

אהבת אלוהים בתורתו של ר' שניאור זלמן מלאדי

יורם יעקבסון

כוונתו של מאמר זה לברר את מהותה של אהבת אלוהים, משמעותה בחייו של אדם, מדרגותיה השונות (כמדרגות השתלמותו הרוחנית) ואופני הערטה בלבו – על פי כתביו ובמסגרת משנתו של מייסד תנועת חב"ד.¹ כאבן פינה משמשת במאמר ההנחה הקובעת, כי אהבת אלוהים היא הפנומן החווייתי המרכזי והגילוי הרוחני החשוב ביותר בעבודתו הדתית של האדם² וכתהליך השתלמותו הרוחנית. בשיאיה העליונים של האהבה מתעלה אדם לכלל דבקות מופלגת ומתייצב על גבול ה־*Unio mystica*. מבחינת השימושים הטרמינולוגיים הנקוטים בפי רש"ז סבוכה פרשה זו למדי, ולא תמיד מתגלים בתיאוריה השונים עקביות ואחידות.³ ואף על פי כן טבועה שיטתו – גם בסוגיה מרכזית זו – בחותם של קונסיסטנטיות ברורה, ומעבר לזיקותיה המשתנות של הטרמינולוגיה החב"דית אל תיאורי אהבת אלוהים בפסוקי מקרא, במדרשי חז"ל ובמאמרי זוהר, ניבטת תמונה צלולה ומגובשת היטב, ועל פיה נערוך את דיוגנו בחמישה סעיפים: (א) מהות האהבה; (ב) 'אהבה המסותרת'; (ג) האהבה ש'במוחו ותעלומות לבו' של אדם; (ד) 'אהבת עולם'; (ה) 'אהבה רבה'. בשל קשריהן ההדוקים של מדרגות האהבה ורציפות התפתחותן זו מזו מיטשטש לפרקים קו הגבול ביניהן. אולם תופעה זו, כפי שניווכח, היא ממין השיטה

1. על תורת האהבה של ר' שניאור זלמן מלאדי (להלן: רש"ז) ראה מ' טייטלבוים, הרב מלאדי ומפלגת חב"ד, ב, ורשה תרע"ג (ד"צ: ירושלים תש"ל), עמ' 145–155 (להלן: טייטלבוים). י' תשבי וי' זן, ערך 'חסידות', האנציקלופדיה העברית, כרך יז, עמ' 814 (להלן: ערך 'חסידות'). דיון חשוב בתורה זו מצוי במסגרת חיבור לשם קבלת תואר דוקטור שהוגש בידי מ' חלמיש לסינט האוניברסיטה העברית בשנת תשל"ז בשם: משנתו העיונית של ר' שניאור זלמן מלאדי (ויחסה לתורת הקבלה ולראשית החסידות), עמ' 310–333, ובמיוחד מעמ' 320 ואילך (להלן: חלמיש). אולם בדיון זה לא נתבררה הזיקה בין תורת האהבה של רש"ז לבין פרשת היחסים הסבוכים בין שתי הנפשות שבאדם ומאבקו עם עצמו. כמו כן לא נידון היחס בין האהבות השונות והצטרפותן יחדיו ברציפות תהליך השתלמותו הרוחנית של אדם. חלמיש חותר לאפיון טיפולוגי של סוגי האהבה ולא רואה בה ובמדרגותיה ביטוי של עבודת העילוי והתיקון במשנתו של רש"ז. מרכזיותה של האהבה בעבודתו הדתית של אדם נתקפחה בחיבורו של חלמיש.
2. במאמרים רבים כורך רש"ז יראה ואהבה יחדיו (על פי המסורת המוכרת מאז חז"ל), הן בתיאורן הכללי והן במיונן למדרגותיהן. אבל שוב ושוב ניכר יתרון מעלתה של האהבה לגבי היראה מבחינת מעמדה כפנומן החווייתי המרכזי של עבודת אלוהים. לא זו בלבד שהדיון ביראה מצומצם עד מאוד בהשוואה לריכוז התיאורים והבירורים שבפי רש"ז לגבי האהבה, אלא אף זו, שבמאמרים רבים כלולה היראה ומובלעת באהבה – אם בתיאורן הכללי ככנפיים, שבהן נישאת

ואינהרנטית בתפיסתה, ואין לייחסה בשום אופן לחשיבה שאיננה בהירה כל צרכה.⁴

א. מהות האהבה

בניגוד להודאה, ש'מרחוק' הינה, 'דהיינו שבעצמו אינו אצל וסמוך לזה שמודה, אלא בכחי' אמונה', הרי הברכה שבתפילה משמעה גילוי, ככתוב "'ברוך ה' מן העולם ועד העולם" (דה"א טו, לו בדילוג על ב' תיבות) כו', שנמשך מן העולם דאתכסיא עד העולם דאתגלייא... גילוי בנפש'. לגילוי זה פפריו של תהליך, המתרחש בפנימיותו של אדם, קודמת האהבה קדימה הכרחית: 'ומתחלה צ"ל "ואהבת" כו', שעיי"ז אח"כ בש"ע – ברכות

העבודה ומתעלה (על-פי האמור בתיקוני-זוהר, תיקון י, כה ע"ב), ואם במיון מדרגותיהן, שהוא לעתים קרובות בסימן של הקבלה פורמאלית וסכימאטית. על היראה במשנת רש"ז ראה טייטלבוים, עמ' 142–144; חלמיש, עמ' 310–319. אפיונם של שלבי העבודה הדתית על פי מדרגות האהבה הוא, כפי שניזכר לדעת, ביטוי עמוק לתפיסת אופייה בידי רש"ז, עד שלא ייפלא ששאלת רציפותן – מ'אהבה מסותרת' ל'אהבת עולם', ומ'אהבת עולם' ל'אהבה רבה' – ניצבת לפנינו כאינטרס מרכזי בהגות החב"דית. באופן מהותי לא מתעוררת שאלה מעין זו לגבי היראה, שבדיון במדרגותיה הולך רש"ז בעקבות ההבחנות המוכרות – בספרות המוסר הקבלית ובמקורותיה המוקדמים של חסידות הבעש"ט. אכן, גם העובדה שבתורת האהבה גילה רש"ז מקוריות רבה ופיתח שיטה חדשה, המבטאת את האינטרסים החב"דיים המובהקים ביותר – הן כאספקט העיוני שבה והן בהיבטיה המוסריים – כשרק מבחינה טרמינולוגית הוא הולך בעקבות בירורים שנערכו לפניו, ראוי שתיתן הדעת עליה.

בהקשר זה מסתמן אחד ההבדלים החשובים בין שיטת המגיד ממזריטש לבין תורת רש"ז תלמידו, שי' וייס (מחקרים בחסידות ברסלב, ערך מ' פייקאז, 'ירושלים תשל"ה, עמ' 87–95) כורכן יחדיו בבית מדרש אחד (כשהצדק על-פירוב עמו). בלבה של המיסטיקה המגידית ניצבת חוויית היראה (במובנה הרחב ביותר) כחווייה של דבקות, שבה ולהשגתה מקטין אדם את עצמו ומסתלק ומתכווץ עד שהוא נמוג לגמרי בפני ה'אין' המתגלה. חוויית היסוד של משנת רש"ז – בהדגשת האספקט של האקטיביזם הדתי – היא, כאמור, חוויית האהבה, שאותה נברר בהרחבה במאמרנו זה (וכבר ציין ג' שלום, MT, עמ' 341, את אופייה ה'אנתוויאסטי' של עבודת אלוהים בחב"ד). האספקט של הביטול, הכרוך אצל המגיד לא אחת ביראה, מתגלה בביטוי מודגש ונמרץ בתורת האהבה של רש"ז, ובעיקר בתיאוריה המפורטים של מדרגתה העליונה.

3. ראה חלמיש, עמ' 323.

4. תורת האהבה של רש"ז חדשה, כאמור, ומקורית כולה, ומשתלבת יפה – בהבחנותיה, במגמותיה ובתביעותיה – בהגותו החסידית המקפת (הן בבחינתה העיונית והן בבחינתה המוסרית). כרקע משמשים לה מקורות הקבלה וספרות המוסר שנוצרה בתחומה, ולפרקים גם הגיונותיהם המוכרים של הוגים שאינם בעלי קבלה, אך רישומם של כל אלה לא מתקיים, בעיקרו של דבר, אלא במישור הטרמינולוגי. בירורים מרכזיים בפרשה זו ראה א"א אורבך, חז"ל – פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט, עמ' 348–370; 'תשבי, משנת הזוהר, ב, ירושלים תשכ"א, עמ' רפ–שו (להלן: מה"ז); G. Vajda, *L'Amour de Dieu dans la Théologie*;

והמשכות בא"י כו', היינו שבין בחי' הודאה לבחי' ברכה הוא בחי' אהבה.⁵ מעמדה של האהבה כההליך הגילוי וההארה בנפשו של אדם בא לידי ביטוי בסדר התפילות, שבו קודמת תפילת 'ואהבת' שלאחר 'שמע' להמשכה ולגילוי שבתפילת העמידה.⁶

משמעותה הראשונית של האהבה מתבררת על פי קביעה לשונית: בקובעו, כי שורשה של מלת 'אהבה' הוא 'אבה'⁷ טעה, אמנם, רש"י מבחינה דקדוקית טהורה, אך קלע אל האמת בציונה של הקירבה העניינית הברורה בין 'אהב' ל'אבה' (מן הסתם אכן קיים קשר אטימולוגי בין שני שורשים אלה). לפי הסבר זה מציינת האהבה את הרצון, החפץ והתשוקה, שבאים לידי גילוי בהיפעלותה. האות ה"א שבמלת 'אהבה' אינה שורשית, לדעת רש"י, אלא מציינת את הלב, תחום התעוררותן של המידות והתלקחותן.⁸ צירוף זה של אותיות 'אהבה' הוא שמקנה לה את משמעותה כ'רצון הלב' או 'רעותא דליבא' (ביטוי

Juive du Moyen Age, Paris 1957; מ' פכטר, ספרות הדרוש והמוסר של חכמי צפת במאה הט"ז ומערכת רעיונותיה העיקריים, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, הוגש לסינט האוניברסיטה העברית בשנת תשל"ו, עמ' 467-480.

5. לקוטי תורה מספר דברים, ווילנא תרס"ד (להלן: לקוטי דברים), א ע"א, ד"ה ציון במשפט תפדה. על פי הקבלה הברכה היא אקט מיסטי של המשכת שפע מלמעלה למטה. ראה מה"ז, עמ' רנג-רנד, רסה-רסו, ועיין ר' יוסף ג'יקטיליה, שערי אורה (מהדורת י' בן שלמה), א, ירושלים תשל"א, עמ' 60.

6. בסידורו מקנה רש"י לק"ש מעלה גבוהה יותר מזו של ברכות העמידה. הוא מסביר, ש'בק"ש הוא בחי' המקור והשרש להיות ביכולת אחר כך המשכות אלקי' בחי' ברכות דש"ע'. ברכות אלה מציינות את המשכת האור בגבול ובמידה (על פי 'פרטי כוונת שמות די"ס'), בעוד כוונת 'שמע' מתנשאת אל 'בחינת עצמות אור א"ס שלמעלה הרבה מאותה ההארה שמתלבשת ממנו ביי"ס', כלומר - אל הבחינה הטרונסצנדנטית שבהוויה האלוהית, שמרוממת ונבדלת מכל 'המשכה והתלבשות מצומצמת'. רק על ידי כוונה זו, בהתעלות אדם אל מעבר לגבולותיהם המצומצמים של עולמות ה'יש', יכול אור חדש, שמאז ראשית השתלשלותם לא נתגלה בהם עדיין, אור של התחדשות רוחנית יתירה, להימשך אל העולמות ולחדש את פניהם. או אז תתקיים בהם, בעילויים, בזיכוכם ובהתקדשותם, התכלית (שלהגשמתה לא יהיו קץ ותכלה לעולם) של 'דירה בתחתונים' (סדר תפילות מכל השנה עם פירושו של רש"י, ניו יורק תשל"א, פה ע"ב - פז ע"ב). תפיסה זו, שבאה שוב ושוב לידי ביטוי בכתביו של רש"י ובדרושו, מחייבת את קיומו של העולם כהוויה שמיתקנת ומתעלה ללא הפסק, ולאורה יש לדחות את העמדה התיאוצנטרית וההשקפה האקוסמיסטית שייחסה ר' אליאור באחרונה למשנתו של רש"י ולהגות החב"דית בכללותה במאמרה: 'עיונים במשנת חב"ד', דעת, 16 (תשמ"ו), עמ' 133-177 (להלן: אליאור). גם חלמיש, עמ' 127-132, מסתייג מפירושה האקוסמיסטי של משנת רש"י.

7. תורה אור, דרושים על בראשית ושמות, ווילנא תרנ"ט (להלן: תורה אור), לב ע"ב, ד"ה ענין חנוכה; לקוטי תורה מספר במדבר, ווילנא תרפ"ח (להלן: לקוטי במדבר), פח ע"ב, ד"ה אלה מסעי; שם, כו ע"א, ד"ה אך הנה כח זה; שם, כט ע"ב, ד"ה והנה אהרן.

8. על כך אדון במאמרי: 'עבודה שבלב במשנתו של ר' שניאור זלמן מלאדי', שנמצא עמי בכתובים.

שגור מאוד בכתביו של רש"י): 'אהבה מלשון אבה, והה' הנוספת הוא בחי' הבל הלב, שאבה פי' רצון המות, ואהבה הוא רצון הלב.⁹ תיאורה של האהבה כרצון הלב מצביע על מרכזיותה בין המידות הניצורות בו: הרצון שבה הוא 'פנימית המדות, כמו שאנו רואים בחוש שהרצון מנהיג המדות של אדם... והרי המדות תלויים ברצון, והיינו שהוא פנימיותם וחיותם'.¹⁰ בנוסח זה מתגלה בעקיפין הקרבה שבין הרצון לדעת, שגם אותה מתאר רש"י כפנימיות המידות וחיותן: אהבה 'לשון אבה, שהוא רצון, ונמשך מהדעת שממשיך בחי' רצון העליון, כי דעת הוא לשון רצון, שדעת ורצון הכל ענין אחד, כמ"ש (עמ' ג, ב): "רק אתכם ידעתי מכל משפחות" כו', שהפי' שבחר ורצה בנו. כי דעת לשון התקשרות והתחברות כו', ולכן בחינת "ואהבת" לשון רצון נמשך מבחי' הדעת וההתכוננות בתפלה'.¹¹ תורת האהבה של רש"י עוסקת, אפוא, בתחום התמודדותו העיקרי של אדם: תחמו של הרצון, שבו נאבקים זה בזה אלוהים ואדם. על פי הדיאלקטיקה החב"דית נתבע אדם לבטל ברצונו את רצונותיו הפרטיים כגילויי ישותו האינדיווידואלית ולגלות בקרבו – משנעקרו ממנו הללו, שמילאוהו בתחילה, והותירוהו עתה, כביטולם, פנוי וריק – את רצון אלוהים הרוחש בחשאי במעמקיו. בגילוי רצון פנימי זה, שיחיד הוא בשורש ההוויה וכשורשה, פשהרצונות הפרטיים כולם הם אך גילויי החלקיים, המעוקמים, המסולפים והמהופכים, מתבטלת הדיכוטומיה שבין מלכות שמים למלכות בשר ודם, וגם בקרב התחתונים תהא נודעת מלכות אלוהים, ורצונו יתפשט ויוודע. להתעוררות האהבה יש, אפוא, מעמד מכריע בהגשמת הייעוד הגדול של 'דירה בתחתונים'.¹² כפי התעוררות אהבתו של אדם וכמידת חפצו ותשוקתו 'שיהיה גילוי אור א"ס ב"ה ו"אין עוד מלבדו" (דב' ד, לה) כו' למטה כמו למעלה – כך יומשך מלמעלה המשכת הארת גילוי זה אשר הוא מבקש'.¹³ 'מלמעלה' הווי אומר – מן הפנימיות האלוהית הגנוזה בחביון נפשו של אדם, שכשהוא מתקשר בה ומעירה להוציאה ממאסרה, הוא מכשיר עצמו 'דירה' להתגלותה (אין בנוסח זה כדי לבטל את ממשותו של תהליך ההמשכה 'מלמעלה' כפשט הלשון, אך ענייננו כאן בתהליכים המתרחשים בעולמו הנפשי של אדם, שהוא זירת ההתרחשות הפסיכו־קוסמית המרכזית בעיני רש"י ובעיני החסידות בכללה). על פי תיאור זה של 'אתערותא דלתתא' מצטיירת 'התשוקה שיהיה גילוי אלקות' כהעלאת מ"ן בהתעוררות עבודתו של אדם בלבבו, 'אבל עדיין אין כאן הגילוי בפ"מ, רק שחפץ ומשתוקק' להתקיימותו. בבחינת 'דירה בתחתונים' מתרחש הגילוי רק בשלב הבא של המשכת מ"ד,

9. לקוטי דברים, ב ע"ב, ד"ה וביאור ענין זה. וראה שם, ט ע"א, ד"ה והנה כללות ענין; שם, כג ע"א, ד"ה כי תשמע.
10. לקוטי במדבר, כט ע"ב, ד"ה והנה אהרן.
11. שם, עא ע"א, ד"ה והנה ח"י חוליות.
12. ראה מאמרי: 'תורת הבריאה של ר' שניאור זלמן מלאדי', אשל באר שבע, א' (תשל"ו), עמ' 307–368, ובמיוחד עמ' 350–359 (להלן: תורת הבריאה).
13. לקוטי במדבר. כו ע"ב, ד"ה והנה עליית האדם.

במפגש המיסטי של יחו"ע ויחו"ת,¹⁴ ע"י התגלות אחד דיחו"ע באחד דהעלאת מ"ן יחו"ת,¹⁵ או, בלשון אחר, ברדת אור א"ס לשכון בקרב מי שהגיע לביטול ישותו המתבדלת ולהסרת מחיצותיה המפסיקות. אנו למדים, אפוא, שכדרך התעלותו הרוחנית של אדם האהבה היא בחינת העלאת מ"ן בעבודתו. מכיוון שפעולה זו, על פי קבלת האר"י, היא פעולת ליקוט הניצוצות, הוצאתם מתוך הפסולת והשבתם אל חיקה של ההוויה האלוהית, נוצר קשר הדוק ביותר בין התעוררות האהבה והתעצמותה לבין מעשה הבירור, על פי האינטרפרטציה החדשה שהקנתה לו החסידות: הבירור הלוריאני מציין את הוצאתה של החיות האלוהית מאפלת גלותה והשבתה אל מקומה, ואילו הבירור החסידי מציין את גילוייה של החיות במקומה, כשהעולם מתקדש ככלי מזוכך להשרותה בקרבו.¹⁶ פעולה זו של זיכוך העולם מוצגת על ידי רש"י כפעולתה של אש האהבה, האש המתיכה, המזככת, המלבנת והמשנה, כי 'כל השתנות הוא ע"י האש דוקא כמו "מצרף לכסף וכור לזהב" (משלי יז, ג), עד כי "הגו סיגים מכסף" (שם, כה, ד) כו"ו. בראייתה השכלית של הנפש האלוהית לא מחולל האדם שום תמורה בנפשו הבהמית ולא פועל 'שום התפעלות שיתפעל להשתנות טבעו ומהותו באשר הוא שם ולשנות את טעמו אל ההיפך לגמרי, רק הוא כדקאי קאי בבחי' כבודות ועצלות במקום נמוך שהיה בו, כ"א ע"י שיתלהב ויתלהט בנפשו עד כי נגע עד נקודת לבו ששם הוא יסוד האש העולה... ליפרד מן הפתילה בלי השקט ומנוחה'.¹⁷ מכח התלהטותה של אש האהבה תתהפכנה לבסוף מידותיה של הנפש הבהמית שבאדם, ולא תתקיימנה במהותן הראשונה.¹⁸ בשל פעולה זו של האהבה, שכפל פנים של היתוך וזיכוך מתגלה בה, מתארה רש"י כמבטלת את ה'יש' וכמקיימת אותו בעת ובעונה אחת, ואם תמצא לומר – מקיימת אותו בביטולו דווקא. בהימשך 'רשפי אש האהבה... להיות ביטול ה'יש' בנשמות ישראל הריהי כאש השורפת את הסנה ואינה מכלתו: 'עכ"ז אינה אוכלת ומכלה אותם ממציאותם ח"ו, כ"א אדרבא שזהו הביטול הוא עיקר החיות'.¹⁹ חיות זו מתגלה בנפש אדם בהיבקע בקרבה ה'באר הנובעת ממטה למעלה' בקיום האהבה ובגילוי

14. על אלה ראה תורת הבריאה, עמ' 352–359. חלמיש (עמ' 119) מתייחס אל המונחים הללו בהקשרם התיאוסופי-קבלי, ולא מברר את משמעותם החסידית במשנתו של רש"י. נכונה קביעתה של אליאור (עמ' 137), שהייחוד הוא 'עיקרה של עבודת השם', אך מוטעית ההבחנה שהיא עורכת בין שתי בחינותיו: בעוד הייחוד התחתון מציין את התעלותו של העולם אל האלוהות במאמץ ביטולו בקרבה, מציין הייחוד העליון את המשכתה את תוכו ואת גילוי של ה'אין' בקרב ה'יש' שנתעלה בהתקדשותו (בחינת 'כלי מחזיק ברכה').

15. לקוטי במדבר, כז ע"א, ד"ה הנה ענין ויקרא.

16. ראה ספרי: תורתה של החסידות, תל אביב תשמ"ו (להלן: תורתה של החסידות), עמ' 48, 110–111; ומאמרי: גלות וגאולה בחסידות גור', דעת, 2–3 (תשל"ח–תשל"ט), עמ' 191–193 (להלן: גלות וגאולה).

17. לקוטי במדבר, מג ע"ב, ד"ה והיה לכם לציצית.

18. שם, פו ע"ב, ד"ה והנה כמ"כ.

19. שם, מה ע"ב, ד"ה ענין התכלת.

מצפוניה מן ההעלם.²⁰ קיצורו של דבר: הציווי שנצטווה איש ישראל על האהבה הוא ציווי הפנייתם של רצונותיו כולם – בכוח התבוננותו והשגתו באחדותה האלוהית של המציאות – אל ה' לבדו, עד שלא יהא לו שום חפץ אחר.²¹ בנוסח אחר מסביר רש"י את ציווי האהבה במובן זה שיהא שם שמים מתאהב על ידי אדם (יומא פו ע"א), כלומר – שיהא גילוי האור האלוהי נמשך ומתקיים למטה בבחינת 'דירה בתחתונים'.²² מתוך כל הנוסחים הללו מצטייר מעמדה המרכזי של אהבת אלוהים בעבודתו של אדם.

במאמרים רבים מברר רש"י את תוכנו של רצון הלב, כשהוא שב ודורש את הכתוב בדברים ו, ה ('ואהבת') בזיקתו אל פסוק 'שמע' שלפניו (מסגרת הדיון היא, לרוב, פירוש הסדר הליטורגי וכירור היחס שבין מערכותיו השונות):

אהבה מלשון אבה, דהיינו רצון, והכוונה שיהיה רצון האדם וחפצו ובקשתו בכל לב ונפש להיות גילוי אלקותו ויחודו ית' בעולם ונפש, וכמו שהיה קודם בריאת העולם, שהיה הוא לבדו הוא במקום העוה"ז השפל בבחי' גילוי, כי לא היה עדיין עולם המעלים ומסתיר... וככה הוא ממש גם עתה קמיה, דכולא כלא חשיבי קמיה, 'כי אני ה' לא שְׁנִיתִי' כתיב (מלאכי ג, ו), רק שלפנינו העולם מסתיר ומעלים כו'. וזהו 'ואהבת את ה' אלקיך', שתאבה ותחפוץ שהוי', שהוא היה הוה ויהיה, בחי' 'לא שניתי' ו'אין עוד' ממש 'מלבדו' (דברים ד, לה), הוא יהי' אלקיך בבחי' גילוי ממש בנפש ובעולם, שלא יהא העולם מעלים כו', אלא כמו שלמעלה כולא קמי' כלא... כך יהיה למטה בגילוי בלי שום הסתר פנים והעלם מכחות הנפש הבהמית המסתירים ומעלימים גילוי זה ונמשכים אחר גשמיות עוה"ז וחומריותו, שנראה לעיני בשר ליש ודבר בפ"ע, רק 'ולעבדו בכל לבבכם' (דברים יא, יג), בב' לבבות.²³

רצון הלב, על פי מאמר נוסף, הוא, 'שהי' בחי' הוי' עצמו שורה בך להיות אלוה שלך ממש, שיתאחד בך בבחי' גילוי... והמשכת גילוי בחי' הוי' יהי' "בכל לבבך", תוך שני לבבות, פנימיות וחיצוניות'.²⁴ הרצון הפנימי בלב אדם הוא, אפוא, לגלות בקרבו את בחינת 'הויה', בחינה עליונה באור האלוהי, ששרויה מעבר לגבולותיו של ה'יש' המעלים. גילוי זה, שהתרחשותו בלבב אדם באה לידי ביטוי בתמורה הגדולה במעמדה הקיומי של הנפש הבהמית – פירושו ביטולן של המחיצות המפסיקות בין פנימיות הנפש האלוהית לבין האור העליון, עד שתיעור בתשוקתה להיבטל באחדותו המוחלטת או, בלשון אחר, לגלותו בקרבה. גילויה של אחדות זו מציין מיניה וכיה את מחייתה של המציאות המכונסת

20. שם, סב ע"ב, ד"ה וגילוי זה: אך להיות גילוי.

21. שם, כט ע"ב – ל ע"א, ד"ה והנה אהרן.

22. תורה אור, יז ע"ב, ד"ה אלה תולדות.

23. לקוטי במדבר, כו ע"א, ד"ה אך הנה כח זה: שם, פח ע"ב, ד"ה אלה מסעי.

24. לקוטי דברים, ב ע"ב, ד"ה וביאור ענין זה. וראה עוד שם, ט ע"א, ד"ה והנה כללות; שם, יב ע"ב, ד"ה ואמת שהתנאים; שם, כג ע"א, ד"ה כי תשמע בקולי; שם, פח ע"ב, ד"ה ה' לי בעוזרי.

בתחומי הווייתה הפרטית. בהערתה ובהלהבתה של תשוקה טמירה זו, המוטבעת בה, כפי שנראה, מעצם הווייתה, לצאת ממאסר הגוף והנפש הבהמית ולהתקשר בדבקות אמיצה בשורשה, תורמת הנפש את חלקה לקיומה של תכלית הבריאה: גילוי האור 'למטה', בנפש אדם, בחינת 'דירה בתחתונים'. הגילוי המתרחש בתהליך הדרגתי אינו אלא הערתה של 'האהבה המסותרת', הגנוזה בבחינת היחידה שבנפש:

יש שיסוד האש האלהי שבלבו הוא מתגבר יותר בבחי' גילוי כמשל גחלים בוערות כו', ויש שיסוד האש האלהי שבלבו הוא בהעלם, שהוא כמו גחלים עוממות, שרק ניצוץ א' יש בהם ובבחי' העלם; אבל ניצוץ א' יש בכל אחד ואחד מישראל. ולזה הוא העצה לנפחו בחזקה, שאז מתלהט ומתלהב ומתפשט בהגחלת כולו בבחי' גילוי. וכמ"כ בנפש האלהית שבאדם, שצריכים להבעיר הניצוץ שיש ביסוד האש שבלב, שיתגלה בבחי' גילוי ע"י שמנפחים בו. והוא כל סדר התפלה עד ק"ש, שהוא מתבונן בגדולתו ית'... שזו ההתבוננות שבתפלה עד 'בכל לבבך' שבק"ש הוא הכל בבחי' הניפוח שמנפחים את הניצוץ של יסוד האש האלהי שבלבבו שתאיר בבחי' גילוי בלב כו', וב'בכל לבבך' שבק"ש מתגלה הניצוץ של יסוד האש האלהי בלב בבחי' גילוי, שמתלהט ומתלהב בתשוקה ורשפי אש אליו ית', וזהו 'ונקדשתי בתוך בני' (ויקרא כב, לב), פי' 'תוך בני' הוא נקודה הפנימי של הלב של כאו"א מישראל... להיות לבם בוער ברשפי אש ואהבה עזה לאסתכלא ביקרא דמלכא, שהוא ית' קדוש ומובדל, ואין ערוך אליו כלל. ע"כ יהיה נתפס התשוקה אליו ית' על ידי ההתבוננות איך שהוא ית' קדוש... ובאדם הוא בחי' האהבה ד'בכל לבבך', דהיינו גילוי פנימית הלב בבחי' גילוי ממש, להיות הלב מלא וגדוש מאהבת ה' בבחי' כלות הנפש.²⁵

קטע חשוב זה מלמדנו קודם כל, שהערת האהבה מציינת את האקטיביזציה של החיות האלוהית הפנימית שבאדם, שבשל לבושי הקדרות של הגוף והנפש הבהמית היא סמויה מן העין ולא ניצורה לפעול פעולתה.²⁶ האהבה מבטאת כאן את געגועי האדם אל הטרנסצנדנטי – אך לא אל זה שמעבר לעולם, פי אם אל זה השרוי בפנימיותו, אל הטרנסצנדנטי שבאימאננטי: תהליך חריגתו של אדם אל מעבר לגבולות העולם הוא בראש וראשונה תהליך פנימי. ובהתחולל תהליך זה של גילוי ה'אין' שביש' ניצורים בנפש הגעגועים הקמאיים של ביטול היש, כיסופים טמירים עד 'כלות הנפש'.

25. לקוטי תורה מספר ויקרא, ווילנא תרפ"ח (להלן: לקוטי ויקרא), לב ע"ב, ד"ה וזהו ענין הכת הא'.

26. במוכן זה קרויה אהבתו של אדם 'הילוך': גילוי הדרגתי של רצון אלוהים כרצון הפעיל היחיד באדם. לכלל הילוך זה לא מגיע אדם אלא משנשתתק תחילה ושיתק את כל רצונותיו 'לדברים זרים'. ביטול רצונותיו אלה של אדם תנאי הוא לגילוי של הרצון האלוהי שבקרבו, ואם תמצא לומר – להתגלות רצונו כרצון אלוהים (לקוטי במדבר, כ ע"ב, ד"ה והנה זה היה). ראה חלמיש, עמ' 314. קשה להבין מדוע תיארה אליאור את האהבה, יחד עם פעילויות רוחניות אחרות, כ'עבודה ספיריטואלית פאסיבית' (עמ' 172).

תשוקת־דבקות זו מתוארת במאמרים רבים.²⁷ היא מצטיירת כרטט של חיים חבויים בתוך העולמות. החיות האלוהית שבהם שרויה 'בתשוקה נפלאה להתעלות ולהתכלל באחד שהוא מקור וחיי החיים בחי' סוכ"ע', וכך ניצור גם האדם, המתבונן 'בעין שכלו העלם והסתר חיות אלקות', עד שהוא 'נמשך בטבע למעלה לאור באור החיים'.²⁸ ההתבוננות מביאה את האדם לכלל השתלבות בתנועה המיסטית הפנימית של חיי היקום, משום שהיא מגלה לו את המשמעות האמיתית של תנועת החיים כערגה של שיבה אל המקור העליון. האהבה, שלעתיים קרובות ניכרים בתיאוריה סימנים של התעוררות אכסטטית מופלגת, מציינת את כחינת ה'רצוא' בדינאמיקה הנפשית, את תשוקת ההתעלות וההתכללות בשורש הנעלם, 'הגם שתהיה אין ואפס ותתבטל שם במציאות לגמרי, ולא ישאר ממנו מאומה ממהותה ועצמותה הראשון'.²⁹ בפסגתה הנישאה מגיעה תשוקה זו לכלל חוויה של מסירת נפש, שהיא, כפי שגיווכת להלן, 'עיקר העבודה' ותכליתה.³⁰ חוויה זו של התבטלות האישיות כרוכה בהתלקחות האש הקדושה של האהבה, שבכחינת התעוררות אמוציונאלית רבת כח מזעזעת את מחיצות ה'אני', פורצת את גדריו וקורעת במסכיו אשנבים של הארה רוחנית גדולה.

כללו של דבר: האהבה מציינת את חתירת האדם לביטול ישותו הנפרדת, כפי שהיא באה לידי ביטוי בנפשו הבהמית, ביצריה ובתביעותיה. כהתגלותה הדינאמית של החיות האלוהית הרדומה שבאדם לא תושג האהבה אלא כבטל אדם את מחיצות קיומו המתבדל. קיום זה ניכר בראש ובראשונה ברצונו של אדם, שבו באה לידי ביטוי מערכת התייחסויותיו לעצמו ולסובב אותו. אולם לכלל מדרגתה העליונה של אהבת אלוהים³¹ יגיע אדם אך אם לא יסתפק בדחייתם או בביטולם של הרצונות הפגומים, אלא יעשה להטיית האנרגיה האלוהית האצורה בהם לקדושה. התגלותו של ה'אחד' כמושאה של האהבה פירושה מיניה וביה ביטול כל אשר מצוי זולתו – ביטולם – וקידושם – של כל המחשבות, הרצונות והמידות אשר לא לה' המה. רש"ז מדגיש, שתשוקת־הדבקות של הנפש מצויה 'אפי' בפחותי הערך, כי כל אחד ואחד מישראל יש בו בטבעו בחי' מס"נ ורצון זה שלמעלה מהשכל³² מכח 'ניצוץ אלהות ממש' המחיה את נפשו וחבוי במעמקיה.³³ מסירת נפש זו כהתגלותה אינה אלא ויתור גמור על כל האספקטים של הקיום האינדיווידואלי, והשגתה – כפרי הערתה של אהבת אלוהים – כרוכה, על כן, ביגיעת רוח גדולה: עמלו המפרך של מי שחותר לקעקע את אושיות הקיום המושג, המוכר והבטוח ופועל בעוז רוח לבטל את חוקיותו ולהשתחרר משעבודה.³⁴

27. ראה למשל לקוטי דברים, ז ע"ב, ד"ה וידעת היום.

28. שם, יג ע"ב, ד"ה ויאכילך את המן.

29. ס"ש"ב, פי"ט, כד ע"א–ע"ב, ועיין לקוטי דברים, לח ע"א, ד"ה כי תהיין לאיש; לקוטי במדבר, מ ע"א, ד"ה בפ' נסכים; שם, מד ע"ב, ד"ה והיה לכם לציצית.

30. תורה אור, כט ע"א, ד"ה בכ"ה בכסליו.

31. ראה להלן, עמ' 392 ואילך.

32. לקוטי דברים, כה ע"א, ד"ה כי הנה אור א"ס.

33. שם, לב ע"א, ד"ה אני לדודי.

34. ראה להלן, עמ' 390–391.

אולם דווקא כיסופים עזים אלה של האדם לשוב ולהתכלל במקורו מציינים את קיומו כבחינת 'יש'. חפץ הביטול הינו חפצו של ה'יש', שעודנו חותר אל מחוץ חפצו, וטרם הגיע אליו. הן מצד עצמו, בבחינת מציאותו כשלעצמה, והן מצד תוכנו, בבחינת מושאו ומחוו געגועיו, מעיד רצון הלב על ה'יש', שבו נולד ונתגבש. אך בביטול המוחלט, שבו משתתק אדם כליל והמית לבו נדמה, מתגלה הקב"ה לבדו, ביחידותו המוחלטת ובאחדותו הגמורה, ואזי 'לא שייך בזה שום הרגשת אהבה או תענוג, שאינו מרגיש את עצמו כלל, רק הוא בטל במציאות ואינו תופס מקום לעצמו כלל'. להישג המיסטי המופלא ביותר מגיע אדם לפיכך, בד' אמותיה של הלכה, כאשר הוא נמשך אחר אלוהיו לגמרי 'לדבר מה שהוא מדבר': הלימוד הופך לחוויה מיסטית של דבקות שאין למעלה ממנה, שהרי 'כשלומד הדין זה ומדבר דין זה הוא כמלך שמצוה לעשות משפט עמו', והריהו 'כאומר דבר המלך בלבד, ואינו עושה כלום ואינו מדבר דברי עצמו כלל, כמו העבד³⁵ העושה צווי רבו, שהרי הוא העושה והמקיים דבר המלך ודתו, ואפילו עושה מאהבה בתענוגים³⁶ אעפ"כ יש מי שאוהב'.³⁷ גם בטוהר לבו של העבד ובקדושת התעוררותו לעשות רצון מלכו הריהו ניצב מולו, והם נפרדים ונבדלים זה מזה. בהיותו מבטא זיקה אל שמחוץ לרוצה מעיד רצון הדבקות על עצמו שמקורו במציאות נבדלת, שעודנה שרויה בגבולות קיומה האינדיווידואלי, כשתודעת עצמה וחסרונה מעצבת את תחומי הווייתה הפרטית. קיומו של רצון משמעו, שפער של מציאות ותודעה מפריד בין הרוצה למושאו. האהבה היא בבחינת 'יש ודבר', 'שיהא יש מי שאוהב'.³⁸ ה'שוב' הוא 'בחי' ביטול במציאות מכל וכל שלמעלה מבחי' התפעלות האהבה ברשפי אש, כי התפעלות האהבה נק' יש, כי הרי יש מי שמתפעל, ובחי' הביטול נק' אין.³⁹ דברים כיוצא באלה אומר רש"ז גם בספר של בינונים: 'נשמת האדם אפי' הוא צדיק גמור עובד ה' כיראה ואהבה בתענוגי' אעפ"כ אינה בטילה במציאות לגמרי ליבטל וליכלל באור ה' ממש להיות לאחדים ומיוחדים ביחוד גמור, רק הוא דבר בפני עצמו, ירא ה' ואוהבו'. גם בעל 'אהבה רבה' הוא 'יש ולא אפס', ובבחינת אוהב הנושא עיניו אל מושא אהבתו, רחוק ממנו ורק מנגד רואהו, לא מתקיימת בו ולא מתגלה 'אמיתת ה' אלהים אמת', היא 'יחודו ואחדותו, שהוא לבדו הוא ואפס בלעדו ממש'.⁴⁰

רש"ז מסביר, שכבחינת ה'רצוא' שבדינאמיקה הנפשית⁴¹ נובעת האהבה מן 'ההכרה החווייתית' במרחק הגדול המפריד בין ה'יש' שבדיוטה התחתונה לבין העליונים. כתהליך של התעלות וכערגה של התנסות במתיקות הרוחנית המופלאה של דרי מעלה לא מתקיים

35. רוצה לומר: בניגוד לעבד.

36. ראה להלן, עמ' 409 ואילך.

37. תורה אור, נו ע"א, ד"ה אך ושמי ה'.

38. לקוטי דברים, מב ע"ב, ד"ה ענין ראש השנה.

39. שם, כט ע"א, ד"ה וכל בניך.

40. פל"ה, מד ע"א-ע"ב.

41. על 'רצוא' ו'שוב' ראה ערך 'חסידות', עמ' 782, 802; תורתה של החסידות, עמ' 93-94. וראה בהמשך.

ה'רצוא' אלא ב'אור הממלא' שבהוויית העולמות, כי רק בו יש מעלה ומטה.⁴² אור פנימי זה לא שורה בעולמות ולא מתגלה בקרבם – עולם עולם כפי שיעורו – אלא מכח מחיצות ה'יש', המפרידות בינו לבין 'האור הסובב'. ברור אפוא שבעצם קיומה יש באהבה משום ביטוי לתודעת קיומו הנבדל של האוהב. למרות מעלתה היתרה וחשיבותה הגדולה בדרך השתלמותו של אדם יש בה משום עדות לחסרון הטבוע בו וליחסייותה של האמת הנודעת בהתעוררותה: 'מדת האהבה אע"פ שהיא לדבקה בו ממש אעפ"כ אינה רק אמת של האדם ואין זה עדיין אמת ה', כי אמת ה' היינו שהוא אחד ואין עוד, ואין מי שיאהב כלל'.⁴³ בדברים אלה מתגלה גם תוכנו של רצון הלב, כמוהו כמציאותו כשלעצמה, כעדות לבחינת ה'יש' שבאהבה. כהרגשה עזה של צמאון נובעת האהבה, כאמור, מהכרת ריחוקו של אדם מאלוהיו ומהתנסותו הקיומית בעולמו ובעילומו של ה'יש' האפל: הכרה רבת יסורים, שיש בה כדי להרעיש ולזעזע את מערכי הלב בלילותיה הקודרים של המציאות הגשמית: האהבה היא 'מחמת ריחוק, כי לפי הריחוק כך תגדל האהבה וההמשכה ממטה למעלה ביתר שאת להיות "נכספה וגם כלתה נפשי לחצרות" (תה' פד, ג) כו', ו"נפשי אויטיך בלילה" (יש' כו, ט), בלילה דוקא, שלא שייך להיות מתאוה אא"כ חסר לנפשו הדבר ההוא שמתאוה אליו'.⁴⁴ האהבה היא פנומן מובהק של עולם הנפרדים, ומקורה בהסתרה של ההוויה האלוהית.⁴⁵ האוהב משול לבן, שכרחקו מבית אביו הוא מתאוה ומשתוקק לראות פניו, הווי אומר – לגלות את האור הגנוז, אור הפנימיות האלוהית, מתוך האפלה העוטפת אותו.⁴⁶ עונֵיה של המלכות נתגלגל בתיאורו של רש"י לדלותה של הנשמה ולעליבות מעמדה במצולות המציאות הגשמית. דלות זו היא מקור חולי אהבתה ותוחלתה הגדולה, כשאהבה זו, באספקט טראגי המתגלה בה, הינה ביטוי לערגת-תמיד אל שלעולם לא תשיג אלא לרגע קטון:

כל ימות החול כנסת ישראל הוא בבחי' 'חולת אהבה' (שה"ש ב, ה) ... מפני שהיא בבחי' עני דלית ליה מגרמיה כלום, ונכספה וגם כלתה נפשה לעלות אל דודה להתכלל באור ה' אין סוף ב"ה... ואהבה בכלות הנפש כזו הוא בחי' 'חולה' מפני תוחלת ממושכה אשר תמיד נכספה וגם כלתה, ולא תגיע לזה כל ימי חייה.⁴⁷

ערגת עולמים זו שבהתעוררות אדם ממטה למעלה להמשיך את האור האלוהי ממעלה למטה – ערגה שדרך קבע לא יגשימנה אדם לעולם – היא מקור הדינאמיקה הנפשית המורכבת של 'רצוא' ו'שוב', שהבדל מכריע ביניהם. למרות מעלתה הגבוהה של האהבה

42. לקוטי דברים, כט ע"א, ד"ה וכל בניך.

43. שם, פא ע"ב, ד"ה אך בחי' עצרת.

44. תורה אור, לז ע"ב, ד"ה באור ענין רני.

45. לקוטי ויקרא, טז ע"ב, ד"ה הים ראה.

46. לקוטי דברים, ז ע"ב – ח ע"א, ד"ה וידעת היום.

47. שם, צו ע"א, ד"ה אך אין דבר. על מוטיב זה של געגועים אינסופיים ראה תורתה של החסידות,

עמ' 79-85, 90-92.

כבחינת ה'רצוא' באה תכלית הבריאה לכלל השלמתה בבחינת ה'שוב' דווקא.⁴⁸ ה'רצוא' הוא בחינת האור החוזר, המסתלק 'ליכלל באור א"ס ב"ה', ובמובן זה, כ'הפך בחינת המשכה והגילוי למטה', מנוגד הינהו לתכלית הבריאה כפי שנצטיירה ונתגבשה ברצון אלוהים, שמעצם מהותו כרצון טמון בו דחף הזרימה, הגילוי וההתפשטות.⁴⁹ בחינת ה'שוב' מציינת את המשכת האור האלוהי להשרותו בקרב התחתונים, שיתעלו – מכח ה'רצוא' הניעור תחילה – לשמש דירה ומשכן לקדושתו המתפשטת. בחינת ה'רצוא' מבטאת את כיסופי הנפש לצאת מכלי גופה ולשוב אל שורשה העליון. הצו הספיריטואלי המרכזי של חיי אדם, שאינם ברשותו, כי על כורחו חי הנהו (אבות ד, כב), הוא 'שיתחזק במעוזו... כדי להיות לו ית' דירה בתחתונים... שיהיה הוי' בבחי' אלקיך, דהיינו שיהיה שורה ומתלבש בתחתונים... וזהו בחי' עצרת של ז' ימי הפסח לעצור ולכלוא את הרוח והנפש, שלא יצאו מנרתקן ויתבטלו ממציאותן באהבה רבה זו, רק להיות כאש עצור בלבו בבחי' רצוא ושוב'.⁵⁰ אדם נתבע אפוא לקשר עצמו בעבותות המציאות הקונקרטי – מבלי לוותר כהוא זה על משימת הספיריטואליזציה, העילוי והקידוש, המוטלת עליו לגביה. עליו להתיר עצמו מבית האסורים, אך לא לצאת ממנו, אלא לגלות את האפשרות לחיות חיים של חרות רוחנית גם בין כתליו.

אמור מעתה: ה'יציאה מן הכלים' והסתלקותה הגמורה של הנפש ממשכנה הגשמי בהתעלות האכסטאטית הגדולה של אהבת אלוהים מנוגדות לתכלית הבריאה, שהיא גילוי האור האלוהי גם 'למטה'. גילוי זה לא יכול להתרחש אלא בכלים, המגלמים את עקרון הצמצום וההגבלה שבמציאות הסופית: בעצם תהליך הגילוי שמתחולל בו מעיד המתגלה על עצמו שיש בו בחינה של סופיות, שהרי לעולם הוא מתגלה בגדריו ובתחומי הווייתו המצומצמת. כל שמתגלה הינו סופי, ורק הסופי מתגלה ונודע. חובתו הגדולה של האדם היא, על כן, לקיים את העולם במסגרות קיומו כתחומה של ההתגלות האלוהית, אך לא להשאירו כמות שהוא, אלא לעשות לזיכוך כליו, על מנת שהאור האלוהי יוכל לזרום אל תוכם באין מפריע. גניזתו של האור בידי אלוהים בראשית ימותיו של העולם שוב אינה מצטיירת כפרי הזעם האלוהי על חטא אדם וקלקוליו, אלא מתגלה כמודל לפעולתו הרוחנית, כשייעודו הדיאלקטי – לגלות את האור ולגונזו, לגלותו ולגונזו, כי רק בגניזתו בבחינת ה'שוב' מתקיים האור ומתגלה, ורצון אלוהים נודע.⁵¹ התפרצות סוחפת של אור יתר בהתעוררות אכסטאטית נטולת מעצורים היא גילוי של עולם התוהו בנפשו של אדם, עולם של אורות שכליהם קטנים מהכילם ושל נשמה שגופה צר משאתה, בעוד עולם

48. לקוטי דברים, פז ע"ב, ד"ה ולתוספת ביאור ענין שלח; לקוטי תורה על מגילת שיר השירים, ווילנא תרס"ד (להלן: לקוטי שה"ש), לו ע"א, ד"ה הסבי עיניך.

49. לקוטי במדבר, נח ע"ב, ד"ה וזהו ענין מעשה פרה.

50. לקוטי דברים, פא ע"א, ד"ה וזהו ענין ז' ימי הפסח.

51. שם, פז ע"א, ד"ה ביום השמיני. בהשקפה זו יש, כמובן, משום ניגוד ברור לעמדה האקוסמיסטית: לא לביטולו של היש' שואף האדם, אלא אדרבה – לגילוי האור האלוהי על ידו ובתוכו.

התיקון הוא עולם של כלים מכלים שונים להשראת האור האלוהי. ה'רצוא' הוא התוהו וה'שוב' הוא התיקון בהוויית האדם.⁵²

התהליך הדינאמי של 'רצוא' ו'שוב', ואם תמצא לומר – 'רצוא' שהוא צורך 'שוב', איננו חד-פעמי, אלא מחזורי וספיראלי, והוא טבוע בחותמה של התעלות בלתי פוסקת. בהתרחשותו החוזרת ונשנית מגלה אדם – פעם אחר פעם – אור גדול ורב יותר: ככל שמתעצם מאמץ זיכוכו של היש' ביגיע רוחו של אדם להשתחרר מגשמיותו בבחינת ה'רצוא', כך יכול הוא להמשיך אל קרבו – בבחינת ה'שוב' – אורם של רבדים נעלמים יותר, שטרם נחשפו בפנימיות עולמו. נמצא אפוא ש'יש רצוא אחר השוב ושוב אחר הרצוא'.⁵³ תהליך דיאלקטי זה, הנמשך תמיד, הוא יסוד כל התורה וכל העבודה כולה.⁵⁴ דיאלקטיקה זו היא מהות התהליך הדינאמי של החיים – החיים האלוהיים – כפי שהם מתגלים בנשימתו של אדם ובפעימות לבו: 'נשמה מלשון נשימה שבאדם שהיא בחי' רו"ש. כי הנשמה היא כמ"ש (יש' מב, יד): "אשום ואשאף יחד", ששואף ההבל ונכנס ויוצא, וע"ש זה נק' נשמה, שהיא מקור כל הנשימות וכללותן. ולכן הלב דופק תמיד ברו"ש, משא"כ שאר כל האברים שוקטים ונחים, ועל עמדם יעמודו, כי רוח החיות של הנפש הוא בדם הלב דוקא... ע"י בחי' רצוא שבעבודת האדם כף הוא למעלה בחי' הסתלקות וצמצום אוא"ס ב"ה, וע"י בחי' שוב כך הוא בחי' המשכת אוא"ס ב"ה בהשתלשלות המדרגות למטה מטה'.⁵⁵ תהליך דיאלקטי זה מבטא את מהות החיים האלוהיים הפורצים מתוך האדם וזורמים באותה שעה אל קרבו משום שהוא לבדו מאפשר את התגלותם: אין בכח הנפש להכיר את אור האהבה הגדולה שניעורה בפעילותה המתבוננת אלא בבחינת 'רצוא ושוב',⁵⁶ כלומר – רק בכנסה את האור המתגלה בכלים של תורה ומצוות, בד' אמותיה של ההלכה וקיומה. עצמתה של האהבה המתלקחת בבחינת ה'רצוא' עלולה להיות כה גדולה, עד שיש בה כדי לזעזע באופן חמור את מסגרת הקיום, ולכן צריך אדם, כפי שראינו, להתחזק במעוזו שבעתיים. לעתיד לבוא, לכשיזדכך הכלי כזוכית שקופה, ו'קליפה המסתרת גילוי אלקות' לא תהא עוד, 'א"צ כלל ענין בחי' הביטול של היש, שזהו בחי' הרצוא דעכשיו לצאת מבחי' ההפך המנגד... שאז כיון שיהיה הגילוי למטה כמו למעלה א"כ אין שייך רצוא'.⁵⁷ רש"ז נוקט גם נוסח אחר בהתייחסו למעמד ה'רצוא' בחזונו האסכאטולוגי: לעתיד לבוא, הוא אומר, משתועבר רוח הטומאה מן הארץ, 'תהי' מעלת אתערותא דלתתא גדולה וגבוה לאין קץ מצד עצמה, שלא תצטרך לאתעדל"ע... כי בחי' ארץ רצוא וצמאון שמיסוד האש שלמטה תהא עולה למעלה למעלה ונכללת באור א"ס ב"ה

52. תורה אור, כה ע"א, ד"ה וביאור הדברים.

53. לקוטי במדבר, כ ע"ב, ד"ה והנה בעבודת ה'.

54. שם, נו ע"א-ע"ב, ד"ה וזהו וידבר ה'.

55. תורה אור, לו ע"א-ע"ב, ד"ה אך היינו. וראה גם שם, ב ע"ב, ד"ה אך הנה.

56. שם, צו ע"א, ד"ה הנה ענין קיים.

57. שם, ב ע"ב, ד"ה והנה כ"ז.

מאליה ומעצמה.⁵⁸ העולם כולו יהא אחוז אז, מעצם הווייתו המזוככת, בתשוקה עצומה, שפירושה התעוררות כבירה של זרם החיים האלוהיים, המפכים, לפי שעה, אך בסתר ובחשאי. התעוררות זו ש'מאליה ומעצמה' – תיגלה לעתיד לבוא כפיסגת שלמותו האלוהית של האדם, אולם כיום הזה יש צורך ביגיעה רבה להתגבר על העולם במישור של ההתמודדות הנפשית: 'הנה הגוף והעולם הם המעלימים ומסתירים על קדושת נפשו, כי עולם מלשון העלם,⁵⁹ שלא יתפעל ולא יתלהט בנפשו להיות בחי' רצון וצמאון ותשוקה מורגשת בנפש שוקקה'.⁶⁰ מתוך כלל הדברים המסקנה ברורה: בתיאורו של ה'שוב' כתכלית הבריאה אין כדי לגרוע ממעמדה המרכזי של התעוררות האהבה בבחינת ה'רצוא' – לא לעתיד לבוא, ובודאי לא במציאות שטרם נתקנה. האהבה היא, ללא ספק, הפנומן החווייתי המרכזי של ה'הומו רליגיוזוס' בתפיסתו של רש"ז. ה'שוב' קונה את משמעותו רק בזיקתו הדיאלקטית אל ה'רצוא', שההתלקחות הרוחנית הגדולה המתרחשת בו קודמת לו וחוזרת ומתגלה גם אחריו. דווקא בבואה ממרחקים יש בכח האהבה לקרב אדם לאלוהיו ולמעט את מחיצות ה'יש' המפרידות ביניהם.

ב. 'האהבה המסותרת'

בעצם הווייתה טבועה האהבה בנפשו האלוהית של כל אדם מישראל⁶¹: 'טבעית' היא בנפש האלוהית 'מצד שרשה ומקור חוצבה', אך בשל הסתרה 'צריך להוציאה מן ההעלם אל הגילוי'.⁶² היא בבחינת 'אהבה משכבר', אהבה ששורשה בהתכללות נפשות ישראל ובהתייחדותן במחשבה האלוהית הקדומה: 'פי' "שאהבה נפשי" (שה"ש ג, א) בקמץ הוא לשון כבר, מה שאהבה כבר, היינו כי ישראל עלו במחשבה הקדומה... ומבחי' זו נמשך בה אור הגנוז הוא בחי' אהבה המסותרת'.⁶³ 'טבעית' היא אפוא בנפש האלוהית על פי עצם מהותה כ'חלק אלוה ממעל ממש', 'כמו הבן שנמשך ממות האב והיה עצם א' עמו, רק

58. לקוטי במדבר, ו ע"א, ד"ה והנה כל זה. בהערת סוגריים מוסיף העורך, שמעלה יתירה זו של ה'רצוא' היא מעלת הזהב על הכסף שבסש"ב פ"נ.
59. ראה תורת הבריאה, עמ' 323; חלמיש, עמ' 115.
60. לקוטי במדבר, ה ע"ב, ד"ה אך בהיות הנשמה.
61. שם, כד ע"ב, ד"ה והנה התעוררות הרצון. בערך 'חסידות' מתוארת קביעה זו כ'חידוש החב"די המקורי ביותר בפרשה זו' (עמ' 814). על מדרגה זו ראה חלמיש, עמ' 320–323.
62. לקוטי ויקרא, ב ע"ב, ד"ה וזהו אדם. על משמעות ההסתר ראה להלן, עמ' 370–371.
63. לקוטי דברים, לב ע"ב, ד"ה אך עוד אחת. רש"ז משתמש במוטיב המדרשי על אור ש'כבר היה' (בר"ר ג, ב). במאמרים שונים מתייחס רש"ז אל מקור הנשמה במחשבה האלוהית. שלא כמלאכים, שנתהוו בדבר האל במעשה בראשית (לקוטי דברים, א ע"א, ד"ה ציון במשפט תפדה; שם, כד ע"ב, ד"ה ושמתי כדכד; שם, נ ע"א, ד"ה כי כארץ. על בריאת המלאכים ראה א"א אורבך, חז"ל – פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט, עמ' 180–181), קדמה מציאות הנשמות לששת ימי בראשית (לקוטי דברים, שם), שכן מחצבן של הנשמות הוא במחשבת המאציל,

שרש"ז מתארה כבחינת ה'ממלא' שבעולמות (ראה עוד שם, כה ע"א, ד"ה כי הנה אור א"ס שם, סט ע"א, ד"ה שבת שבתון; והנה משם ירדה). כקדימת המחשבה לדיבור אצל האדם קדמה מחשבה זו לדיבור האלוהי, שבא לראשונה לידי גילוי בעשרה מאמרות שבהם נברא העולם, לרבות המלאכים. 'הנשמות נלקחו מאותיות מחשבתו ית' והן הן ס"ר אותיות שבתורה, שהן כנגד ס"ר נשמות, שבהם כלולים כל הנשמות שבאוצר... וא"כ הרי מקורן ושרשן הוא גבוה מאד נעלה' (שם, כד ע"ב, ד"ה ושמתי כדכד. וראה לענין ההתאמה המספרית בין אותיות התורה לנשמות ישראל: ג' שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ז, עמ' 65-66). כלומר, מקורן של הנשמות הוא באותיות המחשבה האלוהית, שאינן אלא אותיות התורה, שעל פי מדרש חז"ל קדמה לעולם כתכניתו הקדומה או כמחשבת בריאתו (בר"ד א, א). הקביעה, כי ישראל 'עלו במחשבה' (שם שם, ד) באה ללמד על קיומן של הנשמות במחשבה האלוהית בבחינת שורש מציאותן ומחצב הווייתן (לקוטי דברים, א ע"א, ד"ה ציון במשפט תפדה; שם, כד ע"ב, ד"ה ושמתי כדכד; שם, כז ע"א, ד"ה ומעתה יובן; שם, לב ע"ב, ד"ה אך עוד אחת; שם, מד ע"ב, ד"ה והנה אמרו רז"ל. ראה גם סש"ב, פ"ב, ו ע"א).

בהתאם להבחנה בין הספירות ככלים לבין עצמות אור אין-סוף שבתוכן קובע רש"ז, ש'מקור הנשמה הוא מבחי' פנימית הכלים, שהן פנימיות ע"ס דאצילות, שהן כגופא לגבי נשמתא בחי' אור א"ס השורה ומתלבש בתוכם'. פנימיות הספירות אינה אפוא אלא בחינתם הפנימית של כליהן, ולא עצמות האור השופע בתוכן (על פנימיות הכלים וחיצוניותם ראה ר' חיים ויטאל, עץ חיים, ירושלים תר"ע, שער ב, ענף א, טו ע"א). בשל מקורה של הנשמה בכלים דאצילות היא קרויה 'טהורה', שכן 'לא שייך שם זה אלא בבחי' איזה דבר שהוא יש, ונתפס בו איזה ממש, אלא שמהות הוה הוא בהיר מאד וזך, והיינו בחי' כלים דאצילות' (לקוטי דברים, כז ע"א, ד"ה ומעתה יובן. וראה שם, סט ע"א, ד"ה שבת שבתון; ע ע"ב, ד"ה ענין ירידת הנשמות). לפנינו שתי קביעות העולות בקנה אחד: המחשבה האלוהית - כמקור הנשמות - אינה אלא פנימיות הכלים דאצילות, כפי שרש"ז אומר במפורש (שם, כז ע"א, ד"ה ומעתה יובן). מכיון שכל ג' בחינות הכלים - פנימיותם, אמצעיתם וחיצוניותם, שהם מחשבה, דיבור ומעשה דלעילא - מתלבשות בבי"ע ונעשות נשמה להם, הריהן בחינת ה'ממלא' שבעולמות (שם, ע ע"ב, ד"ה ענין ירידת הנשמות. וראה חלמיש, עמ' 63). כהיותן כלולות בשורשן (פנימיות הכלים, בחינת מחשבת המאציל, המתלבשת בעולם הבריאה כנשמה לו) ומיוחדות עמו, שרויות הנשמות בהוויית הטוהר הקדום (כפי שמלמדת ברכת 'אלוהי נשמה' שבברכות השחר). במעמד זה מדגיש רש"ז את אופייה האלוהי של הנשמה, שבהיותה מן הכלים דאצילות, שהם 'אלקות ממש', בבחינת 'איהו וגרמוהי חד' (ראה הקדמת תיקוני זוהר, ג ע"ב) (שם), הריהי 'בחי' אלקות ממש' (שם, סט ע"א, ד"ה שבת שבתון). בבחינת 'טהורה' הריהי 'חלק אלוה ממעל' (שם, עד ע"ב, ד"ה האזינו השמים), כלולה בו ומיוחדת עמו (ראה גם דברי חלמיש, עמ' 165). אך זו אינה מדרגתה העליונה. לכלל מדרגה גבוהה הרבה יותר תתעלה הנשמה לכשתצא מכלל 'טהורה' ותבוא לכלל 'קדושה', משתצא מבחינת ה'ממלא' ותתעלה אל ה'סובב', משתפקיע עצמה ממסגרות הקיום הנפרד, המתעצם כתחומי עצמו, ותתעלה לכלל ביטול בעצמות האור הסובב. אולם על מנת שתתעלה אל הפסגה הנישאה הזו של הקדושה שמעבר לעולמות עליה לירד תחילה מטה מטה - ירידה שהיא צורך עלייה יתרה (ראה תורתה של החסידות, עמ' 122-128): ירידה מבחינת ה'ממלא' צורך העלייה היתרה אל בחינת ה'סובב'. הדרך אל ה'סובב', הדרך העולה, היא דרך הערת ה'סובב' שבנפש אדם, הערת האהבה שבבחינת היחידה, הערת רצון

שאח"כ נמשך להיות דבר בפ"ע.⁶⁴ אמור מעתה: מקורה של האהבה הוא בחוויית הניתוק והפירוד של הנשמה ממקורה, אך בעצם קיומה היא מעידה, שפירוד זה לא מוחלט הנהו, ושהקשר עודנו קיים, וקיים יהיה, גם אם רק בהעלם ובהסתר, לעולם. הנפש האלוהית מיוחדת 'בתכלית היחוד באור א"ס ב"ה ממש' (רש"ז אינו מתכוון, כמובן, לפשטו של הביטוי, ורצונו אך להטעים את הקשר ההדוק בין הנשמה למקורה), וגם ברדתה מטה מטה ובבואה אל ה'יש' להתלבש בגוף ובנפש הבהמית – אהבתה לעולם קיימת: אם בגילוי ובהתעוררות מורגשת בקרב הצדיקים, אשר מצד נפשם האלוהית 'חשקם ותשוקתם להתכלל באור ה' ולהבטל במציאות אליו ית' בכלות הנפש ממש מעומקא דלבא, וכל ימיהם תמיד הם בביטול הנ"ל,⁶⁵ ואם בהסתר ובהעלם בכללות כנסת ישראל, כשהיא 'עקרה לא ילדה' (יש' נד, א): 'שאינ לה בחי' לידה והתגלות האהבה לה', רק שהאהבה היא מסותרת בבחי' עיבור והעלם, וזהו בחי' 'עקרה'.⁶⁶ רש"ז חוזר ומדגיש, שאהבה זו 'מיוסדת ומוטבעת בטבע נפשו האלהית' של כל אדם מישראל 'שלא להיות נפרד מיחודו ואחדותו ית',⁶⁷ ומכוחה 'אפי' קל שבקלים יכול למסור נפשו על קדושת ה'.⁶⁸ בחינת טבע טבוע היא המורשת הרוחנית של כלל ישראל מאז אבותיהם,⁶⁹ ושורשה באור א"ס שבנפש, הוא הוא הניצוץ האלוהי, ש'מלובש בבחי' חכמה שבנפש האדם יהיה מי שיהיה מישראל'.⁷⁰ בהיותה נובעת מרובד כה עמוק מציינת אהבה טבועה זו את רצון הנפש וחפצה 'ליפרד ולצאת מן הגוף ולידבק בשרשה ומקורה בה' חיי החיים ב"ה, הגם שתהיה אין ואפס ותתבטל שם במציאות לגמרי,⁷¹ שהרי בבחינת 'חלק אלוה' משתוקק ניצוץ זה לשוב ולהתכלל באורה הגדולה שממנה נעקר לירד אל בין הקליפות המחשיכות של העולם הזה. זהו הרצון הפשוט שבבחינת היחידה שבנפש, רצון נטול טעם מושכל ומודע 'ליכלל בעצמותו ית' דוקא⁷² ולהתעלות אל שלמעלה מן 'האור הממלא'. רצון זה מצוי, כאמור, אפילו בפחותי הערך, שכן 'כל אחד ואחד מישראל יש בו בטבעו בחי' מס"נ ורצון זה שלמעלה מהשכל, וכמבואר בספרים, שגם מי שאין לו אלא נפש או נפש דנפש, מ"מ גם בחי' יחידה כלולה בה'.⁷³ נכונותו של אדם 'להשליך חיו מנגד' במסירת נפש גמורה

אלוהים שבאדם, שכשיתגלה – בחינת היסוד הפעיל שבאדם – שוב לא ישתיר ממנו כלום, ובאפיסת עצמו יתכלל ב'אין' וישמש לו אך דירה ומשכן.

64. תורה אור, עז ע"א, ד"ה ובאור ענין זה.
65. לקוטי ויקרא, לט ע"ב, ד"ה כי תבואו.
66. לקוטי במדבר, ה ע"ב, ד"ה אך בהיות הנשמה. וראה התיאור שבתורה אור, לא ע"א, ד"ה וזהו ענין החלום; שם, פב ע"א, ד"ה וביאור הענין זה; שם, צד ע"א, ד"ה ויושט.
67. לקוטי דברים, לח ע"ב, ד"ה ולא אבה.
68. סש"ב, פי"ד, יט ע"ב.
69. שם, פט"ו, כא ע"א; לקוטי דברים, פג ע"א, ד"ה אך להבין.
70. סש"ב, פי"ח, כג ע"ב; לקוטי במדבר, צו ע"ב, ד"ה איתא במדרש תהלים.
71. סש"ב, פי"ט, כד ע"ב.
72. לקוטי דברים, כה ע"א, ד"ה כי הנה אור א"ס ב"ה. לביסוס הרעיון דורש רש"ז לרוב את תהלים עג, כה.
73. שם. וראה שערי קדושה לרח"ו, בני ברק תשל"ג, עמ' צא.

נובעת, כאמור, מרובד עמוק ביותר בהווייתו ואינה קשורה לשום טעם מושכל.⁷⁴ אדרבה, היא מנוגדת לטעם המהותי ביותר בשיקוליו של אדם, טעם 'כי הוא חייד' (דב' ל, כ). משמעו הקיומי של טעם זה הוא היאחותו של אדם בחיים האלוהיים הזורמים אל תוך העולם, ממלאים אותו ומתלבשים בפנימיותו לקיימו. במסירת נפש מותלטת מותר האדם על גילויים החלקי של החיים הללו, שבעצם התלכשותם מצומצמים הם בגדרי מציאות סופית, ומבקש להתעלות אל 'מהותו ועצמותו ית', ש'אינו בגדר עלמין כלל'.⁷⁵ מסירת נפש, שמציינת את 'הביטול במציאות ממש לא"ס ב"ה' כמושאו של הרצון הטמיר ואת הנכונות הגמורה למחות כליל את גבולות הקיום האינדיווידואלי, לא נובעת אפוא משיקוליו השכליים של האדם השרוי בגדרי ישותו המכונסת בעצמה ומודעת לעצמה, אלא מ'עצמיות הנפש שלמעלה מהשכל'.⁷⁶ רק בה טמון כוחו של אדם לחרוג אל מעבר לעולם, אל מעבר לעצמו.

בחינה טמירה זו שבעמקי הרוח קרויה בפי רש"ז 'פנימיות הלב'. הוא מתארה כ'רעותא דליבא ותעלומות לב אשר למעלה מעלה מן הטעם ודעת המושג ומושכל בכח השגת הנפש והשכלתה, והיא בחי' אלהות שבנפש המתגלה בבחי' יחידה שבה להשתפך נפשה אל חיק אביה ממש בבחי' ביטול'.⁷⁷ רצון נעלם זה שלמעלה מכל טעם ומעבר לשיקוליה של הבחירה החופשית הוא הוא 'האהבה המסותרת', שכיסודה של ההתעוררות הדתית בעבודת האדם זוכה בכתביו השונים של רש"ז לתשומת לב מרובה. אהבה הנמשכת מטעם כלשהו אינה בגדר מסירת נפש אלא אדרבה – ביטוי לאינטרסים הפרטיים של האדם. האהבה העליונה שבסתר הלב, שעל פיה האדם 'אינו רוצה להיות נפרד מיחודו ית', היא בבחינת "בכל נפשך ובכל מאדך" למסור נפשו ממש למעלה מן הטעם והדעת, והוא ההתקשרות במהותו ועצמותו ית'.⁷⁸ בהמשך נראה, שבחינת 'בכל מאדך', שהיא האהבה המופלגת ביותר, 'אהבה רבה', שניעורה לצאת מגדרי הכלים ולחרוג אל מעבר למסגרות הקיום המוכרות, מציינת את גילויה בפועל של 'האהבה המסותרת', שכבר בהווייתה הראשונית אין בה שיעורים ומידות, והיא לעולם רוחשת בסתר לכו של אדם מישראל.

משכנה של 'האהבה המסותרת' הוא, אם כן, בפנימיות נקודת הלב.⁷⁹ הניצוץ האלוהי, בחינת היחידה שבנפש. היא מציינת את תנועת החיים האלוהיים בנפש איש ישראל, שגם אם הירבה רשע ונשתקע בטומאה, סיתם, אמנם, את הבאר האלוהית שבלבו, אך לא עשאה בור של נחשים ועקרבים, והמים הצלולים עודם עומדים בתוכה.⁸⁰ בבחינת היחידה

74. את הקשר בין רובד הבלתי־מודע לבין הרצון ציין ג' שלום במאמרו: 'הבלתי־מודע ומושג "קדמות השכל" בספרות החסידית', דברים בגו, תל־אביב 1975, עמ' 360 (להלן: הבלתי מודע).

75. תורה אור, צט ע"א, ד"ה ובאור הענין.

76. לקוטי ויקרא, ד ע"ב, ד"ה והנה לפיכך.

77. לקוטי דברים, לה ע"ב, ד"ה אך בחי' פנימיות.

78. תורה אור, נג ע"א, ד"ה להבין מארז"ל.

79. ראה לקוטי דברים, ב ע"ב, ד"ה וביאור ענין זה.

80. ראה לקוטי במדבר, סב ע"ב, ד"ה אך להיות גילוי.

שבנפש, בחינת 'סוכ"ע' שבה, אין לאהבה זו מונע והפסק: כשם שב'אור הסובב' שבכללות ההוויה אין התלבשות והצטמצמות בבחינת עולם, ואין מיעוט במחיצות ומסכים, כך אף בממד המיקרוקוסמי של מציאותו: היחידה לעולם לא תהא מלובשת בלבושי טומאה (לבושי מחשבה, דבור או מעשה של עבירה), ועל כן הוּמָה באדם תמיד אותו חפץ טמיר להתכלל ולהתבטל באור א"ס באופן מוחלט. מכיוון שאינה ניעורה מכותם של דברי טעם מתוארת 'האהבה המסותרת' כ'שלהבת העולה מאליה': כיסופי דבקות עד כלות הנפש, שהם 'עיקר עבודת האדם'.⁸¹ רש"ז מדגיש, שאהבה זו המסותרת 'גדולה ורבה מבחי' האהבה הנולד' מהתבוננות', כלומר – מזו המתחדשת בתהליך השכלתו של המושא האהוב. בהיותה טבועה בנפש מעצם מהותה היא האור הראשון, 'אור זרוע לצדיק', אור שגנוז הקב"ה לא לצדיקים כי אם בליבותיהם⁸²: בהיותה למעלה מטעם מושג ומעבר להתחדשות הכרוכה בהשכלתו רוחשת אהבה רבה זו המסותרת בנפש ו'באה מלמעלה בבחינת מתנה': היא איננה פרי יגיעתו של אדם בעבודה הדתית. רש"ז מתארה כבחינתו המובהקת של עולם התיקון, ואם תמצא לומר – כאפשרות להגשימו במלואו: היא נובעת משם מ"ה ומהווה את בחינת התגלמותו באדם, וחז"ל רמזו אליה במאמרם (חגיגה ד ע"א, בשינוי קל מאד): 'איהו שוטה המאבד מ"ה שנותנים לו' (רמז למעמדה של האהבה המסותרת כ'מתנה'). כח זה של שם מ"ה (כח מ"ה, הצירוף הקבלי הידוע של אותיות חכמה, שהיא למעלה מן הכלים השבורים, כח החיים ומעין הראשית של העולמות כולם) נטוע בלב האדם כ'עץ החיים', שאדם צריך לגלות את הדרך אליו, עד אשר ישוב ויתאחו בו כבתחילה, קודם גירושו.⁸³ לכשיבקיע אדם דרכו אל אהבתו המסותרת, יסלק את הקליפות המעלימות ויגלנה מחביון נפשו, עד שאורה ישטוף וישרה בכל פינותיה, יתעלה אדם לכלל תיקון שלם ויתקן ככלי של קדושה וכדירה לאור א"ס גם 'למטה'.

לאור התיאורים הללו אך מובן, מדוע זה מפליג רש"ז ב'שבח' שורשה של 'האהבה המסותרת': בבחינת רצון היחידה ותשוקתה ליחידו של עולם ולקיום ייחודו ואחוזתו לבדם שורשה גבוה ביותר, ודוקא משום כך, כידוע לנו על פי הדיאלקטיקה החב"דית, היא מצויה בכל אחד מישראל.⁸⁴ רצון חבוי זה הוא שמקנה לישראל את מעמדם כעם קשה עורף, 'לפי

81. שם, ח ע"א, ד"ה וארשתך. וראה תורה אור, ח ע"ב, ד"ה מים רבים; לקוטי דברים, לח ע"ב, ד"ה ולא אבה.

82. תורה אור, מד ע"א-ע"ב, ד"ה וילקט. הכוונה, כפי שרש"ז מציין בהמשך, לכל אחד מישראל. על הזיקה ההדוקה בין האהבה המסותרת ל'אהבה רבה', העליונה שבמדרגות האהבה, ראה גם שם, יט ע"ב, ד"ה ובזה יובן מעשה. במאמר זה מדבר רש"ז על 'המדות שלמעלה מהשכל', שהוא כוללן – לא במקרה – בלשון 'אהבה רבה שיש בכל נפש'. במידות הנולדות מן השכל חל הפיצול והפירוד, 'כי אותו השכל שמוליד אהבה הוא אינו אותה ההשכלה המוליד יראה'. אך 'למעלה מהשכל' אין עדיין שום התחלקות. שוב באה כאן לידי ביטוי מרכזיותה של האהבה בהויית האדם. ראה גם לקוטי במדבר, פח ע"ב, ד"ה והנה במדת אהבה.

83. לקוטי ויקרא, ג ע"ב, ד"ה והנה זהו פי'. וראה להלן, עמ' 398-399.

84. לקוטי דברים, לט ע"א, ד"ה להבין שרש הדברים. על הדיאלקטיקה הקובעת, שכלל ששורשו של דבר גבוה יותר, כך נמוכים ופחותים יותר גילוייו במציאות הקונקרטיה, ראה ערך 'חסידות', עמ' 777-778; תורת הבריאה, עמ' 346-347; תורתה של החסידות, עמ' 124-126.

שהוא רצון פשוט בלי שום טעם ושכל מושג,⁸⁵ ושום סיבה מושכלת לא תעקרנו, על כן, ותטינו ממקומו. רש"י מתארו במאמרים אחדים כבחינת 'קדם' שבנפש אדם – בחינתה הקדמונית והאלוהית, שלא נתחדשה בה כפריו של מאמץ השכלה והשגה, וחובתו של אדם היא אך לגלותה במלואה. אהבה זו היא הנקודה הארכימדית של עולם התיקון שייכון בנפש אדם, והיא ניצבת כחומה איתנה שלעולם לא תימוט בגלי הטומאה: 'בחינה זו קיימת לעד, שישנה ודאי מסותרת בלב כל אחד מישראל, שיכול לעורר את האהבה בשעת תפלה וכיוצא בה'. ואף שהאהבה הגדולה חולפת לאחריה, והיא נותרת שוב אך מסותרת, ללא גילוי, מכל מקום היא 'בבחינת מקיף על בחינת חיצוניות הלב, בחינת "אחור"', שלא יפול אחור לגמרי באהבה רעה ח"ו, והיינו מפני שבחי' אהבה זו היא ודאי מסותרת בבחינת פנימית נקודת הלב וקיימת לעד, כל תמוט לעולם ועד, לפי שהוא בטבע הבריאה מששת ימי בראשית'.⁸⁶ נקודה ארכימדית זו, שהעולם כולו נשען עליה בחתירתו אל התיקון הנכסף, היא קוצה של יו"ד של שם הוי"ה: קוץ זה, שהמסורת הקבלית פירשתו, כידוע, ככתר שבמערכת האלוהות, מציין את האהבה המסותרת, בחינת הכתר (היחידה או הניצוץ הקדוש) שבנפש אדם.⁸⁷

כללו של דבר: 'האהבה המסותרת' היא שורש התגלותו הדינאמית של אלוהים בנשמת אדם. היא מציינת את המבוע של החיים האלוהיים, שגם כשיואט מהלכם בנפש אדם, לא תיפסק זרימתם לגמרי. היא נקודת המוצא של החיים הדתיים, וכל הישגיו הרוחניים של האדם תלויים במאמציו להעירה מתביונה. לא ייפלא אפוא, שגילוייה של 'האהבה המסותרת' ניצב במרכז חזונו האסכאטולוגי של רש"י כתכלית שלמותם של ימות המשיח.⁸⁸

להסתרה של האהבה שתי משמעויות, הקשורות זו בזו:

א. האהבה מסותרת במובן זה שהיא בלתי מורגשת, ואין בה (עדיין) היפעלות מודעת וגלויה. כבר למדנו, שהאהבה היא 'מרחוק דוקא',⁸⁹ ורק ההתנסות ההכרתית והחוויתית במרחק שבין האוהב למושא-אהבתו היא שמעירה אותה כהיפעלות מורגשת בלבבו. 'לעצמו' האדם 'אינו מרגיש שום אהבה, שהוא בבחי' יחוד בתכלית, וכמ"כ אהבה מסותרת בכל נפש מישראל להיות מיוחד בתכלית היחוד ברוך הוא, ולא בבחינת אהבה ותשוקה רק בבחי' כמו האדם עם חיות עצמו ממש'.⁹⁰ קודם רדתו אל ה'יש' וטרם התעוררו בהשתדלותו הגדולה להיחלץ ממנו ולהתכלל באמיתת ההוויה האלוהית, שאחת היא ויחידה 'למעלה' ו'למטה', מצוי אדם מעבר לכל אהבה מורגשת: כשהוא שרוי בד' אמותיה של הלכה לא

85. לקוטי דברים, יח ע"א, ד"ה ראה אנכי.

86. שם, פו ע"ב, ד"ה ביום השמיני.

87. לקוטי ויקרא, ד ע"ב, ד"ה והנה הגם שבתניא; לקוטי דברים, לט ע"א, ד"ה להבין שרש.

88. תורה אור, נה ע"א, ד"ה וארא; שם, צד ע"א, ד"ה ויושט.

89. ראה לעיל, עמ' 361-362.

90. לקוטי דברים, צב ע"ב, ד"ה להבין ההפרש. את המשפט שראשיתו במלים 'להיות מיוחד' איני מבין כמבטא את מושא האהבה, אלא את סיבת הסתרה, כלומר – להיותו מיוחד, משום שהוא מיוחד.

מצויה בלבבו 'שום הרגשת אהבה או תענוג, שאינו מרגיש את עצמו כלל, רק הוא בטל במציאות ואינו תופס מקום לעצמו כלל... ובזה הוא ממשיך המשכת יחודו ואחדותו ית' בכבודו ובעצמו כמו קודם שנברא העולם, שיתגלה למטה שגם עכשיו העולם כאין ואפס והי' כלא היה, ואין כאן לא מעלה ולא מטה'.⁹¹ בהתלקחותה וכהתפעלותה כהווייה מורגשת ומודעת לא נולדת האהבה אלא בעולם של ריחוק, ניתוק וקרע. מכיוון שהנשמות מיוחדות במאצילן בבחינת הניצוץ האלוהי שבקרבו, אור א"ס השוכן בחכמה שבנפש, וברובד העמוק ביותר של הווייתן הן בטלות בעצמותו לגמרי, בודען ידיעה עליונה, ידיעה שאינה יודעת את עצמה, אך אותו לבדו כמציאות מוחלטת, רוחשת האהבה שבפנימיותן בהעלם ובהסתר, ולא באה לידי גילוי שבהתפעלות. מקורה של 'האהבה המסותרת', הגנוזה בעמקי הנפש ללא היפעלות גלויה, הוא בייחוד הנפש במאצילה בבחינת היחידה, וממנה ראשית התעוררותה למדרגותיה.

ב. משמעותו האחרת של הסתר האהבה, משמעותו העיקרית, קשורה כתחום התגלותה: עולם של קליפות ומחיצות בנפש אדם. נעלמת היא אהבה פנימית זו ומסותרת כשל ערלת הלב המקיפה אותה ומונעת את התפשטותה והתגלותה. היא 'מלוכשת ומוסותרת כח המתאוה לדברים גשמיים מנפש החיונית ששרשה בחי' גסות הרוח משכא דחויא החופף ומסתיר על כח ובחינת אהבה זו', ומי שמבקש לעשותה 'טבע עצמותו ומהותו ממש מנקודת הלב ממש', או, במלים אחרות, לגלותה 'מנקודת האמת ממש', מ'פנימיות נקודת הלב ותוך תוכו', צריך לקרוע ערלת לבו ולהסיר מחיצות חיצוניות, עד שלא יהא עוד 'יש ונפרד בפני עצמו', ואזי יאיר אור האהבה בפנימיות נקודת הלב ומתוכה הארה כה גדולה, 'עד שתבטל כח מהות הנפש כשלהבת העולה מאליה להכלל ולהדבק באורו ית'.⁹² נפש כל אדם משתוקקת, אמנם, בפנימיותה אל שורש מחצבה, אך 'האהבה היא בגלות ומסותרת, כמו 'גלו לאדום שכינה עמהם' (ע"פ מגילה כט ע"א), פי' אע"פ שעושה מעשה אדום אע"פ כ שכינה עמהם, ויתלהב לב האדם להיות בטל נגדו ית'.⁹³ ה'שכינה' אינה אלא הניצוץ האלוהי הגולה, מקורה של 'האהבה המסותרת',⁹⁴ ועל האדם להוציאו מחביונו וכמעשה של גאולה רוחנית לגלות את מצפוני אהבתו הגדולה.

רש"ז מרבה לדבר על הסתרה של האהבה האלוהית וגלותה בגוף ובנפש הבהמית. אולם לאמיתו של דבר לא חלה גלות זו אלא על הבחינה המתפשטת מן החכמה 'בנפש כולה להחיותה. אבל שרש ועיקר של בחי' חכמה שבנפש האלהית הוא במוחין, ואינה מתלבשת בלבוש שק דקליפה שבלב בחלל השמאלי בבחי' גלות ממש, רק שהיא בבחי' שינה

91. תורה אור, נו ע"א, ד"ה אך ושמי ה'.

92. לקוטי ויקרא, מ ע"א, ד"ה כי תבואו. גסות הרוח תרתי משמע: הן מיקתו של מי ששבוי בידי הנפש הבהמית, והן – במשמעות מיטא-אנושית, אפילו מיטאפיסית – הרוח שנתעבתה ונעשתה גסה, או, במלים אחרות, המציאות הקליפתית שנתגלתה – גילוי של עיוות ועיקום – בהשתלשל מדרגותיה של המציאות הרוחנית.

93. לקוטי במדבר, פח ע"א, ד"ה אלה מסעי.

94. לקוטי ויקרא, מט ע"א, ד"ה וזהו ענין כל הברכות: לקוטי דברים, לה ע"ב, ד"ה אך בחי' פנימיות.

ברשעים ואינה פועלת פעולתה בהם כל זמן שעסוקים בדעתם ובינתם בתאות העולם;⁹⁵ ורק כשהם נקלעים לנסיון בדבר אמונה, שהיא למעלה מהדעת, לנסיון של קידוש השם, ניצורה אותה בחינה חבויה מתרדמתה לפעול פעולתה במסירת נפש גמורה. רש"ז מתכוון, כמובן, לניצוץ האלוהי, בחינת היחידה שכנפש: בעיסוקיו הגשמיים משכיחו האדם מעצמו, דוחקו אל קרן זווית בפאת לבו, ועוטפו חזור ועטוף בערלתו ובקליפותיו, בעוד חובתו לעשות להערתו ולגילוי - בהביאו את החיות האלוהית הרדומה לכלל אקטיביות. רש"ז מתכוון בנוסח זה להטעים את הוויית קדושתה של 'האהבה המסותרת', שהיא לעולם מעבר למגע זר ולעבודה נכריה, שום רצון ותאוה לא יעקרוה ממקומה, וכבודה לאחר לא תתן. נהפוך הוא: בהישענו על נקודת האהבה יכול אדם לשלוט על כל יצריו ולהופכם מן הקצה אל הקצה עד מסירת נפש גמורה.⁹⁶ אולם עצמתה של הנפש הבהמית היא, לעתים קרובות, גדולה כל כך, עד שהאדם אינו מרגיש כלל את האהבה שנדחקה אל הבלתי-מודע, כשבבחינת חיצוניות לבבו, ברובד קיומו התודעתי, שולטים רק יצריה הפארטיקולאריסטיים של המציאות הגשמית. בהיות 'ניצוץ אלהות שבתוכו מעוטף ומלוכש מרצונות אחרים' לא יכולה אהבתו של אדם להיגלות בהתלקחות מורגשת של 'רשפי אש' ניתזים.⁹⁷

בצירופן של שתי משמעויות אלה מתגבשת תמונה כרורה: התגלותה של 'האהבה המסותרת' בהתפעלות גלויה ומודעת והתלהטותה לכלל 'רשפי אש' אינן אלא יציאתה מתוך עולמם האפל של יצרי האדם בתהליך הכנעתם וביטולם. בתורו אחר בחינת ה'סובב' שבנפש מגלה האדם את המחיצות שגבהו בינו לבינו: מחיצות אלה (לבושי הגוף והנפש הבהמית) מונעות את התייחדותה הגמורה של הנפש במאצילה - שעה שהן מכסות ומעלימות את בחינת היחידה שבה, אור א"ס השורה בחכמה, שורשה של 'האהבה המסותרת'. העלמתה של היחידה בלבושי הגשמיות אינה אלא ביטולה - לפי שעה - של האפשרות המיסטית המזומנת לו לאדם לבוא לכלל התייחדות והתכללות בהווייה האלוהית. שכחת האהבה, שהיא גילוייה האקטיבי של הבחינה האלוהית שבנפש אדם, היא, כפי שראינו, סיטואציה קשה של גלות רוחנית. שעה שהאדם מכיר בריחוקו מן האור האלוהי, כלומר - בריחוקו ובהינתקותו מן היסוד המהותי ביותר שבו עצמו, ניצורה 'האהבה המסותרת' בלבבו, והוא מתקרב והולך אל שורש הווייתו. בעצם יציאתה של האהבה מתוך העולם וההסתר יש משום פריצת סגור הקליפות הרובצות סביב הלב. כך מתקיים בתהליך התפעלותה והתפעמותה של 'האהבה המסותרת', שכשלעצמה טבועה בנפש האלוהית מטבע ברייתה, התהליך ההדרגתי של 'אתכפיא' ו'אתהפכא'. מעתה מובן מדוע דווקא באהבה, בבחינת הכוסף העז לשוב מן המרחקים, מן השביה אל בית המלך, מן החושך אל האור - טמון הכח להתמודד עם ה'יש' ולעשות במאמצים מתמשכים ורצופים להכנעתו

95. סש"ב, פי"ט, כה ע"א. וראה לקוטי דברים, מב ע"ב, ד"ה תחת אשר.

96. לקוטי שה"ש, ה ע"ב, ד"ה והנה ככל הדברים. במאמר זה כורך רש"ז יחדיו את שתי משמעויותיה של האהבה המסותרת: 'מצד עצמה היא מסותרת שאינה נראית ונגלית בלב' בהיותה גנוזה בעמקי התת-מודע, 'וגם היא מכוסה בלבוש שק שמלוכשת בנפש הבהמית'.

97. לקוטי במדבר, פג ע"ב, ד"ה והנה כתיב.

ולחיפוכו. בתוקפה ובעצמתה של האהבה המתגלה יש כדי לקבוע את גודל הישגיו הרוחניים של האדם. על כן חייב אדם לעורר בקרבו בתמידות את האהבה לה' כשהוא אינו יודע לאות ביגיעתו להסיר את הערלה האוטמת ומטמטמת את לבו. הפריצה מתוך הלב – או אל תוכו – אינה יכולה להתרחש בנחת ובמתינות. בהיותה טמונה במעבה גשמיותו של אדם כרוך גילויה של 'האהבה המסותרת' 'בחילא סגי, דהיינו בכח גדול וחזק מפנימית ועומק נקודת הלב', ולכן מתגלה בה רובד טמיר ונעלם, 'טמירא דכל טמירין'. זהו כוחה היתר של התשובה, שבבחינת יציאת מצרים, יציאת 'האהבה המסותרת' ממצרי הלב, כרוכה בה המשכה – כבמתן תורה – 'מההעלם יותר אל הגילוי יותר'. בדרך זו ממשיכים ישראל מלמעלה – מעומק רוחם – את הרצון האלוהי, וכך, כ'עושי דברו' (תה' קג, כ), הם 'בונים ומתקנים דבר ה', שהוא, כידוע, מלכות שמים, מלכות כל עולמים, המבקשת להיגלות גם בכל ההעלמים.⁹⁸ זאת ועוד אחרת: על ידי כוח התשובה שמעומק הלב 'תהיה דביקת הנפש באלהים חיים יותר נפלאה ברעותא דלבא'. יתרונה יהא אז, כפי שעוד נראה, 'כיתרון האור הבא מן החשך דוקא', בהתלקחותם העזה של 'רשפי אש מן ההפוך' – כמשל סוחר ש'כל עיקר כוונתו להיות מפזר ונוסף עוד'.⁹⁹ כללו של דבר: מדרגות עילוי הרוחני של האדם הן הן מדרגות התגלותה של 'האהבה המסותרת' בעמלו של אדם וביגיע רוחו.¹⁰⁰ רש"ז מתאר שלוש מדרגות ביציאתה של האהבה מחביון הלב אל הגילוי.

ג. האהבה ש'במוחו ותעלומות לבו'¹⁰¹

המדרגה הנמוכה ביותר של התפעלות האהבה בצאתה מתוך הסתרה היא זו הקרויה 'אהבה מסותרת במוחו ותעלומות לבו', 'בתעלומות תבונות לבו ומוחו', 'בתבונת לבו ומוחו', 'בתבונות מוחו ותעלומות לבו'.¹⁰² באהבה זו אין משום 'חפיצה וחשיקה ותשוקה מורגשת בלב לדכקה בו', ועל כן מבדילה רש"ז מן האהבה ש'בהתגלות לבו', היא האהבה המתפעלת ומתלהטת לכלל 'רשפי אש', בבחינת 'אהבה מסותרת במוחו ותעלומות לבו'.¹⁰³ רש"ז לא מתייחס לאהבה זו ולא דן בה בדרושיו, אך בשני מאמרים הוא מפרש את הביטוי 'תעלומות לב' (תה' מד, כב) – היפוכו של הביטוי 'בהתגלות לבו' (מש' יח, ב), המשמש בידו לתיאור מדרגה גבוהה לאין ערוך בהיפעלות האהבה. במאמר אחד הוא מסביר, כי

98. שם, יד ע"ב, ד"ה והנה ע"י קיום.

99. תורה אור, כו ע"ב – כז ע"א, ד"ה וישב יעקב.

100. על יגיעו זה של אדם ראה, למשל, לקוטי דברים, מ ע"א, ד"ה כי ההרים ימוש.

101. טייטלבוים ותלמיש לא עוסקים כלל במדרגה זו. בקשר ליראה מתאר חלמיש (עמ' 315) את 'הדרישה הכללית' המצויה לגביה, שמקבילה, למעשה, למדרגתה הנמוכה של האהבה ויחד עמה ירדה כרוכה לעולם. אך הוא אינו מתייחס אליה, כמתחייב, במדרגה בפני עצמה.

102. שש"ב, פט"ז, כא ע"ב – כב ע"ב.

103. שם, שם, כא ע"ב.

'תעלומות לב' מציינות את 'פנימית נקודת הלב שלמעלה מהשכל',¹⁰⁴ כלומר – את האהבה המסותרת בעומק הלב, כשהיא עודנה גנוזה בבחינת היחידה שבנפש. במאמר אחר מדבר רש"ז על המידות הכלולות בשכל, שטרם הגיעו לכלל התגלות מורגשת ומושגת: 'זה נק' תעלומות לב שנכלל האהבה ומכוסה בשכלו והשגתו והתבוננותו', ומגודל התקשרותו של אדם במאמץ ההשגה הוא 'אינו מרגיש האהבה כלל' באותה שעה. השרוי 'בעומק השכל והעיון אינו מרגיש בשום מדה, אף שהמדה ודאי כלולה בההשגה'. 'בהתגלות הלב' בוקעות המידות ומתגלות 'בבחי' הרגש ליש' ודבר', אך קודם צאתן, כשעדיין אינן 'בבחי' הרגשה וישות כלל', הן קרויות 'בשם תבונה – אותיות בן ובת הכלולים בהתבונה והדעת ממש'.¹⁰⁵ לפנינו תיאור של מעלה מופלגת, שבה מתעלה אדם אל מעבר ל'יש' שבהרגש האהבה ומתכלל בעומק ההשגה באינטנסיביות כה גדולה, עד שכל גילויי הקיום האינדיווידואלי, כפי שהוא בא לידי ביטוי בהיפעלות המידות, נמחים ונמוגים: ריכוז כוחות הנפש ומיצויים עד תום בעומק ההשכלה אינם משיירים דבר מן האנרגיה המשמשת להזנת המידות ולקיומן. אך מתוך שני המאמרים ובצירופם מצטיירות 'תעלומות הלב' לא רק כפסגה נישאה בהתעלותו הרוחנית של אדם אלא גם כנקודת זינוק בראשיתה, כשאדם טרם יצא לעבודת הלב – טרם יצא למסע כיבושו והיפוכו בהערת האהבה הרוחשת בפנימיותו. זו המשמעות שמקנה רש"ז לביטוי בסש"ב: מכיון שאין באהבה ש'כתבונות מוחו ותעלומות לבו' משום הרגש ניכר ומובחן, והיא נסתרת בלב, שהוא מקום ההתעוררות וההיפעלות הריגשית, בבחינת 'רעותא דלכא שבתעלומות לב',¹⁰⁶ קרובה אהבה זו לאהבה הטבעית המסותרת בלב כל איש ישראל. אף בשם 'דחילו ורחימו טבעיים'¹⁰⁷ באה לידי ביטוי הקרבה הרבה שבין מדרגתה הראשונה של האהבה המתעוררת לבין האהבה המסותרת טרם היגלותה.

אולם למרות קרבה זו שביניהן, בהיות שתיהן משוללות התעוררות אמוציונאלית מורגשת, מתאר רש"ז את האהבה ש'במוחו ותעלומות לבו' כשלב ראשון בעבודתו הרוחנית של אדם: היא בגדר ראשית יציאתה של האהבה מן ההעלם, אולם התגלותה היא במוח ולא בלב, שבו עתידים להתלקח 'רשפי אש' בסערת היפעלותה הגוברת: 'צריך... לעורר האהבה הטבעית עכ"פ המסותרת בלבו שתהא בהתגלות מוחו עכ"פ'.¹⁰⁸ הביטוי 'על כל פנים' מציינ את המינימאליות שבתביעה: לפחות שלב נמוך זה חייב האדם להשיג.

104. לקוטי במדבר, ו ע"ב, ד"ה והנה כל זה הוא עכשיו. וראה גם שם, שם, ד"ה ביאור הדברים – תיאור האהבה המסותרת במוחו ותעלומות לבו' כבחינתם הנפשית של החסדים המכוסים ביסוד הבינה.

105. שם, צ ע"א, ד"ה והנה להבין.

106. סש"ב, פי"ז, כב ע"ב.

107. שם, פמ"ד, סג ע"ב. וראה עוד שם, פט"ז, כב ע"ב; שם, פל"ת, נא ע"ב; שם, פל"ט, נב ע"א – נג ע"א; שם, פ"מ, נה ע"א. פעם אחת מופיע הביטוי 'דו"ר טבעיים' גם בדרושים (תורה אור, עג ע"א, ד"ה ומעתה נבא) כשהוא מכוון ל'אהבה רבה', שעל זיקתה אל האהבה המסותרת כבר רמזנו לעיל, עמ' 367-368.

108. סש"ב, פמ"א, נז ע"ב.

התעוררותה של אהבה זו מתוארת כהצטיירותה השכלית בבחינת האידיאה של אהבת אלוהים: 'אך אם אינו יכול להוציאה אל הגילוי בלבו אעפ"כ יכול לעסוק בתורה ומצות לשמן ע"י ציור ענין אהבה זו במחשבה שבמוחו'.¹⁰⁹ מהו ציור שכלי זה? 'לזכור אהבתו לה' אחד במחשבתו וברצונו לדבקה בו ית',¹¹⁰ וביתר פירוט – 'שזוכר ומעורר את האהבה הטבעית המסותרת בלבו ומוציאה מהעלם והסתר הלב אל הגילוי במוח עכ"פ, שיהיה רצונו שבמוחו ותעלומות לבו מסכים ומתרצה בריצוי גמור באמת לאמיתו למסו' נפשו בפועל ממש על יחוד ה' כדי לדבק' בו'.¹¹¹ גילוייה של 'האהבה המסותרת' בשלב זה אינו אפוא בהיפעלותה הרגשית, אלא בזכירתה או בידיעתה השכלית, שדי בה כדי שיהא אדם מכוון על פיה את רצונו כרצון של קדושה ואליה לבדה. בפרק ט"ז שבסש"ב, שבו דן רש"ז באהבה זו בהרחבה, הוא מתארה כך: 'שהלב מבין (ולא ניעור להרגיש – י"י) ברוח חכמה ובינו' שבמותו גדולת א"ס ב"ה, דכולא קמיה כלא חשיב ממש, אשר על כן יאתה לו יתב' שתכלה אליו נפש כל חי לידבק ולהכלל באורו, וגם נפשו ורוחו אשר בקרבו כך יאתה להן להיות כלות אליו בחשיקה וחפיצה לצאת מנרתקן הוא הגוף לדבקה בו'.¹¹² ההתעוררות היא אפוא בבחינת 'אָתָה' (בוודאי על פי יר' י, ז) שבציורה השכלי של האהבה, הכרה – והסכמה – כי כך ראוי שיהיה, ואין היא מגעת עד הלב בהתלהטותו ובהתלקחותו: המוח יודע את 'האהבה המסותרת' שבלב ומסכים עמה, ומכוח הסכמה זו הוא מכוון רצונו של אדם ועומד על משמר קדושתו, אך בלב עצמו לא מתרחש דבר, ואהבתו שרויה בתעלומותיה. בהתייחסו אל תיאור מרכזי זה של האהבה הנידונה בסש"ב עורך רש"ז באחד מדרושיו הבחנה חשובה בין שתי בחינות ברצון: 'הא' הוא הרצון השורה במוחו בהעלם, שכשיתבונן המשכיל בגדולת א"ס ב"ה נולד ונתעורר הרצון במוחו, ועיין בס' ש"ב פי"ו, ועדיין הוא שורה במוחו ואינו מתפשט בלבו ממש, וזהו הנקרא רצון בלה"ק... והב' כשהרצון נמשך בבחי' גילוי בלב ממש, אזי נק' רעותא דליבא, והוא תרגום של רצון שבלה"ק, כמו שהתרגום ענינו הוא פי' הלשון הקדש וגילוי... כמ"כ הרעותא דליבא זהו הגילוי של הרצון שבמות, כי כשמתגלה הרצון ונמשך בלב זהו גילוי יותר'.¹¹³ ייעודו של אדם הוא להביא את המוח והלב לא רק לידי הסכמה במישור של ההבנה השכלית, אלא לידי אחדות אמיתית בגילוייה של השכבה העמוקה ביותר בנפש אדם: רצונו הטמיר של הלב, שהוא רצון היחידה, שהוא הוא רצון יחידו של עולם. על פי האונטולוגיה הקבלית-חסידית רצון זה איננו אך תביעה וצו אלא גם – ובעיקר – העצמות הטורנסצנדנטית של ההוויה האלוהית.

אף-על-פי שהתעוררות זו של 'האהבה המסותרת' היא מינימאלית, הריהי בבחינת עבודה, שבה יוכל אדם להתגבר על ה'טבע' שבחללו השמאלי של הלב ולשלוט בו.¹¹⁴ עבודה, שאין עמה התעוררות מינימאלית זו של האהבה, וזו 'נשארת מסותרת בלב

109. שם, פמ"ד, סג ע"ב.

110. שם, פמ"א, נו ע"ב.

111. שם, פל"ח, נא ע"ב.

112. כא ע"ב – כב ע"א.

113. לקוטי שה"ש, יג ע"ב, ד"ה והנה כתיב יפה את.

114. סש"ב, פט"ז, כא ע"ב.

כתולדתה כמו שהיתה קודם העבודה, אין בכוחה לעלות מ'עולם הפירוד' וליכלל בייחוד העליון, שכן 'לשמה ממש אי אפשר בלא התעוררות דחילו ורחימו הטבעיים עכ"פ להוציאן מהסתר הלב אל הגילוי במוח ותעלומות לבו עכ"פ... אי אפשר לעשות לשמו ית' באמת... בלי זכרון והתעוררות אהבתו ויראתו כלל במוחו ומחשבתו ותעלומות לבו עכ"פ'.¹¹⁵ מכיון שמוחו של אדם ברשותו, הרי 'כשיתבונן בו בגדולת א"ס ב"ה ממילא יוליד במוחו על כל פנים האהבה לה' לדבקה בו בקיום מצותיו ותורתו, ומכוח התגלות זו שבמוח יוכל לשלוט על חללו השמאלי של הלב ועל הנפש הבהמית השוכנת בו.¹¹⁶ בבחינת מדרגה בפני עצמה לא נידונה אהבה זו אלא בספר של בינונים, ואילו בדרושים, כפי שביררנו, היא אך רמוזה פעמים ספורות, שלא במסגרת דירוג שיטתי של היפעלויות האהבה. עובדה זו יש, מן הסתם, להסביר במגמתו של רש"י לקרב את משנתו אל הציבור הרחב בניסוחה הפופולארי בסש"ב. התעוררות מועטה זו, הקרובה אל האהבה הטבעית שבנפש האלוהית, אינה דורשת מאמץ אינטלקטואלי מייגע, ויכולה על כן להתקיים בלב כל אדם מישראל.

ד. 'אהבת עולם'¹¹⁷

בשל ריבוי ההיבטים בתיאורי אהבה זו, הקרויה גם 'אהבה זוטא' (בניגוד ל'אהבה רבה', העליונה שבאהבות), נקדים לדיוננו תיאור ממצה קצר, שעל פיו וכסדר סעיפיו נברר בהמשך את בחינותיה החשובות.

אהבה זו, שמתגלה מחביון האהבה הטבעית בכוחה של ההתבוננות השכלית, מבטאת את עמידתו של האדם בתוך העולם, את כוח השגתו בו ואת תשוקתו לשבור צמאנו הרוחני בדבקתו בחיים האלוהיים הזורמים בקרבו. דברים שאמרנו לגבי מהותה הכללית של האהבה, הנולדת ב'יש' ומגלמת את מציאותו המורגשת והמודעת, יפים לגבי מדרגה זו. היא מציינת את בחינת ה'רצוא' במאמציו של אדם להתעלות ממטה למעלה במדרגותיו המשתלשלות של הזיו האלוהי המתלבש בעולמות, ומקורה בחוויית ריחוקו של אדם משורשו ובהכרת התמעטותו של הזיו בסתר העולם. באהבה זו מתקיימת השתדלותו של אדם לעשות לביטול ה'יש'. פירושו של דבר זה הינהו, שמי ש'אהבת עולם' ניעורה בלבו עודנו שרוי בבחינת 'לגרמיה'. עז אמנם חפצו למשוך אל קרבו הארה גדולה מן האור האלוהי המתפשט, אך טרם נתעלה להפקיע את עצמו מעצמו ולהתייצב על גבולו של ה'אין' בביטול עצמו לגמרי. מכיוון שכוחו של אדם מוגבל להשיג את בחינת ה'ממלא' לבדה, נובעת האהבה המתוארת מבחינה זו שבאור האלוהי ואליה היא נושאת עיניה כמושא חפצה ותשוקתה. בשל זיקתה זו של אהבת ההתבוננות השכלית אל ה'ממלא' יש בה בחינה של סופיות: היא ניעורה ומתקיימת רק בשעת ההתבוננות (שבתפילה), ולאחריה היא חולפת ועוברת. יתר על כן: בנסיבות מסוימות, כאשר האדם מתרשל בעמידתו על משמר אהבתו, יש ל'חיצונים' אחיזה באנרגיה האלוהית, אשר שיקע בהערתה. רש"י מתאר אהבה זו כרצון שלמטה מן השכל, כלומר – כרצון שניעור בכוח פעולתו, ופירוש הדבר הוא, שהיא מתקיימת ב'חיצוניות הלב'. 'חיצוניות הלב' היא התחום, שהאהבה מתגלה בו כהרגש

115. שם, פל"ט, נג ע"ב.

116. שם, פ"ז, כג ע"א.

117. ראה חלמיש, עמ' 323-326.

מובחן ומודע; היא התחום, שבו נפגש האדם לראשונה עם עצמו ביגיעת רוחו, המבקשת מעלה ושלמות. בהתבוננותו מתייגע אדם וחותר להכניס אל פנימיות לבו, אך תחילה הוא נתקל בהווייתו החיצונית של הלב, שהיא בחינת ה'עולם' שבנפשו. או אז יודע האדם את עצמו בחוויה קיומית עזה, ש'אהבת עולם' משקפת אותה כהתלקחות מורגשת של רשפי אש מתלהטים.

מתוך תיאור זה מצטיירת, לכאורה, מדרגה פחותת-ערך, שבה שרוי אדם בגדרי עולמו המצומצם, מאין לו יכולת להמריא אל מעבר ל'יש' שבנפשו. אך רושם זה מוטעה מעיקרו. רש"ז מתאר את התעלותו הרוחנית של האדם כהליך הדרגתי, ש'אהבת עולם' היא ראשיתו, ו'אהבה רבה' – אחריתו ושיאו. ברציפות זו של מדרגות ההשתלמות מקנה רש"ז לראשונה מעמד חשוב ביותר כאקט של התגברות והתעצמות רוחנית אינטנסיבית במאמציו של אדם לפרוץ מתוך מחיצותיו או להבקיע לעצמו דרך אל נקודת האהבה הרבה שחבויה בפנימיותו. יתר על כן: מכיוון שאהבה זו מתקיימת ב'חיצוניות הלב', והיא כרוכה במגע עם העולם, נוטל האדם ממנו את האנרגיה האלוהית להגברתה. פירוש הדבר הוא, שבאהבה זו מתקיים תהליך הבירור: תהליך זה מציין את מאבקו של האדם (בבחינת הנפש האלוהית שבו) עם העולם הסוגר עליו, עולמו הצר והמצר והמעיק, הווי אומר – עם הנפש הבהמית, עד שיעלה בידו להופכה לקדושה. בניגוד ל'אהבה רבה', גילויה בפועל של 'אהבה המסותרת', שהיא בגדר 'מתנה', טבועה בנפש האלוהית מטבע ברייתה, כרוכה 'אהבת עולם' ביגיעה גדולה לקרוע את ערלת הלב ולהסירה. אולם יגיעה זו שכרה בצידה, כשבכוח התבוננותו של אדם תסכים לבסוף גם נפשו הבהמית לאהבת ה', וכך מתקיים דווקא ב'אהבת עולם' יתרונו של האור הבא מן החושך. לבחינת 'מאוד' שב'אהבה רבה' אי אפשר לו לאדם להתעלות אלא בשיתוף כוחה היתר של הנפש הבהמית, כי הנפש האלוהית מוגבלת בתולדתה, וכוחה כוח התגלות בכלי המציאות ובמסגרותיה. יחד עם זאת חוזר רש"ז ומטעים את מגבלתה של האהבה השכלית, אהבת ההתבוננות, לחולל את הפיכתה הגמורה של הנפש הבהמית. הפיכה שלמה זו, בחינת שיאה של החוויה הדתית, לא תושלם אלא בהיגלות 'אהבה רבה' מחביון הערלה המוסרת.

מעשה נפנה לדיין שיטתי במהותה ובהיבטיה של 'אהבת עולם' על פי התיאור המוצע. מקור התעוררותה של 'אהבת עולם' מחביון 'האהבה המסותרת' והתלקחותה בלבו של אדם הוא בהתבוננותו השכלית. זו מכוונת כל כולה להיפעלות האמוציונאלית הגדולה, שבהתגלות מדרגותיה מתחולל שידוד מערכות בלבו של אדם. בהתבונן אדם 'בגדולתו ית' המחיה חיים, שהוא ממכ"ע, כאשר תוכל נפשו שאת, כל חד וחד לפום שיעורא דיליה, יצורו ה'רצון והאהבה הטבעית המסותרת שבנפשו לגלותה... לדכקה בו ית'.¹¹⁸ שלא כ'אהבה המסותרת', הטבועה 'בטבע תולדת הנפש האלקית, שהיא חפצה בטבעה להתכלל בא"ס ב"ה שהוא מקורה ושרשה', הלוא היא הקרויה במדרגת התגלותה בשם 'אהבה רבה', נולדת 'אהבת עולם' ומתחדשת 'מן ההתבוננות בגדולת אוא"ס ב"ה: כשיעמיק בשכלו ברוממות גדולתו ית' יולד מזה התפעלות בתשוקה והתלהבות אליו ית', כי "לפי שכלו יהולל איש" (מש' יב, ח), שהמדות נמשכים אחר השכל וההתבוננות.¹¹⁹ מושא

118. לקוטי במדבר, פא ע"ב, ד"ה והנה לפי שהתורה.

119. תורה אור, מד ע"א, ד"ה וילקט יוסף.

התבוננותו של אדם הוא השתלשלות מדרגותיו של 'האור המלא', שעל שום עילומו במסתרי העולמות קרויה ההיפעלות הניעורה מגילוי כשם 'אהבת עולם'. במישור המציאות הנפשית בא גילוי זה של האור לידי ביטוי בהתעוררותה של תשוקת החיות האלוהית לעלות מעלה מעלה וברצון נפשו של אדם 'לאור באור החיים'.¹²⁰ רש"ז מבהיר, ש'כאשר יתבונן ויעמיק בשכלו ותבונתו מ'קרב איש ולב עמוק' (תה' סד, ז), שכל השתלשלות העולמות אינן אלא זיו', בחינת 'אחוריים' שבהוויה (היא בחינת עילומו של האור שנתכסה בפנימיות העולמות, ואם תמצא לומר – היא בחינת העולמות עצמם, שאינם אלא גילוייה החיצון וחצרה האחורית של ההוויה האלוהית), 'ממילא יומשך לאהבת ה' לבדו'.¹²¹ אמור מעתה: בפעילותו המתבוננת מתגלה לאדם היחס המורכב שבין שתי בחינותיו של האור האלוהי.¹²² לכשיכיר וידע, שהחיות המקיימת את העולמות אינה אלא זיו האור והארתו שהועמה, ישאף באהבתו, רצון לבו, לעלות עדי מקורו של הזיו, אור א"ס ה'סובב כל עלמין'. כהתפעמותו וכהתפעלותו של הלב, המכונס בעצמו ומעוטף בקליפותיו, האהבה היא תהליך של גילוי בנפשו של אדם, גילוי סודו האלוהי של העולם וחיותו הגנוזה, שהרי התפעלות זו משמעה נביעה וזרימה מתחדשת של חיים אלוהיים בתוך הלב האטום. משום כך קרויה התפעלות זו, על פי מש' ית, ב, בשם אהבה 'בהתגלות הלב'. האהבה היא 'התפעלות הלב ממה שהוא ית' למעלה מבחי' ההשתלשלות, ואין ערוך אליו ית', אלא שמהווה כל העולמות בבחי' הוי"ה ע"י בחי' צמצום והתפשטות'.¹²³ במאמרים שונים מדגיש רש"ז, שמושא ההתבוננות הוא 'בחי' מלכותו ית' הממלא כל עלמין', שהיא אך בחינת השם שבהוויה האלוהית, כלומר – בחינת התפשטותה לזולתה והתגלותה בצמצומה ובמיצוטה.¹²⁴ ההתבוננות אינה, אפוא, כמה ש'על ה' (יש' נת, יד), 'למעלה מבחינת שם הוי' שאינו אלא זיו', שכן ברובד העליון של העצמות הטרינסצנדנטית בטלה כליל השגת הנבראים, והנשמות מתייחדות במאצילן 'למעלה מכדי כח השגתן'. על פי עצם מהותה ובגבולותיה מכוונת ההתבוננות אל שם הויה, שמבטא את עקרון התהוותם והשתלשלותם ההדרגתית של העולמות 'ע"י צמצום והתפשטות והמשכה'.¹²⁵ רש"ז מדגיש, שההתבוננות אינה מחדשת את האהבה; היא אך מעוררת את האהבה הטבעית ומביאתה לידי התפעלות גלויה: 'אין זה ע"י פעולת ההתבוננות לבדה שמתהווה מכח בינתו מדת האהבה מאין ליש, אלא ההתבוננות הוא הגורם להיות נמשך מבחינת אהבה המסותרת שישנה בטבע האדם מבחי' שלמעלה מן הדעת... להיות בגילוי הלב ע"י התבוננות

120. לקוטי דברים, יג ע"ב, ד"ה ויאכילך את המן.

121. שם, יט ע"ב, ד"ה אחרי ה' אלהיכם.

122. על ההתבוננות ראה אליאור, עמ' 158–162; ע' שטיינזלץ, 'חב"ד שבשיטת חב"ד', ספר הקן, ירושלים 1969, עמ' 51–65.

123. לקוטי דברים, ב ע"ב, ד"ה וביאור ענין זה.

124. שם, לה ע"ב, ד"ה כי תצא למלחמה.

125. שם, פה ע"א, ד"ה אך הנה נודע.

ודעת¹²⁶ מקומה של האהבה הפנימית הוא כמעמקיה של הנפש, בבחינת יחידה, ושם היא תקוקה כהווייה קמאית, ללא טעם מושכל וסיבה מושגת, שקדמו לה והולידוה. שלא כאהבה זו, שהיא למעלה מן השכל, אחוזה התלקחותם של רשפי 'אהבת עולם' בפעילותו המתכוננת של אדם כמסובב בסיבתו: היא משתלשלת מן השכל ומתפעלת מהשגותיו, ועל כן היא מתגלה 'למטה מהשכל' בבחינת 'חיצוניות הלב', שמציינת בהקשר זה – כאחד מהיבטיה – את ההיפעלות המושכלת והמוסברת:

חיצוניות הלב הוא למטה מהשכל ומקבל ממנו, כמ"ש (מש' יב, ח): 'לפי שכלו יהולל איש', שהתפעלות המדות שבלב הוא לפי השכל וכנודע, אך התפעלות זו שבמדות אלו הוא רק בחי' חיצונית הלב, ונק' רצון התחתון, שהוא בחי' רעותא דליבא, הנולד ונמשך מבחי' התכוננות השכל. אבל פנימית הלב, שהוא הנק' רצון העליון, אינו מקבל ונמשך מהשכל כלל, אלא הוא גם למעלה מהשכל.¹²⁷

'חיצוניות הלב' היא לאו דוקא טומאה, אף-על-פי שרק בה יכולים שלוחיה – כוחות הפירוד ומלאכי המחלוקת והקטטה – להאחו. בהוראתה הכללית מבטאת 'חיצוניות הלב' את עקרון ההסתגרות וההיבדלות הטבוע בעולם – גם במדרגותיו המתקנות – כשעודנו שרוי במחיצותיו וחצוי בעטיין – חיצוניות מושגת, מוכרת ומוסברת מזה, ופנימיות חתומה ונעלמת, שאחת היא בנמצאים כולם, מזה. באופן פאראדוכסאלי מתגלה חיצוניות זו דווקא באימאננציה של החיות האלוהית המתלבשת, ואילו ה'סובב' שרוי מעבר לה, נסתר מעין רואה ומתעלם בלבושיה. האימאננטי הוא הסתרו של הטרנסצנדנטי, שגם הוא, בחינת 'אין' המתפשט בכול, שורה בעולמות – ובלבבות – כפנימיותם האמיתית. ברור, על כן, מדוע נובעת ההתעוררות שב'חיצוניות הלב' מהשכלת סוד 'מלכותך מלכות כל עולמים' (תה' קמה, יג), כלומר – מגילויה ומהשגתה של החיות האלוהית האימאננטית שבעולמות,¹²⁸ ועל כן טבוע בה יסוד הצמצום וההגבלה שבעצם ההשגה האנושית: 'ענין השגת הנפש בחי' גילוי אור א"ס ב"ה בעלמא דאתגליא איך הוא ממכ"ע וסכ"ע וכו'" הוא 'לכל נפש כפי אשר תוכל שאת השגתה, כאשר יעמיק האדם בדעתו ויתכונן בגדולתו ית' – כל חד לפום שעורא דיליה'. בניגוד להשגה זו ניצבת הידיעה המוטבעת בנפש מעצם מהותה. ידיעה זו, כלשון רש"ז, אינה 'נגלית בהשגה והבנה המושכלת בטעם מושג ומוכן', ומקורה בקשר 'חזק מאד' בין הנפש לכין שורשה האלוהי, עד שבגודל געגועי נפשו 'בלי שום טעם ודעת' אדם 'גועה בבכיה ונותן את נפשו ממש בבכיותו... עד מיצוי הנפש ממש, כי אהבה זו נפלאה

126. לקוטי שה"ש, ה ע"ב, ד"ה והנה ככל הדברים.

127. לקוטי דברים, ג ע"ב, ד"ה וכמה בשופר. וראה עוד שם, לה ע"ב, ד"ה כי תצא למלחמה; שם,

מד ע"א, ד"ה והנה אמרו רז"ל.

128. לקוטי ויקרא, ג ע"ב, ד"ה והנה זהו פי' א'.

מאד מכאשר תוכל הנפש שאת השגתה.¹²⁹ הורתה של 'אהבת עולם' בפעילותו המתבוננת של האדם היא שהקנתה לה (וליראה שעמה) את הכינוי הרווח בספר של בינונים 'דחילו ורחימו שכליים'.¹³⁰

בזיקתה זו של 'אהבת עולם' לשכלו של אדם, ואם תמצא לומר – בשכליותה של האהבה, באות לידי ביטוי התנסותו הקיומית של האדם בתוך ה'יש' ותשוקתו לשבור צמאונו הרוחני בדבקותו בחיים האלוהיים. החוויה היסודית באהבה זו היא חוויית המרחק הגדול המפריד בין אדם לשורשו. הכרת הריחוק והניתוק מעוררת את הצמאון ואת תשוקת הדבקות בנפש אדם. צמאון זה הוא בבחינת 'נפשי אויתיך' (יש' כו, ט):

מפני שאתה ה' נפשי וחיי האמיתים, לכך 'אויתיך', פי' שאני מתאוה ותאב לך כאדם המתאוה לחיי נפשו, וכשהוא חלש ומעונה – מתאוה ותאב שתשוב נפשו אליו, וכן כשהוא הולך לישן מתאוה וחפץ שתשוב נפשו אליו כשיעור משנתו; כך אני מתאוה ותאב לאור א"ס ב"ה חיי החיים האמיתיים להמשיכו בקרבי.¹³¹

בהקשר זה באה לידי ביטוי זיקתה של 'אהבת עולם' לבחינת ה'ממלא' (בעולם ובנפש): בעמל רוחו מתעלה האוהב מהתנסותו הקיומית בעצמו למפגש עם האלוהי שבפנימיותו, כשהוא איננו מוותר על הממד האינדיווידואלי של קיומו כפרט, החותר אל הדבקות הרוחנית למלא חסרונו ולשבור, כאמור, את צמאון נפשו. עמדה זו באה לידי ביטוי ברור בדבריו של משה:

'לאהבה את ה' אלקיך... כי הוא חייך' וגו' (דברים ל, כ), דהיינו לכשיתבונן איך הוא אוהב חיי נפשו ורוצה מאד בקיום חיותו שלא יפסוק ממנו ח"ו, וזאת ישים האדם אל לבו, כי הוא ית' הנה הוא עצמו החיות שבקרבו וחיי ממש, שהוא חיי העולמים עליונים ותחתונים, וזהו 'ובכל נפשכם' (דברים יא, יג), שכמה כחות יש באדם בנפש החיונית, כמו הזון והדוחה והמעכל כו', וכן בנפש השכלי כו'. ולאהבה זו שתקבע בלבו צריך עבודה ועמל גדול ויגיעה רבה בהתבוננות הנ"ל במוחו ומחשבתו, ונקרא אהבה זו אהבת עולם בחי' ממלא כל עלמין כנודע.¹³²

'אהבת עולם' היא אפוא ביסודה חוויית התנסותו של אדם בעצמו. אולם על פי ציוויה הספיריטואלי של החסידות הכוונה איננה להתנסות בממדיה הקיומיים – הביולוגיים והרוחניים – של הווייתו הפרטית, אלא להתנסות של קדושה, שבה מכיר האדם 'כי הוא ית' הנה הוא עצמו החיות שבקרבו וחיי ממש'. ב'אהבת עולם' מתחולל המפגש בין הכרת

129. לקוטי במדבר, י ע"ב, ד"ה והנה כל זה הוא.

130. פט"ו, כב ע"ב. וראה לקוטי במדבר, ו ע"ב, ד"ה ביאור הדברים, ובמיוחד תורה אור, עג ע"א, ד"ה ומעתה נבא.

131. סש"ב, פמ"ד, סג ע"א. וראה לקוטי במדבר, ח ע"ב, ד"ה וזהו כלתה נפשי.

132. שם, מב ע"ב, ד"ה ויהיו בני ישראל. על היגיעה שבהערת האהבה ראה להלן, עמ' 390–391.

האדם לבין הבחינה האלוהית שבהווייתו, והוא נייעור ברגשה עזה וסערת רוח להתעלות לכלל דעת אלוהים, שחיותו זורמת בעורקיו ומתפשטת בכל אבריו ופרקיו, עד שכל כוחותיו, גם כוחות הווייתו הגשמית, 'כמו הזן והדוחה והמעכל', הם כוחות אלוהיים הפועלים בקרבו. המפגש הוא אפוא מפגש של קדושה, אך אפילו באותה שעה של התלהטות האהבה והתעוררות הרוח האדם עודנו שרוי בגדרי הווייתו הפרטית, וגם בידעו את האלוהי הוא מכירו בבחינת ה'ממלא' השוכן בקרבו ומחייהו, ואליו – צורך עצמו, ומתוך היותו 'אוהב חיי נפשו' – הוא מתאוה. משום כך מציב רש"ז כנגד תשוקתו של אדם באהבה זו לשבור צמאון עצמו ולרוות ממי השפע האלוהי מדרגה גבוהה יותר, שבה האדם הוא בגדר 'ברא דאשתדל... בתר אכוי ואמיה דרחים לון יתיר מגרמיה ונפשיה רוחיה ונשמתי' (זוהר ח"ג, רפ"א ע"א, רע"א מהימנא).¹³³ בפועל נתגלתה אהבה זו בשלמותה רק במשה רבנו, אך בחינת 'אהבה מסותרת' היא טבועה בעמקי נפשו של כל אדם מישראל, ולכן צריכה להיות בלבו 'אהבה לה' לבדו לעשות נחת רוח לפניו בלבד ולא לרוות נפשו הצמאה לה', אלא כברא דאשתדל...'.¹³⁴ בתשוקת הנפש הצמאה לה', שמושאה הוא הדבקות באל והשראת אורו בקרבה, מתגלה עמדה קיומית ברורה בהופעתו של רצון אישי מובהק.¹³⁵ כנגדה בולט הווייתור המוחלט על העצמי והאינדיווידואלי אצל מי שאהבתו היא בבחינת 'ברא דאשתדל'. 'אהבת עולם' היא האהבה לחיים – גם אם האדם משתוקק בה להגיע אל החיים בטוהר הווייתם האלוהית, ברוחניותם ובקדושתם. ואילו האהבה העליונה כרוכה בנכונות-של-אמת מצד האדם לוותר עליהם כליל במסירת נפש גמורה. בהקשר זה מאפיין רש"ז את 'אהבת עולם' כבחינת 'עשה רצונו כרצונך' – בניגוד לבחינת 'בטל רצונך' (על-פי אבות ב, ד):

ענין 'עשה רצונו כרצונך' הוא מצד רצון התחתון הנמשך מהשגת והשכלת לבותם – כל אחד מכחות הנפש המתלבש בגוף. והרי עדיין יש לו רצון נפרד בפני עצמו, אלא שאעפ"כ על ידי העמקת הדעת והתכוננות כגדולתו ית' יתפעל ויעשה בנפשו ולבו רצונו של מקום ב"ה, משא"כ ענין 'בטל רצונך' כו' הוא בחי' ביטול והעברה לגמרי, שלא יהיה לו רצון עצמו כלל, כ"א רצון אחד לה' לבדו, דהיינו שיהיה רצון עליון לבדו מאיר בו להשתפך נפשו אל חיק אביה ממש.¹³⁶

באהבה העליונה מפקיע אדם את עצמו מעצמו לגמרי, וכשהוא בטל מצד עצמו ומתעלה

133. סש"ב, פמ"ד, סג ע"א. בלשון המובאה משמיט רש"ז לרוב את מלת 'ונשמתי', ורק לעתים רחוקות הוא מצרפה. ראה, למשל, שם, פ"י, טו ע"ב.

134. שם, פמ"א, נז ע"ב – נח ע"א. וראה גם שם, פ"י, טו ע"ב, אך שם הוא מדבר על 'בני עליה', צדיקים שהיפכו הרע והשיבוהו למקור הקדושה.

135. ראה לעיל, בדיון הכללי על מהות האהבה, עמ' 361–362.

136. לקוטי במדבר, א ע"א, ד"ה וידבר.

למדרגה של כלי, שאין לו ערך כשלעצמו,¹³⁷ פורץ אל תוכו זרם עז של תיים אלוהיים. בביטול רצונו האישי מתגלה בקרבו רצון אלוהים, שבוקע מתוך מעמקיה החבויים של נפשו. הרצון האישי איננו אלא לבושו של הרצון האלוהי, כלומר – כיסויו והסתרו. הוא איננו אלא גילוי חלקי – מעוות ומסולף בעצם הווייתו זו – של רצון אלוהים. בהימחות, על כן, רצון אישי זה בטלה בחינת סופיותו המעלימה של הרצון המוחלט – שהרי הסופי לעולם מכסה בלבושיו ומעלים במחיצותיו – וזה מתגלה אזי בשפעת אורו ובעצמתו הכבירה. ב'אהבת עולם', לעומת זאת, עדיין יש לו לאדם 'רצון נפרד בפני עצמו', אף-על-פי שרצונו זה מכוון לרצון אלוהים ועולה בקנה אחד עמו. בהיותו נמשך מן השכל מוגבל 'הרצון התחתון' ו'נפרד בפני עצמו' גם במובן זה, שהוא מבטא את הווייתו הפרטית של האדם שעודנו מכונס בעצמו ובתחומי הכרתו האינטרוספקטיבית כשהוא משמש מושא לתודעתו העצמית, שהרי תהליך ההשגה, מושאיה והרצונות התלויים בה הם לעולם בסימן של 'מצר וגבול'. ב'אהבת עולם' מתעורר אדם לדעת את האחדות האלוהית של הרצונות כולם, אך לא נתעלה להתכלל באחדות זו בביטולו המוחלט של רצון עצמו. הוא אמנם יודע בהתבוננותו המעמיקה, ש'הוא ית' אחד בשמים ובארץ', ואחדותו מקפת את הגשמי והרוחני כאחד, עד שגם הנפרדים 'מתאחדים' ו'מתייחדים' ביתודו ובטלים אליו, ובהיקבע הדברים הללו 'כלבו באמת אוי לא יחפוץ חפץ אחר כלל ורצון זולתו ית'. ואף-על-פי-כן עודנו שרוי באותה שעה בעולם, בגדרי מקום וזמן, ההבדל בין 'מעלה' ל'מטה' טרם נתבטל כעיניו, והוא חפץ באהבתו, שנתקיימה ונתגלתה לראשונה באברהם, להתעלות 'ממדרגה למדרגה מטה למעלה' בחינת 'הלוך ונסוע הנגבה' (בר' יב, ט) – 'עד שנתדבק בבחי' 'הנגבה' שהוא בחי' אהבת ה' לדבקה בו בדביקה וחשיקה וצמאון'. לעומת אהבתו זו של אברהם ניצבת אהבת אהרן, שמגמת פניה הפוכה: היא מבקשת לעשות להמשכת האלוהות 'למעלה למטה' עד שגילויה יהא 'למטה כמו למעלה... ולא כדי לדבקה בו ית' לרוות צמאונו לבד'.¹³⁸ מאמץ 'ביטול היש' שב'אהבת עולם' הוא אפוא בגדר עדות לעצם קיומו של היש, שטרם נתעלה לכלל 'ביטול אמיתי'. באהבתו זו מתקיים אפוא מאבקו של אדם לקרוע את מסכי היש' ולהסיר מחיצותיו, אך השלמות המוחלטת של גילוי האחדות האלוהית השווה לא מושגת בה. אהבת 'כי הוא חייך' היא, ללא ספק, התעוררות קדושה, אך הדרך אל הגאולה הרוחנית האמיתית עודנה ארוכה: 'עם היותה מוחא עכ"ז נק' קליפה

137. על המושג 'כלי' ראה תורת הבריאה, עמ' 337, 348; תורתה של החסידות, עמ' 37-39. כלי הוא ביטוי ציורי לציון מסגרות הקיום, שבהן העולם שרוי, ועל פי חוקיותן הוא מתנהל. בתיאורו של העולם ככלי – והריהו כזה בעצם מעמדו כעולם, בעצם היותו שרוי בגדרי מציאות מובחנת ובת אפיון – יש כדי לדחות את תיאורו כ'מציאות אילוזיונית' (אליאור, עמ' 141). אפילו קיים הכלי רק מנקודת ראותו של העולם הריהו קיים כך ברצון אלוהים, ויש לו אפוא ממשות אונטולוגית, גם אם היא נידונה כאמת (יחסית) בידי אדם בלבד, ולא בידי שמים. במאמרי הנזכר (תורת הבריאה) ביררתי סוגיה מרכזית זו בהרחבה.

138. לקוטי במדבר, כט ע"ב – ל ע"א, ד"ה והנה אהרן; והנה כ"ז. בהתקיים הגילוי העליון יימחו 'למטה' כל גדרי הקיום הפרטיקולארי, וגם רצון הדבקות של היחיד השואף אך 'לרוות צמאונו' יימוג כאין בתוך אחדות האמת המתגלה והולכת.

לגבי אהבת "בכל מאדך".¹³⁹ בענין זה חוזר רש"ז וקובע, במאמרים ובנוסחים שונים, כי 'האהבה ברשפי אש לצאת מגדרי הגוף וליכלל למעלה בעולמות העליונים ('בעולמות העליונים' דייקא, ולא בעצמותה המוחלטת של ההוויה האלוהית – י"י) – הרי עלייה זו היא ליהנות מבחי' הזיו והאור המתלבש בעולמות'.¹⁴⁰ פירושו של דבר הוא, שגם בהתעורר אהבה זו בלבו לא מבקש אדם לצאת מגדרי העולם, ומשאת נפשו היא להמשיך אל תוכו את האור המתלבש במדרגותיו וליהנות מגילוי המושכל והמושג. רש"ז פוסק בנוסח חריף, שאהבה זו שבי'חיצוניות הלב' היא 'ע"מ לקבל פרס'¹⁴¹ בחי' לגרמיה', ואז היא קרויה 'נקבה', בעוד האהבה שבבחינת 'זכר' היא אהבה רבה 'למהותו ועצמותו ית', שהיא מעבר לזיו הממלא וטרנסצנדנטית לגביו באופן מוחלט.¹⁴² מי שאהבתו בבחינת 'נקבה' מבקש אפוא לעצמו, להשכלתו ולתענוגו (זו המשמעות העמוקה של ההשכלה כפעולה רוחנית: השגת התענוג למדרגותיו), ואילו מי שאהבתו 'אהבה רבה', בבחינת 'זכר', לא ליטול או לקבל הוא רוצה, להשכיל ולהשיג, אלא ליתן ולהעניק ולמסור נפשו ולגרום אך נחת רוח לקב"ה.¹⁴³ על פי קביעתם של חז"ל שדעתן של נשים קלה היא (שבת לג ע"ב) מסביר רש"ז במאמר אחר, ש'אהבה רבה' היא בחינת 'זכר' בהתעוררותו הרוחנית של אדם, משום שבה הוא מגלה 'דעת חזק, שבוחר העיקר ולא הטפל, הגם שלא יהי' בבחי' יש', אלא יתעלה לכלל ביטול גמור בבחינת 'אין'. בהתעוררות שבבחינת 'נקבה' מבקש אדם, לעומת זאת, 'שיהי' נשאר על מהותו', שרוי בגדרי הווייתו הפרטית וחותר למלא רצונו – להשיג בהתבוננותו את הזיו האימאננטי, לדבוק בו וליהנות מגילוי. ב'קלות דעת' הוא מוכן 'לעשות הטפל עיקר בשביל הגרמיה שלו', ואינו ניעור ברצון המעמקים שבנפשו, הרצון שלמעלה משכלו, להתכלל באחדות המוחלטת 'וליבטל כהתכללות נר באבוקה בעצמיות אור א"ס ב"ה'.¹⁴⁴ כקשר מיסטי עם האלוהות המושכלת בחיותה האימאננטית מציינת הדבקות, שבה 'עצמות ומהות הנפש' מוסיפה להתקיים בהוויית תודעתה הפרטית, מדרגה נמוכה יותר מזו של ההתכללות הגמורה באהבה המופלגת.¹⁴⁵

139. שם, נ ע"ב, ד"ה והנה ההמשכות.

140. לקוטי דברים, כט ע"א, ד"ה וכל בניך.

141. ה'פרס' אינו אלא החיות האלוהית האימאננטית, המתלבשת בתוך העולמות, מצטמצמת בגבולותיהם ומתחלקת בהתחלקות מדרגותיהם. זהו 'דבר הפרוס ונבדל, דהיינו בחי' זיו הנבדל ונחשב לדבר בפני עצמו לגבי עצמיות אור א"ס ב"ה, שאין ערוך אליו' (שם, פה ע"א, ד"ה אך הנה נודע). בלשון אחר ה'פרס' הוא הארת גן עדן, שאינה נגלית לאדם ונודעת לו כמושא השכלה וכמקור הנאה אלא 'ע"י צמצומים רבים' (שם, כה ע"א, ד"ה כי הנה אור א"ס).

142. שם, צג ע"א, ד"ה להבין הפרש.

143. על ההבחנה בין בחינת 'נקבה' לבחינת 'זכר' בעבודה הדתית השווה, למשל, דברי לוי יצחק מברדיטשב, קדושת לוי (השלם), ירושלים תשכ"ד, עמ' פד.

144. לקוטי ויקרא, כ ע"א, ד"ה שוש תשיש.

145. שם, מ ע"ב, ד"ה וכדי שתתאחד.

זהו אפוא הכלל בתיאורה של 'אהבת עולם': העלייה וההתעלות שבה לדבוק בזיו המתפשט בעולמות וליהנות בגילוייה היא בחינת ה'רצוא' שבעבודה הדתית. מקורה של בחינה זו הוא באימאננציה האלוהית, כי רק 'מצד בחי' ממכ"ע שייך מעלה ומטה ו'יתכן בחי' רצוא ועלייה ממטה למעלה'.¹⁴⁶

בשל תלותה של אהבה זו בכוח שכלו של אדם ובזיקתה אל בחינת ה'ממלא' שבהווייה יש בה שיעור וקצבה. היא ניצורה ומתקיימת רק בשעת ההתבוננות בתפילה, ואחריה היא חולפת ועוברת. האהבה 'שלמטה מן השכל המתבונן', שמשתלשלת ממנו או מתלקחת בפעילותו, היא 'בגבול וקצבה לפי ערך השכל',¹⁴⁷ שהרי למרות קדושת מושאיהן טבועות אפילו ההשגה 'באלהים חיים' והדביקות הכרוכה בה בחותם הצמצום וההגבלה של הוויית העולמות, שבקרבתם הן מתגלות כתופעות של התעלות רוחנית. במאמרים רבים חוזר רש"י ומדגיש, שבהעמיק אדם התבוננותו בגדולת א"ס, שבאה לידי ביטוי בהתהוותם של עליונים ותחתונים, ביציאתם כאחד מ'אין' ל'יש' ובהתחדשותם המתמדת בחסד עליון, הרי 'כפי עומק מחשבתו וכאשר יוכל שאת בלבו' – ככל שיתייגע לפרוץ אל תוך עצמו ולהסיר מחיצותיו – 'הוא מכיר את בוראו הכרה בלב לדבקה בו ית', וכך הוא יכול, כלשונו בהמשך, 'להרחיב דעתו ולהלהיב לבו ונפשו לקשר נפשו בה' ולדבקה בו כפי ערך עומק שכלו ותבונתו וכפי ריבוי ההתמדה והתשוקה שמעורר בלבו כל אחד לפי מה שהוא להתלהב ולהתלהט לדבקה בו ית'.¹⁴⁸ ברור אפוא שיש באהבה זו 'קטנות וגדלות לפי גדלות וקטנות השכל',¹⁴⁹ ואף 'הפסק וביטול' יש לה בנטות לבבו של אדם מעם הקדושה.¹⁵⁰ ב'חיצוניות הלב' אין לאדם חיבור תמיד עם הקדושה, וזו עלולה להיסתר או להישכח מעבר לקליפותיה (אם אכן מעצימה אדם בבחינתה הקליפתית ואוטם ברוע מעשיו את לבבו בערלתה). הנפש היא, אמנם, 'חלק אלוה ממעל', אך בהיותה מעולם התיקון, שהוא עולם של כלים מכלים שונים, עולם שבו נתמעט האור – צורך קיומו – בריבוי כיסוייו, הריהי 'מוגבלת', וכמותה – אהבתה פרי השכלתה, שהיא 'בבחי' גבול ומדה, ורק בהפוך האדם גם את, נפשו הבהמית, שמוצאה מעולם התוהו, שאורותיו מרובים ביותר, הוא מתעלה לכלל אהבה בלי מצרים.¹⁵¹ התלהבותו של הלב והתלהטותו לכלל 'רשפי אש' תלויה בהתבוננות ובהרחבת הדעת והעמקתה, והתפעלות האהבה היא 'כפי אשר תוכל הנפש שאת בהשגתה', שהרי 'היא כלולה ומתאחדת ממש בהשגה זו, שהיא נתפסת ממש

146. לקוטי דברים, כט ע"א, ד"ה וכל בניך.

147. שם, טז ע"ב, ד"ה ולהבין שרש.

148. לקוטי במדבר, א ע"א, ד"ה וידבר.

149. שם, א ע"ב, ד"ה ביאור הדברים. על קטנות וגדלות ראה ערך 'חסידות', עמ' 782, 802; תורתה של החסידות, עמ' 43, 77-78.

150. לקוטי במדבר, מב ע"ב, ד"ה ויהיו בני ישראל.

151. שם, צא ע"ב, ד"ה אך עדיין. אני עתיד לעסוק בכך במאמר אחר.

תוך לבו להוליד ממנה אהבה ויראה.¹⁵² בהיות האהבה מושכלת יכול אדם להשיגה ולקולטה ב'חיצוניות לבו', שמבטאת את עקרון התגלות הדברים בגדרי הווייתם המובחנת, דברי טעם מושגים ומוסברים. תהליך ההשכלה בהערתה של האהבה המושכלת, שבמעמדה זה מתחייבת כתולדה הכרחית של הפעילות המתבוננת, מודגש מאוד במאמר הבא, שבו מסביר רש"ז את סמיכות הביטויים 'ובחרת בחיים' (דב' ל, יט) ו'לאהבה את ה'' (שם שם, כ): כאקט של שיקול דעת וכהכרעה שיש עמה סיבה וטעם 'הבחירה בשכל לכד לבחור בטוב ולמאוס ברע'. לעומת פעולה זו ש'בשכל לבד' האהבה היא התעוררות ועבודה שבלב. 'והבחירה קודם לאהבה, שצריך להרגיל א"ע בשכלו שיהיה מוסכם אצלו לבחור בחיים... ולא לבחור בגשמיות שהן כל תענוגי עולם הזה הכלה ונפסד שנקרא מות'. ההכרעה ה'שכלית' היא אפוא אקט ראשוני של התקדשות בהבנת ההבדל בין הגשמי לרוחני, ואם תמצא לומר – בין תענוגיו הגשמיים של העולם הזה, הרבוץ בתוך קליפותיו, לבין הוויית קדושתם של החיים האלוהיים (המפכים גם בפנימיותם של התענוגות הגשמיים). הבנה זו אינה תיאורטית בלבד, אלא יש לה משמעות של הוראת דרך בבחירה הנכונה, ובה עצמה מקופל, כאמור, אלמנט של הכרעה. אולם למלוא גילויה מגיעה כתירה שכלית זו בעבודה שבלב, ורק אז, באחדות מוחו של אדם ולבו, תיכון האינטגרציה השלמה של הווייתו, ולקדושתו לא יהא עוד העלם והסתר. 'אחר שיסכים בשכלו הבחירה בטוב, שהוא החיים, יתבונן לבוא לבחינת אהבה... וזהו בחינת ממלא שבנפש האדם, שהאהבה נתלכש ונתפס בשכלו, והוא בחינת "בכל לבבך ובכל נפשך". ובחינת טובב הוא בחינת "ובכל מאדך" – למעלה מהכלי שהוא השכל'.¹⁵³ בחינת 'ממלא' שבנפש, הקרויה 'בכל נפשך', כלולה מנרנ"ת, והיא מציינת – בהקשר הנידון – 'השגת אלהות' שמתלבשת ונתפסת במוחו של אדם, כלשון רש"ז בראש המאמר המובא, ובעקבותיה – כתולדתה – את 'תשוקת הנפש כאשר תוכל שאת לפי מזגה ותכונתה'.¹⁵⁴ וכהתאם לכח השגתה. בחינת ה'טובב' שבנפש, זו הקרויה 'בכל מאדך', היא, לעומתה, בחינת היחידה, שבה רוחש בחשאי הרצון 'שלמעלה מהשכל', תשוקה טמירה להיכלל ולהיבטל בעצמות האלוהית במסירת נפש גמורה.¹⁵⁵ כללו של דבר: 'בחי' "בכל נפשך" הוא בחי' אהבה שנתקבל במוח, שהוא בחי' כלי'.¹⁵⁶ בגבולותיה של ההשגה היא מתקיימת, וכעומק ההתבוננות ורוחב הדעת מוגבלת היפעלותה.

לכלל אהבה 'ברשפי אש' מגיע אדם בשעת התפילה, שהיא שעתה היפה של הפעילות המתבוננת. התפילה הותקנה על ידי אנשי כנסת הגדולה עם חורבן בית ראשון, כדי 'שיקריב כ"א נפשו הבהמית להעלותה ולקשרה בשרשה'.¹⁵⁷ פעולה זו מתקיימת בשני

152. לקוטי דברים, פה ע"א, ד"ה והנה בכח תשובה.

153. שם, מו ע"ב, ד"ה והנה הארה שבנפש.

154. תורה אור, כה ע"ב, ד"ה ויקח מן הבא.

155. לקוטי דברים, כה ע"א, ד"ה כי הנה אור א"ס. ראה גם לקוטי במדבר, מב ע"ב, ד"ה ויהיו בני ישראל; שם, פג ע"א, ד"ה ועפ"ז יוכן.

156. לקוטי דברים, יא ע"ב, ד"ה שמע ישראל.

157. שם, לד ע"ב, ד"ה כי תצא למלחמה.

שלבים רצופים, שהראשון בהם, כפי שנראה, הוא זה של 'אהבת עולם', ומשנהו – סופה והשלמתה – 'אהבה רבה'. התפילה מציינת את התקשרותה והתדבקותה של הנפש בשורשה העליון 'ע"י רעותא דליבא "בכל לבבך ובכל נפשך"', והינה "סולם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה" (בר' כח, יב), שהיא 'בחי' עליה ממטה למעלה.¹⁵⁸ בשלבי התפילה עולה אפוא אדם אל אלוהיו בכוח האהבה שבלבו. סדר התפילה משקף את שלבי התקדמותו של האדם והשתלמותו במאמציו הרוחניים להשרות את האור האלוהי ולגלותו בקרבו, כשגילוי זה בא לידי ביטוי בשיעור התלקחותה של החיות האלוהית שבפנימיותו, הווי אומר – בהתפעמות הלב והתלהטות האהבה.¹⁵⁹ רש"י מטעים, שכל סדר התפילה לא נתקן אלא 'לעורר את האהבה מההעלם אל הגילוי' בכוח ההתבוננות.¹⁶⁰ מתוך התפילה, שההתבוננות בסוד ההתהוות 'יש מאין' עיקרה, 'מסתעף התפעלות האהבה בבחי' רצוא דוקא, כי בינה ליבא, שמבחי' ההתבוננות בהשגה יולד הצמאון ברשפי אש בבחי' רצוא'.¹⁶¹ אולם אהבה עזה זו מתפוגגת אחר התפילה וחולפת,¹⁶² שכן היא רק 'בחנית חיבוק מבחוק': גילוי בחינת חיצוניותה של ההויה האלוהית, ואם תמצא לומר – גילוי האור ב'חיצוניות הלב' בלבד, ולא גילוי 'בפנימיותו ותוכיותו', שהוא מיניה וביה גם גילוי פנימיותו.¹⁶³ – רצון עליון, טמיר ונעלם, רצון שהוא למעלה מכל טעם מושכל, אשר רוחש בקרבו. רק כאשר מגיע האדם במאמץ הגילוי אל עומק רוחו, ובמסתרי לבו בוקע באהבה לכלי גבול אור היחידה, נחשף 'הגרעין הקשה' של הווייתו ומרכזה, הניצוץ האלוהי שבנפשו, שזר לא יתאחו בו ולא יטינו מקדושתו. זהו ממד האמת במציאות עוטה כזב, ממד הנצח בהויה בת חלוף. כל גילוי זולתו, גם אם ביטוי הינהו למאמץ העילוי וההתקדשות ופריו, איננו כרוך בחשיפתם של רבדי המעמקים: חיצוני הוא ושטחי, לאחר ככלות הכל, רופף וחולף, ולא יתד התקועה במקום נאמן, יתד שלא תיעקר לעולם. ברור, על כן, שגם כשמתגברת באדם נפשו האלוהית לעורר את האהבה לה' בשעת התפילה, אין גילוי זה 'באמת לאמיתו לגמרי', שהרי האהבה חולפת ועוברת אחריה.¹⁶⁴ רק מה שקבוע הינו,

158. לקוטי שה"ש, טז ע"ב, ד"ה אך הנה המשכת התורה. על התפילה כשער לדבקות ראה ערך 'חסידות', עמ' 801. דיון מעמיק על התפילה וסוגיה בבית המדרש של המגיד ממזריטש ראה רבקה ש"ץ-אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה, ירושלים תשכ"ח, עמ' 78-110. עניינו של רש"י בתפילות ובסדרן הוא עמוק ביותר, כפי שהדבר בא לידי ביטוי בסידורו המפורסם ובפירושי-הדרושים המתלווים לו. ראה חלמיש, עמ' 26-27. ברבים מחיבוריו מסביר רש"י את הסדר הליטורגי ומברר את התהליכים הרוחניים שמתרחשים בשלבו. פירושי התפילות אשר לו הם על פי שיטתו החסידית, ולא מתקיימת בהם שום זיקה לתורת הכוונות של קבלת האר"י (על מעמדה של זו בחסידות המוקדמת ראה ש"ץ-אופנהיימר, שם, עמ' 129-147).

159. על סדר התפילה ראה, למשל, לקוטי שה"ש, ה ע"ב, ד"ה והנה ככל הדברים.

160. לקוטי במדבר, סג ע"א, ד"ה אך להיות גילוי.

161. לקוטי דברים, כט ע"א, ד"ה וכל בניך. על 'בינה ליבא' ראה תיקוני זוהר (מהד' מרגליות), הקדמה שנייה, יז ע"א.

162. לקוטי במדבר, סג ע"א, ד"ה והנה מן הבאר.

163. לקוטי דברים, ח ע"ב, ד"ה אך הנה גילוי זה.

164. סש"ב, פכ"ט, לו ע"ב; שם, פי"ב, טז ע"ב; שם, פי"ג, יח ע"ב – יט ע"א.

ועומד לעולם, מעבר לטלטלות היצרים של המציאות הגשמית, הוא בגדר אמת. משום כך מתקיימת רק ב'תורת אמת' 'המשכת ביטול' – ביטול ישותו האינדיווידואלית של האדם, כשכל מעשיו, דיבוריו ומחשבותיו לא שלו המה, ביטוי להסתגרותו בעצמו, אלא של התורה. התורה היא 'למעלה מן הזמן', ועל כן הדבק בה, השרוי – מכוח קיומה ולימודה כאקט מיסטי עמוק ביותר – בהתקשרות אמיצה לכלי גבול עם בחינת "אשר אנכי מצוך" (דב' ו, ו), אנכי ממש, הוא אור א"ס ב"ה הסובב כל עלמין' – לא יפסקוהו ולא יטרידוהו מחשבות הזמן'. בהתקשרותו המיסטית ב'תורת אמת' מתעלה אפוא אדם אל מעבר לזמן, אל העצמות הטרנסצנדנטיות, שבה נמחים לחלוטין גילויי הקיום האינדיווידואלי. אבל 'האהבה המתגלה בתפלה' היא 'בזמן', ולכן חולפת ועוברת, כאמור, אחריה.¹⁶⁵

משתמה התפילה, וההתבוננות האינטנסיבית באה אל קצה בשוב האדם אל עסקי החולין, דועכת אש האהבה ומתקררת, ולא נותר ממנה אלא 'רשימו' בנפש.¹⁶⁶ האהבה שנתגלתה בכת ההתבוננות לא היתה גדולה דייה להפך את קליפות הגוף והנפש הבהמית, שמשלחות באדם מחשבות זרות אפילו באמצע התפילה, קל-יחומר אחריה. אם אין בכוחו של אדם להתעלות עדי 'אין' ולהגיע לכלל אפיסת ההשגה, כיבוי התודעה וביטול הרצון, ובחפץ הדבקות הוא 'עובד רק בבחי' א"פ שהוא בחי' ממלא כו' שהוא בהדרגה וסדר כו', שאינו מהפך טבעו' – הריהו עומד במקומו, ושינוי מכריע לא מתחולל בהווייתו, שגם בעת התפילה נותרת חצויה בין נפשו האלוהית לנפשו הבהמית, טבועה בחותם הדיכוטומיה הפסיכוקוסמית בין טוב לרע. באוחזו באור הפנימי יכול, אמנם, אדם לטפס בשלבי הסולם ולעלות למדרגות רוחניות גבוהות יותר (לפי שעה), אך הוא שרוי, כפי שראינו, בגדרי העולם, והיפוך מכריע לא נתחולל בו. היפוך מעין זה, שהוא בגדר שינוי הטבע וביטול חוקותיו בנפש אדם, מתרחש רק בהתעלות אדם – בזינוק מכריע, קפיצה או דילוג שב'חילא יתיר' המתגלה בבעל תשובה – ובהגיעו אל ה'סובב', שבו שוב לא מתקיים האינדיווידואלי, המכונס בעצמו ומעוטף בקליפותיו, וגבולותיו של ה'יש' נמוגים ב'אין' ללא היכר. בחינה זו של 'האור הסובב' לא רק 'מחוץ' לאדם מצויה, מקיפתו סביב סביב, אלא גם בפנימיותו ובתוכיות רוחו: בחינת היחידה שבעומק נפשו, שאהבת 'בכל מאדך', ללא גבול ומידה, היא גילויה. ברור, על כן, שבהיות אדם שרוי באור הפנימי הולך גילוי של זה ומתמעט כמידת התמעטות התרכוזותו בקדושה: 'בעת התפלה הוא מקושר ביותר אליו ית', שההתבוננות אצלו בהרחבה כו'. ואחר התפלה, שמתקצרת ההתבוננות, הוא מתמעט והולך'. ואם מגביה אדם מחיצה של עוונות בינו לבין הקדושה, 'אז הוא נדחה לחוץ אף בעת התפלה'.¹⁶⁷ דברים אלה מורים בבירור, שגם בשעת התעוררות האהבה 'בהתגלות הלב' לא תש כוחה של הקליפה, המשלחת באדם מחשבות זרות אפילו, כאמור, באמצע התפילה. אין אפוא בכוחה של 'אהבת עולם' לחולל בנפש הבהמית הפיכה יסודית בבחינת 'אתהפכא חשוכא לנהורא': ה'עולם' מוסיף להתקיים, וההעלם שבנפש – המחיצה שבינה לבינה – שריר וקיים. בהתעוררותה ובהתלהטותה אין אלא כדי להכניע את הקליפה ולמעט כוחה בבחינת 'אתכפיא', אך לא לבטלה מכל וכל בהפיכתה הגמורה לקדושה.

165. לקוטי דברים, כג ע"א, ד"ה וזהו כי תשמע. ראה להלן, עמ' 389–390.

166. שם, צ ע"ב, ד"ה טוב לחסות בה'. וראה שם, ב ע"ב, ד"ה וביאור ענין זה.

167. לקוטי במדבר, כג ע"ב – כד ע"א, ד"ה וידבר ה'.

בספר של בינונים, שמגמתו הגלויה היא להבליט את ההבדל השורר בין 'אהבת עולם' ל'אהבה רבה', העליונה שבאהבות, כמדרגות נבדלות, המתקיימות ומתגלות בטיפוסים שונים (בינוני וצדיק), מדגיש רש"ז נקודה זו בבירור רב: 'מהותה ועצמותה של נפש האלהית אין לה שליטה וממשלה על מהותה ועצמותה של נפש הבהמית בבינוני כי אם בשעה שאהבת ה' הוא בהתגלות לבו בעתים מזומנים כמו בשעת התפלה וכיוצא בה, ואף גם זאת הפעם אינה רק שליטה וממשלה לכד... אבל [ס"א שבחלל השמאלי] לא נתבטל לגמרי בבינוני אלא בצדיק'.¹⁶⁸ הטיפולוגיה הנוקשה נתפוגגה בדרושים, אך ההבדל בין שתי האהבות שריר וקיים, כפי שנראה, גם בהם.¹⁶⁹

יתר על כן: בנסיבות מסויימות, אם האדם אינו ניצב על משמר אהבתו, יש לחיצונים שבנפשו – כוחות הבדלנות האישית ודחפי החטא – אחיזה באנרגיה האלוהית, שהאדם שיקע בהערתה. מן האהבה שהיא בבחינת 'לגרמיה' נמשכת הנפילה – נפילתו אל בין מצרי עצמו – שהרי היא שרויה ב'אתר דמשתני' – בעולם ה'ממלא', שחתום – בעטיים של הגבולות המבחרים אותו לאורכו ולרוחבו – בחותמם של תמורות ושינויים (האופייניים, כמובן, למציאות הגשמית והסופית).¹⁷⁰ מחמת שיש לה לאהבה זו הפסק 'א"כ אח"כ יוכל להתאוות לדברים גשמיים, מאחר שאין חבוש מתיר עצמו כו' (ברכות ה ע"א): כל עוד שרוי אדם בתוך העולם, שנגד בחינת פנימיותו מתייצבים הכוחות החיצוניים (על פי עצם הדיכוטומיה שהוא טבוע בחותמה), אין הוא יכול להתיר עצמו ממאסרם ולהשתחרר מהשפעתם המפריעה והמזיקה בכוחותיו הרגילים.¹⁷¹ עולמו המושג והמוכר של האדם הוא 'חיצוניות לבו'. בחיצוניות זו, שבה מתעוררת האהבה המושכלת, יש 'דעת בקדושה' ולעומתה 'דעת מצד הקליפה וסט"א והוא דעת הרע ולאהוב דברים זרים... מחמת שערב לחכו מתיקות עוה"ז ותענוגיו'.¹⁷² על פי עצם מהותה קיימות בזירה זו אלטרנטיבות מנוגדות, וההכרעה ביניהן, הגם שהיא לעולם בת הסבר, נובעת מטעם מוכר וחותרת לתכלית מושגת, מושפעת לעתים קרובות מעצמת דחפיה של היצריות והנהנתנות הראשונית.

במאמרים אחדים מסביר רש"ז, שדווקא בצאת המידות המתפעלות מחביון, בהתגלות הלב, יש לחיצונים – בחינת כוחות הפועלים רק במציאות הנגלית והמובחנת והמגלמים אותה בהווייתה המחולקת והשסועה – 'ניקה מהן, שהרי זו אינה נמשכת כ"א מבחי' היש, משא"כ מבחי' אין', שבאחדותו המוחלטת הם נבלעים ומתכללים ללא מעמד פוזיטיבי מובחן. ואיזוהי 'בחינת היש' שבמידות? הווי אומר: כשהן מצויות ברובד התודעה, מובחנות ומורגשות: 'בהתגלות הלב, שהמדות הם בבחי' גילוי, בחי' בפ"ע, הם בבחי' הרגש ליש ודבר, יש מי שאוהב כו', אזי ממותרי המדה נמשך יניקת החיצונים שהוא היש הגמור כו',

168. סש"ב, פי"ג, יח ע"ב; שם, פי"ב, טז ע"ב – יז ע"א.

169. ראה להלן, עמ' 392-393.

170. לקוטי ויקרא, כ ע"ב, ד"ה שוש תשיש. ראה גם לקוטי במדבר, צד ע"א, ד"ה וירד הגבול.

171. לקוטי ויקרא, לו ע"ב, ד"ה אך ענין הנפת העומר.

172. לקוטי במדבר, סז ע"ב, ד"ה ואחרי הדברים והאמת.

שמחזיק א"ע ליש ודבר מפני שיש לו אהבה.¹⁷³ סטייה קלה ממאמץ ההתקדשות שבהערת האהבה, סטייה שהיא כמעט מחוייבת המציאות בשל אופיו הדיאלקטי של הצו הספיריטואלי, שבו נתבע אדם לחתור לביטול תודעתו במאמץ של מודעות עצמית, דייה כדי להפוך את האהבה אבן נגף בדרך העולה: בהרגש האהבה עלול אדם להיקלע שוב ושוב אל עצמו, להתנסות בעצמה בהווייתו האינדיווידואלית, ואולי אפילו להחזיק טובה לעצמו על אהבת אלוהים שניעורה בו. ממד של בחירה והכרעה מוסרית יש, כפי שראינו, כבר בפעילותו השכלית של אדם, ששקטה הינה ורוגעת, מתנהלת על מי מנוחות. המידות המתלקחות והמתלהטות הן, לעומתה, התפרצות אנרגטית יתרה, שלצד מעלתה גם חכוייה סכנה לא מבוטלת: לא תמיד יש לו לאדם בקרה מספקת לגביה, ולא תמיד עומד לו כוחו לשלוט בה ולהזרימה באפיק הקדושה לבו. זאת ועוד אחרת: המידות הנולדות מן השכל הן בגדר עולם הריבוי בנפש אדם, 'ענפין מתפרדין זמ"ז, משא"כ בלמעלה מן השכל', או בעומק האחדות האלוהית של הנפש: שם אין ריבוי והתחלקות.¹⁷⁴ תערובת טוב ורע, סימנה המובהק של 'חיצוניות הלב', שוב לא קיימת באותה פנימיות חתומה, ואין כל חשש של סטייה בלתי רצויה, שאפשרית רק במציאות הכאוטית של החיצוניות המשכיחה, המעלימה, החשוכה והמחשיכה.

מעמדה של 'אהבת עולם' כהרגש מובחן ומודע, המוטעם במאמרים הרבה, כפי שכבר נוכחנו לדעת, קשור בהופעתה ב'חיצוניות הלב'. בעוד האדם שרוי ב'חיצוניות הלב' כלואה נפשו בקליפתה ועולמו עולם של מחיצות מפסיקות ומסכים מעלימים. הריהו יודע את עצמו, וגם בחותרו אל גילוי אלוהים בקרבו עודנו שרוי בחוויה קיומית עזה. לאמיתו של דבר, רק בתלמוד תורה ובקיום דבר ה' מתעלה אדם למדרגה של ביטול גמור, ורק בד' אמותיה של הלכה הוא מגיע להישג המיסטי המופלא ביותר.¹⁷⁵ אברהם, שתיקן תפילת שחרית (ברכות כו ע"ב), גילה את דרך 'המשכת אור ה' להיות ה' אחד שורה ומתגלה בתחתונים'.¹⁷⁶ ואף-על-פי-כן עבודתו עבודת עבד היתה: 'ששומע בקול רבו ועושה ציוויו (!) מאהבה' (או מיראה), ועם זאת ניצב מולו ועודנו בפני עצמו, אוהב אלוהים ומקבל עול מלכותו. לא כן משה רבנו, ש'מדה אחרת היתה בו, שאמר (שמ' טז, ז): "ונחנו מה", בחי' בטול לגמרי'. ורש"י מסביר את ההבדל המכריע: 'לא שייך בחי' אהבה ותענוג רק בבחי' התגלות נגלות אור ה' להיות השראתו בתחתונים, שהם בגדר עלמין, מעלה ומטה כו'. אבל דבר ה' זו הלכה, ואורייתא וקוב"ה כולא חד,¹⁷⁷ שהוא יחיד ומיוחד, ולית מחשבה תפיסא ביה, לא שייך בזה שום הרגשת אהבה או תענוג, שאינו מרגיש את עצמו כלל, רק

173. שם, צ ע"א, ד"ה והנה להבין למה המסעות. כל עוד כלולות המידות בשכל ובהתכוננות בחינת 'תעלומות לב', וטרם נתגלו בהיפעלות מורגשת, כל עוד הן כלולות כאפשרות בלבד בפעילות המתכוננת של אדם, 'אין מהם יניקה לחיצונים'. על תעלומות לב' ראה לעיל, עמ' 373-376.

174. תורה אור, יט ע"ב, ד"ה ובזה יובן מעשה.

175. ראה לעיל, עמ' 386-387.

176. תיאור זה מנוגד להבחנה דלעיל, עמ' 382.

177. ראה 'תשכ"י' "קודשא בריך הוא אורייתא וישראל כולא חד" - מקור האמרה בפירוש "אדרא רבא" לרמח"ל, קרית-ספר, נ (תשל"ה), עמ' 480, הערה 4.

הוא בטל במציאות ואינו תופס מקום לעצמו כלל, אלא שהוא נמשך אחריו לדבר מה שהוא מדבר, וכמ"ש (יש' נא, טז): "ואשים דברי כפיך", ובוזה הוא ממשיך המשכת יחודו ואחדותו ית' בכבודו ובעצמו כמו קודם שנברא העולם, שיתגלה למטה שגם עכשיו העולם כאין ואפס, והי' כלא היה, ואין כאן לא מעלה ולא מטה'. עבודה זו שוב אינה בגדר עבודת עבד, כי כשלומד הדין זה ומדבר דין זה הוא כמלך שמצוה לעשות משפט עמו.¹⁷⁸

במאמר חשוב זה ניצב האדם על גבולה של האחדות המיסטית עם אלוהים. לא האדם הוא זה המשמיע קולו; אלוהים הוא המדבר מתוך גרונו: בבטלו את עצמו לגמרי הגיעה בו ההתגלות האקטיבית של החיות האלוהית למלוא שלמותה. משלא שייר מעצמו כלום יכול היה אלוהים להיגלות במקומו. ההתגלות האלוהית האמיתית אפשרית הינה, באופן פאראדוכסאלי, רק כששוב לא מצפה לה אדם העומד מנגד, ניצב בתחתית ההר ונושא עיניו מעלה מעלה, אל הרקיעים הרחוקים. הממד האינדיווידואלי של האוהב, ה'מרגיש את עצמו' בהתעוררות אהבתו ובגעגועיו – כמוהו כבן, שברחקו מאביו הוא צועק אבא אבא¹⁷⁹ – בטל לחלוטין בפיסגתה של ההתעלות הרוחנית. 'המשכת יחודו ואחדותו ית' בכבודו ובעצמו' משמעה, שהאדם שוב לא שרוי בצמצום עולמו, אלא הבקיע לעצמו דרך אל שמעבר למחיצות ה'ממלא' ונתעלה אל האחדות המוחלטת, העל-זמנית, שמעבר לאפשרות של התלבשות והתגלות: אחדותו של ה'אין', שבה העולם הוא 'כאין ואפס', ומדרגות מעלה ומטה שבו, שמתגלות בנפש כמדרגותיה של היפעלות הלב, שוב אינן קיימות כל עיקר.

מתוך מכלול הדברים הללו מצטיירת 'אהבת עולם' כמדרגה נמוכה, לכאורה, שבה שרוי אדם בתחומי עולמו המצומצם, מאין לו יכולת להמריא אל מעבר ל'יש' שבנפשו, אל מעבר ל'חיצוניות לבו' ולמחיצותיו. אך רושם זה הינו מוטעה. 'חיצוניות הלב' היא התחום, שבו נפגש אדם לראשונה עם עצמו במסעו אל תוך לבו. 'א"א לבא לבחי' פנימיות עד שיגיע וישיג תחלה בחי' החיצוניות'.¹⁸⁰ ויש מי שברפיון התבוננותו קרע, אמנם, שער אל לבו, ואם תמצא לומר – אשנב של הארה בחיצוניותו, אך לא עלה בידו להמשיך האור, שנתגלה בבינתו, 'בתוך תוך (!) עומק לבבו'.¹⁸¹ כתחום התעוררותה והתלקחותה של 'אהבת עולם' 'חיצוניות הלב' היא, אמנם, שורש חולשתה ופחיתות מדרגתה. יחד עם זאת מבטאת התגלותה של האהבה לראשונה ב'חיצוניות הלב' דווקא את יגיע רוחו של אדם בהתמודדותו עם העולם, לאמר – עם ערלת הלב, שאינה אלא הנפש הבהמית המתגרה בו מלחמה. כך הופכת 'חיצוניות הלב' למאגר כוחה של האהבה המתלקחת ולשורש היתרון הטמון בהופעתה, כפי שנראה בהמשך.

במאמרים רבים מטעים רש"ז את היגיעה הרבה הכרוכה בהערת האהבה, שלצורך

178. תורה אור, נו ע"א, ד"ה אך ושמי ה'. היחס כלפי התורה והמצוות במחשבת חב"ד איננו חד משמעי. עיין ערך 'חסידות', עמ' 806-807; חלמיש, עמ' 244-282 (דיון מעמיק וממצה); אליאור, עמ' 172-177.

179. לקוטי דברים, עט ע"א, ד"ה והנה כל זה.

180. לקוטי במדבר, סז ע"ב, ד"ה ואחרי הדברים והאמת.

181. שם, פה ע"ב, ד"ה עיני כל.

גילוייה נתבע האדם להתעלות באקט של התגברות והתעצמות רוחנית אינטנסיבית במאמץ לפרוץ מתוך סגור מחיצותיו או להבקיע לעצמו דרך אל האהבה המסותרת בפנימיותן. בפעולה זו מתאמצת הנפש האלוהית 'ומתגברת על נפש הבהמית במקור הגבורות שהיא בינה להתבונן בגדולת ה' א"ס ב"ה ולהוליד אהבה עזה לה' כרשפי אש'.¹⁸² הווי אומר: ההתבוננות אינה פעילות מדיטטיבית רגועה, שבה הולכת התודעה ונמוגה לאיטה, אלא להפך: כולה עוז ותעצומות, מאמץ מפרך של הולדה וגילוי. בהיותה נובעת מן הבינה, 'מקור הגבורות', יש בה כוח רב לקרוע ב'גבורותיה' ובתוקף ההתקשרות המתקיימת בה את המסכים ולהבעיר את אש האהבה 'בהתגלות הלב'. במלים אחרות: כוחה של ההתבוננות עמה לשלח אש ב'חיצוניות הלב', עד שבהתלהטותו של יסוד האש שבנפש ובהתלקחותו לכלל אש גדולה יש כדי לכלות את האישים הזרות.¹⁸³

יתר על כן: מכיוון שאהבה זו מתקיימת ב'חיצוניות הלב', והיא כרוכה במגע עם העולם, נוטל האדם ממנו את האנרגיה הדרושה להגברתה. פירושו של דבר הוא, שבאהבה זו מתקיים תהליך הבירור:¹⁸⁴ עיקרה של אהבה זו, הקרויה 'אשה' (על שום שיש בה היפעלות גלויה בבחינת 'אש ה'), הוא 'בירור יסוד האש שבנפש הבהמית'.¹⁸⁵ בניגוד להתעוררות המופלגת, היונקת רק מן האהבה המסותרת שבנפש האלוהית, כרוכה אפוא 'אהבת עולם' בבירורה של הנפש הבהמית, הווי אומר – בהטייתו של הכוח הרב הגנוז בה ובהעלאתו הקרבתו לה', ואם תמצא לומר – בניצולה של האנרגיה הגלומה בה במאמץ ההתעלות וההתקדשות. זהו שכרה של היגיעה הגדולה שבהערת האהבה ב'חיצוניות הלב': אנרגיה זו, תחת היותה משמשת את הקליפה ומזינתה, מצטרפת עם בירורה אל האהבה 'ברשפי אש' ומהווה בה תוספת כח ניכרת. במסירת נפש שב'שמע' בבחינת 'בכל נפשך' (להבדיל ממסירת נפש שב'אחד') יכול אדם להגיע לידי כך, ש'גם בחינת נה"ב תהיה בבחינת אתכפיא ואתהפכא... היינו הקרבת נפש הבהמית ועלייתה בבחינת אתהפכא'. מכוח עלייתה של זו 'ג"כ להתכלל באור א"ס ב"ה נעשה יתרון מבהתכללות נה"א לבד'.¹⁸⁶ בהתבוננות האמיצה 'תתפשט מדת האהבה שבנפש מלבושיה' ולא תהא מכוונת עוד למטרות פסולות: האש שבנפש לא תפרנס עוד את התאוות הגשמיות, האהבות הזרות והתענוגות האסורים, אלא תהא כל כולה לה', 'מקור החיים של כל התענוגים',¹⁸⁷ לרבות הפחותים שבהם, הפגומים והפסולים. כשיהיה חללו הימני של הלב מלא וגדוש אהבה, תתפשט זו – בריבוי חיותה ובסערת התלקחותה – גם לחללו השמאלי, מקום משכנה של הנפש הבהמית, 'לאכפיא לס"א... לשנותה ולהפכה מתענוגי עולם הזה לאהבת ה', כמ"ש

182. סש"ב, פי"ג, יח ע"ב. וראה שם, פ"נ, ע ע"ב.

183. לקוטי דברים, עט ע"ב, ד"ה והנה כל זה.

184. חלמיש (עמ' 324) כבר הרגיש בקשר זה שבין אהבת עולם לפעולת הבירור, אך לא בירר את מלוא משמעויותיו.

185. לקוטי דברים, צג ע"א, ד"ה להבין ההפרש.

186. לקוטי ויקרא, ג ע"א-ע"ב, ד"ה לבאר הדברים.

187. סש"ב, פמ"ג, סב ע"א.

(ברכות נד ע"א): בכל לבבך – בשני יצריך.¹⁸⁸ בשלב זה ניצב אדם על פתחה של האהבה העליונה.

התמונה המצטיירת בהירה עתה לגמרי. העושה להערת האהבה בלבו מעיד נאמנה על עצמו, שאף-על-פי שנפשו האלוהית עדיין מלובשת בגוף ובנפש הבהמית, בתענוגות בני אדם, הריהו 'רוצה לצאת מהם ומסכים בהסכמה אמיתית שתתפשט האהבה מלבושיה שבנוגה לדבקה באלקים חיים'.¹⁸⁹ מאמץ גילוייה של 'אהבת עולם' הוא, בטרמינולוגיה הלוריאנית המוכרת, מאמץ 'להעלות ניצוצין קדישין',¹⁹⁰ ובטרמינולוגיה החב"דית – מאמץ לבטל את ה'יש', לזככו ולקדשו בהשבתו אל ה'אין'. רש"ז מסביר את טיבה זה של 'אהבת עולם' בקשר למהותה של האש, שבה טמון כוח השינוי ממהות למהות. אור התכלת שבלהבת הנר, המסמל אהבה זו, קונה את גונו מן הפתילה: הוא סמוך לה, ומכליונה נעשה, 'שדבר שאינו מינו כלה ונבער בו, על כן נשתנה האור לגוון תכלת'. בכך טמונה משמעותה העיקרית של 'אהבת עולם', שהיא, כאמור, 'ענין ביטול היש: שהיש דנפש הבהמית נתהפך מחשוכא לנהורא ונכלל באש. וזהו ענין אהבת עולם, שמבחינת עולם והעלם נברר להיות נכלל ובטל באלקות... וזהו ג"כ ענין רשפי אש... כי רשפי אש שהוא גחלת היא מה שדבר אחר, שאינו ממין האש, נהפך ונכלל באש'.¹⁹¹ בתורת האהבה של רש"ז מתגלים ניצוצותיה המבוררים של ההוויה האלוהית כרשפיה המתלהטים של האהבה הגוברת. התעצמותה כרוכה הן בהכרח התגברותה כנגד העולם, הניצב כמכשול בדרכה, והן מעצם מגעה עמו, כפי שנוכחנו לדעת, כשהניצוצות שהיא מבררת בעלותה מתוכו אינם אלא – בחינת תוספת יתרה ויתרון ניכר – רשפי היפעלותה הגדולה.

הנה כי כן: בהתעוררותה של האהבה 'ברשפי אש' יש משום פתח ומבוא להתקיימותם של תהליכי ה'אתכפיא' וה'אתהפכא'. שומה עלינו להדגיש, כי 'אהבת עולם' היא אך ראשיתו של התהליך. עיקר 'הצלחתה' בבחינת ה'אתכפיא',¹⁹² ולכלל 'אתהפכא' מגיע אדם רק בהיגלות בנפשו האהבה העליונה. משיתעלה אדם ממדרגת האהבה שב'חיצוניות הלב' לכלל 'גילוי פנימית נקודת הלב', יתעלה, כפי שעוד נברר, ממדרגת 'אתכפיא', מדרגת שעבודה של הנפש הבהמית לנפש האלוהית והכנעתה תחתיה, למדרגת 'אתהפכא', מדרגת הפיכתה של הנפש הבהמית והכללתה בקדושה.¹⁹³ אולם בניגוד ל'אהבת עולם', שמקורה בהתבוננות, לא כרוכה האהבה הפנימית בטעם מושכל ובסיבה מושגת. כך הופכת ההתבוננות לראשיתו של התהליך כולו, משום שרק על ידה יכול האדם להבקיע את הקליפה ולירד עד עמקי נפשו, שבפנימיותה רוחשת 'אהבה רבה', שהיא תמיד אך לה' לבדו: 'פנימית הלב' אינה צריכה כלל להתבוננות, ומאליה תתלהט, אך גילויה תלוי בהסרת 'חיצוני' הלב, שהוא מחמת נה"ב שמסותרת... אור קדושת ה', ועליה כתיב (דב' י, טז) 'ומלתם' כו', שצריך להעביר ערלה זו המפסקת ע"י ההתבוננות בכל המבואר בעניין

188. שם, פ"ט, יד ע"א.

189. לקוטי במדבר, יח ע"א, ד"ה והנה ההפרש.

190. שם, מג ע"א, ד"ה הנה פי' עושים.

191. שם, סו ע"א, ד"ה כי אש יצאה. וראה שם, צד ע"א, ד"ה וירד הגבול.

192. ראה לעיל, עמ' 387–388.

193. לקוטי ויקרא, ט ע"ב, ד"ה וגם בבחי' נערים.

פסוד"ז והאופנים'. אזי יתקיים ייחוד הלב, ייחוד שתי בחינותיו, חיצוניות שבו ופנימיותו כאחד,¹⁹⁴ והוויית האדם תתלכד בשלמות עליונה, בהרמוניה של כל כוחותיה כולם, באחדות של האלוהי אשר באנושי.

מהערתה של האהבה ב'חיצוניות הלב', שהיא, לאמיתו של דבר, פעולה ראשונית של בירור וקידוש (זה משמעו החסידי של המונח הלוריאני המוכר), נמשכים, אם כן, תהליכי ה'אתכפיא' וה'אתהפכא'.¹⁹⁵ אי אפשר לו לאדם לבוא ל'אהבה רבה', שמציינת את תשוקת גילוי של אור א"ס 'למטה', בלי קדימת 'אהבת עולם',¹⁹⁶ שבה מתקיימת כריתת הערלה המכסה. ערלה זו אינה אלא 'אהבה רעה בתענוגות בני אדם אף שהוא בהיתר, רק שהוא בחמימות והתלהבות התאוה', והסרתה משמעה תהליך הדרגתי של הרחקה וסילוק ועילוי ותיקון. רציפותן של מדרגות האהבה היא, על כן, סודה של הפרישות המביאה לידי קדושה (על-פי הברייתא המפורסמת של ר' פנחס בן יאיר, ע"ז כ ע"א): 'שבחי' אהבה רבה זו אינה באה אלא אחר מדרגת הפרישות, שהוא להפריד הרע שבנפש הבהמית כו', שהוא בחי' בירור עה"ד טו"ר, והיינו ע"י בחי' אהבת עולם, ועי"ז יבא אח"כ לבחי' קדושה ואה"ר זו, שהוא בחי' עץ החיים'.¹⁹⁷ סוף דבר: לכלל אהבה בלי גבול, שפירושה התכללות רוחנית בא"ס בהיעור היחידה שבנפש, עד שרצון אדם ורצון אלוהים חד המה, לא יעלה אדם ויבוא 'אלא ע"י גפש הבהמית דוקא, כאשר גם היא נהפכת ממרירו למיתקא... וכמשל מרוצת המים כשבוקעים ההסתר שהיה מסתיר ומעכב ומונע את מרוצתם, שאז הוא בתגבורת עצומה כו', והיינו... שע"י ביטול היש דוקא הוא שנתעורר למעלה בחי' א"ס'.¹⁹⁸ בסוף הדרך מתייחדות חיצוניות הלב ופנימיותו לגמרי, ויתרון האור שבא מן החושך, שהחל מסתמן מראשית התגלותה של 'אהבת עולם', מתגלה במלואו בעלות שלהבתה הקדושה של ה'אהבה רבה' מאליה.

ה. אהבה רבה¹⁹⁹

העליונה שבאהבות, העולה על כולנה, היא זו הקרויה 'אהבה רבה', אשר מתקיימת בפנימיות נקודת לבו של אדם כבחינת ה'סוכב' שבהווייתו. בחינה זו שרויה מעבר להכרתו של אדם ולמעלה מהשגתו, והיא סוכבת, כביכול, מחוץ לכלי נפשו, אשר צרים מהכילה. בטרמינולוגיה הלוריאנית מתארה רש"ז לפעמים כ'מוחין דאבא', שבהם חבויים מעמקיו של ה'אין' האלוהי בנפשו של אדם: 'מוחין דאימא' מציינים את 'בינה, עוה"ב, ג"ע עליון, גלוי תענוג הנשמות לפי השגתם', ואילו 'מוחין דאבא' – את החכמה אשר 'מאין תמצא',

194. לקוטי דברים, עד ע"א, ד"ה האזינו השמים (ראשיתו בדף עג ע"ב).

195. שם, ב ע"ב, ד"ה וביאור ענין זה.

196. לקוטי במדבר, לא ע"א, ד"ה הנה השמן.

197. שם, מב ע"ב, ד"ה ויהיו בני ישראל. וראה עוד שם, סז ע"ב, ד"ה ואחרי הדברים.

198. לקוטי במדבר, צא ע"ב, ד"ה אך עדיין צ"ל. וראה תורת הבריאה, עמ' 345–359.

199. הדיון בפרשה זו כרוך, מטבע הדברים, בחזרות מסויימות על שכבר נידון ונתברר. אך על מנת שלא לקפח את בהירות התמונה לא נסתפק ברמיזות ובהפניות בלבד, אלא נפרוש את היריעה בשלמותה. טייטלבוים בדיונו (לעיל, הערה 1) אינו מקפיד על ההבחנה בין האהבה הטבעית לאהבה העליונה (למרות הזיקה ביניהן). וראה חלמיש, עמ' 326–333.

כלומר – את ה'אין', שהוא 'מה שאינו מושג, למעלה מעלה מבחי' בינה והשגה, דהיינו שמתגלה בחי' אור א"ס ב"ה, מה דלית מחשבה תפיסא כו', ולא ניתן ליהנות בו מאחר שאין שם שום תפיסא והשגה; וענין גילוי זה הוא גיטול ההשגה וביטול הנשמות במציאות באור א"ס ב"ה.²⁰⁰ כחוויה עילאית, שהיא מעבר לאפשרות ההשגה וההתענגות (הקשורות לעולם אישה ברעותה, לשיטתו של רש"ז, קשר של סיבה ותולדה), מעבר לאפשרות ההתנסות המודעת, מתקיימת 'אהבה רבה' ברובד עמוק כל כך, עד שאדם שוב לא מצטמצם בו בד' אמותיה של אישיותו המוכרת. ברובד זה מתגלה ופועלת – באקטיביות אינסופית – אך האלוהות לבדה, וברור אפוא שחיותו רבה 'יותר משהכלי' של השגת האדם 'מגביל' ומכיל,²⁰¹ הרבה יותר ממה שמגלה האספקלריא של השתקפותה הרפלקטיבית. לעומת האהבה ב'חיצוניות הלב', שמתקיימת, כפי שראינו,²⁰² בבחינת ה'ממלא' שבנפש (נרנ"ח), שבה יודע אדם ומשיג את עצמו, מתקיימת האהבה העליונה בבחינת ה'סובב' שבה: 'כשישים האדם אל לבו בחי' אחד זה בק"ש, אזי יהיה "ואהבת... בכל לבבך", בבחי' יחידה שבנפש, שהוא "כל לבבך",²⁰³ שבנפש יש נרנח"י... ויש בדבר הנוגע לאדם מדרגות רבות, עד שיש דבר, שנוגע עד מיצוי הנפש ממש בתכלית נקודת הלב, שאליו הוא נושא את נפשו ממש, וזהו בחי' יחידה.²⁰⁴ הטוטאליות של ההתייחסות וההתקשרות, שכרוכה במיצוי כוחות הנפש כולם עד תום, לאין שיעור וללא שיור, כלומר – במסירת נפש מוחלטת, אופיינית להתגלות רובד מעמקים זה שבהוויית האדם. טוטאליות זו ממהותה אינה אנושית; היא יכולה להיות אך אלוהית. משום כך היא שרויה מעבר לכל אפשרות של מתן טעם בידי אדם: התעוררות האהבה ב'חיצוניות הלב' כרוכה בשיעור השגתו של אדם ובמאמץ התבוננותו בחב"ד שבמוחו. 'פנימית נקודת הלב', לעומתה, היא 'אהבה רבה שלמעלה מהטעם והדעת... בחי' יחידה שאין לה אלא רצון אחד לאביה שבשמים'.²⁰⁵ רצון זה לעולם לא ייטה אל מושא זולתו, אפילו נעלה הינהו וקבוע במדרגותיה הרוחניות העליונות של המציאות. במובן זה מציינת האהבה הגדולה את כיסופיו הטמירים ביותר של האדם – בבחינת ניצוץ אלוהי, שנתלכש במעטה ההויה הגשמית ונתעלם כסבך היצרים של הנפש הבהמית – לשוב אל מקורו העליון ולהתכלל בו באופן מוחלט. רצון מופלג זה, שאינו יכול להתלכש תוך עלמין כלל', ואין מי ששייגנו וידע טעמו,²⁰⁶ ובבחינת עצמות

200. לקוטי ויקרא, יא ע"ב, ד"ה לבין מ"ש בהגדה. וראה מאמר חשוב ומפורט בדרושי פרשת פקודי שבראש לקוטי ויקרא, ו ע"א–ע"ב (פגינציה נפרדת). על הזיקה בין החכמה לבין התת־מודע שבאדם ראה ג' שלום, הבלתי מודע, עמ' 354–358. אצל רש"ז מופיע לרוב הרצון העליון (והתענוג שבפנימיותו) כרובד המעמקים שבהוויית האדם. ראה להלן.

201. לקוטי במדבר, לו ע"ב, ד"ה ועו"ל פי'.

202. לעיל, עמ' 383–385.

203. כעולה מתוך ההסבר שבהמשך מטעים רש"ז את מילת 'כל' לציין את כללות הווייתו הנפשית של אדם וכוחותיה כולם, לרבות בחינת היחידה שבו.

204. לקוטי דברים, יב ע"א, ד"ה והנה השתלשלות זו.

205. לקוטי במדבר, סז ע"ב, ד"ה ואחרי הדברים.

206. שם, פא ע"ב, ד"ה והנה ככל הדברים.

החיים האלוהיים שנתלקחו כאדם בחויה מיסטית עליונה הוא נעלה 'מכדי מדת הנפש בהשגתה באור פני ה', נישא אל שורשה האלוהי הנעלם של ההויה כולה, בבחינת 'מי לי בשמים ועמך לא חפצתי בארץ' (תהלים עג, כה),²⁰⁷ או בבחינת "'כלה שארי ולבבי" (שם שם, כו) לצאת מן הכלים',²⁰⁸ להתעלות אל 'שלמעלה מההשתלשלות',²⁰⁹ ולסוף 'ליכלל בבחי' מהותו ועצמותו ית', ונק' בזה"ק לאשתאבא בגופא דמלכא'.²¹⁰ כיסופים אלה טבועים בעצם הווייתו של הניצוץ האלוהי שבאדם, מעין החיים הנסתר של נפשו האלוהית ונפשו הבהמית כאחד,²¹¹ והם מציינים, על כן, את הרצון העליון, שהתעוררותו אינה כרוכה בשום התבוננות שכלית.

טיבו של הרצון העליון ומעמדו זוכים לתשומת לב רבה כל כך בדרושיו של רש"ז, שמן הדין להרחיב מעט את יריעת תיאוריו ולברר את האספקטים השונים המתגלים בהם. התעוררות המדות ש'למטה מן החכמה והדעת' היא, כפי שכבר ראינו, מכוחה של ההתבוננות, המביאה, בחינת סיבה, לידי התגלותו, 'כמו עד"מ בגשמיות בנפש המשכלת ענינים הצריכים לגופו... וע"כ נפשו חושק ומתאוה ורוצה לעשות כן'. אך כנגד הרצון שבמדות, שהוא הרצון התחתון, יש 'רצון שהוא למעלה מן הטעם והדעת, שלפעמים אדם רוצה בדבר שאפילו יבואו כל אדם ויראו לו בשכלם ותבונתם שאין לעשות כן – אעפ"כ לא יאבה ולא ישמע להם מפני עקשותו בדבר, והוא הרצון שלמעלה מן הדעת, שאין הדעת פועל בו שום פעולה'.²¹² בניגוד לרצון התחתון, שנולד מן המפגש עם המציאות האלוהית האימאננטית, כשהשגתה והדבקות בה הן מושאו הנכסף, נמשך הרצון העליון 'מבחי' ביטול השגתו של אדם – ביטול 'השגת כל הנבראים' כולם – 'לגבי מהותו ועצמותו ית' מפני רוממותו עד אין קץ, דלית מחשבה תפיסא בי' כלל, והוא למעלה מבחי' ההשגה וגדר השכלה, ועי"ז תתעורר הנפש לצאת מנרתיקה, והוא בחי' תשוקה וכלות הנפש ממש להשתפך אל חיק אביה, הוא מהותו ועצמותו ית'. זהו הרצון שבשורש הנשמה, ואם תמצא

207. שם, שם, ד"ה והנה לפי שהתורה.

208. שם, פג ע"א, ד"ה ועפ"ז יובן.

209. שם, פה ע"א, ד"ה ושמע אביה.

210. תורה אור, ט ע"א, ד"ה והנה בחי' מים רבים.

211. מתוך מאמרים אחדים נוצר הרושם, שהאהבה הרבה היא אהבתה של הנפש האלוהית לבדה. כך,

למשל, אומר רש"ז, שפנימיות הלב – בניגוד לחיצוניותו – מציינת את 'התלהטות והתלהבות

האהבה לה' בשמחה וטוב לבב מרוב כל, שהוא שמחת הנפש האלקית המשכלת ומתבוננת באור

א"ס ב"ה... (שם, ז ע"א, ד"ה אך הנה ארז"ל). בנפש האלוהית יש 'בחי' הביטול האמיתי

בטבעה להשתפך בחיק אביה אור א"ס ב"ה, משא"כ בנה"ב שלוקחה מק"נ... וזהו ענין ההפרש

בין למסור נפשו באחד ובין בחינת "בכל נפשך" (לקוטי ויקרא, ו ע"א, ד"ה והנה פי' וכל קרבן.

ההבדל בין שתי בחינותיה של מסירת הנפש נידון בדרושים הקודמים, בייחוד שם, ג ע"א, ד"ה

לכאר הדברים, ודף ה ע"א, ד"ה וזהו הטעם). אולם בבחינה מדוקדקת של מאמרים אלה יתברר,

שכלל 'אהבה רבה' שבנפש האלוהית לא יוכל אדם להגיע אלא מתוך 'אהבת עולם' הקודמת לה

קדימה הכרחית. משמעותה של קביעה זו היא, שרק מתוך צירוף אהבתה של הנפש הבהמית –

בהיפוכה ובעילויה – ישיג אדם את האהבה העליונה.

212. לקוטי דברים, יב ע"א, ד"ה ענין ק"ש.

לומר: שורש הנשמה עצמו, בחינת 'אנכי' שבאדם ו'ניצוץ אלהות' שבמעמקיו. ב'שכל אנושי' אשר לה לא תופסת הנפש את עצמה אלא בבחינת כוחות המתפשטים מהשגתה ומתפעלים ממושאייה, ואילו הבחינה שבה היא 'דבוקה בשורשה באלהים חיים בדביקות נצחי לעולמי עד, ואין לה אלא רצון אחד לאביה שבשמים בלבד', רצון 'להכלל ולבטל במציאות ממש אליו ית' בכלות הנפש ממש', נעלמת מעיניה לחלוטין, והתגלותה הדינאמית מתוך המעמקים הלא-נודעים עשויה להיות כרוכה – בשל עצמת כוחותיה – בהתעלות אכסטטאטית מופלגת עד כדי סכנה של יציאת נשמה.²¹³

בהיותו כרוך – בבחינת התגלותו – באפיסתה של ההשגה האנושית המוגבלת מציין הרצון העליון את הידיעה המוחלטת, ידיעה שאינה מושגת במאמץ של התבוננות רוחנית, אלא קנויה לו לאדם וטבועה בו – בניצוץ האלוהי שבקרבו או ביחידה שבפנימיותו. ידיעה זו הריהי כידיעת תיגוק שקורא אבא ואמא: לא 'ידיעה נגלית בהשגה והבנה המושכלת כטעם מושג ומובן, שהרי אינו יודע איך הוא אביו ולמה צריך לאהוב אותו, אלא שקורא אבא מפני שנפשו קשורה בנפש אביו בלי שום טעם ודעת, ולא עוד אלא שההתקשרות ההוא חזק מאד, שיש לו געגועים אחר אביו, וקשה עליו פרידתו, עד שגועה בבכיה ונותן את נפשו ממש בבכיותו. והיינו מפני שהדעת ההוא שנתחדש בתינוק מחמת החטה (ברכות מ ע"א) הוא ענין גילוי הדעת הנעלם שלמעלה מעלה מן הדעת המושג והמובן, ולכן ההתקשרות שלו חזקה מאד עד מיצוי הנפש ממש, כי אהבה זו נפלאה מאד מכאשר תוכל הנפש שאת השגתה, ואין כח בנפש לכלוא את הרוח האהבה (!), שיסודתה ושרשה שממנה לוקחה הוא הדעת הנעל', שהוא עליון וגבוה מהדעת המתפשט בכחות הנפש והשגתה, אלא הוא גילוי בחינת ההעלם עצמו להיות ביטול כחות הנפש שתהא הנפש "נכספה וגם כלתה" (תה' פד, ג).²¹⁴

הדעת העליונה²¹⁵ עליונה היא מכדי שיוכל אדם לדעתה: הדעת הבלתי נודעת. גילוייה חובע את מיצוי כוחות הנפש כולם, שכולם עודם כלולים בה²¹⁶ בהעלם ובהחבא: אקט של התפעמות והתרגשות שאין למעלה ממנה. הדעת העליונה היא הרצון העליון. באהבה הגדולה בטל לחלוטין הממד הרפלקטיבי שבידיעת אדם את עצמו ואת מושאיו, והמישור המודע של קיומו מוצף בזרם אדיר של חיים אלוהיים שבוקעים מתוך מעמקיו הבלתי-מודעים. גילוי של הבלתי מודע אפשרי הינו רק בביטולו של המודע, המושג והמוכר. התפרצות גדולה זו של האהבה שמן הדעת העליונה היא רגע של ייחוד בחיי אדם ובחיי אלוהים: ברגע זה מתאחד האדם עם עצמו לגמרי ומתקיים הייחוד המוחלט שבידיעה

213. לקוטי במדבר, א ע"א, ד"ה וידבר.

214. שם, י ע"ב, ד"ה והנה כל זה. בהמשך מתברר מוטיב החיטה: במישור ההיסטורי באה התעלות רוחנית מופלגת זו לידי ביטוי בחג השבועות, חג 'קציר חטים' (שמ' לד, כב), 'ע"י מתן תורה, שעל כל דבור פרוחה נשמתן (ראה שהש"ר ו, ג) והיינו בחי' מסירת נפש'.

215. ראה חלמיש, עמ' 215.

216. ב'אהבה רבה' מתעלה אדם אל הוויית המידות הכלולות ברצון שלמעלה מן השכל, כשעדיין לא נתקיימה בהן שום התחלקות. זו לא מתרחשת אלא מכוח פעולתו של השכל, אשר מגלה את המידות מתוך ההעלם ומייחדן בחלוקתן (תורה אור, יט ע"ב, ד"ה ובזה יובן מעשה; שם, לה ע"ב, ד"ה והנה להבין; לקוטי ויקרא, מז ע"א, ד"ה ועתה נבוא).

המוחלטת: הידיעה, 'שלמעלה היש, ולמטה בחי' אין ואפס ממש'²¹⁷ – ידיעה שהיא נחלתו של אלוהים לבדו²¹⁸ – אינה אלא גילוי – עדי רגע – של הרצון העליון, בחינת 'טמירא דכל טמירין' שבאדם.²¹⁹

כללו של דבר: התגלות האהבה הגדולה, שהיא רצון המעמקים של האדם ודעתו העליונה, כרוכה מיניה וביה במחייתו של הממד האינדיווידואלי שבהווייתו המודעת.²²⁰ רק לכשיבטל את הפרטי שבו ושוב לא יהא מכונס בד' אמותיו, יוכל הרצון העליון, שעד כה היה חבוי מעבר למחיצות התודעה ושרוי בלא נוע, להאיר בו מפנימיותו ולהיגלות בבחינת זרם עז של חיים אלוהיים דינאמיים. ברור אפוא שגילוי של רצון מוחלט זה, שהוא מעבר לבחירה של שיקול דעת, כרוך בשינוי מכריע בטבעו של אדם והיפוכו-ביטולו המוחלט. היפוך זה לא מתחולל אלא בהיגלות אחדות ה'אין' בנפשו של אדם – כאשר אהבה רבה, גדולה לאין שיעור, פורצת ממעמקיה. מושאה הינו 'גילוי אלהותו ית' למטה כמו למעלה, והיא נייעורה בלבב אדם כשהוא מתבונן ב'אחד' של שמע, ובלבו גוברת מרירות ומתעצם הכאב 'על החשך המסתיר אלהותו', עד שלא ניגלות ממנה לעיני בשר אלא בחינותיהם המעלימות של המקום והזמן. אהבה גדולה זו, מבהיר רש"ז, היא 'קרבת ה' ממש במהותו ועצמותו כביכול ונק' מלמעלה למטה'.²²¹ במאמר אחר הוא מציין, שבבחינת רצון לגילוי של אור א"ס 'למטה' אהבה רבה היא המשכה וגילוי 'מן הרצון העליון שהוא כתר, רעוא דכל רעוין'.²²² נקודת המוצא בהבנתן של קביעות אלה מקופלת בהנחה, שהרצון בגילוי השונים, שלמעלה ושלמטה, האלוהי והאנושי, איננו אך אופן של התייחסות, אלא נודעת לו משמעות אונטולוגית: הרצון הוא גילוי אנרגטי של חיים אלוהיים, ואם תמצא לומר: ישות שהיא אנרגיה, ישות שהיא חיים וחיות. אמור מעתה: התעוררותו של הרצון הטמיר 'למטה', מנבכי נקודת הלב, איננה אלא גילוי 'מלמעלה' של שכבה טרנסצנדנטית עלומה, שהרי מקומו של ה'אין' הוא מיניה וביה 'למטה' כ'למעלה'. תשוקת גילוי ה'אין' שב'אהבה רבה' היא אפוא עצמה הגילוי הגדול, אשר כיש המוחלט לא יכול תוכנו להופיע בנפשו של אדם אלא כמושא של געגועים אינסופיים: בהכרתו לא ישיגנו אדם ובידיעתו לא יקיפנו

217. לקוטי במדבר, יד ע"א, ד"ה וביאור הענין.

218. ראה תורת הבריאה, עמ' 357–359.

219. לקוטי במדבר, יג ע"ב, ד"ה והנה בחי' ראיה.

220. כהתגלמות של מציאות פגומה, המתעצמת בייחודה, הרצון התחתון הינו 'נפרד בפני עצמו', ועל האדם לעשות – בהעמקת ההתבוננות והדעת – לקישורו בקדושה ולביטולו בה (כשתי מדרגות נפרדות בתהליך התעלותו הרוחנית. מדרגות אלה זהות, כמסתבר, ל'אהבת עולם' ול'אהבה רבה'). בזה טמון ייעודם הדתי-מוסרי של חיינו: קישורו של הרצון התחתון, חיבורו והעלאתו ל'מהות הנפש עצמה' בביטול הדיכוטומיה השוררת בה. עצמות הנפש, מסביר רש"ז, כלל 'לא ירדה להתלבש בעוה"ז בגוף ונה"ב', אלא שרויה לעולם 'למעלה', כלומר – מעבר לגדרי ההשגה האנושית ולהשתקפותה הרפלקטיבית בתהליך התודעה, וכלולה – בבחינת התעצמותה האנרגטית כרצון – רצון של קדושה, רצון שהוא עצמו קדושה – ברצונו של אלוהים (שם, א ע"א, ד"ה וידבר).

221. שם, ל ע"א, ד"ה והנה כ"ז.

222. שם, לא ע"א, ד"ה הנה השמן.

לעולם. בהיגלות הרובד הטמיר והנעלם הלז, שהכל בטל בו באחדות המשווה, מתקיים ביטולו של הטבע כעולם שנתייחד בגבולות עצמו, ובזרם העז של החיים האלוהיים שפורץ מתוך האדם אל תוכו מתהפכות מידותיו ו'נעשה בריה חדשה ממש'.²²³ אבל ראשיתו של מגע זה עם אלוהים היא באופן פאראדוקסאלי במגע עם עולמו, העולם וההעלם שבהוויית האדם, הווי אומר – במפגש של מאבק והתמודדות עם נפשו הבהמית, שבה, כפי שעוד נראה, מתחולל ההיפוך המכריע בחתירתו של אדם לבטל את ערלתה ולהרוס את מחיצותיה.

עם הסרת מחיצותיו המבדילות של טבע האדם נגלית מאליה אהבתו הרבה, שהיא היא פנימיות לבבו. במאמרים שונים מטעים רש"ז, ש'פנימיות הלב' היא בבחינת 'מתנה', שאדם כלל לא טורח בקנייתה, 'אש שלמעלה', שאדם לא מתייגע בהפחתה,²²⁴ אהבה רבה 'הבאה מלמעלה',²²⁵ אשר 'אינה באה מעבודת האדם ויגיעתו כ"א השפעה עליונה'.²²⁶ שלא כ'אהבת עולם', שהורתה במגעו של האדם עם העולם, לא ניצורה אהבה עליונה זו 'מדברים תחתונים', שאינם אלא 'שירי מלכים דתהו', שעל האדם להופכם לקדושה, כמו 'הז' מדות שפלו בקליפות חם וכנען, חמימות שרש הז' מדות רעות שבארץ כנען ולעשות מזה החמימות גופא 'רשפיה רשפי אש' (שה"ש ח, ו) התלהבות הלב לעבודת ה'. האהבה העליונה היא למעלה מ'בחי' עולם' וקדומה לו, כמוה כתורה (ראה, למשל, פסחים נד ע"א; בר"ר א, ד), בחינת החכמה האלוהית, ובהיותה נובעת ממנה ומתגלמת בלימודה, הריהי כלולה – מני אז – בתכניתו האידיאלית של העולם, כפי שנתגבשה במחשבת הבורא, וטבועה בו מעצם מהותו.²²⁷ במאמרים אחרים מתאר רש"ז את האהבה הגדולה, על פי אותה מגמה, כ'אתערותא דלעילא', לאמר: 'שיערה עליו רוח ממרום להיות האהבה בבחי' אהבה רבה למעלה מהשגת נפשו שיחפוץ ליכלל ולאשתאבא'.²²⁸ בכל אלה מתגלה ניגוד בולט בין אהבה זו ל'אהבת עולם', שהערתה כרוכה, כפי שנתברר, ביגיעת רוח גדולה. משמעותן העיקרית של הקביעות המובאות היא במישור ההתרחשות שבנפש האדם, כש'אש שלמעלה' היא, קודם כל, אשר קודש הלוחשת בפנימיות לבבו.²²⁹ האהבה הפנימית נטועה בלבב אדם נטיעת עולם, והיא הנקודה הארכימדית של הווייתו האקזיסטנציאלית ושל מעמדו בעולמו של אלוהים. היא המקור הנעלם של התעוררותו הרוחנית. בבחינת

223. שם. רק המגע עם ה'סובב' הוא שמחולל את שינויו והיפוכו של טבע האדם 'למעלה מכדי אשר תוכל הנפש שאת בהשגתה ודביקותה באלהים חיים מתחלת יצירתה בבחינת אור פנימי לבד' – שם, לח ע"ב, ד"ה ועתה יגדל. וראה שם, לט ע"ב, ד"ה הנה ענין בכל נפשך.

224. שם, ג ע"א, ד"ה ועם כל הנ"ל, והשווה רמח"ל, מסילת ישרים, ירושלים תש"ט, פכ"ו, עמ' 177–178 ('סוף הקדושה מתנה').

225. לקוטי במדבר, סו ע"א, ד"ה כי אש יצאה.

226. שם, צו ע"ב, ד"ה איתא במדרש.

227. שם, צד ע"א, ד"ה וירד הגבול.

228. לקוטי ויקרא, כ ע"א, ד"ה שוש תשיש. בהדגשת קדימתה של 'אהבת עולם' בבחינת אתעדל"ת אין כדי לבטל את מעמדה של האהבה העליונה כמתגלה ממרום.

229. מבחינת האינטרפרטציה החסידית של הדברים אינני מייחס חשיבות עקרונית לנסיגות לברר בדיוק את משמעותו התיאוסופית של הביטוי 'מלמעלה'. ראה חלמיש, עמ' 328, הערה 124.

חסיפיות העירוניות פתח-תקות

אהבת אלוהים בתורתו של ר' שניאור זלמן מלאדי

עילומה, קודם בואה לכלל התגלותה, 'אהבה רבה' אינה אלא 'אהבה המסותרת',²³⁰ 'אור זרוע' בפנימיות ישראל, 'אור קדמאה' שגנזו לצדיקים בעומק לבותיהם.²³¹ אהבה זו היא 'עץ החיים' שלא יעקר מלב אדם לעולם.²³² לקביעה זו משמעויות שתיים, הקשורות זו בזו:

א. בחינת עץ החיים הנצחיים 'אהבה רבה' היא נטיעת עולם כלבב אדם, ולעולם לא תדעך.
ב. בניגוד ל'עץ הדעת טוב ורע', שמציין את 'אהבת עולם', 'אהבה רבה' היא, כפי שכבר ביררנו, אך לאל לבדו, והחיות האצורה בה לא תיטה 'לדברים אחרים',²³³ ולא תשתנה לעולם מחמת אהבות אחרות בשום אופן.²³⁴

נקודה אחרונה זו חוזר רש"ז ומטעים הרבה בציון זיקתה של 'אהבה רבה' אל היחידה,²³⁵ שורש הנפש ורצונה הטמיר: יחידה היא אהבה זו בטוהר הווייתה ובקדושתה המוחלטת: בהיותה מן היחידה, שאינה מלוכשת בלבושי הגוף והנפש הבהמית, לא יתערב זר באהבה זו ולא ישבשנה.²³⁶ 'חיצוניות הלב', שטוב ורע משמשים בה בערכוביה,²³⁷ אינה יכולה, על כן, לשמש כלי לגילוייה: צרה היא ומצומצמת מכדי הכיל את עצמת היפעלותה.²³⁸ מקורה של 'חיצוניות הלב' הוא בשיקולי דעתו של אדם ובפעילותו המשכלת, שהיא מעיקרה פעילות מעצבת, מגדירה ומגבילה של נתינת טעם וחתיירה לתכלית מושכלת: כל עוד מתנהלים חיי אדם בין טעם לתכלית הריהו שרוי בבחינת ה'ממלא', ואל ה'סובב' שמעבר לכלי איננו מתעלה: לכלל 'אהבה רבה' הוא איננו מגיע. ברור אפוא שברום מעלתה לא תיגלה 'אהבה רבה' ב'חיצוניות הלב' ולא תיטה אל החיצונים המשוטטים בין מחיצותיה. דווקא משום כך מתחולל תהליך תיקון הנפש ועילוי בחינותיה הפגומות בגילוי של רצון היחידה. רצון זה הוא כנגד שם מ"ה המברר, ששורשו ממצח א"ק, ו'הוא בחי' כתר עליון, שנתברר כבר בתחלה, שמערבין אותו בהנשמה בכדי שיהי' בה כח לברר כל בחינותיה והנה"ב... והוא בחי' רצה"ע שלמעלה מן הדעת שיש בנפש האדם, שהוא בחי' יחידה, שהיא בחי' ביטול אליו ית' שלמעלה מדעת והשכלה המושג ונק' "משכיל לאיתן" (תה' פט, א),²³⁹ ונק' "עם קשה ערף" (שמ' לב, ט)²⁴⁰... שהוא רצון פשוט בלי שום טעם ושכל מושג, שהוא נמשך מבחי' כתר עליון שנתברר כבר, פי' שאין בחינה זו רק בקדושה,

230. ראה לעיל, עמ' 368-369.

231. תורה אור, מד ע"א-ע"ב, ד"ה וילקט יוסף. בכל אחד ואחד מצויה אהבה זו לפי שיעורו, כלשון הכתוב (יש' ס, כא): 'ועמך כלם צדיקים', והיא בגדר ברית עולם בין ישראל לאביהם שבשמים - לקוטי במדבר, מב ע"ב, ד"ה ויהיו בני ישראל.

232. לקוטי ויקרא, כ ע"ב, ד"ה שוש תשיש; לקוטי במדבר, מב ע"ב, ד"ה ויהיו בני ישראל.

233. שם, מב ע"ב, ד"ה והנה כתיב.

234. שם, שם, ד"ה ויהיו בני ישראל.

235. ראה לעיל, עמ' 367-369, 393-395.

236. תורה אור, ז ע"א, ד"ה אך הנה ארז"ל.

237. ראה שם, יט ע"ב, ד"ה ובוזה יוכן מעשה.

238. לקוטי במדבר, א ע"ב, ד"ה ביאור הדברים.

239. ראה שטיינזלץ, (לעיל, הערה 122), עמ' 61; חלמיש, עמ' 219, ושם, הערה 11.

240. עיין לעיל, עמ' 369-370.

בחי' ביטול לאור א"ס ב"ה, והיינו למעלה מבחי' הבחירה שבדעת. ע"כ יש בו כח לברר הטוב מן הרע שבבחי' עה"ד טו"ר להפך כל רצונות הרע הנמשכים מבחי' הדעת שבלעומת זה כו' ממרירו למיתקא. ולכך אין די לאדם במה שיתבונן בדעתו ושכלו ולהוליד אהבה ע"פ הדעת כו' לבד. עליו לדבוק באל' במס"נ ממש שלמעלה מטעם ודעת המושג, שאם לא יהיה לו בחינת ביטול הנ"ל אזי אפילו אם יתבונן בגדולת ה' בהרחבה כפי כחו ויוליד מזה אהוי"ר, לא יהיה לו קיום אמיתי ויפול ממדרגתו ח"ו, כי עיקר הבירור צ"ל ע"י כתר עליון... שנתברר כבר, שהוא הרצון שלמעלה מהשכל המושג.²⁴¹ שתי נקודות במאמר זה ראויות לציון מודגש:

א. רצון היחידה 'נתברר כבר', ובו נתחולל תהליך ההיפוך והעילוי מעולם התווה לעולם התיקון: אין בו תערובת רע, והוא כל כולו לקדושה. משום כך מסוגל הוא לבדו לנהל את מלחמת ההיפוך והקידוש של הרצונות האחרים, שעודם שקועים בתווה או נוטים אחריו. בחינת יתד תקועה במקום נאמן, רצון שלא ישתנה ויזוע, משמש רצון זה נקודת מוצא לתהליך כולו. אין חבוש מתיר עצמו: כל עוד כלואה הנפש בגבולות יכולתה הנתפסת, והיא פועלת במסגרת אפשרויות ההשגה וההשכלה המצויות לה, לא תשתחרר מעצמה, לא תגלה בפועל את בחינת הביטול החבויה בה, לא תתעלה אל מעבר לעצמה ולא תחולל בעצמה את השינוי המכריע. לצורך השגתו של השינוי המופלג שבביטול עצמה והולדתה המחודשת נטע האל את בחינת היחידה בנפש כל אדם (מישראל): מצד אחד שרויה בחינה זו מעבר לגבולותיה המוכרים של הווייתו הנשמית ולא נתונה להשפעתה, אך מצד שני קיימת זיקה עמוקה ביניהן, שהרי היחידה מאותה הוויה באה ומאותו שורש מתגלה: אחדות קמאית מחברת אותן יחדיו לבלי היפרד. אחדות זו, שלא נתפוגגה גם משנתבררה היחידה ונתהפכה מתווה לתיקון, היא שמאפשרת את פעולת התיקון שנועדה לה. רעיון מציאותה של בחינת יחידה בכל אדם מישראל מצוי, אמנם, אצל רח"ו,²⁴² אך הדגשתו היתרה בידי רש"ז בציון מעמדה המכריע של בחינה זו בתהליך התמודדותו של אדם עם עצמו היא בודאי חידוש חשוב בתורת הנפש הקבלית.

ב. פעילותו המתבוננת של אדם אינה מספקת כדי לחולל את ההיפוך הגדול. היפוך זה באמת כה מופלג הינהו, עד שכמוהו כביטול הנפש בגילויה המוכרים – בגבולות השגתה והתנסויותיה האמוציונאליות המודעות. כל עוד פועל האדם בגבולות אלה הריהו שרוי, כאמור, בגבולות עצמו, והשינוי המתחולל אינו אמיתי, אלא בן חלוף. רק כאשר מתגלה רובד המעמקים הבלתי נתפסים, שבו מיוחד שורש הנשמה במאצילו, ולא קיים אלא רצון אחד ויחיד, רצונו של אלוהים, רק כאשר מתגלה בחינת הביטול שבאדם, שמציינת את חדלון הווייתו הפרטית, ורק כאשר נמחה כליל הממד הרפלקטיבי שבפעילותו המתבוננת, והאדם שוב לא יודע אלא את האלוהי שבו – רק אז נגלית הדרך אל ההיפוך המכריע – מן האנושי לאלוהי, מן ה'יש' ל'אין', מעולם התווה להוויית התיקון בנשמתו של אדם. באותה

241. לקוטי במדבר, סט ע"ב, ד"ה והנה כמו כן.

242. שערי קדושה, בני ברק תשל"ג, ח"ג, ש"כ, עמ' צא-צב – בניגוד למה שכתב ג' שלום, שבתי צבי והתנועה השבתאית בימי חייו, א, תל אביב תשי"ז, עמ' 33.

שעה מתעלה אדם אל מעבר לבחירה, וכל כולו אך כלי לרצון האלוהי שמתגלה בו – רק באותה שעה – בממד האקטיבי שבו, כששוב אינו מעוטף ותכוי ברצונותיו הפרטיים, המסולפים והמסלפים, של האדם. הבחירה מציינת גם אופציה שלילית, ולכן כל שנולד מכוחה ובתחומה מזומן באופן פוטנציאלי לקלקול ושיבוש. ברור אפוא שכל עוד מהלך האדם כבן חורין בעקבות שיקולי דעתו המצומצמת, טרם נתעלה אל הוויית התיקון הגמור.²⁴³

התגלותה של בחינה פנימית זו שב'אהבה רבה' היא מיניה וביה מחייתה של 'חיצוניות הלב' והכללתה בפנימיותו, ואם תמצא לומר – נצחוננו של אדם על החיצונים שמתרוצצים בנפשו:

והנה מודעת זאת כי 'את זה לעומת זה עשה אלהים' (קה' ז, יד), שכמו שיש דעת בקדושה לדעת את ה' ולאהבה אותו, כך יש דעת מצד הקליפה וסט"א... אך האהבה שבפנימית הלב שלמעלה מהטעם ודעת, רק באה מלמעלה בבחי' מתנה, אין בחינת זה לעומת זה' כנגדה, שבחי' פנימי' נקודת הלב היא בחי' יחידה, שאין לה אלא רצון אחד לאכיה שבשמים... ובהתעוררות אהבה רבה זו בקל הוא יכול לנצח ולהגביר הטוב על הרע לגמרי, מפני שאין לחיצונים בה אחיזה כלל, וזהו 'יחד לבבי' (תה' פו, יא)... שיהיה נכלל בחי' חיצוניות הרצון בבחינת פנימית הרצון.²⁴⁴

בהתעוררות הרצון העליון כרוך, אם כן, תהליך מעמיק ביותר של אינטגרציה, שבו מתייחד האדם ומתאחד עם עצמו, עד שכל כוחותיו כלולים כאחד: המחיצה המפסקת שבין המוח ללב, זו המעלימה את פנימיותו של הלב, אינה קיימת באותה שעה. כשאור ההתבוננות לא גנוז 'במוח תבונתו' של אדם, בד' אמותיו של העיון הצרוף, אלא בוקע 'להאיר גם בלב' ולסחוף את האנרגיה האלוהית האצורה בו, נמשכת הבינה במידות שבלב ומלהיבתן. אך רק כשהאור חודר ו'נקלט... בתוך תוך עומק לבבו, ולא שרוי בחיצוניותו בלבד, מתעלה אדם ממדרגת 'ארוסה', ששרויה בגעגועיה לבחיר לבה בבחינת 'תשוקה מרחוק', למדרגת 'כלה' או 'נשואה', 'כפי דמיון קליטת הנוק' טיפת דכר, לכן נק' נשואה אחרי שנקלט אור א"ס ב"ה שבהשגת מוחו בתוך נקודת לבבו ביחוד וזיווג'. למדרגה זו של ייחוד וקליטת זרע האור האלוהי, שהיא מדרגה של דבקות מופלגת, לא מתעלה אדם אלא לאחר החופה, שמציינת את האור המקיף, לאמור – 'הארת רצון העליון השורה בבחינת מקיף על הלב שיוכל לקלוט האור בתוכו'.²⁴⁵ מפני העצמה הרוחנית הכבירה המתגלה באותה שעה לא יכולים החיצונים לעמוד, ו'חיצוניות הלב' קורסת תחתיה ומתבטלת. הביטול הוא כה מופלג עד שאדם שוב 'אינו תופס מקום כלל', והיפעלותו מן השטף האדיר של החיים האלוהיים הבוקעים אינה 'בבחי' יש כמו האהבה' המושכלת, אלא בבחינת הביטול, כשבחוויותו הגדולה של אדם נימחים גבולות קיומו המובחן, הוא 'מתבטל מן המציאות', והשגתו נמוגה מפני הרוממות הבלתי נתפסת של מה שמתגלה ולא מתגלה

243. עיין תורתה של החסידות, עמ' 116–117.

244. לקוטי במדבר, סז ע"ב, ד"ה ואחרי הדברים. ועיין שם, מב ע"ב, ד"ה והנה כתיב: 'המקיף מסמא עינים של החיצונים'.

245. שם, פה ע"א–ע"ב, ד"ה עיני כל; אמנם אין.

לפניה. ²⁴⁶

מתוך מכלול התיאורים הללו ברור, ש'אהבה רבה' אינה על מנת לקבל פרס, שאינו אלא זיוו העמום, המתפשט בעולמות, של אור א"ס, ²⁴⁷ והתגלותו 'ע"י צמצומים רבים וכמארז"ל (בר"ר יב, י): ביו"ד נברא העוה"ב'. ²⁴⁸ היא אינה מכוונת, כ'אהבת עולם', לרוות צמאנו של אדם בהשגת מדרגה גבוהה וגבוהות ממנה, אלא נושאת את עיניה, ללא כל כוונת הנאה, אל הביטול וההתכללות בעצמות ה'אין', כשאדם לא משמש אלא דירה ומשכן של קדושה להתגלותו. אין באהבה זו שום בחינה של 'נקבה', וכל כולה רצון ליתן במסירת נפש ולגרום אך נחת רוח לקב"ה ²⁴⁹: עבודת 'חסידי המתחסד עם קונו עם קן דיליה' ²⁵⁰ כו', ולא כדי לדבקה בו ית', אלא 'לצורך גבוה', ²⁵¹ 'להמשיך דירתו ית' בתחתונים להיות אין עוד מלבדו'. ²⁵² רש"ז מדגיש, שבמסירת נפש מפקיע אדם את עצמו מן העולם ומתעלה – בחינת מ"ן – למעלה למעלה, עד שהוא זוכה 'לעורר ולהמשיך מאור א"ס ממש... מעיקרא דכולא המשכה חדשה', כלומר – לגלות בעולם שפע של התחדשות רוחנית יתירה (שהרי כל גילוי מא"ס הוא בגדר חידוש והתחדשות). תהליך זה מתרחש רק בהיגלות היחידה מחביונה, משום שרק לה – בהיותה 'למעלה מהשכל והטעם' – כח ההתעלות וההמשכה 'למעלה מסדר ההשתלשלות'. ²⁵³ מאמץ גילוייה של 'אהבה רבה' הוא אפוא גם בעל משמעות קוסמית ומיטאפיסית, וכרוך בו שידוד מערכות לגבי ההוויה כולה. האהבה הנמשכת 'מהשכל והטעם' היא בגדר 'יחודא תתאה' (יחו"ת), ²⁵⁴ בעוד הביטול שבמסירת נפש גמורה הוא 'יחודא עילאה' (יחו"ע). ²⁵⁵ ביחוד עליון זה שוב לא מתקיים ה'יש' בפני עצמו, בגבולות יכולת ההנאה שלו, אלא 'בטל לאור אין סוף ב"ה עד שאינו תופס מקום כלל... בטל לאין להיות גילוי בחי' אין ביש'. במדרגה גבוהה זו, כשהאדם אינו אלא כלי לגילוי של האלוהי, 'ההתפעלות... הוא בבחי' הביטול', כלומר – ההתפעלות היא בעצם הביטול, ביטולה של המציאות הפרטית, אפיסת ההשגה והתפוגגות הרגש האהבה ויכולת ההנאה. ²⁵⁶

בשל החיות הגדולה האצורה בה והעצמה היתרה שבהתגלותה מתוארת 'אהבה רבה' כבחינת 'בכל מאדך': "בכל נפשך" כולל ד' בחי' נרנ"ח, ובחי' "בכל מאדך" הוא בחי'

246. דרושי פרשת פקודי שבראש לקוטי ויקרא, ו ע"א-ע"ב, ד"ה והנה להבין.

247. לקוטי דברים, פה ע"א, ד"ה אך הנה נודע.

248. שם, כה ע"א, ד"ה כי הנה אור א"ס. היו"ד מציינת את בחינת הצמצום, שכל העולמות, לרבות עליונים שבהם, חתומים בחותמה.

249. על כל אלה ראה לעיל, עמ' 383.

250. הקדמת תיקוני זוהר (מהד' מרגליות), א ע"ב – ב ע"א. וראה מה"ז, עמ' תרפ"א.

251. לקוטי במדבר, ל ע"א, ד"ה והנה כ"ז; סש"ב, פ"י, טו ע"ב.

252. לקוטי במדבר, מא ע"א, ד"ה אך אמנם.

253. לקוטי ויקרא, לג ע"ב, ד"ה לבאר הדברים.

254. דרושי פרשת פקודי שבראש לקוטי ויקרא (פגינציה נפרדת), ה ע"ב, ד"ה והנה בסוד התפלה.

255. שם, ו ע"א, ד"ה הנה פקודי המשכן.

256. שם, שם, ד"ה והנה להבין.

יחידה, כי מאד הוא בלי גבול.²⁵⁷ עצמה מופלגת זו היא נקודת המגע בין האהבה הגדולה לבין התעוררות התשובה:²⁵⁸ כבחינת ערגה טמירה אל העצמות הטרנסצנדנטית מציינת 'אהבה רבה' את רצון התעלות-תשובתו של אדם אל ש'למעלה ממקור מחצב נפשו',²⁵⁹ אל שלמעלה מן ה'מלא', שלהשגת מדרגותיו מכוונת 'אהבת עולם'. בדרושים רבים מטעים רש"ז, שירידת הנפש להתלבש בגוף וגווייה בעולם הזה ולהתעטף בלבושיה המנוולים של הנפש הבהמית אינה צורך עלייה בלבד, אלא צורך עלייה יתרה, עד שתהא עוקרת מן ה'יש' ומתייצבת על גבול ה'אין' להיבטל בו לגמרי. התעלות יתרה זו, מסביר רש"ז, לא תתקיים עד שלא תצטרף עצמתה הגדולה של הנפש הבהמית, בשנותה את טבעה ובהתהפכה לקדושה, לכוחה של הנפש האלוהית. מכיוון שעצמתה של הנפש הבהמית, הוויית התוהו שטרם נתקנה, באמת גדולה ביותר, גדולה הרבה יותר מזו של האלוהית, שבכחינת עולם התיקון בהוויית האדם אורה מועט וכליה רבים, יכולה זו האחרונה להינשא – בתוספת האנרגטית היתרה שמיתוספת לה בהיפוכה ובקידושה של הבהמית צרתה-מלכתחילה – אל מעבר למחצב התגלותה, כאמור, אל העצמות הטרנסצנדנטית המקפת, שבה קטן וגדול שווים כאחד. התשובה היא אפוא בעלת משמעות כפולה: שיבת-התעלות אל המוחלט מזה, ושיבתן של שתי הנפשות אשה אל חיק רעותה מזה, בכינונה המחודש של האחדות הקמאית, שבה היו כלולות יחדיו מלכתחילה. שיבת-התעלות זו של שתי הנפשות שנתלכדו יחדיו, כשהאשים הזרות נצטרפו לאש הקדושה, היא, כעקבות הזוהר (ח"א, קכט ע"ב), בכוח יתרה: ההנחה היא, שהתשובה אינה יכולה להתרחש כהליך הדרגתי, עקב בצד אגודל, אלא מתקיימת בקפיצה גדולה אל מעבר למשוכת הקוצים של הטומאה, אל מעבר לקליפות הנפש ומחיצותיה, כשהאדם נתבע להעיר מקרבו את כוחות המעמקים, שבמציאות הרגילה והמוכרת כלל לא באים לידי גילוי, כדי לחולל בקרבו את התמורה המכרעת. כוחות יתרים אלה שמתגלים בתשובה הם כוחותיה של היחידה, כש'אהבה רבה' תבקע מתוך חביונותיה, ורצונה הטמיר, שלמעלה משכל אדם, ייגלה וייוודע. משום כך התשובה היא בגדר חידוש פני העולם ועל ידה נמלאים חסרונותיו: כה מתקיימת המשכת 'אור מבחי' שלמעלה מכל החיות דהשתלשלות העולמות, והיינו ע"י מאדך בחילא יתיר... כיון שע"י תשובה נמשך בחי' "מעמקי" (תה' קל, א), "מגלה עמוקות" (איוב יב, כב), מה שהוא נמשך אור חדש ומחודש, ע"כ חוזר ומחדש החיות, שנגרעה ונגדעה בחטאי אדם.²⁶⁰ בהסברת העלייה היתרה שלאחר הירידה קובע רש"ז, שקודם רדתה להתלבש בגוף הגשמי היתה הנפש האלוהית אך נהנית בזיו השכינה, שהיא החיות האימאננטית שבפנימיות העולמות. אך לכשיגיע אדם בהתבוננותו ובעומק דעתו לכלל הכרה, שהעולמות כולם אינם אלא 'בחי' זיו והארה בעלמא' לגבי העצמות

257. לקוטי דברים, כה ע"א, ד"ה כי הנה אור א"ס. פעמים רבות מאוד חוזר רש"ז ונוקט בפירוש זה בהקשר הנידון.

258. הדברים שלהלן הם אך בגדר עיקרי נושאים, ואין בהם משום כוונה לדון בסוגיה המורכבת של התשובה במשנתו של רש"ז. וכבר נגע בענין זה חלמיש, עמ' 329–330, 348–349. וראה טייטלבוים, עמ' 202–207; ערך 'חסידות', עמ' 812; תורתה של החסידות, עמ' 128–129.

259. לקוטי דברים, כה ע"א, ד"ה כי הנה אור א"ס.

260. תורה אור, ח ע"א, ד"ה והנה אנו רואים.

האינסופית, תיעור נפשו 'בבחי' אהבה ותשוקה נפלאה כרשפי אש לצאת מתוך החשך והעלם הגשמי הזה ורק לדבקה בו ית', וכמ"ש (תה' עג, כה): "מי לי בשמים ועמך לא חפצתי" כו', שלא יחפוץ כלל לא בג"ע התחתון ולא בג"ע העליון, שהם רק בחי' זיו... כ"א... ליכלל בבחי' מהותו ועצמותו ית'... ונק' בחי' אהבה זו בחי' תשובה שהוא בחילא יתיר, שבאה דוקא מתוך החשך, שהיה עוסק רק בענינים גשמיים והבלי עולם, לפי שיתרון האור הוא מתוך החשך דוקא, ונק' אהבה זו בחי' "בכל מאדך", שהוא בלי גבול ממש, שבאה דוקא מן ההפוך... שע"י ההפוך והחשך דוקא, שהוא בחי' נה"ב, יכולים לכא לבחי' אהבת "בכל מאדך"... והיינו לפי שבשרשה למעלה מעלה שורש נה"ב גבוה יותר מבחי' נפש האלקית, וכמ"ש (בר' לו, לא): "ואלה המלכים אשר מלכו כו' לפני מלך לבנ"י", שהוא בחי' נפש האלקית, רק שע"י שבה"כ נפלו למטה מטה... ולזאת גם כמו שנפלו למטה יש להם תגבורת על נפש האלקית, מפני ששרשם הוא מבחי' מלוכה, שהוא בחי' התנשאות'.²⁶¹ ב'אהבה רבה' שב אפוא אדם מן ההארה האימאנטית אל מקורה הטרנסצנדנטי, אור העצמות האינסופית, מן ה'יש' אל ה'אין', מן ה'ממלא' אל ה'סובב', ואם תמצא לומר – ממשיכו להיגלות ולהתפשט גם 'למטה', עד שכל העולם הוא מקומו, וכל ההעלם – גילוי, ואין דבר נפרד זולתו. וכך הופכת העלייה היתרה שבתשובה מ'אהבה רבה' – בהיבטל מחיצותיה של הנפש הבהמית, בהתהפכה לקדושה ובתיתה לה את כוחה היתר – לתכלית ירידתה של הנפש האלוהית מלכתחילה. במובן זה קודמת התשובה לעולם וניצבת בפתחו כתכליתו האחרונה; ובמובן זה באמת יפה שעה אחת של תשובה, אפילו קצרה הינה ובת חלוף, מכל חיי העולם הבא, שאינו אלא מדרגה ממדרגות ההשגה והדבקות באור ה'ממלא'.²⁶²

261. שם, ח ע"ב – ט ע"א, ד"ה והנה בחי' מים רבים. וראה שם, ט ע"ב, ד"ה להבין הענין, ובמיוחד שם, לט ע"ב, ד"ה ועתה נבא; והנה ע"פ משל. בדרוש האחרון מסביר רש"י, שכדברו על אהבה בלי גבול כוונתו איננה לומר, שהיא אכן 'בלי גבול וקץ ממש', אלא שהיא 'יותר מהגבלת הכלי השכל ומדות שבאדם', שאין בכוחם להכילה ולהגבילה בקרבם. 'באמת היא בגבול', הוא מוסיף, אבל 'כיון שלגבי האדם היא בחי' "בכל מאדך" ובחי' בחילא יתיר, לכן עי"ז ממשיך ממש אוא"ס ב"ה שלמעלה מהצמצום, שהוא הבלי גבול אמיתי. נמצא עם היות אה"ר זו מצד עצם (!) בעלת גבול, מ"מ להיותה יותר מגבול וכלי של הנפש ע"כ פועלת המשכה מבחי' בלי גבול ממש, דהיינו אוא"ס ממש'.

262. ירידה זו שצורך עלייה יתרה – כפי שהיא באה לידי ביטוי בהתגלות 'אהבה רבה' – מתקיימת לא רק במישור חיי הנפשיים של האדם, אלא גם במציאות ההיסטורית (כפי שהיא מתפרשת בחשיפת ממדיה הרוחניים לאור התפתחותה של ההלכה, כשמן התורה נסתעפו דקדוקי סופרים וחומרותיהם): 'בזמן שבהמ"ק היה קיים היה סגי בדאורייתא, כי היתה נאמנה את ה' רוחנו, ולא משכנו חבלי עבותות אהבתנו לתאוות גשמיות, והיה בנקל להיות אהבת ה' קבועה בלב כל איש להיות בהתלהבות לעבודת ה' ותורתו גם מבלי שנתעורר מזה אהבה רבה. אך דור אחר דור כי נתמעטו הלכבות השלימות בעבודת ה' באהבה עזה כרשפי אש ונכוינו באש זרה... עד אשר לא נוכל לעבוד ה' באהבה בלתי שנתעורר מזה אהבה רבה ע"י דקדוקי סופרים וחומריהם בכל פרטיהם' (לקוטי במדבר, פה ע"א, ד"ה ושמע אביה). על הדיאלקטיקה של ירידה צורך עלייה יתרה במשנת חב"ד ראה תורתה של החסידות, עמ' 122–129.

דברים אלה משיבים אותנו אל סוגיית רציפותן של מדרגות האהבה.²⁶³ שורש 'אהבה רבה' הוא ב'אהבה המסותרת', אך לכלל גילוייה לא יגיע אדם, כפי שכבר נוכחנו לדעת, אלא בקדימת הערתה של 'אהבת עולם'. השוואת תיאוריהן המרובים של ה'אהבה המסותרת' והאהבה העליונה שבפנימיות הלב מצביעה בעליל על זהותן, כשההבדל שביניהן הוא אך זה שבין הנסתר והנגלה. הסתרה של 'אהבה רבה' מלכתחילה עדות הוא למעלתה היתרה ולרום שורשה, שדווקא בעטיו 'נשפלה כ"כ' ונסתרה במעבה המציאות הגשמית, כמותה כאור יומה הראשון של הבריאה, שבמעלתו המופלגת דווקא העלימו הקב"ה וגנוזו לצדיקים לעתיד לבוא.²⁶⁴

אך לאמיתו של דבר כלולה ב'אהבה המסותרת' גם 'אהבה עולם', שאיננה אלא אופן שונה בגילוייה של 'האהבה המסותרת'. אופן זה מתחייב מתחום הופעתה של 'אהבת עולם' ומבטא אותו: עולמו של אדם בתחומי ישותו הפרטית, כשעודנו שרוי בד' אמותיו, ובחינת הביטול טרם נתגלתה בו: עולם שהוא העלם, שבזירת חייו הנפשיים של אדם משמעו – מיניה וביה – הסתרה של האהבה מעבר למחיצותיה המעלימות של 'חיצוניות הלב'. מציאותן המוכללת של שתי האהבות ב'אהבה המסותרת' – בחינת שני אופנים של גילוי, שעתיד להצטייר לפנינו כההליך הדרגתי – באה, למשל, לידי ביטוי במאמר הבא: 'אהבה מסותרת שבלב כל אחד ואחד מישראל היא בהעלם ובהסתרה ובבחינת שינה, וצריך לעוררה משינתה, כמו שכתוב (שה"ש ב, ז): "אם תעירו", ברי"ש אחד, "ואם תעוררו", בב' ריש"ן, פי' "אם תעירו"... היינו חיצוניות הלב, "ואם תעוררו"... היינו פנימית הלב'.²⁶⁵ אולם הערה זו של אהבת הפנימיות לא תהא אפשרית אם לא תקדם לה הסרת ערלתו של הלב,²⁶⁶ וכל עוד תהא חיצוניותו מקושרת בהבלי עולם ואסורה ביצריו, תיותר האהבה מסותרת, והאור הגנוז לא יצא מחביונו.²⁶⁷

פעולה מקדימה זו – מכרעת, כמובן, בחשיבותה – היא, כפי שכבר נתברר, פעולתה של 'אהבת עולם', שבה שורף אדם ומכלה – בחינת ראשיתו של תהליך, על כל פנים – את אשיה הזרות של 'חיצוניות הלב', עד שבביטולן תיגלה פנימיותו 'כשלהבת העולם מאליה', ש'אין בה שום מבוקש'.²⁶⁸ העולם הנפרד, המכונס בתחומי עצמו, הוא מעיקרו ועל פי עצם מהותו עולם של 'מבוקשים': לעולם מצוי 'מבוקש' – ראוי או פסול – מעבר לחלקתו המצומצמת של אדם, לעולם הוא תובע עוד, לעולם נשואות אפוא עיניו אל חלקותיהם הקרובות והרחוקות של שכניו. הייפלא אפוא שיש 'מבוקש' ל'אהבת עולם', או טעם מושכל? רק בהתייצבו על גבול ה'אין', בצאתו מגדר עצמו, שוב אין לו לאדם 'מבוקש': שוב איננו כלל בגדר 'מבוקש'. במסעו אל תוך לבו, מסע תשובתו אל עצמו או אל עצמיותו האלוהית, מסע גילוייה של היחידה שבפנימיותו והערת אהבתה הרבה המסותרת, ניצב אדם תחילה בפני המחיצה המפסקת של 'חיצוניות הלב', הסוגרת עליו סביב, ועליו

263. ראה לעיל, עמ' 391–393.

264. תורה אור, מד ע"ב, ד"ה וילקט יוסף. וראה לעיל, עמ' 368–369.

265. לקוטי דברים, מב ע"ב, ד"ה תחת אשר.

266. שם, לה ע"ב, ד"ה אך בחי' פנימיות.

267. שם, מב ע"א, ד"ה אך אי אפשר.

268. שם, מג ע"א, ד"ה והנה יש שני מיני.

להסתער עליה בכח התבוננתו ולהפילה. 'חיצוניות' זו היא הגילוי האקזיסטנציאלי המובהק של הקיום האינדיווידואלי, גם אם אינו נגוע בנגעי העולם הגשמי. ברציפותן של מדרגות האהבה עוסק רש"ז בדרושים רבים. כאן נסתפק במאמרים אחדים, שיש בהם משום תוספת השלמה לבירורנו בפרשה זו בסוף פרק 'אהבת עולם'. 'א"א לכא לבחי' פנימיות עד שיגיע וישיג תחלה בחי' החיצוניות הנולדה מהדעת, כי צריך לילך ממטה למעלה. באופן פאראדוקסאלי מזמן דווקא המגע עם ה'חיצוניות' – רק הוא – את האפשרות להגיע אל ה'פנימיות' בעילוייה היתר של הנשמה במדרגותיה של העבודה הדתית: קודם רדתה לעולם הזה היא 'היתה מתאחדת במקורה בבחינת מחשבה'.²⁶⁹ רק המפגש עם ה'חיצוניות', המאבק עמה להדבירה, להכניעה ולסוף לקדשה, סולל בפניה את הדרך אל השראתו של ה'רצון העליון, שהוא אור א"ס ב"ה בעצמו ובכבודו, בקרבה.²⁷⁰ במפגש זה, אם אכן מפגש של התמודדות הוא, ולא של הסתגלות, מגלה אדם את אוצרותיה האלוהיים החבויים של ה'חיצוניות', שהוטמנו בה דווקא, כאמור, בשל יקר מעלתם. ב'אהבת עולם' שב'חיצוניות הלב' מתקיים המאמץ הרוחני הגדול של 'ביטול היש', עד ש'מבחינת עולם והעלם נברר להיות נכלל ובטל באלקות', ועל אור התכלת שבנר, המציין אהבה זו, שורה האור הלבן, שהוא 'אהבה רבה הבאה מלמעלה', כלומר – 'שאחר האתעדל'ת בביטול היש דנהורא תכלא שורה ונמשך עליו אה"ר'.²⁷¹ לפי נוסח זה, המתייחס אל תהליך הבירור, אפשר לקבוע, ש'אהבת עולם' היא בחינת מ"ן בעבודה הדתית, בחינת בירורי הניצוצות והעלאתם (בדמות רשפיה המתלקחים של האהבה), בעוד 'אהבה רבה הבאה מלמעלה' היא בחינת מ"ד, שפע רוחני עליון הזורם מאליו מבחינותיה העליונות של נפש אדם.

במאמרים שונים מתאר רש"ז את רציפות מדרגות האהבה מתוך התייחסות לגילוייו השונים של הרצון (האלוהי) באדם. בראשית דרך התעלותו הריהו שרוי בבחינת 'עשה רצונו כרצונך' (אבות ב, ד): טרם נתבטל רצונו הפרטי, ולכלל גילוי של רצון אלוהים לבדו עדיין לא הגיע. זהו השלב של 'אהבת עולם', שבו אדם חותר לשבור בדבקתו את צמאונו הרוחני: הוא מכוון, אמנם, את רצונו לקדושה, אך זהו עדיין 'רצון התחתון שע"פ השכל, והוא מבחי' ממכ"ע, "בכל נפשך". בשלב זה השכל עדיין מתווה את גבולות פעולתו של הרצון וקובע את יעדיו. רק בשלב הבא, בבחינת 'בטל רצונך' (שם), מתעלה אדם לכלל 'אהבה רבה', ו'רצון העליון מאיר בו' לבדו, כששוב לא מעלימים אותו הרצונות הפרטיים, שבעצם צמצומם יש בהם בחינה של סלף ועיוות.²⁷² רצון עליון זה הוא 'עצם הרצון', שאיננו אלא 'אהבה רבה'. מעלתה העצמית של זו גבוהה יותר משכלו של האדם

269. ראה לעיל, עמ' 365-366.

270. לקוטי במדבר, סו ע"ב, ד"ה ואחרי הדברים.

271. שם, סו ע"א, ד"ה כי אש יצאה. וראה לעיל, עמ' 392.

272. שם, כד ע"ב, ד"ה והנה התעוררות. וראה גם לעיל, עמ' 381-382. בנוסח שונה קובע רש"ז

שבבחינת 'בכל נפשך' עדיין אין עושין רצונו של מקום דהיינו אהבת ה' ית' לבחי' סוכ"ע, שכ האדם עודנו עסוק בהעלאת הניצוצות המפוזרים בעסקי העוה"ז. האדם עושה, אמנם, בקל נפש להפקיע עצמו מפיתויי העולם ולהשתחרר מערכיו, ועם זאת עודנו שרוי בו, והתייחסות-רצונ

ומהאבה הנמשכת ממנו, אולם היא איננה יכולה להיגלות אלא על-ידי ההתבוננות, הקודמת לה קדימה הכרחית: כפי שמוכיח הנסיון האנושי, בעיקר בעתות מצוקה וחירום, 'גדול כח הרצון והאהבה יותר מערך השכל וההתבוננות... נמצא שעצם הרצון... למעלה מהדעת, רק שעובר דרך מעבר ע"י השכל והדעת, ולכך בלי התבוננות לא יומשך בגילוי'.²⁷³

רש"ז חוזר ומדגיש את התכלית הכוללת של פעולת ההבקעה אל תוך הלב, שלא רק גילוי הפנימיות כרוך בה, אלא גם תיקונה של החיצוניות בהעלאתה של הנפש הבהמית ובהשבתה לקדושה. וכבר ראינו: הא בהא תליא, ואין גילוי לפנימיות בלא תיקון החיצוניות וביטולה (ככוז). גם הנפש הבהמית צריכה ליתן 'הסכמתה' לתהליכי ה'אתכפיא' וה'אתהפכא' וליטול בהם חלק.²⁷⁴ בתהליך זה ייחלץ אדם ממצרי לבו ויגיע לבחינת 'בכל לבבך' עד שעבודתו תהא גם ביצר הרע, ששינה טעמו ונתעלה לקדושה: 'שגם כחות הנפש הבהמית – מנפש עד בשר – יכלו בתשוקה וצמאון ליבטל וליכלל באור א"ס ב"ה, מאחר שלבבו יבין אחדות ה' באמת לאמיתו כי אין עוד מלבדו ורק בשכמל"ו'.²⁷⁵

בהסברו לסוד הפיכתה המופלאה של הנפש הבהמית מתייחס רש"ז למושא ההתבוננות, שהיא כלי מלחמתו של אדם בעצמו: רק ההתבוננות ב'עצמותו ומהותו קודם שבא לבחי' השפעה', כלומר – בעצמות הטרינסצנדנטית, שבאינסופיותה נמחים כליל גבולותיה של המציאות, והעולמות לא קיימים אפילו בבחינת שורש כוחני טמיר ונעלם – היא שיכולה 'לנגוע גם עד לבו ובשרו' הגשמיים. הגילוי שבהתבוננות זו כה נישא, עד שגם בהם ייעורו תשוקה וחפץ 'לכלות אליו ית' לדבקה בו בכלות הנפש ממש', בבחינת "'לבי ובשרי ירננו אל אל חי" (תה' פד, ג) בעצמו ובכבודו, קודם שבא לידי בחי' המחיה ומשפיע', כלומר – על פי ההבחנה הרמוזה בין 'חי' לעצמו לבין 'מחיה' לזולתו – קודם שחלה בו אותה תזווה נעלמה לקראת הגילוי, אותה תמורה פלאית של התלבשות, התעלמות והתמעטות אור העצמות. כוחה של התבוננות זו לחולל תהליך של אקטיביזציה לגבי החיות האלוהית גם בדיוטא התחתונה של המציאות הגשמית הוא במקורה מושאה, שהוא 'גבוה מאוד', שהרי, כידוע במשנת חב"ד, 'כל מה שהוא בחי' עליונה יותר יכולה היא לירד ולהתפשט למטה יותר, ועי"ז באה ונגעה עד הלב'.²⁷⁶ במלים אחרות: העצמה הרוחנית המתגלה בהתבוננות

לקדושה יכולה לבוא לידי ביטוי רק במגעו עמו ובעוסקו בעסקיו. רק בבחינת 'בכל מאדך' 'עושין רצונו של מקום' כמשמעו: ממשיכים את רצונו (בחינת 'סובב כל עלמין'), שביטוי גילוי – רצון הנפש ואהבתה הרבה (שם, מג ע"א, ד"ה הנה פי' עושים. וראה שם, נ ע"ב, ד"ה והנה ההמשכות). על רציפות מדרגות האהבה ראה גם לקוטי דברים, עח ע"ב – עט ע"א, ד"ה והנה אמרו רז"ל.

273. לקוטי ויקרא, מז ע"א, ד"ה ועתה נבוא.

274. שם, ה ע"א, ד"ה וזהו הטעם.

275. לקוטי במדבר, מח ע"ב, ד"ה והגורם להיות. וראה גם שם, עח ע"א, ד"ה ומעתה יוכן. על ה'שם' כעקרון ההתלבשות וההתכסות ראה תורת הבריאה, עמ' 345; גלות וגאולה, עמ' 187.

276. לקוטי במדבר, ח ע"ב, ד"ה אך מי שהעביר.

זו, שפירושה, לפי תיאור הפעילות האינטלקטואלית הנכונה,²⁷⁷ התקשרות אמיצה ביותר ברובד המעמקים הפסיכו־קוסמיים וגילויים־המשכתם של החיים האלוהיים המפכים בהם, היא כה מכרעת, עד שהנפש הבהמית שוב אינה עומדת כנגדה, אלא נסחפת עמה ונכללת בה. 'אהבה רבה' מציינת את השלמת תהליך ההיפוך בנפש הבהמית ובמידותיה, עד שהוויית האדם כולה, פנימיות הלב וחיצוניותו כאחד, מתעלה באחדות הקדושה החובקת אותה. ב'אהבת עולם', כפי שראינו, עדיין מתקיים המגע עם העולם: בהיותו טורח בה להעלות מן המציאות השבורה 'שירי מלכים דתהו... להפכם לקדושה' הוא עודנו מטלטל בין ערגת הקודש שבלבו לבין פיתויי המציאות הגשמית: טרם נתעלה אל הרוחני, שיציב הינו ואיתן כסלע, אלא שרוי עדיין במציאות המחולקת ורבת השינויים של הגשמי. בעבודתו זו, שבה מתייגע אדם לכפות את יצרי נפשו הבהמית ולכוף אותם להשתעבד לרצונה ולציווייה של נפשו האלוהית ('אתהפכא') יש בהכרח שינויים.²⁷⁸ 'אהבה רבה', לעומת זאת, מציינת את בחינת ה'אתהפכא', שבה אדם שוב 'אינו מלובש בלבושים זרים', המפרידים אותו מאלוהיו ומפריעים לקיומו של הייחוד המיסטי ביניהם: 'כשיש לו רצון זר ולבושים צואים נק' הוא כבגדו והיא בבגדה... אבל כשמופשט מרצון זר להיות "ועמך לא חפצתי" (תה' עג, כה),²⁷⁹ נמשך כמ"כ מלמעלה כנ"ל, וזה "ולא יתבוששו" (בר' ב, כה).²⁸⁰ ייחוד זה של אדם בבחינת 'אתהפכא' עם אלוהיו הוא ייחוד הלב באחדות בחינותיו – חיצוניותו האנושית עם פנימיותו האלוהית – ואם תמצא לומר: "גילוי פנימית נקודת הלב" ואיחודה עם המוח, ייחוד עליון של 'תרין ריעין דלא מתפרשין'.²⁸¹

היפוך זה של הנפש הבהמית, כעולה ממשנת התשובה של רש"י, הוא הוא יתרון האור הבא מן החושך, העלייה היתרה שלאחר הירידה דווקא. 'אהבה רבה' מתגלה כתכלית הסיבוב הפסיכו־קוסמי של חיי האדם והעולם: 'תכלית ירידת הנשמה בעולם הזה לברר וללבו הרע שבנפש הבהמית בכדי שתגיע לאהבה רבה זו'.²⁸² סוף דבר: בהיות נפשו האלוהית 'מוגבלת', כלואה בתחומי השתקפותה הרפלקטיבית, השגתה ב'ממלא' בלבד ואהבתה בשיעור ומידה, אין בכוחו של אדם להגיע לכלל התכללות בא"ס, 'שאין לו תחלה ותכלה', לכלל 'אהבה רבה' שבבחינת 'מאד', שמצוין, לפי מדרש חז"ל (בר"ר ט, ז), את היצר הרע, אלא בכוחה של הנפש הבהמית דווקא,²⁸³ שחיוניותה גדולה לאין ערוך מזו של יריבתה. כשובה אל הקדושה תתקיים שלמות ההוויה בבחינת 'טוב מאד' (בר' א, לא),²⁸⁴ ויתרון האור המפציע מתוך החושך ייגלה במלואו בצעקת הלב.²⁸⁵

277. ראה סש"ב, פ"ג, ז ע"א-ע"ב.

278. לקוטי במדבר, צד ע"א, ד"ה וירד הגבול.

279. אלא רק אותך לבדך.

280. שם, פד ע"א, ד"ה והנה יש עוד. בקבלה מופיע רעיון הלבושים כעקרון חציצה ופירוד בהקשר התיאוסופי. ראה, למשל, ג'יקטיליה (לעיל, הע' 5), א, עמ' 206-207.

281. לקוטי ויקרא, ט ע"ב, ד"ה וגם בבחי' נערים.

282. לקוטי דברים, לח ע"א, ד"ה כי תהיין לאיש.

283. לקוטי במדבר, צא ע"ב, ד"ה אך עדיין צ"ל, וראה לעיל, עמ' 392-393.

284. שם, צג ע"ב, ד"ה והנה כתיב.

285. שם, נח ע"ב, ד"ה וזהו ענין מעשה. וראה שם, כח ע"ב, ד"ה זאת חנוכת המזבח.

בשולי הדברים ובבחינת סיכום להם עלינו עוד ליתן את דעתנו לסתירה המתגלה, לכאורה, בין תיאוריה השונים של 'אהבה רבה'. בקבוצת מאמרים גדולה היא מתוארת כאהבה שנתגלתה עם הסרת ערלתו של הלב וביטול מחיצותיו. לפי תיאור זה קיימת אהבה זו אפריורי, מעבר לכל טעם וללא כל תהליך של השגה הקודם לה, והיא טעונה אך גילוי. בקבוצת מאמרים אחרת, גדולה אף היא, מופיע, לכאורה, תיאור שונה לגמרי: האהבה העליונה היא פרי צירוף כוחה הגדול של הנפש הבהמית לחיותה המתלקחת של הנפש האלוהית. בתיאור זה מקופלת, לכאורה, ההנחה, ש'אהבה רבה' אינה קיימת אפריורי, והאדם צריך להתייגע במאמץ עילוינה והיפוכה של הנפש הבהמית כדי להשיגה.

אולם בחינתם של המאמרים השונים מגלה, שהסתירה היא באמת אך לכאורה, ופתרונה כלול, למעשה, בדברינו הקודמים. שכבת המעמקים, שמתוכה פורצת האהבה הגדולה, בחינת היחידה שבנפש או הניצוץ המתעלם ב' בחינותיה (חב"ד ומידות), היא מעבר לניגודי הטוב והרע. הדיכוטומיה של טוב ורע, יצר טוב ויצר רע, נפש אלוהית ונפש בהמית לעומתה, עדיין לא נתגלתה כאחד מסימני ההיכר המובהקים של טבע האדם. ברור, על כן, שגילוייה של שכבה עלומה זו הוא מיניה וביה גילוי אחדותן של שתי הנפשות – טרם היפרדן אישה מצרתה ולאחר היפגשן והתלכדן אישה עם רעותה. ברוכד העמוק ההוא בוערות שתיהן – ותבערנה – באש קדושה אחת, ורצון אחד להן לאביהן שבשמים. פירושו של דבר הוא, ש'אהבה המסותרת', שגילוייה המובהק – בהיעור 'אהבה רבה', היא, לאמיתו של דבר, גם אהבתה של הנפש הבהמית, אלא שנתעוותה בה ונסתלפה ופנתה אל 'רהבים ושטי כזב'. עיוות זה כפול הינו: הן ב'הסתבכותה' של האהבה בדברי טעם, שרק מכוחם היא ניעורה באדם (סימן מובהק להיותו לבוש בלבושי הגוף והנפש הבהמית ושרוי בתחומי הווייתו המצומצמת והשגתו המוגבלת, שכל עיקרה מתן טעם), והן בפניותיה הזרות אל תכליות מוטעות, פגומות ופסולות. התגבשותו של טבע האדם כפי שהוא, בסימן העלם והסתר וריבוי לבושים ומחיצות (לפי שעה), היא שמטילה עליו את העבודה המפרכת של ביטול המחיצות והשבת האחדות האלוהית הקמאית על כנה – בהיפוכה של הנפש הבהמית ובצירוף אישיה הזרות לשלהבת הקדושה העולה מאליה. העובדה ש'אהבה המסותרת' מצויה רק בנפש האלוהית היא עצם הפגם שבהוויית האדם, ובו נעוץ הסתרה: זו שעיוותה והיטתה אותה שלא על פי קדושת מעלתה מכסה ומעלימה אותה, ורק משתיגלה גם בה תצא מתוך חביונה ותיוודע בטוהר הווייתה. לכשתיכון מחדש האחדות שהופרה בהכללתה של הנפש הבהמית באלוהית צרתה, תיגלה באחדותן עצמה חדשה-ישנה – כוחה היתר של הנפש, שכל נידחיה שבו אליה בסוד התשובה, עד שככל מאודה היא מתעלה אל שלמעלה ממקור התגלותה המובחנת לראשונה, שממנה נחצבה ונתעצבה בהווייתה האינדיווידואלית.

שומה עלינו באחרונה לבחון את משמעותו של מונח נוסף, 'אהבה בתענוגים' (שה"ש ז, ז) שמצוי בדרושים, אך רווח בעיקר בספר של בינונים.

בהוראתו הכללית מציין מונח זה את האהבה העליונה. על פי מאמרים אחדים ניתן עם זאת לקבוע, שיש בו משום תוספת (גם אם בהדגשה) לגבי 'אהבה רכה', והוא אף מציין מדרגה גבוהה ממנה או בחינה עליונה בה עצמה.

בתארו את השלמות הרוחנית העליונה של מתן תורה כהתייחדות מיסטית מופלגת של ישראל עם אביהם שבשמים בסוד 'פנים בפנים' אומר רש"י את הדברים הבאים:

'פנים בפנים דבר ה' (דברים ה, ד), שְׁהֵן גִּילוי כְּחֵי פְּנִים עֲלִיוֹנִים,²⁸⁶ שהוא עונג העליון ב"ה המלוכש בתורה ומצות... והגורם לזה שזכו ישראל לכך במ"ת היינו משום דכתיב 'פנים בפנים', שגם מלמטה למעלה היה בבחי' גילוי הפנימיות ולא בבחי' אחוריים. כי גם בתשוקה וכלות הנפש שממטה למעלה יש ב' בחי': הא' כמ"ש (תה' עג, כה): 'מי לי בשמים ועמך לא חפצתי בארץ', דהיינו שמבטל רצונו וחפצו המלוכש בגוף ונפש הבהמית ורוצה לדבקה בו ית' בתשוקה וצמאון כו', אך מ"מ רצון זה ותשוקה זו היא בחי' אחוריים, שהרי עדיין נפשו האלקית מלובשת בגוף ונה"ב בתענוגות בני אדם, אלא שרוצה לצאת מהם ומסכים בהסכמה אמיתית שתחפשט האהבה מלבושיה שבנוגה לדבקה באלקים חיים.²⁸⁷ אך עדיין לא נתפשטה האהבה עד שתחפץ בקרבת אלקים 'בשמחה וטוב לבב מרוב כל' (דב' כח, מז) ולהתענג על ה' (על פי הביטוי ביש' נח, יד) אהבה בתענוגים ממש, שזהו בחי' הב', וכמ"ש (תה' עג, כו): 'כלה שארי ולבבי כו', והיא בחי' ומעלה יתירה, שמחה ותענוג בה' ממש... ובחי' זו הב' היא בחי' גילוי פנימית, וז"ש: 'פנים בפנים דבר ה'... שהי' התלבשות עונג העליון ב"ה, שהוא הוא פנימי' הרצון, בבחי' עונג התחתון שממטה למעלה, 'כלה שארי ולבבי כו' בבחי' פנימי' האהבה בתענוגים להתענג על ה' ממש.²⁸⁸

יש לשים לב במאמר זה לנקודות הבאות:

א. בתיאור ב' בחינותיה של ה'תשוקה וכלות הנפש' מתכוון רש"ז, קרוב לוודאי, ל'אהבת עולם' ול'אהבה רבה', כפי שיש בכוחם של מאמרים מקבילים רבים לאשר בעליל – הן בבחינת התיאור הענייני והן בבחינת השימושים הלשוניים השונים. עם זאת יש בהשוואה הנזכרת גם כדי להצביע על הקרבה שבין שתי האהבות: הן תיאור ביטול הרצון והן הפסוק הראשון המובא כאן מתהלים (עג, כה) אופייניים לרוב דווקא לתיאורי 'אהבה רבה'. ללמדנו, שברציפות מדרגותיהן הגבול בין שתי האהבות איננו חד וברור, ולא יכול מעיקרו להיות כזה. ברור, על-כל-פנים, שההבדל המודגש כאן הוא זה שבין הרצון לתענוג כתחומי ההישג הרוחני של האדם: בעוד המאבק נטוש במדרגה הראשונה על קידוש הרצון והפנייתו – דרך קבע – לאלוהים לבדו, מתאפיינת המדרגה השנייה בהתנסות תענוגנית עזה, משייזב האדם את רצונו כרצון של קדושה, כרצון שכל כולו קדושה, עד שעלה בידו להעפיל אל פסגה מופלאה שמעבר לו.²⁸⁹ לאור טשטוש התחומים שנתגלה בקשר לשתי האהבות אפשר, אולי, לומר, שההבדל ביניהן הוא זה שבין שתי בחינותיה של האהבה העליונה (ואזי יתבטל הקושי שבייחוס ביטול הרצון והפסוק מתהלים לבחינתה הראשונה של האהבה המתוארת כאן).

ב. בחינת 'אחור באחור' בהוויית האדם ובעבודתו הדתית מציינת את מדרגת ה'אתכפיא', ואילו לכלל בחינת 'פנים בפנים' הוא מתעלה רק 'כשיבא לבחי' אתהפכא

286. להבדיל מן העורף והאחוריים שנוכחים קודם.

287. 'מלבושיה שבנוגה' – מלבושי הנפש הבהמית, שהיא מקליפת נוגה (בישראל). ראה סש"ב, פ"א, ו ע"א.

288. לקוטי במדבר, יח ע"א-ע"ב, ד"ה והנה ההפרש.

289. ראה להלן.

חשוכא לנהורא'.²⁹⁰ הבחנה זו רמוזה במאמר דלעיל, שכן במדרגה הראשונה של האהבה הנפש האלוהית עודנה 'מלובשת בגוף ונה"ב בתענוגות בני אדם'. בזה טמון פשר הביטוי 'אהבה בתענוגים' כמציין את בחינת 'פנים בפנים' של האהבה העליונה, אהבה שב'אתהפכא': מדרגתה של זו עליונה הינה, משום שכל 'תענוגות בני אדם' נכללו בה בהתהפכם ובהתעלותם לקדושה, וכל המרץ העצום של הנפש הבהמית מסור מעתה, מוקדש ומקודש, אך לה.

ג. בחינת 'פנים בפנים' מציינת, כאמור, את גילוי הפנימיות – שכבת המעמקים שבנפש אדם. שכבה זו היא עצמות התענוג החבויה בעמקי הרצון העליון כמקור חיותו וכשורש התעוררותו. לפנינו הבחנה המצויה בדרושים הרבה (בסימן התמורה הפסיכולוגיסטית שחוללה החסידות בטקסטים התיאוסופיים של הקבלה):²⁹¹

את שתי בחינותיו של הכתר, עתיק יומין (ע"י) ואריך אנפין (א"א) מתאר רש"י כגיבושים היפוסטאטיים עליונים של הרצון והתענוג: א"א מציינ את הרצון האלוהי, וע"י – את התענוג אשר בפנימיותו. התענוג הוא החיות האלוהית שבכל דבר: הוא הכוח המניע והמעורר, הכוח הדינאמי שבתהליכי החיים וסודם העמוק ביותר. הוא סיבתם התכליתית של הדברים כולם, ומעלתו גבוהה אפוא מזו של הרצון העליון, שהתענוג הוא טעמו הפנימי והכמוס. המאבק לביטול הרצון הוא המאבק לביטול ה'יש', ואילו השגת התענוג האלוהי כחוויה מיסטית עילאית מציינת את התגלותו של היש המוחלט, שאין בלתו ואפס זולתו. התגלות זו, שמשמעה גילוי עצמות התענוג, עצמות החיים האלוהיים, היא מוקד חזונו האסכאטולוגי של רש"י. הרצון הפרטי והנפרד שנטע אלוהים באדם כיסוד עילומו של התענוג שנתכסה בו – לא נטעו אלא על מנת שיבטלנו, עד שבביטולו ייגלה התענוג שהיה חבוי בפנימיותו. ביטול הרצון משמעו אפוא מיניה וביה התגלותה של עצמות התענוג האלוהי.

מעתה נוכל להבין יפה את רמזי סופו של המאמר המובא. בהתעוררות האהבה העליונה מתעלה אדם אלי התייחדות תענוגיו כולם בעצם התענוג העליון שבע"י, וכך ממשיכו מטה מטה (שהרי דווקא ברום מעלתו, לפי העקרון החבד"י, בהיותו מעבר להתלבשות ולהצטמצמות בעולמות, עולם עולם לפי שיעורו, הוא מתגלה לכולם בשווה, גם בדיוטא התחתונה של המציאות). מפגש מיסטי מופלא זה עם שכבתה הטרנסצנדנטית החבויה של האלוהות לא יכול להתקיים אלא בהיגלות שכבתה הפנימית ביותר של הוויית האדם, שעמוקה הינה אף יותר מזו של הרצון העליון שבו. או אז שרוי הוא בהתעוררות תענוג שמעבר לכל טעם, כל כולו בוער בתענוג החיים האלוהיים, שזורמים בקרבו לאין שיעור, ושמחה ללא גבול, שמחת התייחדותו של האלוהי (אשר באדם, שכתבערה הגדולה לא נשתיר ממנו כלום) בשורשו, ממלאת את לבו. 'אהבה בתענוגים' מציינת את ההתגלות האקטיבית ביותר של החיים האלוהיים כחוויה מופלגת של תענוג בלתי נתפס, השרויה מעבר לכל אפשרות של הבעה לשונית מושכלת ומודעת.

על פי זיקתה של 'אהבה בתענוגים' לשבת²⁹² היא מצטיירת כשיאה וכשלמותה של

290. שם, כד ע"א, ד"ה והנה זהו ענין המשכן.

291. דיון מפורט בהבחנה זו ראה תורת הבריאה, עמ' 362–368.

292. ראה להלן.

ההתעלות הרוחנית הגדולה: היא משקיטה את הנפש משאון געגועיה ומהמיית צמאונה ומשרה עליה את הרוגע המיסטי שבקרבת אלוהים. ב'המשכת יחוד א"ס ב"ה למטה, שיהא שורה ומתגלה בנפש האדם... ואין עוד מלבדו... תהי' שמחת הנפש גדולה לאלקים להתענג על ה' בבחי' אהבה בתענוגים מפני קרבת ה' ודבקותה באלקים חיים, תחת אשר היתה צמאה "מתי אבוא ואראה" (תה' מב, ג) כו', והרווה את נפשה בגילוי יחוד זה והשביע נפש שוקקה כו' וכדכתיב (תה' ק, ב): "עבדו את ה' בשמחה", וכתיב (דכ' כח, מז): "תחת אשר לא עבדת את ה' אלקיך בשמחה ובטוב לבב מרוב כל", ו"מרוב כל" פי' יותר מכל התענוגים אפי' רוחנים בחי' ג"ע העליון. לכלל הישג רוחני זה, שאין למעלה ממנו, מגיע אדם בבואו לאוהל מועד,²⁹³ אוהלה של תורה, שבה הוא מחבק – במגע אינטימי – את מלך מלכי המלכים הקב"ה: 'כמו למשל א' האוהב את חבירו שמפני אהבתו הוא מחבקו בגופו או בידו, הנה זה ודאי שלא מפני אהבת הגוף עצמו או היד עצמה ממש הוא מחבקו, אלא מפני שאוהב פנימיותו וחיותו הוא מחבקו בגופו או בידו, מפני שא"א לו לתפוס בפנימיותו וחיותו בלבד, כך עד"מ הנה כתיב (שה"ש ב, ו): "וימינו תחבקני", שהיא התורה הנק' ימינו של הקב"ה, וכן כשהאדם דבוק בתורה הרי זה קרבת ה' ממש ויחוד א"ס ב"ה בנפשו ממש... יחוד נפלא ועצום שאין כמוהו בגשמיות".²⁹⁴

ההבחנה בין 'אהבה רבה' ל'אהבה בתענוגים' היא לרוב אך מרומזת, ככל שהיא בכלל מצויה (בס"ש"ב לא מצויה הבחנה זו כלל, ושני המונחים מציינים מדרגה אחת), ופרטיה מטושטשים. רק בדרושים בודדים נוקט רש"י לשון ברורה: 'חכלילי עינים מיין' (בר' מט, יב) הוא, כהסברו, מי 'שיאיר בלבו אור האהבה לה' בבחי' ראייה, היא בחי' אהבה בתענוגים, שהיא מדרגה העולה על כולנה, למעלה מאה"ר ואה"ע... וכענין שכתוב (שה"ש א, טו): "עיניך יונים", כמו זוג יונים שמסתכלים תמיד זע"ז ומתענגים. רש"י מוסיף, ש'אהבה בתענוגים' היא בחינת שבת (על פי המוטיב רב הפנים של 'ענג שבת'), ולכן צריך אדם להתייגע כל ימות החול 'לעורר את האה"ר ואה"ע, וע"י זה יגיע לבחינת האהבה בתענוגים המתגלית בשבת... לפי שיתגלה בחי' חיך הטועם את היין, דהיינו בחי' חכמה וטעמי מצות שהם בחי' תענוג העליון²⁹⁵: המצוות הן ביטוי והתגלותו של הרצון האלוהי

293. משה שנכנס לאוהל מועד נתייחד בכניסתו זו עם השכינה. זהו מוטיב קבלי מוכר. ר', למשל, ג'יקטיליה, א, עמ' 70.

294. לקוטי במדבר, ב ע"ב, ד"ה וביאור הענין. ייתכן, שבהפלגה יתרה זו מקפלים ניסוחים אלה בתוכם את החוויה העליונה של Unio mystica. ראה ע' פונקנשטיין, 'גבולות ההכרה בתורת הרב מלאדי', ספר הקן (לעיל, הע' 122), עמ' 121, והתלבטותו המוצדקת של חלמיש בסוגיה זו, עמ' 327.

295. תורה אור, מז ע"ב, ד"ה ובזה יובן; וזהו ענין חכלילי. וראה גם לקוטי במדבר, ט ע"ב, ד"ה אך להבין מ"ש. במאמר זה מבחין רש"י, מתוך הסתמכות על ספר מאורי אור לר' מאיר פופרס, בין 'אהבה רבה', שהיא בתפארת (ז"א), לבין ב' מדרגות 'אהבת עולם', שהן במלכות וכבינה. ההבחנה באה ליישב קושי של סתירה בדירוג האהבות, אך עולה ממנה בכירור יתרון מעלתה של האהבה שבכינה, שהיא 'למעלה מאהבה רבה, וגם כי התגלות עתיק הוא כבינה, והוא בחינת אהבה בתענוגים'.

העליון, ואילו טעמיהן – ואם תמצא לומר: טעמם הערב של טעמיהן והתענוג שבהתגלותם – של התענוג אשר בפנימיותו. בהמשך מרחיב רש"ז את דבריו כשהוא משתמש בטרמינולוגיה של תורת השמות האלוהיים:

המשכת שם ע"ב, אהבה בתענוגים, הוא כאשר נתחברו יחדיו אה"ר ואה"ע, שם מ"ה ושם ב"ן... הגם שהוא גבוה משניהם... והנה ידוע שגילוי אור א"ס דעתיקא קדישא הוא בבחינת החכמה דאצי' להיותה בתכלית הבטול. והנה עתיק הוא על דרך משל בחינת תענוג כו', וכמו שאנו רואים גם כן שגילוי התענוג הוא בחכמה, כאשר יגיע לו השכלה חדשה מהמשכיל,²⁹⁶ שזהו ענין גילוי החכמה ממקורה, אז יתענג ענג נפלא כו', וכמו"כ גלוי אא"ס, ע"י וא"א, הוא בבחינת חכמה דאצי', שהוא שם ע"ב, אהבה בתענוגים, להיות שהוא גלוי תענוג עליון, וזהו אהבה בתענוגים דייקא.²⁹⁷

ובכן: בעוד הרצון שב'אהבה רבה' מציין, בבחינת 'עם קשה ערף', את שמעבר לכל טעם, ועיקרו – ביטולו של הרצון הפרטי במסירת נפש מוחלטת, בויתור גמור, מעבר לכל אפשרות של הסבר, על עמדותיה, צרכיה ורצונותיה של האישיות האינדיווידואלית, הרי התענוג שב'אהבה בתענוגים' מציין את הטעם שמעבר לכל טעם²⁹⁸: חוויה עצומה, בלתי מושגת, של מלאות אינסופית: תענוג ללא שיעור, שמחה שאין לה גבול, בגילוי אור א"ס: שמחת הנפש בה', שאמיתית הינה בנוגעה בנקודת לבו של אדם; שמחה קדושה ועליונה, שמציינת את התגלותו של זרם החיים האלוהיים שמפכה באדם, שהרי שמחה משמעה התגלות: כמשל המלך שכל כבודו פנימה, והוא סופן דרך כלל בארמונו, נעלם מעין אדם, אך כשהשמחה במעונו הריהו יוצא מד' אמותיו לבוא בין אנשי ממלכתו כאחד העם ולרקד עמם, כמעשהו של דוד, ברחובות.²⁹⁹ הכללֶתָה של החיות האלוהית, האצורה בתענוגיו הגשמיים והרוחניים של העולם, בתענוג העליון – פירושה מיניה וביה המשכתו וגילוי למטה, וכך הופך אדם בעבודתו הדתית, בעבודתו שבלב – ואם תמצא לומר: בעבודתו לתיקון הלב – לכוח הפעיל בגילוי שכבתה הטמירה של העצמות האלוהית. אספקט זה של פעילות אינטנסיבית החותרת ללא לאות, בדבקות עליונה, לגילוי ולהתגלות, נובע ממקורה הנעלם של שמחת הנפש:

296. ראה לעיל, עמ' 399.

297. תורה אור, מה ע"א, ד"ה אך הנה המשכת.

298. בהקבלה להבחנה בין עתיק לאריך, שתי בחינות הכתר, מבחין רש"ז בין שתי בחינות גם ב'אהבה רבה' או ב'רצון העליון בנפש': 'הא' כמ"ש (שמ' לג, ג): 'כי עם קשה עורף'... וזהו הנמשך ע"י המצות, והב' כמ"ש (שה"ש ז, ז): 'מה יפית ומה נעמת אהבה בתענוגים', והמשכת בחי' אהבה בתענוגים שרשו מבחינת פנימית הרצון עליון, ונמשך ע"י התורה, כדכתיב (מש' ח, לא): 'ושעשועי את בני אדם'. בחינה זו של ה'שעשועים' שבתורה, התענוג העליון שמתגלם בה, מתקשרת גם לפסוק נוסף, העוסק ביחס שבין החכמה (התורה) לאדם: 'וזהו: "חכמת אדם תאיר פניו" (קה' ח, א), פניו היינו פנימית, וכמ"ש ע"פ "חכלילי עינים מייך", שיש בחינת אהבה רבה, ולמעלה ממנה הוא אהבה בתענוגים'.

299. תורה אור, נו ע"א-ע"ב, ד"ה לכן אמר: אך אין השמחה.

הכח הזה בנשמות ישראל להמשיך מבחי' קדש העליון הוא כי 'עלו במחשבה',³⁰⁰ והיינו בחי' מחשבה סתימאה, שבה התלבשות התענוג, שהתענוג השראתו בחכמה, ונשמות ישראל נמשכים מפנימית ח"ע, שהרי נקראו בנים למקום, ועד"מ הבן הרי הטפה נמשכת מהמוחים, ששם השראת כח השכל. ולכן יש תענוג בהמשכת הטפה, והתענוג דוקא בגמר ביאה, שהתענוג הוא מההשפעה, כענין (פסחים קיב, ע"א) יותר משהעגל כו' הפרה רוצה להניק, וכן בנשמות ישראל עד"מ, שנקרא ג"כ 'אור זרוע לצדיק' (תה' צז, יא), מלובש בהן בחינת התענוג עליון, ולפיכך ביכלתו להמשיך בחינת השמחה ותענוג עליון.³⁰¹

בחינת 'אור זרוע', זרע ההויה האלוהית, טמון אפוא בנשמת ישראל תענוג ההשפעה של אלוהים, שהופך מיניה וביה לתענוג ההשפעה של אדם. מכיוון שמקורו של הזרע, לפי המסורת הפיסולוגית הימיי-בינימית (בעקבות תפיסתו של גלנוס), הוא כמות, תחום 'השראת כח השכל', מצטייר התענוג, שטבוע בו בזרע כתולדת ההשפעה האלוהית ומעצם היותו פריה, כתענוג של השכלה, הוא הוא תענוג השכלת טעמיהן האלוהיים של המצוות, הוא הוא התענוג שבפנימיותו של הרצון האלוהי העליון. בשעה המופלאה של 'אהבה בתענוגים' נבקעים אפוא כל מבועיו הנעלמים של השפע האלוהי, והעולם כולו, עולמו של אדם, שהופך לרגע קטון עולמו המתחדש של אלוהים, מאיר באור עליון, בתענוג שאין למעלה ממנו.

300. ראה לעיל, עמ' 365-366.

301. לקוטי שה"ש, כו ע"א, ד"ה ועתה צריך להבין.