

תיקון הלב – עיונים בתורת הנפש של ר' שניאור זלמן מלאדי

יורם יעקבסון

בתורתה של חסידות חב"ד, שנבדלת מזרמי חסידות אחרים בגיבושה השיטתי, מצטיירות שתי בחינות מוטעמות, שמקנות לה את ייחודה המופר: האחת באה לידי ביטוי בשיכרון מיסטי הנסוך בדבריה, שיכרון האבתם של עובדי אלוהים, שנפשם מתעלה עילוי אקסטאטי עד כדי סכנה של יציאת נשמה. האחרת, לעומתה, קשורה באינטלקטואליזאציה היתרה של עבודת אלוהים, שרק מכוחה של פעילות מתבוננת, המעמיקה לחדור אל סתרי העולם והאדם, תהא מושגת בשלמותה. רק בשלב אדם שתי בחינות אלה יהא בכוחו להגיע לכלל ההישג הגדול ביותר במאמציו להשלים את חוקו ולמלא את ייעודו הדתי, רק אז יוכל להתעלות לעבודת אלוהים שלמה ובשלה בעסק התורה ובקיום מצוותיה.¹

ייעודו הגדול של אדם מישראל כמשלים תכליתה של הבריאה וכמגלה שלמותה האחרונה בא לידי ביטוי ברעיון של 'דירה בתחתונים':² על האדם לגלות את ייחודה של ההווה האלוהית ואת אחדותה המוחלטת גם 'למטה', בקרב דריי-מטה. לכלל גילוי

1 חסידות חב"ד זכתה, כידוע, לתיאורים ולברורים רבים. אציין כאן רק את המקיפים שבהם מבחינת הדיון במכלול הסוגיות המנסרות בחלל עולמה של חסידות זו: מ' טייטלבוים, הרב מלאדי ומפלגת חב"ד, ורשה תרע"ז-תרע"ג; ר' ש"ץ, 'אנטיספיריטואליזם בחסידות, עיונים בתורת שניאור זלמן מלאדי', מולד, 171-172 (1962), עמ' 513-528; "תשבי ו" דן, הערך 'חסידות', האנציקלופדיה העברית, כרך י"ז (להלן: הערך 'חסידות'), עמ' 775-778, 789-795, 796-797, 806-807, 811-812, 814; מ' חלמיש, משנתו העיונית של ר' שניאור זלמן מלאדי (ויחסה לתורת הקבלה ולראשית החסידות), חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, הוגש לסינאט האוניברסיטה העברית בשנת תשל"ו (להלן: חלמיש); ר' אליאור, תורת האלוהות ברור השני של חסידות חב"ד, ירושלים תשמ"ב (להלן: תורת האלוהות); הנ"ל, 'עיונים במחשבת חב"ד', דעת, 16 (תשמ"ו), עמ' 133-177. באחרונה נתפרסם ספרה של ר' אליאור, תורת אחדות ההפכים, התיאוסופיה המיסטית של חב"ד, ירושלים 1992.

2 משמעותו של מושג זה ומרכזיותו בתורת רש"ו נתבררו בהרחבה במאמרי: 'תורת הבריאה של ר' שניאור זלמן מלאדי', אשל באר שבע, א (תשל"ו), עמ' 307-368 (להלן: תורת הבריאה).

נעלה זה יגיע אדם, רק לכשיבטל בפעילותו הקונטמפלטיבית את גבולי הטבע וגדריו, ישחרר עצמו מכבלי ה'יש' הסופי ויתעלה אל שמעבר לו, עד שיהא ניצב על גבולו של ה'אינ', שממנו ישוב להתבונן בעולם 'מלמעלה למטה', מנקודת ראותו של אלוהים.³ או אז ידע, כי העולם הסופי והמובחן, השרוי במצרי הווייתו המצומצמת, איננו אלא כזיו בטל, זיו שאינו ניכר, בתוך מלאותו האינסופית של המקור המאיר, שממנו ובקרבו נתהווה ונתגלה: כמוהו כקרן אור שאינה נודעת במקורה, או כטיפה שגבולותיה נמחו בתוך מים שאין להם סוף. באותה שעה יימחו כביכול גבולותיה של המציאות הסופית בעמקי ה'אינ' האלוהי, תיבטלנה המחיצות המפסיקות, והתופעות, ששוב לא תהיינה אז מסוגרות בתחומי הווייתן העצמית, תתעלינה לשמש כלי קודש לאור האלוהי הגדול, משכן לעצמות ה'אינ' ודירה לו בתחתונים.

הנחת היסוד בדברים אלה אינה נטולה מתוך תפיסה אקוסמיסטית, שיוחסה לחסידות חב"ד.⁴ העולם קיים כממשות אונטולוגית, ובקיומו זה הקב"ה חפץ, כי רק בו,

3 אפשר לקבוע ככלל, שפיתוח נקודת ראות זו הוא שנקוט לעתים קרובות בידי החסידות בהציעה את דרך ההתמודדות של האדם עם המצוקות הקיומיות ועם מדוהי השווא של המציאות הגשמית. כך עולה ממשל בית הקיסמים של המגיד: רק מה שמתברר מנקודת מבטו של האב, שהוא האל, או המיסטיקן, שנתעלה להתבונן בעולם 'מלמעלה', בגדלות מוחין שבו, הוא בגדר אמת; ואילו מה שמשיג בנו הקטן, מה שמביאו לידי צער ובכי, הוא ביטוי לקטנות מוחין שבו בעשותו את מגעו האמפירי עם המציאות קריטריון לממשותה ומקור להכרתה הממצה ובהתייחסו אל הבטל כממשי ורב-ערך. ראה ר' ש"ץ-אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה, ירושלים תשכ"ח, עמ' 31-32; י' יעקבסון, תורתה של החסידות, תל-אביב תשמ"ו, עמ' 60-62.

4 במיוחד על-ידי ר' ש"ץ ור' אליאור (לעיל, הערה 1), שבמאמרה: 'עיונים במחשבת חב"ד' חתרה לניסוח עקרוני, שיטתי ומקיף בסוגיה חשובה זו. צידוק יסודי לאפיונה הכולל של החסידות החב"דית מצוי בעובדה, שבתורת האלוהות והבריאה לא ניכרים הבדלים מהותיים בין מוריה החשובים. אינני יכול לעסוק במסגרת זו בפרטי טענותיה של אליאור. אך שומה עלי להדגיש, שבבחינת הגיונה הקוהרנטי ומגמותיה של התורה הנזכרת יש כדי לדחות את עמדותיה העקרוניות של אליאור. תורת חב"ד אינה אקוסמיסטית, גם אם נמצאים בה, למן הרש"ז, ניסוחים מעין-אקוסמיסטיים לרוב. העולם איננו מציאות אילוזיונית, שהרי בו דווקא, בחינת מציאות נפרדת ונבדלת, מבקש האל להיגלות. זיו העולמות - הזיו שהוא העולמות - אכן בטל לגבי מקורו, אך לא בטל בו בהתכללות גמורה, והוא בעל ממשות אונטולוגית בלתי-מסופקת. ערעור קביעה זו כמוהו כערעור שיטת חב"ד כולה. במסגרת עקרונות התורה החב"דית שמונה אליאור (עמ' 143-144) מתגלה סתירה מהותית: אם אכן העולם הוא 'גילוי מהותי והכרחי של האל' (העיקרון השישי), ואם - בנוסח מופלג ומופרז, שהוא הרבה מעבר לאופקו

בחינת כלי מוזכך וצלול, שנתעלה לשמש משכן של קדושה לאור ה'אין' המתפשט, תוכל להתקיים התכלית של 'דירה בתחתונים'. ברור אפוא שבדרך חסידות חב"ד, כמוה כחסידות שנתגבשה בבית המדרש של המגיד ואצל חשובי תלמידיו, על ביטולו של העולם, היא איננה מתכוונת אלא לביטול מעמדו הערכי: כששוב לא יהא לו לעולם ערך כשלעצמו, ערכיו המדומים וקנייני החולפים לא יפתו עוד לבו של אדם ולא יוליכוהו שולל, כי אז יתעלה העולם למדרגה של קדושה, והעצמות האלוהית, שמחיצותיו המעלימות של העולם שוב לא יסתירוהו, תיגלה גם בקרבו ותיוודע. בבטל האדם את העולם מבחינת מעמדו הערכי הריהו מעלה אותו לדרגת קיום גבוהה יותר בתהליך של ספיריטואליזאציה וקידוש, שהוא מחולל בקרבו. ביטול זה כרוך מיניה וביה בביטול הריבוי שבעולם, שהרי מעמד ערכי - כביטוי להכרה עצמית של חשיבות ומעלה - מגלם עיקרון יסודי במציאות מחולקת ושסועה, שתופעותיה מובחנות ונבדלות זו מזו וניכרות בריבוי. בערכו העצמי מתגדר דבר בד' אמותיו ומתייחד כ'דבר בפני עצמו', בגבולות הווייתו הפרטית.⁵ ביטול הריבוי שבהוויית העולם

של התאיום החב"די - 'אין מציאות נפרדת לאל בלי העולם' (העיקרון השביעי, שאין לו שום אחיזה בתורת חב"ד ובמאמר ממאמריה), כיצד אפשר להציג את העולם כ'נטול ממשות' ו'קיום מובחן' מבחינתו של האל (העיקרון השני)? גם להבחנה בין 'טרנסצנדנציה ישותית' ל'טרנסצנדנציה הכרתית' (עמ' 151) אין קיום במיסטיקה החב"דית. ההכרה - גם ההכרה המיסטית, המפלסת לעצמה דרך אל תוך המציאות הגשמית, חושפת את סוד החיות האלוהית הזורמת בקרבה ומתקפה את כל תופעותיה, ומגלה את האחדות האלוהית המקיפה עולם ומלואו - נעצרת בגבולה של הישות, ומה ששרוי מעבר להכרה שרוי מעבר למחיצותיו של הסופי והמובחן, והוא בגדר 'אין'. ואם תמצא לומר - ההכרה המצומצמת - והמטעה כשלעצמה - ביטוי היא לשרוי בתחומי הווייתו הפרטית. הממד הרפלקטיבי שבידיעת העולם את עצמו לא יכול היה להתגבש לולא היה העולם מכונס בד' אמותיה של ישותו הנפרדת. הרפלקטיביות שבידיעת העולם את עצמו היא השתקפות עמומה - גם מעוותת - של הרפלקטיביות שבידיעה האלוהית: בעוד זו מכוונת אל הישות האלוהית באמיתת הווייתה המוחלטת, מכוונת הראשונה אל מציאות סופית, תלויה ומותנית. אבל אין בזה כדי להפקיעה מכלל תופעה בעלת ממשות אונטולוגית. בראייתה הדיאלקטית החריפה מיטיבה המיסטיקה החב"דית להבין, כשהיא מתייצבת שוב ושוב על גבול ה'אין', שבעצם הווייתו ובסוד ישותו המוחלטת ה'אין' טראנסצנדנטי באופן מוחלט לגבי היש' ואי-אפשר לו שלא יהא כזה - גם אם היש' מתהווה ממנו ובקרבו ראה מאמרי: תורת הבריאה, שם השתדלתי להתיר את קשייה ולברר את פתרונותיה של הפרשה הסבוכה הזו.

5 יתר על כן: בהקנות אדם ערך לדבר מעיד הוא על מעמדו הערכי בעיני עצמו, בהתייחסותו אל

ומחיית הגבולות המעצבים אותו בבחינתו כמציאות המכונסת בעצמה כרוכים מיניה וביה בגילוייה, של האחדות האלוהית, אחדות האמת, אשר חבויה בפנימיות העולם, בחינת חיות אלוהית גנוזה המקיימת כל נמצא, ומלכדת במסתרים את כל תופעותיו. על-פי תפיסתה החדשנית של החסידות, ששינוי מופלג נתחולל בה בנקודה זו ביחס להגות הקבלית שלפניה, מתרחש התהליך המתואר בנפשו של אדם. את מקומה של התאוסופיה הקבלית המורכבת תופסת בחסידות פסיכולוגיה מיסטית מעמיקה,⁶ והאדם מצטייר כבחינתה המתגלה והדינאמית של האלוהות.⁷ התהליך המתרחש בנפשו הוא תהליך פסיכו-קוסמי מורכב, ובקרבו מכוונים מאמציו לביטול ה'יש' ולהריסת מחיצותיו. בגילוי המובהק ביותר נודע ה'יש' בהסתגרותו של אדם בעצמו, כשהוא מכונס בגבולותיה של תודעתו הפרטית, מתנשא לאמור אני אמלך, ומציב בגובה לבו את רצונו האינדיווידואלי ואת תשוקותיו כנגד רצון אלוהים ואדם. רצון אינדיווידואלי זה הוא אמנם גילוי של רצון אלוהים, אך גילוי זה מעוות ומסולף הוא, מוטאציה פגומה, והוא מצטייר כעיקרון של הסתר, חלוקה, מחלוקת וקטטה, עד היעלמו המוחלט של ה'אין' ודחיקתו למסתרים מפני ה'אני' המתנשא והמתנפת.

עצמו. רק בהיותו בעל מעמד ערכי כתודעתו הרפלקטיבית יש בכוחו להקנות ערך גם לוולתו, שהרי ערך זה הוא מבחינתו ולגביו, והוא מציין את מידת החשיבות, שנודעת לרבר בעיניו. משמעותה השלילית של זיקת גומלין זו שבין האדם לעולם מתגלה בכך שהמציאות כולה מתעצמת בהווייתה הפרטית, מגלמת עיקרון מטאפיסי של 'פרטיות', ומתייצבת בישותה הנבדלת והמתבדלת כנגד ה'אין' האלוהי.

6 הראשון שהצביע על שינוי זה היה ג' שלום, *G. Scholem, Major Trends in Jewish Mysticism, New York 1961*, pp. 340–341 וראה ר' ש"ץ, החסידות כמיסטיקה (לעיל,

הערה 3), עמ' 122–128; י' יעקבסון, תורתה של החסידות (לעיל, שם), עמ' 40–43.

7 ראה הדברים שתולה ר' דוד ממאקוב בחסידות במסגרת הביקורת החריפה שהוא מטיח ב'שבר פושעים' שלו כנגד דרכה החדשה: 'אחר שכל העולמות ומה שבהן מן ספירות ופרצופין נכלל באדם, מעתה כל פנימיות וסודות הנמסר לנו מאבותינו הקדושים ... וספריהם הקדושים ... כמו ספר הווהר והתיקונים והבהיר וכדומה, ואחרון חביב הוא האר"י ז"ל וכתביו הנחמדים מפי (צ"ל: מפו - י"י) שביאר לנו סודות פרצופי עולמות עליונים קדושים נקראים עתיק ארוך (ו) ז"א יעקב ורחל לאה - אין הכוונה מהם כמובן ממנו, אלא הכל ר"ל במידת האדם וכוחותיו מני' ובי' לא יותר, ושקר הוא שיהי' בעולמות העליונים פרצופים כללי' (מ' וילנסקי, חסידים ומתנגדים, ב, ירושלים 1970, עמ' 164, וכן שם בהמשך). וראה גם הדברים שבצוואתו (שם, עמ' 244). ניכר בעליל, שהמתנגד לא ירד לסוף דעתם של מורי החסידות ולא הבין אל נכון את השינוי שנתחולל בעולמם.

בנקודה זו מופיעים לעינינו שני דגמי פעולה, שאותה תובעת החסידות מן האדם בחינת צו ספיריטואלי מרכזי בעולמו. משמעותם היסודית של הדגמים הללו אחת היא, ועל כן הם מצטרפים לעתים מזומנות יחדיו ודרים בכפיפה אחת: הדגם האחד מציע לפני האדם את דרך היציאה מעצמו אל שמעבר לעצמו, כשהוא נתבע להתמודד עם קליפת התודעה העצמית ולעשות להסרתה. עליו לחתור אל מוצא של גאולה, הווי אומר: לצאת מתוך סגור קיומו המתבדל אל מרחבי האין. כל עוד שרוי אדם בגבולות תודעתו הריהו מתנסה אך ורק בחוויה הראשונית של קיומו ונכנע כליל לתובענותו. רק משיפיע עצמו מעצמו ושוב לא יהא שבו בגדר האני, יוכל לדעת את האין שמעבר לו, כשבשיאה של חוויה מיסטית זו מגיע אדם מיניה וביה לכלל ביטול ההשגה ואפיסת התודעה. בדגם השני, לעומת זאת, מפנה האדם את מבטו אל תוכו, אל עומק רוחו – בדרכו אל מעיין הקדומים שבפנימיותו. אמת, גם בגילוייה של החיות האלוהית הגנוזה בקרבו מפיק אדם את עצמו מעצמו ומשחרר את נפשו מן האני הלופת אותה באחיזה איתנה, אך בכך הוא מגלה לא את הטראנסצנדנטי שמעבר לו, אלא את הטראנסצנדנטי שבקרבו, את הטראנסצנדנטי שבאימאננטי. דגם זה, שהציווי הרחני המרכזי על-פיו הוא ציווי התאחדותו של אדם עם עצמו,⁸ הוא דומינאנטי בחסידות, ובהגות החב"דית קנה לו מלכתחילה חשיבות מכרעת.

המסע תוך הלב והפיכתו

תורת הנפש החב"דית כבר זכתה אמנם לתיאורים שונים, אך כמעט לא נידונה בהקשר הרחב של עבודת אלוהים דחב"ד, שעבודה שבלב היא אולי גילוייה החשוב ביותר. גישתו של רש"י בסוגיותיה השונות של תורת הנפש אינה תבניתית-פורמאלית, אלא דינאמית; דיוניו מונחים על-ידי האינטרס של עבודת אלוהים ומכוונים לבירור תהליכי ההתעלות וההתקדשות שאדם מצווה בקיומם לאור הנחותיה העיוניות העקרוניות של שיטתו בתורת האלוהות והבריאה.

תורת הנפש של רש"י מיוסדת, כידוע, על ההבחנה בין שתי נפשות אשר לכל אדם מישראל: הנפש האלוהית והנפש הבהמית. על מהותה ומעמדה של האחרונה ייחדתי

8 התאחדות זו – התאחדות מחודשת היא, לאמור – שיבה אל הוויית שלמותו של אדם הראשון קודם חטאו. החסידות אינה מרבה לעסוק בנושא זה בשל אופיים האקזיסטנציאלי של עיוניה, והראייה ההיסטורית – מוטב לומר: המטא-היסטורית – הכרוכה במתיחת קו התולדות מאדם הראשון עד עת קץ אינה חשובה בבירורה. אף-על-פי-כן מצויות בכתביה התייחסויות שונות אל הנקודה הזו, אם כי שלא במסגרת שיטתית. יוצאת מן הכלל היא חסידות גור, שברושיה, בעיקר אלה שב'שפת אמת', חוזר העניין ומופיע לעתים קרובות ובהקשר שיטתי.

דברים במאמר בפני עצמו.⁹ בדבריי הבאים אני מבקש לבחון את משמעותם של התהליכים המתרחשים בנפש האלוהית לאור העילוי המיסטי המזומן לאדם מכוח פעולתה התקינה.

משכנה של הנפש האלוהית הוא, כידוע, במוח, והיא מתפשטת גם בחללו הימני של הלב, שאין בו דם.¹⁰ אולם תכלית ירידתה של נפש זו להתלבש באדם היא, כפי שנראה, לפרוץ גם אל תוך חללו השמאלי של הלב, תחום משכנה של הנפש הבהמית. וכשיעלה בידה להתלכד עם הבהמית צרתה וליעשות אחת עמה, עד שכוחה היתר של זו יהא כולו לקדושה, תוכל הנפש האלוהית להתעלות על־ידה למדרגה גבוהה הרבה יותר מזו שממנה נחצבה היא עצמה ונשתלשלה וירדה לעולם.¹¹ לעתים קרובות נוקט רש"י נוסח כללי, שיש בו משום התעלמות מן החלוקה לשני חללי הלב. על־פי נוסח זה עלינו לומר, שהלב האטום, המסוגר במחיצות הנפש הבהמית (שבבחינתה השלילית לעולם מגלמת עיקרון קליפתי של היבדלות, חלוקה ומחלוקת), הוא תחום הגלות הפנימית שבאדם,¹² והנפש האלוהית לא ירדה מטה־מטה אלא כדי לברר את בחינת הקדושה המסותרת גם בו, להאיר גם בתוך מבואותיו האפלים ולעשותו כמדורת אש גדולה. על הנפש האלוהית להצית את תבערת האהבה הקדושה גם ביריבתה.

על־פי עקרון ההקבלה הסטרוקטוראלית, שאותו נוטל רש"י ממקורות הקבלה, ערוכה נפש זו, כמוה כצרתה, במתכונת האלוהית של עשר בחינות, שחלוקתן המופרת היא זו של שכל ומידות. בעוד הנפש הבהמית מצטיירת ברוב דבריו של רש"י ב כ ל ל ו ת ה, כשעיקרה היפעלויות אינטנסיביות של מידות רבות־עצמה, מתגלה הנפש האלוהית כהוויה דינאמית מורכבת, ובחינותיה השונות זוכות לתיאורים נרחבים. התייחסות בלתי־שווה זו אל שתי הנפשות מקורה בשתי עובדות הכרוכות זו בזו: (א) בעוד הנפש הבהמית היא בחינת התוהו בעולמו של אדם, מייצגת הנפש

9 י' יעקבסון, 'הנפש הבהמית בתורתו של רבי שניאור זלמן מלאדי', בתוך: משואות, מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב (בעריכת מ' אורון וע' גולדרייך), ירושלים תשנ"ד, עמ' 224-242 (להלן: הנפש הבהמית).

10 ספר של בינונים, תניא, ברוקלין תש"ו (להלן: סש"ב), פ"ט, יג ע"ב.

11 ראה י' יעקבסון, תורתה של החסידות, עמ' 63-64, 81, 108-110, 122-129; הנ"ל, 'אהבת אלוהים בתורתו של ר' שניאור זלמן מלאדי', תעודה, ז (תשנ"א), עמ' 366 (הערה 63), 403-408 (להלן: אהבת אלוהים); הנ"ל, הנפש הבהמית, עמ' 232-238.

12 ראה, למשל, סש"ב, פי"ט, כד ע"ב; אגרת הקודש, תניא, סימן ד, קה ע"ב. המאמר האחרון מבוסס על ההבחנה בין ב' בחינות שבלב - חיצוניות הלב ופנימיותו. טרמינולוגיה זו משמשת את רש"י לעתים קרובות בדרושים תחת המונחים האנאטומיים הרווחים בסש"ב. וראה להלן.

האלוהית את עולם התיקון שנתגלה בו. הראשונה כללות בלתי-מאורגנת ונטולת איוון וריסון, התלקחות רבת-עצמה של יצריות שלוחת-רסן, ואילו רעותה מגובשת במבנה ערוך של מדרגות-מדרגות, כשמעצם מהותו כמבנה הוא מתגלה כמערכה מאוזנת ומאונת;¹³ (ב) פעילותו הרוחנית של אדם מונהגת על-ידי הנפש האלוהית, והישגיו נקבעים במאמצי התגברותה, שעה שהיא מתייגעת לשלב גם את הנפש הבהמית, או, למצער, את לבושיה, במערכותיה שלה,¹⁴ או, בלשון אחר, לצרפה אל הוויית-התיקון עד שזו תהא מקפת את המציאות כולה.

בחלוקתה המפורסמת של הנפש האלוהית לשכל (חכמה, בינה ודעת) ומידות¹⁵ יש כדי לטשטש את מעמדו המכריע של הניצוץ האלוהי החבוי בעומק נפשו האלוהית של כל אדם מישראל. בספר של בינונים, שפרקיו הראשונים מוקדשים לתיאור שיטתי של הנפש וחלקיה, אמנם לא עוסק רש"י במהותו של הניצוץ הלוה, במעמדו ובנסיבות התגלותו, אך על-פי רמזי דברים הוא מתגלה לעינינו גם במאמריו.¹⁶ ניצוץ זה שמאור עצמותו של האל הוא "חלק אלוה ממעל" (איוב לא, ב) ממש.¹⁷ 'חלק' זה איננו זהה עם בחינה מבחינותיה של הנפש האלוהית, אלא שרוי בפנימיותו ונעלם בקרבן, כמוהו כאור אין-סוף המאיר בספירות ושוכן בתוכן. כשם שהתגלותו העיקרית של האור העליון חלה בספירת החכמה,¹⁸ כך מתכלל ניצוץ זה ומתגלה במיוחד בבחינת החכמה שבנפש האלוהית. בהבלעה מסוימת, שיש בה לפרקים משום טשטוש תחומים שבין אור

13 ראה הנפש הבהמית, עמ' 233-237.

14 מידת הצלחתו של אדם במשימה זו היא שקובעת את מעמדו כצדיק או כבינוני, כפי שמלמד נוסח הסיום של ס"ב, פ"ג, עה ע"א.

15 ס"ב, פ"ג, ז ע"א-ע"ב.

16 חלמיש עוסק בנושא זה בפרק הנקרא 'רעיון הנשמה הכפולה' (עמ' 180-182). שלא כדין הוא מציין בפתח דבריו, שהעניין אינו נזכר ב'תניא', שמדבר 'על הנשמה בכללה כניצוץ אלוהי'. בפרק המוקדש למבנה הנפש (עמ' 186-188) הוא מתעלם מן העניין לחלוטין.

17 ס"ב, פ"ב, ו ע"א. על מאמר 'מאן דנפח מתוכיה נפח' שבהמשך ראה מ' חלמיש, 'למקורו של פתגם בספרות הקבלה', בר"אילן, יג (תשל"ו), עמ' 211-223.

18 משמעות מעמדה של החכמה כנקודה היא רבת-פנים: נקודה - בהיותה ראשית המציאות ונקודת המוצא של הקווים הבוקעים מתוכה במבנה של השתלשלות היירארכית; נקודה - בהיותה הפוטנציה המרוכזת של כל המציאות כולה, כשהיא מקפלת בתוכה את קווי המתאר של מדרגותיה ותופעותיה; ולבסוף - אספקט שלא ניתנה לו תשומת לב מספקת: נקודה - משום שבדיאלקטיקה של ההתגלות האלוהית לא יכול האור הגדול והרב להיגלות אלא ב'התכווצו' ובהצטמצמו לכלל נקודה ועירה המפציעה מתוך ה'אין'; הנקודה היא הגילוי הדיאלקטי האפשרי

אינן־סוף השורה בחכמה לבין החכמה עצמה, חוזר עניין זה ומופיע הרבה בספר של בינונים: 'אין סוף ב"ה מלוּבש בבחי' חכמה שבנפש האדם יהיה מי שיהיה מישראל, ובחי' החכמה שבה עם אור א"ס ב"ה המלוּבש בה מתפשטת בכל בחי' הנפש כולה להחיותה'.¹⁹ בניצוץ זה, שעצמות מקורו רוחשת תמיד בפנימיותו, בחינת קשר שלא יינתק לעולם, טמון ההסבר למציאותה הקבועה והבלתי־מעורערת של אמונה גם כנפשו של הגרוע ברשעים, עד שבכואו לידי 'נסיון בדבר אמונה' נייערה בחינת החכמה שבה ו'פועלת פעולתה בכח ה' המלוּבש בה', והריהו עומד בניסיון של קידוש השם ללא רתיעה ובמסירת־נפש גמורה.²⁰ אמונה זו היא בגדר נקודה זוהרת של קדושה, שלא תועם לעולם, גם כאשר יעמיק אדם בשכלו ובמידותיו כולן רק בתאוות נפשו הבהמית', ואת כל האנרגיה האלוהית המצויה לו במישורי מודעותו לעצמו (חב"ד ומידות) הוא משקיע בהן ובהשגתן. במצב זה נבנית כל קומתה של הנפש הבהמית 'בבחי' בנין ע"ס', וכל י' בחינותיה של הנפש האלוהית תהיינה אז בגלות הטומאה הגוברת בנפש אדם. נקודה אחת בלבד תיוותר באותה שעה בטהרתה, ולא תיסתר בחשכתה של גלות - נקודת האמונה: 'אפילו במצרים, שהוא תכלית הקטנות, נאמר (שמ' ד, לא): 'ויאמן העם'.²¹ אמונה זו, שמקורה בניצוץ האלוהי, שלעולם לא יתלבש בלבושי הטומאה, היא אפוא למעלה מהחכמה, ואין בה בקשת טעם והשגה: היא איננה נולדת במקורות ההכרה, אלא נובעת - בהיותה 'למעלה מן הדעת וההשגה'.²² - מעומק חתום שבנפש, אור א"ס השוכן בחכמה. באמונה זו, ש ט ה ו ר ה היא בהיותה מעבר לכל טעם וסיבה מושגת, כרוכה 'התקשרות חזקה עד מיצוי הנפש', והיא מהווה אפוא ביטוי לחוויית הקיום האותנטית ביותר של אדם מישראל, חוויית הניצוץ האלוהי

- היחיד של ה'אין' האלוהי. בדיוניו של רש"י לגבי מעמדה של החכמה - במיוחד במישור הפסיכולוגיה המיסטית - אספקט אחרון זה הוא עיקר.
- 19 ש"ב, פ"ח, כג ע"ב; וראה שם, פ"ט, כד ע"ב ('בחי' החכמה שבנפש האלהית עם ניצוץ אלהות מאור א"ס ב"ה המלוּבש בה'). על אור א"ס ראה תורת הבריאה, עמ' 308-312.
- 20 שם, כה ע"א. רש"י מטעים, שהכוח האלוהי הלאטנטי באדם נייער רק בעתות חירום, כשהאדם פועל שלא על־פי שיקול דעת והיגיון מסתבר, ובעניין של אמונה, שהיא 'למעלה מהדעת ו'נגעה ... עד הנפש' (יר' ד, י) לבחי' חכמה שבה', כלומר - בנסיבות התובעות הכרעה ברבדים העמוקים ביותר של החיים הנפשיים.
- 21 ספר לקוטי תורה מספר ויקרא, ווילנא תרפ"ח (להלן: לקוטי ויקרא). יא ע"א, ד"ה ועו"ל בפ"י מילואים.
- 22 ש"ב, פ"ח, כד ע"א.

שבקרבו.²³ רק מכוח פעולתו של הניצוץ האלוהי יכול אדם להתעלות לכלל הפקרת עצמו מכול וכול למען אלוהיו, לכלל מסירת-נפש מוחלטת (הכרוכה בויתור על כל עמדה שיש בה משום חשבון של רווח והפסד, משום גילוייו של רצון אנדיווידואלי, לכלל גילוייו של רצון אחד ויחיד לאביו שבשמים, הוא הוא רצונו של אביו שבשמים.²⁴ כללו של דבר: מקורה של הנכונות המוחלטת לקדש את השם הוא באמונה, שפירושה – דבקותו המתמדת של אדם, בבחינת שורשו העליון, חלק אלוה שבקרבו, בהוויה האלוהית, שהרי 'ה' אחד מאיר ומחיה כל הנפש ע"י התלבשותו בבחי' חכמה שבה, שהיא למעלה מן הדעת והשכל המושג ומובן'.²⁵ נכונות זו מבטאת את חפצה הטמיר של הנשמה להתכלל בשורשה ולהיבטל בו ביטול גמור. חפץ זה שבטבע אדם²⁶ קיים בו בצורה לאטנטית, בחינת אהבה מסותרת, והוא שניעור לפתע נוכח הסכנה הגדולה לפעול פעולתו.

למרות דברים אלה לא מצויה בספר של בינונים הבחנה ברורה וחותכת בין החכמה לניצוץ האלוהי המלוּבש בה. בדרושים, לעומת זאת, מעמיק רש"י חקירתו בסוגיה זו ופורש לפנינו יריעה רחבה ומסועפת. רש"י עורך הבחנה עקרונית בין 'עצמיות הנפש

23 לקוטי ויקרא, יג ע"ב, ד"ה וע"פ הקדמה הנ"ל. רש"י מבסס את דבריו על הסבר הביטוי הוזהרי 'מיכלא דמהימנותא' (אולי על-פי ח"ב, קפג ע"ב) לציון המצה, שכשם ששורש הלחם – והמאכל בכלל – הוא בעולם התווה, ומכוח טעמו נייער התינוק להתקשר קשר אמיץ באביו (על-פי ברכות מ ע"א) ולקראו באהבה וגעגועים נטולי 'טעם ודעת המושג', כך גם האמונה: היא 'מבחי' דעת עליון' שלמעלה מהחכמה, ולכן דווקא – בשל רום שורשה – היא מתלבשת 'למטה' בבחינת אמונה, הנטועה כהתקשרות אמיצה בלב כל אדם מישראל. מתגלם כאן העיקרון החב"די בדבר ההיפוך הדיאלקטי שבהוויה, כשגילוייו של העליון בשורשו חל דווקא למטה-למטה, בשפל המדרגה, והוא נמוך יותר ככל ששורשו רם ונישא יותר. ראה הערך 'חסידות', עמ' 777-778; 'יעקבסון, תורתה של החסידות (לעיל, הערה 3), עמ' 124-128; הנפש הבהמית, עמ' 232-235. על האמונה כאקט של התקשרות ודבקות ראה מאמרי 'אמת ואמונה בחסידות גור', מחקרים בקבלה, בפילוסופיה יהודית ובספרות המוסר וההגות מוגשים לישעיה תשבי, ירושלים תשמ"ו, עמ' 593-616.

24 ספר לקוטי תורה מספר דברים, ווילנא תרס"ד (להלן: לקוטי דברים), לב ע"א, ד"ה אני לדודי.

25 טש"ב, סוף פי"ה, כד ע"א.

26 שם, פי"ט, כד ע"ב. 'טבע', מסביר רש"י, הוא 'שם המושאל לכל דבר שאינו בבחי' טעם ודעת' (שם), והוא מציין, על כן, מערכת, שלא הכרעה רצונית מושכלת היא שקובעת את התפתחותיה.

ומהותה', המתוארת בפיו כ'אור פשוט בלי התחלקות', לבין שכלה ומידותיה, שאינם אלא 'תקונין ולבושין שהנפש מתתקנת ומתלבשת בהן, והן כלי הנפש, שבהן ועל ידן פועלת הנפש' פעולותיה. 'תיקונים' אלה הם 'הארותיה וכחותיה' של עצמות הנפש, אופני התפשטותה ודרכי פעולתה 'ממנה לזולתה'. השכל והמידות, שהן פרי התחלקות והשתלשלות, 'מקבלים שינויים', כלשונו, 'כי במדות יש קטנות וגדלות, שהקטן אוהב דברים קטנים כו', והשכל כל זמן שמזקינים כו'.²⁷ שינויים אלה הם פרי המפגש בין עצמות הנפש לבין המציאות החומרית, והם מתרחשים רק בהארות הנפשיות המתפשטות בגוף; 'עצמיות הנפש', לעומת זאת, 'אינה בעלת שינויים כלל', נקודה קדושה שלא תשתנה ולא תיעקר ממקומה לעולם. מהותה של 'הנפש מצד עצמה' מתבררת מתוך האנאלוגיה בין 'עצמיות הנפש' ולבושי שכלה ומידותיה לבין אור א"ס ועשר הספירות, שבהן הוא מיתקן ומתלבש: עצמיות זו איננה אלא אור א"ס השוכן בחכמה.²⁸ במקומות רבים מתאר רש"י עומק חתום זה בנפש אדם כרצון העליון שבה: 'הנפש היא ז' מדות וג' שכליים, ולמעלה מהם הוא הרצון העליון המנהיג את החכמה והבינה והדעת שלו'.²⁹ רצון זה, שעל-פי עקרון השתקפותה של ההוויה האלוהית והתגלותה הדינאמית בנפשו של אדם מציין את בחינת הכתר, הרצון האלוהי העליון, הוא למעלה מכל טעם, ושום שיקול דעת המתייחס לחשבון רווח והפסד במציאות המופרת לא יעקרנו ממקומו.³⁰ בפי רש"י שגורה ההבחנה בין שני מיני רצון: 'רצ"ע שלמעלה מהשכל, ורצון תחתון שלמטה מן השכל, שהוא מסתעף מחמת שהשכל בדעתו בטובת אותו דבר, ע"כ רוצה וחפץ בו'.³¹ הרצון התחתון, 'רצון שבמדות', מקורו אפוא בטעם מושג, ואילו הרצון העליון מבטא עמדה, שניגוד חריף מפריד בינה לבין המתחייב, על-פי שיקולי דעת וטעמים מושגים, כלקחי התנסויותיו של האדם, עד ש'אפילו יבואו כל אדם (!) ויראו לו בשכלם ותבונתם שאין לעשות כן - אעפ"כ לא

27 מתייחס למאמר חז"ל בשבת קנב ע"א: 'תלמידי חכמים כל זמן שמזקינין חכמה נתוספת בהם...

ועמי הארץ כל זמן שמזקינין טפשות נתוספת בהן', וממנו ראה לשינויים בשכל אדם.

28 ספר תורה אור לרש"י, ווילנא תרנ"ט (להלן: תורה אור), יג ע"ב-יד ע"א, ד"ה פתח אליהו; ועד"ז יובן גם למעלה.

29 לקוטי דברים, פג ע"ב, ד"ה וזהו אשר קדשנו. בהמשך המאמר עוסק רש"י בתענוג שמעבר לרצון, אך בבחינת כוח-נפש במישור הפסיכולוגי הוא איננו מרבה לדון בו. ראה תורת הבריאה, עמ' 362-368.

30 לקוטי דברים, יא ע"ב-יב ע"א, ד"ה ענין ק"ש.

31 לקוטי ויקרא, לו ע"א, ד"ה אך ענין הנפת. וראה ההערה הקודמת.

יאבה ולא ישמע להם מפני עקשותו בדבר, והוא הרצון שלמעלה מן הדעת.³² פעילות המוכתבת על-ידי הרצון העליון מציינת, על כן, חריגה מגבולותיה של המציאות המושגת, יציאה – ואם תמצא לומר: התעלות – אל שמעבר למופר, לידוע ולמודע. הרצון העליון 'נמשך מבחי' ביטול השגתו ... לגבי מהותו ועצמותו ית' מפני רוממותו עד אין קץ, דלית מחשבה תפיסא ב'י' כלל ... ועי"ז תתעורר הנפש לצאת מנרתיקה, והוא בחי' תשוקה וכלות הנפש ממש להשתפך אל חיק אביה, הוא מהותו ועצמותו ית', שבה נמחה כליל הממד האינדיווידואלי של הקיום, ובטלה הישות הפארטיקולארית. הרצון התחתון, המבטא את התפשטותה של עצמות הנפש בגוף ובנפש הבהמית בחינת 'זיו והארה בעלמא ממנה בלבד', או את בחינת התלבשותה בהם, בגוף ובנפש הבהמית, בשכל ומידות, 'כחות הנפש' שבהם מתגבשת מודעותה העצמית, הוא 'נפרד בפני עצמו', וטעמים מושגים שונים מולידים רצונות נפרדים. בבחינה זו הוא מבטא את האוטונומיות שבחויית הקיום האנושי, כשאדם שרוי בגבולות תודעתו המתבדלת ויודע את חשבון ההישגים האפשריים במסגרת העולם הנתפס. תודעה זו פירושה מיניה וביה רצון נבדל, שהרי רק מי שנתגבש כ'אני' בהתבוננותו הרפלקטיבית יכול לפתח עמדה של רצייה כלפי מושאים וזולתו. לעומתו כרוך הרצון העליון באפיסת ההשגה, וגילוי הגדול חל במתן תורה, שבבחינת מעמד פרמאננטי, שאיננו נחלתה המפוארת, החד-פעמית, של קדושת העבר בלבד, נוטלות בו חלק נשמות ישראל כולן: 'וזהו 'אנכי ה' אלהיך' (שמות כ, ב) דייקא, המאיר ומתפשט בך, ואנכי מי שאנכי, פי' שאין מכיר ומשיג בחי' אנכי אלא אנכי בעצמי, והוא הוא הוי"ה אלהיך, דהיינו ניצוץ אלהות השורה בך, "כי חלק הוי' עמו" (דב' לב, ט). הוי' אומר: ברובד עמוק זה של הניצוץ האלוהי מגיעה ההכרה האנושית לאפיסתה, ואת מקומה תופסת השגת אלוהים את עצמו בהתייחדו התייחדות גמורה עם עצמו, בהיותו כלול בעצמו ושקוע כל-כולו בחביוני עצמו. בהיעור 'חלק' זה בחינת 'חלק אלוה', חלק השלמות המוחלטת, שוב לא קיים באדם הממד הרפלקטיבי של תודעה עצמית, והוא מתעלה בחויה של 'דביקות נצחי לעולמי עד', כשב'עיקר מהותה ועצמותה של הנשמה' 'אין לה אלא רצון אחד לאביה שבשמים בלבד לעול' בלי שינוי בבחי' ביטול אליו ית', לפי שהיא 'חלק אלוה ממעל' (איוב לא, ב) ממש. זהו מצב, שבו שוב אין לאדם 'רצון עצמו כלל', רצון מדעת עצמו, פריו של טעם מושכל ומושג על-ידו, כשגם בתחום הרצון נתבטלה ישותו האינדיווידואלית לגמרי: רצונו באותה שעה שוב איננו רצונו שלו. בחינת אור אלוהי עליון, הזורם אל תוכו ללא שיעור, הרצון המתגלה בו איננו אלא רצון אלוהי, כלומר – רצון הניצוץ האלוהי

שבקרבן לשוב אל חיק אביו שבשמים ולהתכלל בו בביטול מוחלט.³³ ברור, שלאור התייחדותו המוחלטת של הניצוץ האלוהי במקורו, בחינת רצון עליון, שלעולם לא ייבטל, לא תיתכן סיטואציה נפשית של גלות בטומאה אלא לגבי השכל והמידות,³⁴ שבהם מתכנס אדם בעצמו ומסתגר במחיצותיו, בהתעצמו בגבולות תודעתו הפארטיקולארית ובלכתו - בתחום המידות - אחר תאוות עצמו. רק לכשייגלה הניצוץ ויפעל פעולתו יתעלה אדם לכלל ביטול עצמו עד שישימש אך כלי לגילוי אור א"ס בקרבו. בהערת הניצוץ האלוהי, שאיננה אלא הערתה של האהבה המסותרת,³⁵ טמון כל ייעודו של אדם: לכשייעור ניצוץ זה תתלקח תבערה גדולה גם בנפש הבהמית,³⁶ וחיותה היתרה תהא כשלהבת קדושה העולה מעלה-מעלה.

'עצמיות הנפש שלמעלה מהשכל' היא היא בחינת היחידה שבה.³⁷ 'חיה הוא בחי' חכמה ... ונשמה הוא בחי' בינה שהוא בחי' השגה כו', אבל יחידה הוא בחי' הרצון פשוט שלמעלה מן החכמה', רצון הנפש ו'תשוקתה ליחידו של עולם בלבד ליכלל בעצמותו ית' דוקא'.³⁸ בחינה זו מצויה 'אפי' בפחותי הערך, כי כל אחד ואחד

33 ספר לקוטי תורה מספר במדבר, ווילנא תרפ"ח (להלן: לקוטי במדבר), א ע"א, ד"ה וידבר. הניצוץ האלוהי הוא מעיין קדומים שבעומק רוחו של אדם: בהיבקע מעיין זה תורום ממנו חיות לאין שיעור, והשורש האלוהי, שורש הנשמה, יאיר אז 'תוך כחות הנפש בגילוי רב ועצום'. בלשון זו מתאר רש"ז (שם) את מעמד הר סיני, שבו פרחו נשמתם של ישראל (שמו"ר כט, ד) ונסתלקה, כביאורו, 'למעלה מבחי' וגדר השכלה והשגה להכלל ולבטל במציאות ממש אליו ית' בכלות הנפש ממש'.

34 בגלות מצרים, דפוס כל הגלויות, היו ישראל 'מקושרים מאד למטה, והיה שכלם ומדותם בבחי' המיצרים וגבולים גשמיות העולם הגורמים להיות יש ונפרד'. יציאת מצרים מציינת את התגלות אור א"ס שלמעלה מסדר ההשתלשלות, כלומר - את בקיעתו של המעיין הקדמוני שבנפש, בהיעור בה הרצון העליון במיצוי כוחותיה כולם - לקוטי ויקרא, יג ע"ב, ד"ה וע"פ הקדמה הנ"ל.

35 ראה אהבת אלהים, עמ' 365-373.

36 ראה שם, עמ' 391-393; הנפש הבהמית, עמ' 230-232.

37 לקוטי ויקרא, ד ע"ב, ד"ה והנה הגם שבתניא; והנה לפיכך.

38 דורש 'יחידה' כ'לשון נקבה' בתשוקתה ליחידו של עולם. רצון עליון זה פשוט הוא לא רק מבחינת יחידות מושאו, שאין וולתו, אלא גם משום שאין בו שום שיקול (שהוא לעולם מורכב, בהיותו מבוסס על היחס בין סיבה לתולדה ועל התייחסות אל מושאי בחירה שונים), ושום טעם לא מנחה.

מישראל יש בו בטבעו³⁹ 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'.⁴⁰ בחינה זו קרויה

39 על מושג זה ראה לעיל, הערה 26.

40 לקוטי דברים, כה ע"א, ד"ה כי הנה אור א"ס. ע' שטיינזלץ (חב"ד שבשיטת חב"ד, ספר הקן, ירושלים 1969, עמ' 52) מזכיר את כוחות בחינת הכתר בנפש אדם, אך קובע, שהם 'אינם בתחום המוכר לאדם ... וכל שכן אין הוא מסוגל לשלוט בהם', ולעולם אינם מתגלים לאדם עצמו. בקביעות אלה, שאינן נכונות כשלעצמן, הוא פוטר עצמו מלדון בכוחות הללו, אף-על-פי שרש"י עוסק בהם הרבה. חלמיש נותן דעתו על היחידה במקומות שונים (עמ' 181-182, 184-185, 189 ואילך, בעסקו בכוחותיה), אך לא דן במעמדה כשורש פעילותו הרוחנית של אדם ועבודתו הדתית. י' תשבי מדבר על האהבה המסותרת בלב כל אחד ואחד מישראל כ'חידוש החב"ד' המקורי ביותר בפרשה זו' (הערך 'חסידות', עמ' 814), אך אינו קושר חידוש זה במעמדה של היחידה, כפי שהדבר מוצג ברבים ממאמריו של רש"י. מקור הקביעה בדבר היחידה, שמצויה בכל אחד ואחד מישראל, הוא ב'שערי קדושה' לרח"ו, בני-ברק תשל"ג, ח"ג, ש"ב, עמ' פט, צא-צב. וראה גם שער הגלגלים, תל-אביב תשכ"ג, עמ' ט-י. בחינת היחידה מתגלה במסירת-נפש, שהיא ביטוי ל'רצון לעילא בשרש הנשמה במקור חוצנה בכל העולמות אבי"ע, ובהארתה למטה בבחי' יחידה שבנפש ... תתעורר ... לצאת מנרתיקה זה הגוף' (לקוטי במדבר, א ע"ב, ד"ה ביאור הדברים). בנכונותו של אדם 'לצאת מהכלי לגמרי' מציינת 'מסירת-נפש' את התעלותו של אדם אל שמעבר לגבולם המוכר של שיקולי דעתו, המצומצמת בתחומי הווייתה הפרטית והאינטרסנטיות האישית; או אז הריהו מפקיע את עצמו מעצמו לגמרי ומתקשר לבחינת מעמקים שבהווייתו, שהיא 'למעלה מהשכל והטעם': בחינת 'יחידה' או 'נשמה לנשמה'. בנסיבות אלה נבקע מקור חיותו האלוהית של האדם, כוחות לבלי גבול זורמים מתוכו אל תוכו, ובפנימיותו מתקיים תהליך של התחדשות רוחנית: כשאדם שוב לא מתכנס בגבולות הווייתו המושגת והמוכרת, ושוב לא מתעצם בכוחותיו המוגבלים (מעצם התגלותם כפרי שכלו המצומצם והמידות המשתלשלות ממנו), אלא מסיר מחיצותיו בתהליך של התעלות שבביטול - יכול אור חדש, אור א"ס, שרק בו לבדו יש 'כח לחדש תמיד לפי שאין לו סוף', לזרום אל תוכו מעומק רוחו, המעיין האלוהי החתום בפנימיותו (לקוטי ויקרא, לג ע"ב, ד"ה לבאר הדברים). התחדשות זו מתרחשת מכוחו של הייחוד שבמסירת-נפש (שבקריאת שמע) - בהתייחד כל כוחות הנפש ובהתכללם יחדיו. רק בהתייחדות זו יכול אדם להגיע בעוון רוחו לכלל מסירת-נפש, שמציינת ויתור גמור מצד האדם על כל עמדה פוסטיבית כלפי עצמו וכל אשר לו. ייחוד זה של כוחות הנפש מתגלה בפרודוקטיביות שבו בהיוולד תעצומותיה וכוחותיה הגנוזים, כוחות הרצון העליון. אור זה גדול הוא ורב, תעצומות-נפש שמעבר לכוחותיו הרגילים של אדם. התחדשות זו שבעולמו הרוחני של אדם עיקר משמעותה בחריגתו אל שמעבר ל'יש'

בפי רש"ז גם 'פנימיות' ה'ל' ב'. כינוי זה מציין את זיקתה למידות האדם ואת התגלותה בתחומן (שהרי משכנן בלב והיפעלותן בקרבן): בהיותה נעלה משכלו של אדם ושרויה מעבר לכל אפשרות של השגה על-ידו, מתגלה בחינה זו דווקא במידות, על-פי העיקרון הדיאלקטי שהכרנוהו לעיל.⁴¹ רש"ז מתאר את 'פנימיות הלב' 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'.⁴² לעומתה מציינת 'ח' צו ניו ת ה ל ב' את היפעלותו האמוציונאלית של האדם 'למטה מן הדעת שממנה לוקחה, והיא

והתעלותו-ירידתו אל שכבתו הגנוזה של האינ' האלוהי. היש' מציין את שאטום בקליפותיו, מתנהל על-פי צרכיו ובחשכת יצרי, מכונס במסגרותיו ונע - נטול כל אפשרות של גאולה, בחינת 'אין חדש תחת השמש' - במעגלותיה של הווייתו המתבלת. ראה תורתה של חסידות, עמ' 82-88.

41 ראה הערה 23. על יתרון של המידות, שבשורשן הן למעלה מן השכל המולידן, ראה הנפש הבהמית, עמ' 233.

42 לקוטי דברים, לה ע"ב, ד"ה אך בחי' פנימיות. למקור הביטוי 'רעותא דליבא' ראה י" תשבי, משנת הוורה, ב, 'ירושלים תשכ"א, עמ' רנח-רס. 'רעותא דליבא' מציין את הרצון העליון, הפשוט, שאין בו שום טעם מושכל. מבחינת זיקתם זה לזה מאלפים במיוחד שני מונחים, שרש"ז משתמש בהם בהמשך המאמר: לאחר שהוא קובע, שה'יחידה' היא בחינת ה'ס' ו'ב' שבנפש האדם, ממד של מציאות טראנסצנדנטית שהיא מעל לסדר ההשתלשלות של מדרגות העולם והנפש ומעבר לכל התלבשות ותפיסה, מוסיף רש"ז ומציין, ש'ניצוץ אלהות שבנפש' הוא שקרוי 'ש' כ' י' נ' ה', ומאמר 'גלו לאדם שכינה עמהם' (ראה מגילה כט ע"א) אליו, אל הניצוץ המסותר, שהאדם לא נתייגע להביאו לכלל גילוי ואקטיביזציה, מכיוון מה מאוד נשתנתה כאן משמעותו של המונח 'שכינה', שנתקשר אל בחינת 'סובב כל עלמין' דווקא, והוא מציין את הטרנסצנדנטי שבאימאננטי באספקט הגלות, הכיסוי וההעלם שכרוך בו. על בחינת ה'סובב' בנפש ראה להלן. במאמר הנידון, ובנוספים לו, מדבר רש"ז על 'נקודת הלב', 'נקודת פנימיות הלב' ו'פנימיות נקודת הלב'. נקודה זו, הנקודה הארכימדית של המציאות האנושית, 'הגרעין הקשה' של האישיות, היסוד האלוהי שבאנושי, אי-אפשר שלא תעורר את זכר תורת הנקודה של החסידות המאוחרת. ראה י' יעקבסון, 'גלות וגאולה בחסידות גור'. דעת, 2-3 (תשל"ח-תשל"ט), עמ' 177-178, 203-206; מ' פייקאו', "הנקודה הפנימית" אצל אדמו"ר'י גור ואלכסנדר' וכו', מחקרים בקבלה, בפילוסופיה יהודית ובספרות המוסר וההגות מוגשים לישיעה תשבי, ירושלים תשמ"ו, עמ' 617-660.

התגברות הנפש בכח השגתה והשכלתה.⁴³ 'חיצוניות הלב' מציינת אפוא התעוררות קדושה בעבודה הדתית, אך כפרייה של השגת האדם, שהיא מקור לה, סיבה וטעם, היא מתחוללת בגבולות העולם הנתפס, ואינה חורגת אל שמעבר לו. אין ב'חיצוניות הלב' משום התעלות מיסטית מופלגת, שכשהיא מתייצבת על גבול ה'אין' כרוכים בה מיניה וביה ביטול כל אפשרות של השגה אנושית, אפיסת ההכרה, ואבדנה של תודעת הקיום העצמי, הנפרד והנבדל. לכלל מפגש עם ה'אין' יכול אדם להגיע רק ב'פנימיות הלב'. פנימיות זו, הקרויה גם 'נקודת הלב' ש'למעלה מהזמן',⁴⁴ היא מעבר לכל אפשרות של גילוי או ביטוי בדיבור מבורר וערוך: 'הדבור מקבל מהקול היוצא מהלב הלב דרך הקנה. והלב הוא משכן המדות, ולכן אין האדם מדבר אלא במה שלבו חפץ ומתאוה. והנה אנו רואים פנימית המדה איננה מתלבשת בדבור כלל כ"א רק חיצונית המדה. וכמו שאנו רואים כשהאדם בהתפעלות כעס גדול אזי לא יוכל לדבר כלל, וזה מפני שעצמיות ותוקף המדה איננה יכולה להתלבש באותיות כלל ... לכן קול השופר הוא קול פשוט בלי אותיות, מפני שהוא צעקה מפנימית הלב, מה שלא יכול להתלבש באותיות'.⁴⁵ ביטויה של 'פנימיות הלב' הוא אפוא בצעקת הלב, בבכי נטול מלים,

43 שם, שם, ד"ה כי תצא. הפעילות המשכלת מכוונת להכרת סדר ההשתלשלות ולחשיפת היסוד האימאננטי שבהוויה, בחינת ה'ממלא' שבכל מדרגותיה.

44 לקוטי ויקרא, כו ע"ב, ד"ה כי הנה במשה. הנקודה היא 'למעלה מהזמן' בשני מובנים: (א) אין בה תנודות ושינויים בנסיבות הזמן המשתנות; (ב) בהיעור נקודה זו מואס אדם בכל שמתגלה לפניו בקטגוריות המקום והזמן. הדברים אמורים בראש וראשונה בעל תשובה, שבוכה מעומק רוחו עד צאת נשמתו. בהיותה מכוסה, או שרויה בגלות, לא מתגלה 'נקודת הלב' אלא בבחינת אמונה. זהו מצב של 'קטנות'. 'גדלות', לעומתה, מציינת את 'הרחבת גילוי נקודה זו ... שתתלהב ותתלהט ... עד שתתגלה ותתפשט בכל כחות הנפש בבחי' פנימיות', בעוד האמונה לבדה 'אינה אלא בחינת מקיף' - תורה אור, פד ע"ב, ד"ה והנה ענין גלות מצרים; ועיין עוד שם, כו ע"א, ד"ה וישב יעקב; והנה בזמן.

45 לקוטי ויקרא, כט ע"ב, ד"ה והנה בוח"ג. ראשית המאמר המצוטט - על"פי סוד התהוות הדיבור בספר הווהר. ראה י' תשבי, משנת הווהר, א, ירושלים תשי"ז, עמ' קנג, קעח-קעט; ב, ירושלים תשכ"א, עמ' רס. על"פי המסורת הקבלית מזהה רש"י את 'עצמיות' המידות עם 'עלמא דכורא', בעוד הדיבור הוא, כידוע, 'עלמא דנוקבא'. הבחנה זו באה להדגיש את סוד הצמצום והמיעוט שחל בהתגלות המידות בדיבורו של אדם, כשהדיבור מגלם מציאות מאורגנת, מוגבלת - ומגבילה - בסדר שנתגבש בה. ועד שלא נתגבש המציאות כמערכת מאורגנת, שגבולות ברורים מעצבים - בסוד הדיבור - את מסגרותיה, לא ייגלה בה עקרון הריסון והאיוון, והיא תהא נתונה לשלטון כוחות התווה הבלתי-מרוסנים של המידות. כוחות אלה הם בחינת 'מלכי

מעבר להשגה מבוררת וסדורה, שבבקעו ממעמקי לבותיהם של בעלי תשובה הריהו קורע גם יריעותיהם של שמים אטומים לכאורה.

הנה כי כן: בחינת היחידה ש'למעלה מהשכל' היא היא 'עצמיות הנפש', היא היא 'פנימיות הלב', היא היא 'הרצון הפשוט'⁴⁶ שלבלי גבול. בחינת 'הארה מפנימית אוא"ס'⁴⁷ גדול רצון זה ורב כל-כך, עד שאין בכוח הנפש לקלטו בקרבו ולהשיגו. הלב בחיצוניותו 'יכול להיות כלי לקבל' אך ורק את הרצון התחתון, הנולד ו'מתפשט מכחות הנפש, שכל ומדות', או, בלשון אחר, את ההיפעלות ה'מורגשת', שהאדם מודע לה ויודע את טעם התעוררותה (סימן ההיכר המובהק של 'אהבת עולם'), אך לא את הרצון העליון שמעבר לדעת אדם. זהו אותו חפץ טמיר בעומק לבו של כל אדם מישראל לשוב אל שורשו האלוהי ולהתכלל בו באחדות גמורה וביטול מוחלט. רצון זה ש'בשרש הנשמה במקור חוצבה'⁴⁸ מגלם את המציאות הרוחנית בטוהר עצמותה ובאחדותה העליונה, ועל כן הוא 'למעלה מהבחירה', ואף - בנסיבות מסוימות -

אדם' (ללא בחינת 'נוקבא'), ואילו עשרת הדיברות, כביטוי העליון של ייחוד זכר ונקבה, מציינים את גילוי המידות, כוחות אינ-סוף, בעולם 'בעל גבול', ואם תמצא לומר - 'גילוי אלהות' בבחינת 'דירה בתחתונים' (שם). נמצאנו למדים, שתכלית גדולה זו של מעשה הבריאה, בטרמינולוגיה קבלית, שנודעת לה מיניה וביה גם משמעות פסיכולוגית, היא גילוי המידות, אבל לא עוד ככוחות עולם התוהו, אלא במערכת מאוזנת, שבה המוח (באמצעות הדיבור גילוי) שליט על הלב ומתגלה בו כעיקרון של מבנה וארגון. ראה הנפש הבהמית, עמ' 236, והערה 46.

46 לקוטי במדבר, ע ע"א, ד"ה וזהו הירידה שצורך עלייה. לפעמים מזהה רש"י את היחידה עם ה'מזל' - לקוטי דברים, פט ע"א, ד"ה והנה בפ"י ישמח; שם, עא ע"ב, ד"ה האוינו השמים (מזל מקור הנשמה ושרשה ... להיות נוזל ממנו ההשפעה ורוח חיים); ספר לקוטי תורה על מגילת שיר השירים, ווילנא תרס"ד (להלן: לקוטי שה"ש), ה ע"ב, ד"ה והנה ככל הדברים. עניין 'מזליה חוי' מופיע במגילה ג ע"א. על הרעיון בוהר ראה י' תשבי, משנת הוהר, ב, עמ' עא-עג. וראה חלמיש, עמ' 180-182. במאמר המצוין בלקוטי שה"ש מצויה הפניה ל'עץ חיים' שמ"א פ"ג לעניין המזל שהוא 'בכחי' יחידה, שבו מתלבש ניצוץ אלקי. הפניה זו מוטעית, וכוונת רש"י היא לפרק הסמוך: שמ"ב (שער דרושי אבי"ע), פ"א. רח"ו עוסק שם בניצוץ הנקרא 'יחידה' בהסתמכו - בין השאר - על פסוק 'אני אמרתי אלקים אתם' (תה' פב, ו), שאותו מוזכר גם רש"י בלשון הפנייתו. כפי רח"ו נועד פסוק זה לציין את הויקה העצמותית בין הבורא לנברא, כש'ניצוץ קטן מאד שהוא בכחי' אלהות נמשך ממדרגה האחרונה שבבורא ומתלבש בכח ניצוץ א' נברא', הוא הוא הקרוי 'יחידה'.

47 תורה אור, כג ע"א-ע"ב, ד"ה אם לא תדעי לך.

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

בניגוד לשיקול הדעת שביסודה: 'אין להַרְגֵל שום בחירה כלל נגד הרצון, כשרוצה לשומה באש כו', שתיכף הוא עושה כך בלי שום בחירה בפ"ע כלל'.⁴⁹ מעמדו של הרצון העליון ככוח של הכרעה מוחלטת, ששום שיקול דעת לא יטנה ולא ישנה בה שינוי כלשהו, הוא הוא מעמדו כבחינת ה'סובב' שבנפש. רש"י מרבה לעסוק במשמעותם של ה'סובב' וה'ממלא' הן במישור המטאפיסי והן במישור האנתרופולוגי. בחייו הרוחניים של האדם הם מציינים שתי בחינות בעבודתו הדתית ושני מצבים במציאות נפשו - זה שקודם רדתה לעולם הזה, בהיותה שרויה בבחינת ה'ממלא', וזה המתגלה כאפשרות המיסטית המופלאה המזומנת לה להתעלות אל ה'סובב' דווקא משירדה. בחינת ה'ממלא' שבנפש מציינת את פעולותיה והיפעלויותיה בהתפשטה באיברי אדם להחיותם ובהתחלקה 'לפי מזג כלי אברי הגוף, שבראש הוא משכן השכל, מפני שכלי הראש היא כלי הראויה לקבל אור השכל, ובלב שורים המדות ... וברגלים ... כח ההילוך'. העובד 'רק בבחי' א"פ, שהוא בחי' ממלא', מבלי לחרוג אל מעבר לגבולו של העולם המושג, מתעלה במאמציו הרוחניים ב'הדרגה וסדר', שהם הקטגוריות של המציאות הסופית בחלוקתה ולמדרגותיה, ו'אינו מהפך טבעו': איננו מחולל מהפך מכריע בהווייתו הקיומית, איננו פורץ אל מעבר לגדרו של העולם. הבחינה השנית שבנפש, בחינת ה'סובב', היא הרצון הבלתי־מתחלק, רצון שלא קודם לו שום דבר קדימת טעם מושג, ובהיותו מתפשט 'בתוך כל הגוף' בשווה, ושום איבר מאיבריו לא נתייחד לשמש לו משכן, הריהו 'מושל על כל אברי הגוף, כמו אם רוצה לשים רגלו כדומה (ו) באש, אזי תיכף תעשה כך ... ואף שהוא נגד הטבע שלו'. הקביעה, שהרצון העליון איננו מתחלק, פירושה, שאינו שורה בתוך כלי הגוף בחינת אור פנימי ואינו מתפעל ממוזגתם, אלא 'מקיף על כולן ... ולכך הוא מושל עליהן ויכול לעשות דבר שהוא היפוך הטבע'.⁵⁰ אמור מעתה: רצון עליון זה שלמעלה מסדר

49 שם, כד ע"ב, ד"ה והנה התעוררות. אחד התיאורים החשובים בפרשה זו מצוי שם, סט ע"ב, ד"ה והנה כמו כן. רש"י קובע, שכ'רעוא דכל רעיון', רצון עליון שהוא מעבר לכל שיקול דעת שיש לאדם, רצון שאין לו שום טעם מושג ומושכל, מציינת היחידה את ב י ט ו ל ה ב ח י ר ה. היא מצויה בקדושה לבדה, ואין בה, על כן, טלטלה בין טוב לרע. בה מתקיימת האחדות המיסטית העליונה, אחדות האמת, שגבולות של ריבוי, חלוקה ומחלוקת שוב אינם מכתרים אותה ומפוררים את שלמותה. באחדות גמורה זו שבנפש אדם בטלה חירות בחירתו, כשהאפשרויות המנוגדות הניצבות לפניו שוב אינן קיימות.

50 שם, כג ע"ב-כד ע"א, ד"ה וידבר ה'; והבחי' ה'. על ה'ממלא' וה'סובב' כשני מצביה של הנשמה - קודם בואה לעוה"ז ועם רדתה בו - ראה עוד שם, לח ע"ב, ד"ה ועתה יגדל. בבחינת ה'ממלא', שמציינת את שיעוריה המשתנים של האימאנציה האלוהית בשכבותיה של

השתלשלותם של מדרגות העולם וכוחות הנפש מציין את הטראנסצנדנטי שבאימאננטי: בחינה של קדושה גם במציאות הקונקרטית, ה'אין' שביש', האלוהי שבאנושי. זהו אוצרו הגדול של אדם, מתנת אלוהים אשר לו, רצונו של אלוהים הרוחש בקרבו או האהבה המופלגת של פנימיות הלב, ש'באה מלמעלה בבחי' מתנה'.⁵¹ הישגיו האנושיים של אדם הם פרי מאמצי העצמיים, תולדת התבוננותו השכלית ועמידה על משמר קדושתו של מידותיו. הישגו האלוהי של אדם, לעומת זאת, נעוץ בהתעוררות הרצון העליון שבפנימיות לבו.

נמצאנו למדים, שעד שלא ייעור הניצוץ האלוהי שבחביון הנפש, שרוי אדם ושבוי בחיצוניות לבבו. מכוח הקשר הרופף שבין השכל שבמוח למידות שבלב, שהנפש הבהמית מתעצמת בו וגוברת, יכולים החיצונים להיאחו במידות המתפעלות ולהטותן לטומאה.⁵² רק בהעיר אדם את האהבה הרבה שבבחינת היחידה, שהיא לה' לבדו, ואין לחיצונים אחיזה בה כלל,⁵³ והיא היא הרצון העליון שבנשמת ישראל, שקשיות עורף

המציאות, שרוי גם אדם במדרגתו ועומד בה מלכת - והיא כערך השגתו ולפי תכונתו. בבחינת ה'סובב', שהוא האור העליון, המקיף באינסופיותו את הנמצאים כולם בשווה, מקופלת האפשרות של שינוי הטבע והיפוכו, עד שיעלה אדם אל שמעבר לאופק השגתו בבחינת ה'ממלא'.
 51 שם, סז ע"ב, ד"ה ואחרי הדברים. 'באה מלמעלה' במובן זה שאינה פְּרִים המושכל של מאמצי הרוחניים של אדם, אלא טבועה בנפשו מעצם הווייתה האלוהית. וראה אהבת אלוהים, עמ' 398.
 52 תורה אור, א ע"א, ד"ה והארץ הדום רגלי (בשעה שהמידות נפרדות מן השכל, וזה לא שולט בהן, או מתגבר [בבחינת 'גדלות מוחין'] להיגלות בהן כעיקרון של איזון וריסון עד הכללתן יחדיו, הריהן 'נחשבות לדבר בפני עצמו'); שם, כז ע"א, ד"ה ויאבק (כאן מסביר רש"י, שה'סובב' [או ה'מקיף'] הניעור בנפש מסמא עיני החיצונים ודוחה אותם באורו וביתרון כוחו. 'אין לך שדוחה את החיצונים אלא מה שהוא בבחי' מקיף, היינו שאינו נגבל בכלי, שהוא דבר קיים לעד'. האהבה הנולדת מטעם מושכל היא אהבה התלויה בדבר, ולכן היא יכולה לנטות ממציאיות להיפוכה). חשוב במיוחד המאמר שבלקוטי במדבר, צ ע"א, ד"ה והנה להבין. כאן קובע רש"י, שכל עוד כלולות המידות בשכל בבחינת 'תעלומות לבו' של אדם, ולא חלה בהן התלקחות או היפעלות מורגשת ומודעת, לא קיים לגביהן חשש של סטייה בלתי-רצויה, ואין לחיצונים אחיזה בהן, כי הללו יונקים, כידוע, רק מן היש' ולא מן האין', רק מן ה'ממלא', שהוא עקרון ההתלבשות האימאננטית במסגרות הקיום, ולא מן ה'סובב', בבחינתו כממד הטראנסצנדנטי של המציאות. בניגוד ל'תעלומות הלב' מציינת 'התגלות הלב' את הופעתה המושכלת של המידה כ'בחי' בפ"ע ... בבחי' הרגש ליש ודבר'.

53 שם, סז ע"ב, ד"ה ואחרי הדברים. המאמר שמביא חלמיש (עמ' 185) בדבר 'בחי' יחידה' גם בס"א (לקוטי דברים, כה ע"א, ד"ה כי הנה אור א"ס) הוא מאמר יוצא דופן, ואין בו כדי לשנות

שבהם ביטוי היא למוחלטותו של הרצון, שהוא מעבר לכל אפשרות של הנמקה מסתברת, ורק כשמכוח גילוייו של הניצוץ תתלקחנה כל המידות בהתעוררות המופלגת, וגם הנפש הבהמית תכלה ברשפיה של אש הקדושה, יתקיים התיקון הנכסף. תיקון גילוייו של האור הסובב גם בקרב דרי־מטה, תיקון האקטיביזציה של בחינת היחידה, שכל כוחות הנפש נכללים בה באותה שעה ובטלים, בעולמו הרוחני של אדם. התעוררות זו אינה אלא 'אהבה רבה' שלמעלה מכל דעת וטעם מושכל, היא היא האהבה המסותרת - בהתגלותה ובהתלקחותה. אהבה מסותרת זו זוכה לתשומת לב רבה בכל כתבי רש"י כיסוד התעוררותו הרוחנית של אדם. כרצון העמוק ביותר שבנפש אדם - כרצון העליון - קבועה אהבה זו בפנימיות נקודת הלב של ישראל כולם בבחינת ירושה להם מאבותיהם.⁵⁴ היא מציינת את הגעגועים האינסופיים שבנשמת אדם, געגועי שיבתה הגמורה אל מחצב הווייתה. ברור, על כן, שרק על־ידי הערתה יכול אדם לצאת מד' אמותיו, להיחלץ מקליפות עצמיותו המתבדלת ולהתכלל באחדות אור א"ס הסובב כל עלמין.

בהערת האהבה הגדולה הזו טמון כל ייעודו של אדם. היא נמצאת אמנם בלבב כל איש ישראל ובטבע נפשו האלוהית מאז היותה 'מיוחדת בתכלית היחוד בא"ס ב"ה' קודם רדתה לעולם הוזה להתלבש בגוף הגשמי.⁵⁵ אולם כאשר שרויה אהבה זו

כהוא זה את תפיסת היחידה ותיאורה בפי רש"י. יתר על כן, בחינה זו בס"א מציינת את עצמתה היתרה של הנפש הבהמית, שרק בעילויה ובקידושה יכולה אהבת היחידה, 'אהבה רבה' בלשון רש"י, להיגלות. אמור מעתה: בקדושה בחינת היחידה מפוסה ונעלמת ('אהבה מסותרת'), וגילויה - גילוי מעוות ומסולף - הוא דווקא בהיפוכה, הנפש הבהמית (על־פי העיקרון הדיאלקטי החב"די הידוע), שהיא משיירי עולם התוהו, שטרם נתקנו בעולמו של אדם. המסקנה היא אפוא שאי־אפשר לה, לבחינה זו, להיגלות מלכתחילה אלא בטומאה, ורק בתיקונה של זו, בהתחולל בה תהליך העילוי והסובלימאציה, יכולה היחידה להיגלות גם בבחינת קדושתה. הופעתה האקטיבית של היחידה היא ההתגלמות השלמה של עולם התיקון בנפש אדם. ראה להלן, הערה 137.

54 ראה, למשל, תורה אור, לא ע"א, ד"ה וזה ענין החלום; סש"ב, פט"ו, כא ע"א; לקוטי דברים, ב ע"ב, ד"ה וביאור ענין זה; לקוטי במדבר, לב ע"ב, ד"ה וזה מעשה המנורה.

55 תורה אור, ח ע"ב, ד"ה מים רבים. אין לטעות במשמעות הביטוי המצוטט. לפניו קובע רש"י, שלפני התלבשה בגוף היתה הנפש האלוהית 'נהנית מזיו השכינה'. ביטוי זה משמש בפיו לציון בחינת ה'ממלא' שבעולמות (ראה תורת הבריאה, עמ' 311, 320, 323 ואילך). 'תכלית היחוד בא"ס ב"ה' פירושה, שקודם רדתה לעולם לא הטרידוה גילויי רע וטומאה, וכוחות חיצוניים לא וועזו את שלמות קדושתה. שוב (כדלעיל, הערה 23) מתגלה כאן עיקרון מופר: בשל שורשה

בגלות⁵⁶ או בתרדמה⁵⁷ עלול אדם לעבור עברה נגד רצון אלוהים.⁵⁸ על כן צריך אדם – בחינת ציווי ספיריטואלי מרכזי בחייו ויסוד כל עבודתו הדתית – לעורר את האהבה המסותרת, שמלכתחילה אין בה כלל 'הרגש האהבה',⁵⁹ ולהביאה בהתבוננותו לכלל התפעלות גלויה ומודעת, להוציאה 'מההעלם אל הגילוי', עד שייעור בסערת האהבה בכל יצריו.⁶⁰ או אז יתכלל הרע בטוב, והאחדות האלוהית החובקת-כול תיוודע במלואה. שיעורה של היפעלות האהבה מציין את הישגו הדתי של אדם ומידת הצלחתו לבער את הרע מקרבו ולעשות להפיכתו ולהכללתו בקדושה.

מתוך התיאורים השונים בולטת מרכזיותה של האהבה למדרגותיה כפנומן החווייתי החשוב ביותר בעולמו הרוחני של אדם, וניכר מעמדה כתוכן האותנטי ביותר של הווייתו. כל עבודתו של אדם מכוונת להערת היחידה שבנפש ולהתמסרות גמורה ליחידו של עולם. כוחם של ישראל לגלות את המלכות האלוהית גם בכל ההעלמים ולהתקין את העולם כולו כ'דירה בתחתונים' הוא כוח גילוי של הניצוץ הגנוז: 'ע"י גילוי האהבה המסותרת ... ממשיכים מלמעלה ג"כ הגילוי מבחינת טמירא דכל טמירין'.⁶¹ השלמות האסכאטולוגית היא שלמות התגלותה של האהבה המופלאה הזו:

העליון של אהבה זו, הרמוזה בקצוץ של יו"ד של שם הויה, היא מצויה בכל אחד מישראל, גם בשפל אנשים (לקוטי דברים, לט ע"א, ד"ה להבין שרש הדברים).

56 לקוטי במדבר, פח ע"א, ד"ה אלה מסעי; שם, פג ע"ב, ד"ה דהנה כתיב.

57 ס"ב, פ"ט, כה ע"א. נוסח זה עיקר בעיני רש"י כאן משום ששורש החכמה בנפש (רמו לניצוץ האלוהי) הוא, כלשונו, 'במוחין', ואינו מתלבש 'בלבוש שק דקליפה' בחלול השמאלי של הלב.

58 לקוטי דברים, מב ע"ב, ד"ה תחת אשר. בסיטואציה זו אמנם זוכר אדם את האל בלבו במעין ציור של אהבה שכלית ויודע דרך כלל שמכה"כ, אבל לא נתחולל בקרבו תהליך של הפנמה בהתנסות אמוצינאלית אמיתית, ולא נתגבשה הכרעת רצון ברורה כעיקרון מכוון ומנחה. לכן הזכירה אינה 'אלא דרך דמיון והעברה בעלמא על המוח', ולא הכנסת האהבה 'בתוך מוחו ומחשבתו'.

59 שם, צב ע"ב, ד"ה להבין ההפרש.

60 לקוטי במדבר, כד ע"ב, ד"ה והנה התעוררות.

61 שם, יד ע"ב, ד"ה והנה ע"י קיום המצות. בזה נעוץ יתרון מעלתם של מקבלי התורה במעמד הר סיני, והם כבעלי תשובה, בהשוואה לאבות, שהם בבחינת צדיקים גמורים. המשכותיהם של האחרונים הן רק 'למעלה באצילות', ושפע הייחוד שנתחדש בפועלם 'לא ירד למטה': בפועלם לא היה כדי לשנות את המציאות ולבטל את הריבוי והפירוד שבה, לחולל בה תהליך של סובלימציה וקידוש וכך לשחררה 'מיניקת החיצונים' שלמטה. לא כן מקבלי התורה בסיני, שיציאת מצרים שנתקיימה בהם מציינת את תשובתם, שאינה אלא 'גילוי הרו (על-פי שבת פח

תכלית השלימות של ימות המשיח שהוא בחי' לידה והתגלות אור ה' ב"קרב איש ולב עמוק" (תה' סד, ז), כמ"ש (יש' מ, ה) "ונגלה כבוד ה' וראו כל בשר" וגו', וכתוב (שם נב, ח): "כי עין בעין יראו" וגו' – הוא תלוי במעשינו ובעבודתנו בימי הגלות ע"י התעוררות אהבה המסותרת ... "עד שתחפוץ" (שה"ש ב, ז) בחפצה (ו) ותשוקה ונפש שוקקה' שבהתפעלות גלויה.⁶² ההתבוננות היא, אמנם, דרך חשובה – והכרחית, כפי שנראה – בתהליך השתלמותו הרוחנית של אדם, אך לא די בה לגילוי 'רעותא דלבא' שבפנימיות הלב, ואם יישאר אדם אך בגבולותיה, לא ישיג את התיקון השלם: 'אין די לאדם במה שיתבונן בדעתו ושכלו ולהוליד אהבה ע"פ הדעת כו' לבד, כ"א לעורר הביטול אליו ית' ולדבקה בו 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.⁶³ רק בגילוי היחידה ובהיפעלות אהבתה, שמצויה בקדושה לבדה, ואין בה אחיזה לחיצונים, נודעת אחדות האמת גם בקרב אדם ובפנימיות לבבו. ואם יפעל אדם אך בכוחו שלו, אפילו ייגע להגבירו בפעילותו השכלית, לא יוכל לנפשו הבהמית. בהיותה משיירי התוהו בעולמו של אדם גדול כוחה של זו ורבה חיותה ביותר, ועל כן צריך האדם להתייצב כנגדה לא בכוחו שלו ובתוקף רצונו המשתלשל משכלו, אלא בכוחו של אלוהים וברצונו העליון, שאותם הוא מעיר מפנימיות לבבו ומעומק בחינת היחידה שבו. זהו סודה של הקביעה, שכוחו של אדם לברר – כלומר (על-פי הפירוש החסידי למונח לוריאני ידוע זה): לגלות את האחדות האלוהית גם ברע ועל-ידי עילויו וקידושו – הוא כוחה של היחידה, שמגלמת את 'שכבר נתברר לגמרי', ואין בו עוד תערובת של טוב ורע: בחינת הכתר בנפש אדם, הרצון העליון והמוחלט. כוחות ה'על-מודע', שאין יכולת

ע"א) בחילא יתיר (עיין זוהר ח"א, קכט ע"ב) דהיינו בכח גדול וחזק מנקודת הלב, והוא בחי' תשובה'. משום כך היתה המשכתם בעת מתן תורה 'מההעלם יותר אל הגילוי יותר', שהרי ככל ששורשו של דבר גבוה יותר, כך נמוכה יותר מדרגת התגלותו בעולם שלמטה. או אז נתגלו מקבלי התורה כ'עושי דברו' (תה' קג, כ) – והוא הביטוי האמור במקור התלמודי המצוין בקשר לרו הנוכח (שם) של האל בעולם. על-פי היהוי הקבלי של 'דבר' עם 'מלכות' 'עושי דברו' אינם אלא מתקניה של בחינת המלכות בעולם, שבו נתעלה האל לשכון ולהיגלות כ'מלך על עמ'. השלמת 'דירה בתחתונים' כאקט גילויים של הייחוד והאחדות המוחלטת גם למטה היא אפוא בכוחה הגדול של פנימיות נקודת הלב, שמתגלה בבעלי תשובה יותר – הרבה יותר – מאשר בצדיקים גמורים. על צדיקים ובעלי תשובה ראה תורתה של החסידות, עמ' 128-129.

62 תורה אור, נה ע"א, ד"ה וארא.

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

בשכל אדם לתפסם ולהגבילם במסגרותיו, הם כוחות ניצחונה הסופי של הקדושה בנפשו.⁶⁴

לאור העובדה, שלמרות מרכזיותה של היחידה בעבודה הדתית לא נתבררה משמעותה המכרעת במחקרי חב"ד, ראויה היא פרשה זו שנחזור ונסכם אותה בנקודותיה העיקריות:

א. היחידה מסורה, בכל רצונה המוחלט, לקב"ה לבדו: לעולם לא תיטה ממנו, וזר לא יחללנה. משום כך היא מבטאת ומגלמת בעולמו הנפשי של אדם – זירתם של כל המאורעות בדראמה הפסיכוקוסמית של החסידות – את התגלות יחידו של עולם, שאין זולתו, וכל העולם כולו לא מתעלה – בצאת היחידה מחביונה – אלא לשמש כלי לגילוי יחידותו ואחדותו.

ב. מנוסח זה ברור, שהתגלות היחידה כרוכה מיניה וביה בביטול כל כוחות הנפש זולתה – בהתאחדם בה ובהיבטלם בקרבה. כל הכוחות האנטי-אלוהיים שבים אליה ומתבטלים-מתכללים באחדותה. דברים אלה אמורים בנפש הבהמית, שרק בהיכללה באחדות היחידה מתגלה זו באהבתה הרבה.

ג. על-פי תיאור זה מציינת היחידה בהתגלותה את גמר תהליכי הברור והתיקון: הכוחות הנכללים בה לא נכללים אלא בהתבררם, בהודככם ובהתעלותם ללא שיעור אך לקדושה לבדה. היחידה בהתגלותה היא הביטוי העליון של גאולה רוחנית שלמה, כשהאדם מפיק עצמו מכלל-אנושיותו ומתגלה באלוהי שבה. התגלות היחידה פירושה שמלוא כל הנפש כבודו.

ד. ברור, על כן, שבאקטואליזאציה השלמה של עצמתה המסותרת ובאחדות הווייתית ויחידותה, בהתכלל בה, כאמור, גם כל הכוחות שנתייצבו מלכתחילה כנגדה, כוחותיה של הנפש הבהמית, שאיננה אלא עיוותה וגילוייה המעוקם והמהופך⁶⁵ –

64 שם (גם ע"א), רש"ז מכנה בחינה זו במאמר המובא – וברבים זולתו – 'משכיל לאיתן', ו'עום קשה עורף'. ראה אהבת אלוהים, עמ' 369-370. במאמרו הקצר על הבלתי-מודע בספרות החסידית עוסק ג' שלום בסוגיה זו בעיקר על-פי דברי המגיד. הוא מצמצם דבריו במושג הנידון אך לישאלות ובעיות של המחשבה האנושית ומדרגותיה' (דברים בגו, תל-אביב 1975, עמ' 357) ומזהה אותו – בהתאם לכך – עם החכמה, ולא עם הכתר (שם), גם על-פי רש"ז (שם, עמ' 360). מתוך דברינו נתבררה הטעות שבזיהוי זה על-פי רש"ז. שלום לא נדרש במאמרו אל יריעתן הרחבה והמסועפת של משמעויות המושג בדבריו, במיוחד בבחינתו כשיאה של התוויה המיסטית החב"דית וכיסוד העבודה הדתית.

65 אליאור (תורת האלוהות, עמ' 153) מביאה מפי ר' אהרון הלוי, תלמידו של רש"ז, את הדעה, שמקור הנפש הבהמית בכתר. היא מסבירה דעה זו על-פי רעיון ההיפוך הדיאלקטי של חב"ד,

מופיעה היחידה כתכלית עבודתו של אדם וכמושאו העליון של תהליך השתלמותו הדתית-מוסרית.

בשל העובדה, שהחכמה היא משכן אור א"ס ותחום עילומו גם בהווייתו הנפשית של אדם, נתייחסו אליה בספר של בינונים התכונות והפונקציות שלו, ופעולתה מתרחשת, כלשונו הרווחת של ספר זה, 'בכח ה' המלוּבש בה'.⁶⁶ בניגוד לבינה, שמציינת את התהליך האנליטי המתחולל במושאי ההכרה, מתוארת החכמה כ'מקור השכל וההבנה, והיא למעלה מהבינה, שהוא הבנת השכל והשגתו, והחכמה היא למעלה מההבנה וההשגה, והיא מקור להן, וזהו לשון חכמה כ"ח מ"ה, שהוא מה שאינו מושג ומובן ואינו נתפס בהשגה עדיין, ולכן מתלבש בה אור א"ס ב"ה, דלית מחשבה תפיסא ביה כללי'.⁶⁷

מתוך מאמרים רבים מצטייר תוכנה של החכמה כטבוע אפרירי בנפשו של אדם מישראל. רש"ז מטעים את הפך-האקסיסטנציה של שורשי המידות בהוויית החכמה ומצביע במיוחד על הויקה שבינה לבין האהבה המסותרת והרצון העליון. כך, למשל,

אך לא מנתחת את משמעותה בחייו הרוחניים של האדם. בנוסח זה לא מצוי הרעיון אצל רש"ז, אך הוא עולה בקנה אחד עם קביעתו, כפי שנתבררה על-ידי (הנפש הבהמית, עמ' 232-236), בדבר יתרון מעלתה המופלג של הנפש הבהמית. מבחינה זו אין יסוד לקביעתה של אליאור, כי לדעתו של ר"אה בדבר מעלתה היתרה של הנפש הבהמית אין אח ורע; מקורה הברור במשנת דרושיו של רש"ז. וראה לעיל, הערה 53. כאן ראוי עוד להעיר, שאליאור מתעלמת לחלוטין מדרושים אלה והולכת אחר ספר התניא לבדו שעה שהיא קובעת, שתורת רש"ז 'פוסלת עבודת אלוהים המחייבת הפיכת הרע לטוב והעלאתו לתחום הקדושה' (עמ' 139). לא מיניה ולא מקצתיה - גם כשמדובר בספר של בינונים!

66 ס"ב, פ"ט, כה ע"א. ראה גם שם, פ"ח, כג ע"ב-כ"ד ע"א. לפעמים נוקט רש"ז נוסח כללי יותר ומדבר על 'אור ה' המאיר על נפש האלהית שבמוח' - שם, פט"ו, כ ע"ב; פט"ז, כא ע"ב.

67 שם, פ"ח, כד ע"א. יש לדחות כמוטעים את דברי חלמיש בפירושו לס"ב (נתיב לתניא, תל-אביב 1987, עמ' 114), כי החכמה היא 'תחום של ה"על מודע". ודאי הוא, שגדרה זה של החכמה אינו עולה בקנה אחד עם תיאורה בפי חלמיש כ'שכל בכוח' (שם, עמ' 39). שגיאה זו שבאיה-התאמה בין ההגדרות מצויה כבר בעבודת הדוקטור שלו, כגון בעמ' 213. תיאור החכמה ככ"ח מ"ה מצוי בחוג גירונה, ראה פירוש האגדות לרבי עזריאל, מהדורת י" תשבי, ירושלים תש"ה, עמ' 84; ראה גם זוהר ח"ג, כח ע"א (ר"מ); שם, לד ע"א (ר"מ); שם, רלה ע"ב (ר"מ). כוונתם של הדברים הבאים איננה, על-כ"ל-פנים, לדון במעמדה של החכמה בתהליכי החשיבה כשלעצמם, אלא באספקט הרבה יותר מרכזי מבחינת האינטרס החב"די - חשיבות החכמה כיסוד האקטיביות הרוחני של האדם או כנקודת המוצא של תהליך השתלמותו הדתית-מוסרית.

הוא מתאר את רצונו נטול הטעם של האדם לבלתי היפרד מן הקב"ה כנובע 'מבחינת חכמה, שהיא בחי' ביטול אליו ית', שלמעלה מן ההשכלה והדעת המושג'. בחינה זו, שהיא סוד אות יו"ד של שם הויה, תהא אך לעתיד לבוא 'בהתגלות' בישראל כולם.⁶⁸ אולם ניתוח מדויק של מאמרים רבים מגלה, שהחכמה איננה אלא מ ש כ נ ו של הניצוץ האלוהי בנפש האדם, הוא הוא הרצון העליון שביחידה, הוא הוא האהבה המסותרת שבפנימיות הלב. ולמרות טשטוש התחומין – בעיקר על-פי לשונות סש"ב – ניכר הבדל ברור בין החכמה לאור א"ס שבפנימיותה. קוצו של יו"ד, בחינת הכתר שבשם הויה, רומז לאהבה המסותרת, ואילו היו"ד מציינת, כאמור, את החכמה, שהיא 'ראשית גילוי ההשגה וההבנה שבבחי' בינה', והופעתה כ'ברק המבריק במוח'. בשיתוף לשון 'השכל הנעלם מכל רעיון' לגבי הכתר והחכמה אמנם מצביע רש"י על קרבת שתי בחינות אלה אישה לרעותה, אך מנוסח דבריו ניכר בעליל, שהוא מסתייג מזיהוין.⁶⁹ וכשהוא נוקט ביטוי זה במקום אחר, הוא מבחין בתיאור החכמה, שהיא 'מה שלמעלה מההשגה', בין 'עצמות מהות כח השכל', שאינו מושג כלל, לבין 'מה שנמשך מזה בבחי' הבנה והשגה', שאינו אלא 'הארה בעלמא, וכמו ברק המבריק מכח השכל לתוך ההשגה',⁷⁰ שהוא בבחינת נקודה מועטת ומצומצמת.⁷¹ אמור מעתה: בתיאור החכמה בפי רש"י יש להבחין ב י נ ת ו כ נ ה ל ב י נ ת ה ל י כ

68 לקוטי דברים, יח ע"א, ד"ה ראה. באיגרת התשובה פ"ד (תניא, צד ע"ב-צה ע"א) מסביר רש"י שהיו"ד רומזת 'לחכמתו ית' שהיא בבחי' העלם והסתר קודם שבאה לבחי' התפשטות וגילוי ההשגה וההבנה'. במישור ההקבלה לכוחות נפשו של אדם הוא מציון, שיש בה בחי' שכל הנעלם המרומז באות יו"ד שבכחו לצאת אל הגילוי להבין ולהשכיל באמתתו ית' ובגדולתו'. ברור מכאן, שהחכמה לא נידונה באופן כללי בניסיון להבין את תהליכי החשיבה, אלא מקופל בת, מעצם שורשה האלוהי וכהשתקפותו, תוכן דתי-מוסרי מובהק, שלפיתוחו ולהפנמתו משמעות עמוקה בחייו הרוחניים של האדם. עוד ברור מכאן, שהחכמה היא פוטנציה הטעונה מימוש וגילוי, ולא תחום בלתי-מודע בנפש אדם.

69 לקוטי דברים, לט ע"א, ד"ה להבין שרש הדברים. כאן שוב קובע רש"י, שקוצו של יו"ד מצוי 'בלב כל ישראל' דווקא משום שאינו בגדר ההשגה'. כל שבגדר השגה הנהו, מושא של עיון והשכלה, מצוי לאיש-איש כפי שיעורו, כוח עיונו ועומק התבוננותו. מכיוון שקוצו של יו"ד, האהבה המסותרת, איננו פרי השכלה, הוא נטוע גם בלבותיהם של פחותים בישראל.

70 שם, פה ע"ב, ד"ה וזהו שכתוב.

71 שם, לט ע"א, ד"ה וענין הה'. על החכמה כ'ברק המבריק מתוך החושך' וכ'נקודה בהיכלא' ראה גם לקוטי במדבר, פז ע"ב, ד"ה והנה שרש התיקון. למקורו הזוהרי של הביטוי האחרון ראה, למשל, המאמר המפורסם בזהר ח"א, טו ע"א.

גילוי וכו'. תוכנה של החכמה הוא מעבר לה: אהבתה המסותרת של היחידה ורצונה העליון; ואילו היא כשל עצמה מציינת תהליך ראשוני של השגה שמתקיימת בה, ובה מתנוצץ מושאה ומתגלה בברק החכמה לרגע קטון:⁷² הבזק אינטואיטיבי, שהוא, בוודאי, פרי של הרצון העליון בעצם מהותו כדחף של גילוי, פרייה של ה'תנועות' האינסופיות של ההוויה האלוהית, ואם תמצא לומר, אות מא"ס שקורא לו לאדם לעשות לגילוי בקרבו.⁷³ החכמה היא פריצתו הראשונית של הבלתי-מודע אל תחום ההכרה.⁷⁴ רש"י מציינ, שמקור החכמה, שהוא 'חכמה

72 ראה גם לקוטי דברים, לח ע"ב, ד"ה וביאור ענין היר"ד. לאור העובדה, שהחכמה היא משכן וא"ס (מושאו העליון של התהליך, שברק החכמה הוא אך ראשיתו), לא ייפלא עוד, שממאמרים רבים מתקבל הרושם, שמושאה טבוע בה מעצם מהותה. אך האמת, כאמור, שונה. החכמה כשלעצמה היא אך ראשית התגלות מושאה, שבאמתת הווייתו הוא באמת 'השכל הנעלם מכל רעיון'.

73 רש"י לא עוסק בשאלת מקור הופעתו של ברק החכמה. רמז בלבד בסוגיה מעניינת זו מצוי במאמר הבא: 'יש כמה כחות שלמעלה מהמחשבה, כי המחשבה אינה אלא לבוש להשכל, שהוא מתלבש בה ומתחלק באותיות. אבל בעצם השכל הוא מהות אחר ונעלה ממנה ... במדרגה ... ויש ג"כ בחי' שלמעלה מהשכל, כי השכליים נובעים ומתחדשים תמיד חדשים לבקרים, ומוכרח שיש מציאות איזה כוחות הנפש המהוה אותן, והוא הנק' "משכיל" (תה' מב, א; שם עד, א; שם פט, א - על-פי הדוגמאות המובאות), שהוא לשון מפעיל ... ולכן נקרא הנפש נפש המשכלת' (שם, כד ע"ב, ד"ה ושמתי כדכד). הבלתי-מודע, שהוא היסוד האלוהי התבוי והמסותר, הוא אפוא שמשגר את אותותיו והוא שמאיר בברק החכמה את מחשכי עולמו של אדם למען יגביר אורו ויגלנו גם בכל המבואות האפלים. אבל לא רק אספקט תכליתי יש כאן אלא גם עצמותי, לאמור: האלוהי הוא עצמות המתרבה ומתפשטת לאין שיעור, מקור של התחדשות אינסופית. בעוד הגשמי לעולם לכוד במסגרותיו, אין חדש תחת שמי, ומה שהיה בו הוא שיהיה לעולם, נטול כל אפשרות של שינוי וסיכוי של גאולה, הרוחני לעולם מתחדש והולך, מרבה ומוסיף. בורש מהותה, ברובד העמוק ביותר שבה, מגלמת גם הנפש המשכלת עיקרון זה של התחדשות פרמאננטית. ראה עוד שם, צה ע"א, ד"ה הנה תורה שבכתב בעניין 'תהוות השכל מלמעלה מהשכל' או התגלות ה'השכלות' מ'כח השכל שבנפש' כהתחדשות יש מאין.

74 במאמרו הנזכר לעיל (הערה 40) שגישתו ספקולטיבית במידה רבה, ואחיותו בטקסט החב"די רופפת בנקודות שונות, נוגע שטיינולץ ולא נוגע בסוגיה זו. במקור הופעת החכמה הוא אינועוסק, ולחכמה עצמה הוא מקנה ממד מודגש מדי של אקטיביות בהציגו אותה - בהקבלה לחושים - ככוח שתפקידו להעביר אל ה"אני" המודע את מושאיו, בין מקורם בעולם הסובב

סתימאה',⁷⁵ הוא בבחינת 'טעם הכמוס שא"א להיות מושג, לכך נדמה כאלו הוא רצון בלי טעם', ומדגיש בהמשך את ההבדל הגדול שבין החכמה לבינו: 'התהוות החכמה מבחי' ח"ס' אינה כהשתלשלות העלול מעילתו, אלא ב'דילוג הערך'.⁷⁶ בנוסח זה עושה רש"י מאמץ לעמוד על גבולו של הרצון העליון בנפש אדם (ובהוויה האלוהית). או אז מתברר לו, שהגבול מטושטש: ברובד עמוק זה הרצון הטמיר והחכמה הסתומה חד המה: טעם הרצון אינו מחוצה לו, קודם קדימת סיבה להתעוררותו, אלא הוא ממנו ובו, ואחדותם, שאינה מזומנת כלל להיגלות כמושא הכרה בהתבוננותו הרפלקטיבית של אדם, עדיין לא נתפצלה בסבכי מוקדם ומאוחר, טעם ותולדה. באחדות הבראשיתית

ובין 'הם באים מכוחה של הכרה בדרג גבוה יותר', כלומר - 'המשכיל' (עמ' 55). בתהליך התודעותו של האדם לעצמו בבחינה האלוהית המהותית שבו משמשת החכמה תחנת מעבר, צמצום שהוא צורך הגילוי הגדול.

75 ראה י' תשבי, משנת הווהר, א, עמ' קיא.

76 לקוטי דברים, צה ע"א-ע"ב, ד"ה הנה תורה שבכתב. בהמשך מוזהר רש"י בין ח"ס לבין 'קדמות השכל', רובד המעמקים האלוהיים שבנפש אדם. להבנת 'דילוג הערך' ראה תורת הבריאה, עמ' 312-322.

76א מאלפים דברי רש"י (שם): 'חכמה סתימאה', שמציינת את 'שאינו מושג כלל', רמוזה ב'ענין "שתוק כך עלה במחשבה" (מנחות כט ע"ב). בהסברו למאמר מפורסם זה שולל רש"י את האפשרות, שהוא מציין שרירותיות אלוהית מוחלטת, נטולת טעם, 'דאיכ הל': כך עלה ברצון'. 'המחשבה' שבמאמר מציינת את 'בחינת ח"ס, ט ע מ ה כ מ ו ס, שא"א להיות מושג, לכך נדמה כאלו הוא רצון בלי טעם'. וראה עוד שם, יב ע"א, ד"ה ענין ק"ש; לקוטי במדבר, צב ע"ב, ד"ה ומעתה נחזור לענינו. חשיבות מיוחדת נודעת למאמר ארוך בלקוטי ויקרא, מו ע"ב, ד"ה והנה אחר שנתבאר, ובו מציע רש"י במשמע זיהוי בין עליית המחשבה לעליית הרצון. קודם לכן (שם, שם ע"א, ד"ה אמנם באמת) כורך רש"י יחדיו את 'קדמות השכל' ו'רצון הנפש', שאינם אלא 'כח השכל הכלול בעצם הנפש', או, בלשון אחר, 'שכל הנעלם' אשר 'מיוחד בעצם הנפש'. תיאור 'גילוי השכל ... כמוח האדם', שאיננו אלא 'איוה הארה נשפעת ונמשכת משכל הנעלם שבנפש', הולם, כמוכן, את החכמה המפציעה ככרך מתוך ההעלם. לאור דברים אלה מציע רש"י בהמשך (שם, מו ע"א, ד"ה ועתה נבוא לביאור הפסוק) פירוש מרתק לקביעה, ש'ישראל' עלו במחשבה' (ב"ר א, ד): שורש נשמתם הוא 'מבחי' מחשבה סתימאה דא"א, היא היא ח"ס דא"א. מכוח שורש עליון זה נטועה בנשמתם 'אהבה רבה שלמעלה מהשכל', וזו מציינת בשגרת לשונו של רש"י את 'המדות הכלולים בהרצון שלמעלה מהשכל'. נמצאנו למדים: המחשבה היא הרצון, האהבה הרבה, היחידה ופנימיות הלב ונקודת האחדות וקוצו של יו"ד - העומק האלוהי הבלתי-מושג, עומק כמוס ותתום, בנפש אדם.

של הבלתי-מודע והבלתי-נודע חכמה פירושה רצון, והרצון זה לטעמו הנעלם.⁷⁶ א שלב קמאי זה שבהוויית האדם הוא אפוא שלב של רצון מוחלט, רצון שקיים מעולם ולעולם לא יימוט, רצון שהוא סיבת עצמו, שלב שבו עדיין לא נתגלה הרצון ונתגבש כפרייה של הפעילות המתבוננת. זהו השלב שבו עדיין לא נתגלתה חירות הרצון של האדם כפרי שיקול דעת בהתייחסות אל טעמים שונים, והוא שרוי כל-כולו בשלמות עליונה שמעבר לבחירה החופשית, שלמות שעדיין לא נועדו עליה הרצונות הפרטיים לפוררה. במאמרים רבים מתגלה שלב זה כמחוז חפצה של ההשתלמות החסידית: לכשייבקעו מבועי הבלתי-מודע, ובזרם העז של החיים האלוהיים שיפרצו מתוכם ייגרף ה'אני' ויישטף עד הימחותו, יתעלה האדם לדרגת השלמות העליונה. לכשישתחרר אדם מרצונותיו ויתעלה אל מעבר לחירות הכרוכה בהם, כביכול, יתגלה בו הרצון האלוהי במלואו, עד ששוב לא יהא משועבד לרצונותיו הפרטיים ולא ייטלטל בטלטלותיהם, אלא יזכה לטעם החירות הגמורה (תרתי משמע) של הרצון העליון.⁷⁷ הפאראדוקס הגדול של החסידות טמון בכך, שלכלל התעלות אל שמעבר לתודעה, עד אפיסתה הגמורה, יגיע אדם רק במאמץ גדול של מודעות עצמית, או, בלשון אחר, שלכלל ביטול רצונו יתעלה אדם רק בהכרעת רצונו ובהתכוונות נמרצת לגילוי.

חירות הרצון על-יפי טעם ושיקול דעת באה לידי ביטוי רק בשלב הבא של ההכרה. בשלב הראשוני והמעומעם של החכמה קיימת מעין פְּהַדִּיסְפוּיִצְיָה חיובית, שיש בה כדי להטות את כפות המאבק מלכתחילה לצד החיובי, אם אכן יהא רצונו של אדם – לכשיתגבש בשלב השני של התפתחות הכרתו – מכוון לכך: 'בכל עת ובכל שעה בידו של אדם וברשותו הוא להעבי' רוח שטות והשכחה מקרבו ולזכור ולעורר אהבתו לה' אחד המסותרת בודאי בלבבו בלי שום ספק'.⁷⁸ שלטון המוח על הלב מציין אותה דיספוויציה חיובית שבאדם, אך זו טעונה מימוש בהכרעת רצונו המודעת: אם לא יעיר אדם רצון זה, ולו אך כדי למנוע את התפתותו בפועל אחר מדוחי החטא, כי אז לא יתגלה שלטון המוח, והלב יתלקח ביצריות פסולה שלוחת-רסן.⁷⁹ חירות הרצון היא קו

77 זהו, במידה רבה, סוד הביטחון החסידי, שמשמעותו העיקרית – בהיותו כרוך בויתור מצד האדם על מעמדו כבן-חורין לשקול שיקוליו ולפעול את פעולותיו על-פיהם. ראה ר' ש"ץ-אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה, (לעיל, הערה 3), עמ' 34-37; ובספרי, תורתה של החסידות (לעיל, הערה 3), עמ' 68-69, 116-117.

78 ש"ב, פכ"ה, לא ע"א.

79 שם, פ"ב, יז ע"א. זהו עיקרון יסודי, שחוזר ומופיע בפרקים הסמוכים, וגם במאוחרים יותר,

הגבול שבין חכמה לבינה, שכן ההתבוננות היא ראשיתה של הפעולה הרצונית, שרק בה מזומנת לו לאדם האפשרות לצאת מגדר ה'טבעי' שבו, שבחלל השמאלי שבלבבו. 'מי שדעתו יפה לדעת את ה' ולהתבונן בגדולתו ית' ולהוליד מבינתו יראה עילאה במוחו ואהבת ה' בחלל הימני שבלבו ... לדבקה בו ... הרי כוונה זו על ד"מ כמו נשמת המדבר, שהוא בעל שכל ובחירה ובדעת ידבר. ומי שדעתו קצרה לידע ולהתבונן בגדולת א"ס ב"ה ... רק שזוכר ומעורר את האהבה הטבעית המסותרת בלבו ... הרי כוונה זו עד"מ כמו נשמת החי שאינו בעל שכל ובחירה, וכל מדותיו ... הן רק טבעיים אצלו ולא מבינתו ודעתו'.⁶⁰ בהתבוננותו של אדם בסוד העולם, שהוא גם סודו שלו, סוד קיומו של ה'יש' ומעמדו בקרב ה'אין', יש ממד רפלקטיבי של מודעות עצמית, שלא כביטול שבחכמה, שמציינת את התייחדותו הגמורה של הניצוץ הקדוש השוכן בה במקורו האלוהי. בפעילות מתבוננת זו של האדם כרוכה חירות הרצון, שהרי רק מכותה של תודעה עצמית יכול אדם לפעול פעולתו כבן-חורין, בבחירה שיש בה משמעות ופשר מבחינתו ולגביו. רק באורה של תודעה עצמית פוסק אדם לפעול אך ורק מכוחם של דחפים אינסטינקטואליים, שבהיעדר תובנה ומודעות לגביהם הוא משולל כל אפשרות של שליטה בהם. בדחפים אלה מתקיים, אמנם, רצון, אך לא מתרחשת הכרעת רצון שהיא לעולם מדעת ומודעת, וחירות הרצון, שהיא גם חירותו המודעת של אדם להתייצב נגד דחפיו הראשוניים ולבלמם, באה לידי ביטוי. רק ה'אני' היודע את עצמו, המודרך בהנהגתו על-ידי שיקולי דעת וטעמים מושגים, הוא הבוחר בטוב או ברע לרצונו. חירות הרצון ניתנה לו לאדם על-מנת שיתגבר על 'טבעו', שהתגלמותו המובהקת חלה, על-פי החסידות, בהתכנסותו במחיצות ה'אני' ובהסתגרותו בקליפות קיומו הנפרד והנבדל. ואם תמצא לומר – חירותו ניתנה לו על-מנת שיכריע את רצונותיו הפרטיים וידחם, והבחירה בידו להציב נגדם ולהעדיף עליהם את רצון אלוהים שבקרבו. אם ייגע אדם בפעילותו המתבוננת לברר את משמעות קיומו בתוך מלאותה של ההוויה האלוהית וליתן לה ביטוי בהפעלות המידות הנולדות משכלו, כלומר – אם יעיר מפנימיות לבו את מידותיו וימלאנו כל-כולו בשפע חיותן המתגבר והולך, עד שלבו יתלקח בתבערה גדולה, כי

כגון פ"ל, לח ע"ב. אין יסוד לדברי חלמיש (נתיב לתניא [לעיל, הערה 67], עמ' 84, הערה 11) שהרמב"ם (מו"נ, ח"ג, פ"ח) 'מעמיד זאת כדרישה, ולא כעובדה'. להפך: הרמב"ם קובע במפורש, שהאל 'נתן' ... לצורה האנושית יכולת על החמר וממשלה ושלטון, אך גם לשיטתו טעון שלטון זה מימוש בידי אדם. למקור הביטוי ראה זוהר ח"ג, רכז ע"א. וראה עוד חלמיש, עמ' 223; ומה שכתבתי במאמרי הנפש הבהמית, עמ' 236, הערה 46.

80 ס"ב, פ"ח, נא ע"א-ע"ב.

או יפעל במישור של הכרעות קיומיות, יצא מסגור טבעו ויתנהל בדרך אל האחדות האמיתית שמעבר למחיצותיו. 'כדי לשנות טבע הרגילות צריך לעורר את האהבה לה' ע"י שמתכונן בגדולת ה' במוחו לשלוט על הטבע שבחלל השמאלי המלא דם הנפש הבהמית שמקהליפה, שממנה הוא הטבע'.⁸¹ הפעילות המתכוננת, שתרה אחר משמעות הקיום האנושי מול ההוויה האלוהית, מכוונת אפוא לסייע בידי אדם למלא את ייעודו הגדול – להתגבר בהכרעת רצונו על ה'טבע' ולבטל את סגור ה'יש'. בהתכוננות זו גדולה מעלת אדם מזו של המלאכים 'לפי שאינם בעלי בחירה, ויראתם ואהבתם היא טבעית להם'.⁸² ההתכוננות, שמכוונת להבנת דבר – בהוצאת כוחו של השכל אל הפועל – 'לאשורו ולעמקו מתוך איזה דבר חכמה',⁸³ היא בגדר מאמץ אינטלקטואלי לפיתוחה של אמת, שמוטבעת בעומק החתום של הנפש, והיא מבליחה בברק החכמה ומאירה לכהרף עין – עד שתצטייר במערכה מחשבתית מגובשת וסדורה. תוכנה המרכזי של ההתכוננות הוא גדולת ה' שהכול לפניו כאין וכאפס, או, במלים אחרות, באמיתת ההוויה האלוהית, שגם בריבוי אופני התגלותה (בחינות ה'סובב' וה'ממלא' למדרגותיו) – אחת היא ויחידה, אין בלתה ואפס זולתה, והכול בטל ונכלל בה, ולא ניכר בגדרי ישותו הפרטית.⁸⁴

אולם רש"י קובע חזור וקבוע, שההתכוננות לבדה, בחינת פעילות אינטלקטואלית טהורה, אינה מספקת למילוי של הייעוד הדתי. לא די לו לאדם לידע, ש'הוא ית' ממלא כ"ע וסוכ"ע, ולית אתר פנוי מיניה'. השגת התכוננותו קונה משמעות אמיתית

81 שם, פט"ו, כא ע"א-ע"ב. ועיין תורתה של החסידות, עמ' 86-87.

82 שש"ב, פל"ט, נא ע"ב. וראה גם שם, נב ע"א-ע"ב.

83 שם, פ"ג, ז ע"ב. דבריו של ע' שטיינולץ בספרו ביאור תניא (המתייחס אל י"ב פרקי הראשונים של שש"ב), ירושלים 1989, אינם שונים אלא בעריכתם ובאופן הצגתם מתיאורו בספר הקן (ראה לעיל, הערה 74). פירושו, כפי שכבר ציינתי (שם), ספקולטיבי במידה רבה, לא מבוסס כראוי ובצורה מספקת על ניתוח סקסטואלי, וביחס לאריכות דבריו מועטה תרומתו להבנת הסוגיה החב"דית הנידונה.

84 על 'ב' בחי' התכוננות' – ב'עצמות אור א"ס ב"ה' ובמדרגת ה'סובב' וה'ממלא' ראה לקוטי ויקרא, ג ע"א-ע"ב, ד"ה לבאר הדברים. תיאורים מפורטים של תוכן ההתכוננות מצויים לרוב, במיוחד בקשר לסדר התפילה, ראה, למשל, לקוטי במדבר, כט ע"ב-ל ע"א, ד"ה והנה אהרן. במהותה של ההתכוננות מקופלת מתיחות דיאלקטית בין נקודת מוצאה (ה'יש') ושורש עצם אפשרות הפעלה והתקיימותה לבין מושאה העליון (ה'אין'). לאורה של מתיחות זו מתנהלים חייו הרוחניים של האדם, שהציווי המרכזי המוטל עליו הוא לעשות את ה'יש' אין עד שיהא כלי לגילוי של ה'אין'.

כששוב אינה בגדר ידיעה חיצונית, בחינת 'תאוריה' שהיא כל־כולה מפגנו של הכושר האינטלקטואלי, אלא מתפשטת להיגלות בקרב אדם, להאיר 'אל תוך נקודת לבבו' ולגעת ב'עצמיות ומהות הנפש ממש'.⁸⁵ וכל עוד לא נתחולל גילוי פנימי זה, לא נוצרה אחדות הידוע, הידיעה והידוע בעולמו של אדם, והמחיצה בין היש' ל'אין', זו המפרידה את לבו ממוחו, עודנה גבוהה כשהיתה. על־ידי התבוננות מעמיקה יוכל אדם לגלות את 'יסוד האש האלהי' המכוסה בקליפות נפשו הבהמית, עד שאור הקדושה הגובר יגיה את אפלת לבבו האטום מלכתחילה.⁸⁶ כל עוד חיצונית היא הידיעה, 'כמו דבר נפרד ועומד מלמעלה',⁸⁵ ותהליך ההפנמה לא נתחולל לגביה, היא איננה יכולה ליהפך לעיקרון מנחה בחיי האדם, וכך היא נותרת נטולת משמעות קיומית מבחינתו. ההתבוננות כשלעצמה אינה תכלית פועלו של אדם, ורק כאשר נפתחים שעריה (שערי בינה), והארתה נמשכת אל תוך הלב להיותו 'נרגש מזה', מתקיים באדם תהליך של התעלות רוחנית והתגלות אמיתית.⁸⁷ עניינו של רש"י איננו אפוא בעיונים תאוסופיים ותאולוגיים כשלעצמם, כי אם בתמורה הנפשית הכרוכה בהם ובמשמעותם הרוחנית. האקטיביזאציה של החיות האלוהית הרדומה בהתעוררותו הרוחנית של האדם ובהתפעלות לבו היא עיקר בעיניו: תהליך אמיתי של גילוי אמור להתרחש אך בלב, ורק בקרבו יש משמעות לידיעת האמת, שעל־פי עצם מהותה אינה מותירה את האדם שווה־נפש לגביה. רעיון זה מתקשר לתפיסה הדיאלקטית של רש"י בדבר רצון אלוהים להיגלות דווקא בקרב דרי־מטה: משום שהלב אטום הנהו ועטוף בערלתו, כפי שעוד נראה בהמשך, התגלמותו של היש' כמציאות קליפתית, ואם תמצא לומר – המרוחק, הנידח והשומם שבכל מחוזותיו, אמור תהליך הגילוי להתרחש דווקא בקרבו, עד שהוא עצמו – בעילויה ובתיקונה של הנפש הבהמית אשר בו – הופך היכל של קדושה לאור האלוהי השורה בפנימיותו. ההתבוננות אופיינית היא לנפש האלוהית, היא 'המשכלת ומתבוננת תמיד ומשגת באו"ס ב"ה, ואין לה השכלה אחרת'. אך התבוננות מעמיקה

85 לקוטי דברים, ב ע"א, ד"ה ואתחנן. מביא את מאמר חז"ל (ברכות סג ע"א): 'גנב אפום מחתרתא רחמנא קרי' – ללמוד ממנו, שפנייתו של הגנב היא מן השפה ולחוץ, וידיעת אלוהים שלו נטולת משמעות בעולמו הפנימי ובתחום הכרעותיו המוסריות. קריאתו אל אלוהיו היא רק מבחינת 'מקיף' שבו, מעיין תחום שלא נבקע להיגלות בזרימתם של חיים אלוהיים בתוך ואל תוך נפשו. ראה גם שם, ז ע"א, ד"ה והנה פיי וענין דע: קריאתו של הגנב ביטוי היא לאמונתו ביכולת רבש"ע, אבל אמונתו זו דרך כלל היא, ואינה מחלחלת ומפרה את הנפש, 'ולכן אין ממנה התפעלות המדות כ"כ'.

86 לקוטי במדבר, מ ע"א, ד"ה אך עכ"ו.

87 שם, פה ע"א, ד"ה עיני כל.

וחדרת זו (=גבורות הבינה) לא נועדה אלא לבטל את הנפש הבהמית 'מהשכלתה בגשמיות' ולהלהיב גם את אִשֵּׁה 'עד שתכלה ותכסוף ג"כ' לדבוק במקורה ותתהפך כולה לקדושה.⁸⁸ רש"י קובע את מעלתם היתרה של הרצון והאהבה לגבי ההתבוננות. הוא מדגיש, אמנם, שאין לו לרצון גילוי אלא על-ידה.⁸⁹ רק כשמבין אדם בשכלו 'איך שאותו דבר הוא טוב, נתהווה מזה אצלו אהבה ותשוקה לאותו הדבר'; ואז נמשכת מן המוח 'המשכה ללב', והשכל שבמוח מתגלה כהיפעלות שבלב (מידה). היפוך זה הוא, מצד אחד, צמצום לגבי השכל, ש'יתהפך למהות אחר ממש, שנעשה מדה'; אך מצד שני הוא מקור 'התפשטות והרחבה' במידות, שהרי 'המדה מתרחבת מעצמה בבואה בלב יותר מן השכל המולידה, כמשל הכועס על חבירו מאיזה טעם, שכשמתפשט הכעס בלב, מתגדל יותר מכח הטעם שהולידו'.⁹⁰ עם זאת ברור, שעצם התעוררותה של הפעילות המתבוננת היא מכוחו של הרצון הטמיר שבנפש אדם והאהבה העליונה המסותרת במעמיקה, שעה שאלה בוקעים בברק החכמה ומאירים את הנפש לרגע קטן של אמת מתגלה, ולכן פעילות זו היא רק שלב-ביניים בהתגלותה המודעת של האהבה, ולא מקורה העליון. השכל, המציין את פעילותו המתבוננת של האדם, נולד מן המשכיל שלמעלה מן השכל, ששם לא נודע גילוי השכל וטעמו של דבר כללי. ב'משכיל' לא מתחוללת פעילות דיסקורסיבית: אין בו מוקדם ומאוחר, סיבה ומסובב, טעם ותולדה, והכול כלול באחדות הבראשיתית של הנפש. ברור, על כן, שה'משכיל' הוא גם מקורן של המידות: 'הגם שהמדות נולדו ונתגלו מן השכל, ולפי שכלו כך תהיינה מדותיו, ובינה נק' אם הבנים, והחכמה אב, מ"מ אין זה אלא שהם גורמים להולדת והתהוות המדות, שיצאו מהעלם אל הגילוי. אבל עיקר המדות בשרשן נלקחו ממקום עליון יותר',⁹⁰ ועל-פי העיקרון החב"די של ההיפוך הדיאלקטי מתקיים גילוי במדרגה הנמוכה שבלבו של אדם. לכשיתבונן אדם היטב בסודו של היש' ובסוד ביטולו בעומק ה'אין', ויהיו הדברים 'נקבעים בלבו באמת', אזי 'לא יחפוץ חפץ אחר ורצון זולתו ית',⁹¹ ורצון אלוהים יבקע מפנימיותו. בהתבוננות מבקיע אדם דרך אל תוך לבו

88 תורה אור, לח ע"א-ע"ב, ד"ה ולהבין משל.

89 לקוטי ויקרא, מז ע"א, ד"ה ועתה נבוא. את יתרון המידות הוא קובע במפורש: 'אנו רואים שגדול כח הרצון והאהבה יותר מערך השכל וההתבוננות, שהרי אפילו קל שבקלים', שאינו עוסק, כמובן, בעיונים תאוסופיים, קוסמוגניים, פסיכולוגיים ואתיים, 'יכול למסור נפשו על קדש'ה שלא מצד ערך ההתבוננות כללי.

90 תורה אור, נח ע"א-ע"ב, ד"ה וביאור הדברים. על היחס בין השכל למידות ראה עוד להלן.

90א שם, עג ע"א, ד"ה ומעתה נבא לביאור האבות.

91 לקוטי במדבר, ל ע"א, ד"ה והנה אהרן.

ומסיר את מחיצותיו, וכך היא מביאתו לידי 'הכרה בלב לדבקה בו ית'.⁹² מעלתה של התבוננות, שרש"ז עורכה מדרגות-מדרגות,⁹³ היא שקובעת את שיעור התעלותו הרוחנית של אדם בשלבי הכנעתה של הנפש הבהמית ('אתכפיא') והפיכתה לקדושה ('אתהפכא').

בבחינת גורם שיש בו כדי לחולל תמורה מרחיקת לכת בעולמו התודעתי והחוויתי של אדם כרוכה ההתבוננות וקשורה בדעת קשר אמיץ. הדעת מציינת בראש וראשונה את הריכוז המחשבתי האינטנסיבי ואת ההתקשרות היתרה במושא ההתבוננות: 'הדעת הוא מלשון "והאדם ידע את חוה" (בר' ד, א), והוא לשון התקשרות והתחברות שמקשר דעתו בקשר אמיץ וחזק מאוד, ויתקע מחשבתו בחוזק בגדולת אין סוף ב"ה ואינו מסיח דעתו, כי אף מי שהוא חכם ונבון בגדולת א"ס ב"ה - הנה אם לא יקשר דעתו ויתקע מחשבתו בחוזק ובהתמדה, לא יוליד בנפשו יראה ואהבה אמיתית, כי אם דמיונות שוא'.⁹⁴ הפונקציה הגואלת של הידיעה, שבכוחה לגאול את האדם ממסגר לבבו האטום, לא תתמש אלא בהתקשר בה אדם ללא שיעור עד שיעשה את תוכנה - ולו לפי שעה - מושא יחיד להתבוננותו. כך מהווה הדעת - כפרי יגיעת רוח גדולה - גיבוש מרוכז ורבעצמה של כוחות הנפש המתקשרים בה יחדיו.⁹⁵ הידיעה איננה אך ורק מערכת של אמיתות תאולוגיות. אלה כשלעצמן, עד שלא תיקבענה בעומק הלב, הן 'דמיונות שוא', ואין בהן ממש: כלעומת שבאים כך חולפים ועוברים ואינם מותירים רושם. הידיעה האמיתית היא אקט של דבקות והתקשרות באלוהי, ואהבת אלוהים היא גילוייה העיקרי בלב האדם. אקט זה של התקשרות והתייחדות שבדעת כרוך ב'הרגשה בנפש',⁹⁶ 'שיכיר וירגיש כאלו רואה

92 שם, א ע"א, ד"ה וידבר.

93 ראה, למשל, תיאור יפה וחשוב בלקוטי דברים, צ ע"ב, ד"ה טוב לחסות; לקוטי במדבר, פה ע"ב, ד"ה: אמנם אין (נוסח מקביל וזהה בתוספת מועטה).

94 סש"ב, פ"ג, ז ע"ב. וראה לקוטי דברים, ד ע"א, ד"ה וידעת: 'דעת הוא לשון הכרה והרגשה, וגם ... העמקת הלב שלא יסיח דעתו מזה ויהיה לו לזכרון לפניו תמיד, שלא ישכח ויסור מלבו'. וראה שם, ו ע"ב, ד"ה והנה פ"ו וענין דע.

95 התקשרות זו היא סוד 'התייחדות החכמה בנפש' בתיאורו של ר' שמחה בונם מפשיסחא לגבי מעלת אדם הראשון קודם חטאו: 'מקודם החטא היה האדם מתבונן בכל עת ובכל רגע, והיא התייחדות החכמה בנפש, שכל חלקי הנפש היו מתבוננים בחכמת ה' יתעלה ... כי כל עצמות הנפש היה מלוכש בהתבוננות הוה בכל עת ורגע' (קול שמחה, ירושלים תשכ"א, ג ע"ב). וראה תורתה של החסידות, עמ' 52-53.

96 סש"ב, פמ"ו, סו ע"ב.

לעיני בשר בראי' חושיי' ממש'.⁹⁷ לאמור - התנסות עזה במציאותו ובנוכחותו של מושא ההתבוננות, ולא ידיעה עיונית בלבד! בהקשר זה דורש רש"י במאמרים שונים את דבריו המפורסמים של איוב (יט, כו):

דעת אין ר"ל הידיעה לבד, אלא בחי' הרגשה ממש ... כשהשכלה נקשרת ונקבעה בנפשו כאלו מרגיש, כי דעת מלשון 'והאדם ידע' כו', שהוא בחי' התקשרות והתחברות, ועד"ז נאמר: 'מבשרי אחזה אלוה', 'אחזה' ממש כאילו רואה כו'. ואע"פ שא"א לראות האלקים בעין הגשמי. מ"מ הוא ע"ד שהאדם יודע ומרגיש בנפשו אשר בקרבו, שגם כן א"א לראות מהות הנפש איך ומה היא, מ"מ הוא נרגש ממנה ע"י שרואה חיות הגוף שהוא מהנפש... כך עד"ז ממש הוא בחינת הדעת באלקות ... היינו שמהותו אינו מושג, אבל מציאותו נודע ונרגש מה שאנו רואים שהעולמות, שהם כמו גוף גדול, הם חיים וקיימים, והרי חיות זה בהן הוא מא"ס ב"ה השופע בהן בכל רגע, והשכלה זו מושגת לכל. אך כשהיא מתקשרת בנפש, שיהיה נקשר ונרגש ממנה ממש כאלו רואה, זה נק' בחי' דעת.⁹⁸

בהמשך דבריו מטעים רש"י בנוסח שחשיבותו מרובה את בחינת ההתקשרות הפנימית שבדעת, כלומר - את מעמדה כהתייחדותו של אדם עם עצמו: 'דעת הוא לשון התקשרות כמ"ס 'והאדם ידע' כו'. דהיינו שיהיה מקושר בעומק נקודת הלב במחשבת הבינה שמתבונן, משא"כ בינה לבדה היא היות הענין במחשבה לבד, ו א י ן נ ו ג ע ל ע צ מ ו ת ו, דהיינו ללבו, כלל; אבל שיהיה רעותא דלבא, התלהבות לבבו ודביקותו בהענין שמחשב עד שיהיה כולו בה ענין דבו קמא ד בכל חושי גופו - זה נקרא דעת'.⁹⁹ כמעשה של ריכוז כוחות הנפש במלוא

97 לקוטי במדבר, ב ע"ב, ד"ה והנה ב' בחי' אלו.

98 גם במקומות אחרים מתאר רש"י את הדעת כ'ידיעת והרגשת המציאות ולא השגת המהות' - לקוטי דברים, ז ע"א, ד"ה והנה לפ"ז; שם, ו ע"א, ד"ה להבין בתוספת ביאור.

99 תורה אור, עד ע"ב-ע"ג ע"א, ד"ה ואלה המשפטים. והשווה: לקוטי דברים, ד ע"א, ד"ה וידעת היום; שם, ד"ה והנה כתיב; שם, יט ע"א-ע"ב, ד"ה אחרי ה' אלהיכם; שם, מה ע"א, ד"ה כי המצוה הזאת. מוטיב הראייה, שמופיע בכל המאמרים הללו, נידון בהרחבה במאמר שחלקו צוטט. רש"י קובע, שההשגה יכולה להתגבש בבחינת 'שמיעה' ובחינת 'ראייה'. בשמעו 'מאחרים', ולא בהתנסותו הבלתי-אמצעית ובהתייחדות נפשו עם מושא התבוננותו, זה האחרון עדיין אינו 'בהתגלות גמור, כאלו רואה בעיניו'. משום כך טבוע הצו הספיריטואלי של הכרת אלוהים כחותמה של חויה 'ויוואלית': האחדות האלוהית צריכה להיגלות לו ב'ראיית העינים', עד שמחשבתו, מידותיו וכל מעשיו לא יהיו מכוונים אלא אליה, 'מפני היותו רואה המלך

עצמתם וקישורם בנקודה האלוהית המסותרת בחביון ההוויה האנושית מצטיירת הדעת כפריצת אדם אל תוך לבבו, בהעירו ממעמקיו ובהלהיבו לכלל אהבה גדולה את החפץ הטמיר שבפנימיותו, ובראותו את הדיוקן האלוהי, יחידו של עולם, הולך ומצטייר לנגד עיניו מתוך הווייתו הבשרית-דמית.

שני אספקטים אלה שבדעת - ההתרכזות האינטנסיבית במושא ההתבוננות וההתנסות הוויזואלית במציאותו - מצטרפים יחדיו בתפיסת רש"ז להסברת התעוררות המידות - בדרשו שוב את דבריו המפורסמים של איוב:

הנה 'מבשרי אחזה', דאנו רואין באדם שכל המדות בטילים אחרי בחי' הדעת כו'. כי הנה כשאדם יודע ומרגיש א"ע ... אנו רואים בחוש שלפי שהוא מרגיש א"ע וחיותו מאד, אזי מדותיו מתפעלים בתכלית ההתפעלות לאהוב בהתפעלות מה שיאהב ולשנוא בהתפעלות מה שישנא, יותר משאינו מרגיש א"ע כ"כ, כי מפני הרגשת עצמותו תיקר נפשו בעיניו מאד, ויהיה דבר שהוא לטובתו יאהבנו בתכלית התפעלות האהבה, ובהיפך.

פירושו של נוסח זה הוא, שדווקא מתוך תחושת קיומו המועצמת מתעצמות זיקותיו של אדם לעולם הסובב, והיפעלויותיו מכוח מגעו עמו והתנסותו בהווייתו נעשות אינטנסיביות יותר. מי שאינו 'מרגיש א"ע', לעומת זאת, נמוג, כביכול, בתוך חלל ריק נטול פשר ומשמעות. בהימוג ה'אני' כנקודת המרכז של מערכת יחסים מורכבת בינו לבין העולם הסובב מתפוגג גם קו ההיקף ומתנדף כעשן, ואזי מוטלים העולם והאדם דוממים ונטולי חיות, ודבר לא מתרחש. ראשיתו של קידוש העולם - באדם: תחילה הוא מחולל את השינוי המכריע במעמדו הקיומי בעשותו את ה'אני' כלי ל'אין' ובחשפו את מבויעה החתומים של הקדושה בתוך-תוכו, ואז - רק אז - הוא יכול להשרותה, את הקדושה, על העולם ותופעותיו. נקודת המוקד של ההתמודדות עם העולם היא ב'אני', והשאלה המכרעת היא, אם נכון האדם להכיר את האלוהי שבהווייתו, ואם תמצא לומר - את אלוהיותם של החיים הזורמים בעורקיו ('חיי החיים'), או שמא יצטמצם ויתעצם בגדר ישותו הפרטית בלבד. בנקודה זו דורש רש"ז קל וחומר, שהוא, במובן ידוע, ציוויה הספיריטואלי העיקרי של החסידות במאמץ השתחררותו של אדם מעצמו: כשם שאדם 'אינו מסלק דעתו והרגשתו' מעצמו, 'כמ"כ

בעיניו'. מעלה עליונה זו נתקיימה במתן תורה (בראות כל העם את הקולות), אך משחטאו ישראל - נפלו וירדו למדרגת 'שמיעה'. במדרגה זו שוב לא מתקיימת השלמות האינטגרטיבית של האדם בהתייחדות כוחות נפשו כולם, התקשרותו שוב אינה אמיצה כל-כך, וממילא מזומנת לו האפשרות לנסות מן האחדות ולפוררה: בינו לבינו, בינו לבין העולם (האלוהי), בהוויה כולה.

ויתר מכן צ"ל שלא יסיח דעתו מחיי החיים א"ס ב"ה, ועי"ז יומשכו מדותיו' לאהבת ה' ויראתו.¹⁰⁰ קל וחומר' זה אפשרי הוא בשל הויקה העצמותית שבין גילוייהם החלקיים והמעוותים של החיים עלי אדמות לבין החיים האלוהיים בשורשם: בהרגישו את עצמו צריך אדם - בחינת צו של השתלמות רוחנית - להרגיש את האלוהי שבקרבו, כלומר - לפענח פענוח נכון את חוויית הקיום העצמי ואת תודעת ה'אני'. כך הופכת הדעת להתגלות אלוהית באדם: בבחינת הרגשת 'חיי החיים' יש בדעת - לפי שיעורה - משום ביטול המחיצות המעלימות, עד שיהא האור האלוהי יוצא 'מהעלם אל הגילוי, ונמשך גילוי זה בנפשו להמשיך לה בחי' דעת והתגלות אלקותו ית".¹⁰¹ המסקנה ברורה, ורש"י חוזר ומציגה בניסוחים שונים: הדעת היא 'קיום המדות וחיותן', ו'לפי ערך הדעת כך הם המדות, עד כשיתחזק הדעת יומשך שיהי' המדות לאלקות'.¹⁰² בכוחה של הדעת יש אפוא כדי להטות מידותיו של אדם לאלוהות ולחולל בקרבו תהליך של היפוך ותיקון - בעילוי מידותיו הפגומות ובקישורן בשורש הקדושה. במובן זה הופעת הדעת היא מעמד של התגלות אלוהית מתקנת ומקדשת בעולמו של אדם.

בנקודה זו מתגלה לנו מוטיב חשוב עד מאוד: הדעת היא זו הממשיכה את השכל שבמוח אל הלב.¹⁰³ מוטב לומר: היא זו, שבכוח פעילותו המתבוננת של אדם ובגבורת בינתו פועלת להמשכת המידות אל תוך הלב, כלומר - להוצאתן מסתר פנימיותו ולגילויין גם בחיצוניותו. על-ידי הדעת מתחולל אפוא תהליך של התאחדות פנימית בהוויית האדם, שבשל ניתוק מידותיו משכלו הן נלכדו ברשת הטומאה והוטו על-ידיה. אפשר להגדיר את יגיעו הרוחני של האדם כמאמץ מתמיד להתאחד עם עצמו, לגבש מחדש את הסטרוקטורה הרוחנית ההרמונית שאבדה לו בהתעצמותה של הנפש

100 לקוטי דברים, ו ע"ב, ד"ה והנה פי' וענין דע. וראה הערה 102.

101 שם, יט ע"ב, ד"ה אחרי ה' אלהיכם.

102 שם, ה ע"א, ד"ה והנה הארה. בקטע מציג רש"י את השתלשלות המדרגות במידות, החל בקטנות והמשך בגדלות לשלביה: הרצון 'לשחוק באגוים' - רצון אדם ב'מנעלים יפים או בגדים נאים' - התאוה לממון - התאוה לכבוד - הפניית המידות לאלוהות. במבנה היירארכי זה, כשהאנרגיה האלוהית הזורמת אחת היא במדרגות כולן, מסתברת יפה האפשרות של קל וחומר. וראה לקוטי במדבר, פו ע"ב, ד"ה וענין השלום. ברוח הדברים הקודמים מתאר כאן רש"י את הדעת, בחינת חיות המידות ופנימיותן, ככות שבו 'עיקר ברור המדות'. וראה סש"ב, פ"ו, י ע"א.

103 לקוטי דברים, נו ע"ב, ד"ה והנה כל המשכת.

הבהמית, ולהשיב את אחדות השכל והמידות לקדמותה. הנפש הבהמית מפסיקה בין שכלו של אדם ללבו, והיא מופיעה שוב ושוב כמחיצה המפוררת את האחדות האלוהית - אחדות שאלוהית היא ביסוד מהותה - של הוויית האדם. רש"ו מדבר על חובתו של אדם לבטל את הממד הקליפתי שבו (ערלת הלב, הנפש הבהמית) ולחבר את לבו ומוחו יחדיו,¹⁰⁴ או, בנוסח אחר, לייחד את הלב עד שלא יהא עוד הבדל בין חיצוניותו לפנימיותו, וחיצוניות הרצון, הנולדת משכלו של אדם ומהשגתו, תתעלה להתכלל בפנימיותו האלוהית.¹⁰⁵ כוח זה של התקשרות והתאחדות שבדעת מצוי 'בכל נפש מבית ישראל', אולם בשל התלבשותה בגוף ובנפש הבהמית נדרשת ממנה יגיעה מרובה עד שתגיע לכלל גילוי.¹⁰⁶ בלא התייחדות פנימית זו שבדעת, שמכוחה מתגלה השכל כעיקרון של ריסון, איזון ותיקון, משתוללים כוחות התוהו - מידות הנפש הבהמית - בלב אדם, והמוח לא יכול להיגלות כשליט על הלב.¹⁰⁷

נסכם ונוסיף: המאמץ האינטלקטואלי כשלעצמו הוא עָקָר עד שלא יביא את מידות הלב לכלל התפעלות, שדרגותיה השונות מציינות את שיעור התעלותו הרוחנית של אדם ואת מידת הצלחתו בהתמודדותו עם הרע שבו, נפשו הבהמית. שינוי טבעה של זו, המגלמת על-פי טבעה עיקרון של הסתגרות, התבדלות והתנשאות (מתכונותיה המובהקות של הוויית הקליפה), אינו יכול להתקיים על-ידי התבוננות שכלית בלבד, כי 'המוח עיקרו מיסוד המים והלחות, שהוא קר בטבע, ואינו פועל בנפשו שום השתנות, ויש בו כבידות כידוע שהמים יורדים ממקום גבוה למקום נמוך'. ברור, על כן, ש'ראיית עיני השכל שבנפשו האלהית' של אדם לא תפעל שום פעולה בנפשו הבהמית. השינוי אפשרי רק בחדור ההתבוננות 'עד נקודת לבו, ששם הוא יסוד האש העולה למעלה ... וכל השתנות הוא ע"י האש דוקא'.¹⁰⁸ לכשתבקענה המידות

104 תורה אור, נח ע"א, ד"ה וביאור הדברים; לקוטי במדבר, עח ע"א, ד"ה אך להבין.

105 לקוטי ויקרא, ג ע"ב, ד"ה והנה זהו. וראה לקוטי במדבר, סז ע"ב, ד"ה ואחרי הדברים. עניין ייחוד הלב הוא על-פי הברכה השנייה לפני 'שמע'.

106 ס"ט, פ"ב, נט ע"ב. רש"ו קושר את הרעיון בתפיסה הקבלית של משה, שהוא כללות נשמות ישראל, כהתגלמות הדעת בעולם האצילות. למקורותיה של התפיסה הנ"ל ראה חלמיש, נתיב לתניא (לעיל, הערה 67), עמ' 262.

107 ראה לעיל, הערה 45.

108 לקוטי במדבר, מג ע"ב, ד"ה והיה לכם לציצית. בפעילותו השכלית האדם הוא 'כדקאי קאי ... במקום נמוך', והוא מפגין 'כבדות ועצלות' בהיעדר ניסיון לחולל שינוי אמיתי בקרבו ו'לשנות את טעמו אל ההיפך לגמרי'. האקטיביות הרוחנית של האדם מתגלה רק בריגושים ובהיעפלויות של הלב, שמציינים תהליך טראנספורמטיבי עמוק ביותר, כשהוויית הבשרית-דמית של

ותיעורנה בלב, ייחלץ אדם מאטימות הערלה המקיפתו ויתנהל אל ביטול היש' שבהווייתו. בהתעוררות זו של המידות, שבשיאה מתהפכת הנפש הבהמית עצמה ונעשית קדושה – מזבח־תמיד לאש הקדושה שניצתה בה – טמון הישגו הדתי האמיתי של עובד אלוהים, ולא בידיעה הפורמאלית, אף אם נעלים מושאיה ונשגבים. זהו ההישג האמיתי הנדרש מן האדם, משום שרק בו מתקיימת התכלית של 'דירה בתחתונים', כשהאלוהות נודעת גם בקרב מתנגדיה, ואחדותה מתממשת דווקא במציאות, שהיא מלכתחילה ניגודה והיפוכה המוחלט. משום כך נתבע אדם לעורר את המידות הגנוזות בלבו, שהאהבה המסותרת עיקרית ביניהן, ולהביאן לכלל התלהטות מינימאלית, שבלעדיה – בחינת יציאה מחביון הלב, מן ה'טבע' – לא יתעלה אדם לכלל עבודת אלוהים. התעוררות ראשונית זו מתוארת בפי רש"י כאהבתו של אדם או כ'רצונו שבמוחו ותעלמות לכו',¹⁰⁹ והיא מציינת את המדרגה הנמוכה ביותר שבעבודה הדתית: עבודה שאין בה 'התעוררות דחילו ורחימו אפי' במוחו בכח' גילוי, דהיינו לעורר האהבה הטבעית המסותרת בלב להוציאה מהעלם והסתור הלב אל הגילוי אפי' במוחו ותעלמות לכו עכ"פ, רק היא נשארת מסותרת בלב כתולדתה, כמו שהיתה קודם העבודה, הרי עבודה זו נשארת למטה בעולם הפירוד הנק' חיצוניות העולמות, ואין בה כח לעלות וליכלל ביחודו ית', שהן עשר ספי' הקדושות'.¹¹⁰ הווי אומר: מי שאינו מחולל תמורה כלשהי בנפשו, אלא נשאר במצבו הראשוני, ה'טבעי', אינו פוסע שום פסיעה קטנה לקראת אלוהיו, והריהו שקוע בתוך עולם הפירוד, שהוא – בראש וראשונה – עולמו הפנימי המחולק, כשבלבו מנותק ממוחו, וערלתו – הנפש הבהמית – פרושה כמחיצה מבלדת ביניהם. או אז מיטלטל אדם בין גלי היצרים המתנגשים של חיצוניות עולמו, חיצוניות לכו, שגבולות הפירוד, החלוקה והמחלוקת מבתרים אותו לאורכו ולרוחבו, והחיצונים, ה'קמונים, משוטטים בין הריסותיו.

האדם, המתלקחת בקדושת אִשִּׁיה, מצטרפת ומודככת ומצטללת, והולכת ומתגלה ברוחניותה הגוברת. על המוח ש'עיקרו מיסוד המים', שהם, כידוע, קרים ולחים (על־פי תורת היסודות ואיכויותיהם) ראה סש"ב, פ"ג, ז ע"ב. רש"י מסתמך שם על 'הטבעיים'. הניגוד שבין המוח ללב לא נידון אצל רש"י על־פי המסורת של פילוסופיית הטבע או מדע הרפואה, אלא בקונטקסט של הנהגה דתית־מוסרית: בעוד הלב מבטא בלהט אִשו התלהטות אמוציונאלית יתרה, שעלולה להופיע גם בגילויים שליליים (אם לא יתייצב אדם על משמר קדושתה), מגלם המוח בקרירותו את מנגנון הפיקוח התודעתי, עיקרון של ריסון ואיזון, עולם של תיקון שמבנהו יציב. על האש הפועלת שינוי ראה מאמרי אהבת אלוהים, עמ' 357.

109 סש"ב, פל"ח, נא ע"ב.

110 שם, פל"ט, נג ע"א-ע"ב.

בסיטואציה זו לא מתגלה המוח לגבי הלב כעיקרון מכוון ומנחה:¹¹¹ בחינת הייחוד החבויה בשכל (הניצוץ המיוחד בשורשו, המשגר את ברקיו תוך התודעה) לא מתממשת בלב, והאדם נותר כלוא בקליפותיו ונסתף בתאוותיו. מלחמת השכל עם הלב היא מלחמתו לפרוץ אל תוכו בהסרת ערלתו, לכוונן את הקשר הפנימי בעולמו הרוחני של אדם בין שכלו למידותיו, ולאפשר בדרך זו את זרימת שפע ההתעוררות הרוחנית ממעמקי העל-מודע אל תוך הלב, שייתקן ויתעלה לשמש כלי לגילוי. כל עוד השכל במוח, קודם צאתו 'פתאום', הריהו 'סתום מאד ואינו בהתגלות, עד שאפילו הוא עצמו אינו משיגו. ואחר כך כשמתחיל להתפשט מהמוח ולחוץ - תיכף ומיד כשבא להתגלות מתלהב מאד, ויכול לפעול בהתגלותו איזה דבר. והלב הוא קיומו של הדבר, שכיון שמתחזק איזה דבר בלב בחיזוק גדול, לא יזוז ממנו לעולם. מה שאין כן כשעדיין אינו אצלו רק בשכל, יכול לזוז ממנו תיכף, מאחר שהלב עדיין מושרשת בתאוות גופניות מחמת שהיא קרובה יותר אל הגוף, ואע"פ שמשיג בשכל שצריך לדבק א"ע בו ית' בכל נפשו, וזהו תכלית הכל, אע"כ יכול הלב להמשיך אותו אחר תאוות גופניות ... ועל כן צריך האדם להיות תמיד זרזו ללחום מלחמת השכל עם הלב להטות אותה גם כן בכל כח התבוננותו בגדולתו ית', עד שתחפץ גם היא לדבק בו ית'".¹¹² מן הראוי שנרחיב בסוגיה זו של יחסי השכל ומידות הלב.

בהוויית הגלות, שגם עולמו הנפשי של אדם חתום בחותמה, לא ניכר כוחו של

111 ראה לעיל, עמ' 331-332 והערה 79.

112 לקוטי במדבר, מד ע"א, ד"ה להבין ענין הלב. שיעור הצלחתו של אדם במלחמתו עם לבו הוא הקובע, על-פי המשך המאמר, את מעמדו כצדיק או כחסיד (או, על-פי הטרימינולוגיה החב"דית השכיחה, כבינוני או כצדיק). פתאומיות הופעתו של השכל מהמוח אינה אלא פתאומיות התנוצצותו של ברק החכמה. הלב הוא 'קיומו של הדבר', משום שהפעילות העיונית הטהורה כשלעצמה היא, כפי שראינו (לעיל, עמ' 336), 'דמיונות שוא', ולא נודעת לה משמעות קיומית (תרתי משמע). הלב הוא 'קיום' דבר גם על-פי מעמדו כתחום של מימוש הפוטנציה המסותרת. הפעילות העיונית היא כנוף אילן מיטלסברג, ושרש לו אין. הלב, לעומת זאת, הוא כשורש נטוע (בקדושה או בטומאה), משום שהפעילותו מגלמת אמת קיומית שאדם השיגה וקיימה בתחום המפגש המכריע שבין הרוחני לגשמי שבו. והישג ('הקיום') במישור של המציאות הקונקרטית הוא מבחנו האמיתי של אדם, והישג זה לא יכול להתקיים אלא בלבו. על חסרונה של שלמות רוחנית מופלגת, שלא נתקיימה בסימן האיוון הראוי בין גוף אדה"ר למעלת רוחו ראה 'יעקבסון, 'צלם אלוהים ומעמדו כמקור רעתו של אדם לפי המהר"ל מפראג', דעת, 19 (תשמ"ז), עמ' 121-122. קרבת הלב לגוף קשורה קודם כול בעובדה פיסיולוגית: הוא משכנו של הדם, הנוצר בכבר מן המאכלים הגשמיים (להלן, הערה 114). לאור

השכל במידות דרך כלל אלא מעט, וביתר עצמה רק לעתים מזומנות, עתותיה של תפילה. גילויי שברה של ההווה (פירוד ועירוב רע בטוב) ניכרים בכול: שם הויה אינו שלם, ישראל גולים ומפורזים, ובנפש לא מתגלה האחדות הדינאמית של שכל ומידות. כוחות הנפש השונים (ג' שכלים וז' מידות) 'נתפזרו בתענוגי עוה"ז',¹¹³ ומחיצת התאוות הגשמיות מפרידה ביניהם. שלטונו של המוח הוא לרוב – בהתקיימו – אך בחיצוניות הלב, שהפעלות מידותיה היא פרייה של הפעילות המתבוננת, אך אל הפנימיות אין בכוחו להבקיע. פנימיות זו גבוהה במעלתה מן השכל, ובקיעתה מעמקי רוחו של אדם אינה פרי השכלתו. משום כך גילויה הוא בככי נטול מלים, בצעקת הלב, בקול פשוט, בגניחת יסורים ובזעקת רחמים של בעל תשובה – ולא באותיות שהשכל ערכן ובתיבות שצירפן בסדר מובן ומושג.¹¹⁴ עברות הגלות (הנפשית) מטמטמות לבו של אדם (ראה יומא לט ע"א) והפכות אותו לב אבן, עד שאין בכוח השכל לעורר בקרבו היפעלות עמוקה,¹¹⁵ ו'אע"פ שמתבונן ומעמיק בגדולת ה' ... עכ"ז אינן פועלים להיות נמשך בלב להפך המדות ... לה' לבדו' – עד שלא תתקיים מילת הלב ותוסר ערלתו.¹¹⁶ כביטויה המובהק של גלות בנפש אדם מתגלה ערלה זו, 'החופפת על הלב',

קרבה זו ניתן לתאר את מלחמת השכל בלב כיגיעו של אדם לחולל תהליך של ספיריטואליזאציה בהווייתו הבשרית-דמית ולקדש את הגשמי שבו.

113 לקוטי דברים, עב ע"א, ד"ה וזהו כל ימיו.

114 שם, נח ע"ב, ד"ה ובמה בשופר. חיצוניות הלב היא 'למטה מהשכל' והוא שמולידה (או מיילדה). אך פנימיות, מבהיר רש"י, 'יותר גבוה מבחי' המוח, ולכן ה מ ו ח מ ק ב ל מ ה ל ב כידוע, שעיך המזונות הם בלב, ששם באים הדמים מהכבד שמקבל מאצטומכא ממובחר המאכל שמתהפך לדם בכבד, וממנו נכנסים הדמים בלב, והמוח מקבל חיות מהלב'. בנוסח זה נחשף – בממד הפיסיולוגי – הרעיון החשוב בדבר יתרון מעלתן של המידות בשורשן. ראה מאמרי הנפש הבהמית, עמ' 232-233. כיתרון זה של המידות, שמשכנן פנימיות הלב (תחום של 'אמוציות טהורות', ללא טעם מושכל ומודע), טמון ההסבר לשלטון המוח אך בחיצוניות הלב. חשוב עד מאוד להבהיר, שהזנתו הנכונה של המוח מותנית בתיקונה ובעילויה של הנפש הבהמית, שכן רק בתזונה מתחולל ההיפוך של המאכל דקליפת נוגה לדם המיון גם את המוח ומהווה יסוד לחיי הקדושה של האדם. ראה מאמרי הנ"ל, עמ' 237-238. שלא במפורש נוצרת כאן שוב הויקה בין פנימיות הלב, בחינת היחידה, לבין הנפש הבהמית. ראה לעיל, עמ' 322-323, 326-327.

115 לקוטי דברים, כו ע"א, ד"ה ושעריך.

116 שם, יח ע"ב, ד"ה אך אמרו רז"ל. וראה שש"ב, פכ"ט, לו ע"א.

בתאוות גשמיות, המפסיקות 'בין שם י"ה לו"ה שלא יהיה התגלות האהבה',¹¹⁷ וכוחה לכסות את אור פנימיותו של הלב איננו אלא כוח חיצוניותו, המקושרת ודבוקה בהבלי העולם, בשלוט בה הנפש הבהמית. לכשתיכרת הערלה ותוסר, תיגלה הפנימיות, וגם כוח החיצוניות, שהוטה אל הטומאה, יתלקח 'לה' כרשפי אש שלהבת העולה מאליה'.¹¹⁸ במציאות זו של גלות הצו המרכזי שמטילה חב"ד על אדם מישראל הוא 'לייגע א"ע לפתוח לבו',¹¹⁹ או, בנוסח אחר, לעשות לשבירת חומותיו, על-מנת שלא יהא שרוי - ב'עוצם השתקעותו בחמדי וכסופי העוה"ז' - בכחינת "עבית כשית" (דב' לב, טו) ... כיסוי על הלב'.¹²⁰ שליטת המוח מצטמצמת בנסיבות אלה להכרעה שבמעשה (בתחום לבושי הנפש), ואין בכוחו לבטל את הרע מן המידות עצמן ולהפכן לקדושה אלא בזמנים ידועים.¹²¹

איזוהי אפוא העבודה שבלב? הווי אומר: יגיעת אדם להעיר את מידות הלב ולהשתחרר מן הערלה המקיפתו. על-פי עקרון ההקבלה בין הנפש להווייה האלוהית מדבר רש"ז על שש,¹²² או, לרוב, שבע מידות.¹²³ אך לאמתו של דבר נתונה דעתו לשתיים בלבד - אהבה ויראה.¹²⁴ שתי אלה - 'כללות המדות' הן,¹²⁵ ושאר המידות כולן ענפיהן ותולדותיהן.¹²⁶ אולם מתוך מאמרים רבים מתברר ללא ספק, שחשיבותה של האהבה כפנומן החווייתי המרכזי בעולמו הרוחני של רש"ז היא מכרעת. על-פי המסורת המוכרת של ספרות המוסר בכללותה, מאז מאמריהם של חז"ל, כרוכות

117 לקוטי דברים, שם.

118 שם, מב ע"א, ד"ה אך אי אפשר. על התהליך לשלבינו, כפי שהוא בא לידי ביטוי במדרגות האהבה, דנתי באריכות במאמרי אהבת אלוהים (לעיל, הערה 11).

119 שם, כו ע"א, ד"ה ושעריך.

120 שם, עו ע"א, ד"ה והנה אף שכ"ו.

121 רעיון זה נידון הרבה בסש"ב בבירור היחס בין 'אתכפיא' ל'אתהפכא' ובין הבינוני לצדיק. ראה, למשל, פ"ב, טז ע"ב - יו ע"א; פ"ג, יח ע"ב; פ"ד, יט ע"ב.

122 לקוטי דברים, יח ע"א, ד"ה ובחי' וא"ו.

123 שם, מד ע"א, ד"ה אתם ניצבים; שם, סו ע"א, ד"ה והנה ע"ז; שם, עב ע"א, ד"ה וזהו כל ימיו; שם, פג ע"ב, ד"ה וזהו אשר קדשנו; שש"ב, פ"ג, ז ע"א.

124 ורק לפעמים הוא מונה יחד עמן גם את המידה הנובעת מתפארת - לא מתוך טעם ענייני, אלא אך כרמו לצורך להקפיד על המניין הפורמאלי של שבע מידות. ראה שש"ב, שם; שם, פ"ט, יג ע"ב.

125 לקוטי דברים, סו ע"א, ד"ה והנה ע"ז.

126 שש"ב, פ"ג, ז ע"ב; שם, פ"ד, ח ע"א; שם, פ"ט, יד ע"ב.

היראה והאהבה יחדיו ונידונות תמיד על-פי יחסן זו לזו וערכן זו ביחס לזו.¹²⁷ דווקא לאור מסורת ארוכת ימים זו בולטת העדיפות המכרעת, שמקנה רש"ז לאהבה, וניכר ביותר העניין הגדול שהוא מגלה במהותה, באופני הערטה ובמדרגותיה השונות.¹²⁸ התפעלות הלב 'דרך כלל היא בחי' אהבה, שהאהב' כוללת כל הבחי', 'יומם' דאזיל עם כולוה יומין,¹²⁹ עננא דאהרן¹³⁰ כו'. וכמו שלא היה רק ענן א' בזכות אהרן, ואעפ"כ הם ז' ימי סכות, ז' מקיפים שמתחלקים: חסד שבחסד, גבורה שבחסד כו'.¹³¹ המשמעות האמיתית של מצוות האהבה מקפלת בתוכה את ייעוד האדם: "שיהא שם שמים מתאהב ע"י" (יומא פו ע"א), פ"י להמשיך גילוי אור אלקותו מלמעלה למטה,¹³² האהבה היא תיקון העולם, והיא התוכן המרכזי של 'עבודה שבלב'.

חידושו העיקרי של רש"ז בהבנתו של מושג ידוע זה (תענית ב ע"א) הוא בכך שהוא שוב אינו מציין רק את התחום שבו מתקיימת עבודתו של אדם, אלא את התחום שאליו היא מכוונת: עבודה שבלב אינה אלא תיקון הלב וגילוי פנימיותו (אהבתו) המסותרת. התפילה, שהיא כנגד הקרבנות (ברכות כו ע"ב), היא אקט ספיריטואלי של 'העלאת נפש הבהמית' והקרבתה, ובמובן זה היא 'עבודה שבלב',

127 ראה א"א אורבך, חז"ל פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט, עמ' 348-370; י' תשבי, משנת הווהר, ב, עמ' רפ-ש.

128 בירתי פרשה זו באריכות במאמרי אהבת אלוהים (לעיל, הערה 11).

129 ראה זוהר ח"א, מו ע"א; שם ח"ג, קצא ע"ב (דורש את לשון 'יומם' שבתהלים מב, ט, וכן לשון זו שבשמות יג, כא בקשר לעמוד הענן ההולך לפני ישראל ביום). בשני המקומות (ובאחרים) נדרש המוטיב לעניין היום הראשון בשבעת ימי הבניין, יומה של ספירת החסד, שממנה משתלשלת האהבה כידוע.

130 זוהר ח"ג, קג ע"ב (ראה גם שני העמודים הקודמים). אהרן הוא, כידוע, איש חסד (ראה, למשל, שם, קפא ע"ב). על הקשר בין אהרן לענני הכבוד ראה תענית ט ע"א; ראש השנה ג ע"א; במד"א, ב (שבעה ענני כבוד שהיו 'מקיפין' את ישראל במדבר).

131 תורה אור, לו ע"ב, ד"ה באור ענין. לעניין הקשר שבין ענני הכבוד לבין סוכות ראה סוכה יא ע"ב. לענין ז' מקיפים' ראה ההערה הקודמת. על סוד המקיפים וקשרו לחג הסוכות על-פי קבלת האר"י ראה, למשל, שער הכוונות (ר"צ ירושלים חש"ד), קד ע"ב, במיוחד התחלת דרוש ד', שבה נכללו כל המוטיבים שהופיעו במאמר המצוטט. רש"ז קיבצם יחד במאמר זה בוודאי על-פי מקור לוריאני כלשהו. דברי רש"ז מכוונים להדגיש את הדומיננטיות של החסד המתפשט בעולמות ושל האהבה המאחדת: האור שנברא ביום הראשון, ומראשית הבריאה הוא הולך ומתפשט בקרב הימים כולם.

132 שם, יז ע"ב, ד"ה אלה תולדות.

שמכוונת כל-כולה לתיקון הלב ולהפיכתו 'מן הקצה אל הקצה', מ'מחשבות אדם ותחבולותיו ויצרי מעללי איש' אל 'האהבה לה' בתשוקה וצמאון לדבקה בו ית'¹³³. לכשיגאל אדם את עצמו - את עצמיותו האלוהית, את פנימיות לבו - יפרוץ את סגור קליפתו ויזכנו עד שיהא כלי מזוכך, משכן קדושה לאור ה'אין' שיזרום אותה שעה מקרבו אל קרבו. או אז תתקיים התכלית הגדולה של 'דירה בתחתונים'. תכלית זו נועדה להיגלות בו דווקא, בחינת מרכז העולם והנקודה הארכימדית שלו: 'גילוי אלהותו ... צריך שיתגלה בלב האדם דוקא'.¹³⁴ התהוות ה'יש' צורך ביטולו אינה אלא ירידת הנפש האלוהית להתלבש בגוף ובנפש הבהמית צורך ביטולם והפיכתם לקדושה, עד שייפתח לבו של אדם ולא יהא עוד אטום ונפרד ונבדל. הנפש האלוהית כשלעצמה, בטוהר הווייתה, בחינת 'חלק אלוה'¹³⁵ המיוחד בשורשו ומתכלל בו, שרויה מעבר לאפשרות של חטא, קלקול ופגם, ואינה צריכה תיקון לעצמה¹³⁶ בהיותה 'מעולם האצילות שהוא אחר התיקון'.¹³⁷ בשורשה העליון היא בבחינת 'צדיק' שבטבעו 'לעלות

133 לקוטי במדבר, כח ע"א, ד"ה זאת תנוכת.

134 שם, מג ע"ב, ד"ה והיה לכם לציצית. ושוב מודגשים כאן ריגושיה של ההתנסות העזה והאינטימית, שהיא מעין ראית הלב (בניגוד לשמיעה, שמבטאת ריחוק, מציינת הראייה את קרבת המושא ואת האינטימיות של הקשר עמו): 'לא די לו בהסתכלות העינים, שהם חב"ד שלו בלבד, שלכן נקראים חכמים "עיני העדה" (במד' טו, כד), אלא שצריך שתתפשט עד... נקודת לבו ממש, שיהיה בבחי' "הלב רואה" (קה"ר א, טז). החוויה היא כה עזה עד שהאדם חורג מהתנסויותיו הרגילות, שעל-פיהן עיניו לבדן רואות, ושכלו מעיין, מתבונן ומשיג. בהיפעלות הסוחפת כל הווייתו הגשמית מודככת לראות, בחינת 'לבי ובשרי ירננו אל אל חי' (תה' פד, ג - פסוק שרש"ז דורשו הרבה בהקשר זה). וראה לקוטי דברים, פח ע"ב, ד"ה ה' לי בעזורי.

135 ראה לעיל, עמ' 311.

136 תורה אור, לט ע"א, ד"ה ועתה נבא.

137 לקוטי דברים, לג ע"ב-לד ע"א, ד"ה ביאור ענין מארוזל; שם, לד ע"ב, ד"ה כי תצא; שם, פח ע"ב, ד"ה ה' לי בעזורי; ש"ב, פל"ז, מח ע"ב; שם, פל"ח, נ ע"א. במקום אחר (לקוטי במדבר, פו ע"א, ד"ה ביאור ענין החלצו) מסביר רש"ז, שאצילות (או בחינתה באדם) היא מה שה'וברר' לראשונה, לאמור - 'שהמובחר מהניצוצי' וכלים דתהו נכלל בקדושת האצילות'; ומה שלא יכול היה להיכלל בה נדחה ונתגבש בדמות עולם הבריאה (שכולל גם את יצירה ועשייה), 'הכל', כהדגשתו, 'בסטרא דקדושה'. הווי אומר: כל העולמות שרויים בקדושת הכניעה והביטול למקורם, אבל בעוד האצילות היא בגדר 'ביטול גמור', הבריאה היא בבחינת 'ביטול היש'. לעניין זה ראה מאמרי תורת הבריאה, עמ' 331-339, 345-359. בחינת האצילות באדם

אל ה"י¹³⁸ עבודתו 'בשכל' - בהשתקעות קונטמפלטיבית שקטה, מאוזנת ונטולת סערות, בזיו השכינה¹³⁹ שאותה הוא משכיל ומשיג כבחינת ה'ממלא' שבעולמות או כחיותם האימאננטיות, והריהו דומה בפניה 'כנר בפני האבוקה' (פסחים ח ע"א), 'שפְּלָה מאליו'¹⁴⁰ (ולא מתוך מאמץ ויגיעה). ברור, אם כן, ששורשה של העבודה הדתית, עבודתה שבלב ויגיעתו, הוא במפגש שבין הנפש האלוהית להוויית

היא הנפש האלוהית, וליתר דיוק - 'הגרעין הקשה' של הווייתה: הניצוץ או היחידה. גם בעולמות וגם בנפש לא יכול תהליך הבירור להתקיים אלא על-ידי כוח 'שכבר נתברר לגמרי'. כוח זה בנפש אדם הוא הרצון העליון שביחידה: בעת ירידת הנשמה 'מעריבים בה ג"כ הארה משם מ"ה שהוא התיקון ... שנתברר כבר בתחלה ... 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"י. רצון זה, המציין 'ביטול גמור', 'נמשך מבחי' כתר עליון שנתברר כבר, פ"י שאין בחי' זו רק בקדושה, בחי' ביטול לאור א"ס ב"ה. משום כך יכול רק הוא לשמש נקודה ארכימדית להתרקמות עולם התיקון בנפש אדם, ורק בו מצוי הכוח 'לברר הטוב מן הרע' ולהפך כל רצונות הרע ממיררו למיתקא' (לקוטי במדבר, סט ע"א-ע"ב, ד"ה והנה כמו כן). אמנם המידות הרעות שבאדם וכוחות יצריו 'בוערים בתאוותם', אבל 'אין פועלים בנפש אלקית עצמה בנקודת האבתה שהיא תשאר בקיומה וחוקה, וכמ"ש (יש' מב, ח) 'וכבודי לאחר לא אתני' (לקוטי שה"ש, ה ע"ב, ד"ה והנה ככל הדברים). בשל יציבותה הבלתי-מעורערת יכולה 'נקודת האבתה' של הנפש, ש'אתר' לא יוכה בה, וזו לא יחלגנה, לשמש נקודת מוצא למסע השינוי וההיפוך, הויכוח והעילוי. שנתבע אדם לערוך בקרב לבו (וראה לעיל, עמ' 322-325). להסבר המאמר מלקוטי במדבר ראה אהבת אלוהים, עמ' 400-401. גם ר' חיים מוולוז'ין מדבר על בחינה בהוויית האדם, שלעולם עומדת בקדושתה: שלא כנפש וכוות 'בחי' הנשמה אינה נפגמת כלל לעולם, כי מקור שרשה הוא מעול' המשומר ממגע זרים' (נפש החיים, ווילנא תרל"ד, שער א, פ"ח, יז ע"ב).

138 לקוטי דברים, עה ע"א, ד"ה והנה עד"ו.

139 שם, נח ע"ב, ד"ה ובמה בשופר. 'שכל' - כניגוד לצעקה מ'פנימיות הלב' בשלושה מובנים הכרוכים זה בזה: (א) ניגוד שבין מבנה מחשבתי ערוך ומגובש לבין ריגוש שהוא עמוק ועז מכדי שיוכל אדם לבטאו במלים; (ב) ניגוד שבין פעילות שכלית שלווה לבין היפעלות סוחפת וגורפת, שיש בה כדי לזעזע את קירות הלב ולהציתו כולו בתבערת הקדושה; (ג) ניגוד שבין תהליך דיסקורסיבי 'ממדרגה למדרגה' (ראה המאמר המצוין בהערה הבאה) לבין התלקחותה של עצמה מרוכות, שבטיסה אחת מבקיעה דרך אל שמעבר למחיצות ואל שבפנימיות הלבכות.

140 שם, לד ע"א, ד"ה ביאור ענין מארו"ל. רש"י מביא בהמשך את הביטוי 'ברא כרעא דאבוה', שהוא מרבה לעשות בו שימוש. למקורו ראה עירובין ע ע"ב; רש"י כתובות צב ע"א. 'ברא

הקליפה שבלב.

בנקודה זו בוקע הקו הדיאלקטי במחשבת חב"ד: ירידתה של הנפש האלוהית היא צורך עלייה יתרה, לכשתעלה למדרגה גבוהה יותר מזו שהיתה נחלתה קודם בואה לעולם הזה. עלייה יתרה זו תתרחש מכוח ההיפוך שתחולל הנפש האלוהית בצרתה – לכשתבקיע בהתבוננותה דרך אל מעבה קליפתה, תעיר את הניצוץ האלוהי מחביון תרדמתו ותעורר בהתלקחותו אהבה קדושה גם בנפש הבהמית. 'בעליי' נפש הבהמית ג"כ להתכלל באור א"ס ב"ה נעשה יתרון מבהתכללות נה"א לבד, כענין ב"מקום שבע"ת עומדים' כו' (סנהדרין צט ע"א), וכנודע דשם ב"ן לאחר הבירור הוא למעלה משם מ"ה, שהוא בחינת אדם, וזה ענין א"ח עט"ב (=אשת חיל עטרת בעלה).¹⁴¹

כרעא דאבוה' הוא 'כנר בפני האבוקה', ובפי רש"י הוא מציין את ביטולה של הנפש האלוהית למקורה, כשהיא כלולה בו ומיוחדת עמו.

141 לקוטי ויקרא, ג ע"ב, ד"ה לבאר הדברים. והשווה שם, יג ע"ב, ד"ה ולהבין כ"ז – בבירורי רפ"ח ניצוצות התוהו (כגון על-ידי אכילה לשם שמים) מיתוסף 'כח ההתבוננות והתפעלות האהבה לה' ... בתוקף והתקשרות יותר מכח נפש האלהית עצמה'. הרעיון מצוי כבר אצל מורי חסידות ראשונים ותלמידיו של הבעש"ט, אף שלא במסגרת עיונים שיטתיים מעין אלה שבחב"ד בתורת הנפש ובתורת הרע. ראה, למשל, מה שהבאתי מפי המגיד בספרי תורתה של החסידות, עמ' 107-108, ומפי ר' יעקב יוסף מפולנאה – שם, עמ' 132. גם ר' לוי יצחק מברדיטשב מכיר את הרעיון. הוא מצביע על רום מעלתם של הניצוצות הנפולים בשורשם. הם אמנם ירדו למטה מטה עד שנתלבשו בתערובת טו"ר בקליפות נוג"ה ובדברים גשמיים, אך עבודת האדם היא להעלותם ולהתעלות עמהם מעלה-מעלה לשורשם, להפך שחכתם לאור ולגרום 'תענוג גדול מאוד' (קדושת לוי, ירושלים תשכ"ד, עמ' ז-ח). רש"י מעמיק מכל אלה בבירור מעמדו של הרע, מעלתו היתרה בשורשו, האנרגיה הכבירה האצורה בו, והאופציה החיובית המזומנת לאדם בעשותו לעילוי, זיכוכו ותיקונו. ראה ספרי הנ"ל, עמ' 122-129. לבירור פרשה זו במישור הפסיכולוגי הקדשתי את מאמרי על הנפש הבהמית, שבו אף הצבעתי על יתרונם של מלכי אדום – יתרונו של הדין – כפי שייגלה במלואו בעולם התיקון (ראה שם, עמ' 235-236, 239-242). זהו שרומו רש"י במאמר המצוטט לגבי יתרון שם ב"ן (עולם הנקודים שחרב) לגבי שם מ"ה בסוד 'אשת חיל עטרת בעלה' (מש' יב, ד). להלן נעסוק בסוגיה זו מאספקטים נוספים.

בשולי הערה זו אני מבקש להוסיף על הדיון שערכתי במאמר הנזכר בשאלת היחס בין תוהו לתיקון על-פי דרוש ארוך של רש"י שלא הבאתיו שם (לקוטי שה"ש, ט ע"ב, ד"ה ולבאר הטעם). רש"י נאחו בנוסח הלוריאני המוכר בדבר ריבוי האור וקטנות הכלים להסביר את 'שבה"כ דתהו'. לאחר השבירה מתחולל תהליך תיקון הדרגתי שעיקרו המעטת האור: 'תחלה נתברר מהכלים דתהו מה שנכלל בעולם האצי' ... ומה שלא היה יכול להכלל באצילות ירד

לבי"ע ונבררו שם, שנתגלו נשמות ומלאכים. מאי משמע 'מה שלא היה יכול להכלל באצילות? הווי אומר: מה שאורו גדול היה ורב מכדי שייכלל בכלים דע"ס דתיקון'! המסקנה ברורה: מעלתם של 'נשמות ומלאכים' גבוהה בשורשם מעולם האצילות המתוקן, 'ולכן', מוסיף רש"י ואומר, 'יש כח בהמלאכים' לשאת את הכיסא שעליו כמראה אדם, לאמור – להיות מצע להתגלותם של 'אורות וכלים דאצי'... לפי ששרשם מעולם התהו, ואורות דתהו גבוהים יותר מאורות דתיקון, שהרי התיקון הוא המעטת האור'. בהתאחות הכלים השבורים ובהתעלותם מנפילתם חוזרים שורשיהם, 'אורות דתהו', הם הם מלכי אדום, להיגלות בהם. התגלות זו של אורות התהו, שבהיוותרם ללא כלים נסתלקו לאחר השבירה אל 'עצמות המאציל', היא שמקנה להם, להויות התהו המבוררות (כמו המלאכים), עוז ותעצומות לשאת את הכיסא ואת האדם שעל גבו 'לבחי' עצמיות א"ס ב"ה, בחי' 'כי לא אדם הוא' (שמ"א טו, כט) ('אדם' מציין בהרמוניה של ג' קוויי ובאיוון בין זכר ונקבה שבו את עולם האצילות, ו'בחי' 'כי לא אדם' את שלמעלה מן האצילות – ואת שלמטה ממנה). המלאכים – והנשמות – מציינים את שכבר נברר מעולם התהו ונתקן. משום כך לא צריכה הנשמה תיקון לעצמה, וירידתה אינה לצורך עצמה, אלא נועדה אך להשלמת בירורה של הנפש הבהמית (דברים אלה אמורים בהדגשה יתרה לגבי בחינת הכתר שבנשמה, היחידה שבה). אולם לא כל התהו נברר ונתקן: המציאות הגשמית בגילוייה השונים עדיין ממתנת לגאולתה בפעולת הבירור של אדם, שבכוח הבהמה, בהיעשותה מוון לגופו, 'יוכל לומר אחד, ואהבת... ולהתפלל במס'ג'. תהליך בירור זה אמור לגבי כל המתירים באכילה, וכל שעשוי לשמש למצווה, כגון ציצית, תפילין, סוכה, לולב ושופר. אך מה יהא גורלם של הדברים האסורים כחיות טמאות, וכל שאינו ראוי לכל דבר שבקדושה? תיקונם של אלה הוא במצוות לא תעשה, שמכוונות אל 'דברים האסורים, ששרשם גבוה יותר מהדברים המתירים'. בנוסח זה חל ההיפוך הדיאלקטי הידוע בשיטת רש"י: 'מה שהוא גבוה יותר בשרשו כשנופל בבחינת שבה"כ נופל למטה יותר'. וכל-כך למה? ככל שהיו אורות התהו גבוהים יותר, כן רבים היו ועצומים מכדי שיכילום הכלים, וממדרגתם העליונה 'נפלו בכח למטה יותר'. יש שנשברו ונפלו ונתגלו בדמות המתירים באכילה, ו'מה שגבוה יותר בשרשו נפל למטה יותר' בדברים האסורים באכילה. זהו סוד קדימתה של הקליפה לפרי: לא קדימת זמן, אלא קדימת מעלה ברור, קובע רש"י, שלא 'הקליפה ממש' היא שקדמה לפרי, אלא האור האלוהי שנתלבש בה וְגַלָּה בתוכה הוא שמדרגתו גבוהה יותר ממדרגת הפרי. כגילוי נמוך, פגום ופסול בדיוטה התחתונה של המציאות הקליפה היא אך עדות לרום המדרגה, שממנה נשתלשה חיותה ונפלה. נוסח מופלג ביותר מצי"ע רש"י בהקשר זה לגבי ישמעאל ויצחק: עד שלא הופרש ישמעאל ונדחה כסיגי אברהם וקליפתו היה כלול בו, וביהשבר הכלים קדמה התגלותו לזו של יצחק כקדימת הקליפה לפרי או כקדימת מעלתו של האריה בהשוואה לשור, שהרי 'למעלה', במרכבה, פניו אל הימין ופני השור 'מהשמאל', ואילו למטה הוא 'חיה

על-ידי היפוכה ובירורה של הנפש הבהמית 'נעשה "יתרון האור" (קה' ב, יג) המפציע מן החושך.¹⁴² לכלל גילוי יסוד הקדושה שברע יגיע אדם בשעת התפילה - בעבודה שבלב, לכשיעיר את אהבת אלוהים הרוחשת בקרבו,¹⁴³ עד שגם היצר הרע יתגלה ב'כח המתאוה' שבו כ'רשפי אש שלהבת לדבקה באלהים חיים'.¹⁴⁴ אזי תהא לנפש האלוהית תוספת כוח ניכרת,¹⁴⁵ ובה יוכל אדם להתעלות לגבוהה שבמדרגות האהבה, ל'אהבה רבה' - היא היא העלייה היתרה שלאחר הירידה ומכוחה: משתתלהט הנפש 'באהבה עזה כרשפי אש שלהבת' לצאת ממסגר הנפש הבהמית, יעלה אדם ו'יגיע לבחי' "בכל מאדך" (דב' ו, ה) ... אהבה שלמעלה מהדעת, וזהו שאמר (איוב יב, כב): "מגלה עמוקות מני חושך ויוציא לאור צלמות", פי' שע"י שמגלה בלבו "עמוקות מני חושך", בחינת "הוי' אלקינו" מבחי' "ישת חשך סתרו" (תה' יח, יב) - ממילא נתהפך חשוכא לנהורא, "ויוציא לאור צלמות" - בחינת הרע שבנפשו שנהפך לטוב ... והנה בחי' אהבה רבה הנ"ל, בחינת "בכל מאדך", היא ביתר שאת ועזו, הגבה למעלה

טמאה. קדימת מעלתו של ישמעאל בשורשו משולה גם ל'שליא שמקפת לולד', ש'כשהיתה כלולה בהספה הוא נעלה יותר ואח"כ ע"י הבירור נפרדת וזורקין אותה'.

בדברים אלה, שיש להם העזה יתרה גם באופן השימוש בסמלים היסטוריים מובהקים - מתווה רש"ז את המבנה היסודי של שיטתו בכל מישוריה, ומציע גם את העיקרון היסודי בתורת הנפש שלו. הנפש הבהמית היא משיירי עולם התווה, וכוחה על כן גדול ורב. בירורה, שטרם נסתיים, אמור לבוא לכלל השלמה בפעולתה של הנפש האלוהית, שלא ירדה לעולם אלא למטרה זו עצמה. ומכיוון שבויקתה לדם ולגוף הנפש הבהמית היא המפגש של הנפש האלוהית עם המציאות הגשמית כולה (שאותה מזהה רש"ז עם קליפת נוגה) מתרחבת יריעת השפעתה של הנפש האלוהית, והיא נמצאת מבררת, מתקנת וגואלת בפעולתה - במאבקה עם הבהמית צרתה - עולם ומלואו.

142 לקוטי דברים, ל ע"א, ד"ה והנה כ"ו.

143 לקוטי במדבר, ג ע"ב, ד"ה להבין ביאור.

144 לקוטי דברים, לד ע"ב, ד"ה כי תצא; שם, לה ע"א, ד"ה והנה המלאכים.

145 לקוטי ויקרא, ב ע"א, ד"ה אדם כי יקריב - בהיפוכה של הנפש הבהמית זוכה גם האלוהית לעלייה בידי החיות הנושאות את הכיסא ואת דמות האדם מעליו. בסוד האיזון והריסון שבו מציין האדם את בחינת התיקון שבנפש האלוהית, ואילו בעלי-החיים בגבורתם (שמשמשים לו מאכל) - את הבהמית, שמקורה 'מחיות הקדש שבמרכבה', והיא 'נלקחה משמרי האופנים ושרשה מבחי' פני שור'. בהיכלל תוספת הכוח שבבעלי-החיים בהוויית אדם, והדיכוסומיה בין האנושי (באלוהיותו) לבין החייתי (ואם תמצא לומר: האנושי בחייתיותו) שוב לא מתקיימת - יתגבש עולמו האחדותי של התיקון וייגלה במלואו.

מאהבת הנשמה טרם בואה לעוה"ז, והיא באה דוקא על-ידי התבררות נפש החיונית וביטול הרע שבה, כמ"ש: "מגלה עמוקות מני חושך", ו"כיתרון האור מן החושך" דוקא ... וזוהו תכלית ירידת הנשמה בעולם הזה לברר וללבן הרע שבנפש הבהמית ב כ ד י ש ת ג י ע ל א ה ב ה ר ב ה ז ו', שמקורה במעלתה היתרה של הנפש הבהמית בשורשה, בחיוניותה הגדולה (שמתגלה באטראקטיביות היתרה של היצר הרע) ובעצמה הכבירה האצורה בה.¹⁴⁶ בתוספת אנרגטית גדולה זו תעפיל נשמת אדם בסערה השמימה, כשם שעל גבו של סוס יגיע אדם למחוז חפץ הרבה יותר רחוק מזה שאילו יישאוהו רגליו, ובמהירות גדולה לאין ערוך, ובלבד שהסוס ורוכבו ייעשו אחד בסערת הדהרה, בשאת הסוס את רוכבו המדהירו כרצונו (ולא ישתולל ויתפרע תחתיו).¹⁴⁷ בהיות רצון הנפש הבהמית לה' לבדו משובחות מידותיה יותר מאלה של האלוהית. בזה טמונה משמעותה העמוקה של התשובה החב"דית, שכל השיטה כולה - בתפיסתה הדיאלקטית, בעקרון הירידה צורך העלייה היתרה אשר בה - חתומה בחותמה: התשובה - תשובת היצר הרע אל הטוב - אינה 'על עבירות דוקא, אלא שצ"ל בכל אדם "כל ימיו בתשובה" (שבת קנג ע"א) להתקרב לה' בבחינת פב"פ, והיינו ע"י להפך הרצון והמדות מבחי' יש כו', והטעם בזה שע"י בירור מדות נה"ב נק' "טוב מאד" (בר' א, לא - ברמו לדרשת חז"ל המפורסמת בבראשית רבה ט, ה ו'ז) הוא משום שהמדות שבנה"ב מצד עצם מציאותן הן תקיפים וחזקים יותר ממדות שבנפש האלקית, כיתרון הגבורה בבהמה מבאדם'. רק בהתחברות שתי הנפשות יחדיו, תיכון האינטגרציה המלאה בין כוחותיו של אדם, וייווצר בעולמו הייחוד הפנימי, ייחוד

146 לקוטי דברים, לח ע"א, ד"ה כי תהיין לאיש. החושך מופיע במאמר זה בכפל משמעויות, שביניהן זיקה הדוקה ביותר: הוא מציינ גם את הרע שבנפש אדם וגם את מעמקה הלא-נדודים, כלומר - את בחינת היחידה שבהו הביטוי "ישת חושך סתרו" משמש בטקסטים קבליים לציון הכתר (ראה י' תשבי, משנת הוהר, א, עמ' קכא, וראה הערותיו וציוניו של ג' שלום לסעיף הראשון של ספר הבהיר במהדורתו: 1-4 pp. Das Buch Bahir, Darmstadt 1970), שהיחידה היא, כידוע, התגלמותו בנפש אדם. לעניין הויקה בינה לבין הנפש הבהמית, שרק מכוח התקיימותה בפועל יכול אדם להגיע למדרגת 'אהבה רבה', ראה לעיל, הערה 53. הגילוי של 'הויה אלהינו', שהוא תכלית בריאת אדם וירידת נשמתו, מציינ את התנסותו החווייתית העזה של האדם בנוכחות האלוהית (לקוטי דברים, ב ע"א, ד"ה ואתחנן) ואת המשכת ה'סובב' ב'ממלא' (שם, ט ע"ב, ד"ה והנה כללות; שם, טז ע"א, ד"ה ומעתה יש לבאר; תורה אור, ע ע"א, ד"ה והנה תכלית). המשכה זו לא יכולה להתקיים אלא ברדת אדם אל עמקי עצמו ובחשפו את רובדי המעמקים שבהווייתו עד שרצונה הטמיר של היחידה פורץ ומתגלה.

147 שם, ל ע"ב, ד"ה והענין כמ"ש סוס ורוכבו; שם, עא ע"א, ד"ה והענין כי הנה.

עושה פרי ומקיים תולדות, תולדותיה של קדושה מתפשטת, וברכה אלוהית המתגלה בכול. בירורן של מידות עולם התווה, מידות שלוחות־רסן ונטולות איזון, הוא סוד 'מיתוק הגבורות', לאמור - 'שהגבורות עצמן נעשים מתוקים, כמו עד"מ שממתיקים מאכל חמוץ - הרי גם הוא עצמו בחינת מאכל, רק שהוא חמוץ, ועתה ממתיקים אותו, ואז נעשה מרקחת ומשיב הנפש. כך בחי' מיתוק הגבורות שהם עצמן מתמתיקים, ואז הם מעולים ומשובחים יותר'.¹⁴⁸ שוב ושוב מופיעה בהקשרים אלה של תיאור העלייה היתרה שבתשובה הטעמת מרכזיותה של חוויית האהבה, שמדרגתה העליונה, מדרגת 'אהבה רבה', היא תכלית השתלמותו הרוחנית של אדם.

סוף דבר: מאבק הגדול של אדם, מאבק השתלמותו הרוחנית, הוא מאבק גילוייה של האהבה המסותרת בקרבו, שבהערתה תתלקח גם הנפש הבהמית באהבת אלוהים מופלגת. רק בהתפעלות גדולה זו תצא היחידה, שהיא בחינת הסובב (או המקיף), מחבינונה. או אז חורג אדם מגבולותיו של האימאננטי ומתעלה אל הטראנסצנדנטי, ואם תמצא לומר - אל הטראנסצנדנטי שבאימאננטי.¹⁴⁹ אבל לכלל עילוי מופלג זה שבהמשכת הטראנסצנדנטי וגילוי 'למטה' לא תוכל האלוהית של אדם להגיע אלא לכשתסתייע בכוחה היתר של הבהמית, צרתה מלכתחילה. כך הופכת העבודה

148 לקוטי במדבר, יט ע"א, ד"ה הנה ענין סה"ע. על המוטיב של 'טוב מאוד' בויקתו לרעיון כוחו היתר של בעל התשובה ראה שם, כח ע"ב, ד"ה זאת תנוכת המזבח; והנה הכח הזה (ופירוש הדברים במאמרי הנפש הבהמית, עמ' 242); שם, צג ע"ב, ד"ה והנה כתיב (ברצות האב 'להגביה ולעלות [ו] בנו הקטן אליו' הוא צריך להשפיל תחילה קומתו אליו, ואז מגביהו, ללמדנו, שאי אפשר לו לאדם להתכחש לרע ולהתעלם ממנו. תיאור דומה, שמבוסס גם הוא על הדיאלקטיקה של ירידה צורך עלייה יתרה, מצוי בספר יושר דברי אמת לר' משולם פייבוש מזבארז, מונקאטש תרס"ה, יא ע"ב-יב ע"א). וראה עוד תורה אור, לט ע"ב, ד"ה ועתה נבא לביאור; שם, מה ע"א, ד"ה והנה כתיב בכל לבנך.

149 לקוטי דברים, כז ע"א, ד"ה ומעתה יובן - 'ע"י שהאדם מעורר בנפשו גילוי בחי' יחידה שבו, ע"י נמשך ג"כ למעלה תשובה ה"א עילאה לגבי יו"ד, דהיינו עליית הכלים עד שיתגלה בהם התגלות אורות המקיפים בחי' סוכ"ע יושך בגילוי בחי' ממכ"ע'. בדרך כלל, נדרשת תשובה בווהר במשמעות שיבת הה"א התחתונה אל הווי"ו בעלה. אבל ר' אליהו די וידאש מדבר על שיבת הה"א העליונה אל הווי"ו (ראשית חכמה, אמ"ד תס"ח, שער התשובה, פ"ב, קכו ע"א). הה"א העליונה היא בינה, שבבחינת יכולת השכלתה והשגתה של המציאות המתבחנת מציינת את היש; ואילו הווי"ד היא חכמה, שבהבזק האינטואיטיבי שבה היא מציינת את האפשרות שמצויה לאדם להתייצב בהכרה מיסטית על-שכלית על גבול ה'אין' - בביטול השגתו ובאפיסת מחשבתו.

שבלב לתכלית בריאתו של אדם ולפועלו בכל ימותיו: 'להמשיך גילוי אלקותו ית' למטה בתוך לבבינו בכל יום מעט מעט, עד שיתהפך מן הקצה אל הקצה, מקצה הארץ הגשמית אל קצה השמים ושמי-השמים, מקצה ה'ממלא' אל קצה ה'סובב' ושלמעלה ממנו, או, כלשון רש"י, עד ש'יהא הלב הגשמי מתפעל' - שלא כטבע הגשמי, שאינו מתפעל וניעור, אלא מוטל, שקוע בתוך עצמו, כאבן דומם - ויימשך - גם הוא - אל הדבקות העליונה.¹⁵⁰ בהיפוך זה מתקיימת הטראנספורמציה המופלאה של הגשמי בהיעשותו רוחני, ואם תמצא לומר - של המציאות הקונקרטיית בהתממש היסוד האלוהי שבה. בהתלקח גם הלב הגשמי - שלא כטבעו - באהבה הגדולה, מתגלה כבוד האל בבחינת 'מלוא כל הארץ', עולמו של אדם, שמן האדמה נברא ועפר הנהו, והאימאננטי, שהיה חבוי ונסתר בגשמי, מתעלה להיגלות כישות טראנסצנדנטית, קדושה המתפשטת בעולמות כולם.

מאבקו של אדם קשה ומפרך. כל יום טומן בחובו מלחמה חדשה, ו'ולפיכך אין חיותם שוה, שזה חי יותר וזה חי פחות,¹⁵¹ והכל תלוי לפי ערך המלחמה שצריך ללחום עם נפשו הבהמית לפי חלק הרע שבה כמה שנים שצריך ללחום עמה,¹⁵² - עד שתתהפך כולה קדושה (במלחמה זו - כל שיצרו גדול, גדול מחברו, אם אכן יעלה בידו לחולל את ההיפוך הנכסף). הנפש הבהמית, שקשה היא, עזה ותקיפה משורש גבורותיה, זורמת בעורקי חיותו של אדם ומתפשטת גם במוחו.¹⁵³ הנפש האלוהית מצדה מתייגעת לפרוץ אל תוך הלב האטום, עירו הבצורה של הרע, ולהצית בו את תבערת הקדושה. בשל השפעתה הגדולה של הנפש הבהמית על כל איבריו ופרקיו של אדם צריכה הנפש האלוהית לנהוג זהירות יתרה: יריבתה אינה מסתפקת בחלקה (והרי זה טיבו של הרע, שהוא לעולם תובע עוד ועוד לעצמו), אלא מגיחה מתוך (חללו השמאלי של) הלב ומנסה ללכדה ברשתה, וכוחה הולך ורב 'בהמשך הזמן ... באכילה ושתיה ושאר ענייני עוה"ז'.¹⁵⁴ עצם הווייתו הבשרית-דמית של אדם מסייעת אפוא בידה סיוע גדול. מאבקו של אדם הוא, בעצם, מאבקו נגד נטייתו שלו, בחינת 'יש',

150 לקוטי דברים, פח ע"ב, ד"ה ה' לי בעוזרי. להרגשת המלחמה היום-יומית ראה, למשל, שם, לה ע"ב, ד"ה כי תצא.

151 השווה דברי ר' נחמן מברסלב הנמסרים מפי ר' נתן תלמידו בלקוטי הלכות שבסוף ספר סיפורי מעשיות, ניו-יורק תש"ט, יז ע"א.

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

153 ס"ב, פ"ט, יג ע"ב.

154 שם, פ"ג, יח ע"ב. אופן השימוש שעושה אדם בענייני העולם הזה ובקנייניו, שהם כולם מקליפת נוגה, הוא שקובע, אם הנפש הבהמית תיגלה כנקודת מפגש בין קליפה זו לקדושת

להסתגר - על-פי חוק ה'טבע' - בתוך עצמו ולהתכנס במחיצותיו. הוא נתבע להסתער, חזור והסתער, ללא לאות, על חומת הלב הבצורה, עד שבגילוי יסוד האש תהיה כולה לשרפה.

בדברים אלה מתגלה שוב ושוב מעמדה המרכזי של האהבה הגואלת. האהבה היא ביטול הישי' וקיומו כאחד, וזהו סודו של הסנה הבוער ואיננו אופל: 'אע"פ שהאש שורפת את הסנה היינו שיומשך רשפי אש האהבה בנש"י ולהיות ביטול היש, עכ"ז אינה אוכלת ומכלה אותם ממציאותם ח"ו, כ"א אדרבה שזהו הביטול הוא עיקר החיות'.¹⁵⁵ באהבה הקדושה מתקיים - לפי שיעור התלקחותה - המפגש בין הגשמי (הנפש הבהמית והגוף) לבין הרוחני (הנפש האלוהית) שבאדם, ובהתרחש בה - ומכות התעוררותה - הטראנספורמאציה של הגשמי שנעשה רוחני (= תשובה), זוכה האדם ליתרון מעלתו הגדולה בהיכון בו אחדות הבשר והרוח. בכוח האהבה המתלהטת עד כלות הנפש, מעבר למה שתוכל הנפש שָׁאֵת (בהשגתה), יכול האדם לפלס לעצמו נתיב אל תוך לבו, לשרוף את ערלתו ולמלאו קדושה לאין שיעור. בכוח האהבה המאחדת יתחברו שכל ומידות יחדיו,¹⁵⁶ וקומתו הרוחנית של האדם תיכון בשלמותה. בכוח

הנפש האלוהית, או שמה תהא זו נקודת מחלוקת, והאדם ישתקע בהכרעותיו בטיט היוון של גשמיות גוברת.

155 לקוטי במדבר, מה ע"ב, ד"ה ענין התכלת. הסנה מציינ את ישראל - שמו"ר ב,ה. חטאם של המרגלים היה בחששם מפני קדושה יתרה, שישראל לא יוכלו הכילה, עד שיתבטלו ממציאותם לגמרי'. הם לא הבינו את סוד הקיום שבביטול, את משמעותם העמוקה של ח י י ד ב ק ו ת, ואם תמצא לומר - את משמעותה של דבקות שמרבה חיים ושפע של ברכה אלוהית (שם). יסודו של הנוסח המובא ('הביטול הוא עיקר החיות') הוא, בוודאי, במנחות צט ע"א-ע"ב, ומשם נתגלגל לידי השבתאים (ראה, למשל, ג' שלום, מחקרים ומקורות לתולדות השבתאות וגלגוליה, ירושלים תשל"ד, עמ' 246. וראה שם, עמ' 37).

156 התכללות המידות - לבל תהיינה כ'ענפין מתפרדין' והיפעלויות עוות ובלתי-מרוסנות, אלא תפעלנה בהרמוניה שיסודה הכללת שמאל בימין - היא מכוח המשכת המוחין (לקוטי במדבר, פז ע"ב, ד"ה והנה שרש התיקון), שמגלמים עיקרון של איזון וריסון בעולמו של אדם. בהתכללות זו באים לידי ביטוי אמאציו הרוחניים של האדם לכונן בקרבו את אחדות הניגודים של המוח והלב, שהם, בעצם, שני הפכים, 'כמו שאנו רואים שברשפי אש הלב מתמעט המוח, ר"ל ההשגה ועומק ההתבוננות, ובמוח מתמעט אש הלב' (שם, פח ע"א, ד"ה והנה כמו). בהתלקחות אמוציונאלית עזה נחלש היסוד הראציונאלי כעיקרון מנחה ומכוון, ולא מתקיים תהליך של עיון ושקול דעת מעמיק, וכן להפך: הגברת היסוד העיוני כרוכה מיניה וביה בהתמעטות 'אש הלב' וריגושיו. תהליך ההתכללות במשמעותה העמוקה מכוון להכללתה של

הערתה של האהבה מפנימיות הלב יתעלה אדם לכלל גילוייו של הרצון העליון, בחינת היחידה שבנפש, ומלכות-שמים תיוודע גם בקרבו. בכוח האהבה יצטרף הלב ויודרך ככלי מתוקן ושלם לקלוט 'אש שלמעלה' אשר בוקעת ממעמקיו.¹⁵⁷

הנפש הבהמית (שהלב הוא תחומה ומשכנה) באלוהית יריבתה (שהמוח מקומה וגילומה), וזה, לאמתו של דבר, פשרו של הציווי הספיריטואלי המרכזי שנצטוו בו אדם לפי תורת הנפש של חב"ד, הווי אומר - לעשות לשלטונו של המוח על הלב, עד שגם זה יתרון ויתפעם בדבקותו באלוהים חיים. רק לכשיוכלל שמאל בימין, מידותיה של הנפש הבהמית תתבררנה להיבטל במידותיה של האלוהית, ויצה"ר 'ישוב ... ממש לאהבת ה'" - ייכון השלום בנפשו של אדם (שם, פו ע"ב, ד"ה וענין השלום).

157 בביקורתו על תפיסת הדתיות של קארל יונג טוען ויקטור פרנקל (האל הלא מודע, ירושלים ותל-אביב תשמ"ה, במיוחד עמ' 66-69) בנימה פולמוסית חריפה, שדגם הדתיות היונגיאנית הוא דגם בלתי-אישי, אינסטינקטואלי ביסודו, כשמכות פעולתם של ארכיטיפים אוניברסאליים של דתיות הטבועים בתת-מודע הקולקטיבי 'נדחף' אדם אל אלוהים. טענתו היסודית של פרנקל היא, שדתיות אמיתית היא פרי הכרעה אישית ביותר, מודעת על-פי עצם מהותה, כשאדם ניצב מול אלוהיו כבן-חורין מצד אחד ומתוך תודעה עמוקה ביותר של אחריות מצד שני. מבלי שנכניס ראשנו בין הרים אלה נוכל לתת בתורת חב"ד, כפי שהכרנוה כאן, מסימני שתי הגישות הללו גם יחד: מצד אחד מדברת תורה זו על ערגת נפש טמירה, החבויה במסתרי הניצוץ האלוהי שבנפש אדם. ערגה זו, רצונה התת-מודע והלא-מודע מלכתחילה של הנפש להתיתחוד ייחוד גמור בהויה האלוהית, היא בחינת 'טבע', טבעו האלוהי של האדם. היא קיימת אפוא בפנימיות לבו של כל אדם כאהבה מסותרת, ואיננה פרי תהליך מודע של הכרה בסוד עולם ואדם. יסוד ההתעוררות הדתית הוא אפוא בדחף ראשוני, כללי (כלל-יהודי). אולם לא די לה לחב"ד בהשתוקקות ראשונית זו, שבראשוניותה, בעודה רוחשת בנקודתה הפנימית של הנפש, אדם כלל איננו יודע אותה, והיא שרויה מעבר לכל אפשרות של התנסות והרגשה. חב"ד תובעת מן האדם להוציא את תעלומות האהבה לאור עולם, כלומר - להביא להתלקחותה המודעת מכות פעילותו החופשית של האדם כבן-חורין, תהר אחר המשמעות האלוהית, המושגת והמודעת, של הקיום האנושי (של הקיום בכלל), וניעור לבקוע מתוך קליפת לבו או להבקיע לעצמו נתיב אל שמעבר לה. רק בהכרעת רצון מודעת, שהיא אישית עד מאוד, יכולה להתקיים באדם החתירה אל הבלתי-מודע, אל הטמיר והנעלם, אל האלוהי.