

יהושפט נבו

אדם מול בוראו במשנת ר' אהרן מקארלין

חסידות קארלין היתה חסידות ליטאית. מייסדיה היו ר' אהרן הגדול מקארלין ור' שלמה מקארלין. ר' שלמה היה אחד מתלמידיו של המגיד ממזריטש. כשיסד ר' אהרן את בית מדרשו בקארלין, היה ר' שלמה אחד מתלמידיו המובהקים ויחד היו נוסעים למזריטש. עם פטירתו של ר' אהרן בשנת תקל"ב נעשה ר' שלמה ראש לחסידות קארלין, ועמד בראש החסידות הליטאית. ר' שלמה העמיד את החסידות על התלהבות בתפילה, ויצר את "התפילה הקארלינית", הידועה עד היום.¹ ר' אהרן הגדול לא השאיר דברים בכתב. נכדו שנקרא גם הוא ר' אהרן מקארלין כתב ספר בשם "בית אהרן", שיצא לאור בבראדי תרל"ה, בפיעטרקוב תרע"ד, בברוקלין תשט"ז, בירושלים תשכ"ה ותשס"ו, והוא עניינו של מאמר זה.

השכינה ומעמדה

חז"ל לימדונו: "אמר ר' שמואל בן נחמן: בשעה שברא הקב"ה את העולם, נתאוה שיהא לו דירה בתחתונים כמו שיש בעליונים".² אולם כאשר האדם חטא, נאמר במדרש, סילק הקב"ה את שכינתו לרקיע. דברים אלו מלמדים כי הקב"ה השרה את שכינתו, את מהותו האלוקית, בעולמנו השפל. נושא זה נידון בהרחבה רבה בקבלה ובחסידות,³ אולם ניתן לעמוד על הבדל עקרוני בין הגישה הקבלית לזו החסידית.

- * לעי"נ הרב ציון עזרא גבאי ז"ל שהקדיש את חייו לחינוך ילדי ישראל.
- 1 יי אלפסי, אנציקלופדיה לחסידות, ירושלים תשס"ה, עמ' תשטו. וראו עוד יי ישראל (קולא), בית קרלין סטולין, תל אביב תשמ"א, עמ' קנה-רלד; יי היילפרין, "יחסו של ר' אהרן הגדול מקארלין כלפי משטר הקהילות", ד' אסף (עורך), צדיק ועדה, ירושלים תשס"א, עמ' 153-159.
 - 2 תנחומא מהדורת אשכול תשל"ה, נשא טז, עמ' תרפת. ראו עוד א' דהן, "דירה בתחתונים" – משנתו המשיחית של ר' מנחם מנדל שניאורסון", עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ו, עמ' 13-18.
 - 3 ראו ג' שלום, "השכינה" – פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשמ"א, עמ' 269-277.

לפי ההשקפה הלוריאנית, נסוגה האלוקות אל מסתרי עצמה והותירה חלל פנוי בתוך תוכה, ובתוך חלל זה נברא העולם. אולם האל עצמו נסתר ונעלם.⁴ החסידות, לעומתה, הדגישה את הנוכחות האלוקית בעולם. כלומר לא צמצום בכיוונו הלוריאני, המבוסס על הסתלקות האלוקות וריחוקה, אלא מציאות אלוקית הקיימת בכל מקום, אם כי באופן נסתר ונעלם.

נמצא שבקבלה הלוריאנית האדם המבקש את האלוקים ימצאנו מחוץ לעולם, הגם שהוא דואג לעולם ומשגיח עליו, ואילו בחסידות מבקש האלוקים ימצאנו קרוב ונוכח בכל מקום בעולם.

כך אנו מוצאים בדברי המגיד ר' דב בער ממזריטש, שהחיות האלוקית שרויה בכל נמצא והיא יסוד קיומו: "מלוא כל הארץ כבודו ולית אתר פנוי מיניה, ובכל מקום הוא אלוקות".⁵ וכן בדברי תלמידו, ר' זאב מזיטומיר: "כי כלל זה נקוט בידך ואל ימוט מנגד עיניך אפילו כמעט רגע, שאין שום דבר בעולם שלא יהיה שם התלבשות השכינה [...] השוכנת בתוכם להחיותם, כי בהעדרה – לאפס ותוהו נחשבו".⁶ לאמור, נוכחותו של אלוקים בכל מקום ובכל דבר בעולם היא המחיה אותו והיא תנאי לקיומה של כל הוויה במציאות. וכך כותב ר' אהרן מקארלין: "צריך האדם לידע כי בכל דבר שיש בעולם יש בו אורו של הקב"ה וחיותו, כי בלא זה, לא היה קיום לאותו דבר. וצריך להעלות הכל לקב"ה, הן כל דבר מצוה והן דבר הרשות, יש בזה פנימיות התורה וחיותו של הקב"ה".⁷

אולם יושם לב לכך שאין נוכחות זו קיימת בתודעתם של רוב בני האדם, והיא נסתרת מעיניהם. נמצא שהנוכחות האלוקית הנסתרת היא המהות האמתית של היקום, אלא שהיא נסתרת בלבושה הגשמי. על האדם מוטלים המשימה והייעוד לחשוף ולגלות מציאות זו של הנוכחות האלוקית ולהוציאה מחביונה, כדי שתאיר על עולם ומלואו. בכך מעלה האדם את היקום כולו לדרגה גבוהה ומבטל את המחיצות שבין התחום הארצי לתחום האלוקי.

זאת ועוד, בתיאור הנוכחות האלוקית בעולם אנו עדים לשני היבטים שונים: מחד גיסא, זוהי נוכחות המקיימת את העולם, אולם מאידך גיסא, זוהי גלות בעבור השכינה, שכן מקורה בעולמות עליונים והיא שורה בפועל בעולם השפל. יתר על כן, מודגש שאם השכינה שרויה בהרמוניה ומחוברת אל מקורה

4 ראו על כך בהרחבה, צ' קויפמן, בכל דרכיך דעהו, רמת-גן תשס"ט, עמ' 72–77, 90–96.

5 מגיד דבריו ליעקב, ירושלים תשל"ו, עמ' 240.

6 אור המאיר, ב, ירושלים תשנ"ה, עמ' סא.

7 ר' אהרן מקארלין, בית אהרן, ירושלים תשס"ו, עמ' 126.

העליון, היא שרויה בעולם התחתון כמקור השפע, אולם אם היא איננה מחוברת למקורה העליון הרי שהיא בגלות. הפעולות שאדם פועל באלוקות באמצעות קיום המצוות הן תהליכים המסייעים לאלוקות. כיוון שהעולם כולו הוא חיות אלוהית, אם נשתמש בחיות זו בדרך שאיננה נאותה היא תתעוות, והחיות האלוהית לא תתגלה במלואה. כיוון שהעולם כולו הוא הוויה אלוהית המתפשטת בתוכו, הרי שהאדם מסייע במעשיו לאלוקות להתפשט בעולם, וכיון שהאדם הוא המגלה את הנוכחות האלוהית בעולם, נמצא שיש במעשיו משום סיוע, כביכול, לאלוקות, היינו לחיבור השכינה עם מקורה, ובעקבות חיבור זה, זוכה האדם לשפע השופע עליו ועל העולם כתוצאה מהחיבור הנאות.⁸

יש לציין, שבעניין השכינה השרויה בעולמנו או הגולה ממנו יש סתירה פנימית. בהעלאתה לצור מחצבתה, לפי הגישה החסידית, אין הכוונה להוציאה מעולמנו, שהרי אז מרוקנים את העולם מקדושה. העלאתה לצור מחצבתה היא אפוא גילוייה בעולם הזה. אולם עם זאת, התפשטותה בעולם הזה תיתכן רק כאשר היא מחוברת לצור מחצבתה העליון. לפיכך, אם אדם מונע מהשכינה את חיבורה לעולמות עליונים, הוא ממילא מגרש אותה גם מעולמנו. הגם שכל ראשי החסידות, תלמידי המגיד ממזריטש, שווים ברעיון שהאימנציה האלוהית שרויה בעולמנו, מחיה אותו ומפעילה אותו, יש גם הבדלים וריאנטים בין הגישות השונות. לדוגמה, ר' אלימלך מליז'נסק מדגיש את צער גלות השכינה. על הפסוק "ויחי יעקב בארץ מצרים שבע עשרה שנה" (בראשית מז, כח) הוא כותב: "מצרים לשון מיצר ים, דהיינו, על ידי שהיה מצער עצמו על גלות השכינה הנקראת ים, על ידי זה היה לו חיות, שהיה מתדבק בבורא יתברך".⁹

8 לנושא זה, ראו עוד י' וויס, "חסידות של מיסטיקה וחסידות של אמונה", מ' פייקאז' (עורך), מחקרים בחסידות ברסלב, ירושלים תשל"ה, עמ' 88-90; ג' שלום, "רעיון הגאולה בקבלה", דברים בגו, תל אביב תשמ"ב, עמ' 191-216; ר' אליאור, "לדיאלקטיקה של שלימות וגילוי", דעת 9 (תשמ"ב), עמ' 13-24; הנ"ל, "תורת הצמצום", תורת אחדות ההפכים, ירושלים תשנ"ג, עמ' 79-89; הנ"ל, "טרנסצנדנציה ואימנציה", שם, עמ' 90-91; הנ"ל, "יש' ואין' – דפוס יסוד במחשבה החסידית", מ' אורון וע' גולדרייך (עורכים), משואות – מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל מוקדשים לזכרו של פרופ' אפרים גוטליב ז"ל, ירושלים תשנ"ד, עמ' 53, 74; הנ"ל, חירות על הלוחות, תל אביב תש"ס, עמ' 101-107; צ' קויפמן, שם, עמ' 85-162; ר' אליאור, "בין 'התפשטות הגשמיות' לבין 'התפשטות האהבה גם בגשמיות'", ד' אסף (עורך), צדיק ועדה, ירושלים תשס"א, עמ' 468-476.

9 נועם אלימלך, ירושלים תש"ך, עמ' כז.

מ' פייקאזי¹⁰ מציין ש"בדרשותיו של ר' אלימלך מליז'נסק מרושתת השקפה צדיקית גלותית מובהקת, שבה קלועים יחד ולחוד מעמדה של הגלות ויעודו של הצדיק בתוכה, התנגדות ליומרות משיחיות אקוטיות והוראות שלא להחציף פנים כלפי השלטונות, אלא להתייחס אליהם בהכנעה". אולם נראה לנו שר' אלימלך אינו מתייחס לגלות כאל מצב חיובי, אלא להפך. הגלות היא מקום הטומאה וכורח המציאות, דבר שבדיעבד, ואיננה מצב רצוי. יתר על כן, הגלות היא הכנה לחיי טהרה בארץ ישראל, כפי שהוא כותב:

אבל בודאי מי שהוא עומד בחו"ל, דהיינו, שהוא עדין לא נתקדש כלל, והוא מלא מחשבות זרות ותאויות וגשמיות, בלתי אפשרי שתעלה תפילתו לפניו ית'. והנה כשהיו ישראל במצרים, מקום הטומאה, ונתגשמו מאד מחמת צרות עול שעבוד וסבלות מצרים, בלתי אפשרי היה שתעלה צעקתם לפני השי"ת ב"ה, ולכן אמר השי"ת "וארד להצילו מיד מצרים ולהעלותו אל ארץ טובה וכו' ", ר"ל שאעלה אותם ואביא אותם אל קדושת ארץ ישראל.¹¹

לעומת ר' אלימלך, המטעים את גלות השכינה ואת צער השכינה, וכמוהו ר' אפרים מסדילקאב,¹² גישתו של ר' אהרן מקארלין שונה. אמנם גם הוא מדגיש את רעיון האימנציה האלוקית השורה בכל דבר ומחיה אותו, אולם דומה כי התבטאויותיו אופטימיות הרבה יותר, ואין עניין צער גלות השכינה טורד את מחשבתו כמו את האחרים מבני תקופתו. כך אנו קוראים בספרו:

כי קדושתו של הקב"ה מתפשטת בכל העולם, מרום רקיע עד תהום ארעא. ולזה כתיב "והנה אופן אחד בארץ אצל החיות" (יחזקאל א, טו), כי כולם חיים מחיות הקודש של הבורא ב"ה [...] כי באמת אין לך דבר קטן שבקטנים שלא נמצא בו חיות ואורו של הקב"ה [...] כי באמת החיות של הקב"ה אינו נפסק לרגע אחת, רק הולכת ונובעת תמיד ונותנת חיים לכל אחד.¹³

10 "מעמדה של הגלות", ההנהגה החסידית – סמכות ואמונת צדיקים באספקלריית ספרותה של החסידות, ירושלים תשנ"ט, עמ' 154.

11 נועם אלימלך, לב ע"א.

12 ראו במאמרי "הגותו החסידית של ר' אפרים מסדילקאב", מועד – שנתון למדעי היהדות, מכללת בית ברל יט (תשס"ט), עמ' 131.

13 בית אהרן (לעיל הערה 7), עמ' 99.

תיאור הנוכחות האלוקית בעולם מובא בדברי ר' אהרן בביטויים של רוממות ותחושת התעלות. חיות הבורא המחיה את העולם נקראת "אורו של הקב"ה", והיא אף מתוארת כ"הולכת ונובעת תמיד ונותנת חיים לכל אחד", היינו אין זו רק חיות אלוקית קיימת וסטטית, אלא חיות אלוקית ההולכת ומתגברת. זאת ועוד, אין היא חיות המצויה בכל דבר ודבר, כלשון המקובלת על רבים, שיש בה קונוטציה של ריחוק, אלא זוהי חיות המחיה כל אדם ואדם ומצויה אצלו באופן פרטי. עוד כותב ר' אהרן:

וכמו כן בעשיית המשכן נתגלה אורו והיה בשלימות כמו שהיה בעת בריאת העולם והיה ה' שוכן בקרבנו [...] והיה מחוייב כל אדם לידע שהוא משכן ה' ובו מרומז כל בנין העולם [...] ומחוייב לראות לתקן הכל ולפרוש עצמו מתאוות עולם הזה יג' מכילין דרחמי.¹⁴

גם כאן מדגיש המחבר את הקשר האישי שבין השכינה ובין כל אדם ואדם באופן אישי. יתר על כן, המחבר מציין: "ובו מרומז כל בנין העולם", כלומר מוטעמת אחריותו האישית של כל אדם לגורל העולם ולקיומו, כפי שכותב הרמב"ם:

לפיכך צריך כל אדם שיראה עצמו כל השנה כולה כאילו חציו זכאי וחציו חייב. וכן כל העולם חציו זכאי וחציו חייב. חטא חטא אחד, הרי הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף חובה וגרם לו השחתה. עשה מצוה אחת – הרי הכריע את עצמו ואת כל העולם כולו לכף זכות וגרם לו ולהם תשועה והצלה.¹⁵

ר' אהרן מתגלה לפנינו לא רק כהוגה דעות וכתיאולוג תיאורטי, אלא אף כבעל גישה חינוכית, המשלבת בין ההסבר הפילוסופי ובין הדרישה ליישמו כחובה דתית בחיי המעשה.

הרעיון שהשכינה שורה בעולם הזה הופך בדברי ר' אהרן למנוף חינוכי מוסרי אדיר, בהטעימו את הקשר האישי של כל אחד ואחד עם שכינת עוזו של הקב"ה השורה בתוך פיו, ואת אחריותו האישית וחובתו לדאוג לטהרתו בעקבות זה. בנידון זה כותב ר' אהרן:

"בפיך ובלבבך לעשותו" (דברים ל, יד): כי לא בשמים היא – שכינת עוזו, שהקב"ה השרה שכינתו בתוכינו, בפיות עמך בית ישראל [...] שהשכינה

14 שם, עמ' 126.

15 הלכות תשובה ג, ד.

שורה בתוך פיו של אדם. וכשמטהר עצמו לדבר בקדושה ובטהרה, להסיר כל המסכים והמקטריגים המבדילים שמונעים את האדם מלדבר דיבור באמת לפני הקב"ה, שזהו מעיקים לשכינה השורה בתוך פיו, וזהו ושביר עול הגוים מעל צוארנו – זהו המקטריגים והמסכים המבדילים שעל הקול והדיבור של אדם מפני חטאיו, שאינו יכול להוציא דיבור קדוש מפיו.¹⁶

איתערותא דלתתא

הקב"ה ברא את האדם מעפר מן האדמה ומנשמה החצובה מגנזי מרומים. האדם הוא אפוא יצור המורכב משני עולמות, המייצג את התחום האלוקי עלי אדמות, ואת עולמנו – כלפי מעלה. הקשר בין העולמות בא לידי ביטוי בשפע השופע מגובה לעולם התחתון, ובהעלאה שמעלה האדם את התחום הגשמי של עולמנו למקורו המקודש. אולם אין השפע השמימי יורד מאליו סתם כך. בשמים מצפים מהאדם שיעורר במעשיו ובהתנהגותו את השפע שירד לעולם. התעוררות זו, המכונה איתערותא דלתתא, כוללת גם את העלאת התחום הארצי הגשמי למקורו השמימי. על תנועה זו סטרית זו ממונה כאמור האדם, וזה גם ייעודו עלי אדמות. המחבר עומד על הקשר הזה שבין שני העולמות:

כי ישראל מוסיפין כח בפמליא של מעלה. ובאמת הקב"ה בעצמו אינו צריך לקדושתינו, רק מחוייבים אנחנו לקדש החלק אלוק ממעל שיש בנו, שזה הוא קדושתו של הקב"ה. צריכים אנחנו לקדש אותו, כי זה נתעלה על ידי מעשה התחתונים ואחר כך משפיע הקב"ה קדושתו עלינו. כי בתחילה צריך להיות אתערותא דלתתא, אני ה', היינו יחוד, יחוד קוב"ה ושכינתיה.¹⁷

בדבריו אלו נותן ר' אהרן את דעתו לשאלה המתבקשת: מדוע זקוקים העולמות העליונים לאיתערותא דלתתא? מה תועלת יש להם ממעשי האדם השוכן בעולם השפל? באמת, אומר המחבר, אין הקב"ה זקוק לאדם ולא למעשיו. האדם עצמו, בהיותו בעל נפש אלוקית, זקוק לקדשה ולשומרה בקדושתה האלוקית. באמצעות שמירה זו זוכה האדם לשמור על הקשר עם בוראו וכך הוא גם משמש "כלי" ראוי והגון לקבלת השפע השמימי השופע, שלא

16 בית אהרן (לעיל הערה 7), עמ' 261.

17 שם, עמ' 305.

ילך לאיבוד. כל זה מותנה בייחוד קוב"ה ושכינתיה. היינו, בחיבור השכינה שעלי אדמות עם מקורה האלוקי, חיבור המפרה וגורם לירידת השפע. יתר על כן, המחבר איננו מסתפק בכך, אלא מסביר גם את התהליכים הפנימיים המתרחשים בזיקת הגומלין שבין שני העולמות, את תרומת האדם לתהליך ואת עזרת השמים שהוא זוכה לה. אמנם דורשים מהאדם איתערותא דלתתא, אולם אין סומכים על יזמתו, וקודם להתעוררותו מעוררים ומעודדים אותו מהשמים:

ונוכל לומר, כי הקב"ה אינו צריך לקדושת התחתונים, רק שהחלק אלוך ממעל שיש לנו למעלה, צריכים אנו לקדש אותו. ולזה צריכים אנו מקודם עזר מהקב"ה לקדש אותנו, הגם שזה ידוע, שמקודם צריך להיות איתערותא דלתתא. עכ"ז מתחילה מראים לו האור והקדושה מן השמים. וכשרואה את האור, אזי מעורר את לבו באתערותא דלתתא.¹⁸ מדברי המחבר עולה כי דרך ההתנהלות של השמים עם האדם מהולה בחסד ובהתחשבות:

הגם שצריך לראות שיהיה מתחילה איתערותא דלתתא, אף על פי כן מראים לו תחילה קדושתו ואורו מלמעלה, ואחר כך נוטלים ממנו ומכסים הקדושה והאור ממנו, בכדי שייגע ויטרח את עצמו בקיום מצוותיו של הקב"ה, עד שיבוא ויגיע לאותו האור והקדושה שהראו לו מקודם. וזה שאמר במדרש אני מקדש את ישראל וישראל מקדשים אותי, היינו, שמביאים הקדושה והחיות של הקב"ה לזה העולם בכל עת.¹⁹

נמצא שלאדם יועד התפקיד לקשר בין העולמות. האדם המהווה חיבור בין גוף לנפש, בין האלוקי והגשמי, הוא החוליה המחברת את עולמנו עם העולמות העליונים. קשר זה כפל פנים לו. מדובר על העלאת התחום הגשמי וקידושו, על חיבור העולם השפל אל העולמות העליונים, מחד גיסא, ועל החיבור בין השכינה, היא הנוכחות האלוקית בעולם, ובין צור מחצבתה בעליונים, מאידך גיסא.

לצורך ביצוע ייעוד זה ניתנו לאדם, שבספרות החסידית הכוונה דווקא ליהודי, הכלים המתאימים בדמות תורה ומצוות. זאת ועוד, תפקיד זה הוא

18 שם, עמ' 145.

19 שם.

נכבד וקשה כל כך, שאין מחייבים את האדם למלאו. הדבר תלוי ברצונו ובבחירתו החופשית. אולם הגם שאין האדם כפוי לכך, הוא זוכה לסיוע משמים. לשם כך, סבור ר' אהרן, גנז הקב"ה את אור היום הראשון, כפי שידובר בפרק הבא.

גניזת האור שנברא ביום הראשון

בבראשית א, ד נאמר: "וירא אלוקים את האור כי טוב, ויבדל אלוקים בין האור ובין החושך". אומר על כך המדרש: "כיון שנסתכל הקב"ה בדור המבול ובדור הפלגה וראה שמעשיהם מקולקלים, עמד וגנזו מהן [...] ולמי גנזו? לצדיקים לעתיד לבוא".²⁰ אף שהמדרש איננו ברור כל צרכו, יתרונו הוא בכך שהוא עונה על קושי בפסוק: וכי לולי ראה אלוקים את האור שהוא טוב לא היה מבדיל בינו ובין החושך? תשובת המדרש היא שאכן כך. רק משום שהאור טוב הבדילו ה' מהחושך וגנזו לצדיקים. אולם עדיין קשה: וכי רק אחרי בריאת האור ראה אלוקים שהוא טוב, ולפני בריאתו לא ידע? שאלה זו העסיקה כנראה את המחבר אשר עוסק בה בספרו במקומות רבים, מה שלא מצינו אצל כותבים אחרים בעולם החסידות מבני דורו. לדעת ר' אהרן:

וכך עניין גניזת האור. והיכן נגנז? בתורה ובמצוות. ומזה האור נצמח כל הקדושות וכל הברכות וכל ההשפעות, הכל נצמח מזה האור. ולכן אין לך כל עובדא ועובדא שישראל עושים שלא יהיה בו חיות ה', והוא האור הגנוז. ולכך בכל דבר שישראל עושין יש בו מצוה, ועל ידי המצוה הוא התגלות האור הגנוז.²¹

לפי האמור נראה, שאין האור הגנוז מיועד לצדיקים לעתיד לבוא בלבד. אור זה נברא לצורכם של צדיקי הדורות והוא גנוז בתורה ובמצוות. היינו הוא מצוי, אבל בהסתתר ובהיעלם, אך גם בהסתרו הוא פעיל והוא החיות המחיה והמפעילה כל פעילות של קדושה של עם ישראל. יושם לב לתנועה הדו-סטריית הקיימת כאן: מחד גיסא, האור קיים בהסתר ועומד ברקעה של כל פעולה דתית, אבל מאידך גיסא, פעילות זו של ישראל בקיום תורה ומצוות היא הגורמת לגילוי בעולם.

20 בבלי, חגיגה יב ע"א; בראשית רבה יג, ו.

21 בית אהרן (לעיל הערה 7), עמ' 239. וראו גם ב' הוס', "תפישת גניזת האור בספר כתם פז לר' שמעון לביא, בהשוואה לתורות הצמצום הלוריאניות", מחקרי ירושלים במחשבת ישראל י (תשנ"ב), עמ' 361-341.

זאת ועוד, המחבר מטעים, כי גילוי האור הגנוז, היינו גילוייה של האלוקות המסתתרת בכל תחום בעולמנו, היא משימתו של האדם בחייו:

מתחילה ברא את העולם האור הגדול שלו, כמו הגרעין השלם, ואחר כך גנוז בכדי ששיגו אותה כל אחד ואחד על ידי הכנה רבה ויגיעה שלו, ועובדא ומילולא ורעותא דלבא בתורה ומצוות שעושה בזה העולם, יוכל להשיג מעט אור הגנוז וילכו מחיל אל חיל, עד שיעזור לו הש"י להשיג האור הגנוז בשלימות. כי באמת הצדיקים שבכל דור משיגים האור הגנוז בתורה [...] וכל מה שאדם מדבק עצמו יותר לה' יתברך, הוא משיג יותר אורו של הקב"ה בלי שום מסך מבדיל.²²

בדברים אלו מדגיש המחבר שני היבטים. מלכתחילה נברא האור כדי לסייע בהתעוררות האדם, אבל אחר כך נגנוז כדי לאפשר לאדם להשתדל ולהפעיל יזמה כדי להשיגו. יתר על כן, ככל שהאדם עושה השתדלות ומגביר את דבקותו, כך הוא משיג יותר את אור ה'. הרעיון העומד ביסוד הדברים הוא עקרון הבחירה החופשית שניתנה לאדם כדי לבחור את דרכו ללא התערבות משמים. אמנם אין הקב"ה מתערב בשיקוליו של האדם ובבחירתו, אולם בשמים מצפים ממנו לבחור בטוב. לפיכך נגנוז האור המעוררו לפעולה, והאדם נשאר מול הבורא חופשי בבחירתו. מכאן ואילך הישגיו הרוחניים תלויים בטיב בחירתו ובעצמת דבקותו. בנידון זה כותב המחבר דברים נוספים:

כללו של דבר שכל דבר שבקדושה הוא טמיר. ואנחנו עם בני ישראל מחוייבים לראות לדבק את עצמנו לקדושתו של הקב"ה, ולהשיג האור הגנוז כל אחד לפום דרגה דיליה. וכמו כן הוא בכל אדם. מקודם מסתירים ממנו האור ובודאי מיצר לו מאד בכל הבחי', ועכ"ז לא יאמר נואש ח"ו. רק מחוייב לתקן עצמו בעבודתו של הקב"ה, ובודאי ישיג אחר כך הטוב הגנוז בכל דבר.

שני רעיונות באים בדברים אלו לידי ביטוי. האחד – חובתם של בני ישראל להדבק בקדושת הבורא, והשני – חובה זו, ובמיוחד הישגיה, אינם שווים אצל כל אחד ואחד מישראל. כל אחד מגיע בה להישגים בהתאם לנתוניו ולמאמציו. בהמשך מלמד המחבר שלא רק השכינה שרויה בהסתר, אלא כל דבר שבקדושה הוא סתום ונעלם:

22 בית אהרן (לעיל הערה 7), עמ' 232.

הנה זה ידוע כי כל דבר שבקדושה הכל סתום וגליא. התוה"ק סתום וגליא, וכן כל המצוות סתום הייחודים שנעשים על ידי המצוות. והעשיה של המצוה היא גליא. וכן האדם בעצמו הוא סתום וגליא. החיות שלו הוא סתום בתוכו, והגוף הוא התגלות. כי באמת אורו של הקב"ה אין שום אדם יכול להשיג ונסתם מאד, רק שצמצם שכינתו עד שיהיה באפשרי להשיג מעט, וזה נקרא גליא.

דברי המחבר על כך שכל דבר שבקדושה יש בו סתום וגלוי, מזקיקים אותנו להבחנה בין המושגים "יש" ו"אין" בקבלה ובחסידות. ה"אין" הוא אין סוף בורא עולם, נסתר ונעלם בבחינת "אין", אולם לאמתו של דבר הוא ה"יש" האמתי, המציאות האמתית, בורא הכול ומחיה הכול, בעוד שהעולם שהוא ה"יש" הגשמי, הוא רק בבואה של המציאות האלוקית, היינו הוא למעשה "אין". בין שני קטבים אלו על האדם לנתב את דרכו. כדי לגלות את ה"אין" האמתי, האין-סוף ברוך הוא, עליו להתאיין בעצמו, לשאוף להיות לאין, לבטל את מציאותו. כי רק בביטול אישיותו העצמית ודבקותו המלאה באין-סוף ברוך הוא, הוא יוכל לגלותו ולהשיגו. וכך כותב המחבר על הפסוק "קטנתי מכל החסדים" (בראשית לב, י):

היינו מכל החסדים והאמת שאנו רואים שהקב"ה מנהיג את העולם. בזה מחוייב כל אדם להיות נחשב בעיניו כאין, ולהבטל במציאות עבור כבודו של הקב"ה [...] כי כשאדם יודע שהוא נחשב לאין ואין בו שום דבר, אזי לכשירצה יכול להתפשט בתוכו חיות הבורא ב"ה. אבל כשנחשב בעיניו ליש, אזי אין מקום בתוכו שיתפשט חיות הבורא ב"ה [...] ובאמת צדיקים מתבטלים מפני גדולת הבורא ב"ה. ואנשים כערכינו שאין אנו מבינים גדולת הבורא ב"ה, צריכים אנחנו להתבטל מפני עצמיות שלנו שלא התחלנו עדין לעבוד את ה' כלל.²³

23 שם, עמ' 71; לנושא זה, ראו עוד בית אהרן, שם, עמ' 105, 123, 132, 139, 142, 166; ר' אליאור, "בין היש' ל'אין" – עיון בתורת הצדיק של ר' יעקב יצחק החוזה מלובלין", ר' אליאור ואחרים (עורכים), צדיקים ואנשי מעשה – מחקרים בחסידות פולין, ירושלים תשנ"ד, עמ' 167–218; מ' פייקאז', "ביטול ממציות אצל תלמידי המגיד ממזריטש ואילך", בין אידיאולוגיה למציאות, ירושלים תשנ"ד, עמ' 104–149.

תפקיד האדם בעולמו

כבר נוכחנו לדעת שלאדם ניתן ייעוד התלוי בו ובבחירתו. המחבר מדגיש זאת באמרו: "כי כל עבודת האדם בזה העולם הכל הוא לתקן את עצמו וזה העולם בכללו. כי הכל תלוי בו. העיקר הוא לתקן את עצמו".²⁴ אולם לא נדרש מהאדם לעשות לתיקון עצמו יותר ממה שהוא מסוגל: "שצריך האדם להתחיל בעבודת הבורא לפי מדריגתו, ולא יחפוץ יותר ממדריגתו, רק ממקום שעומד כעת".²⁵ עוד מוסיף המחבר ללמדנו:

וזה מוטל על כל איש מישראל לידע שהוא מחוייב לתקן את הכל. וזה שייך בכל דור ודור, הן בכל שנה והן בכל חודש והן בכל שבת ובכל שבוע ובכל שעה ובכל רגע, צריך לתקן את העולמות. כי אם לא היה צריך לתקן את העולמות, לא היה נברא האדם [...]. ואחר שנתן הקב"ה אותה העת ואותו האדם כל אחד בדורו, צריך לידע שבו תלוי השלימות כולו ויראה לתקן הכל.²⁶

בדברים אלו עומד ר' אהרן על שלושה עיקרים חשובים בעבודת האדם: (א) עבודת התיקון העצמי צריכה להיות בקביעות ובהתמדה; (ב) זהו ייעודו העיקרי של האדם ואלמלא הוא לא היה האדם נברא כלל; (ג) האחריות לתיקון המוטלת על האדם היא כבדה כל כך שעליו להתייחס אליה כאילו כל גורלו של העולם תלוי בו ובתיקונו.

אולם המחבר עומד על השאלה הקשה: מהי מהות התיקון? כיצד הוא נעשה? כבני אדם לא ידוע לנו כיצד יש לבצע את התיקון. אמנם חלק חשוב מהתיקון קשור לקיום תורה ומצוות והוא גלוי לכל אדם, אבל פרט לכך, לכל אדם יש תיקון אישי, שהוא תחום נעלם, ועל האדם מוטל למצוא את דרכו הנכונה ולחפשה כל ימיו:

ואנחנו לא נדע מה נעבוד את ה' " (שמות י, כו) וזאת החיוב על כל אחד לעסוק בעבודת השי"ת כל ימי חייו ולייחד את כל העולמות להקב"ה, שלא ילך לאיבוד ח"ו אפילו שעה אחת, ופשיטא יום אחד בכדי שלא ינתק חבל נחלתו ח"ו, ויתעלה כל העולם להקב"ה. ואעפ"כ כל זמן

24 בית אהרן (לעיל הערה 7), עמ' 51.

25 שם, עמ' 86.

26 שם, עמ' 249.

שהנשמה בגוף האדם, אם יחיה אלף שנים, לא ישיג גדולת הבורא ב"ה ואיך לעבוד אותו.²⁷

ר' אהרן איננו היחיד המדבר על התיקון האישי של האדם. שווים לו בכך אחרים מבני תקופתו. ר' נחום מנחם מטשרנוביל כותב:

וזהו עיקר עבודתינו לתקן ולגמור חלק המשיח השייך לכל אחד [...]. וכשיוגמר התיקון הקומה בשלימות, יהיה הוא צדיק יסוד עולם בשלימות גמור וצנור גדול וישר לקבל שפע וחיות, שלכך בביאת משיחנו ירבו הטובות והדעה בעולם, על ידי שהוא יהיה צדיק כללי בשלימות גמור, כמו שנקרא משיח צדקנו.²⁸

וכן ר' זאב מזיטומיר:

אמנם לא נאמרו דברים האמורים (הכוונה לגילוי כוחם הרוחני של המצוות – י"ט), כי אם לאיש משכיל, אשר כל עצמו ומגמתו ותשוקתו בעבודת הבורא, בתורה ותפלה ומעשה המצוות, כוונתו בהם לעשות נחת רוח ליוצרו ואין כוונתו מצורך עצמו כלום, כי אם הכל לצורך גבוה [...]. ויראת אלוקים נגד פניו תמיד לבלתי התרפות את עצמו כמעט רגע מעבודת הבורא. לאיש אשר אלה לו נתגלה באמת כח מעשיו [...] לגרום הורדת השפע.²⁹

ר' נחום מנחם מטשרנוביל מציג את עובד ה' כמי שמתקן את עצמו וגואל על ידי כך את עצמו. בכך הופך להיות לצדיק ולכלי הראוי לקלוט את השפע השופע מעולמות עליונים. לעומתו, ר' זאב מזיטומיר מציין אותו כמי שכל מגמתו בעבודת ה' היא לעשות נחת רוח ליוצרו ואיננו דואג לצרכיו כלל. אדם זה גורם להורדת השפע. שני הכותבים שווים בכך שעובד ה' השוקד על תיקון עצמו, הגואל את עצמו, או שכל מגמתו לעשות נחת רוח ליוצרו, הוא הזוכה להיעשות כלי לקבלת השפע. שניהם מדגישים את התוצאה של התיקון, את ההישגים שבסוף תהליך התיקון.

אולם ר' אהרן מחזיק בדרך אחרת. אין הוא מתמקד בשכר ובתוצאה, כי אם בהיבטים התיאולוגיים הקשורים לתיקון האישי ובתחושות האישיות הנלוות לתהליך התיקון האישי. הוא מטעים את הרעיון שהתיקון האישי הוא חובתו של

27 שם, עמ' 114.

28 מאור עינים, ירושלים תשנ"ט, עמ' קלא.

29 אור המאיר, א, ירושלים תש"ס, עמ' ג.

האדם, ואלמלא כן לא היה האדם נברא. חובה זו מטילה אחריות רבה על האדם גם לשלום העולם כולו. המחבר מדגיש שלכל אדם יש תיקון אישי הנעלם ממנו, ומשימה זו של חיפוש התיקון מעסיקה אותו כל ימיו.

ייחוד העולמות

עד כה עסקנו בתיקון האדם את עצמו ובבניית אישיותו. אולם לאדם תפקיד מורכב יותר ומוטל עליו לקשר בין העולמות. האדם שתיקן את עצמו ובנה את אישיותו, הכין את עצמו כיאות לביצוע תפקידו זה. מודגש הצורך להעלות את העולם התחתון ולרוממו, לאחדו עם מקורו השמימי. איחוד זה גורם להורדת השפע האלוקי לעולם וזו תעודתו של האדם בעולמו. מעניין שהמחבר מסתייע בפסוק "והנה סלם מוצב ארצה וראשו מגיע השמימה" (בראשית כח, יב), להוכחת רעיון זה:

וכמו כן האדם נקרא "סולם מוצב ארצה", כי צריך כל דבר להעלות ממטה מן הארץ עד לשמים, היינו, על ידי התורה ותפלה ומעשים טובים שלו, ולא יעשה ח"ו שום דבר מצות אנשים מלומדה. והנה מלאכי אלוקים [...] נקראים הצדיקים. ומי יכול להשיג היחוד האמיתי שמתייחד הקב"ה עם הצדיקים. ועל ידי היחוד האמיתי, מעלים כל העולמות למעלה, ומורידים חיותו וקדושתו לזה העולם.³⁰ העלאת עולמנו למעלה הייתה עבודת האבות, והיא המביאה לעולם את אורו של משיח, היינו את גאולתו:

"ויקרא שמה רחובות" (בראשית כו, כב): וזה ידוע הבחינה שנקרא רחובות והעלה את כל העולם למעלה, ואמר "כי עתה הרחיב ה' לנו ופרינו בארץ", שנוכל להשפיע אחר כך השפעתו של הקב"ה לבחי' הנקראת ארץ, וזהו "ויעל משם באר שבע" (שם כג), שהעלה על ידי זה את כל העולם למעלה, כי זהו העבודת של האבות להביא אורו של משיח לזה העולם, ואחר כך להעלות מזה העולם למעלה.³¹

הקשר בין העולמות הוא קשר מפרה. העולם המתעלה לדרגה שמימית, מתחבר אל השפע השמימי ומורידו לארץ. זוהי שעת רצון המביאה לעולם התחתון את גאולתו. האיחוד גורם להפריה כפי שמתרחש בתחום הביולוגי.

30 בית אהרן (לעיל הערה 7), עמ' 68.

31 שם, עמ' 62.

לפיכך, לדעת המחבר, כאשר אברהם נתבשר על לידת בנו שרה צחקה. צחוק זה מתבאר בכך ששרה חששה שמא הייחוד למעלה איננו בשלמות, והדבר ישפיע גם על הייחוד הגורם ללידתה:

"למה זה צחקה שרה" (בראשית יח, יג): כי באמת הוא תמוה, האיך לא האמינה שרה שתלד, הלא פירסה נידה. רק יכול להיות כי הפירוש הוא כך, כי כתיב "ותצחק שרה בקרבה לאמור וכו' ", זה אינו בלשון תימה, רק אמרה רואה אני אשר מצידי אין שום מניעה, כי הלא היתה לי עדנה, רק מתיירא אני אשר "ואדוני זקן", היינו, שמא ח"ו היחוד למעלה איננו בשלימות, ומחמת זה אין מולידין הצדיקים גם כן.³²

תחום אחר של העלאת העולמות, קשור בהעלאת השכינה למקורה השמימי. תפילה מפורסמת שמקורה קבלי, הנאמרת לפני עשיית מצווה, היא "לשם ייחוד קודשא ושכינתיה".³³ נושא זה נידון על ידי רבי מרשי החסידות, ביניהם ר' אפרים מסדילקאב, המדגיש את הטובה שתצמח לעולם מייחוד השכינה עם הקב"ה:

וידוע דהשכינה נקראת בשם סיהרא [ירח], כי אין לה אור, כי אם מה שמקבלת מן השמש, וכן כביכול השכינה היא איספקלריא דלא נהרא אלא מה שמקבלת אור מן השי"ת ב"ה. וכשיהיה יחוד קוב"ה ושכינתיה בלי שום העדר וחסרון והפסק כלל, אז יהיו נשפעות כל ההשפעות של טובה וברכה.³⁴

נושא זה מעסיק גם את ר' אהרן:

כשהאדם עושה מצוה בהידור, שמהדר אותה לקב"ה, היינו, כשעושה המצוה בתענוג, ומכוין ליחד קוב"ה ושכינתיה, כמו שאנו אומרים קודם עשית כל מצוה, אזי הוא מביא את האור שלמעלה לזה העולם, ומאיר בזה העולם שיוכל לקבל טובו הצפון. וכמו כן, כל דיבור ודיבור שאדם

32 שם, עמ' 19.

33 על משמעותה ראו מ' חלמיש, "לשם יחוד וגולוליו בקבלה ובהלכה", הקבלה בהלכה ובמנהג, רמת גן תש"ס, עמ' 45-70.

34 דגל מחנה אפרים, קארעץ תקי"ע, ירושלים תשנ"ד, עמ' 99.

מדבר לפני הקב"ה, צריך לייחד את עצמו בלבד ומחשבתו ולראות שיהיה הכל מהודר, בכדי שיחזור ויביא האור אחר כך חזרה מלמעלה למטה.³⁵ בעוד שר' אפרים מדגיש את הטובה שתצמח לעולם בעקבות ייחוד השכינה עם דודה, מטעים ר' אהרן היבטים נוספים: הוא מדבר על עשיית המצווה בהידור. אין הוא מדבר על שפע כלשונו של ר' אפרים ואחרים, אלא על אור אלוקי המאיר לעולמנו. הביטויים "שפע" ו"השפעות" נושאים בחובם קונוטציה של גשמיות, בעוד שאור אלוקי הוא שפע רוחני, שמימי, המבטא התעלות רוחנית המשפיעה בסופו של דבר גם על הגשמיות. זאת ועוד, ר' אהרן מטעים את עשיית המצווה כתנאי לייחוד קוב"ה ושכינתיה לא רק בהידור, אלא גם בתענוג. קיום המצוות בעם ישראל איננו מותנה בהנאה, אולם במשנתו של ר' אהרן ההנאה מהמצווה מבטאת את היחס האוהב של מקיימה, ואת הזדהותו המלאה עם נותנה. מי ששואף לזכות בהופעת אור ה' אמור לקיים מצוות בדרך זו.

העלאת ניצוצות

נושא העלאת הניצוצות, שתפש מקום נכבד בקבלה ובחסידות, מקורו ברעיון הבריאה וה"שבירה" מיסודו של האר"י הקדוש. ההנחה שהעולם נברא, מניחה שהוא זקוק למקום. אבל היכן ייבא, והרי הקב"ה מלוא כל הארץ כבודו? לפיכך מסבירה הקבלה הלוריאנית, שהבורא צמצם את עצמו אל מסתרי חביונו, ובחלל שנוצר נברא העולם. בתהליך הבריאה נמשך אור חזק מאוד אל ה"כלים" שנבראו כדי לקבלו, אולם מסיבות שאינן ברורות כל צורכן, נשברו ה"כלים" מחמת עצמת האור ששפע עליהם, והם לא יכלו להכילו.³⁶ מכאן ואילך נועד לאדם התפקיד לגאול את אותם ניצוצות קדושים שנפלו בשבי הקליפות והטומאה ולהחזירם לשורשם, לצור מחצבתם.³⁷ על עם ישראל מוטל התפקיד

35 בית אהרן (לעיל הערה 7), עמ' 90. בנושא זה ראו את הדברים החשובים שכתב הרב ע' אבן-ישראל (שטיינזלץ), בספרו ביאור התניא – ליקוטי אמרים לח-מד, ירושלים תשנ"ג, עמ' 53.

36 תיארונו את הדברים בקיצור נמרץ, אבל הנושא כבד ומורכב. המעוניין ימצא על כך דברים אצל ע' אבן-ישראל (שטיינזלץ), ביאור התניא – ליקוטי אמרים יג-כו, ירושלים תשנ"ז, עמ' 162; צ' קויפמן, בכל דרכיך דעהו, עמ' 121-126; צ' מרק, מיסטיקה ושגוען ביצירת ר' נחמן מברסלב, תל אביב תשס"ג, עמ' 197-200.

37 ראו ג' שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשמ"א, עמ' 269-277; י' נבו, "יסודות קבליים בכתביהם של תלמידי המגיד ממזריטש", שאנן יא (תשס"ו), עמ' 96-104.

לכונן מחדש את הקומה האלוקית, לתקן את מה שנפגם ולמחות את עקבותיה של השבירה הקדומה.

אולם בעוד שהקבלה הלוריאנית מציינת את הפעולה התאורגית של העלאת הניצוצות האלוקיים והשבתם למקורם, מטעים הביורור החסידי את הוצאתה של החיות האלוקית מחביונה וגילוייה במקומה. כותבים חסידיים אחרים עסקו בנושא והאירו אותו מזוויות שונות. כך אנו מוצאים שר' נחום מנחם מטשרנוביל מלמד שפרט לניצוצות שנפלו בשעת הבריאה יש גם ניצוצות שנפלו כתוצאה מחטאו של אדם הראשון,³⁸ ויש נשמות שנפלו לתהום במרוצת הדורות, מתגלגלות, נעות ונדות.³⁹ לכן עם ישראל נתפזר בין האומות, כדי לברר ולהעלותן.⁴⁰ הנושא נידון גם במשנתו של ר' אהרן:

וזהו עיקר רצונו הפשוט בבריאת עולמנו, שיתפשט קדושתו בזה העולם בלי שום עיכוב כלל. אמנם אחר שקלקלו הוכרח הדבר להיות הכל על ידי בירורים. כי נפלה הקדושה בתוך עמקי הקליפות. לכן מחוייבים אנחנו לברר הכל ויתעלה קדושתו מהם. מוכרח הדבר להיות הכל במעט מעט להוציא את הקדושה מהם.⁴¹

לאמור, הקב"ה רצה לברוא עולם מתוקן, אולם בני אדם בעלי בחירה חופשית קלקלו, ומעתה התיקון ייעשה על ידי בירורים, היינו על ידי הוצאת ניצוצות הקדושה מתוך הקליפות והשאתן ריקות מחיות של קדושה.

ר' אהרן מציג גם את סדר הדורות בספר בראשית, כמתאר את הוצאת הקדושה והעלאת הניצוצות דור אחרי דור:

רק באמת כל הספר בראשית נקרא מעשה בראשית, כי לא היה באפשרי להיות קיום העולם רק בזה האופן. ומקודם היה שבירת הכלים ואחר כך התחיל עולם התיקון והוכרח להיות כל דבר כסדר. כי לכאורה קשה, הלא מדור המבול לא נשאר רק נח ובניו, אם כן למה נברא אדם הראשון עם העשרה דורות שעד נח? רק באמת לא היה באפשרי להיות קיום לעולם בלא זה הסדר, והוכרחו להיות העולמות של השבירה שהזכרנו מקודם. ואחר כך בהבנות העולם, הוכרח להיות אדם הראשון ודורותיו. ואחר כך נח ובניו ודורותיו, ואחר כך הוכרחו להיות אבות הקדושים וי"ב

38 מאור עינים, ירושלים תשנ"ט, עמ' סד.

39 שם, עמ' קכו.

40 שם, עמ' סד.

41 בית אהרן (לעיל הערה 7), עמ' 123.

שבטים הקדושים ושבעים נפש, הכל הוא לקיום העולם. ואחר כך הוכרחו לירד למצרים בכדי להוציא משם כל הניצוצין קדישין שנפלו לשם.⁴²

ר' אהרן מדגיש את "שבירת הכלים" שהתרחשה בעת בריאת העולם, כמקור ראשון לקלקול העולמות. אולם במרוצת הדורות חזרו ובאו שבירות נוספות מחמת קלקול האנושות. האבות עמלו לתקן את העולם מעיוותיו, עד שהוכרחו לרדת מצרימה ולהוציא משם ניצוצות קדושים שנפלו שם. כיוון שהמחבר עוסק בתיקון הקלקולים לדורותיהם ובהעלאת ניצוצות, הוא מסביר גם כיצד מתבצע הדבר:

והנה באמת כל דבר שאדם עושה לטוב, צריך להיות בשלושה דברים: היינו בעובדא ובמילולא וברעותא דלבא (במעשה, בדיבור וברצון הלב – י"ג). כי העיקר הוא המחשבה, אשר בכל דבר שהוא עושה יהיה המחשבה הטובה רק לשמים. הן בכל המצוות או בתורה ותפלה, והן באכילה ושתיה, יהיה הכל לשם שמים ולהעלות הכל להקב"ה. ולהעלות כל הניצוצין שנמצא בכל דבר כידוע, שאחר החטא נפלו הכל לעמקי התהום. ולכך כל התיקונים נעשה הכל על ידי בירורים מכל דבר מאכל אשר יאכל ולהעלות הכל להקב"ה [...] והעיקר הוא העולה שיעלו כל הדברים על ידי מחשבתו הפנימית והטהורה להקב"ה, על ידי עובדא ומילולא ורעותא דלבא, בכדי לתקן הכל מה שנתקלקל על ידי החטא.⁴³

כל תיקון צריך אפוא להיות מורכב ממחשבה, מדיבור וממעשה. זאת ועוד, הבירור כולל את כל תחומי החיים, אפילו מאכל ומשתה, שאותם יש להעלות באמצעות מחשבתו הטהורה. המחבר מטעים שתיקון נכון יביא בסופו של דבר לגאולת העולם ולביאת המשיח:

אשר תכלית העולם וסוף כל סוף מחויב העולם להתברר ולקבץ ולהעלות אורות קדושות שנפלו במצולות ים, ומשם יוצמח אורו של המשיח [...]. וכשיתברר כל העולם ויתעלו כל הניצוצות הקדושים, יבוא משיחנו במהרה בימינו אמן.⁴⁴

42 שם, עמ' 108.

43 שם, עמ' 149.

44 שם, עמ' 55.

תכלית הבריאה

המחבר עומד על רצונו של הבורא בבריאה מתוקנת ועל יכולתו של האדם לקלקל.⁴⁵ לדברי המחבר:

עיקר רצונו הפשוט בבריאת העולם היה בכדי להשוות שני העולמות ושיבוטל הגשמי לגמרי, ולהעלות הכל לרצונו הפשוט. רק כשקלקלו דור המבול ודור הפלגה ואנשי סדום, והיה אז שני אלפים תוהו והעלו את השכינה על הרקיע השביעי ונתפרד העולם השפל הזה מעולם העליון, וכמעט שסר השגחתו מהם [...] כי היו אנשים רעים וחטאים, והיה פירוד גדול בין עולם הזה לעולם העליון.⁴⁶

למעשה יש לפנינו תיאור מתומצת של גלות השכינה. לפי ההשקפה החסידית, אם אין חיבור בין השכינה לאביה שבשמים אין לה אפשרות לפעול גם בעולמנו. היא מסולקת אפוא מעולמנו ועולה למעלה, אולם עלייתה איננה כדי להתאחד עם צור מחצבתה, אלא כדי לגלות. הקלקול של בני האדם גורם אפוא גלות לשכינה. לאמור, השכינה היא חיות אלוקית בעולם, אבל אם האדם מקלקל את דרכיו הוא גורם לה עיוות ואיננו מאפשר לחיות האלוקית להתגלות בעולם במלוא חיוניותה. אולם עם בואם של האבות לעולם, ואחריהם משה רבנו ושאר צדיקים, חזרה השכינה לעולמנו ונוצר קשר בין העולמות:

אבל אחר כך כשהתחילו שני אלפים תורה, והתחיל אורו של הקב"ה להתנוצץ בזה העולם, ואבות העולם עם כל הצדיקים עם משה רבנו, הורידו את כבודו לארץ, ונתברר כל דבר והעלו הכל לקב"ה, השוו שני העולמות. כי זהו עיקר רצונו הפשוט אשר מזה העולם יתעלה הכל ולקשר כל דבר גשמי לרוחני.⁴⁷

המחבר מדגיש את תכלית הבריאה: "כי באמת תכלית בריאת העולמות הוא הכל בירורים, כי אם היה הכל טוב, לא היה מה לברר".⁴⁸ תכלית הבריאה היא אפוא לאפשר לבני אדם לתקן את העולם, כפי שנאמר בפרשת הבריאה: "פרו רבו ומלאו את הארץ וכבשוה" (בראשית א, כח ורמב"ן שם).

45 על יכולתו של האדם לקלקל את העולם העמידונו חז"ל בקהלת רבה ז, יג.

46 בית אהרן (לעיל הערה 7), עמ' 113.

47 שם, עמ' 113.

48 שם, עמ' 42.

וכן "כן הוא תכלית עיקר בריאת העולמות, לברר הכל טוב מן הרע. ואם לא היה רע, כלל לא היה ניכר מה הוא טוב".⁴⁹ כיוון שכבר ביסוד הבריאה מונח הצורך לתקנה, סבור המחבר שזהו ייעודם של הצדיקים:

וזהו עיקר עובדות של הצדיקים אשר על ידי עשיית המצוות ומעשים טובים שלהם, מעלים הכל להשי"ת, עד שיבוטל החושך לגמרי, ולא ישאר רק אור הגנוז שהוא המחייה את כולם [...] וזהו היה תכלית כל בריאת העולמות באופן כזה, כדי שעל ידי המצוות והיחודים של הצדיקים שעושים בכל עת, יבוטל לגמרי החושך ויצרפו וילבנו הכל ויבררו הכל.⁵⁰

מעמדו של הצדיק

מושג ה"צדיק" הוא מושג מרכזי בספרות החסידית. הצדיק החסידי נחן בסגולות רוחניות המאפשרות לו להתקשר לעולמות עליונים ולהוריד משם שפע השופע לארץ. הוא אחראי על בני עדתו וחייב לדאוג להם בחומר וברוח. מעמד זה הוא מחידושי התקופה. עד כה הכירה היהדות בגדולי ישראל כרבנים וכפוסקים, כמנהיגי ציבור, כמורי דרך בעבודת ה' ואף כצדיקים המסייעים לרבים בתפילתם. אולם צדיק הממצע בין קהילתו לעולמות עליונים, כמעלה את תפילותיהם של ישראל לשמים, כמעלה נשמות תועות שנפלו לתחום הקליפות, וכמוריד שפע שמימי לבני קהילתו, הוא חידוש של התנועה החסידית.⁵¹ ראשי החסידות בדור תלמידי המגיד ממזריטש עסקו רבות בתורת הצדיק. לנושא זה נתן דעתו גם ר' אהרן:

שם 49

שם 50

51 לנושא הצדיק בחסידות, ראו י' ווייס, "ראשית צמיחתה של הדרך החסידית", ציון טז (תשי"א), עמ' 70; ר' שץ, "למהותו של הצדיק בחסידות – עיונים בתורת הצדיק של ר' אלימלך מליזינסק", מולד יח (תשי"ד-תשכ"א), עמ' 365-378; ג' שלום, "הצדיק", פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשמ"א, עמ' 253-257; מ' פייקאז', "ענווה וגאווה בתורת הצדיק אצל ר' יעקב יוסף מפולנאה", בין אידיאולוגיה למציאות, ירושלים תשנ"ד, עמ' 47-54; הנ"ל, ההנהגה החסידית: סמכות ואמונת צדיקים באיספקלריית ספרותה של החסידות, ירושלים תשנ"ט, עמ' 93-100; ר' אליאור, "בין 'התפשטות הגשמיות' לבין 'התפשטות האהבה בגשמיות'", כמנהג אשכנז ופולין, ספר היובל לחנא שמורק, ירושלים תשנ"ג, עמ' 233-238; ע' אטקס, "הצדיק: זיקת הגומלין בין דפוס חברתי למשנה רעיונית" ע' אטקס ואחרים (עורכים), במעגלי חסידים: קובץ מחקרים לזכרו של מ' וילנסקי, ירושלים תש"ס, עמ' 287-297; מ' אידל, החסידות בין אקסטזה למאגיה, ירושלים ותל-אביב תשס"א, עמ' 347-378.

כי כן דרך הצדיקים להביא הקדושה מעולם העליון לזה העולם, ואחר כך לקשר הכל ממטה למעלה. כידוע שחיות הקדושה הולך ושופע תמיד ממעלה למטה וממטה למעלה והחיות רצוא ושוב. ולכן כתיב "אשר התהלכו אבותי" (בראשית מח, טו), ולא כתיב "אשר הלכו". כי הם עשו והראו את הדרך אשר ילכו בה כל הצדיקים תמיד על הסדר הזה, להביא קדושת הבורא ב"ה לזה העולם.⁵²

מודגשת בזה דרכם של הצדיקים להוריד קדושה מהעולם העליון לעולמנו. כמו כן, מוטעמת תנועת הצדיק במציאות של "רצוא ושוב", מלמטה למעלה וחזרה. לאמור – הצדיק מעוניין, מחד גיסא, להתפשט מגשמיותו ולהתעלות עליו רוחני, אולם מאידך גיסא, חובתו הציבורית קושרת אותו לעולם הגשמי. ככל פעילות זו מבטא את אחדות ההפכים, את ה"רצוא" – כעלייה רוחנית למעלה, ואת ה"שוב" כחזרה אל העולם הגשמי. ככל פנים זה מבטא גם את ההסתר והגילוי של מציאות הבורא.⁵³ המחבר מבאר מושג זה של ה"רצוא ושוב" בדברי הסבר:

כללו של דבר, הצדיקים – על ידי שמהדרין את המצוות [...] מגביהים את העולם והחיות רצוא ושוב. כי צריך תמיד להעלות כל העולם למעלה ולהביא את האור מלמעלה למטה לזה העולם, ולייחד אחר כך חזרה לכל העולם ממטה למעלה.⁵⁴

לאמור, הקשר שבין ארץ ושמים, התפקיד למשוך את האור העליון, להורידו לעולם ולהעלות את העולם, מוטל על כתפי הצדיק. אולם יושם לב לכך שלדעת המחבר פעילות זו של הצדיק, המכונה "רצוא ושוב" שתוארה בזה, החיבור והקישור בין העולמות, רצון הבורא הוא שתהיה מוטלת על כתפי הצדיק, כאמור:

ובאמת כל חפצו ורצונו של הקב"ה שיתגלה וייתייחד מלכותו וקדושתו וחיותו ואורו בזה העולם על ידי צדיקים, ויעלו את כל העולמות למעלה,

52 בית אהרן (לעיל הערה 7), עמ' 106.

53 לנושא זה ראו מ' אידל, החסידות בין אקסטזה למאגיה, ירושלים ותל-אביב תשס"א, עמ' 403-404; צ' מרק, מיסטיקה ושגעון ביצירת ר' נחמן מברסלב, תל-אביב תשס"ג, עמ' 122-125.

54 בית אהרן (לעיל הערה 7), עמ' 91.

ולהביא אחר כך בחזרה חיותו לזה העולם. וזה נקרא אור יש ואור חוזר, עד שיושלם העולם לגמרי, כי החיות רצוא ושוב.⁵⁵

נראה כי לדעת ר' אהרן היזמה לקיומה של תנועה הדדית זו צריכה לבוא מלמטה. לשם כך "שתל" הקב"ה בעולמנו את הצדיקים. תנועה זו של קידוש החומר ועילוי הופכת אותו ל"כלי" הראוי לקבלת השפע של האור השופע עליו ומקילה עליו להמשיך ולהתעלות.

פן נוסף בהגות הצדיקית של ר' אהרן סובב סביב השאלה אם ה"צדיקות" היא מעמד השמור ליחידי סגולה בלבד או שהיא מהות שכל אדם יכול להשיגה, אם רק ישקיע את המאמץ הדרוש לכך. דומה כי דעתו של ר' אהרן נוטה לאפשרות השנייה:

ולאו דוקא צדיקים, רק אפילו כל איש ישראל יש בו גם כן בחינת משיח, ויראה לתקן הבחינה שלו ועל ידי זה יתקרב ביאת משיחנו. והיכי תמצא? לזה צריך כל אחד להשליך מעליו תאוות רעות ומדות רעות רח"ל, ולזבוח יצרו בכל יום, להיות סור מרע ואחר כך ועשה טוב.⁵⁶

לפי זה, בכל אדם יש פוטנציאל של "צדיק" גואל. אבל התהליך מתחיל מגאולת עצמו וממשיך לעבר השפעה על הכלל כולו. תודעת הצדיק כגואל אישי ומשיח בזעיר אנפין עמוקה אצל ר' אהרן, והוא סבור שדווקא כיום, בתנאי הגלות, קל יותר לעשות תיקונים. רעיון זה מצאנו כבר אצל ר' אלימלך מליזינסק⁵⁷ המביא לכך משל: כאשר המלך בארמונו ומישהו מאוהביו רוצה להזמינו לסעוד בביתו, הוא יצטרך לעשות השתדלות רבה והכנות מרובות כדי שהמלך יתרצה לו. אולם כשהמלך בדרכו, במסעותיו, רק אם ימצא אכסניה נקייה ייכנס ללון בה. כך גם, מסביר ר' אלימלך, בתחום רוח הקודש. כשבית המקדש היה קיים והשכינה שרתה בו, היה קשה מאוד להגיע להשגת רוח הקודש, ואילו כיום בגלות, כשגם השכינה בגלות, אם רק תמצא אדם נקי מעברות, מיד תשרה עליו.⁵⁸ דומה כי ר' אהרן שותף לדעה שכיום קל יותר לעשות תיקונים כיוון שהעולם נמצא במצב של שפלות:

אהובי, אחי, תאמינו לי, והוא מלא בכל הספרים, אשר מה שהיו צריכים הצדיקים הראשונים להשיג בכמה ימים וחדשים, אפשר כעת לתקן

55 שם, עמ' 100.

56 שם, עמ' 208.

57 בספרו נועם אלימלך, עמ' כא.

58 וראו לעיל הערה 10.

בשעה אחת, מחמת שכעת העולם הוא יותר בשפלות [...] חס הקב"ה על עולמו ומוריד קדושתו למטה. וכעת ת"ל שורה קדושתו למטה לארץ, וזהו עיקר העליה של העולם הזה. ממילא מובן שבקל יוכל האדם להשיג קדושתו ואורו של הקב"ה ולייחד כל הבחי' הנמוכים והשפלים למעלה ראש.⁵⁹

גם בתחום מעמדו של הצדיק נוכל לעמוד על תרומתו הייחודית של ר' אהרן. לשם השוואה נזכיר שר' אלימלך מליז'נסק דיבר על היות הצדיק צינור נקי וטהור להעברת השפע לעולם; ר' אפרים מסדילקאב דן בירידת הצדיק לצורך העלאת החוטאים; ר' קלמן קלונימוס הציג את דרך המחשבה של החסיד הנוסע אל רבו. כולם דיברו על תפקידו של הצדיק ועל תרומתו לקהילה ולעולם כולו. אולם ר' אהרן מדגיש משנה הדגשה את התחום האלוקי הרוחני באישיותו של הצדיק, ובעקבות זה – את עניינו בהורדת הקדושה לארץ. ר' אהרן לא הזכיר בדבריו שפע גשמי היורד לעולם בעקבות פעולת הצדיק, אלא דיבר על פעילותו לשם השראת הקדושה והבאת אור אלוקי לעולם. יתר על כן, ר' אהרן מעודד את שומעי לקחו בכך שכל אדם יכול להיות הגואל של עצמו, ואם מישהו נרתע ממשימה קשה זו, בפי ר' אהרן בשורה בעבורו: שדווקא עתה בזמננו, בעת הגלות, קל יותר לעשות תיקון מאשר בתקופות של ריבונות מדינית ישראלית.

אחרית דבר

ר' אהרן מקארלין, המחבר, היה נכדו של ר' אהרן הגדול מקארלין, תלמידו של המגיד ממזריטש.

הוא דן בכל מגוון הנושאים שהעסיקו את הכותבים החסידיים בדור המייסדים. כאחרים, גם הוא מביע השקפת עולם חסידית, אולם הוא דן בה מנקודת מבט המיוחדת לו. לאורך כל דיוניו והגיגיו עומדת הקדושה ואור ה' האמורים לשרות על האדם ועל העולם כולו, אם רק יהיו ראויים לכך. הוא מדגיש את חובתו של האדם להכיר בכך שהוא משכן לה'. הוא מאמין בכוחו של האדם וביכולתו לחתור אל הקדושה ולהשיגה. לפיכך מראים לו בתחילה את הקדושה ואת אור ה', ואחר כך נוטלים אותם ממנו כדי שיטרח וישגם בכוחות עצמו. על האדם להכיר בכך שגורל העולם כולו תלוי בו ובמעשיו. תיקון עצמו והעולם כולו הוא ייעודו, אלא שהקב"ה איננו מגלה לו מהו ייעוד זה, ועליו

לגלותו בעצמו. מסתבר שהקב"ה נותן אמון ביכולתו של האדם לעשות זאת. קיום המצוות צריך להיעשות בהידור רב, אולם לדעתו של המחבר – גם בתענוג. אף על פי שמצוות לא ניתנו להנאה, דרישתו של ר' אהרן מרחיקת לכת. קיום המצווה מתוך תענוג מעיד על הזדהות מלאה אתה. חידוש מיוחד ומרנין של המחבר הוא דיון נרחב בנושא גניזת אור היום הראשון. הוא שואל היכן נגנו האור ומהי מידת השפעתו על עם ישראל. אהבת ישראל היוקדת בו אינה מניחה לו להסתפק בדברי חז"ל שהאור נגנו לצדיקים לעתיד לבוא. לדעתו, האור נגנו בעבור כל אחד ואחד מישראל, ועצם גניזתו נועדה להעמיד בפני עם ישראל אתגר לגלותו, איש איש בהתאם לרמתו וליכולתו.

ר' אהרן השכיל למסור לנו ספר המבטא את ההגות החסידית בדורותיה הראשונים, אולם הוא משלב בתוכה לב רגיש ושאיפה להטמיע אל תוכו את תחושת מציאות הבורא, קדושתו ואורו.

