

“אהבה דוחקת את הבר”

הצמצום בתורת המגיד

פתיחה

תורותיו של המגיד הגדול, המגיד ממזריץ'¹, קשות הם להבנה. אפילו יחסית לשאר כתבי החסידות - שאינם קלים כלל ועיקר - תורותיו הן מהקשות ביותר, שכן יש בהן עומק גדול לצד גולמיות יחסית. כידוע, המגיד הגדול הוא תלמידו המרכזי של הבעש"ט, והוא המנהיג המרכזי של הדור השני של החסידות. בתקופה זו אין עדיין גיבוש מלא ומנוסח של תורות החסידות², אלא בעיקר גיבוש ראשוני ובסיסי של הרעיונות החסידיים. למעשה, הספר "מגיד דבריו ליעקב" הוא ספר החסידות השני או השלישי שנכתב (לאחר "תולדות יעקב-יוסף", ו-"בן פורת יוסף" של הר' יעקב יוסף מפולנאה תלמיד הבעש"ט), שהרי הבעש"ט עצמו לא כתב כמעט דבר, ותורותיו לא ראו אור בשלב מוקדם זה (מלבד אגרת ממנו שיצאה בספר "בן פורת יוסף"). לאור זאת מובן כי תורותיו של המגיד - מלבד היותם סבוכות ועמוקות מאוד - הן גם גולמיות מאוד. אולם עניין זה עצמו הוא גם מעלתו, שכן בהן משתקפת המחשבה החסידית בשורשה וברעיונותיה היסודיים ביותר, ובהן ניתן להיכנס לרוח החסידית בעומקה.

מגיד דבריו ליעקב, א' - ב'

ראשית, נראה את דברי המגיד בשלמותם:

אמר רבי יצחק לא היה צריך להתחיל התורה אלא מהחדש הזה לכם וכו'. ולמה גילה להם מעשה בראשית, מפני שאמרו נעשה ונשמע, ע"ד שארז"ל (=על דרך שאמרו רבותינו זכרונם לברכה), ישראל עלו במחשבה. קדימת הרצון היה בשביל שיהיו ישראל צדיקים בכל דור ודור. צמצם השי"ת כביכול את בהירותו כדמיון אב המצמצם את שכלו ומדבר דברי קטנות בשביל בנו הקטן. וגם כל מדות מעשה נעוה נולדים בהאב, שאוהב את מעשה נעוה כדי שיהיה להבן תענוג ומפואר אצלו. ובהקב"ה העבר והעתיד הם שוים אצלו. והיה הקב"ה מתענג ממעשה צדיקים וצמצם את עצמו צמצום נקרא חכמה. כי החכמה הוא מאין ע"ד (=על דרך) החכמה מאין תמצא. והצמצום היה בשביל ישראל וגם האהבה גרמה את הצמצום. וזהו אלה תולדות יצחק אברהם הוליד וכו'.

ושמועה³ טובה מארץ מרחק, ע"ד וישב יעקב בארץ. דאיתא בזוהר זכי יתיר יהיבין ל"י נפשא. כי כשנולד האדם אין בו אלא נפש בהמיה, וכשמנצח את היצה"ר (=היצר הרע) יהיבין ליה רוחא, פ"י (=פירוש) כל עולם המלאכים הם ברשותו. זכי יתיר יהיבין ליה נשמתא מעולם הכסא. ר"ל הוא במחשבתו וכוונתו עושה כסא להקב"ה, כשחושב באהבתו ית' משרה אותו

¹ מגיד ממזריץ' - ר' דב בער בן אברהם מלוקאץ נולד ב-1704 למד תורה מפי הבעש"ט וכתב על פי דבריו את מגיד דבריו ליעקב, אור תורה. תלמידיו: ר' שמואל מניקל שבורג, בעל התניא, החוזה מלובלין, ר' אלימלך מליז'נסק ועוד. נפטר ב-1773.

² כפי שאנו מוצאים בכתבים החסידיים המאוחרים יותר של חב"ד, ברסלב, וביהמ"ד הקוצקאי המורחב.

³ על פי המהדורה של רבקה ש"ץ אופנהיימר. ובמהדורה הלא מדעית של "מגיד דבריו ליעקב" חלק זה מתחיל פסקה חדשה. להלן יובאו כל מראי המקומות על פי מהדורה זו.

בעולם האהבה, וכן כשחושב ביראתו משרה אותו בעולם היראה. וצריך האדם שלא יפסוק במחשבתו אפילו רגע אחד מהש"ת, וכזה משרה את הקב"ה בהם, לכן נכתבו הבארות בתורה כי השרה את הקב"ה עליהם.

וזהו וישב יעקב בארץ. אע"פ שישב בארציות - מגורי אביו, פירוש, לשון אוגר בקיץ, מאסף הקדוש ברוך הוא לתוכה. או יאמר מגורי אביו, דכל מחשבה הוא עולם שלם והם ניצוצות הקדושה, ואסף אותן אל השורש. וזה מגורי אביו, פי' שאסף את אביו כביכור^ל. וזה פי' עיני ה' אל צדיקים. פי' כדמיון הבן שעושה מעשה נערות, מביא את השכל של אביו לתוך המעשים האלה, כך הצדיקים עושים כביכול להקב"ה כדמות שכלם, שהוא ית' חושב מה שהם חושבין. אם חושבים באהבה מביאים את הקב"ה לעולם האהבה. כמ"ש בזוהר מלך אסור ברהטים, ברהיטי מוחין.

וזהו פירש צמצם שכינתו בין שני בדי ארון. פי' כנפי ריאה השכינה, והקב"ה שורה כמו שהוא מחשב, ועין נקרא השכל, והשכל הוא ביד הצדיקים. אבל היאך זוכים למדרגה זו, בחשבם שהם עפר ואינם יכולים לעשות שום מעשה בלי כחו של הקב"ה. ונמצא מה שהוא עושה עושה זאת הקב"ה, שאם לא הוא ית' אינו יכול לעשות כלום. וזהו ושמועה טובה מארץ מרחק, כשביל שהוא חושב מארץ שהיא ארץ, מרחק א"ע (=את עצמו) מיצה"ר. וזהו ושמועה טובה תדשן עצם. ע"ד שארז"ל ישראל מפרנסין לאביהן שבשמים. כדמיון אדם שהוא שבע שמחות תענוג, כך הקב"ה מתענג מחמת מעשיהם של ישראל. תדשן עצם - כלומר מדשן ומענג את העצמיות של היכל, והוא הקב"ה. וזהו פי' נעריצך. פי' לשון חוזק כביכול אנו מחזקים אותו ית'.

(מגיד דבריו ליעקב, א"ב)

מושג הצמצום

על מנת להבין את הפסקה הראשונה של תורה זו, ולגלות את האמירה המשמעותית הצפונה בה, עלינו להקדים כמה מילות רקע על המושג "צמצום" במשמעותו ההגותית.

המושג "צמצום" הוא מושג מעולם הקבלה שהוטבע בעיקר בקבלת האר"י. ככל הנושאים הקבליים הוא עמוק מני ים, ודיו רב נשפך בכדי להסבירו. אנו ננסה להסביר את משמעותו היסודית ברמה הנדרשת על מנת להבין את עמדתו של המגיד.

הצמצום בא לגשר על הפער הקיים בין מציאותו של הא-ל במשמעותו האינסופית-טראנסצנדנטית, לבין הגילוי המצומצם לערך בני האדם ובריאת העולמות בכלל. ישנה סתירה לוגית בסיסית בעצם קיומו של אינסוף מוחלט ולצדו מציאות מוגבלת ומצומצמת. כפי שבמתמטיקה אינסוף בחיבור כל מספר אחר יישאר לעולם אינסוף, כך אין שייך לדבר על מציאות מוגבלת וספציפית לצידה של מציאות אינסופית לחלוטין, שהרי השנייה מרוקנת לחלוטין את הראשונה מתוכנה. בעייתיות נוספת שיוצר המושג הא-לוקי האינסופי היא, שגם ללא קשר ליכולת ההמצאות של העולם, כיצד יכולים אנו לדבר על יצירת יחס כל שהוא עם הא-לוקות האינסופית כשאין לקיומו שום משמעות לגבה מעצם היותה אינסופית, וכן אין בנו יכולת להכיל שום רעיון אמיתי לגבה מתוקף היותנו מוגבלים באופן מהותי.

על מנת לגבור על פערים יסודיים אלו בא מושג ה"צמצום". הצמצום הוא תיאור של פעולה אקטיבית של הא-לוקות שנועדה לגשר על הפער הקיים בין האינסופי לסופי. האינסוף "מותר" כביכול על אינסופיותו בנקודה ספציפית⁴ על מנת לאפשר את קיומה של מציאות מוגבלת,

⁴ וכפי שמובא בהאר"י "צמצם את עצמו האינסוף בנקודה האמצעית שלו".

ופעולה אקטיבית זו היא המקשרת גם את האינסוף עצמו אל מציאות מוגבלת זו. פעולת הצמצום היא כשמה, צמצום של הא-לוקות⁵ כמובנה האינסופי (זה שאין בו שום מגע עם בעל גבול), ויצירת גילוי חדש שהוא ראוי לבא במגע ולהשפיע על בעלי הגבול דווקא. יוצא, אם כן, שעל אף העובדה שמטרת הצמצום היא חיובית, הפעולה עצמה היא פעולה קשה של ריחוק והקטנה כביכול של הא-לוקות, ואף הרחקתו של הגורם הא-לוקי האינסופי מהתווך בו מתחוללת הבריאה, דבר שהוא כשלעצמו מוליד את שורש הדין בעולם, דהיינו שורש הריחוק מהבורא.

השאלה היסודית ביותר על תהליך זה היא מהו היחס שנוצר לאחריו בין הא-לוקות האינסופית העצמית לבין הא-לוקות במובנה המתגלה. האם ישנה זהות עקרונית עם שינויים בלבד, או שמא האור המתגלה לאחר הצמצום הוא מובחן באופן מהותי ולא ניתן לראות בו המשך ישיר לגילוי הא-לוקי האינסופי השלם. שאלה זו היא מאבני הבוחן היסודיות ביותר בעבודת ה' שלנו, ודרכה אנו צריכים לבנות את היחס הנכון אל הרעיון הא-לוקי, אל התורה ואל העולם בכלל. השאלה היסודית הזו, עם כל ההשלכות הנובעות ממנה, היא בעצם נקודת ההגדרה הראשונית ליחס בין הא-לוקות לעולם הנברא.

יותר משחלקו גדולי ישראל בשאלה זו מבחינה עיונית, מוצאים אנו בדבריהם הבדלים בהשלכות הקיומיות הנגזרות ממנה. ואכן, נקיטת עמדה בעניין זה היא קודם כל בחירה קיומית של הדרך בה האדם עומד מול א-לוקיו, והאופן בו הוא בוחר להתקרב אליו. דרכה של החסידות בעניין זה היא חד משמעית וברורה, ועל זאת נרחיב בהמשך.

הצמצום ברמח"ל כמעבר למגיד

בהתייחסו לנושא הצמצום סובר הרמח"ל שהאור המתגלה לאחר הצמצום הוא בעצם אותו האור עצמו הקיים לפני הצמצום, והדבר המשתנה בו הוא יכולתו להגלות ולהראות לנבראים, תכונה שבמקורה אינה שייכת כלל לאינסוף. הדבר מורחב ומבואר בכמה מקומות בספר קל"ח פתחי חכמה⁶:

... שזהו מה שקוראים המקובלים אור נאצל. וזה מה שיכולים לטעות בלשון הזה - לפרש שהספירות הם אור חדש, שהמשיך הא"ס (=אין סוף) מעצמו, ועדיין הוא אלוקות, כי הוא דבק בו. וזה טעות ודאי... ר"ל אין צריך שיהיה נאצל מחדש עצם האור אלא שיתחדש מציאות האור... אם כן אור מהא"ס ב"ה הוא, אלא שהצמצום הקטין כחו והגבילו.

(קל"ח, פתח כ"ה)

הרמח"ל רואה את הצמצום בעיקרו כפעולה הבאה לגלות את הא-לוקות ולא להסתיר אותה. על כן אין האור המתגלה לאחר הצמצום שונה במהותו מהגילוי הא-לוקי האותנטי שלפני הצמצום, אלא הוא המשך ישיר שלו בשינויים מסוימים, שאינם משנים את מהותו. תפיסה עקרונית זו מאפשרת עבודת ה' המיוסדת על חיפוש של קרבת א-לוקים, וניסיון של יצירת קשר אישי ופרסונלי עם הא-ל, ברמה האישית או לפחות ברמה הקוסמית. עבודה זו מבססת את המבט שלנו על הגילויים הרוחניים העליונים במציאות וכל הנהגתה כמגלים את האינסוף ופועלים מכוחו, ומקשרים אותו אליו.

אולם הרמח"ל עצמו מוצא בתפיסתו זו בעיה לוגית שהוא נאלץ לפתור:

⁵ בהארי"י הדבר מתואר כצמצום של האור אינסוף לצדדים כביכול ופינוי של חלל פנוי מא-לוקות, ובו א-לוקים משפיע מחדש אור שהוא מוגבל לערך בעלי הגבול.

⁶ קל"ח פתחי חכמה, פתח ה', ו', ז', כ"ה ועוד.

... כי הנה כל מה שאנו רואים באלקות - הוא הספירות. אך הספירות הם דרך אחד שרצה הרצון העליון להראות בו חוקיו, שאינו דרך עצמי אליו, אלא רצוי ממנו. אם כן, לא תוכל לקרוא לספירות אלקות, אלא הוראת אלקות?⁷...

אלא כן הוא האמת - הארה מתייחסת אל האלקות. ואיך מתייחסת? האלקות נסתר מן הנבראים, אך עם כל זה צריך שיהיה להם גילוי ממנו בשעה שמתגלה עליהם. הא למה זה דומה? משה רבינו ע"ה (=עליו השלום) היה לו קירון אור, מי שעומד לפני משה ויכוש מלהסתכל בפניו - ישפיל עיניו למטה, אבל יראה את זיוו. כך האלקות מתגלה על הנבראים, ואינם רואים בו. ומה יראו? רק הזיו המתנוצץ ממנו, וזה הזיו הם הספירות. הזיו מתייחס אל בעליו, והוא גילוי הוד העצם הנכבד המסתתר, וזה מתגלה ממנו - ההארה ההיא, שהיא הספירות, היא זיו של א"ס ב"ה, דהיינו גילוי הודו. אם כן מתייחסים הם לא"ס ב"ה, שהוא בעל ההארה הזאת.

יש להקשות: הזיו לפי שהוא מתייחס⁸ - הוא עצמי לבעל הזיו. אך "הארה" אמרנו שהיא בדרך רצון, ולא עצמית. אם כן אינה זיוו?⁹

(קל"ח, שם)

בקטע זה הרמח"ל מבאר בצורה מדויקת יותר מהו היחס של האלקות לאור המתגלה לאחר הצמצום, ומגדירו כדומה לזיו היוצא מעצם, שהזיו אינו זהה לעצם עצמו אולם הוא מתייחס אליו ישירות, והרואה את הזיו רואה גילוי של העצם ממש. אולם הדבר החשוב לענייננו הוא דווקא הקושי שהוא מביא בסיום. ישנה סתירה בסיסית בין היחס העצמי שהרמח"ל מתאר שישנו בין הגילוי הא-לוקי לאחר הצמצום לא-לוקות עצמה, לבין העובדה שהצמצום הוא פעולה רצונית. דהיינו, אם אני עושה פעולה בצורה רצונית ומודעת, ממילא פעולה זו אינה דבר שהוא עצמי לי, אלא הוא בחירי ונתון לרצוני. הזיו הנגלה לנו מהא-לוקות אינו גילוי ספונטני ועצמי של הא-לוקות עצמה, אלא תוצאה של פעולה מכוונת מאתו, היא פעולת הצמצום, וממילא אין גילוי זה יכול להיתפס כהופעה של הא-לוקות עצמה אלא כפעולה הנעשית על ידי הא-לוקות ומחוצה לה. הרמח"ל עונה על שאלה זו בהמשך דבריו:

רצון היה שיהיו הספירות מושגות אל הנבראים באיזה דרך שיהיה. ההארה בספירות היא התמשכם בהשגה אל הנבראים. אם כן ההארה היא רצונית, ולא עצמית. וגם הרצון היה שהתמשכות זה יהיה בדרך הארה. והיה יכול להיות בדרך אחר, כל דרך שיהיה. והוא שיהיה להמשיך השגתם אל הנבראים - היה כמו הזיו המתייחס לבעליו, שנתן השגה מהם בלי ראיית עצמותם. אם כן ההארה היא רצונית, ועם כל זה היא מתייחסת לבעליו, רצונית מצד צורתה, אך מתייחסת מצד ענינה.

(שם)

היסוד של תשובת הרמח"ל הוא, שהיות והרצון הפועל הוא הרצון של הא-לוקות בעל היכולת האינסופית, ממילא יש בכוח הרצון הא-לוקי לעשות פעולה של הארה שתתגלה כזיו, דהיינו כגילוי עצמי. כך שעל אף שמבחינת צורת הפעולה האור המתגלה לאחר הצמצום הוא נבדל מהא-לוקות שלפני הצמצום, מכל מקום **תוכנו של האור הזה** הוא גילוי ישר ואותנטי של הא-לוקות כאילו אין כאן פעולה רצונית.

⁷ היינו לא הופעה של הא-לוקות עצמה, אלא פעולה שלה בלבד.

⁸ לפי שהוא יוצא מבעל הזיו (הארות הרב פרידלנדר).

⁹ א"כ אינה מתייחסת באופן ישיר אל האלקות, וא"כ איך קוראים לספירות בשם אלקות (כנ"ל).

נקודה זו ברמח"ל ממעטת קמעה את הרדיקליות של הקשר והקרבה הקיימים בין האינסוף לבין המציאות.

חלק א' - הצמצום מאהבה

נראה לנו שבחלקה הראשון של התורה שלפנינו בא המגיד לפתור את אותה בעייתיות אליה נדרש הרמח"ל בדבריו לעיל.

כפי שראינו, התפיסה של הצמצום היא היסוד העיוני עליו אנו בונים את כל היחס לא-לוקות בחיינו. האם יהיה זה יחס מרוחק של יראה וציות, או יחס אינטימי של קרבה ואהבה, וכדו'. על כן טקסט זה, שהוא מהטקסטים הראשונים היוצאים לאור ומנסחים את המניפסט של עבודת ה' החסידית, עוסק דווקא בנושא של הצמצום. לא רק שהמגיד נוקט בתורה זו בעמדתו של הרמח"ל להבנת הצמצום - עמדה הרואה את הפער בין הא-לוקות לעולם כפער לא מהותי - אלא שהוא אף מציג עמדה רדיקלית יותר דווקא בדרך בה הוא פותר את הבעיה שמציב הרמח"ל (שהובאה לעיל). מבחינה מתודית נחלק את התורה לשני חלקים, ונתח אותם שלב-שלב, אחד אחרי השני. החלק הראשון הוא הפסקה הראשונה, דהיינו עד המילים "אברהם הוליד וכו'", החלק העוסק בנושא הצמצום, והחלק השני הוא משם עד סופה של התורה.

ביסוד ההסבר שנתון המגיד לעניין הצמצום נמצא המשל של היחס בין האב לבנו, באנאלוגיה ליחס בין הקב"ה לצדיקים, המהווים את הצד השורשי והמובחר של הנבראים. המוטיב המרכזי אותו הוא מדגיש במשל זה, הוא האהבה הבסיסית והיסודית הקיימת באב כלפי הבן, אהבה שהיא הבסיס והמניע לכל הפעולות שפועל האב כלפי הבן. המגיד מביא גם את פעולת הצמצום כפעולה של אהבה, ואולי כפעולה הרדיקלית ביותר המבטאת את אהבתו של האב לבנו.

במשל זה משתמש המגיד, בין היתר, על מנת לתרץ את הקושי שהבאנו לעיל בשם הרמח"ל. נכון הדבר שישנה הבחנה מהותית בין ההופעה העצמית הלא רצונית של האדם, לבין הפעולות אותו הוא עושה באופן בחירי ורצוני, וממילא כל גילוי הנוצר מרצונו של הבורא הוא בעצם מובחן מעצמותו. אולם כל המחשבה הזאת היא נכונה אם אנו מדברים על פעולות טכניות בלבד, בעוד שאם הפעולה נעשית מאהבה - הדבר שונה לחלוטין. המגיד מדגיש, שגם בזמן שהאב מצמצם את מוחו על מנת להתייחס לבנו בשפה הנמוכה של הבן עצמו, על אף שאין ענייני הבן מעניינים את האב כשהוא לעצמו, מכל מקום אין הוא נשאר חיצוני לשיחה עם הבן. האהבה העומדת ביסוד הפנייה של האב אל הבן, גורמת לכך שהאב עצמו נהיה מעורב רגשית במשחקים של הבן, ונוצרת זיקה של ממש בין האישיות העצמית של האב לפעולה המצומצמת:

**צמצם השי"ת כביכול את בהירותו כדמיון אב המצמצם את שכלו ומדבר דברי קטנות כשכיל
בנו הקטן. וגם כל מדות מעשה נערות נולדים בהאב, שאוהב את מעשה נערות כדי שיהיה
להבן תענוג ומפואר אצלו.**

(מגיד דבריו ליעקב, שם)

העולה אם כן, שעל אף שהבורא מצמצם את אינסופיותו על מנת להתגלות אל הנבראים, מכל מקום לא רק שהגילוי המצומצם הוא אותנטי ומיוחס ישירות לאור שלפני הצמצום, אלא שאף הא-לוקות במובנה העצמי ביותר קיימת בתוך הגילוי הזה. כדמיון האב, שעל אף שעולמו העצמי אינו קרוב כלל אל ערכו של הבן התינוק, מכל מקום בפנייתו אל הבן הוא מתערב רגשית באופן עצמי בענייני הבן, וכל זאת מכוח אהבתו.

דבר נוסף המתחדד בעקבות הצגה זו הוא שאין פעולת הצמצום פעולה קשה של "דין" כלל ועיקר, אלא פעולה שיסודה באהבה, ואחריתה מפגש ואהבה. ויותר מכך, אין מקום כלל לדבר על פעולה כפולה של "פינויי" כביכול של הא-לוקות וכניסה מחדש באור חדש, אלא ישנה פעולה

אחת אורגנית של פנייה של הא-לוקות כלפי הנבראים, המולידה גילוי א-לוקי עצמי כערכם. פעולה זו, ככל פעולה המונעת מאהבה, מוצגת אצל המגיד כפעולה ספונטנית הנובעת מתחושת האהבה המפעמת עוד לפני הפעולה כלפי מושא האהבה, ולא פעולה טכנית ומחושבת. העולה מכאן הוא שהמודעות לקיומם של הנבראים, ולמעשיהם הטובים של הצדיקים היא מודעות הקיימת בא-לוקות עוד לפני תחילת תהליך הבריאה - "ישראל עלו במחשבה תחילה". דבר זה מתאפשר מתוך היות הבורא אינסופי ומרומם מעל הזמן ועל כן העבר והעתיד שווים אצלו, והמודעות לקיומם של הצדיקים המסבים לו עונג באמירתם "נעשה ונשמע", ואהבתו אליהם, קיימים גם לפני הבריאה, והם הבסיס לרגש האהבה הגורר את הפעולה הספונטנית והעצמית של הצמצום לקראת גילוי לנבראים. נקודה זו היא מרכזית ויסודית בתורתו של המגיד, והיא מתחדדת בכמה מקומות בספר:

והנה ישראל עלו במחשבה קדומה התענוג והשעשועים שעתיד לקבל מישראל לפניו יתברך, והנה המבין יבין שזה בעצמו עצם הצמצום... הגם שלכאורה נראה שמה שישראל עלו במחשבה זו היא מדת אהבה וחסד ותענוג שאהבם, ומחמת אהבתם ברא את העולמות, והצמצום בחינת דין, הנה באמת זהו הפירוש "אהבה דוחקת את הבשר", שמחמת אהבה לדבר מצמצם את עצמן רק לאותו דבר...

(מגיד דבריו ליעקב, ס"ב)

המגיד מביא שעניין זה של הצמצום מאהבה הוא סוד אמרתם של חז"ל - "אהבה דוחקת את הבשר".

עד כאן נתבאר חלקה הראשון של התורה בדרך נכוחה.

חלק ב' - מלך אמור ברהמים

מכאן אנו מגיעים לעיקר המגמה החסידית, והיא ההשלכה הקיומית היוצאת מתורה זו. לצורך זה מוקדש כל חלקה השני והגדול של התורה, וגם חלקים נכבדים של המשך הספר ושל תורת החסידות כולה.

משמעותה של תפיסה זו של הצמצום משנה באופן מהותי את מקומו הקב"ה בעולם, את משמעותו של העולם בכלל, ובעיקר את משמעות החוויה והעשייה האנושית. התחושה הקיימת בתוך המציאות שלנו, לפיה אין הא-לוקות שורה בעולם, והיא רחוקה ממנו עד אינסוף אינה אלא טעות אופטית. הא-לוקות קיימת בעולם באופן תמידי, והיא קיימת גם בעולם השכלי והרגשי באופן תמידי, אלא שקיום זה הוא קיום מצומצם ונעלם מהמבט הפשוט והנורמלי. רגשותיו האישיים של האדם גם הם אינם אלא צמצומים לרגשות הא-לוקיים, והשינויים החלים ברגשות האדם אינם שינויים סובייקטיביים ריקים, אלא שינויים המשפיעים השפעה ישירה על הא-לוקות. המגיד מתאר במרכזו של החלק השני של התורה את היחס הזה, הקיים בין הצדיק לקב"ה:

... ר"ל הוא במחשבתו וכונתו עושה כסא להקב"ה, כשחושב באהבתו ית' משרה אותו בעולם האהבה, וכן כשחושב ביראתו משרה אותו בעולם היראה...

(מגיד דבריו ליעקב, א-ב')

הצדיק, בעצם פעולת המחשבה שלו משנה את אופן השראת הא-לוקות בעולם, וכאמור ההשראה הא-לוקית בעולם אינה דבר שהוא חיצוני למהותו, אלא היא עצמית לו והוא קיים בה. על מנת להסביר כיצד יכול הצדיק לעשות שינוי כה משמעותי במקום כה גבוה המגיד חוזר למשל הראשון בו תיאר את הצמצום:

"אהבה דוחקת את הבשר"

פי' כדמיון הבן שעושה מעשה נערוות, מביא את השכל של אביו לתוך המעשים האלה, כך הצדיקים עושים כביכול להקב"ה כדמות שכלם, שהוא ית' חושב מה שהם חושבין. אם חושבים באהבה מביאים את הקב"ה לעולם האהבה. כמ"ש בזוהר מלך אסור ברהטים, ברהיטי מוחין...

(שם)

שוב, יחס זה הקיים בין הקב"ה לצדיקים, יחסי קירבה של אב ובן, גורמים לכך שכל האירועים המתחוללים אצל הצדיקים הם בעלי עניין לקב"ה ומתוך כך משנים כביכול את מהותו ודרך השראתו. זהו התיאור של "מלך אסור ברהטים", דהיינו הקב"ה, המלך האינסופי של הכל, כביכול כבול למחשבתם של הצדיקים, ואהבתו החופשית מחייבת אותו, כביכול, להשתנות בהתאם לשינויי הנבאים.

אולם רובו של החלק השני בתורה אינו מתעסק בעובדה זו עצמה, אלא הוא בא להציג את הדרך האפשרית להגיע למודעות זו. כפי שאמרנו, גם אם תיאור זה של יחס הקב"ה אלינו הוא נכון, מכל מקום אין הוא נראה לעין, ואין הוא תואם את הדרך הרגילה בה אנו רואים את העולם. השאלה העקרונית מבחינתנו היא מהי הדרך לפתח מבט זה ולהגיע אליו.

המגיד פותח עניין זה בציטוט מספר הזוהר המתייחס להתפתחותו הפנימית של האדם, ומתאר את מדרגתו האחרונה כמדרגה זו של מודעות בה האדם משרה את הקב"ה על פי מחשבתו. בכך המגיד כבר מציג מודעות זו כחורגת מהמודעות האנושית הרגילה, והיא המודעות המפותחת ביותר. הדבר מתבטא בכך שהמגיד מייחס חוויות אלו רק ל"צדיקים", דהיינו אנשים שנקודת המבט שלהם מפותחת יותר מהמבט האנושי הרגיל. אין דיבור זה על ה"צדיקים" בא להפקיע מדרגה זו מכל אדם, שהרי המגיד עצמו מורה את הדרך למודעות זו, אולם הוא בא להציגה כנבדלת מהדרך הרגילה אותה אנו רואים את העולם, הדורשת מאתנו להתרומם אליה.

את הדרך בפועל להגיע לדרגה זו מביא המגיד בשני פעולות שהן בעצם אחת:

כי כשנולד האדם אין בו אלא נפש בהמית, וכשמנצח את היצירה ייחסי ליה רוחא, פי' כל עולם המלאכים הם ברשותו. זכי יתיר יהבין ליה נשמתא מעולם הכסא...
אבל היאך זוכים למדרגה זו, בחשבם שהם עפר ואינם יכולים לעשות שום מעשה בלי כחו של הקב"ה...

(שם)

הדרך הראשונה היא הסתומה יותר אותה מכנה המגיד "ניצוח יצר הרע", אולם הדרך המרכזית והמובנת לנו יותר מבחינה קיומית היא הדרך השנייה. הדרך הישירה לראות את כל הוויות העולם כמציאותו העצמית של הקב"ה בצמצומו, היא לבטל את כל השלטון הזר מהעולם, ובראשם תחושת השלטון העצמי שלנו על מעשינו. האדם אינו יכול לראות את מחשבותיו ורגשותיו כגילוייו של הקב"ה כשלאמיתו של דבר הוא חש דברים אלו כתלויים ברצונו שלו. הענווה האמיתית בה האדם מכיר את עצמו כ"ארץ", דהיינו ללא כוח עצמי, ממילא מגלה היא את הכוח האמיתי העצמי הפועל במציאות – והוא הקב"ה. מודעות זו מתבטאת בראיית כל הדברים כגילוייו של הקב"ה עצמו, והיא המוליכה אותנו למדרגת ה"צדיקות" בה המחשבות שאנו חושבים הן בעצם מחשבותיו של הקב"ה. לאמיתו של דבר, ענווה ושפלות זו היא הדרך האמיתית לניצוחו של יצר הרע: "זוהו ושמועה טובה מארץ מרחק, בשביל שהוא חושב מארץ שהיא ארץ, מרחק אי"ע מיצה"ר." (שם)

וטעם הדבר נראה, שמהותו האמיתית של יצר הרע הוא השפעה חיצונית על האדם, השפעה שהיא זרה לו ולמהותו וגוררת את האדם למקומות הנמוכים של קיומו. כשאדם מוותר על כל שליטתו שלו על חייו לטובת שליטתו של הבורא, ודאי הוא שאין מקום כלל לשלטון הזר של יצר

הרע, ובקניין זה של מידת הענווה הוא מרחיק אותו ממנו באופן מוחלט. ריחוק זה מיצר הרע כאמור הוא התנאי לקבלת "נשמה מעולם הכסא" המרוממת את האדם למדרגה של "צדיק" החווה את החיים כולם כפעולה של אהבה של הבורא כלפיו.

צדיקים עושים מיש אין

עד כאן תיארנו בעיקר את היסודות העיוניים של רעיוננו, וזאת תוך כדי ניתוחה העיוני של התורה שלפנינו עצמה. מכאן ננסה להתבונן ולהעמיק את הרעיון עצמו במובנו הקיומי, ובהרחבתו לעוד השלכות אותם גוזר המגיד עצמו בהמשך הספר.

בתורתו זו של המגיד מוצגת דרך העבודה ותכליתה באופן שונה מהאופן בו אנו תופסים את עבודת ה' בדרך כלל, כאשר ייחוד זה הוא מאפיין יסודי של תורת החסידות כולה. אין העבודה מתמקדת בניסיון ליצור שינויים מציאותיים בעולם, וכן אין היא מתמקדת בפעולות פיזיות כלשהן, כבדרך המצוות הרגילה. כל השינויים אותם אנו מנסים להשיג בעבודה עצמה הם שינויים תודעתיים פנימיים המשנים את הפנימיות הנפשית בלבד, ואין מגמתם בשלב ראשון¹⁰ לשנות את המציאות האובייקטיבית. שינויי התודעה משמעותם היא התפתחות פנימית המולידה מבט פנימי יותר על העולם, הא-ל ועל עצמנו. התפתחות זו מעצימה את משמעותה של חווית החיים ומעמיקה אותה, נותנת לה תוכן חדש ואופטימי ומקרבת אותנו דרך מחשבותינו ורגשתנו אל הקב"ה.

על כן נוכל לאפיין תורה זו של המגיד כפתיחה יסודית לחסידות, בהיותה מנוף לעבודת מודעות פנימית לגילוי של הקב"ה בעולמנו שלנו. הפתיחה של התורה היא עיונית והיא מסבירה לכאורה מהם התנאים המציאותיים המאפשרים לנו להניח שהא-לוקות היא דבר קרוב לנו ולא דבר רחוק. אולם הסבר זה אינו עיוני גרידא. לעיל הראנו, שהדרך העיקרית אותה מביא המגיד לפיתוח הכרתנו היא עבודת המידות של הענווה המשנה את המודעות מלמטה. אולם המגיד עצמו נוקט מתודה נוספת אותה הוא אינו מזכיר במפורש, אולם היא העומדת ביסוד תורה זו. הדרך העיקרית לשינוי המודעות הוא דרך המודעות עצמה, דהיינו דרך הלימוד. בעצם התיאור ההגיוני של קרבתו של הבורא אלינו, ועוד בתיאור משלי המתקבל על הנפש, כבר משתנה משהו בדרך בה אנו תופסים את היחס בינינו לקב"ה. וככל שיחזור המגיד על עניין זה כן יקבע הציור בנפשנו ואנו עצמנו נשתנה, וכדברי המגיד עצמו:

... ומזה יוצא לנו מופת גדול שבכל דבר או מקום שאדם מחשב, הרי כל חיותו מצומצם באותו דבר או באותו מקום לכד, ואינו רק שם.

(שם, ס"ב)

... שבכל מקום שהוא מחשב ממשיך את עצמו לשם, שהמחשבה היא קומה שלימה.

(שם, כ"ח)

על כן אנו רואים שהמגיד רואה גם את הלימוד של החלק העיוני של התורה כעבודה מעשית המקרבת את האדם לדרגתו הרצויה.

מתוך שחלקה העיוני של התורה הוא חלק אינטגרלי מעבודת המודעות, עולה לנו שתפיסה זו של הצמצום מובאת על ידי המגיד כעבודת מודעות מיוחדת. ואכן בעיון בהמשך הספר נוכל

¹⁰ כמובן שגם החסידות כמו כל זרמי היהדות מאמינים בגאולת העולם, ותיקונו הסופי על ידי הגאולה, דבר המחייב ניסיונות לשנות את המציאות עצמה. מכל מקום דגש העבודה הוא דווקא על השינוי הפנימי, מתוך תפיסה שהוא השינוי העיקרי שההוויה צריכה לעבור לקראת גאולתה.

לראות שמוטיב זה של תיאור הצמצום באופן עקרוני, ותיאור הצמצום מאהבה באופן ספציפי, חוזר בספר פעמים רבות מאוד¹¹.

על כן נוכל לומר שהמגיד בונה לנו עבודת ה' של ”צמצום”, וכל זאת מתוך תפיסתו של תהליך הצמצום כתהליך חיובי בלבד. מהו התוכן של עבודה זו?

כשאנו מפנימים את העובדה שכל המציאות שלפנינו, כפי שאנו פוגשים אותה, אינה דבר לעצמה, והיא אינה אלא צמצום של הא-לוקות עצמה - הפנמה זו גורמת לנו לפתוח את מבטנו על כל תופעות החיים באופן אחר לחלוטין. הראיה של הדברים בצמצום היא פתח ברור לגעת בשורש הנעלם שהוא קיומם האמיתי. הדבר נוגע בעיקר לרגשותינו הפנימיים ושאר מידותינו, שאינם אלא פתח בשבילנו לחוות את הרגשות הא-לוקיים עצמם, ועל כך עוד נרחיב בהמשך. אולם הוא מתפשט על כל תחומי החיים כולם, לא רק הרוחניים אלא אף הגשמיים ביותר. מודעותו של הצדיק מנסה כל הזמן לחשוף את התהליך של הצמצום, ולגלות את העומד מאחוריו – הקב”ה עצמו. על כך כותב המגיד באחת מתורותיו היותר ידועות:

איחא כגמרא גדולים מעשה צדיקים יותר ממעשה שמים וארץ כו'. פירוש כי מעשה שמים וארץ היה יש מאין, וצדיקים עושים מיש אין. כי מכל הדברים שעושים, אפילו גשמיות כמו אכילה, מעלין ניצוצין הקדושות מזה המאכל למעלה, וכן מכל דבר, נמצא שעושים מיש אין.

(שם, ט')

הפיכה זו של ה”יש”, הגילוי של החיים במובן הפשוט והמצומצם, בחזרה ל”אין” הא-לוקי מתבאר בצורה מעשית יותר בתורותיו של המגיד על ”העלאת המידות לשורשן”.

העלאת המידות לשורשן – המגיד והרב קוק

גם בתורה שלנו מתייחס המגיד ליחס בין הא-לוקות העצמית למידות הא-לוקיות, ולכך שאין ביניהם שום פער מהותי, והמידות אינן אלא גילוי יותר נמוך של העצמיות. יחס זה מתרחב, וחל בהתאם לדרך העבודה שהזכרנו לעיל - גם על היחס של האדם למידותיו שלו. גם מידותיו הפרטיות של האדם אינן אלא גילוי מצומצם של המידות הא-לוקיות, שהן כאמור גילוי מצומצם של הא-לוקות עצמה. האדם השלם - (הצדיק) נדרש להתבונן על מידותיו, וכן על סביבתו, במבט עמוק שאינו מסתפק בנראה לעין. הרגשות הנולדים בנו אינן אלא קצה קרחון לתופעות רגשיות רחבות הרבה יותר החורגות מתחום האישי הקטנה שלנו, השייכות לרובד העמוק של המציאות - הא-לוקות. וכך, על ידי התבוננות אחרת בעולם הרגשי שלנו עצמנו אנו יכולים להגיע להכרה פנימית של קרבת א-לוקים.

עבודה כזו, הדורשת מהאדם התבוננות עמוקה על עולמו הרגשי על מנת לראות בו רק צמצום של מהות פנימית הרבה יותר, נמצאת (באופן דומה מאוד) גם בתורת הרב קוק, בעיקר בספר אורות הקודש. גם אצל הרב קוק עולם התופעות - החיצוני והפנימי - יכול לשמש לאדם מנוף לחדירה לעומק החיים של ההווה, וזאת על ידי ראייתם כחלק ממכלול גדול הרבה יותר. אולם ישנם כמה הבדלים מהותיים בין התפיסות, והעמידה עליהם מאפשרת לאפיין את תפיסתה המיוחדת של החסידות לעומת תפיסות אחרות (תורת הרב קוק במקרה דנן), שעל אף הדמיון החיצוני לחסידות יונקות מבתי מדרש אחרים¹². ההבדל בין השיטות מתבטא במשמעות ממד

¹¹ בסימנים א', ז', כ"ד, כ"ח, נ"ה, ס', ס"ב, ס"ז, ע"א, פ', פ"א, פ"ב, פ"ג... ועוד הרבה כיוצא בזה. ועיין במפתח בערך ”צמצום”.

¹² הרב קוק למד בישיבת וולאז'ין, והיה תלמידו של הנצי”ב מוולאז'ין. בשם הרב צבי יהודה נאמר: ”אבי היה מתלמידי הגר”א”.

עומק אותו אנו מחפשים מאחורי המידות, כשישנה הבחנה ברורה בין ממד העומק של המגיד לזה של הרב קוק.

אצל המגיד, לאור תפיסתו את ה"יש" המדומה שאינו אלא צמצומו של ה"אין" הא-לוקי, נמצא שגם בעבודת המידות חותר הצדיק למצוא את נקודת ה"אין" שהיא הקיום האמיתי של הרגש:

... דככל דבר יש ד' יסודות אש מים רוח עפר, והם דברים נגדיים, מים מכבים אש, רוח מפזר עפר, רק צריך להיות עוד דבר א' המחברם והוא מידת אי"ן... ובאהבה ויראה גם כך, כי דברך גשמיות כשאוהב דבר אז אינו ירא ממנו בשעת מעשה, וכשהוא ירא ממנו אינו אוהב אותו, אמנם בהש"י יש אהבה ויראה כאחת כי הוא המחברם וכח הפועל בנפעל והאין נקרא חכמה, על דרך והחכמה מאי"ן תמצא...

(שם, ו)

... וכן האדם כשיביא את עצמו לשורשו, דהיינו לבחינת אי"ן, שמקטין את עצמו... ואז יהיה בו השתנות המידות האהבה והיראה וכיוצא בו להש"י לבר...

(שם, קז)

המגיד מתאר את המציאות של ה"אין", כהוויה הקיימת כרקע לכל העולם הרגשי שלנו והיא המקור שלה. אנו חודרים אל מעבר למציאותנו האישית על ידי מגע עם האין המפפעע בתוכה. האין מתגלה אלינו מתוך הסתירות הרבות הקיימות בתוך המציאות, ובבואנו לנסות להכיר מהי אם כן המציאות כשלעצמה, לא נוכל להגביל אותה לשום תופעה מסוימת, שכן כנגד כל תופעה במציאות תמיד נמצא אחרת הסותרת אותה. מתוך התבוננות זו ההוויה כשהיא לעצמה מתגלית אלינו כ"אין"¹³, דהיינו מציאות שאין לה כל הגדרה ושייכות עצמית לתופעות, והיא קודמת להם. מגע זה עם האין הקיים בשורש כל התופעות הרגשיות וכל התופעות בכלל, מרוממת את מבטנו מראיית הדברים כקיימים לעצמם - למבט המתבונן בכל התופעות בתהליך התהוותם ב"צמצום" מהאין הא-לוקי. מבט זה נקרא בפי המגיד מבט "חכמתי", באשר מציאות האין מזוהה עם החכמה במשמעותה הקוסמית. החכמה מייצגת את הממד האובייקטיבי של ההוויה המרומם ומשחרר מכל סובייקטיביות של תפיסה. הגדרה זו חופפת גם למשמעות של ה"אין" שאינו נגדר בתפיסת התופעות הסובייקטיביות, ועל כן היכולת לחזור מתוך עולם התופעות האישיות אל הממד האובייקטיבי המרומם מהמשמעות האישית נקרא מבט חכמתי.

גם אצל הרב קוק, כאמור, אנו נתקלים במבט "חכמתי" מעין זה, התובע מהאדם להתבונן על עולמו הרגשי האישי כביטוי של מציאות הווייתית גדולה ורחבה הרבה יותר:

דע את עצמך, ואת עולמך, דע את הגיוני הלב שלך, ושל כל הוגה וחושב. מצא את מקור החיים שבקרבך, ושמעל לך, שמסביבך, את פארי הדרת החיים, שאתה שרוי בתוכם. האהבה שבקרבך העלה אותה לשורש עזה ועדנת תפארתה, הרחיבה לכל סרעפותיה, לכל אשד נשמת חי העולמים, אשר רק ריצוץ המקום של ההגה גורם מיעוט זהרו.

(אורות הקודש א, עמ' פג)

¹³ ניתן להשוות תפיסה זו של המגיד והחסידות בכלל, החותרים למגע עם המציאות של ה"אין" העומד כרקע למציאויות האינדיבידואליות לתפיסות המאוחרות של מרטין היידגר בספרו "הוויה וזמן", הרואה במציאות האין כהוויה האמיתית של כל הדברים, וכרקע להם. אולם יש להבדיל בין קודש לחול ובין הטמא לטהור, כשלהיידגר ההוויה אינה אלא מציאות סתמית של קיום חסר משמעות, ואילו אצל המגיד האין הוא הביטוי של החכמה הא-לוקית.

על אף שגם הרב קורא לאדם להתבונן בעולמו הרגשי כתופעה פרטית בלבד ולחדור דרכה למציאות אובייקטיבית ומרוממת יותר, אין כאן מעבר אל ה"אין" כלל. בתיאורו של הרב קוק עובר האדם מתחושת האהבה האישית, אל החוויה של האהבה המוחלטת, הא-לוקית, ומגלה שאהבתו האישית אינה אלא צל קלוש של חווית האהבה האמיתית. השורש אליו מעלה הרב קוק את המידות אינו אותו השורש של המגיד. אצל הרב אין השורש מבטל את התופעה אלא מעצים אותה. בשורש מתגלה התופעה במשמעותה האמיתית, היא משמעותה הא-לוקית, והזדהות הרגש האישית עם הרגש הא-לוקי היא חווית הדבקות. המבט החכמתי של הרב קוק אינו מתייחס לחכמה מצד היותה בחינת "אין", אלא דווקא מצד היותה היש האמיתי, גם אם הוא נדמה לנו כ"אין" במבט ראשון.

בעצם אנו נתקלים כאן, בצורה מפותחת יותר, באחת המחלוקות היסודיות בין החסידות לתלמידי הגר"א, שנוגעת ביסודות הבסיסיים של השאיפה לדבקות בבורא. בעוד המגיד חותר להגיע דרך המידות למגע ישיר ועצמי עם הא-לוקות, דבר הנבנה מתוך יחסו אל המידות כשיקוף אותנטי של העצמות הא-לוקית בתורת הצמצום שלו, הרב קוק חותר לדבקות דווקא דרך המידות הא-לוקיות, והוא אינו תובע מהאדם לחדור אל מעבר עולם המידות, אל ה"אין" של גילוי העצמות הא-לוקית: "ולדבקה בו-במידותיו"¹⁴.

כאן אנו מגלים את גדולתה של החסידות, גדולה שמחירה בצידה. לעומת הרבה תפיסות רוחניות אחרות, החסידות מנסה ליצור מגע ישיר של האדם עם הבורא, מגע עצמי ואינטימי עם הופעות האינסוף עצמו. אולם מגמה זו תובעת מהאדם ויתור הכרחי על עולמו שלו. העובדה שהרב קוק אינו חותר למגע בלתי אמצעי עם הא-לוקות אלא דווקא דבקות דרך מידותיו היא הגורמת לכך שדבקות זו אינה מכריחה את האדם לאגן את רגשותיו לצורך כך – אלא אדרבה להעצים אותם עד אינסוף. ואילו תפיסתו של המגיד, התובעת מהאדם לראות את הנוכחות העצמית של הא-לוקות בבריאה, מכריחה מתוכה את תפקיד הצדיקים לאגן את העולם "ולעשות מיש אין", ולהעלות את המידות אל מידת האין.

על אף סיוג זה, עוצמת הרדיקליות של תורתו של המגיד היא מפעימה, והיא מרוממת את הרגש והמחשבה מעצם התיאור של היכולת הפנימית של כל יחיד להתרומם לנקודת מבט גבוהה זו, בה הוא חווה את הקשר לא-לוקות במובן האינטימי ביותר כיחס הבן לאביו. ויזכנו הבורא לעורר בלבנו את אהבתו ויראתו לדבקה בו.

¹⁴ עיין באריכות בעניין זה בקובץ המאמרים "עקבי הצאן" שבספר "אדר היקר", ובעיקר במאמרים "דעת אלוקים" ו-"עבודת אלוקים".