

אור חרזר

אור חוזר

עולמה של החסידות

עורך: אבישר הר־שפי



Avishar Har-Shefi, ed.
Or Hozer: The World of Hasidism

אור חוזר: עולמה של החסידות

עורך אחראי: ראובן ציגלר
עורכת ראשית: אוריה מבורך
עורכת משנה: אפרת גרוס
הגהה: שרה המר
עיימוד: תמי מגר
עיצוב כריכה: שמואל לעסרי

© כל הזכויות שמורות, 2022

ספרי מגיד, הוצאת קורן
ת"ד 4044 ירושלים 9104001
טל': 02-6330530 פקס: 02-6330534
www.korenpub.co.il

הוצאת אוניברסיטת בר-אילן
רמת גן 5290002
www.biupress.co.il

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לאחסן במאגר מידע, לשדר או לקלוט בכל דרך או בכל
אמצעי אלקטרוני, אופטי, מכני, או אחר כל חלק שהוא מן החומר שבספר זה. שימוש מסחרי
מכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר זה אסור בהחלט אלא ברשות מפורשת בכתב מהמוציא לאור.

מסת"ב 978-965-526-333-6 ISBN

נדפס בישראל תשפ"ב 2022 Printed in Israel

אור חוזר עולמה של החסידות

מנהלת המיזם:

רלה קושלבסקי - הקתדרה לחסידות ע"ש קלרה ויצחק שניידרמן

עורך: אבישר הר-שפי

מערכת: משה אידל, יואב אלשטיין, לואיס גלינרט, חנה הנדלר, רלה קושלבסקי



הקתדרה לחסידות
ע"ש קלרה ויצחק שניידרמן
THE SHATZNEIDERMAN
CHAIR IN THE
STUDY OF
HASSIDISM

סדרת קבלה וחסידות

הקתדרה לחקר החסידות ע"ש ר' לוי יצחק מברדיטשב,

בחסות לוי יצחק ויהודית רחמני

עורך: צבי מרק

מערכת: אריאל אבן מעשה, בנימין אברהמוב, צבי מרק

הספר מוקדש לזכרה הברוך של

ד"ר ציפי קויפמן

חברתנו, שנפטרה בטרם עת

הספר יצא לאור בסיוע:

הקתדרה לחסידות ע"ש קלרה ויצחק שניידרמן

הקרן ע"ש יצחק עקביהו, המחלקה לספרות עם ישראל

Office of the Provost Dartmouth College

הקתדרה לחקר החסידות ע"ש ר' לוי יצחק מברדיטשב,

בחסות לוי יצחק ויהודית רחמני

המרכז לחקר האישה ביהדות ע"ש פניה גוטספלד הלר

תוכן העניינים

ט	פתח דבר / רלה קושלבסקי
יב	על אודות הספר / אבישר הר־שפי
טו	מבוא: "וְהִכֵּל הוּא אֲדַמַּת קִדְשׁ" / יואב אלשטיין
1	אומות העולם / ציפי קויפמן
27	האיש הפשוט / אבישר הר־שפי
49	האישה / אבישר הר־שפי
76	ארץ ישראל / יצחק הרשקוביץ
102	בעלי חיים / אבישר הר־שפי
122	דבקות / ביטי רואי
153	דרשה / שרה פרידלנד בן ארזה
191	הלכה / איריס בראון (הויזמן)
234	התבודדות / אבישר הר־שפי
273	חלום / רועי הורן וצבי מרק
292	לימוד תורה / עמירה ליוור
338	לשון: על פה וכתב, יידיש ועברית / דניאל רייזר
357	מלוא כל הארץ כבודו / אביעזר כהן
399	משיחיות וגאולה / אבישר הר־שפי

434	מתנגדים / אבישר הר־שפי
460	נאו־חסידות / תומר פרסיקו
502	ניגון / שרה פרידלנד בן ארזה
537	סיפור / אבישר הר־שפי
561	עבודה בגשמיות / ציפי קויפמן
585	הצדיק / רון וקס
617	קוליות / דניאל רייזר
636	רחמנא ליבא בעי – כוונת הלב / חנה הנדלר
655	ריקוד / אבישר הר־שפי
678	רצוא ושוב / רון וקס
693	שושלות חסידיות / גדי שגיב
711	שמחה / תמיר גרנות
747	תפילה / צבי מרק ורועי הורן

פרקי חתימה

780	החסידות: מבט היסטורי / דוד אסף
811	החסידות במזרח / רבקה קדוש
814	עולמה הרוחני והרעיוני של תנועת החסידות / רון וקס
837	רשימת מקורות כוללת

פתח דבר

רלה קושלבסקי

הורתו של ספר זה ברעיון שהגה פרופ' יואב אלשטיין, כאשר היה מופקד על הקתדרה לחסידות ע"ש קלרה ויצחק שניידרמן, שבאוניברסיטת בראיילן – ליצור כרך של דברי הגות וסיפורת חסידית, מסווגים לפי נושאים. זה היה רעיון מהפכני, מאתגר ולא פשוט לביצוע. מהפכני, משום שספר כגון זה, המציב את המקורות עצמם במרכז ומביא אותם כלשונם, והמסווג אותם לפי נושאים, עדיין לא היה קיים. מאתגר, משום שהוא כרוך במחקר תשתית מקיף וענף של איתור וסיווג קטעי המקורות, עריכתם על פי נושאים ועל פי כרונולוגיה פנימית בכל ערך, הנגשתם לקורא מבלי לשנות דבר מן התכנים עצמם ותוך הסתמכות על מקורות מהימנים, ולבסוף הכנסת קטעים אלה לתוך הקשר ראוי ומתבקש בהתאם לנושא הערך. כמופקדת על הקתדרה החל משנת תשס"א (2001), נטלתי על עצמי את המשימה הלא פשוטה להוציא את הרעיון של פרופ' אלשטיין מן הכוח אל הפועל.

הספר, הכולל מבחר ערכים על נושאים מרכזיים בחסידות, והמתבסס על תשתית עשירה של מקורות ראשוניים שנבחרו בקפידה, מיועד הן לחוקר המעוניין בקובץ של מאמרים על פי נושא מפרספקטיבה היסטורית-תרבותית ובמקורות ראשוניים רלוונטיים, הן לקורא המשכיל המעוניין לקבל תמונה רחבה של נושאים מרכזיים בחסידות בסגנון נגיש וקריא. הספר ישמש ככלי עזר נוח למורים בכיתה ולמרצים בהרצאותיהם, המבקשים ריכוז של מקורות בנושא מסוים, מלווים בדברי הסבר ובסקירה תמטית וכרונולוגית של הנושא לביטוייו בחצרות החסידיות השונות ולאורך תקופות מרכזיות בחסידות. אחד היתרונות המודגשים של ספר זה הוא

בשילוב המתקיים בו בין חומרי הדרשה וההגות החסידיים ובין הסיפורת החסידית. מיטב חוקרי החסידות, ותיקים וצעירים, מיוצגים בקובץ זה, הפורש פנורמה מגוונת ומעניינת של החסידות לגווניה ודורותיה.

אנשים רבים וגופים עמלו על הקובץ הנוכחי, ויבואו על הברכה. תודתי לעמיתי בצוות המערכת על ההיגוי וההנחיה הפעילה והמעורבת לאורך הדרך: בראש ובראשונה פרופ' משה אידל, וכן פרופ' יואב אלשטיין, פרופ' לואיס גלינרט וד"ר חנה הנדלר. תרומתו של צוות היגוי זה רבה לאין שיעור, בהערות ובהתוויית כיוון. תודה מיוחדת לד"ר אבישר הרשפי שערך את הקובץ ושיקע בו את תחום מומחיותו. ד"ר אביעזר כהן, שהתחיל בעבודת עריכה לפני אבישר ונאלץ לפרוש מחמת אילוצים בלתי-צפויים, ראוי גם כן להוקרה רבה. ד"ר דניאל רייזר עבר על הקובץ בכללותו, והעיר הערות חשובות ומועילות להעשרת הקובץ. כותבי הערכים היו מעורבים מאוד בשלבים השונים של מחקר התשתית, כתיבת הערך, והתגבשותו עד לצורתו כנתינתו לפנינו. אלה הם: ד"ר איריס בראון (הויזמן), ד"ר תמיר גרנות, ד"ר רועי הורן, ד"ר חנה הנדלר, ד"ר אבישר הרשפי, ד"ר יצחק הרשקוביץ, ד"ר רון ווקס, ד"ר אביעזר כהן, ד"ר עמירה ליוור, פרופ' צבי מרק, שרה פרידלנד בן-ארזה, ד"ר תומר פרסיקו, ד"ר ציפי קויפמן ז"ל, ד"ר ביטי רואי, ד"ר דניאל רייזר, ד"ר גדי שגיב. פרופ' יואב אלשטיין כתב את מסת המבוא, ופרופ' דוד אסף, ד"ר רון וקס וד"ר רבקה קדוש כתבו פרקי חתימה. גלעד אדרעי, עידו ולק, אלחי זיוון, יונתן כהן, נועם לב, נעמה מאור ואלעד שלזינגר נטלו על עצמם את מלאכת ההאחדה וההגהה של הציטוטים ומראי המקום. לולא כל אלה, לא היה רעיון הספר קורם עור וגידים. הערכתי לצוות הכותבים והמגיחים על עבודתם המקצועית ועל אורך הרוח והסבלנות שנדרשו מהם לאורך התקופה הארוכה של התהוות הספר והתגבשותו. תמיכה נדיבה בשעה קשה התקבלה מ־Office of the Provost, Dartmouth College. עת התעורר ספק בעצם האפשרות להשלים את מחקר התשתית וכתיבת הערכים. אני מודה מקרב לב לאוניברסיטת Dartmouth על תמיכה זו, ולפרופ' לואיס גלינרט, חבר המערכת, שתיווך בינינו.

ספר זה לא היה קיים לולא תמיכתה של הקתדרה לחסידות ע"ש קלרה ויצחק שניידרמן בכל שלבי הכנתו והפקתו, החל משלב המחקר וכתיבת הערכים ועד להכנת הספר לדפוס ולהפקתו הסופית. תודת האוניברסיטה, הפקולטה למדעי היהדות והמחלקה לספרות עם ישראל, נתונה על כך למשפחה. ייחסתי עדיפות עליונה בפעילויות הקתדרה לקידום ספר זה, מתוך הכרה שזה עתיד להיות נכס מחקרי ותרבותי רב ערך וארוך טווח, והקדשתי מאמץ רב למימוש החזון. חזונות, טיבם

פתח דבר

שהדרך אליהם רצופה עבודה אפורה בשטח, ומהמורות שיש להתגבר עליהן. אני מכירה טובה למחלקה, לפקולטה למדעי היהדות ולאוניברסיטת בר-אילן על האמון ועל התנאים שניתנו לי לעמוד במשימת מימוש המטרה שהצבתי לעצמי במסגרת תפקידי כראש הקתדרה.

הספר נכלל בסדרה קבלה וחסידות שבעריכת פרופ' צבי מרק, ראש הקתדרה לחקר החסידות ע"ש רבי לוי יצחק מברדיטשב. אני רואה ברכה רבה בשיתוף הפעולה הפורה בינינו מטעם שתי הקתדראות, ומודה לו עמוקות על מעורבותו בעצה ובהכוונה בשלבים שונים שבדרך, ועל ידידות אישית וקולגיאלית. תודתי נתונה לו גם על תמיכת הקתדרה שפרופ' מרק עומד בראשה, לצורך קידום תפוצת הספר ושיווקו. תודותיי למחלקה לספרות עם ישראל על תמיכתה הנדיבה בהוצאת הספר לאור באמצעות הקרן ע"ש יצחק עקביהו. תודה גם על תמיכת המרכז לחקר האישה ביהדות ע"ש פניה גוטספלד הלר בהוצאת הספר.

הספר יוצא לאור בשיתוף בין שתי הוצאות מכובדות, הוצאת אוניברסיטת בר-אילן והוצאת מגיד-קורן. תודתי המרובה ליהושע מילר, מו"ל מגיד ולצוות שליווה אותו בתהליך ההפקה המקצועי של הספר, ולאלכס טל, מו"ל הוצאת אוניברסיטת בר-אילן, על מתן החסות האקדמית לספר והאחריות הכרוכה בכך. לבסוף, תודה אישית לחברה מסורה, ד"ר רויטל רפאל-ויוונטה על תמיכתה המוראלית, בעת היותה ראשת מחלקה, במפעל המורכב הזה של הכנת הספר ופרסומו. בצל פטירתה בטרם עת של חברתנו היקרה ד"ר ציפי קויפמן ז"ל בעת הגשת הספר לדפוס, אנחנו מרגישים זכות להקדיש את הספר לזכרה הטוב.

פרופ' רלה קושלבסקי

ראש הקתדרה לחסידות ע"ש קלרה ויצחק שניידרמן
המחלקה לספרות עם ישראל, הפקולטה למדעי היהדות
אוניברסיטת בר-אילן

על אודות הספר

אבישר הר־שפי

החסידות הנה תנועת תחייה דתית שראשיתה בדמותו של מייסדה, הבעש"ט (1700-1760), והמתקיימת עד לימינו אלה כתנועה דתית-חברתית מרובת גוונים. בשורתה הרוחנית והתרבותית נוכחת ומשפיעה על התרבות העכשווית בישראל ובעולם, במגוון תחומים. אם נבחר לדוגמה את תחום המוזיקה, הניגון החסידי הנו מקור השפעה עמוק על הניגון הארץ ישראלי מראשיתו, כמו גם על המוזיקה הישראלית והעולמית העכשווית. כיום כבר אין מדובר רק בהתכנסות של קבוצות של חסידים לשירה ונגינה במסגרות סגורות בחצרות הרבי. ניגונים חסידיים בעיבודים כאלה ואחרים חודרים אל כל בית בישראל, מבוצעים על ידי אמנים מרקעים שונים, והופכים מבוקשים בתחנות השידור. גם בתחום הספרות, כבר אחד העם קבע כי "כבושת פנים עלינו להודות שאם נחפוץ למצוא איזה צל של ספרות עברית מקורית בתקופה זו, צריכים אנו לפנות לספרות החסידות, אשר עם כל הכליה, יש בה כה וכה גם רעיונות עמוקים, שחותם המקוריות העברית טבוע עליהם, הרבה יותר מאשר נוכל למצוא בספרות ה'השכלה'" (אחד העם, 'לתחיית הרוח'). ואכן גדולי הספרות העברית כפרץ, ברדיצ'בסקי, עגנון, בובה, פנחס שדה, ויזל ועוד, נדרשו לה ואליה, באופנים מפורשים וסמויים, לצד פרסומים חוזרים ונשנים של הסיפור החסידי בפני עצמו, באוספים ובעיבודים שונים עד ימינו אלה. כך שחשיבותו של הכרך הנוכחי אינו רק בנקודת המבט ההיסטורית שהוא מעניק על עולם עשיר ומרתק השומר על רצף עקבי עד ימינו אלה, אלא אף במתן היכרות עמוקה עם עולם חי, תוסס ופעיל גם בהווה.

עשרים ושבעת הערכים שבו עוסקים בתמות מרכזיות בעולמה של החסידות

על אודות הספר

הכוללים מבחר של מקורות כלשונם, והמדגימים כל אחד נושא מסוים ונבחר. שלל הפנים והגוונים בעולמה של החסידות באים לביטוי באלפי אישים וטקסטים וספר זה אינו מתיימר להקיף את המכלול השלם הן מבחינת בחירתם של הערכים והן מבחינת תוכנם.

מספר שיקולים הנחו אותנו בבחירת הערכים. הקובץ כולל ערכים המייצגים היבטים מרכזיים בפרקטיקה החסידית, כלומר באורח החיים של החסידים, כגון הדרשה, הסיפור, הניגון; וערכים שעיקרם דיון הגותי ואידאולוגי בתורה החסידית ובהגותה כגון מלא כל הארץ כבודו (אימנציה), עבודה בגשמיות, רחמנא ליבא בעי. מובן שהחסידות כתנועה חיה איננה, ואף לא הייתה, מובנית על פי קטגוריות מובחנות כ'צדיק', 'שמחה', 'האיש הפשוט' וכיוצ"ב, וההיבטים השונים מתמזגים בה כאיברים באורגניזם השלם. משום כך הקפרנו לציין בתוכם של הערכים את הזיקה ההדדית המתקיימת ביניהם בצורה של מערכת הפניות פנימית.

חשוב לציין גם כי אף על פי שהחסידות הנה תנועה דינמית המשתנה ללא הרף, ספר זה עוסק בעיקרו בחסידות באופן קונספטואלי ועל-זמני. לא התעלמנו משינויים מרכזיים שחלו בתוכה של התנועה אך לא התיימרנו לתאר את כל השינויים הבלתי-פוסקים בעולמה.

הכרעת עריכה נוספת בספר זה היא להעניק לסיפורת החסידית מחד גיסא, ולהגותה מאידך גיסא, מקום שווה ערך. שאלת הבכורה בין הסיפורת החסידית לספרות העיון והדרוש שלה הייתה נתונה שנים רבות במחלוקת בין החוקרים, והבחירה בספר זה להעניק להן שוויון ערך משקפת תפיסה רווחת במחקר העכשווי, ששני אופני ביטוי אלה משלימים הדדית לכדי תמונה שלמה. מגמה שלישית בבחירת הערכים היא לתת מקום לתהליכים חברתיים והיסטוריים בחסידות: מאבקה במתנגדים לה כמעט מראשית התהוותה, התהוותן של חצרות ושושלות, טרנספורמציות של חסידות הרווחות החל מראשית המאה ה-20 תוך פריצת גבולות סוציולוגיים מקובלים ומסורתיים, ותהליכים סוציו-לשוניים העוסקים בזיקה שבין שפה לחברה ובמרכזיותו של הפן הווקאלי של השפה בחסידות. מבחינה זו הספר כולל ערכים שעצם העיסוק בהם הוא חדשני, והוא מייצג מגמות עכשוויות בשדה המחקר, לצד ערכים שכבר קנו את מקומם כקלאסיקה.

הערכים נכתבו בידי חוקרי חסידות, המומחים כל אחד בתחומו. לצד מקורות מן הספרות החסידית, כולל כל ערך הקדמה בדברי רקע והיצג כללי של הנושא, וכן דברי הסבר קצרים המלווים את המקורות לאורך הערך, מבארים את הטעון ביאור ומצביעים על הקשרים מתבקשים. כמו כן, הערכים כוללים סיווג של המקורות

השונים על פי כותרות משנה, המאפשרות לתאר ולהאיר היבטים פרטניים ומגוונים של הנושא הכללי. השילוב בין המקורות עצמם והדיון הממקם אותם בהקשר רחב, נועד ליצור חוויית קריאה שניזונה ממגע בלתי־אמצעי עם לשון החסידות מצד אחד, ומקנה מבט כולל על התמונה הגדולה, מצד אחר.

מעבר לראשוניות שבעצם ההצעה של מבחר ערכים המקיפים את החסידות, ייחודו של ספר זה לעומת ספרי מחקר אקדמיים מצויים וכן לעומת אוספים עממיים יותר, הוא בהנגשת המקורות החסידיים עצמם לקורא, ככתבם וכלשונם. ביקשנו לאפשר מגע ישיר וחי עם אוצרותיה העשירים של החסידות, להניח לקוראים להקשיב לניואנסים הלשוניים ולצליליהם, ולשמוע את המקורות בשפתם הם. סיווג קטעי המקור, לראשונה בספר זה, לפי נושאים נבחרים ומרכזיים, הדיון המלווה אותם במטרה להעניק ביאור והקשר רחב במסגרת הנושא המיוצג בערך, המלצות לקריאה נוספת הבאות בסוף כל ערך, ובביליוגרפיה נבחרת של מקורות בסוף הספר – כל אלה הופכים ספר זה לכלי עזר יעיל, נוח ומרתק שישרת את הקהל הרחב והמשכיל. הספר מציע מפתחות ואפשרויות כניסה נוחות ומהירות אל העושר העצום של הספרות החסידית, העיונית והסיפורית.

להלן כמה הערות טכניות: הערכים מובאים על פי סדר האלף־בית. בבחירתן של מהדורות המקורות שצוטטו בערכים השונים, השיקול המכריע הוא זמינותן ונגישותן לקוראים המעוניינים לקרוא אותם בהקשריהם הרחבים שבספר המקורי. זאת ובלבד שהתכנים המקוריים נשמרו במהדורה המצוטטת, וניתן לסמוך על מהימנותה. כשיש מהדורה מדעית או מוערת, היא הועדפה כמקור לציטוט בערכים.

כדי להנגיש את המקורות גם לאלו שאינם יודעי ח"ן ושאינם בקיאים בז'רגון החסידי, פתחנו ראשי תיבות, והוספנו סימני פיסוק והפניות מקורות הציטוטים ששולבו בערך. היכן שראינו לנכון, הוספנו בסוגריים מרובעים ביאור של מושגים קשים וכן תרגום למונחים בידיש. הדגשות באות מעובה בתוך הציטוטים הן של כותבי הערכים לצורך הדיון בערך, אלא אם כן צוין אחרת. בהפניות לתלמוד הבבלי צוין שם המסכת בלבד ללא הציון 'בבלי'. דילוג על מילים ומשפטים בציטוט במלואו, צוין על ידי שלוש נקודות ללא סוגריים. מעבר לציונים טכניים אלה, הנגשת המקורות לא באה על חשבון הדיוק בציטוטים. המקורות נותרו בצורתם ובשפתם המקורית ללא תיקוני לשון ועריכה.

מבוא

"וְהַכֹּל הוּא אֲדַמַּת קִדְשׁ"

יואב אלשטיין

תנועת החסידות נוסדה בשנות ה־40 של המאה השמונה עשרה, בחוג קטן של מיסטיקאים, שבראשם עמד ר' ישראל בעל שם טוב, המכונה בעש"ט. האנתרופולוג ויקטור טרנר בספרו "התהליך הטקסי" תיאר תופעה של קבוצה קטנה, פיוריסטית, הפורשת מן החברה הממוסדת ושוכנת על הסף. קבוצה זו כונתה על ידי טרנר "קומונה קדושה". לאנשי קבוצות הסף יש ביקורת על הממסד החברתי הקיים, על הנורמות השוררות בו, ובעצם פרישתם מנסים הם להקים חברה מצומצמת בעלת ערכים גבוהים יותר. מובן שנוצר מתח בין קבוצה פורשת זו לממסד, אבל אין לה עוינות כלפי אנשי הממסד. לעומת זאת לאחרונים יש הסתייגויות רבות מן התופעה של קבוצת שוליים.

בהיסטוריה של עם ישראל מצאנו תופעה כזו בדמות האיסיים, שבחרו את המדבר למקום מגוריהם. רבים מן המאפיינים האלו התקיימו אף בתנועת החסידות. החוג הבסיסי של החסידות התחיל במתי־מעט, אולם כשנפטר הבעש"ט ב־1760, ואת מקומו ירש תלמידו ר' דב בער ממזריטש, התקבצו סביבו כמה עשרות תלמידים. כשבגרו תלמידים אלה, הנבחרים שבהם התפזרו למקומות שונים במזרח אירופה, ובכל מקום שהתיישב אחד מהם, שם נוסדה חצר חסידית. כך החלו לפרוח מרכזים חסידיים ונוסדו השושלות החסידיות. תנועת החסידות במאה הי"ט התרחבה מאוד ובתקופות מסוימות היא כללה מאות אלפים של חסידים.

התנועה שרדה את מלחמת העולם השנייה, והיום קיימות חצרות של צדיקים בארה"ב ובישראל.

ענייננו כאן לתת מבט כללי של החסידות ולעסוק בקווי מיתאר אחדים המשותפים לכלל השיטות החסידיות, שמצאו את ביטויין בספרים שהודפסו עד שנת 1810.

בעצם ההצעה למצוא את המשותף, יודעים אנו שנחטא להבחנות דקות המאפיינות כל תורה ספציפית כשלעצמה. אנו רוצים להשיג את המשותף ולא את המבדיל, כלומר, להתוודע לתפיסה סינכרונית של המסורות החסידיות, כפי ביטויין בדורות הראשונים של התנועה החסידית.

המלאות הא־לוהית

בפתיחת הספר 'סדר הדורות החדש' (למברג 1864) כתב המחבר, מנחם מנדל בודק, כי הקבלה נתנה ביטוי לא־לוהות של מעלה ואילו בחסידות הבעש"ט גילה את הא־לוהות שבעולם. אף שאמירה זו כללית מדי, המחבר הציג את נטיית־הקו של הקבלה לחקר מערכת הא־לוהות, ולעומתה תיאר את עניינה של החסידות בחקר מעמד הקדושה שבנפש האדם בהתנסות היום־יום.

המשמעות היא שלדעת הבעש"ט וההולכים אחריו נמחק הגבול בין קודש לחול, והמציאות כולה, גשמית כרוחנית, מעשים עילאיים ומעשים ירודים, מכילה את גרעיני הקודש. דבר זה מתבטא ברעיון שהא־ל "כבודו מלא עולם" ואין מקום שנעדרת ממנו א־לוהות.

לרעיון זה יש שורשים קדומים, אולם יש הברל בין הנאמר שם לבין האינטנסיביות של הרעיון, כפי שהתקבל בתפיסת החסידות.

אם אומנם היו מקובלים שהפכו את רעיון "הא־לוהות בכול" לדבר שבעשייה, לא שמענו על ניסיון של העתקת כל החולין, ללא שיוור, לתחום הקודש. החסידות היא מאמץ מתמשך וניסיונות חוזרים ונשנים, להכיר בגוני־גוונים את הדינמיקה ואת האנרגיה, הכרוכות ברעיון שכל המצוי בסביבתנו יש לו קדושה מוסתרת ואפילו במעשה החטא.

רעיון זה נשען על הנחות יסוד שבתפיסת האר"י, הגורסת כי באירוע הראשון של הבריאה אירעה תקלה. הכלים (או הצורות המגובשות) שנבראו בבריאה הראשונה לא יכלו להכיל את עוצמת האור הא־לוהי ונשברו.

בבריאה הראשונה נסוג האור הא־לוהי, ומנסיגה זו חמקו ניצוצות אור ונאצרו

מבוא: "וְהַכֹּל הוּא אֲדָמַת קֶדֶשׁ"

בשברי הכלים. בכריאה המחודשת גלומים אותם הניצוצות בכל היש ועל האדם מוטל התפקיד לעורר את הניצוצות ולהביא אותם למדרגת הקודש, דהיינו להחזירם למקורם. האמצעי העומד לרשות האדם הוא המחשבה המכוונת אל הקודש, ובייחוד בשעה שהאדם לומד תורה או נמצא בתפילה ועוסק באותיותיה. גאולת החומר תלויה אפוא במחשבת האדם ואין היא קצובת זמן אלא מטלה מתמדת.

ההנחה החריפה שהקב"ה ממלא כל עלמין [את כל העולמות] ולית אתר פנוי מיניה [אין מקום פנוי ממנו] קשורה בהנחה חריפה לא פחות: בכל היקום, מכוח האור הגנוז בו, קיימת השתוקקות קוסמית של כל הפרטים, חומרניים ורוחניים כאחד, לחזור למקום שבטרם הבריאה.

האם גם ברוע קיים הפוטנציאל של עילוי האור?

את הפרדוקס של הימצאות הטוב בתוך הרע הציג ר' אפרים מסדילקוב, נכד הבעש"ט, באומרו "כי יש אור גדול מכוסה ונעלם בתוך אותו החושך, כי לית אתר פנוי מיניה" (דגל מחנה אפרים, ה ע"א-ע"ב).

דווקא שבירת הכלים, כולל התוצאה של ניצוצות השבויים בחומר, אוצרת תקווה גדולה. הרי התפקיד של העלאת הניצוצות הוא המעניק עתה לאדם, ולעולם שבתוכו הוא מצוי, משמעות גרושה.

העלאת מידות

לתפיסת 'עשר הספירות', שהיא מעמודי התווך של הקבלה במאה הי"ג, הייתה השפעה מכרעת על תורת החסידות. הספירות הן מרכזי כוח שבמערכת האלוהות וניתנות בתבנית הבאה:

	כתר	
בינה		חכמה
דין (גבורה)		חסד
	תפארת	
הוד		נצח
	יסוד	
	מלכות	

המערכת העשרונית של הספירות היא מנגנון מורכב. במבט ראשון ניתן להבחין

בשלושה קווים אנכיים. בקו הימני: חכמה, חסד, נצח. בקו השמאלי: בינה, דין, הוד. ובקו האמצעי: כתר, תפארת, יסוד, מלכות. קיימים גם יחסים בקווי הרוחב של הספירות כגון: חסד-דין.

גרשם שלום כינה את מערכת הספירות כ"אורגניזם מיסטי". כוונתו הייתה שתבנית זו אינה סטאטית אלא גרושה בפעילות אלוהית מתמדת.

תפיסת הספירות יושמה בחסידות בתור עשרה מרכזי כוח מקבילים המתפקדים, לא באלוהות, אלא בעולם האנושי-נפשי והשם שיוחד להן הוא 'מידות'. הבחירה כמונה זה ומיעוט השימוש כמונה 'ספירות', מלמדת על הדגשתו של הממד האנושי.

צמד המידות אהבה-יראה, שהוא תולדה של הספירות חסד-דין, שימש בחסידות מעין מקרה מבחן, המייצג את שאר המידות שבקווי הרוחב, ביחסיהן הפנימיים. מתן הדגש דווקא על אהבה-יראה נעשה בגלל שלוש סיבות. מידות אהבה-יראה נתפסות כטבועות בטבע האנושי, קיומן מתבטא באינטנסיביות בחיי היום-יום, והן משמשות כעוצמות המניעות את החיות האנושית. מבחינת חיי היום-יום נתפסת אהבה כרחף לקירבה ואילו היראה היא דחף לריחוק. בחסידות גורסים כי את האהבה-יראה ניתן להעלות מן הציר האופקי, יחסי אדם לאדם, אל הציר האנכי, יחסי אדם-אלוהות. הטיה זו מכונה בחסידות העלאת מידות:

"אם הסתכל בפתע על אישה יפה, יחשוב במחשבתו מנין בא לה זה היופי [...] על כורחך זה בא לה מכוח אלוה המתפשט בה. נמצא כי שורש היופי הוא כוח אלוה, ולמה לי למשוך אחר החלק, טוב לי להדבק בשורשא ועיקרא בכל עלמין [בשורש ובעיקר של כל העולמות]". (צוואת ריב"ש, מא).

דבר דומה נאמר לגבי יראה: "אם רואה [...] דבר שיש לו לפחד ממנו, יאמר מה יש לירא מפני [...] אדם כמותי, ומכל-שכן לפני [מפני] בהמה וחיה. אלא שהוא יתברך [...] מתלבש בדבר הזה, כמה יש לי לירא ממנו בעצמו" (שם, לט).

ניתן לומר כי אהבה ויראה הן המכנה המשותף לכל אדם, שהרי ההתנסות הראשונית של כל יצור אנוש הוא באהבת האם ובחרדת הקיום.

שני הקטעים דלעיל משקפים שינוי של מסלול האהבה (או היראה) מן המישור הארצי אל האלוהי. היכולת לבצע מעתק זה מאפיינת את הצדיק. לגבי העלאתה של מידת האהבה, ניתן לנסח זאת אף במשפט חריף יותר: האנרגיה המינית הופכת בהטיה הנכונה לאהבת אלוהים.

במקומות אחדים בכתבים החסידיים נאמר מפורשות שכל אירוע שבעולם הארצי הוא פעולה מכוונת מלמעלה, "כי יראה חיצונית הבאה לאדם היא יד ימינו

מבוא: "וְהַכֹּל הוּא אֲדַמַּת קֶדֶשׁ"

יתברך פשוטה שיתעורר אדם מזה ליראה פנימית". אלה דברי ר' יעקב יוסף מפולנאה, המביא דברים אלה בשם הבעש"ט (בן פורת יוסף, מ"ט, ע"ב).
דבר זה שמעלה ר' יעקב יוסף הריהו כפרט הבא ללמד על כלל המידות. ובוודאי כדין היראה כן דין האהבה.

ר' יעקב יוסף מוסיף ואומר: "וכאשר ידע האדם שזה חסדו יתברך לעוררו, נעשה מיראה אהבה, שיקבלו באהבה ונפטר [על ידי זה] מיראה חיצונית" (שם, שם). נקדיש תשומת לב מיוחדת למילים "ידע שזה חסדו" ו"מקבלו באהבה". ביטויים אלה מבטאים הוראה להשלמה גמורה עם המציאות האנושית, בלי להתכחש לאהבה (שהיא תשוקת המין) או ליראה, כי שתיהן בעיקרן אינן אלא "יד ימינו יתברך פשוטה", המקנה לאדם הזדמנות להשלט עצמו.

ר' אהרון מאפטא תומך ברעיון השלמה עם המציאות האנושית, כשלב הכרחי להתפתחות פנימית. אלו דבריו: "כל צדיק ראוי להיות שוקל הכֶּסֶף, ויראה שהכֶּסֶף לעסקי עולם הזה הוא יותר מלעסקי שמיים", כלומר התשוקה לענייני העולם (אהבה, יראה) היא מטבעו של האדם. אולם לאחר ידיעה זו ושלב השלמה עם המציאות, עדיין קיימת תקווה לתיקון "בעל כורחו ירד במחשבתו להבחין הכֶּסֶף והתשוקה לצרכים גשמיים כדי [...] שיקח הכֶּסֶף החזק ההוא [...] ויבוא על ידי זה לתשוקת ה' יתברך" (אור הגנוז לצדיקים, ט, ע"ג. הציטוטים נעשו משילוב לשוני של דברי ר' אהרון שבאותו מקום).

אמרנו לעיל כי אהבה ויראה הן עוצמות המניעות את החיוניות האנושית. אך בעוד האהבה נתפסת מעצם טיבה כחיובית, מה מקומה של היראה? היראה נתפסת בדרך כלל ככוח מאַן. שפעת האהבה צריכה הגבלה, כדי שתופק ממנה צורה מגובשת. דיון מלא בשאלה זו נדחה לפסקה בנושא 'איחוד הניגודים', שבה נדון להלן.
בתהליך העלאת מידות ניתן אפוא להבחין בשלוש נקודות:

כל מקרה בעולם הארצי נחשב כזימון אֵלֹהִי מכוון.
שיוך המקרה הארצי ל"מידה" מתאימה (כגון: תשוקה לאהבת ה').
ניתוב המידה הארצית לשורשה הגנרטיבי באֵלֹהִים.

יש בידינו סיפור המשקף את היחסים בין מידת יראה למידת אהבה: בעיירה הסמוכה לברדיטשב התגוררה אישה שנהגה בכל ערב יום כיפור לבוא לבית המדרש של ר' לוי יצחק ולהתפלל שם את תפילת 'כל נדרי'. שנה אחת בערב יום כיפור כשיצאה מביתה עם רדת היום ללכת לבית המדרש בברדיטשב כבדו רגליה והליכתה הייתה איטית.

השמש עמדה לשקוע והיא חשבה שבוודאי לא תספיק להגיע בזמן לפתיחת התפילה. התמלא ליבה צער ותחושת חסך. נדמה היה שאנרגיה שלילית מכוח הדין/יראה מציפה את ליבה. משהגיעה לבית המדרש הבחינה שר' לוי יצחק השהה את התפילה והמתין לבואה. כשראתה כך התרגשה האישה ופרצה בכרכה מעומק הלב ואמרה: ריבוננו של עולם, אני מברכת אותך על כל הטוב שעשית עמי, ועוד אברכך שתהיה לך נחת רוח בבניך, כאותה נחת רוח שגרמת לי היום. מיד התחיל ר' לוי יצחק, ששימש בעל תפילה, בתפילת 'כל נדרי' ולאחר התפילה אמר שתפילת האישה פרצה את שערי השמיים (עפ"י דב אהרמן, דברים ערכים, ח"ב, קמ ע"א; וראו מרטין כוכב, אור הגנוז, תשל"ז, 212).

כל העוצמה שנאגרה מן היראה והדין הומרה באחת לעוצמה עמוסה של אהבת אֱלֹהִים, התעוררות של מטה הניעה התעוררות של מעלה וחסד גדול ירד על העולם. סיפור זה אינו משקף את העלאת מידה מסוימת לשורשה, אלא העלאה מיוחדת שיש בה הפיכה פנימית, המעבירה ממידה אחת, יראה, למידה אחרת, אהבת אֱלֹהִים. בסיפורים חסידיים רבים דמות הגיבור היא הצדיק, אולם כאן הועבר התפקיד הראשי לאישה מן הכפר. הצגת הפרוטגוניסט כאיש פשוט היא אחד מחידושיו של הסיפור החסידי.

דבקות

מאמרו של גרשם שלום על הדבקות נדפס בנוסחו העברי ב"דברים בגו" (1975) ובו נאמר כי הדבקות היא "ריכוז המחשבה על ידי איחוד כל כוחותיה לעבר נקודה מרכזית אחת" (עמ' 336).

ננסה לעקוב אחר הרכיבים העיקריים של תהליך הדבקות המתגבש, לפי גרשם שלום, על ידי "איחוד כוחותיה" של המחשבה, או הנפש. (ניתן להמיר את המילה מחשבה ב'כוחות הנפש', כך שתיכלל גם הנפש שבה תלויה האמונה).

הנחת היסוד של החסידות היא שהאֱלֹהִים (או האיין-סוף) מתגלה בדרך הסתרה בכל הפרטים שבעולם, כלומר באובייקטים, במחשבות, בדיבור ובחושים, שהם כלים שבאמצעותם ניתן לקיים את הדבקות באֱיָן.

כמה שלבים יש בתהליך הדבקות ואלה הם:

ענווה וביטול עצמי.

ביטול המציאות, כלומר איפוס המחשבה ושיתוק הסנסורים של מערכת החושים. מיקוד האנרגיה הנפשית באֱלֹהוּת. רעדה.

מבוא: "והכל הוא אדמת קדש"

ניתן כאן הערות הרחבה לשלבים הנזכרים.

ביחס לענווה יש בידינו הערה מעניינת של ר' דב בער ממזריטש (מגיד דבריו ליעקב, 229). ר' דב בער בוחן את תוארי הענווה שיוחסו לאבות האומה במקרא. באברהם נאמר "אנכי עפר ואפר" (בראשית יח, כז); דוד אומר: "אנכי תולעת ולא איש" (תהילים, כב, ג); ואילו משה בדברו לא־ל אומר: "ונחנו מה" (שמות טז, ז). ר' דב בער מוסיף לגבי משה ואומר ש"היה לא־ין".

בתיאור על אברהם ודוד, לצורך אפיון הענווה, נעשה שימוש בדימוי הלקוח מן העולם החומרי (עפר ואפר, תולעת), לכן יש שימוש במילה "אנכי" (המעידה על קיום אישיות), אולם ביחס למשה מאופיינת ענוותו על ידי הצגת שאלה שעיקרה "מה", מילה הנפרשת אל מרחב אי־גבולי, הא־ין.

בנושא ביטול העולם נאמר ש"הצדיק העולה [...]. הוא תמיד בדבקות גדול [...], מסולק במחשבתו מבני אדם [...]. כי אינו כלל בזה העולם" (ר' אלימלך מליז'נסק, נועם אלימלך, עד ע"ב).

בנושא המיקוד, שהבעש"ט מכנה אותו "התאמצות הדבקות", קיימת הדגשה כי דבקות תלויה בעוצמת האמונה ובתוקף הרצון של האדם: "כשאדם רוצה לרבק מחשבותיו כבורא יתברך אין מניחים אותו הקליפות [החסמים] ואף על פי שאינו יכול, ידחוק עצמו בכל כוח [...]. וייכנס בעולמות העליונים, ויחזק עצמו [...]. שיאמין שמלוא כל הארץ כבודו באמונה שלמה" (צוואת ריב"ש, כד-כה).

חסמי האמונה נטועים בטבע האדם ואין לתפסם כמהמורה חיצונית (אף שהם מכונים לפעמים "כחיצוניים"), אלא כיסוד פנימי הדרוש ל'גיבוש' הנפש. לפי שהא־ל שרוי בכל דבר, שרוי הוא גם בחסמים ואין להם תוקף אונטולוגי, אלא פסיכולוגי, ולאור תפקידם כשלב ראשוני בלבד, יכולים הם להיחשב, אונטולוגית, כאחיות עיניים. לעומת זאת גם השתוקקות האמונה היא תכונה טבעית באדם. לפני התהוות הבריאה היתה קיימת באינסוף אחדות שלמה ורק לאחר המעבר מ"אין" ל"יש" חל פיצול, שהוא תכונת הקיום האנושי. ההשתוקקות בדבקות היא מעין שיבה מן הפיצול הטקסונומי אל מצב האחדות השלמה, כלומר, חזרה למצב המקורי של האחדות (עפ"י ר' מנחם מנדל מוויטבסק, פרי הארץ, נב).

אם נקלף את הקליפה החיצונית של ה"יש" נוכל לחשוף את הפנימיות ונגלה כי בכל דבר קיימת תדיר השתוקקות לבורא, בדומם, בעץ הצומח, בחי הגועה ובאדם המדבר. ר' קלמן קלונימוס עפשטיין כתב בעניין זה דרשה נפלאה, שניתן לכנותה 'שירת ההשתוקקות של הקוסמוס' (מאור ושמש ב ע"ב; ג ע"א).

הרעדה היא חלק מן החוויה העמוסה של הדבקות. ר' אהרון מאפטא כותב

שהנמצא בדבקות "מדמיין אור שכינה שעליהם [הצדיקים] כאילו מתעטף סביבם בכסות-מורא ואז הם רועדים ושמחים על אותה רעה" (אור הגנוז לצדיקים כב ע"ג). גם ב'שבחי הבעש"ט' מסופר על רעה הפוקדת את הבעש"ט בשעת תפילה (שבחי הבעש"ט, עמ' 85-86).

משפטו של ר' אהרון כולל תיאור חיוני של האור הנראה לצדיק. להלן, בשיח על 'איחוד הניגודים', נרחיב את הדיון בדימוי האור בהקשר למושג האין.

איחוד הניגודים

ר' דב בער ממזריטש מציג עיקרון כללי של סוגיית הניגודים באומרו כי "בכל דבר יש ב' יסודות [...] והם דברים נגדיים [...] רק צריך עוד דבר א' המחברם והוא אין" (מגיד דבריו ליעקב, 19). והוא מוסיף: "ובאהבה ויראה גם כן כך" (שם, שם).

כלומר, אנו חוזרים כאן למקרה הדוגמה הקלאסי שהזכרנו לעיל, אהבה ויראה. האין במצב המדובר מהווה שלב מעבר בהתפתחותו המיסטית של האדם, כלומר "כל דבר צריך לבוא למדרגת האין ואחר כך יכול להיות דבר אחר" (שם, 49). המעבר הוא תהליך המתרחש בכמה שלבים:

ביטול האני וביטול המציאות.
איחוד הניגודים ומידת האין.
עמדת סף: תדהמה ומבוכה.
לידה מחדש.
חווית האור האלוהי.

מה מתרחש בנפשו של האדם בניגודים המוכרים לו (אותם הבדלות וניגודים המקיימים את הכרתו), כשהם מצטלבים בתודעתו למשך זמן קצר? האם באותה עת הוא נתון ביציבות נפשית או בערעור מערכות?

ר' מנחם מנדל מוויטבסק מעמיד אותנו על תרחיש נפשי שקורה בתקופת הביניים, כמעבר בין מציאות אחת למציאות אחרת. ר' מנחם מנדל מסביר כי בעת 'איחוד הניגודים', "כשאדם יוצא מעניין לעניין בעמקות אי אפשר לו [...] להעמיק בעניין השני עד שמשתומם כשעה חדא [כשעה אחת] [...] ואינו חושב כלום, עד שאחר כך באפשר לצמצם מחשבתו בעניין אחר" (פרי הארץ, נב).

ר' מנחם מנדל מתאר את האדם בזמן הביניים במילים "משתומם", ו"שאינו חושב כלום". למילה "משתומם" יש קשת של הוראות: נדהם, נפחד, מוכה תימהון,

מבוא: "והכל הוא אדמת קדש"

נתון בחזיון מורא, מרוקן, עזוב (עפ"י מילונים ו'אוצר השפה העברית' מאת חיים סטוצ'קוב, ניו יורק, תשנ"ד, פסקאות 54 'תמהון' ו-648 'מורא').

המשמעות של "משתומם" היא שהזהות העצמית, זו שמתקיימת באמצעות השייך לסביבה, לרכיביה המוכרים וידועים קניינים, נפשות, מחויבויות ושאיפות – כל אלה מבוטלים והאדם נתון אז לאובדן קשר למציאות כלשהי, לאובדן העצמי. משבר קצר-זמן זה משמש מקדמה ללידה רוחנית, כלומר למעבר "מתולדה לתולדה" (כלשון ר' דב בער ממזריטש), שהאדם נעשה "בריה חדשה" (יושר דברי אמת, טו). במציאות החדשה שבה נתון האדם הוא מקושר לאין.

כדאי לציין כי תוכני הקטבים אהבה ויראה נתפסים במפורט: אהבה היא שפע וזרימה; יראה היא הגבלה וצורה. נביעת השפע ללא מעצור יכולה להיות כאוטית. לעומת זאת אם ההגבלה תהיה טוטאלית, יכולה היא לשתק כליל את הזרימה והיצירה. האיזון בין שתיהן היא הפתרון המקנה גיבוש, כלומר יסוד של בריאת העולם. שהרי המציאות לא נתונה בתודעה אלא כישויות המגובשות בצורות.

בנושא זה עסק ר' מנחם מנדל מוויטבסק בסוף המאה הי"ח. הוא דן בספירות חסד וגבורה/דין (שמהן נאצלו מידות אהבה ויראה בחסידות). ר' מנחם מנדל כותב: "החסדים המה התפשטות, וכמים הניגרים ממקום גבוה למקום נמוך יורד ומתפשט עד שאינו נראה. אבל הגבורה הוא דבר המעמיד ומצמצם. וגבול נתן להתפשטות החסדים עד שהוא כעין כלי המגביל ומתגלה לעין" (פרי הארץ, צג).

מידת האין שבהתנצחות הניגודים מייסדת את העולם הארצי והיא גם האחראית לביטול העולם כשלב ראשוני המוליך לדבקות.

בספר 'אור הגנוז לצדיקים' לר' אהרון מאפטא המחבר מבטא את המגע באין באמצעות דימוי האור; תיאורים מעוררים אלה כוללים מטאפורות וביטויים כבולים: "רכאלו האור מתעטף סביבו [ו]על ידי זה הבהיק זיו הדרו מסוף העולם ועד סופו" (אור הגנוז לצדיקים, ו ע"ב). כמוטיב האור מופיע ואריאנט 'אור השכינה' "שהוא [הצדיק] מעוטף באור גדול הקדוש ברוך הוא ושכינתיה [ושכינתו] כמו בסוכה" (שם, מט ע"ב). והוא מוסיף: "ועל ידי זה [מצווה או לימוד תורה] נעשית הנשמה כיסא לאור השכינה שעל ראשו וכאלו האור מתפשט סביבו" (שם, ו ע"א).

ר' אהרון מאפטא מנסה לפרוץ את מגבלות הלשון האנושית, שעה שהיא משמשת לו כלי להבעת חוויה אקסטטית. הביטוי העז והאסרטיבי שלו משקף כנראה חוויה אישית בעת החיבור לאין.

נרון בקצרה בהשוואה בין התפיסה החסידית לשיטת הפילוסוף גיאורג וילהלם פרידריך היגל (1770-1831), לפי שיש ביניהן נקודות השקפה מסוימות.

התפיסה שבאמצעות שלילה (ביטול) אפשר לקדם התפתחות רוחנית, משותפת לחסידות ולשיטת היגל.

לפי היגל במצע ההכרה נוצרות שתי עמדות הנוגדות זו לזו וכדי לחבר ביניהן נכנסת לתמונה עמדה שלישית, השוללת אותן ובר-בזמן משמרת אותן. עמדה שלישית זו מוגבהת מעל שניהן ויוצרת קומה שנייה. תהליך דיאלקטי זה קרוי 'תיזה-אנטיתזה-סינתזה'. שימור של העמדות שנשללו נעשה בזיכרון. התהליך חוזר על עצמו גם בקומה השנייה וגם שם חלות הפעולות של שלילה, שימור והגבהה לקומה נוספת. דרך זו מציינת לפי היגל את התפתחותה של הרוח האנושית.

דברים שאמרנו קודם לכן, מצאנו שב'איחוד הניגודים', לפי החסידות, קיים תהליך של שלילה, כלומר, ביטול הקיום הארצי, המכונה "ענייני העולם". השאיפה היא לעבור, בתודעה, מן הקיום היחסי אל הקיום המוחלט, האֵין הא־לוהי.

עד כאן קיים דמיון בין שתי התורות, אולם החפיפה מופרת בנקודה הבאה. שיטת היגל היא פילוסופיה רציונלית שעניינה הוא התפתחות הרוח וזו מגיעה לשיא בנקודת "מבט של הכוליות". לעומת זאת, החסידות היא שיטה מיסטית, ששיאה הוא בהכרת האֵין הא־לוהי. האם תגובת השיא "המבט של הכוליות" של היגל דומה לנקודת השיא בחסידות, למעמד של קשר הצדיק לאֵין הא־לוהי? האם ההיטמעות בעֵין הא־לוהית, ה"רואה מסוף העולם ועד סופו" זהה, או למצער דומה, לניסוחו של היגל "המבט של הכוליות"?

דווקא בנקודה זו ניתן להבחין בהבדל היסודי בין היגל לחסידות. היגל גרס ש"מבט של הכוליות" הוא תוצאה של התפתחות הכרה פילוסופית-רציונלית. אפשר לומר כי היגל מטפח את שימור העבר בזיכרון לצורך התוכנה ההיסטורית. לעמת זאת המהלך המטפח את המגע באֵין של החסידות הוא א־היסטורי. התנאי למעמד אקסטאטי הוא ביטול טוטאלי של המציאות הארצית, כולל אמות המידה המקובלות, לרבות שלילת הזיכרון.

האֵין הוא נקודת מפגש קריטית על סף החיים והמוות, לא כפרי הזקנה ודלדול הגוף, אלא להפך כסוג של חיוניות מעוצבת בנפש בעת מפגש קצוות, שלפי טבעם עוד לא הגיע זמנם להיפגש. עצם החיות הזאת היא סיטואציה על־טבעית, מעֵין גַס. זאת ועוד, שיטתו של היגל היא לינארית ואילו בחסידות המהלך הוא מעגלי, שהרי המגע כאן, ככל שהוא גבוה וייחודי, הוא קצוב זמן ואחריו צריך הצדיק לחזור אל המציאות שממנה בא. יש לו תפקיד להנחות את המוני העם. ברדתו ישוטט הצדיק בשווקים ויתמיד בניסיון לעורר את האנשים שעמם נפגש לדבקות בא־ל. חלק זה של המהלך לא נמצא אצל היגל.

מבוא: "והכל הוא אדמת קדש"

ירידת הצדיק אינה עניין לוואי בחסידות אלא חלק אינטגרלי של תפיסתה.

ירידת הצדיק

בפרקים הקודמים עסקנו בנושא עליית הצדיק וברפים הבאים נעסוק בירידה של הצדיק לשכון ולהנחות בעולם הארצי.

משה אידל התייחס אל מהות העליה והירידה במילים אלה: "עבודת האין היא למעשה מפגש עם הפוטנציאליות חובקת כל, האין העליון, ואילו עבודת היש (בעולם הארצי) היא מימוש הפוטנציאל והוצאתו מכוח אל הפועל" (החסידות בין אקסטזה למאגיה, 223).

בדברים שיבואו נעיין בדרכו של הצדיק ובתפקידו בעולם הארצי, ונבחן את אופני המימוש השונים שבעבודת היש.

אין ספק שקיים קושי נפשי להפסיק את חווית הדבקות ולרדת לעבוד את הא"ל בחיים הגשמיים. אבל זו המטרה שהוצבה לפני הצדיק, שעליו להשלים את מלאות עבודתו על ידי ירידה מכוונת. "צריך הצדיק לפעמים להניח [להינתק מן] הדבקות שלו בשביל צורכי בני אדם, שיפעל פעולותיהם [...] כי רצון הבורא הוא כך" (נועם אלימלך, עד ע"ב, עה ע"א).

ר' אלימלך מליז'נסק מעלה את הרעיון, שאף כי הצדיק שואף לשהות במצב הדבקות תדיר, קיים בו גם רצון עז לעזור לקהל ישראל "ותשוקתו תמיד על טובת ישראל, שייטיב להם השם יתברך בכל מיני שפע וברכה. מחמת זה הוא יורד קצת ממדרגתו" (שם, נו ע"א). מבחינים אנו שהאהבה היא מידה מקיפה דו-כיוונית, המופנית גם לבורא וגם לכלל ישראל.

א. דיבור הצדיק בכפל משמעויות

כחלק מן המימוש של עבודת ה' בעולם הארצי מוטלת על הצדיק החובה להתחבר עם אנשי העם, ולשוחח איתם על בעיותיהם, בין שהן שיחות לצורך פתרון סוגיות פרגמטיות, ובין שיחות מקדמה כדי ליצור תקשורת אנושית.

ניתן להבחין שהצדיק בירידתו, שוויתר על הדבקות לשעה, ואף שהוא נתון לענייני היום-יום של קהל, עדיין הוא שומר על קו קשר לדבקות.

כשהצדיק משוחח עם אנשי העם על תרחישי עולם החולין, דיבורו מתפצל לשני מסלולים: האחד, גשמי והאחר, רוחני.

ר' אלימלך מליז'נסק כתב בעניין זה: "דרך הצדיק בדברו עם אנשים [...] שיהיו דבריו נשמעים במשמעויותיהם. אחד, דברים כפשוטן לאיש המדבר עימו. שנית,

עיקר תוכן דבריו [...] שיהיו תפילות [...], הוא מסתיר דבריו של התפילה בהדברים שמדבר עם האדם" (נועם אלימלך, יו ע"א). וכדומה לזה אומר ר' משה חיים אפרים מסדילקוב: "לפמים יושב הצדיק בין כמה אנשים ומדבר עימם כמה דברים גשמיים [...] והדיבור שמדבר אף שלהם [היושבים איתו] הם גשמיים [...] הוא חושב ומסתכל בזה דברים קדושים [...] באותן הדיבורים" (דגל מחנה אפרים ח ע"ג).

ב. החטא

המגע בחטא הוא חלק ממאפייני הצדיק כמנהיג של אנשי העם. שתי שאלות צפות ועולות בנוגע לזה: מי אחראי לחטאו של הצדיק, כשהוא בחברת בני אדם – האם זה פרי דחף אנושי או תמריץ שמימי? ואיזו מטרה קדושה משרתת פעולת החטא של הצדיק?

שאלת ההזדהות והאָמוֹן בין הצדיק לקהל העם הטרידה הרבה את צדיקי החסידות. כדי שהצדיק המשוטט בין הבריות יוכל לתקשר עם אנשי העם ולהעלותם איתו, הוא נדרש קודם כול לסלק את המחסומים החברתיים הנורמטיביים, המתבטאים בהבדלי לבוש, שפה ואורח חיים. הצדיק צריך לסלק את תחושת האחרות שקיימת בין הצדיק לאיש העם. חטא הצדיק, כפשוטו, הוא אחד האמצעים להסרת חסמים אלה. ר' אלימלך מליז'נסק מקדיש חשיבות רבה לשאלת הצדיק וקהלו ויש לתת את הדעת לפרטי דבריו: "הקדוש ברוך-הוא שולח איזה חטא להצדיק כדי שיבוא גם הוא בקטנות" (נועם אלימלך, כו ע"ד). ר' אלימלך מודע לרתיעה של הצדיק מן החטא ומוסיף: "חלילה לו לאיש אֵלֹהִים שלא לעשות רצון הבורא [...] ואף שנהיה לו איזה דבר קצת עבירה [...] אך שיהא לטובת ישראל [...] צריך הצדיק דווקא לעשות פעולות גשמיות" (שם, פד ע"א).

בסוגיה זו עסק כבר הבעש"ט ומסורת הדורות מביאה בשמו משל שהנושא שלו קשור לתימה 'הבן האובד'. המשל מובא על ידי ר' יעקב יוסף מפולנאה וזו לשונו: "שמעתי משל ממורי [הבעש"ט]. למלך ששלח בנו ידידו למרחקים [...] וברכות הימים נשכח מבן המלך כל תענוגי המלך. [...] וכל מה ששלח המלך יותר שרים חשובים אחריו, לא הועילו כלום. עד שהיה שר אחד חכם שכסות ולשון שינה כרמות הבן ההוא, ונתקרב אליו במדרגתו והשיבו אל אביו" (תולדות יעקב יוסף, קסט ע"ב). השר בעל התכונות הייחודיות הוא סמלו של צדיק. הצדיק נקרא לעשות מעשה קיצוני; הוא משלב את עצמו בהתנהגות ההמון עד כדי התקרבות לנקודת ההזדהות של ביצוע "קצת חטא". כמובן זוהי נקודת סיכון שהיא מחיר ההזדהות, המשמשת את הכוונה הפנימית של העלאת ההמון. זהו אופן אחד של עניין החטא.

מבוא: "וְהַכֹּל הוּא אֲדַמַּת קֶדֶשׁ"

אופן שני של מגע הצדיק נעשה על ידי עקיפת החטא ובו בזמן הצגתו כקיום ממשי. בעת פעולה זו, היכולה להיחשב כדמיון מודרך, הצדיק תולה בעצמו חטאים של אחרים. "צריך הצדיק להוכיח את עצמו תמיד [...] והוא פורט לפניהם [אנשי העם] חטאים שעושים אותם שאר בני אדם ותולה הצדיק בעצמו אותם חטאים [ובכך] הם שבים מעוונותיהם" (נועם אלימלך, סג ע"ד).

כל דבר העובר נוכח פניו של הצדיק נעשה חלק מאישיותו. כשהצדיק מבחין בחטאי אנשי קהלו הוא משייך חטאים אלו לעצמו. הצדיק מכיר בשיתוף החיים העמוק שיש לו ולאנשיו ומקבל על עצמו את האחריות למעשיהם. הצדיק המתוודה משמש כמראת בבואה, המעוררת חרטה בלב הצופים בו. הבחינה הדיקטטית שבמקרה זה אינה אלא משתנה אחד במכלול המטאפיזי. לרעיון זה יש ביטוי מוחשי בסיפור שהובא על ידי מרטין בובר בספרו על הסיפור החסידי (אור הגנוז, תשט"ז, 224: "ר' זוסיא והחוטא").

ג. הצדיק ו'הפקר'

ר' אלימלך מליז'נסק הבין את תפקידו של הצדיק כמי שפותח את ביתו לכל נצרך, ויבוא כל עובר אורח, שהיום הוא כאן ומחר הוא שם. דבריו שלהלן נשענים על סוגיה בסנהדרין (מט ע"א) העוסקת בסיטואציה המיוחסת ליואב, שעליו נאמר "ויקבר בביתו במדבר" (מלכים א, ב ל"ד). בסוגיה התלמודית יש התייחסות לאירוע מקראי זה ושם נכתב "ר' יהודה [...] אומר מה מדבר מופקר לכל דבר, אף ביתו של יואב הופקר לכל דבר אחר כמדבר". ר' יהודה המיר את האות ב' באות כ' וקורא "ביתו כמדבר". ורש"י אומר על אתר: "מופקר לכל – לעניים להתפרנס מביתו" (רש"י סנהדרין, שם).

בסוגיה התלמודית הוצבה דיכוטומיה בין 'בית' ל'מדבר'. בית הוא חלל מוגדר, מוגן ואטום לזרים ואילו מדבר הוא חלל פתוח לכול. בהישענו על דברי התלמוד כותב ר' אלימלך מליז'נסק "צריך הצדיק להיות הפקר כמדבר, כדרך שאמרו בגמרא לגביה [לגבי] יואב ו'ביתו כמדבר', שהיה ביתו הפקר לעובר ושם. וגם הצדיק הזה צריך שיהיה הפקר לכל הצריך אליו לכל דבר" (נועם אלימלך, 3 ע"א).

למעשה אנו עוסקים כאן במושג הנדיבות ללא גבול, שהמטאפורה שלה היא בית שהוסרו קירותיו והוא כמדבר פתוח לכל אדם ללא הגבלה. יש לציין כי הפתיחות ל'אחר' האנושי והפתיחות ל'אחר' הא-לוהי – לשתייהן שורש משותף. שורש זה הוא עמדת הביטול העצמי של האדם, העולה עד לנקודת האין. ובמעמד שכזה נפתח ליבו אל ה'אחר' יְהָ אשר יהא. ויש גם משמעות לנדיבות שנבחנת מזווית של מעלה.

המילה נדיבות מקבלת את מלוא משמעותה מתוך שהיא נתפסת כנאצלת מספירת חסד. הזווית המטאפיזית מעניקה משמעות יתר למעשה המוסרי.

ד. הצדיק ומרחב המחיה

כל הדברים הקשורים בצורה זו או אחרת לחייו של הצדיק הינם שלוחותיו. כשם שאבן המוטלת למים מעגלת סביבה היקפים היקפים, כך הוא הצדיק שתודעתו קולטת את כל ההיקפים החגים סביבו.

כל הדברים שבמרחב המחיה שלו הינם איברים נפשיים שלו: רהיטיו וחפציו, סוסיו וגם שיח השדה.

ר' משה חיים אפרים מסדילקוב כתב בנושא זה דברים ברורים: "דבר עמוק ששמעתי מן אא"ז [אדוני אבי זקני – הבעש"ט] [...] שכל מה שיש לאדם, הן עבדיו ומשרתיו ובהמותיו ואפילו כל הכלים שלו, כולם הם ניצוצות שלו [...] וכשיש לאדם [זה], שהם משורש נשמתי, עליה למעלה אזי כולם נתעלו עימו" (דגל מחנה אפרים, ל ע"ד). כשהצדיק נמצא בדבקות ומתעלה ונשאב לנקודת האין, כל פרטי מרחב המחיה שלו, לרבות צמרת היער הנשקפת מחלונו, כולם נשאבים ועולים איתו.

ה. הצדיק כצינור

לסיפורי התורה ניתנת פרשנות אליגורית על ידי גדולי החסידות. אירועים שונים שבתורה סמלו את מערכת הספירות-מידות של החסידות. חלום יעקב ובו תיאור המלאכים העולים ויורדים, נתפס כסמל לעליית הצדיק ולירידתו לעסוק בענייני העולם לטובת ישראל.

מתוך חכמי תורה שבעל-פה נבחר רבי חנינא בן דוסא לשמש כדמות אב של הצדיק.

דמותו של רבי חנינא בן דוסא מתוארת בתלמוד הבבלי, במסכתות ברכות ותענית, המדגישות את כוח התפילה של רבי חנינא. כאשר חלה בנו של רבי יוחנן בן זכאי ביקש רבי יוחנן מרבי חנינא שיתפלל על בנו ואכן לאחר תפילת רבי חנינא הבן הבריא. כשנשאל רבי יוחנן בן זכאי מה מעלתו הייחודית של רבי חנינא אמר, כי כאשר הוא מתפלל "הוא דומה כעבד לפני המלך" (ברכות לד ע"ב).

האדם המתפלל בתחנונים "צריך שיהיו עיניו למטה וליבו למעלה" (יבמות, קה ע"ב). מצב זה מכיל ענווה ודבקות כאחת. האם כוונת המאמר שמתפלל זה משפיל נפשו אבל כולו נוהה למעלה, או שהכוונה שהמתפלל משפיל עיניו דווקא להבחין במצב העולם ובו בזמן ליבו נתון בדבקות?

מבוא: "וְהַכֹּל הוּא אֲדָמַת קֶדֶשׁ"

בין כך ובין כך אנו מבחינים בצדיק במיטבו: הוא מבטל עצמו לפני הבורא וכל כוחות נפשו מתייחדים בנקודת הא־לוהות. נמצא שהמתפלל מהווה ציר המחבר בין מעלה ומטה.

ר' יעקב יוסף מפולנאה, כאשר תיאר את מעמדו של הצדיק בעולם, העלה את דמותו של רבי חנינא: "בשם מורי [נאמר] כי חנינא בני עשה שביל וצינור להמשיך שפע בעולם, וזה שנאמר: 'כל העולם ניזון בשביל חנינא בני'" (תענית, כד ע"ב). והוא מוסיף: "וְלִי נִרְאָה לֹא מַלְבָּד שֶׁעָשָׂה שְׁבִיל וְצִנּוֹר, אֲלֵא שֶׁהוּא עֲצָמוֹ נִקְרָא שְׁבִיל וְצִנּוֹר שֶׁהִשְׁפַּע עוֹבֵר עַל יְדוֹ" (בן פורת יוסף, פ ע"ב).
ר' יעקב יוסף הביע כאן שני דברים:

א. הוא נוטל את מילת היחס בְּשִׁבִיל [בגלל] ומשנה אותה לשם עצם בְּשִׁבִיל, בהוראה שהשפע הא־לוהי יורד לעולם דרך השביל שהוא חנינא עצמו. בכתבי חסידות שונים ניתנו כינויים נרדפים לצינור: מסילה, מוריד החיות (מאור עיניים, קט). ור' יעקב יוסף מפולנאה חידש והביא את המילה מְעַבֵּר (תולדות יעקב יוסף, סו ע"ד) לפי הצורה הלשונית מְחַבּוֹא, מעצור.

ב. ר' יעקב יוסף מדגיש שהצדיק "הוא עצמו נקרא שְׁבִיל וְצִנּוֹר" – מה משמעות רעיון זה?

נְדָמָה לְעֲצָמָנוּ צִנּוֹר שֶׁדַּפְנוֹתָיו עֲשׂוּיֹת אוֹר. אנו רוצים למלאו בתוכן ולכן אנו יוצקים וממלאים אותו באור נוסף. כך שיהיה תוכו וחוצו כולו רצוף אוֹר. כך הא־לוהות הרצופה וצרופה ממלאת את אישיות הצדיק.
במצב ייחודי זה עברו ובטלו אמות המידה של העולם הארצי ובמקומן באו אמות המידה שמעולם הא־לוהות.

על הצדיק, שהוא הצינור או המעבור, מוטלת משימה גרושה ברדתו לחיי העולם: הצדיק "הוא היסוד והצינור שמעביר השפע והחיות היורד [ים] לכל עולם הנבראים", דברי ר' מנחם נחום מצ'רנוביל (מאור עיניים, קט). יש מקומות שבהם נכתב על ירידת השפע לכלל ישראל וכאן הורחבה היריעה לכלל הנבראים.

רשימת ספרים

אור גנוז לצדיקים, אהרן מאפטא, ירושלים תשכ"ו (מ"ר * 1800)
אור האמת, דב בער ממזריטש, ד"צ ** ז'טאמיר תרס"א 1901 (מ"ר * 1880)

- בן פורת יוסף, יעקב יוסף מפולנאה, ניו יורק תשי"ד, ד"צ פיעטרקוב 1884 (מ"ר 1781)
דגל מחנה אפרים, משה חיים אפרים מסדילקוב, ניו יורק תש"ז (מ"ר 1810)
יושר דברי אמת, משולם פייבוש מזבארז', מונקטש תרס"ה (מ"ר 1842)
מאור ושמש, קלונימוס קלמן הלוי עפשטיין, ברסלא תר"ב 1842
מאור עיניים, מנחם נחום מצ'רנוביל, ירושלים תשכ"ו (מ"ר 1798)
מגיד דברים ליעקב, דב בער ממזריטש, מהד' רבקה שץ-אופנהיימה, ירושלים תשל"ו
(מ"ר 1781)
נועם אלימלך, אלימלך מליז'נסק, ירושלים תש"ך (מ"ר 1788)
פרי הארץ, מנחם מנדל מוויטבסק, ירושלים תשי"ג (מ"ר 1814)
צוואת ריב"ש, מהד' אוצר החיים, ברוקלין, 1998 (מ"ר 1793)
צפנת פענח, יעקב יוסף מפולנאה, פיעטרקוב 1882 (מ"ר קארעץ 1782)
קדושת לוי, לוי יצחק מברדיטשב, ירושלים תשכ"ד (מ"ר 1810)
שבחי הבעש"ט, מהד' אברהם רובינשטיין, ירושלים 1991 (מ"ר 1815)
תולדות יעקב יוסף, יעקב יוסף מפולנאה, קארעץ 1780
משה אידל, החסידות בין אקסטזה ומאגיה, ירושלים ותל-אביב, 2000
גרשם שלום, "דבקות" או 'התקשרות אינטימית עם אֱלֹהִים' בראשית החסידות",
דברים בגו, תל-אביב, 1975, 325-350

*מ"ר = מהדורה ראשונה

**ד"צ = דפוס צילום

אומות העולם

ציפי קויפמן

מבוא

בשאלת היחס לאומות העולם בעולמה של החסידות, יש לשים לב למספר ממדים המרכיבים את התפיסה הכוללת: ראשית, מהות ההבדל בין יהודי לבין לא יהודי. שנית, מערכת היחסים בין עם ישראל לבין אומות העולם, כאשר כאן יש להבחין בין היחסים בהווה לבין החזון בדבר היחסים לעתיד לבוא, וכן בין היחסים במישור הרוחני או הפנימי לבין היחסים בפועל. שלישית, כיצד נתפסים בעיני ההוגים החסידיים יחסיהם של אומות העולם עם הא-ל, שאלה שיש לה זיקה כמובן לתפיסת מהותם של לא יהודים ולמערכת היחסים של היהודי עמם. ולבסוף, יש לבחון את שאלת היחס לגיור הכרוכה אף היא כמובן ביחס להבדל בין יהודי ללא יהודי בהווה וכן בחזון העתידי בהקשר זה.

ההבדל בין ישראל לאומות העולם

השאלה הבסיסית ביותר היא: מה חשבו החסידים על ההבדל בין ישראל לבין אומות העולם? האם ההבדל הוא מהותי, אונטולוגי ובלתי-ניתן לגישור, או שהוא נעוץ בשוני תרבותי, התנהגותי, חברתי, ועל כן אינו מוחלט ואף נתון לשינוי? קשה, ודומה שאף בלתי-אפשרי, למצוא בהגות החסידית אמירות שאינן מהותניות. רוב ההתייחסויות מצביעות על פער אונטולוגי מובהק, כהמשך ישיר

למסורת הקבלית שממנה ניזונה החסידות. האמירות המעטות שאינן ברוח זו, מערנות את המגמה השלטת לכל היותר, אך נותרות בתחומה. ההבדל המהותי נסמך פעמים רבות על תפיסת מקורן השונה של נשמות היהודי והלא יהודי: נשמת ישראל מצד הקדושה ונשמת הלא יהודי מצד הטומאה. כמו כן יש תפיסה שלפיה הממד של הנשמה קיים אך ורק בישראל:

”נר ה' נשמת אדם” (משלי כ, כז), פירוש, שישראל הקרוים אדם נשמתם היא למשל כאור הנר שמתנענע תמיד למעלה בטבעו מפני שאור האש חפץ בטבע ליפרד מהפתילה ולידבק בשרשו למעלה ביסוד האש הכללי... כך נשמת האדם וכן בחינת רוח ונפש חפצה וחשקה בטבעה ליפרד ולצאת מן הגוף ולידבק בשרשה ומקורה בה' חיי החיים ברוך הוא הגם שתהיה אין ואפס ותתבטל שם במציאות... וזהו כלל בכל סטרא [צד] דקדושה שאינו אלא מה שנמשך מחכמה שנקראת קודש העליון הבטל במציאות באור אין סוף ב"ה המלוכב בו ואינו דבר בפני עצמו... והוא הפך ממש מבחינת הקליפה וסטרא אחרא שממנה נפשות אומות העולם דעבדין לגרמייהו [לעצמם, לתאוותם] ואמרינן הב הב והלעיטני להיות יש ודבר בפני עצמו כנ"ל (ר' שניאור זלמן מלאדי, תניא, ליקוטי אמרים, פרק יט, כד ע"ב).

כל חיות האדם הוא תלוי במרוצת הדמים משס"ה גידיו והם המחיים אותו. ובדבר זה שוים ישראל לאומות העולם אך יש בחינה אחרת תוספת לישראל עם קדוש והיא בחינת הנשמה והיינו א־לוהות שבתוכם כמו ”ויפח באפיו נשמת חיים” (בראשית ב, ז) כלום אדם נופח אלא מעצמותו!?, וכן היה השם יתברך נופח נשמת חיים באפיו מעצמות יתברך ויתעלה... ועל ידי זה נקראים עם קדוש בני ישראל בסוד אדם היינו שיש א' שהוא אלופו של עולם בתוך דם שלהם המחיה אותם והוא תוספות על דמים הטבעיים... אבל לא אומות העולם כמאמר חז"ל ”אדם אתם, אתם קרוים אדם ולא האומות” (יבמות, סא ע"א ועוד) כי להם חסר הנשמה שהוא סוד א' היינו אלופו של עולם (ר' משה חיים אפרים מסדילקוב, דגל מחנה אפרים, פרשת בא, עמ' פה).

לעיתים ההבדלים מצויים לא רק בממד הנשמה, ועולה טענה אף בדבר הגוף:

והבנת הענין כמו שכתוב באור החיים פרשה זו, מדוע מת עכו"ם ועובדי כוכבים ומזלות] אינו מטמא וישראל מטמא (בבא מציעא, קיד ע"ב), והמשיל לנוטל כלי

אומות העולם

שהורק ממנה דבש וכלי מלא אשפה ומעמידם ברחוב, אזי בכלי של דבש נתמלא מיד מזבובים ושרצים וכל נמצאים השפלים, מה שאין כן כלי השניה אין נמצא שם רק מעט, והוא כי תשוקת השפלים ליהנות ממתיקות הדבש. כך גוף ישראל אשר היה בו קדושה רמה נשמה עליונה, ואז לא היו יכולים הנמצאים השפלים ורוח הטומאה להדבק בו, ובצאת נפשו ונשאר שם רושם הקדושה בגוף בלי נשמה מתדבקים בו רוחות הטומאה ולכן מטמא, מה שאין כן מת עכו"ם, יעויין שם דבריו כי נעמו (ר' דוד שלמה אייבשיץ, ערבי נחל, ב, פרשת חקת, עמ' שנה). כי עיקר האות בין ישראל לעמים הוא הברית קודש שבו שורש הרע דאומות העולם, דאפילו המולים נקראים ערלים ושורש הטוב דישאל דאפילו הערלים נקראים מולים... וערלות העכו"ם נקרא בשם חמורים... אין הערלה נקרא אלא על שם אומות העולם... דכל הגוים ערלים, וכמו שהנימול [שאינו יהודי] נקרא ערל כי אין כריתת הערלה בו פועלת כלל להכניס קדושה, כי עצמותו בשם חמורים שאין מקבל קדושה כלל (ר' צדוק הכהן מלובלין, פוקד עקרים, ה, עמ' 251; 257-258).

כי לא כצורנו כו' (דברים לב, לא), הענין הוא כך, כי יש לכל אדם חיתוך אברים שוים וצורת כל אבר ואבר שוים לכולם, ואף על פי כן ניכר ומבורר צורת ישראל אצל כל האומות, והעניין הזה הוא נגד השכל, שאם יעמדו אלף גוים וישאל אחד ביניהם ניכר לכל צורת ישראל בין הגוים וזאת הוא לפלא בעיני כל העולם, וזהו כי לא כצורנו צורם, היינו אף שיש לכלם כל האברים ופרצוף פניהם שוים מכל מקום כל רואיהם יכירום כי הם זרע ברח' ה' (ר' מרדכי יוסף ליינר מאיזביצה, מי השילוח, א, פרשת משפטים, עמ' פד).

במגוון טקסטים מופיעה היררכייה ברורה בין ישראל לבין אומות העולם, אם על ידי העלאת ישראל מעל למדרגת 'מדבר' (מדרגת בני אדם ביחס לבעלי חיים), ואם על ידי ביטויים שונים בדבר שוליותם של הלא יהודים, אשר נחשבו ל"אפס ותוהו", "מוץ" וכדומה:

ולתוספת ביאור יש לומר, דהנה איתא בעץ חיים (שער אבי"ע) שבכל שני דברים שבעולם הרחוקים זה מזה יש דבר ממוצע, בין דומם לצומח הוא אלמוג שהוא דומם וקצת צומח, בין צומח לחי הוא אדני השדה הנזכר במסכת כלאים (פ"ח), בין חי למדבר הוא הקוף, בין גשמיות לרוחניות הוא רביעית הדם שבאדם, עיין שם. ולפי הנחה זו יש לומר שבודאי יש ממוצע בין כלל המדבר שבתחתונים

לבין העליונים, וזהו האיש הישראלי שהוא בעולם התחתון ויש בו גם בחינה מן העליונים, שהרי נשמתו היא חלק א־לוה ממעל, ואף שהוא בעולם הטבע מכל מקום הוא למעלה מן הטבע... ועל כרחך לומר שהוא ממוצע בין העליונים לתחתונים. והנה כמו שאתה אומר שהאלמוג למשל הוא ממוצע בין הצומח לדומם היינו שיש בו ענינים מזה ומזה, כמו כן תוכל לומר שהצומח הוא ממוצע בין האלמוג לבין אדני השדה שהרי הצומח יש בו קצת מעניני האלמוג וקצת מעניני אדני השדה, וענין זה מובן בפשיטות. ולפי זה יובן אשר המדבר הוא גם כן ממוצע בין ישראל ובין הקוף עד שתאמר שכל השתלשלות הבריאה קשורה זה בזה ושייך זה לזה דומם לאלמוג, ואלמוג לצומח, וצומח לאדני השדה, ואדני השדה לחי, וחי לקוף, וקוף לאדם מדבר, ואדם מדבר לישראל, וישראל לעליונים, ואילו יעלה על הדעת שיעדר אחד מן המינים האלה תיפסק ההשתלשלות. ועל כן איתא בשערי אורה אשר לעתיד לא יעדרו שבעים האומות באשר הן דוגמת שבעים השרים. ולפי דרכנו יובן שבאם היו האומות נעדרות היה חסר ממוצע בין ישראל לקוף (ר' שמואל בורנשטיין מסוכטשוב, שם משמואל, פרשת וירא תרע"ב, עמ' קנג).

ובאלו האותיות אין להאומות שום תפיסה, כי אין להם חיים אמיתיים רק לפי מראית העין (ר' מרדכי יוסף ליינר מאיזביצה, מי השילוח, א, פרשת מקץ, עמ' נג).

האדם תחלת היותו וישותו הוא מטפה, אמנם האין הנעלם שהוא כח הפועל בנפעל נגזז ונתעלם בנקודה ההיא ולכן כל אדם מישראל הנקודה הנ"ל השרשית הנקרא 'י' חכמה יראת ה' מושרשת בו... הגם שנדמה לעיני בני אדם שגם לאומות העולם בדמיון זה, הוא כמשל הכרם שיש בו אילנות שעיקר נטיעת הכרם היה בשביל הגפנים אך טבע הבריאה להוציא קליפות ועלין והם גם כן שומרים לפרי כן הענין כי כרם ה' צבאות בני ישראל, ושאר האומות הם עלין וקליפות שומרים לפרי כידוע על פי הזוהר הקדוש. ובאמת הם אפס ותוהו כמוכא בפסוק כל הגוים כאין נגדו מאפס ותוהו נחשבו לו (ישעיהו מ, יז) וכאילו אינם בעולם כלל (ר' מנחם נחום מצ'רנוביל, מאור עינים, פרשת קדושים, עמ' רל).

ולחסביר "רק אתכם ידעתי" וגו' (עמ' ג, ב), כי רק הם אשר עלו במחשבה, ו"ידעתי" לשון ידיעה ולשון חיבה בתחילת המחשבה שהם תכלית כונת הבריאה, וח"ו מקלקלין המכיוון, מה שאין כן אומות העולם שהם כמוץ, ולכך לא נקראו העובדי כוכבים ומזלות נבראים (ר' משה טייטלבוים, ישמח משה, פרשת קדושים, כ ע"א).

אומות העולם

במקצת מן המקורות שורשי הפער בין יהודי ללא יהודי נעוצים במתן תורה ולא קודם לכן, אך גם לשיטתם – מרגע זה ואילך מתקיים הבדל אונטולוגי שאינו ניתן לטשטוש ולגישור:

שבקבלת התורה נעשו בני ישראל כלים להיות מוכן לקבל מצות ה' כדאיתא כי בהר סיני היה כקדושין ועשה השם יתברך אותנו כלים כמו שכתוב אם שמוע תשמעו בקולי והייתם לי סגולה (שמות יט, ה), כמו שכתוב בפרשה הקודמת מזה. ובספר אור החיים פירש סגולה שנשתנו נפשות בני ישראל שהם מסוגלים לקיום מצות השם יתברך עיין שם... לכן כתיב עתה "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם" (שמות כא, א). שכבר הם כלים מוכנים אחר הדיברות כו' חקיו ומשפטיו לישראל. לכן מסיים הפסוק "לא עשה כן לכל גוי" (תהילים קמו, כ). פירוש כמו שאומרים שלא עשנו כגויי הארצות ומתוך תפילת 'עלינו לשבח' שנפשותינו משונים מנפשותיהם. וכיון "שלא עשה כן" לכן "משפטים בל ידעום" (שם) (ר' יהודה אריה לייב אלטר מגור, שפת אמת, פרשת משפטים תרמ"ט, עמ' 230). וזאת ידוע שמשעת מתן תורה ואילך נבדלו נשמות ישראל מנפשות האומות העולם להיות מוצאם מאוצר מיוחד בקדושה. וכל מי שיש לו אחיזה בתולדה מאוצר הנשמות הללו בהכרח להתברר לטוב לעתיד לבוא כאמרם ז"ל "אין בן דוד בא עד שיכלו כל הנשמות שבגוף" (עבודה זרה, ה ע"א) (ר' צדוק הכהן מלובלין, פרי צדיק, שבועות, יג, עמ' ס).

מגמה מתונה יותר ניתן למצוא אולי במובאות שאינן מתמקדות בשינוי הנפשי שחל בשעה שניתנה תורה, כי אם בביטויים ההתנהגותיים והערכיים של מתן תורה, או באמירות כעין סוציולוגיות בדבר הבדלי אופי והתנהגות בין יהודים לבין לא יהודים:

ישראל עם קדושו על ידי התורה והמצות עושים לבושים ועולים ממדרגה למדרגה על ידי התורה והמצות שיש להם. והנה הרשעים אומות העולם שאין להם תורה ומצות הם תמיד על מעמד אחד וכשרוצים לשבור את הרשעים אז מראים להם בהירות העליון, והם שאין להם תורה ומצות לעשות על ידם לבושים לעלות ממדרגה למדרגה וזה המפלה שלהם (ר' לוי יצחק מברדיטשב, קדושת לוי, פרשת בא, עמ' קמג).

מאחר שמעשיהן שוין למלאות כריסם ובטנם להתעורר בכל מיני תענוגים לאכול ולשתות ולשכב עם אשה ולבנות היכלי שן למו להנאת עצמו וככל הגויים

האוילים השטופין בזימה (ר' חיים טירר מטשרנוביץ, באר מים חיים, פרשת ויקרא, עמ' יג).

וכן הוא ממש בתקופתנו, אשר אין צריך לאמר שדרך גאולת כל אחד ואחד מבני ישראל, על אחת כמה וכמה של כלל ישראל, מובילה אך ורק דרך הר סיני, שפירשו חכמינו ז"ל – סיני שמשם ירדה שנאה לאומות העולם (לכל הערכים שלהם ותרבותם) (ע"פ שבת, פט ע"א), ולא נגאלו ישראל אלא עד שנעשו שפטים באלקי מצרים, היינו כל האידיאולוגיות והערכים אשר להם משתחוים אומות העולם (ר' מנחם מענדל שניאורסון, אגרות קודש, יח, איגרת ו'תתמג, עמ' שנה).

התייחסויות אלו, אף שהן מעודנות יותר מקביעות בדבר "בשר חמורים" "גוף טמא" וכד', נסמכות ללא ספק על תפיסה שהבדלים אלו – ככל שהם נוגעים בתרבות לכאורה – נעוצים עמוק בנפש הלא יהודי או היהודי, ואינם ברי שינוי. שטטוש מסוים של ההבחנה הכה מהותית בין יהודי ללא יהודי ניתן למצוא במקומות שבהם ההדרגה אינה מתמצה בדומם, צומח, חי, מדבר, יהודי, אלא נמשכת גם בתוך כלל ישראל. לעיתים פושעי ישראל עשויים להימצא באותו מעמד שבו מצויות אומות העולם, למשל:

עיקר הנחמה של כל הצרות ועיקר התקוה ועקר חיי העולם הבא ותענוגיו הוא רק השגת הדעת וקדושה. שהוא לדעת אותו יתברך באמת וכנ"ל. והכל יזדככו ויזכו לזה לעתיד, אפילו אומות העולם. כמו שכתוב כי מלאה הארץ דעה לדעת את ה' וכו' (ע"פ ישעיהו יא, ט). אבל יהיה הפרש והבדל גדול בין ידיעתם לידיעתינו, כי מה שיהיה אז נחשב אצלם להשגה גדולה ונפלאה, יהיה אצלנו שחוק ודבר פשוט. וכן בין ישראל בעצמן יהיה הפרש גדול בין כל צדיק וצדיק מכל שכן בין צדיק לרשע, כי כל אחד ישיג לפי עבודתו ויגיעו וטרחו אשר טרח ויגע וסבל מרירות בזה העולם בשביל השי"ת (ר' נתן שטרנהרץ, ליקוטי עצות, דעת, יב, כב ע"א).

ואפשר לומר דרך רמז שזהו תפלת כהן גדול "ועל אנשי השרון היה אומר שלא יעשה בתיהן קבריהן" (ע"פ ירושלמי, יומא, ה, ב), כי הרשעים אשר הכל להם למישור נעשה בתיהם קבריהם, שבחיין קרויין מתים בתוך בתיהן... כי בחי הוא מת ואם כן כבר הוא מת, ולחנם הוא מטמא למתים ללא תועלת. והשיבו כי קברי עכו"ם אינן מטמאין, והטעם מבואר בזה (ח"א, קלא ע"א) כי הם טמאין בחייהן מה שאין כן במותם, וההיפך בישראל והיינו בצדיקים הנקראים אדם

אומות העולם

משאין כן הרשעים שכבר מתו, נסתלק הטומאה מהם מה שהיה להם בחייהם על פי עבירה שבידם משאין כן עכשיו (ר' יעקב יוסף מפולנאה, תולדות יעקב יוסף, ב, פרשת בהעלתך, עמ' תש).

כך גם במובאה הבאה הפותחת לכאורה בהבדל האונטולוגי – רק ישראל קרויים אדם – אך בהמשך מתברר שעל היהודי להיות ל"אדם" בכוח בחירתו החופשית. בכך נפתח אולי פתח גם לאומות העולם להיות ל"אדם", מצד אחד, ומצד שני הופכת הקטגוריה 'עכו"ם' או 'גוי' סמל לקיום יהודי פגום:

ובזה נפתחו שערי בינה להבין אומרו יתעלה "נעשה אדם" (בראשית א, כו), דהא דרשו רז"ל ביבמות (סא ע"א), ובכריתות (ו ע"ב), ובב"מ (קיד ע"ב) "אתם קרויים אדם, ואין העכו"ם קרויים אדם", עיין שם. והטעם מבואר, דבנעדר השלמות אין יתרון על שאר הבעלי חיים... וכבר קיימו וקבלו החכמים ע"ה דכל מחוסר השלמות ומשולל ממנו, הוא בהמה בצורת אדם ולא אדם... לכך לא נאמר כי טוב ביצירתו. וגם לא יהיה בגדר אדם ע"י פעולת הקב"ה לבדו, רק בצירוף פעולת עצמו שהוא בחירתו, דאף שנקרא שמו אדם תיכף בעת בריאתו, אין זה ענין לגדר האדם האמתי... לזה אמר "נעשה אדם", ר"ל אני והוא האדם עצמו ע"י שנינו יהיה אדם, ע"י הקב"ה בבריאתו ובתתו כח הכנתו, וע"י האדם עצמו בהוציא הכח ההוא לפועל שלמותו בבחירתו ורצונו (ר' משה טייטלבוים, ישמח משה, פרשת בראשית, יב ע"א).

אך גם מקורות אחרונים אלו (שלא לדבר על המקורות שקדמו להם) רחוקים כרחוק מזרח ממערב – כפשוטו – מתפיסות רציונליות אוניברסליות של אומות העולם שאינן מכירות בהבדלים אונטולוגיים, תפיסות שהחלו להתפתח במקביל לצמיחת החסידות במקומות שבהם נשבה רוח ההשכלה, ושאפשר למצוא להן שורשים מועטים אפילו קודם החסידות.

תפיסת הפער המהותי שבין יהודי לבין לא יהודי באה לידי ביטוי במסורת סיפורית החוזרת על עצמה ביחס לכמה וכמה צדיקים חסידיים, ואף מיוחסת על ידם לדמויות חשובות אחרות מן ההיסטוריה היהודית:

שמעתי מזקן אחד כי רבינו הקדוש מלובלין כשאמר פעם אחת הברכות, לא אמר ברכת שלא עשני גוי. וכל התלמידים תמהו על זה, ולא הרהיבו בנפשם לשאול

על זה. ולאחר התפלה אמר להם הרבי זי"ע, כי בקומו היום בבוקר ועשה חשבון הנפש, ולא ראה בעצמו שום זכות ודבר טוב, ומצא את עצמו גרוע מכל הבריות שבעולם, ונתיישב בדעתו על כל פנים זה גם כן טוב שאיננו גוי, ונתלהב לבכו וברך ברכת שלא עשני גוי עוד קודם אור היום. ונזכר כעת שלא להכשל בברכה לבטלה, על כן לא אמרה (משה מנחם וואלדען, נפלאות הרבי, שנה, עמ' ריד).

סיפור זה מבטא עמדה רגשית התואמת כמדומה את כל קשת התפיסות לעיל.

יחסי ישראל ואומות העולם

התפיסה בדבר מהות ייחודית לישראל ביחס לשאר אומות העולם, משליכה על מספר עניינים באשר ליחסי יהודים ולא יהודים. היא מהווה על פי רוב נקודת מוצא להבנת יחסי ישראל והאומות, בין אם בניתוח המצב הקיים כפי שהחסידיים רואים אותו, ובין אם בתיאור מערכת היחסים האידיאלית. בתיאור המצב הקיים, בו מיעוט יהודי מצוי בגולה בין העמים, שולטת התמונה הלוריאנית שהיא פיתוח של תפיסת חז"ל, לפיה יש לעם ישראל תפקיד בין האומות. הגלות, על פי האר"י, היא לא רק עונש, היא גם ייעוד – עם ישראל מלקט ניצוצות א־לוהיים שנפלו בין האומות. כאשר יכלה תהליך הליקוט של הניצוצות בין הקליפות, ממילא יכלו הקליפות ותגיע הגאולה השלמה:

דמבואר בכתבי האר"י זלה"ה בפרי עין חיים דף יב ודף מה, כי על ידי חטא אדם הראשון נפלו כל הניצוצות של הנשמות קדושות בתוך הקליפות ונתערב טוב ברע, וצריך לבררן על ידי התורה והעבודה והמצוות של בני אדם בעזר וסיוע העליון, השכינה אשר עמהם, בסוד "תנו עוז לא־להים" (תהילים סח, לה), ואז מתבררין ועולים בבחינת מיין נוקבין וכו', ולכן הוצרך גלות ישראל ככל ע' אומות שנפלו שם הניצוצות, וצריך כל אחד מישראל לגלות שם במקום שיש שם הניצוצות משורש נשמתו להוציאן ולבררן (ר' יעקב יוסף מפולנאה, כתנת פסים, פרשת בהעלותך, עמ' 241-242).

אמנם עיקר העבודות הכולל בגלות המר הזה הוא להעלות ניצוצות הקדושות שיצאו בק"ל שנה של אדם הראשון להעלותם מעלה מעלה אל מקומם שהיו בתחלה... וזהו הענין של בחינת גלות ישראל שנתפזרו בין עובדי כוכבים להעלות מהם הניצוצות קדושות אשר ביניהם ולהוציא בלעם מפיהם ועל ידי כן עיקר

אומות העולם

הגאולה היא באה על ידי העלאת הניצוצות קדושות מבין העכו"ם (ר' שלמה רבינוביץ' מרדומסק, תפארת שלמה, רמזי פורים, עמ' שנד-שנה).

במקביל מתקיימות אומות העולם מכוח החיות האלוהית שזורמת אליהן דרך עם ישראל:

ידוע, אשר במעשים הטובים שעושים בני ישראל, הם נותנים השפעה וחיות גם לאומות העולם ושריהם, כי אילולי זאת לא נתקיימו בעולם. וכזמן שבית המקדש היה קיים היו מקריבין פרי החג כנגד שבעים אומות שישבו בשלוח. וגם עתה, אשר בעונותינו הרבים הבית חרב, אף על פי כן הן נשפעים מתפלות עם בני ישראל ותורתם, ובעונותינו הרבים המה מקבלים הרבה מאד ולכן המה מוכרחים בעל כרחם להסכים בטובת ישראל, למען ייטב להם בעבורם ואין להם פה לקטרג עליהם מפני שמקבלים טובה מאתם (ר' קלונימוס קלמן הלוי אפשטיין, מאור ושמש, רמזי פורים, עמ' קעו).

על ידי קבלת ישראל התורה וקיומן גורמין להמשיך שפע וברכה לכל האומות שלכך נקרא 'ברית שלום', כמו שכתוב "ה' עוז לעמו יתן" (תהילים כט, יא), כדי שיברך את עמו, רוצה לומר גם הטפל לעמו בשלום על ידי ברית שלום (ר' יעקב יוסף מפולנאה, תולדות יעקב יוסף, א, הקדמה, עמ' כה).

כידוע מאמרם ז"ל על פסוק "הן עם לכרד ישכון ובגוים" וגו' (במדבר כג, ט), כשהאומות שמחים ישראל שמחים עמהם ואינו מתחשב להם, וכשישראל שמחים הם לברם שמחים. כי הנה ידוע שכל ענייני מצות החג כמו ע' פרים וניסוך המים הם מרומזים נגד ע' אומות, כמה שכתוב בזוהר על הפסוק: "מים רבים לא יוכלו לכבות את האהבה" (שה"ש ח, ז), שלא יקטרגו ויפרידו הדביקות והאהבה שבין ישראל לאביהן שבשמים, לכך ישראל עושין מצות החג הקדוש ומשפיעין לע' אומות כנ"ל. והנה הגם שישראל משפיעין לאומות העולם מכל מקום השמחה גדולה היא לישראל, שכל האומות הם נכנעין וכפופין להשפעתן, וכל הע' שרים שותין מתמצית ארץ ישראל, וממילא באה מתחלה לישראל השפעה גדולה עד אין קץ שהם נעשין צנור לכל העולם. ולכן נקראו ימי שמחתנו, הגם שמצוה לשמוח בכל הרגלים אך עתה השמחה יתירה ומכופלת, א' בשביל השפעה הגדולה הבאה להם ועוד שכל האומות נכנעין תחת ידם וכפופים להן (ר' דוב בער ממזריטש, מגיד דבריו ליעקב, קצח, עמ' 320).

יוצא, כי המציאות כפי שהיא נראית לעין, לפיה ישראל דוויים, סחופים ועלובים, ונאבקים לשרוד בגלות הכפויה עליהם, היא רק כיסוי חיצוני למציאות האמיתית. קשיי הקיום החיצוניים מסתירים את העובדה שבעצם ישראל הם המקיימים את מי שאינם יהודים סביבותיהם. במהותו של דבר ישראל מצויים בעיצומה של שליחות קדושה, להזין את אומות העולם בחיות א־לוהית, ובמקביל לינוק מהן את היסוד הא־לוהי הגבוה הטמון בהן – עד לכליונן. אך קודם לכליונן של האומות, יהיה שלב שבו המציאות החיצונית תשקף את מצב הדברים האמיתי, כאשר האומות תיכנענה תחת ידם של ישראל:

ובזה נראה ליתן טעם על מה שאהב יצחק את עשו ואיך סלקא דעתך שיאהב יצחק לשונאי ה' וכתוב "הלא משנאיך ה' אשנא" וגו' (תהילים קלט, כא). ואכן ידוע מה שאיתא בזוהר הקדוש (ח"ג, קס ע"ב) במה שאמר כלב לכל ישראל "אל תיראו את עם הארץ כי לחמנו הם" (במדבר יד, ט) פירוש שכל האומות לא נבראו כי אם להכין לחם לישראל, בכדי שישראל יעסקו בתורה, ועל כן נקראים עמי הארץ כי כל עיקר בריאתם בעולם אינה כי אם להיות עובדי אדמה לחרשה ולזרעה בכדי להכין לחם לפני ישראל, וזה עיקר תיקונם על אדמתם, וכן יהיה אם ירצה ה' בעת התיקון השלם שמה שישאר מהאומות יהיו לאיכרים ולכורמים וליוגבים, כמאמר הכתוב (ע"פ ישעיהו סא, ה), ונאמר "והיו מלכים אומנין ושרותיהם מניקותיך" וגו' (שם מט, כג), כי כולם יהיו עבדים לישראל לעשות להם כל אשר צריכים, וזה הוא תיקונם על תיקון הנכון, וישראל יעבדו את ה' אלהיהם בנחת ושמחה (ר' חיים טירר מטשרנוביץ, באר מים חיים, פרשת תולדות, עמ' תקפה).

דרך אחרת לבטא את מצב הדברים העתירי בהשוואה לזה של ההווה ושל העבר, מצויה במובאה הבאה:

דע כי על ידי התורה נתקבלים כל התפלות וכל הבקשות שאנו מבקשים ומתפללים, והחן והחשיבות של ישראל נתעלה ונתרומם בפני כל מי שצריכין, הן ברוחני הן בגשמי; כי עכשיו בעוונותינו הרבים חן וחשיבות האמתי של ישראל נפל, כי עכשיו עיקר החשיבות והחן הוא אצלם, אבל על ידי התורה נתעלה החן והחשיבות של ישראל (ר' נחמן מברסלב, ליקוטי מוהר"ן, א).

אומות העולם

מרבית המסורות הסיפוריות העוסקות ביחסי יהודים ולא יהודים מתמודדות עם המציאות הקיומית הקשה של הפורענויות הבאות על היהודים מידי נוכרים, ומציירות תמונה מרגיעה המעניקה לצדיק כוח להגן על חסידיו, להפחיד את הפורעים ולבטל גזרות:

פתח אז ר' אהרון מצ'רנוביל ואמר... פעם אחת קשרו ההדמקים קשר על היהודים במדינת אוקראינה ורייסין להרוג ולאבד ולבוז את רכושם רחמנא ליצלן. ויהי בכוא עת צרה ליעקב נקהלו יהודי מיזעריטש ויבואו לכבוד קדושת רבן של כל בני הגולה המגיד מישרים מורנו הרב דב זצוק"ל כדי שיגיד להם מה לעשות. והמגיד מישרים נמצא מצטער בצער ישראל מכיון שראה ברוח קדשו שנתנה רשות למשחית רחמנא ליצלן, וצוה עליהם שיקחו את רכושם ושיצאו להתחבא ביערות ושרות מחוץ לעיר. היהודים שמעו בקול קדשו והתחילו לעזוב את העיר, ותהי מהומה רבה בעיר. והקהל נחפז לבית הכנסת של כבוד קדושת המגיד מישרים זצוק"ל כדי להציל משם את כלי הקודש. ובבית הכנסת היתה תלויה מנורת פח בת שלושים וששה קנים, את המנורה עשה כבוד קדושת זקני מורנו הרב רבי אהרון הגדול [מקרלין] זצוק"ל בתרומות של קאפיקע לגולגולת שאסף מתלמידי חסידיו המגיד הקדוש זצוק"ל לשם כך, והמגיד הקדוש היה מדליק בה כל ערב שבת. הקהל הוציא את הכלי קודש מבית הכנסת וזקני הקדוש עמד בתוך בית הכנסת והביט בחלון. עמד כל הזמן ושתק. ויהי בגשת הקהל לקחת את המנורה ויקרא כבוד קדושת זקני בקול אהא, גם זה "טשעפעט ניט" [אל תגעו!]. חזרו היהודים להמגיד מישרים לספר לו את דברי כבוד קדושת זקני, ויחכו למוצא פיו הקדוש שיצוום מה לעשות. כבוד קדושת המגיד מישרים זצוק"ל בשמעו את דברי כבוד קדושת זקני גזר עליהם להתאסף אנשים נשים וטף כל קהל היהודים בתוך בית הכנסת, ויהי בהתאסף היהודים בבית הכנסת הבין כבוד קדושת זקני שהמעשה הזה נעשה על פי ציווי המגיד זצוק"ל, וישלח כבוד קדושת זקני שליח להמגיד שירחם עליו ולא ענה המגיד, שלח כבוד קדושת זקני עוד פעם להמגיד שיעזור לו לכל הפחות ולא ענה לו. בית הכנסת נמלא מפה לפה בקהל יהודי העיר, ושליח בא לכבוד קדושת זקני להגיד לו שההדמקים הנם כבר בעיר. ויתאזר כבוד קדושת זקני ברוח קדשו, יצא את בית הכנסת ויעמוד בחוץ, ההדמקים קרבו וכבוד קדושת זקני עמד נגדם וירם את קולו ויקרא: למה רגשו גויים! והנה מיד נשתגע ההטמן מנהל ההדמקים, והאספוסוף

התפזר וברחו בבהלה, וקהל ישראל ניצולו (ר' אברהם אלימלך שפירא, משנת חכמים, עמ' לח-לט).

מעשה נורא מהרב איש אלקים קדוש ונורא ר' זושא מהאניפלע זצוק"ל. סיפר אדוני אבי מו"ר הרב הגדול, חסידא ופרישא, מוהר"ר מרדכי זאב זצוק"ל, האב בית דין קהילת קאליביעל... כי פעם אחת היה סביבות העיר הנ"ל לימוד מלחמה בין האנשי חיל, שקורין "מנעורי". והמנהג הוא שהולכים ב' מחנות אנשי חיל זו לנגד זו, והן עושין כעין מלחמה, והמחנה הזאת שמנצחת את חברתה ישיגו מתנות וברכות תודה מהשרים הגדולים שלהם. וקרה אז שהמחנה המנצחת הלכו לדרכם בחזרה מהמנעורי דרך עיר האניפלע הנ"ל. וכפי המוכן באו להעיר בקול רנה, שמחים וטובי לב עד אין לשער. והלכו לבין מזיגה אחת גדולה, שקורין "קרעטשמי" ושתו שם כל המשקאות שהיו שם, ולא רצו לשלם. ועוד רצו לשתות, אולם לא היה שם עוד כלום. לזאת נדרגזו ועשו שם היזקות והפסדות גדולות. ושברו כל הכלים שהיו בבית. ועוד לא שככה חמתם והתחילו להכות את אנשי הבית ואת כל מי שראו, עד שאמרו שיכו אותם עד מוות ר"ל. והאנשי בית ראו שלא טוב הוא, רצו תיכף להרב הקדוש ונורא הרבי ר' זושא הנ"ל, והקבילו לפניו על המעשה הנוראה הזאת. והרב הקדוש לא התמהמה מאומה, רק רץ תיכף לבית המזיגה הנ"ל ועמד שם אצל החלון והביט בפני האנשי חיל. וצעק בהתלהבות גדול "ובכן תן פחדך ה' אלקינו על כל מה שבראת" [מתוך תפילה לימים נוראים]. ויהי כאשר צעק כן ג' פעמים נפל פחד ואימה גדולה על האנשי חיל, עד שרצו כולם מבית המזיגה וגם מחמת הפחד והאימה שהיה הולך וגדל עליהם לא יכלו כולם לרוץ דרך הפחד [צ"ל הפתח] עד ששברו החלונות ורצו דרך החלונות, ועזבו כל החפצים שהיה להם בבית המזיגה. ורצו כך ברחוב מבוהלים ורחופים כמשוגעים לא ידעו אנה. עד שפגע בהם השר הראשי שלהם, ולא השגיוחו בו כלל, ולא נתנו לו אותות הכבוד השייך לו, רק רצו להלאה. וצעק עליהם השר הראשי בקול רעש גדול: "מה הדבר הזה?" עד שהוכרחו לעמוד ולהודות לו האמת מה שעשו בבית המזיגה. ואמרו שבא אליהם איש אחד יהודי זקן, וצעק עליהם "פחדך, פחדך", עד שנפל עליהם פחד גדול ולא יכלו עוד לעמוד על רגליהם והוכרחו לרוץ משם. ועדיין הפחד הולך וגדל עליהם ולא ידעו מה הוא. ובעל כרחם הוכרחו לחזור עם הראש שלהם לבית המזיגה ושלמו בעד כל היזקות והפסדות שעשו שם. וגם הראש שלהם העניש אותם עונש המגיע להם ונטלו החפצים והלכו לדרכם (ר' שלמה גבריאל רוזנטל, התגלות הצדיקים, כב, עמ' 86-87).

אומות העולם

במקצת מן הסיפורים מתברר כי הצדיק החסידי נתפס כבעל מופת לא רק בקרב עדתו. גם לא יהודים פונים אליו לעזרה ו/או מכירים בכוחו הרוחני:

שמעתי מהרב וכו' מורינו הרב ישראל ליב מלאך מקאזניץ בשם אביו הרב החסיד מורינו הרב מאטיל מקאזניץ שהכיר המגיד הקדוש, וסיפר כי הנסיך טשארטרינסקי לא היו לו בנים, ובירכו המגיד ואמר ריבוננו של עולם יש לך גויים רבים – יהיה עוד אחד, וכן הוי ליה. ופעם אחת שיבח הנסיך לפני אחיו את המגיד. אבל אחיו הנסיך היה לוועג ואינו מאמין. ואמר אראה לך למבחן. אני אסע לקאזניץ לפלס נתיבותיו לבכות על בני שהוא חולה. והוא בני יהיה בביתך. והוא בריא אולם. ואראך שלא ידע המגיד בין ימינו לשמאלו. וכן עשה. ובבאו להמגיד השיבו המגיד. תחזור מהרה לביתך לראותו חי כי יוכל למות. טוב ראותך אותו על כל פנים. וכן הוי שמיד כשנסע אביו נחלה מאד ומת טרם שראהו עכ"ל (ישראל ברגר, עשר אורות, ה, לד, עמ' קלב).

פעם אחת התפלל הרב ז"ל (ר' פנחס מקוריץ) מעריב בחול לפני העמוד וצעק בשומר עמו ישראל צעקה גדולה. עברה הדוכסה אצל בית המדרש והרכינה את עצמה לתוך החלון, שהיו החלונות בבית המדרש מקאריץ נמוכים, ואמרה בלשון פולנית: כמה צעקה זו אמיתית מן הלב בלי שום שקה. וכשספרו לו מזה אמר: גם עכ"ם יודע מה הוא אמת (ר' פנחס שפירא מקוריץ, תורת רבי פנחס מקוריץ, ה, עמ' 6).

מסורות אלו הן ביטוי לשאיפה כוללת יותר המדגישה את ייעודו האוניברסלי של עם ישראל כ'אור לגויים', כמי שמוטל עליהם לתקן את האומות ולקרבן לה'. דגש זה מוצא את ביטוי גם בדרשות אחרות, שבהן הניצוצות הקדושים שיש להעלות מן האומות, מזוהים כגרים:

איתא במדרשות כי בסוכות כתיב ג' שמחות "ושמחת בחגך" (דברים טז, יד), "ושמחתם לפני ה' אלקיכם" (ויקרא כג, מ), "והיית אך שמח" (דברים טז, טו). ובפסח לא כתיב שמחה לפי שנאמר "בנפול אויבך אל תשמח" (משלי כד, יז) עיין שם. כי בפסח זמן חרותנו שהבדילנו השם יתברך מן התועים. ואחר כך זמן [מתן] תורתנו. ואחר כך בכח התורה צריכין בני ישראל לתקן ולקרב גם כל האומות. ולכן בסוכות ע' פרים. ולכן סוכות זמן שמחה... ולכן נקראו בני ישראל

ישורון פועל יוצא דלא כתוב ישרים רק ישורון שהם (מתיישרים) (מיישרים) לכל העולם ויתקנו כל העקמומיות וקלקולים שנעשה בעולם (ר' יהודה אריה לייב אלתר מגור, שפת אמת, סוכות תרנ"ח, עמ' 189).

אומנם קיימות גם מסורות שבהן באה לידי ביטוי השפעה הפוכה: הלא יהודי, הנתפס לעיתים כדמות אותנטית ואינטואיטיבית, מהווה מקור ללימוד מוסר. לדוגמה:

מסופר מהרב הקדוש ר' זושא זצוקלה"ה שהלך פעם אחד בדרך ונכרי נסע מקודם עם עגלה שחת שנקרא הא בל"א [בלשון אשכנז] ונפל אגודה אחת וצעק הנכרי אליו שיסייע לו להרים את ההא וענה הרב הקדוש הרב ר' זושא שאין זה בכחו, אמר לו: "יכול אתה ואינך חפץ" ומזה נתמרמר הרב הקדוש הרב ר' זושא שרמזו לו משמים על ידי הזדמנות סיבה הזאת שיכול להרים ה"א תתאה [אות ה' התחתונה, האחרונה של שם הויה, המזוהה בקבלה עם השכינה] לאקמא שכינתא מעפרא [להקים את השכינה מעפרה]. והיינו על פי הידוע שמכל דיבור שאדם שומע יכול לקחת רמיזא דחכמתא והרב ר' זושא זצלה"ה לקח רמיזא אפילו מהנכרי (ר' נתן נטע דונר, בוצינא קדישא, צא, עמ' צח).

עבודת ה' של אומות העולם

פרק חשוב ומהותי ביחסם של החסידים לאומות העולם ניבט מבין עשרות רבות של דרשות הדנות ביחסי אומות העולם עם א־לוהים. עושה רושם שבנקודה זו, עצם העיסוק האובססיבי הוא בבחינת חידוש. דומה כי קודם לחסידות כמעט שלא נשאלו שאלות ממין זה – אמיתות עבודתם הדתית של מי שאינם יהודים: האם הם יכולים לחזור בתשובה, האם הם מקיימים מצוות, האם יכולים להשיג את הא־ל, האם כשעושים מעשה דתי כוונתם אמיתית, מהו סוג יראת השמים שלהם, האם הם יכולים לקדש את החומר? ועוד. ייתכן שעצם העיסוק מעיד על התמודדות אמיתית עם עבודה דתית שאינה יהודית והמחייבת התייחסות מסוימת – בין אם לשיטתם של אלו שהכירו בדרגה מסוימת של עבודת ה' בין אומות העולם, ובין אם לשיטתם של אלו שניסו למנוע בכל דרך שהיא, תוך אפולוגטיקה גלויה, הענקת ערך דתי למעשה כלשהו של לא יהודי.

שנה מגמה המנסה לשלול כל אפשרות של עבודת ה' על ידי לא יהודים: אם הם מכירים בה', הרי שאינם יכולים להגיע מהכרה זו למעשה; אם הם עושים מעשים

אומות העולם

מוסריים, הרי שכוונותיהם לא ראויות; ואם כוונותיהם טובות, הרי שאין במעשיהם כלום, וכד':

אצל אומות העולם אי אפשר להם לעשות דבר של הנאת עצמם לשם שמים כיון דהם, כל שורש כוונתם הוא רק הנאת עצמם וכל טיבו דעבדין לגרמייהו [כל מה שעשו ל(הנאת) עצמן], ואפילו מה שעושין לשם שמים הוא לקבל פרס ולהנאתן, אלא שמכל מקום גוף המעשה אינו הנאה חושבים דזה נקרא לשם שמים, אבל כשגוף המעשה גם כן הנאתן מה לשם שמים יש כזה. אבל באמת אצל בני ישראל שורש כוונתם לשם שמים, היינו שלא להנאתן כלל ואפילו מכיון הנאה וקבלת פרס אין זה העיקר אצלו, ואם כן אפילו גוף המעשה גם כן הנאה מכל מקום ההנאה טפילה אצלם, ועיקר הכוונה לשם שמים לא נתבטלה על ידי זה, דאפילו שיתבטל אחר כך ההנאה הוא חושק לזה עצמו של עשייה לשם שמים לבה. וזהו עיקר ההבדל בין ישראל לעמים שנתברר בפורים, ועל כן עיקרם נקרא ימי משתנה ושמחה וחייב לבסומי עד דלא ידע וכו' (ע"פ מגילה, ז ע"ב) דאז ודאי אין לו שום כונה לשם שמים... ואין צריך כלל לכוונה לשם שמים, כי הם כל מעשיהם לשם שמים, ששורשם תקוע בזה ואפילו בלא כונתם (ר' צדוק הכהן מלובלין, **מחשבות חרוץ**, ו, עמ' 28).

כי ידוע דאומות העולם חיברו גם כן ספרי מוסרים במדות טובות שהשיגו מצד שכל האנושי ומדת דרך ארץ מה שהוא מגונה ורע וחשבו דיוכלו להגדיר עצמם בשכלם. אבל באמת ה' יתברך נתן להם מצוות גולמיות שאין להם תורה והשגת עשיית מצוות מצד חכמה כלל. ואף על פי שיש בהם חכמה... מכל מקום אין להם כח להתנהג בפעל על פי חכמתם כלל... וכן ידוע מראשי פילוסופי היוונים שחיבר ספר המדות הירוע וביאר שם הרבה מגנות התאוה ופחיתותה. והוא עצמו נפתה לאשת עמיתו ובתכלית הגנות כמסופר בספרים קדמונים. ולא הועיל לו כל חכמתו להצילו מיצר הרע כלל. ואף על פי שהכיר הגנות, מכל מקום לא יכול לכבוש תאוותו כלל, כי הם ברשות לבן, ושכלן כבוש תחת תאות לבן הרעה (הנ"ל, **ישראל קדושים**, י, עמ' 53).

גם יאמר "אל כל ישראל" (דברים א, א). לומר שדקדק בעת דברו אליהם שלא יהיה מעורב אז ביניהם שום אחד מאומות העולם. כי אם דוקא אל כל ישראל דיבר דבר הטוב, ואילו היה בהם אחד מן האומות לא היה מדבר בפניו דברים האלה. שלא יראו אומות העולם בכושתן של ישראל חלילה. וגם שלא יקל בעיניו על ידי זה מעלת ישראל ויסיר המורא והבושה מעליו, כי ידמה לו

שכמוהם כמוהו בית ישראל חס ושלום. ובאמת באומות העולם אמר הכתוב "חסד לאומים חטאת" (משלי יד, לד). שאפילו המצוות שעושין, עברות הם, כמאמר חז"ל (ע"פ בבא בתרא, י ע"ב). ובישראל אמרו חז"ל פושעי ישראל מלאין מצוות כרמון (ע"פ עירובין, יט ע"א) (ר' חיים טירר מטשרנוביץ, באר מים חיים, פרשת דברים, עמ' שז).

"אשרי תמימי דרך ההולכים בתורת יי" (תהילים קיט, א). יש להתבונן דמשמע דיש תמימי דרך שאינם הולכים בתורת יי", והמשורר משבח רק אותן ההולכים בתורה, והדבר הזה קשה מאוד, וכי יש תמימי דרך בזולת דרכי התורה. והנראה דהנה ארסטו היוני הכחיש מציאות הנבואה, להיות שאמר ששקל כל עניינו ולא עסק בהבלים רק ההכרח להגוף, ואמר שאינו עוסק במותרות התאוה רק עוסק ומתבונן בחכמה, ועל כן אמר לו יהיה הדבר [הנבואה] במציאות, אזי היה הוא ראוי להיות מתנבא, ובנפשו דיבר, כי אין מציאות הזה רק לאיש הישראלי הנכנס תחת עול התורה, כמו שהבטיח השם יתברך למשה שלא תשרה שכינה על אומות העולם (ע"פ ברכות, ז ע"א), והדבר הזה הוא על פי השכל, כיון שקבלו ישראל התורה עליהם ועל בניהם לדורות עולם, אם כן תמימות דרכי התורה להם הוא בעצם, כיון שהם בני בנים של תורה, מה שאין כן לאומות העולם גם תמימות דרכיהם הוא להם במקרה ואינו מתמיד, כענין שאמרו שארסטו בסוף ימיו נתפתה באשה זונה (ר' צבי אלימלך שפירא מדינוב, אגרא דכלה, פרשת במדבר, עמ' פב-פג).

ישנה, כמובן, הלימה מסוימת בין התפיסה המהותנית של הלא יהודי מחוסר הנשמה או שנשמתו היא מצד הטומאה, לבין הפקפוק בדבר יכולתו להתקשר עם האל. מהצד האחר, ניתן לראות כיצד אלו שמיתנו את הגישה המהותנית, יכלו להעלות בדעתם עבודת אלוהים כנה של לא יהודי, במדרגה זו או אחרת:

הגם שמצינו תשובה גם באומות כמו בנינוה ובמבול שהמתין להם שיעשו תשובה. היינו לשנות מעשיהם לטוב ומוחל להם השם יתברך ברחמיו. אבל לתקן פגם החטא בכח התשובה, זה מיוחד רק לבני ישראל והוא בחינת תשובה מאהבה (ר' יהודה אריה לייב אלטר מגור, שפת אמת, פרשת נשא תר"נ, עמ' 62). וגדל עצם מעלת קדשתו בשבירת התאוה הכללית שהיא כוללת כל התאוות רעות שהוא תאות המשגל אי אפשר לבאר ולספר. ואמר: שהיו לו נסיונות אין מספר, רק באמת אין זה נסיון כלל, כי אמר, שאין זה תאוה כלל ואמר שמי שהוא

אומות העולם

רק חכם אמת אפלו עכו"ם, מאחר שהוא רק חכם אמת, ראוי שלא יהיה אצלו התאווה הזו נחשבת לתאווה כלל (ר' נתן שטרנהרץ, שבחי הר"ן, טז, עמ' יג).

בנקודה זו ניכר אולי הייחוד החסידי לא רק בעצם העיסוק הנרחב ביחסי מי שאינו יהודי עם א־לוהיו, אלא גם במספר מקורות ייחודיים הנוגעים לעבודת ה' החסידית, כגון יכולתו של הלא יהודי לעבוד את הא־ל בגשמיות (אומנם תוך הסתייגות משמעותית בנוגע לזיקת העבודה בגשמיות של הלא יהודי לעבודתם של ישראל):

כמאמר הבעש"ט נשמתו בגנזי מרומים כי אפילו גוי שאכל מין מאכל שמלובש בו ניצוץ הקדוש ובכח האכילה ההוא עשה שירות לישראל, נעשה עלייה בצד מה להניצוץ ההוא אף שאינו כל כך כמו בישראל שאכלו (ר' מנחם נחום מצ'רנוביל, מאור עינים, פרשת מטות, עמ' רפב).

"ואעשך לגוי גדול" (בראשית יב, ב). כי כתיב אז אהפוך אל העמים שפה ברורה יחד לקרוא כולם בשם המיוחד (ע"פ צפניה ג, ט) כי בהיות אנחנו עובדים את השם ואנחנו משותפים עם אומות העולם ועם הבהמות במעשינו הבהמיות ואם אנו עובדים את השם גם בארציות אז אנו מבטלים את הרע מן העולם לכן כתיב "וגר זאב עם כבש" (ישעיהו יא, ו) ולא יהיה רע בעולם "לא ירעו ולא ישחיתו" (שם שם, ט) כו', ואז כל האומות יעבדו גם כן את השם וזהו מחמתינו שנעבוד את השם בכל דרכיו גם בארציותינו והמה משותפים עמנו ונעלה אותם בעבודתינו, וכל עבודתם שיעבדו את השם לעבודתנו מתחשב וזהו "ואעשך לגוי גדול" שמחמת צדקתך יעבדו גם הגוים את השם ואגדלה את שמך (שם, פרשת לך לך, עמ' לג).

כמו כן, נכנס בהקשר זה מקומה הדומיננטי של הכוונה במחשבה החסידית, "רחמנא ליבא בעי" (ע"ע), והשלכתה על כוונת לבו של הלא יהודי בעבודתו:

צריך האדם להבחין ולידע בכל עת ורגע את מי הוא עובד ולשם מי עושה עבודתו... לכן עיקר העבודות הוא הלב כמאמרם ז"ל רחמנא לבא בעי ולעבדו בדחילו ורחימו (וזהו ח"ב, קסב ע"ב), וזה על ידי ההשכלה שאין מסיר מלבו אף רגע למי הוא עובד... לכן כשירצה האדם להשכיל ולידע תמיד את מי הוא עובד אי אפשר אלא להשכיל על ידי ברואיו כמו שאמר (הכתוב) "כי אראה שמייך מעשי אצבעותיך" (תהילים ח, ד)... ואמנם עבודה זו כוללת כל באי עולם אפילו

אומות העולם, כמו שמצינו החוקרים הקדמונים מצד חקירתם בנמצאות בעולם השפל ובעולם הגלגלים ובשכלים נפרדים, והשיגו בשכלם ומחקרם שאין בג' עולמות הללו סבה ראשונה והבינו מזה שיש סבה ראשונה ואינו מושג, ועל ידי זה מצאו את עצמם מחויבים לעברו, ממילא בעבודה זו אין ישראל מיוחדים לה' יותר מכל באי עולם (ר' דוד שלמה אייבשיץ, ערבי נחל, ב, פרשת אחרי, עמ' קל).

הנהגת אומות העולם

כתמונת ראי לפרק הקודם, שעסק ביחסם של אומות העולם לא־לוהים, עסקו החסידים גם בשאלת יחסו של הא־ל כלפי אומות העולם (אף כי שאלה זו נדונה הרבה פחות מהשאלה הקודמת): כיצד הוא מנהיג אותם, האם הם מושגחים באותה מידה שישראל מושגחים, האם יש להם בחירה חופשית, האם הם עתידים להיגאל, האם הקב"ה מתייחס אליהם כאב או כמלך, האם הוא מנהיגם בדין או ברחמים, האם יש להם חלק לעולם הבא וכדומה.

בניגוד לישראל אשר הקב"ה משפיע להם מטובו בכל מקרה, הרי שאומות העולם מקבלות שפע רק אם הן ראויות לכך:

כאשר השם יתברך רוצה להשפיע לנו רב טוב וברכות אינו מביט בנו אם אנו ראויים אם לאו חס ושלום, כי רצונו וחפצו להשפיע לנו ואין טעם ברצון. לא כן באומות העולם כשמשפיע להם מביט במעשיהם אם ראויין (ר' לוי יצחק מברדיטשב, קדושת לוי, פרשת נצבים, עמ' שמא).

מצד שני, האומות אינן זוכות לבחינה מדוקדקת ויום־יומית של הגמול המגיע להן, ומשנגזרה גזרה, אין באפשרותן לשנותה.

וכן אנו במעשינו מוסיפים כח למעלה שעל ידי זה יורד ההשפעה למטה וכן בכל יום ויום על ידי תורתנו ועשיות המצות מעלים אנחנו מיין נוקבין ועל ידי זה נשפיעין רחמים וחסדים גדולים על הכנסת ישראל ואפילו אם חס ושלום נגזר איזה גזירה לא טובה בראש השנה נתהפך הכל לטובה על ידי תשובה וסגול המצות ומעשים הטובים בכל יום ויום. לא כן הרשעים אומות העולם אחר שכבר נגזר עליהם לרעה בראש השנה כן יקום ולא יתבטל. וזה פירוש הפסוק "לעשות משפט עבדו" וכו' "דבר יום ביומו" (מלכים א' ח, נט) רצה לומר שבכל יום

אומות העולם

יוכל להתחדש עליהם לטובה ולבטל כל הגזירות לא כאומות העולם שתלויים רק ביום אחד הוא ראש השנה (ר' קלונימוס קלמן הלוי אפשטיין, מאור ושמש, פרשת תולדות, עמ' ק).

אף כי אומות העולם מושגחות, מדובר בהשגחה כללית ולא פרטית.

"ה' יספור בכתוב עמים" (תהילים פז, ו) היינו כי על האומות גם כן משגיח הקב"ה, אך לא על כל נפש בפרט רק על כולם בכלל לקיום המין. "ולציון יאמר איש ואיש יולד בה" (תהילים פז, ה) היינו שמשגיח הקב"ה על כל נפש בפרט (ר' מרדכי יוסף ליינר מאיזביצה, מי השילוח, א, פרשת במדבר, עמ' קלט).

וכן, גם הבחירה החופשית של הלא יהודי, מוגבלת ביחס לזו של היהודי:

הבחירה ביד האדם לעשות כרצונו, ואפילו כל הדברים, הכל ביד איש הישראלי להתנהג הכל כרצונו בבחירתו. כי ביד ישראל יש בחירה בידם על כל דבר שבעולם, כי אצל אומות העולם יש דברים שהם מוכרחים בהם, אבל אצל איש הישראלי כל דבר שהוא עושה, כגון לנסוע לאיזה מקום וכיוצא יש בו עבודה, על כן יש לו בחירה על הכל (ר' נתן שטרנהרץ, ליקוטי עצות, יראה ועבודה, לב, מו ע"ב).

גיור וגרים

כפי שצוין לעיל, ככל שחומת הברזל המפסיקה בין יהודי ללא יהודי נתפסת כגבוהה יותר, כך מוצבת אפשרות הגיור בסימן שאלה, ומעמדו של הגר מתערער. בדרשות החסידיות נידונה גם בעיה זו, וישנן הצעות שונות באשר למקור נשמת הגר – בין אם בזיווג עקר (לכאורה) של צדיקים, בין אם בגלגול של נשמת צדיק, או בנשמה חדשה שנכנסת לגופו עם גיורו, ועוד.

בפסוק "ואתם ידעתם את נפש הגר" (שמות כג, ט) ... נראה שהוא עם סוד מה דאיתא [שהובא] בשם רב מתיבתא (זוהר ח"ג, קסח ע"א) על פסוק "ותהי שרי עקרה אין לה ולד" (בראשית יא, ל) ידוע מה שאמרו רז"ל בגמרא "אפילו בית ולד לא היה לה עיקר מטרון [לא היה לה רחם]" (בבמות, סד ע"ב) ורב מתיבתא

פירש ולד הוא דלא הוי לה אבל בזיווגם הקדוש ילדו נשמות לגרים כי ח"ו לא נזדווגו לבטלה [כלומר, בזיווג אברהם ושרה שלפני הולדת יצחק נולדו נשמות שנתגלגלו בגופם של גרים], וכן שאר צדיקים יולדים וכמו בגן עדן. וזה "את הנפש אשר עשו בחרן" [נפשות, נשמות הגרים שנולדו מזיווגם של אברהם ושרה] (בראשית יב, ה) וזה יש לומר "ואתם ידעתם" לשון ואדם ידע, על כן כתיב "נפש הגר" ודו"ק (ר' יעקב יצחק הורוביץ מלובלין, זאת זכרון, עמ' פו). גם אם מתגיירים שמשיגים מאורו, שפע טעמי תורה לא משיגים כי נקרא גר צדק ומשמעיה ואבטליון אין ראייה כי הם היו גלגולים מצדיקים גדולים כמ"ש בספר גלגולים וזה "לא עשה כן לכל גוי" (תהילים קמו, כ) פירוש גר מה שיש להן הן דבריו הוא יראה... גם שמתגיירים אין להם כן כי אם יראה תחתונה מאוד המלובש גם ממדריגה תחתונה. "ומשפטים בל ידעום" (שם) פירוש גם אם יתגיירו. וזה יש לומר "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם" (שמות כא, א) [לפני עם ישראל] (הנ"ל, דברי אמת, פרשת משפטים, יח ע"א).

במענה על שאלותיו במכתבו... איך הוא בגר שנתגייר, אם נשמתו נשארה כמו שהיתה בגיותו. הנה חס ושלום לומר כן כי פשיטא אשר נמשכה לו נשמה דקדושה וזה גם כן אחד הפירושים בלשון רז"ל "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" (יבמות, כב ע"א) (ר' מנחם מענדל שניאורסון, אגרות קודש, ט, איגרת ב'תרטו, עמ' נג).

לעיתים נתפס הגיור כחיובי, כהגדלת כבוד שמים.

ועקר שלמות וקשויי אמונה, היינו לקרב דוקא המרחקים, בחינת "לקרא כלם בשם ה'" (צפניה ג, ט) אפלו עכו"ם יקרבו לאמונות ישראל, "ולעבדו שכם אחד" (שם) (ר' נחמן מברסלב, ליקוטי מוהר"ן, סב, ג).

נמצא, זהו כבודו, כשבני אדם שהם מחוץ לקדשה מקרבין את עצמן לפנים מהקדשה הן גרים שמגירין, הן בעלי תשובה, שגם הם היו מבחוץ וכשמקרבין ומכניסים אותם לפנים, זהו כבודו (שם, יד, ב).

הנה חז"ל אמרו בפסוק "אני חותנך יתרו" וגו' (שמות יח, ו), בזה הלשון "נאמר למשה אני הוא שאמר והיה העולם אני המקרב ולא המרחק וכו', ואף אתה כשיבוא אדם אצלך להתגייר ואינו בא אלא לשם שמים, אף אתה קרבהו ואל תרחקהו, מכאן אתה למד וכו', שיהיה אדם מקרב בימין וכו' לא כאלישע שדחפו לגחזי" וכו' עד כאן (מכילתא, מובא בילקוט שמעוני רמז רסח). ועל כן אפשר

אומות העולם

שעבור זה לקח יתרו אשת משה ובניו והוליכם אליו מה שלא היה מצטרך לזה, כי הלא מן הסתם אם היה משה צריך להם היה שולח אחר אשתו ובניו, והלא דרכו של איש לחזור וכו', ואמנם כי עיקר כוונת יתרו היה באמת ובתמים רק לבוא אל משה שיכניסנו תחת כנפי השכינה, ולהתגייר באמת לשמוע דברי תורה מפי משה, ואכן כי חשש שמא חס ושלום ידחפנו ולא ירצה לקבלו כמו שעשה אלישע, כי עדיין לא ידע כל כך שהקב"ה מקרב הרחוקים, והנך רואה שהקב"ה צוה למשה על ככה, מכלל שבלא זה לא היה משה מקרב כל כך גוי מאומות העולם, ובפרט יתרו שהפליג בעבודת עבודה זרה למאוד (ר' חיים טירר מטשרנוביץ, באר מים חיים, פרשת יתרו, עמ' רמו).

מכל מקום, דומה כי התפיסה הרווחת היא, כי הגר אינו מגיע במדרגתו לזו של בן ישראל מלידה, מה שמסתבר מאוד על פי הגישה המהותנית, ולו המעודנת ביותר.

שבני ישראל על ידי המילה מתעלין עד לשמים. "מי יעלה לנו" (דברים ל, יב) דייקא. אבל הנימול מן האומות אין לו עליה כזו. וגר צדק אקרי. ובאמת מילה הוא הסרת הערלה ומתגלה הפנימיות. ופנימיות שבבני ישראל הוא למעלה מפנימיות של כל נפשות האומות (ר' יהודה אריה לייב אלטר מגור, שפת אמת, פרשת וישלח תרס"א, עמ' 297).

והקב"ה ברא העולם להיות מדריגות זו אחר זו. וכמו שיש התחברות מדומם לצומח ויש ממוצע ביניהם. וכמו כן מצומח לבעלי חיים. ומבעלי חיים למדבר הוא הקוף כמו שכתוב בספרים (עץ חיים, שער מב, א, ב). וכן ממדבר לבני ישראל שנקראו אדם כדאיתא "אתם קרוים אדם" (יבמות, סא ע"א). והגרים המה הממוצעים בין האומות לבני ישראל (ר' יהודה אריה לייב אלטר מגור, שפת אמת, פרשת יתרו תרמ"ה, עמ' 188).

ולעיתיד יוציא הקב"ה בחינת חמה מנתיקה, ששיגו אותו בלי שום לבוש הנקרא נרתק ואומות העולם מחמת שלא הורגלו באור כלל מקודם מעט מעט, לא יוכלו להסתכל בבחירות כלל מחמת גדלו מה שאין כן ישראל שהורגלו לראותו כל אחד לפי בחינתו מעט מעט... וזכה [אברהם] להוצאת חמה מנתיקה שהוא בחינת האחרות הגמור עם אין סוף ברוך הוא שהוא בחינת בן והבן. ולזו המדריגה אינם יכולים להגיע כי אם ישראל שנקראו ראשית כמו שכתוב "קודש ישראל לה' ראשית" גו' (ירמיהו ב, ג) בחינת ראשית יכולים להשיג שהוא אור הקדוש, אבל לא אומות העולם כאמור. ואף הגרים אינם יכולים להשיג זאת כי על שם

כך נקראו גירי הצדק שהן תחת כנפי השכינה הנקרא צדק כנודע ולא למעלה במקום האחדות שהוא בחינת בן שזה אי אפשר להם (ר' מנחם נחום מצ'רנוביל, מאור עינים, פרשת שמות, עמ' קמז).

גם במובאה הבאה מודגשת הבעייתיות בגיור, שמקורה בפער הבלתי-ניתן לגישור שבין יהודי לגר (פער זה ניכר אומנם בתורה שבעל-פה יותר מאשר בתורה שבכתב, ואגב כך אנו שומעים על השייכות שיש לגר לתורה שבכתב, אך בסופו של דבר אינו "משרשא וגזעא קדישא" ועל כן שייכותו מוגבלת).

כי בתורה הזהירה כמה פעמים על הגר, והשוותו לאזרח בכל מקום. רק חכמים בתורה שבעל פה הם גלו הסוד ואמרו בבבא מציעא "מפני מה הזהירה תורה על הגר מפני שסורו רע" (בבא מציעא, נט ע"ב), ובברכות "לא תנסב גיורתא" (ברכות, ח ע"ב) ואמרו "קשים גרים לישראל כספחת" (יבמות, מז ע"ב), ואמרו "רעה אחר רעה תבוא למקבלי גרים" (שם, קט ע"ב), ואמרו "גיורא עד עשרה דרא לא תבזי ארמאי קמיה" (סנהדרין, צד ע"א) ושעדיין יש לו שייכות עם הגוי, ולא נדבק בקהל ה' ובשר קודש לגמרין ועוד טובי, שגילו בתורה שבעל פה את הסתום בתורה שבכתב בענין הגרים. שמצד התורה שבכתב שהוא תורת ד' היא נתונה ומונחת בקרן זוית כל הרוצה יבוא ויטול, אבל תורה שבעל פה מאי איכא למימר כמו שאיתא בקידושין (קידושין, סו ע"א). ודבר זה נקרא תורתו כמו שכתבתי לעיל (אות ד'), ומצדה אין מקום לגרים אל התורה, כי התורה נובע רק מלכות בני ישראל, ומאן דהוא משרשא וגזעא קדישא. ולכן אמרו ז"ל "אין מקבלים גרים לימות המשיח" (יבמות, כד ע"ב) (ר' צדוק הכהן מלובלין, אור זרוע לצדיק, ה, עמ' 213).

הנהגות מעשיות ביחס לאומות העולם

אף שהספרות שממנה הובאו הקטעים עד כה היא ביסודה ספרות הגותית, ניתן להעלות ממנה זעיר שם זעיר שם הוראות מעשיות, לאור ההנחות האנתרופולוגיות, כיצד על יהודים לנהוג באופן מעשי ביחסיהם עם בני האומות שבקרבם הם יושבים. יש מי שמציעים לשמור על פרופיל נמוך, לעת עתה, עד שיתהפך הגלגל:

"כה תאמרון לאדוני לעשו" (בראשית לב, ד) הנה התורה הקדושה מלמדת

אומות העולם

אותנו איך להתנהג בגלות המר הזה אשר אנחנו נתונים תחת יד האומות, ואנחנו מוכרחים לקבל הגלות באהבה עד ירחם ה' עלינו ויגאלנו גאולת עולם במהרה. ובעוד שאנחנו בגלות המר אנו מוכרחים להיות נכנעים לפניהם ולקוראם אדונים וזהו "כה תאמרן לאדוני לעשיו" רצה לומר שתקראו אותו אדון בדברכם עמו, ואז כאשר יוסיף להרע לכם יותר מן הראויה [הראוי] במסים וארנוניות גזל יהיה בידם ועל ידי זה ירחם ה' עלינו, כי די לו בזה שאנחנו נכנעים לפניו וחולקים לו כבוד (ר' אלימלך מליז'נסק, נועם אלימלך, פרשת וישלח, עמ' פג).

יש המדגישים את חשיבות השמירה על מרחק פיזי וממשי בין יהודי ללא יהודי, כאשר מדבריהם מהדהדת רוח התקופה:

ועל קול ענות חלושה במכתבם: ממשא מלך ושרים למנוע סבת פרנסתם ה"קאבק" [בתי מרוח]! לא נבהלתי משמוע, כי לא נתחדש לי שום דבר מעתה, כי ראיתי גם תמול גם שלשום גם מאז היותי במדינתם תחת ממשלת מלכותם כי ידו כבדה "הולך וחזק מאוד והא־לקים יעננו בקול" (שמות יט, ט), אבל "שוש אשיש בה' והיה ה' מבטחם" (ישעיהו סא, י) לטובתם האמיתית בגשמיות וברוחניות, כי ברבים היו עמם, וכל ישראל חברים. ולא מראש בסתר דברתי קודם נסיעתי מאתם כי נבהלתי מראות גודל התקרבות המלכות להשוות היהודים להבדיל עם הגוים בכמה ענינים ונימוסים שונים, ודברי שריהם הם "נרגן מפריד אלוף" (משלי טז, כח) אשר אמריהם החליקו להתקרב. ומעשה ארץ מצרים יוכיח כמבואר בזהר הקדוש (ח"ב, יד ע"ב) כוונתו יתברך להגלותם למצרים דוקא, להיות מצריים מואסים בישראל ונימוסיהם, ולא יתערבו בגוים ולא ילמדו מעשיהם. ובזכות זה נגאלו: שלא שינו את שמם ואת לשונם (ר' מנחם מנדל מוויטבסק, פרי הארץ, אגרת הקדש, אגרת י, עמ' מד-מה).

"ויכרתו שניהם ברית" (בראשית כא, כז). בשם הרבי רבי בונם ז"ל: קשה, הרי כל הפרשה כאן מדברת מענין מה שאבימלך רצה לכרות ברית עם אברהם אבינו ע"ה, ולשם מה היה צריך לכתוב: ויכרתו "שניהם" ברית. מספיק שיהיה כתוב 'ויכרתו ברית' ומובן שמדובר בשניהם. אלא אברהם אבינו עליו השלום לימד בכאן, שאפילו לאחר שכרת עמו ברית, בכל זאת עדיין נשארו "שניהם", – אני יהודי ואתה גוי, ואין להם כל שייכות (יהודה מנחם בויס, קול מבשר, א, פרשת וירא, עמ' לב).

לצד הספרות ההגותית, יש להביא בהקשר זה את ספרות ההנהגות, בה ישנן אמירות פשוטות וברורות, כגון:

יתרחק מגזל ומגניבה אפילו פחות משווה פרוטה אפילו של גוי (חיים שלמה הלוי רוטנברג, הנהגות צדיקים, ר' שמואל שמעלקי מניקלשבורג, טו, עמ' שז). אם תעסוק לצורך פרנסת אנשי ביתך יהיה לך הן הן לאו לאו הין צדק איפה צדק יהיה לך (ע"פ דברים כה, טו) אפילו לגוי... מצות שכר שכיר ביומו ואפילו לגוי... להקדים שלום לכל אדם ואפילו לגוי בשוק או בכיתו (שם, ר' אליעזר צבי מקארנא, כד, עמ' תרמח; צט, עמ' תרנח; קב, עמ' תרנח). יזהר מגזל אפילו פחות משווה פרוטה ואפילו מעכו"ם ואם גזל יחזיר (שם, רבי פנחס מקוריין, טז, עמ' שמג).

אמירות אלו, אין בהן משום חידוש ביחס לתביעות רבות בשנים, החל בספרות חז"ל וכלה בספרי דרוש ומוסר, ובעיקר בספרות ההלכתית. בנקודה זו, נדמה כי אם יש חידוש מה בהגות החסידית ביחס להגות הקבלית בשאלת היחס ללא יהודים, הרי שהוא נעוץ באחת מאבני היסוד של החסידות, הגורסת "לית אתר פנוי מיניה". תורת גאולת הניצוצות שנזכרה לעיל, היא בהחלט אחד הביטויים החשובים לתפיסת האימנציה האלוהית של החסידות. אבל תורה זו במשמעותה הקבלית, עדיין התייחסה בעיקר למעשים דתיים מובהקים ולהשפעתם במציאות. הווה אומר, יהודי הלומד תורה, מתפלל או אף אוכל בקדושה במקום שבתו בין לא יהודים, מעלה ניצוצות אלוהיים קדושים במעשים אלו ממש, ובכך מקרב את הגאולה.

את הרחבת האופנים של העלאת הניצוצות בהגות החסידית, והשלכתה על הנחיות מעשיות בנוגע ליחסי יהודים ולא יהודים, ניתן להדגים מהמובאות הבאות, שבהן מתברר כי יש ערך חיובי לשיחה עם הלא יהודי, ללימוד ניגון או שיר מלא יהודי, או להחלפת דעות:

"וישמע את דברי בני לבן לאמר לקח יעקב את כל אשר לאבינו" (בראשית לא, א)... שביאר בזה רבינו ר' בונם זללה"ה מפרשיסחא, שעיקר ישיבת יעקב אצל לבן היה ללקוט ממנו כל הדיעות טובות ומדות טובות ולהכניסם לקדושה. וכל זמן שזו המדה הוא אצלם, אז היא בגלות כי עושים עם המדה היפך מרצון השי"ת. אבל כשתכנסו זו המדה לתוך ישראל, לא נשאר עוד אצל העכו"ם שום כח במדה זו כי הם רק כקוף בפני אדם... וכאשר שמע יעקב מבני לבן שאמרו

אומות העולם

לקח יעקב את כל אשר לאבינו, אף על פי שהם בעצמם לא הבינו מה שהיו אומרים, אך יעקב אבינו הבין שהשי"ת שלח זאת לפיהם כדי שהוא יבין שכבר קיבל ממנו כל כחו. וכל המדות טובות שנקראו ניצוצות קדושות נכנסו כבר לישראל, ולכן אין לו עוד שום עסק עמו (ר' שמחה בונם מפשיסחה, קול שמחה עם פירוש ערוגות הבושם, פרשת ויצא, עמ' מא).

לפעמים יושב הצדיק בין כמה אנשים ומדבר עמהם כמה דברים גשמיים וסיפורים שכפי הנראה הם דברים בטלים, ובאמת הצדיק ההוא היושב הוא דבוק מחשבתו בה' והדיבור שמדבר אף שלהם הם גשמיים ודברים בטלים והוא חושב ומסתכל בזה דברים רוחניים דברים קדושים, וכן בכל סיפורי העולם שמספרים לפניו ומדברים עמו בכל ענינים הוא מסתכל תמיד ענינים קדושים באותן הדיבורים, וכמו ששמעתי מן אדוני אבי זקני נוחו עדין זללה"ה שמה שאומות העולם משוררים לידע"ר [שירים] ככולם הם בחינת יראה ואהבה בהתפשטות מעילא לתתא בכל המדרגות התחתונים (ר' משה חיים אפרים מסדילקוב, דגל מחנה אפרים, פרשת וירא, עמ' יז-יח).

צריך לדעת, שמלא כל הארץ כבודו ולית אתר פנוי מניה ואיהו ממלא כל עלמין וסובב כל עלמין. ואפילו מי שעוסק במשא ומתן בגויים, לא יוכל להתנצל ולומר, אי אפשר לעבד את השם יתברך מחמת עביות [עובין] וגשמיות שנופל תמיד עליו מחמת העסק שעוסק תמיד ביניהם, כי בכל הדברים גשמיים ובכל לשונות הגויים יכול למצא בהם אלהות, כי בלא אלהות אין להם שום חיות וקיום כלל, רק כל מה שהמדרגה יותר תחתונה אזי אלהותו שם בצמצום גדול ומלוכש במלבושים רבים יותר...

זה שמתגבר על יצרו וכופה את יצרו הרע, הוא דומה למלאך ה' צבאות ממש, ואפלו מדברים גשמיים הוא יכול ללקט אותיות התורה, ואפלו כשהוא מדבר עם הגויים או שרואה מדותיהם, הוא יודע את החיות אלקות, היינו אותיות התורה שמלוכש שם וזוכה שיתגלו לו סתרי תורה (ר' נתן שטרנהרץ, ליקוטי עצות המשולש, דעת, כ; כב, עמ' פח-פט).

מכל הדברים צועק כבוד השם יתברך, כי מלא כל הארץ כבודו. ואפילו מספורי הגויים צועק גם כן כבוד השם יתברך, כמו שכתוב: "ספרו בגוים את כבודו" (דברי הימים א' טז, כד), שאפלו בספורי הגויים צועק כבוד השם יתברך. כי כבודו יתברך צועק תמיד וקורא ומרמוז להאדם שיקרב אליו יתברך, והוא יתברך יקרב אותו ברחמים באהבה ובחבה גדולה (ר' נתן שטרנהרץ, שיחות הר"ן, נב, עמ' נד).

מבחר מחקרים להעשרה נוספת

גרינברג משה, "אתם קרויים אדם", *שדמות*, עו (תש"ם), עמ' 67-76
חלמיש משה, "אספקטים אחדים בשאלת יחסם של המקובלים לאומות העולם", בתוך:
אסא כשר ומשה חלמיש (עורכים), *פילוסופיה ישראלית*, תל אביב, תשמ"ג,

עמ' 49-71

כץ יעקב, *בין יהודים לגויים*, ירושלים, תשכ"א
ליבמאן צ'ארלס ס', "גישות כלפי יחסי יהודים-גויים במסורת היהודית ובישראל
היום", *כיוונים*, 25 (סתיו תשמ"ה), עמ' 7-18
שגיא אבי, *יהדות: בין דת למוסר*, תל אביב, 1998

Wolfson, Elliot R., "Ontology, Alternity and Ethics in Kabalistic Anthropology",
Exemplaria, 12 (2000), pp. 129-155