצמותו של הקב"ה, כמו שכתוב בתקונים<sup>19</sup> "סתימא דכל סתימין ולית מחשבה תפיסא בך כלל".

במילים פשוטות: אצל בן-אדם בו ניתן להפריד בין מהותו העצמית, "היודע", לבין "דעתו" שהיא כוחו לדעת דברים שמחוץ הימנו, אפשר לחלק ולומר שהמלך עצמו נמצא בהיכלו, ורק "דעתו", הכוח השייך לדברים זולתו, מתפשטת החוצה לדעת את הנעשה במקום האשפה, ואין זה משייך את מהות המלך למקום זה; מה-שאי-י-כן למעלה לא ניתן לחלק בין הדברים: "היודע" ו"הדעה" הם מהות אחת ויחידה שאין שום יכולת להפריד ביניהם. וכיוון ש"הדעה" נמצאת ומתפשטת ב"יודע", זאת אומרת שגם "היודע" נמצא שם בכל תוקפו.

ובדבר זה ש"היודע" ו"היודע" כולא חד - מאמינים גם הסוברים שהצמצום כפשוטו, שהרי אם לא כן נמצא שהקב"ה יודע בידיעה שחוץ ממנו ח"ו.

מכך מוכח, שהקב"ה עם כל עצמותו ומהותו נמצא בכל מקום ובכל עניין, גם בעולם הגשמי והמוגבל.

על-פי זה, מוכרחים לפרש את הצמצום המוזכר בדברי האריז"ל שהוא אינו אלא בנוגע לעניין הגילוי: כאשר עלה

ברצונו לברוא עולמות מוגבלים, העלים הקב"ה את האור-אין-סוף שלא יורגש ב"מקום החלל", ב'מקום' התהוות הנבראים, ועל-ידי זה נעשתה האפשרות להתהוותם; אבל כל זאת הוא רק בנוגע לעולמות, אך מצד האור-אין-סוף - הוא נמצא בכל תוקפו גם בעולמות המוגבלים.

וכפי שממשיך להוכיח ולבאר את משמעות עניין זה על-פי דברי זוהר:

וזהו שכתוב בתקונים תיקון נ"ז<sup>20</sup> "רלית אתר פנוי מיניה לא בעילאין ולא בתתאין".

בתיקוני זוהר כתוב שאין מקום פנוי ממנו, לא בעליונים ולא בתחתונים, והיינו שהוא יתברך נמצא

17. זוהר חלק ג רכה, א (חלק הזוהר שנאמר על-ידי משה רבנו, ה"רועה הנאמן" של ישראל).

18. כפי שנתבאר לעיל בשער היחוד והאמונה פרק ו.

19. הקדמה לתיקוני זוהר יז, א.

16. תיקוני זוהר צא, ב.



שינויים משינויי הגוף וצערן מהכאות או קרירות או המימות האש וכיוצא<sup>24</sup>, מה־ שאי־כן בהקב"ה שאינו מקבל שום שינוי משינויי עולם הזה מקיץ לחורף ומיום ללילה, כדכתיב<sup>25</sup> "גם השך לא יחשיך ממך ולילה כיום יאיר". לפי שאינו נתפס כלל תוך העולמות אף על גב דממלא לון.

הקב"ה ממלא כל עלמין כמו שהנשמה ממלאת את הגוף, ובלשון חז"ל<sup>26</sup> "מה הקב"ה מלא כל העולם אף נשמה מלאה את כל הגוף". אבל יש הבדל גדול ביניהם: הנשמה 'נתפסת' בגוף. ההתלבשות בגוף מגבילה את הנשמה ופועלת בה שינוי. דבר זה מתבטא בכך שהנשמה מתפעלת, מלשון 'פעולה', ומושפעת ממאורעות הגוף - שינוי בגוף פועל שינוי בנשמה, וכמורגש במוחש שצער הגוף גורם צער לנשמה<sup>27</sup>.

מה־שאי־כן הקב"ה אינו מתפעל כלל משינויי העולם, כמו שכתוב "גם חשך לא יחשיך ממך ולילה כיום יאיר". ומזה מובן שכן הוא בנוגע לשינויים מקיץ לחורף וכל שאר השינויים המתרחשים בעולם, שהם אינם פועלים שום שינוי אצל הקב"ה, מפני ש"לית מאן דתפיס ביה" - שום דבר אינו 'תופס' אותו ומשנה בו.

עניין זה שייך יותר לתוכנם של העולמות התחתונים: כדי להימצא ולפעול בדבר תחתון יש צורך להצטמצם לפי ערכו, וככל שהדבר נמוך יותר, כך גם הצמצום והשינוי הנדרשים לצורך ההימצאות בו גדולים יותר. ולמרות זאת, אומר הרעיא־מהימנא ש"לית מאן דתפיס ביה" - שום דבר אינו 'תופס' בו יתברך והוא אינו נתפס ומשתנה במאומה.

הכוונה "לית מאן דתפיס ביה" היא שהקב"ה אינו 'נתפס' בשום אופן, לא בעליונים ולא בתחתונים. ובתחילה מבאר את החידוש שבכך ביחס ל"עליונים": "שאיני מי שיתפוס בהשגת שכלו מכל שכלים העליונים במהותו ועצמותו של הקב"ה". אפילו השכלים הנעלים ביותר אינם יכולים להשיג את גדולתו הבלתי־מוגבלת של הקב"ה. וכמאמר התיקוני זוהר "לית מחשבה תפיסא כך כלל": שום מחשבה, אפילו המחשבה הנעלית ביותר<sup>20</sup> - "מחשבה הקדומה דא"ק"<sup>21</sup>, שהיא הדרגה הנעלית ביותר בסדר ההשתלשלות - אינה יכולה לתפוס ולהשיג את הבלי גבול שלו.

זהו הפירוש "סתימא דכל סתימין": הקב"ה "סתום" ונעלם מכל העולמות והנבראים. לא רק מהעולמות הגלויים והנמוכים<sup>22</sup>, "עלמין דאתגליין", אלא גם מ"עלמין סתימין", שהם העולמות הסתומים והנעלמים שאינם מתגלים מחמת גודל מעלתם<sup>23</sup>, גם מהם הוא בבחינת "סתימא" - טמיר ונעלם, והם אינם תופסים כלל את גדולתו הבלתי־מוגבלת.

עד עתה נתבארו דברי הרעיא־מהימנא ש"לית מאן דתפיס ביה" במשמעות זו "שאיני מי שיתפוס בהשגת שכלו . . . במהותו ועצמותו של הקב"ה". עניין זה מתייחס בעיקר לעולמות העליונים, שאפילו הם אינם תופסים במהותו ועצמותו. כעת יפרש משמעות ביטוי זה באופן שונה, השייך יותר לתוכנם של עולמות התחתונים:

**וגם בתחתונים, אף על גב דאיהו ממלא כל עלמין, אינו כנשמת האדם תוך גופו שהיא נתפסת תוך הגוף עד שמתפעלת ומקבלת**

20. ראה תורת מנחם התוועדיות חלק י עמ' 301. ובכ"מ.

21. = דאדם קדמון.

22. ראה בעניין זה להלן פרק יא. אגרת התשובה פרק ד.

23. ככל שהעולם גלוי יותר, זאת אומרת שהוא בדרגה נמוכה יותר. וכפי שהדברים הם בנפש האדם: המחשבה היא בהעלם והדיבור הוא בגלוי, ודבר זה נובע מכך שהדיבור הוא כוח נמוך יותר - בחינת הנפש המתגלה בדיבור היא מצומצמת יותר עד שביכולתה להתגלות אל הזולת; מה־שאי־כן המחשבה, שהיא כוח נעלה יותר בנפש - נשארת בהעלם.

24. ראה בלקוטי לוי יצחק לתניא עמ' כו ביאור הטעם להבאת שלוש דוגמאות אלו דווקא, עיי"ש.

25. תהלים קלט, יב.

26. ברכות י, א.

27. ולא רק נפש החיונית בלבד מתפעלת ממאורעות הגוף אלא "אפילו השכלית והאלקית". והיינו "מחמת התלבשותה ממש בנפש החיונית המלובשת בגוף ממש" - לעיל תניא חלק ראשון פרק מב.



הספר 'ענינה של תורת החסידות' מגיש את ביאוריו של הרב יואל כהן לקונטרס המיוחד של הרבי, המבאר את מהותה הבסיסית של החסידות

# ארבעה פירושים ועוד אחד ב'מודה אני'



סוף המאיר בבחינת 'פנימיות עתיק'. בקונטרס מתבארת משמעות הדברים בעומק ובהרחבה רבה.

הקונטרס נכתב בניסוח תמציתי ומרוכז מאוד, וקשה מאוד להטעים חלקים ממנו בלי ללמוד כראוי את כולו.

ועם זה, נקודת תוכנו היא, אשר על ידי תורת החסידות מתגלה העצמיות של התורה, בחינת ה'יחידה' שבה, המאוחדת בתכלית עם יחידו של עולם. ומכיוון שהיחידה היא ה'עצם', לכן אף שהיא מרוממת ומובדלת מכל דבר, הרי דווקא מפני זה היא "מפעפת" בכל דבר.

על פי יסוד זה מבאר הרבי יסוד מרכזי השייך לתורת החסידות: תורת החסידות מכניסה חיות בכל ענייני התורה. ובלשון הקונטרס: "לימוד החסידות מכניס חיות בכל ענין וענין (בכל חלקי הפרד"ס שבו) שלומדים בתורה, ש'חי' הוא באופן אחר לגמרי, בחיית עצמי. וחיות זה, מוסיף גם בהירות ועומק יותר בהבנת הענין".

המופלא שבקונטרס זה הוא - אשר מובאת בו דוגמה לענין זה: הרבי בחר נושא המתבאר בכל אחד מארבעת חלקי התורה, והראה כיצד הביאור החסידי שלו מבהיר ומאיר את כלל הביאורים באור עמוק וחדש.

הנושא שנבחר הוא "מודה אני". בשיחה מתבאר תוכן אמירת "מודה אני" על פי פשט, רמז, דרוש וסוד; ובהמשך מתבאר הענין על פי חסידות, ומוכח כיצד ביאור זה מחיה ומבהיר את כל הביאורים הקודמים.

להלן מופיע ביאור ענינו של "מודה אני" על פי החסידות, שהובא בקונטרס (בסעיף יא), כפי שהוא מבואר על פי שיעורי הרב יואל כהן. הפסקאות (הערות השוליים) המודגשות הן דברי הרבי מתוך הקונטרס המקורי, ואחריהן באים הביאורים:

## הקונטרס 'ענינה של תורת החסידות' הוא

למעשה שיחה ייחודית שאמר כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש ז"ע בהתוועדות י"ט כסלו תשכ"ו, ובה ביאר בהרחבה ובעומק את עניינה של תורת החסידות.

כבר בדורות הקודמים התייחסו מאורי חסידות חב"ד לחידוש הגדול של תורת החסידות, לפועלה בעבודת ה' של בני ישראל, ולהסברת ההבדל בינה ובין תורת המוסר ותורת החקירה. בענין זה נאמרו כמה וכמה ביאורים, אך מרביתם באו בקצרה וכתשובה לשאלה מסוימת ומוגדרת. לכן גם תוכנו של כל אחד ואחד מהביאורים עוסק במעלה פרטית שבתורת החסידות, וכיצד מעלה זו משתקפת באחד מתחומי החיים היהודיים.

לדוגמה, יש ביאור המדגיש את ענין השמחה שחידשה החסידות, ויש ביאור המדגיש את אופן בירו המידות הנדרש על פי עומק החסידות. יש ביאור המדגיש את מעלת החסידות כדורשת מהאדם עבודה "לפנים משורת הדין", ויש ביאור המדגיש את היתרון הגדול שבהסברת המושגים האלווקיים באופן המתקבל בשכל האנושי. ועל דרך זה עוד ביאורים כיו"ב.

רובם של ביאורים אלה עוסקים במעלות מוגדרות של החסידות, ובהשפעתה על תחומים מסוימים שהעסיקו את השואל, והם מתייחסים למהלך נפשו ולמצבו בעבודת ה'. לכן ביאורים אלו אינם עוסקים במהותה של החסידות כשהיא לעצמה.

בזה ייחודו של קונטרס זה, אשר כשמו כן הוא: בו מתבאר עניינה השורשי והבסיסי של תורת החסידות, וכיצד ממילא מסתעפות ממהות זו כל המעלות האחרות המשתקפות בחיי היהודי.

הרבי מבסס את ביאורו על דבריו הקצרים של אדמו"ר הרש"ב שאמר כי החסידות היא גילוי האיך



# ה'מודה אני'

## של יהודי

### נשאר בשלמותו

הנפש הבהמית יכולה לפגום בכוחות הפרטיים של היהודי ולמנוע את התגלותם, כל שכן שהיא אמורה להסתיר ולהפריע להתגלות עצמיות הנשמה, שהיא בחינה נעלית הרבה יותר בקדושה האלוקית שבנשמה?

כדי לבאר זאת, ממשיך בקונטרס ומבאר את המקור להודאה של "מודה אני" - בחינת ה'חידה' שבנפש האדם, ואת ההבדל המהותי בינה לשאר בחינות הנפש. ועל-פי זה יובן מדוע לא ייתכן בה כל פגם.

וענין זה הוא מצד היחידה דוקא: בד' הבחינות נפש, רוח, נשמה, חיה שייך ענין הפגם או גם טומאה כו', אבל מצד היחידה שבנשמה שמויחדת תמיד בעצמותו יתברך, אין שייך כל פגם וטומאה ח'ו ונשאר תמיד בשלמותו.

ההפרש בין הבחינות 'נפש' 'רוח' 'נשמה' ו'חיה' לבין בחינת 'חידה' הוא, שנפש רוח נשמה וחיה מבטאות את דרגת הנשמה שיש לה ציור ותכונה כלשהי. ובקצרה: נפש היא בחינת הנשמה כפי שהיא קשורה עם מעשה בפועל; רוח היא בחינת הנשמה כפי שהיא מצוירת בעניין המידות והרגש; נשמה היא בחינת הנשמה כפי שהיא מתגלה באופן של שכל; וחיה היא בחינת הנשמה כפי שהיא מתבטאת ב"רעותא-דליבא", תשוקת ורצון הלב לאלוקות.

בהתאם לתכונה ולגדר של כל אחת מהדרגות, כך הוא הקשר והייחוד של הדרגה באלוקות: בבחינת חיה הקשר עם אלוקות נעשה באמצעות הרצון והמשיכה לאלוקות ברעותא-דליבא; בבחינת נשמה הקשר עם אלוקות הוא בזה ששכל האדם משיג את גדולת ה' ואחדותו, ומחייב לעבוד את ה' בכל כוחו; בדרגת רוח הקשר בנוי על הרגש הטוב של האדם באלוקות והתעוררות האהבה לה' (או הרגשת רוממותו המעוררת את היראה ממנו); ובבחינת הנפש הקשר בא לידי ביטוי בהנהגה בפועל במחשבה, דיבור ומעשה בהתאם לרצון ה' מתוך קבלת-עול וביטול אליו.

לעומת כל זה, בחינת יחידה אין לה שום ציור במה מתבטאת מציאותה. כל מהותה היא התקשרות עצמית לקב"ה, כלי כל הגבלה או גדר.

כיוון שההתקשרות של נפש רוח נשמה וחיה היא מצד הציור המוגדר של בחינות אלה, לכן

הביאור על-פי תורת החסידות על מודה אני כו' הוא: התחלתו של סדר היום הוא במודה אני, שאומרים אותו קודם נטילת ידיים, אפילו בידים טמאות, לפי שכל הטומאות שבעולם אינן מטמאות את ה"מודה אני" של יהודי<sup>1</sup>. אפשר שיהיה חסר בענין זה או בענין אחר - אבל ה"מודה אני" שלו נשאר תמיד בשלמותו<sup>2</sup>.

הפירוש "מודה אני" על-פי חסידות, הוא<sup>3</sup> הודאה וקבלת-עול כללית הנובעת מעצמיות הנפש של היהודי. כלומר, תיבת "מודה" היא לא רק מלשון תודה אלא גם מלשון הודאה והתבטלות לקב"ה<sup>4</sup>. התמסרות והתבטלות זו של היהודי אל הקב"ה מיד בקומו משנתו, אינן נובעות מהתבוננות שכלית מעמיקה או מרגש חזק של אהבה אל הקב"ה שערור האדם וכיו"ב, שהרי האדם נמצא לפני התחלת עבודת היום ולפני ההתבוננות והתעוררות הלב בתפילה; בהכרח אם כן לומר שהודאה זו נובעת מעצם מציאותו של היהודי, ולכן הוא אינו צריך שום הכנות, אלא מיד בקומו משנתו הוא אומר מעצמו "מודה אני" ומוסר את עצמיותו לרשותו של הקב"ה.

כיוון שהתמסרות עצמית זו נובעת מעצמיות הנפש של היהודי, לכן היא קיימת בו בשלמות גם בעודו טמא, כיוון שאין בכוח שום טומאה שבעולם לפגום בעצמיותו של היהודי. הנפש הבהמית שביהודי, ששורשה בטומאת קליפת נוגה, יכולה לטמטם את מוחו ולטמא את מידותיו בדברים זרים, אך בעצמיות נשמתו אין ביכולתה לפגום.

אך דבר זה עצמו דורש ביאור: אם הטומאה של

1. ראה הערה עט [לקמן הערה 7].

2. היום יום ע' יט (יא שבט).

3. ראה לקוטי-שיחות חלק יא עמ' 111.

4. וכמו "מודים חכמים לרבי מאיר".



גם התפיסה והקשר שלהן לאלוקות הם בבחינת האלוקות השייכת לציור, כל בחינה בהתאם לציורה ומהותה. לדוגמה: בהתקשרות שמצד השכל, נשמה, ההשגה והתפיסה באלוקות הן לפי הבנת והשגת האדם. והיינו כפי שאלוקות מצטיירת ומושגת בשכל מוגבל; כמו כן בהתקשרות הנעשית על-ידי אהבה, רוח, האהבה המתעוררת באדם היא רק כלפי בחינת האלוקות שהצטמצמה להצטייר כדבר טוב ונעלה כלפי מציאות הנבראים.

ועל-דרך זה במידת היראה; וכך גם בנוגע להתקשרות שעל-ידי מעשה, נפש<sup>5</sup>.

ונמצא, שההתקשרות של כל ארבע הבחינות נרנ"ח נובעת מהנשמה כפי שהיא מצוירת בגדר כלשהו, ולכן היא תופסת בבחינת האלוקות השייכת לגדר זה, והן אינן 'תופסות' בקב"ה עצמו, כפי שהוא אין סופי ממש ומושלל מכל גדר.

מה שאין-כן היחידה, שאין לה שום ציור וגדר אלא כל מהותה הוא איחודה המוחלט עם הקב"ה, התקשרותה היא עם הקב"ה עצמו כפי שהוא למעלה מכל צמצום וציור בגדר כלשהו.

על-פי זה מובן שאיכות הקשר של בחינת נרנ"ח עם אלוקות שונה לגמרי מהקשר בין בחינת היחידה עם אלוקות:

בבחינת נרנ"ח שבהן יסוד הקשר עם אלוקות הוא מצד הציור של הנשמה התופסת בבחינת הציור שלמעלה, הקשר לאלוקות הוא כמו תוספת על מציאות האדם. ולמשל, בהתקשרות שמצד שכל והבנה: קשר זה נעשה רק לאחר שישנה מציאות ההשגה באלוקות. לאחר השגתו של האדם בגדולת ה', ולאחר הגעתו למסקנה שראוי ונכון לדבוק בו

5. וכן הוא גם בהתקשרות שעל-ידי רצון עצמי, שגם זה הוא כלפי בחינה מצומצמת כביכול באלוקות. גם המשיכה והרצון העצמיים לאלוקות, הם לבחינת האלוקות שיש לה שייכות כלשהי עם גרדי המציאות; מה שאין-כן הקב"ה כפי שהוא מובדל לגמרי ממציות - אינו נתפס ברעותא דלבא. ראה בעניין זה בספר להבין ולהשכיל חלק א עמ' 327 ואילך.

- אז נוצר הקשר של השכל עם הקב"ה. נמצא, אם כן, שמציאות האדם ושכלו קיימת גם בלעדי הקשר לאלוקות, ורק מפני שהשכל מגיע למסקנה הנכונה ומשיג את האמת האלוקית - אז נעשית ההתקשרות. וכיוון שניתן לתאר את מציאות האדם ושכלו גם ללא ההתקשרות לאלוקות, לכן ייתכן שיהיה פגם או הפסק ח"ו בהתקשרות זו.

לעומת זאת, היחידה שבנפש אין לה שום ציור ומציאות וכל מהותה הוא איחודה עם עצמותו ית'. התקשרות זו אינה נבנית מכך שעניין מסוים באלוקות נתפס ומורגש בציור כוחות הנפש של האדם, אלא זו התקשרות עצמית.

זו הכוונה שהיחידה שבנשמה "מיוחדת תמיד בעצמותו יתברך": כיוון שהיחידה אין לה ציור, היא מיוחדת עם "עצמותו יתברך" שלמעלה מגדר ציור; ומצד זה היא "מיוחדת תמיד": ההתקשרות היא עצמית ותמידית ולא ייתכן בה כל פגם ושינוי. לכן, גם ב"מודה אני", בהודאה וההתקשרות לאלוקות המתגלות באדם מצד היחידה שבו, אין מקום להפסק ולא ייתכן בה שום פגם או חלישות.

(וזהו טעם הפנימי על מה שב"מודה אני" לא נזכר שום שם מז' השמות שאינם נמחקים, כי מכיון שה"מודה אני" בא מצד בחינת היחידה - עצם הנשמה, הרי ההודאה של עצם הנשמה היא לעצמותו יתברך "דלא אתפס בשם").

בבחינת נפש רוח נשמה  
חיה, שבהן יסוד הקשר  
עם אלוקות הוא מצד  
הציור של הנשמה, הקשר  
לאלוקות הוא כמו תוספת  
על מציאות האדם. לעומת  
זאת, היחידה שבנפש אין  
לה שום ציור ומציאות וכל  
מהותה היא איחודה עם  
עצמותו יתברך

6. לקוטי תורה פנחס פ, ב. וראה זהר חלק ג רנז, ב.  
7. בפשטות, מה שב"מודה אני" לא נזכר שום שם, ושכלן אפשר לאמרו גם קודם נטילת ידיים (ראה שולחן-ערוך אדמו"ר הזקן ס"א ס"ה (ובמהדורותניינא - שם ס"ו). סידור אדמו"ר הזקן בתחלתו), - היינו לפי שהוא למטה מבחינת השמות. אבל בפנימיות הענינים, מה שאין בו שום שם (וכן מה שאומרים אותו קודם נטילת ידיים), הוא לפי שהוא למעלה מבחינת השמות כפנימים\* (ולהעיר

\* וזה שבזמן הש"ס לא אמרו "מודה אני" - אף שעל-פי פנימיות הענינים (מה שאין-כן על-פי נגלה, כנ"ל סעיף



הטעם הפשוט לכך שבנוסח "מודה אני" לא נזכר שום שם מהשמות הקדושים, הוא מפני שנוסח זה נתקן במיוחד כדי שהאדם יוכל לאומרו מיד כשניעור משנתו ורוח הטומאה עדיין שורה על ידיו. במצב זה אסור להזכיר את שמות הקודש, ומפני זה תיקנו נוסח קצר ללא הזכרת שם ומלכות. ועל-פי זה, אי הזכרת השם הוא מפני מצבו הנחות של האדם בעת האמירה, והדבר מורה על פחיתותו של נוסח זה.

אך על-פי חסידות נמצא להפך - הטעם לכך הוא מחמת המעלה הגדולה שבאמירת "מודה אני" מיד בעת הקימה<sup>8</sup>:

זהו דיוק הנוסח "מודה אני לפניך": אמירה זו נובעת מ"אני", מהעצם של היהודי, שלמעלה מכוחות פרטיים ומוגדרים; ואמירה זו היא "לפניך", לפני הקב"ה כפי שהוא בעצמותו למעלה מכל צמצום בתואר ועילוי כלשהם, ללא כל שם.

כאשר יהודי מתקשר לקב"ה מצד כוח מוגדר שבנשמתו, התפיסה שלו היא בבחינת האלוקות המלוכשת בצירוף מסוים המרומז באחד השמות הקדושים (שם א"ל בחסד, שם אלוקים בגבורה וכו'); ובהיות האדם במצב של טומאה, הוא אינו יכול לעורר את ההתקשרות כראוי מצד הכוחות השונים, ומאידך, אסור לו להזכיר במצב זה את אחד השמות הקדושים.

זהו על-דרך המבואר במאמרי חסידות, על-פי דברי הזוהר, בנוגע לתיבת "אנכי" הפותחת את עשרת הדיברות, שתיבה זו מורה על עצמות אין סוף כפי שהוא למעלה מכל גדר: "אנכי מי שאנכי הוא למעלה מעלה משם הוי"ה, כי הוא בחינה דלא אתפס בשם ולא אתרמיז בשום אות וקוצא כלל".<sup>9</sup> בכל שמות הקודש מלוכשת קדושה בתוך אותיות השם. דבר זה ייתכן דווקא באור המצומצם שביכולתו להתלבש באותיות מוגבלות עד שהתיבה עצמה נעשית קדושה, ואסור להזכירה במקומות המטונפים ובמצב של טומאה על הידיים; מה-שאין כן עצמות אין-סוף אינו נתפס באותיות מוגבלות. עניינו אינו בא לידי ביטוי ואף אינו נרמז באות או בקוץ כלשהו. וכיוון שהתיבה אינה בבחינת "כלי" לקדושת העצמות, הקדושה אינה מלוכשת בה ומותר לאומרה גם במצב של טומאה על הידיים.

לעומת זאת, אמירת "מודה אני" מיד בעת התעוררותו מהשינה, מבטאת את ההודאה וההתמסרות של עצמות היהודי אל עצמותו של הקב"ה כפי שהוא למעלה מצמצום בשמות הקדושים. וכאשר ההודאה נובעת מעצם נשמתו של היהודי, אין בכוח הטומאה להפריע לכך. זו

מהביאור בהא דמגלת אסתר אין בה "שם" - תורה אור ק, ב. קכא, ב).

ואין זה סותר למה "שאין בו קדושה" (שו"ע מהדורא-קמא שם) - כי זהו בדוגמת תיבת "אנכי (ה' אלקיך)", דאף שמורה על העצמות שלמעלה מכל השמות (כנ"ל בהנסמן בהערה הקודמת), מכל מקום (מצד זה גופא) אין בו קדושה (כי תיבת "אנכי" אינה כלי להעצמות, כי אם מרמזת עליו בלבד).

8. ראה הערת הרבי בהערה הקודמת.

על-פי זה מובן<sup>10</sup> מדוע בזמן הש"ס לא אמרו "מודה אני" למרות מעלתו הגדולה<sup>11</sup>:

בחינת היחידה באה לידי ביטוי בעיקר בבחינת הנמוכות שבנשמה. וכפי שיתבאר להלן בקונטרס סעיף

9. לקוטי תורה הנסמן לעיל הערה 6.

10. ראה בשולי הגליון להערה 7.

11. כלומר: לפי פשוטו, "מודה אני" אינו אלא קיצור וצמצום של ברכת "אלקי נשמה", ואמירתו קשורה לנחיתות האדם בזמן הגלות המתבטאת ברוח הטומאה השורה על ידיו. לכן מובן מדוע לא אמרו נוסח זה בזמן הש"ס כאשר אמרו מיד בעת הקימה את ברכת "אלקי נשמה" שהרי בכלל מאתיים מנה; אך לפי ביאור החסידות, אמירת נוסח זה מבטאת מעלה גדולה ביותר שאינה קיימת בברכת "אלקי נשמה". ואם כן, מדוע לא אמרו נוסח זה בזמן הש"ס, בו היו בני-ישראל בדרגה רוחנית גבוהה יותר מזמן הזה?

י"ד [בקונטרס]) בזה מעלה שאינה בברכת "אלקי נשמה" - יש לומר בדרך אפשר, לפי שהתעוררותו וביטוי היחידה הוא דוקא כאשר גם מי שהוא טמא וכו' ומכל מקום הוא מודה כו' (ועל-דרך המבואר לקמן [בקונטרס] סעיף חי ואילך). ועל-דרך הידוע (ד"ה קול דודי תש"ט. ובכ"מ) שכח המסירות נפש (הבא מצד יחידה) הוא בגילוי יותר בזמן הגלות ובפרט בעקבתא דמשיחא - מבזמן הבית. ולהעיר שכן הוא גם בנוגע לחסידות - בחינת יחידה - שנתגלתה בדורות האחרונים דוקא, וכשהעולם היה במצב של התעלפות, כמוכא בתחילת השיחה.



מתגלה האיך־סוף כפי שהוא למעלה מהתלבשות בלבוש, כמבואר לעיל בקונטרס סוף סעיף ג.

מה־שאיך־כן שאר חלקי התורה, שהם התגלות האיך־סוף כפי שהוא בלבוש מסוים (פשט, רמז, דרוש וסוד), עניין היחידה שלמעלה, האיך־סוף כפי שהוא למעלה מלבוש, אינו מתגלה בהם, ולכן לא מתבאר בהם עניין זה. ואפילו הזוהר, שהוא חלק הסוד שבתורה המבאר את ענייני האלוקות שלמעלה מהבריאה, אינו מבאר את עניין היחידה, כיוון שגם חלק הסוד הוא בבחינת 'לבוש' מוגדר, והוא מגלה בחינה אלוקית מוגדרת בלבד.

זו הסיבה לכך שבענייני התורה כפי שהם מתבארים בכל שאר חלקי התורה, לא מודגשת כל כך ההתקשרות העצמית של עצמיות בני־ישראל עם עצמיותו של הקב"ה.

ומכיון שהיחידה היא בחינת עצם הנשמה שממנה נמשכות ד' הבחינות נפש, רוח, נשמה, חיה, הרי הביאור שבחסידות (המבאר את הנקודה העצמית ד"מודה אני" הבאה מבחינת היחידה) מחיה ומבהיר גם את ד' ביאורים הנ"ל שבפרד"ם התורה (המבארים את הפרטים ד"מודה אני"), כדלהלן.

למרות שהיחידה שבנשמה היא מהות המובדלת לגמרי מציוור וגדר, מכל מקום היא אינה שוללת ומבטלת את שאר דרגות הנשמה, אלא אדרבה - הן מסתעפות וחיות ממנה. ובדוגמת השמן שמצד אחד הוא מובדל מהכל, ומצד שני הוא מפעפע בכל<sup>16</sup>.

כך גם בנוגע ליחידה שבתורה: הביאורים שבתורת החסידות המגלים את העניין כפי שהוא מצד עצמותו של הקב"ה שלמעלה מ'לבוש', אינם שוללים ונוגדים ח"ו לביאורים השונים שבשאר חלקי התורה, אלא אדרבה - ביאורים אלה מכניסים חיות ועומק רב בביאורים שבשאר חלקי התורה כפי שהם בצירורם.

ועל־דרך זה גם בנושא שנבחר כאן כדוגמה, אמירת "מודה אני", שהביאור הנ"ל של־פי חסידות, שתוכנו הוא - הדגשת עניינה של בחינת היחידה שביהודי, מבאר ומוסיף עומק רב בביאורים האחרים של ד' חלקי הפרד"ם, כדלהלן [בהמשך הקונטרס].

יח, על־פי הכלל ש"נעוץ תחילתן בסופן". לכן דווקא בזמן הזה בו בני־ישראל נמצאים במצב ירוד יותר, מתעוררת בחינת היחידה ומורגשת פעולתה באדם.

דבר זה בא לידי ביטוי גם בכך שדווקא בדורות האחרונים, בעקבתא דמשיחא, מאיר ומתגלה בבני־ישראל ביתר שאת כוח המסירות־נפש הנובע מבחינת היחידה.

על־פי זה מובן גם כן מדוע בחינת היחידה שבתורה, המתגלה בתורת החסידות, התגלתה דווקא בדורות האחרונים, בעקבתא דמשיחא: דווקא המצב הירוד של העולם ושל ישראל הוא 'כלי' לגילוי בחינת היחידה העצמית<sup>12</sup>.

ולכן נאמר ביאור זה בחסידות דוקא, כי ד' החלקים פרד"ם, מכיון שענינם הוא - נפש, רוח, נשמה, חיה (שבתורה), אינם מבארים<sup>13</sup> ענין ה"יחידה";

ועד שמצינו יתרה מזו (בזהר<sup>14</sup> - אף שהוא חלק ה"סוד" שבתורה), אשר מונה ומפרט את המדרגות שבנשמה "נפש, רוח, נשמה ונשמה לנשמה" - ובחינת היחידה אינה נמנית, כי נכללת היא בה"נשמה לנשמה" - בחינת חיה, אבל בחסידות - יחידה שבתורה - מבואר, ובארוכה<sup>15</sup> עניינה של היחידה.

הייחודיות הזו שב"מודה אני", שהוא מבטא את ההתקשרות העצמית של עצמיות היהודי עם עצמיותו של הקב"ה, מבוארת דווקא בתורת החסידות שהיא בחינת היחידה' שבתורה ובה

12. וראה גם לעיל בקונטרס סוף סעיף ח בביאור הערת הרבי אהרן נד.

13. אף שנזכר במדרש - נסמן לעיל [בקונטרס] הערה לח. וכן בזהר - חלק ב קנח, ב. ובהשמטות לזוהר (מספר הבהיר) חלק א (רסז, א) וכו'. (ולהעיר, שבחינת יחידה שבוזוהר חלק ב שם הוא בחינת "בכל נפשך", ולא "בכל מאדך" - שמוה משמע, שאין זו אמיתית בחינת יחידה).

14. חלק א עט, ב, פא, א. (וכן הובא באור החיים אמור כב, יב). הלשון נשמה לנשמה (וכו"ב), נזכר גם בזהר חלק ג קנב, א. זוהר חדש רות עה, ג.

15. מה־שאיך־כן בעץ חיים וכו'. וראה ההג"ה בעץ חיים שער מב (דרושי אבי"ע) רפ"א ובהגהות וביאורים שם.

16. כנזכר לעיל בקונטרס סעיף ז.



# שיעורים המחיים נפשות רבות

זמן רב הקדיש הרב יואל כהן ע"ה למסירת וכתובת  
שיעורים בחסידות לקהל התורני הרחב. זכה גיליון  
'מעיינותיך', שהרב כהן הסכים לפרסם בו שיעורים אלה



הספר הראשון, 'המועדים בחסידות', כולל שיעורים בנושא מועדי השנה במשנת חסידות חב"ד. כמו בכל הנושאים שבהם עוסקת החסידות, גם בנושא זה החסידות מעניקה הסתכלות פנימית מיוחדת על תוכנם של המועדים ומשמעותם בעבודת האדם.

הספר השני, 'סוגיות בחסידות', מגיש שיעורים בסוגיות מרכזיות בתורת חסידות חב"ד. בשיעורים אלה מוגשת לפני המעיין הסתכלות המיוחדת של תורת החסידות על שלושת העניינים - 'ישראל', 'אורייתא' ו'קוב"ה', כאשר כל אחד מהם מקבל משמעות עמוקה ופנימית, בתמציתיות ובבהירות.

מלבד ספר זה יצא לאור על-ידי ספריית 'מעיינותיך' הספר 'מחשבת החסידות' הכולל שיעורים קצרים יותר בנושא מעלת התורה והמצוות על-פי דרך חסידות חב"ד. שיעורים אלה נלקטו מתוך מהדורה קודמת יותר, שבה הופיעו שיעורים אלו בשבועון 'כפר חב"ד'.

כלל שיעורים אלה, מבוססים על מאמרי אדמו"רי חב"ד, ובמיוחד על מאמריו ושיחותיו של הרבי ז"ע.

להלן דוגמה לשיעור המגיש את סוגיית אהבת ישראל, כפי שהיא מבוארת בתורת חסידות חב"ד:

לצד עבודתו כחוזר' של הרבי ז"ע, כמשפיע' ישיבת 'תומכיתמימים' המרכזית בחצר, וכעורך ראשי של האנציקלופדיה החב"דית 'ספר הערכים - חב"ד', הקדיש הרב יואל כהן ע"ה זמן רב למסירת וכתובת שיעורים בחסידות לקהל התורני הרחב, המבקש הסברה רחבה ובהירה במושגי החסידות.

בשיעורים אלו ליקט ותמצת נושאים מהותיים ומרכזיים בתורת החסידות, וזיקקם והסבירם בצורה ברורה ומסודרת.

זכה גיליון 'מעיינותיך', היו"ל ארבע פעמים בשנה זה כעשרים שנים ברציפות, שהרב כהן הסכים לפרסם בו שיעורים אלה, לאחר סידורם ובנייתם מחדש על-ידו.

בשיעורים אלו בולט המבנה המיוחד של הנושא המבואר, שלב אחרי שלב, קומה על-גבי קומה, עד שבסיום המהלך העניין נעשה מובן לאשורו ולעומקו. חשוב לציין, שהמסיים קומה אחת ונשאר לעמוד בה, לעיתים תפס קומה שלמה בידו, אך אחת בלבד, וחסרה לו ההבנה הנכונה של הנושא המתווספת על-ידי הקומה העליונה והמשלימה.

שיעורים אלו נלקטו יחד ונדפסו בשני הספרים 'המועדים בחסידות' ו'סוגיות בחסידות':



# אהבת ישראל

ההבדל בין אהבת אדם לחברו לאהבת עצמו הוא מהותי - זה סוג אחר של אהבה. אם כן, כיצד דורשת התורה "ואהבת לרעך כמוך"? • מה מיוחד במצוות אהבת ישראל שדווקא עליה נאמר "זוהי כל התורה כולה"? • כיצד צריך להיות היחס ליהודי הנמצא בשולי עם ישראל? • מבט פנימי על תוכנה של מצוות אהבת ישראל

מעניין לציין, שבהתוועדות יום ההילולא הראשון של הרבי מוהריי"צ נ"ע, ביום יו"ד שבט תשי"א, ההתוועדות בה קיבל עליו הרבי את עול הנהגת חסידות חב"ד באופן רשמי, אמר הרבי את הדברים הבאים:

"באמריקה אוהבים לשמוע כרוז, הצהרה ("סטייטמנט"). דבר חידוש, ומה טוב - דבר המבהיל את הרעיון. אינני יודע אם יש צורך בסדר כזה, אבל - 'אזלת לקרתא עבד כנימוסא'<sup>3</sup>: "שלוש האהבות, אהבת ה', אהבת התורה ואהבת ישראל, כולא חד"<sup>4</sup>. איי אפשר לחלק ביניהן, כיון שכולא חד, כעצם אחד.

"...כשישנה אהבת ה', אבל אין אהבת התורה ואהבת ישראל, הרי זו הוכחה שחסר גם באהבת

## החוט המשולש שלא ינתק

סוגיית אהבת ישראל, מלבד זאת שהיא רחבה מאוד בתורת חסידות חב"ד, היא גם מעיקריה. מאמרו של הלל הזקן "זו היא כל התורה כולה ואידך פירושה"<sup>1</sup>, מתפרש בתורת החסידות כפשוטו ממש, ומצוות "ואהבת לרעך כמוך" אכן מהווה יסוד גדול בקיום המצוות כולן. כמו בשאר הסוגיות של תורת החסידות - הדברים מקבלים משמעות עמוקה ורחבה ביותר בתורתו של הרבי זי"ע<sup>2</sup>.

1. שבת לא, א.

2. לשם המחשה, יש לציין שב'ספר הערכים - חב"ד' מונה הערך 'אהבת ישראל' למעלה מעשרים עמודים, וערך 'אחדות ישראל' (טרם הופיע), שהיא המקור והשורש לאהבת ישראל כדלקמן בפנים, מונה למעלה ממאה עמודים, כאשר רוב הדברים ועיקרם מבוססים על תורתו של הרבי.

3. ראה בראשית רבה פמ"ח, יד.

4. ראה ספר המאמרים תשי" עמ' 105.



גם את ישראל בניו. ואם חסר בזה - הרי זה סימן  
שחסר לאדם גם באהבת ה'.

אבל האמת היא שזה הרבה יותר מכך. אין זה רק  
שכאשר אוהבים את האב אוהבים את הבן, אלא שתי  
אהבות אלו הן בעצם היינו הך. וכדברי הלל הזקן  
הנ"ל - "זו היא כל התורה כולה".

לכאורה מאמר זה תמוה: המצוות נחלקות לשני  
סוגים כלליים - מצוות שבין אדם למקום, ומצוות  
שבין אדם לחברו. אפשר להבין שאהבת ישראל היא  
יסוד לקיומן של המצוות שבין אדם לחברו, אבל  
מדוע היא יסוד למצוות שבין אדם למקום?

בתורת החסידות מבארים זאת על-ידי הקדמת  
משמעותה האמיתית של אהבת ישראל. הפסוק<sup>8</sup>  
מדגיש ואומר "ואהבת לרעך כמוך". האהבה ליהודי  
אחר צריכה להיות כמו שאתה אוהב את עצמך -  
"כמוך". ההבדל בין אהבה של האדם לזולתו לאהבת  
עצמו הוא לא כמותי בלבד, שאת עצמו האדם אוהב  
בחזק ובצומק יותר מאהבתו לזולתו, אלא זה סוג  
אחר של אהבה.

האדם והזולת הם שני אנשים שונים ונפרדים, אלא  
שכאשר ראובן יודע ומכיר במעלותיו של שמעון,  
הוא אוהב אותו. זו אהבה שקשורה למעלותיו של  
שמעון, לא לשמעון עצמו. לכן, אם מאיזושהי סיבה  
מעלותיו יתבטלו (או על-כּל־פנים ראובן יחשוב שהן  
התבטלו), האהבה תיפסק.

זהו הפירוש בדברי המשנה<sup>9</sup> "כל אהבה שהיא  
תלויה בדבר - בטל דבר בטלה אהבה": כוונת  
המשנה אינה רק לאהבה שתלויה בתועלת אישית  
של האוהב - אהבה שכזו אינה אהבה לרעהו אלא  
רק לתועלת עצמו; המשנה מדברת גם על אהבה של  
אדם לחברו. גם אהבה אמיתית של אדם לחברו, כל  
עוד היא נובעת מהכרת מעלותיו הגדולות, זו אהבה  
התלויה בדבר. וכאשר בטל דבר - בטלה האהבה.

מה שאין-כן אהבת האדם לעצמו אינה מפני שהוא  
מכיר במעלותיו, זו אהבה עצמית. אהבה ללא כל  
סיבה. הוא אוהב את עצמו כי זה הוא, לא בגלל  
סיבה כלשהי (אדרבה, מפני שהאדם אוהב את עצמו  
אהבה עצמית, לכן הוא נוטה תמיד להכיר ולהרגיש  
את מעלותיו).

ה'. לאידך גיסא, כשישנה אהבת ישראל, עם  
היותה מהמצוות השכליות שהשכל מחייבן,  
הרי סוף־סוף מגיעים גם לאהבת התורה ואהבת  
השם.

"...הצהרה" זו צריכים להכריז ולהודיע. כאשר  
רואים יהודי שיש לו אהבת ה' ואין לו אהבת  
התורה ואהבת ישראל, צריכים לומר לו שעליו  
לדעת שאהבת ה' לבדה, ללא אהבת התורה  
וישראל, אין לה קיום. לאידך גיסא, כאשר  
רואים יהודי שיש לו רק אהבת ישראל, צריכים  
להשתדל להביאו לאהבת התורה ואהבת ה'.  
וכן צריכים להשתדל שפעולתו באהבת ישראל  
תתבטא לא רק בנתינת לחם לרעבים ומים  
לצמאים, אלא שמצד אהבת ישראל יקרב  
יהודים לאהבת התורה ואהבת ה'.

"וכאשר יהיו שלוש האהבות יחדיו, יהיה זה  
'חוט המשולש' שלא ינתק".<sup>5</sup> ועל-ידי זה תבוא  
גם הגאולה, שכן כשם שהסיבה לגלינו מארצנו'  
בגלות האחרון היא בגלל ההפך דאהבת  
ישראל<sup>6</sup>, כך על-ידי אהבת ישראל תבוא הגאולה  
במהרה בימינו ממש".<sup>7</sup>

ואכן מפורסמת היא אהבתו העצומה של הרבי  
עצמו לכל יהודי בפרט, וידוע עד כמה דרש זאת  
הרבי מחסידי ותלמידיו. בשורות הבאות נעסוק  
בכמה נקודות בחלק העיוני של סוגיית אהבת ישראל  
כפי שהיא מבוארת בתורת החסידות, ובתורתו של  
הרבי בפרט.

## אהבה שאינה תלויה בדבר

הסיבה לכך שחיסרון באהבת ישראל מורה  
על חיסרון באהבת ה', היא מפני שבעצם  
שלוש אהבות אלו הן "כולא חד", כדברי  
הרבי הנ"ל.



ביאור הדברים: טבע האדם הוא שכאשר הוא  
אוהב מישהו, הוא אוהב גם את מה שהאהוב אוהב.  
כאשר אוהבים את האב - אוהבים גם את הבנים.  
כיוון שהקב"ה אוהב את ישראל אהבה בלתי-  
מוגבלת, אם כן כאשר אוהבים את הקב"ה - אוהבים

5. על-פי קהלת ד, יב.

6. יומא ט, ב.

7. הדברים נדפסו בתורת מנחם ח"ב עמ' 210.

8. ויקרא יט, יח.

9. אבות פ"ה מט"ז.



האהבה תהיה מפני מעלותיו. אם כן, כיצד האהבה לזולת יכולה להיות כאהבת עצמו - "כמוך" ממש?

הביאור בזה הוא, שבעצם, במהות הפנימית, כל ישראל הם כאדם אחד המורכב מרמ"ח אברים שונים. וכפי שכתוב בירושלמי<sup>12</sup> "כל ישראל גוף אחד הן".

כלומר, בשורש, במקור נשמות ישראל, כל ישראל הם איש אחד; אלא שבהשתלשלות הנשמות וירידתן מדרגה לדרגה ומעולם לעולם הן נחלקו לחלקים שונים כביכול. על־דרך הן ששורשו מטיפה אחת שמקורה באב, ואחר־כך נחלקת נקודה עצמית זו לרמ"ח אברים ושס"ה גידים, כך גם כלל נשמות ישראל; בשורשם, כולם כלולים יחד במקורם, באלוקות, ורק אחר כך, כאשר הנשמות משתלשלות מעולם לעולם הן נחלקות זו מזו, עד שבהתלבשותן בגוף הגשמי נעשית חלוקה ברורה ושלמה. וכשם שהבן, גם לאחר שנצטייר ברמ"ח אברים שונים, במהותו הוא נשאר מהות אחת - בן של אביו, כך גם בנשמות ישראל - גם לאחר ירידתן והתלבשותן בגוף הגשמי, במהותן הן נשארו מהות אחת - בנים לה'.

על־פי זה נמצא, שאהבת יהודי לחברו אינה אהבה של אדם לזולתו אלא בעצם זו אהבת עצמו. כיוון שהאמת היא שהקשר בין יהודים הוא קשר נפשי ועצמי, לכן תיתכן אהבה עצמית ליהודי אחר - "ואהבת לרעך כמוך". אהבתו של יהודי כלפי יהודי אחר היא בעצם אהבת עצמו<sup>13</sup>.

## מה העיקר - הגוף או הנפש?

אבל עדיין צריך להבין: הרי בפועל הגופים מחולקים וההתקשרות העצמית והנשמתית אינה תמיד מורגשת, אם כן, סוף־סוף כיצד יבוא האדם לידי "ואהבת לרעך כמוך" ממש?



אלא שבמצווה זו אכן באה לידי ביטוי השאלה המרכזית בעבודת ה' - מהי מהות האמיתית של האדם? מהו העיקר אצלו ומהו הטפל - הגוף או הנשמה. אם הגוף העיקר - אכן לא תיתכן אהבת ישראל אמיתית; אולם אם הנשמה היא העיקר - אר

12. נדרים פרק ט ה"ד. וראה ברדב"ז על הרמב"ם הלכות ממרים פרק ב ה"ד.

13. לקוטי־שיחות ח"ב עמ' 300.

סוג אהבה שכזה, שאינו תלוי בשום סיבה, קיים גם באהבת האב לבנו והבן לאביו ובאהבת אחים זה לזה. אהבת האב לבנו אינה מצד מעלותיו של הבן, אלא מפני שהבן הוא חלק ממנו. זו אהבה נפשית<sup>10</sup>. ובלשון תורת החסידות נקראת אהבה זו 'אהבה עצמית'.

ההבדל בין שני סוגי אהבות אלו אינו רק האם האהבה יכולה להתבטל או לא, אלא בעיקר במהות האהבה עצמה. כאשר ראובן אוהב את שמעון מפני מעלותיו - הוא לא קשור עם שמעון עצמו, הוא קשור ואוהב את מעלותיו. וכשם שכך הוא בנוגע לנאהב, על־דרך זה בנוגע לאוהב: עצם המהות של ראובן אינה קשורה בשמעון. השכל שלו הוא זה שדבק וקשור עם שמעון. שכלו והבנתו מחייבים שכיוון שלשמעון יש מעלות מיוחדות צריך לאהוב אותו. ונמצא, שבאהבה זו הקשר הוא בין חיצוניות האוהב לחיצוניות הנאהב.

מה־שאינ־כן אהבת האב לבנו אינה למעלותיו של הבן; האב אוהב את הבן עצמו. ממילא מובן, שאהבתו אינה רק מצד השכל אלא זו אהבה נפשית ועצמית. ועל־דרך זה גם באהבת האדם לעצמו - זו אהבה עצמית.

זוהי הדגשת התורה "ואהבת לרעך כמוך" - תאהב יהודי שני כמו שאתה אוהב את עצמך. הדרישה היא לא רק שתאהב אותו באהבה חזקה יותר, אלא התורה דורשת אהבה עצמית לכל יהודי. לאהוב כל יהודי ללא סיבה כלשהי, אלא לאוהבו בדיוק באותו האופן שאתה אוהב את עצמך<sup>11</sup>.

## "כל ישראל גוף אחד הן"

לכאורה, כיצד ייתכן הדבר? עד כמה שיעורר ויגביר האדם את האהבה, וככל שיתבונן במעלותיו של הזולת, סוף־סוף



10. ועל־דרך זה מה שכתוב במשנה בנוגע לאהבת דוד ויהונתן, שהייתה זו אהבה עצמית. וכמו שאמר דוד ליהונתן "נפלאתה אהבתך לי" (שמואל־ב א, כו), ומבואר בלקוטי־תורה (נצבים מד, ב) שלשון "נפלאתה" פירושו "למעלה מן הטעם ודעת", דהיינו "שיתייחדו ויתקשרו באהבתם בקשר נפלא ולמעלה מן הטעם והדעת... וכמו שלא יוכל לפסוק אהבתו על עצמו - כך לא יפסוק מעל חברו".

11. ראה לקוטי־שיחות חלק ב עמ' 300.



אז ירגיש היהודי גם את נשמתו של היהודי האחר, ואהבתו אליו תהיה "כמוך" ממש.

כך כותב אדמו"ר הזקן בתניא פרק לב, ש"העושים גופם עיקר ונפשם טפלה - אי אפשר להיות אהבה ואהבה אמיתית ביניהם אלא התלויה בדבר לבדה", ורק עליידי ש"שמחתו תהיה שמחת הנפש לבדה" - זו הדרך "לבא לידי קיום מצות 'ואהבת לרעך כמוך' לכל נפש מישראל למגדול ועד קטן". "כי הנפש והרוח . . . אב אחד לכולנה, ולכן נקראו כל ישראל אחים ממש מצד שורש נפשם בה' אחד, רק שהגופים מחולקים".

כל עוד אצל האדם הגוף הוא העיקר - לא ייתכן שתתעורר בו אהבה אמיתית לזולתו. גם אם הוא יראה בו מעלות רבות ונפלאות, אהבתו אליו תהיה אהבה התלויה בדבר בלבד. מצד הגופים תמיד הם יישארו שני אנשים שונים, ואהבת האחד לחברו תהיה כאהבה לאיש זר.

במילים אחרות: כל יהודי מורכב מגוף ונשמה. באומרו "גוף" אין הכוונה רק לגוף כפשוטו אלא גם ובעיקר לנפש החיונית שבו. ליהודי יש שתי נפשות - נפש חיונית טבעית, ונפש אלוקית.

הנפש החיונית היא עצם המציאות של האדם, ה'אני' שלו. לא מדובר על גאווה או התנשאות, אלא על עצם הרגשת המציאות של האדם; ולצדה ישנה הנפש האלוקית שבו, שבעינייה כל ענינו של היהודי אינו המציאות האישית שלו אלא התקשרותו בקב"ה, והיותו חלק מכלל ישראל עליהם נאמר "בנים אתם לה' אלוקים"<sup>14</sup>.

מעתה, אם הרגשתו העיקרית של האדם היא ה'אני' שבו, המציאות האישית שלו, לא תוכל להיות התאחדות אמיתית בינו לבין יהודי אחר; אולם אם חייו והרגשתו הם בהתאם למהותו העצמית - הנשמה האלוקית שבו, אזי אהבתו ליהודי זולתו תהיה כאהבתו את עצמו, "כמוך" ממש, שהרי אין זה זולת, אלא הוא עצמו. ככל שמורגש יותר ה'אני' שלו, כך מורגשת יותר ההפרדה בינו לזולתו; וככל שורגש יותר ה'יהודי' שבו, כך מתעורר בו יותר רגש האהבה ליהודי אחר.

מספרים על ר' חנוך הענדל, אחד החסידים המיוחדים בליובאוויטש, שהיה ספוג באהבת ישראל אמיתית, שפעם מישהו שאל אותו כיצד אפשר להגיע למצב של 'ואהבת לרעך כמוך' באמת? השיב לו ר' הענדל: לכל יהודי יש ה'יהודי' שבו וה'גוי' שבו, את הנפש האלוקית ואת הנפש הבהמית. גוי שונא יהודי - "עשו שונא ליעקב", ואילו יהודי אוהב יהודי. צריך לזרוק החוצה את ה'גוי אשר בקרבך" ואז תתגלה בך אהבת ישראל אמיתית...

## אבן הבוחן למצב הרוחני

על פי זה נמצא ש'אהבת ישראל' נובעת מ'אחדות ישראל': אחדות ישראל זו האחדות הפנימית של ישראל מצד נשמתם, שבמהותם הפנימית הם מאוחדים כדבר אחד<sup>15</sup>. זוהי מציאותם האמיתית תמיד בכל מצב. אבל אחדות זו היא מצד פנימיותם, מצד הנשמה האלוקית, אולם בחיצוניות לא תמיד אחדות זו נרגשת. מצד הנפש החיונית והגוף מורגשת ההפרדה בין האדם לחברו. וזהו עניינה של מצוות אהבת ישראל - לעורר ולגלות יותר את המהות הפנימית של היהודי, את ה'אחדות ישראל' שבקרבו, וממילא תתעורר יותר האהבה לזולתו.

על פי זה מובנים דברי הלל הזקן "זו היא כל התורה כולה, ואידך - פירושה הוא". כל התורה כולה, הן המצוות שבין אדם למקום והן המצוות שבין אדם לחברו<sup>16</sup>. יסוד הכל הוא - 'ואהבת לרעך כמוך'. היכן מתבטא עד כמה התורה והמצוות חדרו אל תוך האדם? ביחס שלו ליהודי אחר. זהו הביטוי לכל מעמדו ומצבו בעבודת ה'.

ייתכן שיהודי ילמד תורה ויקיים מצוות, ולמרות זאת, עבודת ה' שלו תהיה כדבר נוסף על מציאותו, והתורה והמצוות לא יהיו קשורות למהותו. בהרגשתו הוא חי כאדם לעצמו, וכדבר נוסף על מציאותו הוא מקיים את רצון הקב"ה ולומד את תורתו. באופן זה, כיוון שהוא והקב"ה הם שני דברים שונים, הרי שבלימוד התורה וקיום המצוות

15. ראה בעניין זה לקוטי שיחות חלק לא עמ' 72, ושם תבארו כמה דרגות באחדות זו.

16. כפשט לשון הגמרא "כל התורה כולה".

14. דברים יד, א.



שלו מעורבת מציאותו האישית, ואפילו ה'לשם' שמים' שמעורב בעניין הוא כדבר נוסף על מציאותו. דווקא מצוות אהבת ישראל היא זו שבה מתבטא מצבו הרוחני הכללי של האדם: אם היחס שלו ליהודי אחר הוא כאל אדם זר, זאת אומרת שבהרגשתו חיי אים יהדות, תורה ומצוות, אלא עניין אישי. ובלשון התנאי - גופו עיקר. ואם גופו עיקר, אזי כל תורתו ומצוותיו הן כדבר נוסף על מהותו. אולם כאשר יהודי אוהב כל יהודי, ללא סיבות וללא תנאים, זהו סימן שהתורה והמצוות, ההתקשרות לקב"ה, חדרו אל תוך מציאותו. התקשרות לקב"ה היא עיקר חיו, ולכן מרגיש הוא ביוקר של כל יהודי ואוהב אותו אהבה עצמית.

## אחרי הפעולות נמשכים הלבבות

על-פי כל זה, ניתן היה לחשוב שכדי להגיע לאהבת ישראל אמיתית צריך להיות בעל-מדרגה גבוהה ביותר בעבודת ה'. לכל-לראש צריך להגביר את הנשמה האלוקית על הגוף וכל הרצונות הטבעיים, ורק אחר כך יוכל לבוא האדם לקיום מצווה זו כראוי.



על זה מבאר הרב<sup>17</sup>, שאדרכה ואדרכה. דרישת התורה "ואהבת לרעך כמוך" היא מכל יהודי, לא משנה כלל באיזו דרגה הוא נמצא. כל יהודי, גם זה שבהרגשתו גופו עיקר, נצטווה במצווה זו וביכולתו לקיימה.

ההסבר בזה הוא, שאמנם מצד אחד, ככל שהאדם מרגיש יותר את הנשמה הקדושה שבו כך מורגשת יותר האהבה לזולתו, אבל מצד שני יש גם דרך הפוכה, 'מלמטה למעלה' - אחרי הפעולות נמשכים הלבבות. כאשר האדם יותר על ענייניו האישיים ויתמסר לטובתו של הזולת בפועל ממש, דבר זה עצמו יעורר ויגביר את נשמתו האלוקית על גופו ונפשו החיונית. וככל שיגביר יותר, בפועל ממש, את האהבה ליהודי אחר, תתעורר יותר ויותר הפנימיות שבו, וזה גופא יגרום שנשמתו תהיה עיקר וגופו טפל.

שני הדברים הולכים יחד: הרגשת 'אחדות ישראל' שמצד הנשמה האלוקית מביאה לאהבת ישראל גם בחיצוניות, וההתעסקות המעשית והחיצונית ב'אהבת ישראל' מביאה להתעוררות הנפש האלוקית ול'אחדות ישראל' העצמית.

דומני שזהו הפירוש בדברי הרבי בתוועדות המדוברת בראשית דברינו, שחיסרון באהבת ישראל מראה על חיסרון באהבת ה'; ולאידך, כאשר ישנה אהבת ישראל, סוף־סוף יגיע האדם לאהבת ה' ואהבת התורה: כאשר חסר באהבת ישראל, זאת אומרת שהתורה והקב"ה לא קשורים עם עצם מהותו של האדם. זה מראה שההתקשרות לקב"ה היא דבר נוסף על חיו, כנ"ל. לאידך, כאשר ישנה אהבת ישראל, זאת אומרת שהאדם הגביר את הנשמה האלוקית על הגוף וענייניו, הוא 'יצא מעצמו' והתמסר לטובתו של יהודי אחר; אם כן בפנימיות ישנה כבר אהבת ה', אלא שמפני סיבות שונות זה עדיין לא בא לגילוי, אבל זהו רק מפני שחסרה לו הידיעה וההכרה בתורה ובגדולת ה', אולם כיוון שבפועל הוא הגביר את ה'אחדות ישראל' שבו על גופו ונפשו החיונית - מובטח הוא שסוף־כל־סוף גם האהבה לה' ולתורה תתעורר ותתגלה בקרבו.

## אחדות בכל מצב

לעיל סעיף ג הובאו דברי הירושלמי ש"כל ישראל גוף אחד הן". כשם שרמ"ח אברי הגוף הם בעצם דבר אחד - גוף אדם, כך כל ישראל יחד מרכיבים את ה"קומה שלמה" של עם אחד מאוחד.



בפרטיות ובעומק יותר, באיחוד אברי הגוף ישנם שני עניינים:

(א) הנקודה הפנימית והעיקרית של כל רמ"ח האברים השונים היא - זה שהם חלק מגוף האדם. ההבדלים בין הראש לרגליים הם בתכונות הפרטיות של האברים, אולם מצד פנימיותם הם כולם מאוחדים ממש. המהות הפנימית של כולם היא - היותם חלק מגוף האדם.

(ב) בכל אבר יש מעלה שאין בזולתו, ואת מעלה זו משפיע אבר פרטי זה לכל שאר האברים. כשם שבראש ישנה מעלת השכל, וכדי שהרגליים ידעו להיכן ללכת צריכות הן לקבל מהראש, כך גם לרגליים יש מעלה שאינה בראש - בלעדי הרגליים

17. ראה לקוטי־שיחות חלק ג עמ' 1001 הערה 23. לקוטי־שיחות חלק יא עמ' 71 הערה 51.



לא יוכל הראש לעולם להגיע למחוז חפצו, ובעניין זה נעשה הראש בבחינת 'מקבל' מהרגליים.

כלומר: למרות שמצד הצורה החיצונית של האברים קיימים הבדלים ביניהם, מכל מקום, יחד עם הרגשת השוני ביניהם, נרגשת גם האחדות שלהם. האחדות אינה רק מצד המהות הפנימית, אלא גם מצד הציור המיוחד של כל אחד מהאברים. ועניין זה מתבטא בכך שכל אבר הוא גם משפיע לזולתו וגם מקבל ממנו.

על-דרך זה בנמשל, באחדות-ישראל, יש שני עניינים:

(א) הנקודה העיקרית של כל יהודי היא לא האישיות הפרטית שלו אלא זה שהוא יהודי, חלק מכלל ישראל. מבחינה זו לכתחילה אין שום התחלקות והבדלה בין יהודים, אלא כולם מהווים מהות אחת.

(ב) גם כפי שנשמות ישראל מלובשות בגופים וישנם חילוקי סוגים ודרגות ביניהם, כל אחד מקבל מהזולת ויחד עם זאת גם משפיע לו. 'ישב' אוהל משפיעים את מעלתם לבעל-עסק, אבל גם בעל-העסק משפיעים את המעלה המיוחדת להם ליושב-אוהל. ועל-דרך זה בשאר החלוקות והסוגים שבבני-ישראל. יתרה מזו: לכל יהודי בפרט יש מעלה מיוחדת שאין לשום אדם אחר מלבדו, ומעלה מסוימת זו הוא משפיע לכל אחיו בני-ישראל, על-דרך שכל האברים מקבלים מהראש.

הגמרא אומרת<sup>18</sup> "כל ישראל ערבים זה בזה". עניינו של ערב הוא שהמלווה סומך עליו שהחוב יוחזר. מכך מובן שהערב עומד בדרגה נעלית יותר מהלווה, שלכן יכול הוא לערוב לו. על-פי זה צריך לומר שעל-דרך זה ברוחניות - "כל ישראל ערבים זה בזה", זאת אומרת שכל יהודי, גם הפשוט ביותר, יכול לערוב לכל יהודי, גם הצדיק הגדול ביותר. דבר זה עצמו מוכיח שלכל יהודי יש מעלה מסוימת שאינה קיימת בזולתו, ומצידה הוא נעלה יותר מזולתו עד שביכולתו לערוב לו<sup>19</sup>.

18. שבועות לט, א.

19. וראה תניא אגרת-הקודש עמ' קלה, ב: "ולהאמין באמונה שלימה במצות חז"ל והוי שפל רוח בפני כל אדם בכלל, כי יציבא מלתא ותקין פתגמא שכל אחד מתוקן מחבירו".

אם כן, מצוות אהבת-ישראל כוללת שני עניינים: (א) כל יהודי צריך להרגיש שעיקר עניינו הוא הנשמה האלוקית שבו והיותו חלק מכלל ישראל. (ב) גם כאדם פרטי המרגיש את תכונותיו וענייניו שלו, שבהם שונה הוא מחברו, עליו להרגיש קשור לכל יהודי, לקבל מכולם ולתת לכולם.

ויש בזה מה שאין בזה: המעלה בעניין הראשון היא בכך שהאחדות היא מוחלטת. מצד המהות הפנימית של ישראל הם כולם דבר אחד בעצם, בלי שום הבדלים וחילוקים. ועל-דרך אברי הגוף שעיקרם הוא זה שהם חלק מגוף אדם, ומצד עניין זה אין שום הבדל בין אבר אחד לשני. מה-שאינ-כן בעניין השני מורגשת החלוקה בין יהודי אחד לזולתו. השוני וההבדלים נרגשים, ואין כאן אחדות עצמית. האחדות אינה אלא בכך שבפרטים מסוימים האחד מקבל ומשפיע לזולת ותו לא. אולם דווקא משום כך יש מעלה בעניין זה: באופן הראשון האחדות נוצרת על-ידי ההפשטה והיציאה מהעניינים הפרטיים. רק כאשר האדם מצליח להתנתק מציורו הפרטי ולהכניס את עצמו לכלל ישראל, אז מורגשת האחדות. אבל לא זו המטרה של עבודת ה' ולא זהו עניינה של מצוות אהבת-ישראל; התכלית אינה ביציאה והפשטה מהמציאות, אלא המטרה היא שגם כאשר האדם מרגיש את עניינו הפרטי ואת מעלתו האישית - גם במצבו זה הוא ירגיש ויחוש כיצד הוא חלק מגוף אחד גדול, חלק מעם שלם, והוא נכלל ומתאחד עם יהודים נוספים, מקבל מהם ומשפיע להם.

במילים אחרות: אין משמעותה של אהבת-ישראל שהאדם יאמר לעצמו, 'עמוק בתוך הלב יש לפלוני נשמה קדושה, ולכן צריך לאהבו'; אהבת-ישראל פירושה לאהוב יהודי כפי שהוא בתוך גדרי מציאותו - לאהוב אותו כפשוטו, איך שהוא.

כמו כן, האהבה אינה רק בהקשר לענייני הרוחניים של היהודי, אלא גם בנוגע לענייני הגשמיים שבהם הוא שונה ונבדל מזולתו. גם בעניינים אלה יהודי צריך לדעת ששלמותו תלויה בזולתו. הרגליים צריכות לדעת ששלמותן היא על-ידי קבלתן מהראש, ואף הראש צריך לדעת ששלמותו מורכבת מהתאחדותו וקבלתו מהרגליים<sup>20</sup>.

20. ראה לקוטי-שיחות חלק ד פרשת נצבים.



# מהותו המיוחדת של עם ישראל

חיבור מיוחד ומקורי של הרב כהן  
הוא הקונטרס 'מהותם של ישראל',  
המבטא את ייחודו של העם היהודי,  
לאור ביאוריה של תורת החסידות

אחד מחיבוריו המיוחדים של הרב יואל כהן ע"ה,  
הוא הקונטרס 'מהותם של ישראל'.

בקונטרס זה מתבארת בהרחבה וביסודיות, שלב  
אחרי שלב, מעלתו העצומה והייחודית של עם  
ישראל על כל שאר הנמצאים שברא הקב"ה בעולמו,  
על-פי ביאורי החסידות העמוקים בעניין זה.

על-פי תורת החסידות, ייחודו של עם ישראל  
משאר האומות אינו רק בכך שיש בבני ישראל  
מעלות מסוימות שמחמתן בחר בהם הקב"ה  
להיות לו לעם סגולה, אלא במהותם הם סוג שונה  
לחלוטין משאר האומות. ההבדל בין ישראל לעמים  
הוא ממש כמו ההבדל בין אדם לבעל-חיים, וזאת  
בהתבסס על דברי רז"ל<sup>1</sup> "אתם קרויים אדם ואין  
אומות העולם קרויים אדם". כלומר, המושג "אדם"  
בישראל הוא מסוג אחר לגמרי, ועד שביחס לזה  
"אין אומות העולם קרויים אדם".

יתר על כן: אמרו רז"ל<sup>2</sup> "גר שנתגייר כקטן שנולד  
דמי". כלומר, החידוש שנוצר באיש משאר האומות  
על-ידי שמתגייר ונהפך ליהודי הוא לא רק בכך  
שאז חל עליו התואר הנעלה והמעלה של "אדם",  
אלא יתר על כן: לגבי מצבו החדש, כאשר הוא  
נעשה ישראל - מציאותו לפני  
שנתגייר לא נקראת מציאות  
כלל, וכאילו לא נולד.

הביאור בקונטרס זה  
מיוסד על דברי רש"י

1. יבמות סא, רע"א.
2. שם כב, א. וש"נ.

בפירושו על התורה בפסוק<sup>3</sup> "כי עם קדוש אתה לה'  
אלקיך ובך בחר ה' וגו'". וכך פירש: "כי עם קדוש  
אתה - קדושת עצמך מאבותיך; ועוד, ובך בחר ה'".  
כלומר: בייחודו של עם ישראל ישנם שני עניינים  
עיקריים: א) קדושתם של ישראל. ב) היותם "העם  
הנבחר" אשר בהם בחר הקב"ה.

שני עניינים אלה נוצרו בשני שלבים: קדושת עם  
ישראל מקורה מן האבות הקדושים, כדברי רש"י  
"קדושת עצמך מאבותיך"; ואילו בחירת הקב"ה  
בהם היא מעלה נוספת שהתגלתה בעם ישראל  
בשעת מתן תורה<sup>4</sup>.

ומבואר בחסידות, שהקדושה שבעם ישראל  
משמעה, שיש בישראל נפש קדושה שהיא חלק  
אלוקה ממעל ממש, שאין דוגמתה בשאר בני אדם.

על קדושה זו אומר רש"י "קדושת עצמך -  
מאבותיך": זה שבכל איש ישראל יש נפש קדושה,  
הוא מחמת מעלת האבות, כמפורש בתניא<sup>5</sup> שהואיל  
והאבות "הן הן המרכבה"<sup>6</sup>, לפיכך זכו להמשיך  
נפש קדושה לבניהם אחריהם עד עולם. ומפני נפש  
קדושה זו נקראו ישראל "בנים" למקום.

ועל כך ממשיך רש"י ואומר: "ועוד - ובך בחר  
השם". כלומר, על-ידי בחירת הקב"ה בישראל במתן  
תורה, נעשה בהם עילוי נעלה עוד יותר מקדושתם  
קודם מתן-תורה, אף שגם היא עושה אותם לסוג  
שונה לגמרי מכלל המין האנושי. ובשל בחירה זו  
חל על עם ישראל גם התואר "עבדי השם".

מהותה של ה"נפש הקדושה", שנמשכה בעם  
ישראל על-ידי האבות, מתבארת בקונטרס זה על-פי  
סדר סיפורי התורה על האבות הקדושים, ומתוכם  
מתבררת ייחודה ועניינה של נפש זו, מה הוסיף  
בה כל אחד משלושת האבות, וכיצד צמחה וגברה  
קדושה זו מחיל אל חיל עד שהגיעה לשלמותה.

אחרי הביאור של כל השלבים האלה, מתבארים כמה  
וכמה סיפורי חז"ל אודות מתן-תורה, ומתוכם מתברר  
החידוש בבחירת עם ישראל והיותם עבדי ה'.

כללו של דבר: קונטרס זה, שחובר, סודר ונכתב  
על-ידי הרב יואל כהן באופן אישי, הוא חיבור ייחודי  
ואבן יסוד לכל הרוצה להבין ביסודיות את מעלתו  
של עם ישראל. הקונטרס נדפס כהוספה לספר  
'סוגיות בחסידות'.

3. פ' ראה יד, ב.
4. מגן אברהם אורח חיים סימן ס סעיף קטן ב. שלחן ערוך  
אדמו"ר הזקן שם סעיף ד.
5. פרק יח.
6. מדרש רבה פב, ו.





# ותן כלבנו להבין ולהשכיל

סדרת 'להבין ולהשכיל' - ב' כרכים  
- מגישה ביאורים נרחבים למאמרים  
עמוקים ויסודיים של הרבי זי"ע,  
מתוך שיעוריו של הרב כהן



הסדרה 'להבין ולהשכיל' מגישה לפני הציבור מאמרים של כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש זי"ע, מבוארים בביאור נרחב על-ידי הרב יואל כהן. במסגרת הסדרה הופיעו שני כרכים, ובהם מתבארים שמונה מאמרי חסידות עמוקים.

רובם של מאמרי הרבי מבוססים על מאמרי החסידות של ששת אדמו"רי חב"ד שלפניו, והם עוסקים בסוגיות החסידות שנידונו באותם מאמרים. ועם זה, מתוך השאלות והדיוקים, הביאורים המקוריים, ההדגשים, הניסוחים התמציתיים וחיבורי הנושאים השונים יחד - מקבלות סוגיות מהותיות ועמוקות בתורת החסידות אור חדש ובהיר.

ואולם סגנונם התמציתי של המאמרים, והיותם בבחינת קומה נוספת על כתבי החסידות של רבותינו ונשיאינו הקודמים, עלולים לגרום ללומד שאינו מצוי בסוגיה ואינו רגיל לסגנון זה - שלא להבחין בעומקם של דברים. לעיתים סוגיה שלמה, המתפרסת על כמה וכמה דפים או מאמרים ב'המשכים' (סדרות מאמרים) של אדמו"ר הרש"ב או אדמו"ר הרי"צ, מוזכרת בתמציתיות גדולה במאמרי הרבי, ובכמה מילים בודדות מתחדשת בסוגיה משמעות עמוקה חדשה.

בסדרה זו, מתגלה ה'חוזר', הרב יואל כהן, ששמע את המאמרים מהרבי, חזר עליהם לאחר שמיעתם, כתבם, ואף ערך אותם לקראת הגהתו של הרבי - כמבאר וכמסביר הגדול של תורתו. בביאור שבספרים אלו מוסברים היטב המושגים המוזכרים במאמרים, ניתן הרקע לכללות הסוגיה, מודגשת הנקודה העיקרית העולה מתוך כלל הדברים, וכך מתגלה העמקות המיוחדת שיש במאמרים והחידושים העולים מתוכם.

<<





# שלוש מדריגות בגילוי האלוקות על-ידי המצוות

להלן חלק מביאור המאמר "כי ישאלך בנך" (תשל"ח, ספר המאמרים מלוקט חלק א), שבו מתבארים ארבעה אופנים בהבנת שאלת הבן החכם בהגדה של פסח - "מה העדות והחוקים והמשפטים אשר צוה ה' אלוקינו אתכם", ומענה התורה לשאלה זו. מתוך הדברים מתקבלת הבנה מעמיקה בטעם חלוקת המצוות לשלושה סוגים כלליים: עדות, חוקים ומשפטים, עניינו וייחודיותו של כל אחד מהסוגים, וסוג המשכה האלוקית הנמשכת על ידו.

הפסקאות (וההערות) המודגשות הן מתוך המאמר המקורי של הרבי, ולאחריו מופיע הביאור שנוערך מתוך שיעוריו של הרב כהן. יש לציין כי במסגרת זו לא הובאו חלק מהערות המערכת עשירות התוכן שבספר המקורי.



## אור הממלא, אור הסובב ועצמות אין-סוף

בגילוי אלוקות שעל-ידי המצוות ג' מדריגות בכללות:

אור המתלבש בעולמות, דבכללות הוא אור הממלא; ואור שלמעלה מהתלבשות בעולמות אבל שייך לעולמות, דבכללות הוא אור הסובב; ועצמות אור-אין-סוף שלמעלה משייכות לעולמות.

להבנת הדברים - כיצד על-ידי קיום המצוות מתגלים בעולם אורות אלוקיים אלה - ראוי להקדים ולבאר בקצרה את עניינן של שלוש הדרגות:

אור הממלא כל עלמין הוא האור האלוקי שמצטמצם בהתאם לדרגתו של כל נברא פרטי, מתלבש בו ומחיה אותו. על זה נאמר<sup>1</sup> "מה הנפש ממלאה את הגוף, כך הקב"ה ממלא את העולם".

כשם שהנפש מתלבשת בכל אבר פרטי לפי ערכו - במוח מתלבש כוח השכל, בעיניים כוח הראייה, בידיים כוח התנועה, וכן הלאה בשאר הכוחות הנפשיים - כך ישנה הארה הנמשכת מהקב"ה להחיות כל נברא פרטי ולהתלבש בו לפי ערכו.

את בחינת האור האלוקי הזה יכול האדם לתפוס ולהשיג. ו"מבשרי אחזה אלוקה"<sup>2</sup>: כשם שאדם רואה את גופו ומבין ומרגיש שיש נפש שהיא המקור לחיות כל אבריו, כך על-ידי התבוננות ב"גוף גדול", בעולם כולו, ניתן להבחין בחיות האלוקית המלוכשת בו. כאשר מסתכלים בארבעת חלקי העולם - דומם, צומח, חי ומדבר - רואים שבנבראים ישנה חיות המותאמת לכל אחד מסוגים אלה, וכיוון ש"אין דבר חי מעצמו"<sup>3</sup> - ודאי שחיות זו היא חיות אלוקית המהווה את הנבראים ומתלבשת בפנימיותם להחיותם.

כלומר: לא רק שהעולם מגלה שיש מציאות כללית של בורא ומנהיג לבירה, אלא שהתבוננות נכונה מגלה שההארה האלוקית מצטמצמת

1. מדרש תהלים מזמור קג. וראה ברכות י, א: "מה הקב"ה מלא כל העולם אף נשמה מלאה את כל הגוף".

2. איוב יט, כו.

3. ראה המשך תער"ב ח"א עמ' רצד ובכ"מ.



ומתלבשת לפי ערכו של כל נברא פרטי והיא מקור חיותו ותכונותיו.

ברם, ידיעה והשגה זו ישנן רק באור האלוקי שהצטמצם ונעשה מקור להתהוות וחיות העולמות. אך "לא זהו עיקר האלוקות מה שהעולמות מתהווים ממנו"<sup>4</sup> - הקב"ה נעלה הרבה מעבר להיותו מקור חיות לנבראים. וכפי שמבארים במאמרי חסידות את מאמר חז"ל<sup>5</sup> "במקום שאתה מוצא גדולתו של הקב"ה, שם אתה מוצא ענוותנותו": "גדולתו של הקב"ה" כפי שהיא לגבינו, היא כוחו להוות נבראים יש מאין ולהחיותם. יכולת זו אינה קיימת בחיק הנבראים כלל, שגם אם "מתכנסים כל באי עולם לברוא כנף יתוש אחד ולהטיל בו נשמה אינן יכולים"<sup>6</sup>. לכן בריאת העולם על-ידי הקב"ה מאין ליש נקראת אצלנו "גדולה", כמאמר רז"ל על הפסוק<sup>7</sup> "לך ה' הגדולה גוי", "הגדולה זו מעשה בראשית". ועל זה אמרו: "במקום שאתה מוצא גדולתו של הקב"ה, שם אתה מוצא ענוותנותו" - מה שנקרא אצלנו "גדולתו של הקב"ה", כלומר, זה שהוא יתברך מהווה נבראים ומחיה אותם, לגבי הקב"ה לא זו בלבד שאין בכך שום גדולה כלל, אלא אדרבה - "שם אתה מוצא ענוותנותו", זו ירידה והשפלה גדולה לגביו. רק מצד "ענוותנותו" יתברך הוא צמצם את עצמו כביכול ב"גדולה" זו לברוא ולהוות את מעשה בראשית.

זהו גם מה שכתוב בזוהר<sup>8</sup> על עשרת המאמרות שבהם נברא העולם - "לאו אורחא דמלאכ לאשתעי במילין דהדיוטא". כלומר, זה שהוא יתברך אמר את עשרת המאמרות ("יהי אור", "יהי רקיע" וכו'), שעל-ידי זה נברא כל העולם מאין ליש, אף-על-פי שלגבינו זה עניין נפלא ועצום - הרי לגביו יתברך עשרת המאמרות הם "מילין דהדיוטא", דיבורים פשוטים ונמוכים, שאין דרכו של מלך לדבר דיבורים שפלים כאלה; אלא שמצד "ענוותנותו" יתברך,

צמצם את עצמו כביכול לומר את עשרת המאמרות ולברוא את העולם.

את גדולתו הבלתי-מוגבלת, את האלוקות כפי שהיא למעלה ממקור להתהוות העולם וחיותו - הנבראים אינם יכולים להשיג. נברא יכול להשיג דבר שבערכו, אך דבר שאינו בערכו לא ייתכן שייתפס על-ידו. וכיוון ששכל הנברא הוא מוגבל, אין ביכולתו להשיג כלל את הבלתי-גבול שבאלוקות. המרחק ביניהם הוא מרחק אין-סופי.

בבחינה זו לא תיתכן השגת החיוב אלא ידיעת השלילה בלבד. יהודי יכול להתבונן בדבר זה עצמו שכל התהוות וחיות הנבראים אינה אלא מהארה חיצונית שהצטמצמה בריבוי צמצומים, ועל-ידי כך ביכולתה להיעשות מקור להתהוות וחיות הנבראים; אולם את מקורה של הארה זו עצמה - אי אפשר להשיג. הוא מבין בשכלו שבחינה זו אינה ניתנת להשגת השכל.

## שלילת השלילה

והנה, מבואר במאמרי חסידות, שידיעת השלילה נותנת הכרה כלשהי בהפלאת הדבר אותו שוללים. לדוגמה: כאשר שוללים את המישוש מעניין הריח, אנו מקבלים הכרה בדקותו והפלאתו של הריח - הוא רוחני כל כך עד שהמישוש אינו תופס בו. כלומר, הידיעה שבדבר הנעלה לא קיימים הגדרים וההגבלות שבדבר הנמוך, אף שאינה נותנת לנו ידיעה חיובית במהות הדבר הנעלה, מכל מקום היא מבטאת את רוממותו והפלאתו.

ועל דרך זה בענייננו: שלילת ההשגה מהאור האלוקי הסובב כל עלמין, נותנת לאדם הכרה בהפלאה של אור זה. כאשר הוא מתבונן בכך שהשלמות הנעלית ביותר שביכולתו להשיג, שהיא עניין התהוות העולמות וחיותם, היא בגדר שפלות ו"מילין דהדיוטא" לגבי גדולתו האמיתית של האור האלוקי הבלתי-מוגבל, הרי התבוננות זו עצמה מעוררת הפלאה גדולה ברוממותו ועליונותו של אור זה.

אך הכרת הפלאה זו היא רק באור הסובב כל עלמין. ידיעת השלילה הנותנת הכרה כלשהי בדבר המושלל, תיתכן רק כאשר יש שייכות כלשהי בין שני הדברים, בדוגמת הריח שיש יחס כלשהו בינו ובין הגשם, ולכן שלילת המישוש ממנו מבטאת את

4. ראה תורה אור מגילת אסתר צט, ב. לקוטי-תורה שיר השירים ח, א.
5. ראה מגילה לא, א.
6. ספרי ואתחנן ו, ה. ירושלמי סנהדרין פ"ז הי"ג.
7. ברכות נח, א.
8. דברי הימים א כט, יא.
9. חלק ג קמט, ב.



**ואור הסובב, אין שייך בו השגת החיוב ורק ידיעת השלילה.**

לאחר שהאדם משיג את האור האלוקי שהצטמצם להיות בערך הבריאה ולהתלבש בה, הוא ממשיך ומתבונן בכך שאור־אין־סוף עצמו הוא למעלה מהתלבשות בעולמות. האור הבלִיגבול של הקב"ה הוא 'סובב' את העולמות ואינו מתלבש בהם, ולכן לא תיתכן בו השגת החיוב אלא רק ידיעת השלילה. וכפי שהוזכר לעיל, עלִידי שלילת ההשגה מהאור הסובב כל עלמין ישנה הכרה כלשהי ברוממות אור זה. עלִידי ההתבוננות בכך שגדולת ה' הנתפסת בנבראים היא רק הארה מצומצמת המלוכשת בהם, אך את הבלִיגבול של הקב"ה לא ניתן כלל להשיג - מתעוררת באדם הרגשה של הפלאה ברוממות זו. הוא מכיר ומרגיש בשכלו שבאור נעלה זה לא תיתכן השגת החיוב, ודבר זה עצמו מקרב את דעתו אל העניין.

**דזה שהוא יודע ומבין שבאור זה אי־אפשר להיות השגת השכל, הוא ענין ביטול ההשגה<sup>11</sup>.**

כאשר יהודי מתבונן ומכיר בכך שהסיבה לא־השגתו באור־אין־סוף היא מפני שאור זה הוא למעלה מעלה מהחכמה, נעשה אצלו "ביטול ההשגה". ביטול זה אינו ביטול שלמטה מטעם ודעת - שהאדם כופה עצמו לעשות במעשה בפועל דברים שהם היפך רצונו והשגתו - אלא זהו ביטול שלמעלה מטעם ודעת. הוא מכיר ומרגיש בשכלו במציאות שלמעלה לגמרי מערכו, שלגודל רוממותה הוא אינו יכול להשיגה כלל, ואז מתעורר בו רגש פנימי של התבטלות. השכל עצמו מרגיש ומכיר באפסותו, בחוסר יכולתו להבין את הבלִיגבול של הקב"ה המופשט ומרומם לגמרי מגדרי החכמה.

## **'חוקים' ממשיכים את אור הסובב**

**ולכן המשכת אור הסובב היא עלִידי קיום החוקים<sup>12</sup>, שענינם הוא שמבטל את שכלו, אין**

11. ראה המשך תרס"ו עמ' יט.

12. בלקוטי־תורה פקודי (ג, ד ואילך) שהמשכת אור זה (שיש בו רק ידיעת השלילה) היא עלִידי מצוות לא תעשה, שלילת המעשה. ובהמשך הענין שם (ד, ג) שענינם

הפלאתו. מה־שאינ־כן כאשר מדובר על שני דברים שאין שום יחס ביניהם כלל, כמו המישוש והחכמה שהם שני סוגי מציאות שונים לגמרי, אמירה שהחכמה מושללת מהמישוש אינה מבטאת כלל את מעלת החכמה והפלאתה. וכפי שכתב אדמו"ר הזקן בתניא<sup>10</sup>, שהאומר על "חכמה רמה ועמוקה שא־אפשר למששה בידיים", לא רק שאינו מבטא את עומק הסברא, אלא "כל השומע יצחק לו".

אם כן, שלילת ההגבלות מהאור־אין־סוף נותנת הכרה מסוימת רק באור שיש לו שייכות כלשהי עם הנבראים; אולם בעצמות־אור־אין־סוף, באור הבלתי־מוגבל המובדל לגמרי מהעולמות ומההארה האלוקית המלוכשת בהם - אין שום הכרה. וגם האמירה שדרגה זו אינה נתפסת בהשגת האדם אינה נותנת שום השגה במהותה.

ונמצא, שאור הממלא המלוכבש בעולמות מוכן בשכל: לשכל יש ראיות על קיומו, והבנה מסוימת באופן מציאותו - השגת החיוב; לגבי האור הסובב כל עלמין אין השגה בעניינו. הוא מופלא מהשגת האדם לגמרי, אך יש בו ידיעת השלילה: על־ידי שלילת ההשגה ממנו, ישנה הכרה בהפלאתו ורוממותו; ובעצמות־אור־אין־סוף לא תיתכן אפילו ידיעת השלילה. גם לאחר שלילת ההשגה וההכרה במעלתו ורוממותו - אין שום קירוב ותפיסה בעניינו.

## **'משפטים' ממשיכים את אור הממלא**

על־פי זה תוכן השייכות בין העדות החוקים והמשפטים לשלוש הדרגות הנ"ל:

**דאור הממלא מושג גם בשכל, ולכן המשכתו היא עלִידי הענין דמשפטים, השגת השכל.**

כפי שהוזכר לעיל, אור הממלא כל עלמין ניתן להשגה בשכל האדם. זו בחינת האלוקות המתלבשת ומתגלה בבריאה. עלִידי התבוננות נכונה בבריאה, יהודי יכול להכיר בחיות האלוקית המלוכשת בה, בדוגמת הנפש המחיה את הגוף. לכן, המשכת וגילוי אור זה עלִידי קיום המצוות הוא באמצעות עניין המשפטים שבהן - המצוות הנתונות להשגת השכל.

10. בשער היחוד והאמונה פרק ט, יובא להלן.



## לך רשות להרהר.

את האור הבלתי־גבול האדם אינו מכיל בתוכו. הוא אינו מסוגל להבינו ולהשיגו; ה'מפגש' בין האדם ובין אור זה הוא בתנועה הפוכה - בתנועת ההתבטלות של האדם כלפיו. בכך שהאדם מרגיש שהוא אינו יכול להבין את הבלתי־גבול ומבטל את השגתו, בזה עצמו העניין הבלתי־מוגבל ומושג מאיר ומתגלה בו<sup>13</sup>.

משמעות הדברים בעניין קיום המצוות היא: לאחר שהאדם משיג את השלמות והעילוי של המצוות ושהן מקור המעלות של הבריאה כולה, הוא מתבונן בכך שהמהות האמיתית של המצוות היא הרצון האלוקי שלמעלה לגמרי מהחכמה ושכל האדם אינו יכול להשיגו כלל. זה שבמצוות יש טוב ועילוי נפלא והן השורש לכל הטוב והשלמות שבבראיה, זוהי הארה חיצונית בלבד מהרצון של המצוות, אך הרצון עצמו הוא למעלה לגמרי משייכות לבריאה ומלהיות מקור לחכמה ולמעלות שבה. ועניין זה ברצון האלוקי מתבטא בחוקים שבמצוות - אלו שלא ניתנו להבנת האדם: העובדה שבמצוות ישנם דברים בלתי מובנים, נובעת מכך שבפרטים אלו מאיר הרצון העליון גם לאחר ירידתו והתלבשותו

בחכמה. ההתלבשות היא בפרטים מסוימים בלבד, אבל פרטים רבים אחרים נשארם בבחינת הרצון שלמעלה מהחכמה. אדרבה, כאשר יהודי מתבונן ומכיר בכך שהסיבה לאי־הבנת טעמי המצוות היא מפני היותן מושרשות ברצון העליון שלמעלה מעלה מהחכמה, הוא מרגיש שהפלא אינו בכך שאינו מבין את הרצון האלוקי העליון בשלמות, אלא על כך שיש דברים ברצון המצוות שהוא כן מסוגל להבין.

הכרה זו היא "ביטול ההשגה". אין זה רק שהאדם מכריח את עצמו לקיים בפועל את החוקים היפך השגתו ורצונו; זהו ביטול פנימי של האדם הנובע מהכרתו והרגשתו באפסות חכמתו. הוא מרגיש ששכל הנבראים הוא "כלא חשיב" לגבי פנימיות

הרצון העליון המופשט לגמרי מגדרי החכמה, המתנוצץ ומאיר בעניין החוקים שבמצוות.

לכן על־ידי קיום החוקים האדם ממשיך את האור הסובב כל עלמין. על־ידי "ביטול ההשגה" ("אין לך

**כיצד ממשיכים את עצמות  
אור־אין־סוף על־ידי המצוות?  
אם גם השגת החיוב במעלת  
המצוות והשלמות שהן  
מביאות (עניין המשפטים)  
אינה תופסת בו, וגם ביטול  
ההשגה שבידיעת השלילה  
וההכרה ברוממותו של אור־  
אין־סוף (עניין החוקים)  
אינם תופסים בו, כיצד ניתן  
להמשיך את עצמותו?**

רשות להרהר"). שבקיום החוקים, הוא מגלה בתוכו את האור הבלתי־מוגבל של הקב"ה, שלגביו בחינת החכמה והשכל האנושי הם "כלא חשיב" ממש.

ובעצמות אור־אין־סוף שאינו בגדר שייכות לעולמות, אין שייך לומר גם שהוא מושלל מהשגת השכל. וכמבואר בתניא<sup>14</sup>, שהואמר על הקב"ה שאי־אפשר להשיגו - הוא כאומר על איזו חכמה רמה ועמוקה שאי־אפשר למששה בידים, שכל השומע יצחק לו. כי ענין השלילה, שאומרים על איזה דבר שהוא מושלל מדבר שני, שייך דוקא בדברים שיש

13. מצוות לא תעשה הוא "אתכפיא וביטול" - והרי גם ענין החוקים הוא אתכפיא וביטול, כנ"ל הערה כה [במאמר].

14. כפי שהוזכר לעיל, שדיעת השלילה מקרבת את העניין אל הכרת האדם.

14. שער היחוד והאמונה פרק ט (פו, ב). וראה ד"ה שובה ישראל דש"פ האזינו ה'תשל"ז (לעיל) [ספר המאמרים מלוקט] חלק א עמ' צט) הערה 24, עיי"ש.



יחס ביניהם, והשכל והמימוש הם שני ענינים  
נבדלים לגמרי שאין יחס ביניהם.

תוכן עניין השלילה - ששוללים את א' מב' - הוא  
כדי לתת הכרה כלשהי ברוממותו של הדבר המופלא

**זהו עניין העדות  
שבמצוות: כיוון שכל  
תרי"ג המצוות הן רצון  
וציווי העצמות, לכן על-  
ידי קיומן היהודי ממשיך  
את עצמות אור-אין-סוף  
הנעלם לגמרי אל תוך  
מציאות הבריאה. בדוגמת  
העדות כפשוטה, שעניינה  
הוא להעיד ולגלות את  
המציאות הנעלמת לגמרי**

את עניינו, והוא נמשך ומתגלה עלידי "ביטול  
ההשגה". מה-שאינ-כן עצמות אור-אין-סוף אינו נתפס  
ומתגלה גם עלידי השלילה. עצמות אור-אין-סוף  
מופשט לגמרי משייכות לעולמות. אין לו שייכות  
חיובית עמם, ואין לו גם שייכות שלילית  
עמם. לכן על בחינה זו לא מתאים לומר  
שהיא מושללת מהשגת השכל. ברור שאי-  
אפשר להשיג את עצמות אור-אין-סוף בשכל,  
ובקל-וחומר מהאור הסובב כל עלמין, אבל  
שלילה זו אינה מבטאת את עניינו וממילא  
אינה תופסת בו וממשיכה אותו.

## **ב'עדות' ממשיכים את עצמות אין סוף**

ולכן, המשכת עצמות אור-אין-סוף  
אינה גם עלידי ענין החוקים, ביטול  
השכל, כיון שלגבי עצמות אור-אין-  
סוף אין שייך לומר גם הענין דשלילת  
השכל.

כיוון ששלילת השכל אינה תופסת  
ומבטאת את עצמות אור-אין-סוף, לכן קיום  
החוקים, שעניינם הוא שלילת השכל - "אין  
לך רשות להרהר" - אינו ממשיך ומגלה  
בחינה זו. אם כן, כיצד ממשיכים את עצמות  
אור-אין-סוף עלידי המצוות? אם גם השגת  
החיוב במעלת המצוות והשלמות שהן מביאות  
(עניין המשפטים) אינה תופסת בו, וגם ביטול  
ההשגה שבידיעת השלילה וההכרה ברוממותו של  
אור-אין-סוף (עניין החוקים) אינם תופסים בו, כיצד  
ניתן להמשיך את עצמותו? על כך ממשיך ומבאר  
במאמר, שזהו עניין העדות שבמצוות:

**זהו שעלידי המצוות הוא המשכת עצמות  
אור-אין-סוף הוא מפני שהמצוות הם רצון  
וציווי העצמות.**

המשכת העצמות עלידי קיום המצוות, אינה  
מפני שבפעולת האדם יש ערך ושייכות להמשכה  
זו; עצמות אור-אין-סוף אינו נמשך מפני שהאדם  
מעורר בעצמו רגש מסוים שהוא בגדר 'כלי' אליו.  
המשכה זו היא רק "מפני שהמצוות הם רצון וציווי  
העצמות": המצוות הן "פנימיות הרצון" של הקב"ה,

והמושלל. הכרה זו תיתכן רק אם ישנה שייכות  
כלשהי בין שני הדברים. ובדוגמת שלילת המימוש  
מן הריח, שהיא מלמדת על הפשטתו מן הגשמיות  
ונותנת הכרה כלשהי במעלתו כיוון שיש ביניהם  
ערך כלשהו; אבל כאשר מדובר על שני דברים  
שאינן כל יחס ושייכות ביניהם - אין שום משמעות  
לשלילה. היא לא מלמדת מאומה. שלילת המימוש  
מן החכמה - אינה מלמדת מאומה על מהותה של  
החכמה, כיוון שאין ביניהם שום שייכות וערך. אמנם  
המציאות בפועל היא שאי-אפשר למשש בידים  
חכמה רמה ועמוקה, אבל אמירה זו אינה מבטאת  
כלל את עומקה של החכמה. אדרבה, היא מעוררת  
צחוק אצל השומע.

וכך גם בנמשל: האור הסובב כל עלמין הוא בגדר  
מקור לאור הממלא כל עלמין ויש לו שייכות כלשהי  
עם העולמות. לכן שלילת ההכרה וההשגה בו מבטאת



דכמו שענין העדות בפשטות הוא על דבר הנעלם דוקא. דעל דבר הגלוי אין שייך עדות, מכיון שהוא גלוי; ואפילו על מילתא דעבידא לאגלויי אין צריך עדות<sup>15</sup>.

המושג עדות אינו קיים כלפי דבר הגלוי וידוע לכל. כאשר כולם רואים ויודעים שראובן, למשל, נמצא כאן לפנינו, לא ייתכן להעיד על כך; ואפילו על "מילתא דעבידא לאגלויי" - דבר שאינו גלוי כעת אבל הוא עשוי להתגלות בעתיד, גם אין צורך להגיע לנאמנות המיוחדת שנתנה תורה לעדות של שני עדים כשרים המעידים לפי תנאי ההלכה<sup>16</sup>. את כוחה של העדות צריך רק במקרים שהדבר אינו בגדר גילוי כלל. במציאות כזו שרק העדים יודעים עליה ובלעדיהם לא נוכל לדעת כלל מה אירע - שם יש צורך בנאמנות המיוחדת שנתנה התורה לעדות הכשרה על-פי ההלכה.

על-דרך זה הוא ברוחניות.

גם ברוחניות ישנן שלוש דרגות אלה: דבר הגלוי, מילתא דעבידא לאגלויי, ומה שבהעלם לגמרי ואינו עשוי להתגלות כלל. שלוש דרגות אלו הן אור הממלא כל עלמין, אור הסובב כל עלמין, ועצמות אור-איך-סוף שלמעלה מהם, כפי שממשיך ומבאר:

דאור הממלא הוא דבר הגלוי שמושג בשכל.

אור הממלא כל עלמין הוא דבר הגלוי ממש. וכפי שנתבאר לעיל, על-ידי התבוננות נכונה במציאות העולם מגיעים להשגה מוחשית בכך שישנו אור אלוקי המלוּבש בעולם וממלא אותו כנשמה הממלאת את הגוף. וכנאמר "מבשרי אחזה אלוקה" - "אחזה" ואראה כדבר הנראה לעין.

ואור הסובב שלמעלה מהתלבשות בעולמות הוא מילתא דעבידא לאגלויי (העלם ששייך לגילוי).

אור הסובב כל עלמין, על-אף שאינו מלוּבש בנבראים לפי ערכם, בכל זאת הוא בגדר מילתא

רצון הנובע "מצד העצם", ו"כל עצמותו בזה"<sup>15</sup>, ועלה ברצונו להמשיך ולגלות את עצמו בפעולת קיום המצוות של בני-ישראל.

ונמצא, שהמשכת ההארות והגילויים שנאצלו מאת הקב"ה, אור הממלא כל עלמין ואור הסובב כל עלמין, הן מצד תוכן עבודת האדם (אור הממלא על-ידי השגתו, ואור הסובב על-ידי שלילת השגתו); מה-שאי-כן המשכת העצמות אינה מצד תוכן עבודת האדם ומעלתה, אלא רק מצידו של הקב"ה עצמו. רק מפני שהוא יתברך נתן לנו את מצוותיו שהן "פנימיות הרצון" שלו, באפשרותנו להמשיך ולגלות את עצמותו בעולם.

וזהו ענין העדות שבמצוות<sup>16</sup>, דזה שכל המצוות (גם המצוות דחוקים ומשפטים) נקראות בשם עדות הוא לפי שהם ממשיכים ומגלים העלם העצמי דעצמות אור-איך-סוף, שלמעלה גם מסובב<sup>17</sup>.

לעיל הוזכר [בחלק המאמר שלא הובא בגליון זה] שענין העדות (כמו גם חוקים ומשפטים) קיים במידה מסוימת בכל המצוות, שהרי כולן נקראו בשם "עדות" - "ויקם עדות ביעקב", אבל עדיין לא נתבארה מהותו של עניין זה. אך על-פי הביאור בעניינן של שלוש המשכות האלויות הבאות על-ידי המצוות, יובן תוכנו של עניין העדות:

כל המצוות נקראו בשם עדות מפני שהן מעידות, ממשיות ומגלות בעולם את עצמות אור-איך-סוף ברוך הוא שלמעלה מהאור הממלא והאור הסובב, ומצד עצמו הוא בהעלם מוחלט, "העלם העצמי".

## מתי צריך עדות?

וממשיך ומבאר את הקשר בין המושג עדות להמשכת והתגלות עצמות אור-איך-סוף ברוך הוא הנעלם:

15. לשון אדמו"ר הרשב"ב בהמשך תרס"ו עמ' לה.

16. בהבא לקמן ראה ספר המאמרים עטר"ת (עמ' שנה). הש"ת (עמ' 51 ואילך). וראה גם לקמן [ספר המאמרים מלוּקט] חלק ד עמ' טז ואילך.

17. בלקוטי תורה פקודי שם (ד, סע"א ואילך) דענין העדות הוא בסובב. וראה לעיל [ספר המאמרים מלוּקט חלק ג] עמ' נ הערה 83.

18. ר"ה כב, ב.

19. ראה רמב"ם הלכות גירושין פ"ג הכ"ט. שולחן ערוך אבן העזר סימן יז ס"ג ובפתיח תשובה שם (לענין עדות אשה שמת בעלה).



## שלמעלה גם מסובב, שהוא נעלם לגמרי.

על שני האורות הנ"ל, האור הממלא כל עלמין והאור הסובב כל עלמין, אין צורך ב"עדות". ניתן להשיגם ולגלותם על-ידי עבודת האדם כנ"ל; ואילו עניין העדות, שהוא נאמנות מיוחדת שנתנה תורה לשני עדים, הוא לגלות את הנעלם והמוסתר לגמרי. את מה שאינו עשוי להתגלות מעצמו.

משמעות העניין ברוחניות היא, שהעדות מגלה וממשיכה את עצמות אור-אין-סוף. כפי שהוזכר לעיל, עצמות אור-אין-סוף מובדל לגמרי מהעולמות והוא אינו מתגלה לא על-ידי השגת החיוב ואף לא על-ידי ידיעת השלילה. לא רק שלא ניתן להשיג מהו (- השגת החיוב), אלא אפילו על-ידי ששוללים ממנו את המושגים המוגבלים של הנבראים (- ידיעת השלילה) לא מקבלים שום הכרה במהותו. השלילה יכולה להעניק ידיעה והכרה רק במציאות שיש לה יחס כלשהו עם הדבר שממנו שוללים, אולם דבר המובדל לגמרי - השלילה לא מלמדת עליו דבר. הקב"ה עצמו מובדל, מרומם ונעלם לגמרי ממצייאות הנבראים, ולא ניתן להגיע אליו בשום דרך. כל שהאדם יתבונן, יפשיט וישלול עוד ועוד באור-אין-סוף, הרי סוף-סוף השגתו נובעת מתוך המושגים המוגבלים שהוא מכיר בעצמו ואין זה מבטא את רוממותו העצמית של עצמות אור-אין-סוף המובדל ונעלם לגמרי מהנבראים.

וזהו מה שכל המצוות נק' עדות, לפי שהם ממשיכים ומגלים עצמות אור-אין-סוף שלמעלה גם מסובב.

זהו עניין העדות שבמצוות: כיוון שכל תרי"ג המצוות הן רצון וציווי העצמות, לכן על-ידי קיומן היהודי ממשיך את עצמות אור-אין-סוף הנעלם לגמרי אל תוך מציאות הבריאה. המשכה זו אינה נעשית בגלל שיש ערך ושייכות בין מעשי האדם ועבודתו לדרגה הנמשכת; מדובר על בחינה שמובדלת ונעלמת ממצייאות האדם לגמרי, והמשכתה והתגלותה היא רק מפני שהקב"ה נתן לנו את המצוות שהן הגדת העדות - הן הכוח הפועל את גילוי העצמות בעולם. בדוגמת העדות כפשוטה, שעניינה הוא להעיד ולגלות את המציאות הנעלמת לגמרי.

דעבידא לאגלויי. האור האלוקי הבלתי-מוגבל אמנם נעלם מהנבראים ואינו מלובש בהם<sup>20</sup>, אבל אין זה העלם מוחלט אלא הוא שייך לגילוי. יש לו שייכות כלשהי לאור הממלא כל עלמין המתגלה בעולמות, ועל-ידי כך גם הוא מתגלה במידת-מה.

ומבאר במאמר כיצד ובמה אור זה בא לידי גילוי:

**כי על-ידי ההשגה באור הממלא שמתלבש בעולמות, שהוא הארה בלבד (כדמוכה מזה גופא שהוא בהתלבשות), באים לידי ידיעה שישנו אור שהוא מופלא מעולמות, שהוא המקור שממנו נמשך ההארה שבהתלבשות<sup>21</sup>.**

אמנם את הבלתי-גבול של הקב"ה, הרוממות שלו שלמעלה ממושגי הנבראים, הנבראים המוגבלים אינם יכולים להשיג ולא תיתכן בגדולה זו השגת החיוב, אולם את עצם הידיעה שישנו מקור המרומם לגמרי ממושגי הגבול של הנבראים - מחייב השכל גם כן. כאשר האדם מתבונן בהארה האלוקית המהווה את הנבראים ומלובשת בהם להחיותם, הוא מגיע למסקנה שלהארה זו יש מקור עליון יותר, מופלא ממנה. ההתבוננות בכך שבכל פרט מהריבוי העצום של הנבראים ישנו אור אלוקי המצומצם ומותאם אליו, מביאה למסקנה שישנו מקור עצמי שממנו מסתעף ריבוי ההמשכות הפרטיות. עצם עניין ההתלבשות מוכיח שישנו מקור עליון יותר שלמעלה מעניין ההתלבשות.

אם כן, למרות שהאור הסובב כל עלמין אינו גלוי ממש, מכל מקום הוא מילתא דעבידא לאגלויי. הבלתי-גבול עצמו אמנם אינו מתגלה בנבראים המוגבלים, אבל על-ידי השגה באור הממלא כל עלמין באים לידיעה שישנה מציאות של אור אלוקי שמרומם לגמרי משייכות לנבראים ואינו מוגבל בהגבלותיהם כלל, ואור זה להיותו מרומם מהם הוא סובב ומקיף להם.

**וענין העדות הוא בעצמות אור-אין-סוף,**

20. שהרי בנברא מוגבל לא ייתכן גילוי של אור בלתי-מוגבל.

21. ראה בפרטיות יותר בספר המאמרים מלוקט חלק ד עמ' 10.



# בדרכי החסידים

אוצרות של תובנות חסידיות, השקפת עולם  
בריאה, חידוד והבהרת מושגים בסיסיים,  
מתובלים בסיפורים אותנטיים



התוועדותיותו של הרב יואל כהן ע"ה נודעו לשם דבר, ותלמידיו הרבים זוכרים אותן כמלאות תוכן חסידי עמוק.

התוועדותיות אלה עסקו בהסברת דרכי החסידות ואורחות החסידים, והן לוו בסיפורים על חייהם של גדולי חסידי חב"ד בדורות הקודמים, בפרט בדור הקודם, שהיו מסורים לחלוטין לעבודת החסידות, כל אחד לפי עניינו וערכו ובהתאם לסגנונו המיוחד, וכל תוכן חייהם היה שזור בהתקשרות פנימית אל הרבי.

אביו, הרה"ת ר' רפאל נחמן (פאליע) הכהן, היה בעצמו 'תמים' בישיבת תומכי-תמימים בליובאוויטש, וזכה להכיר מקרוב את ה'תמימים' המוכשרים, האריות שבחבורה, בעלי 'השכלה' ובעלי 'עבודה' מופלגים. בבית זה גדל הרב יואל הצעיר, וכמו-כן התחנך בין תלמידי התמימים בקהילת ליובאוויטש בתל-אביב של שנות השי"נים הראשונות, והתבשם מהאווירה החסידית סביב החסידים המפורסמים שהתגוררו בעיר בתקופה זו.

ר' יואל גם אצר בזיכרונו אוצר גדול של סיפורים ופנינים מאירועים שונים שהתרחשו בבית חייו במשך כל שנות נשיאתו של הרבי, ועובדות שונות אודות משפחת האדמו"רים.

התוועדותיות אלו סודרו ונערכו במתכונת של נושאים בשני כרכים מהודרים, היוצאים לאור בשיתוף הוצאת 'מעיינותיך' והוצאת 'יחד', ואשר באופן בלבדי קיבלו את רשותו של ר' יואל להוצאת והדפסת התוועדותיותו, כידוע לכל גודל דקדוקו והקפדתו על הדפסת דברים בשמו.

להלן טעימות מתוך שני כרכים ייחודיים אלה.

## יגיעתם של גדולי החסידים בהתקשרות לרבי

לרבי הייתה עצומה ופנימית עוד יותר. ככל שגדלה מעלת חסידותו של החסיד, כך גם התקשרותו לרבי הייתה בעומק יותר וביטולו אליו היה מוחלט יותר.

ר' הלל מפאריטש היה, כידוע, אחד מגדולי חסידי חב"ד בכל הדורות. מפורסמות מאוד חומרותיו בענייני הלכה ועבודתו הגדולה בלימוד החסידות

אצל כל חסידי חב"ד בכל הדורות ההתבטלות לרבי הייתה מוחלטת לגמרי, והכבוד לרבי נבע מתוך רגש פנימי עמוק בהכרת האין-ערוך אליו. דבר זה לא היה רק אצל פשוטי החסידים אלא גם אצל גדולי החסידים שהיו בעלי דרגה ממש. אדרבה, ניתן לומר שאצל גדולי החסידים האמיתיים - ההתקשרות



ובתפילה. הוא היה נחשב אצל חסידים כיהודי בעל מדרגה וכאיש רוחני.

ברשימותיו של הרבי מובא<sup>1</sup>, שהצמח־צדק הרשה לר' הלל לקחת פ"ג ולתת ברכות.

ברם, למרות כל גדולתו, מסופר עליו שאחת העבודות העיקריות שהתעסק בהן הייתה - יגיעה רבה בהעמקת ההתקשרות אל הרבי.

## חצי חסיד חצי רבי

מסופר, שפעם אירע שבר בגופו ולא הבינו כיצד זה קרה, שהרי הוא לא עבד בעבודות גופניות. לאחר מכן התברר הדבר: היה ויכוח בין ר' אהרן סטראשעלער לבין אדמו"ר האמצעי בנוגע לאופן ה'התפעלות' שצריכה להיות בתפילה. היה אופן אחד של התפעלות שר' אהרן סבר שכך צריך להיות, ואילו אדמו"ר האמצעי שלל התפעלות זאת.

קרה פעם שר' הלל התפלל והרגיש שבא לידי התפעלות, אך כיוון שחשש שזה האופן שאדמו"ר האמצעי שולל - התאפק מאוד, ומרוב מאמץ נעשה בגופו שבר!

גודל התקשרותו של ר' הלל היה עד כדי כך, שאדמו"ר הצמח־צדק התבטא פעם שיש לו "שנים וחצי חסידים". ופירש, שכוונתו היא לשני חסידים מסוימים ולר' הלל שהיה "חצי רבי וחצי חסיד". כלומר: התקשרותו לרבי הייתה כליכך חזקה, שכביכול חצי ממנו לא היה מצדו, אלא מצד הרבי.

על־דרך זה מסופר על ר' פנחס רייזעס<sup>2</sup>, שהיה מגדולי חסידי אדמו"ר הזקן, שפעם בשמיני־עצרת הוא נאנח ואמר: "אוי רבי", והוסיף ואמר, שמשמא הרבי חושב עליו כעת. אחר כך התברר, שבדיוק באותו זמן אדמו"ר הזקן אכן דיבר אודותיו ואמר שתהיה לו רפואת הגוף [ר' פנחס היה חולה באותו שמיני־עצרת, ולכן לא היה אצל הרבי]. כשנודע לחבריו החסידים מכך, רצו לתת לו 'מנה' - מה זאת? גילוי רוח־הקודש אצל חסיד?! אך ר' פנחס הסביר להם שאין זה רוח־הקודש, אלא מפני שב'חידות' הראשונה שלו אצל אדמו"ר הזקן הוא מסר לו את ה'נפש' שלו, ב'חידות' השניה הוא מסר את ה'רוח' ובשלישית הוא מסר את ה'נשמה'. זו הסיבה שכאשר הרבי חושב עליו הוא מרגיש זאת.

כלומר, אצל חסידים גדולים אלו שמסרו את כל מציאותם אל הרבי, היו דברים באישיותם שלא באו מצד גדריהם, אלא מצד פעולת הרבי בהם לעוצם התקשרותם אליו. אצל ר' הלל, 'חצי' ממנו היה - הרבי. מהותו הפנימית הייתה ההתקשרות לרבי.

## עם מה אבוא לעולם האמת?

בעניין זה יש סיפור מופלא מר' אייזיק מהומיל, אותו שמעתי מר' זלמן דוכמאן, ששמע מסבו ר' מרדכי יואל שהיה תלמיד אצל ר' אייזיק. וכך סיפר:

פעם אחת הבחינו תלמידיו של ר' אייזיק שהוא מודאג ומטורד ממשו. הם שאלהו לפשר העניין וכך ענה להם: "הרי אני מתקרב לזקנה, ועם מה אלך לעולם האמת?..."

פתאום הבחינו שרוחו חזרה אליו ונעשה שמח, ואמר להם: "יש עם מה לבוא לעולם האמת; נזכרתי שפעם אחת, הרבי - כוונתו הייתה לאדמו"ר הזקן - למד מגמרא שדפיה היו קרועים, וקרה שדף אחד נפל על הארץ ואז זכיתי להרים את הדף עבור הרבי. אם כן, יש עם מה לבוא לעולם האמת!"

התלמידים צחקו לשמע הדברים. כל השיח הזה היה בעיניהם מוזר מאוד: הרי ר' אייזיק היה גאון עצום בנגלה, משכיל נפלא בחסידות וגם עובד ה' גדול; וכי אין לו עם מה לבוא לעולם הבא? ומה טוב מצא שעשה בחיים חיותו בעלמא דין - שהרים את הדף עבור הרבי?!

ר' אייזיק לא הבין מדוע הם צוחקים; הוא חשב שבעיניהם אין זה מעשה גדול עבור הרבי, והוא הוסיף ואמר: "מה הנכם צוחקים? הרי על־פי דין זהו שימוש אמיתי!"

אצל ר' אייזיק היה מונח בפשטות, שלשמש, ולו במעט ממש, בגשמיות כפשוטו את אדמו"ר הזקן - זהו דבר יקר יותר מכל תורתו ועבודתו האישית במשך עשרות שנים. הוא הרגיש שזהו קשר עמוק ופנימי הרבה יותר לאלוקות מכל עבודתו העצמית. היה לו את ה'חוש' להכיר בכך שעל־ידי הקשר עם הרבי, הקשר עם אלוקות הוא לא דבר נוסף על המציאות, אלא הדבר נקבע בו עצמו. לכן הוא לא הצליח כלל להבין מדוע הם צוחקים.

הרגשה פנימית בעניין כזה יכולה להיות על־ידי לימוד תורת החסידות בעומק. אצל יהודי שכלל לא קשור לחסידות, מופרך לחשוב ששימוש תלמיד־חכם יותר נעלה מכל עבודתו האישית; ואפילו אצל

1. ראה רשימת היומן עמ' שפג.

2. ספר השיחות תש"ה עמ' 55.



לא יכול להבין ולהכיר בכך שאליבא דאמת הביטול אל הצדיק אכן חשוב ונעלה הרבה יותר מכל לימודו ועבודתו האישיים.

אין לנו ה'חוש' והרגש בעוצם ההתקשרות של גדולי החסידים בדורם אל הרבי.

חסידי סתם, אם הוא אינו לומד ומבין את גודל האיך ערוך בין נשמת הרבי אליו, הוא לא יוכל להגיע להכרה פנימית שאכן כל עבודתו היא באיך-ערוך אל הרבי. ייתכן שהוא מאמין שלמרות שהוא תלמיד-חכם, מכל מקום ישנו צדיק הדור שצריכים להתבטל אליו, והוא אכן מתבטל אליו בפועל ממש; אך הוא

## האם הלימוד אודות ביטול משפיע עלינו?

התורה שהייתה באירופה קיימת גם בארצות-הברית. הרבי עסק אז במרץ רב בהקמת מוסדות חינוך תורניים לבנים ולבנות, ובתעמולה גדולה לעורר על שמירת המצוות.

אבל גם חמש-עשרה שנים אחר כך, כשכבר נעשתה מהפכה גדולה והתפתחו ישיבות רבות וכמה וכמה ערים בארצות-הברית, עדיין נשאר 'רושם' מאותה אווירה, כאילו בארצות-הברית יש שינוי בחיי היהדות מכפי שהיה ב'בית הישן' באירופה. הדבר היה ניכר גם אצל יהודים דתיים - הייתה כמין הנחת-יסוד שמוכרחים להתחשב במידה מסוימת בקדמה, בדרישות של העולם המודרני. אווירה זו חדרה, ב'דקות', גם לכמה משפחות מחסידי חב"ד.

לדוגמה, בתלמודי-תורה באירופה לא למדו עם הילדים שום לימוד חול. הילד ידע דבר אחד: יש הקב"ה ותורתו, החומש והגמרא שהוא לומד, ומלבד זה אין כלום! אבל באמריקה, כיוון שלימודי חול הם חובה מצד המדינה, וגם רצו לקרב ילדים מבתיים אחרים שיבואו גם הם ללמוד במוסדות התורניים - לכן, באותה תקופה, הכניסו במסגרת הלימודים של התלמוד-תורה גם לימודים כאלה. אבל למרות ההכרח שבדבר, בכל זאת תמיד הדגישו שזהו דבר טפל ויש למעט בו עד כמה שאפשר.

### לימוד על טהרת הקודש

הרבי שלנו דיבר פעמים רבות על כך שנערים צעירים, ובפרט ילדים קטנים שעליהם נאמר שלימודם הוא "הבל שאין בו חטא", קדושה שלמעלה משייכות לקליפות ולרע, צריכים להיות עסוקים בשנים אלה רק בענייני קדושה, בלימוד תורת ה'. הרבי ענה כלפי אלה שטענו שיש צורך "ללמדו אומנות", שבאם יהיה הכרח בדבר, אפשר

לפעמים עולה הטענה: מדוע יש צורך ללמוד ולהעמיק בדרגות נעלות כל-כך בביטול העולמות והאדם לאלוקות, כאשר נראה שלכאורה רוב האנשים בדורנו אינם שייכים לדרגות נעלות כאלה?

אבל האמת היא, שהלימוד והידיעה משפיעים במידה מסוימת על כל אדם. כאשר יהודי לומד את העניין ומתבונן בו, והוא אינו מחפש רק לומר לעצמו את המילים "אני כלום", "אני אין ואפס", אלא הוא מנסה להבין את העניין לאמתו, שהמציאות האמיתית היא שהכל אכן "כלא ממש חשיב" ביחס לכוח האלוקי המהווה, הדבר מעורר בו תנועה של התבטלות פנימית לה'.

אלא שבתנועה פנימית זו ישנם חילוקי דרגות רבים: אצל יהודי בעל לב זך הידיעה משפיעה על כך שלא יוכל להרגיש תענוג מאיזושהו עניין אחר בעולם. כל תענוגי העולם הזה מצד עצמם אינם תופסים מקום אצלו, ואדרבה - הם מאוסים בעיניו. הדבר היחיד שיש לו ערך בעיניו זה הקב"ה, תורתו ומצוותיו; ואילו אצל יהודי שליבו חומרי יותר, הידיעה אינה מצליחה לחדור לגמרי אל הלב עד שירגיש שכל דבר שאינו קשור לאלוקות מאוס עליו ואין לו שום תענוג ותאוה לזה. אבל אף-על-פי-כן, בנוגע לפועל הידיעה משפיעה עליו בהרבה דברים, גם אם אינו מרגיש בליבו מיד כיצד כל רצונותיו האנוכיים נעלמים מחמת ביטולו.

### אפריקה איננה שונה

שמעתי פעם אמירה מסוימת הממחישה מאוד את העניין, אך לפני גוף הדברים יש להציג את הרקע.

כאשר הרבי הרי"צ הגיע לארצות-הברית בשנת ה'ת"ש, מצב היהדות דרש מהרבי לצאת בכרוז ליהודי אמריקה ש"אמריקה איננה שונה"; אותה



ביותר כפי שהוא מבין בשכלו. אם כן, הוויכוח הוא מהו הטוב האמיתי: ללמוד עוד דף גמרא או ללמוד גיאוגרפיה. טענה כזו, בהכרח נובעת מראיית ערך וחשיבות גם בעניינים אחרים שאינם אלוקות, ואם האב במוחו מבין כשיטה שיש משהו מלבד אלוקות שיש לו ערך ועליו להעניקו לבנו, זו בעיה מהותית."

## "לפחות אני שואף להכל"

עניין זה אינו רק בנוגע לילדיו של האדם, אלא הדבר משפיע על כללות האישיות שלו. שאיפתו הפנימית של הלומד חסידות אינה להגדיל את ישותו, אלא להתקרב לאמת המושגת בשכלו. אמנם ייתכן שהיצר הרע ישל אותו בעניין של תאוה, ולפעמים הוא עלול גם להיפגע ולכעוס על הפוגע בכבודו, אבל דברים אלה אינם מבטאים את פנימיותו. בפנימיותו הוא יודע ומכיר את האמת ש"אין עוד מלבדו" והוא יודע כיצד צריך להיות, אלא שבפועל ממש ישנם דברים בהם היצר והרגש הטבעי של נפשו הבהמית גוברים ומצליחים להכשילו.

ר' נחום גולדשמיד סיפר, שפעם הוא ראה גוי חובק חבית מלאה י"ש ביד אחת, וביד השנייה ממלא כוסית י"ש מהחבית ולוגם. הוא שמע כיצד חברו הגוי שואל אותו: "מה אתה חושב, שתצליח לגמור את כל החבית? הלא אחרי 6 או 7 כוסיות אתה תהיה כבר שיכור לגמרי!". הגוי ענה לו: "לפחות אני שואף להכל..."

## פעולה על התפשטות הניידות

מישהו טען פעם, כיצד ייתכן שרואים מצב בו אברך חסידי לומד חסידות וכו', ובכל זאת כאשר קורה ומישהו פוגע בכבודו - הוא נפגע! כיצד ייתכן הדבר? הרי בכל מאמר חסידות הוא לומד על עניין ה'ביטול', ואם כן, איך ייתכן שיהודי שעוסק בלימוד עניינים אלה יכעס מכך שפגעו בכבודו?!

המענה לזה הוא, שלימוד החסידות אכן מלמד ש"אין עוד מלבדו", אין שום דבר מלבד הקב"ה. ברם, יש יהודים שהכרה זו חדרה גם אל ליבם עד שגם בהרגשתם הם מרגישים "אז עס ניטא קיין איך" (ש"אין "אני") - הם אינם מרגישים את ישותם ואינם מקפידים כלל על הפגיעה בהם; אבל יש כאלה שאינם בעלי-מדרגה כזו ולא הצליחו להחדיר אמת זו לגמרי אל תוך הלב. הם מרגישים עדיין את ישותם, וכאשר פוגעים בהם - הם נפגעים. אבל גם על אנשים

יהיה לעשות זאת הרבה יותר מאוחר, בשעה שאכן יש צורך ממשי בכך בכדי להתפרנס, אולם ילדים ונערים צעירים אינם צריכים להכיר מושגים אחרים מלבד תורת ה'.

בשמחת-תורה תשט"ו הרבי דיבר מאוד בחריפות על העניין ועל אלה שלימודי החול הפכו להיות עיקר אצלם. הרבי אמר שהסיבה שיש לימודי חול בתלמוד-תורה היא, בכדי שגם נערים מבתים חלשים יותר יבואו ללמוד תורה, אבל החסידים כשלעצמם צריכים לרצות עבור בניהם את מקסימום הקדושה שאפשר, והדבר הנרצה היה שילמדו רק לימודי קודש.

## סטייה קלה - זו פמש כפירה

אני זוכר שאחרי ההתוועדות, ישבו כמה חסידים ודיברו על הנושא. אחד החסידים טען, שהנהוג עד היום היה טעות, ומעתה צריך לשכור מלמד מיוחד עבור בני החסידים כדי שיוכלו ללמוד במשך כל היום רק לימודי קודש. אחד ההורים ששמע זאת, אמר: "באופן כללי אתה צודק; אבל צריך ללמוד קצת חשבון, גיאוגרפיה, היסטוריה וכיוצא בזה. הבן שלי לא יכול להיות עם-הארץ גמור בענייני העולם". הראשון החל להתווכח איתו ולומר, שהילדים יוכלו לדעת את זה גם אחר כך, וגם אין זה נורא כלל אם לעולם הם לא ידעו זאת. הרי העולם כולו אין ואפס, "אין עוד מלבדו", ואיזה ערך וחשיבות יש לעניינים אלו? מלבד לימוד התורה וקיום מצוותיה אין צורך שהילדים יעסקו במאומה!

ההורה השני השיב לו: "אתה מדבר כליכך גבוה, כאילו אתה בדרגה של ר' בנימין קלצקר, שהיה מגדולי חסידי אדמו"ר הזקן וחי כל ימיו באווירה של אחדות ה' מוחלטת".

החסיד הראשון ענה לו מיד: "ודאי שכן. בשיטה, בהנחות-היסוד בראש, בהשקפת-העולם שלי, אני ודאי כמו ר' בנימין קלצקר. אם אחשוב מעט שונה מהגישה והשיטה של ר' בנימין - על-פי חסידות זו ממש כפירה. אם בראשי אינני מבין את עניין אחדות ה' כמו ר' בנימין, אזי אני אפיקורס ממש.

"השינוי ביני לבין ר' בנימין", המשיך החסיד, "הוא ברגש הלב: אצל ר' בנימין ההבנה של המוח האירה בלב וכל מציאותו הייתה בהתאם לכך; מה-שאינ-כן אצלי תאוות היצר-הרע עדיין מורגשות בלב. ברם, היצר-הרע יכול לפתות את האדם רק בנוגע לעצמו, אך לא בנוגע לילדו. עבור הבן, האב רוצה את הטוב



יתחיל להתבייש בחשבו לעצמו: כיצד קרה שהוא נפגע מאיזשהו משפט טיפשי שאמר פלוני?! הרי בחסידות הוא לומד ש"אין עוד מלבדו", וזו הרי המציאות האמיתית; אם כן, מדוע להיפגע כל־כך כיוון שמישהו אמר כמה מילים? בזה יהודי צריך להיות מונח? ככל שעובר הזמן, הוא מתבייש יותר ויותר ומשתדל לעקור מן השורש את הקפיידא שהייתה לו על חברו, עד שבמשך הזמן הוא נעשה מיווד עמו יותר מאשר קודם.

כלומר: יש סוג של מוח שמצליח להפוך את עצם מהות הלב שיהיה בהתאם לאמת הנתפסת במוח. בעניין זה, אכן נתמעטו המוחין והלבבות. מוחם של רוב האנשים בתקופתנו אינו חזק בכדי לשלוט על עצם המידות שבלב, ומאידך, הלב מצומצם וחומרי ואינו יכול להכיל את האמת הנתפסת במוח עד שטבע המידות ישתנה מעיקרו. ברם, עצם הידיעה מה טוב ומה רע, מהי אלוקות ומהי ישות - דבר זה קיים בזמננו בכל התוקף. וכאשר הידיעה היא בתוקף, היא מגבילה את התפשטות המידות שבלב.

אלה הלימוד משפיע בלב, ואם לא על עצם המידות אזי לכל הפחות על התפשטותן.

אדם שאינו יודע כלל מאמת זו ש"אין עוד מלבדו", כפשוטו ממש, אם יקרה שיפגעו בכבודו, בשעת מעשה הוא יכעס ממש. הוא יהיה פגוע ונסער לגמרי. למחרת בבוקר הוא ייזכר במה שאירע, ואמנם ככל שיחלוף הזמן ההתרגשות תפחת, אבל בשכלו ובמחשבתו הוא לא יהיה מסוגל להבין איך ייתכן שפלוני פגע בו כך. הוא יחשוב על העניין ויפתח אותו בדעתו עד שייעשה ברוגז ממש על חברו. ככל שעובר הזמן, עלול להיות שהנתק מחברו יחמיר יותר ויותר.

לעומתו, יהודי הלומד חסידות והאמת האלוקית ש"אין עוד מלבדו" נרגשת על־כל־פנים במוחו, אף שבשעת מעשה גם הוא מתקעס על חברו שפגע בו, כיוון שליבו עדיין לא נתהפך לגמרי עד שאין לו רגש של ישות כלל, מכל מקום, המוח ישיקט וירסן את ההתפשטות של המידות.

למחרת בבוקר, כאשר ייזכר במה שאירע, הוא

## ה"חסיד המשכיל" ר' גרונם

מתכבד לשאת דברים לכבוד השמחה. וכיוון שר' גרונם השתוקק לשמוע מר' אברהם'קה עוד ווארט ועוד ווארט, הוא היה מגיע לשמחות אלו, למרות שלא היה מוזמן אליהן.<sup>4</sup>

היו בעלי בתים פיקחים, שכאשר היו רואים את ר' גרונם בשמחתם, היו מכבדים אותו לשבת ולהשתתף בסעודה, אבל היו גם כאלו שהיו פחות חכמים והסתכלו עליו במבט האומר: "מי הזמין אותך לכאן?...".

באותם מקרים היה ניגש ר' גרונם לבעל השמחה ואומר לו בתחינה: "אל תדאג, אני לא אוכל ולא אשתה, הגעתי רק כדי לשמוע את דבריו של הרב...".

סיפור זה מבטא מסירות עמוקה לחסידות. הוא פשוט השתוקק לשמוע עוד ווארט חסידות ועוד ווארט חסידות, ולא היה אכפת לו מאי־הנעימות הכרוכה בכך.

המשפיע שמונה על־ידי הרבי הרש"ב למשפיע ישיבת 'תומכיי־תמימים', היה החסיד ר' גרונם אסתרמן. ר' גרונם היה נחשב ל'משכיל' בחסידות. וכך מתארו הרבי הריי"צ<sup>3</sup>: "החסיד והמשכיל".

מהסיפורים ומהתיאורים אודותיו, אפשר לקבל קצת מושג מה הכוונה כאשר היו אומרים על חסיד שהוא 'משכיל' בחסידות.

ר' גרונם היה 'מקבל', מושפע, מהרב של העיירה ז'מבין, החסיד ר' אברהם'קה ז'מבין. ר' גרונם היה מסור אליו, וכל ווארט שלו היה יקר אצלו מאוד, והוא לא היה מוותר על שום הזדמנות שיוכל לשמוע ממנו אמרה חסידית.

### "לא רעב לחם..."

יהודי העיר ז'מבין היו רגילים להזמין את רבם, ר' אברהם'קה, לשמחות שהיו עורכים, וכמובן הוא היה

4. ראה גם רשימות דברים (חיתריק) מהדורה חדשה עמ' 264-265.

3. בהקדמתו לקונטרס התפלה. נדפסה בתצלום מכתב יד קדשו בתחילת הקונטרס.



## לימוד המאמר לאור הלבנה

ר' גרונם חיבב מאוד את המאמר "ושמתי כדכד שמשותיך" שבלקוטי'תורה<sup>5</sup>, העוסק בעניין 'העלאה' ו'המשכה'. הוא רצה מאוד שהמאמר יהיה אצלו, אבל ספר לקוטי'תורה לא היה בנמצא אצלו, וגם לא הייתה לו אפשרות לקנות אותו בגלל המצב הכספי הדחוק שלו.

בשנים מאוחרות יותר, כאשר הוא התמנה למשפיע בישיבת תומכי'תמימים בליובאוויטש, הייתה לו פרנסה מסודרת; אבל לפני זה הייתה תקופה שעבד לפרנסתו כשואב מים והייתה תקופה שהיה מלמד תשב"ר. אך באופן כללי פרנסתו לא הייתה מצויה בהרחבה.

האפשרות היחידה שהייתה לו ללמוד ולעיין בלקוטי'תורה היא - לשאול את הספר ממישהו אחר. אלא שגם אפשרות זו לא הייתה קלה, שכן אלו שהספר היה מצוי ברשותם היו הרבה פעמים יהודים אמידים שקנו את הספר בעיקר כדי לפאר את ביתם...

לבסוף הוא הצליח למצוא מישהו שהואיל להשאיל לו את הספר לתקופה מסוימת, ובמשך התקופה שהספר היה אצלו, הוא העתיק בכתב ידו את המאמר כדי שיהיה ברשותו.

מתי התאפשר לר' גרונם ללמוד את המאמר מלקוטי'תורה? במשך היום לא היה לו זמן פנוי, שכן הוא היה צריך לעבוד לפרנסתו; הזמן שנותר לו ללימוד היה בלילה בלבד.

אך בלילה יש חושך, וכדי ללמוד מתוך הכתב יש צורך במנורת נפט; אולם לצורך קניית מנורה והדלקתה יש צורך בכסף, דבר שאצל ר' גרונם לא היה מצוי באותה תקופה. ועל כן, מחמת גודל תשוקתו ללמוד את המאמר, לא נותרה לו ברירה אלא ללמוד את המאמר לאור הלבנה!

כזו הייתה המסירות לחסידות של ר' גרונם! מספרים, שבסוף ימיו היו לר' גרונם בעיות בעיניים, וככל הנראה הסיבה לכך היא העובדה שלמד לילות ארוכים לאור הלבנה<sup>6</sup>.

## "וידעת"? "והשבות"!

ר' שמואל לויטין סיפר, שהיה קורה בהתוועדויות אצל ר' גרונם, שבשלב מסוים הוא היה מתיישב על הרצפה יחד עם כולם ומדבר בחום ובהתלהבות.

אירע פעם, שבעיצומה של התוועדות ישבו על הרצפה, ור' גרונם דיבר בהרחבה אודות ההפלאה והחידוש שבהתגלות חסידות חב"ד. הוא הרחיב את הדיבור אודות מעלת העניין של "וידעת היום", וידעת אלוקות שהתגלתה עליידי חסידות.

באמצע, תוך כדי דבריו שנאמרו לאחר שלגם 'משקה' והיה מבוסס, הרבי הרש"ב עבר בסמוך ושמע את ר' גרונם קורא בקול "וידעת" ומפליא בגודל העניין, בלי שר' גרונם יבחין שהרבי שומע.

הרבי הרש"ב הגיב לדברים ואמר עם חיוך: "כן, וידעת", אך התכלית של 'וידעת' היא - 'והשבות אל לבבך'."

זה היה סגנון התוועדויותיו של ר' גרונם, וזה היה הנושא בו הוא היה חי. ההפלאה של האור האלוקי שגילתה חסידות; מה חסידות חידשה, ומה היה לפני חסידות ובלעדיה. זה מה שהוא היה מדבר עם הבחורים. הוא לא היה כל-כך מדבר על הוראות מעשיות בהנהגה חסידית, אלא על יוקר עניין החסידות כשלעצמו, ואילו התוכן והמשמעות לחיים הובנו בדרך ממילא.

הוא היה מספר הרבה סיפורים בעניין זה. היה לו סיפור שהוא היה מאוד מתלהב ממנו וחוזר עליו פעמים רבות, על ר' נטע'לה ור' איצ'לה.

## ר' נטע'לה ור' איצ'לה

בזמן אדמו"ר האמצעי חיו בעיר מנסטירשצינה שני יהודים: לאחד קראו ר' נטע'לה ולשני ר' איצ'לה. הם היו שני טיפוסים שונים לגמרי זה מזה.

ר' נטע'לה היה יהודי חסידי. כליכולו שקוע בחסידות, ועיסוקי עולם הזה לא תפסו אצלו מקום. לא שהוא היה 'פרוש', אלא הוא היה 'מונח' בעולם מרומם יותר, וענייני העולם פשוט לא עניינו אותו כל-כך ולא תפסו מקום חשוב לגביו.

מספרים, שפעם מצאו את ר' נטע'לה יושב בחורף בתוך ב'יצה ומעיין בהעתק של מאמר חסידות.

5. פרשת ראה כו, ג.

6. ראה גם רשימות דברים (חיסריק) מהדורה חדשה עמ' 265.



## מדוע הרופא אסר ללמוד 'דרך חיים'?

על ר' גרונם זה, שכאמור היה נחשב ל'משכיל', מסופר שבתקופה מסוימת בחייו הוא היה מרבה ללמוד בספר 'דרך חיים' של אדמו"ר האמצעי, בו מבוארים בהרחבה ענייני עבודת התשובה ואופני עבודת ה' בפועל. לימוד זה עורר בו בכיות כה רבות וסוערות, עד שהדבר הזיק לבריאותו והרופא אסר עליו ללמוד מספר זה!

מספרים שהוא אמר כך: "צריך לערוך 'חשבון נפש' כל יום. ואם אי אפשר כל יום, לפחות פעם בשבוע; ואם גם פעם בשבוע אי אפשר, לפחות פעם בחודש; ואם גם זה לא נעשה, צריכים לדעת שאלו חיי בהמה ממש".

והוא היה נחשב ל'משכיל'!

התואר 'משכיל' בחסידות אינו מתאר אדם קר־מזג העוסק כל היום במושכלות מחמת הנאתו ממושכלות עמוקות; תואר זה מתאר חסידים כאלו שהלימוד וה'השכלה' שלהם היו חלק מעבודת ה' של חסידות. הם חיפשו את האור האלוקי, את האמת שבחסידות.

אלא שאצל ה'משכילים' עיקר המבוקש היה שהעניין 'ונח' במוחם כדבעי. לא רק באופן של הבנה שכלית יבשה, אלא שהעניין האלוקי יורגש במוח; שהאור היקר והנעלה של חסידות יאיר בהם.

לכן אצל הרבה חסידים, גם אלו שהיו נחשבים 'משכילים', ההתוועדות הייתה המשך ללימוד החסידות, למחשבה וההתעמקות שלהם בחסידות, ובהמשך לתפילה החסידית שלהם.

אצל ה'עובדים' ההתוועדות הייתה בשביל להמשיך ו'להוריד' את העניינים עוד יותר ב'עבודה'. לדבר על זה יחד עם אנשים נוספים, וכך הדבר נעשה יותר מפורט ורלוונטי לחיי האדם (ובדרך כלל, דיבורים אלה יותר מתוכננים ומותאמים למצב ודרגת המתוועדים).

לעומת זאת, אצל ה'משכילים' הייתה ההתוועדות כדי שדברים מסוימים ב'השכלה' של חסידות או סביב החסידות, 'ונחו' יותר במוח ויורגשו בו יותר; כך שהנושא הנלמד יהיה יותר ברור ובהיר עליידי ההתדברות יחד.

מה קרה? התברר שהוא הלך בדרכו כאשר הוא מתעמק במחשבתו בחסידות, ומחוסר שימת־לב הוא נתקע בבוץ, בביצה. כיוון שלא היה יכול להמשיך ללכת, הוא נעצר וחיכה שמישהו יעבור ויעזור לו לצאת מהביצה, תוך כדי שמוחו ממשיך להיות טרוד ועסוק בעניין שחשב אודותיו.

לאחר זמן, התחילו לכאוב לו הרגליים, אז הוא התיישב בתוך הבוץ והמשיך הלאה במחשבתו... באמצע התעמקותו, הוא שכח משהו במאמר שעסק בו - האם עניין מסוים כתוב בלשון כזו או אחרת, והוא רצה לבדוק בתוך המאמר. הוא הוציא מהכיס את ההעתק של המאמר ועיין בו, וכך מצאו אותו יושב ומעיין במאמר בתוך הביצה...

זה היה הסגנון של ר' נטע'לה.

## לומר פעם אחת 'אינסוף'

ר' איצ'לה, לעומתו, היה יהודי למדן, שהיה גם 'פרומער איד', ירא־שמים ומדקדק במצוות, וגם גביר גדול, שהיה נותן מדי פעם נדבה הגונה לצדקה. וכמוכן, תפס אצלו מקום חשוב עניין הכבוד; לא כבוד עצמו חלילה, אלא "כבוד התורה"...

אירע פעם שר' נטע'לה חזר מהתוועדות והיה מבוסס. בעוברו ליד ביתו של ר' איצ'לה, הוא דפק על החלון ואמר: "איצ'לה איצ'לה, קום, התעורר! דע לך, להזכיר 'אינסוף' פעם אחת - שווה יותר מכל העשירות שלך..."

ר' גרונם היה מסביר, שהכוונה בדבריו "להזכיר 'אינסוף' אינה סתם לאמירה בפה, אלא אמירה עם הכרה והרגשה בזה. על־דרך מה שכתוב בגמרא<sup>7</sup> לגבי רחב, שמי שאומר "רחב רחב" מיד "ניקרי". ומבואר בגמרא שם, שהכוונה היא לא להזכרת שמה סתם, אלא דווקא "ביודעה ומכירה".

כך גם בנידון דידן. ר' נטע'לה אמר אמרה זו מתוך הכרה והרגשה מה זה 'אינסוף', ולכך הייתה כוונתו באומרו לר' איצ'לה שאמירה פעם אחת 'אינסוף' שווה יותר מכל רכושו. זו אמירה עם הרבה עומק ותוכן פנימי<sup>8</sup>.

7. תענית ה, ב.

8. ראה רשימות דברים עמ' 244 ובנסמן שם בהערה 71.



# לסדר ולרכז את הים הגדול

## האתגר של לומדי החסידות

מהו בעצם 'ספר הערכים - חב"ד'?

באוצר הענק של כתבי החסידות נדונה ההסברה החסידית ליסודות היהדות, כגון אמונה, אחדות השם, אהבת השם ויראתו; הבנה עמוקה במהות עם ישראל, הבחירה בו ושליחותו; גישה מיוחדת להבנת המצוות; הסברת נושאים הלכתיים ודברי אגדה, שבחז"ל מבחינתם הפנימית; הסברת מושגי קבלה, כגון הספירות העליונות ו'סדר ההשתלשלות', בגישה המיוחדת של חסידות חב"ד, על יסוד הכתוב "מבשרי אחזה אלוקה"; דרכי עבודת השם בין אדם למקום ובין אדם לחברו בגישה ייחודית, ועוד ועוד.

אך הסגנון וצורת ההגשה של הדברים בכתבי החסידות המקוריים, הם בדרך כזאת שהרוצה ללמוד ולעמוד על בוריו של נושא מסוים, עליו להתגבר על כמה וכמה קשיים:

קודם כל, רוב הסוגיות שבספרי ודרושי החסידות אין להן קשר גלוי לשמות הספרים והדרושים הללו, כגון הספר 'שערי אורה' שיש בו שני חלקים, שער החנוכה ושער הפורים, אבל אדם המחפש את סוגיית "סובב כל עלמין" ו"ממלא כל עלמין" לא ישער שעליו לחפש את הביאור בשער הפורים. וכן הוא בספרים ובמאמרים אחרים שבתורת החסידות.

זאת ועוד: גם אחרי שהמעייין יודע היכן מבואר ענין פלוני, עדיין עליו לחפש במקומות אחרים, ששם נתבאר אותו נושא בביאור שונה, או בתוספת ביאור, או כדוגמא לנושאים אחרים, אשר רק אז יבוא אל מבוקשו להגיע להבנת הנושא על בוריו.

כללו של דבר: קשה להגיע בדרך שיטתית לליבון נושא מסוים בחסידות מתוך הספרים והדרושים הללו, בדרך נוחה וקלה.

זכה דורנו, שכ"ק אדמו"ר זי"ע התווה את דרכו לעשות הכול כדי להנחיל את תורת החסידות לקהלים רחבים יותר ויותר, ואחד הפרויקטים שיצר

- ואף התחיל בעצמו לעסוק בהבאתו לידי פועל, בעריכת ספרי מפתחות לחסידות - הוא 'ספר הערכים חב"ד', שהוא כעין אנציקלופדיה לתורת חסידות חב"ד, אשר מטרתה להקל על הקהל הרחב להגיע לידיעת והבנת יסודות החסידות.

בחיבור זה מוגשים לפני

**המפעל הספרותי הגדול של הרב יואל כהן הוא 'ספר הערכים - חב"ד', שבו סודרו ורוכזו ענייני החסידות במבנה של ערכים מקיפים ומפורטים, בהוצאת קה"ת**

יצירתו החשובה והמרכזית ביותר של הרב יואל כהן היא ללא ספק סדרת 'ספר הערכים - חב"ד', שבה הופיעו עד כה תשעה כרכים, והיא כעין אנציקלופדיה מקיפה לתורת חב"ד העמוקה והרחבה מני ים.

עריכת חיבור זה הוטלה על כתפיו של הרב כהן על-ידי הרבי זי"ע עצמו, אשר יזם וייסד מפעל זה, והתעניין בו במיוחד במרוצת השנים.

ר' יואל מצידו השקיע במפעל זה - עם חברי המערכת הנוספים 'בלחט"א - שנים רבות מחייו. אלפי שעות של עיון רב, ריכוז מעמיק, וכתביה מדוקדקת של ר' יואל עצמו, הניבו חיבור מעמיק ומקיף, אשר אין דומה לו ברמת הדיוק והפירוט.

סדרה זו יצאה לאור על-ידי מערכת ההוצאה לאור הרשמית של חסידות חב"ד - קה"ת.

יצוין עוד, כי הקונטרס המופלא 'ענינה של תורת החסידות' (ראה בגיליון זה עמ' 10), הוגה על-ידי הרבי ביזמתו, לשם שילובו בכעין מבוא לספר הערכים חב"ד!







**ר' יואל שקוע בהעמקה אופיינית על שולחן עבודתו**

ספרים שמטרתם כנ"ל, ודוקא בתורת החסידות לא נמצא כמוהו. ומתאים לשיטת חסידות חב"ד שאחת הנקודות העיקריות בזה להבין הענינים על בוריים, ובסגנון הידוע "שיהיה מובן גם בשכל נפש הבהמית", הנה לא ראיתי אף התחלה בזה, מלבד שער היחוד לאדמו"ר האמצעי שהוא על סדר ההשתלשלות, אבל בקיצור נמרץ.

הרגשתי בהכרח האמור עשירות בשנים, אלא שמפני כמה וכמה סיבות נתעכב הדבר, והתחלתי לפני עשירות בשנים בהקדמת עבודה המוכרחת לעריכת ספר ערכים כזה על ידי עריכת מפתחות ענינים של ספרי היסוד בתורת החסידות. ולדעתי, וגם בזה "מבשרי אחזה", הצליח ספר הערכים בצורה שהופיע למלאות במדה חשובה וגדולה חסרון האמור.

הקורא והמעייין נושאי החסידות מתוך המקורות, בצורה מתומצתת וקריאה, כך שהנושאים יהיו מרוכזים, מסודרים, בהישג יד, ובלי לוותר על העומק הטמון בתוכם.

נוסף על כך יש בסדרה מדור מיוחד הנקרא 'מילואים', שהוא כעין השלמה להערות שנכתבו בשולי הגיליון, ומחמת אורכן באו במדור נבדל בסוף הספר.

ההערות האלה ארוכות, וכוללות תיווכים והסברים עמוקים בסוגיות הסבוכות והעמוקות ביותר בתורת חסידות חב"ד (בדוגמת 'אור-אין-סוף', 'אחדות השם' וכיו"ב, שהם ערכים המשתרעים על פני כרכים שלמים), אך כל זאת בקיצור יחסית וללא הרחבת ההסבר (כמצוי בשיעוריו המוסברים של ר' יואל); וזאת במסגרת סידור הענינים והבהרתם כראוי.

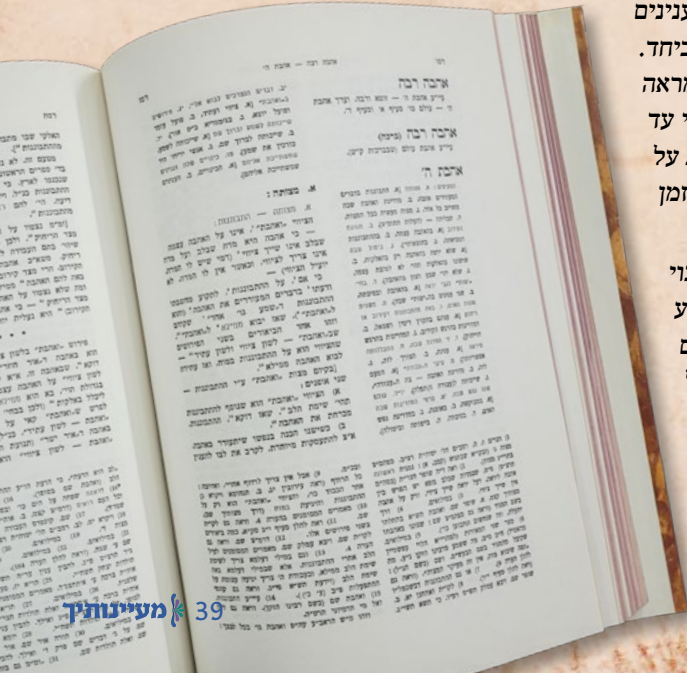
ברבות השנים נהפך מדור זה לנכס צאן ברזל בעבור לומדי החסידות המעמיקים, המחפשים להבין את יסודות החסידות על בוריים.

**"גודל ההכרה"**

העדות הטובה ביותר לייחודו ולמעלתו של מפעל 'ספר הערכים - חב"ד' טמונה בדברי הרבי זי"ע עצמו במכתבו לעורך האנציקלופדיה התלמודית, הגאון רבי שלמה יוסף זיין ע"ה (אגרות קודש כרך כז אגרת 'קכז):

מטרת ספר זה . . להקל על לימוד תורת החסידות בנקודה עקרית, על ידי ריכוז הענינים המפוזרים בכמה וכמה ספרים ומאמרים, ביחד. ועוד וגם זה עיקר, בהוספת הצינינים ומראה מקומות, שבסגנון ד"מבשרי אחזה" ראיתי עד כמה נוגע הענין כדי להבין ענין בחסידות על בוריו, על כל פנים במדה האפשרית תוך הזמן שמקדשים אותו ללימוד תורת החסידות.

גודל ההכרח בזה מובן גם כן מריבוי הספרים מעין זה בתורת הנגלה, הן בנוגע לריכוז החומר על דרך ספרי ערכים בתורת הנגלה על סדר הא"ב וכו' או על סדר הענינים וכו', על אחת כמה וכמה בנוגע לסיכום הפסקי דינים בספרי הפוסקים, ואפילו בתורת הקבלה כמה





# ספרי ה'חוזר'



בו' במנחם-אב יחול היראצייט הראשון של הגאון החסיד הרב **יואל כהן** זצ"ל. הוצאת 'מעיינותיך' זכתה להוציא לאור מגוון מספריו, בביאורי חסידות ובאורחותיה.

## בדרכי החסידים

רעיונות, סיפורים ופנינים שנשמעו מאת הרב יואל כהן בעת התוועדויותיו, בהן עסק בהסברת דרכי החסידות ואורחות החסידים.

בהוצאת 'חד' - 'מעיינותיך'



**חדש!**  
חלק ב'

## המועדים וסוגיות בחסידות

סדרת מאמרים עיוניים במועדי השנה ובמושגי יסוד בתורת חסידות חב"ד. בסוף הספר סוגיות בחסידות נדפס הקונטרס הייחודי 'מהותן של ישראל', המבאר את מעלת בני ישראל על-פי חסידות בצורה מסודרת ובהירה.



## שער היחוד והאמונה

החיבור המופלא של אדמו"ר הזקן בעניין אחדות ה', עם ביאור מעמיק ויסודי.



## מחשבת החסידות תורה ומצוות

סדרת מאמרים המבארים את תפיסותיה של תורת החסידות על התורה והמצוות. בסוף הספר נדפס הקונטרס 'אדרן של מצוות - חוקים ומשפטים - במשנתו של הרבי'.



## קונטרס עניינה של תורת החסידות

מאת כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש ז"ע עם ביאור נרחב על-פי שיעורי הרב יואל כהן.



## להבין ולהשכיל

מאמרים של כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש ז"ע עם ביאור נרחב ועיונים, על-פי שיעורי הרב יואל כהן.



להשיג בחנויות הספרים המובחרות

הפצה ראשית: **אור החיים**

ספרי

מרכז הספרים הייחודי הגדול בעולם

**מעיינותיך**  
בית הוצאה לאור לספרות חסידיית