

צ'עיינות

למחשבת חב"ד



משנכנס אדר

**הגילוי
שבהסתר**
הרב נחמיה קפלון

**גדול
שימושה**
החסיד ר' שמואל מונקיס

יסודות בחסידות

**אחד מלמעלה
ואחד מלמטה**
הרב יואל כהן

**השגחה פרטית
או כללית**
הרב עדין אבן ישראל

אחד מלמעלה ואחד מלמטה

שתי צורות חיבור בין הקב"ה לעולמו - "המשכה מלמעלה למטה" ו"העלאה מלמטה למעלה" ובכל אחת מהן מעלה שאין בזולתה • זהו יסוד מחלוקת בית שמאי ובית הלל מה נברא תחילה - שמים או ארץ, ובדרך זו יוסברו מחלוקות רבי ישמעאל ורבי עקיבא בסוגיית מתן-תורה

- הדר קיבלוה בימי אחשוורוש -

הרב יואל כהן

זהו הפירוש "סוף מעשה עלה במחשבה תחילה": המעשה, שבסדר הופעת הדברים מגיע בסוף, הוא זה שעלה בתחילת המחשבה, עוד לפני המחשבה והתוכנית הרוחנית.

אלא שעל פי ביאור זה, שלכולי עלמא אכן ההתהוות בפועל החלה מהשמים, העולמות הרוחניים, ואילו בכוונה ובמטרה הארץ קדמה, צריך ביאור לאיך גיסא: במה אם כן נחלקו בית שמאי ובית הלל?

באחת משיחות ה"הדרן"¹ שערך הרבי על סיום הש"ס, עמד על נושא זה וביאר את התוכן הפנימי של המחלוקת. אמנם מטרת התהוות העולמות כולם היא בשביל הארץ, בשביל העבודה של בני ישראל לעשות לקב"ה דירה בתחתונים, אבל בעבודה זו עצמה ייתכנו שני אופנים: בית שמאי סוברים שהעילוי הוא בשמים, ברוחניות, ומטרת עבודתם של ישראל היא להגביה ולרומם את הארץ, את העולם התחתון, על ידי התורה והמצוות ולהעלותו לרוחניות, שמים; ואילו בית הלל סוברים שמטרת הבריאה היא להשאיר את הארץ בדרגתה, ושם, כפי שהארץ היא בגדרי מציאותה, להחדיר את אור התורה והמצוות. להביא את הרוחניות האלוהית אל הארץ התחתונה.

"אלוקות הוא הכול" ו"הכול הוא אלוקות"

ב. אחת המשמעויות של עשיית דירה לקב"ה

1. נרפס בהדרנים על הרמב"ם ו"ש"ס עמ' שצה.

א. במסכת חגיגה נחלקו בית שמאי ובית הלל: "בית שמאי אומרים שמים נבראו תחילה ואחר כך נבראת הארץ. . . ובית הלל אומרים ארץ נבראת תחילה ואחר כך שמים". מבואר על כך בחסידות, שאלו ואלו דברי אלוקים חיים, ומר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי: בית שמאי מדברים על הקדימה בפועל - סדר ההתהוות בפועל היה שתחילה נבראו העולמות העליונים, "שמים", ומהם נשתלשלו העולמות התחתונים, "ארץ"; ואילו בית הלל מדברים על הקדימה במחשבה, שבזה ה"ארץ", העולמות התחתונים, קדמה ל"שמים", לעולמות העליונים.²

ובדוגמת אדם הבונה בית, שלפני בנייתו בפועל, ישנה התוכנית במחשבה כיצד לבנותו. בתוכנית הבנייה, במחשבת האדם, ישנו "בית רוחני" בלבד, ואילו הבית הממשי אינו קיים שם. ונמצא, שבסדר הופעת הדברים, ההתחלה היא מהתוכנית, מהבית הרוחני כפי שהוא במחשבה, ורק לאחר שלב זה מגיע הבית הגשמי, הממשי; אולם מבחינת התכלית והמטרה - העיקר הוא הבית הגשמי והממשי, והוא זה שעלה במחשבה תחילה - עוד לפני התוכנית! אדרבה, כל מטרת התוכנית היא בכדי שעל ידה יוכל האדם להגיע לשלב של בניית הבית הגשמי בפועל.

1. יב, א.

2. ראה תורה אור מג, ד: "אלו ואלו דברי אלוקים חיים, שבמחשבה ארץ קדמה לשמים וכשברא ברא השמים תחילה. והענין כי סוף מעשה במחשבה תחילה, פירוש, כי הארץ לפי שהיא סוף מעשה על כן שרשה במחשבה היא בבחינת תחלת המחשבה, אבל השמים שהם תחלת המעשה, הם אחרונים במחשבה. כי זהו הכלל שהסוף מעשה עולה תחלה במחשבה". וראה גם המשך תרס"ו עמ' שמא.

תוכן העניינים

אחד מלמעלה ואחד מלמטה

הרב יואל כהן 3

השגחה פרטית או כללית

הרב עדין אבן ישראל 10

הגילוי שבהסתר

הרב נחמיה קפלון 18

גדול שימושה

החסיד ר' שמואל מונקיס 26

לעילוי נשמת

החסיד ר' שלום דובער

בן הרה"ח אברהם לויק ז"ל
נלב"ע ביום הולדתו
כ"ו כסלו תשנ"ה
ת.נ.צ.ב.ה.

...

לזכות בנו שמואל

ורעייתו טליה

וצאצאיהם: מוריה, אפרת, שלומית,
ריעות ושלום שלמה

סליון

יו"ל ע"י: תורת חב"ד לבני הישיבות

טל' 03-9604637 • פקס' 15339604637 • דואר אלקטרוני: toratchabad@mehadrin.net

עריכה: משה שילת, אליהו קירשנבאום • עיצוב: רמי שרעבי

לזכות הרב מרדכי ורעייתו שיינא מנדלסון ומשפחתם שיחיו

בתחתונים היא בכך שבני ישראל מגלים את אחדות ה' בעולם. וגם בעניין זה ייתכנו מעין שני האופנים הנ"ל, הבאים לידי ביטוי בשתי הנוסחאות שנמסרו בשם הבעש"ט: א) "האלוקות הוא הכול". ב) "הכול הוא אלוקות". בשני ביטויים אלו טמונות שתי הבנות בעניין אחדות ה'. הביטוי הראשון משמעותו שעניין האחדות מתגלה מלמעלה. מתבוננים בגדולת הקב"ה ומכך מבינים שאין שום דבר מלבדו, וכל מה שקיים מגיע ממנו; ואילו הביטוי השני משמעותו שהמסקנה אודות אחדות ה' נובעת מתוך התבוננות במציאות העולם וממנו עצמו מבינים שהוא אינו מציאות עצמאית הנוספת על ה' אחד, אלא כל קיומו תלוי בכוח האלוקי המקיימו.

אפשר לפרט זאת יותר באמצעות דוגמה בנושא השגחה פרטית. בהכרה בעניין זה, שהקב"ה משגיח על כל פרט ופרט שנעשה בעולמו, ייתכנו שני אופנים: א) יהודי מתבונן בכך שהקב"ה אינ־סופי ובלתי מוגבל, ולכן לא שייך שיהיה עניין ומושג שהקב"ה אינו קיים שם. לא ייתכן אירוע כלשהו שיתרחש בעולם והוא לא יהיה בהשגחתו⁴. זהו הפירוש "אלוקות הוא הכול" – הקב"ה אינ־סופי ולכן "הוא הכול" – הוא נמצא בכל דבר ועניין. ב) ישנו מצב שיהודי מתבונן בהתנהלות מאורעות בעולם ורואה צירופי מקרים רבים. הוא שם לב לתופעה הבלתי רגילה ומגיע למסקנה שכל צירופי המקרים אינם אלא השגחה פרטית מבורא העולם ומנהיגו. כאן המסקנה וההכרה בהשגחה מגיעות מתוך ענייני העולם עצמם. זהו הפירוש "הכול הוא אלוקות" – בתוך ומתוך "הכול", ממושגי הבריאה עצמם, הוא רואה ומגלה את האלוקות.

בכל אחד משני אופנים אלו ישנה מעלה שאין בזולתו: כאשר הידיעה בעניין נובעת מההכרה באחדות וגדולת הקב"ה, על אף היות האדם בטוח בדבר בוודאות מוחלטת, מכל מקום הידיעה על הדבר היא מצד הקב"ה, לא מצד גדרי העולם. הוא יודע שזו האמת האלוקית, אבל בעולם הוא לא רואה זאת; מה שאין כן כאשר הידיעה בדבר נובעת מתוך ענייני העולם עצמו – רואים את האלוקות בתוך העולם, במוחש ממש.

מאידך, ישנה מעלה בכך שההכרה נובעת מלמעלה. כאשר הידיעה נובעת מהתבוננות בבריאה עצמה, ההשגחה האלוקית אינה קשורה לכל חלקי מציאותו של העולם. בחלק המזוכך יותר של הבריאה נראית בגלוי יד ה' המשגיחה על כל פרט ופרט, ואילו

בחלק הנחות והמגושם יותר שבבריאה – ההשגחה העליונה אינה גלויה ואינה נרגשת. ויתירה מזו: ישנם דברים ומאורעות בבריאה שלא רק שאין ניכרת בהם השגחה הבורא, אלא אדרבה: הם נראים הפוך מהרצון העליון. אם כן, בידיעה הבאה מלמטה, האחדות אינה נרגשת בכל חלקי העולם. מה שאין כן הידיעה באחדות ה' הנובעת מלמעלה, מההתבוננות באינ־סוף של הקב"ה, קשורה לכל פרטי וחלקי העולם: הקב"ה להיותו אינ־סופי לגמרי, הוא מתפשט ומשגיח בכל דבר שקיים, ללא כל הבדל מהו עניינו ומהי דרגתו.

ועל דרך זה בנוגע לעניין התהוות העולם בכל רגע: אפשר לראות זאת כפרט באחדות הבלתי מוגבלת של הקב"ה: להיותו יחיד ומיוחד – לא תיתכן מציאות חוץ ממנו. לכן מוכרחים לומר שכל מציאות הבריאה אינה אלא העובדה שהיא מתהווה בכל רגע מכוחו; אך ייתכן שאדם יגיע למסקנה זו דווקא מתוך התבוננות בגדרי העולם עצמו: כיוון שהעולם הוא מציאות מחודשת ומצד עצמו הוא לא יכול להיות קיים, אם כן מדוע הוא אכן קיים? בהכרח לומר שהקב"ה מהווה אותו בכל רגע ומחדש את מציאותו תמיד⁶.

על אף שהמסקנה היא לכאורה אותה מסקנה, בכל זאת ישנו הבדל מהו המקור למסקנה: כאשר ידיעה זו באה מתוך התבוננות במציאות הבריאה עצמה, ההכרה בעניין קשורה לגדרי הבריאה – זו הצורה שהאדם רואה את מציאות העולם שלפניו. אלא שאז הקשר של הבריאה עם הבורא הוא רק בחלק הנעלה שבעולם – בחלק ההיגיון המכריח שללא כוח מהווה אין שום קיום למציאות העולם המחודשת; אולם בחלק הנמוך שבעולם, בהגשמה שבו, לא מורגש החיסרון והאפסיות שביש הנברא, ואין שם הכרה בתלות של הנברא בכוח האלוקי. אדרבה, ההגשמה שבעולם עלולה לעורר הרגשה שהעולם הוא מציאות עצמאית. מה שאין כן כאשר המסקנה אודות האחדות נובעת מכך שהקב"ה יחיד ומיוחד בתכלית ולא תיתכן מציאות שחוץ ממנו, אזי מסקנה זו כוללת את כל חלקי המציאות. אך מאידך, זו האמת האלוקית שנתפסת במוח האדם, אבל לא כך הוא רואה את מציאות העולם גופא.

ונמצא, שכאשר הקשר לעניין האלוקי נובע מצד מציאותו של התחתון, אזי מצד אחד הקשר נובע מגדרי התחתון עצמו אך מצד שני הקשר הפנימי

6. שהרי על פי כללי ההיגיון, מציאות מחודשת זקוקה תמיד לכוח המחדש. וכיוון שהעולם הוא מחודש – הוא זקוק כל העת לכוח הבורא שיקיים את מציאותו. כמו המשל המפורסם מזריקת אבן, שהיא פעולה חרשה באבן, ולכן הפעולה תתקיים רק כל עוד הכוח הזורק קיים באבן. ראה באריכות בספר שיעורים בתורת חב"ד עמ' רלו.

הוא רק בחלק הנעלה של התחתון ולא בחלקו הנמוך. הקשר נעשה על ידי כך שהתחתון יוצא מדרגתו הנמוכה ומזדכך; מה שאין כן כאשר הקשר הוא מצד האינ־סופיות של הקב"ה, ההתקשרות של האור האלוקי עם הנברא התחתון אינה מצד עניינו של הנברא אלא מצד היות הקב"ה בלתי מוגבל. אך מצד שני, קשר זה קיים עם כל חלקי מציאותו של התחתון. גם כפי שהוא בדרגתו התחתונה – מתפשט בו האינ־סוף.

משל הרב והתלמיד

ג. להמחשת הדברים נשתמש בדוגמה מרב המלמד תלמיד. עצם ההשפעה מהרב אל התלמיד יוצרת קשר בין שכל הרב לשכל התלמיד, אלא שבזה עצמו ייתכנו שני אופנים: יש והרב משפיע לתלמיד דברי שכל עמוקים, התלמיד קולט את הדברים היטב, אבל הוא עצמו אינו משתנה בעקבות קבלת דברי הרב. הוא לא נעשה למדן היכול ללמוד סוגיא חדשה בכוחות עצמו; ויש שההשפעה מהרב אל התלמיד יוצרת שינוי בגדרי התלמיד, עד שהוא עצמו נעשה למדן היכול ללמוד בכוחות עצמו.

ובכל אחד מאופנים אלה יש מעלה שאינה בזולתו⁷: המעלה באופן השני מוכנת מאליה – התלמיד עצמו משתנה, מזדכך

ומתרומם עד שהוא עצמו יכול להשכיל דברי חכמה; אך יחד עם זאת קיימת מעלה באופן הראשון לעומת האופן השני: באופן השני הקשר בין העליון, שכל הרב, עם התחתון, שכל התלמיד, הוא רק עם החלק הנעלה והמזוכך של שכל התלמיד. התלמיד התעלה מדרגתו הנמוכה ויצא מתחתיותו; מה שאין כן באופן הראשון שכלו של הרב מתקבל בדרגת השכל של

7. לפעמים מבואר (ראה בספר שיעורים בתורת חב"ד עמ' שפח), שהמעלה בהמשכה מלמעלה למטה היא בנוגע לדרגת השכל – שהסברות של הרב נעלות הרבה יותר מסברות התלמיד (גם לאחר זיכוכו), ואילו המעלה שבהעלאה מלמטה למעלה היא בנוגע לדרגת התלמיד – שהשכל שלו עצמו מזדכך (בשונה מהמשכה מלמעלה למטה בה לא נוצר זיכוך אצל המקבל). אולם המדובר כאן הוא בנוגע לעצם הקשר והחיבור בין העליון והתחתון, שגם בנוגע לפרט זה יש מעלה בכל אחד מהאופנים על זולתו.

התלמיד כפי שהוא בתחתיותו⁸.

כאשר מדובר במשל הרב והתלמיד, הדיון אודות אופן הקשר והחיבור של הרב עם התלמיד לכאורה אינו נוגע כל כך, אולם בנמשל ישנה חשיבות רבה למהות הקשר בין העליון לתחתון, האור האלוקי והבריאה:

תכלית בריאת העולם ועבודתם של ישראל בו היא לעשות לקב"ה דירה בתחתונים – לחבר את העולם עם האלוקות. ובחיבור זה ייתכנו שני אופנים: המשכה מלמעלה למטה והעלאה מלמטה למעלה, ובכל אחד מהם יש מעלה על זולתו: כאשר הקשר הוא מצד העליון, מצירו של הקב"ה, אזי להיותו אינ־סופי הוא נמשך ומתגלה בכל פרטי הברואים שבעולם, הן החלקים העליונים שבהם והן החלקים הנחותים שלהם⁹. אך קשר זה בין הבורא לנבראים נעשה מצד העליון, מצד אינ־סופיותו של הקב"ה, אבל בנבראים עצמם לא תמיד מורגש הקשר; מה שאין כן באופן השני, שהקשר נעשה מצד זיכוכו ועלייתו של התחתון¹⁰, אזי הקשר הוא מצד גדרי הבריאה עצמם. אבל גם בזה ישנו חיסרון: באופן זה הקשר נוצר רק עם החלק הנעלה שבתחתון, החלק המזוכך שבנבראים בו מורגשת בגלוי ההשגחה העליונה, אולם בחלק המגושם של העולם – לא נוצר חיבור עם האור האלוקי.

ובזה נחלקו בית שמאי ובית הלל: בית שמאי סוברים "שמים נבראו תחילה": התכלית של עשיית הדירה בתחתונים היא בהעלאתם מלמטה למעלה – שהתחתונים מצד גרדיהם יתקשרו ויתחברו עם העליונים, עם האור האלוקי; ואילו בית הלל סוברים ש"ארץ נבראת תחילה": תכלית העילוי היא בכך שהעליון יורד לדרגת התחתון, שהאור האלוקי מתפשט לתחתונים כפי שהם בדרגתם.

8. במילים אחרות: באופן השני הקשר הוא מצד עניינו של התחתון; ואילו באופן הראשון הקשר הוא (לא מצד עניינו של התחתון אלא) עם התחתיות שבתחתון.

9. ובדוגמת הנ"ל בנוגע להשגחה פרטית, שכאשר ההתבוננות בעניין נובעת מהידיעה בהתפשטות הבלתי מוגבלת של האלקות אזי ההשגחה קשורה לכל פרט שבנבראים, גם הנחותים ביותר.

10. על ידי ההתבוננות בענייני הבריאה וראיית השגחה פרטית בהם כנ"ל.

4. לקוטי דיבורים רפח, א. תרפא, ב.

5. שהרי אם ישנו דבר כזה, זאת אומרת שבפרט זה הקב"ה אינו נמצא.

עיקרן של המצוות

ד. לאור הנ"ל מתבארת בשיחותיו של הרבי מחלוקת מפורסמת בעניין מתן־תורה. בפתיחה של עשרת הדיברות נאמר: "וידבר אלוקים את כל הדברים האלה לאמר"¹¹, וידועה השאלה: הרי כל נשמות ישראל היו במעמד נתינת התורה ושמעו את הדיבור האלוקי, ומדוע נאמרה הלשון "לאמר" שמשמעותה היא - לומר לאחרים? ומבואר במכילתא, שתיבה זו רומזת לכך שלאחר אמירת הדיבור בני ישראל ענו שהם אכן מקבלים על עצמם את הציווי האלוקי. ובאופן עניינים נחלקו רבי ישמעאל ורבי עקיבא¹²: רבי ישמעאל סובר שהם ענו "על הן הן ועל לאו לאו" - על מצוות עשה, "הן", הם ענו "הן" - נקימן; ועל מצוות לא תעשה, "לאו", הם ענו "לאו" - לא נעשה את האיסור. אולם רבי עקיבא סובר שהם ענו "על הן הן ועל לאו לאו" - על כל המצוות, הן מצוות עשה והן מצוות לא תעשה, אופן עניינים היה שווה: "על הן הן ועל לאו לאו" - אנו נקיים את כל המצוות שנצטוונו.

וצריך ביאור: הרי גם רבי ישמעאל וגם רבי עקיבא סוברים שבני ישראל קיבלו על עצמם לקיים את כל אשר נצטוו. אם כן, כיוון שתוכן המענה הוא אותו התוכן מאי נפקא מינה איך הם הביעו זאת? באחת השיחות¹³, הסביר זאת הרבי על פי ביאור תוכנם של המצוות על פי פנימיות התורה. במצוות יש שני חלקים: יש את הצד המשותף שבכל המצוות - זה שהן ציווי הקב"ה ועל היהודי לקיים את הציווי ללא שום נפקא מינה מהו תוכנו; ויש את התוכן הפרטי שבכל מצווה והזיכור שהיא פועלת בכל אחד מאיברי הנפש והגוף של האדם, כמבואר בגמרא¹⁴, שרמ"ח מצוות עשה כנגד רמ"ח איברים. ויתירה מזו: בווהר נאמר¹⁵ ש"רמ"ח פיקודין אינון רמ"ח איברים דמלכא" - המצוות הן כנגד "איברי" המלך, הקב"ה. כל מצווה היא ביטוי להמשכה אלוקית מיוחדת שהיא זו שפועלת את הזיכוך באיבר האדם השייך לאותה מצווה.

וכאשר מדובר על התוכן הפרטי של המצוות ופעולתן באדם ובעולם, ישנה חלוקה כללית בין סוגי המצוות: מצוות עשה ומצוות לא תעשה. וכמבואר בחסידות¹⁶, שכאשר עושים דירה למלך העבודה מורכבת משני חלקים: סילוק הלכלוך והרפש מן הדירה, והבאת כלים נאים לתוכה. וכך גם בנמשל:

תוכנו של מצוות לא תעשה הוא לדחות ולשלול את הרע שבעולם, ואילו תוכנו של מצוות עשה הוא להמשיך את האור האלוקי לתוכו. וכצידוף שניהם יחד נעשית הדירה לקב"ה.

וכאן ישנן שתי גישות מהו החלק העיקרי של המצווה: היותה רצון הקב"ה, או פעולתה בזיכוך העולם והאדם. ובוה נחלקים רבי ישמעאל ורבי עקיבא: לדעת רבי עקיבא העיקר הוא העלאה מלמטה למעלה. האדם צריך להתעלות, לצאת מעצמו, מישותו, ולהרגיש את הביטול המוחלט שלו ושל הבריאה כולה ביחס אל המלך הקב"ה. וכאשר זוהי ההרגשה הנפשית של האדם - הוא אינו מבחין כלל בתוכן הפרטי של המצוות. הוא אינו רואה את המצוות כפעולות שעניינן לפעול זיכוך בעצמו ובעולם; הוא מרגיש אך ורק את המלך וציווייו ומחשבתו נתונה לדבר אחד בלבד: המלך אמר - אזי צריך לעשות! אין שום נפקא מינה מהו הציווי - להסיר את הרע או להביא את הטוב, מבחינתו ישנו דבר אחד בלבד - קיום ציווי המלך!

לכן סובר רבי עקיבא שבני ישראל ענו "על הן הן ועל לאו לאו": בשעת מתן־תורה כאשר היה גילוי אלוקי כה נעלה בנשמות ישראל ובעולם כולו, הורגש הביטול המוחלט של העולם לכורא ובני ישראל לא הרגישו את התכנים הפרטיים שבכל אחת מהמצוות. הורגש אז, שאין שום מציאות מבלעדי הקב"ה, והיהודים הם עבדים המסורים אליו לגמרי המבצעים את רצונו ללא כל התחשבות בתוכנו ופעולתו של הציווי.

אמנם לדעת רבי ישמעאל עיקר המעלה היא בהמשכת האור האלוקי למטה, אל תוך מציאות עולם הזה כפי שהוא מצד גדריו הטבעיים. לכן סובר רבי ישמעאל שבשעת מתן־תורה, אז התגלתה האלוקות הבלתי־מוגבלת החודרת בכל מקום, נשארו בני ישראל במצבם הטבעי ובתוך מציאותם הורגש וחדר הגילוי האלוקי. דבר זה מתבטא בכך שבני ישראל ענו על הציוויים ששמעו מאת הקב"ה "על הן הן ועל לאו לאו" - הם הרגישו שישנה מציאות של עולם ובתוך גדרי מציאותו צריך להחדיר את הקדושה האלוקית ולעשותו דירה לקב"ה. ומכיוון שהעבודה במציאות העולם נחלקת לשני חלקים כלליים: לסור מרע, לנקות את העולם מהרע על ידי השמירה על מצוות לא תעשה, ולעשות טוב, להמשיך בעולם אור אלוקי על ידי קיום מצוות עשה, לכן הם ענו "על הן הן ועל לאו לאו" - על מצוות עשה הם ענו "הן" ועל מצוות לא תעשה הם ענו "לאו". הם חשו את התוכן

הפרטי שבכל מצווה, ובהתאם לכך הייתה עניינים¹⁷. מחלוקת זו, בתוכנו העיקרי של מתן תורה, היא מעין המחלוקת בין בית שמאי ובית הלל מהי מטרת הבריאה - להוריד את השמים אל הארץ או לזכך את הארץ ולהעלותה לשמים כנ"ל.

רואין הנשמע

ה. באותה שיחה, מבאר הרבי ביאור נוסף בתוכן מחלוקתם של רבי ישמעאל ורבי עקיבא, וגם הוא מבוסס על יסוד המחלוקת העקרונית מה העיקר: העלאה מלמטה למעלה כדעת רבי עקיבא, או המשכה מלמעלה למטה כדעת רבי ישמעאל. להבנת הדברים יש להקדים ולהביא מחלוקת נוספת בין רבי עקיבא לרבי ישמעאל בסוגיית מתן־תורה. בכתוב נאמר¹⁸ "וכל העם רואים את הקולות ואת הלפידים". מפשט הלשון נראה, שתיבת "רואים" מתייחסת לתיבות "את הקולות" שלאחריה. מכך מסיק רבי עקיבא¹⁹ שבמתן־תורה התרחש פלא גדול: באותו מעמד ראו בני ישראל את הקולות הרוחניים - "רואין הנשמע ושומעין הנראה". אולם רבי ישמעאל סובר שתיבת "רואים" מתייחסת רק לתיבת "הלפידים" שנאמרה בהמשך הפסוק, ולשיטתו בשעת מתן־תורה היו בני ישראל במצבם הטבעי: "רואין הנראה ושומעין הנשמע".

וצריך ביאור: החלק הראשון בדברי רבי עקיבא שבשעת מתן־תורה התרחש נס גדול שבני ישראל ראו את הנשמע נרמז בדברי הפסוק כנ"ל; אולם מניין למד רבי עקיבא את החידוש הנוסף, את העובדה שבמעמד מתן־תורה הם גם שמעו את הנראה?

הרבי מסביר את העניין²⁰, על פי המבואר בספרי חסידות בעניין ההבדל בין כוח הראיה לכוח השמיעה. ההבדל הוא בשני פרטים: הן באדם הרואה והשומע והן בדבר הנראה והנשמע. הדבר הנשמע הוא מציאות רוחנית. הן שמיעה במשמעותה הפשוטה - שמיעת הקול: קול הוא מציאות רוחנית; ובפרט כאשר מדובר על התוכן של עניין השמיעה - שמיעת והבנת השכל

¹⁷. על פי זה מובן גם כן מדוע בדברי רבי עקיבא נוקט בלשונו לא רק "על לאו לאו" אלא גם "על הן הן וכו'". ולכאורה מדוע הוא חוזר ואומר "על הן הן"? הרי בוה הוא סובר בדיוק כמו רבי ישמעאל? אלא שה"הן" של רבי עקיבא שונה מה"הן" של רבי ישמעאל. ה"הן" שבדברי רבי ישמעאל כוונתו לתוכן הפרטי השייך למצוות עשה כנ"ל; ואילו תוכן ה"הן" של רבי עקיבא הוא (לא לתוכן המיוחד של מצוות עשה, אלא) לקבלת עול מלכות שמים והתבטלות לקיום הרצון העליון, ללא נפקא מינה מהו תוכנו. וזהו "הן" אחר לגמרי.

¹⁸. שמות כ, טו.

¹⁹. במכילתא על הפסוק.

²⁰. בלקוטי שיחות שם.

- שאז ודאי שהדבר הנקלט בשמיעה הוא מציאות רוחנית. מה שאין כן הדבר הנראה הוא מציאות גשמית. האדם יכול לראות בעיניו רק דברים גשמיים מוגבלים, ואילו קולות, ועל אחת כמה וכמה דברי שכל - האדם אינו מסוגל לראות.

וכשם שישנו הבדל בין הכוחות ביחס לדבר הנראה או הנשמע, כך גם ישנו הבדל ביניהם באדם הרואה או השומע: כאשר אדם שומע קול או מבין דברי שכל - הדבר הנשמע אינו נחקק בנפשו כמו דבר הנראה בעיניו. כאשר האדם שומע או מבין דבר - ניתן להטיל ספק באמיתת הדברים. זה לא נחקק כל כך עמוק בנפשו. כנגד כל סברא והוכחה שכלית אפשר להביא טענה הפכית; ואפילו על דבר שהוא שמע באוזניו - ייתכן שקושיות רבות וחזקות יטילו ספק האם הוא אכן שמע את הדברים. מה שאין כן כאשר אדם ראה משהו ומישהו אחר מנסה להכחיש את מה שראה בראיות והוכחות חזקות, הוא יטען כנגדו בתוקף: "אני בעצמי ראיתי!" "הדבר בודאי קרה!" הטעם לכך הוא, מפני שראיה נחקקת בפנימיות הנפש ממש, והדבר הנראה נקבע באדם בוודאות גמורה עד שאי אפשר לערער עליה.

שני ההבדלים הללו - שהראיה תופסת במציאות גשמית והיא נחקקת בעומק הנפש של האדם הרואה, ואילו השמיעה תופסת במציאות רוחנית והיא אינה חודרת בעומק נפשו של השומע - תלויים זה בזה: האדם הוא מציאות גשמית. לכן מה שנתפס ונקבע בפנימיותו על ידי כוח הראיה הם הדברים הגשמיים שסביבו הקרובים למציאותו; מה שאין כן הדברים הרוחניים, להיותם רחוקים ממהותו, הם אינם נתפסים ונחקקים בעומק נפשו.

זו משמעות דברי רבי עקיבא שבמתן־תורה בני ישראל היו במצב של "רואין הנשמע ושומעין הנראה":

הרוחניות האמיתית, "נשמע", היא הכוח האלוקי המקיים ומחיה את העולם הגשמי. במצב הרגיל, הכוח האלוקי, שהוא האמת הפנימית של העולם, נתפס באדם על ידי חוש השמיעה: היהודי מאמין שישנו כוח אלוקי המהווה את העולם, וייתכן שיש לו גם ראיות שכליות על כך, אבל סוף סוף ההכרה במציאותו של הכוח האלוקי אינה מונחת בתודעתו כמו דבר הנראה בעיניים. את הנברא הגשמי האדם רואה בעיניו, זה נתפס אצלו בוודאות מוחלטת; ואילו ההכרה בכוח הבורא את הנברא ומקיימו היא כדבר נוסף על מציאותו.

אך במתן־תורה התרחש מהפך: הגילוי האלוקי היה בתוקף כל כך, עד ש"הנשמע", הכוח האלוקי הרוחני, היה מורגש בפשטות ובוודאות כאילו האדם רואה

¹¹. שמות כ, א.

¹². במכילתא על הפסוק.

¹³. לקוטי שיחות חלק ו' פרשת יתרו ב'.

¹⁴. מכות כג, ב.

¹⁵. דאה תקו"ז תיקון ל' (עד, א). הובא בתניא פ"ד. רפכ"ג.

¹⁶. לקוטי תורה בלק ע, ג.

זאת בעיניו ("רואין הנשמע"); וכתוצאה טבעית מכך, הדבר הנראה, מציאות הנבראים הגשמית, נתפסה בבני ישראל כדבר הנשמע בלבד, כדבר שאינו קיים בהחלטיות ובוודאות ("שומעין הנראה"). הם נזקקו כביכול לראיות והוכחות שאכן מציאות העולם היא מציאות קיימת. ונמצא, שהמצב הנעלה של ישראל ש"רואין הנשמע" הוא זה שמכריח ומלמד על החלק השני - "שומעין הנראה"²¹.

כמבואר במאמרי חסידות, שמצד עניין אחדות ה' המוחלטת היה ניתן לחשוב שכיוון ש"אין עוד מלבדו" כפשוטו ממש - אין שום מציאות מלבד הקב"ה, אולי כל מציאות העולם הנראית לנו אינה אלא דמיון ואחיות עיניים בעלמא? מסקנה זו נשללת מתוך התורה עצמה: התורה עצמה אומרת "בראשית ברא אלוקים" - הקב"ה מעיד בתורתו, תורת אמת, שאכן התרחשה פעולה כזו של בריאת עולם! יתירה מזו: עניין זה מוכח מעצם הציוויים של התורה: התורה מצווה את היהודי להניח תפילין, להתעטף וללבוש ציצית - אם ח"ו העולם הוא מציאות שאינה קיימת, הרי שגם התפילין והציצית אינם קיימים. דבר כזה כמובן לא ניתן לומר. התורה ומצוותיה הן בודאי אמת מוחלטת. אם כן תורתו של הקב"ה עצמה מוכיחה שהעולם אכן קיים במציאות²².

עולם הפוך ראיתי...

ו. ההבדל בין אדם שמכיר במציאות העולם כי הוא רואה שיש עולם, לבין אדם שמכיר במציאותו אך ורק מפני שהתורה עצמה מוכיחה על כך, הוא לא רק מהו המקור למידע, אלא גם בעולם איתו יש לאדם קשר: אם מציאות העולם מובנת מאליה, זאת אומרת שבעצם ישנו עולם! הגדר של צמר הוא צמר והגדר של קלף הוא קלף, אלא שניתן להשתמש בדברים אלו לשם קיום המצוות; אולם כאשר כל עצם מציאות העולם קיימת אך ורק מפני שהתורה מוכיחה שהעולם קיים - זאת אומרת שתוכנו של העולם אינו עולם; עולם כתור עולם אינו קיים כלל. קיומו נובע רק מכך שישנם ציוויים בתורה להניח תפילין וללבוש טלית ולכן נברא עולם גשמי שבו מתבצעים ציוויי התורה. כל מה שהאדם רואה בצמר ובקלף הוא התממשות דיני התורה בלבד. זהו תוכן דברי רבי עקיבא שבמתן־תורה בני ישראל

21. על פי זה מובן שפרט זה ש"שומעין הנראה" אינו נס נוסף שהתרחש במעמד מתן־תורה (שהרי "קוב"ה לא עביר ניסא למגנא" - ראה דרשות הר"ן ד"ח הקדמה א'), אלא זהו חלק מעניינו של מתן־תורה - זו תוצאה טבעית של הגילוי האלוקי שהיה אז.

22. ראה הדרנים על הרמב"ם ויש"ס עמ' נד.

היו במצב של "רואין הנשמע ושומעין הנראה": לשיטתו, תכלית העילוי היא בהעלאה מלמטה למעלה. לצאת לגמרי מישות העולם ולחוש את האור האלוקי כמו שהוא למעלה ממציאות הבריאה שלגביו העולם בטל לגמרי, וכל הימצאותו היא רק בכדי שעל ידו יתקיימו דיני התורה.

אולם רבי ישמעאל סובר שהמעלה העיקרית היא בהמשכה מלמעלה למטה. שבעולם הזה כפי שהוא במצבו הרגיל, "רואין הנראה ושומעין הנשמע", גם בו יחדור אור התורה. גם את העולם הזה כפי שהוא במציאותו התחתונה, מזככים בני ישראל ועושים אותו לדירה לו ית' בתחתונים.

לאור זאת נוכל להבין את המחלוקת ביניהם באופן ענייני בני ישראל לציוויים האלוקיים שניתנו בשעת מתן־תורה. כאשר העולם הוא מציאות קיימת, מציאות הנראית לעין, אזי כיוון שמורגשים גדריו העולם, מורגשים גם חילוקי הפרטים שבו - יש דברים טובים ויש דברים רעים. ותפקידו של היהודי הוא לנהוג בכל דבר, בהתאם לגדרו הוא, על פי רצון התורה. יש צורך לקבוע בכל דבר את הגישה הנכונה, הגישה של התורה, כלפיו: את הדברים הטובים צריך לעשות ולקיים, ואת הדברים הרעים צריך לשלול ולדחות. לכן אומר רבי ישמעאל, הסובר שבמתן־תורה העולם נרגש כמציאות קיימת, שבני ישראל ענו "על הן הן ועל לאו לאו" - ב"הן", בטוב, הם הרגישו את הטוב והחיוב שבמצווה, "הן"; וב"לאו" הם הרגישו את הרע שבעבירה - "לאו".

מה שאין כן רבי עקיבא סובר שבשעת מתן־תורה בני ישראל ראו את העולם כפי שהוא "מלמעלה", איך שהתורה האלוקית "רואה" אותו. באופן זה כל מציאות הנבראים אינה אלא שבהם מתקיים הרצון העליון. וכאשר זו ההסתכלות - לא מורגשים ההבדלים בין הפרטים השונים: כשם שבקלף ובצמר מורגש שכל עניינם הוא אך ורק זה שדרכם מתבצע הרצון העליון, כך גם בגניבה ובגזילה מורגש שכל הימצאותם של מושגים אלה אינה אלא שעל ידם יהודי יכול לקיים את המצוות לא תעשה של "לא תגנוב" ו"לא תגזול"! לכן ענו בני ישראל "על הן הן ועל לאו לאו הן": בכל סוגי המצוות לא הבחינו בני ישראל בתוכנם הפרטי אלא אך ורק בזה שעל ידם מתבצע הרצון העליון, "הן".

ונמצא, ששתי המחלוקות של רבי עקיבא ורבי ישמעאל בסוגיית מתן־תורה הן "לשיטתייהו": בשתייהן רואים כיצד רבי ישמעאל מעדיף את הקשר של האלוקות עם העולם באופן של המשכה מלמעלה למטה, ואילו רבי עקיבא מעדיף את הקשר באופן של העלאה מלמטה למעלה.

יש להעיר, שביאור זה במחלוקת רבי ישמעאל ורבי עקיבא באופן ענייני בני ישראל לאחר עשרת הדיברות, שונה קצת מהביאור הקודם (שנתבאר לעיל סעיף ד'). לפי הביאור הראשון, עניין ההעלאה מלמטה למעלה גורם שהאדם ייצא מישותו ולא ירגיש את החילוק בין סוגי המצוות אלא כל מחשבתו תהיה נתונה לכך שעליו לקיים את הרצון האלוקי, ללא שום נפקא מינה מהו תוכנו. באופן זה, מציאות העולם אינה נרגשת כלל. הוא אינו חושב אפילו על פעולת המצוות בעולם; הוא מרגיש דבר אחד בלבד - את הציווי האלוקי!

מה שאין כן לפי הביאור השני גם בהעלאה מלמטה למעלה מורגש שהציוויים פועלים על העולם. אלא שמציאות העולם כפי שמורגשת כאן היא לא באופן שנגרשים הפרטים שבו, ה"הן" וה"לאו" שבעולם, אלא אך ורק ה"הן", החיוב שבדבר - מה שעל ידו מתקיים הרצון האלוקי.

"יושם השור" או "יוחלט השור"

ז. על פי ביאור הנ"ל במחלוקת רבי עקיבא ורבי ישמעאל, מבאר הרבי דבר נוסף. הגאון הרגצ'ובי, בספרו צפנת פענח על התורה, מסביר, שהמחלוקת האם בני ישראל ענו "על הן הן ועל לאו לאו" כדעת רבי ישמעאל, או "על הן הן ועל לאו לאו" כדעת רבי עקיבא, שייכת למחלוקתם במסכת בבא קמא²³ בנוגע לשור תם שנגח, שהדין הוא שמשלם חצי נזק מגופו. לדעת רבי

ישמעאל "יושם השור" - השור עדיין בבעלותו של המזיק אלא שבית־דין שמים את שווי ואת חצי הנזק, מתוך שווי השור, יתן בעל השור המזיק לניזק; ואילו לדעת רבי עקיבא "יוחלט השור" - מיד כאשר השור נגח ונתחייב המזיק לשלם מגוף השור את חצי הנזק - הוחלט השור לניזק.

ולפי המבואר לעיל בתוכן הפנימי שבמחלוקת רבי ישמעאל ורבי עקיבא, הקשר למחלוקת בדין השור המזיק מובן היטב: לפי דעת רבי ישמעאל התכלית היא שישנה מציאות של עולם. עולם כזה שמצד עצמו אינו מתאים לרצון התורה, והאדם הוא

23. לג, א.

זה שפועל בו שיהיה כרצון התורה. אם כן, כאשר קרה מקרה של שור שהזיק, המציאות אינה נעשית בדרך ממילא כרצון התורה; יש מזיק ויש ניזק ועל המזיק להתאים את המצב לרצון ה' ולקיים את הציווי האלוקי לשלם לניזק. אך כל עוד הוא לא עושה זאת - השור שלו.

אולם רבי עקיבא סובר שמלכתחילה כל מציאותו של העולם אינה אלא מציאות שקיימת אך ורק מצד התורה. אם כן כאשר ישנה מציאות של שור המזיק, בדרך ממילא נעשית המציאות בהתאם לדין התורה, והשור נחלט לניזק עוד לפני שהאדם עושה זאת.

"עד כאן!"

ח. בדרך זו מבאר הרבי גם את הסיפור המפורסם במסכת ברכות²⁴ שכאשר סרקו את בשרו של רבי עקיבא במסרקות של ברזל, קיבל עליו רבי עקיבא עול מלכות שמים וקרא קריאת שמע. "אמרו לו תלמידיו: רבינו עד כאן?! בשטחיות נדמה, שתמיהתם הייתה כיצד הצליח רבי עקיבא להבליג על יסוריו הגשמיים ולקרא קריאת שמע. אולם הרבי מסביר שגם תלמידי רבי עקיבא היו בעלי מדרגה ודבר זה לא היה פלא אצלם. הפלא בעיניהם היה אחר. קריאת שמע עניינה הרגשת עניין אחדות ה'. ועל זה הם תמיהו: מדובר כאן ברשעות ואכזריות מאין כמותן - לסרוק את בשרו של רבי עקיבא, ומדוע? מפני שלמד ולימד תורה! ועל כך אמרו לו

תלמידיו: "עד כאן?! - גם במאורע הנראה כנוגד כל כך לקב"ה ולאחדותו אתה רואה את האחדות? על כך ענה להם רבי עקיבא: "כל ימי הייתי מצטער מתי יבוא לידי ואקיימנו" - כל ימיו רבי עקיבא חיפש מסירות נפש, הוא עמד בתנועה של יציאה והעלאה מגדרי העולם. לכן, בכל מציאות שתהיה, הוא רואה בה לא את הגדר של הדבר עצמו, החיוב או השלילה שבו, אלא את היותו אמצעי לקיום רצון ה'. לכן גם ב"לאו", באכזריות הכי גדולה, הוא רואה אמצעי בלבד לקיום ה"הן", ה"בכל נפשך - אפילו נוטל את נפשך"²⁵.

24. סא, ב.

25. ברכות שם.

השגחה פרטית או כללית

הרב עדין אבן ישראל (שטיינזלץ)

א

על פניו נראה שדוקא שיטת 'השגחה כללית' היא עמוקה ומעודנת יותר • מהו ה'עומק' לפנים מעומק' של החסידות ב'השגחה פרטית' דוקא

להשיג באלקות אלא בדרך של השגת השלילה, כשכל ידיעתנו בנושא זה אינה אלא עד כמה אי אפשר כלל לתאר את האלקות באיזה גדר חיובי, מלבד גדר השלילה, אם כן, כיצד אפשר לתאר שהקב"ה שהוא נעלה כל כך מן העולם ישפיל את עצמו להשיג על פרטי מהלך חייהם של כל היצורים? ולכאורה אף לגבי בני אדם רק המעולים והעליונים שבאדם, אלה הדבקים באלקות ראויים שתופיע עליהם השגחת ה'. ואילו שאר כל הבריות - כל אלה מושגחים רק בדרך כלל, בהנהגה האלקית הכוללת השומרת על קיומם של המינים השלמים, אך אינה שמה לב לפרטים.

• ◆ •

הגישה הזו, אף על פי שמקורה בהרגשה עמוקה של הכרת הגדלות האלקית איננה דרכה של החסידות. כי החסידות מראה שיש לתפוס באופן אחר ובדרך אחרת את הבנת הקשרים בין אלקות ועולם. ולא משום שתפיסת האלקות על פי דרך החסידות אינה מגיעה לדרגה כה גבוהה של הבנת הסגיאנות והמרקק

התפיסות השונות בנושא זה של ההשגחה נובעות במקורן מתוך הבנות שונות והשגות נבדלות בדבר האלקות בכלל. לפי שינויי הדעות בתפיסת האלקות יתהוו שינויים והבדלים בדבר ההשגחה האלקית בעולם, אם ההשגחה היא השגחה כללית בלבד, או שהיא השגחה פרטית. ואם ההשגחה הפרטית שייכת רק לגבי המין האנושי, או לגבי בני ישראל ואילו שאר העולם כולו מושגח רק בדרך של השגחה כללית, או שמא יש השגחה פרטית ומיוחדת על כל נברא בעולם.

עם עיון ראשון בדברים אפשר להגיע למסקנה כי כל מה שתהא התפיסה באלקות מעודנת יותר ומרוממת יותר, כך תובן ההשגחה בדרך יותר ויותר כללית. כי מאחר שהמהות האלקית היא מעבר ולמעלה מכל דבר שהאדם יכול אף לשער ולהעלות בדעתו, וכי הפער בין ההשגחה האנושית לבין הדעת האלקית הוא כה עצום שאי אפשר להשיג בשלמות אף את ההבדל בינינו לבין ההשגחה האלקית, כל שכן את המהות האלקית עצמה. ואם אמנם אין אנו יכולים

בין המהות האלקית ובינינו. להפך, דוקא מתוך שהחסידות מעמיקה בנושא זה של הפלגת ההבדל, אף מרחיקה לכת הרבה מן הדרך הרגילה של ההגות - דוקא משום כך מגיעה היא למסקנה שונה.

התפיסה הראשונה, תפיסת המחקר, עם כל היותה מפליגה בגדלות האלקות הרי בעצם מזהה היא את האלקות עם החכמה העליונה ביותר. ודאי הוא, וכמו שהדגיש הרמב"ם פעמים רבות, שאין מקום כלל להשוואה בין שכלנו שלנו לדעת האלקות. אולם, אף על פי כן יש בדברים אלה משום הגדרה והגבלה. ואילו התפיסה היסודית, אשר המהר"ל הרבה להדגישה בכל עוז היא שאין להגדיר את האלקות בכל הגדרה שהיא, ואין להגבילה בכל סוג גבול.

כפי שמורה הכנוי השגור בפי חז"ל - "הקדוש ברוך הוא" שהגדר שבו אנו מגדירים את האלקות הרי הוא גדר הקדושה אשר משמעותה - היותו נמצא מחוץ ומעבר לכל ענין של הגבלה והגדרה. ועל כן, אף השגת האלקות בתור השכל העליון שאין עילאי ממנו, אף היא הגבלתו במסגרת מצומצמת, ועל כן - בנגוד לאמת. ומתוך תפיסת האלקות בהקף הגדול הזה, הרי הגדרת האלקות כשכל עליון יש בו משום "הגשמה" ממש כשם שיש הגשמה והמעטת הדמות כאשר מעלים על הדעת שיש לה' גוף או דמות הגוף. כי לעומת המהות האלקית הנעלה מן הכל - הרוחני העליון ביותר אינו גדול וחשוב יותר מאשר הגשמי. כי אף אותם הדברים הנראים לעינינו כתפיסות והבנות טהורות ועילאיות ביותר אינן אלא, לגבי האור האלוקי - הגבלות קטנוניות.

• ◆ •

והנה מתוך תפיסה זו עצמה שיש בה הפלאת והפלגת הרוממות האלוקית מגיעים לא אל שלילת ההשגחה הפרטית, כי אם להפך - להגברת ענין ההכרה בהשגחה. שכן, אם רואים את הפלאת האלקות בבחינת השכל העליון והכולל, אפשר לומר אז כי ההשגחה הפרטית הרי היא בבחינת צמצום וקטנות. אולם, כאשר מבינים אנו שגדלות ה' הרי היא מעבר להגבלות אלה של רוחניות וגשמיות, וכי שני המושגים הללו אינם אלא קטני-ערך וחסרי מובן לגבינו, אם כן אין אנו יכולים כלל לדבר על הגבלת השגחתו של ה' לגבוהים והעליונים בלבד -

שכן מי הם לגבינו העילאים? ומה הבדל נוכל למצוא בין האדם הגדול ביותר לבין הרמש הפעוט ביותר, שכולם שוים בבחינת ביטולם לגבי האור העליון. ועל כן השגחת ה' כשם שיש לה מקום לגבי העליונים שבצדיקים המדובקים כל ימיהם בשכינה הרי באותה מדה עצמה קיימת היא לגבי הנחותים בברואים שאין להם כל דעת והשגה ואין בהם אלא קיום פשוט ללא רוח חיים נגלית. שכן עצם ענין הפלאת גדלות ה' הרי הוא בכך שלגדולתו אין כל מקום וזמן. הרי שדוקא מתוך הפלגה זו של הבנת גדלות הבורא מגיעים למסקנה כי השגחתו היא כוללת כל, ושמבחינת ה', הגדול והקטן, הכלל הכוללני ביותר כפרט המפורט והקטנוני ביותר כולם שוים. שוים מצד אחד בבחינת ריחוקם מבחינת קוטן ערכם לעומת גדלות הבורא, ומאידך - שוים מבחינת קרבתם, מבחינת היותם נתונים להשגחת האהבה האלקית שאין דבר שחוץ ממנה ואין דבר שאינו נכלל בה.

• ◆ •

ומתוך עומק הבנה זו מתפרשים פסוקי ההלל "רם על כל גוים ה'" על השמים כבודו. מי כה' אלקינו המגביהי לשבת. המשפילי לראות בשמים ובארץ". שיש בהם תאורן של הגישות השונות לענין זה של השגחת ה' בעולמו. הגויים והתפיסה הגויית בכלל אומרים "רם על כל גוים ה'", לאמור: הרוממות האלקית הרי היא מעבר ולמעלה מן העולמות, מעבר לשכל האנושי ולעניני אנוש בכלל, ולכן כמסקנה מכך מוציאה תפיסה זו כי "על השמים כבודו": התגלות ה' בתפארתו אינה אלא בשמים העליונים, בדברים ובמושגים רוחניים, בבעיות הכוללות והחובקות עולם ומלואו אולם - לא בתוך העולם השפל הגשמי ובפרט לא בעניניו הקטנים והפרטיים של כל אדם ושל כל יצור. ולעומת זאת טוענת התפיסה היהודית המקורית "מי כה' אלקינו" שיודעים אנו גדולתו בכוח ההתגלות האלקית לנביאים ולמקבלי התורה אשר הוא גדול הרבה ממה שמשערים אלה התופסים מהותו רק על פי שקולי השכל האנושי, שכן ה' אלקינו הוא "המגביהי לשבת" - שהוא גדול ונעלה לאין קץ מאותה תפיסה של "על השמים כבודו". כי גדולת ה' רוממה לאין חקר על הבנה וידיעה זו בתפארתו. אולם מתוך שיודעים אנו כי גדולת

ה' היא לא רק מעבר לעולם הגשמי בלבד אלא גם בהרבה למעלה מכל העולמות הרוחניים, מכל השגות השכלים העליונים, הרי אומרים אנו כי מתוך עוצם גדולתו הרי הוא "המשפילי לראות בשמים ובארץ", כי לעומת גדולתו האמיתית יש בכך משום השפלת מבטו גם בשמים, אולם מאחר שבחסד ה' ברא את העולם והוא הזן לו והמפרנס אותו הרי הוא באותה מידה עצמה משגיח ודואג "בשמים ובארץ".



מתוך עקרונות אלה מגיעה החסידות להכרת ההשגחה בדרך פרטית שבפרטית, שההשגחה פועלת לגבי כל נברא ונברא בפרט. ולא זו בלבד ש"מה" מצעדי גבר כוננו" אלא אף כל נברא ונברא בעולם מושגח ומופנה ליעודו שיעד לו ה' מתחילה. וידועה אמרתו החרפה מאד של רבנו הבעש"ט בענין זה "אם גוחן אדם לארמה ונוטל ממנה קומץ חול, ואחר שב ושוּפך את החול לגומה, הרי עליו לדעת שכל

גרגיר וגרגיר נופל אל המקום המיועד לו מששת ימי בראשית ברצון הבורא. וכל מי שאינו מאמין בכך הרי הוא אפיקורוס". הוה אומר שההשגחה הפרטית שייכת לכל מצוי ומצוי, ואפילו גרגר חול קשור ברצון ה' המייחד לו את מקומו ואת תפקידו. וממילא כל שלילה של השגחה פרטית לגבי פרטי פרטים אלה הרי היא ממש כשלילה גמורה של ההשגחה אף בכללות. ולהפך, ההכרה בהשגחה פרטית זו מעידה על גדלות ה' ועל עומק ותוקף האמונה בו.

ועוד מכאורים דברים בשם הבעש"ט: יש שמתארעת ביער גדול סערה עצומה, סערה העוקרת אילנות אדירים ממקומם, וכל כך למה - כדי לקרב עלה אחד לפיה של תולעת הנמצאת אי שם ביער. הרי שההשגחה הזו היא דאגה לכל פרט, לכל צרכיו ולכל חפציו, עד לתולעת קטנה. ומאורעות גדולי הערך ביחס קורים לשם ספוק צרכיו של יצור קטן לא-נחשב, אשר בתכנית השלמה של הבריאה יש לו מקומו ותפקידו, ורצון ה' וחסדו שמשגיחים עליו בכל עת.



ב

שאלת הרע שבעולם מתעצמת דווקא לפי תפיסת 'השגחה פרטית' • שלושה הסברים בתשובה: "אין רע יורד מלמעלה"

היא מגדר עיון בהשגחה הפרטית, כי אכן השאלה כיצד נוצר הרע בעצם מציאותו, מה הוא יסוד וסוד קיומו; ומה היא בעצם הגדרתו ממקורו - שאלות אלו מגיעות עד לתחומי הביניים הרקים שבין הניתן לשאלה לבין הדברים שאין להישאל עליהם, ובפרט כאשר דברים אלו נובעים ומשתייכים לכל מה שנתארע בראשית קיומם של העולמות הנבראים, בבחינות התווה הראשוני.

אולם אף על פי כן יש מקום לשאלת מציאותו של הרע בעולם מבחינת התייחסותו של האדם אל השגחת ה', שהיא נשאלת לא רק בדרך עיון מופשט אלא אף בעיה שממנה מסקנות שבהרגשה יום יומית ואשר ממנה מסקנות לעבודת ה' ולהרהורים בכל דרך החיים.

השאלה הראשית בכל אלה הלא היא כעין מאמר

חז"ל "אין רע יורד מלמעלה" - ואם כן כיצד אפשר להסביר את הרע הקיים בעולמנו, רע של ייסורי גוף וייסורי נפש, מבחינותיהם של אנשים שונים. כי אם הקב"ה משגיח בהשגחה פרטית על כל נברא ונברא, כיצד זה יורד רע מלמעלה מידי ה' על עולמנו. אכן בזמנו היו שתרצו את שאלת הרע בעולם כי אותו אדם שחטא לפני המקום נענש על ידי כך שה' מסיר ממנו את השגחתו, וממילא הוא נופל אל תחת שלטון הכוחות הטבעיים שבעולם, ואל תחת הרע המהותי שבו. אולם, על פי דעת החסידות שההשגחה הפרטית קיימת לגבי כל נברא בכל עת, בעלייתו ובירידתו, הרי אין מקום כלל למענה מעין זה.

ועל כן קיימת שוב השאלה: כיצד ייתכן שה' שהוא הטוב לכל, שכל כולו רק טוב, ישפיע לעולם התחתון עניין שיש בו רע לאדם.

ועל כן ישראל המאמינים בהשגחת ה' ממילא מגיעים להבנה מעודנת ודקה יותר בעניין זה, להבנה כי אין לראות את הדברים רק על פני השטח אלא להעמיק ולחזות בהם, ולראות כיצד היא מהותם האמיתית - הפנימית.



בתחום זה של הבנת המהות הפנימית של הדברים הנראים לנו כדברים רעים הבאים מלמעלה, הובהרו הדברים בחסידות בכמה אופנים של ביאור, זה לפנינו מזה. כאשר אין האופנים שנתנו בביאור דבר זה סותרים זה לזה, אלא הרי הם שכבות שונות בהכרה האמיתית של מציאות העולם ומה שבתוכו.

ובבחינה אחרת יש לראות בהסברים השונים שניתנו לדברים (כפי שיבואר להלן) אמצעים להגיע לדרגות עמוקות והולכות בהתייחסות ממשית במוח ובלב אל הבעיות הללו.

בבחינה אחת ניסח הבעש"ט פתרון אחד לבעיה באומרו כי הרע הרי הוא "כסא" לטוב, כלומר: אף על פי שיש ממשות רע בעולם, הרי אין רע משמש בפני עצמו, או פונה לכיוון מיוחד לעצמו כי אם מהווה תמיד מכשיר למען הטוב. דברים אלו ניתנים להיתפש הן בבחינה הרחבה שלהן "רע מבחין טוב" וכי הרע משמש כוח הגבול לגבי הטוב. עד שהדברים הטובים מובלטים ומגיעים להכרה מתוך קיומם של דברים שאינם טובים. והן בבחינה אחרת - כל דבר רע מהווה כלי כדי להגיע על ידו למטרה שהיא לעצמה טוב.

על פי תפיסה זו כל ירידה, כל ניצחון לכאורה של הרע, הרי הוא רק למען מטרה של טוב בסופו, וכל ירידה הרי היא "ירידה צורך עלייה". באופן זה נכללים כמה וכמה הסברים חלקיים לבעיית הרע בתפיסה רחבה יותר. כי כל אותם הדברים שנאמרו על ענייני הרע שמשמשים להעניש בהם את הרשעים, או מה שאמרו כי מה שרע לצדיקים בעולם הרי הוא על מנת להיפרע מהם מיעוט עבירות שבידם, כל הדברים מצטרפים לתמונה כוללת אחת ועל פיה הרע הוא אחד ממכשיריו של הטוב הכולל ואיננו דבר המנוגד אליו מכל וכל. ודאי, דרגת הרע, הכאבים והייסורים, הרי היא דרגה נמוכה יותר - אלא שהיא פתח להשגה גבוהה יותר. וכביטוי של הבעש"ט: הרע הרי הוא כעין כן, דרגה נמוכה שעליה מתנוסס הטוב המלא.



אולם יש גם בחינה שנית, מעמיקה יותר, בעיון בשאלה זו של הרע שבעולם. על פי ההבנה הפנימית יותר, אותו דבר הנראה לנו כרע איננו רע כלל במהותו. לא זו בלבד שתכלית הדברים הרי היא טוב, אלא אף מהותם טובה. ואף על פי שלמראה עינינו נראים דברים מסוימים כמאורעות של רע אין הדבר נובע מתוכנם ומתוכיותם של הדברים כי אם מקוצר הבנתנו שלנו. ההבדל בין הטוב והרע שבחיי האדם הרי הוא בעצם בין הטוב הנראה והנגלה אף לנו, לבין אותה דרגה של טוב שאין אנו מבינים אותה, ועל כן נראית היא לנו כאילו היתה רחוקה מן החיוב.

משל למה הדבר דומה, לאדם שמדברים עמו טובות בשפה שאינה יודעת - אף אם יוסיפו וידברו עמו כל טוב שבעולם לא יוכל לקבל מן הדבור הזה אלא צער בלבד, על זמנו שאבד וכיוצא בזה. כמו כן הוא בטוב הנסתר של הקב"ה, אשר מתוך שהוא שייך בעצם לדרגה נעלה יותר של טוב, אין בני אדם מסוגלים להכירו כראוי, ולא עוד אלא שהוא נדמה להם שהוא פחות וגרוע. ואילו אנשים גדולים יותר, אשר ראייתם בהירה יכולים לראות בדברים אלה את מידת טובו של ה'. וכעין המסופר על נחום איש גמזו שכל מאורע שהיה בא עליו היה אומר "גם זו לטובה", ולא מתוך קבלת הדין אלא מתוך הראייה שאכן הדבר שנראה לאחריים כירידה ונפילה אינו אלא התרוממות ועלייה כשהוא לעצמו. ואם כן המבחין בין טוב ובין רע איננו מהותם הנבדלת של הדברים כי אם דרגת ההסתה ממראית עינינו, ורק קוצר דעתו של המשיג

היא היוצרת לו את תמונת הרע שיש בדבר. והרי כעין זה רואים אנו לרוב מאורעות בני אדם הגלויים לנו, כאשר ילדים קטנים, שעדיין לא בשלה דעתם, רואים טוב שנותנים להם ואינו לפי השגת דעתם הקטנה – כאילו היה רע גמור, שיש לקבלו בהתמרמרות רבה. ואילו עם הגדלת תוקף הראייה ממילא גדלה גם יכולת ההבחנה והראייה מה הוא עניינו הנסתר של הדבר, ועל כן מה הוא הטוב הגנוז שבתוכו.



קיימת עוד דרגה של הבנה בדברים, פנימית ומעמיקה אף מזו. ומתוך הבנה מעמיקה יותר רואים אנו כי לא זו בלבד שהדבר הנראה לנו כרע איננו אלא טוב מוסתר, אלא רב יותר מזה. לא זו בלבד שאומרים ואף חשים כי "גם זו לטובה", אלא מגיעים לשלב שהוא מסקנה בדרגה גבוהה יותר, שהדבר הזה הנראה מתוך הסתירו כדבר רע, הרי הוא באמת טוב באופן נעלה יותר. כלומר, אם אנו מבחינים בטוב הגלוי לנו שהוא טוב, אין זאת ואומרת שטובתו מרובה יותר כי אם שטובתו פשוטה יותר, מדרגה נמוכה יותר, עד אשר היא מסוגלת לידי הבנה והשגה בפועל. ואילו אותם הדברים שאנו מכנים ורואים אותם כמאורעות של רע, הרי דרגת הטוב שבהם היא כאמור נסתרת – והסתרה משום שאין כלי תפיסתנו המוגבלים מסוגלים להכיר ברוב גודלה של טובה מרובה זו. כלומר, בתוך גילויי ההנהגה האלוקית בעולם, אותם דברים הנראים לעיני בשר כדברים שליליים הרי הם בעיקרם עניינים של טוב נעלם ממדרגה שלמעלה מכוח האנושי הרגיל. באופן זה יש להבין כל אותם ביטויים המצויים בדברי חז"ל והמדגישים בדרכים שונות נקודה מיוחדת זו.

בין שאנו רואים את הדבר בבחינת ההנהגה המיוחדת שעליה נאמר "עת צרה היא ליעקב וממנה יושע", שדווקא מתוך עת הצרה, דווקא מתוך הדחק והלחץ באה הישועה. ובין שהדברים נראים בהיקף רחב יותר, כאשר מדובר על ערכם של דברים, וכעין המאמר "טוב – זה יצר טוב, טוב מאוד – זה יצר הרע. טוב – זה מלאך החיים, טוב מאוד – זה מלאך המוות", שכוונתם להראות כי אותם הדברים הנראים לנו כעניינים של שלילה גמורה, בעצם הריהם טוב מסותר, ויותר מכך – טוב מסותר הרי הוא בדרגה יתרה של "טוב מאוד". כי דווקא ההסתרה הזוהי היא

מכוון לשבתו של הקב"ה. כי חביון עוזו הרי הוא דווקא בדברים שהם מעבר להבנה והשגה אנושית. ולכן מה שנראה לנו כטוב, שהוא בחינת המתגלה והנראה לעיני בשר, בחינת "עלמא דאתגליא", הרי הוא דרגה נמוכה של התגלות בעצם. שאין כן בבחינת המוסתר, "עלמא דאתכסיא", שבתוך העלמתו שם שוכן שפע הרצון האלוקי, אף כי לא למראה עינינו. והיא היא בחינת "את אשר יאהב ה' יוכיח" – שאותם דברים הנראים כהוכחה וייסורים הריהם גילויים פנימיים יותר של רצון ה'.



כמו בשאר תחומי החסידות עיקרם של הדברים אינו הנהגה מופשטת בלבד כי אם בהבנה המביאה אחר כך לידי מסקנות בפועל ממש בחייו של האדם, אם שהוא שינוי במעשה, ואם שהוא שינוי בהרגשה ובהתייחסות מעשית. אף כאן התפיסה המעמיקה יותר בהבנת מה שנראה בעיניו כרע, משמשת בסיס לגישה שונה מבחינה רגשית.

כאשר מגיע אדם, לא רק בהבנה מופשטת, כי אם בעיבוד עצמי בהרגשה חיה, עד כדי הבנה והתקשרות בדרגה הראשונה של הדברים, הרי הוא מגיע לידי החוויה של קבלת הדין על עצמו. כי אם אדם יודע שהרע הוא מכשיר לקראת הטוב שלעתיד הרי אין הוא בא עוד לידי התמרמרות ומחאה על מר גורלו, ביודעו כי אף שהדברים נראים בעיניו כרע גמור – בוודאי מוליכים הם אותו לאחר זמן להתעלות והתקדמות. ואף על פי שהוא חש עתה במרירותו של הדבר הרע, ויתכן שהוא סבור שרע זה מכאיב ומציק לו ואולי אף אינו מגיע לו – מכל מקום מקבל הוא את הדין עליו בשלווה. וכך מגיעים לדרגה הראשונה, דרגת ההלכה כמות שהיא במשנה, "לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה" – להודות להקב"ה על כל מה שקורה עמו. בבחינה שבין אם הדברים מתגלים לו בדרך "כוס ישועות אשא", ובין שהם נראים לו בעכירות, כ"צרה ויגון אמצא", מכל מקום "בשם ה' אקרא", באמונה שלמה שתכלית הדברים היא על פי דרכו של הקב"ה אשר בוודאי דינו אמת, ושבוודאי אין זה רע אמיתי, כי אם רק "כסא" לטוב בלבד.

ובדרגה פנימית יותר, כאשר מגיעים אל ההכרה כי אין הרע הנגלה אלא טוב מוסתר, הרי מכאן פתח להשגה ולהתייחסות גבוהה יותר. לא רק שאדם מוכן אז לקבל על עצמו את הדין אלא אף יכול הוא להגיע

לדרגה של "לקבולי בשמחה". שהרי כאשר הוא יודע כי הדבר שלכאורה הוא רע הרי הוא בעצם טוב, אלא בלבוש אחר, הרי ממילא אין לו כל סיבה להצטער על כך, ולא זו בלבד שהוא מוכן לקבל את הדין בלא להתמרמר, אלא אף לקבל אותו בשמחה, כדרך שהוא שמח בטוב הנראה לעין כל. וכאן מובן שהדברים תלויים בדרגתו של האדם שקורה לו מאורע של צער. אנשים גדולים, אשר יש להם גדלות יתירה,

וראייה אמיתית יותר, עמוקה יותר בדברים, לגביהם עניין זה של קבלת הדברים בשמחה, מתוך ראייתם ש"גם זו לטובה", וכי אין הרע אלא טוב מסותר – הכל קל יותר וטבעי יותר. שהרי באמת על פי כושרם להכיר את הדברים בפנימיותם, ממילא אין הם חשים את צורת הרע הנגלית, אלא מכירים בתוכה את הטוב המסותר, וממילא אין שייך בהם כלל אותו העניין הקורה באנשים בדרגה נמוכה יותר, של יסורים מצד הרע. שהרי, כאשר אדם מבין שאכן מעשים ידועים הנם מעשים של טוב ובדרך הטוב בלבד, כל צד הרע שבהם נעלם ונסתלק מהם מיד.

אולם, גם אנשים רגילים שאין עיניהם צופים למרחק, ושאינן בכוחם להפריד עצמם

מאת היסורים הפרטיים עד כדי יכולת לצפות בדברים לעומקם – אף הם יכולים להגיע לדרגה של קבלת הדברים מתוך שמחה. כי מה שאדם גדול משיג בדרך ראייה של בהירות, משיג אדם קטן ממנו בדרך של אמונה. ואם אמנם מאמין הוא בלב שלם כי אכן "אין דבר רע יורד מלמעלה" כלל, הרי כל מאורע ומאורע שקורה עמו מקבל הוא אותו בבחינת טוב. כי אף שאינו רואה בעיניו ממש צד זה שבדברים, מספיקה אמונתו עד כדי להגיע להכרה שלמה שאכן כן הוא הדבר. ועל כן יכול הוא לקבלו עליו מתוך רצון, ואף מתוך שמחה.

ועוד פנימית ועמוקה מזו היא הדרגה העמוקה של תפיסה – ראיית הרע שלכאורה, כטוב יותר, אשר מתוך שהוא יותר מיכולת תפיסתו הרי הוא בלתי מובן ועל כן מכאיב. כדי שיקבל אדם את הדברים

באופן נפשי בצורה זו, דרוש שיהא אדם קשור בדברים עיקריים ומוכן לוותר על עניינים שאינם עיקר ועל כל צורות של מראית העין והרגשת החושים, ויתר על כן – להעריך את הקרבה לה' יותר מכל התגלות הניכרת לחושים. כי מי שמאמין שהדבר הנראה כרע הרי הוא ביסודו טוב בדרגה גבוהה יותר, לא זו בלבד שהוא מקבל בשמחה את הרעה, אלא הוא מקבל אותה בשמחה יתירה, מתוך הכרה שזו היא

הגדול והקטן, הכלל הכוללני ביותר כפרט המפורט והקטנוני ביותר כולם שווים. שוים מצד אחד בבחינת ריחוקם מבחינת קוטן ערכם לעומת גדלות הבורא, ומאידך – שווים מבחינת קרבתם, מבחינת היותם נתונים להשגחת האהבה האלקית שאין דבר שחוץ ממנה ואין דבר שאינו נכלל בה

ובבחינה זו יש להבין עניינו של צדיק וטוב לו מבחינת ממשות החיים. כי רק צדיק גמור (שעליו אמרו כי הוא צדיק וטוב לו) יכול לחיות חיים שיהיו כולם טוב, ולא יאה בהם רע כלל. שכן, מי שאינו בבחינה זו מתרגשים ובאים עליו ייסורים שונים, ואילו הצדיק שראיתו ואמונתו שלמות הן, הרי הוא מגיע לדרגה בה מרגיש הוא בייסורים הבאים עליו את קרבת ה' – ומתוך שהוא חפץ בקרבה יתירה זו בכל לב, ממילא אין שייך בו בכלל כל מקום של רע בתוך חייו בעולמו. וכל מה שקורה לו הרי הוא מבחינתו ולפי ערך השגתו טוב גמור תמיד.

מתוך בטאון חב"ד אלול תשכ"ד, אלול תשכ"ה
עוד בעניין השגחה פרטית במאמרו
של הרב נחום גרינוולד, 'מעיינותיך' מס' 23



יחידת לימוד בחסידות

לימוד חווייתי
של נושאים בחסידות לבני נוער

- עד כה הופיעו ארבע חוברות ובימים אלו יוצאת לאור החוברת החמישית והמשלימה לסדרה זו.
- ◀ טקסטים מקוריים של גדולי החסידות עם קטעי הסבר הכתובים בשפה עכשווית
 - ◀ חלוקת כל נושא לפרקים ותתי פרקים בצורה המדגישה ומבהירה את המבניות של הנושא
 - ◀ שילוב של סיפורים נבחרים, פתגמים וציורים אותנטיים בעיצוב מושך ונעים
- מאושר ומומלץ ללימוד בבתי הספר העל יסודיים
על ידי מפקח לימודי מחשבת ישראל - המנהל לחינוך דתי

להזמנת החוברות: bachasidut@gmail.com

מחיר כל חוברת 10 ₪
ללימוד עם תלמידים או חניכים החוברות מחולקות חינם

הגילוי שבהסתר

פניני חסידות נבחרים ומרוממים מאדמו"ר הזקן ומהרבי מליובאוויטש זי"ע
על מגילת אסתר
הרב נחמיה קפלון

סיפור המגילה

כְּשֶׁבַת הַמֶּלֶךְ אַחֲשֵׁרֹשׁ

כשם שאסתר רומזת לכנסת ישראל בזמן הגלות, כך גם בחינת אחשורוש רומזת לבחינת האלוקות המאירה בזמן הגלות. הנה "אחשורוש", הם שתי מילים שנעשו למלה אחת, והם "אחש" לשון חש ושתיקה, ו"רוש" לשון מרירות, "ענבמו ענבי רוש" אשכולות מרורות למור, וגם לשון רש וחסר כל. ואם כי הם מרכיבים מלה אחת, אולם משמעותן שונה בתכלית. שתיקה רומזת לבחינת "כתר", שתיקה שלמעלה מחכמה ודיבור – "סיג לחכמה" – שתיקה (למרות שמופיעה לעתים במשמעות שלילית כמו "כרחל לפני גוזזיה נאלמה", כאן היא שתיקה למעליותא). ואילו מרירות ["אחריתה מרה כלענה"] קשורה בסיבת הגלות, כי "מפני חטאנו גלינו מארצנו". חיבורם יחד למילה אחת מלמד על שייכותם, כי כאשר "קודשא בריך הוא סליק לעילא ולעילא", שמתעלה לבחינת הכתר ולא מאיר בגלוי למטה, נעשה מזה למטה "רוש" – העלם והסתרה האלוקות.

אלא ש"סומך ה' לכל הנופלים". שגם בנפילת הצדיק "שבע יפול צדיק וקם", או למטה יותר כאשר אינו "נקי כפיים" ולכן "מי יעלה בהר ה'", שאז משליכים אותו, "השליך משמים ארץ" – נפילה שהיא בתוקף, עד שאין מכניסים אותו

מגילת אסתר לכאורה, היא דבר והיפוכו. מגילה היא לשון גילוי, ואסתר מלשון הסתר. אולם כפי שעולה מדרושי חסידות העוסקים במגילה, מה שמייחד את סיפור המגילה, הוא הגילוי שבהסתר. כרקע לדברים הבאים חשוב להבין יסוד בחסידות, כי כל הדברים למטה רומזים ומשתלשלים משורשם הרוחני העליון. מכאן שאחשורוש הוא כדברי חז"ל מי ש"אחרית וראשית שלו", הקב"ה. אסתר היא בחינת כנסת ישראל הנקראת בשמות רבים, אולם כאן נקראת על שם ההסתרה שלה בזמן הגלות (גלות פרס). ובפרטיות יותר, הכוונה לנשמתו של כל יהודי בהיותה למטה בתוך ההעלם וההסתרה של העולם הזה.

מרדכי רומז בדרך כלל לדרגת האלקות המאירה באמצעות התורה ומתגלית על ידי נשמות ישראל. האלוקות המאירה בגלות, למרות התלבשותה בתוך דרכי הטבע, היא למעלה יותר מהתגלותה בזמן בית המקדש. והמן הוא שורש הקליפה, בחינת "עמלק", ישות וגסות הרוח. סיפור המגילה נקרא כמו סיפור בדרכי הטבע, ואף שם ה' לא נזכר בו, אולם דווקא במגילה מתגלה כוחם של ישראל, שעם היותם בגלות, מסוגלים הם להתעלות למדרגות הגבוהות ביותר ואף לקבל את התורה מחדש ובדרך קבע – וקיבל היהודים את אשר החלו לעשות".

במחיצתו של הקב"ה – עם זאת נמשך לאדם סיוע ועזר מלמעלה, "כי יפול לא יוטל". סיוע ונתינת כוח זו בעבודת האדם, מקורה בבחינת "אחש" – הכתר, שעם היותה "סומך" שגדול כוחה לעצור בעד הנפילה, היא משפילה עצמה ויורדת להתעלם בתוך הטבע עד שלא תהיה מורגשת. שלכן למרות ש"הקב"ה עוזרו" והאדם מקבל סיוע מלמעלה בעבודתו, ואדרבה ממקום גבוה ונעלה ביותר – אינו מרגיש שהגילוי הוא מלמעלה אלא חושב שעבודתו היא רק בכוח עצמו.

וּבְהִיגֵעַ תֹּר־אֶסְתֵּר

וזהו "כשבת המלך אחשורוש.. בשושן הבירה" על שם גלות השכינה ב"שושן עמק איומה", שמסתתרת בטבע ומשפיעה חיות גם לע' שרים ואומות העולם. זהו גם עניין ושתי המלכה. ושתי היא קליפה המסתירה על הגילוי של "אחש", בחינת הכתר, שלא יאיר בבחינת "רוש". שזוהי דקות הקליפה, קליפת נוגה, הקרובה לבחינת "אחש" מחד, אולם מונעת את גילוי.

אלא שזהו אחשורוש כפי שהוא מצד עצמו, אך "בהגיע תור אסתר.. ותשא חן וחסד לפניו", שעל ידי הביטול של אסתר נמשך לה גילוי מבחינה זו העליונה, "וימליכה תחת ושתי".

גִּדְל הַמֶּלֶךְ אַחֲשֵׁרֹשׁ אֶת־הֶמֶן

וכיצד למרות שכבר העביר "אחשורוש" את קליפתו ושתי והמליך את אסתר תחתיה, גדל את המן? הדבר טמון בהבדל בין אופני הגילויים בזמן בית המקדש לזמן הגלות. כי בזמן בית המקדש האיר אור "פנימי" המתגלה באופן "ישר". והיינו שישנה הבחנה ברורה בין ישראל לעמים ובין פנים לאחור, שלכן עיקר הגילוי הוא בישראל, ובאומות העולם נמשכת יניקה מועטת מבחינת אחור.

לעומת זאת בזמן הגלות, כאשר "קוב"ה סליק לעילא" והאור אינו מאיר בגלוי, יכולות הקליפות לקבל שפע מבחינת ה"מקיף", ששם "כחשיכה כאורה", כי בדרגה זו אין דבר נחשב למעלה כלל, גם לא ישראל כביכול.

וזהו "וינשאהו", שהמן רצה להגיע לבחינת המקיף, לקבל יניקה ושפע לקליפות, ולכן גם "הפיל פור הוא הגורל".

נאמר "בחק יוטל גורל ומה' כל משפטו", כי הגורל הוא מאת ה'. כאשר האדם עושה גורל, הרי הוא מפקיד את החלטתו בידי הגורל מבלי לערב לא

את שכלו ולא את רגשותיו. יתר על כן, גם רצונו של האדם כפוף לגורל שכן, ברצונו הוא מחליט וסומך – שמה שיקבע הגורל זה יהיה רצונו. אם כן לגבי בחינת הגורל, הכול בשווה ממש לפניו.

כך גם בחינת הגורל למעלה באלוקות, היא בחינה נעלית ביותר, שלא ניכר בה ההבדל בין ישראל לגויים, כי הכול בשווה ממש לפניו "כחשיכה כאורה".

זו הייתה מטרתו של המן בעשיית הגורל, כי ידע שמצד הסדר הרגיל של התלבשות האור למטה, לא יוכל לגזור על ישראל בגלל מעלתם המיוחדת. לכן רצה להגיע לבחינה הנעלית של ה"גורל", ומשם תינתן לו הרשות והיכולת להפיק את זממו ומחשבתו הרעה.

עַל־כֵּן קָרָאוּ לַיָּמִים הָאֵלֶּה פּוּרִים, עַל־שֵׁם הַפּוּר

ובזה התבטא "תוקף הנס", שלמרות שמשם יכול היה להמשיך לו שפע לביצוע הגזירה – התגלתה אהבת ה' העצמית לישראל גם בבחינת ה"גורל" – ש"ואוהב את יעקב ואת עשיו שנאתי".

במה זכו ישראל, שלמרות מצבם השפל כל כך בגלות פרס, לאחר הגזירה האיומה, התגלתה הבחירה העצמית של הקב"ה בישראל גם בבחינת הגורל? – הוא בזכות עמידתם בתוקף ובמסירות נפש מול כל אויביהם במשך כשנה (מיום שנודעה הגזירה עד ליום שהיתה אמורה להתבצע), שלא להמיר את דתם ולהישאר באמונת ה' (גם למראית עין).

כוח מסירות הנפש הקיים ביהודי, הוא בחינת ה"גורל" שבו, שלמעלה מכל כוחותיו השכליים הרגשיים והמעשיים ואף מעל לרצונו, אלא מגיע מעצם ופנימיות הנפש ממש.

לַעֲשׂוֹת אוֹתָם, יָמֵי מִשְׁתָּה וְשִׁמְחָה

חיוב ה"בסומי" על כל אחד, וגם למי שבדרגת "אנוש" – חייב אינש לבסומי – הנחות משאר שמות האדם הוא, כי כאשר מדובר בבחינה שלמעלה מטעם ודעת, אין מקום להבדלי דרגות.

מסירות הנפש שהתגלתה בפורים מקורה בפנימיות הנפש וקיימת אצל כל יהודי. לכן גם השמחה היא "עד דלא ידע", כי בניגוד לשאר החגים, הרי שבפורים אין מקום לחשש ממצב לא רצוי עקב כך. והסיבה, כי שמחה זו אינה נמדדת על פי שכל, אלא באה מפנימיות הנפש, ולכן היא בלי גבול.

(ע"פ מאמר הרבי זי"ע, "חייב אינש" תשי"ז)

אסתר

וּתְלַקַּח אֶסְתֵּר אֶל־בֵּית הַמֶּלֶךְ, אֶל־יַד הַגִּי שִׁמְר הַנָּשִׁים

אסתר היא הנשמה בהיותה למטה, והאלקות אצלה בהסתר. עליית הנשמה למדרגה גבוהה יותר - ותלקח אסתר אל בית המלך, לא תיתכן בכוחותיה שלה בלבד, אלא צריכה לסיוע של מלאך. שהרי נאמר "מי יעלה בהר ה'... נקי כפיים ובר לבב", והיות ורוב הנשמות אינם "נקי כפיים", הרי שלא יוכלו לעלות בכוח עצמם מבלי סיוע.

מלאך זה הוא מלאך מעולם האצילות הנלווה לכל אדם בעבודתו, וכל עלייה של נשמה למדרגה גבוהה

וּבֵן אָבֹא אֶל־הַמֶּלֶךְ, אֲשֶׁר לֹא־יָכֹדֶת

המשפט שנאמר אמנם על ידי אסתר המלכה, פותח לכל יהודי דרך נוספת להגיע אל הקדוש־ברוך־הוא - "מלכו של עולם".

(הרבי אמר את הדברים בקול חנוק מבכי:)

הסדר הרגיל הוא אשר כל עבדי המלך יודעים שאין לבא אל חצר המלך הפנימית, כי לא ניתן להתקרב אל ה' ללא הכנה ראויה. אך במצבים מסוימים, כאשר האדם רואה ש"אין עצה אחרת"... אין לו להירתע, אלא להדחק פנימה...

בידעו שבחצר הפנימית נמצא המלך אחשוורוש - הקב"ה "שאחרית וראשית שלו", מה אכפת לו אם התנהגות זו היא "כדת" או ש"לא כדת", כאשר יש לו את האפשרות להיפגש עם הקב"ה... ואז, גם מלמעלה מתנהגים עמו "שלא כדת" - שמכניסים אותו אל המלך, אל החצר הפנימית, וגם נותנים לו את "ראש השרביט".

(על פי שיחת הרבי זי"ע, פורים תשי"א)

יותר נעשית בעזרתו.

וזהו "אל יד הגי שומר הנשים", שהם כל הנשמות שבבחינת נוקבא - אשה - שאין בכוחם לעלות בכוח עצמם, אלא צריכים לסיוע מלמעלה.

לעומתם, הצדיקים הגדולים שהם בחינת דכר - זכר, אינם צריכים לסיוע מלאך, אלא עולים בכוח עצמם.

(מאמר הרבי ת"ל)

וּבְהִגִּיעַ תֹּר נַעֲרָה וְנַעֲרָה לְבֹא אֶל־הַמֶּלֶךְ

הפסוק מדבר על נשמות ישראל המתעלות בזמנים מיוחדים בהם מאיר גילוי אלקות ("בהגיע תור"), כמו בשבתות וחגים. על כך נאמר "מי זאת עולה מן המדבר כתמרת עשן מקוטרות מור ולבונה מכל אבקת רוכל" (שיר־השירים ג, ו), שאז עולה הנשמה מן הדברים הגשמיים (הדומים למדבר), ודברים בטלים (מדבר לשון דיבור) בהם עסקה בימות החול. אלא שאופן העלייה היא כמו הקטורת, שהאש שורפת את החלקים הלא רצויים, ומהם נעשה עשן הקטורת.

וְשֵׁשֶׁת חֳדָשִׁים, בְּשָׁמֶן הַמֹּר

עבודה זו של העלייה מן המדבר בהפרדת הרע ושריפתו, נעשית על ידי "שמן" היא בחינת חכמה. כי תחילה משכיל ומתבונן בעניין המרירות (ממצב היפך הקדושה) - "מור", אולם לאחר מכן יוכל לבוא לבחינת "לבונה" היא בחינת השמחה, הנרמזת בפסוק "וששה חדשים בכשמים".

וְשֵׁשֶׁת חֳדָשִׁים בְּבִשְׂמִים

ההתלהבות והשמחה מאור ה' הם כ"בושם" השייך לכל אחד מישראל לפי מדרגתו:

כי כמו שהריח נקלט ונכנס לתוך גופו ומענג בדשן נפשו הגם שהוא דבר שאין בו ממש ואין נראה ונגלה לעין רק נקלט לתוך גופו, כך עניין השמחה בה' הוא מעלמא דאתכסייא רק שמשמחת את הלב ומלחיטתו להתלהט ולהתלהב באור ה' - "מכל אבקת רוכל", הם כל מיני התלהבות אשר בכל נפש מישראל כל חד לפום שיעורא דיליה [=לפי שיעורו ויכולתו].

(אדמו"ר הזקן - תורה אור צד, א)

וּבֹזָה, הַנַּעֲרָה בָּאָה אֶל־הַמֶּלֶךְ

עליית הנשמה ("הנערה") מדרגה לדרגה בעולם העליון מצריכה זיכוך באמצעות "עמוד" ו"נהר דינור" שעל ידם מתבטלת מעלתה ושוכחת מה שהשיגה בדרגה הנוכחית, בכדי שתוכל לקלוט ולהשיג את הדרגה שלמעלה.

... כי כל ימות עולם הזה "שית אלפי שנין" הן בבחינת ירידות ועליות הן בנשמות הן בגופות, שכמה פעמים היו ישראל בשלוח ואחר כך ירדו כו'. והנה ירידה צורך עלייה היא, ועלייה זו בכללה נחלקת לשתיים שהן ארבע. דהיינו שתיים לנפשות שהן גן עדן התחתון והעליון. ושתיים לגופות שהם ימות המשיח ותחיית המתים. ועל עליות הללו נאמר "ילכו מחיל אל חיל", שיש כמה מיני מדרגות שונות בעליות הנפשות, וכמה מיני היכלות "בית הנשים" ו"בית הנשים שני", גן עדן תחתון וגן עדן עליון. ויש נהר די נור המפסיק בין העליות, כי בעליות הנשמה מבחינה זו לבחינה ומדרגה אחרת למעלה הימנה טובלת בנהר די נור שהוא בחינה המבטל ומשכח מעלתו הראשונה להחשיבה כלא וכאין, בכדי שתהא בבחינת בטול והתכללות בעלייה אחרת שלמעלה הימנה.

"ובזה" - הוא העמוד שבין עולם לעולם שבו ועל ידו נכללות הנשמות להיות בבחינת בטול כי זה השער לה' כו'. וכן על דרך זה בעליות הגופות לימות המשיח ותחיית המתים. אבל "וחד חרוב" הוא אלף השביעי שבו תכלית השלימות של כל העליות עד שאין עוד עלייה למעלה הימנו, שהוא סוף וקץ לכל המדרגות והעליות.

(אדמו"ר הזקן - תורה אור צו, א)

לֹא בִקְשָׁה דְּבָר

אם כי אסתר זו הנשמה כפי שהיא למטה הצריכה לסיוע המלאכים, בין במלחמות כלפי פנים כפי שאמר חז"ל "יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום ואלמלא הקב"ה עוזרו אין יכול לו", ובין במלחמות כלפי חוץ עליהם נאמר "כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך" - מכל מקום לא בקשה דבר, בגלל היותה בתכלית הביטול.

אולם דווקא על ידי ביטול זה נמשך לה ההמשכה מלמעלה, "ותשא חן וחסד לפניו", שעולה לבחינת האצילות, אל המלך אחשוורוש.

(על פי על פי מאמר הרבי זי"ע, "חייב אינש" תשי"ז)

המן

יְבֹא הַמֶּלֶךְ וְהָמֶן הַיּוֹם

המן הוא בחינת "יש" מקור הקליפות הטמאות. לעומת זאת, הקדושה היא מקום הביטול, בה מתגלית נוכחותו של האין סוף ברוך הוא לבד.

כל עוד הקליפה היא בריחוק מהקדושה, מסוגלת היא לקבל את חיותה ביניקה מהקדושה מבלי להתבטל, ואף לחוש את עצמה ליש ודבר נפרד. אולם בהתקרבותה אל הקדושה, היא מתבטלת ממציאותה, ומהישות לא נותר דבר.

זו היתה כוונתה של אסתר, בהזמינה את המן אל המשתה פעמיים:

אסתר רוממה וגידלה אותו כדי שיתקרב אל הקדושה, ומשם היה ניתן להורידו ולהפילו.

וכשראתה בסעודה ראשונה שהוא עדיין יש, עשתה סעודה שנייה עד שפני המן חפו... והיא קרבה את המן כל כך עד שנתבטל מאליו.

(אדמו"ר הזקן - תורה אור צג, ד)

יְבֹא הַמֶּלֶךְ וְהָמֶן, אֶל־הַמִּשְׁתָּה אֲשֶׁר אָעֲשָׂה לָהֶם

מדוע בקשה אסתר משתה נוסף, ומה הוסיפה על הראשון?

מבאר אדמו"ר האמצעי (במאמר פורים תקפ"ג) את הדברים כך: במשתה הראשון נאמר "יבוא המלך והמן אל המשתה אשר עשיתי לו", ואילו במשתה השני נאמר "אל המשתה אשר אעשה להם". ההבדל ביניהם, שהמשתה הראשון היה "לו", למלך, והמן היה טפל אל המלך. ואילו במשתה השני, הגביהה את המן להשוותו לאחשוורוש, באומרה "להם".

כוונתה של אסתר היתה, שרצתה להגביה את המן ומשם להפילו - שעשתה אותו כחבר למלך, באומרה "אל המשתה אשר אעשה להם", המלך והמן בהשוואה. ומצב כזה לא יכול המלך לסבול עוד, ואומר "הגם לכבוש את המלכה עמי בבית", ואז "ופני המן חפו", כמבואר במאמר (שם) שנבדל הרע מן הטוב כי הפרידן מאחדותו כו', היינו שהוציאו ממנו את כל הפנימיות (הטוב), ובמילא בטלה מציאות הרע לגמרי, כמו שכתוב "ויאמר המלך תלוהו עליו, ויתלו את המן על העץ".

והעניין בעבודת ה' הוא, שכאשר אין כוח להתגבר

על הקליפה אז אין עצה אחרת אלא לעורר את המלחמה בה על ידי הקב"ה עצמו. כי כאשר רואים מלמעלה שתוקף הקליפה הוא כל כך שמשותווה לקדושה, אז לא מתחשבים במצבם של ישראל, אלא הקב"ה עצמו נלחם בה כדי להעבירה.

(על פי מאמר הרבי זי"ע, זכור את אשר עשה לך עמלק תשי"ז)

לְמִי יִחְפֹּץ הַמֶּלֶךְ לַעֲשׂוֹת יָקָר, יוֹתֵר מִמֶּנִּי

אמירה זו של המן מבטאת את תכלית הישות, והיא שורש הקליפה המגביה את עצמה בגסות רוח כנגד הקדושה שהיא בחינת הביטול וההכנעה. וזהו גם קשר המן לעמלק, שהיה המן מזרעו:

..שהיה יש ודבר בעיניו ונפרד מאחדותו יתברך לומר אני ואפסי עוד, כי היה מזרע עמלק וכתוב ראשית גוים עמלק כי ז' אומות הכנעני והחתי כו' שבפסוק, הם ז' מדות רעות תאות ורציחה כו'. ועמלק הוא גסות הרוח והוא ראשית להם. כי גסות הרוח היא שורש כל המדות רעות.

ולכן המן שהוא בחינת גסות רצה להשמיד ולהרוג את כל היהודים שהם בבחינת בטול הפך היש והגסות. ואם היו כופרים חס־ושלום לא היו עושים להם כלום שהרי לא גזר [=אלא] רק על היהודים.

(אדמו"ר הזקן - תורה אור צט, א"ב)

מִהָרַק אֶת־הַלְבוּשׁ וְאֶת־הַסּוּס

להבין מהו עניין המהירות, שציוה אותו "מהר". ידוע שמאז חטא עץ הדעת התערב הרע בטוב. קודם החטא היו ה'קליפות' הטמאות כקליפה השומרת על ה'פרי' הוא הקדושה, ואחר החטא התערבו בטוב וגרמו לירידה בכל העולמות.

עבודת האדם בעולם נקראת "עבודת הבירורים", לברר את הטוב מהרע ולהעלותו לשורשו העליון. הטוב הגנוז ברע הוא האור האלוקי מעולם ה"תוהו" שנפל ב"שבירה", ומתלבש בדרכים רבות בענייני העולם הזה, עד לדומם שבו הנקרא בחינת "סוס" ו"אותיות" (כי האותיות הם כאבנים הבונות את הבתים, הם המושכלות. כפי שנתבאר על הפסוק "כי תרכב על סוסך").

למרות זאת כוחה וחיותה מקבלת הקליפה ביניקה מהקדושה, כל עוד לא נעשה בה הבירור היא בבחינת רע גמור, בחינת "המן" הרשע.

על כך נאמר "זכו אחישנה, לא זכו - בעתה". כי נקבע זמן ו"קץ שם לחושך" בו מוכרח הרע להתברר, ואם לא יתברר עד אז, יידחה לגמרי ללא בירור

ותיקון, כנאמר "ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ". אולם אם ימהרו ישראל בעבודת הבירורים, אז יהיו בבחינת "זכו", כי אז יוכלל הרע בטוב ולא יידחה לגמרי.

זוהי עבודתם של ישראל בימי הגלות, שעל ידי עבודת התשובה בבחינת אתכפייא והאתהפכא [=כפיית והפיכת הרע לטוב], הם עושים "לבושים" לקדושה מבחינת הרע שמתברר ונעשה טוב.

זהו שאומר המלך "מלכו של עולם" - על עבודתם של ישראל בבירור הרע - "המן": "מהר קח את הלבוש ואת הסוס" - לטובתך, קח את ה'לבושים' הגשמיים, ואת הסוס בחינת 'אותיות' הם הדומם הגשמי - ו"מהר" להתברר, כדי שלא תידחה לגמרי, אלא תוכלל בקדושה.

(על פי תורה אור, מגילת אסתר, צה, ד)

מַרְדֵּכִי

יְבִיאוּ לְבוּשׁ מַלְכוּת, אֲשֶׁר לְבִשְׁבוּ הַמֶּלֶךְ; וְסוּס, אֲשֶׁר רָכַב עָלָיו הַמֶּלֶךְ, וְאֲשֶׁר נָתַן פֶּתֶר מַלְכוּת, בְּרֹאשׁוֹ

אלו הדברים שזכה להם מרדכי, ומכאן שהן בחינות נעלות ביותר באלוקות, ומה עניינם? לבוש מלכות מכון למה שנאמר "ה' מלך גאות לבש":

השתלשלות העולמות הוא בכוח האור הממלא כל העולמות, שמחיה כל דרגא לפי כוחה. אולם עצם האפשרות לירידה לעולם נחות, ליצור בחינה של ישות ואפילו הדקה ביותר כמדרגת ה"חכמה" (ראשית הספירות הקדושות) - לא תיתכן על ידי השתלשלות האור מדרגא לדרגא. כי כל עוד הדרגא שלמטה חשה את מעלתה וקרבתה של הדרגא שלמעלה ממנה, היא שואפת להתבטל ממציאותה ולהיכלל חזרה במקורה.

לכן גם על "חכמה" נאמר "והחכמה מאין תמצא". כי בינה לבין מקורה נוצר פער והרגשת ריחוק עד שאינה בערך למקורה כלל, ולכן "מאין תמצא". כאילו הגיעה מאין, ואינה מכירה את מקורה.

כשמדובר על בחינת ישות העולם הזה והיש הגשמי, הדבר מודגש יותר. שהרי ודאי לא ייתכן שייכרא מהשתלשלות אור רוחני ממדרגה למדרגה, שכן בין גשמיות לרוחניות אין ערך כלל.

וזהו עניינו של אור הסובב כל העולמות - אור שלא מצטמצם להתלבש בעולמות אלא נותר כ'מקיף'

עליהם - מכיוון שלגבי בחינה גבוהה זו, גם העולמות הנעלים והמדרגות הגבוהות אינם בערך אליו, לכן דווקא התנשאות ורוממות זו מכל המציאות, מאפשרת היווצרות ישות ועד של היש הגשמי ממש. כי כאמור, במקום שהאור האלוקי מורגש, אין הנברא יכול להחשיב את עצמו ליש, אלא שאיפתו להתבטל ולהיכלל באור האלוקי.

נמצא, שה'רוחניות' המאירה בעולמות מצד עצמם, באה מבחינת אור ה'ממלא' המוגבל. ואילו כל הגשמיים, הנעשים הנוצרים והנבראים, התהוו מבחינת האור ה'סובב', אורו האין סופי של הקדוש ברוך הוא. אלא שמסתתר בנבראים ("אכן אתה אֵל מסתתר"), ואילו בגלוי נראים הנבראים ליש ומציאות בפני עצמם.

אמנם, ברצון ה' שתהיה התגלות אורו האין סופי בעולם, ולא רק כי כך קבע מלמעלה, אלא על ידי התעוררות הנבראים מלמטה - לכן ניתנו המצוות בגשמיות דווקא. כי המצוות הם גילוי רצון ה' בעולם, ובקיומם בגשמיות ממשיכים ומגלים את האור ה'הסובב' החבוי בנבראים.

וזהו "יביאו לבוש מלכות", הכוונה לרוממות והתנשאות אור ה'סובב' ("גאות לבש"). ואומר "יביאו", כי הדבר תלוי בעבודת הנבראים - בקיום המצוות שעל ידם, שאז תתגלה "מלכות" ה' בעולם. אמנם, רצון ה' המתגלה במצוות עצמם, הרי הוא למעלה מעלה מהאור המאיר בעולם. כי למרות היותם גם הם בדברים גשמיים - רצון ה' בהם הוא בגלוי, שלא כשאר הנבראים אצלם האור הוא בהסתתר. לכן גם גשמיותם נעשית קדושה ממש ו"כלים" ראויים להתגלות רצון העליון. רמז לכך בפסוק "ואשר נתן כתר מלכות בראשו", שהם המצוות הנמשכות מבחינת "כתר מלכות":

וזהו ענין כתר מלכות כי תרי"ג מצות דאורייתא וז' מצות דרבנן הן בגימטריא תר"ך [=כת"ר]. וזהו תר"ך עמודי אור שבכתר כמו עמוד המחבר מעלה ומטה, כך המשכת התורה והמצות הן המשכות ממקום עליון מאד מאור־אין־סוף ברוך־הוא ממש - למקום נמוך מאד הוא העולם הזה השפל הגשמי. אולם בכדי שיתגלו בחינת לבוש מלכות וכתר מלכות במרדכי, צריך לעניין נוסף והוא התורה - "סוס אשר רכב עליו המלך". כי "סוס" הוא בחינת אותיות התורה שעל ידי צירופי האותיות נעשים כל ההמשכות:

וזהו כי תרכב על סוסך [מרכבותיך ישועה] שהמשכות אלו להיות גילוי רב נקראים בשם סוסים שהם צירופי אותיות שנקראים כך בשם סוסים. שיש אותיות שנקראים בשם סוסים, ויש

אותיות שנקראים בשם כרוב .. וזהו ענין וסוס אשר רכב עליו המלך.

והנה כל בחינות הללו נתגלו גם בפורים בימי מרדכי שאז "קבל היהודים את אשר החלו לעשות" - במתן תורה. שבמתן תורה אמרו נעשה ונשמע שהיה בחינת בטול רצון, ובימי מרדכי ואסתר מסרו נפשם ממש על קדוש השם שהרי המן לא רצה להרוג אלא יהודים. וכמאמר כל הכופר בעכו"ם נקרא יהודי. ולכן נקרא מרדכי איש יהודי ואף שהיה משבט בנימין. ואף כהנים ולוים שבאותו הדור נקראו בשם יהודים לפי שמסרו נפשם על קדוש השם ולא המירו דתם להחיות נפשם, ומחמת מסירת נפש זו זכה להיות גילוי בחינות לבוש מלכות וכתר מלכות וסוס אשר רכב עליו המלך.

(על פי תורה אור לאדמו"ר הזקן, מגילת אסתר צ, א - צא, ב)

"ששון זו מילה"

נאמר בגמרא ש"ששון זו מילה", וראייה על כך מהפסוק "שש אנכי על אמרתך כמוצא שלל רב".

ששון גדול משמחה, ומה שייכותו למילה? ומיהו האויב ממנו לוקחים "שלל רב" על ידי המילה?

יש לבאר זאת על פי דברי הרמב"ם שה"מילה" מחלישה את כוח התאוה לתענוגי העולם הזה.

העולם הזה ותענוגותיו, הם האוייב הגדול של היהודי. כאשר יהודי מחליש את התאוה לענייני העולם, ואף משתמש בהם לעבודת ה', הרי הוא "כמוצא שלל" מהאויב, ומכך הוא בשמחה גדולה.

לכן המילה, "אות" היא בין ישראל לעמים: גם אינר־יהודי יכול למול את עצמו, אולם הוא מצטער על החלשת התאוות שלו, מכיוון שהתאוות הם כל חייו. לעומתו היהודי, מצוה מילה גורמת לו לששון ושמחה, מכיוון שהתענוג שלו במהותו הוא התענוג מאלקות ולא מהעולם הזה. "שלל רב" זה גורם לו שמחה.

(הרבי זי"ע - לקוטי שיחות חלק ג, עמ' 920)

וְעִשְׂהֶיכֶן לְמִרְדְּכִי הַיְּהוּדִי

בהמשך לזה, דברים שהשמיע הרבי באחת מהתוועדות פורים:

לכאורה אינו מוכן, איך אפשר לנשמה, ליהודי, להגיע לכך שתקבל את ה"לבוש מלכות אשר לבש בו המלך", מלכו של עולם, הקב"ה;

"וסוס אשר רכב עליו המלך", כמו שכתוב "כי תרכב על סוסך מרכבותיך ישועה", המכוון לאותיות התורה שהם דוגמת ה"סוס" שעל ידו יורד הקב"ה ונמשך בעולמות שלמטה;

"ואשר ניתן כתר מלכות בראשו", היינו, שיהודי חובש לעצמו את ה"כתר מלכות" של מלך מלכי המלכים הקב"ה, שהכוונה אינה לבחינת ה"גילויים", אלא לעצמות ומהות איך-סוף ברוך-הוא?...! ומבואר כזה - שלהגיע לזה יכול כל אחד מבני אברהם יצחק ויעקב; צריך שיהיה לו רק את הרצון לכך.

- ידוע סיפור שפעם ישב הבעל שם טוב עם תלמידיו, ולפתע הגיח גוי שהכניס את ראשו מבעד לחלון וביקש עזרה, כיון שהסוס שלו אינו יכול לסחוב את העגלה. כשהשיבו לו שאינם יכולים ("ניע מאזשיטש"), ענה ואמר ברוסית: "מאזשעש, דא ניע חאטשעש", כלומר: היכולת קיימת, אלא שחסר הרצון.

(וכאן הכריז הרבי בהתרגשות גדולה:) כל יהודי יכול לקבל את ה"לבוש אשר לבש בו המלך", מלכו של עולם, "וסוס אשר רכב עליו המלך", ואפילו "אשר ניתן כתר מלכות בראשו"; "מאזשעש", היכולת קיימת, אך הדבר תלוי רק ברצון ("חאטשעש"); וכאשר רוצים באמת, נותן הקב"ה את "כתר המלכות", עם ה"סוס אשר רכב עליו המלך" ו"הלבוש אשר לבש בו המלך", ועל ידם נמשך ממילא גם כל טוב גשמי.

(הרבי ז"ע - התוועדות פורים תשט"ז)

בְּלִבוֹשׁ מַלְכוּת תְּכַלֵּת וְחֹר, וְעֹטְרַת זָהָב גְּדוֹלָה, וְתַכְרִיךְ בּוּץ וְאַרְגָּמָן

מבאר אדמו"ר הזקן התגלות זו של "מרדכי", שעניינה גילוי הלכות התורה בששה סדרי משנה: וההתגלות בא מחמת "ומרדכי יצא מלפני המלך בלבוש" - היינו על ידי ש"ס.

מלכות - זה סדר זרעים, כמו שכתוב "כי כארץ תוציא צמחה" וכתוב "אמת מארץ תצמח".

תכלת - זה סדר מועד לשון זמן [=תכלית].

וחור - זה סדר נשים.

ועטרת זהב גדולה - זה סדר נזיקין.

ותכריך בוץ - לשון בד, זה סדר קדשים.

וארגמן - זה סדר טהרות. לפי שיש בה כמה גוונים.

ואחר כך יבא בהתגלות "והעיר שושן צהלה ושמחה", "ליהודים היתה אורה" כו'.

(אדמו"ר הזקן - תורה אור צג,א)

היהודים

יִשְׁנֹו עִם־אֶחָד

...המן היה רוצה לאבד את כל היהודים מתוך שנאתו אשר מתייחדים באחדות ה' בכל יום. ולזה אמר ישנו עם אחד כו', שאומרים ה' אחד בכל מקום. והמן היה מבחינת קליפת עמלק המנגד לזה כו'.

ועיקר סיבת הצלת היהודים היה מפני שהיה להם מסירת נפש ב"אחד" בזמן ההוא, כי הרי לא רצו היהודים להמיר דתם בשום אופן גם שיהרגו כולם, ואם כן הרי מסרו ממש נפשם באחד כו'.

(תורה אור קיח, ג)

לְהִשְׁמִיד לַהֲרֹג

הגמרא אומרת "מפני מה נתחייבו שונאיהן של ישראל שבאותו הדור כליה? . מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע" (מגילה יב, א). לכאורה, האם רק עבור חטא הנאה ממאכלות אסורות, ראויים לעונש שכזה? ההסבר לכך על פי מאמר חז"ל שישראל משולים ל"כבשה בין שבעים זאבים". כי ההשגחה על ישראל היא בחסד ה' שמתנהג עמם בדרך נס שלמעלה מהטבע.

אך שמירה זו קיימת כל עוד הם סומכים ובוטחים על ה"רועה". אך כאשר התנהגותם מוכיחה שאינם סומכים על ה', אלא הם מייחסים חשיבות לאומות העולם, הרי בכך מפקיעים את עצמם מההשגחה הניסית, ומכניסים את עצמם תחת ההשגחה הטבעית. כאשר בני ישראל שבאותו הדור "נהנו" מסעודתו של אותו רשע, שייחסו כבוד וחשיבות לאומות העולם וראו כזכות את השתתפותם בסעודה, הסירו מעליהם את ההשגחה הניסית ונותרו רק עם ההשגחה הטבעית. ממילא, בבוא גזירת המן היו חסרים את השמירה המיוחדת ל"כבשה בין שבעים זאבים", ולכן התאפשרה הגזירה.

נמצא שאין בכך עונש על שנהנו מסעודת

אחשורוש, אלא תוצאה ממה שהסירו מעליהם את השמירה הניסית.

(הרבי ז"ע, לקוטי שיחות לא עמ' 170)

קִיְמוּ וקבל (וְקָבְלוּ) הַיְּהוּדִים

וזהו פירוש "קימו וקבל היהודים" וכתוב וקבל בלא וי"ו לשון יחיד.

דהנה בזמן מתן תורה, הגם שהיה להם מסירת נפש גם כן עד שעל כל דבור ודבור פרחו נשמותם, וכידוע בענין כפה עליהם הר כגיגית, אבל מכל מקום

זה לא היה [אלא] רק בנשמותיהן, אבל בגופם לא היה הביטול כל כך, ולכן כפה עליהם הר.

אבל בזמן אחשורוש שעמדו על נפשם למסור גופם להריגה על אחדות ה' והיה אז להם בחינת ביטול בתכלית מכל וכל כו', על כן אמר קימו וקבלו היהודים את אשר החלו לעשות - פירוש: החלו בזמן מתן תורה בנשמות שלהן - קבלו עכשיו גם בגופים שלהם. ולכך נאמר "וקבל" לשון יחיד להיות שנכלל כולם כאיש אחד באחדות כו'.

(אדמו"ר הזקן - תורה אור קיח, ג)

התחלת וסיום המגילה

בסיפור המגילה נשאלת מרכזית: מדוע ישנה אריכות רבה כל כך בתחילתה ובסופה בפרטים שלכאורה אינם קשורים ישירות לסיפור. מהי השייכות של משתה אחשורוש וכל סדריו שבתחילת המגילה, וכן העובדה שאחשורוש הטיל מס על הארץ שבסוף המגילה, לנס פורים?

לשם כך יש להקדים עובדה מפתיעה במהלך המגילה:

מצב הדברים בדרך הטבע לאחר גזירת המן היה חמור מאוד: אחשורוש הלא "מולך בכיפה" ואין לאן לברוח. מרדכי הוא היהודי היחיד "בשער המלך" אך ללא רשות להיכנס, מכיוון שהמן בן המדתא האגני הוא ה"משנה למלך".

למרות זאת, העמיד מרדכי את עצמו בסכנה לא רק על פי טבע, אלא גם נגד הכלל שאין להתגרות ברשע "שהשעה משחקת לו", והודיע ש"לא יכרע ולא ישתחוה".

ומה היה בסופו של דבר? - דווקא בדרך זו הרגו חמשה ושבעים אלף מבני עמלק, ואת המן ובניו תלו על העץ, ואילו מרדכי יצא מלפני המלך ב"לבוש מלכות וגו'", לגמרי שלא על פי הטבע.

ניתן היה לחשוב שבמקרה כזה לא תיתכן שוב חזרה לסדרי שלטון טבעיים. על מנת לשלול זאת מופיע ההמשך בסיום המגילה: "וישם המלך אחשורוש מס על הארץ ואיי הים". מלכותו של אחשורוש המשיכה להתקיים בכל תוקפה, ועל כך נכתב באריכות ב"ספר דברי הימים למלכי מדי ופרס". אותו עולם שמתנהל על פי כללי הטבע וגם יודע 'לחזור לעצמו' - בו בעצמו יהודי יכול לשנות דברים בצורה על טבעית.

כך ניתן גם להבין את התחלת המגילה: לולי האריכות בתחילת המגילה, לא היינו מודעים לעוצמת העולם שיהודי מסוגל למשול ולשלוט עליו.

לכן מסופר על גודל מלכותו של אחשורוש, שהיה לו התוקף לעצור בעד מרוץ העולם ולערוך משתה גדול משך "שמונים ומאת יום", חצי שנה! תוך כדי בזוז אוצרות עצום.

כל זאת כדי ללמדנו: גם כאשר העולם הוא בקיומו ובתוקפו - כאשר יהודי מתנהג בתוקף כ"איש" על פי התורה, הוא מסוגל להיות "משנה למלך" ולשנות את מציאות הדברים. אדרבה, זוהי הדרך היחידה להגיע לכך.

אין להירתע מכל התנגדות בדרך הטבע, ואף לא מרשע ש"השעה משחקת לו". זהו ניסיון שיהודי צריך לעמוד בו ולהתנהג כ"מרדכי", שמלבד ההגבלה היחידה - העובדה שנמצא תחת "מלכות אחשורוש", הרי הוא 'בעל-הבית' לפעול כרצונו בכל המדינה כולה, ועד אשר מתקיים בו "ומרדכי יצא מלפני המלך בלבוש מלכות וגו'".

(הרבי ז"ע - על פי התוועדות פורים ה'תשכ"א)

ערום ביראה

סיפורים על החסיד ר' שמואל מונקיס מחסידי אדמו"ר הזקן

ציורים: יחיאל אופנר

החסיד ר' שמואל מקאליסק, הנקרא בשם ר' שמואל מונקיס, היה חסיד של אדמו"ר הזקן שחיבבו מאוד וקירבו אליו. הוא היה ידוע בתעלוליו ובהיתוליו אולם החסידים הזקנים ידעו לספר שבכל תעלול ותעלול היה עומק גדול, ושר' שמואל מונקיס לא היה סתם חסיד שוטה אלא עמקן גדול.

בספר "בית רבי", בפרק העוסק בתלמידיו הגדולים של האדמו"ר הזקן בעל התניא, כותב עליו: "הרה"ח המפורסם ר' שמואל זלה"ה מקאליסק (הנקרא בעולם בשם שמואל מונקעס) היה אדם גדול מאוד. חסיד גדול וערום ביראה. והיה חשוב מאוד אצל רבינו. דרכו והנהגתו ידוע ומפורסם בעולם. ולפי ראות עינים בשגעון היה מתנהג. אך גם בזה ראו חכמתו הנפלאה עד למרבה כו".

הגוי שלי חזק יותר...

סיפר אדמו"ר הריי"צ איך נתקרב החסיד ר' שמואל מונקעס לחב"ד, ומעשה שהיה כך היה: כשהגיע ר' שמואל פעם ראשונה לאדמו"ר הזקן לליאזונה, היה זה בשעת לילה מאוחרת וכל תושבי לליאזונה כבר נמו את שנתם.

ר' שמואל לא ידע היכן גר אדמו"ר הזקן, משום כך הלך וחיפש בית שהאור בו דולק כי וודאי שזה ביתו של אדמו"ר הזקן שמסתמא יושב ולומד בלילה. ואכן לאחר כמה דקות של חיפושים מצא ר' שמואל בית שדולק בו אור. הוא ניגש לדלת ודפק. מכיוון שכל אנשי הבית ישנו קם אדמו"ר הזקן בעצמו לפתוח ומשראה את ר' שמואל שאלו מה הוא צריך, אמר לו ר' שמואל: "אני רוצה להתחמם בביתך", אמר לו אדמו"ר הזקן: "בבקשה, הכנס". כנס ר' שמואל

והתחמם ליד התנור. כאשר ראה אדמו"ר הזקן שר' שמואל התחמם מספיק, אמר לו: "נו התחממת? יופי, עכשיו הנח לי ללמוד בשקט". אמר לו ר' שמואל: "רוצה אני גם ללון אצלך". שאל אותו אדמו"ר הזקן: "לא מצאת אף בית יהודי אחר"? אמר לו ר' שמואל: "גם זה בית יהודי... אמר לו אדמו"ר הזקן: "אני יכול לקרוא לגוי שלי שיגרש אותך"! לשמע הדברים פרץ ר' שמואל בכבי ואמר: "רבי, הגוי שלי חזק מהגוי שלך". מששמע אדמו"ר הזקן את זה, כבר לא עמד בפניו ונתן לו להישאר בביתו.¹

חלון ראווה

פעם נסעו חסידי חב"ד לאדמו"ר הזקן וכשהגיעו לפתח החצר ראו את ר' שמואל מונקעס תלוי על השער של החצר. שאלו אותו החסידים: "מה ראית לעשות מעשה זה?"

השיב להם ר' שמואל: "כשהולכים ברחוב ורואים מספריים תלויות בפתח הבית מבינים שכאן גר חייט. כשרואים מגפיים תלויים יודעים שכאן גר סנדלר. אם כך, חשבתי שבשער חצרו של הרבי צריך להיות תלוי חסיד".²

מה זה 'סליחות'?

באחת הפעמים שהלך ר' שמואל לליאזונה עבר דרך אכסניה אחת וישן שם. אותם הימים היו ימי סליחות ובלילה קמו בעל האכסניה ואשתו ורצו ללכת לסליחות בציבור בכפר

הסמוך. משראו שר' שמואל ישן העירו אותו ואמרו לו שיבוא איתם לסליחות.

שאל אותם ר' שמואל: "מה זה סליחות"? "מה"? אמרה בהפתעה בעלת הבית, "איש הנראה תלמיד חכם או דיין, אינו יודע מהם סליחות? טוב, אני אסביר: סליחות זה שהיהודים הולכים לבית כנסת ומבקשים מהשם יתברך שתהיה השנה תבואה טובה ושיהיה מה לאכול ושתהיה פרנסה בשפע". "פע!" השיב לה ר' שמואל, "בושה היא וחרפה שאנשים זקנים יקומו באמצע הלילה ויבקשו אוכל!"³

שובב חסידי או איש מופתים?

באחת ההתוועדויות החסידיות הגדולות, בימי נשיאותו הראשונים של רבינו הזקן - כאשר היו עדיין ארזי הלבנון, זקני החסידים שזכו עוד להיות אצל הבעל שם טוב, חסידים שהיו שנים רבות אצל המגיד ממזריטש, בעלי הכשרונות האמיתיים מתלמידיו הראשונים של הרבי שהיו אבירי החכמה ואדירי הידיעה - הביא החסיד ר' נתן השוחט ריאה מטוגנת לאכילה.

בהתוועדות זו היה גם החסיד ר' שמואל מונקעס. בין גדולי הלומדים בנגלה והמשכילים החסידיים היה נחשב ר' שמואל מונקעס ל'שובב חסידי'. לא שמעוהו אף פעם מדבר בלימוד, לא בנגלה ולא בחסידות, תפילה ארוכה חב"דית לא ראו אצלו, אלא תמיד היה שמח ושובב. בכל התוועדות חסידית היה הוא השמש, להביא משקה ולחלק את קינוח הסעודה. כשהביאו את הריאה המטוגנת מר' נתן השוחט, מסרו את הקערה לר' שמואל מונקעס לחלק לנוכחים. הוא היה מרוצה מאוד, רקד הרבה, עשה קונצים עם הקערה, ועד כמה שביקשוהו לחלק את הריאה המטוגנת, הרי הוא רוקד וקופץ, אך לתת משהו מהקערה - זאת לא.

עברו מספר שעות והאברכים החליטו לקחת בכוח הזרוע. כשר' שמואל ראה שהאברכים רוצים לקחת

את הקערה בכוח הזרוע, קפץ ממקומו וזרק את הקערה ומה שהיה בתוכה אל תוך המים המלוכלכים ויצא בריקוד קוזאקי שמח.

כולם נרעשו מדבר זה, לעבור על 'בל תשחית' ועל ביוזי אוכלין בצורה כזו לא יכלו לעבור בקלות כל כך, והחליטו לקיים בו 'פסק' (סך מכות קבוע מראש). בשמעו את ה'פסק', קפץ ר' שמואל במהירות על השולחן והיה מוכן לקבל את פסק הדין, וחבורת האברכים נתנה לו ביד רחבה. כשסיימו האברכים לקיים בו את פסק הדין, ירד מהשולחן בקור רוח, והלך לחפש תחליף לריאה המטוגנת. השעה היתה כבר מאוחרת, אחרי חצות הלילה, ובכל זאת מצא אחד מתושבי ליאזונה וקיבל ממנו קערה גדולה עם כרוב כבוש, הוא שב לבית-המדרש בריקוד של שמחה והעמיד את קערת הכרוב על השולחן.

חבורת האברכים שרצו לטעום מהריאה המטוגנת, הסתכלו על ר' שמואל מונקעס בעין לא טובה, ובתוך כך התפרץ הקצב בצעקה גדולה: "יהודים! אל תאכלו את הריאה, הריאה היא טריפה!" כולם נדהמו מצעקתו של הקצב.

התברר שקרתה טעות

מרה. הקצב היה בכפר, ואשתו נתנה לאשת השוחט ריאה טריפה במקום הריאה הכשרה. כשהקצב חזר מהכפר ונודע לו שמביתו של ר' נתן השוחט קנו אצלו ריאה, התבררה לו הטעות המרה - והוא רץ מהר לביתו של ר' נתן השוחט, שם נודע לו שאת הריאה לקחו לבית-המדרש של הרבי.

כשזקני החסידים שמעו זאת, קראו לר' שמואל מונקעס ושאלוהו: "מה לך ולמופתים ורוח הקודש"? בראש ובראשונה גזרו שצריכים לקיים בו 'פסק', וברגע כמימא, ר' שמואל מונקעס שוכב כבר על השולחן, אך כעת עומדים מסביבו לא האברכים אלא זקני החסידים. זקני החסידים הורו לו לרדת מהשולחן ולספר באיזה אופן ידע שהריאה הייתה טריפה.

"אני - אומר ר' שמואל מונקעס - לא ידעתי משום דבר. כשהייתי בפעם הראשונה אצל הרבי ב'יחידות' הסכמתי בליבי שלא לרצות בשום דבר גשמי טעים. כשהביאו את הריאה רציתי מאוד לאכול



3. 'אגרות קודש' אדמו"ר הריי"צ חלק ה' עמ' תלז.

1. 'תורת מנחם' חלק י"ט עמ' 300.

2. 'ליקוטי דיבורים' כרך ה' (לה"ק) עמ' 1114.

ממנה, ובראותי שגם הקהל משתוקק לכך - החלטתי שבודאי יש כאן איזה דבר איסור, כי דבר היתר אין לו כוח מושך כזה, כפי שהרבי אומר: "ורב תבואות בכוח שור" - כוח המושך של הנפש הבהמית גדול וחזק מכוח המושך של הנפש האלוקית, שהיא בחינת אדם, ולכן זרקתי את הריאה למים המלוכלכים".⁴

מתחיל עם מכשפים

מספר הרבי זי"ע מה ששמע מחותנו הרבי הריי"צ: בעיירה פולוצק, בה התגורר ר' שמואל מונקעס, היו שני מכשפים גויים שהיו מרבים להציק ליהודים. הם היו משתדלים להתקרב ליהודים כי היו שמחים לראות יהודי יושב שעה אחת בלי כובע וכדומה, אך לר' שמואל לא התקרב.

פעם אחת ישבו המכשפים בבית המרוזה, ונכחו שם גויים ויהודים. הראו להם מיהו ר' שמואל וסיפרו להם מה עניינו. התחילו המכשפים לשוחח עמו על עריכת ויכוח דתי ומעניין לעניין הגיעו לדבר אודות עניין הכישוף. אמר להם ר' שמואל: "אני מכשף גדול מכם". התחילו לעשות כישוף להראות את כוחם ור' שמואל לא עשה כלום. אמרו לו: "ניתן למישהו כוס יי"ש שיטעם ויראה שזה לא רעיל ואז נלחש עליה לחש ואתה תשתה". אמר להם: "אני מסכים, אבל בתנאי שגם אני אתן לכם", והתרצו על כך. לקחו כוס, הלכו הצידה והחלו ללחוש מיני לחשים וכשגמרו, הגישו אותה לר' שמואל. לקח אותה ר' שמואל בירך עליה "שהכל" ושתה. כשראו המכשפים שלא הצליחו בכשפיהם, נבהלו מאוד ולא רצו לשתות מהכוסות שהגיש להם ר' שמואל. אבל הנוכחים במקום הכריחו אותם לשתות את הכוסות. אחד מהמכשפים מת באותו יום והשני מת למחרת. המאורע הזה היה בקיץ. בראש השנה היה ר' שמואל בליאזונה אצל אדמו"ר הזקן ואחר כך הלך לדרכו. לקראת יום כפור חזר ר' שמואל לליאזונה, אך בדרכו לעיירה לא היה יכול להמשיך. המוני עורבים שחורים חסמו את דרכו ולא איפשרו לו ללכת. ר' שמואל התפלל תפילת מנחה בקצרה והמשיך ללכת לעיר, הלך והלך אך לא הצליח להכנס.

בבית המדרש של אדמו"ר הזקן כבר הגיע הזמן לומר 'כל נדרי'. פנה אדמו"ר הזקן לאדמו"ר האמצעי ואמר לו: "שמואל הולך ואינו יכול להגיע, צא לקבל את פניו". יצאו אדמו"ר האמצעי, ר' אייזיק מהומיל ור' פינחס רייזעס לקבל את פניו. כעבור זמן מה יצא גם אדמו"ר הזקן מבית הכנסת לרחוב, ואחר כך חזר

לבית הכנסת. בסופו של דבר הגיע ר' שמואל ביום הכיפורים לעיירה, אבל לא נכנס לבית המדרש של אדמו"ר הזקן.

אדמו"ר הזקן הוכיח אותו כהוגן על המעשה הנ"ל. באותה שנה נאסר אדמו"ר הזקן. כששאל הרבי זי"ע את הרבי הריי"ץ אם יש קשר בין הסיפור עם המכשפים ובין מאסרו של אדמו"ר הזקן, ענה הרבי הריי"ץ שתמיד היו מסיימים את הסיפור על המכשפים בהוספה שבאותה שנה נאסר אדמו"ר הזקן.⁵

מה יש לכם לדאוג?

סיפר הרבי הריי"צ:

כשבאו לאסור את אדמו"ר הזקן הוא התחבא בבית החיים. כאשר הגיעו השוטרים לביתו שאלו את הרבנית היכן אדמו"ר הזקן, והיא ענתה שהיא לא יודעת. הכו אותה השוטרים על לחייה ושברו לה אחת משיניה. כשהתרחקו מהאזור, חזר אדמו"ר הזקן לביתו.

בלילה הגיע לביתו החסיד ר' שמואל מונקעס ודפק על הדלת. אדמו"ר הזקן ניגש בעצמו אל הדלת ושאל: "מי שם?" ענה לו ר' שמואל: "שמואל!" שאל אותו אדמו"ר הזקן: "לא מצאת זמן מתאים יותר לבוא מאשר בלילה?" ענה ר' שמואל: "לא ידעתי שגם אצל הרבי קיים לילה!" אמר לו הרבי: "היודע אתה? הגיעו היום לאסור אותי!" ענה ר' שמואל: "אני יודע. אך מה אומר לכם? לפי דעתי, עליכם לנסוע עמם". אמר הרבי: "הרי זו סכנה!" ענה ר' שמואל: "רבי, אתם הלוא הנהגתם דרך חדשה של ביטול ה'יש', של 'מוח שליט על הלב', של 'אתכפיא' - כפיית הרצונות והתאוות, ושל התמסרות מוחלטת לקב"ה. ובכן אם אמנם 'רבי' הנכם אין לכם סיבה לחשוש, שהרי בעזרת ה' לא יאונה לכם כל רע; ואם לאו, באיזו רשות נטלתם מכל כך הרבה יהודים את התענוג בענייני עולם הזה?"

נשען אדמו"ר הזקן בראשו על ידו, ואחר כך אמר לר' שמואל: "האם אתה צודק - זאת אינני יודע, אבל לך לשלום".

בבוקר הלך אדמו"ר הזקן לטבול ואחר כך קרא לאחיו מהרי"ל ולבניו אדמו"ר האמצעי ור' אברהם, הוא הודיע להם שהיום יילקח למאסר וציווה עליהם לצום. בערב הגיעו השוטרים לאסור אותו, הוא התפלל מנחה ואחר כך נסע עמם.⁶

5. על פי 'רשימת היום' של הרבי זי"ע, עמ' קעא.

6. על פי 'רשימת היום' של הרבי זי"ע עמ' קעב. בספר 'אוצר



לפנינו סיפורים נוספים על ר' שמואל מתוך סיפורים של החסידים:

הבן והמטאטא

פעם הגיע ר' שמואל מונקעס לביתו של ר' פינחס רייזעס ("חזור" של אדמו"ר הזקן). ר' פינחס היה עשיר גדול, וכמנהג העשירים היה לו בית גדול, מסודר, נקי, יפה ומטופח ושטחים כיסו את הרצפה. ההפך ממנו היה ר' שמואל. מתוך שהיה הולך הרבה בדרכים, היו בגדיו בכלל ונעליו בפרט מלאים בבובץ ורפש. כשראה ר' שמואל את הבית המפואר לא היסס, ועם כל הבובץ והלכלוך שהיו על בגדיו, עלה על השטחים וטינף אותם ברפש וטיט.

תוך שהוא משאיר 'עקבות' מכובדים על כל מדרך כף רגל, הגיע אל הסלון המיועד לקבלת האורחים החשובים, משראה את הספות היפות עם הריפוד הלבן והנקי שנמצאות בסלון, נשכב עליהם לנוח כאשר

סיפורי חב"ד' חט"ו עמ' 125 מופיע הסיפור בגרסא שונה: בתקופת המלשינות אדמו"ר הזקן לא היה אומר חסידות, ולחסידים היה צער גדול מזה. פעם בא ר' שמואל לחסידים ואמר להם: היום יגיד הרבי חסידות. שמחו מאוד כל החסידים ור' שמואל הלך לחדרו של הרבי וחכה שהרבי יצא להתפנות (שחוק מזה הוא לא יצא מהחדר) וכשיצא נכנס ר' שמואל לחדר והתחבא בפנים. כשהגיע הרבי לחדר ראה לתדהמתו את ר' שמואל. שאל אותו אדמו"ר הזקן: מה מעשיך כאן? ענה לו ר' שמואל: החסידים רוצים לשמוע חסידות. אמר לו אדמו"ר הזקן: היום לא יהיה חסידות. אמר לו ר' שמואל: אם כך אספר לרבי סיפור (וסיפר לו סיפור מרבי מנחם מענדל מויטבסק, ואמר:) ראו נא מה עשיתם, שנייתם את קשר התפילין, שנייתם את נוסח התפילה, בהרבה דברים הנהגתם שינויים לגבי הנהגה של החסידים, ולכן אם הרבי הוא צדיק בכל מקרה לא יאונה לו כל רע, ואם הרבי לא צדיק פגיע לו שישב בכלא! נתרצה אדמו"ר הזקן ואמר: אמור לחסידים שהיום איגיד חסידות.

רגליו - עם הנעליים המלאות בובץ, כמוכן - מונחות על גבי המצעים הצחים...

אשת ר' פינחס, שראתה מה שקרה החליטה לא להעיר לו, אבל הלכה לבעלה ר' פינחס שייעיר לו שלפחות יוריד את הנעליים לפני שהוא מניח את רגליו על הספה ולא ילכלכה בבובץ.

ר' פינחס יצא אל ר' שמואל חברו, וכראותו כי כן עשה, פנה אליו ואמר: "שמואל, הגם זה מתעלולך? למה לך להניח את הנעליים על הספה, הרי אפשר להסיר אותן כאשר שוכבים לנוח"? כשמוע ר' שמואל את

דבריו אלה קפץ מהספה ואמר: "מה?! דברים כאלו 'תופסים מקום' אצלך? אחרי כל מה שלמדנו אצל רבינו הזקן, שהכל אין ואפס, ושום דבר אינו תופס מקום לפניו יתברך, 'לית אתר פנוי מיניה' ו'כולא קמיה כלא חשיב'?! אם כן, אין אני חפץ בחברותך, שלום עליך והיה בריא"! ור' שמואל קם בזריזות, ועזב במרוצה את הבית.

ר' פינחס נדהם לרגע, אך מיד התעשת, יצא את הדלת והתחיל לרדוף אחרי חברו הטוב עד שהשיגו באמצע הרחוב, אחז בו בחזקה, ואמר לו: "שמואל, הרי חברים אנו!"

"אין יכול אני להיות חברך, כאשר דברים כאלו תופסים מקום אצלך"! הגיב ר' שמואל, וניסה לעזוב את חברו האוחז בו בחזקה. "בכל זאת, חברים אנו!" פסק ר' פינחס והחזיק בחזקה בחברו הטוב ולא הניח לו להישמט. "חברים אנו!"

לבסוף 'נכנע' ר' שמואל לתחנוניו של חברו, והסכים לחזור ולהיות חברו, אך בתנאי אחד: שר' פינחס - הגביר הגדול, הגאון העצום והחסיד המפורסם - ירוץ ברחובות שקלוב, בה כולם מכירים אותו עם כל גדולתו ותפארתו, ו'ירכב על מטאטא' ברחובותיה הראשיים של העיר כדרכם של הילדים הקטנים והשוטים. רק אז יכופר לו 'חטאו', ובזה הוא יוכיח כי כל ענייני העולם הזה, עם כל הכבוד והגדולה המגיעים לו, אינם תופסים שום מקום אצלו.

"רק אז", אמר ר' שמואל, "נשוב להיות חברים..." ור' פינחס סבר וקיבל. לתדהמת כל אנשי העיר, יצא ר' פינחס אל הרחובות הראשיים של שקלוב ורץ לכל אורכם כשהוא 'רכוב על מטאטא', כמנהג

השוטים והילדים הקטנים...

כל אנשי העיר שראו את ר' פינחס בקלונו, נדו בראשם. בטוחים היו כי יצא מדעתו, רחמנא ליצלן. הם ברכו אותו ברפואה שלימה וקרובה, ושזכות התורה שלמד, יראת השמים שלו ורוב הצדקה שנתן – תעמוד לו לחזור לאיתנו ולבריאותו.

אז, ורק אז, הסכים ר' שמואל וחזר להיות חברו הטוב של ר' פינחס.

ור' מענדל פוטרפאס היה מסיים סיפור זה באומרו: ר' פינחס היה גדול בהרבה מר' שמואל מונקעס, הן בידיעת התורה והחסידות, הן בעבודת ה' ועוד, ובכל זאת, כאשר ר' שמואל חשש שמא מציאות העולם תופסת אולי קצת מקום אצלו, והציב לו תנאי זה, לא היסס ר' פינחס וקיים ככל אשר ציווהו חברו.⁷

הקיגל היה מצוין!

בבוקר שבת שבע ברכות של ה'חתונה דולאבין', יעץ ר' שמואל לכמה מאנ"ש שלא כדאי לחכות למחותנים עד שיסיימו את התפילה בסוף היום אלא שיתפללו בעצמם מוקדם, ולאחר התפילה יתוועדו כל היום. קבלו וקיימו, התפללו ופנו לערוך קדושה רבא כדת וכדין. והשתיה כדת אין אונס וכן המגדנות למרבה עד שהחליטו שצריך 'קיגל' לקינוח. באו לר' שמואל ואמרו לו: "הרי הרעיון היה שלך עתה הבא לנו קיגל לאכול". הלך ר' שמואל למטבח הרבנית ויפול לידו דווקא הקיגל המובחר שהכינה הרבנית בעצמה בשביל המחותנים הקדושים.

כשהגיע העת להגיש את הקיגל לפניהם בסוף התפילה ניגשה הרבנית להביאו והנה חשכו עיניה, מהקיגל לא נשאר זכר. מיד הבינה שמדובר בר' שמואל ורצה בצעקה מרה לאדמו"ר הזקן להתלונן בפניו על החסיד השוכב שכבר עובר כל גבול. קרא אדמו"ר הזקן לר' שמואל שיבוא אליו, ואכן מיד בא ר' שמואל אליו ועמד באימה ויראה. "שני צדדים אתם", אמר אדמו"ר הזקן. "הבה ונשמע את טענותיכם".

שפכה הרבנית את לבה, כמה יגיעות יגעה בקיגל משובח זה עד שהיה טוב למאכל מכל הקוגלים פי שמונה! ובא חסיד זה, וביזה את כל אשר עמלה. "ומה תטען אתה?" שאל אדמו"ר הזקן את ר' שמואל.

"מצדי" אמר ר' שמואל, "אין כל טענות, הקיגל היה מצוין!"⁸

טבק לפני שחרית

סיפר הרה"ג ר' דוד צבי חן בנו של הרה"ג ר' פרץ חן:

פעם הגיע לביתנו החסיד ר' שמואל מונקעס ולפני ששכבו לישון שאל אבי את ר' שמואל מתי בדעתו לקום. אמר לו ר' שמואל: בשעה שלוש לפנות בוקר. כשר' שמואל התעורר הכין שתי כוסות קפה, אחת לו ואחת לאבי. כשקם אבי שתה את הקפה שר' שמואל הכין לו, וגילה שהקפה מר ואינו ניתן לשתיה, חיפש אחרי החומרים שבהם השתמש ר' שמואל וגילה שר' שמואל התבלבל ושם טבק במקום קפה!

שאל אבי את ר' שמואל: "איך שתית את הקפה שלך הרי זה לא היה קפה אלא טבק והיך אפשר לשתות טבק?"! אמר לו ר' שמואל: "האמן לי שזה לי כבר שלוש עשרה שנה שאיני חש טעם בעת האכילה!"

בגלל אברכים כאלה

פעם היה הצדיק רבי שלמה מקרלין אצל אדמו"ר הזקן בתשעה באב, ור' שמואל היה נוהג בתשעה באב לזרוק 'קוצים' (המכונים 'בובקעס') בבית המדרש להפיג את העצבות בקרב אנ"ש. במהלך זריקת ה'קוצים' נפל בטעות 'קוץ' אחד על רבי שלמה. הקפיד רבי שלמה ואמר: "בגלל אברכים כאלה נחרב בית המקדש!" ענה לו ר' שמואל: "ולא בגלל אנשים כאלה יבנה המקדש".

למחרת אחרי אמירת ה'קינוח' הלך אדמו"ר הזקן עם רבי שלמה מחוץ לעיר. לפתע נשמע קול יללה גדולה. הלכו שניהם אחרי הקול, וכשהתקרבו ראו את ר' שמואל מונקעס יושב בתוך בור מלא יתושים עוקצניים ואומר 'קינוח'. בראותו זאת, אמר רבי שלמה: "בזכות אברכים כאלה יבנה המקדש!"⁹

שלא עשני גוי

ר' שמואל מונקעס גר בעיר ביישנקוביץ, ופעמים רבות שלחו אליו אברכים כדי שיחנכם בדרכי החסידות.

פעם בהיות אצלו כמה אברכים פרצה באמצע הלילה שריפה בביישנקוביץ וגם ביתו של ר' שמואל נשרף. אמנם בני הבית נמלטו ויצאו בחיים, אך הבית נשרף כליל לבלי השאיר זכר.

ר' שמואל לא היה כלילה בבית וכשהגיע בבוקר לביתו וראה שהוא נשרף. מיד עמד והתחיל לברך

בכוונה עצומה: "ברוך אתה... מלך העולם". האברכים שהיו אתו ציפו לשמוע אחרי אסון שכזה שהוא יסיים ב"דיין האמת" אך לחימהו נסמך ואומר: "...שלא עשני גוי". מיד שאלוהו האברכים לפשר הדבר התמוה.

הסביר להם ר' שמואל: "תארו לעצמכם מה היה קורה אילו הייתי גוי ח"ו. הרי אז גם האליל שלי היה נשרף ביחד עם הבית. אבל עכשיו הנני מודה לה' יתברך שלא עשני גוי, ואלוקיי אותו אני עובד ואליו אני מתפלל, חי לעד וקיים לנצח, ובוודאי שלא יעזבני ויעזור לי בכל הדרוש".¹¹

הילדים יוצאים ב'זכור'

פעם באה אשה אחת לקבל ברכה מאדמו"ר הזקן שיתפלל על בתה שתלד מהר, שהיא מקשה ללדת.

אדמו"ר הזקן לא היה בבית המדרש באותו זמן, ומכיוון שראתה איש יושב ולומד חשבה שזהו אדמו"ר הזקן, כשבאמת היה זה החסיד ר' שמואל מונקעס. מיד קרבה אליו והתחננה בפניו שיתן ברכה לבתה אמר לה ר' שמואל: "תגידי אצל בתך שבע פעמים 'זכור' ובעזרת ה' תהיה לידה קלה".

לאחר זמן מה באה היולדת לאדמו"ר הזקן, ונתנה לו מתנות על זה שעזר לה בלידה, שמיד כשאמרה שבע פעמים 'זכור' יצא התינוק בריא ושלם והיתה הלידה באופן הטוב ביותר.

מששמע אדמו"ר הזקן את הסגולה הנפלאה הזאת הבין מיד במי מדובר. שלח את האשה לביתה והלך לשאול את ר' שמואל מה פשר סגולה זאת. אמר לו ר' שמואל: "ערכת קל וחומר, אם כשאומרים 'זכור' פעם אחת בלבד, זה גורם שהרבה אנשים גדולים וקטנים יצאו, אזי כשיגידו שבע פעמים 'זכור' ליד תינוק כזה קטן הוא לא יצא!"¹²

קמיע סודי

פעם הגיעה אשה לאדמו"ר הזקן והביאה עוגת דבש כדי להודות על בנה שנולד לה, בזכות ה"קמיע". אדמו"ר הזקן שלא נתן לה שום קמיע הבין מיד שמעורבת כאן ידו של ר' שמואל מונקעס ופתח את הקמיע וראה שכתוב בו: ח.ט.י.ט.

אדמו"ר הזקן קרא לר' שמואל מונקעס ושאלו לפשר הקמיע.

ענה ר' שמואל: "זהו ראשי תיבות. התיבות הם: 'חאט טי יאלאוקא צעליס', בשפה האוקראינית,

11. 'שמועות וסיפורים' חלק ב' עמ' 88.

12. 'שמועות וסיפורים' חלק ב' עמ' 55.

9. 'חסידים הראשונים' עמ' 73.

10. 'שמועות וסיפורים' חלק א' עמ' 38.

החסיד ר' שמואל מונקעס, היה מגדולי תלמידיו של רבי שניאור זלמן מלאדי (אדמו"ר הזקן) מייסד תנועת חב"ד. ר' שמואל פעל בעיירות אוקראינה הנידחות, בתקופת התגבשות התנועה. את דרכו האיטלולית עיצב במשך השנים דרך תחנות חייו המגוונות, שכללו בין היתר את מיטב הקהילות החסידיות באותה תקופה: ליאוזנא, פלאצאק, ועד ביישנקוביץ הרחוקה. בפולקלור החסידי שמור מקום של כבוד לדמותו הסינגולארית של ר' שמואל, כאחד שבקי בצורות ההומור החסידי לגווניו השונים. מתוך התבוננות מקיפה בדרך חייו נשקפת ועולה דמות נדירה של חסיד־שחקן במשרה מלאה. ע"פ ר' שמואל, החוכות (או ה'אטלולות', בחלק מהמקרים) הינם כלי אינטגרלי בעבודת הבורא, לא פחות מאשר הדכאות והיגון. השקפה זו מוצאת את מקומה בצורה יפה באישיותו של ר' שמואל, כאשר מצד אחד היה ידוע בהקפדתו על קלה כבחמורה ועבודה עיקשת להשגת מעלות רוחניות של 'התפשטות הגשמיות', ומאידך – היכולת להגחיק את המבט כנגד הבעיות הנקרות בחיי היום יום של היהודי המאמין, גם כאשר מדובר בגיחוך על העצמי ביותר: הנפש הבהמית.

(מתוך קונטרס 'ימי שמואל' בהוצאת ישיבת רמת גן.
בקונטרס זה נעזרנו רבות למדור זה)

שפירושו: "למרות שאת עקרה ועדיין לא נפקדת, תפקדי". והמשיך ר' שמואל: "הגם שתיבת 'צעליס' נכתבת עם האות צדי"ק, כתבתי אות טי"ת, כדי שזה יראה יותר כמו קמיע..."

מתבוד בשדות

סיפר ר' מענדל פוטרפאס:

בנערותי הכרתי זקן אחד, שראה את החסיד ר' שמואל מונקעס והוא סיפר לי: "ר' שמואל, במשך כל ימיו היה בהתבודדות, תמיד התבודד בשדות וביערות. הגויים ידעו כי הוא אדם קדוש, וכן היה ידוע, שכל שדה שבו התבודד, היה היבול מצליח מאוד. "האיכרים – כך הוסיף – היו עושים תחבולות מתחבולות שונות, כדי שר' שמואל יעבור דוקא דרך השדה שלהם".¹³

13. 'ר' מענדל' עמ' 296.

