

בין התניא לנועם אלימלך

עיצובו המתוחכם של פרק א' בספר התניא על רקע פולמוס חסידי-רעיוני

פתיחה¹

ספר התניא הוא מספרי היסוד של חסידות חב"ד והחסידות בכלל, ובחלקו העיקרי "ליקוטי אמרים" הוא משרטט את שיעור קומתה של נפש האדם ואת עבודת ה' הנגזרת מכך. מאמר זה מבקש לראות את ספר התניא באור נוסף, ולהציגו כחלק מפולמוס רוחני בקרב צדיקי הדור השני והשלישי של החסידות, ובאופן קונקרטי יותר – כתגובה לספר נועם אלימלך של ר' אלימלך מליז'נסק, אשר הדפסתו קדמה במספר שנים להדפסת ספר התניא.

במסגרת המאמר אבקש לשרטט את שורשי השונות שבין ר' אלימלך מליז'נסק וחסידות פולין ככלל, ובין ר' שניאור זלמן מלאדי בעל התניא בפרט, ולהראות כיצד הם משתקפים בפרק א' של ספר התניא. בדרך זו, הרואה בספר התניא ספר בעל גוון פולמוסי, נבקש להסביר כמה מדרכי העיצוב הספרותיים של התניא, ושל פרק א' בפרט.

המאמר אינו מקיף את כל התחומים הקשורים בנושא רחב יריעה זה, אשר דורש מעצם טבעו עיון בנתיבי התורה והעבודה של כלל תלמידי המגיד ממזריץ', ובמקביל ניתוח מפורט של כל הספר התניא. דיון מקיף זה חורג מהמסגרת הנוכחית, ובמובן זה מהווה המאמר כעין הקדמה לדיון שעוד יבוא בע"ה.²

1. ניצניו של מאמר זה נכתבו בחיי מורי היקר הרב שג"ר זלה"ה, בשנת תשס"ג, שבמהלכה לימדתי, יחד עם חברי יבל"א זוהר מאור, שיעור משותף בישיבת שיח יצחק על ספר התניא. במשך השנים עבר המאמר מספר שינויים. תודתי נתונה לשמואל מרצבך על יגיעתו בעריכתו ובהתקנתו של המאמר הסופי.
2. הערת המערכת: עוד על משנתו של רש"ז ועל היחס בינה לבין תפיסות חסידיות שקדמו לה, ראה במאמרו של הרב משה פאלוך המתפרסם בגיליון זה.

בעל התניא והגותו

קולמוסים רבים נשתברו על דמותו וכתבתו של רבי שניאור זלמן מלאדי (1745-1812) מייסד חסידות חב"ד.³ רש"ז הוא דמות הבולטת בייחודיותה מבין תלמידי המגיד ממזריץ'. הוא איש אשכולות, העוסק בו זמנית ובנמרצות רבה במגוון תחומים רוחניים ומעשיים, ובכולם הוא מגיע לרמה גבוהה ביותר: הוא למדן ופוסק הלכה מובהק והוא מקובל בעל ידע נרחב; הוא מורה דרך רוחני לחסידים רבים ויוצרו של סגנון רוחני-הגותי שנמשך עד ימינו; הוא בעל כישרונות מוזיקאליים מרשימים ומלחנים של ניגונים ייחודיים ומעמיקים. לצד כל אלו הוא גם איש מעשה, גבאי צדקה ונושא באחריות על תמיכה כספית קבועה בקהילת החסידים בארץ ישראל ועל סיוע לנזקקים באזורו.⁴ נוסף לאלו, נודע רש"ז בכתבתו המסודרת - בספרו "שולחן ערוך הרב" ובספרו "ליקוטי אמרים חלק ראשון הנקרא ספר של בינונים",⁵ הלוא הוא ספר התניא. כישוריו הרבים והמגוונים של רש"ז, לצד נמרצותו ומנהיגותו הייחודית, הביאו לכך שבכל תחום בו עסק, פילס רש"ז נתיבים חדשים.⁶

גם ספרו של רש"ז, ספר התניא, הוא ספר הגות חסידי יוצא דופן. בשונה מיתר ספרי החסידות בני דורו, הוא איננו אוסף רעיונות ודרשות על סדר פרשיות השבוע או

3. על רש"ז נכתב רבות. ראו את ספרו של עמנואל אטקס, בעל התניא: רבי שניאור זלמן מלאדי וראשיתה של חסידות חב"ד, ירושלים תשע"ב, ובספרות הענפה המזכרת בביבליוגרפיה של ספרו. על הגות חב"ד, ראו עבודתו החשובה של משה חלמיש, משנתו העיונית של ר' שניאור זלמן מלאדי ויחסה לתורת הקבלה ולראשית החסידות, עבודה לשם קבלת תואר דוקטור, האוני' העברית, ירושלים תשל"ו.

ייתכן שהשילוב בין גאונותו היתרה של רש"ז ובין כישוריו המעשיים ומרצו הרב, הביא להיווצרות מתח בינו לעמיתיו. רש"ז התכוון כמובן לטוב אך גדלותו ייתרה התרחשויות אחרות, בעלות מקצב פנימי שונה. דוגמה לכך הוא רבי ברוך ממז'יבו', שהבין שאין בכוחו להתעמת עם רש"ז ישירות והסיט את הדיון ביניהם לזוטות, במתכונת שקוממה את רש"ז. בכך ניסה ר' ברוך לשמר את עולמו ומסורותיו לנוכח עצמת רש"ז. על עימות זה ראו: 'מונדשיין, מסע ברדיטשוב: מאתיים שנה למסעו של אדמו"ר הזקן, ירושלים תש"ע עמ' 43-25. לקריאה שונה של ויכוח זה ראו: ע' אטקס, בעל התניא, ירושלים תשע"ב, עמ' 122-117. התנהלותו של ר' ברוך תואמת את ממד המשחק הטמון בתורת המגיד, ראו עוד בספרי השער לאיין: תורת החסידות בהגותו של רבי דוב בער המגיד ממזריץ', ירושלים תשע"א.

5. כנוסח רפוס ראשון, סלאוויטא תקנ"ז.

6. עד היום מתאפיינת חסידות חב"ד במגוון היבטים ייחודיים מבחינה הלכתית. כך, לדוגמה, שונים נוסח התפילה, צורת התפילין, אופן קשירת הציצית, מבנה המקוואות, הנהוגים בחסידות חב"ד מאלו הנהוגים במרבית זרמי החסידות (אשר שימרו על פי רוב את מנהגייהם של יהודי פולין וליטא), והוא הדין גם לגבי עניינים אחרים כגון הקפדות מיוחדות בדיני כשרות ושבת.

בעקבות אגדות חז"ל, אלא ספר מובנה, שנועד להדריך את הלומד ברזי התורה החסידית ובדרכי עבודת ה'. כפי שכותב בעל התניא במפורש בהקדמת ספרו, המניע לכתיבת הספר הוא התרחבות המעגלים של חסידיו וחוסר היכולת שלו "להשיב לכל אחד ואחד על שאלתו בפרטות". על ידי השימוש בכתיבה המסודרת ובכישרון הביטוי המיוחד, המשתקף בתניא, מבקש רש"ז לפתור את חוסר היכולת לפגוש כל אחד ואחד מחסידיו: "ולא ידחוק עוד ליכנס לדבר עמי ביחידות, כי בהן ימצא מרגוע לנפשו ועצה נכונה לכל דבר הקשה עליו בעבודת ד'". לצד מניע זה, נראה כי פרסומו של התניא יכול להתפרש גם כהתמודדות עם חוגי המתנגדים לחסידות, שהיו סמוכים למקום מושבו של רש"ז. באמצעות הדפסת "מניפסט" רעיוני סדור, מבקש בעל התניא להדוף את טענותיהם של המתנגדים לחסידות ותולים בה רעיונות זרים.⁷

אולם יתרה מזאת: נראה כי כתיבת ספר התניא והדפסתו יכולים להתפרש גם כמענה ותגובה פנים-חסידיים. כפי שיפורט להלן, בדור השלישי של החסידות, נחלקו תלמידיו של המגיד ממזריץ' בשאלות יסוד באשר לעבודת התיקון הרצויה, ייעודו של הצדיק, היחס בין דבקות ומעשי המצוות, מידת המרכזיות של החוויה הדתית ושאלות נוספות. כפי שנראה בהרחבה להלן, קריאה של ספר התניא מזוית זו, מאפשרת לזהות מסרים חבויים נוספים, ולהבין בצורה עמוקה יותר את סדרו, מבנהו הפנימי, תכני פרקיו ואריכות היתר בנושאים משניים. קריאה זו מסבירה גם את השונות שאנו מוצאים בין ספר התניא לדרושי רש"ז שנדפסו בספרים תורה אור, ליקוטי תורה ואחרים.

מאמר זה מבקש אפוא להציע קריאה מחודשת בתניא, המתבוננת בו כספר שנכתב על רקע הפולמוס הרעיוני בין רש"ז ובין זרמים אחרים בדור השלישי של החסידות. כדי להוכיח זאת אקביל בין ספר התניא ותכניו ובין ספר חסידי חשוב נוסף, ספרו של ר' אלימלך מליז'נסק, הנועם אלימלך, אשר פרסומו קדם לספר התניא בעשור⁸ ואני משער שהוא הכתובת הספרותית שעמה מתמודד רש"ז.

7. על ספר התניא כספר פולמוסי ראו: מ' חלמיש, משנתו העיונית של רש"ז, עמ' 11-12.
 8. מהדורה ראשונה של הנועם אלימלך נדפסה בלמברג בשנת תקמ"ח (1788) כשנתיים לאחר פטירת ר' אלימלך, על ידי בנו ר' אלעזר ותלמידו ר' זכריה מענדל. הספר נדפס על פי בקשת המחבר כמובא בהקדמה: "אמת נכון הדבר מאוד לפני הבורא ית"ש שיבא לבית הדפוס כי כל אחד בוודאי ימצא בו מחוז חפצו לפי מעמדו ומדריגתו אך שאינני רוצה שיהי' זאת בעודי בחיים מטעם הכמוס עמי". מהדורה שנייה של הספר נדפסה בשקלוב בשנת תק"ן (1790); מהדורה שלישית בסלאוויטא, בשנת תקנ"ד (1794); מהדורה רביעית בפולנאה בשנת תקס"ד (1804); ומהדורות נוספות רבות עד ימינו אנו.
 עשר שנים לאחר פרסום המהדורה הראשונה של הנועם אלימלך ולאחר שהודפס בשלוש מהדורות בבתי דפוס שונים במזרח אירופה, מדפיס רש"ז בסלוויטא בשנת תקנ"ז (1797) את התניא, שהועתק קודם לכן בכתב יד על ידי חסידי חב"ד והופץ ביניהם (כפי שהיה נהוג

ר' אלימלך מליז'נסק והגותו⁹

בשנות השמונים של המאה הי"ח, היה ר' אלימלך מליז'נסק (להלן: ר"א) המנהיג החסידי המרכזי בתחומי גליציה ופולין. על פי המסורת החסידית, נולד ר"א בשנת 1717 בכפר לופוכי, בפלך לומז'ה שבפולין, לאביו שהיה תלמיד חכם ועבד למחיתו באחוזתו. בעקבות מפגש עם המגיד ממזריץ',¹⁰ הפך ר"א להיות אחד מתלמידיו, ולאחר פטירתו היה למורם של מרבית צדיקי פולין וגליציה.

בקרוב חסידי חב"ד בדרות הראשונים. לתיאור תופעה זו ראה: פישל שניאורסון, חיים גראביצר: סיפורו של נופל, מהדורה בעריכתי, תל אביב תשע"ג, עמ' 536-537; חיים ליברמן, "בדיה ואמת ברבר בתי הרפוס החסידית", צדיק ועדה: היבטים היסטוריים וחברתיים בחקר החסידות, ירושלים תשס"א, עמ' 186-219). רש"ז מנמק את הדפסת הספר ברצונו לתקן שיבושים שנפלו בהעתקות השונות (כמבואר בהקדמת התניא) אך עם זאת סביר להניח שהוא ביקש להגדיל את תפוצת הספר. בדרך זו יש להסביר מדוע בחר להדפיס את הספר בסלאוויטא שבוהלין ולא בסמיכות לליז'נסק, בשקלוב שבה פעל בית דפוס מפורסם (ראו ח' ליברמן, אהל רח"ל, כרך ג, עמ' 29) ואשר בו נדפסה בתקס"ג המהדורה הראשונה של סידורו (ראה: שם, כרך א, עמ' 166). הספר נדפס לאחר מכן בואלקווא ובמקומות נוספים (חלק ממהדורות אלו שימרו את לשון השער של המהדורה הראשונה ראו עוד י' מונדשטיין, ספר התניא: ביבליוגרפיה, עמ' 36 הערה 2). המהדורות המצויות כיום הן צילום של מהדורת וילנה תרצ"ז.

9. על משנת רבי אלימלך מליז'נסק ראו: ג' נגאל, מחקרים בחסידות: אוסף מאמרים, ירושלים תשנ"ט עמ' 116-233; מ' פייקאז', ההנהגה החסידית: סמכות ואמונת צדיקים באספקלריית ספרותה של החסידות, ירושלים תשנ"ט עמ' 136-164. השוואה בין ר"א לתפיסת רש"ז ראו אצל עמנואל אטקס, "ר' שניאור זלמן כמחנך", חינוך ודת: סמכות ואוטונומיה, ירושלים תשע"א, עמ' 187 ואילך. על התפתחותה של החסידות בפולין ראה: א"ז אשכולי, החסידות בפולין, מאגנס, ירושלים תשנ"ט; צ"מ רבינוביץ, בין פשיסכא ללובלין: אישים ושיטות בחסידות פולין, ירושלים תשנ"ז.

10. ככל הנראה הגיע רבי אלימלך ללמוד אצל המגיד ממזריץ' בשנות חייו האחרונות של המגיד, לאחר שעבר ממזריץ' לרובנה (Równe). ככל הנראה, מסיבה זו מכנה ר"א את רבו בשם המגיד מרובנה (שלא כרש"ז המכנה אותו המגיד ממזריץ'). ראה לדוגמה: "אדומ"ו [=אדוני מורי ורבי] הרב המגיד דק"ק ראוני זלה"ה" (נועם אלימלך, פרשת וישב); "רבי ומורי הרב הגאון הקדוש המנוח מ' דוב בער דק"ק ראוני נשמתו בגן עדן" (שם, פרשת שלח). עדות על שהותו של המגיד ברובנה ראו גם בהקדמת הספר יסוד יוסף, מינקאוויץ תקס"ג. החוזה מלובלין משתמש גם הוא בכינוי המגיד מרובנה, ראו: זאת זיכרון, ירושלים תשנ"ב, התחלה, עמ' ה; שם עמ' טו (עם זאת במקום אחד הוא כותב: "הרב איש האלקים ר' דוב מעזריטשר" (זכרון זאת, פרשת זכור, ירושלים תשס"ד, עמ' קעט-קפ). תיעוד של תקופת מגורי המגיד ברובנה מוסר גם רש"ז: "בקיץ תקל"ב (1772)... בבית אדמ"ו [=אדוני מורי ורבי] רבינו הגדול הגאון המפורסם מוהר"ר דוב בער נ"ע [=נשמתו עדן] בק"ק ראוונע"

עד לפגישתו עם המגיד, בגיל מבוגר יחסית,¹¹ היה ר"א "חסיד ישן". המושג "חסידים ישנים" מתאר חבורות של עובדי ה' שהתמסרו לעבודה רוחנית, וניזונו מתמהיל של

(שו"ת המצורף לשו"ע אדמו"ר הזקן, סימן יד). עדות נוספת ניתן למצוא בדבריו של רש"ז בזמן מחלוקתו עם ר"א קאליסקר, ראו: קובץ יגדיל תורה, סח (תשרי כסלו תשמ"ו) ניו יורק, עמ' נא, הערה 23. תיעוד על קיומו של בית מדרש ברובנה, שנוסד על ידי רבי דוב בער, נשמר בכתיבת אחד מחסידיו ברסלב בארץ ישראל, ר' שמואל הורביץ, המתאר את נסיעתו בשנת 1922 קודם לימי מלחמת העולם השנייה: "ובאתי באמצע הלילה לעיר רובנה הנמצאת סמוך לגבול של רוסיה ואסור להיות שם אנשים זרים ואיני יודע שום מקום לילך, והלכתי לרב רבי משה אליעזר והוא אמר לי לילך למלון, ואחר כך בשבת הייתי בבית המדרש של המגיד ממזריטש" (ימי שמואל, חלק שני, י-ם תשנ"ב עמ' רמו).

11. ר' זושא אחיו הגדול של רבי אלימלך, התקרב ראשון לר' רב בער והיה מתלמידיו עוד במזריץ', ובעקבותיו עסק בהתבודדות ביערות ובעניינים נוספים מלבד לימוד תורה וסגפנות. אחיו ר"א, שהיה למדן ו"חסיד ישן", תמה על חיי אחיו ונענה במשל מחוכם שעורר את ר"א לחשב מחדש את דרכו. משל זה מתאר שוני בין בן מלך הקרוב אשר גורש מן הארמון בשל התנהגותו, ובין אחד מנתיני המלך שקיבל אפשרות לראות את המלך מרחוק כמסיק תנורים: "אחרי הדברים האלה כאשר כלה הרב הצדיק וקדוש את המשל נזכר אמר לאחיו הצדיק בגודל ענותנותו: אחי, אחי, אתה יודע כי אין בי לא תורה ולא חכמה, לא דעת ולא תבונה. לכן אני צריך לעבוד עבודת עבד בעמל רב ויגיעת נפש עד כי אוכל לראותו וכו' אמנם אתה הוא תלמיד חכם מופלג אינך צריך כי אם להשגיח היטב על דיבורך ולימודך ותפילתך, שיהיו מחשבותיך ולבך עם כל הדיבורים מה שאתה מדבר בתורה ותפילה וכו' ואז תהיה מהיושבים ראשונה במלכות ורואי פניו ית"ש... ואז נסע הרב הצדיק וכו' אלימלך ז"ל עמו אל הרב המגיד ממעזריטש ז"ל ונעשה לו תלמיד מובהק" (סיפורים חסידיים, מהדורת ג' נגאל, תל אביב תשנ"א, עמ' 39-40).

ריבוי המחמאות שבו נקט ר' זושא ביחס לר"א, הביא את ר"א להבנה שהוא איננו מה שהוא חושב שהנו, ועל כן עדיף לו לחיות חיים של מסיק תנורים ולא לדמיין את עצמו כבן המלך. ר"א הפנים היטב את דברי אחיו והבין שדרכו היא ימרה שהוא אינו מסוגל לה באמת. גם לו ייתכנו מחשבות זרות, חטאים ועברות, וממילא רק כמסיק תנורים הוא יכול להצליח. סיפור זה נידון בספרות המחקרית ראו: "אלשטיין, האקסטאזה והסיפור החסידי, תשנ"ח, עמ' 137-156; צ' קויפמן, בכל דרכך דעהו, תשס"ט, עמ' 347-350. ברקע של סיפור זה מונח משלו הנודע של הבעש"ט על בן המלך הרוצה בקרבתו לאביו המלך ולא במתנותיו, תוך שר' זושא מציג את הגישה האחרונה בשם מסיק תנורים ולא בשם בן המלך. על משלי הבעש"ט הקרובים למשלו של ר' זושא על בן המלך, ראו ספרי, סוד הדעת: דמותו הרוחנית והנהגתו החברתית של הבעש"ט, ירושלים תשס"ז, עמ' 32-36 ובהערות. בהקשר זה יש להעיר שיתכן שהדימוי מסיק תנורים אשר נקשר כאן לעבודת דבקות, היה מושג מוכר בקרב תלמידי המגיד ממזריץ', וכך אנו מוצאים את התיאור הבא: "הנוסעים להרב המגיד נ"ע היו רבים מאוד. אך להיות תלמידים מובהקים לא קיבל רק יחיד סגולה ואף על פי כן

מסורות מעשיות מחסידי אשכנז, בדבר תיקוני תשובה, סיגופים ותעניות, יחד עם ידע מעמיק של קבלת הרמ"ק וקבלת האר"י. חבורות כגון כאלו היו רווחו במזרח אירופה במאה הי"ח, וחייהם היו חיים רוחניים שמגמתם ויתור על העיסוק בעולם הגשמי, לטובת תיקון ועשייה בעולם העליון.

במקום אחר הרחבנו על מאפייני החסידות ה"חדשה", שהתעצבה בבית מדרשו של המגיד ממזריץ' ותיארנו אותם כתמורה מתודעת תיקון קבלית הפועלת ישירות בעולם העליון, לתפיסה המכירה במגבלות הכוח האנושי ובמסגרת מגבלות אלו נותנת מקום לעבודה רוחנית קיומית, שיש בה מרחב תמרון, יצירתיות, שעשוע והפתעה. כאשר הופך ר"א לתלמידו של המגיד, הוא מפנים תמורה זו.

לצד מהפך זה, משמר ר"א בעולמו האישי מאפיינים רבים של תודעת "חסיד ישן" יחד עם תרגום משלו לבשורת החסידות ה"חדשה". ר"א הוא אדם החי בתודעת שפלות ומתייחס בחריפות ובביקורתיות לעצמו. במקביל לתביעה לאמת ולכנות, ר"א מלא בדאגה ואכפתיות למצבו של הזולת בפרט ושל המון העם בכלל.¹²

דוגמה מעניינת, המציגה לפנינו את הפער בין עולמו הראשוני של ר"א כחסיד "ישן" ובין השתייכותו לחסידות החדשה, הוא מכתב שבו מבאר ר"א לתלמידו מי הם הראויים להתפלל בנוסח ספרד ולא בנוסח אשכנז כמסורת אשכנז ופולין. נוסח התפילה היה אחד משורשי העימות בין חסידים למתנגדים בראשית החסידות. המתנגדים לחסידות טענו שבהפצת נוסח ספרד, המיוסד בעיקרו על כוונות האר"י, בין המוני העם - אשר אינם מכירים את כוונות האר"י ואינם מיושבי הקלויזים המיוחדים שבהם עסקו בקבלה¹³ דוגמת הקלויז בברוד - יש משום בעיה. ר"א מציג את התנאים הנדרשים לתפילה בנוסח ספרד ולצד זאת הוא מבקר אחרים מלומדי הקבלה בני דורו (אגרת לבנו, מובאת בסוף ספרו נועם אלימלך):

אך צריך שיהו המתפללים בנוסח זה, פרושים מדרכי העולם. הראשון מהפרישות הוא שלא להוציא שקר מפיו ושלא להיות מקלל את חברו אפילו בלב בשום פעם, גם שלא יקפיד עליהם אפילו הקפדה בלב, ושלא להוציא

היו הרבה נשאים להיות משמשים להרב המגיד ותלמידיו והיו נקראים בשם מסיקי התנור" (בית רבי, עמ' 122).

12. שילובן של תכונות אלו: ביקורתיות ותודעת שפלות, יתפתחו לימים באחדים מזרמי חסידות פולין, דוגמת פשיסחא וקוצק, ויהפכו לסימני ההיכר של החסידות הפולנית.

13. על נושא זה ראו נ"מ גלבר, "תולדות יהודי ברודי: השמ"ג-תש"ג", ערים ואמהות בישראל, כרך ו, י-ם תשט"ו. לניתוח הקלויז וחבורת הלומדים בו ראו א' ריינר, "הון, מעמד חברתי ותלמוד תורה: הקלויז בחברה היהודית במזרח אירופה במאות הי"ז-י"ח", ציון נח, ג (תשנ"ג), עמ' 315. עוד על נושא זה ראו א"י השל: The Circle of the Baal Shem Tov: Studies in Hasidism, University of Chicago Press, 1985 pp 20-52.

שבועה מפיו ושלא להיות לו קנאה וחמדת ממון. ומידת גאוה בלתי אפשרי להעלות על הכתב גנותו...

גם שהוא מרגיש בעצמו באמת שאין לו שום מנוחה מדאגות מצרות ישראל ולבו כואב ומיצר עליהם בלי הפוגות עד שמגודל הצער בלתי יכול להתאפק מלהתפלל עליהם בינו לבין עצמו, אף שאינו ראוי והגון בעיני עצמו על כללות ישראל ואפילו על שונאיו...

ואם לאו, חלילה להתפלל בנוסחא הנ"ל. כי ראיתי אנשים גדולים שהם פרושים מדרכי עולם אבל הכול בשביל הנאתם גם יש לומדים ספרי קבלה ומתפללים בתוך סידור האר"י ז"ל ולומדים בטלית ותפילין אשר אין לך פרישות גדול מזה, כי באמת הדברים הללו הם טובים אך שאין בהם פנימיות...

ר"א מתאר אם כן את התנאים הנדרשים לשם תפילה בנוסח ספרד על פי כוונות האר"י, ועיקרם פרישות. הקורא מצפה שחלק מאותה פרישות יהיה פרישות מענייני עולם הזה והיא תכלול סיגופים ותעניות. אולם באופן מפתיע ר"א מבהיר שמדובר בפרישות משקר, מתאוות ממון ומקנאה. תנאי נוסף הוא דאגה לכלל ישראל, עד כדי חוסר מנוחה תמידי. ר"א מוסיף שכדי להתפלל בנוסח ספרד אין צורך להכיר היטב את כוונות האר"י, למרות שזהו המניע הראשוני לשימוש בנוסח זה.

בהמשך דבריו מבקר ר"א, שהכיר היטב את חברות המקובלים יושבי הקלויזים, אחדים מהנוהגים בנוסח האר"י אך רחוקים מאוד מהפרישות שהוא מציג. ר"א מתאר שמדובר באנשים שלומדים בספרי הקבלה לשם הנאתם האישית ומדבריו ניתן להבין שהפרישות שהוא מתאר מנוגדת לפרישות באמצעות סיגופים ותעניות, שיש בה מן השקר בשל המוחצנות העוטפת אותה.

תיאורים אלו בדבר הרחבת נוסח האר"י לכלל הציבור, תואמים היטב את התמורה החסידית מבית מדרשו של המגיד, אשר שמה את הדגש על אופן העבודה והרחיבה את השימוש בנוסח האמור גם למי שאינם בקיאים בכוונות האר"י. השלמתם של תיאורים אלו מצויה בדרך שבה מתאר ר"א את תפילתו הוא (מאור ושמש, פרשת עקב):

יש כמה וכמה אנשים שמתפללים בכוונות השמות, ואולם בדורות האלו אינם צריכים לזה וכן שמעתי מאדמו"ר בוצינא קדישא מו"ה אלימלך זצוק"ל שאמר שאין מתפלל על פי הכוונות ומה שמתפלל בסידור האר"י ז"ל הוא מפני שהשם הוי' נכתב שם בכתיבה תמה והוא גדול.

ר"א מעיד על עצמו שהוא אינו מתפלל בסידור נוסח האר"י בשל הכוונות המצויות בו אלא בשל עיצובו הגראפי. בסידור זה, שבאותם ימים היה נפוץ בכתב יד, הופיע שם ה' בכתיבה תמה, היינו בצורה מקושטת, נאה ונוחה לקריאה וייתכן שגם במילוי אותיות. ר"א מוותר אפוא, במובן מסוים, על עבודת הכוונות הפרטנית ותחתיה הוא רואה בעבודת הדבקות הכנה את הנתיב הראוי לקרבת אלוקים, נתיב המסור לכל

אדם. כך לדוגמה נמסר בשם ר"א על היחס בין הרבקות ובין כוונות המקובלים (מאור ושמש, פרשת נצבים):

וכן שמעתי מאדמו"ר הרב הקדוש האלוקי רשכב"ה רבינו אלימלך זצוק"ל לבל יחשוב אדם מחשבות וחשבונות כוונת השמות רק ייקשר נפשו ורוחו ונשמתו באין סוף ב"ה וכל כך תהיה מחשבתו דבוקה בנועם ד' עד שלא יהיה לו פנאי אפילו רגע לכוון הכוונות ואדם אשר בתפילתו בכחינה זו. נעשים הכוונות והיחודים מאליהם.

עבודת הרבקות המתארת דרגה גבוהה של קרבת אלוקים, מזוהה בכתביו של ר"א עם מושג הצדיקות והצדיק. בספרו נועם אלימלך מרחיב ר"א את היריעה ומשרטט מגוון נרחב של דרגות וניסוחים של מדרגה זו.¹⁴ עיסוק נרחב זה, המבוסס על מאמרי חז"ל באשר לדרגות הצדיק הבינוני והרשע,¹⁵ חריג בהשוואה לספרי החסידות שקדמו לו, לכתביו של רבו המגיד ממזריץ' ולכתביו ר' יעקב יוסף מפולנאה.

פועל יוצא של הדגשת ממד הרבקות הוא הטענה שמעשה המצוות כשלעצמו שייך לקטגוריה גשמית ורק ממד הכוונה מעניק לו משמעות (נועם אלימלך, פרשת וירא):

שעיקר רצון הבורא ית' הוא שיהי' לאדם רצון מלא ושלם לעשות רצונו ית', ונמצא אחר כוונת הלב הן הן הדברים, אם כיוון ליכו לעשות איזה מצווה לשמו ית' ברצון מלא ושלם חשיב לפניו כאילו כבר עשה... ואף על פי כן הכרחי לאדם לעשות ולגמור המצווה במעשה כי זה בלתי אפשרי לאדם שיעמוד על כוונתו בכירור שלם... עד שיגמור המצווה...

ר"א עומד על היחס בין מעשה המצווה והכוונה, ומדגיש את מרכזיות הכוונה והרבקות, כאשר הקיום בפועל של המצווה נתפס אצלו כחסר ערך מכונן ועצמי. לדידו, חשיבות המעשה בפועל היא כדי לוודא אמיתות כוונת הלב אך לא יותר מכך.¹⁶

דברים ברוח דומה אנו למדים גם במקום אחר (שם, פרשת בלק):

14. עוד על נושא זה ראו במאמרה של רבקה ש"ץ-אופנהיימר, "למהותו של הצדיק בחסידות: עיונים בתורת הצדיק של ר' אלימלך מליז'נסק", מולד, יח (תשי"ב), עמ' 365-378.
15. לדוגמה: "צדיקים יצר טוב שופטן וכו' בינונים זה וזה שופטן" (ברכות סא, ב); מימרת רבה: "כגון אנו בינונים" (שם); לשון המשנה (אבות ב, יג): "אל תהי רשע בעיני עצמך" (ראה להלן בהרחבה). כפי שנראה בהמשך, מקורות אלו עצמם הם הבסיס לשיטתו של רש"ז בפרק א של ספר התניא, והדבר אינו מקרי.
16. דברים אלו עומדים בניגוד מסוים לדברי הבעש"ט המדגישים את העשייה: "לכפות על עצמך דמכל מקום עשה מעשה, שהריבור נקרא מעשה ולכך גם שהי' בלא כוונה יצא" (בן פורת יוסף, פרשת וישב, עמ' סז).

דהנה כל תורה ומצוות הנעשים בלא כוונה, היא כגוף בלי נשמה. ונמצא כשהאדם לומד תורה או עושה מצווה שלא לשמה, נברא מזה רק הגוף לבד ללא הנשמה.

וכן הוא במקום נוסף (שם, פרשת לך לך):

”כן כל מצווה ומצווה יש לו שורש ועיקר למעלה באילן העליון. וצריך האדם להשכיל לדעת שורש העיקר של המצווה, ולא כמצוות אנשים מלומדה.

הדגשתן של כוונת הלב והדבקות לעומת שוליות המעשה, מלמדת שתכלית האדם, לפי ר”א, איננה מתמצה בקיום מעשי בלבד והיא כוללת התעלות מעולם החומריות להווייה של דבקות רוחנית והתמרת החיים היומיומיים מספירה של חולין למדרגה גבוהה של כמיהה מתמדת להתעלות. כל אדם, ובייחוד הצדיק, נדרש לפרוץ את מגבלות החומר ולהגיע למגע ממשי עם המלך עצמו.

עבודת הדבקות המתמדת כרוכה ברתימתם של כוחות הרגש למעשה המצווה, ואלמלא אהבה ויראה המלוות את מעשה המצווה, הוא אינו פורח למעלה: ”וכן להיפוך אם יעשה אדם מצווה במעשיו ולא יכוין לבו לעשות בדחילו ורחימו לא פרחת לעילא” (שם, פרשת וירא).¹⁷

החוויה הרגשית הכרוכה במעשה המצווה היא מרכיב מהותי בה והיא הופכת אותה לחוויה מטלטלת מאוד, כלשונו של ר”א (שם, אגרת הקודש):

שהצדיק עובד ד’ מיראה ואהבה, ואהבה מביאה אותו כמעט לשיגעון כמו שכתבו ”באהבתה תשגה תמיד”.

מסורת מעניינת שמביא ר”א בשם רבו, המגיד ממזריץ’, מבטאת היטב את מרכזיות הדבקות ואת תפיסתו באשר לדבקות הייחודית המאפיינת את חיי הצדיקים (שם, פרשת בשלח):¹⁸

17. ראו עוד: ג’ נגאל, ”חטא, תוכחה ותשובה במשנת ר’ אלימלך מליז'נסק”, בר-אילן יג, (תשל”ו), עמ’ 234-248.

18. מקבילות לדרשה זו בכתבי רבי דוב בער ראו: אור תורה, ניו יורק תשס”ו, פרשת וישב, עמ’ לא; אור האמת, מהדורת צילום ללא שנת הוצאה, עמ’ יג; ליקוטי אמרים, מכון שובי נפשי, ירושלים תשס”ט, עמ’ קיט. מסורת נוספת שמביא רבי אלימלך מרבו בעניין קרוב היא המסורת הבאה: ”ממורי ורבי הרב הגאון הקדוש המנוח מ’ דוב בער דקהילת קודש ראוונע נשמתו גן עדן: ’ולא הסריח בשר הקודש מעולם’ ופירש מי שהוא בשר קדוש הוא צדיק גמור אינו מסריח מעולם אף כשהוא מעורב עימהם ומדבר עימהם” (נועם אלימלך, פרשת שלח).

ששמעתי מאדמ"ו [=אדוני מורי ורבי, ר' דוב בער] שרפים עומדים ממעל לו, פירוש הצדיקים נקראים שרפים על שם התלהבות אש משמים והדבקות שבהם, והם צריכים לילך תמיד ממדריגה למדריגה.

כפי שמתבאר בכתבי תלמידיו, חיי היומיום של ר"א היו מלאים באותה דבקות ובכמיהה להתנתק מהרובד החומרי של החיים האנושיים ולהימצא ברובד הרוחני. כך כותב תלמידו של ר"א, ר' ישראל מקוֹז'ניץ (עבודת ישראל, פרשת חיי שרה):

וכמו שהיה מרבינו הצדיק מ"א [=מורנו אלימלך] זכר צדיק לברכה, שכל תשוקתו הייתה להיפרד מעולם הזה החומרי, ולעמוד במקור הקדושה מבלי לבוש החומר העב.

וכך גם בשמועה שמוסר ר' יעקב יצחק, החוזה מלובלין, בשם רבו ר"א (זאת זכרון, פרשת בלק):

שמעתי מאת הרב רבי אלימלך מליזענסק "עשה לך שרף" תראה להתדבק בבורא ב"ה תמיד ולהבין רוממותו ונוראותיו וטובותיו וחסדיו, להיות בוער בלבך אהבת הבורא ב"ה ויראתו זה עשה לך שרף הוא התלהבות.¹⁹

את הצורך בדבקות רגשית ואת מידת מרכזיותה, מוכיח ר"א תוך שימוש במאמרי חז"ל המתארים את הצדיק, הבינוני והרשע. מדבריו ניתן ללמוד שהצדיק אינו אדם שאינו מסוגל לחטוא, אלא אדם שהדבקות הרגשית היא מרכז הווייתו. לכן מאופיין הצדיק, בין היתר, בתנועה של רצוא ושוב, בין החוויה הדתית לקיום החומרי היומיומי (נועם אלימלך, פרשת שופטים):

דאיתא בגמרא "צדיקים יצר טוב שופטן" יש לומר הפירוש כי דרך הצדיקים שיש להם מוכיח בקרבנותם המוכיח אותם על כל מעשיהם אשר הם עושים ומראה להם גם במעשיהם הטובים איך שחסרו... ולא כן הרשעים כי נהפוך הוא שכל מעשיהם טובים בעיניהם... "בינונים זה וזה שופטן", כמו שאמר התנא "כגון אנו בינונים" דהיינו שצריך האדם להחזיק עצמו בשני דרכים האלו להתווכח בקרבו תמיד על מעשיו שיהי' תמיד לנגד עיניו שהוא בעל החיסרון שמחסר בעבודתו ית' ואינו יוצא ידי חובתו. אך אל יחזיק את עצמו כרשע ח"ו כאמרם ז"ל "אל תהי רשע בפני עצמך" והטעם הוא כי אם יחזיק עצמו כרשע אזי אין בלבו בקרבו לעשות איזה מצווה או תורה ותפילה ואיזה עובדא כשירה

19. ניתן להשוות בין מוטיב האש החוזר בדימויו של רבי אלימלך ותלמידיו, לעומת דימוי המים והצדיק הנמצא בים אצל רש"ז (כדרשתו המובאת בהמשך). על דימוי האש ומשמעותו ראו אצל יונתן גארב בספרו: Shamanic Trance in Modern Kabbalah, The University of Chicago Press, 2011.

כי הוא מתיימש עצמו נמצא כי צריך האדם להחזיק בשני המדרגות יחדיו יהיו תמים אצלו כאמרם ז"ל "בכל לבבך - בשני יצריך".

ר"א רואה בצדיק אדם שמבקר את עצמו באופן קבוע וברשע את מי שאינו מבקר את עצמו אלא מצדיק את בחירותיו ומעשיו. הדרכתו של ר"א לכל אדם היא לראות את עצמו כבינוני, דהיינו: עליו להיות ביקורתי כלפי עצמו כצדיק, אך מאידך לא להחליש את עצמו ואת כוחותיו בעודף ביקורת עצמית, ובזה להידמות לרשע. הבינוני, לפי ר"א, הוא אדם המתמודד עם קשיים, חולשות ומשברים. הוא אינו מושלם ולכן עליו לבקר את עצמו, מחד, אך להצדיק את מקומו כדי שלא ייפול ממדרגתו. הצדיק, לעומת זאת, הוא אדם חסר מנוחה אשר עסוק באופן קבוע בביקורת עצמית ובשאיפה להתקדמות - ודומה שיש בדברים אלו תיאור הולם של אישיותו של ר"א ושל צדיקי פולין שהלכו בעקבותיו.²⁰

מאמרי חז"ל בדבר הצדיק, הרשע והבינוני מובאים גם בדרשה אחרת של ר"א (שם, פרשת משפטים):

וזהו שאמר רבה "כגון אנו בינוניים" אמר לו אם כן לא שבקת חי לכל ברי'. רוצה לומר, כגון אנו בינוניים דהיינו שהעולם הוא מחצה על מחצה וצריך זהירות גדול להישמר מחטא כל דהו כדי לא להכריע ח"ו לכף חובה. אמר לו "אם כן לא שבקת" דהנה לפעמים הצדיק נכשל בנדנוד חטא קטן מאתו ית' כדי ליתן חיות לחצונים ואם כן לא שבקת חי לכל בריאה רוצה לומר, שלא תהיה חיות לחצונים מאחר שצריך להיזהר.

גם בדרשה זו מתואר הצדיק כאדם המצוי בביקורת תמידית ובחשש קבוע מנדנוד חטא. הצדיק של ר"א הוא אדם שעלול לחטוא בנדנודי עברה קלים, שתוצאתם הורדת חיות למציאות החומרית הנמוכה. החשש מפני החטא מביא את הצדיק לביקורת תמידית, אולם עם זאת נדנודי עברה קלים אלו מאפשרים את קיומה של המציאות החסרה. ר"א מסתמך גם בדרשה זו על מימרת רבה במסכת ברכות (סא, ב) ועל תגובתו של אביי למימרה זו. אף כאן מוצג הצדיק כמי שהדבקות החווייתית היא זו אשר עומדת במרכז עולמו.

בנוסף, מביאה דרשה זו לידי ביטוי את התמורה שעבר ר"א מחסיד "ישן" לחסיד "חדש". המחויבות של הצדיק להיות במגע עם החומריות ועם בני אדם, כדי להעלות ניצוצות וכדי להיות שותף בעבודת התיקון, על אף שמפגש זה עלול להביא אותו למקומות של חטא וחסרון, היא החידוש של החסידות ה"חדשה".²¹

20. תיאור זה מזכיר במידה רבה את דמות דיוקנו של הבינוני שבתניא, ועל כך נרחיב להלן.
21. הערת המערכת: עוד על עניין זה ראה במאמרו של הרב ד"ר צבי לשם המתפרסם בגיליון זה.

כפי שכותב ר"א בדרשה נוספת, שגם בה הוא מצטט את מאמרי חז"ל האמורים, נפילות אלו אינן מורידות את הצדיק ממעלתו. הן מאפשרות לו להיות במגע מכוון עם העולם הארצי ולהעלותו לדרגתו הרוחנית הגבוהה מכוח כוונת לבו ומחשבתו (שם, פרשת וישלח):

דגם אם חטא אדם אין לעשות עצמו רשע ממש נגד המקטרג, רק ירשע עצמו במקצת ויצדיק עצמו במקצת. וזהו שאנו תולים קצת החטא באבותינו, דהיינו מה שאנחנו חטאנו הוא על ידי אבותינו שלא קידשו אותנו בקדושה שלימה, וגם זה גרמה לנו שחטאנו. ובאמת כבר אבותינו הם בגן עדן ולא יזיק להם הקטרוג רק שאנו תולין בהם, כדי שלא ליתן פיתחון פה למקטרג שאנחנו עצמינו חלילה עושים עצמינו רשעים. ונמצא בהתוודות אדם חטאיו עושה עצמו כבינוני, וזהו שאמר "כגון אנו בינונים" ... דהיינו מחצה על מחצה, כי להצדיק את עצמו בוודאי אי אפשר, רק להעשות כבינונים.

בין התניא והנועם אלימלך

ספרו של רש"ז, ספר התניא, יוצא לאור, כאמור, כעשר שנים לאחר הדפסתו הראשונה של הנועם אלימלך. בעמוד השער של המהדורה הראשונה מתאר רש"ז את ספר במילים הבאות:

מלוקט מפי ספרים ומפי סופרים קדושי עליון נ"ע [=נשמתם עדן]²²
 מיוסד על פסוק "כי קרוב אליך הדבר מאוד בפיך ובלבבך לעשותו"
 לבאר היטב איך הוא קרוב מאוד בדרך ארוכה וקצרה בעה"י [=בעזרת ד'
 יתברך].

22. המונח המקורי הוא "מפי סופרים ולא מפי ספרים" אשר היה מצוי בימי הביניים. ראו: ש' אברמסון, "סיפור הספרים: פתיחה לספרו של ש"י עגנון" ספר סופר וסיפור, תל אביב תשל"ח, עמ' ה. מונח זה בא לבטא את מעלת הלימוד החי ממורה בשונה מלימוד מתוך טקסט כתוב. יש לציין כי ישנו גם נוסח הפוך: "מפי ספרים ולא מפי סופרים". ראו: י' אחיטוב, "מפי ספרים ולא מפי סופרים", סיני קז (כסלו תשנ"א), עמ' קלג. השימוש בביטוי הכפול מופיע בספרות החסידית בקרב אחרים מתלמידי ר' דוב בער, דוגמת רבי אהרון מקארלין שכותב: "דאיתא מפי ספרים וסופרים" (בית אהרון, מכתבי קודש מרה"ק ז"ע, ירושלים תשנ"ט, עמ' קנא) נראה שהיגר זה מלמד על תודעתם של תלמידי המגיד לכך שתורתם איננה רק מפי ספרים, אלא גם מפי סופרים דהיינו רבם ר' דוב בער. על המונח ראו: ר' יעקובי, "מפי סופרים ולא מפי ספרים במשנת ר' צדוק הכהן והוגים אחרים", מתוך: מאת לצדיק: קובץ מאמרים על רבי צדוק הכהן ומשנתו, ירושלים תש"ס, עמ' 245-254.

דברי רש"ז הללו מהווים מפתח חשוב להבנת ספר התניא, כספר המיוסד על מילות הפסוק אותו הוא מצטט בשער. ואכן, עיון בפרקי הספר מגלה שהוא עוקב את ביאור הפסוק, כאשר הפרשנות העקבית מתחילה בפרק י"ז הפותח במשפט: "ובזה יובן מה שכתוב 'כי קרוב אליך הדבר מאוד בפיך ובלבבך לעשותו'". גם בהמשך, בפרק כ"ה, שב רש"ז לפסוק זה וכותב: "וזהו שכתוב 'כי קרוב אליך הדבר מאוד', ומסביר את המשך הפסוק שלא התבאר קודם לכן. חמישה עשר הפרקים שקודמים לפרק י"ז, פרקים ב'-ט"ז, מהווים מעין מבוא רחב שבו מבהיר רש"ז את מבנה נפש האדם המורכבת, לפי תיאורו, משתי נפשות הפועלות במקביל, כאשר לכל נפש יש את מאפייניה. מבוא זה מהווה פתיחה המאפשרת להבין את עיקרו של הספר, המפרש כאמור, את מילות הפסוק הנזכר.

בפרק ט"ז, המסכם את המבוא, יוצר רש"ז מושג חדש של דבקות והוא "דחילו ורחימו שכליים", יראה ואהבה שכליים. צמד מונחים זה, שמקורו בספר הזוהר, מתאר מצב שבו אדם אינו מצליח לחוש בפועל באהבה וביראה, אולם יש לו אהבה ויראה שכליים. רש"ז קובע שגם אהבה ויראה שכליים הם מדרגה גבוהה. משמעותו העמוקה של צמד מונחים זה היא פרשנות מחודשת לדבקות הנדרשת בעבודה הדתית. אצל רש"ז ההכרה היא המחוללת דבקות שיש בה קרבה והזדהות ומוציאה את האדם ממצרי עצמו.²³ לעומת זאת, דבקות המתחילה מרגשות עזים איננה יציאת האדם מעולמו הצר, ולמעשה אינה אלא דבקות מדומה. דבקות אמיתית יכולה להתרחש רק על ידי התבוננות, וכל דבקות אחרת איננה דבקות רוחנית אלא חוויה אישית, המתחילה ומסתיימת בעולמו הסובייקטיבי של האדם.

בשונה מר' אלימלך, אשר שם את הדגש על דבקות בפועל ועל יראה ואהבה רגשיים-אקסטטיים, רש"ז שם את הדגש על יראה ואהבה תבוניים, היכולים לעתים לחולל דבקות רגשית אבל אינם תלויים בכך בהכרח. רש"ז אינו שולל כמובן את הדבקות הרגשית ואף הוא רואה בה ערך. אולם לדידו של רש"ז, הדבקות הרצויה היא דבקות ששורשיה בהבנה והיא מביאה לעשייה בפועל, ולא חוויה רגשית-קיומית של התאחדות רוחנית - אשר אין בה את ממד ההכרה והיא חסרה לעתים את היכולת לממש אותה בעולם המעשה. מבחינה זאת, המעטת ערכה של הדבקות הרגשית כאמת מידה לקרבת אלוקים מאפשרת לרש"ז להניח שישנה דבקות מוסתרת, בכל אחד מישראל, "אהבה מסותרת", אשר גילויה איננו תנאי לעבודה הדתית של האדם.

23. לדוגמה, ראה (תורה אור, מגילת אסתר, קכב, ג): "כי עיקר התפלה הוא בחי' הביטול במציאות מחמת גדולת ה' שמתבונן בו כו' עד שאינו מרגיש עצמותו בבחי' יש ודבר כלל. כי אם מרגיש התפעלות שלו בבחי' לגרמיה שהוא העובד וכמו שנאמר למען שמי יכבד ה' וכיוצא זהו בחי' ערב רב וכו' אלא עיקר התפלה הוא בהיפך שיבא לבחי' ביטול עצמותו מכל וכל בלא בחי' לגרמיה כלל...".

בפרק י"ז, אשר פותח כאמור את ליבת הספר, ממשיך רש"ז מגמה זו ומבהיר שהטעם לכך שעבודת ה' קרובה לכל אדם ואדם, הוא משום שעניינה איננו חוויה ספירטואלית-אקסטטיבית. מרכזה של עבודת ה' הוא שלב המעשה וקיום המצוות, אשר בשונה מחוויה אקסטטיבית שייכים לכל אדם. עשייה זו היא הביטוי הממשי של האהבה המוסתרת בלב של כל אחד מישראל. זוהי קרבת אלוקים שורשית שגילוי נוכחותה אינו מותנה במידת יכולתו של האדם לחוות אותה, אלא באמונה בנפש האלוקית הנוכחת בקרב כל אחד ואחד.

רש"ז טוען שעבודת הדבקות המנוסחת כ"אהבה מסותרת", נוכחת באופן טבעי בלבבות ישראל וממילא היא איננה יעד שיש להשיג. היעד בעבודת ה' הוא התקדמות לשלב המזוהה עם המילה "לעשותו" שבפסוק הנזכר, כלומר עם קיום בפועל. תביעה זו אפשרית, כאמור, אצל כל אדם על בסיס "דחילו ורחימו תבוניים", כלומר גם ללא דבקות חווייתית. דברי רש"ז הללו, אשר ממעיטים מערכה של הדבקות החווייתית, אינם נכתבים בדרך אגב והם מתבהרים על רקע תפיסת העולם של רבים מתלמידי המגיד, דוגמת ר"א. ר"א, כפי שהראינו לעיל, נתן ערך רב לדבקות בפועל ולאורה הציע את דרכו בעבודת ה'. רש"ז, בשונה מר"א, מבקש להציג את עבודת ה' כדרך המתמקדת בהתבוננות מחשבתית ובעשייה של מצוות בפועל.

ביקורת על הדגשת החוויה נמצאת גם בדרושו של רש"ז, וכך הוא כותב (תורה אור, בראשית, יז, א):²⁴

ולא כמו שסוברים העולם שהעיקר הוא הלב שמשגיג תענוג ועובד בהתלהבות, ואינו כן האמת, רק העיקר הוא המעשה בלי תענוג, והלב אינו כי אם סיוע בחינת גרפין

רש"ז מדגיש אפוא את העשייה בפועל כעיקר עבודת התיקון של האדם וקובע ששאלת הרגש הדתי משנית ביחס לעשייה הממשית. רש"ז מתאר את מה "שסוברים העולם" ויש להניח שכוונתו לדעה הרווחת בחברה החסידית.

דוגמה נוספת להתנגדותו של רש"ז למרכזיות החוויה הם הדברים הבאים (ליקוטי תורה, ראש השנה, נה, ב):²⁵

24. ציטוט זה מובא אצל מ' חלמיש, משנתו העיונית של רש"ז, עמ' 250-251. הדגשות אלו המצויות בדרושים מלמדות שאין לקרוא את התניא כספר עם כוונות אפולוגטיות בשל ההתנגדות לחסידות, כביקורתו של מ' חלמיש על דעות אלו, ראו שם עמ' 248-249 ובהערה 76.

25. רש"ז מוסיף וכותב כך: "כי המצוות עיקרן הוא לעשותן בבחינת בטל רצונך סור מרע ועשה טוב לכוף את לבו הגשמי ולהכניע תחת יד הקדושה... על ידי המצווה שהיא בעשייה גשמיות בחינת יש ובה נמשך קדושה עליונה להיות היש בטל לאין והרי הם כלולים

לא כמו שסבורין העולם שזהו תכלית השלמות כשיש לו מעט אהבה, אך העיקר להמשיך אלוקותו ית' למטה להיות לו דירה בתחתונים שזהו דווקא תכלית הבריאה... וזהו יכול כל אחד אפילו הדיוט כשאומר הלכה ואגדה או עושה איזה מצווה.

אף כאן מבקר רש"ז את תפיסת "העולם" ושוב דומה שהכוונה היא לחלקים מהחברה החסידית המוכרים לו. התכלית הדתית, מדגיש רש"ז, איננה לחוות אהבה ותחושת קרבה לאלוקים, משום שאין די בדבקות קיומית כדי לממש את עבודת התיקון. הייעוד הדתי הוא הנכחת אלוקים בעולם הארצי אשר מתממשת על ידי עשייה גשמית. אמנם עולם החומר נראה כמנוכר לנוכחותו של אלוקים, אבל על ידי עשיית המצוות, גם כשעשייה זו איננה מלווה בחוויה רוחנית של התעלות, מתגלה הארה רוחנית בתוככי המציאות הארצית. הארה זו איננה מותנית ביכולת האדם לחוות אותה.²⁶

תפיסתו של רש"ז יכולה להצטייר כגישה טכנית, הנותנת דגש רב לתבונה ולמעשה החומרי. עם זאת, דומני שיש לקרוא אותה באופן אחר. כפי שמתבאר במקומות רבים בכתבי רש"ז, גם הוא, בדומה לרבו ולחבריו, חתר לדבקות באינסוף. אולם בשונה מחבריו, הוא הבין, בעקבות רבו, שכדי להגיע לדבקות אמיתית יש לוותר על הדבקות המורגשת. זו האחרונה עלולה להותיר את האדם במגבלות האגו ותחושת הישות, ובמצב שבו הוא מתנה את קיום ההארה ביכולתו לחוש בה. אם כן, דווקא הכמיהה של רש"ז לדבקות מלאה באינסוף הביאה אותה לוותר על החוויה כאמת מידה. אדרבה, רש"ז סבור שרק כאשר הדבקות אינה מורגשת בכליו האנושיים של האדם,

ומתייחדים ביחוד גמור ואמיתי על ידי האדם העושה אותן בבחינת ביטול רצונו למעלה מטבעו והרגלו.

26. שורשי תפיסתו של רש"ז מצויים גם בתורת רמ"מ מויטבסק מנהיג עליית החסידים בתקל"ז ומורו וחברו של רש"ז (אשר קורא לו במבוא לתניא: "רבותינו שבאה"ק"). רמ"מ מדגיש אף הוא את ערך הקיום המעשי של המצוות כתנועה של ביטול והתמסרות שאיננה מותנית בדבקות ספירטואלית. עדות לכך הן המובאות הבאות: "אבל הדבקות האמיתי אחר המורגש הוא שאינו מורגש בשום תפיסה" (פרי הארץ, פרשת ויקהל פקודי); "והנה כשנכנס אדם עם כל עצמו בדבר קדושה, איזה מצווה או תורה ותפילה בדביקות גמור עד התפשטות התקשרותו הראשון שבחומריות שלא להרגיש בהם כלל... וכן כשמתלבש במצוות שבת או חנוכה ומכניס על מעייניו במ עם כל עצמו בביטול שארי הרגשותיו הראשונים נקרא אחדות גמור עמו ית' כי מלבושי המצוות המקיפים וסוכבים אותו והוא בתוכם מתייחד עמו ית' בלי שום הפסק" (פרי הארץ, פרשת וישב. הדבקות היא אפוא שלב ראשוני לפני השלב שבו האדם כבר אינו מרגיש את עצמו כלל: "בלתי התבוננות והשגה המצווה גם כן גשמי וכן להיפך בלתי המצווה עסק הגשמי אין ההתבוננות והשגה מקשר את האדם להבורא ית"ש" (פרי הארץ, פרשת נח).

היא דבקות אמיתית. רק כך מוכח שמדובר בדבקות גבוהה ולא בחוויה המוגבלת לכליו המצומצמים של האדם. האפשרות לממש דבקות זו היא עשייה בפועל של מצוות, גם ללא דבקות רגשית. נכונות זו מאפשרת קרבת אלוקים כנה משום שאינה מגבילה את ההתרחשות לכלים הנפשיים של האדם.²⁷

מגמתו של רש"י חסידית במהותה והיא חותרת להנכחת הבורא בכל ההוויה. אולם חתירה זו אל האין מתפרשת אצל רש"י כווייתור על הדבקות החווייתית. רש"י מלמד שפגישה אמיתית עם האינסוף מתרחשת מתוך קיומן של המצוות המעשיות ודרך תנועה של ויתור על החוויה כמושא עבודת ה'.

ייחודה של תורת רש"י כמדגישה את ההארה הגבוהה הטמונה במעשה ללא התניה של דבקות, מודגש כבר בתחילת ספר התניא (פרק ד):

ואף שהתורה נתלבשה בדברים תחתונים גשמיים, הרי זה כמחבק את המלך. דרך משל שאין הפרש במעלת התקרבותו ודבקותו במלך, בין מחבקו כשהוא לבוש לבוש אחד בין שהוא לבוש כמה לבושים מאחר שגוף המלך בתוכם.

רש"י מתאר אפוא את עשיית המצוות ולימוד התורה כחיבוק המלך בלבושיו, זאת בשונה ממגע ישיר. חיבוק עם המלך כשהוא ללא בגדיו אינו קרוב יותר אל המלך מאשר חיבוק ומפגש הנעשה ללא לבושים והגבלות. רש"י מלמד שבתוך העשייה הגשמית מצוי מפגש ממשי עם המלך ובכך שגבה מעלתם.

27. זיקתו של רש"י לתורת המגיד נידונה אצל רבקה ש"ץ אופנהיימר, שראתה בתורת רש"י חידוש מהותי על פני תורת רבו. ש"ץ קראה את תורת המגיד כתפיסה מיסטית-אקסטטית המביאה לתודעה פסיבית (ראו רבקה ש"ץ, החסידות כמיסטיקה, ירושלים תשכ"ח, עמ' 21). עקב תפיסתה זו, היא התקשתה לראות את הקשר שבין תורת רש"י לתורת רבו, ולכן גם התנגדה לאבחנתו של יוסף וייס שראה בתורת רש"י המשך לתורת המגיד (עד שכלל את שתיהן תחת הכותרת "חסידות מיסטית" לעומת "חסידות אקזיסטנציאליסטית", ראו י' וייס, מחקרים בחסידות ברסלב, ירושלים תשל"ה, עמ' 87-95). ש"ץ קיבלה הגדרה זו על תורת המגיד אבל שללה אותה מכול וכול באשר לרש"י, שתפיסתו לדעתה היא תבונית, אנטי ספירטואלית וממילא מנוגדת לתורת המגיד. משה חלמיש חולק אף הוא על קריאה זו של תורת רש"י (מ' חלמיש, משנתו העיונית של רש"י, עמ' 255) וקובע שהדבר משתקף ביחס שבין התניא ודרושי רש"י (שם, עמ' 253-254). ביחס לזיקתו של רש"י לתורת המגיד כותב חלמיש שאין לקבוע הגדרות חד משמעיות (שם, עמ' 398, וראו גם עמ' 260-261). לטעמי, בדברי רש"י יש אכן נימה "מעשית", אלא שיש לבחון מחדש את היחס בין תורת רש"י לתורת רבו על רקע קריאה מחודשת של תורת המגיד ממזריץ', שבשונה מדברי ש"ץ איננה מדגישה את הממד הפסיבי אלא את תפיסת המשחק והשעשוע. ראו על כך בספרי השער לאין. מזווית זו נאמן רש"י לתורת רבו וראה על כך עוד להלן.

את הגוון הפולמוסי המצוי בדימוי זה אפשר להבין על רקע המובא בספרו של ר' מנחם נחום מצ'רנוביל, בן דורו של רש"ז, אשר קרוב בגישתו לדרכו של ר"א וכך הוא כותב (מאור עיניים, פרשת ואתחנן):

והנה מבשרי אחזה אלוקה, כמו באלף אלפי הברלות בזיווג הגשמי עיקר היחוד הוא בהעדר לבושים, כמו כן באלף אלפי הברלות הייחוד העליון הרוחני.

ההשוואה שעורך רמ"נ בין הזיווג הגשמי לייחוד הרוחני שבין האדם לקונו, מדגישה את הממד החווייתי הקיים בעבודת ה' ואת הדבקות שאליה יש לשאוף. היא עומדת בניגוד רב לתיאורו של רש"ז, הרואה את החיבוק עם לבושו של המלך כזהה לחיבוק עם המלך עצמו, ובכך מבטל במובן מה את הממד החווייתי שיש בעבודת ה'. המחבק את לבושי המלך כמוהו כמחבק את המלך עצמו, למרות שחיבוק זה נראה רשמי ומאופק לעומת תיאור החיבוק המאפיין את הקרבה הגופנית הבלתי אמצעית. לא לחינם אפוא מופיע דימוי זה כבר בתחילת התניא. בשימוש בו מבטא רש"ז את יחסו לדבקות המורגשת והחווייתית, והסכנות שאורבות לאוחז בה.²⁸

28. דברים דומים כותב רמ"מ מוויטבסק מורה חבר של רש"ז ומוותיקי תלמידי המגיד ממזריץ': "כי מלבושי המצוות המקיפים וסוככים אותו והוא בתוכם מתייחד עמו יתברך בלי שום הפסק... שהמלבוש הוא המייחד ואחרי שהמצוות והתורה הם אלוקות ממש כידוע, מתייחד על ידם עמו ית" (פרי הארץ, פרשת וישב); "כי אין החומר מזדכך כי עם על ידי מצוות מעשיות" (שם, פרשת נשא). יש לציין שתפיסת הלבושים כמחיצות מגבילות מצוי גם אצל תלמידו של רש"ז, ר' אהרן מסטרשיליא הכותב: "אבל הנה תכלית הכוונה להתגלות גילוי אא"ס ית' מצד עצמיותו דווקא כמו שהוא, ללא בחינת לבוש כלל, כמו שכתוב ויהיו שניהם ערומים שהיה קודם החטא בלי' בחינת לבוש כלל... שצ"ל ייחוד קוב"ה ושכינתיה ערומים בלא לבושים, והיינו בפרט שהנשמה יתגלה בה גילוי אא"ס בלי שום בחינת לבוש" (עבודת הלוי, פרשת נצבים).

יש להעיר שגם רש"ז סבור שכדרגות נמוכות וכשלבי מעבר יש מקום לדבקות מתוך חוויה, אולם זהו אינו האידיאל שאליו יש לשאוף. דיוקנו של הצדיק הגבוה (כדוגמת רשב"י, האר"י והבעש"ט) אינו של אדם החווה דבקות אלא הוא מעבר לכך, הוא באחדות עם האחד ולכן אינו חווה עליה וירידה. מגמת האדם בעבודתו שאינה מורגשת היא להביא את העולם להארה רוחנית גבוהה זו. ראו תיאורו הבא (ליקוטי תורה, ויקרא, יח, א-ב): "כי יש ב' מיני צדיקים הא' אותן שהם בסתר שעבודתם ברוחניות פי' בכוונת הלב לייחד יחודים עליונים ובבחינת עליות כמו רשב"י כשהיה במערה בוודאי לא היה יכול לקיים במעשה כמה מצוות מעשיות... וכן האריז"ל [בנוסח כתב היד של הרבי מוהרש"ב: וכן הבעש"ט] היה במדריגה זו... והב' הן אותם צדיקים שהן בגילוי ועבודתם בגשמיות בקיום המצוות מעשיות. והנה באמת אי אפשר להגיע לאלוקותו ית' על ידי עבודה הגשמיות אלא על ידי עבודה רוחנית של הצדיקים הנ"ל והם הנקראים נוני דימא כדגים אלו שהים מכסה עליהם כך הם מבחינת עלמא דאתכסייא וישנם בכל דור ודור שהם צדיקים שבסתר והם המחברים העולמות

בהמשך לדברים אלו, מבאר רש"ז את מעלתן הרוחנית הגבוהה של המצוות בשל היותן צו חיצוני לאדם, מעשה שאינו נובע מפנימיותו ודבקו, אלא חובה המוטלת עליו בפועל, כפי שהיא (ליקוטי תורה, דברים, לג, ב):²⁹

אבל המצוות נעשים לבושים לנפש האלוקית שהוא כמו על דרך משל הלבוש הוא על גוף האדם מלמעלה, ואינו נכנס בפנימיותו. וכך ההמשכה הנמשכת על ידי המצוות הוא בבחינת מקיף, מפני שהיא מבחינת סובב כל עלמין, שהוא למעלה מההשגה. ולכן הלבושים יקרים מטבעם מהמזון, להיות שבשרשם הם נעלים.

לדברי רש"ז, ככל ששורשו של דבר נעוץ בהארה גבוהה יותר, כך הוא אינו בר השגה והרגשה, שכן הארה זו איננה יכולה להצטמצם לכוחותיו המוגבלים של האדם. לכן, עיקרה של עבודת ה' איננו חיפוש אחר דבקות נפשית אלא עשייה של ממש. באמצעות עשייה זו הופך האדם לשותף בגילוי ההארה הגבוהה, גם אם הוא איננו חש בהתגלותה. המצוות שניתנו לנו בתורה הם המעשים שדרכם מתגלית הארה גבוהה, על אף שבעין חיצונית נדמה שמדובר בהארה נמוכה שכן היא איננה מורגשת. המעשה הוא אפוא העיקר ויש לו ערך גם אם אין מצורפת לו כוונה.³⁰

לאינסוף. אך להיות כי העולם הזה הוא גשמי לכן צריך לצדיקים שעבודתם בגשמיות לקיים מצוות מעשיות וכל מה שיש ביבשה יש בים כי באמת צריך להיות הא והא. כי הנה הילוך הצדיקים הנקראים נוני ימא הוא נפלאה וגבוה מאוד כמו על דרך משל הדגים השטים בים כך הם שטים ובטיסה אחת מגיע למעלה מעלה וגדולה הרבה מעבודת הצדיקים שבגשמיות שמחה בבשר וכול' שהכל למטה במדריגה מה שאין כן הילוכם... ואין זה כלל בבחינת התלהבות ורתיחת הדמים כמו עבודת הצדיקים הנ"ל שבגשמיות שמחה בבשר שמחה ביין בחינת רשפי אש שלהבת וכל' אלא אדרבא בקרירות הדמים ובנחת... ואי אפשר לבאר דבר זה בדיבור איך ומה הוא". דברים אלו עומדים בסתירה מסוימת לאמור בגוף הדברים. רש"ז מודה לר"א שישנם צדיקים שכל מעשיהם הם עבודת ה', וזו נעשית מתוך "התלהבות ורתיחת הדמים". יש להעיר כי ייתכן שתיאור הבינוני בתניא זהה לדרגת "צדיק העובר בגשמיות" בדרשה זו. אכן רש"ז באחד מדרושויו כותב: "וזה אינו כנמצא אצלנו שאף הצדיק והטוב עדיין הרע קצת בפנימיותו" (ליקוטי תורה, ויקרא, כב, ב).

29. היבט זה ממחיש את השוני בין ספריו ההלכתיים של רש"ז לספרי חסידות, הוא איננו מנסה ליצור שילוב ולערב תחומים למעט בהלכות שמקורם בקבלה או האריז"ל.

30. דברים דומים כותב גם בנו של רש"ז, ר' דובער, האדמו"ר האמצעי: "שהמצוות עיקרן רק בבחינת המעשה בפועל ממש לכד והמעשה הוא העיקר גם שהוא בלא כוונה" (שערי אורה, שער החנוכה, ניו יורק תשנ"ו עמ' יא-יב. ראו גם עטרת ראש, דרוש לעשרת ימי תשובה, ניו יורק תשמ"ט, עמ' 118). גם אצל תלמיד נוסף של רש"ז, ר' אהרון מסטרשיליא אנו מוצאים תפיסה זו, ראו עבודת הלוי, הפטרת פקודי; שם, פרשת ואתחנן ועוד. על אדמו"ר האמצעי וזיקתו לר"א ראו: Loewental, N., "The Concept of Mesirut Nefesh in the

מגמה זו של רש"ז ניכרת גם בדיוקן הבינוני שהוא מתאר.³¹ בהתאם למגמתו של רש"ז לצמצום ערכה של הדבקות המורגשת, הוא מתאר בספר התניא את הבינוני, שחיו מאופיינים במאבק מתמשך בין הטוב לרע וייעודו הוא להתגבר על עצמו לטובת אמת גבוהה יותר. לעומת ר"א, אשר מעמיד במרכז ספרו את "הצדיק" למדרגותיו, כדמות שהדבקות עומדת במוקד עבודת ה' שלה, מעמיד רש"ז את הבינוני כדמות המרכזית של ספרו.

תמורה זו אינה סמנטית בלבד. היא ביטוי למגמתו של רש"ז לעצב דבקות שאינה ספירטואלית ומוקד ההתרחשות שלה הוא עשייה בפועל. אמנם התיקון העתידי מתואר על ידי רש"ז במונחים של גילוי הנוכחות האלוקית בכל פרט מפרטי העולם הנברא, אולם עבודת האדם בשלב העכשווי איננה במישור זה. מישור זה מהווה יעד המשפיע על ההווה אך הוא אינו נוכח בו בפועל.

דיוקן הבינוני תובע השלמה אנושית עם הידיעה שגורל האדם הוא להימצא במאבק תמידי בין הצד החיובי שבו לבין הצד השלילי. לאור ידיעה זו משרטט רש"ז את נפש האדם כמורכבת משתי נפשות, נפש אלוקית ונפש בהמית אשר ביניהן מתקיים מאבק תמידי.³² תיאור זה אשר שונה מתיאורו של הרמב"ם הקובע (שמונה פרקים, פרק א) כי "נפש האדם אחת ויש לה פעולות הרבה". על פי רש"ז ניצחוננו של הטוב, אצל הבינוני, הוא לעולם חלקי ואינו כולל מיגור של הרע, אלא הכפפתו לטוב על ידי שליטה עצמית (תניא, פרק יד):

והנה מדת הבינוני היא מדת כל אדם ואחריה כל אדם ימשוך, שכל אדם יכול להיות בינוני בכל עת ובכל שעה, כי הבינוני אינו מואס ברע שזהו דבר המסור ללב ולא כל העיתים שוות. אלא 'סור מרע ועשה טוב' דהיינו בפועל ממש כמעשה דיבור ומחשבה.

Teaching of R. Dov Ber of Lubavitch", Ph.D dissertation, University of London, 1981. בנוסף ראו: רחל אליאור, תורת האלוהות בדור השני של חסידות חב"ד, ירושלים תשמ"ב.

31. מושג הבינוני נעדר כמעט לחלוטין ממאות דרושי רש"ז שהודפסו בספריו השונים. הוא גם אינו נוכח אצל בנו אדמו"ר האמצעי ולא אצל תלמידו ר' אהרון מסטרשיליא. ייתכן שבראיית ספר התניא כספר פולמוסי יש לתלות היעדרות מפתיעה זו.
32. על שתי הנפשות ומשמעותם ראו: יורם יעקובסון, "הנפש הבהמית בתורתו של ר' שניאור זלמן מלאדי", בתוך: משואות: מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל, ירושלים תשנ"ד, עמ' 242-224; הנ"ל, "תיקון הלב: עיונים בתורת הנפש של ר' שניאור זלמן מלאדי", בתוך: תעודה י, תל אביב תשנ"ו, עמ' 359-409; השער לאין, עמ' 151-153; ע' אטקס, בעל התניא, ירושלים תשע"ב, עמ' 147-149. הערת המערכת: עוד על שתי הנפשות ראו במאמרו של הרב משה פאלוך המתפרסם בגיליון זה.

ייעודו של האדם, אפוא, איננו לתקן את עצמו בצורה מושלמת ולהגיע לדבקות וקרבת אלוקים. הוא מכיר במגבלות כוחו ולכן מסתפק במאמצים אשר מבטאים את הכרעתו התבונית בטוב. מגמתו היא להיות בינוני ולשלוט בעצמו, אך לא לשנות את עצם קיומם של יצריו ואת עובדת נוכחותם בחייו.³³

בהתאם לייעוד זה, מנסח רש"ז את עבודת האדם במונחי "אתכפיא" - יכולתו של האדם להתגבר על הרגליו. הבינוני, כמובנו האונטולוגי, איננו נמצא בדרגת אמצע של חצי מצוות וחצי עברות. אמת המידה למדרגת הבינוני היא יכולתו להתגבר תמיד על הרע שבו ולהימנע מחטא (תניא, פרק כז). מבחינה זאת, די בעשיית עבירה אחת בלבד בכדי להיקרא רשע (שם, פרק יב):³⁴ "כי המהרהר ברצון נקרא רשע באותה שעה והבינוני אינו רשע אפילו שעה אחת לעולם".

תיאור זה של הבינוני הפוך לחלוטין מגישתו של ר"א הסבור שגם אצל צדיק עליון ישנה אפשרות לחטא, כתיאורו הבא (נועם אלימלך, פרשת וירא):³⁵

יראו עיניו גם אם הוא צדיק גמור דלפעמים יעבור על מחשבתו איזה מחשבה לא טובה כמו עוף הפורח ברגע אחד, כן המחשבה הזאת פורחת ועוברת על מחשבת הצדיק. אך הצדיק דוחה ומרחק את המחשבה הזו ואינו רוצה בה חלילה... והרוצה לדעת זאת שאמת אתי, ישכיל מאוד להסתכל בתמידות על כל תנועותיו ויראו עיניו כי דברי באמת.

ר"א סבור שגם לצדיק ישנן לעתים מחשבות חטא. גדלותו של הצדיק מתבטאת בכך שהוא מסוגל להתמודד עמהן. כדי להדגיש את דבריו, כולל ר"א ברמז גם את עצמו

33. יש להעיר כי דיוקן הבינוני של רש"ז מבוסס על רוח תורת רבו, המגיד ממזריץ', בדבר חולשת האדם ואפסותו, כמה שמכונן את יתרונו התיאולוגי. המגיד ממזריץ' מתאר את עבודת האדם כעבודה שערכה הוא דווקא משום שהאדם הוא יצור מוגבל ולכורא יש שעשוע ממנה. סוד כוחו של האדם הוא יכולתו לפעול בצורה שאינה צפויה כ"ציפור מדברת". דומה שתפיסת רש"ז, המכירה אף היא במגבלותיו של האדם, ממשיכה קו זה ומוסיפה לו פרשנות אישית. פרשנות זו הייתה זרה לחלק מחוגי החסידות, אשר הדגישו בצורה מעודנת את נוכחות ד' בנברא ואת החיובי שבאדם ונמנעו מתיאור החיים כעימות תמידי עם הרע. רש"ז, לעומתם, נותן בספר התניא דגש רב להתמודדות שאיננה בת פתרון הרמוני כאשר בעצם קיומה מזהה רש"ז את עיקרה של עבודת האדם.

34. תיאור קלאסי של דמות הבינוני אנו מוצאים אצל נכד הבעש"ט רבי משה חיים אפרים מסדליקוב הכותב: "הנה האדם הבינוני עושה מצוות הרבה ואם נודמן לו עבירה ח"ו גם כן עושה" (דגל מחנה אפרים, לקוטים, עמ' 165). התייחסות חריגה אנו מוצאים אצל ר"א שכותב: "הבינונים העוסקים במדור העוה"ז ותענוגים גשמיים אע"פ שאין עושין עבירות". הגדרה זו תואמת במידת מה את דברי רש"ז.

35. וראה גם נועם אלימלך, פרשת לך לך: "דהצדיק אף שהוא בבחינה גדולה, צריך להיזהר מהיצה"ר שלא יחטיאו חלילה".

בכלל אלו שעולים אצלם מחשבות והרהורים רעים. ייחודו כצדיק היא יכולתו להתמודד עמהם ולהימנע מנתינת מקום לתנועות נפש אלו מעבר להרהור ראשוני. לעומת זאת, על פי אמות המידה של רש"ז טיפוס כזה, ר"א לדוגמה, נכלל מבחינה אונטולוגית, בקטגוריית הבינוני וודאי שלא בדמות הצדיק. על פי רש"ז, הבינוני הוא זה שעולים בו הרהורי חטא אלא שהוא מסוגל להסירם ולא לתת להם ביטוי מעשי כלשהו, ואילו הצדיק הוא דמות עילאית שאין לה כל אפשרות של מחשבות חטא. ייתכן אפוא שלדעת רש"ז, הספר נועם אלימלך משקף דרכי עבודה אשר אינם רלוונטיים אפילו למחבר הספר עצמו.³⁶

עיצובו הספרותי של פרק א' בספר התניא

הפרק הראשון של ספר התניא הוא פתיחה למדנית המביאה מגוון מקורות תלמודיים, שכאמור מרביתם הובאו בספרו של ר"א והתפרשו שם בדרכו. רש"ז פותח את ספרו בהצגת סתירות במקורות חז"ל ביחס לדיוקנם של הצדיק, הבינוני והרשע, ומראה שיש צורך להבהיר היטב מושגים אלו. לדוגמה הוא מציג סתירה בין דברי התלמוד הבבלי (נדה ל, ב): "היה בעיניך כרשע", למשנה (אבות ב, יג) הקובעת: "ואל תהי רשע בפני עצמך". כך כותב רש"ז (תניא, פרק א):

תניא בספ"ג דנדה משביעים אותו תהי צדיק ואל תהי רשע (נדה ל ע"ב) ואפי' כל העולם כולו אומרים לך צדיק אתה היה בעיניך כרשע וצריך להבין דהא תנן ואל תהי רשע בפני עצמך (אבות ב יג) וגם אם יהיה בעיניו כרשע ירע לבבו ויהיה עצב ולא יוכל לעבו' ה' בשמחה ובטוב לבב ואם לא ירע לבבו כלל מזה יכול לבוא לידי קלות ח"ו.

אך הענין כי הנה מצינו בגמרא (ברכות ז ע"ב) ה' חלוקות. צדיק וטוב לו צדיק ורע לו רשע וטוב לו רשע ורע לו ובינוני. ופירשו בגמרא צדיק וטוב לו צדיק גמור צדיק ורע לו צדיק שאינו גמור וברעיא מהימנא פ' משפטים (זוהר, ב' עמ' קיז ע"א) פי' צדיק ורע לו שהרע שבו כפוף לטוב וכו' ובגמרא ספ"ט דברכות (ברכות סא ע"ב) צדיקים יצ"ט שופטן כו' רשעים יצה"ר שופטן בינונים זה וזה שופטן וכו' אמר רבה כגון אנא בינוני א"ל אביי לא שביק מר חיי לכל בריה וכו' ולהבין כל זה באר היטב וגם להבין מה שאמר איוב רבש"ע בראת צדיקי' בראת רשעי' כו' והא צדיק ורשע לא קאמר. וגם להבין מהות מדרגת הבינוני שבדאי אינו מחצה זכיות ומחצה עונות שא"כ איך טעה רבה בעצמו לומר שהוא בינוני ונודע דלא פסיק פומיה מגירסא...

36. באופן הפוך לכך, כותב רבי נחמן מברסלב: "וכן כשראה את הספר הקדוש נועם אלימלך התפלא מאוד ואמר שקדושת מעלת הרב הקדוש רבי אלימלך זיכרונו לברכה נשגבה למעלה למעלה ממה שנראה ומובן מתוך ספרו הנ"ל" (חיי מוהר"ן, ירושלים תשנ"א, עמ' תפג).

פתרונו הלימודי של רש"י לסתירות אלו נעשה במתכונת שונה מפתרונו של ר"א. רש"י מתבסס על דברי האמורא רבה, שהעיד על עצמו שהוא בינוני, ולאורה הוא יוצר חלוקה בין שתי הגדרות: הגדרה דתית קלאסית והגדרה מחודשת. על פי ההגדרה הקלאסית, קטגוריות צדיק, בינוני ורשע נקבעות על פי השכר והעונש של האדם. על פי הגדרות אלו די ברוב זכויות בכדי להיות צדיק, ובמקביל ריבוי עבירות מביא לענישה ולהגדרת האדם כרשע. ההגדרה השנייה, שבאמצעותה מיישב רש"י את הסתירות הנ"ל, היא הגדרה אונטולוגית, ועל פיה דרגת הצדיק איננה קשורה למשקל הזכויות. גם בינוני יכול להיות בעל משקל זכויות רב יותר, אולם הצדיק נקי מכל חטא ועוון באופן מהותי. אם כן, ייתכן שישנו אדם שעונה להגדרת צדיק הקלאסית אולם מבחינה אונטולוגית הוא בינוני ואולי אפילו רשע. רש"י איננו מבהיר בשלב זה מהם ההשלכות של ההגדרה האונטולוגית החדשה בדבר היחס בין צדיק בינוני לרשע, והוא מציג אותה כהגדרה העומדת בפני עצמה ללא קשר לשאלת השכר והעונש.

לאחר דבריו אלו ממשיך רש"י וכותב "אך ביאור העניין", והלומד מצפה להמשיך הדיון בקטגוריות הצדיק, הבינוני והרשע, אולם באופן מפתיע ולא ברור עובר רש"י לנושא חדש: קיומן של שתי נפשות בכל אדם. הוא ממשיך ומבהיר את השונות בין הנפש הבהמית אצל יהודי לעומת זו של גוי ובכך מסתיים הפרק הראשון של הספר. בפרק השני מתאר רש"י את ייחודה של הנפש האלוקית, המזוהה עם החכמה, והוא פותח כאמור סדרת פרקים המהווים מעין מבוא למתבאר החל מפרק י"ז: פירוש הפסוק "כי קרוב אליך הדבר...".

מבנהו של הפרק הראשון בתניא אינו ברור אפוא. מגמתו של המחבר לכלול בפרק זה שני נושאים זרים והעיסוק המקוטע בנפש הבהמית לבדה, מקשים על ראיית הספר כספר ערוך ומסודר היטב. כך נותרים מושגי הצדיק, הבינוני והרשע עמומים והקשר בינם ובין הנפש הבהמית אינו מובן דיו.

בנוסף, עצם הבחנתו של רש"י בין הנפש הבהמית של יהודי, שמעשיה אינם "לגרמיה", כלומר לעצמה, ובין הנפש הבהמית של גוי שגם עשיית הטוב שלה אינם אלא "לגרמיה", זקוקה טעונה. רש"י כותב: "וכל טיבו דעבדין האומות עובדי גלולים לגרמייהו עבדין", ונראה שהוא מתכוון לצטט מקור כלשהו, אולם עיון במקורות מלמד שאין בנמצא ניסוח כזה. הנוסח הקרוב ביותר לנוסח זה מובא בתיקוני הזוהר (כב, א),³⁷ ואינו מבחין בין יהודים לגויים, אלא בין סוגי עשייה - בין מעשה שנעשה "לגרמיה" המאפיין את ה"ערב רב", ובין עשיית הטוב מצד עצמו ומהותו. במקום אחר בתיקוני הזוהר (עג, א) אנו מוצאים שימוש במושגים אלו כביקורת פנים-יהודית

37. זו לשון התיקוני זוהר: "וארמיין לכלבים, דאתמר בהון ויתערבו בגוים וילמדו מעשיהם, ואינון ערב רב, דכל חסד דעבדין לגרמייהו עבדין". דבריו של רש"י בהמשך מבוססים על הגמרא (ב"ב י, ב ושבת לג, ב).

על לומדי תורה למען עצמם: "כל חסד דעבדין לגרמייהו עבדין, ואפילו כל אינון דמשתדלין באורייתא, כל חסד דעבדין לגרמייהו עבדין".³⁸ המשפט שרש"ז מביא כציטוט אינו אלא מכתם מחודש המשלב מימרה שמקורה בתיקוני זוהר ובין תוספת שמבוססת על דברי הגמרא, ומגדיר מחדש את השונות שבין נפש היהודי לנפש הגוי. הקושי באופן הבנתו של ציטוט-כביכול זה, מתעצם לאור השימוש שעושה רש"ז במקום אחר במימרת התיקוני זוהר, כדי לבקר את מי "שמרגיש התפעלות שלו" בתפילה. רש"ז מבקר את אלו שמבקשים לחוות דבקות מורגשת וסבור שמדובר בעבודת "לגרמיה" ששמה את האדם במרכז וכך הוא כותב (תורה אור, מגילת אסתר, קכב, א):

כי עיקר התפלה הוא בחי' הביטול במציאות מחמת גדולת ה' שמתבונן בו כו' עד שאינו מרגיש עצמותו בבחי' יש ודבר כלל. כי אם מרגיש התפעלות שלו בבחי' לגרמיה שהוא העובד וכמו שנאמר למען שמי יכבד ה' וכיוצא זהו בחי' ערב רב וכו' אלא עיקר התפלה הוא בהיפך שיבא לבחי' ביטול עצמותו מכל וכל בלא בחי' לגרמיה כלל וכדוגמא זו היה בכל ישראל בזמן אחשורוש שהיו כולם בבחי' ביטול עצמותם מכל וכל אחר שהיו נידונים להרוג והי' בהם בחי' מסירות נפש באמת לאמיתו.³⁹

הקשיים שהעלינו עד כה בהבנתו של פרק א' בתניא מתחדדים מאוד לאור הקבלה בינו ובין אחד מדרושו של רש"ז שתכניו זהים לנושאו של פרק א' בתניא:⁴⁰

ובחינת בינוני להבין שהנה רבה אמר שהוא בינוני היינו זה וזה שופטן שיש לו דיעה בזה דהיינו שיכול להיות שיתאוה גם כן לחיצוניות אבל אינו מושל עליו... לכן היה רבה מחזיק את עצמו לבינוני שהיה תולה מה שאינו חפץ ברע הוא מחמת דעתו והתבוננותו אבל לא מצד האמת ותכלית השנאה וכו'.⁴¹ ואהבה

38. ציטוט זה מובא בהקדמתו של ר' חיים ויטל לספר עץ חיים, כביקורת על אלו שלומדים תורה לשם כבוד ולשם ממון: "ובפרט בזמנינו זה בעו"ה אשר התורה נעשית קרדום לחתוך בה אצל קצת בעלי תורה אשר עסקם בתורה על מנת לקבל פרס והספקות יתירות וגם להיותם מכלל ראשי ישיבות ודיני סנהדראות להיות שמם וריחם נודף בכל הארץ".

39. ייתכן שרש"ז מסתמך בכך על רבו, המגיד ממזריץ', המשתמש בביטוי "לגרמיה" כלפי אלו שרואים את התפילה כבקשה על צרכיהם ותו לא: "ואף שמבקש בקשת צרכי עצמו, יהיה כוונתו שלא יחסר הדבר לעילא ח"ו... ולא כאותן דעבדין לגרמייהו וצווחין הב הב" (אור תורה, ניו יורק תשס"ג, פרשת ויגש, עמ' נו).

40. מאמרי אדמו"ר הזקן על מארו"ל (ש"ס זוהר ותפילה), ניו יורק תשד"מ, עמ' קיח-קיט.

41. הקטע המקביל למשפט זה בתניא הוא (תניא, פרק י'): "וכל מה שהוא מהסטרא אחרא הצדיק הגמור הוא שונאו בתכלית השנאה מחמת גודל אהבתו לד' וקרושתו באהבה רבה בתענוגים וחיבה יתירה".

רבה אינו תלוי בהתבוננות, לכן אין זה עבודה שיכוף את עצמו על האהבה, כי אין זה תלוי בהתאמצותו. וגם שזה נקרא "לגרמיה", שרוצה שיהיה לו תענוג מאהבה, ונשווה זה לשאר תענוגים שאדם רוצה...

גם בדרוש זה פותח רש"ז בדיון בדברי רבה, המתאר את עצמו כבינוני. רש"ז מניח שאם רבה סבור שהוא אינו צדיק אלא בינוני, מסתבר שגם מדרגת הבינוני אינה מדרגה פשוטה וקלה להשגה. בשלב הבא מתאר רש"ז מדרגה גבוהה יותר של עבודת ה', "אהבה רבה", המתקיימת ללא מאמץ.⁴² כדי לחדד את דבריו הוא מביא את האבחנה בין עבודה "לגרמיה" לעבודה שלא "לגרמיה", אולם בשונה מדרכו בספר התניא, אבחנה זו איננה מתארת שונות בין נפשות הגויים לנפש היהודי, אלא מציינת את הפער בין עבודת ה' שמגמתה חוויה דתית, לעבודת ה' המתמסרת לאמת כהווייתה, גם ללא חוויה של דבקות.⁴³

הקבלה זו שבה ומעצימה את השאלות שבהן פתחנו: מדוע בוחר רש"ז לפתוח את ספרו בדיון על הצדיק, הבינוני והרשע ולאחר מכן הוא קוטע את הדיון ופונה ליצור הגדרה מחודשת לשונות שבין יהודים וגויים? שאלה זו מתעצמת גם משום שנושא ההבדל בין יהודים לגויים לא היה מרכזי עבור רש"ז, ככל הנראה, כמו גם עבור רוב היהודים במזרח אירופה במאה הי"ח.

ייתכן שלאור הדברים שהצגנו בסעיפים הקודמים, שבהם התבאר ההבדל שבין גישתו של רש"ז לגישתו של ר"א וההולכים בדרכו, ניתן ליישב גם תמיהות אלו. כפי שתיארנו, ניתן לראות בספר התניא תגובה לספר נועם אלימלך. בפרסומו של הספר לציבור הרחב מבקש רש"ז להתמודד עם תפיסות שגויות, לטעמו, של עבודת ה'. תפיסות אלו, המדגישות את הדבקות הקיומית, היו נפוצות ומקובלות בקרב רבים מתלמידי המגיד וחסידיהם, ורש"ז אשר מבקש להוציא מתפיסות אלו, מוכרח

42. על דרגת אהבה רבה בתפיסה החסידית ראו: סוד הדעת עמ' 118-120. על אהבת ה' אצל רש"ז ראו: יורם יעקובסון, "אהבת א-לוהים בתורתו של ר' שניאור זלמן מלאדי", בתוך: תעודה ז, תל אביב תשנ"א, עמ' 353-414.

43. המתח בין צורת ההתנסחות בתניא המדגישה את השוני בין יהודי לגויים לעומת הדרושים בהם מובא רעיון זה כאמירה כללית מתבטא גם בהשוואה נוספת. בספר התניא כותב רש"ז (פרק יט): "וזהו כלל בכל סטרא דקדושה שאינו אלא מה שנמשך מחכמה שנקראת קודש העליון הבטל במציאות באור א"ס ב"ה... והוא הפך ממש מבחינת הקליפה וס"א, שממנה נפשות אומות העולם דעברין לגרמייהו ואמרין הב הב והלעיטני להיות יש ודבר בפני עצמו... וכן הרשעים ופושעי ישראל קודם שבאו לידי ניסיון לקדש שם". רש"ז משלב בקטגוריית "לגרמיה" גם פושעים ורשעי ישראל, ואילו בדרשה לחסידיו הוא אומר: "כי אין אור א"ס שורה אלא במי שבטל והיינו סטרא דקדושה ולכן כל השפעת הקדושה היא ממנה ולזולתה דהיינו שאינו רוצה לעצמו מה שאין כן סטרא דקליפה הרי כל טיבו דעברין לגרמייהו" (אור תורה פרשת בראשית עמ' ז).

להתנסח בזהירות רבה. מגמתו הרוחנית שונה מזו המקובלת על רבים מחסידי זמנו, וכדי שדבריו יישמעו הוא נמנע מלכתוב ביקורת ישירה עליהם. אמנם כאשר הוא מדבר למעגל פנימי של חסידים הוא מרשה לעצמו להגיד דברים כהווייתם, כפי שראינו בדרוש לעיל, אבל בספר לציבור הרחב הוא זהיר בניסוחיו.

פתרונו המתוחכם של רש"ז הוא להסוות את תפיסתו במתכונת המטמיעה את מושגי היסוד שלו אצל הלומד, ללא שהוא מודע לכך. רש"ז יוצר זיקה ברורה בין עבודה "לגרמיה" לנפשו של הגוי, ובכך הוא מעורר, בקרב הקורא, רתיעה כלפי כל דגם דתי המזוהה עם נפש הגוי. במקביל, הוא יוצר הזדהות טבעית עם מאפייני הנפש היהודית. בכך מופנמת שפה דתית הממעיטה מערך אדם המרוכז בעצמו ובדבקו, ומגדילה את ערכה של עבודת ה' התובעת התמסרות וביטול אמיתי. רש"ז מעצב בתחום את הפרק הפותח את ספרו, כך שהלומד מפנים, עוד לפני שהוא מבין את שיטת המחבר במילואה, מהי דרך העבודה הרצויה, וחווה דחייה בסיסית מעיסוק יתר של האדם בעצמו. כך יש להבין את העיסוק בהכרל בין יהודי לגוי – כניסוח ספרותי טקטי המעורר אצל הלומד הסתייגות טבעית מהשתייכות לגויים.⁴⁴

אפשר שכך יש להסביר גם את פתיחת הפרק במגוון מקורות על הצדיק, הבינוני והרשע. רש"ז נמנע בשלב זה מלהסביר במדויק מהי דרגת הבינוני, אולם הוא מציג אותה כבר בתחילת הספר משום שהוא מבקש להורות ללומד, שעולם מושגיו והשימוש הרווח במונחי צדיק איננו מדויק. בנוסף רומז רש"ז שפרשנותו של קודמו, ר"א, בספרו נועם אלימלך, איננה מקובלת עליו. בהמשך הספר יבהיר רש"ז שהמחשבה שפלוגי או אלמוני הם צדיקים מבחינת מידת הדבקות שלהם ויש להם דרך עבודה ייחודית, איננה נכונה. אמנם מבחינת שכר ועונש פלוגי או אלמוני נחשבים צדיקים, וכך "מרגיע" רש"ז את הקורא המצוי, מעודד אותו ומאפשר לו לחוות את מקומו כצדיק, כיוון שמן הסתם מרבית מעשיו טובים. עם זאת, מבחינה מהותית, וכאמור בשלב זה הוא איננו מסביר מהי המשמעות של אבחנה זו, מרבית אלו הקרויים צדיקים אינם בדרגה זו, וממילא דרך העבודה הייחודית שלהם איננה מוצדקת.

כפי שציינו לעיל, כמיהתו הרוחנית של רש"ז לאינסוף וחתירתו לדרגת האין, היא אשר הביאה אותו לוותר על הצורך בחוויה קיומית – המותירה כל דבר במסגרת המגבלות האנושיות. תחתייה מציע רש"ז עשייה דתית גבוהה יותר, שאיננה מודדת את ההתרחשות על פי תחושת האדם ומידת הזדהותו עמה, אשר תחומה במסגרת הכלים האנושיים המוגבלים מטיבם. אחדות אמיתית עם הקב"ה יכולה להתממש רק במידה שאדם אינו חווה אותה, כלומר כאשר הוא מגיע לדרגת האין המתפרשת

44. על האבחנה בין יהודי לגוי ראו אצל ר' דובער, האדמו"ר האמצעי, שער אורה, שער הפורים, עמ' צב; מאמרי אדמו"ר האמצעי, הנחות תקע"ז, עמ' סב; שם, במדבר, א, עמ' קנד.

כוויתור על ההבנה לטובת מה שמעבר לה. רש"ז מניח שכל עוד יש אדם החווה ומרגיש את ההתרחשות, ממילא אין אחדות שלמה שכן ניסיונו של האדם לתרגם את המתרחש להבנתו מגבילה את ההארה ומרדדת אותה.⁴⁵

מבחינה זאת, מגדיר רש"ז אחרת את השוני בין הקדושה לסטרא אחרא. לדידו, השוני איננו בין חיים חומריים וגסים לחיים רוחניים וטהורים מתוך עדינות, דבקות וכוונת הלב. גם חוויות רוחניות יכולות להיעשות מתוך מוטיבציה אישית, וזו הופכת אותם לקליפה וסטרא אחרא. ההבדל בין קדושה לסטרא אחרא מתמצה בשאלת מגמתה של עבודת ה' – "לגרמיה" או לשם שמים.

סיכום

מגמתו של מאמר זה היא להציע קריאה שונה בספר התניא, כמרכיב מרכזי של פולמוס מעמיק בדור השלישי של החסידות באשר לדרכה. ר"א מליז'נסק העצים את מקומה של הדבקות והחוויה בעבודת ה', כפי שהדבר בא לידי ביטוי בספרו נועם אלימלך. רש"ז, לעומתו, ביקש להדגיש את התגברות האדם על עצמו ואת העשייה בפועל. כחלק ממהלך זה מדגיש רש"ז את הצורך של האדם להגיע למדרגת האין, הכוללת ויתור על החוויה האישית לשם אחדות של ממש עם האינסוף.

רש"ז מתמודד עם גישתו של ר"א, אותו הכיר בבית מדרשו של רבם המגיד ממזריץ', בצורה ספרותית באמצעות הרפסת ספר התניא. ספר התניא מעוצב בצורה מחוכמת המהווה מענה לספר נועם אלימלך אשר הודפס תוך שנים ספורות בכמה מהדורות והתקבל כאחד מספרי היסוד של החסידות.

לאור הבנה זו ניתן להבין בצורה מדויקת יותר את ספר התניא, ולתרוץ קשיים שונים העולים מקריאת הספר. במאמר זה הדגמנו את הדברים בפרק א' של התניא, אשר מעביר מסרים סמויים לקורא ובכך מוליך את הלומד בכיוון רוחני שונה, המעצב תפיסת עולם שונה.

45. כך יש להבין גם את הביטול המופיע אצל רש"ז. מטרתו של הביטול היא להגיע לאחדות גילוי של הבורא, הארת "סובב כל עלמין", הגבוהה מהארת "ממלא כל עלמין" המזוהה עם דבקות. גילוי חדש זה אינו יכול להתממש מתוך התודעה המוגבלת והוא דורש את איונה.