

# אחוד וקדם צרתני



במאמר זה מוצגות שתי עמדות שונות של אופי התייחסותנו לקביה: עמדה של מפגש וקשר בין שניים נפרדים, ולעומתה, עמדה של התאחדות ו"היבלעות" עד לכדי אחד ממש. ננסה לבחון אותן לאור דברי החסידות ומרן הרב קוק ולבסוף, ננסה לאחד את שתי התפיסות לכלל 'תורה' אחת. כל זאת על-ידי התבוננות בסיפור בריאת אדם וחיה. בפרשת בראשית.

## מבוא

במאמר זה ננסה לבחון שתי צורות של קשר בין הכורא לנכרא המייצגות את היחס בין האדם ליצור-מחוללו מכיוונים הפוכים לכאורה. העומד ביסודן ובחשתיתן של רבות ממערכות היחסים שאנו נתקלים בהן בקיום המצוות ובדברי התורה ובייחוד ברבדיה הפנימיים – תורה ותפילה, אהבה ויראה, תורה ותיקון, תפיסת תהליכי הגאולה – הוא שאלת צורת היחס לא-להות. אולם בטרם נתחיל ראוי להקדים מספר דברים. ראשית, ברצוני להסתייג מדרך הצגת הדברים במאמר. דרך כזו נושאת בחובה בעייתיות רבה מאחר שבהצגת שתי דרכים שונות ומפורדות יש משום התייצבות בעמדת שיפוט קרה ו'סטריילית' שבה כביכול לא אכפת למתבונן מה יהיו תוצאות הדיון. לרוב תחושת הלב אינה של הזדהות והתמסרות לדרכים המוצגות, אלא של 'פלפלן' המעדיף להישאר ב'חילוק' הלא-מחייב במקום לבחור את דרכו הלאה הלכה למעשה. בנוסף, בכל הגדרה, ובייחוד בהגדרת דברים שבכבשונו של עולם יש משום הטא והחטאת העיקר. ההגדרה מנסה 'להחזיק' את הנקודה העיקרית בכף היד, לתפוס בשורש הסוגיה, ביסוד השוור את כל הריבוי המופיע למראית עין. ובעוד שתכונה זו נצרכת בלימוד הנגלה, בלימוד הנסתר ופנימיות התורה היא עלולה לקלקל את השורה, ועל כך אמר החכם מכל אדם "יוסיף דעת

יוסיף מכאוב"<sup>1</sup>, שהרי העיקר אינו המושג והנחפס אלא האין הסחום והנעלם<sup>2</sup>. העיקר הוא הנגיעה במרקם העדין של הקשר בינינו ובין ה' יתברך בבחינת נוגע ואינו נוגע, "מטי ולא מטי", ומעצם מהותו הוא אינו ניתן להגדרה או השגה. "כל הגדרה בא-להות מביאה לידי כפירה, ההגדרה היא אליליות רוחנית"<sup>3</sup>.

מה מקום יש אס-כן לכתיבת הדברים?

על כן, ברצוני להדגיש בצורה תדה – מאמר זה לא נועד לסקור בפני הקורא שתי דרכים 'מבחוץ', בעוד שהוא יושב מנגד בנינוחות ובחוסר מעש. כאמור, לשתי הדרכים המוצגות כאן ישנן השלכות רבות בפועל, בחפץ היום-יומי לחוש בקרבת א-להים. מאמר זה בא לאחד ולסדר את ההנחיות, ההדרכות והעמדות הנפשיות השונות ולהציגן כשתי שיטות, שני אבות-טיפוס לכל ה'תולדות' הנובעות ונגררות אחריהן. אין כוונתי רק להתכים את הקורא בדיעות נוספות, אלא לנסות ולסדר מעט את הדברים הידועים כדי שבאמצעותם יוכל למצוא את נקודת ההשקה והחיבור בין השונים והנפרדים, ובעיקר – להיעזר בכך בעבודת ה'. אם יבוא הקורא מתוך "ראש" כזה ויעיין בסוגיות מתוך רצון כן ואמיתי לעבוד בכך את ה', הרי שהעמדה החיצונית וה'מחקרית' תיעלם ומה שיוותר הוא התעמקות חיונית ומחיה.

נקדים ונציג את מבנה המאמר: מתוך התכונות בסיפור בריאת אדם וחיה נבוא לעמוד על הסבר שתי צורות היחס לה', אותן נכנה בשמות 'פנים' ו'אחור' (פרקים א-ב). לאחר מכן ננסה לראות מהן השקפות החסידות והרב בנוגע לכך, וניזכר כי בכל אחד מהם יש צדדים לכאן ולכאן (פרק ג). לבסוף ננסה 'להשכין שלום' בין התפיסות הסותרות למראית עין, וכך גם יואר סיפור הבריאה באור חדש (פרק ד).

"גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך".

1. קהלת א יח. עיין במפרשים שם.
2. בחסידות מסבירים את המושג "עמוק" כך: ככל שבור עמוק יותר, כך יש בו יותר מקום של אין, ואם כן מושג עמוק הוא מושג שיוצר בנפש השומע יותר מקום של אין... (על-פי ליקוטי ביאורים לר' אייזיק מהומיל על שער הייחוד לאדמו"ר האמצעי. דף קנ ע"ב).
3. אורות, ורעונים ה, יסורים ממרקים

## פרק א – בראשית

עקבתא דמשיחא הוא בסוד הנסירה

הרב קוק<sup>4</sup>

יסוד מוסד בפנימיות התורה הוא "כי האדם הוא עולם קטן"<sup>5</sup>, ולכן נגזרו ונשליך ממערכות היחסים אותן אנו מוצאים בעולמנו הגשמי, אל גבוה, אל יחסנו לבורא העולם.

זוגיות אינה רק כינוי ליחסי איש ואשתו. זוגיות היא קשר, היא יחס בין שניים שונים זה מזה, החפצים ורוצים האחד בשני, וצועדים איש לקראת רעהו. לפיכך, זוגיות היא המשל העמוק ביותר ליחסנו עם ה', לקשר בין הבריאה לבוראה. "מבשרי אחזה א-לוה"<sup>6</sup> ו"חביב אדם שנברא בצלם"<sup>7</sup>, ואם כן יחסי החתן והכלה התחתונים הם המשל המכוון והאמיתי ביותר ליחסי הדוד והרעיה העליונים.

את אופי היחסים הללו ברצוננו לבחון, לאור התבוננות בסיפור בריאת אדם וחווה בפרשת בראשית – מערכת היחסים הזוגית הראשונה שממנה נולדת בפועל כל מערכת יחסים אחרת<sup>8</sup>.

### אדם הראשון ואדם השני

ויברא א-להים את האדם בצלמו, בצלם א-להים ברא אותו, זכר ונקבה ברא אתם.

מתוארת כאן בריאת הזכר והנקבה יחדיו. כביכול אין כל פער בבריאתם, והיא נעשית בבת אחת. אולם פרק ב שופך אור חדש על הדברים...

ויאמר ה' א-להים: לא טוב היות האדם לברו, אעשה לו עזר כנגדו... ויפל ה' א-להים תרדמה על האדם וישן, ויקח אחת מצלעתיו ויסגר בשר תחתנה. ויבן ה' א-להים את הצלע אשר לקח מן האדם לאשה, ויבאָהּ אל

4. מתוך כתב יד. הפסקה בשלמותה מופיעה ב'לאמונת עתנו' ב' עמ' קיד וכן במילון הראי"ה ערך "נסירת הפרצופים".

5. תנחומא פקודי פרשה ג

6. איוב יט כו

7. אבות פ"ג מ"ד

8. ידוע כי הפעם הראשונה שבה מופיעה בתורה מילה מסוימת היא אזכור מרכזי להבנת מהות המושג ואופן שימושיו. ודאי שאם כלל זה נכון לגבי מילים ספציפיות, נכון הוא גם לגבי עניינים ונושאים מרכזיים כגון זוגיות.

יש להעיר כי אין מטרתנו לדרוש בעניין בריאת אדם וחווה, אלא להשתמש בתיאור יצירתם המופיע בפרשת בראשית כ'מקצה' לעיסוק במערכת הקשרים בינינו ובין ה' יתברך כפי שיבואר לקמן בפרקים ב'ג, והם עיקר המאמר.

האדם. ויאמר האדם: זאת הפעם עצם מעצמי וכשר מבשרי, לזאת יקרא אשה כי מאיש לקחה זאת. על כן יעזב איש את אביו ואת אמו, ודבק באשתו, והיו לבשר אחד.

כאן אנו מוצאים תיאור שונה לגמרי. האדם נברא לבדו, ורק אחר כך מצטרפת אליו חוה, גבנית מתוך צלעו לדמות שלמה, עזר כנגדו.

דכות נכתב על ההבדלים בין תיאור בריאת העולם בפרק א של ספר בראשית לבין הנכתב בפרק ב, וגם אנו נוסיף את שלנו.

בלשון חז"ל מכונה תהליך יצירת האשה מן האיש בשם 'נסירה'<sup>9</sup>. התהליך המתואר הוא תהליך לידת האדם כגוף אחד, ולאחר מכן 'נסירת' האשה מתוך צלעו ויצירתה כדמות שלמה. כל זאת על מנת להגיע לידי חיבור וזיווג מחודש, והפעם לא כאחד, אלא כשניים הרוצים להתחבר זה עם זה.

מהו 'אחור וקדם'? שבתולה לא נברא אלא פרצוף של אחור ואחור-כך פרצוף של פנים.

אם כן, המושג 'פנים' מתאר צורת מפגש והתחברות בין שניים היכולים להביט איש אל רעהו פנים אל פנים, כמצבם לאחר הנסירה. ואילו 'אחור' מבטא את עמדת הגוף אחד' בה השניים מכונסים ו'בלועים' לגמרי אחד בשני ללא כל פירוד ותילוק<sup>10</sup>.

התיאור בבראשית א עוסק בברייה אחת, הנקראת 'אדם'. זהו אופן היחס לה' שבבחינת 'אחור', שבה אין אחר וזולת שאליו אפשר לפנות ולקרוא בשמו. לעומת זאת התיאור בבראשית ב, המתאר את נסירת האשה מן האיש הוא היחס שבבחינת 'פנים'<sup>11</sup>.

9. עיין ברכות סא ע"א, בראשית רבה פרשה ח א, ויקרא רבה פרשה יד א. בפנימיות התורה דובר רבות על 'סוד הנסירה', החל מהאריו"ל והחסידות – שם מוסבר, כפי שמשמע מהמדרש לעיל, ככתבי הרב קוק זצ"ל (ביאור נרחב למחשבת הרב בעניין זה מופיע ב'לאמונת עתני' ב'לרצי' ט"א, ממאמר 'לפקוח עיניים עוורות').

10. חשוב להדגיש כי קיימים הבדלים בין הסבר המושגים 'פנים ו'אחור' כפי שמובא כאן, לבין הדרך שבה הם מוסברים (ברוב) ספרי החסידות – שם מוסבר, כפי שמשמע מהמדרש לעיל, שתכלית הקשר הוא בבחינת 'פנים' ואגב אורחא קיימת צורת יחס נוספת הנקראת 'אחור' (כך מוכן מדברי התניא 'כמאן דשדי בתר כתפוי' פרק כב). אמנם, בדברינו ניתנת משמעות שונה לשני המושגים האלו, שלפיה אין סוג קשר מועדף על פני האחר, אלא לכל אחד מהקשרים יש את מעלותיו וחסרונותיו. לכן יש להדגיש כי תכלית השימוש במושגים אלה במאמר זה נושא אופי עצמאי ללא תלות ישירה בכתוב בספרים (ועיין עוד בספר שערי עבודה לר' אהרן הלוי מסטרשעלע שער א פי"ג שם נראה כדברינו).

11. אמנם גם בבראשית א כתוב "זכר ונקבה ברא אותם" ואף שם קיימת לכאורה מערכת יחסים זוגית, בחינת 'פנים', אך מהכתוב שם עולה כי היחס בין האיש לאשה הוא שולי (וספק אם יכולים היו בכלל לפנות זה לזה, שהרי שני הפרצופים היו מחוברים בגבם ככתוב במדרש, מה שמונע מהם פרייה ורבייה, ומונע מפגש אמיתי). מציאות 'כפולה' אינה עדיין קשר זוגי, והעיקר כפי העולה מן הפסוקים הוא ההתאמה לצלם האלהים – העיקר הוא 'ויברא

## פרק ב – פנים ואחר

מתוך העיון בסיפור בריאת האדם נציג בהרחבה את שתי התפיסות האמורות.

### פנים אל פנים<sup>12</sup>

כפי שכבר ציינו, התפיסה הפשוטה לגבי אופי הקשר בין האל לברואיו, מעשה-ידי, הוא יחס בין שניים הרוצים במפגש. הנברא הגשמי התחתון מביט אל עבר בוראו הרם והנישא ושואף להגיע עדיו, להיפגש עימו, כביכול להצביע עליו ולומר "הנה אלהינו זה"<sup>13</sup>. מצאנו סוגים שונים של קשרים ומפגשים בין הכרואים לבוראם: מפגש של אב ובנו, מפגש של מלך ונתיניו-עבדיו, ומפגש של דוד ורעהי – אבינו, מלכנו, דודנו<sup>14</sup>. המשותף לכולם הוא שמדובר בחיבור בין שניים שונים ונפרדים זה מזה החפצים ורוצים בקיום הקשר, פיתוחו והפרייתו, אהבת רעים בלב ונפש. 'שיאו' של הקשר מתואר בלשון הגמרא כיחסי אהבה וחיבה גמורה בין איש לאשתו: "בשעה שהיו ישראל עולין לרגל מגללין להם את הפרוכת ומראין להם את הכרובים שהיו מעורים זה בזה, ואומרים להם ראו

אלהים את האדם בצלמו, בצלם אלהים ברא אתו", ובדרך אנכ מזכיר הכתוב "זכר ונקבה ברא אתם". לעומת זאת בפרק ב לא מוזכר כלל שהאדם נברא בצלם אלהים. שם האדם הוא רק "נפש חיה" (ב ז), ודווקא אז נסרים האיש והאשה זה מזה, ונגלית לעינינו מערכת יחסים זוגית.

בפרק א האדם ואשתו מאוחדים זה בזה, ולכן מוזכר דמיונם לגבוה, בריאתם בצלם אלהים. כאן אין להרבו על מערכת יחסים וקשר זוגי בין האדם לה', כפי שאין להרבו על מערכת יחסים בין האיש לאשתו. כאן יש רק אחדות שלמה ומוחלטת. רק בפרק ב נסרים האיש והאשה זה מזה וגולדת האפשרות לקשר בין שניים. האיש והאשה שונים זה מזה, וכמרכן שונים גם מבוראם, ויכולים להתייחס אליו כזולת, כאחר (לכן נראה כי דווקא פרק ב הוא המתאים להטא ותשובה, לאיסור הקב"ה על אכילת הפרי והפרת האיסור מצד האדם, שהרי זוהי מערכת יחסים הרוויה בתנועות של ריחוק-קירוב בין בני הזוג).

12. חלק זה העוסק בתפיסת היחסים כפי שיתבאר נכתב ברובו בעקבות קריאת מאמרו של ר' ישראל אריאל "מה נעשה לאחתוננו ביום שידובר בה" בספר "דוחו של משיח".

13. ישעיהו כה ט. "אמר ר' אלעזר עתיד הקב"ה לעשות מחול לצדיקים... וכל אחד ואחד מראה באצבעו, שנאמר: ואמר ביום ההוא הנה אלהינו זה וגו'" (תענית לא ע"א).

14. וכן מופיע רבות בתנ"ך. למשל "וזהיה ה' למלך על כל הארץ" (זכריה יד ט) לציון יחסנו אל ה' כמלך; "בנים אתם לה' אלהיכם" (דברים יד א) לציון יחסנו אל ה' כאב; "ומשוש חתן על כלה ישיש עליך אלהיך" (ישעיהו סב ה) לציון יחסנו אליו כדוד/בעל.

במדרש אף מצינו סוגים נוספים של קשרים – "קראה אמ"י", "קראה אחותי". בכל אופן, מדובר על מערכת קשרים בין שניים, ובדלקמן.

יש להעיר כי לא נעסוק כאן בהבדלים בין מלך, אב ובעל. לדידנו, העיקר הוא המציאות הכפולה והזוגית המבטאת קשר. כמובן ששיא הקשר מתבטא כיחסי איש ואשתו, וממילא רוב דברינו יהיו מוסבים על סוג קשר זה אף אם לא נאמר כך בפירושו. להרחבה בהבדלים בין סוגי הקשרים השונים עיין בספרו של הרב יצחק גינזבורג "אני לדודי ודודי לי", מאמר "אבינו. מלכנו. דודנו".

חיבתכם לפני המקום כחיבת זכר ונקבה"<sup>15</sup>, ובכתבי הקודש מתוארת מערכת יחסים זו בשיר השירים עליו נאמר "כל הכתובים קודש ושיר השירים קודש קודשים"<sup>16</sup>, שם מתואר הקב"ה כדוד וכנסת ישראל כרעיה, ובתוך – מסכת אהבתם.

אין אלו שניים אשר כביכול נמסכים זה בזה והופכים לאחד, אלא שניים השומרים על-גבולותיהם ועל 'זהותם' העצמית כביכול. בכל מפגש מודגש השוני וההבדל בין הנפגשים העומדים משני צידי המתרחש כשני קטבים שונים. ק"ו כאשר מדובר במפגש בין אלהים האינ-סופי והכל-יכול, ובינינו, קרוצי-הומר מגושמים ומוגבלים. אולם הפירוד אינו יוצר ניתוק חלילה. יש כאן שניים הניצבים זה מול זה, ומעמדה 'זוגית' זו הם משתוקקים וכמהים אחד לשני<sup>17</sup>.

אף תיאור בריאת העולמות בפנימיות התורה מעיד על כך. בספרים הפנימיים ובחסידות מבואר סדר בריאת העולם, ולפיו בתחילה היה הקב"ה ממלא באורו את הכל, ולא היה דבר חוץ לו. לאחר מכן, ברצותו לברוא עולם צמצם הקב"ה את אורו, ויצר 'חלל פנוי', מעין 'משטח עבודה' בו ניתן לברוא את העולמות כנפרדים ועצמאיים ולא ככנועים וכפויים, כדמות ממשית ולא כ'צל' הנשטף באור הא-להי האינ-סופי. יוצא מכך שהצמצום נועד כדי ליצור זולת ביחס לקב"ה, כדי שיהיו שניים, והיטיב לתאר זאת המגיד ממזריטש באומרו ש"האהבה גרמה את הצמצום"<sup>18</sup>. כביכול המיוחד בעולמנו הגשמי הוא שסוף סוף 'הצליח' הקב"ה להיפגש עם זולת אמיתי, עם מישהו הניצב מולו ולא בטל אליו מעצם מציאותו (כמו כל העולמות העליונים).

את אופן המפגש הזה נכנה בשם 'פנים', כלשון הפסוק 'ודבר ה' אל משה פנים אל פנים כאשר ידבר איש אל רעהו"<sup>19</sup>, וכמוכא בספר התניא:

"כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם"<sup>20</sup>, רוצה לומר – כמו שכדמות וצורת הפנים שהאדם מראה במים, כן נראה לו שם במים אותה צורה עצמה. ככה ממש לב האדם הנאמן באהבתו לאיש אחר, הרי אהבה זו מעוררת אהבה בלב חברו אליו גם כן....  
תניא ליקוטי אמרים פרק מו

15. יומא נד ע"א

16. ידים פ"ג מ"ה

17. הכותב מודע למנגינה הצורמת מעט העולה מתיאור הקב"ה כימשתוקק' או 'ככה', ולקמן בפרק ג נידרש לנקודה זו.

18. ריש ספר מגיד דבריו ליעקב אות א, וכן בתניא ליקוטי אמרים פרק מט.

19. שמות לג יא

20. משלי כז יט

## עצם מעצמי

בראשית ג ה

והייתם כא־להים

תהילים פב ו

אני אמרתי א־להים אתם

קיימת גם השקפה שונה לגבי אופי יחסי הקב"ה ועולמו. כאמור, התפיסה הקודמת עוסקת בהתכוננות האדם אל ה' מתוך הבריאה. מציאות האדם והעולם הן נקודת המוצא ממנה מתרומם האדם ומביט אל א־לֵהוּ.

אין זה כך בתפיסה הנוכחית. תפיסה זו נכנה בשם 'אחור', מכיוון שאין כאן מפגש בין שניים אלא חיבור ואיחוד בו מתגלה שכל מציאותנו אינה מציאות נפרדת מה', אלא הופעה וביטוי לא־להות אשר אנו צד וחלק ממנה. היותנו צד בו יתברך פירושו היותנו חלק מהותי ועקרונני ממנו ולא חלק שפל ונמוך המקבל את חיותו דרך אגב בלא כוונה אמיתית מצידו<sup>21</sup>.

אפשר לומר כי זו התפתחות עמוקה של הקשר הזוגי, כשם שאדם הראשון מגלה את עומק הקשר של "זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי", רק בעקבות הזוגיות הפשוטה של "זכר ונקבה ברא אותם". יש תענוג של קשר בין שניים שונים, אך יש תענוג מסוג אחר – התענוג להתמסר לחלטין אל הזולת עד לכדי יציאה מכל גבול של 'אני'. במדרגה כזו כבר אין 'אני' ו'הוא', אין מערכת חיים זוגית, אלא רק 'אחד' שלם. אם המשל ליחס של פנים היה מערכת־יחסים אנושיות – 'אבינו, מלכנו, דודנו' – אזי המשל המכוון יותר ליחס של אחר הוא קשר כדוגמת גוף ונשמה<sup>22</sup>.

21. שהרי בא־להות אין עיקר וטפל, אלא הכל עיקר. הדברים עמוקים, ועיין שמונה קבצים א

תחמה. עיין גם בכתר שם טוב קיא ובליקוטי מוהר"ן קמא נב.

22. "כמו שאברי גוף האדם הם לבוש לנפשו ובטלים לגמרי אליה מכל וכל, כי מיד שעולה ברצונו של אדם לפשוט ידו או רגלו – הן גשמיים לרצונו תכף ומיד בלי שום ציווי ואמירה להן ובלי שום שהייה כלל, אלא כרגע ממש כשעלה ברצונו" (תניא ליקוטי אמרים פרק כג).

אפשר אף להמשיל זאת ליחס בין העץ לענפיו. הענפים הם חלק מהעץ והמשך שלו, כמעט ניתן לומר התבטאות שלו, כאדם המשתמש בידיו ובשפת גופו להביע את אשר אין ביכולתו לומר, אך ודאי שאין הם דבר אחר בתכלית ממנו. מה חשוב יותר – השורש או הענפים? קשה לומר. אמנם השורש הוא מקור היותו של העץ ובלעדיו אין לו כל קיום, אך כל 'עציחור' מתבטאת בענפיו, ומהו עץ בלא ענפים?... (וכדוגמה לזאת כך האהבה והיראה הן 'חרי גרפיין' (שתי כנפיים) שבלעדיהן לא פורחת המצווה למעלה, עיין תניא ליקוטי אמרים פרק מ).

[אגב: בכלל, דומה העץ הירוק והחי השולח את מוטת ענפיו לצדדים לקומת אדם, כ"י האדם עץ השדה" (דברים כ ט). בעוד בעלי חיים צועדים על פני הקרקע, האדם והעץ

בגמרא אנו מוצאים עניין דומה:

ואמר רבי חמא ברבי חנינא: מאי דכתיב "אחרי ה' א-להיכם תלכו"? וכי אפשר לו לאדם להלך אחר שכניה? והלא כבר נאמר "כי ה' א-להיך אש אכלה הוא"<sup>23</sup>! אלא להלך אחר מדותיו של הקב"ה, מה הוא מלביש ערומים אף אתה הלבש ערומים, הקב"ה ביקר חולים אף אתה בקר חולים, הקב"ה ניחם אבלים אף אתה נחם אבלים. הקב"ה קבר מתים, אף אתה קבור מתים...  
 סוטה יד ע"א

תכלית עבודת האדם היא 'להכיר' את ה' על-פי התגלותו, על-פי הופעתו בעולם הזה. "להלך אחר מידותיו" בלשון הגמרא. התכלית המבוקשת אינה 'מפגש' מתוך שונות ונבדלות אלא 'דמיון'. ובלשון הרמב"ם: "ועל דרך זו קראו הנביאים לא-ל בכל אותן הכינויים... להודיע שהן דרכים טובים וישרים, ותייב אדם להנהיג עצמו בהן ולהידמות אליו כפי כוחו..."<sup>24</sup>, וכוונתו שעקרונות כל אותן מידות א-להיות נועדו כדי שיחקה אותן האדם וילך בהן (שהרי התארים החיוביים אינם עצמיים לפי הרמב"ם).

אדמו"ר הזקן כבר עמד על היחס בין שתי תפיסות אלו ועל הסתירה העולה מהן כביכול, ואמר-שאל – לאתר "שמע" למי נותר לומר "ואהבת"? כלומר, אחר הייחוד הגמור עם הקב"ה בבחינת אהור, מי נשאר כזולת שאפשר לאהוב אותו בבחינת פנים?

הדברים לקמן הם ניסיון לרדת לעומק התפיסות האלו ולהשלכותיהן לחייו של האדם עובד ה', וכך יתגלה א"ה נדבך נוסף במערכת הקשרים המופלאה שבינינו לבין ה' יתברך.

אכן אתה א-ל מסתתר<sup>25</sup>

ברצוננו להרחיב מעט בעניין תפיסת הא-להות העולה משני אופני ההתייחסות האמורים. בקצרה נאמר שכל אחת מהתפיסות נעה במסלול של ריחוק-קירוב כלפי ה'.

תפיסת הא-להות שבבחינת 'פנים' הינה בהירה מאוד. זוהי תפיסת א-להות פשוטה ותמימה, המתנוצצת אף אצל ילד קטן המדמה בגנות השגתו את ה' לסבא ישיש בעל זקן ארוך. הקב"ה נתפס כאן כזולת, כ'אתה', כמישהו שאפשר

מאונכים לארץ נזקפים ומתרוממים ממנה, בוקעים את אטימותה ושטחיותה, כאילו מנסים לומר משהו שונה מהשדר העולה מן האדמה החד-גונית, ואכמ"ל (מפי ר' ישראל אריאל).

23. דברים ד כד

24. הלכות דעות פ"א ה"ו. עיין גם בספר המצוות מ"ע ח.

25. ישעיהו מה טו



לפנות ולהתייחס אליו. אני הקטן עומד כאן, בעולמות המוגבלים והמגבילים על כל הרע והקושי שבהם, ופונה אל ריבון העולמים כולם, אשר רק בזכותו ומכוזו ביכולתי להיושע. בפשטות נראה כי בחוך המסגרת הזו נכנסות כל מילות היחס המוכרות של עבודת ה' – בקשה, הכנעה, תחנונים, אהבה, יראה וכד'.

אך בהתבוננות עמוקה יותר מתגלה מהתפיסה הזו בעצמה עניין הפוך בתכלית. הא-להות מצטיירת כאן כמחוך לי, כמְעַבֵּר לעולמות המוגשמים. לפיכך הדרך להשיגה היא על-ידי התרוממות מהעולם המעלים והמחשיך, אל עבר הא-ל המסתתר מאחוריו, היושב חבוי בסתר עליון, על-ידי דילוג וקפיצה אל ה' יתברך בביטחון גמור שניפול לזרועותיו הפתוחות. "השלך על ה' יהבך והוא יכלכלך"<sup>26</sup>. הנברא מכיר את בוראו כמצוי מחוך לו, ועובד ה' פונה אל א-להיו כמרוחק וּמְעַבֵּר לַגְּבוּלוֹת הָעוֹלָם-הַזֶּה<sup>27</sup>.

אולם, כל זה אפשרי רק כאשר מובטח שהמפגש עם הא-ל לא יבטל את הקיום האנושי. אם כן היסוד לפנייה אל ה' הוא קיומו היציב של האני. רק אל "א-ל מסתתר" הנותן מקום לאחר, הנפרד והעצמאי, אפשר להתייחס כזולת ולומר לו "אכן אתה", לשון נוכח. משם, מאותו "שפירר חביון"<sup>28</sup>, מציץ ריבון העולמים מבין להרכים, מנהיג ומכוון את בריותיו-מעשה ידיו, דורש ומצווה אך גם אוהב ותומך. "ואת דכא ושפל רוח, להחיות רוח שפלים ולהחיות לב נדכאים"<sup>29</sup>.

אם נמשיך את רוח הדברים האלו ביחס למישור האישי, הם ייראו כך: ברובד הבסיסי הראשוני הרבר הוודאי היחיד בעיני האדם הוא שאני קיים. רק לאתר נקודת פתיחה זו, רק לאחר התייצבות מעמדו כוודאי ומחויב המציאות, נפתח האדם אל מעבר לו, אל ה' יתברך. כביכול אני הוא ה'ברי' והא-ל הבורא הוא ה'שמא', ואף שמתגלה לבסוף כי אותה השערה 'שמאית' היא הנכונה והאמיתית, וראוי להמליך עלינו מלך רם ונישא שכזה, עדיין חש האדם בתוך תוכו, באובנתא דליבא, כי "ברי ושמא – ברי עדיף". 'אכן ברא א-להים את העולם, והוא שמנהיגו ומכוונו באמת וכיושר', אומר אותו אדם לעצמו, 'אך אלמלא הייתי קיים, על מי היה מולך?' בסמוי חודרת לפנימיותו של האדם תחושה שאם "אין מלך בלא עם"<sup>30</sup> או מה ערכו של המלך? מה פשר גדלותו

26. תהלים נה כג

27. דרשו חסידים על הפסוק "נודע בשערים בעלה" (משלי לא כג) שהקב"ה – בעלה של כנסת ישראל – נגלה לה רק אם היא יוצאת מגבולותיה וקירות ביתה הבטוחים והולכת אל השער, אל החוץ. כביכול מעידה היא שלא ניחא לה במציאותה הנוכחית, וללא בעלה חייה הם כחיי אלמנה חיה ואינם חיים.

28. "א-ל מסתתר בשפירר חביון". זמר לסעודה שלישית מאת ר' אברהם מימן תלמיד הרמ"ק.

29. ישעיהו נו טו

30. בחסידות ככלל, וכמיוחד בחב"ד, הרבו להשתמש בכינוי זה. עיין תניא, שער הייחוד והאמונה ז. ובכתר שם טוב יט: "זהו ייחוד קוב"ה ושכינתיה – שיחפאר הקב"ה במלכות שהוא בתוך העולמות, ויתגלה מלכותו, והיינו שיכירו הכל שהוא מלך בעולמות וזהו תענוג

ורוממותו על פני נתיניו? אם כן, נמצא לבסוף כי האדם הוא המרכז, הוא הנקודה סביבה סובב הכל, ולא ה'י<sup>31</sup> (וכבר עמדו על כך בחב"ד ומפורסמת אמרתם "יש מי שאוהב" – כדי ליצור מערכת יחסים של אהבה אל ה', מחויב שיתקיים 'יש' נפרד).

בלשון החסידות<sup>32</sup> נקראת 'תפיסת עולם' זו בשם "עולמות בפשיטות וא-להות בהתחדשות"<sup>33</sup>. פירוש: העולמות הם הבסיס ונקודת המוצא שממנה מפליג האדם במחשבתו ובליבו ב'חיפוש אחר רוחניות'. רק לאחר מכן מגיע האדם לתכלית, אל הא-להות, אל פסגת שאיפותיו. אך 'פסגה' אינה מקום יישוב, ועל-כן היא "בהתחדשות", היא איננה פשוטה וטבעית לו, שהרי מי יכול לנשום אוויר הרים לאורך זמן?...

אף בתפיסת ה'אחור' נוצר היפוך מזוה. במבט ראשון נראה כי דווקא ההידמות לה' היא שנותנת טעם חיים אמיתי לאדם. היא מאדירה ומעצימה את קיום האדם ונותנת לו תוקף א-להי.

אולם במבט עמוק יותר ביסוד תפיסה זו מתגלה, כי אין זה מספיק להעמיד את ה' כמלך עלינו, כמדרגה הגבוהה ביותר הקיימת, אלא עלינו לראותו כמדרגה היחידה הקיימת. הלא כיצד ייתכן שדבר שפל וחסר ערך כבריאה הגשמית והמוגבלת תופס ערך ביחס לא-ל הגדול, הגיבור והנורא אשר אין כל מחשבה חופסת בו – ולו כ'היכיימתמצי' להשראת מלכותו? כיצד תיחכן הכרה בא-להים מתוך עמדת מוצא בה אני ה'ודאי' והוא ה'שמא'? באנו לפגוש את ה' ולחוש את קרבתו, אך בכך נמצאנו מרחקים אותו ומציגים אותו כזר ומנוכר למציאות, ורק עם 'ניפוצה' יתגלה הא-ל המסתתר מאחוריה, שם היה חבוי עד כה, ממתין לנו שניזכר בו בתוך כל הרעש והמולת העולם הזה.

גדול להקב"ה, ומדת המלכות היא מצידנו וכידינו, הדיינו שאנו מכירים גדולתו ומלכותו ואז הוא נשלם במידת מלכותו כי אין מלך בלא עם שמחמת העם נתגלה המלכות, ויש להקב"ה תענוג גדול מזה."

31. עיין במאמר "חטא המרגלים ותשובתו", נדפס בספר רוחו של משיח מאת הרב יצחק גינזבורג עמ' קסא, שם מתוארים הדברים בבהירות רבה.

32. כדי שלא לבלבל את הקורא חשוב להדגיש כי בפרק זה, פרק א, עדיין אין לשייך את שיטות החסידות והרב לעמדות המבוררות (אף אם מוזכרים ציטוטים מהחסידות או מהרב – כמו כאן), וזאת ייעשה רק בפרק ג. בפרק זה מטרתנו היא אך ורק לסקור את שני אופני היחס לא-להות, ללא קשר ל'אבות' השיטה.

33. מושג זה הוטבע ככל הנראה על-ידי ר' אייזיק מהומיל, מגדולי חסידי ארמו"ר הזקן בעל התניא ובנו ארמו"ר האמצעי.

אין זאת אלא שאצל הקב"ה, מלך מלכי המלכים, יש מלך בלא עם<sup>34</sup>, ואין הוא זקוק ל'גתניים' כדי לממש את מלכותו עליהם – "אדון עולם אשר מלך בטרם כל יציר נברא". ה' הוא הוא 'היש האמיתי'. הוא המציאות היחידה, וכל העולמות כולם קיימים רק מכוח מאמרו השורה בהם ומקיים אותם, "בדבר ה' שמים נעשו"<sup>35</sup>. חטאה המציאות וחטאנו אנחנו כראיתנו את העולמות כקיימים בזכות עצמם וכאילו מציאותם מעצמותם, ותיקון המציאות ותיקוננו אנו יתקיים רק אם נפקח את עינינו לראות כי הקב"ה לבדו מחיה את הכל. בכך נשתחרר מאחיזת העיניים המתעתעת ומעלימה באמצעות העולם. "אכן אתה אל-מסתתר", אך הסתר זה נגרם רק עקב סמיות-עינינו, ועיוורון זה הוא שורש כל חטא ונפילה.

הוא שהנביא אומר "וה' אל-הים אמת", הוא לבדו האמת ואין לאחר אמת כאמתו, והוא שהתורה אומרת אין עוד מלבדו, כלומר אין שם מצוי אמת מלבדו כמותו. רמב"ם הלכות יסודי התורה פ"א ה"ד

כל זה קרוי בלשון החסידות "אלהות בפשיטות ועולמות בהתחדשות", לאמור – האלהות היא ההנחה הפשוטה, "אקסיומה" שאין כל צורך להוכיחה, בעוד שהחידוש שיש צורך להבין את תפקידו ולתהוות על קנקנו הוא דווקא העולם המנותק למראית עין מהאלהות. אמרה זו שגורה על לשון חסידים: "בראשית ברא אל-הים את השמים ואת הארץ" – אלמלא מקרא כתוב אי אתה יכול לאומרו! שהרי כיצד ייתכן עולם המסתיר את האלהות ולו למראית עין! כיצד תיתכן בכלל "הווא-אמינא" לעולם עצמאי ומנותק מאלהות?<sup>36</sup>

34. מונח זה לקוח מדברי ר' גרשון תנוך לינר, האדמו"ר מאיז'ביצא-ראדזין. עיין לדוגמה בספרו "סוד ישרים – תניינא", עמ' ו (וזהו מעיין 'תגובה איז'ביצאית' לאמרה החב"דית 'אין מלך בלא עם').

35. תהלים לג ו

36. באחד המקומות בדבריו (איה"ק ב עמ' שצט) מעמת הרב זצ"ל בין שתי התפיסות האלו, אותן הוא מכנה בשם "ההשקפה המונותאיסטית" ו"ההשקפה הפנתאיסטית".

מונותאיזם – פירושו הפשוט הוא אמונה באחדות האל-בניגוד לפוליתאיזם שמשמעו ריבוי אלים. בנוסף לכך, המונותאיזם מדבר על אודות אל-טרנסצנדנטי המרום ומנושא מבריאתו ונמצא כביכול מחוץ לה' ומשם" הוא מכונה ומנהיגה (ואת מושם שהמונותאיזם הינו מעין נחת יסוד ראשונית לקיום האל ללא כל קשר לבריאה, ומכאן שהאל-המונותאיסטי צריך להיות טרנסצנדנטי, עיין אנרות הרא"ה א מר עמ' מדמת. עיין גם בספרו של הרב יוסף קלנר "פלורליזם, פנטזים, כלליות" עמ' יט). זהו בחינת 'פנימ'.

ההשקפה השנייה נקראת ההשקפה הפנתאיסטית. מייסדה של השקפה זו היה הפילוסוף היהודי הכופר ברוך שפינוזה שהוחרם על-ידי רבני קהילת אמסטרדם (ואכן, במקור הדברים ב'שמונה קבצים' קובץ א צה-צו לא נכתב "פנתאיסטית" אלא "שפינוצו(ז)ית". עיין בביקורתו של הרב על תפיסה זו במאמר "דעת אל-הים" שב'עקבי הצאן', ובהמשך נעטק בו ביתר אריכות). שיטה זו מזהה את האלהות עם העולם. כפירתו של שפינוזה הייתה בכך שלא הכיר באלהות שמעבר לעולם וכך הפך את העולם לאלהות בפני עצמו, בבחינת 'לי יאורי ואני עשיתיני'. לכן מדגיש הרב כי יש מקום באמונה לתפיסה זאת רק כ'שאינה

לדעת חכמה ומוסר<sup>37</sup>

לשתי התפיסות יש השלכות רבות על התנהלותו המוסרית-קיומית של האדם בעולם, ועל דרך עבודת ה' בפועל ממש נידוע לי כי קיימות השלכות אחרות ואף הפוכות לשתי התפיסות מאשר הכתוב כאן, והקורא עלול להתבלבל כתוצאה מכך, בכל אופן יש לרוץ בדברים לגופו של עניין, ושוב – עדיין אין לקשר כאן את הדברים ל'אבות השיטה', החסידות והרב. בכך נעסוק בהרחבה בפרק הבא].

לפי התפיסה הראשונה, תפיסת ה'פנים', יש משמעות רבה לקשר עם ה'. ממילא יש משמעות רבה גם למעשיו ופעולותיו של האדם, והם שבונים ומטפחים קשר זה. לאור זאת מקבלות התורה והמצוות דגש מרכזי בעבודת ה', והן שנותנות עז לאלהים ומוסיפות כוח בפמליא של מעלה.

אמנם לפי התפיסה השנייה, תפיסת ה'אחור', הדגש הוא על השפלות והענווה כלפי מושג הא-להות. הכל הוא ביטוי ו'שיקוף' של הא-להים ואין שום דבר מחוץ לו, וממילא למעשיו הפרטיים של האדם אין משמעות רבה שהרי הם אינם פרטיים באמת אלא חלק מתכנון א-לוי. החטא המרכזי ממנו באות כל הנפילות הוא חטא הישות, חטא הניתוק מהא-להות והרגשת ה"אני ואפסי עוד", ולכן על האדם לבטל את ישותו, ולשמש כלי ביטוי ו'צינור' לדבר ה', לתת לא-להות ל'זרום' בתוכו ללא כל מחסומים והפרעות.

אולם בכל אחת מהתפיסות עלולים להידבק גם סיגים.

לפי התפיסה הראשונה יש חשיבות לאדם ולמעשיו כעובד ה', ואם כן יוצא שהקב"ה, השלם בתכלית השלמות, נזקק לאדם התחתון והגשמי, ונאים מעשי בשר ודם ממעשי הקב"ה<sup>38</sup>.

לפי התפיסה השנייה, בקיצוניותה יוצא שאין כל מקום לעבודת האדם, שהרי הכל הוא 'שיקוף' של ה'. אם ה' נמצא בכל אז הוא נמצא גם בטוב שבי וגם ברע שבי, ואין כל הבדל בין אם קיימתי מצווה ובין אם לאו, בין אם עברתי עבירה ובין אם נמנעתי ממנה, בין אם אפשרתי לטוב שבי להופיע, ובין אם, חלילה,

מודרכת מסיגיה", כלומר, כאשר היא מוצאת את הא-להות שבעולם יחד עם ההכרה במצב, באל האחד והיחיד המנושא מכריאתו בתכלית והיא אינה עולה אצלו כלל. התפיסה המזוככת, אומר הרב, מובלטת "בהחלק התכוני של החסידות החדשה" (ומקובלנו כי כוונתו לתורת תב"ד). "הכל הוא כלול בא-להים" (אוה"ק ב עמ' שצח), ולא 'הכל הוא א-להים'. הוא מקומו של עולם אך אין העולם מקומו (כראשית רבה פרשה סח ט. ומעין זה בלשון הזוהר "איהו תפיס ככולא ולית מאן דתפיס ביה", רע"מ פנחס רבה ע"א). כל זאת הוא בחינת 'אחור'.

37. משלי א ב

38. תנחומא תוי"ע פרשה ח. אמנם שם אכן משמע שנאים מעשי אדם, אולם דוק ותמצא כי אין בהם צורך של ממש לגבוה.

אפשרתי לרע שבי לפרוץ ולצרוץ על פני השטח<sup>39</sup>. אף אם לא נגיע לקיצוניות ונישאר בגבולות המותר מן התורה, עדיין יש בכך טעם לפגם מפני שאין אפשרות אמיתית שמעשיי יהיו חשובים ויקרים לפני המקום ברוך הוא, וכל מה שאעשה אינו מעלה ואינו מוריד, שהרי הכל הוא חלק מהתכנון הא-להי. היוצא מכך הוא כי אין הקב"ה חפץ בנו באמת, והכל מקבל צבע של משחק חסר טעם. אם כן, כיצד נשכיל לכלכל את שתי התפיסות האלו כאחת, תוך הימנעות מסיגיהן?

## פרק ג – בין החסידות לרב קוק

לאחר שבחנו את שתי התפיסות והשלכותיהן, ננסה לבחון לאיזו מהדרכים מתאימה דרך החסידות, ולאיזו דרכו של מרן הרב קוק זצ"ל.

הלכה...

במבט ראשון נראית התשובה לכך פשוטה מאוד.

'עמוד התווך' של החסידות אשר כל הורתה שעונה ונסמכת עליו הוא תפיסת הא-להות כמציאות האמיתית היחידה – "אין עוד מלבדו – ממש", בלשון אדמו"ר הזקן<sup>40</sup>. צמצום האור הא-להי, היוצר למראית עין דבר נפרד מהא-להות, מוסבר בחסידות "שלא כפשוטו", דהיינו, רק למראה עינינו קיימת דיכוטומיה מבדילה בין העולמות לא-להות, אך האמת היא שאין כל פירוד – "אתה הוא עד שלא נברא העולם, ואתה הוא משנברא העולם"<sup>41</sup>. מכיוון שאין כל מציאות חוץ ממנו, וכל הסתכלות פרטית הרוואה את האדם כנפרד מהא-להות היא היא חטא הישות, שורש כל החטאים כולם, יוצא שאין כל מקום להיפגש עם ה', אין כל

39. זוהי נפילת השכתאות ואכמ"ל.

40. עיין תניא ליקוטי אמרים פרק לו

41. מן התפילה. ועיין בתניא שער הייחוד והאמונה פרק ז, ומפני חשיבות ומרכזיות הדברים ראוי להביא מהם:

והנה כמה שכתבתי יובן מה שכתוב 'אני הוי' לא שניתתי פי' – שאין שום שינוי כלל, כמו שהיה לברו קודם בריאת העולם, כך הוא לברו אחר שנברא. וז"ש אתה הוא עד שלא נברא העולם אתה הוא כו'... והנה מכאן יש להבין שגגת מקצת חכמים בעיניהם, ה' יכפר בעדם, ששגו וטעו בעינם בכתבי האריוז"ל והבינו עניין הצמצום המוזכר שם כפשוטו, שהקב"ה סילק עצמו ומהותו ת"ו מעוה"ו, רק שמשגיח מלמעלה בהשגחה פרטית על כל היצורים כולם אשר בשמים ממעל ועל הארץ מתחת. והנה, מלבד שא"א כלל לומר עניין הצמצום כפשוטו שהוא ממקרי תגוף על הקב"ה הנברל מהם ריבוא רבבות הכוללות עד אין קץ, אף גם זאת לא ברעת ידברו מאחר שהם מאמינים בני מאמינים שהקב"ה יודע כל היצורים שבעוה"ז השפל ומשגיח עליהם, וע"כ אין ידיעתו אותם מוסיפה בו ריבוי וחידוש מפני שידוע הכל בידעת עצמו הרי כביכול מהותו ועצמותו ודעתו הכל אחד...

מקום לראיית ה' כ'אתה', כמישהו מחוץ לי שאפשר לפנות אליו, להתפלל ולבקש ממנו. החסידות היא שהדגישה ללא הרף ש"לית אתר פנוי מיניה"<sup>42</sup>, ותהא המציאות מקולקלת ככל שתהא, לעולם אין בכוחה להיפרד מה' יתברך ולעולם לא תוכל להינתק ממנו, שהרי הוא מקור החיים כולם, וכל כמה שיתרחק האדם תמיד ימצא את הקב"ה לציודו, כאב התומך ואוהב על-אף כל אכזבותיו מכנו הסורר.

השלכת הרעיון הזה לעבודת ה' יוצרת את עבודת "ביטול היש". ביטול הישות העצמית של האדם על-ידי השתחררות מאחיות העיניים המתעתעת וטוענת שאפשר להיות נפרד מה', והבנה כי המציאות כולה הינה רק הופעה וגילוי של הא-להות<sup>43</sup>.

אם-כן נראה לכאורה שתורת החסידות מתאימה לבחינת 'אחור'.

אצל מרן הרב משמש נושא זה כרקע ומכוא למספר נושאים, אם כי נדירות הפעמים שבהן הוא מעמת במפורש בין שתי התפיסות<sup>44</sup>. לכן ננסה להקשיב לזליל העולה מדבריו, ולהבין בעקיפין את עמדתו בנושא.

לעומת 'ביטול היש' החסידי 'משדר' הרב אמונה גדולה ביש וביטחון שצועד הוא במסילה העולה בית א-ל. באדם כפי שהוא יש ממשות וערך רב לקב"ה, ואין הוא צריך להפוך את טבעו כדי 'להצדיק' את עצם בריאתו. אין הוא צריך כביכול לכרות את תשתית קיומו כנברא נפרד, כדי לגלות את ערכו הא-להי אלא להאמין בעצמו ובטוב שבו. התנועה היא מבפנים החוצה, ולא מבחוץ פנימה. בפשטות, מסתמך מכך קשר של מפגש בין שניים<sup>45</sup> – עבודת ה' מצטיירת בצורה 'נינוחה' הרבה יותר כאשר האדם שואף להיפגש עם בוראו ולא להיבטל ו'להימחק' מפניו<sup>46</sup>. ובכלל, מי לנו כמרן הרב המפאר ומקשט את המטרותיתא – כנסת

42. תיקוני זוהר נז

43. עיין לקמן הערה 97 שם נמצא הסברה מדויקת יותר למושג "ביטול היש".

44. לעיל הבאנו את דבריו הרב באוה"ק ב 'עמ' שצט המדבר על התפיסות האלו, ולקמן נביא את דבריו שם בעמ' שצה.

ישנן עוד שתי פסקאות בכתבי הרב המופיעות זו לצד זו בסמיכות ואפשר שגם הן מציינות את שתי התפיסות האלו. אלו הן פסקאות ג ו-ד באורות ישראל פרק א, עיי"ש. בפסקה ג קשה שלא לשים לב למילים 'הווגיות' בהן משתמש הרב לתיאור מערכת היחסים של 'ענים אל פנים' – "הכל מיוסד על כלות נפשה לא-להים... תשוקה לא-להות בהתלהבות נפש אמיתית..." ועוד. ואילו בפסקה ד מדובר על האחדות המוחלטת, כבחינת אחור, "כנסת ישראל בעומק חפצה אינה מחולקת מהא-להות כלל", ואכמ"ל.

45. אודה ואתודה כי הסברה פשטנית כזו לוקה בחסר, אך על-גבי האמור כאן תובא לקמן הסברה ממצה ורחבה יותר.

46. בעוד שבחב"ד היראה הוצבה מעל האהבה (עיין תניא ליקוטי אמרים פרקים לה, לו, מא ועוד) ותכלית העבודה היא "ביטול היש", אצל הרב מושם דגש על האהבה, העצמיות, החירות (הדוגמאות לכך רבות מספור, ומריבוי המקורות נראה כי זהו יסוד מרכזי במשנת

ישראל – בכל מיני קישוט שבעולם לקראת חתונתה עם המלך הגדול, מלכו של עולם?

[אף חידושו הגדול של הרב בדבר "שלמות והשתלמות"<sup>47</sup> – שני ערכי שלמות, של א-להות ושל עולמות – מזכיר מפגש יותר מאשר ביטול, ויש להאריך בכך].

### ...למעשה

האמנם אלה הם פני הדברים? האם בכך השיטות מיושבות כראוי? מסתבר שלא. נדמה כי יותר מאשר העיסוק בתורה הכתובה, חשוב ה'שרד' העולה ממנה. יותר מאשר חשובה ההגות התיאורטית חשוב יישומה בחיים הממשיים, בפועל. אין הכוונה ל'בפועל' של עשייה טכנית אלא ל'אווירה' אותה אפשר לחוש ולמשש, שפת-לב הנקלטת בכלים נשמתיים-פנימיים. כאשר אנו מטים אוזנינו למנגינה זו, נדמה כי צליל שונה עולה ומתנגן בחלל האוויר. עד כה

הרב. עיין למשל באורות התורה יא ב, אורות התשובה טו י, אורות התחיה ח, אורות הקודש ג צו, ועוד רבות).

נראה שיסוד המחלוקת הוא טמון בשאלת זהות האדם. בפרק כט בתניא כותב אדמו"ר הזקן "הסטרא אחרא היא היא האדם עצמו בכינויים... והאדם עצמו איננו הנשמה הטהורה כי אם בצדיקים". כלומר מבין שתי הנפשות שבאדם – הנפש הבהמית והנפש הא-להית (עיין שם פרקים א, ג) – הדומיננטית יותר מצד נטיית האדם אליה היא הנפש הבהמית. האדם עצמו נוטה לצד הנמוך והבהמי שבו, ולכן עליו 'לעבוד' בחזקה על כל חלקי אישיותו ולעמוד תמיד על המשמר לכל יפול אל הרע ח"ו, מפני שהרע קיים בו בפשיטות והטוב – בהתחדשות. אולם הרב קוק נקט כעמדה הפוכה. כשהרב עוסק בשתי הנפשות הוא ממש הופך את דברי אדמו"ר הזקן האלו – "הלימוד שהאדם הוא יציר מורכב ברוחניותו משתי נפשות – נפש טובה א-להית ונפש רעה בהמית – הוא אחד מהיסודות היותר נכבדים...", ודאי שהרב התכוון ללימודו של אדמו"ר הזקן עליו הושתת כל ספר התניא, אולם שלא כמו אדמו"ר הזקן ממשיך הרב: "מרגיל האדם בזה את עצמו להביט על מגרעותיו כעל דבר העומד מחוץ לעצמותו העיקרית..." (אורות הקודש ג רלה, שתי הנפשות). כלומר, אצל הרב הטוב קיים בפשיטות והרע בהתחדשות!

יסוד המחלוקת נעוץ בשאלת זהותו הבסיסית של האדם. לפי אדמו"ר הזקן זהותו הבסיסית היא הנפש הבהמית שבו, בכחינת "כי יצר לב האדם רע מנעוריו – משעה שנעדר ממעי אמר" (בראשית ח כא, רש"י שם), ואילו אצל הרב האדם מוזהה בפשטות עם הא-להי והטהור שבו, בכחינת "והא-להים עשה את האדם ישר" (קהלת ו כט).

[אמנם, העיר הרבי מליובאוויטש בהגהות והערות לתניא שם שורדאי אף לאדמו"ר הזקן פנימיות האדם היא טובה וזכה, ככתוב באגרת התשובה ו – ובכלל קשה לחאר מחלוקת כל-כך קיצונית בפנימיות התורה לגבי שאלת אופי האדם – וכל דבריו בפרק כט נאמר רק לגבי צורת העבודה המתבקשת מהאדם. אדמו"ר הזקן מדגיש את הסכנה בפילח לבהמיות, והרב קוק בוטח ומאמין בפנימיותו הטהורה של האדם, שתתגלה אם רק יהיה האדם חופשי להביט אליה. תודת לרב ליאור זילבר שהסב את תשומת לבי להערה זו].

47. עיין אורות הקודש ב תקטט והלאה. זוהי סוגיה רחבה ועמוקה ולא נעסוק בה.

ראינו כי החסידות היא בבחינת 'אחור' והרב הוא בחינת 'פנים', אולם כעת נגלה צדדים הפוכים בכך.

## חסידות

המאזין למנגינה העולה מפנימיות תורת החסידות חש כי כל כולה מלאה בעיסוק בקשר המופלא ומלא ההוד בינינו ובין ה' יתברך. כל כולה חיפוש וביקוש אחר אותה נקודה עלומה וטמירה בה "נשקי רקיעא וארעא אהדדי". כאשר תש האדם עד כמה "ה' ניצב עליו" – לא כמליצה בלבד אלא ממש, באופן תמידי ומוחלט – מתעלה כל אישיותו על מגוון חלקיה, המרוממים והנחותים, אל ה', מתוך החושפת קרבת א-להים. לב ער ורגיש הקורא מאמרי חסידות ייקח לעצמו כ'פסוק מרכזי' לאו דווקא את "איך עוד מלבדו" אלא את "שפכי כמים לבך נוכח פני ה'"<sup>48</sup>, "את פניך ה' אבקש"<sup>49</sup> וכדומה<sup>50</sup>.

אמר ר' נחמן:

טוב מאוד מי שיכול לשפוך שיחו לפני ה' יתברך ברחמים ותחנונים כבן המתחטא לפני אביו. כי הלא ה' יתברך כבר קראנו בנים, כמו שכתוב 'בנים אתם לה' א-להיכם'. על כן טוב מאוד לפרש שיחתו וצערו לפניו יתברך, כבן שקובל לפני אביו בתנועות של חן ורחמים...

שיחות הר"ן ז

נראה שבנקודה זו ספגה החסידות את השראתה בייחוד מדוד המלך ומספר תהלים שלו, שכל כולו הוא השתפכות האדם לפני קונו בתחינה ובקשה לעזרה וישועה. דוד המלך, אף לאחר עלותו לגדולה והיותו למלך ישראל, ניצחונותיו על אויביו והערצת עמו אותו, נשאר אותו דוד הצעיר מכל אחיו, הנלקח מאתר הצאן להיות לנגיד על עם-ישראל, אותו דוד השפל בעיני עצמו שאמר "ואנכי תולעת ולא איש"<sup>51</sup>. אותו דוד הוא הנושא פניו אל ה' כתפילה מקירות לבו – "קולי אל ה' אזעק, קולי אל ה' אתחנן. אשפוך לפניו שיחי, צרתי לפניו אגיד"<sup>52</sup>, כוסף ועורג "מתני אבוא ואראה פני א-להים"<sup>53</sup>.

48. איכה ב יט

49. תהלים כז ח

50. במיוחד נכון הדבר בחסידות ה'קלאסית' (הפולנית) שהרבתה לעסוק בעבודת ה' הפשוטה, עבודה של השתפכות הנפש בחמימות לפני בורא כל, יותר מבחב"ד (ה'משכילים' של החסידות) שעסקו רבות במהויות מוחלטות, וכניתוח מדויק של חלקי הנפש. אולם אנו נתייחס כאן לחסידות כמקשה אחת.

51. תהלים כב ז

52. תהלים קמב ב-ג

53. תהלים מב ג



בכלל, העמידה מול ה' אפינה את כל תקופת התנ"ך. החל מאברהם אבינו המרשה לעצמו 'להתווכח' עם הקב"ה בנוגע לגורל סדום, דרך משה רבנו, הנלחם עבור עם-ישראל ולא מוכן 'לשמוע' כלל על כליונם על-אף ההצעה המפתה "ואעשה אותך לגוי גדול"<sup>54</sup>, וכלה בנביאים, המישירים כביכול מבט אל ה' העומד נכחם, וכזה מתארים אותו בכל נבואותיהם<sup>55, 56</sup>.

עוד חידוש-ישן מבית מדרשה של החסידות הוא עבודת ה' בפשיטות ובתמימות, וההדגשה כי לא רק צדיק גדול אלא גם יהודי פשוט יכול להגיע עד רום המעלה. גם כאן הרעיון העומד כרקע לכך הוא שיש יכולת לקשר בלתי-אמצעי עם הקב"ה במפגש פנים אל פנים, ואין כל צורך ב'מתווך' לכך. מפגש בלתי-אמצעי כזה נעשה על-ידי פשטות ותמימות, על-ידי אמונה תמימה כי הוא אכן נמצא שם, כביכול מחכה שיפנה האדם את תשומת ליבו אליו<sup>57</sup>.

בצורה מוחשית עוד יותר ניתן לשים לב לתפיסת ה'פנים' מתוך התבוננות באורח החיים החסידי כפי שמופיע רבות בסיפורי חסידים. העולה מסיפורים אלו

54. שמות לב י

55. עיין לקמן בדברינו אודות "דמות כמראה אדם". בכלל, נראה שהנביאים לא "מרגישים צורך" להתנסח כלפי ה' בנבואותיהם לפי הכללים הפילוסופיים המקובלים, הם פונים אליו בחופשיות, בדיבור אישי "כבן המתחטא לפני אביו" כפי הנראה אליהם בחזיון, כלא להיות 'מוטרדים' מחוסר הדקדוק שבלשונם. אין הם מתיראים מלראות את ה' עומד נכחם, וכזה לתארו בנבואותיהם (ולכן גם אין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד (סנהדרין פט ע"א) וד"ל. כל תקופת בית ראשון הייתה ספוגה בנוכחות א-להית חזקה וברורה עד כדי ערבוב בין הרשויות, כביכול הא-להי חודר לתחום האנושי, והאנושי לא-להי. לפיכך אדם החי בתקופה זו היוו שתי אפשרויות לבחירת דרכו בחיים – נבואה מחד גיסא ועבודה זרה מאידך גיסא, כמובא רבות בנביאים (כידוע, נבואה הייתה עניין נפוץ – "כפלים כיוצאי מצרים" (מגילה יד ע"א) והיו אף 'בתי ספר לנבואה' בהם למדו 'בני הנביאים'. מאידך, אין צורך להכביר מילים על ריבוי העבודה זרה בעם-ישראל ובשאר העולם בתקופה זו). נקודה זו קשורה גם לכוח המדרמה שלט בכיפה באותה תקופה, הן בקדושה – בבית המקדש, והן בטומאה – בעבודה זרה, ולא נאריך בכך כאן.

56. וכדוגמה זו כך גם דברי חז"ל המתארים את האבות הקדושים כאילו הם 'מכריחים' את הקב"ה לעשות כרצונם, בבחינת "הקב"ה גוזר וצדיק מבטל" (תנחומא כ"ח שא פרשה א). כך אצל אברהם אבינו המתריס כנגד הקב"ה כביכול 'האף תספה צדיק עם רשע' – "אמר אברהם לקב"ה: אף שאתה מביא לעולמך אתה מכלה בו את הצדיקים ואת הרשעים, ולא דיין שאתה תולה הרשעים בשביל הצדיקים, אלא שאתה מכלה את הצדיקים עם הרשעים!?"... (בראשית רבה פרשה מט ח). וכן אצל משה רבנו: "זעתה הניתה לי ויחר אפי בהם ואכלם, ואעשה אותך לגוי גדול" – אמר רבי אבהו: אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו. מלמד שתפסו משה להקדוש ברוך הוא כאדם שהוא תופס את חבירו בבגדו ואמר לפניו: רבנו של עולם, אין אני מניחך עד שתמחול ותסלח להם..." (ברכות לב ע"א). עוד רבים הם המדרשים הנאמרים בסגנון זה.

57. הכולט מכולם היה כמובן ר' נחמן מברסלב שהעמיד את עניין הפשטות והתמימות כיסוד מרכזי בכל תורתו. עיין לדוגמה בליקוטי מוהר"ן חניינא יט: "עיקר התכלית והשלמות הוא רק לעבוד ה' בתמימות גמור בלי שום חכמות כלל", וכן במקורות רבים נוספים.

הוא אמונה פשוטה ותמימה בנוכחות ה' בכל, אך לא באופן שבו אני 'בלוע' בו אלא באופן שבו אני פונה ומתייחס אליו. נדמה כי הבלט מכולם היה ר' לוי יצחק מברדיטשוב שכל הסיפורים עליו הם בעצם סיפור הדו־שיח המתמיד שהתנהל בינו לבין ה' יתברך, ולא לחינם היה הוא נציגם־סניגורם של ישראל בכל התדיינותם כלפי שמיא.

### חצי צורה

לשם הבנה עמוקה יותר של הקשר ביננו לבין ה' יתברך ראוי להקדים תחילה ולבאר כי כל סוגיית הקשר כרוכה בעיסוק בשאלת אופי השלמות הא־להית. פירושו: עצם המושג 'קשר' מעיד על מערכת יחסים בין שניים שונים, כאמור לעיל, ובכך מתעוררת שאלה קשה, שבה התחבטו כבר מאורי עולם – קשר בין שניים סותר לכאורה את האחדות הא־להית המקיפה וחובקת כל. הלא הרצון בקשר מעיד על חיסרון מסוים שיש בכל צד, שהשלמתו מתרחשת רק בעזרת חיבורו וקישורו לזולת, והרי נתינת מקום לחיסרון בא־להות היא כפירה!

הזכרנו לעיל שהנביאים תיארו את הקב"ה בנבואותיהם כדמות, כמישהו שאליו פונים וממנו מבקשים. בצורה בולטת מופיע הדבר במעשה המרכבה שביחזקאל, שם מתאר יחזקאל הנביא את המרכבה הא־להית. בנבואה זו, לאחר תיאור המרכבה המפורט, מתואר גם הרוכב על־גבה – לכאורה הקב"ה בכבודו ובעצמו – כדמות אדם, "ועל הכסא דמות כמראה אדם עליו מלמעלה"<sup>58</sup>! ניתן לפתור את בעיית ההגשמה הזו ולומר שתיאור הא־ל כאדם הוא רק בגדר 'מטאפורה', משל סיפורי לתוכן הפנימי אותו רצה להביע הנביא, ו"דיבורה תורה כלשון בני אדם", אך אין לדקדק בלשונה. סימוכין לכך אפשר למצוא מלשון הכתוב בהמשך "הוא מראה דמות כבוד ה'<sup>59</sup>", ואכן כך דייק הרמב"ם<sup>60</sup>. ברם, אפשר שהכתוב בא לומר יותר מכך, ועל־כל־פנים כלל נקוט בדינו ש"אין מקרא יוצא מידי פשוטו".

אחד מהתיאורים החריפים ביותר בעניין מופיע בספר "מגיד דבריו ליעקב" למגיד ממזריטש:

"עשה לך שתי חצוצרות כסף", פירוש – שתי חצי(א)י צורות. ע"ד "על דמות הכסא דמות כמראה אדם עליו מלמעלה", כי האדם הוא רק דלת מ"ם והדיבור שורה בו, וכשמתדבק בקב"ה, שהוא אלופו של עולם, נעשה אדם. והקב"ה עשה כמה צמצומים דרך כמה עולמות, כדי שיהיה אחדות עם אדם שלא היה יכול לסבול בהירותו. ואדם צריך

58. יחזקאל א כו

59. שם שם כח. עיין עוד יחזקאל י יט-כ.

60. מו"נ ח"א מו

לפרוש את עצמו מכל גשמיות כל-כך עד שיעלה דרך כל העולמות ויהא אחדות עם הקב"ה, עד שיבוטל ממציאות ואז יקרא אדם. וזהו "על דמות הכסא" שהוא ית' מכוסה שם... "דמות כמראה אדם", רצונו לומר – כפי שנחשור בו, כך נתעורר למעלה אצל ית' – אם נתעורר בהצדיק אהבה נתעורר בכל העולמות אהבה, וכן כל המדות... וזהו "שתי הצוצרות כסף", שהאדם הוא חצי צורה שהוא רק דל"ת מ"ם, והקב"ה נקרא אלופו של עולם, אמנם כשמתדבקים יחד נעשה צורה שלמה. "כסף" לשון תאוה, שתהא תמיד מתאוה להקב"ה, והקב"ה יאהב אותך.

מגיד דבריו ליעקב כט<sup>61</sup>

לכאורה, לב כל איש יהודי מאמין שהתחנך על ברכי יי"ג עיקרים' יודעו לשמע הדברים! האם הקב"ה הוא רק 'חצי' חלקי ונצרך? הלא הקב"ה הוא כליל השלמות, וודאי שאין הוא נצרך להשלמתו מצד האדם!

אצל ר' נתמן אנו מוצאים דברים דומים:

וידוע הוא, כי מי שמקבל תענוג מאחר נקרא נוקבא. רוצה לומר לגבה. ונמצא כשהשם יתברך מקבל תענוג מישראל מתפלתן, כביכול נעשה נוקבא לגבי ישראל. וזהו שכתוב "אשה רית ניתות לה", כי על-ידי ריח הניחוח שמקבל השם יתברך מתפלות של ישראל, נעשה בסוד אשה...  
ליקו"מ קמא עג

תיאור הקב"ה כנוקבא 'חריף' הרבה יותר מתיאורו כחצי. במערכת יחסים בין שני הצאים החלקיות היא הדדית, ושני הצדדים שווים במהותם וב'חצאיתם'. אך יחסי זכר-נקבה אינם תיאור של שני צאים שווים, שהרי הזכר הוא המשפיע והדומיננטי, ואילו הנקבה היא המקבלת והפסיבית (ואכן בפנימיות התורה<sup>62</sup> מוצג היחס הזה כיהס בין שלם לחצי דווקא, ולא כיהס בין שני תצאים).

61. מעניין לראות את ההבדלים בין מקור זה למקבילותיו: בכתר שם טוב רצב מופיעה מקבילה לנאמר כאן, אך שם מובאים הדברים בצורה שקולה ומעודנת מעט יותר. עוד מקבילה מעניינת היא כרבי הרב המגיד עצמו באור תורה אות קלד, אך שם מובאים הדברים בנחרצות גדולה עוד יותר (שם מופיע משפט בוטה שהושמט במקורות האחרים, כנראה עקב חויפותו: "ואל"ף לבד כביכול גם כן אינו צורה שלמה"!).

62. מקור הדברים כרבי ר' אברהם אבולעפיה, מקובל מתקופת הראשונים.

## הביאו כפרה עלי...

מעין כך מציעו אף בדברי חז"ל עצמם:

אמרה ירח לפני הקב"ה: רבש"ע, אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד? אמר לה: לכי ומעטי את עצמך. אמרה לפניו: רבש"ע, הואיל ואמרת לפניך דבר הגון, אמעט את עצמי?... אמר הקב"ה, הביאו כפרה עלי שמיעטתי את הירח...  
חולין ס ע"ב

אפשר להאריך רבות בסיפור עמוק זה, ואנו נעמוד רק על נקודה אחת הנחוצה לענייננו.

כל עוד מנסה הקב"ה לשכנע את הלבנה ולומר לה שכדאי להיות קטנה, אין היא מתרצה ואין היא מוכנה לקבל כל טצדקי שבעולם, אולם ברגע שהקב"ה אומר "הביאו כפרה עלי..." ולוקח על עצמו את האחריות כביכול, מסכימה הלבנה להישאר בקטנותה. כלומר, מצד עצמה אין הלבנה מוכנה להיות קטנה כלל ועיקר, אבל אם זה בשביל הקב"ה, אז היא מתרצת, שהרי אם הקב"ה בכבודו ובעצמו טוען כי הוא זקוק לה כקטנה, אז בשבילו 'שווה' להיות קטנה... כנסת-ישראל, אשר לית לה מגרמה כלום ומקבלת היא את כל חיותה מהקב"ה, מקור האורות, נמשלה ללבנה המקבלת את אורה מן החמה. אף בסיפור זה, דווקא החיסרון אותו לוקח הקב"ה על עצמו – הצטיירותו כמעין 'חוטא', חלילה, המבקש סליחה וכפרה – היא שמובילה למטרה הרצויה ולהסכמת הלבנה לשמש כמאור הקטן.

הצגת הקב"ה כ"חצי", כ"נוקבא" או כ"חוטא" כביכול היא אמירה 'טעונה' מאוד ודורשת ביאור ועמידה על טיבה!

## אין דבר יותר שלם מלב שבור

כאן אנו מהלכים על חבל דק, בצד גבול עדין המפריד בין טהור לטמא. תורות כאלה ממחישות לנו את החשש הגרול שהתפרץ בקרב היהדות המסורתית עם ייסוד תנועת החסידות, ולאורך מרבית התנגדותם העזה. אולם על-אף התששות ו'קשיי העיכול', נבוא לבאר זאת מתוך שפלות וענווה. מה עוד שלא מפנינו אנו אומרים כל זאת אלא מפי קדושים וטהורים, ורק כנסמכים על תורתם יש ביכולתנו ולבאר את הדברים הבאים.

ראשית כל יש להדגיש: כל התייחסותו של המגיד ממזריטש בתורה הנ"ל (כמו גם ר' נחמן) אל הקב"ה כנצרך וחלקי, הם אך ורק ביחס לדרך התגלותו והופעתו בעולם הזה, אך חלילה לנו מלעסוק כלל בעצמות ה', שם כל דיבור או עיסוק הרי הוא כמרמס רגל גסה ומטונפת בקודש הקודשים, ועצם המחשבה על כך כמוה כשקר מתועב. לכך התכוון המגיד בדבריו 'והקב"ה עשה כמה צמצומים דרך כמה עולמות, כדי שיהיה אחדות עם אדם', כדי להופיע כאן

בעולם הזה, כחצי צורה, כזולת שהאדם יכול להתייחס ולפנות אליו. את מקום מושבו של הקב"ה אין בכוח הפה לומר ואין בכוח האוזן לשמוע. "כי לא מחשבותי מחשבותיכם"<sup>63</sup>, וכבר תהה על כך רע איוב "החקר א-לוה תמצא?"<sup>64</sup> ולפיכך אל לנו לנסות לגעת שם כלל!

אולם לאחר האזהרות האמורות נראה כי אין לזלזל בדרך בה בחר הקב"ה 'להציג' את עצמו לנו, ואם רצונו הוא להצטייר כמישהו המשאיר מקום לזולת כדי לקיים עימו מערכת יחסים ווגית, עלינו להבין זאת ולעמוד על פשר הדבר. כעת נבוא לעסוק מעט בעניין הנצרכות וההזדקקות. נציג את הדברים תחילה מצידו ואחר-כך מצידנו, שהלא בקשר עסקינן, ובקשר צריך שיהיה רצון משותף של שני הצדדים בדבר, ורצון של צד אחד בלבד, אף שיהיה כן ורציני, אין די בו ליצירת קשר. מתוך כך יעלה בידינו להבין ביתר עומק את פשר מערכת היחסים המופלאה בינינו לה' בקשר של פנים בפנים<sup>65</sup>.

נקודת המוצא המוסכמת על הכל הוא שהקב"ה שלם בתכלית השלמות, וכל אמירה שונה אינה אלא כפירה. אך כאמור, עלינו להבין מהו אופייה האמיתי של אותה שלמות. תפיסת השלמות כמובנה הפשוט כעוקרת כל הגשמה בא-להות עלולה להוביל לדרך הפילוסופיה המרחיקה ו'מטהרת' את ה' מכל שמץ חיבור לעולמו (כמתואר בכוזרי). העולם, בהתאם לתפיסה זו, מצטייר כ'נגור' אחר הקב"ה, כשולי, נספח וזניה, בלא כל אפשרות לקשר אמיתי עם בוראו. באמירה שהעולם הוא אפשרי-המצויאות בלבד יש משום צידוק עקרוני-פילוסופי, אולם יש בכך גם 'כאב-לב'. כאב-ליבם של הברואים, על כך שכל מה שיעשו אינו חשוב אצל הקב"ה, וכביכול, לעולם לא 'יגע לליבו' באמת, ולפיכך גם לעולם לא יצלח בידם לקיים קשר של קיימא עם ה'.

אם כן, מהי שלמות א-להית אמיתית?

כחסידות מבואר כי המעלה הא-לוהית היא היכולת לשאת הפכים. שלמות א-להית אמיתית היא שלמות המסוגלת לכלכל בתוכה אף דברים נוגדים וסותרים בעליל<sup>66</sup>. דווקא העובדה שהקב"ה "מאמץ לחיקו" אף את החיסרון, היא

63. ישעיהו נה ח

64. איוב יא ז

65. מומלץ מאוד לעיין בספר "על ישראל גאוותו" מאת ר' ישראל אריאל עמ' ויט-רכד (הדברים מופיעים בניסוח תמציתי יותר גם בהערת הפתיחה למאמרו "ביקש ה' לו איש כלכבו"). הדברים הבאים הם תמצות לנכתב שם, אך מוטב לעיין במקור.

66. ר' אייזיק מהומיל נשאל פעם על-ידי אחד מתלמידיו: אם הנשמה היא "חלק א-לוה ממעל", "כוח בורא שנעשה נבדא", "גילוי אין-סוף" וכו' כפי שמבואר רבות בתורת חב"ד, אז מהו ההבדל בין היתודי שבגופו מקננת הנשמה לבין הקב"ה בכבודו ובעצמו? על כך ענה ר' אייזיק כי יהודי נושא הפכים בזה אחר זה, אך הקב"ה נושא הפכים בעת ובעונה אחת. לא

שמעידה על שלמותו ורוממותו האמיתית, ומאחר שמרומם הוא מכל הגדרה ואין מתשבה תופסת בו כלל, יוצא שהדבר היחיד היכול להיאמר ביחס אליו יתברך הוא היותו 'נושא הפכים', פלאי בעצם, והצגתו משני הצדדים ומשני ההפכים גם יחד היא שמעידה עליו ועל פלאיותו יותר. הוא מרומם מכל ונישא מבריותו מעשה ידינו מחד גיסא, ויחד עם זאת הוא בוחר דווקא בהם ומתרצה 'לשחק לפי החוקים שלהם', לפנות אליהם כפי מידתם ויכולתם לקבל.

ומציגנו – תפצנו הוא לעמוד מול הקב"ה לא כתלויים ובטלים אליו אלא כתפצים בו מרצוננו, מבחירתנו החופשית. רצוננו הוא שיאהב אותנו ה' דווקא' ולא 'סתם', לא כ'היכית-מצו' לרצונו להיטיב. אף הקב"ה נענה לנו ומצטייר כמישהו הניצב מנגד ולא כמישהו ממלא כל אשר אורו אינו מאיר לזולת אלא מצמית ושוורף חלילה (כמין חור-שחור הכולע לתוכו כל הנקרה בדרכו). והרי זוהי תכלית בריאת העולמות – הקב"ה חפץ בזולת אמיתי, הבורח בקרבת א-להים מתוך רצון, כדוגמת העולם הזה, ולא בעולמות רוחניים עליונים רבים מספור הבטלים בתכלית המציאות כלפי אור ה' מעצם הווייתם. זהו חידושו של העולם הזה. כביכול, סוף סוף נפגש הקב"ה עם זולת אמיתי<sup>67</sup>. דווקא העמידה

נעמיק כביאור אמרה זו, אך על כל פנים מובן שתוכנה של שלמות א-להית אמיתית הוא נשיאת הפכים.

67. מעין זה מצאנו אצל ר' יוחנן, שחיפש הכרותא שתקשה עליו קושיות כריש לקיש ולא תסייע לו כר' אלעזר בר' פדת (ב"מ פד ע"א), ובלשון החסידות: מצד מסוים החיצוניות מעידה על העצמות עוד יותר משמעידה הפנימיות על העצמות (שהרי "כל שהוא מעלה מעלה ביותר, יורד מטה מטה ביותר"), מפני שבחיצוניות יש משהו עצמאי ו"ישות" כמו בעצמות עצמה. ביתר עומק: מציאותו הפשוטה והבסיסית של האדם היא מציאות 'קרועה' בין שני כיוונים, שני מרכזי כובד שונים. מצד אחד עומד ה'אני' האישי, המדמה כי הוא מחויב המציאות וכל השאר טפלים ואפשרי המציאות ביחס אליו. מנגד עומדת הנשמה, "חלק א-לונה ממעל", המצביעה אל עבר האחרות הטמירה הניצבת ביסוד הכל, ומכטלת את הכל ליחידו של עולם.

לעולם לא יהיה ביכולתנו 'להיפטר' מאותו 'אני' ולחיות רק בתודעה של נשמה, ולעולם יהיה האדם שרוי במלחמה בין שני הצדדים האלו, ומה גם שזהו חפץ ה' – הקב"ה חפץ ב"נשמות בגופים" דווקא ולא בנשמות השרויות מתחת לכסא הכבוד, שהרי זוהי כל תכלית בריאת העולמות.

ובעצם, ה'לכוש' שדרכו מסוגל האדם 'להיפתח' אל בוראו ולהכיר כי יש מישהו נבדל ושונה בעצם, הוא למרבה האבסורד האדם עצמו. מתוך שהאדם הוא בעל תוויה אנואיסטית בסיסית שהוא שונה ונבדל משאר העולם, יכול הוא להכיר שיש מישהו שונה לגמרי, נבדל בעצם – הקב"ה, יחידו של עולם. חסידים דרשו על הפסוק "אנוכי ה' א-להיך" שאנוכיותו של האדם היא דווקא המגלה את הקב"ה (ועיין במאמרו של הרב יצחק גינצבורג, "חטא המרגלים וחשבתו" עמ' ד"ט).

(יש להרגיש כי כל האמור כאן נכון רק על בסיס של שפלות אמיתית ביחס לה', אך ללא שפלות אין זה אלא 'חטא הישות' הגורם לאדם להתכצר בתוך גבולותיו ללא מוכנות

הצנועה והשפלה הזו נגד ה' בהשתפכות והתרפקות על מה שמחוץ ומעבר לכל, היא שנוסכת חן מיוחד בדבר ומושכת עליו חוט של חסד.

היצא מכל האמור לענייננו הוא כי אל לנו להימנע מהצגת עבודת ה' כעבודה של מפגש ודבקות בין שני אוהבים, שהרי רצונו בנו הוא דווקאי ולא סתמי<sup>68</sup>, ואוהב הוא אותנו אהבה עזה<sup>69</sup> שאינה תלויה בדבר. בחסידות הסבירו את איסור שחוטיותו מרחוק, והרי "קרוב ה' לכל קוראיו"<sup>70</sup>. האושר הפנימי הנלווה לציור שכזה מחיה ומרווה כל נפש צמאה התפצה בקרבת א-להים, ויחד עם זאת ניכרת בו היטב פלאותו ושיגורו של ה'.

## הרב

כותב הרב:

קושי גדול יש בהציור של השגת א-להות ויחוסה להעולם ולכל הנבראים כולם, על-פי הציור של ההויה הא-להית מחוץ לההויה של העולם, אז נרצה הדבר כאלו איזה הצלחה עמדה, שהא-להים יהיה בחיבור המאושר מהכל, וכל הנבראים הם החסרים, ממניעת הצלחתם, להיות כא-להים. ומפני זה יש נטיה בנפש להציור של האחדות הכוללת, המכרת רק את הא-להות, ויודעת גם כן שכל גילוי פרטי איננו ענין הא-להות, כי אם הכל, ומקור הכל, ומה שהוא למעלה למעלה מזה. אבל מה שמחלק את הגילוי הפרטי מא-להות, איננו ענין של אמת מצד עצמו, אלא סמיות

להיפתח אל ה'. העמידה היוזנית' הזו צריכה לעורר קירוב ודבקות בקב"ה, ולא להפוך את הנפרדות והשונות לאידיאל).

68. אולם כמובן שלא כממלאים איזה חיסרון בו חלילה אלא כחשובים לו "ככה". וכבר דרשו יודעי חן כי 'ככה' הוא אחד משמותיו של הקב"ה, והוא ר"ת 'כתר כל הכתרים', "אשרי העם שוכה לו" (עיין למשל בכתר שם טוב קסג). כלומר, את הדברים העמוקים ביותר לא ניתן לבטא במילים, ומה שנותר לומר עליהם היא תשובה סתמית מחד גיסא אך אמיתית יותר מכל מאידך גיסא – 'ככה'. כבר עמד על כך אדמו"ר הזקן ואמר כי רצונו יתברך לברוא את העולמות הוא בגדר "תאוה" – "נתאוות הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים" (תנחומא אמור פרשה טז) – ועל תאוה לא מקשים קושיות...

69. לא נצטוונו מעולם לאהוב את הורינו אלא לכבדם. א"א לאהוב באמת מישחו שנמצא מעל לי, שמתנשא עלי ולא שווה לי. אהבה יכולה להתקיים רק בין בני זוג (ויודעים הם דברי האריז"ל שעיקר קיום מצוות "ואהבת לרעך כמוך" הוא ביחס לאהבת האשה). אמנם, ביחס לקב"ה נצטוונו "ואהבת את ה' א-להיך", לאמור שעל-אף הריחוק אפשר לאהוב אותו בבחינת בני זוג שווים זה לזה (מפי הרב יהושע שפירא. עיין עוד בנתיבות עולם, נתיב אהבת ה' פ"א)

70. תהלים קמה יח

עינים שלנו גורמת כן, שאיננו מכירים כי אם את הפרטיות. ואנו בעצמנו מציאותנו הפרטית בחסרונותיה היא סמיות עינים. אורות הקודש ב שזה

ההבדל שבין הא-להים והעולם תלוי הוא רק בדעה והשגה וארחות החיים. כל מה שהדעה מתעלה, מתקרב האדם והעולם לגודל הא-להי, וברוממותו העליונה של האדם והכרתו הגמורה מוצא הוא שהכל הוא כלול בא-להים, והעצמיות הפרטית של כל פרט מפרטי ההויה איננו כי אם התגלות א-להות, הזרחת בגוונים שונים לפנינו. שם שצו

מלשונו כאן ובמקומות אחרים משמע שהעולמות והא-לוהות מאוחדים וכלולים זה בזה. התודעה הנכונה ביחס לעולם לפי דברי הרב היא תודעה של 'יחס' א-להי העוטף את הכל, ורק בקרבו יש קיום וחיות לעופר. לכך קראנו לעיל בשם 'אחור'.

לפי תפיסה זו עלינו לברר מהי דרך ההתייחסות הנכונה אל הא-להות, שהרי פנייה ישירה שייכת למערכת היחסים של 'פנים', ובכך אנו נתקלים בא-להים מצומצם וחלקי.

אחד ממאמריו החשובים ביותר של הרב זצ"ל בעניין הוא מאמר 'דעת א-להים' שביעקבי הצאן<sup>71</sup>. נביא ממנו ציטוטים נבחרים, אך מומלץ מאוד ללמוד את כל הכתוב בו להבנת הנושא בכללותו.

כל חזיון, בין מוחשי בין שכלי, הבא להתייבב במצב של פגישה יחושית, אצל כל חש וכל משכיל, מיד הוא מעורר רגש או מחשבה, שהיא כפולה, אחת שהיא שתיים, מצד עצמו של החזיון ומצד תאריו המתיחשים אל הנושא העסקן באותם הדברים.

לפני אדם המתכוונן בחפץ כלשהו, לדוגמה כדור, עומדות שתי אפשרויות של יחס אל אותו 'אובייקט': להתייחס אל העצם, היינו – 'זה כדור', או להתייחס אליו 'מצד תאריו', היינו לתאר אותו – 'עגול, כחול, קופצני...'. ילד קטן, אומר הרב בהמשך, נוטה לתפוס כל דבר כעצם בלבד עקב חוסר יכולתו לתאר, אך אדם בוגר לומד לפנות אל האובייקט דרך "משפטי החוש והמוחש", לומד הוא להכירו דרך התנהגותו ומאפייניו, באמצעות אופן התייחסותו אליו.

כך גם ביחס לקב"ה. אפשר 'להכיר' את ה' על-ידי פנייה אל העצם, ואפשר להכירו על-ידי תאריו, באמצעות התבוננות ב"אידיאלים הא-להיים" – בדרך התגלות ה' בעולם הזה ובאופי הגהגתו אותו. "מוכן הדבר שבדרך האומד של

71. וכבר כתב הרב בעצמו כי ראוי לחזור עליו כמה וכמה פעמים. עיין אגרות הראי"ה א צו.



המחשבה הרמה יהיה עיקר החשיבות של יקרת החזיון תלוי בעצם ענינו" שהרי ללא ההתייחסות לעצם אנו מדברים על גוף חסר חיים<sup>72</sup>. אי אפשר כלל שיהיה אחרת, שהרי התייחסות אל התארים ללא קשר לעצמות כמוה כייחוס עצמיות לתארים, זוהי בעצם עבודה זרה (ככפירתו של שפינוזה – כפי שמרחיב הרב בהמשך המאמר). אף שהעצם הוא 'תשתית' הגוף, יחד עם זאת הוא נעלם וחבוי בתוכו ואין ניתן לראותו. גוף ללא עצמות הוא גוף מנוון ושברירי, חסר יכולת קיום יציבה, ואמונה בא-להים ללא הידיעה שאנו פונים לעצמות היא כאותם שעוסקים בתורה בלי לזכור את נקודתה הפנימית, את הקב"ה נותן התורה, וממילא כל הלימוד נהפך ללימוד תיאורטי-מתקרי, אך לא יהודי, לא מחייב. זוהי החטאה גמורה!

בנטיית הילד הקטן לתפוס את העצם יש יותר מאשר חוסר יכולת להכירו דרך האידיאלים הא-להיים גרידא. ילד קטן קשור יותר לאימו מאשר לרגלו למשל, מפני שלא קיימת אצלו מודעות עצמית, וממילא הכל נתפס כמקשה אחת מבחינתו. הכל נדמה בעיניו לאחדות אחת שלא ניתן 'לפרקה' לפרטים ולמערכות יחסים – "אם אין אני אין הוא"<sup>73</sup> (אף קישורו לאימו אינו מצטייר בעיניו כקשר בין שניים אלא כעצם אחד ממש, בבחינת "כרא כרעא דאבוה"). אמנם, כשהילד מתבגר 'נולדת' מודעותו העצמית, וממילא יש כאן מפגש בין עצם לעצם, ומפגש כזה לא ייחכן ביחס לעצם הא-להי, אלא אם נבוא לפגום בו ח"ו.

לפיכך, אומר הרב, עניינו של עם ישראל הוא הכרת הקב"ה על-ידי בהידבקות בדרכיו וההתבוננות במידותיו ("זהו כותו של ישראל" כלשונו). ההכרות באמצעות התארים יוצרת תחושת קישור עמוקה יותר אל ה'. נחזור לדוגמת הכדור שלעיל. ברור לכל כי קיים הבדל גדול בין התייחסות לעצם הכדור ובין העיסוק בתארו. כאשר אנו לוקחים את עצם הכדור ומתחילים לתאר אותו – בתארים אובייקטיביים כגון: כחול, קופצני וכו', ואף בתארים סובייקטיביים כגון: 'אני מאוד אוהב את הכדור הזה', 'זהו הכדור שקיבלתי מסבי ליזם ההולדת' וכו' – ההתייחסות לכדור תופסת הרבה יותר 'נפח', וממילא תחושת הקישור של האדם אליו הולכת וגוברת (כדוגמת אדם המושך אליו חבל עוד ועוד ובכך מתקרב אליו החפץ הקשור בקצהו. אולם שלא כמו במשל, ודאי שאין אפשרות להשיג את העצם ה'קשור' בקצה חבל האידיאלים). רצון ה' הוא שנכירו דווקא כך – דווקא מתוך 'עלמא דפירודא' תהגלה האחדות, אולם לא באופן של

72. עיין גם אורות, ורעונים א, צמאון לא-ל חי. ועיין מאמרי הראיה עמ' 507, במכתב הרב לבן אחיו שהתרחק מדרך היהדות: "לשנן אנו צריכים תמיד שיסוד עריגתנו הטבעית הפנימית היא דווקא העריגה אל העצמיות הא-להית". (מכתב זה הוא מעין השלמה למאמר "דעת א-להים", וראוי לומרם כאחד).

73. עיין אזה"ק ג עמ' קמ בקשת האני העצמי.

דריסת הפרטים וביטולם מפני הכלל המצמית, אלא באופן של אסיפתם כמו שהם אל חיק האחדות הכוללת כל.

בנוסף לטעות היסודית שבניסיון לתפוס את העצמות, אף העמדה הנפשית של הבא לעשות זאת אינה נכונה כלל. בבריחה אל "חדרי המלך הפנימיים" יש הרבה זילות ואף חוצפה כלפי המלך הנאלץ לסבול אותנו עם גסותנו החומרית, ומטנפים אנו במדרך כף רגל גסה את קודש הקודשים. הרצון למפגש עם מי שזר לנו מתגלה לבסוף כסקרנות הבאה לספק את יצר ה'מציצנות' של האדם<sup>74</sup>. כשרוצים להכיר מישהו צריך להתבונן בגילוייו, לראות מה הוא אוהב ומה הוא שונא (בבחינת 'אמור לי מי הם אוהביך (או שונאיך) ואומר לך מי אתה'), אך אי אפשר לפרוץ בחוצפה אל תוך גבולותיו האינטימיים של האדם, וכך הוא גם ביחס אל ה'. הכרת ה' מתוך ניסיון 'לתפוס' את העצמותו לא תצלח, שהי "אל מי תדמינו ואשנה יאמר קדוש"<sup>75</sup>, וה' "ישת חושך סתרו"<sup>76</sup>, נסתר ונחבא הוא, וכיצד יתיימר האדם לפגוש אותו כפי שהוא?<sup>77</sup>

מעט בהרחבה: כל פגישה שהיא, הינה בעצם פגישה עם עצמי. הפגישה, הגירוי החיצוני, מעוררת באדם פנימה מה שיש כבר בתוכו, אך מה שאין בתוכו – אין ביכולתו גם לקלוט. מפגש כזה נשאר רק בבחינת הארה עמומה בנפש המתנדפת כלעומת שבאה, תיאור חיצוני הנראה דומה לעצם אך באמת הוא רק חיקוי זול (ולכן לא יוכל האדם לתאר מהי אהבה בלא שטעם ממנה בנפשו). מפגש אמיתי הוא מציאת המקום של אותה נקודה כפי שהיא נקלטת בתוכי פנימה. אין 'ההיכרות' עם ה' כהיכרות עם כל דבר אחר בעולם. בדרך כלל אדם נחשף לדבר חדש כזר. אולי הוא מאיים ואולי הוא מפליא ומרתק, מה שבטוח זה שהוא מפר את האיזון הקיים, מטריד את האדם ממנוחתו ודורש ממנו להתייחס ולהגיב. אולם אין זה כך בדעת א-להים. דעת א-להים האמיתית היא התקשרות לקב"ה בלי לחוש מאוים מאין-סופיותו המדגישה את אפסיות האדם. אדרבה, דווקא אין-סופיותו היא שמאפשרת להתקרב אליו אף דרך גילוייו כאן בעולם ללא הרגשת התסכול והמוצקה של תפיסת גילוי נחות ונמוך בעוד שהעצם עצמו, הדבר האמיתי, מרוחק ומנוחק לגמרי ללא יכולת לתופסו באופן מהותי. תפיסת הא-להות אינה עוד מוחצנת וגסה אלא פנימית ומעודנת, נינוחה ולא מלחיצה. "זהתהלכתי בתוככם" – אטייל עמכם בגן עדן ולא תודעזעו ממני<sup>78</sup>. "הזעזעו

74. 'מציצנות' היא התרגשות גדולה מהמעמד, מהפגישה, אך פחות מה' עצמו. ממילא סופה להוביל לכפירה ומרדנות, וד"ל.

75. ישעיהו מ כה

76. תהלים יח יב

77. מעין זה הוא מעשה שאול ובעלת האוב. בסיפור זה כביכול נראה לעין כל שהתפץ לפגוש בא-להות נועד לשרר את האדם וצרכיו, ולא לקבל את מרות הא-להים ולהיבטל בפניו.

78. רש"י ויקרא כו יב, ספרא שם.

בא מחוסר הכשר, מקטנות נפש מצד שהיא עסוקה רק עם האור הנופל לה במידה מועטת מצד העצם בערכו הבורי<sup>79</sup>. "אין ההתגלות הרוחנית צריכה לטשטש את העולם החומרי... אלא לעשות את היחש אליו יותר בריא, יותר תופשי, ויותר עדין"<sup>80</sup>.

יש להוסיף כי הכרת הא-להות 'מבפנים' אינה דבר מגביל ומצמצם את הא-להות ליכולתו ורמתו של האדם. להפך, הכרת הא-להות כך היא כמעין המתגבר. ככל שיורחבו כלי האדם תתרחב גם הבנתו ודעתו בא-להות המתגלה אליו מאותו מאגר בלתי פוסק. כך חי האדם ושואב כל הזמן רסיסי א-להות ממעיני חיים שלעולם לא תדל מלנבוע.

## פרק ד – אחרית כראשית

אם כן כיצד מסתדרת ה"הלכה" עם ה"מעשה"? האם החסידות היא 'פנים' והרב הוא 'אחור' או שמא להפך? וכיצד נוכל לאחד בין שתי התפיסות ההפכיות? הפתרון הפשוט הוא לחלק בין ה"הלכה" ל"מעשה", בין תפיסת הא-להות לדרך עבודת ה'. לפי זה היו הוגים שעיקר תורתם עסקה בתפיסת הא-להות, והיו שעסקו בדרך עבודת ה'. אולם נראה שחילוק כזה ממוסס את העצמה והמהותיות שבכל צד, שהרי אי אפשר לזה בלא זה. לכן ננסה להציע דרך שונה במקצת לתיאור מערכת יחסים מופלאה זו.

נחזור כעת לסיפור בריאת אדם וחווה, ומתוך התבוננות מחודשת בכתובים ובמאמרי חז"ל ננסה להבין מהו היחס האמיתי בין פנים ואחור<sup>81</sup>.

### סוף מעשה במחשבה תחילה

חז"ל כבר הבחינו בהבדלים עליהם הצבענו בפרק א, ומתוך דיון הלכתי צייטראלי נתגלגלה הגמרא לעיסוק בעניינים עמוקים, ככבשי דרחמנא.

לוי איקלע לבי רבי בהלוליה דר' שמעון בריה, בריך חמש. רב אסי איקלע לבי רב אשי בהלוליה דמר בריה, בריך שית. כתובות ח ע"א

[תרגום: לוי נקלע לביתו של רבי יהודה הנשיא ביום חתונת ר' שמעון בנו, וכיך רק חמש ברכות מברכות הנישואין (הכוונה למה שקרוי בימינו "שבע ברכות", בלי ברכת הגפן שאינה עוסקת ישירות בעניין החתונה. על כל פנים, מבין שתי ברכות היצירה – "אשר יצר את האדם בצלמו" ו"יוצר האדם" –

79. סוף מאמר "עבודת א-להים", עקבי הצאן עמ' קנה.

80. אורות הקודש א נט

81. הרעיונות המובעים להלן נלקחו בחלקם מספרו של דניאל שליט "אור שבעת הימים", פרק ג "שני המאורות".

השמיט לוי את ברכת "יוצר האדם"<sup>82</sup>, ולפיכך יצא שבירך חמש ברכות ולא שש). אך רב אשי, כאשר נקלע לידו לברך את ברכות הנישואין בחתונת מר בר רב אשי, בירך את שתי הברכות, סך הכל – ששן.

מכאן מפליגה הגמרא לעסוק בהפשטות:

לימא בהא קמיפלגי, דמר סבר חדא יצירה הואי, ומר סבר שתי יצירות הואי!

הגמרא מציעה כי מחלוקת לוי ורב אסי קשורה בשאלת יצירת האיש והאשה. לוי סובר שהאיש והאשה נבראו כיצירה שלמה אחת ששמה "אדם", כפי שמופיע בבראשית א, ורב אסי סובר ששתי יצירות הם, שתי מהויות שונות הנקראות בשמות שונים – איש ואשה – ככתוב בבראשית ב, וכפי שנבאר בהמשך.

אמנם, הגמרא פורכת את ההסבר הזה:

לא, דכולי עלמא חדא יצירה הואי.

מר סבר בתר מחשבה אזלינן, ומר סבר בתר מעשה אזלינן.

כי הא דרב יהודה רמי, כתיב "ויברא אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְמוֹ", וכתיב "זכר ונקבה בראם". הא כיצד? בתחלה עלה במחשבה לבראות שנים, ולבסוף נברא אחד.

לא נוח לגמרא לחלק באופן מוחלט בין האיש לאשה, ולומר שהיו שתי יצירות שונות ונפרדות לחלוטין (לשיטת רב אסי). לכן "לכולי עלמא חדא יצירה הואי". נקודת המוצא מוכרחת להיות כי האיש והאשה הם שני צדדים של אחדות אתה, שתי פנים של אותה מטבע. רק מתוך בסיס זה אפשר 'להתקדם הלאה' ולבתון את אותן פנים שונות ומחולקות. רק על בסיס האחדות אפשר לעסוק בריבוי.

החלוקה שאותה מציעה הגמרא כעת היא חלוקה 'עדינה' יותר – חלוקה בין מחשבה למעשה, בין הרצון הראשוני, הקמאי, ליישומו בפועל. כשם שאצל האדם מחשבתו ומעשיו מבטאים שני צדדים הנכללים בתוכו כאחד, כך האיש והאשה הם כשני חלקים המשלימים זה את זה ומרכיבים ביחד את השלם. הבחנה אינה פירוור<sup>83</sup>. במחשבה, אומרת הגמרא, עלו האיש והאשה כשתי מהויות שונות. אחד מהם נקרא 'איש' והאחר 'אשה', אולם בפועל נבראה רק ברייה אחת, ושמה 'אדם'. אם כן, רב אסי שבירך שתי ברכות, הולך בעקבות המחשבה ה'כפולה', ולוי שבירך רק ברכה אחת, נסמך על כך שלמעשה נוצרה רק דמות אחת.

אולם מהו פשרו של תהליך זה? מדוע קיים הבדל בין המחשבה למעשה? מדוע הרצון העליון לא יוצא מיידית אל הפועל? וכי יד ה' תקצר? ...

82. עיין רש"י שם.

83. כלשון הרב צבי יהודה קוק זצ"ל.

נסה לבחון את הדבר לאור מאמר חז"ל מפורסם אחר:

אמר רבי ירמיה בן אלעזר: דו פרצופין ברא הקדוש ברוך הוא באדם הראשון, שנאמר "אחור וקדם צרתני"<sup>84</sup>.  
ברכות סא ע"א

במאמר זה אנו רואים מהי אותה "יצירה אחת" שנבראה לבסוף המכונה בשם "אדם". חז"ל מגלים לנו שאותה יצירה נוצרה עם שני פרצופים, עם 'פנים כפולות'.

מה משמעות הדבר?

היוצא ממאמר חז"ל זה הוא שיצירת האיש והאשה כגוף אחד לא היוותה חזרה מהרצון העליון הראשוני. להפך, המטרה המוצהרת היא דווקא להוציא את אותה 'מחשבה כפולה' אל הפועל. אולם לא בפתאומיות, לא בבת אחת, אלא רק מתוך תהליך איטי ומתמשך. אכן בתחילה נברא האדם כאחד, אך כבר הייתה בו 'מוכנות' להיפרדות והינסרות בצורת שני הפרצופים, ולאחר מכן באמת ננסד האדם לשניים, לאיש ואשה. "סוף מעשה במחשבה תחילה", המעשה הסופי מעיד על התכלית הראשונית<sup>85</sup>.

נוכל לשים לב לכך בבהירות רבה יותר על-פי המשך הדברים שם:

ויבן ה' אֱלֹהִים אֶת הַצֶּלַע – רב ושמואל. חד אמר פרצוף, וחד אמר זנב.

את התפיסה הרואה את האשה כפרצוף, כעד, אנו כבר מכירים, אולם כאן מתחדש לנו שאפשר לראותה גם כ"זנב". לענייננו נסביר את המילה "זנב" במובן של נקודה המתפתחת ונבנית עד הגיעה לכדי צלע ו'פרצוף' שלם. כלומר, תהליך הנסירה מתחיל בתהליך בניית האשה מנקודה קטנה לכדי דמות שלמה ועצמאית. נקודה זעירה וממוקדת ההופכת לקו ולשטח בתהליכים מורכבים ואיטיים. "והנקודות מתחברות יחד והוות לקוים, ומתרחבים הקוים ונהיים לשטחים, והשטחים מתעבים והיו למעוקבים, לממלאים את כל המצוי, ה' בתכמה יסד ארץ"<sup>86</sup>. רק לאחר מכן יוכל להתקיים החיבור והזיווג מחדש.

בדומה לכך מסביר הרב<sup>87</sup> את עניין הנסירה כמעבר מטבע לבחירה. בתחילה, קודם הנסירה, לא היה קיום עצמאי לאדם במנותק מהאֱלֹהִים המצויה אותו. "אי אפשר לאדם להפרד מהדבקות האֱלֹהִית, ואי אפשר לכנסת ישראל להיפרד מצור ישעה אור ה' אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל". אולם בנטייה הטבעית הזו יש צד מסוים של כפייה

84. תהלים קל"ט

85. בתחילה מחליט האדם על התכלית הסופית, ורק לאחר מכן הוא עומל ופועל להשיגה בדרכים מדורכים שונות. לולא כן, היה מסתרכב האדם כסומא באפלה אשר אינו יודע אנה הוא בא ולאן פניו מועדות. אם כן יוצא, שהמעשה הסופי מעיד על כוונתו הפנימית של העושה עוד טרם ירדה כוונה זו להתבטא בכלי המעשה.

86. שמונה קבצים קובץ ב רנו

87. אורות ישראל א יג

ומחויבות – "הכרח טבעי" (מולד, מוטבע) בלשון הרב – של אי נתינת מקום לאדם לנהל את חייו כראות עיניו. במקדם או במאחור ירגיש האדם שחופשו נלקח ממנו על-ידי אותן תכונות הטבועות ונחונות בו משחר היוולדו. "על כן באים ימים שתדרמה נופלת על האדם, והפרצופים ננסרים זה מזה, עד שהפירוד הגמור נעשה אפשרי. ובכלות התדרמה, במקום צלע מחוברת חיבור טבעי גב לגב, עומדת תפארת אדם בכליל הדרה, שהבחירה השכלית מכרת לומר 'זאת הפעם עצם מעצמי ובשר מבשרי'". כמוכן שאם המטרה היא להעמיד את האדם על רגליו בציפייה שברצונו ובבחירתו העצמאית יחפוץ בצור ישעו ה' אלהי ישראל, יש צורך בתהליך איטי שיכשיר את האדם לכך כפי יכולתו והרגלו, ואין מקום להחיש את התהליכים ולהוציא מיד את המחשבה הראשונית, הכפולה, אל הפועל. לענייננו, בחירה היא התייחסות של 'פנים' בה בוחר האדם לפנות אל אלהיו, וטבע היא הגשמה במצבה הטבעי, כחלק בלתי-נפרד מה-אלהות, בחינת 'אחור'.

אם כן, לפנינו תהליך של רצוא ושוב בין הריבוי לאחדות, בין המחשבה הכפולה ליישום הבודד, בין הפרצופים הרבוקים זה לזה לבין נסירחם זה מזה.

#### ההווה והנצח

מעיון בפרשייה זו אפשר לעמוד על מחלוקת פרשנים חשובה הנוגעת לסוגייתנו.

בפסוקי בריאת האדם בפרק ב מתגלים מספר פנים לזוגיות. המדרגה הראשונה המוזכרת היא "לא טוב היות האדם לבדו, אעשה לו עזר כנגדו". עצם המציאות הכפולה מעודדת את האדם ומרוממת את רוחו אף-על-פי שאינה פותרת את הבעיה. עדיף להיות עצובים ביחד מאשר לבד... אמנם יש דרגה גבוהה הרבה יותר. הנישואין אינם רק בגדר "עזר", עזרה ותמיכה הדדית, אלא הרבה מעבר לכך. ישנה דרגה של שותפות אמיתית בין בני הזוג, נשמה אחת בגופים מחולקים<sup>88</sup>.

"על כן יעזב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד". דרך העולם היא שאדם עוזב את הוריו ומשפחתו ובוחר להתחתן עם אשה אשר אהב, ולהקים עימה את ביתו עד ש"היו לבשר אחד". אולם כיצד בדיוק נהפכים השניים ל"בשר אחד"? מה פשר האחדות הזו?

רש"י במקום מביא הסבר פשוט המתקבל מאוד על הדעת – השניים נהפכים לאחד בלידת הוולד. כתוצאה מהזיווג והחיבור ביניהם נולד תינוק, והיים חדשים

88. הדרגה הראשונה היא של 'שמא' הנפתח ל'שמא' אחר, והדרגה השנייה היא ששני ה'שמאים' נפתחים ל'ברי' האמיתי, לשכינה שביניהם (הרב יצחק גינזבורג, אני לדודי ודודי לי עמ' עז מהדרות תשנ"ח).

יורדים לעולם. אמנם, הרמב"ן שם חולק עליו ואומר שוולדות אינם ייחודיים לבני אדם מפני שזו גם תוצאת זיווג בין בעלי חיים. לכן אומר הרמב"ן כי האחדות המייתדת את האדם היא ה"דבקות בנקבותיהן". המיוחד בקשר האנושי בין איש לאשה הוא עצם הזוגיות, עצם הנאמנות לקשר המובילה להשראת השכינה ביניהם, והופכת אותם לחטיבה שלמה אחת. וכלשונו שם:

ומפני זה אמר הכתוב, בעבור שנקבת האדם הייתה עצם מעצמיו ובשר מבשרו, ודבק בה, והייתה בחיקו כבשרו, ויחפוף בה להיותה תמיד עמו...<sup>89</sup>

אם ננסה לעמוד על יסודות המחלוקת ניווכח כי לרש"י העיקר הוא עתידו של הקשר החדש הנוצר כעת, ולכן אחדותם מתבטאת בהקמת זרע והמשכיות לזוג זה ולעולם כולו, שיוכל להיבנות ממנו. לעומת זאת לרמב"ן העיקר הוא ההווה המשותף של בני הזוג. העיקר הוא יחסי האהבה והחיבה שבין האיש לאשתו<sup>90</sup>.

כך גם בעניין יצירת האשה מתוך האיש. התבוננות אחת רואה זאת כ"שניים שהם אחד". כזוג המוקיר ואוהב האחד את השני ולכן חפץ לדבוק זה בזה בקשרי אהבה, וכך להפוך לאחד, כדברי הרמב"ן. התבוננות אחרת מבחינה שיש כאן "אחד שהוא שניים". האיש והאשה שדבוקים היו זה בזה קודם הנסירה ומיועדים זה לזה עוד טרם היוולדם מתפרדים לשניים, נהפכים לרבים, ועל כן בוחרים לרבות ולפרות עוד יותר על-ידי הבאת פרי בטן לעולם, כדברי רש"י<sup>91</sup>.

נחזור לראשית דברינו. אם כן, כיצד ייתכן שיהיו הבדלים משמעותיים כל-כך בין ה'הלכה' ל'מעשה'? מדוע ה'עבודה' בפועל שונה מה'תאוריה', בחסידות כמו גם בכתבי הרב?

89. "...עד שבא האדם לידי קצת הכרה שהוא נבדל כבר מכל בעלי החיים, ועל-ידי איזה חזיון נדמה לו שצריך הוא לקבץ חיי משפחה בקביעות ואצילות רוח, על-ידי יחוד אשה שתתקשר אליו יותר מאביו ואמו, בעלי המשפחה הטבעיים" (שמונה קבצים קובץ א תקצד).

90. אפשר לשים לב לחלוקה זו אף משני השמות שבהם נקראת האשה: תחילה נאמר "לזאת יקרא אשה, כי מאיש לקחה זאת", לומר שהעיקר הוא החיבור והקישור לבעל. אך לאחר מכן נאמר "ויקרא האדם שם אשתו חוה, כי היא היתה אם כל חי", ועיקר תפקידה הוא הולדת הילדים והטיפול בהם (מפי מו"ר הרב יהושע שפירא. הדברים כתובים אף בספר "עקידת יצחק" לר' יצחק עראמה על פרשת בראשית).

91. ישנן שתי התבוננויות שונות על אודות אופי הקשר בין איש לאשה. מצד אחד, ידוע ומפורסם שהקשר בין איש ואשתו הוא קשר כהירי ורצוני, בניגוד לקשר בין אב לבנו שהוא מולד ובלתי ניתן לבחירה. לעומת זאת, אומרת הגמרא כי "ארבעים יום קודם יצירת הולד בת קול יוצאת ואומרת: בת פלוני לפלוני" (סוטה ב ע"א), וממילא אין כאן בחירה אלא כביכול מוכרח האיש לבחור כך. ניתן לאחד בין שתי ההתבוננויות ולומר, שהבחירה מגלה למפרע את מה שהיה קיים ועומד מאז ומתמיד – נשמה אחת בגופים מפורדים.

## החסידות, הרב קוק ומה שביניהם... שכינה ביניהם

לפני שנציג את דברינו יש להדגיש תחילה נקודה חשובה ונצרכת להמשך. האדם הוא יצור מורכב, הנושא בקרבו נטיות שונות ותכונות אופי מגוונות. לכן לא נכון להתייחס אליו כישות פשוטה ללא כל מורכבויות, שהרי מציאותו הבסיסית ביותר כבר 'אומרת' מורכבות – נשמתו שהיא "חלק א-ל"ה ממעל" נופחה בגוף גשמי מן האדמה. לכן על האדם ללמוד להחזיק ולהכיל בתוכו את אותן נטיות הפוכות, ולמצוא לכל נטייה ולכל רצון את מקומם הראוי בתוך מארג הכוחות הכולל של נפשו<sup>92</sup>.

לאור הקדמה קצרה זו ניגש לענייננו.

הסבר הדבר טמון בכיוון התנועה לפי כל אחת מהדרכים.

בחסידות התנועה היא ממטה למעלה – העולמות 'יוצאים מגדרם' כביכול על-מנת לפגוש בא-להות. ואילו אצל הרב התנועה היא ממעלה למטה – האחדות הא-להית הולכת ומתפרטה, הולכת ומתגלה. ונבאר את האמור.

אורח החיים החסידי מבטא את עמידתו הפשוטה של כל יהודי מאמין נוכח ה'. זוהי עמדה של שניים שיש יחס ביניהם (ולו של שכר ועונש) ולא של אחד, אבל שאיפתו של אותו מאמין היא להגיע לכדי אחד ממש, לחבור אליו יתברך, לזנק מעבר לתהום הפעורה ולקוות לנחות בין זרועותיו הפתוחות. להפוך ממש לעצם מעצמיו. עבודת ה' החסידית (שיסודה בשפלות כמובן) נובעת מעמידה זו נוכח פני ה' בכמיהה עזה להפוך לחלק ממנו, ואילו התורה, האידיאל שאליו יש לשאוף, מצביעה על האמת המוחלטת והשלמה ש"אין עוד מלבדו" – ממש. האדם ובוראו הם 'שניים' שהם אחד. החסידות מתאימה לדברי הרמב"ן לעיל, המייסד את החיבור והזיווג השלם על עמידת בני הזוג זה מול זה, ומחמתה זוכים הם להפוך לאחד ממש.

אצל מרן הרב אין זה כך. דווקא מפני שהחסידות עסקה רבות כל-כך בעניין "א-להות בפשיטות" נוצרת תחושה שהא-להות אינה בפשיטות אמיתית אצלם, ולכן הם מרגישים צורך 'למשש' אותה כל הזמן ולברוק האם היא עדיין שם... אבל מהנאמר בכתבי הרב זצ"ל – או ליתר דיוק, ממה שלא נאמר בהם – נראה שהא-להות אצלו היא בפשיטות גמורה ואמיתית. יש מי שמדבר על מה ש'שם' ויש מי שמדבר 'משם'. ולכן, בעוד שבכתבי החסידות (בייחוד בחב"ד) העיסוק בא-להות הממלאה את הכל וההדגשה שהצמצום אינו כפשוטו היא מהותית, ונראה שזהו יסוד ושורש לכל נושא אפשרי, הרי שבכתבי הרב העיסוק בכך

92. על האדם להיות מודע לכל הצדדים השונים שבנפשו, ולצרכיו הנפשיים והפיזיים המשתנים בתדירות גבוהה (אף בפסיכולוגיה המודרנית מדובר כיום על האדם האופטימלי כמי ש'בריא' בפיצול אישיות ולא שחולה בכך).



כמעט ולא מופיע. הרב לא מתעסק בא-להות אלא בעולמות, בהיסטוריה האנושית: בכנסת ישראל, עם ישראל, ארץ ישראל, הגויים, העולם וכד' הרב מגלה את הא-להות שבטבע, את התעלות העולמות עצמם, ולכן אין הוא נזקק 'להיזרק' למגרש אחר לגמרי כדי למוצאה<sup>93</sup>. אם כן, התנועה בכתיבי הרב היא הפוכה. מתוך האחדות הגמורה עם ה', וההבנה כי הקב"ה מופיע בכל גילוייו, בחינת 'אחד' – בחינת 'אחור', אפשר לעסוק בריבוי, ביחסי א-להות ועולמות, בשניים – בחינת 'פנים'. "טובים השניים מן האחד" – מכוחו ומתמתו של האחד האמיתי, ה' אחד. זהו אחד שהוא שניים. הרב מתאים לדברי רש"י לעיל המחפש את ההמשכיות הנצחית של התיים, וכתוצאה מכך בוחרים האיש והאשה לעזוב את חייהם הנינוחים והשלמים זה עם זה ולחפש את הריבוי, את תולדותיהם, את הפצת תורתם בעולם.

וביתר עומק – "כי הנה ידוע שהשי"ת האציל העולמות וברא יש מאין, ועיקר היה כדי שהצדיק יעשה מיש אין"<sup>94</sup>. אמרה זו של המגיד ממזריש מחדרת את ההבדל בין תפיסת החסידות בדבר 'שניים שהם אחד', לתפיסת הרב, 'אחד שהוא שניים'. הקב"ה משתוקק ומתאוה לדור בתחתונים, לקחת את האין ולהפכו ליש, ליש אמיתי וא-להי. ואילו התחתונים "עושים מהיש אין", וברגע שמפנים את תשומת ליבם אליו ית', מיד שואפים הם להיאסף אליו ולהתכנס בתוכו. אולם דרושה יכולת הקשבה עדינה מאוד מצידם כדי לשמוע שרצון ה' הוא לשכון דווקא בעולם הזה עם כל מוגבלותו וחסרונותיו. רק אז ימצא הכות בתחתונים לשוב חזרה אל העולמות ולהפכם לדירה נוחה לו יתברך. האדם מחפש תמיד אתר הנעלם והנסתר<sup>95</sup>, אך העונג האמיתי אינו בהגשמת התאוה הזו – בגילוי הנסתר – אלא להפך, בהשכלת עצמך על הנסתר כפי שהוא נסתר. זהו 'אחד שהוא שניים' (וזהו גם סוד הכתוב בספר יצירה "אם רץ לבך – שוב לאחד"<sup>96</sup>). אם רץ ליבך להיאסף ולהתכנס בתוכו, דע כי רצונו הוא לשכון ביש דווקא).

93. התנועה הפשוטה של החיים היא לחיות 'בשלום' עם הא-להות ולא להיות נתון במתח בלתי פוסק של יחסי א-להות-עולמות. חיים טבעיים הם חיים בהם הכרת ה' ברורה לכל, אך כמו כן גם מציאות האדם ברורה לכל ואין צורך להטיל סימן שאלה לגבי אמיתותה.

על דרך הדרוש נוכל לסכם את כל זאת ולומר, שאם התפיסה הנמוכה היא 'עולמות בפשיטות

וא-להות בהתחדשות' ועל כך חידשה החסידות ש'א-להות בפשיטות ועולמות בהתחדשות', אזי אצל מרן הרב יש 'א-להות בפשיטות ועולמות בפשיטות' (נווה תורתה של ארץ ישראל). רק ממקום עליון כל-יך אפשר לכלכל כאחת גם את תפיסת ה'א-להות' וגם את ה'עולמות' ב'נינוחות' ובלא "לחץ", והבן.

94. מגיד דבריו ליעקב ט

95. ולעומת זה בטומאה – מוכרים דבריו של ר' נחמן שהמשיל את היצר הרע לאדם הרץ בין אנשים כשירו קפוצה, אך באמת אין הוא מחזיק דבר בירו (שיחות הר"ן ו).

96. פ"א מ"ח

נביא לכך משל מוכר מחיינו: אצל בני זוג 'טריים' שזה עתה נישאו, הזוגיות – מערכת היחסים ביניהם, עדיין אינה מוכנת מאליה ועדיין אינה טבעית להם. לכן מורגש צורך לחזק את הקשר הזה בצורה מוחשית על-ידי פעולות ומעשים, ובמיוחד על-ידי שיחה ודיבור המחיים ומחדשים את הקשר. לעומת זאת אצל בני זוג 'וחיקים' הזוגיות כבר ב"פשיטות" גמורה, ומתגלה כי היא קיימת ביחד שאת אף כאשר הם שוחקים, כאשר האיש עסוק בשלו והאשה בשלה, והקשר אינו נגלה לעין. המעלה הגדולה שבנישואין היא שבכל זאת הקשר חי וקיים בפנימיותם, והם שרויים בו אף כאשר כל אחד עסוק בשלו, כדוגמת גוף אחד המחולק לשניים, שעל-אף העצמאות שבכל חלק, עדיין מדובר בגוף אחד (על כן מכונים האיש והאשה "תרי פלגי גופא").

על דרך הדרוש נאמר, כי לפי זה הפסגה שאליה שואפת ויכולה החסידות להגיע היא נישואין, אך אין בכוחה לפתור משברים שלאחר הנישואין. כדי לפתור משברים צריך יותר מאשר אהבה ו'רומנטיקה'. כאן יש כבר צורך בבנייה אישית ומורכבת של אותה מערכת יחסים, לבנה על-גבי אריח, אריח על-גבי לבנה. כבר אי אפשר לסמוך על אש האהבה אשר נהרות רבים לא ישטפוה, אלא יש צורך להיבנות, להתקדם אל עבר המטרה באיטיות ובזהירות, קמעה-קמעה. מנקודת המבט הבוגרת הזו נראית התקופה הקודמת כימי ילדות, אשר אמנם מלאים היו באהבה וחובה, אך היה היו ואינם עוד. האדם אינו יכול כל חייו להתרפק על ילדותו המענגת בבחינת "אשרי ילדותנו", ועליו להביט קדימה. כעת הוא נדרש להפוך את הקשר לבוגר, מחייב ו'רציני', ואת רק בכוח תורת מרן הרב לעשות...<sup>97</sup>

97. לעיל אמרנו כי החסידות עוסקת בביטול היש, בחינת אחר, והרב כותב ביש, בחינת פנים, אולם כעת התהפכו הדיברות. נגסה להבין את פשר ה'התהפכות' הזו על-ידי התבוננות עמוקה יותר במושג הביטול.

בחסידות מבורא כי ישנם שני סוגי ביטול – 'ביטול היש' ו'ביטול במציאות'.

הביטול העליון מכינהם הוא הביטול במציאות, והוא מה שהסברנו, שכדרגה זו נודע כי "אין עוד מלבדו – ממש" (לשון אדמו"ר הזקן), והאדם בטל ומבוטל לגמרי בא-להות. משל לכך המובא בספרי החסידות הוא ביטול אור השמש בשמש או ביטול אור הנר באבוקה (עין למשל תניא שער הייחוד והאמונה פרק ג). מחוץ לגוף השמש יש משמעות לאור בהיותו מאיר ומחמם, אך בגוף השמש עצמו אין לכך כל חשיבות.

הביטול התחתון הוא ביטול היש. רק אם יש "יש" אפשר לדבר על ביטולו. כלומר, המציאות קיימת כנתון יסודי, ועיסוקה הוא להבין כי היא אינה קיימת בכוחות עצמה אלא כל כולה תלויה בה'. כלומר, הביטול הוא בעצם 'קניית' היכולת להיות יש אמיתי. לפיכך ההכרה האמורה 'להיולד' בביטול היש צריכה להיות כי 'הכל מה' ולא 'הכל הוא ה' כבביטול במציאות. אם כן עבודת האדם היא להכיר בשפלותו ותלותו במסוכב הטיבות. ובלשון אדמו"ר הזקן: "מלוכה הוא דווקא על מי שהוא דבר נפרד ממנו ושאינו על פי כן נכנע לו ובטל אליו... וזהו ענין ביטול היש דווקא" (ליקוטי תורה בלק סח ע"ג), וב"דרך מצוותיך" לאדמו"ר הצמח-צדק (דף טז ע"ב) "כי ביטול זה הוא אמיתיות היות הנבראים ולא כליון ח"ו, וכמו שכתוב בוהר על-פי ואתם הדבקים בה' א-להיכם חיים כולכם היום".

## סיכום

שתי צורות הן לתיאור יחסנו אל ה', צורת 'פנים' וצורת 'אחור'. צורת ה'פנים' היא המפגש והקשר מלא התסיסה והתיוניות שבין האדם לה', וצורת ה'אחור' היא ההתאחדות השלווה, המענגת והנצחית לכדי הוויה כוללת אחת. כל איש יהודי הוא בו זמנית "עצם" – אישיות עצמאית בעלת גוון וצביון מיוחד היכולה להיפגש במפגש בלתי אמצעי עם יוצרה-מהוללה, ומאידך גם "מעצמו" – פרט מהא-להות, חלק א-לוה ממעל, המתכנס בתוכו.

ההשלכות לשתי הצורות האלו הן רבות ומגוונות, אך עקב קוצר היריעה לא עלה בידינו לעסוק בהן כאן ולהדגים כיצד הן נובעות משאלה יסודית זו, כפי שכתבנו בהתחלה.

באמירתנו כי שורש ההבדל המתגלה בין תורת החסידות לתורת הרב נעוץ בשאלת 'כיוון התנועה' (– שניים השואפים להיות אחד, או אחד המתפרט להיות שניים), אין משום מציאת שורש משותף בו נהפך הכל לאחד ממש, אולם, זהו מקום ש"ליבא לפומא לא גליא", ואין הדף יכול לסבול ניסיונות לרכרע על מקום עליון שכזה. בכל אופן, כיווני התנועה האלו מתגלמים בפנימיות האדם כשני הלכי-נפש שונים, ומכאן פינה ויתד לנסות לתפוס בשניהם כאחד. זהו המקום שבו מסתיים המאמר הכתוב ומתחילה עבודת ה' שבנפש פנימה.

כל אדם הוא נברא כשלעצמו, אך בד בבד הוא גם חלק מהבורא. אכן "אלו ואלו דברי א-להים חיים", ואנו מחכים עדיין להלך רוח ציבורי שישכיל לכלכל את שתי הנטיות כאחד, בנפש הפרט ובנפש הכלל.

ולא ילמדו עוד איש את רעהו ואיש את אחיו לאמר: דעו את ה', כי כולם ידעו אותי למקטנם ועד גדולם, נאום ה'.

במילים אחרות – הביטול במציאות הוא עליית התחתון אל העליון על-ידי התכללות ו"היבלעות" בתוכו, ואילו ביטול היש הוא ירידת העליון אל התחתון (וביתר דיוק – התחתון 'מפנה' מקום בתוכו לעליון), וממילא מתלבש העליון בצורת התחתון כפי יכולת כליו להכילו, וכבר אין כאן טשטוש ואכרז בתוך העליון, אלא מפגש רווי חיים ביניהם (וכל זאת בסוד קרבת החיצונית לעצמות עוד יותר מקרבת הפנימיות לעצמות כמבואר לעיל הערה 67).

היוצא מכאן הוא כי ביטול היש הינו בדיוק ההפך מההתכללות עד כדי אפיסה שכביטול במציאות. ועיין עוד אה"ק ב עמ' שח, ישות הקודש (נראה להעיר כאן כי עצם השימוש במילה "ישות" אצל הרב – מילה שנדרשה בכתבי חב"ד לגנות בסמלה את שורש כל הרע והטומאה – במוכן חיובי ולכתהילאי, מעידה כאלף עדים על התמורה והחידוש שבחורתו, תורת ארץ ישראל).

ועל דרך האפשר בלבד – לכאורה עיטוקה המרובה של החסידות הוא דווקא בביטול היש, בהדגשת השפלות כלפי האור הא-לחי בבחינת פנים ולא בבחינת אחרון כפי שהבנו לעיל, ואילו הרב הוא שעוסק בביטול העליון, הביטול במציאות, בחינת אחרון, וצ"ע.