

'בצילו חימדתי וישבתי'

הבטחון בד' לפי ר' הלל מפארטישי

לענין נפש יקרה אבי ב"ר חי חיים ציון הי"ד שייף עייל שייף ונפיק

הקדמה

מדוע ברחו משה מפרעה ויעקב מעשיו? "למה לא בטחו בד' שיציל אותם מידם?"² שואל ר' הלל מפארטיש (להלן: ר"ה) בעקבות אדמו"ר הזקן בביאורו לזוהר לפי יוארא³.

תשובתם, הניתנת כפרשנות לדברי הזוהר בפרשה זו, מפתיעה: "מי ששורש נשמתו למעלה מבחינות המדות דאצילות כמו שורש נשמתו של משה... לא שייך שם בחינת הבטחון כלל"⁴. אמונה גבוהה כמו זו של משה ויעקב מחזירה את האדם להתנהגות טבעית חסרת בטחון בד'. במסגרת האמונה הדתית השכיחה הפחד איננו לגיטימי ונתפס כסותר את האמונה, אך לא כך הדבר ביחס לאמונתם של גדולי האמונה משה רבינו ויעקב אבינו.

ר"ה שואל שאלה נוספת, שהיא שאלת היסוד של מידת הבטחון: מהו הגבול בין הבטחון לבין ההשתדלות? עד כמה לבטוח ולהימנע מעשיה, ומהם גבולות העשיה המותרת?

¹ ר' הלל (תקני"ה - תרכ"ד, להלן ר"ה) היה מגדולי תלמידיו של האדמו"ר האמצעי (האדמו"ר החב"די השני, בנו של אדמו"ר הזקן, מיסד חסידות חב"ד, רשי"ז מלאדי) ושל ממשיכו אדמו"ר הצמח צדק. ספרו 'פלא הרמון' כולל דרושי רבו הצמח צדק "כמי שיצאו מפיו ולשונו הטהור", ביאורים של ר"ה - "אך שת עליהם נוספות לבאר דבריו ע"פ יסודות חזקים ומוצקים", וגם דרושים משל ר"ה עצמו. הדרושים מסודרים לפי סדר הפרשות בתורה. יצאו לאור דרושים לספרי בראשית, שמות וויקרא, ודרושים לשיר-השירים. ראשי פרקים מתולדותיו מובאים בהקדמה לספר.

הדרוש "ואשה אחת מנשי בני הנביאים" לפי יוארא, שהוא לדברי המחבר בפתחת המאמר "רישומי דברים לעורר את המעיין שדברתי בסעודה שלישית דשי"ק פי וירא, ונכלל בזה מה שדברתי בסעודה שלישית דשי"ק של ר"ה (=ראש השנה) העבר", עוסק בעיקר במידת הבטחון בד' לדרגותיה השונות. דרוש זה הינו דרוש של ר"ה עצמו, אך הוא מבוסס על דברי רבותיו אליהם הוא מפנה בגוף המאמר. עמדת החסיד-המסביר של ר"ה נותנת לא פעם יתרון הבנה לדרושו שלו על דרושי רבותיו, יתרונו של המפרש הנותן דין וחשבון על המקור.

הדרוש רווי יסודות ומונחים קבליים-חסידיים-חב"דיים שכל אחד מהם זוקק פירוש רחב בפני עצמו, משימה לא אפשרית למאמר בודד. אשתדל לפרש בעיקר את יתורת הבטחון של ר"ה לפי דרוש זה בלבד, ולפי בקשת עורכי ספר הזיכרון בצמידות רבה אליו ככל האפשר. הפרשנות הקבלית של ר"ה תהיה בהתאם לכך משנית. כמו כן יושמטו נושאים רבים עמוקים וחשובים הנדונים במהלך הדרוש.

בהקדמה למאמר כמה אמירות כלליות על הבטחון, דברי החזון-איי"ש (להלן חזו"א) בספרו 'אמונה ובטחון' בסוגיה זאת כדי לבנות הקשר וקטגוריות חשיבה לדיון.

² פלא הרמון לבראשית, הוצ' יוצר חסידים ברוקלין תשי"ד, דף נ"ח עמ' א' וא"י. ההפניות לקמן למספרי עמודים, במקום שלא צוין אחרת, הינם לספר זה.

³ ביאורי הזוהר של אדמו"ר הזקן הוצ' יוצר חסידים תשט"ז עמ' 74.

⁴ אדמו"ר הזקן שם לח, א.

שלכאורה קשה, למה ביעקב מצינו שעשה סיבה להצלתו ושלח מנחה לעשיו אחיו ולא מצינו שנענש על זה, ולמה נענש יוסף במה שאמר לשר המשקים 'כי אם זכרתני וכו', שמחמת זה ישב עוד שני שנים בבית האסורים כמבואר בדרז"ל?

(126, ב.)

נקדים מספר אמירות כלליות על הבטחון בד', ואת דברי החזו"א, כרקע וכבסיס להשוואה לדברי ר"ה בסוגית הבטחון.

אמונה ובטחון

האדם נזרק לעולם חסר ודאות ומלא חששות. הוא איננו יודע מה ילד יום ופוחד מהלא נודע. מצוקותיו ודאגותיו מתגברות בזמנים בהם שורים 'דינים' בעולם, או בתקופות של התפוררות תרבותית וחברתית.

האמונה מבטיחה פתרון, ומקראות מלאים הם: "גול על ד' דרכך ובטח עליו והוא יעשה" (תהלים ל"ז ה') - אומר משורר תהילים, ומוסיף: "אם תחנה עלי מחנה לא יירא לבי אם תקום עלי מלחמה בזאת אני בוטח" (שם כ"ז ג'). וכך ממליץ החכם מכל אדם: "בטח אל ד' בכל לבך ואל בינתך אל תשען" (משלי ג' ה'). ואף הנביא ירמיהו: "כה אמר ד' ארור הגבר אשר יבטח באדם ושם בשר זרעו ומן ד' יסור לבו. והיה כערער בערבה ולא יראה כי יבוא טוב ושכן חררים במדבר ארץ מלחה ולא תשב. ברוך הגבר אשר יבטח בד' והיה ד' מבטחו" (י"ז ה'-ז'), וכנהנה רבים.

האמונה מבטיחה למאמין הבוטח בד' בטחון והגנה. האמנם בכוחה של האמונה לספק בטחון זה?

הבטחון בד' הינו מבחן האמונה והאתגר העיקרי של המאמין, קבע החזו"א.

... האמונה והבטחון אחת היא, רק האמונה היא המבט הכללי של בעליה, והבטחון המבט של המאמין על עצמו, האמונה בבחינת הלכה והבטחון בבחינת מעשה. נקל להיות בוטח בשעה שאין עיקר התפקיד של הבטחון, אך מה קשה להיות בוטח בשעת תפקידו באמת, נקל לשגר בפיו ובשפתיו את הבטחון, שהוא להלכה ולא למעשה, רק כמתענג על דמיונות מזהירים ומשמחים... אמנם שלילת הבטחון היא מחסור בנפש המשלכת, וכמעט שאין לו חלק בעיקרי היהדות...

(אמתה ובטחון לחזו"א, עמ' יח-ט)

החזו"א מדגיש את קשיי הבטחון בד'. את מחירה של האמונה משלם המאמין במזומנים של הבטחון. האמונה פנימית, משכנה בסובייקטיביות של הסובייקט, בהכרתו, רגשותיו ותחושותיו, לכן היא מועדת להפוך להתענגות על דמיונות מזהירים ומשמחים, 'ולשמש להטבת חלומות נעימים על העתיד הכמוס'. לבטחון המחויב לעשיה ממשית קשיחות שאיננה מאפשרת התחמקות לפנימיות אשלייתית כל שהיא.

שאלת הבטחון

אלא שהקושי במעבר מן האמונה לבטחון איננו רק בדרישה המכאיבה להימנעות מהשתדלות המנוגדת לבטחון. במעבר הזה נטושה המלחמה והנסיון הקשה ביותר של המאמין. זהו מעבר מפנים לחוץ, מסובייקט לאובייקט, משום שכאמור משכנה של האמונה הינה בסובייקטיביות, בהכרתו הפנימית של המאמין הנמצאת ומופנית לעצמה, הכרה המכירה את עצמה מתוך עצמה. האם תוכל לחרוג החוצה אל מעבר לעצמה ולהגיע לודאות 'אובייקטיבית'?

האמונה הינה ידיעת-עצמו שהאדם יודע מתוך עצמו, ולעולם לא תוכל להציב את עצמה לפניו כמושא, כדבר מה. הפנימיות הינה מה שלעולם לא יוצב מול כמושא, אמר אחד הפילוסופים. אין לנו לדמיין לעצמנו את הפנימיות כדבר מה מוסתר, כמו חפץ שהוטמן בשק. ההבדל בין פנים לחוץ הינו הבדל אונטולוגי, האמונה איננה אובייקט ולכן איננה ניתנת לתפיסה מבחוץ.

כך מובא בשם ר' נחמן מברסלב:

"כי אני ידעתי כי גדול ד' ואדונינו מכל אלקים" (תהלים קל"ה ה'). דוד המלך, עליו השלום, אמר "כי אני ידעתי". אני ידעתי דיקא, כי גדולת הבורא יתברך אי אפשר לומר לחברו, ואפילו לעצמו אי אפשר לספר מיום ליום, לפי מה שמזריח לו ומתנוצץ לו באותו היום, אינו יכול לספר לעצמו ליום שני הזריחה וההתנוצצות של גדולתו יתברך שהיה לו אתמול. ועל כן אמר: "כי אני ידעתי", אני ידעתי דיקא. כי אי אפשר לספר כלל. ואמר: שמה שכתוב אחריו: "כל אשר חפץ ה' עשה בשמים ובארץ" וכו' הוא ענין אחר לגמרי ורחוק לגמרי משבח "כי אני ידעתי". כי כונתו באלו הדברים "כי אני ידעתי" אי אפשר לספר כלל, והוא גבוה מאד מאד, גבוה מעל גבוה מה שאי אפשר לפה לספר, רק אני ידעתי דיקא, כנ"ל. וכמו שכתוב בזהר⁵: "נודע בשערים בעלה" - כל חר לפום מה דמשער בלביה, כמבואר במקום אחר.

(שיחות הר"ן, אות א)

ידיעת ד' הינה התנסות אישית שאיננה קומוניקטיבית ואיננה ניתנת להעברה לאחר. דומה היא להתנסות ביאניי שאיננה ניתנת להמרה ללז', ולהכרה מבחוץ.

כי נסתר נקרא מה שאין אדם יכול להשיגו, כמו טעם של מאכל אי אפשר לספר לאדם שלא טעם טעם זה מעולם, אי אפשר לפרש לו בדיבור איך ומה... כמו כן ענין אהבת הבורא ויראתו ית"ש אי אפשר לפרש לחבירו איך היא האהבה בלב, וזה נקרא נסתר. אבל מה שהם קוראים נסתר חכמת הקבלה - האיך הוא נסתר? הלא כל מי שרוצה ללמוד הספר לפניו. ואם אינו מבין הרי הוא ע"ה (=עם הארץ), ולפני איש כזה גמרא ותוס' ג"כ נקרא נסתר...

(כתר שם טוב⁶, פיסקה רמ)

הבעש"ט משהו את הנסתר לטעם: אי אפשר להעביר את הטעם באמצעות מילים ומושגים, ורק הטועם יודע ומבין טעמו של דבר, וכן היא אהבת ד'⁷.

האם אמונתי יכולה להביא אותי לודאות בדבר מה שיתרחש בחוץ, האם ניתן לדלג על הפער שבין הפנים לחוץ, בין הסובייקט לאובייקט? על ידיעתו של הא-לוקים, לימד הרמב"ם "כי

⁵ ח"י א קג ע"ב, על משלי ל"א כ"ג.

⁶ (ליקוטי אמרים המיוחסים לבעש"ט), הוצ' קה"ת, ברוקלין תשמ"ז. וכן מובא בספר "יושר דברי אמת" לר' משולם פייבוש מזוריז'א מונקטש, תרס"ה, י"ח ע"ב, בשם רמ"מ מפרמישלאן.

⁷ בספר נפש החיים שער ד' פרק כח, הביא הגדרה זו המיוחסת לבעש"ט בלי להזכירו בשמו וחלק עליה. מחלוקת זו הינה אחת המחלוקות העקרוניות בין חסידים למתנגדים ביחס לקבלה.

"ולכן שגורה בפי הזוהר דאורייתא כולה איהי סתים וגליא (-שהתורה כולה היא סתומה וגלויה), שהוא מבואר לכל מבין שפירושו הוא שהוא הדרך הנסתר מהתורה הק', שאינו כתוב מפורש ומבואר בה, אלא שנסתר ונטמן העניינים אלו ברמז בדבריה, ודרך הנגלה שבה הוא הפשוטו של מקרא שהוא כתוב מפורש ומבואר בה (ולא כמו שראיתי בספר כתוב מאחד שחקר על הענין מפני מה קוראים לחכמת הקבלה בשם נסתר, הלא מי שמבין בהם אצלו הם נגלים, ולאנשים שאינם יודעים ומבינים, הלא יש שגם פשוטו של מקרא אינם יודעים לפרש ואצלם גם הפשוטו של מקרא דרכו נסתרה מהם, ותירץ שם מה שתירץ)".

בידיעתו אמיתת עצמותו הבלתי משתנית ידע כל מה שמתחייב לכל מעשיו⁸. באינסופיות הא-לוקית נמחק הפער בין חוץ לפניס, והשניות נעלמת. אך מה לגבי אמונת האדם? אריסטו, אותו מביא הרמב"ם, מרחיב את הטענה ומחיל אותה גם על ידיעת ד'. ידיעת עצמו המושלמת של הא-לוקים איננה יכולה לקפוץ אל מעבר לעצמו ולדעת את העולם. הרמב"ם חולק עליו ביחס לידיעת עצמו של ד', בהיותה עצמות שאיננה נכפפת לחוקיותו של מושג של ידיעה אנושית כל שהיא, אך מה ביחס לידיעת האדם?

הבטחון על פי שיטת החזו"א

ידועים דברי החזו"א - האמונה לא מעניקה הגנה, והבטחון לא מפיג את הפחד.

ואין הוראה זו בבטחון (-ההוראה לפיה בטחון פירושו "כי בטח יהיה הטוב") נכונה, שכל שלא נתברר כנבואה גורל העתיד אין העתיד מוכרע, כי מי יודע משפטי ד' וגמולותיו יתב'. אבל ענין הבטחון הוא האמון שאין מקרה בעולם.

(אמונה וביטחון, עמ' טז)

הבטחון אם כן אין פירושו אמון בעובדה כזו ולא אחרת, הבטחון לא חורג ממעגל האמונה שמשכנה כאמור בסובייקט, הוא איננו קביעה של עובדות אלא פרשנותן, היינו האמונה שהמקרה נעשה בהשגחה מאיתו יתב'. מאמונה זו נגזרות הנחיות התנהגות לאדם, גבולות ההשתדלות ביחס לעתיד והתגובות המותרות ביחס לעבר. כאמור אין כאן מעבר בין העולם האובייקטיבי לאמונה. החזו"א יפרש זאת אחרת, ומיותר לומר שאמונתו בהשגחה הא-לוקית כעובדה חיזונית ממשית היא שלימה. הפער נוצר במוגבלותו של האדם, היכול להאמין בהשגחה הא-לוקית, אך לא לודא אותה. הסיבה לחוסר יכולתו של האדם לפרוץ את מגבלותיו הסובייקטיביות איננה חולשתה של האמונה, שנגזר עליה להשאר שם בפנים, תחובה בפנימיותה, אלא העובדה שהאמת מצויה מעבר להבנתו של האדם, ואין הוא יכול להשיגה. שני העולמות - עולם האמונה ועולם המציאות, אינם עולמות מנותקים, האמונה מאמינה במה שקורה בעולם התופעות, אלא שהסופיות האנושית כולאת את האדם בחוסר ודאות לגבי מה שיתרחש באותו עולם. הוא יכול להאמין בצדק הא-לוקי, במשמעות ובחוסר מקריות, אך לא להגיע לכלל ידיעה עובדתית של אמונה זו.

מהו איפה האפקט של האמונה? השפר חלקו של המאמין משל הספקן? והרי גם המאמין שרוי בפחד, שמא גרם החטא וגזירות רעות נגזרו חלילה עליו. כלל וכלל איננו בטוח שייהיה טובי. מהו ההבדל בין הפחד והחשש מהשרירותיות המתנכלת של הטבע, לבין יראה מהגזירה והעונש הא-לוקיים שלעולם אינני יכול להיות בטוח מהם?

שאלה נוספת עולה מתוך ההשוואה בין הדברים דלעיל ביחס למהותו של הבטחון לבין פשוטי המקראות, שכמה מהם ציטטנו לעיל, המלמדים לכאורה שהבטחון בדי' אכן מעניק לאדם ברכה והצלחה ממשית בעולם.

את התשובה לשאלה הראשונה, בדבר יתרונו של המאמין על הספקן, נקבל מתוך אלמנט נוסף הקיים בדיוקנו של הבוטח הזה: לא די שהוא מאמין בצדק הא-לוקי ושאינו עוול לפניו, אלא הוא אף מוכן לקבל אותו. מצדיק הוא עליו את הדין באמרו: "צדיק הוא ד' כי פיהו מרייתי". בכך הוא מקבל עליו את העונש שנגזר עליו, אבל באופן פרדוכסלי הוא אף משתחרר ממנו. הרוע שברע, אמר פעם מישהו, הינו השרירותיות של הרוע. הסבל הינו חוסר המשמעותיות שבאבדן. אמנם

⁸ מורה נבוכים (להלן מו"נ) ח"ג פכ"א. מקביעה זו של הרמב"ם מוכיח אדמו"ר הזקן בתיאור את התובנה לפיה הצמצום הוא שלא כפשוטו, וילית אתר פנוי מיניה'.

האמונה והנכונות לקבל את העונש כצודק לא תפוגג את הכאב, אך תעדן אותו, או - בלשון החסידיית - 'תמתקו'. יתכן אף מצב שבו האדם ישמח בעונש, מתוך האמונה שעונש זה מגיע לו, שהוא מתכפר ומזדכך באמצעותו. הכאב לא יעלם, אך תחושות האבדן והיאוש, שהינם בסופו של חשבון המקור לסבל (- הרוע שברוע), יתמתקו. קבלה זו מביאה השלמה ואולי אף שלווה ומזור לכאב עצמו. ונראה שזהו אמנם האפקט העיקרי וקו האופי הבולט בדיוקנו של הבוטח של החזו"א: השליטה העצמית והשלמה הפנימית, תוצאות האמונה בצדק הא-לוקי. הוא לא ישמח ביסוריו (כמו הבוטח של רבינו בחיי בספרו חובות הלבבות בשער הבטחון), אך יקבל אותם במנוחה.

אך החזו"א איננו מסתפק בכך. בסוף הפרק⁹ הוא משרטט דיוקן נוסף של בוטח:

יש עוד ממידת הבטחון, כי על הבוטח שורה רוח הקודש ומתלווה עמו רוח עוז המבשרו כי אמנם יעזרהו ד', וכמו שאמר דוד המלך ע"ה: "אם תחנה עלי מחנה לא יירא לבי, אם תקום עלי מלחמה וגו'", וזה ענין מתחלף לפי מעלת הבוטח ורב קדשו.

(אמונה וביטחון, עמ' כא)

בטחון זה הינו השראה, רוח הקודש השורה על האדם. הוא איננו פרי החלטתו, ואיננו תהליך רציונלי, אלא רוח הנמסכת על הבוטח ומעניקה לו בטחון בהצלחתו. את הפסוקים המלמדים שהבטחון מביא להצלחה ניתן לפרש על הבטחון הזה.

דרגות הבטחון ומבנה הדרוש

ר"ה מדרג את הבטחון לשלוש: בוטח, לא בוטח, בוטח. ברמה הראשונה המאמין בוטח ומתחזק בד' שיעזרהו ויצילהו מצרותיו. ברמה השנייה, הגבוהה יותר, האמונה כבר איננה מעניקה בטחון למאמין. משה הבורח מפרעה ויעקב מעשיו נמצאים בדרגה זו. אך מיצוי תהליך האמונה מחזיר ומעניק למאמין רמה גבוהה עוד יותר של בטחון. נקדים ונאמר שבטחון זה כבר איננו התחזקות בד' במובן הקודם, אלא שעליו אמרו: "כל הבוטח בד' זוכה להיות כיוצא בו, שנאמר ברוך הגבר אשר יבטח בד' וכי"¹⁰.

ואיש כזה הוא הוא בח' (=בחינת) 'צדיק יסוד עולם', והוא כדוגמת יסוד העליון, וכאמור: "כי האלוקים בשמים ואתה על הארץ", ונא' בשם הרי"מ (מזלצאב) ז"ל: שאתה על הארץ הוא דוגמת האלוקים בשמים, ולכן נקרא: ברוך וכו' וד"ל.

(124, א')

הבטחון הגבוה הינו יכולת הצדיק עצמו להמשיך את השפע לעולם. למעשה בבטחון זה בד' מיטשטש ההבדל בין ההסתמכות על ד' לבין יכולת הפעולה של הצדיק שהינה ב'דוגמת אלוקים בשמים'. בעקבות הבעש"ט¹¹ מבחין ר"ה בין שני סוגי בטחון. הראשון איננו פוטר את הבוטח ממאמץ והשתדלות, אלא מביא אותו לודאות שהשתדלותו אמנם תצליח והשפע והברכה הא-לוקית יחולו עליה. זהו בטחון המחייב השתדלות אנושית, אלא שבו-זמנית, תוך כדי ההשתדלות, הבוטח יודע ש"הוא הנותן לך כח לעשות חיל", ואיננו מיחס את יכלתו לעצמו. השני הוא של: "השלך על הוייה יהבך והוא יכלכלך", "בריבוי כלים אל הברכה אשר יושלח מאיתו". בוטח זה פטור מההשתדלות, משום שבטחונו איננו רק בהצלחת מעשיו, בטחון בשפע הא-לוקי, אלא אף בטחון בזימון הכלים לאותה הצלחה. הקב"ה כבר יזמן לו את הכלים והאמצעים לצורך

⁹ עמ' כא.

¹⁰ דברים רבה פרשה ה'.

¹¹ שם.

המבוקש. שלא כמו הבוטח הראשון, הוא איננו צריך לחפש דרכים לפרנסתו, זו כבר תזדמן לו באופן כל שהוא. הבטחון הזה - השני - של הבעש"ט, הינו הדרגה השלישית של הבטחון בדירוג של ר"ה.

דירוג זה מזוהה בדרוש עם שלושה אישים שונים: הראשון הינו דוד המלך, הצריך לצאת למלחמה, אך בוטח בד'. זאת דרגת אדם הראשון אחרי החטא. השני הינו משה רבינו, שכאמור בורח מפרעה (או יעקב ששורש נשמתו אחד עם משה, רק "שבח" יעקב הוא מלבר ובח' משה מלגאו"¹²). והשלישי הינו מלך המשיח, בדרגת אדם הראשון שלפני החטא, "ר"ת (=ראשי תיבות): אד"ם הוא אדם, דוד משיח".

דרגת משה מובחנת כאמור מהראשונה בכך שאין בה בטחון, ודרגתו של המשיח מאופיינת בשניים - הוא איננו צריך להשתדלות כלל ועיקר, משום שהוא מזמן את הכלי עצמו, ושנית, זימון זה מקורו במשיח עצמו.

הדרוש כולל הנחיות האמורות להביא בטחונות אלו, הנחיות אלו הינן מגוון התבוננויות בנוכחות הא-לוקית וביחס בינה לבין המתבונן והמציאות.

ההתבוננות הראשונה נקראת: "כי הוא חייך", השניה: "דכולא קמיה כלא חשיב". והשלישית איננה התבוננות אלא "להתגבר בעצמו... וזהו קבלת עומ"ש (=עול מלכות שמים) שלמעלה מהטעם דחכמה עלאה". למעשה זהו ויתור על הדביקות הספיריטואלית, למען קיום המצוות¹³.

הבטחון בברכת ד'

את דיונו על הבטחון (מהסוג הראשון) מסמך ר"ה על הפסוק: "בטחו בד' עדי עד, כי ביה ד' צור עולמים" (ישעיהו כ"ו, ד'). מביא הוא את הפירוש הפשוט לפסוק, ואת דרשת הזוהר עליו.

לפי הפירוש הפשוט הנחת הבטחון הינה "שכל הבטחון שלכם יהיה בשם הוי"ה, שהוא ישלח ברכתו במעשה ידיכם, ולא שעצם העסק יפעול מאומה וכו"¹⁴. הבטחון הינו בברכה שיהויה' שולח במעשה ידי האדם, ואל לו להסתמך על המאמץ האנושי לכשעצמו. הוא מנומק בהמשך הפסוק: "... כי ביה ד' צור עולמים", שר"ה מפרשו באופן חסידי-חבד"י מובהק:

פ"י כי כל העולמות נבראו ונוצרו ע"י שם הוי"ה, ואופן התהוותם הינו יש מאין ולא יש מיש...
וא"כ מובן ממילא שהיש הוא בטל לגבי האין בתכלית גם אחר התהוותו... וא"כ איך יכול
לפעול מאומה וכו'.

(נח, ב)

דבריו מבוססים על דברי אדמו"ר הזקן ב'תניא' ובמקומות רבים נוספים, לפיהם בריאת העולם איננה אקט חד פעמי, אקט שאחריו העולם קיים ועומד כישות אבסולוטית ועצמאית כיש העומד בפני עצמו. הדבר בלתי אפשרי, מסביר אדמו"ר הזקן, משום שלא רק המציאות, אלא גם מושגה איננו אבסולוטי, אלא נברא. לא רק העולם נברא, אלא עצם המושג (-מובנות, אידיאה, מילה) של בריאה הוא עצמו נברא, וככזה אי אפשר להעניק לו מעמד אבסולוטי, היינו

¹² ב, 120.

¹³ נח, א. הללו מקבילים לבחינת שם הוי"ה שבעלמא דאתגליא (הוי"ה דזעיר אנפין), לבחינת הוי"ה שבעלמא דאתכסיא (הוי"ה דאבא ואימא), ולהוי"ה שבעצמות, שהוא בחינת עשר ספירות הגנוזות בעלם העצמות, כפי שנראה בהמשך. ענינו איננו בפרשנות הקבלית של ר"ה, אך אי אפשר להמנע לחלוטין מהתיחסות אליה.

¹⁴ נח, א.

של קיום במישור הא-לוקי¹⁵. לכן אין הגיון לדבר על הבריאה כאקט מוחלט, שקיים גם מהפרספקטיבה של הבורא. בדרך זו מתפרש בדרך קבע הפסוק ממלאכי (ג' ו') "אני ד' לא שניתי" - הבריאה איננה שינוי ביחס לבורא.

במונחים עדכניים ניתן לנסח את הדברים באופן הבא: העולם, כולל מציאותו לכשעצמה, אינם אלא 'טקסט', הרמנויטיקה של הישות שהיא לכשעצמה איננה 'מציאות' אלא 'איני'¹⁶, ולכן מציאות העולם לפרטיו איננה קיימת אלמלא אקט 'פרשני' זה הבורא את העולם, ובורא גם את מושג הבריאה לכשעצמו, בריאה שבלעדיה אין משמעות למעשה הבריאה. 'אין עובדות', כפי שנהוג לומר, אלא פרשנות של עובדות¹⁷. חוסר משמעות זה (של העולם כשלעצמו) הוא ה'איני'. אין עובדות בלי פרשנות, ופרשנות זו הכרחית לכינון העובדה, השוכנת גם היא בשפה. שפה זו (-שלא כבגישות המודרניות) הינה שפתו של א-לוקים, הדיבור הא-לוקי, "בדבר ד' שמים נעשו". ככזו, הבריאה הינה התחדשות מתמדת, ה'איני' הא-לוקי מחיה את הבריאה כולה ועומד תמיד בתשתיתה. תובנה זו, שהינה אחת ההתבוננויות המביאות לאמונה, מערערת את האמון בחוקיות טבעית בכלל ובהשתדלות האנושית בפרט. הללו כאמור נבראים לא אבסולוטיים, אלא הם 'קונסטרוקט' של ה'איני'¹⁸.

¹⁵ אי אפשר לומר שקיים בא-לוקות מושג הבריאה לפני שנברא העולם בפועל. לפיכך, גם האמירה שהעולם לא היה קיים לפני הבריאה איננה אפשרית, משום שהמושג עצמו של 'קיים' הינו נברא. במציאות הא-לוקית לא קיים כלל אוצר המונחים של הנבראים, גם לא בצורתו השוללת. וכדברי הפילוסופים - השלילה שוללת גם את השלילה עצמה. ה'איני' (שקיים 'לפני' העולם ושהיש נברא ממנו) איננו זהה ללא כלום, להעדר. תיאורה של מציאות זו כ'איני' גם הוא בא מבחינתנו ולא מבחינת עצמה.

¹⁶ ה'איני' הינו מושג מרכזי בחסידות ובקבלה, הוא מהוה כינוי לספירת הכתר, שהינה ההאצלה הא-לוקית הראשונה, ולא כאן המקום לעמוד על משמעויותיו. העולם הינו בריאת 'יש מאין', שפירושה יציאת היש מהאין, ולא בריאה מהאפס. האין מזוהה עם מושג ה'ייחוד' הנמצא כבר אצל הראשונים (דוגמת רבינו בחיי ב'חובות הלבבות'), ומתפרש כקיום מבחינת עצמו. זאת ידיעת עצמו מתוך עצמו שתוארה לעיל, והיא לפי חב"ד האמונה.

הראשונים דנו בשאלה אם המציאות הינה עצם או תואר. היו שרצו להוכיח את מציאות הא-ל ולגזור אותה מתוך מושגו, מתוך התפיסה לפיה המציאות הינה עצם. הוכחה שנדחתה על ידי העמדה החולקת. אדמו"ר הזקן תופס את המציאות של העולם כתואר, 'מציאות' הינה מילה בשפה (שפת הא-ל, לשיטתו), אך מכך הוא מוכיח דוקא את חוסר מציאות העולם מהפרספקטיבה של ה'מציאות' הא-לוקית. למעשה הוא מדיח את מושג העצם אל מעבר למושג המציאות, ובכך הוא גם יכול לשחזר את ההוכחות למציאות הא-ל. זאת תפיסת האמונה המבוססת על בריאת יש מאין, אמונה שלדברי אדמו"ר הזקן שותפים לה גם אומות העולם.

¹⁷ בכך נעלם הפער בין הבטחון כפרשנות לבטחון כעובדה, כפי שנראה בהמשך לגבי הבטחון המשיחי. כאן גם שורש הסכנה ה'משיחיסטית', שהינה תפיסה מסולפת של הבטחון הזה. במונחים שיוסברו לקמן: הבטחון ה'משיחיסטי' הוא בטחון שנמצא במציאות, ולא בטחון ש'נמצא ולא במציאות'. יסוד ה'איני' שבו נעלם ואז הופך הוא לאגרוף של 'בטחון', לבטחון אלים.

¹⁸ כדי להבין באופן ממש את התובנה החסידית המרכזית הזו ואת ה'הארה' שממנה היא צומחת, השתמשתי במונחים מודרניים ופוסט-מודרניים. שימוש זה איננו דידקטי בלבד. ההכרה הפוסט-מודרנית לפיה ה'עובדות' הינן 'קונסטרוקט חברתי', נובעת מאותה אינטואיציה חסידית המגלה שנסיון לאחוז בתשתית מוצקה ועצמאית של המציאות בלתי אפשרי. איננו יכולים להגיע ל'סלע התשתית' - לימד ויטגנשטיין; אנו נזרקים ל'אמצעי' - אמר אחר. העולם איננו 'יש העומד בפני עצמו'. החסיד רואה בשפה את הדיבור הא-לוקי, המכוון את המציאות, ושבליעדי היא תתנדף לאין. הפוסט-מודרניזם מאתר את מקורה של השפה באדם. האפקט של שתי התפיסות הפוך, התפיסה הפוסט-מודרנית מרוקנת את העולם מממשותו, והופכת אותו ליחסי ומותנה. התפיסה החסידית מאששת את היש, אך לא כיש 'אובייקטיבי' מוחצן וקשוח, אלא כיש המתחיה ב'איני' וכזוה הינו יש ספיריטואלי-רוחני, יש מלא השראה ולא ריקני, ואכמ"ל.

ואלו דבריו של אדמו"ר הזקן בספר התניא בענין זה:

"הנה כתיב לעולם ה' דברך נצב בשמים ופי' הבעש"ט ז"ל כי דברך שאמרת יהי רקיע בתוך המים וגו' תיבות ואותיות אלו הן נצבות ועומדות לעולם בתוך רקיע השמים ומלובשות בתוך כל הרקיעים לעולם להחיותם

כיון שההשתדלות והחוקיות הטבעית אינם מוחלטים ומקורם ב'איני' הא-לוקי המהוה אותם, ממילא אל לו לאדם לסמוך על השתדלותו. החסידים רואים באמונה זו של 'ואתה מחיה את כולם', את עיקרה של האמונה, וממילא ההנחיה הנגזרת הינה של הימנעות מהשתדלות.

ולכן אין מהצורך להעמיק המח והלב בעסקו ולדקדק בו בריבוי דקדוקים לעשותו בכי טוב. רק שצריך לעשות כלי בלבד לברכת ד' שתשרה בו, וזהו "יגיע כפיך כי תאכל", שא"צ (=שאינו צריך) רק לעסוק בידיו, והגם שצריך לעסוק בשכל קצת לא ילביש בו רק חיצוניות דחיצוניות שכלו...

(נח, ב)

ההנחיה כפולה: מחד - צמצום ההשתדלות, זו נועדה רק לעשית כלי שחינו המדיום לברכה הא-לוקית, וזאת שורה לאו דוקא מתוך יעילות ונחרצות מכסימליים, אלא מתוך עמדה 'בטלנית'. מה שחשוב יותר הינו 'חוסר ההזדהות' עם העשייה, העשייה בידים הינה עשייה מבחוץ, והמח והלב אינם שקועים בה. "ולכן אין מהצורך להעמיק המוח והלב בעסקו, ולדקדק בו בריבוי דקדוקים לעשותו בכי טוב"(!). שלא כחזו"א המבסס את הבטחון על האמונה בהשגחה ובצדק הא-לוקיים, מבססו ר"ה על כך שהיעילות האנושית איננה ערובה להצלחה, והיא התלויה לגמרי ב'איני', ב'ברכה' ובהשראה הא-לוקיים, ולכן אל לו לאדם לשעבד את עצמו לפעילותו. המאמץ האנושי מייצג את קוטב החטא בכך שהוא מפגין אמונה ביש לכשעצמו ובשליטת האדם ביש זה, והוא מוגדר כעבודה-זרה¹⁹. והרי הנסיון האנושי עצמו מלמד, שההצלחה איננה נגזרת של המאמץ, ובלי שפע, השראה ויצירתיות שאינם תלויים במאמץ האנושי לא יצלח דבר. גישה זו איננה גישתו של החזו"א, וודאי שהאחרון לא יצא נגד יעילות בפעולה, הנחיתו כאמור הינה לאמונה בצדק הא-לוקי. הגבול לדעתו איננו בטלנות, אלא המאמץ הרציונלי (המוגדר אצלו כהנחיותיה של ההלכה). ואולם לכך שאסור לאדם להזדהות ולהבלע בעשייתו יסכים גם החזו"א.

כדכתיב ודבר אלהינו יקום לעולם ודבריו חיים וקיימים לעד כו' כי אילו היו האותיות מסתלקות כרגע ח"ו וחוזרות למקורן היו כל השמים אין ואפס ממש והיו כלא היו כלל וכמו קודם מאמר יהי רקיע כו' ממש וכן בכל הברואים שבכל העולמות עליונים ותחתונים ואפי' ארץ הלזו הנשמית ובחי' דומם ממש אילו היו מסתלקות ממנה כרגע ח"ו האותיות מעשרה מאמרות שבהן נבראת הארץ בששת ימי בראשית היתה חוזרת לאין ואפס ממש כמו לפני ששת ימי בראשית ממש. וז"ש (=וזהו שאמר) האר"י ז"ל שגם בדומם ממש כמו אבנים ועפר ומים יש בחי' נפש וחיות רוחנית דהיינו בחי' התלבשות אותיות הדבור מעשרה מאמרו' המחיות ומהוות את הדומם להיות יש מאין ואפס שלפני ששת ימי בראשית, ואף שלא הוזכר שם אבן בעשרה מאמרות שבתורה אעפ"כ נמשך חיות לאבן ע"י צירופים וחילופי אותיות המתגלגלות ברל"א שערים פנים ואחור כמ"ש בס' יצירה, עד שמשתלשל מעשרה מאמרות ונמשך מהן צירוף שם אבן והוא חיותו של האבן, וכן בכל הנבראים שבעולם, השמות שנקראים בהם בלשון הקדש הן הן אותיות הדבור המשתלשלי ממדרגה למדרגה מעשרה מאמרות שבתורה ע"י חילופים ותמורות האותיות ברל"א שערים עד שמגיעות ומתלבשות באותו נברא להחיותו, לפי שאין פרטי הנבראים יכולים לקבל חיותם מעשרה מאמרות עצמן שבתורה שהחיות הנמשך מהן עצמן גדול מאד מבחי' הנבראים פרטיים ואין כח בהם לקבל החיות אלא ע"י שיורד החיות ומשתלשל ממדרגה למדרגה פחותה ממנה ע"י חילופים ותמורות האותיות וגימטריאות שהן חשבון האותיות עד שיוכל להתצמצם ולהתלבש ולהתהוות ממנו נברא פרטי זה שמו אשר יקרא לו בלה"ק (=בלשון הקודש) הוא כלי לחיות המצומצם באותיות שם זה שנשתלשל מעשרה מאמרות שבתורה שיש בהם כח וחיות לברוא יש מאין ולהחיותו לעולם, דאורייתא וקב"ה כולא חד" (שער היחוד והאמונה, פרק א).

¹⁹ ש.ס.

דביקות ובטחון

בעקבות החזו"א נוכל לומר, שהבטחון שתואר לעיל לא מעניק ודאות לעתיד כזה או אחר. כפי שראינו, האפקט העיקרי שלו הינו נטיבי, הימנעות מהשתדלות מזדהה וחרוצה מדי. אך למעשה, בטחון זה איננו מוגדר אצל ר"ה כמדרגה בבטחון, אלא הוא כמין 'פרה-בטחון', התנהגות חיונית לעצם האמונה, שהיא אמונת יש מאין, האמונה החסידיית הבסיסית לפיה האין מחיה את היש, "ואתה מחיה את כולם". ממשות הבטחון נפתחת בבטחון המתואר בזוהר והדומה לבטחון הגבוה של החזו"א, וכמו החזו"א מזהה ר"ה בטחון זה עם בטחונו של דוד המלך.

פירוש נוסף לפסוק בישיעהו מקורו בזוהר:

וידבר אלהים אל משה ויאמר אליו אני יי' וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל שדי וגו', רבי אבא פתח: (ישעיה כו) 'בטחו ביי עדי עד כי ביה יי' צור עולמים'. 'בטחו ביי' - כל בני עלמא בעיין לאתקפא ביה בקודשא בריך הוא, ולמהוי רחצנו דלהון ביה. אי הכי מהו 'עדי עד'? אלא בגין דיהא תקפא דבר נש באתר דאיהו קיומא וקשורא דכלא, ואקרי 'עד', והא אוקמוה, כמה דאת אמר: (בראשית מט) 'בבקר יאכל עד' והאי עד אתר דאחיד לכל סטרין, לסטרא דא ולסטרא דא, לאתקיימא ולאקשרא קשרא די לא תעדי. והאי 'עד' תיאובתא דכלא ביה, כמה דאת אמר: (שם) 'עד תאות גבעות עולם'... בגין כך 'בטחו ביי' עדי עד', דהא מתמן ולעילא אתר טמיר וגניז איהו דלא יכיל לאתדבקא, אתר הוא דמניה נפקו ואצטיירו עלמין. הדא הוא דכתיב: 'כי ביה יי' צור עולמים', והוא אתר גניז וסתים, ועל דא: 'בטחו ביי' עדי עד'. עד הכא אית רשו לכל כ"ג (=בר נש) לאסתכלא ביה, מכאן ולהלאה לית ליה רשו לב"ג לאסתכלא ביה, דהא איהו גניז מכלא, ומאן איהו - יה ד', דמתמן אצטיירו עלמין כלהו, ולית מאן דקאים על ההוא אתר.²⁰

(זוהר, פרשת וארא, כב א)

ר"ה מצטט את דברי אדמו"ר הזקן בביאורי הזוהר לפרשה²¹, ומבארם. לפי אדמו"ר הזקן הסיפא של הפסוק איננה נימוק לציווי הבטחון של תחילת הפסוק, אלא הגבלתו.

הבטחון בדי' מגיע רק 'עדי עד', "יעד בחינת חו"ב (=חכמה ובינה) עילאין שהם בחינת אותיות י"ה". ברמה גבוהה יותר (שהינה כאמור מדרגת משה ויעקב, ספירות החכמה והבינה) "לא שייך בטחון, כי הוא אתר סתים וגניז דביה צייר עלמין"²². הבטחון בדי' שייך לאותיות ו"ה שבשם הוי"ה²³, אותיות שהינן המקור ליעלמא דאתגליא, העולם הנגלה. לעומת זאת לאותיות י"ה שהינן המקור ליעלמא דאתכסיא, העולם הנסתר שממנו הצטיירו העולמות, עולמות טמירים

²⁰ תרגום (חפשי): רבי אבא פתח: (ישעיה כו) 'בטחו ביי עדי עד כי ביה יי' צור עולמים'. 'בטחו ביי', כל בני העולם רוצים להתחזק בקב"ה, ושיהיה בטחונם עליו. אם כן מהו 'עדי עד'? אלא כדי שתהיה התחזקותו של האדם באתר שהוא הקיום והקשר של הכל, והוא נקרא 'עד', והרי פירשנו, כמו שאנו אומרים: 'בבקר יאכל עד'. ויעדי זה הינו אתר האוחז בכל הצדדים, לצד זה ולצד זה, לקיים ולקשור בקשר שלא יוסר. ויעדי זה הינו תאות הכל, כמה שנאמר: 'עד תאות גבעות עולם'... לכן 'בטחו בדי' עדי עד', משום שלמעלה משם נמצא אתר גנוז וסתים, שאי אפשר להדבק בו, אתר שממנו יצאו והצטיירו העולמות. זהו שכתוב: 'כי ביה ד' צור עולמים'. והוא אתר גנוז וסתים, ולכן 'בטחו בדי' עדי עד'. עד כאן יש רשות לכל אדם להסתכל בו, ומכאן והלאה אין רשות לאדם להסתכל בו, משום שהוא גנוז מהכל, ומי הואי יה יי' (שם הוי"ה), שממש הצטיירו העולמות כולם, ואין מי שעומד על אותו אתר".

²¹ לעיל הערה 3.

²² תרגום: כי הוא מקום סתום וגנוז שבאמצעותו צייר את העולמות.

²³ המייצגות ספירות נמוכות יותר מחכמה ובינה.

וגנוזים שאין לו לאדם רשות להסתכל משום שהם גנוזים מהכל, הבטחון בד' לא מגיע. הבטחון לא נמצא בעולמות הסתומים הגבוהים יותר, העולמות שמהם הצטייר העולם.

ר"ה מביא לכך שני הסברים העולים בקנה אחד, הראשון: קבלי-חסידי, והשני פסיכולוגי-חסידי.

את ההסבר השני הוא פותח בשאלה: "כי לכאורה אינו מובן מש"א (=מה שאמר) 'בטחו בהוי"ה, אך שייך ציווי על מידת הבטחון, דאם א"ל (=אין לו) בטחון ח"ו אך שייך לפעול בעצמו מידת הבטחון כו'?"²⁴. כבר כאן מונחת מקדמה אופיינית לחסידות, לפיה הבטחון איננו הנחיה לפעולה, או אפילו הנחיה להחלטה התלויה בבחירתו של האדם ובהחלטיותו האקטיבית. הבטחון הינו ודאות קיומית שהאדם 'מוצא' בעצמו, וכזה איננו תלוי בו. זאת עמדה אופיינית לחסידות, המחפשת את הודאות באמת פנימית קיומית, שאיננה מסקנה אינטלקטואלית ואף לא מאמץ רצוני. זאת ועוד, לא די שאת הודאות אי אפשר לרכוש באמצעות מאמץ, אלא שהספונטניות של הודאות היא הראיה לאמיתותה, לא רק הנפשית, אלא אף העובדתית. הודאות - גם זו המושרית מבחוץ, וגם זו השוכנת בפנים - נתפסת בספונטניות שבה כחפה מנגיעות, חפות שהינה הערובה לאמיתותה אף העובדתית. ודאות הינה מופע ולא מאמץ, כל מאמץ חשוד שהוא מוטה ונגוע בשקר - תוצאת הנגיעות האנושיות. השאלה אם כן תהיה: איך ניתן לייצר ספונטניות? האם אין ניגוד בין ציווי הבטחון לודאות הספונטנית?

ור"ה עונה: הציווי על מידת הבטחון הינו ציווי להליך שבאמצעותו תושרה על האדם רוח, רוח של בטחון.

הבטחון תלוי במידת האהבה לד' בלבבו מלמטה למעלה, ממילא כמים הפנים אל פנים נתעורר למעלה אהבת ד' אליו... וכאשר נמשך האהבה העליונה עליו מלמעלה למטה, אז נמשך בלבבו דביקות אמיתית בתכלית לד' הנראה אליו, ואז ממילא נמשך בו מידת הבטחון כו'

(שם)

מידת הבטחון הינה ספונטנית ("ממילא נמשך בו מידת הבטחון"), אך היא תוצאה של תהליך הפותח באהבת האדם את ד', אהבה המעוררת את אהבת ד' אליו, אהבה זו מביאה לתגובה נוספת של האדם - לדביקות, הממשיכה ממילא את הבטחון. התהליך הוא משולש: תחילתו באהבת ד' אנושית, של האדם לד', זו מופקת בהתבוננות ואיננה ספונטנית, וכאן מקומו של הציווי על הבטחון; המשכו באהבת ד' לאדם המושרית עליו מלמעלה, השראה שכבר איננה רצון האדם; והשלב השלישי הינו של ההיענות האנושית - שגם היא איננה רצונית - התמסרות של דביקות ובטחון.

ההתבוננות של "כי הוא חיוך"

אך גם על מידת האהבה יקשה - איך יפעול אהבה בלבבו אם אין לו אהבה, ואיך שייך לומר "ואהבת את ד'" לשון ציווי?

(שם)

תשובתו של ר"ה, ולמעשה ההדרכה החב"דית העיקרית, היא אהבה באמצעות ההתבוננות. "כי ההתבוננות בכחה לעורר ולהמשיך את האהבה מהעלם אל הגילוי"²⁵. ההתבוננות של:

²⁴ 118, א'.

²⁵ שם. כאמור ההתבוננות הינה אחת מההדרכות החב"דיות המרכזיות, ואין כאן המקום לפרטה. די אם נאמר שההתבוננות איננה הבנה שכלית דיסקורסיבית. היא יכולת ה'רואה' את העולם באופן שונה (ראית

"לאהבה את ד' כי הוא חיידך, ואין הפי' (=הפירוש) דהאהבה היא חיידך דא"כ הל"ל (=היה לו לומר) 'כי היא חיידך', רק הכונה שהייה הוא חיידך". ההתבוננות של האדם בחייו, מגלה שחיינו אינם אלא ד'. באופן פשוט, התבוננות החושפת בפנינו את האין-סופיות העמוקה השוכנת בתשתית קיומו האנושי; שהחיים לכשעצמם: האהבה, הכאב, הכיסופים, הסבל והשמחה מלאים משמעות בעצם ההיות שלהם, והיות זו הינה א-לוקות. תגלית שפירושה:

היינו מ"ש (=מה שכתב) הזוהר ע"פ (=על פסוק): "נפשי איתך בלילה" וגו' - "דירחים לקב"ה רחמותא דנפשא ורוחא כמה דאתדבקו אילין בגופא וגופא רחים לון" וכו'.²⁶ וז"ש (=וזוהו שאמר) נפשי איתך כלומר מפני שאתה ה' נפשי וחיי האמיתים לכך איתך פי' שאני מתאוה ותאב לך כאדם המתאוה לחיי נפשו.

(ספר התניא, חלק ראשון פרק מד)

לפי הזוהר פונה המתפלל לא-לוקים בכינוי 'נפשי'(!). התבוננות כזו המזהה את חיי עם 'הוייה', מעוררת את האהבה, ומגלה אותה. תנאי נוסף לאמינות החליך היא התובנה שאהבה זו כבר שוכנת מראש ביהודי, היאהבה המסותרת, ש'ירושה היא לנו מאבותינו'. האהבה איננה מיוצרת באמצעות ההתבוננות, שוכנת היא מראש בנפשו של היהודי, וההתבוננות הינה האמצעי לחשיפתה. אלמלא כן היתה מאבדת את הספונטניות שלה שהינה אמיתותה.

ההתבוננות עשויה להצית את התהליך, משום שהיא אקט של פעילות אנושית, אך היא מכוונת כלפי תובנה שהינה מעבר לתפיסה האנושית הרגילה. ביכולתה של ההתבוננות למוטט את התפיסה הרגילה ולפנות דרך למרחב הא-לוקי, המוציא את הנפש מ'מצרכים' - מהמיצרים והמגבלות של התפיסה האנושית. גאולה זו היא האהבה.

התהליך לא מסתיים באהבה זו שמקורה בגילוי של 'כי הוא חיידך', היא צריכה לעבור מטמורפוזה מאהבה שמקורה בהתבוננות, ולכן איננה ספונטנית לחלוטין, לדביקות היעולה מאליה, היא מביאה לאהבת 'הוייה' לאדם, שהינה השראה הבאה מאליה. "נמשך האהבה העליונה עליו מלמעלה למטה". הביטוי השכיח בחב"ד לתגובה זו הינו "רוח אייתי רוח ואמשיך רוח"²⁷, השראת אהבת ד' לאדם גואלת אותו ונענית בדביקות ובהתמסרות לקב"ה. "אז נמשך בלבבו דביקות אמיתית בתכלית לד' הנראה אליו, ואז ממילא נמשך בו מידת הבטחון כו". התבוננות זו התופסת את קיומו של האדם כקיום א-לוקי אינסופי, גואלת אותו בכך שהיא מחלצת אותו ממועקת הסופיות ומשיבה לו את בטחונו בהוייה. האהבה שורה על האדם, תוקפת אותו, ונענית בהתמסרותו להוייה ב"ה²⁸. התמסרות אין סופית זו הינה הבטחון בקב"ה, אמון מוחלט ובלתי מותנה. חוסר ההתניה הינו ההתמסרות שהיא הבטחון.

החכמה), מבינה אותו בעומק לבה ובאופן מיושב ומפורט בצורה אחרת (בינה), ותופסת את ממשותה ונוכחותה של הבנתה (בידעתי). למעשה היא מכיילת את העולם לפי המושג שבאמצעותה היא מתבוננת עליו. התבוננות זו מלווה באמוצה וריגוש עמוקים. האב והאם, חכמה ובינה מולידים את הבנים - המידות והרגשות. הקיום עצמו משתנה, משום שהאור של ההבנה מודפס בו ומעצב אותו לפי מושגו. בסופו של חשבון העשייה היא שתגמור את התהליך ותקבע אותו באופן שהאור הא-לוקי יוחדר למציאות שתהפוך לכלי שלו, ותקבל את מובנה וממשותה ממנו.

²⁶ תרגום: שיאהב את הקב"ה אהבת נפש ורוח, כמו שנדבקו אלו בגוף והגוף אוהב אותם.

²⁷ רוח מביאה רוח וממשיכה רוח.

²⁸ השוה לתיאור ההתגלות של רוזנצווייג ב'כוכב הגאולה' חלק שני, ספר שני עמ' 190: "עזה כמוות אהבה, עזה כמוות כיצד? וכי כנגד מי מראה המוות את עזותו? כנגד זה שהמוות תוקפו. והאהבה - אמנם כן, היא תוקפת את שניהם, את האוהב ואת האהובה. ברם לא הרי תקיפתה את האהובה כהרי תקיפתה את האוהב. מן האוהב מוצאה, ואילו האהובה נתקפת, ואהבתה הנה כבר תשובה על היתקפותה... על האהובה קודם כל נאמר כי עזה כמוות אהבה... לבה כבר הוקש ברעד האהבה ושוב אינו צריך לרעד המוות... כדרך כל אהבה ארצית אין זו אלא משל...". אהבת השייית מתוארת כתקיפה, השראה התוקפת את האדם, היא

ההקשר מלמד שבטחון זה הינו בטחון בברכה הא-לוקית, בשפע וב'תוך' של ההתרחשות, אך לא בטחון בעובדה חיצונית. דוק ותמצא, שהחזו"א מתאר את הבטחון הזה כהשראה, הנותנת לאדם בטחון בהצלחה קונקרטי, בעוד שר"ה מבססו בתגובה להשראה שהיא הדביקות וההתמסרות שהינה תנועה מלמטה למעלה מתוך הענות האדם לאהבתו יתב'. דביקות והתמסרות זו הינם תנועה של אמון ושל הענות לאהבת ד' הגואלת אותו, היא מעניקה בטחון בהצלחה, אך איננה ודאות לגבי טיבה של הצלחה זו.

נראה שברמת הבטחון הזו אין עדיין התגברות על הפער בין אובייקט לסובייקט, או במונחים של ר"ה עצמו, שאותם נראה בהמשך, הפער בין האור לכלי. הבטחון הינו בטחון קיומי הנובע מהתמסרות ודביקות בהשי"ת, וודאות בכך שדי' יעזרהו, אך אין בו עדיין קביעה לגבי טיבה של עזרה זו. ר"ה ביסס בטחון זה על האמון הבלתי מותנה שבין הנאהבים, אמון שאינו צריך הוכחה, אך אין בכוחו של העובדות לפורכו. ודאות עובדתית תופיע רק בדרגה השלישית, זו של הבטחון המשיחי, שרק בו נעלם כאמור הפער בין העולם העובדתי לאמונה. אך הבטחון מהסוג הראשון אינו אלא תנועה של בטחון, אין בו אלא את ההתמסרות לכשעצמה, מבחינה זו אין בו תוכן עובדתי, אך הוא אינו זקוק לגיבוי מעבר להתמסרות עצמה.

מעל הבטחון

תכונה נוספת של אהבה זו שתוארה לעיל היא, שמלווה היא בתודעה עצמית, ובלשונו של ר"ה:

כי מידת הבטחון הוא בחינת היש של האהבה, כמו עד"מ (=על דרך משל) שני אוהבים נאמנים הנ"ל שכ"א מרגיש ויודע באהבתו לחבירו, וגם מאהבת חבירו אליו, וע"ז (=ועל זה) מעמיד בטחונו.

(ב, 120)

ובנוסח אדמו"ר הזקן:

שעיקר הבטחון הוא בחינת היש של המדה, כי אור האהבה מצד עצמותה בלתי מורגשת כלל ליש ודבר מה. אך כאשר יבטח בלבו על דבר אהבה הרי בחינת הבטחון הזה הוא בחינת הרגשת היש, דהיינו שעושה יש ודבר מן האהבה הזאת אחר שהוא בטוח בה כבחינת התגברות, הרי בזה מראה למידת האהבה לבחינת יש מורגש, כלומר: הלא דבר הוא...

(ביאורי הזהר, שם, לח א)

האהבה עצמה אינה מורגשת, אך תוצאתה - הבטחון - הינה מסקנה המסתמכת על האהבה, משתמשת היא באהבה לצורך הבטחון, ובכך היא ישות המלווה בתודעה עצמית. המונח 'ישות' הוא הגדרה מפתחה בסולם החב"די שמטרתו ה'אין'. בתורת חב"ד, בה ביטול-היש הינו הממד הקובע את ערך הישות, ואיונה של הישות ממקם אותה גבוה יותר בהיררכית המציאות, המלאות שבבטחון הזה ממקמים אותו בתחתית דירוג הבטחון. ההתבוננות של 'כי הוא חייד', וה'אתה בחרתנו' של היהודי, המביאים לו מלאות ושמחה בקיומו היהודי, הינם המאפיינים של הבטחון היהודי, אך עלולים הם לגלוש לגאווה והיבריס ריקניים מתוכן.

ההתגלות לפי רוזנצוייג. תשובתו של האדם הנברא, המשול לאשה, הינה ההתמסרות כמות. זוהי מסירות הנפש מלמטה למעלה של האדם. אך התגלות והתמסרות זו מביאה את האדם חזרה לעולם ומפקיעה אותו מעצמיותו השוהה ומתעצמת בעצמה. למסקנה לא ספיריטואלית זו שותף גם ר"ה כפי שנראה בהמשך. חסר אצל רוזנצוייג הסיום המשיחי של ר"ה, שהינו גם מיסטי וגם היסטורי, בו למעשה המיסטיקה מתאחדת עם ההיסטוריה והשכינה שורה בתחתונים, ראה לקמן.

משא"כ משה ויעקב שרש נשמתם הוא מבח' מ"ה דחכמה... לכן לא סמך בלבו בבחינת הבטחון שבא מבח' הרגש של האהבה, והם היו בתכלית הביטול עד שלא ידעו מעבודתם כלל, ולכן ברחו את נפשם כו' וד"ל.

(שם)

אחד המשלים החבידיים לביטול במציאות' הינו משל העבד המציית לאדונו. עבד שתודעתו היא תודעת עבד, שעבודתו הינה הי'מובן מאליו' שלו, לא חש שהוא עושה דבר מה למען האדון בציינתו לו. דומה הוא ליד המונעת בכח רצונו של האדון, אין לו ישות עצמית המחליטה לכפוף את עצמאותה לאדונה. תודעתו כעבד מובנית כתודעה של צייתנות²⁹, למעשה היא אפילו איננה צייתנות, משום שאיננה תופסת את עצמה כישות עצמאית שעליה לציית, אלא מופעלת היא על ידי האדון³⁰. אדם כזה החסר תודעה עצמית, איננו לכוד בשניות של 'הינו מה שאינו'. אין לו 'אני' אחד שמחליט ומצוה על עצמו האחר לעשות דבר מה. ביטול זה הוא "תכלית המכוון כמאמר: ביום ההוא יהיה הוי"ה אחד ושמו אחד... שזהו גילוי אוא"ס (=אור אינסוף) למטה כמו למעלה... והוא שלימות הכוונה דנתאוה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים"³¹. הנוכחות הא-לוקית תהפוך להיות הי'מובן מאליו' של התודעה האנושית, והאדם לא יתפוס את עצמו כיש העומד בפני עצמו, הוא יאבד את תודעתו העצמית, וממילא גם "לא ידע מעבודתו".

התודעה העצמית, שהינה 'הרגשת עצמו', היא החוצצת בין האדם לא-לוקים, היא המופרעות של המצב האנושי, של האדם החי תמיד בשניות ואיננו מסוגל להגיע לאחדות. בביטול, שהינו אחדות של 'אנוכי מי שאנוכי', ליהיות מה שהוא, נעלם הניגוד שבין בטחון להשתדלות, משום שאין כאן 'אני' שמפחד, וגם לא מי שבורח מהנחש. קיימים הפחד והבריחה לכשעצמם, אך הם הפעלות א-לוקיות, בדומה להפעלת העבד בידי האדון, ואין מקום לדבר על מאמץ של חריגה מעצמי והתגברות על פחד³². א-לוקים עשה את פחדו, ולכן אינני חורג ממנו, בעוד שהבטחון הינו כבר תודעה דתית המעוגנת בתודעה עצמית של ישות, המושלכת כאמור מהאהבה לתודעה העצמית. רק בישות ישנו ניגוד בין הפחד לבטחון, בעוד שהבטל במציאות איננו נותן דין וחשבון לעצמו (וגם איננו זקוק לכך, שהרי אין לו 'עצמו') על פחדו ועל המשמעות של פחדו.

²⁹ בחב"ד מבחינים בין ביטול במציאות לביטול היש.

³⁰ יש להזהר מלהבין קביעה זו כאילו הוא חסר תודעה בכלל, בתפיסה החב"דית שקיפות תודעת הבטל רבה מזו של בעל התודעה העצמית-רפלקטיבית המעומעמת בגלל הרגשת עצמה. בתורות שונות משוים את שקיפות תודעת הביטול לזו של משקפת, 'אספקלריה דנהרא', בעוד שהתודעה העצמית רואה רק את ההשתקפות של הדבר עצמו, בדומה למי שמתכלל בראי, 'אספקלריה דלא נהרא'. עם כל זה, אין התעלמות מיתרונו היחסי של הראי. ראה 'תורה אורי' לפרשת מקץ, דף לג ע"א.

³¹ 120, ב.

³² יש כאן מקום להשוואה עם גישות פסיכולוגיות ותרפיסטיות: אחת ההנחיות הפסיכולוגיות בהתמודדות עם פחדים הינה לקבל אותם. הפחד המידי והבלתי אמצעי כמו זה של החיה שונה מהפחד האנושי. הסבל קיים בפחד האנושי, אך הפחד לכשעצמו, שהינו פחד חסר תודעה עצמית, הינו 'חיויה' חסרת ערכיות וממילא איננה סבל. תוכל להתגבר על הפחד באמצעות קבלתו.

וכמו ששמעתי מאדמו"ר נבג"מ (=נשמתו בגנזי מרומים) משל לזה מבחינת עבד הנקנה בקנין כסף של האדון שאינו מהות בפני עצמו כלל, ולא יוכל להיות שום עונג בעבודתו, כי כל מה שקנה עבד קנה רבו. וא"כ אינו מרויח כלום לעצמו. רק כל העונג שלו הוא כאשר רואה שפעל בעבודתו שמחה ועונג לאדונו זהו שמחה ועונג לנפשו. נמצא שאין השמחה שלו נבדלת משמחת האדון והיא היא שמחת האדון עצמו השורה על נפשו וכו'.

(סג, א)

כאמור, ביטול במציאות איננו מחיקת התודעה ואפילו לא הפגת התענוג, להיפך - התענוג עצמו מתעצם משום שהוא התענוג של א-לוקים.

בטחון כזה לא מעניק חסינות, אך הוא מבטל את הצורך בחסינות, משום שבמקום שבו אין אני אין פחד, או - ליתר דיוק - הפחד קיים כתגובה אינסטינקטיבית³³, אך מאבד את משמעותו כהגנה על האני הישתי, וממילא אין משמעות לבטחון עצמו³⁴.

בנקודה זו מתאחה הפער בין אובייקט לסובייקט, מתקבל 'סוג שלישי', שאיננו עשוי לא מחומר האובייקט ואף לא מהסובייקט, העולם מותמר אוטולוגית לא-לוקות.

פסגתה של דרגה זו הינה היראה, "יראה עילאה... בח' ירא בושת, להתבושש מאו"ס (=אור אינסוף) ב"ה המלוּבש בחכ"ע (=חכמה עילאה) כח מה וכו'... ואז נמשך בו ביטול במציאות מכל וכל"³⁵. ההארה שראיית החכמה מאירה לחכם, הארת האין-סופיות הא-לוקית, מביאה את החכם לביטול במציאות מכח אין סופיותו. משל לאירוע פלאי ומדהים שהאדם שוכח בו את עצמו ונעלם. זאת היא יראה של בושה, בה מציאותו הפרטית של האדם מתפוגגת מפני היפעה הא-לוקית האינסופית המתגלה לו. הוא איננו נאלץ לבטל את עצמו, הנוכחות הא-לוקית הסגיאנה והמקסימה כובשת אותו בנוכחותה. יראה זו מכונה כיראה של בושה³⁶, הדרגה הגבוהה של היראה, והיא דרגת משה עבד ד'. שייכת היא לעולם הנסתר, משום שהיא 'איננה מתלבשת' בעולם ובהופעותיו, אלא גילוי של 'אור המאיר לעצמו', או במונחים הקודמים - 'ידיעת עצמו מתוך עצמו' (ולכן היא נסתרת - כפי שהוסבר לעיל בתחילת הדברים).

ההסבר הקבלי

ר"ה מצטט כאן את דברי האדמו"ר האמצעי³⁷ בשער היחוד³⁸. האדמו"ר האמצעי עומד על כך ש'ההארה', שהינה 'יראה שכלית בהברקה למעלה מן ההשגה הגמורה... ההתפעלות מזה אינו רק בחינת הביטול שהוא רק העדר הרגשת עצמו מכל וכל כו"ו. ההארה איננה יכולה להיות

³³ להבנת הענין נוכל להבחין בין הפחד שהינו תגובה אינסטינקטיבית, לבין הפחד מהפחד שהינו מוצר של התודעה העצמית.

³⁴ יש כמובן להרחיב את הדיבור על אידיאל זה של מחיקת התודעה העצמית, האם האדם יאבד את זהותו האישית? עמדה שלפחות בתודעה המודרנית מעוררת התנגדות. ביטול היש לעומת הביטול במציאות לא מתאר מצב של איבוד התודעה העצמית, אלא של הפנמת התודעה העצמית ותפיסת האיני כגילוי א-לוקי בלי למחוק את 'אניותו'. נראה שגם האידיאל החבדי"י לא מדבר על מצב בו התודעה האישית תימוג ותתמוסס בתודעה קולקטיבית, ואכמ"ל. דיון זה מצרני לדיון המפורסם בדברי הרמב"ם על השארות הנפש.

³⁵ 120, ב.

³⁶ הבושה נחשבת כיראה הגבוהה ביותר. תכונתה של הבושה הינה הרצון להעלם, ולהתבטל מפחד ההיחשפות העצמית.

³⁷ ראה הערה 1.

³⁸ פ"ה.

קיימת בעמדה של שניות, אלא רק באמפתיה, בה היאני' הרואה מתאחד עם הנראה³⁹. ראייה זו, אותה הוא מזהה עם ספירת החכמה (מ"ה דחכמה, 'מה' מסמן לפי החסידות את הביטול, על סמך דברי משה רבינו: "ונחנו מה"..."⁴⁰), הינה 'אור המאיר לעצמו', שלא כחכמה הנובעת מההתבוננות שתוארה לעיל והיא 'אור המאיר לזולתו'.

ר"ה מביא משלים שונים להמחשת ההבחנה, כמו:

וע"ד (=ועל דרך) דוגמא שיש שני מיני שכל. הא' מה שמשכיל השכלות עמוקות לעצמו, כמו חכמת התכונה או חכמת הטבע שאינו שייך להנהגת המידות כלל. והב' מה שמשכיל איך להתנהג במידותיו... והשכל להנהגת המידות נמשך מבחינת השכל בעצם ע"י צמצום כו'. כן למעלה... משא"כ חו"ב עילאין (=מה שאין כן חכמה ובינה עליונים) הן למעלה מבחינת התלכשות במידות... רק הם מקורים...

(ב.116)

ההבחנה הינה בין מדע תיאורטי למדע ישומי, ר"ה משתמש בדוגמא המבחינה בין הפיסיקה או האסטרונומיה לתבונה של הנהגת המידות, הבחנה שניתן להשוותה להבחנה (אותה מביא הרמב"ם⁴¹) בין השכל המעשי הפוליטי לבין השכל העיוני. הוא איננו מתכוין כמובן לזהות את ספירת החכמה עם המדע, אך הוא משתמש במדע כדוגמא לפער שבין הבנה תיאורטית עיונית, שאין בה כדי לתת הנחיות ל'הנהגת המידות', לבין השכל המעשי. ההבנה העיונית סגורה בעצמה ובהנחותיה, אין בכוחה להדריך את פעילותינו, לשם כך צריך סוג אחר של ידע שהוא בהגדרת ר"ה "מוחין של המידות" המנהלים את העולם. ההבנה התיאורטית היא אמנם מקור להבנה הישומית אך היא אינה 'מתלבשת' בהם. אין בה עדיין פניה אל מחוץ לה ולכן היא אור המאיר לעצמו, ולא לזולתו, כך גם החכם המרוכז בעצמו ולא פעם הינו אדם מרוחק וחסר כישורים חברתיים.

מכאן חזרה לפירוש הזוהר: הבטחון שייך ל'מוחין' המנהיגים את העולם⁴², הללו הינם ההשראה העומדת בליבה של האהבה ומביאה אמון ובטחון לאוהב. למשה רבינו הנמצא ב'חו"ב עילאין' שהם למעלה מהיות מקור לעולמות לכן הם למעלה מבחינת ידיעה והשגה בעולמות⁴³, אין את מידת הבטחון הנובעת מההשראה הא-לוקית ה'מתלבשת' בעולם. עלינו לזכור שהיבט נוסף של חכמה זו הינה חוסר המודעות העצמית שלה, ומכאן נוכל להבין שהתיאור הוא של אדם מואר הרואה את החכמה הא-לוקית, צופה באידיאות הא-לוקיות, צפיה אמפתית חסרת ריחוק, והוא נבלע בה לחלוטין. כיון שאין הוא יודע מעבודתו, אין לו את הרגשת העצמה והודאות שהעבודה מביאה לאדם מחד, אך כתוצאה מחוסר מודעות זה הוא אף לא רואה סתירה בין פחדו לאמונתו⁴⁴.

³⁹ הווה לאחדות המפורסמת של שכל משכיל ומושכל בדברי הרמב"ם. עולם החכמה (-האצילות) מתואר גם הוא בחסידות כעולם האחדות ש"איהו וחיהו חד, איהו וגרמוהו חד" (= הוא וחיהו אחד, הוא ועצמו אחד). המקבילה הנפשית לכך היא - לפי החסידות - מידת הביטול.

⁴⁰ שמות ט"ז, ז-ח'. החכמה, הנתפסת 'ככח מה', היא למעשה שקיפות עצמית שאיננה מתבוננת מבחוץ, אלא יודעת את עצמה מתוך עצמה. לכן עולם החכמה מתפרש בחסידות כעולם האחדות שהינו עולם הביטול.

⁴¹ בשמונה פרקים ובמקומות נוספים.

⁴² מוחין דזעיר אנפין. הזעיר אנפין הינו הפרצוף המנהיג את העולם.

⁴³ ז, ט, א.

⁴⁴ למעשה ישנן שתי נימות העוברות בהסבריו של ר"ה. האחת - חוסר המודעות העצמית מביא למצב ש"אין הוא יודע מעבודתו" ולכן איננו בוטח, אין לו על מה לסמוך. והשנייה - חוסר הרגשת עצמו גורם להתנהגות טבעית, שאיננה מונעת מתוך 'שמירת האני', אלא היא חלק מהחוקיות הא-לוקית בבריאה.

ההתבוננות של 'איך כולא קמיה כלא חשיב'

ההתבוננות הינה גם האמצעי להגיע לבחינת הויה שבעלמא דאתכסיא, אלא שכאן כיוונה הפוך. לא ההתבוננות הקודמת של 'כי הוא חיך' שבאה להנכיח את הא-לוקי בעולם ובאדם, ובכך היא מקיימת אותם, ומאירה אותם באור אינסוף. ההתבוננות של 'איך כולא קמיה חשיב' מלמדת שהעולם, גם זה המושג באמצעות ההתבוננות הראשונה, איננו כלום ביחס לאינסופיות הא-לוקית עצמה. ההתבוננות של בריאת יש מאין שתוארה לעיל⁴⁵ מבינה לא רק שקיומו של הייש' הינו ב'איך', שהוא איננו יש העומד בפני עצמו, התבוננות זו מגלה שהוא כלל אינו קיים, שהיש ביחס למציאות הא-לוקית האין סופית 'כלא חשיב'. ההתבוננות במושג המציאות ביחס לא-לוקים מגלה - כפי שכבר לימדו הראשונים - שמושג המציאות לכשעצמו איננו תקף ביחס לבורא ית'. "נמצא ולא במציאות" לימד הרמב"ם. כל מציאות ומושג של מציאות אנושי מאבד את קיומו ומשמעותו כשהוא מובא למישור הא-לוקי, "כלא חשיב". כלפי הא-לוקות מעלה ומטהרת התבוננות זו את המושג הא-לוקי ומעניקה לו אין-סופיות מלהיבה. כשהיא חוזרת לעולם, הנתפס כנמצא במציאות, היא מאפסת אותו. ביחס לאינסוף הסופי הופך לאפס. איפוס זה הינו טיהור ותפיה של הישות שבבטחון הקודם, איפוס החיוני כדי להגיע לדרגה הגבוהה יותר, שאיננה מעניקה לאדם ידיעה, אלא אי-ידיעה שאיננה אחיזה אלא חוסר אחיזה, אך גם חוסר צורך באחיזה. אי ידיעה זו איננה נגיבית בלבד, משום ששליליותה צופנת אמירת 'הי' עמוקה ביותר⁴⁶, דוקא משום שאיננה נתונה ל'תיבות ומילים' ולא ניתנת לניסוח והמשגה. לכשה'לא חשיב' יתישב לפרטיו ובאופן ממשי בלב המתבונן ויהפוך ממחשבה אינטלקטואלית להשגה ממשית, הוא יחולל ערגה עצומה וכיסופים רבים, "וזהו, 'מי לי בשמים ועמך לא חפצתי'".

והנה ע"י התבוננות זאת תתפשט האהבה מלבושיה שלא לחפוך בשום דבר גשמי ורוחני, כ"א להיות נכלל לגמרי במקור הנשמה... אהבה זאת המביאה לידי כלות הנפש זהו בח' אהבה עזה כרשפי אש...

(פ, ב)

תנועתה של ההתבוננות הזו, שהינה התבוננות במה שחורג מכלי ההבנה האנושיים, הפוכה מהראשונה. הראשונה מהינת⁴⁷ את הייש' בכך שהיא מאיינת אותו, ומכאן האהבה והבטחון הצרורים בכנפיה, זהו 'ביטול היש', המפנים את זה שהיש החיצוני איננו כזה והוא מקוים בפנימיותו שהיא אינותו. התבוננות זו מפיקה מלאות ושובע ובטחון. כזכור היא הביאה להשראה של אהבת ד' ולהענות ודביקות הנאהב האנושי באהבה זו. דביקות הממלאת אותו ונותנת לו בטחון וודאות בקיומו. לא כן ההתבוננות השניה המביאה ל'ביטול במציאות'. בשלב הראשון היא מאיינת את היש בכיסופיה לחרוג אל האינסוף, זאת האהבה כ'רשפי אש', שהיא תנועה של 'גבורות' מלמעלה למטה, צמאון ולא שובע -

⁴⁵ אחרי העי' 22 ואילך.

⁴⁶ השווה לאי-הידיעה אצל ר' נחמן מברסלב, שהינה לדבריו גבוהה לאין ערוך מהידיעה עצמה. ר' "חיי מוהר"ן" רפ"ג ועוד (-העורך).

⁴⁷ מלשון "הי", היינו מאשרת, מתקפת (-העורך).

אהבה כרשפי אש הנ"ל מפשטת את הנשמה מהתענוג שמתענג באו"ס (אור אינסוף) מקור העולמות (הטיהור שהוסבר לעיל) ועיי"ז יוכל לבוא לבחינת התענוג להתענג מבח' או"ס שלמעלה מהשתלשלות...⁴⁸

(א, 120)

היא איננה מהינת את היש באיינה אותו, אלא מאיינת את היש בהינה את האין. השלב הראשון, איון היש, מושג ככיסופים וחריגה, השלב השני יסיים בהיון האין שהינו אהבה בתענוגים, תענוג שאיננו כרוך בקטגוריות הישות, והוא חפשי ממיצרה. "להתענג על הוייה, על דייקא, למעלה משם הוייה"⁴⁹.

התהליכים, אם כן, הם הפוכים. ההתבוננות של "כי הוא חייך" מביאה לתגלית המאושרת שד' אוהב את האדם, אהבה הנענית בהתמסרות ודביקות, המביאים (-) כדרכה של כל התמסרות) מלאות, סיפוק ובטחון. התמסרות הינה ביטול-היש, משום שהמתמסר חש ומתענג בהתמסרותו, היא ממלאת אותו סיפוק והוא נוכח בה, אך היש מקבל את סיפוקו לא מישותו אלא מהתמסרותו. זוהי המלאות והסיפוק שחש האדם במחיה אמיתית ולא אנוכית של חסד.

לעומת זאת, ההתבוננות של "כלא חשיב" פותחת בכיסופי האדם ובשאיפתו לחרוג מעצמו, זאת היא תנועה שמצד האדם, מילמטה למעלה. כיסופים ויגבורות' אלו לכשעצמם מטהרים את האדם אף מהסיפוק הקודם, ומביאים לאהבה בתענוגים, שאינה הסיפוק שבהתמסרות, אלא ההתענוגות של האהבה באהבתה לכשעצמה. הסיום הוא בביטול שאיננו מתרחש לפי תיאורו של ר"ה ב'רחימו' היינו באהבה, אלא ב'דחילו', ביראה, יראת הבושת שהינה ביטול במציאות⁵⁰. המתבייש נמוג ושואף להמחק ולהעלם, חשיפתו מביישת אותו, וכמו הבושה שהינה רגע הגילוי ההדדי של האוהבים, רגע של התגלות שבו נופלות המחיצות, כך גם "בחינת יראה עילאה הוא נמשך מבחינת הראיה דחכמה עילאה, שרואה ומסתכל ביקרא דמלכא... ומצד זה נתבטל ממציאיותו לגמרי"⁵¹. ההתמסרות, שהינה האהבה של 'עלמא דאתגליא', הינה שיאה של ההתבוננות הראשונה. הביטול במציאות, שאיננו התמסרות של 'אני' אלא ביטול האני באינסוף - הינו שיאה של ההתבוננות השניה.

זאת כאמור דרגתו של משה עבד ד', דרגה שבה אין בטחון משום שאין ישות עצמאית וממילא אין גם משמעות לבטחון. זו הסיבה לכך שמושה עבד ד' בורח מהנחש ולא מתגבר על עצמו ועל פחדו, אין מי שמפחד ולכן אין על מה להתגבר, ואין צורך להתגבר על דבר מה. ישנו הפחד לכשעצמו, אך הוא א-לוקי ככל דבר אחר, ולכן אין לא את הפחד מהפחד וגם לא את הפחד לפחד.

⁴⁸ בכתבי אדמו"ר הזקן - ובעקבותיו ר"ה - חוזרת ונשנית הקביעה לפיה מעבר מעולם לעולם כרוך בהרס וביטול העולם הקודם. אין רצף ביניהם, משום שתובנה חדשה איננה בנויה ולא יכולה להיות בנויה על קודמתה. היא מחייבת הנחות שונות מקודמתה, ולכן רק שיכחת התובנה הקודמת תפנה את הדרך לחדשה. הדבר מזכיר תפיסות פילוסופיות לפיהן המחפכות המדעיות אינן רצף ופיתוח של המדע הקודם, אלא פתיחה חדשה (ראה קון, המבנה של מהפכות מדעיות). ר"ה מטיל על היראה את התפקיד של ביטול הקודם כדי לאפשר את החדש. ראה ס, א, 120. א. תפקיד היראה תתאה, הדחילו הקודם לרחימו, הינו לטהר את האדם מתפיסתו החמרית, רק הוא יאפשר את הרחימו, אהבת ד'. כך גם לרשפי האש שמקורם גייכ ב'גבורות' (אע"פ שהם מוגדרים כאהבה), הכיסופים והצמאון יטהרו את האדם מאהבת עלמא דאתגליא, וישחררו אותו מתפיסות עולם-זה לטובת עולם גבוה יותר של אהבה בתענוגים.

⁴⁹ שם.

⁵⁰ בעלמא דאתגליא התהליך הינו של דחילו ורחימו (= יראה ואהבה) בעוד שבאתכסיא התהליך הינו של רחימו ודחילו (גולת הכותרת הינה היראה דוקא שהיא מעל האהבה), ראה 118, ב.

⁵¹ סג, א.

דירה בתחתונים' - הויתור הלא ספיריטואלי

התנועה האחרונה, השלישית, הפוכה מקודמותיה. היא איננה תנועה ספיריטואלית, אלא ההיפך, תנועה של חזרה לעולם, זוהי קבלת עול-מלכות-שמים, והיא היא המחווה הגבוהה ביותר. זו מחזירה לעובד את בטחונו, בטחון משיחי.

אך להיות שתכלית הכונה להיות לו דירה בתחתונים וזה א"א להיות כ"א ע"י קיום המצוות בפומ"מ (= בפועל ממש) שע"ז יתגלה אוא"ס (אור אינסוף) בכבודו ובעצמו בעולם העשייה הגשמי דייקא. וזהו פנימיות רצונו יתב'... והנה כ"ז (= כל זמן) שהוא בחי' הביטול דיראה עילאה א"א לו לקיים רצון ד' במצוותיו, כמו העומד לפני המלך שא"א לו לעשות שום דבר וכו'. לכן צריך להתגבר בעצמו לבוא לבחינת רצון למעלה מן הטעם ועונג שבחכמה ומוכרח להעלים בחי' הביטול שיש לו מצד הראיה והסתכלות שלו, ולפעול אצלו רצון להתלבש בכח המעשה לקיים מצותיו יתב'. וזהו קבלת עומ"ש (= עול מלכות שמים)...

(שם)

היראה, שכאמור הינה ביטול במציאות, והינה שיא הארת החכמה⁵², משתקת את העשייה האנושית בעולם, וממילא את היכולת לקיים את מצוותיו יתב'. קיום המצוות כרוך דוקא במודעות עצמית, בבחירה, בנחישות של עשייה ובתודעה לא ספיריטואלית. כמו האינטלקטואל שחיו הגותיים מביאים לא פעם לריחוק מהעולם, ולחוסר מעורבות בו, כך גם הצדיק הבטל לחכמה והשקוע בהשגותיו הרוחניות מתרחק מהעשייה, גם זו של קיום המצוות. הבעיה של יחוסר הספיריטואליות' שבעשייה ההלכתית, הניגוד בין הדביקות לבין המעשה שהעסיקה את גדולי החסידות כמו גם את מתנגדיה⁵³ (האחרונים טענו שההטפה החסידית לביטול ודביקות מנוגדת לקיום מצוות המבוסס דוקא על תודעה של שניות לא ספיריטואלית, האדם המצווה והבוחר עומד מול הא-לוקים ולא כחלק ממנו), נפתרת בתורה החב"דית באמצעות הנוסחה של 'דירה בתחתונים'. הבורא ית' רוצה שתהיה לו דירה למטה בעולם הגשמי והמגושם, והתורה החב"דית מלמדת שכדי שהעולם יוכשר לכך יש להקדים את העבודה החסידית של הביטול, שהיא תנועה 'למטה למעלה', תנועת הדביקות והעבודה החסידית שעיקרה התפילה, ורק לאחר מכן ניתן לבצע היפוך ולרדת לעולם, תנועה הממומשת באמצעות לימוד התורה וקיום המצוות. בכך משולבת העבודה החסידית של הביטול והתפילה עם העבודה ה'מתנגדית' בתורה ומצוות. תהליך כזה יגרום לכך שהעשייה הגשמית תימלא גם היא באור אינסופי. ההיפוך מלווה בהתגברות עצמית - 'צריך להתגבר בעצמו', לימד ר"ה בדבריו לעיל, משום שהוא מחייב התגברות של העובד החסיד על כיסופיו הרוחניים וויתור על פנימיותו למען הגשמת רצונו יתב' בעולם גשמי ומצומצם. ר"ה מתאר היפוך זה כבריחה מפני הקב"ה(!):

⁵² ראה לעיל ליד הערה 38 את דברי האדמו"ר האמצי על "העדר הרגשת עצמו מכל וכל".

⁵³ סג, א. ראה רבקה ש"ץ, החסידות כמיסטיקה, הוצ' מאגנס, פ"ה ו-פ"י"ב.

וזהו כונת דהע"ה (=דוד המלך עליו השלום) 'פליאה דעת ממני וכו' ואנה מפניך אברח' וכו', ולכאורה למה רצה לברוח מהקב"ה וכו'? אך כונתו למצוא מקום בעצמו לקיים רצונו יתב' שלא יוכל להיות בעת שהוא לפניו בבחינת ביטול במציאות. וכח זה נמשך מבח' פליאה דעת, היינו מלמעלה מן הדעת דחכ"ע (=דחכמה עילאה) וכו' וד"ל.

(סג, א)

זאת תנועה פרדוכסלית ולא הגיונית (למעלה מן הדעת), משום שהחסיד נאלץ לותר כאן על החשוב לו מכל - הדביקות הרוחנית בקב"ה, כל זאת כדי לקיים רצונו יתב', והוא מתפלא על עצמו המוותר ויתור זה הנשגב מבינתו⁵⁴.

דוק ותמצא, שבעוד שהמעברים הראשונים היו תוצאה של התבוננות, הרי המעבר הגבוה איננו תוצאה של התבוננות, אלא של הכרעה והתגברות עצמית. בגלל הפרדוכסליות שלו, לא ההתבוננות יכולה להפיקו, אלא רק הממשות של ההכרעה וקבלת העול. כמימוש האחדות היא אחת עם עצמה, תנועה המחוללת את עצמה בעשיתה את עצמה ולכן אי אפשר להטרימה בהתבוננות כל שהיא. הרצון מוותר על הארת החכמה וחוזר לעולם. רק הוא יכול להחזיר את העולם לאחדותו ולחירותו המקורית.

הבטחון המשיחי

'סלטה' זו שמבצע הצדיק, ההופך את תנועת הביטול שלו לקבלת עול מלכות שמים והחוזר לעולם כדי לקיים את מצוותיו יתב', מממשת את ה'תאוה' הא-לוקית לדירה בתחתונים. תנועה פרבולית הינה הקצה של הגיון הביטול. הצדיק מבטל את הביטול עצמו, אך בכך חוסר הביטול - היינו הדיור הלא ספיריטואלי בעולם - הופך בעצמו לביטול, כלי לאור אינסוף, בבחינת 'נמצא ולא במציאות'. בנקודה זו מתטשטש הפער בין הבורא לנברא ובין הצדיק לקונו:

ואיש כזה הוא בחינת צדיק יסוד עולם⁵⁵, והוא בדוגמת יסוד העליון, וכאמור 'כי האלוקים בשמים ואתה על הארץ' ונא' בשם הרי"מ מזלצאב ז"ל: שאתה על הארץ הוא בדוגמת אלוקים בשמים (!)...

(סד, א)

בנוסף לפירוש הבעש"ט על הפסוק "ברוך הגבר אשר יבטח בדי", והיה ד' מבטחו" שהוזכר לעיל⁵⁶, לפיו מתוארים כאן שני סוגי הבוטחים, הבוטח המשתדל והבוטח המשליך לגמרי על ד' יהבו ונמנע אף מהשתדלות, מביא רי"ה⁵⁷ את דברי המדרש בפי' שופטים⁵⁸, לפיהם "כל הבוטח בדי זוכה להיות כיוצא בו שנא': 'ברוך הגבר וכו'", ומוסיף לכך את דברי הגמרא "עתידים צדיקים שיאמרו לפניהם קדושי" (בבא בתרא עה ע"ב). צדיקים אלו התגברו על השניות שבין בורא ונברא "ואין מסתיר הפירוד דבי"ע (=בריאה, יצירה עשיה, העולמות הנמוכים הנמצאים כביכול מחוץ להויה הא-לוקית)". "אין צריך לתיקון הפירוד של הכלי שזהו תלוי במעשה התחתונים, רק שצריך להיות המשכת הכלים להלביש האור ושפע". אדם כזה איננו זקוק להשתדלות, משום

⁵⁴ השוה לחובות הלבבות בשער הפרישות ומקומות נוספים, הציווי הא-לוקי אונס את החסיד החפץ בפרישות מוחלטת, כולל פרישות חברתית, לחזור אל העולם.

⁵⁵ ספירת היסוד הינה ספירת הברית המזרימה את השפע הא-לוקי למציאות. בין שמותיה היא נקראת גם 'צדיק', משום שהצדיק הוא הצינור להשפעה זו.

⁵⁶ בפרק על מבנה הדרוש.

⁵⁷ 124, א.

⁵⁸ דברים-רבה פ"ה.

שאיננו חי בחוקיות של עולם נפרד מא-לוקות, והמשכת השפע התלויה בו איננה נבדלת מהמשכת הכלי עצמו. דוגמא לכך מביא ר"ה שוב מהארת החכמה.

וע"ד (=ועל דרך) דוגמא בנפש, ראשית הגילוי במוח שהוא בחינת חכמה, שכל המבריק כברק הוא מאיר השכל עם האותיות ביחד ממקור השכל הנק' (=הנקרא) משכיל, וזוהי דוגמא בנפש לבחינת אצילות. משא"כ בהשגה ומידות שבנפש שהם דוגמא לבחינת ביי"ע (=בריאה יצירה עשיה) אינם מאירים בשלימות בלתי שיושלמו אותיות המחשבה והרהור תחילה וכו'.

(סד. א)

ההארה שהינה ברק של התגלות המובן (=השכל) של הדבר, איננה מחייבת שפה, מובנותה מכונסת בה עצמה, האור והכלי מאוחדים אצלה. לא כן ההבנה הנמוכה יותר של השכל הדיסקורסיבי, מותנית היא בשפה ובמערכת מושגים (=כלים) שרק באמצעותם ניתן להגיע להבנה עצמה, המוגדרת כ'אור' של הדבר.

כאמור בטחון זה הינו הבטחון של המשיח, של הצדיק המקבל מעמד של מי שאומרים לפניו קדוש, והוא עצמו הינו 'ברוך', מי שיכול להמשיך בבחירתו את השפע הא-לוקי, לא רק הרוחני, אלא אף להבטיח את ההצלחה במישור הממשות החיצונית⁵⁹.

כאן אנו חוזרים לדרגת הבוטח השניה של החזו"א, אך נראה שבטחון משיחי זה איננו רק ודאות בהצלחה, אלא אף יכולת יצירה של אותה הצלחה! גם כאן פרדוקס, משום שקבלת עול מלכות השמים של צדיק זה, שהינה כפיפות מוחלטת, גם במישור המעשי, מביאה לאחדות העולם החיצוני והפנימי וליכולת הפוכה של שלטון המשיח בעולם החיצוני. הופך הוא, כדברי הר"מ מזלאצאב שהובאו לעיל, לא-לוקים בארץ, דוגמת א-לוקים בשמים. הויתור הלא ספיריטואלי של קבלת עול מלכות השמים מביא לספיריטואליזציה של המציאות, זאת מבלי שתאבד את ממשותה כפי שהיא, ממשות בה הופכת היא דירה בתחתונים, מדיום לנוכחות הא-לוקית. כך גם הצדיק ההופך להיות מרכבה לשכינה, אחדות הנותנת לו כח של בורא. הבטחון שעד עתה היה הליך של הענות פסיבית, הופך ליכולת יצירה אקטיבית.

זו גם התשובה לשאלה שהבאנו בתחילת הדברים: "למה ביעקב מצינו שעשה סיבה להצלתו ושלח מנחה לעשיו אחיו ולא מצינו שנענש על זה, ולמה נענש יוסף במה שאמר לשר המשקים 'כי אם זכרתני וכו'', שמחמת זה ישב עוד שני שנים בבית האסורים כמבואר בדו"ל". אלו טיפוסים שונים של צדיקים, החיים בעולמות שונים אונטולוגית, וממילא שונה החוקיות השוררת בכל אחד מהם. יוסף הצדיק לא זקוק להשתדלות, משום שהוא חי בעולם שבו הממשות עצמה הופכת להיות א-לוקית, משא"כ יעקב שהיה "מבחינת עולם התיקון ולכן צריך לעשות סיבה להצלתו". התשובה של ר"ה לשאלת הגבול של הבטחון אופינית לחסידות: הגבול תלוי בשורש הנשמה. לנשמות שונות גבול שונה, והאסור לאחד עשוי להיות מצוה לשני.

סיום - 'בצילו חימדתי וישבתי'

ההתגלות הא-לוקית הגבוהה מופיע בעולם כצל.

⁵⁹ מהלך דומה נוכל למצוא בפרקי ההשגחה במורה הנבוכים ח"ג. איוב נתבע מלכתחילה להיות ירא שמים במובן של קבלת כל מה שהקב"ה גוזר עליו, ובכלל זה גם היסורים. קבלה זו תביא לכך שהקב"ה ישגיח עליו לא רק במישור הפנימי, אלא יגן עליו גם בהתרחשות החיצונית במציאות (ראה בפרט פרקים יז, כב, כג).

בצילו חמדתי וישבתי

כתפוח בעצי היער כן דודי בין הבנים' ופי' (=ופירשו) במדרש - כתפוח הזה שאין לו צל והכל בורחים ממנו כן דודי... הכל ברחו ממנו ואני בצילו חמדתי וישבתי.

(שיר השירים רבה, פ"ב)

זהו צל שאיננו מעניק בטחון לחוסה בו, ובכל זאת חמדו ישראל לשבת בצל הזה המועט. זאת כאמור דרגתו של משה רבינו הבורח מפרעה ויעקב הבורח מעשיו.

והנה עצה היעוצה לטהר לבו מכל עצב ונדנוד דאגה ממילי דעלמא ואפי' בני חיי ומזוני מודעת זאת לכל מאמר רז"ל כשם שמברך על הטובה כו' ופירשו בגמ' לקבולי בשמחה כמו שמחת הטובה הנגלית ונראית כי גם זו לטובה רק שאינה נגלית ונראית לעיני בשר כי היא מעלמא דאתכסי' שלמעלה מעלמא דאתגלייא שהוא ו"ה משם הו"ה ב"ה ועלמא דאתכסיא הוא י"ה. וז"ש (=וזהו שכתוב) 'אשרי הגבר אשר תיסרנו י"ה' וגו', ולכן ארז"ל כי השמחים ביסורים עליהם הכתוב אומר 'ואוהביו כצאת השמש בגבורתו', כי השמחה היא מאהבתו קרבת ה' יותר מכל חיי העוה"ז כדכתיב כי טוב חסדך מחיים וגו' וקרבת ה' היא כיתר שאת ומעלה אין קץ בעלמא דאתכסיא כי שם חביון עוזו ויושב בסתר עליון ועל כן זוכה לצאת השמש בגבורתו לעתיד לבא שהיא יציאת חמה מנרתקה שהיא מכוסה בו בעוה"ז ולעתיד תתגלה מכסויה דהיינו שאז יתגלה עלמא דאתכסיא ויזרח ויאיר בגילוי רב ועצום לכל החוסים בו בעוה"ז ומסתופפים בצלו צל החכמה שהוא בחי' צל ולא אורה וטובה נראית וד"ל.

(ספר התניא, חלק ראשון, פרק כו)

המציאות הא-לוקית הגבוהה יותר, זו של עלמא דאתכסיא, מטילה צללי יסורים, אך צללים אלו מזמנים לנו את האפשרות לקרבת ד' הגדולה יותר מכל חיי העולם הזה. זהו חידוש אחד של אדמו"ר הזקן ור"ה בסוגיית הבטחון.

החידוש השני הוא הבטחון הגבוה יותר, בטחונו של המשיר, "יציאת החמה מנרתקה שהיא מכוסה בו בעוה"ז", שהינו כבר יכולת ולא השענות, בטחון של הבוטח בד' ההופך להיות כיוצא בו.