

ספריית  
יהודה ברנדס

יהודה ברנדס



בית כנסת אדמו"ר (19) מהוסיאטין זצ"ל



במלכות הקדושה

ב'קור בהיכלו של האדמו"ר מהוסיאטין -  
אדמו"ר ציוני במל אב"ב







יהודה ברנדס

במלכות הקדושה



עיצוב עטיפה: מיכל קוטנר

על העטיפה: הכניסה לבית מדרשו של האדמו"ר מהוסיאטין, רחוב ביאליק 19, תל אביב



יהודה ברנדס

# במלכות הקדושה

ביקור בהיכלו של האדמו"ר מהוסיאטין -

אדמו"ר ציוני בתל אביב

ספריית הגיונות

הוצאת תבונות

אלון שבות

תשס"ו



Yehuda Brandes

## In The Kingdom of Holiness

The World of Rabbi Yaakov Friedman -  
A Chasidic-Zionist Leader in Tel Aviv

עריכה והתקנה: עמוס גאולה



כל הזכויות שמורות  
להוצאת תבונות  
מכללת יעקב הרצוג להכשרת מורים  
ליד ישיבת הר עציון  
אלון שבות 90433  
טל': 02-9937333  
פקס': 02-9932796

מסת"ב 2-27-965-7086-ISBN



תוכן העניינים

7	פתיחה
19	שער ראשון : נצר משורשיו
19	א. שושלת רוז'ין ובית הוסיאטין
72	ב. בנתיבות קדמונים
79	שער שני : בקרב קדושים תתהלל
79	א. דעת אלוהים
114	ב. עושה חסד
146	ג. תיקון המידות
166	שער שלישי : מנהיג לדורו
167	א. דרשת פתיחה
172	ב. ארץ ישראל
192	ג. מלחמת העולם והשואה
211	ד. בניין הארץ והקמת המדינה
242	ה. לדמותה הרוחנית של ארץ ישראל
265	נספח : תורה ותפילה
285	חתימה
289	רשימת מקורות ואישים





רבי יעקב פרידמן זצ"ל מהוסיאטין - תל אביב, בעל אהלי יעקב  
בוהוש תרל"ט - תל אביב תשי"ז



# פתיחה

אדמו"ר תל אביבי

האדמו"ר ר' יעקב פרידמן מהוסיאטין, חי ופעל בתל אביב בשנות השואה ותקומת המדינה (בין השנים תרצ"ז-תשי"ז, 1937-1957). שורשיו נטועים עמוק בקרקע החסידות - הוא צאצא ישיר, בן אחרי בן, של המגיד ממזריטש, תלמידו הגדול של הבעש"ט, מייסד התנועה החסידית - ואילו ענפיו ופארותיו נטויים היו אל עיצומו של העידן המודרני.

בדורותיה הראשונים ראתה עצמה החסידות כחידוש בעולם, אולם בדורות האחרונים, מדגישים החסידים דווקא את היותם המשך לתנועה מפוארת שיסודותיה בהררי קודש. כך היא דרכן של תנועות מהפכניות, ראשיתן מרד ומהפכה, והמשכן, התמסדות והתייצבות. להתמסדות ולייצוב יש ערך חיובי. הן מורות על כך שהתנועה התקבלה בציבור הרחב, שהמאבק על הצדקת קיומה שכך והערעורים על דרכה נדחו. בשלב זה היא יכולה להתפנות להפצת תורתה ולבניין מוסדותיה וקהילותיה באופן שיטתי ובהיקף רחב. אולם, בצדן של מעלות אלו עומדות גם סכנות. כאשר התנועה הופכת להיות ממסד היא מתחילה לעסוק בקיומה השוטף, בבניינה החומרי, בשימור רעיונותיה ודרכה החינוכית ובהנחלתם לחבריה ולבניה. מתוך כך, היא הופכת מתנועה מהפכנית ורעננה לארגון ממוסד ושמרני, שאורבת לו סכנה של קפיאה על השמרים, התנגדות לכל ביקורת וחשיבה מחודשת, ובסופו של תהליך - היא הופכת להעתק של אותו ממסד עצמו שכנגדו יצאה בראשית דרכה. כדברים הללו אירע גם לחלקים מסוימים של התנועה החסידית.

ר' יעקב זצ"ל ראה את עצמו כממשיך של דרך ושושלת הנהגה, ולא כמחדש ומהפכן. הוא הדגיש את ייחוסו פעמים רבות בספרו, לא מפני שהייחוס מהווה מבחינתו גורם להתנשאות ויוהרה, אלא מפני שאבותיו ואבות אבותיו מהווים עבורו מקור יניקה רוחנית. אולם, הוא לא נלכד בפח היקוש של הגישה השמרנית, הממסדית. בתורותיו ובהנהגתו הוא שומר את מסורת החסידות, אולם אין הוא רואה את תפקידו כ'שומר החומות' של התנועה בכלל או של בית רוז'ין שהוא נמנה עליו בפרט.



אלא אדרבא, הוא מחיה את הרעננות המקורית של החסידות, כפי שהייתה בימי ראשיתה.

השילוב בין ישן לחדש, בין מחויבות מלאה למסורת לבין ערנות למתחדש וגישה חיובית כלפיו, מעמיד את האדמו"ר מהוסיאטין במקום מיוחד בין ההוגים והמנהיגים של שנות החורבן והשואה ותקומת המדינה. חיבורנו זה אמור לבטא את המיוחד במשנתו: את הדרך שבה שילב את מסורת החסידות הקדומה עם תגובה מקורית וערנית לכל המתחדש בעולם מלא התהפוכות של דורו.

### קיצור תולדותיו

ר' יעקב פרידמן, מחבר הספר אהלי יעקב, היה בנו של ר' יצחק מבוהוש,<sup>1</sup> בן ר' שלום יוסף, בנו בכורו של ר' ישראל מרוז'ין.<sup>2</sup> ר' ישראל היה נין של ר' דב בער, המגיד ממזריטש. ר' ישראל היה אחד מגדולי האדמו"רים בדורו והנהיג דרך מיוחדת בחסידות, המכונה 'דרך המלכות'. בזכות הייחוס של המגיד הגדול, וגם מפני מעלתו המיוחדת של ר' ישראל, נחשבה השושלת הרוז'ינאית כאחת השושלות המרכזיות בחסידות. בניו של ר' ישראל היו אף הם אדמו"רים מפורסמים בגליציה וברומניה ואלפים רבים נמנו על חסידיהם. ואלו הם בניו של ר' ישראל: הבכור, ר' שלום יוסף, נפטר בשנת מות אביו, ובנו ר' יצחק היה לאדמו"ר מבוהוש; השני, ר' אברהם יעקב מסדיגורה; השלישי, ר' דב בער מליאובה; הרביעי, ר' מנחם נחום משטפינשט; החמישי, ר' דוד משה מטשורטקוב; השישי, ר' מרדכי פייבוש (שרגא) מהוסיאטין.

1. ר' יצחק היה האדמו"ר הראשון בשושלת הקרויה על שם מקום מושבו: העיירה בוהוש ברומניה. עיין עליו להלן בפרקו, עמ' 56; אהלי יעקב (להלן, הערה 9) ליום ההילולה, י' באלול; ד' אסף, דרך המלכות, ירושלים תשנ"ז, עמ' 453 והמקורות שצוינו שם בהערות.

2. על שושלת רוז'ין, מייסדה וענפיה, נכתבה ספרות מרובה. המאסף לכל המחנות, לעת עתה, הוא ספרו הנזכר של ד' אסף (לעיל, הערה 1). הספר עוסק בעיקר בר' ישראל, אולם בסופו יש נספח המוקדש לבניו ולבנותיו. הקובץ המלא ביותר של תורות ותולדות בית רוז'ין, ממקורות חסידיים, הוא חיבורו של רח"ד שטערן, נר ישראל א-ו, בני ברק תשל"ח-תשנ"ד.



ר' יעקב נולד בכ"ה בחשוון תרל"ט (1878), בבוהוש שברומניה. בנעוריו, נשא לאישה את בתו של ר' ישראל מהוסיאטין, שהוא בן דוד של אביו. הוסיאטין גם היא ענף בשושלת רוז'ין: ר' ישראל מהוסיאטין היה בנו של ר' מרדכי שרגא, הבן הצעיר של ר' ישראל מרוז'ין. ר' מרדכי שרגא התיישב בעיר הוסיאטין בגליציה המזרחית והקים שם חצר חסידית מפוארת. חסידי הוסיאטין נחשבו ל"עידית שבעידית"<sup>3</sup> בין חסידי גליציה. אחרי נישואיו, עבר ר' יעקב להתגורר בבית חמיו, בהוסיאטין. "בשבתו בבית חותנו בהוסיאטין למד תורה וחכמה בשקידה מופלאה. נוסף על תורה וחסידות, נגלה ונסתר, עסק גם בלימוד פילוסופיה ולשונות, מתמטיקה ואסטרונומיה".<sup>4</sup> ידו לא זזה מאז מיד חמיו, והוא היה תלמיד, חבר, איש סוד ולבסוף גם יורשו בהנהגה של חמיו.

הוסיאטין הייתה עיירת ספר על גבול אוסטריה ורוסיה. בפרוץ מלחמת העולם הראשונה הפכה לשדה קרב ונחרבה כמעט לגמרי. האדמו"ר ומשפחתו עזבו את העיר, ולאחר פרק נדודים קבעו מושבם בוינה שבאוסטריה. הקשר להוסיאטין נשמר בשם החסידות, וגם בפועל - מדי שנה היו נוהגים לנסוע להוסיאטין בל"ז בעומר, יום ההילולה של ר' מרדכי שרגא.<sup>5</sup>

בוינה היה ביתם של האדמו"ר וחתנו בית ועד לחכמים ורבים מגדולי התורה והדור שיחרו לפתחם. מאותה תקופה קיימות עדויות אודות הנהגתו וקדושתו של ר' ישראל, ועל ההתמדה בלימוד והבקיאות המופלגת של ר' יעקב.

בוינה יסד ר' יעקב יחד עם האדמו"ר מדרוהוביץ, ר' חיים יחיאל שפירא, ועם בן דודו, ר' שלמה מסדיגורה את 'חברת ישוב ארץ ישראל' ולאחר מכן את 'הסתדרות המזרחי' שם.<sup>6</sup>

3. לשונו של י' אלפסי, ערך 'ר' מרדכי שרגא מהוסיאטין', החסידות, תל אביב תשל"ד, עמ' 36. וראה גם תיאורו של ש"י עגנון את הקלויז הטשורטקובאי, שבו התפללו גם שאר חסידי רוז'ין שבעירו, באורח נטה ללון, ירושלים-תל אביב תשל"ו, פרק לד, עמ' 183-184.

4. י' גולדשלאג, ערך 'פרידמן, ר' יעקב', אנציקלופדיה של הציונות הדתית ד, ירושלים תשל"ב, עמ' 420-423.

5. שמעתי מאבי מורי ז"ל, יליד העיר, שנכח במעמדים אלו.

6. ש' הכהן וינגרטן, 'הסתדרויות מקבילות למזרחי', בתוך: הרי"ל פישמן (עורך), ספר המזרחי, קובץ לזכר הגאון ר' יצחק יעקב ריינס, ירושלים תש"ו, עמ' 117-121; ש' דון יחיא, אדמו"ר חלוץ, תל אביב תשכ"א, עמ' 224-225, 320-322.



בטבת תרצ"ז עלה לארץ עם חמיו והם התיישבו בתל אביב. הוא היה יד ימינו של האדמו"ר, ומשנפטר חמיו בתש"ט, התמנה ר' יעקב במקומו לאדמו"ר מהוסיאטין בתל אביב.

בית מדרשו ברחוב ביאליק בתל אביב היה אבן שואבת לפשוטי עם ולגדולי התורה שבדור.<sup>7</sup> אלו העידו על פשטותו ועל נועם הליכותיו, ואלו העידו על גדלות עצומה בתורה ובחכמה.

ראוי הוא ר' יעקב לביוגרפיה מקיפה ומפורטת, הן ביוגרפיה היסטורית-אישית, והן תיאור של עולמו הרוחני, תורתו והנהגותיו. וכך ניסח זאת ר' מאיר גרוזמן, שהיה מבאי בית האדמו"ר ומרבה לפרסם מסיפורי נפלאותיו: "קטנים אנו להעריך את הספר, את תכנו ואת יחודו, אך אפשר שלצורך בני דורנו ובפרט לצעירים שבהם, מן הראוי שמאמר בנושא זה ייכתב, ויפה שעה אחת קודם".<sup>8</sup>

7. בית שרייבמן ברחוב ביאליק 19 נבנה על ידי האדריכל יוסף ברלין. תחילה שימש כבית הבראה - 'סנטוריום' - בלשון הימים ההם. לאחר מכן נמכר למשפחת ישמעילוף, נצר לאנוסי משהד. עם מות אבי המשפחה השכירה האלמנה את הבית לאדמו"ר מהוסיאטין. בית הכנסת קיים עד היום ונחשב לאתר היסטורי וארכיטקטוני מעורר עניין (ראה תמונה להלן, עמ' 297). ראה: ש' וידריך, ביאליק, הרחוב: ציר, צורה, יצירה, צור יגאל תשס"ד. עוד לקורות הבניין עיין מ' גרוזמן, 'בית משכנם של אדמו"רי הוסיאטין', מסילות ה, תרש"מ, עמ' 17-22.

שמה של העיר העברית הראשונה 'תל אביב', הוא השם העברי שניתן לספרו של הרצל, אלטנוילנד, שכתרגום ישיר מובנו: ארץ ישנה-חדשה. בעיניי, הרבי מהוסיאטין היה 'אלטנוי-רבי' - רבי ישן חדש. הוא היה רב מן העולם הישן, שלא גרס "חדש אסור מן התורה", אלא היטיב להעריך את העולם של החדש ולפעול בו כדי לקדשו בקדושת הישן, ומיקומו בלב תל אביב הולם אותו יפה. אגב, גם על אדמו"רים אחרים מסופר שהעדיפו להתגורר בתל אביב בשל היותה 'עיר עברית', היחידה בארץ ישראל שלא היו בה כנסיות ומסגדים. עיין: א' בקנרוט, אביר המלכות א, ירושלים תשס"ד, עמ' שו. ואכן, העיר תל אביב הייתה משופעת באדמו"רים ושטיבלאך חסידיים בדור הראשון של המדינה, ורק בשנים מאוחרות יותר התחילה הגירה של רבנים, אדמו"רים וקהילותיהם לבני ברק, שהתבססה כעיר חרדית מרכזית בשפלה. עיין: מ' הלחמי, תולדות החסידות בארץ ישראל א, ירושלים תשנ"ו, בהקדמה, עמ' 7.

8. לעת עתה, נכתב עליו באנציקלופדיה של הציונות הדתית (לעיל, הערה 4). ש' דון יחיא, 'בפלטרין של מלך', אנשי תורה ומלכות, תל אביב תשכ"ז, עמ' 287-328; רח"ד שטערן, נר ישראל ו, בני ברק תשנ"ו, עמ' פא-פב; מ' גרוזמן, אמרו צדיק - קובץ סיפורי מופת על אדמו"רי בית הוסיאטין, תל אביב תשס"ו; מ' הלחמי, תולדות החסידות בארץ ישראל ב, ירושלים תשנ"ח, עמ' 444-446. ועיין במאמרי, 'אהלי יעקב - דרשה חסידית עם הקמת המדינה', בתוך: ש' רו (עורך), קובץ הציונות הדתית, ירושלים תשס"ב, עמ' 623-631.



נפטר בתל אביב בי"ח בחשוון תשי"ז, ומנוחתו כבוד בבית העלמין בטבריה, ליד חותנו.

תורתו כונסה בספר אהלי יעקב. זהו ספר שמסודר, כדרכם של ספרי חסידות, על פרשיות השבוע, ומכיל דברי תורה שנאמרו בשעת עריכת השולחן בשבתות ובימי מועד וזיכרון. אף על פי שסידורו החיצוני נראה כשאר ספרי חסידות רגילים, הרי שמבחינת תוכנו בולט ייחודו של הספר מכמה וכמה בחינות.

### 'אהלי יעקב'

אהלי יעקב הוא ספר תורותיו של האדמו"ר ר' יעקב מהוסיאטין. בספר נדפסו דברי תורה שאמר על שולחנו בשנות ישיבתו בארץ ישראל, בין השנים תרצ"ז-תשי"ז, ושאותם רשם בפנקסיו. הדברים שבפנקסים לא היו מסודרים להדפסה, כלשונו בצוואתו: "היו בהם ערכובים וטשטושים, כי כתבתים רק לזכרון ובחפזון ולא היה לי פנאי לתקנם ולסדרם". מאידך גיסא, מעיד ר' מאיר גרוזמן, שהכנת דברי התורה וכתבתם נעשתה בתשומת לב לא מבוטלת. האדמו"ר היה מסתגר בחדרו בערב שבת אחר חצות, אחרי הטבילה במקווה, כדי להכין את דברי התורה שיאמר בשבת, והיה מעלה אותם על הכתב בפנקסו, ושב ומתקן אותם במוצאי שבת - בעקבות מה שנשתנה ונתחדש לו תוך כדי אמירתם. החיבור הותקן לדפוס ויצא לאור אחרי מותו, בהנחיית בנו, האדמו"ר ר' יצחק, על ידי 'המסדרים', ובראשם שניים מחסידיו הקרובים: ר' שלמה שרייבר ור' קלמן שאול ווילנר זצ"ל.<sup>9</sup>

ייחודו של הספר, כמו של מחברו, הוא באופן בו הוא משלב מסורת וחידוש. מצד אחד, תורות חסידיות מקוריות ועמוקות, ההולכות בנתיב המקובל ומשקפות את ההגות החסידית הקלסית, על פי מורשת בית רוז'ין שמתייחסת בן אחרי בן עד המגיד ממזריטש. מצד שני, יש בהן התייחסות אקטואלית למאורעות השעה, ברוח החסידות הנאמנה. בשונה

9. הספר נדפס בשלוש מהדורות: הראשונה - תל אביב תשכ"ח; השנייה, שיש בה תוספת של תיקוני טעויות ומפתחות - ירושלים תשד"מ; השלישית בעריכה מחודשת - ירושלים תשס"ו. הפניה סתמית בספר זה היא למהדורה השלישית. כרך שני שבו נוספו עוד תורות וכן תורות מבנו האדמו"ר ר' יצחק בשם שיח יצחק, יצא לאור בירושלים תשנ"ז (להלן: אהלי יעקב ב).



מחוגים חסידיים אחרים, שחרגו מן המסורת הקלסית של החסידות בכמה עניינים, נשמרת כאן הנאמנות לדרכה הראשונית של החסידות, מימי המגיד, במלוא רעננותה. דווקא משום כך, מצויה בספר, כמו בדורות הראשונים של החסידות, ערנות גדולה למתרחש, הן ביחס למאורעות שעוברים על עם ישראל, והן ביחס לשינויים שחלו בחברה היהודית ובאקלים הרוחני הסובב. התקופה שבה נאמרו התורות היא בין שנת תרצ"ז - שנת עלייתו לארץ, לבין תשי"ז - שנת פטירתו.<sup>10</sup> זו הייתה תקופה של מאורעות כבירים בחיי האומה, שר' יעקב ראה צורך להתייחס אליהם בדבריו. חיבורנו זה מיוסד כולו על תורותיו שכונסו בספר אהלי יעקב, וכמותו הוא מהווה שילוב של תורות חסידיות עתיקות עם הנהגה מעשית בת זמננו.

### חסידות בתל אביב

חסידים ואוהדיהם, כמו גם מתנגדיהם ומבקריהם, רגילים לקרוא בסיפורי החסידות אודות אהבת ישראל של ר' לוי יצחק מברדיטשב ושאר גדולי החסידות. הסיפורים הללו מספרים על האהבה לעגלון ולפונדקאי, לנער הכפרי ולרוכלת קשת היום שחיו בעיירה היהודית במזרח אירופה. לעתים קרובות, הם נכשלים בניסיון לתרגם את הערכים המסופרים בסיפורים הללו לימינו אלה. נהגי המוניות בתל אביב ובבני ברק אינם נשמעים כעגלונים גליצאיים, והקיבוצניק מן העמק אינו נראה דומה כלל ליהודי שחכר את אחוזת הפריץ בוואהלין. אדמו"רי הוסיאטין לא נפתו אחרי המראה החיצוני, והם המשיכו, בפשטות ובטבעיות, את המסורת החסידית הקלסית אל ההווה, כשהם מיישמים את התורות המסורתיות בהווה המתחדשת, על כל קשייה ואתגריה.

10. יש לציין שבמחצית הראשונה של התקופה לא שימש ר' יעקב כאדמו"ר, אלא כיד ימינו של חמיו, האדמו"ר ר' ישראל. כדרכם של אדמו"רי הוסיאטין, ר' ישראל מיעט מאוד בדיבור, והניח לחתנו לומר את דברי התורה גם בהיותו בחיים.



ס פ ר

# אהלי יעקב

הן המה אמרי קודש על סדר  
הפרשיות מועדים והזמנים אשר  
יצא מפה קדוש אדמו"ר הקוה"ט  
ציס"ע

מוהר"ר רבי יעקב זצוק"ל  
חתנא דבי נשיאה  
הסבא קדישא מוהר"ר ישראל זצוק"ל מהוסיאטין

יוצא לאור ע"י  
בנו האדמו"ר הה"צ  
ר' יצחק פרידמן שליט"א  
החונה בעיר תל אביב יע"א



כמהגם באהבת ישראל, כך מנהגם ביחס לחיבת ארץ ישראל. מאז ניסיון עלייתו של הבעש"ט לארץ, ראו החסידים ערך בעלייה לארץ ובהתיישבות בה. ר' מנחם מנדל מויטבסק, ר' אברהם מקאליסק ור' שמשון משפיטובקה, תלמידיו של המגיד עלו לארץ עם חסידיהם וייסדו בגליל מרכזים לתורה וחסידות. עם התמסדותה של התנועה בגולה, וביותר עם הופעת הציונות, נסוגו חלק ממנהיגי החסידות מתמיכתם ביישוב הארץ.<sup>11</sup> לא כן בבית רוז'ין, כאן נשמרה המסורת ללא רתיעה וללא חרדות. כפי שר' ישראל מרוז'ין עצמו, פעל נמרצות לתמיכה רוחנית וכספית ביושבי הארץ, ובפעולות מעשיות של עלייה, התיישבות ובניין הארץ, כך גם בניו ובניו אחריו המשיכו במסורת זו, לתמוך ביושבי הארץ ולעודד את חסידיהם לעלות ולהתיישב בה. כך למשל, חסידיו של ר' יצחק מבוהוש, אביו של בעל האהלי יעקב, קנו בעידודו אדמות בגליל, עלו לארץ מרומניה וייסדו את המושבה ראש פינה.<sup>12</sup> גם בדור שבין מלחמות העולם, עודדו אדמו"רי בית רוז'ין את חסידיהם לעלות לארץ ולהתיישב בה, ולבסוף אף עלו האדמו"רים בעצמם והתיישבו בתל אביב, בה הקימו מרכזים לתורה וחסידות. כך נהגו הרבי מסדיגורה, הרבי מטשורטקוב, הרבי מהוסיאטין ועוד.<sup>13</sup>

קרבתם של אדמו"רי בית רוז'ין ליישוב החדש, לא נבעה מהשתייכותם לתנועה הציונית, אלא משורש עולמם החסידי. קרבה זו מושרשת בשני ערכי היסוד - אהבת ישראל ואהבת ארץ ישראל, ובמטרותיה היסודיות של תנועת החסידות - לקדש את כל המציאות, לגלות את השכינה בכל מקום, להידבק בה' ולקרב יהודים לתורה ועבודה ככל האפשר.

11. על השינוי ביחסם של גדולי החסידות לעלייה לארץ ישראל עיין י' אלפסי, החסידות ושיבת ציון, תל אביב תשמ"ו, עמ' 7-16.

12. על הרבי מבוהוש ויחסו ליישוב ארץ ישראל ופרשת יישוב ראש פינה, עיין י' קלויזנר, חיבת ציון ברומניה, ירושלים תשי"ח, עמ' 61 ואילך, עמ' 181, 263; י' אלפסי (לעיל, הערה 11), עמ' 31-33, 109-111. חשובה במיוחד עדות בנו, באהלי יעקב, עמ' שפו, שפט.

13. עיין: מ' הלחמי (לעיל, הערה 7), עמ' 7. ולגבי אדמו"רי בית רוז'ין בארץ ראה סדיגורה, שם, עמ' 377 ואילך; בוואן, עמ' 69 ואילך; בוהוש, עמ' 93 ואילך; בית רוז'ין, שם, ב, עמ' 431-464.



מיוחד בין אדמו"רי בית רוז'ין היה ר' יעקב מהוסיאטין, שהצטרף בפועל לתנועה הציונית, כחבר ב'מזרחי' וראה בחברותו בתנועה זו מימוש והגשמה של דרך ההנהגה החסידית.

לאור כל זאת, גדולה האכזבה מכך שהספר אהלי יעקב לא התקבל בקהל ולא התפרסם כראוי לו. קרוב לוודאי, שהסיבה לכך אין לה ולא כלום עם ערכו של הספר, אלא עם תהליכים חברתיים ותרבותיים. לציבור הכללי אין נגישות לספרי חסידות שאינם שייכים לסוגים הפופולריים: סיפורי מעשיות או מימרות שנונות. בציבור החרדי גבר, בעיקר אחרי השואה, כוחן של חסידויות מזרמים אחרים, אשר דרכו של הרבי מהוסיאטין אינה דרכן, ואילו בציבור הציוני-דתי, שהוא קהל היעד הטבעי של תורת בית הוסיאטין, עסקו בעיקר בהגותו של הראי"ה קוק או הרי"ד סולובייצ'יק, שהם הוגים השייכים באופן מובהק למחנה הציונות הדתית. הספרות החסידית המקורית לא הייתה חלק מ'מדף הספרים' של הקהילה הציונית הדתית. התעוררות מאוחרת של לימוד חסידות לא באה מן הכיוון הציוני דווקא, אלא בהשפעת חוגים חרדיים, חוקרים אקדמיים, או נהייה אחרי הפן המיסטי והרגשי, בעידן הבתר-רציונלי והפוסט-מודרני. אלו ואלו לא מצאו עניין מיוחד באהלי יעקב.

מטרתו של חיבורנו זה להתחיל בתיקון עוולה זו, לחשוף את המרגלית הטובה הזאת ולשבצה במקומה הראוי.

## עם הספר

מטרת ספר זה היא לערוך היכרות ראשונית עם תורתו של האדמו"ר בעל אהלי יעקב. ספר זה מבוסס כולו על הספר אהלי יעקב ואינו מסתייע בשמועות ובתורות שבעל פה, שמטבע הדברים אמינותם לקויה, יחסית לחיבור שנכתב על ידי בעל הדבר עצמו. בעצם, יכול כול קורא משכיל ללמוד את תורת האדמו"ר מספריו, ואין הוא נזקק לתיווכנו. אולם עובדה היא, שהספר אינו ידוע בקהל הרחב, וכפי שהוסבר לעיל, זו החמצה גדולה המצריכה תיקון. זאת ועוד, כיום, כבר לא די בהסבת תשומת הלב לספר ולתוכנו, ויש צורך לגשר על הפער שבינו לבין קהל הקוראים. הספר כתוב במתכונת החסידית המקובלת, של תורות ודרשות לפרשיות השבוע ולמועדים, והמעייין מתקשה להתרשם מהמשנה הסדורה של המחבר, באשר היא פזורה בין הפרשיות ואינה סדורה לפי נושאים.



תקוותי היא שחיבור זה יועיל לשפר את הנגישות של תורת האהלי יעקב לציבור. ספר זה ישמש כעין שער ומבוא, מכיוון שסידור התורות על פי סדר נושאים ודברי הפירוש והקישור יקלו על המעיינים להתוודע לראשונה לר' יעקב ולספרו, ומתוך כך תתעורר התעניינות לחזור אל המקור הראשוני עצמו.

### לדרך החיבור

ביקשתי להציג במידת האפשר את דברי האדמו"ר עצמו ולמעט בדברים הסובבים ועוטרים את דבריו. לפיכך, שובצו בספר פסקות רבות ורחבות מתוך האהלי יעקב. חלקים נכבדים מספרו כתובים בעברית קולחת ובהירה, ואינם זוקקים תוספת פירוש. ראיתי את תפקידי בעיקר בסידור המאמרים לפי נושאים, בדברי קישור ובהסברים מעטים הנחוצים להבנת הקטעים המסובכים או הדורשים התמצאות במקורות אחרים. מובן, שבעצם מעשה הסידור וברירת המקורות, יש השפעה של עמדת המסדר והעורך על עיצוב דמותו של המחבר, ואי-אפשר להימנע מכך. אין לי אלא להתפלל לחונן לאדם דעת, שישמרני מכול מכשול וטעות ולא אשגה בהבנת דברי המחבר והצעתם בפני הלומדים. בכל אופן, ריבוי הציטוטים מן המקור והאפשרות שקיימת בפני כל מעיין לחזור אל האהלי יעקב וללמוד הדברים במקורם, יש בהם כדי לוודא שהסטיות מכוונתו לא תהיינה גדולות מדי.

בהעתקת האהלי יעקב הרשיתי לעצמי לפתוח ראשי תיבות, ולהוסיף מילות ביאור בתוך סוגריים מרובעים. הסוגריים העגולים מופיעים במקור באהלי יעקב.

השער הראשון מוקדש להיכרות עם שורשיו ועם מקורות יניקתו של ר' יעקב, מתוך עיון בתורות ובמעשים שסיפר אודות אבותיו ואבות אבותיו למעלה בקודש, עד ראשה של השושלת - רבי דב בער, המגיד ממזריטש.

השער השני מוקדש להגות החסידית, ובו מוצגות התורות בתחום האמונות והדעות, מידות והנהגה, סדורות לפי נושאים עיוניים.

השער השלישי מוקדש להנהגתו המעשית. בו נלקטו התורות העוסקות בהדרכה לחסידיו, תורות שבהן פירש את המאורעות



ההיסטוריים והתהליכים החברתיים והציבוריים שהתרחשו בזמנו, ובהן לימד את החסידים כיצד להגיב וכיצד לנהוג בתהפוכות הדור והשעה.

שלושת השערים קשורים זה לזה בקשר הדוק. השורשים שבשער הראשון הם המקור להגות שבשער השני. אלו ואלו הם היסוד שעליו מבוססת גישתו של ר' יעקב לכל המתרחש בזמנו, גישה המתוארת בשער השלישי.

אופן הצעת תורתו של האהלי יעקב בחיבורנו זה חוטא לסגנונם המקורי של דבריו בעצם סידורו. בעוד שבחיבור מסודרים רעיונותיו על פי סדר נושאים מובנה ושיטתי, הרי שבאהלי יעקב הרעיונות משובצים בדרשות לפרשות השבוע ולימי מועד וזיכרון. כך נעלם בספרנו כמעט לחלוטין הממד הפרשני והדרשני של הספר המקורי. כדי לכפר במעט על החיסרון הזה ולהסב את תשומת הלב של הקוראים לכך שהאהלי יעקב מייצג גם דרך ייחודית במדרש ובפרשנות, ייחדנו נספח העוסק בדרכי לימוד התורה של המחבר. הנספח מופיע בסוף הספר וקרוי 'תורה ותפילה'. הטעם לכך שהחלק העוסק בדרכי הלימוד כולל בכותרתו גם 'תפילה', יתבאר בפירוט בנספח עצמו.

## דברי תודה

לאבי מורי, ר' שמשון ב"ר שלמה ברנדס ז"ל, בן הוסיאטין, שממנו עיקר הבנתי והשגתי את מהותה של חסידות רוז'ינאית בכלל, וחסידות הוסיאטין בפרט. כידוע, עיקר לימוד החסידות אינו מספרים ומסיפורים, אלא בנקודה פנימית שבנפש, שאין לומדים אותה אלא איש מפי איש, בן מאב ותלמיד מרב, ורק בדרך של "מבין מדעתו".

לרב ישעיהו הדרי שליט"א, ראש ישיבת הכותל, שפתח בפני שערי לימוד תורת החסידות בשנות לימודי בישיבת הכותל.

לרבי ישראל פרידמן בן שלום שליט"א, אחיין של בעל אהלי יעקב, ניין ונכד לאדמו"רי בית רוז'ין, בענף הבוהושי, שהקדיש מזמנו לקריאה מדוקדקת של כל הספר, וחיזק את ידי, בהערות מפורטות שבכתב ובשיחות בעל פה.

לפרופ' דוד אסף, הי"ו, היסטוריון דייקן, מחבר המונוגרפיה המקיפה דרך המלכות על ר' ישראל מרוז'ין, שהואיל בטובו לעבור על כל הספר, עודדני לפרסמו והצילני משגיאות בהערותיו המלומדות.



לחברי מערכת 'תבונות' על העריכה המדוקדקת והבאת הספר לדפוס  
במתכונת נאה ומכובדת.  
זכות רבנו תעמוד לכולם על שותפותם במלאכת הקודש.



## שער ראשון

### נצר משורשיו

#### א. שושלת רוז'ין ובית הוסיאטין

אי-אפשר לגשת לתיאור דמותו ותורתו של ר' יעקב, מבלי לסקור קודם לכן את השושלת שהוא מתייחס אליה, עד הראשון שבה, המגיד ממזריטש, תלמידו של הבעש"ט שהפך את השיטה החסידית לתנועה עממית רחבה. ר' יעקב עצמו מרבה להסתמך על תורתם של אבותיו, ובעיקר הוא מרבה לספר אודותיהם בימי השנה - היארצייט, שהם ימי ההילולה. הסיפורים הללו נועדו לעורר את הלבבות לאמונה וליראת שמים, והם גם משמשים אותו כדי להציג את היסודות הרוחניים והרעיוניים שקיבל מאבותיו-רבותיו, באשר הוא רואה עצמו מצוה להמשיך ללכת בדרכם.

חסידים אינם היסטוריונים. גם אם העובדות ההיסטוריות ידועות להם לאשורן, אין הם רואים את תפקידם לתעד עובדות וקורות חיים של אבותיהם ורבותיהם באופן שבו היסטוריונים עושים זאת. תפקידו של הסיפור החסידי הוא לתאר את דמותו של הצדיק כדמות מופת, כך שיוכלו החסידים לילך לאורה ולהתבשם מניחוחותיה:

עיקר הכוונה והתכלית של כל זה צריך להיות: 'לפני ה' תטהרו' (ג' בחשוון תשי"ג, עמ' כ).

הסיפורים אודות הצדיקים נחשבים לתורה ממש ולכן גם אפשר לחזור עליהם ולספרם מדי שנה בשנה. גם באהלי יעקב יש סיפורים שחוזרים על עצמם, לפעמים בשינויים מעטים בלבד, והרי הם כסיפורי התנ"ך ואגדות חז"ל, שחוזרים עליהם ולומדים אותם פעם אחר פעם:

ספורים מצדיקים בכלל, ובפרט מהרוזיני ז"ל מסוגלים לאמונה, ליראת שמים ולטהרת הנפש. מובן שאי אפשר לספר דברים חדשים מצדיקים שאינם עוד בחיים חיותם - אולם אלה אינם מתישנים. אני מסיים תנ"ך בכל שנה ושנה - והספורים על אלישע למשל - בכל



קראי אותם - חדשים המה לי (ג' בחשוון תשי"א, עמ' יד).<sup>1</sup>

אף אנו נלך בדרכו של המחבר ונעתיק את המעשים האופייניים שבהם בחר לתאר את אבותיו בדברו עליהם. הבחירה שבחר במעשים אלו מתוך מכלול הפרטים הביוגרפיים וההיסטוריים מורה שהוא ראה בהם מקורות לדרך ההנהגה ועבודת ה', זו הפרטית שלו וזו שבה ביקש להדריך את המסתופפים בצלו. כאמור, הסיפור החסידי אינו אלא אמצעי ללימוד תורה ומעשים טובים. בפרקים הבאים ישמשו אותנו הסיפורים אודות גדולי הדורות הקודמים, כפי שסופרו מפיו, מקור להבנת היסודות של שיטתו הרוחנית, אותה נפרט בשערים ובפרקים הבאים.

מנהג אבותינו תורה היא (מנחות כ ע"ב תוד"ה נפסל). כשם שהתורה מקשרת את ישראל אל שרשם, כך מנהג אבותינו מקשר את האדם מישראל אל המסורה, אל השורש (ט"ו בשבט תשי"ב, עמ' קצא).

כאמור, ר' יעקב הוא ניין של ר' ישראל מרוז'ין, נכד בנו ר' שלום יוסף, הוא נשא לאישה נינה של ר' ישראל, נכדת בנו ר' מרדכי שרגא מהוסיאטין. אף על פי שבמוצאו הוא שייך לבית בוהוש, מכיוון שנתמנה לאדמו"ר מהוסיאטין במקום חמיו, הוא קרוי על שמה של חסידות הוסיאטין. בכל אופן, משני הצדדים - גם מצד אביו וגם מצד חמיו, הוא דור שביעי בשושלת המתחילה במגיד ממזריטש.

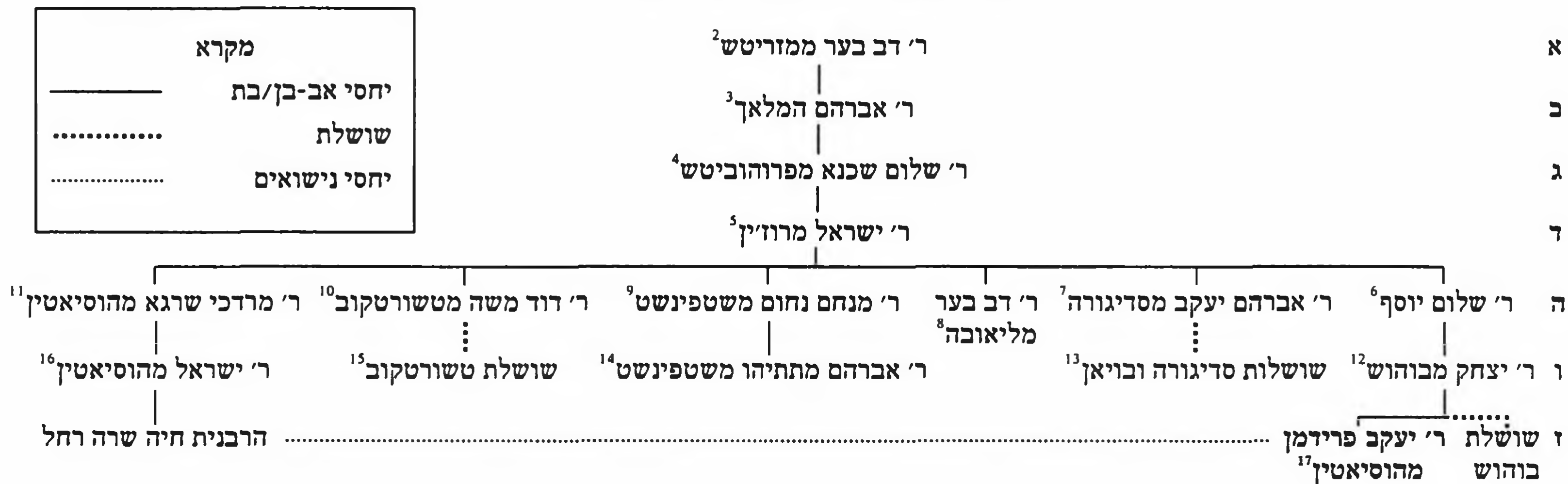
הקרבה והרעות ששררו בין האחים ובני הדודים במשפחת בית רוז'ין, וגם הקרבה הרעיונית שבין החסידויות לבית רוז'ין, אפשרו את הקשר ההדוק בין הבתים והמשפחות, ואת תחושת ההשתייכות המלאה של כל הענפים לאותו אילן מקורי, ששורשיו במזריטש וגזעו ברוז'ין.

עיקר דבריו של ר' יעקב אודות אבותיו נאמרו בימי ההילולה של הצדיקים, ובראשם: המגיד ממזריטש בי"ט בכסלו, ר' ישראל מרוז'ין בג' בחשוון, אביו ר' יצחק מבוהוש בי' באלול, וחמיו, שהיה מורו וקודמו בהנהגה, ר' ישראל מהוסיאטין, בכ"ט בכסלו.

1. המהדירים מציינים במבוא, שקטעי דרשות חוזרים בשנים שונות. לפעמים לא הדפיסו את הכפילויות, ולפעמים שילבו תוספות שנמצאו באחת החזרות לדרשה קודמת. נמצא שבידינו לעתים תורות וסיפורים מעובדים ושונים במקצת מכפי שיצאו מתחת קולמוסו של המחבר.



## סדר הדורות בשושלת הרוז'ינאית



2. המגיד ממזריטש, 'המגיד הגדול' - גדול תלמידיו של הבעש"ט, ממשיכו בהנהגה ומפיץ תורת החסידות. נפטר בתקל"ג (1773).
3. בנו של המגיד - ת"ק-תקל"ו (1740-1776). תורתו נלקטה בספר חסד לאברהם.
4. בנו של ר' אברהם המלאך - תק"ל-תקס"ג (1770-1802). תורתו נלקטה לאחרונה בספר משמיע שלום, ירושלים תשנ"ה.
5. תקנ"ז-תרנ"א (1796-1850). 'הסבא קדישא מרוז'ין' - בו מתחילה שושלת בית רוז'ין.
6. תקע"ג-תרי"א (1813-1851). שימש כממלא מקום של אביו במשך זמן קצר מכיוון שנפטר חודשים ספורים אחרי מות אביו.
7. תק"פ-תרמ"ג (1819-1883).
8. תקפ"א או תקפ"ב-תרל"ו (1822-1876). היחיד מבין הבנים שעזב את דרך האדמו"רות ולא העמיד שושלת.
9. תקפ"ג-תרכ"ט (1823-1868).

10. תקפ"ז-תרס"ד (1827-1903). תורותיו נלקטו בספר דברי דוד.
11. תקצ"ד-תרנ"ד (1834-1894).
12. תקצ"ה-תרנ"ו (1835-1896).
13. שני בניו של ר' אברהם יעקב מסדיגורה חילקו ביניהם את ההנהגה. ר' ישראל המשיך את ההנהגה בסדיגורה, ור' יצחק עבר לכויאן.
14. נפטר בתרצ"ג. לאחר שנים הועלו עצמותיו לארץ והוא נטמן בבית העלמין בנחלת יצחק, בגבול תל אביב-גבעתיים. קברו הפך בשנים האחרונות לאתר עלייה להמונים.
15. בנו ר' ישראל עבר לוינה אחרי מלחמת העולם הראשונה, בניו עלו לארץ ונהגו אדמו"רות בתל אביב.
16. עלה לארץ עם חתנו ר' יעקב בשנת תרצ"ז והתיישב בתל אביב.
17. הוא נשוא ספרנו, מחבר אהלי יעקב.



דור ראשון: המגיד ממזריטש - י"ט בכסלו<sup>18</sup>

ר' יעקב אינו עוסק בחידושי תורתו של המגיד ממזריטש, אלא בעיקר בחידושי הנהגתו.<sup>19</sup> הוא נותן שני טעמים לדבר:

תלמידו ר' זאב [וולף] מו"טאמיר ז"ל כותב בספרו 'אור המאיר' פרשת צו: כמה פעמים ראו עיני ולא זר כשפתח פיו לדבר דברי תורה היה נראה, כאילו אינו בזה העולם כלל, ושכינה מדברת מתוך גרונו. מזה אפשר להבין משום מה היה קשה כל כך לכתוב מאמרו באותה צורה בה יצאו מפי קדשו מאמרו בחכמת האמת. עמוקים מהיות מובנים לכל, היו צריכים להצטמצם ולעבור דרך צינורות תלמידיו הקדושים ובלבוש אחר, כדי להקל הבנתם

(י"ט בכסלו תשי"ב, עמ' פו).<sup>20</sup>

ההסבר הראשון המוצע לאי-פרסום תורתו של המגיד הוא גובהה ועומקה.<sup>21</sup> אולם, דווקא ההסבר השני שייך להבנת מהותה של ההנהגה החסידית אשר הסיטה את המוקד מן הלמדנות, מן החריפות ומן הגאונות בתורה:

חוץ מרוממות אישיותו וגודל מדרגת קדושתו היה בפשיטות גאון בנגלה ובנסתר. בנגלה היה חבירו של פני יהושע, וגאונותו בנסתר מתבררת מתוך דברי תלמידו המגיד מקוז'ניץ: בטרם שנסע אל המגיד הגדול למד ח' מאות ספרי קבלה. ואחר כל זה כשבא אל

18. בזכות הפופולריות של תנועת חב"ד, מוכר כיום י"ט בכסלו בציבור הרחב יותר כיום יציאתו של בעל התניא מכלאו. אבל מעמדו של יום זה בחסידות קדם עוד למאורע זה, והוא היה יום ההילולה של המגיד. עיין: אהלי יעקב לי"ט בכסלו.

19. אם כי פה ושם הזכיר גם מתורותיו של המגיד, אבל לא עסק בכך ביום ההילולה. לרשימת התורות שהובאו מהמגיד עיין במפתח בסוף אהלי יעקב בערכו.

20. עיין עוד באהלי יעקב לי"ט בכסלו תשי"ג, עמ' פח, על הקושי בכתיבת תורתו של המגיד.

21. עיין גם בכ"ט בכסלו תשי"ג, עמ' קיז. הטעם המובא בספר אור תורה: "יש מדרגה גבוהה שעליה אי אפשר להצטמצם לבחינת הדבור, והיו צדיקים שלפי מהותם ואופים לא היו מסוגלים לרדת ממדרגתם, מן ההר אל העם".



המגיד הקדוש ראה שלא התחיל עדיין ללמוד מאומה.<sup>22</sup> אכן מי שראה את המגיד הגדול והתקרב אליו כבר הבין שההשתלמות בבקיות ובחריפות אינה העיקר. המגיד היה מורה לתלמידיו את הדרך איך להתקשר על ידי התורה הקדושה בחי העולמים (י"ט בכסלו תשי"ד, עמ' פט-צ).

יש להרחיב מעט בהבנת עמדתו של ר' יעקב. הלוא יכול היה להביא תורות שנשתיירו מהמגיד ונקבצו בספרים,<sup>23</sup> אולם הוא נמנע מלהתמקד בכך במכוון, וטעמו ונימוקו עמו. הוא מבקש בזאת להראות דרך, כיצד יש לברר מקחו של צדיק חסידי.

אם יאמר לי אדם: הייתי רוצה לראות חידושי תורה מאת המגיד ז"ל, שיתנו לי מושג מגודל מהותו ומגובה מדרגתו, איפה אמצאם? אני אשיב לו: ר' מנדלי ויטבסקר, הרבי ר' שמלקי ניקלסבורג, ר' אהרן קרלינר, הרבי ר' אלימלך ואחיו ר' זוסיה, המגיד מקוזניץ, הרב מברדיצב, הרב בעל התניא<sup>24</sup> כו', הם הם חידושי תורתו של המגיד. כל אחד מתלמידיו היה תורה (י"ט בכסלו תשי"ב, עמ' פו).

אחת מן הנקודות שבה תפסו המתנגדים את החסידים הייתה עמדתם של החסידים נגד העמדת לימוד התורה במקום המרכזי של עבודת השם. עוד נראה להלן<sup>25</sup> שר' יעקב עצמו מסביר את ייחודה של החסידות בהסתת המוקד מלימוד תורה לעבודה ותפילה. אולם הטעות של המבקרים הייתה שהם סברו שהחסידים ורבותיהם נטשו לגמרי את לימוד התורה. העובדה שהלמדנות לא הוצבה בראש ההיררכיה הערכית ובחזית הדרישות החינוכיות, עוררה שתי התנגדויות: ראשית, באמת ניתן מקום ומעמד גם ליהודים פשוטים שאינם גדולים בתורה והלמדנים המתנגדים לא יכלו

22. מקור לשמועה הזאת מביא ר' יעקב מ"ספר תולדות אדם ברמזי חנוכה מהרב הצדיק ר' יהושע ז"ל מאוסטרובה בנו של הרה"ק ר' שלמה מלנטשנע, תלמידו של החוזה מלובלין והיהודי הקדוש מפרשיסחא ז"ל.

23. ואף עשה כך פעמים בודדות (כמפורט במפתח בערכו בסוף האהלי יעקב, ראה לעיל הערה 19).

24. ר' מנחם מנדל מויטבסק, ר' שמואל שמעלקי מניקולשבורג, ר' אהרן הגדול מקרלין, ר' אלימלך מליז'נסק, אחיו ר' זושא מהניפולי, ר' ישראל המגיד מקוזניץ, ר' שניאור זלמן מלאדי. עיין אודותם ברשימת החכמים שבסוף הספר.

25. עיין בנספח 'תורה ותפילה', להלן עמ' 265.



לעכל את התופעה הזאת. שנית, וזו התופעה החמורה יותר, מנהיגי החסידות לא טרחו להתפאר בידיעותיהם בתורה, ומשום כך נחשדו שהם אכן דלים בידיעת התורה שלהם. עד היכן הדברים מגיעים? עד לעלילה שהופצה כנגד ר' ישראל מרוז'ין, שלא ידע קרוא וכתוב.<sup>26</sup>

אולם, המציאות היא שבעולם החסידי צמחו גדולי תורה רבים ואדמ"ורים רבים נודעו בגדולתם בתורה, הניכרת גם בחיבוריהם בהלכה ובאגדה, בנגלה ובנסתר. אלא שבעיני גדולי החסידות, לא זו היא המעלה העליונה של הצדיק החסידי, ולא בכך יש לפארו.

גדולתם של תלמידי המגיד בתורה אינה מוטלת כלל בספק, יצירתם התורנית מונחת גלויה לעין כול: חיבוריו של בעל התניא בנגלה ובחסידות, פירושי התלמוד של ר' פנחס הורוביץ, בעל ההפלאה והמקנה, ספרי החסידות שפרסמו התלמידים: קדושת לוי מאת ר' לוי יצחק מברדיטשב, נועם אלימלך מאת ר' אלימלך מליז'נסק, ועוד רבים. לא ייתכן שחבורת ענקי רוח זו הסתופפה בצלו של אדם שמעלתו הייתה פחותה משלהם. אם הם מעידים על גדולתו של המגיד בהתפעלות שכזו, מי יכול להכחיש זאת? אולם לא בזה עיקר עניינו של ר' יעקב. לדעתו, יש לשים את הדגש על הגדולה בהנהגה ולא על הגדולה בתורה.

להבנת העניין נחוץ הסבר היסטורי המבאר את תפקידה של החסידות בעת הופעתה בעולם:

המגיד הגדול תלמידו של הבעש"ט הטיל על תלמידיו מאורות בעולם, את התפקיד לרדת אל המוני העם ולקרב גם את הרחוקים ולהדליק בלבביהם את אור האמונה, ולהכניס את המרגישים עצמם עומדים בחוץ אל הקודש פנימה. ועל ידי זה הציל את נשמת האומה מסכנת הכליון שאיימה עליה אז משני צדדים: א. מצד האויר הרע שהשאירו הפרנקיסטים. ב. ומצד ההשכלה הברלינית, שמטרתה היתה הטמיעה הגמורה (י"ט בכסלו תשי"ד, עמ' צ'<sup>27</sup>).

26. ד' אסף ליקט מקורות רבים שחזרו על הטענה הזאת (דרך המלכות, ירושלים תשנ"ז, עמ' 86-90).

27. וכן תשי"ג, עמ' פח.



במחצית השנייה של המאה השמונה עשרה, הייתה היהדות הנאמנה נתונה במצר בין שתי תנועות שאיימו על יציבותה ושלוותה הרוחנית. האחת היא התנועה הפרנקיסטית, מספיחי השבתאות שזעזעה את כל הגולה כולה כמאה שנה קודם לכן. התנועה הפרנקיסטית פרוחה באותם מחוזות שבהם הופיעו הבעש"ט ותלמידיו והתמודדו נגדה. השנייה היא תנועת ההשכלה, שמוצאה מגרמניה ואף היא החלה להשפיע על יהודי מזרח אירופה בימים ההם. לדעתו של ר' יעקב, קיים קשר ישיר בין התופעות האלה לבין צמיחת החסידות.<sup>28</sup>

דרך המאבק של הבעש"ט ותלמידיו בתנועות הללו הייתה דרך של הפצת אור לרבים.

במדרש רבה לפרשת השבוע (פרשת נח) איתא: למה אברהם (אבינו) דומה? לאוהבו של מלך, שראה את המלך מהלך במבואות האפלות, הציץ אוהבו והתחיל מאיר עליו דרך החלון, כדי שיכירוהו העוברים והשבים שם. אברהם אבינו לא הסתפק באור הקדושה שהיה מאיר בבית מדרשם של שם ועבר, אלא התאמץ להביא את האור גם במבואות האפלים. זו היתה גם כן שאיפתו ועבודתו של המגיד הגדול ממזריטש ז"ל, הוא לא הסתפק באור הקדושה שהיה מאיר בבתי כנסיות ובבתי מדרשות. הוא יצר את תנועת החסידות והעמיד תלמידים קדושי עליון והכניס על ידם את אור האמונה והקדושה גם במבואות האפלים, כדי שתורגש גם שם נוכחותו של מלך עולמים (ג' בחשוון תשי"ג, עמ' יט-כ).<sup>29</sup>

28. המחקר היסודי בעניין התנועה הפרנקיסטית והחסידות הוא חיבורו של מ' בלבן. ראה: מ' בלבן, לתולדות התנועה הפראנקית, תל אביב תרצ"ד, א, עמ' 67 ואילך; ב, עמ' 295 ואילך. באשר ליחס בין ראשית החסידות וההשכלה, קשה לשער שהמגיד הגיב ישירות להשכלה הברלינית או אפילו שהכיר אותה. אולם מבחינת תפקידה ההיסטורי, אין ספק שהחסידות עמדה כנגד רוחות ההשכלה המנשבות ברחוב היהודי במזרח אירופה. התופעות העיקריות שאפשרו את פריצת גבולות היהדות ה"תמימה" וה"נאמנה", ובישרו את חדירתה של ההשכלה והחילון, בוודאי היו קיימות כבר בזמנו של המגיד. הדמות המפורסמת ביותר המקשרת את ראשית החסידות עם ההשכלה היא זו של שלמה מיימון, המתאר באוטוביוגרפיה שלו את התקשרותו בצעירותו עם המגיד ובית מדרשו. ראה: ש' דובנוב, תולדות החסידות, תל אביב תשכ"ד, עמ' 70-71, 82-86.

29. ועיין בפרשת ויצא תרח"צ, עמ' סג, כיצד פעל המגיד כשנדרש ללמד אדם להתפלל.



ר' יעקב מחשיב את המגיד ממזריטש ל"יוצר תנועת החסידות". אמנם ידוע, שהחסידות קרויה על שמו של רבו של המגיד, הבעל שם טוב, אלא שר' יעקב אינו מדבר על חידושה של הדרך הרוחנית, שהיא אכן פעולתו של הבעש"ט, אלא על "יצירת תנועה". הבעש"ט לא היה מחולל התנועה ולא פעל בצורה שיטתית על מנת להפוך את דרכו לתנועה ציבורית רחבה. היה זה המגיד שליכד סביבו את תלמידי הבעש"ט וחבורת תלמידים, גדולי עולם, ועודד אותם לצאת ולהפיץ את תורת החסידות כדרך הנהגה לרבים:

ממרכז מזריטש הסתעפו כל מרכזי החסידות. מה חידשה חסידות בעש"ט ותלמידו ממלא מקומו המגיד הגדול ז"ל? עי' רש"י (ויצא ל' כ"ה): 'והיה בית יעקב אש ובית יוסף להבה. אש בלא להבה אינו שולט למרחוק'. החסידות מלפנים היתה בבחינת אש. האור וההתלהבות נשארו בבתי כנסיות ובבתי מדרשות - לאלה בשוק לא חדרו. [ואילון] החסידות של הבעש"ט והמגיד ז"ל שלטה למרחוק: בחינת להבה (י"ט בכסלו [מוצש"ק - אחר הבדלה], עמ' צב).

שיטת ההנהגה של הלמדנים המתנגדים התבצרה כנגד הרוחות החדשות והמסוכנות בתוך בתי המדרש ובתי הכנסת והפקירה את הרחוב ואת השוק, את יהודי העיירה והכפר, לאיומים הרוחניים. מי שלא זכה להצטרף לחוג העילית של לומדי התורה נותר חשוף ומעורער. לא רק היחידים, גם הקהילות נחלשו מאוד. 'ועד ארבע ארצות' התפרק ועמו האוטונומיה והעצמה של השלטון היהודי בפולין. בידי הקהילות וההנהגה המסורתית לא היה מענה הולם לאתגרי התקופה.

עד ימיהם של הבעש"ט והמגיד נחשבה 'חסידות' לדרך ליחידי סגולה המבקשים לעלות במעלות הקדושה והיראה. חידושה של ההנהגה הבעש"טית היה בפנייה לציבור הרחב ובראיית החסידות כדרך לרבים. בעוד שהבעש"ט התווה את הדרך, היה זה המגיד שפעל להפיכת הרעיונות לתנועה ציבורית מקיפה. ר' יעקב ראה עצמו ממשיך הדרך הזאת.

תפקידו להאיר את נשמות ישראל... באור הקדושה ולהטיבן, ...בתחילה התקרב אל התועים מני דרך ויחם את לבביהם בחבתו



ובטובו והלהיב את ניצוצי הקדושה שבהם וההטבה ממילא באה.  
וזוהי גם שיטתנו אנו (כ"ט בכסלו תש"ט, עמ' קכ<sup>30</sup>).

דור שני: ר' אברהם 'המלאך' - י"ב בתשרי

ר' אברהם, בנו של המגיד וממשיך תורתו, לא המשיך את דרכו של אביו בהנהגת התלמידים, מכיוון שהיה פרוש מן הבריות ומתבודד עם אלוהים. בשל תכונתו זו זכה לתוארו 'המלאך'. הוא נפטר בגיל צעיר בשנת תקל"ח. עם מותו, הפקידה זוגתו הרבנית גיטל את שני בניהם היתומים אצל ר' שלמה מקרלין כדי שיתחנכו בביתו והיא עצמה עלתה לארץ ישראל. הבן האחד, ר' ישראל חיים, נשא לאישה את בתו של ר' שלמה מקרלין, והבן השני, שלום, היה לחתן בבית טשרנוביל ופתח בדרך הנהגה חדשה שפותחה אחר כך על ידי בנו, ר' ישראל מרוז'ין.<sup>31</sup> על חשיבות תורתו של רבי אברהם בעיני תלמידי המגיד למד ר' יעקב ממכתב של בעל התניא:

מאמרי בחסידות הם אמרי פי קדשו של רבנו ממזריטש זלה"ה ובנו נ"ע (י"ט בכסלו תשי"ב, עמ' פו).<sup>32</sup>

העובדה שגדול המעמיקים בהגות החסידית, בעל משנת חב"ד, ר' שניאור זלמן מלאדי, תולה את תורתו בחסידות בר' אברהם המלאך שייכת לסוג הראיות שהוזכרו לעיל לגדולתם של אישי בית מזריטש. לא נשתייר הרבה מתורתו של המלאך עצמו,<sup>33</sup> אולם אחרי עדות כזאת מפי בעל התניא לא נותר עוד ספק בחשיבותו וגדולתו. אמנם, לא מצאתי מובאות מתורתו של המלאך באהלי יעקב, ואף ביום ההילולה קיצר ולא הביא אלא את תמצית קורות חייו. כפי הנראה, המחבר משמר את מעמדו הנסתר של המלאך, וכפי שסבור היה שעיקר חידושו של המגיד לא היה בתורותיו אלא בהנהגתו, כך באשר למלאך. מכיוון שסבר שעיקר עניינו

30. ועיין עוד במדבר תרח"צ, עמ' שפד-שפה.

31. ראה: י"ב בתשרי, עמ' תקב.

32. מסורת חסידית ידועה היא, שהמלאך ובעל התניא למדו יחדיו, בהמלצתו ובעידודו של המגיד. המלאך לימד את בעל התניא נסתר וחסידות, ובעל התניא לימד את רבי אברהם נגלה - ש"ס ופוסקים. עיין גם: אהלי יעקב ב, י"ט בכסלו.

33. תורתו נלקטה בספר חסד לאברהם, טשרנובין שנת 'תורה', ובמהדורה מתוקנת, ירושלים תשנ"ה.



בסתרי תורה ולא בהנהגה הנגלית לא מצא להם מקום בספר של תורות והנהגות המיועד לרבים. ואולי לכך התכוון רבי מאיר מפרימשלאן שאמר "שכל ביאתו של המלאך הקדוש זקינו של הרבי הקדוש מרוזין לעולם השפל הזה, היה כדי להוריד מעולם האצילות לעולם התחתון הזה את נשמת נכדו הקדוש מרוזין".<sup>34</sup>

### דור שלישי: ר' שלום מפרוהוביטש - י"ג בתשרי

בנו של רבי אברהם המלאך, התייתם מאביו כשהיה בן שמונה וגדל יחד עם אחיו בביתו של ר' שלמה מקרלין.<sup>35</sup> נשא לאישה את מרת חוה'לי, נכדתו של ר' נחום מטשרנוביל, ועבר להתגורר בטשרנוביל.<sup>36</sup> מתוך סיפוריו של בנו, ר' ישראל, ניתן להבין שר' שלום הוא המקור לחלק מן ההנהגות שהתפרסמו לאחר מכן כהנהגות של בית רוזין. הנהגתו הייתה יוצאת דופן ולא הובנה על ידי חלק מבני דורו. גם הוא, כאביו, נפטר בגיל צעיר - בהיותו בן ל"ג שנים.

שלושת הסיפורים הבאים, אותם סיפר ר' יעקב בהילולה של ר' שלום מפרוהוביטש, הם סיפורי מפתח לעולמה של חסידות רוזין כולה. שני הסיפורים הראשונים עוסקים בבחינת הדעת והדרך של הופעת האלוהים בעולם, והסיפור השלישי עוסק בהנהגת עם ישראל. יש לשים לב לכך שהסיפורים החסידיים לבושים במלבוש חיצוני של סיפורי מופת. חלק מהם אפילו נראים כהתפארות יתרה, וכסיפורי שבחים שנועדו לרומם מעלתו של הרבי עליו סופרו, הוא וצאצאיו וחסידיו. אולם מאחורי לבוש התפארת מסתתר מרכיב משמעותי להבנת דמותו הרוחנית של האדמו"ר נשוא הסיפור. כאשר הוא מספר את הסיפורים הללו אין מטרתו רק להלהיב את לבות חסידיו להערצת אבותיו, מטרתו היא לברר את הנקודות המהותיות בהנהגה החסידית שלהם, שהיא בעצם הדרך אותה התוו גם לו ולחסידיו ללכת בה.<sup>37</sup>

34. שיח יצחק (האדמו"ר ר' יצחק פרידמן מהוסיאטין, בנו של ר' יעקב), ג' בחשוון, עמ' טו.

35. י"ב בתשרי, עמ' תקב.

36. לך לך תש"ה, עמ' לא. שם מפורט סיפור ההשתדכות בין ר' שלום לבין בית טשרנוביל.

37. על אודות דעתו של ר' יעקב בעניין סיפורי מופתים, עיין להלן עמ' 53.



שני הסיפורים הראשונים מיועדים להבהיר את השוני בין הנהגתו של ר' שלום לבין צדיקים אחרים.

סיפר [הרבי מרוז'ין] מר' שלום זצ"ל מפרוהוביטש: צדיקי הדור היו אומרים: בברדיטשיב דר יהודי המורה וצועק שיש אלוק בעולם, ובפרוהוביטש דר יהודי המורה איך עובדים אותו (האזינו תרצ"ט, עמ' תקד).

הניסיון להבהיר את ההבדל שבין ר' לוי יצחק מברדיטש לבין ר' שלום מפרוהוביטש מורה על כך שלא כל אדמו"רי החסידות שווים הם. כל אחד מתלמידי המגיד הציע לתלמידיו-חסידיו היבט אחר של תורת החסידות, ולמרות המכנים המשותפים הכלליים נוצרו ביניהם הבדלים משמעותיים בפרטים ובסגנון. כבר הזכרנו, שאחד המאפיינים הבולטים של בית רוז'ין הוא התמקדות בהנהגת הציבור והסטת המוקד מן הלמדנות אל הנהגת הציבור הרחב. רוז'ין היא כמעט הקוטב המהופך לחסידות חב"ד שהעמידה את העיון המעמיק במרכז עבודת ה' שלה, ויצירתה הספרותית, מאז מייסדה, בעל התניא, היא היצירה העמוקה והרחבה ביותר שבחסידות. אולם ר' יעקב מבקש באמצעות הסיפור הזה להציג ניגוד אפילו ביחס לרבי מברידטש, המפורסם ביותר בסיפורי אהבת ישראל שלו והדאגה לכלל. נראה שהוא מצביע על כך שבבית רוז'ין עוד מראשיתו, התמקדו בהדרכת הציבור הרחב והנהגתו, והצניעו את תורתם, בנגלה ובנסתר. אין בכך כדי לצמצם ולו במעט את גדולתם של צדיקי בית רוז'ין בדעת אלוהים.

הסיפור הבא מבקש להבהיר את תפיסת הנוכחות האלוהית בעולם בבחינת "בכל דרכיך דעהו", והמודעות המוחלטת לנוכחות זו, כפי ההיבט הייחודי של ר' שלום, שאותו גם העביר לבניו:

כן סיפר [הרבי מרוז'ין]: ר' שלום זצ"ל ראה את ר' פנחס מקוריץ מולח דגים לכבוד שבת. וכך היה מנהגו: הדגים היו נתונים למטה והמלח היה על דף בגובה שלא יכול להשיגו בידו בלי קפיצה, ובכל פעם קפץ ונטל מלח. חיוך קל עבר על שפתי ר' שלום שעמד מאחוריו. ר' פנחס הרגיש בדבר ואמר: עול ימים, אל תצחק, במקום שם אלקים - גם אני. ויען ר' שלום: במקום שאני נמצא גם אלקים שם (שם).



סיפור חסידי זה נראה כלצנות, אבל הבאתו באהלי יעקב מחייבת לימוד מדויק: כשרבי פנחס מקוריץ מולח דגים לשבת הרי זו עבודת השם ולא מעשה של חולין. כדי להזכיר לעצמו בכל עת שהוא עובד את ה' בעת מליחת הדגים, הוא עושה גם מעשה המחייב אותו לזכור זאת כל רגע: המלח מונח במקום גבוה, והוא קופץ כלפי מעלה על מנת להורידו. או בלשון הנמשל: הוא מוריד שפע אלוהי מלמעלה למטה, וכדי להגיע אל ה' הוא מתעלה - קופץ כלפי מעלה.

הרעיון שמחוות גוף מסייעות להתכוונות רוחנית אינו חידוש חסידי כמובן. כריעות והשתחויות בתפילה, הצמדת הרגליים והגבהתן בקדושה, הן חלק מהלכות תפילה וסדר העבודה שבמשנה ובהלכה. החידוש החסידי הוא ב"בכל דרכיך דעהו" - הפיכת מעשה החולין למעשה של קדושה, לא רק בכוונה אלא גם במחוות הגופניות.

ר' שלום הבין את כוונתו הגבוהה של ר' פנחס ובכל זאת לא נמנע מלחייך. החיוך מביע אי-הסכמה עם דרכו של ר' פנחס. ר' פנחס זקוק להזכיר לעצמו את החובה לטפס ולקפוץ כלפי מעלה, כלפי ה'. לעומת זאת, ר' שלום הגיע למדרגה אחרת, מדרגת תחושת הנוכחות המתמדת של הקב"ה עמו. העמדה הזאת היא העמקת יתר של רעיון ה"בכל דרכיך דעהו" ומשמעה שבכל מקום שבו האדם נמצא הוא יכול לשמש מקום לנוכחות האלוהית ולהיות בבחינת "שויתי ה' לנגדי תמיד". אם כן, אין צורך לקפוץ כלפי מעלה! זוהי עמדת היסוד של ההנהגה הרוז'ינאית. ר' יעקב מוסיף מקור להסבר הסיפור:

והעירותי: במסכת סוטה דף ה' ע"א נמצא כעין זה בפרק המקנא: רב הונא ורב חסדא, 'זאת דכא ושפל רוח' (ישעיהו נ"ז, מו), חד אמר: אתי דכא, וחד אמר: אני את דכא. ומסתברא כמאן דאמר 'אני את דכא', שהרי הקב"ה הניח כל ההרים וגבעות והשרה שכינתו על הר סיני ולא גבה הר סיני למעלה (שם).

הווה אומר: עבודת החסידות איננה למשוך את האלוהות מן השמים אל הארץ, ובוודאי שלא לקפוץ כלפי מעלה, אל האלוהים אשר בשמים, מעבר לעולם. עבודתו של ר' שלום היא לחשוף את הנוכחות המתמדת של האלוהי בחיי העולם הזה.



הסיפור השלישי עוסק בתפילתו של ר' שלום. במבט ראשון הוא נראה שוב, כסיפור שבחים פשוט, אולם הוא מכיל תובנה חשובה אודות משמעות תפילתו של ר' שלום.

הליאובי<sup>38</sup> ז"ל ספר המעשיה הבאה: ר' שלום מפורבישט ז"ל כשהיה סמוך על שלחן ר' נחום מטשרנוביל ז"ל היה רגיל להכנס אצל חותנו זקנו בכל שבת ויום טוב, לאמור לו שבת טבא - יומא טבא. פעם אחת ביום הראשון של ראש השנה לא יכול ר' שלום להתרומם בתפלתו על המדרגה הראויה לו, ויאמר אל לבו: אם כן למה זה אנכי עומד מלמעלה - בקיר המזרח? וירד ויצא אל הפלוש<sup>39</sup> ויעמוד בזוית ויתפלל. אחר התפלה נכנס אצל ר' נחום ויברכו זה את זה כנהוג ויצא. ביום השני התפלל ר' שלום כראוי לו. ויהי אחר התפלה כשנכנס ר' שלום אצל ר' נחום - קראו ר' נחום אי שלום סרצה [חביבי], איפוא הן הנשמות אשר דחקו להתקרב אצלך אתמול כשהתפלל בזוית של הפלוש?<sup>40</sup> (ויגש תש"א, עמ' קל).

ברמת סיפור השבחים מלמדנו הסיפור גדלות וענווה. ענווה במובנה הפשוט ביותר: כאשר ר' שלום מרגיש שהוא לא ראוי למעמדו, הוא מסתלק ממקומו ויוצא להתפלל בפלוש. אמנם הוא 'חתנא דבי נשיאה' ומקומו במזרח מובטח, אולם הוא אינו רוצה להישען על זכויות חיצוניות חסרות ערך של ממש. הגדלות אף היא ברורה - נשמות דוחקות להתקרב אליו כאשר הוא מתפלל, גם ברמה 'נמוכה'.

אולם עיון שני בסיפור מלמדנו ששוב הוצבה כאן עמדת היסוד הרוז'ינאית: העדפת הנהגת הציבור על מעלתו האישית של הצדיק. העמדה הענוונתנית של ר' שלום, שגרמה לו לרדת מכותל המזרח ולהתפלל במבואה, היא דווקא שמאפשרת לו להתקשר עם נשמות היהודים כולם, אפילו הפשוטים ביותר, לקרבם ולרוממם. הענווה הזאת היא היסוד שעל גביו נבנית האחריות של אדמו"רי בית רוז'ין לכלל ישראל.

38. ר' דב בער מליאובה, בנו השלישי של ר' ישראל מרוז'ין.

39. המסדרון שבכניסה לבית הכנסת.

40. עיין עוד להלן, עמ' 127.



ההסבר הרעיוני לפעולת התפילה של ר' שלום ביום שבו ירד ממדרגתו והתפלל בפלוש, מובא על ידי הרבי מליאובה:<sup>41</sup>

במקום שבעלי תשובה עומדים צדיקים גמורים אינם יכולים לעמוד - מאמר זה של ר' אבהו (ברכות ל"ד) מתיחס גם אל הצדיק בעצמו - כשהצדיק הוא בבחינת בעל תשובה הוא יותר מסוגל למשוך אל על את הנשמות הפגומות - מאז כשהוא בבחינת צדיק. ידוע כי הצדיק אינו נשאר עומד על מדרגה אחת - צדיקים ילכו מחיל אל חיל - עולים ממדרגה למדרגה אבל יש עליות שהירידות קודמות להן - ירידה לצורך עליה, ובשעת הירידה כשהוא מתחזק לשוב ולעלות הוא בבחינת בעל תשובה ובמצב זה הוא יותר מוכשר להעלות את הנשמות הנמוכות להיות לו אז יחס ידוע אליהן - לא כן כשהוא בבחינת צדיק - כלומר בעמדו על המדרגה הגבוהה

(שם, עמ' קכט-קל).<sup>42</sup>

סיפורו של ר' שלום דומה לאמור בתנ"ך ובמדרש אודות בחירתם של משה רבנו ודוד המלך להנהגה. התארים החיצוניים, הפאר וההדר, אינם יסוד המלכות הרוז'ינאית, אלא רק כלי תשמישו של המלך. עיקרה של המלכות הוא דווקא ביכולת להתקשר עם כל יחיד ויחיד מן העם, גם עם הפשוטים ביותר, ולקרב אותם באהבה.

ההתקשרות עם כל יחיד ויחיד מישראל איננה רק רעיון פילוסופי, היא חוויה נפשית ורגשית עמוקה, והמקום שבו היא מופיעה באופן החריף ביותר הוא במפגש עם משא הסבל והייסורים של כל יהודי בפרט, והעם בכלל:

41. הרבי מליאובה עצמו, בנו השלישי של ר' ישראל מרוז'ין, עבר תקופת 'נפילה' קשה. המאמרים שהובאו בשמו אודות התשובה של הצדיק, מעלתו של בעל התשובה על פני הצדיק הגמור, והתועלת הצומחת מירידותיו של הצדיק, מתאימים למאורעות חייו. עיין: י' רפאל, 'לפתרון התעלומה של רבי דוב בער מליאובה', בתוך: י' רפאל (עורך), על חסידות וחסידים, ירושלים תשנ"א, עמ' 248 ואילך. רשימה מקיפה של מקורות אצל ד' אסף (לעיל, הערה 26), עמ' 26-28, 457-459 ובהערות שם.

42. מובא שוב בי' באלול תרצ"ב-תרצ"ח, גם שם בהקשר של רעיון הנפילה של הצדיק, כפי שהתבאר גם בקדושת לוי, בשם הבעש"ט והמגיד. עיין עמ' תעז-תעח. על עניין הירידות של הצדיק והתועלת שלהן בכך שהן מאפשרות לו גישה אל הנשמות הנמוכות נרחיב עוד להלן בדיון על מהותה של הנהגת החסידות.



הרבי מרוז'ין זצ"ל היה מספר שראה את אביו המנוח ז"ל (בחלומו) עומד בבריקה (בנהר), והמים באו עד פיו. על שאלתו מה זה? ענה ר' שלום: זוהי דמעות ישראל (האזינו תרצ"ט, עמ' תקג).

קיצור ימיו לא אפשר לר' שלום להגיע להיקף רחב של השפעה והנהגה. אמנם הוא הרבה להשתבח במעלת בניו<sup>43</sup> - ובאמת דרכו נתפרסמה על ידי בניו, בעיקר הבן הצעיר, ר' ישראל, אבי שושלת רוז'ין.

הסיפורים אודות ר' שלום מהווים אבני דרך בהבנת אישיותו ודרך הנהגתו של ר' יעקב עצמו. תכונות הענווה והכנות העצמית, שהופיעו בסיפור על התפילה בפלוש בטשרנוביל, מלמדות את החשיבות שיש לייחס לכך שהצדיק לא 'יזיף' בעבודת השם, וידקדק לנהוג בהתאם למדרגה שהוא עומד בה. תודעה דומה מופיעה אצל ר' יעקב עצמו, כאשר הוא דן בדרשת ההכתרה שלו במה שהוא יכול ובמה שאינו יכול ואינו מתאים להמשיך בדרכי ההנהגה של קודמו בחסידות.<sup>44</sup>

דור רביעי: ר' ישראל מרוז'ין - ג' בחשוון

מתוך הערצה שהראו לו צדיקי דורו אפשר לעשות לעצמנו מושג מה ממדרגתו (ג' בחשוון תשי"א, עמ' יד).

הרבה מלומדים, חוקרים ו'מתנגדים',<sup>45</sup> העלו ספקות לגבי גדולתו של ר' ישראל מרוז'ין. הוא נתמנה לאדמו"ר בהיותו בן שש עשרה בלבד! לא שמעו ממנו חידושי תורה מופלגים, לא בנגלה ולא בנסתר, והרבה תמהו מה סוד כוחו ומה ערכה של מנהיגותו. באופן חריג לזמנו, נהג בגינוני מלכות ועושר מופלגים. בכלל זה, מגורים בארמון שעמד במרכזה של אחוזה, שנקנתה מאחד האצילים הנכרים, נסיעה במרכבה רתומה לשישה

43. עשרת ימי תשובה.

44. כ"ט בכסלו תש"ט, עמ' קכ.

45. סיפורים על מתנגדים שהעלו תמיהות ביחס לגדולתו של הרוז'ינאי אפשר למצוא בין השיטין גם בסיפורי השבחים שנאמרו באהלי יעקב לג' בחשוון. מוזכרים שם מתנגדים שונים: כגון ר' יעקב אורנשטיין בעל הישועות יעקב מלבוב שתמה על ר' ראובן מאודסה, מה מצא אצל ר' ישראל (עמ' יד-טו). גם בין החסידים לא התקבלה הנהגתו כדבר מובן מאליו. כדוגמה, בניו של האפטאי תמהו מדוע אביהם הזקן מכבד את הרבי הצעיר (עמ' יד). ספרו של ד' אסף (לעיל, הערה 26), הוא דוגמה מצוינת לניסיון 'מן החוץ' לפענח את סוד גדולתו של הרוז'ינאי.



סוסים, אחזקת הבית על ידי משרתים, תזמורת מנגנים שניגנה לפניו לעתים מזומנות ועוד. בעקבות הלשנה, נחשד ר' ישראל בשאיפות מלוכניות, שנחשבו למרידה בשלטון הצאר. הוא נכלא לתקופה ממושכת ולאחר מכן נאלץ להימלט מרוסיה ולהשתקע באוסטריה הליברלית יותר. קורות חייו ודרך הנהגתו לא תרמו, בלשון המעטה, לייצוב דמותו כאיש רוח דגול. עם זאת, איש ממעלי הספקות והתמיהות לא הצליח להסביר כיצד הצליח נער בן שש עשרה להפוך תוך זמן קצר מאוד למנהיג לאלפים ולרבבות, ולגרום לכך שגדולי וזקני החסידות בזמנו החשיבו אותו לגדול שבגדולים.

גם נינו, בעל האהלי יעקב הכיר בעובדה שכוחו וגדולתו של הרוז'ינאי אינם ניתנים להסבר פשוט, והדרך הנוחה יותר להכיר את גדולתו היא מתוך ביטויי ההערצה שייחסו לו גדולי דורו. אלו, שגדולתם ידועה ומוכרת בקני מידה מקובלים, וגם יכולת ההבחנה וההערכה שלהם נחשבת בעיני כול, ודאי נאמנים בעדותם. השיטה הזאת, של הכרת ערכו של הצדיק מתוך התיאורים שמתארים אותו גדולים מוסכמים ומוכרים, היא שיטה הכרחית בבית מזריטש-רוז'ין-הוסיאטין, בשל הנטייה של האדמו"רים עצמם להסתיר את מעלתם האישית ולהתמקד בהדרכת ובהנהגת הציבור. כפי שנאמר כבר אודות המגיד ובנו רבי אברהם המלאך, כך הדבר גם אצל ה'סבא קדישא' מרוז'ין.

נחזור ונזכיר כי מטרתו של האדמו"ר, וגם אנו המהלכים בעקבותיו, איננה לספר מנפלאות הצדיק, אלא להבין מתוך סיפורים אלו את ההנהגה הרוחנית שאליה הוא מכוון.

## ילד פלא

ר' ישראל מרוז'ין נתייתם מאביו, ר' שלום מפרוהוביטש, בהיותו כבן שש, "וקבל חנוכו אצל אחיו הגדול ר' אברהם" (ג' בחשוון תשי"א, עמ' יד).<sup>46</sup> "רק מספר שנים היה לו פנאי להשתלם בלימודים, כי בן שש עשרה

46. מן הסתם למד לא רק אצלו. אולם נראה שכוונת ר' יעקב היא שר' אברהם היה החוט המקשר בשלשלת המגיד. מכיוון שר' שלום האב נפטר כשר' ישראל עוד היה עול ימים, הרי שאת מסורת בית אבא קיבל מן האח הגדול. עיין: ד' אסף (לעיל, הערה 26), עמ' 81-84.



היה כשישב על כסא אביו ונהיה מנהיג בישראל" (שם). דבר זה גרר כמובן ביקורת ותהיות מצד מתנגדים. אולם גדולי החסידות בזמנו ייחסו לו מעלות פלאיות על אף צעירותו - ואפילו בילדותו:

קדושה:

בין מעריציו הכי גדולים היה כידוע הרב האפטי ז"ל.<sup>47</sup> הוא דבר ממנו עוד בטרם נולד. על זקנתי הצדקת חוה'לי עליה השלום אמר, בהיותה מעוברת עמו, 'ארון קודש עם ספר תורה'.<sup>48</sup> ואחר זמן, בעוזרו להרוזיני לקשור את החגורה אמר: זוהי גלילה (שם).

מלכות:

באוסטילה על 'החתונה הגדולה'<sup>49</sup> כאשר נקרא הרוזיני ז"ל לרקוד המצוה עם הכלה, קרא הרב האפטי ז"ל: פנו מקום. וירע הדבר בעיני בניו ויאמרו: אבא! הלא זקן הדור אתה והוא צעיר לימים. אך הוא לא שמע אליהם ויאמר: היודעים אתם מי הוא ההולך למחול? מלך ישראל!

דעת:

בהיותו עוד ילד נפגש עם הרב בעל התניא בברדיצב ובמשך שיחתו עמו שאל אותו: איך יתכן בחינת 'ואהבת' - ביטול היש, אחר בחינת

47. ר' אברהם יהושע העשל מאפטא, תק"ח-תקפ"ה (1748-1825). מגדולי תלמידיו של ר' אלימלך מליז'נסק. מזקני אדמו"רי החסידות בדור שבו זרחה שמשו של ר' ישראל מרוז'ין. עיין: י' אלפסי, החסידות מדור לדור, ירושלים תשנ"ה, עמ' 217.

48. אשתו של ר' שלום שכנא מפרוהוביטש, אמו של ר' ישראל מרוז'ין. היא הייתה נכדתו של ר' נחום מטשרנוביל (עיין עליה - עמ' לא).

49. בחתונה הגדולה באוסטילה נשא נינו של ר' יחיאל מיכל מזלוטשוב לאישה את בתו של ר' יוסף מאוסטילה, בנו של ר' מרדכי מנסכין. בחתונה נכחו אדמו"רים רבים, והיא הייתה הפגנת עצמה אדירה של החסידות, בדור המעבר מתנועה נרדפת לתנועה שהתפשטה והתבססה בכל מזרח אירופה. בין הסיפורים הידועים אודות החתונה הזאת מצוי גם הסיפור על איום החרם על חסידות פשיסחה ומניעתו על ידי משלחת בראשותו של הרי"מ, תלמידם של הפשיסחאי והקוצקאי, שהפך לימים לאדמו"ר הראשון בשושלת גור.



מסירות נפש ב'אחד' כליון היש?<sup>50</sup> הרב השיב בהסברה רחבה ועמוקה. שאלה כזאת בפי ילד - פלא גדול הוא (שם).

שלוש תכונות מאפיינות את ילד הפלא בעיני רואיו: הקדושה, המלכות ודעת אלוהים. אין זה מענייננו להבין איך ראה האפטאי את התכונות הללו אצל ר' ישראל הנער, ומה בדיוק היה מהלך השיחה בין ר' ישראל הילד ור' שניאור זלמן מלאדי, חברו ללימודים של סבו. מה שחשוב מבחינתנו כאן הוא שהסיפורים האלה מאפיינים בעיני ר' יעקב את תכונות היסוד שעליהן מיוסדת ההנהגה הרוז'ינאית כולה. נפרט עתה את המעלות הללו כפי שבאו לידי ביטוי בבגרותו:

### דעת

אחד ממרכיבי גדולתו של ר' ישראל מתואר במידת הדעת שבו:

חסידי סטרליסק אחרי הסתלקותו של רבם החלו לנסוע אל הרוזיני, סבת הדבר: ר' אורי ז"ל מסטרליסק אמר לפני פטירתו בזו הלשון: בדרך כלל אין באים לדעת האמתית לפני ארבעים שנה - אבל 'הוא' כבר בא לדעת האמתית!<sup>51</sup> (שם).

גם החוזה מלובלין ז"ל אמר כעין זה: בדרך כלל אין באים לדעת האמתית לפני ארבעים שנה, אבל באוקריינא ישנו עול-ימים וכבר הגיע לדעת האמתית - וזה פלא (שם).

ישב על כסא אביו בעודו רך בשנים. ובכן, רק מספר שנים היה לו פנאי להשתלם בלימודים, כי אחר כך בשבתו על כסא אביו אלפי ישראל רצו אחריו בבקשות חומריות ורוחניות ורוב עתותיו להם היו נתונות... אבל הרב האפטאי ז"ל אמר: 'חז"ל אמרו (נדה ל') הולד

50. ר' יעקב מציין למקומו של הריון הזה בספרות החב"דית בזו הלשון: "מובא גם בספר דרך מצותיך מבעל צמח צדק מאמר שורש מצות התפלה דף קלט, ועי' שם דף קל"ח סע"ב". בדרך מצותיך שם אכן מופיע דיון ארוך בשאלה זו, ונאמר שהשואל היה "אחד מנכדי המגיד". הקשר המיוחד שהיה בין בעל התניא לר' אברהם המלאך, בנו של המגיד, מפורסם, אם כן, אצל החסידים משני הצדדים: בבית חב"ד ובבית רוז'ין.

51. וכיצד ידעו החסידים למי רמז ר' אורי באומרו "הוא"? מוסיף ר' יעקב ומסביר: "החסידים חקרו ומצאו כי כל צדיקי הדור המצוינים כבר עברו את שנת הארבעים חוץ מן הרוזיני ז"ל, והבינו כי עליו רמזו מיליו - והחלו לנסוע אליו" (ג' בחשוון תשי"א, עמ' יא). ועיין גם בעמ' רפט.



במעיי אמו מלמדין אותו כל התורה ובצאתו לאויר העולם בא מלאך וסוטר על פיו ומשכחו כל התורה כולה. הוא, הרוזיני ז"ל, לא שכח כלום' (שם).

מהי אותה דעת שעליה מדובר כאן? אין הכוונה לידיעות בנגלה ובנסתר, למרות שמקובל שגם באלו הייתה לר' ישראל השגה לא מבוטלת. עיקר עניינה של הדעת איננו בידיעות החיצוניות שאדם רוכש, אלא במקום שבו נמצאת מחשבתו ותודעתו בכל עת ובכל רגע. יהודי אחד שנסע לר' מנדלי מויטבסק השתבח ברבו "שאינו שוכח אף רגע את הבורא ברוך הוא", וכך סופר גם על ר' ישראל מרוז'ין:

זקני הקדוש מרוז'ין ז"ל קיים 'שויתי...' תמיד בלי הפסק. הצורטקובי הזקן ז"ל<sup>52</sup> ספר: אביו, הרוזיני ז"ל אמר לו פעם: 'חותנך צדיק גדול הוא, נזכר בכל רגע שיש ד' בעולם, אבל אנחנו איננו שוכחים' (שם, עמ' טז).

הכרת הנוכחות האלוהית גוררת עמה אהבת ה' ויראתו:

הרוזיני ז"ל קיים ואהבת את ד' אלקיך בשני המובנים: א. בביטול היש. ב. במובן הברייתא (יומא פ"ו) ואהבת את ד' אלקיך, שיהי' שם שמים מתאהב על ירך. כל מי שראהו, קרא: כמה נאים דרכיו, כמה נאים מעשיו, עליו הכתוב אומר (ישעי' מט) ויאמר ד' עבדי אתה, ישראל אשר בכך אתפאר, כדאיתא ביומא שם. הוא קיים 'אהללה ד' בחיי, אזמרה לאלקי בעודי' בהתאם לפירושו של הרמב"ן ואתחנן ו' י"ג. אופן חייו היה תהלה לד', זמר לד', היופי והתפארת שעטרוהו היו רק לשם שמים (ג' בחשוון תשי"ד, עמ' כב).

52. "הצורטקובי הזקן" הוא ר' דוד משה מטשורטקוב, בנו של ר' ישראל מרוז'ין וראשון לשושלת טשורטקוב (והוא דודו הזקן של בעל האהלי יעקב). חמיו היה האדמו"ר ר' אהרן מטשורנוביל. טשורנוביל ורוז'ין קרובות זו לזו, גם גאוגרפית וגם בעולם החסידי: ר' שלום שכנא, אביו של ר' ישראל, נשא את מרת חוה, נכדתו של ר' נחום מטשורנוביל (סיפור מופלא אודות הנישואים עיין בעמ' כה); בתו של ר' ישראל מרוז'ין נישאה לר' יצחק מסקוידה בנו של ר' מרדכי מטשורנוביל, ומשום כך קיימים קשרים משפחתיים ורעיוניים מסועפים בין שתי החסידויות. גם ההנהגה ה'מלכותית' היא רעיון ודרך הנהגה המשותפת לשני הבתים.



כפי שעוד יוסבר בהרחבה בפרקי החסידות שבשער השני, התוצאה ההכרחית מהכרת הנוכחות האלוהית המוחשית המתוארת כאן, היא הוויה של קדושה.

ישנם צדיקים העומדים על מדרגה כל כך גבוהה, שהם בבחינת ארון הקודש. על רבי נאמר 'נשבה ארון הקודש'.<sup>53</sup> זקני היה בבחינת ארון הקודש במובן זה. ר' מרדכי מצרנוביל ז"ל כשפתחה לו זקנתי חוה'לי [אמו של ר' ישראל] את חדר התבודדות ואמרה קודש הוא, הכניס את ראשו וירח ויאמר: אי, קדש קודשים (ג' בחשוון תשי"ב, עמ' יט).

אדם שכל דעתו נתונה רק להשי"ת, וכל מעשיו ודיבוריו מכוונים כל העת לשם שמים, מקדש את כל מה שהוא עושה בקדושת ה'. הוא מחולל סביבו אווירה של מקדש, והוא עצמו בבחינת הכוהן שכל פעולותיו הן חלק ממערכת של עבודת הקודש.

היבט התנהגותי אחר הנובע ממדרגת הדעת היא תכונת מסירות הנפש, תולדתו של 'ביטול היש'. תודעת הנוכחות המתמדת והמוחשית של הבורא בעולמו של האדם, מובילה בעקבותיה להכנעת גמורה, שיש בה מיסוד מסירות הנפש:

ידועה תשובתו של הרב הסונזי<sup>54</sup> לר' שמעון סופר: זה האחרון שאל את הרב הסונזי הן כבודו מגדולי התורה המצוינים, ומה יש לו עוד ללמוד אצל הרוזיני? על זה ענה הרב הסונזי: הרי סיני הוא הר התורה, בכל זאת השרה הקב"ה את שכינתו לא על הר סיני כי אם על

53. רבי יהודה הנשיא, הוא 'רבנו הקדוש'. בעת פטירתו אמרו עליו "נשבה ארון הקודש" - במליצה על מה שאירע בימי שפוט השופטים. מהלך פטירתו מתואר כמאבק בין 'אראלים' ו'מצוקים', ובסופו של דבר ניצחו האראלים ושבו את ארון הקודש מיד בני האדם, ה'מצוקים' (בבלי, כתובות ק"ד ע"א).

54. ר' חיים מצאנז, בעל דברי חיים ואבי שושלת צאנז, מן החסידויות הגדולות במרכז גליציה. אחרי פטירתו של ר' ישראל ובעקבות כמה פרשיות שהיו, שלא כאן המקום לפרט, נתעוררה מחלוקת גדולה בין בית צאנז לבית רוז'ין-סדיגורה. עיין: י' רפאל (לעיל, הערה 41). בכל אופן, בימיהם של האבות, ר' ישראל מרוז'ין ור' חיים מצאנז, שררה הערכה מרובה ביניהן. ר' חיים מצאנז היה ידוע כגדול בתורה, פוסק ומשיב לאלפים רבים. העובדה ששבח זה הגיע מאחד מגדולי התורה שבדור, שאף נמנה לימים עם יריבי בית סדיגורה, מעניקה לשבח הזה טעם מיוחד, כביכול, יותר אובייקטיבי.



הר המוריה, אשר עליו פשט יהודי את צוארו להקריב עצמו לפניו.  
הרוזיני מוכן בכל רגע להקריב עצמו לפני הקב"ה

(ג' בחשוון תשי"ד, עמ' כא).

סיפורו של ר' יצחק מסקוירה, חתנו של ר' ישראל, מלמד שתודעת מסירות הנפש של חמיו לא נותרה רק בד' אמות של מעלת הצדיק, אלא הוא ציפה לראות אותה סביב לו, גם בקרב חסידיו, גם בקרב יהודים פשוטים:

ר' איציקל מסקוירא זצ"ל היה מספר: בשנת תר"א, אחר צאת הרוזיני זצוק"ל מבית האסורים שלח ר' איציקל שליח מיוחד לשאול את פי הרוזיני, אם ירשהו לבא אליו לראותו... הרוזיני הסכים ור' איציקל בא על שבת פרשת אחרי. בסעודת שבת, בתוך שאר דברי תורה, אמר הרוזיני בשם המגיד הגדול זצוק"ל: בפרוש אור החיים בתחלת פרשת אחרי בדבריו על השכלת השכל מרומזים עשר מדרגות של מסירות נפש, והוא המגיד הגדול, כך הוסיף הרוזיני ז"ל, הבין ענין זה, ואני אומר, סיים הרוזיני ז"ל, שבימינו אלה, אם יהודי אומר אשרי יושבי ביתך - מסירות נפש היא

(אחרי קדושים תש"ז [תש"ד], עמ' שלב).

מעלתו האישית של ר' ישראל היא בכך שהוא מוכן ומזומן בכל רגע למסור את נפשו לעקדה, אולם גדולתו כמנהיג באה לידי ביטוי בכך שהוא חושף את הנכונות למסירות נפש אצל היהודי הפשוט, יהודי של "אשרי יושבי ביתך", ומעבר לכך, הוא מוצא את הדרך לעורר את היכולת הזאת בקרב היהודים.

אמנם הרבי מצאנו העריך את מדרגת מסירות הנפש של הרוזינאי כבחינת העקדה שעל הר המוריה, אולם ר' יעקב אינו מסתפק בכך, שהרי העקדה הייתה אירוע פרטי, שהשתתפו בו אברהם ויצחק בלבד. והוא מוסיף על דבריו:

תשובה יפה היא זאת אבל קולעת רק במקצת, לא במילואה. מדבריו משמע, כי הר סיני הוא הר התורה ולא הר המוריה, אולם האמת היא כי גם הר המוריה הוא הר התורה: ההר נקרא 'מוריה' על שם התורה, כי מציון תצא תורה, וכתיב יורו משפטיך ליעקב (תוס' תענית דף טז



[ע"א] ד"ה הר). על הר סיני ניתנה התורה ועל הר המוריה היו לומדים איך לקיימה. וזהו מה שאמרו שם במסכת תענית: מאי הר המוריה? שיצאה ממנו הוראה לישראל. שהיו מורים את הדרכים איך לקיים את התורה.

אל זקני הקדוש מרוזין ז"ל לא היו נוסעים אך ורק לראות יהודי שהיה מוכן בכל רגע להקריב עצמו לפני השי"ת, כי אם גם ללמוד, איך מקיימים את התורה כראוי (ג' בחשוון תשי"ד, עמ' כא).

אילו רק במסירות נפש פרטית היה מדובר, ייתכן שר' ישראל היה נשאר 'מלאך' נסתר כמו סבו. חידושו של ר' ישראל היה ביכולת להפיץ את האור גם במבואות החשוכים, כפי שתיאר ר' יעקב את דרכם של הבעש"ט והמגיד. רבים אחרים באו ללמוד ממנו איך לקיים בעצמם את מסירות הנפש הזאת.

## מלכות

האחריות כלפי הציבור והיכולת להנהיג את הציבור הם שעומדים ביסוד ההתייחסות לר' ישראל מרוזין כמלך. זהו אחד הביטויים הייחודיים והמובהקים לדרך הנהגתו. גם תודעתו העצמית הייתה תודעה מלכותית וכך גם הנהיג את חצרו - בהדר מלכות.

ידוע שכל ההתנהגות קרנה בנוי וביופי ובתפארת של מלכות... במובן הרגיל קוראים מלך לשליט על המדינה, אבל השליט הזה שקוראים לו מלך הוא הדיוט מצד אישיותו, אבל הרוזיני לא היה שליט במדינה אבל היה מלך מצד אישיותו (ג' בחשוון תשי"ב, עמ' יח).

ההנהגה המלכותית הייתה זרה בעיניהם של רבים, גם מן הצדיקים, ור' יעקב טרח להסבירה בכמה מקומות. בראש ובראשונה הוא קובע, שהגינונים החיצוניים אינם מגדירים את המלכות אלא הם תוצר שלה, או אפילו כלי שרת המסייע בידיה ותו לא. מה שמגדיר את המלכות הוא תכונה אישיותית:

הרוזיני זצ"ל היה בבחינת מלך מצד גובה נשמתו, מצד אצילות אישיותו, וגם מצד זכות אבותיו (ג' בחשוון תשי"ג, עמ' כ).



אחת השאלות הקשות שהטרידו את המבקרים הייתה אי-ההתאמה בין הנהגת המלכות לבין הציפייה המוסרית מצדיק וחסיד לנהוג בהצנע לכת ובענווה. הסתירה הזאת אינה באה ממקור חיצוני בלבד, היא שייכת לעומק ההנהגה של בית רוז'ין עצמו. הצנע לכת אפשר היה ללמוד מהסבא, 'המלאך'. ענווה וכנות אפשר היה ללמוד מהאבא, ר' שלום. וכיצד יסביר ר' ישראל את הנהגתו השונה כל כך? הבעיה הטרידה כבר את ר' ישראל עצמו:

הרוזיני ז"ל אמר פעם אל אחד מצדיקי דורו בדברו אתו על אופן התנהגותו וגנוני חצרו: הענוה והחכמה הן שתי מעלות קשורות זו בזו בבחינת תרין רעין דלא מתפרשין. משה רבינו היה עניו מכל אדם ובודאי היה גם כן חכם מכל אדם, שלמה המלך היה חכם מכל אדם (כדכתיב: ויחכם מכל אדם) ובודאי היה גם כן עניו מכל אדם. התורה משבחת את משה בענוה, כי מה שעשתה חכמה עטרה לראשה עשתה ענוה עקב לסוליתה, ומדוע אין משבחין גם את שלמה בענוה - הלא מאחר שהיה חכם מכל אדם, היה בודאי גם כן עניו מכל אדם? יען שלמה, בגלל היותו מלך, לא באה ענותו לידי גלוי, כי מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול<sup>55</sup> (ג' בחשוון תשי"ד, עמ' כב).

משתמע מן הדברים הללו, כי ר' ישראל הכיר בסתירה שיש בין הנהגת המלכות שלו לבין הצורך הפנימי המוסרי בענווה, אולם היה עליו לבחור בהדגשת הפן החיצוני של המלכות כדי לבסס את הנהגתו זו, גם במחיר ויתור על המידה של הענווה.

יודגש, כי הוויתור על הענווה אין פירושו ויתור פנימי, סילוק המידה הזאת מרשימת המידות הטובות של ר' ישראל עצמו, חלילה מלומר כן. הכוונה היא שלשם מילוי תפקידו הוא גונז את הענווה ומופיע כלפי חוץ בהדר ופאר. ואכן, במקביל לביטויי המלכות שנשמעים מפיו, משמיע ר' ישראל גם ביטויים של ענווה והתבטלות גמורה. עיקר ההתבטלות שלו היה כלפי עם ישראל, תחושת האחריות לכלל והשליחות לשאת את משא

55. למאמר הזה נוסף נופך בידיעה שר' ישראל מרוז'ין ייחס חשיבות מיוחדת לשמיני עצרת, ודיבר על כך שהאושפיז של יום זה הוא שלמה המלך. עיין בעירין קדישין תניינא לשמיני עצרת (כ"ו ע"ב), והובא אצל רח"ד שטערן, נר ישראל ב, בני ברק תשל"ח, עמ' יד, אודות ההשוואה שערך בינו לבין שלמה המלך בעניין מיעוט שערות הזקן.



העם. כפי שסיפר לעיל על אודות אביו, ר' שלום, העומד בתוך הברכה של דמעות ישראל, כך הוא גם מעיד על עצמו, מהיכן קיבל את זכות המלכות שלו:

ידוע שהתיחס למלכות בית דוד. (חולין פ"ט) 'אמר להם הקב"ה לישראל חושקני בכם שאפילו בשעה שאני משפיע לכם גדולה אתם ממעטין עצמיכם לפני. נתתי גדולה לדוד והוא אמר: "ואנכי תולעת ולא איש"'. כן אמר זקני פעם: יש אנשים ששואלים במה אני 'גוטער יוד'<sup>56</sup> אין, יודע אני את ערכי, רק האמת אני רוצה, ואין אני אומר להתפאר ח"ו. תאמינו לי שאני חלק הנפש של כלל ישראל ואם כואב ח"ו אחד מישראל בקצה תבל אני מרגיש תכף. ואמר: רק זה ראוי להיות מנהיג ישראל, מי שמוכן בכל רגע למסור נפשו עליהם. מלכות שאול לא נמשכה יען אמר חמל העם, שתלה החטא בהעם אף שכתוב ויחמול שאול. ובפקוד העם מטעם המלך דוד לא היה הוא אשם שלא נפקדו בשקלים (רמב"ן ריש פרשת במדבר) וכאשר פרצה המגפה אמר: 'הנה אנכי חטאתי ואנכי העותי ואלה הצאן מה עשו תהי נא ידך בי ובבית אבי' (ג' בחשוון תשי"ב, עמ' יח).

ר' ישראל ראה עצמו כמנהיג לא רק לעם ישראל אלא לעולם כולו:

הרוזני זצוק"ל היה אומר: הוא מתפלל בעד כל שבעים אומות... הרוזני זצ"ל היה צדיק הדור, ומצאנו שצדיק הדור צריך להתפלל בעד כלל האנושיות (ג' בחשוון תשי"ד, עמ' כג).

המקור לכך שצדיק הדור צריך להתפלל בעד שבעים אומות, הוא אצל נח, ממנו ציפו להתפלל ולבקש על הצלת דורו מן המבול. וזאת, אף על פי שהיו דור של רשעים ולמרות שהצלתו שלו ושל זרעו, וממילא גם של העולם כולו, ושל עם ישראל שייצא ממנו הייתה מובטחת - ציפו ממנו להתפלל גם על הצלת כל הדור ההוא.

מלכות, אם כן, איננה גינוני החצר. יש שני היבטים למלכות, האישי והכללי. ההיבט האישי הוא הנהגת אצילות מלכותית, שקיימת בטבע

56. "גוטער יוד" = יהודי טוב. בלשונם של ראשוני החסידים, תוארו של אדם שנקרא לימים 'צדיק' או אדמו"ר. דהיינו - מי שמסוגל להשפיע טובה ליהודים, בגשמיות וברוחניות, נקרא בכינוי 'גוטער יוד'.



נשמתו של ר' ישראל, בזכות עצמו, בזכות חינוכו ובזכות אבותיו הקדושים. ההיבט הכללי הוא תודעת האחריות והמחויבות ל'נתיניו': כלל ישראל במעגל הראשון, והעולם כולו במעגל השני.

## הארה

אחת מסגולותיו הידועות של ר' ישראל הייתה ההשפעה הכבירה שהייתה לו על כל רואיו. מסתבר, שתכונות אישיות סגוליות מוקרנות כלפי חוץ גם אם אין הן עומדות בביקורת 'מדעית'.

אלה שזכו לראות את הרוזני ז"ל ולהדבק בו, היו מרגישים בנפשם את כחו והשפעתו. הרגישו בכמות והאיכות של החיות אשר קבלו ממנו, כענין 'באור פני מלך חיים' (ג' בחשוון תשי"א, עמ' יג).<sup>57</sup>

איש האלוהים, שהנהגתו הנהגה של קדושה ומלכות, מאיר אל סובביו בלי דיבורים ובלי הסברים ארוכים. התכונה הזאת של ההארה על כל סביבותיו תוארה על ידי רבים מאלו שזכו לפוגשו פנים אל פנים, ור' יעקב מנסה להסבירה:

עוד יש מדרש: 'את המאור הגדול לממשלת היום - זה רבינו הקדוש'. המאמר הזה מתאים לזקני הקדוש מרוזין. [הוא] היה מאור מרכזי כשמש, 'שמש צדקה מרפא בכנפיה'. אלה שראו אותו והתקשרו בו קבלו רפואת הנפש. ר' רפאל מברשיד תלמידו של ר' פנחס מקאריץ, נסע אחרי הסתלקותו של ר' פנחס ז"ל לרוזין, דעתו של ר' משה בנו של ר' פנחס לא היתה נוחה מזה, וכי אין מספיק מה ששאב מאביו? והשיב לו ר' רפאל: להרוזיני נשמה גבוהה מעולם האצילות - ראית פניו מזככת את הנפש<sup>58</sup> (שם).

שנתיים לאחר מכן הרחיב עוד בהסבר הסגולה הזאת:

...ר' אבא רוצה לומר בזה שהפסוק 'וזרח השמש ובא השמש' על צדיקים שנמשלו לשמש, מה שמש מאירה לעולם כך צדיקים מאירים

57. עיין שם בעצה שניתנה לחוטא אחד, להישאר ברוזין זמן ממושך ולהסתכל בפני קודשו של רבי ישראל בכל עת מצוא. האיש הזה נהיה אחר כך לבעל מדרגה.

58. ר' משה זה הוא ר' משה מסלאוויטה. עיין אודותיו: י' אלפסי (לעיל, הערה 47), עמ' 71. ועיין גרסה נוספת של הסיפור הזה בג' בחשוון תשי"ד, עמ' כב.



לעולם. עוד יש מדרש (מובא בערכי הכינויים ערך חמה) 'ואת המאור הגדול (שמש) זה רבינו הקדוש'. וצריך להבין: וכי רבינו הקדוש לבדו נמשל לשמש, הלא צדיקי אמת כולם נמשלים לשמש? הנה שם במדרש הנ"ל (מדרש רבה ראש פרשת חיי שרה), כתוב: יום שמת רבינו הקדוש נולד רב אדא בר אהבה וקראו עליו: 'וזרח השמש ובא השמש'!

אולם יש כלל, הוא נמצא בפתיחה למורה הנבוכים (וגם ביפה תואר ר"פ בא ד"ה וזרח): המשל והנמשל אינם דומים תמיד זה לזה בכל פרטיהם, יש שהם דומים זה לזה ברוב הבחינות, או במקצת בחינות או רק בבחינה אחת. המדרש הנ"ל: 'ואת המאור הגדול זה רבינו הקדוש', איירי בבחינה אשר ביתר חכמי הדור לא נמצאה. מובן המדרש הוא: כשם שהמאור הגדול, כלומר השמש, הוא המאור המרכזי שכל הגורמים השמימיים (במערכת שלנו)<sup>59</sup> נמשכים אליו וכפופים לו, כך רבינו הקדוש היא אישיות מרכזית שחכמי דורו היו נמשכים אליו וכפופים לו...<sup>60</sup> במובן זה יש להבין המדרש: המאור הגדול זה רבינו הקדוש. גם הרוזיני זצוק"ל היה המאור המרכזי בדורו, צדיקים גדולים, זקנים ומפורסמים היו נמשכים אליו וכפופים לו. הוא היה גם כן בבחינת שמש צדקה ומרפא בכנפיה. אלה שראו אותו והתקשרו בו קבלו רפואת הנפש (ג' בחשוון תשי"ג, עמ' יט).

59. מעניינת ההקפדה של ר' יעקב להוסיף "במערכת שלנו", כדי להתאים את הדברים עם הידיעות האסטרונומיות המקובלות. מצד שני, חשוב לשים לב שפירושו של ר' יעקב מניח שהתפיסה של המדרש היא 'הליוצנטרית', כלומר - שהשמש היא מרכז המערכת ולא כדור הארץ, דעה שהייתה קיימת כבר אצל היוונים הקדמונים ומקובלת על האסטרונומים במאות השנים האחרונות, מאז קופרניקוס וגלילאו, אולם היא שונה מדעתם של הראשונים, ובראשם הרמב"ם. אמנם, חז"ל עצמם היו מוכנים לקבל את דעת חכמי אומות העולם בענייני מדע, כמבואר בפסחים צ"ד ע"ב. על כן אין בדברי ר' יעקב חידוש ביחס לחז"ל, אבל בהחלט בהשוואה לסגנונם של תלמידי חכמים אחרים בני זמננו - יש ברגישות שלו לענייני מדע כדי להעמידו בקבוצת גדולי התורה שלא נרתעו מן המדעים הכלליים וחידושיהם. ועיין להלן, עמ' 273.

60. ר' יעקב מוסיף ראיות לכפיפות חכמי הדור לרבי: "אפילו ר' יוסי שהיה זקן ורבי היה תלמידו (עיין תוספות נדה י"ד: ד"ה האיך מניחין דברי הרב ושומעין דברי התלמיד וכו'). ר' ישמעאל בר' יוסי אמר כך לר' חייא בר ביסנא. ובגמרא שבת נ"א א' (סנה. כ"ד א') אמרינן: אלו היה ר' יוסי קיים גם הוא היה כפוף ויושב לפני רבי". ועיין להלן עמ' 276 על דרכו של ר' יעקב בפרשנות האגדה.



יש לשים לב לחידוש בהבנת המשל. הפירוש הפשוט של משל השמש הוא שהצדיק מאיר על סביביו כשמש, וקרני האורה משפיעים טוב, רפואה לנפש, כדרך שאור השמש מיטיב לבריאותם של הבריות. אולם ר' יעקב מוסיף נדבך נוסף, המבוסס על הכרה מדעית מודרנית: השמש כגורם משיכה של כוכבי הלכת המקיפים אותה. הצדיק הנמשל לשמש לא רק מאיר על סביביו, אלא גם מושך את כול מי שמסביבו, משיכה הדומה לפעולת המשיכה של חוקי הפיזיקה הניוטונית: עודף המסה שלו גורם לכך שהסובבים אליו נמשכים אליו בעצמה מרובה.

בני דורנו היו מחליפים את התיאור הזה במונח הלועזי 'כריזמה' שפירושו - 'חסד אל', אלא שאין בכך כדי לבאר את התכונה הזאת, ולא את מקורותיה. מה גורם לכך שאנשים יימשכו אל צדיק כגרמי השמים אל השמש? אם נמשיך את המשל, צריך לומר שהמסה האדירה של השמש היא זו שיוצרת את כוח המשיכה שמחזיק את הכוכבים בהילוכם סביבה. ממה עשויה ה'מסה' של הצדיק? מה קובע את 'כובדו' ואת 'כוח המשיכה' העצום שלו? לדברים אלו ניתנה תשובה בפסקות הקודמות, שעסקו בבחינת הדעת ובבחינת המלכות שבו. סוד כוחו של הרוז'ינאי היה באישיותו, וכוח המשיכה וההשפעה שלו על ההמונים, גדולים וקטנים, היו תוצאה משנית מן היסוד המהותי - האישיות עצמה.

כמו בעניינים האחרים, גם בדבר זה, ההנהגה הזאת עוברת מדור לדור בשושלת, ותחילתה כבר אצל המגיד הגדול ממזריטש. כך מסופר על ר' לייב שרה'ס:

היה עוד ממקורביו של הבעש"ט ז"ל, הבעש"ט אמר עליו הוא מתענה משבת לשבת לא משום שהוא רוצה לענות גופו בצום, אלא מפני שמרוב דביקותו בהשי"ת הוא שוכח לאכול. היה למדן, חברו של הרב משפיטיבקה ז"ל,<sup>61</sup> בכל זאת לא היה אומר תורה. ומימרא זו היתה שגורה בפיו: נסיעתי אל המגיד (הגדול ממזריטש) ז"ל, לא לשמוע תורה היא, די לי לראות איך הוא פושט את בגדיו ואיך הוא לובשם, כי מעשיהם והתנהגותם של הצדיקים האמיתיים הם תורה (תרומה תש"ב-תש"ה, עמ' ריז-ריח).

61. הוא ר' שמשון משפיטובקה, מתלמידי המגיד שעלה לארץ ישראל והיה ממנהיגי ההתיישבות החסידית בגליל.



עד היכן הדברים מגיעים, אפשר לראות מתורה שאמר בשנת תש"ג,<sup>62</sup> ובה חשף ר' יעקב את לבטיו אם לומר דברי תורה על שולחנו. הוא פותח בקביעה שאין הכרח לומר דברי תורה ויש תקדימים שאפשר לסמוך עליהם:

כבר איני מורגל לומר תורה ברבים. (אחר השהיה בירושלים משך ירחים, אאמו"ר זצ"ל לא היה מנהגו לומר תורה בכל שבת ובהוסיאטין היה המנהג - לא לומר כלל) (שם, עמ' ד).

מכאן הוא עובר להסביר מדוע בכלל אומרים דברי תורה על השולחן. ולמה אומרים דברי תורה על השולחן? כדי לעשותו כשלחנו של מקום (שם).

ומביא לכך ראיה מן המשנה, שלושה שאכלו על שולחן אחד ואמרו עליו דברי תורה כאילו אכלו משולחנו של מקום. אלא שאמירת דברי תורה היא משימה קשה ביותר. כפי שכבר ראינו, גדולה בתורה איננה המעלה העליונה וממילא מובן שבאמירת דברי תורה בעלמא לא די. יש תנאים מגבילים:

התנאי הוא שיהיה הדיבור... בלתי לה' לבדו, אך אם הוא בא מתוך החפץ בהתפארות, אין זה שלחן שלפני ה', כי 'אין אני והוא יכולין לדור וכו' (ערכין ט"ו ב') (שם).

ועוד דרישות הנדרשות ממי שדורש בדברי תורה ברבים:

אכן קשה מאד בשים לב אל דברי התוספות מגילה (פסקי תוספות מגילה פ"ב סי' ל"ה) 'אין נאה לדרוש ברבים אלא למי שיודע כל התורה כולה'. מקור הדברים הוא מאמר ר' אלעזר (מכות י' ע"א) מן הפסוק (תהלים ק"ו ב') מי ימלל גבורות ה' ישמיע כל תהלתו, משמע שלמלל גבורות ה' יכול רק מי שבדרגה שיכול להשמיע כל תהלתו. ומזה ילפינן עוד כי לאמירת התורה יש איזה ערך רק אם ממללין בה גבורות ה', כלומר אם מכניסין בה יראת שמים בלב השומעים (גבורה - יראה) (שם).

62. אהלי יעקב ב, לך לך תש"ג, עמ' ד-ו.



דברי תורה צריכים להיאמר לשם שמים, מתוך ידיעה של כול התורה כולה, ותוכנם צריך להיות כזה שמעורר יראת שמים בלב השומעים. אמירת חידושים כדי להתפאר בהם, להפגין חכמה וידע, אינה מתקבלת. אם כן, מתבקש לשתוק. כנהוג בהוסיאטין.

ואכן, במקום שבו יש צדיק אמתי, אין צורך בכלל בדברי תורה כדי לעשות את השולחן לשולחן אשר לפני ה':

אולם תלמידי חכמים אמיתיים הן גופי תורה, ואם יושבים אל השולחן עם תלמידי חכמים כאלה הרי זה שלחנו של מקום אפילו אם אינם אומרים דברי תורה. וזהו שאמר ר' אבין הלוי בסוף ברכות (סד א'): כל הנהנה מסעודה שתלמיד חכם שרוי בתוכה כאלו נהנה מזיו שכינה. ר' אבין נתכוון אל תלמידי חכמים שהן הן גופי תורה (עי' מהרש"א סוף ברכות) (שם).

דמות זו של תלמיד חכם שהוא בבחינת גופי תורה היא הדמות שמשווה ר' יעקב לר' ישראל מרוז'ין.<sup>63</sup> עיקר מעלתו היה באישיותו ומה שקרן ממנה, בהתנהגותו ולא בדיבורי התורה שלו.

אולם ר' יעקב מתקשה לראות בעצמו מדרגה שכזאת, והוא מתאר תחושה של מלכוד: כדי לומר תורה צריך מעלה מיוחדת, וכדי לא לומר תורה צריך מעלה גדולה עוד יותר! וכי הוא יכול לומר על עצמו שמדרגתו כזו, שבעצם ישיבתו לשולחן הוא משווה אותו לשולחן אשר לפני ה'?

מכאן הוא ממציא פתרון שמחלץ אותו מן המצר ומתיר לו לומר דברי תורה:

אם אומרים תורה על השולחן צריכה היא להאמר לא מתוך התפארות ח"ו כי אם מתוך ענוה. כלומר: אני אומר תורה משום שאיני עומד על המדרגה של אותם תלמידי חכמים שכל הנהנה מסעודתם כאילו נהנה מזיו השכינה, אלא רק על ידי דברי תורה אני עושה את שלחני כשלחנו של מקום... וזה גם יהודי פשוט יכול לעשותו. במשנה לא נשנה 'תלמידי חכמים' אלא 'שלשה שאכלו' (שם, עמ' ד-ה).

63. וכך תיאר לעיל גם את המגיד ממזריטש, אף שהמגיד היה אומר דברי תורה.



אם כן, גם "יהודי פשוט" יכול וצריך לומר דברי תורה על השולחן כדי לעשותו שולחן אשר לפני ה' - וזהו ההיתר שהמציא ר' יעקב לעצמו לאמירת דברי תורה.

מובן שיש מצבים שבהם גם אותם יחידים שדי בנוכחותם כדי לקדש את השולחן, נצרכו לדבר בדברי תורה:

בכל זאת מצינו שגם תלמידי חכמים כאלה אמרו דברי תורה על השולחן (תלמידי הבעש"ט והמגיד ז"ל ובניהם ובני בניהם). לא תמיד, אבל כשהיתה השעה צריכה לכך (שם, עמ' ה).

שיחתו של ר' יעקב הובאה כאן כדי להבהיר עד כמה היה ברור לו, שיש מעלה שמעל למעלת אמירת דברי תורה, והיא מעלה של השראת קדושה ומלכות בעצם ההנהגה והנוכחות של אדם המעלה. בעיניו, זו לא הייתה אפולוגטיקה שבאה להצדיק את העובדה שהיו אדמו"רים בשושלת שלא הרבו באמירת דברי תורה ולא הותירו אחריהם חידושי תורה מופלגים. בעיניו היה זה ברור שהמעלה הגבוהה יותר היא מעלת האישיות, וזו לא נצרכת לעתים כלל לאמירת תורה וחידושי תורה כדי לבטא את גדולתה ואף לא כדי להנהיג את הרבים.

כלפי אלו שמנידים ראש ומטילים ספק כדאי להעיר, שגם בדורות הבאים בשושלת הקפידו אדמו"רי בית רוז'ין שלא להרבות בדיבור ובכתיבת חידושי תורה, גם אלו מהם שנודעו כגאונים בנגלה ובנסתר.<sup>64</sup> מובן שקטני אמונה<sup>65</sup> הרואים רק את החיצוניות ולא את הפנים, יכולים היו ללעוג ולבוז לחסידות ולחסידים שככה להם. אולם מסורת בית רוז'ין אינה מתפעלת כלל מן הביקורת הזאת ואף ממעטת להגיב לה. שהרי חסרון ההכרה אינו מעיד אלא על קוצר ראייתם של המתבוננים. מבחינתו של ר' יעקב, ר' ישראל מרוז'ין הניח את היסודות לסוג מיוחד של עבודת ה' בבחינת מלכות וקדושה הנובעות ממידת הדעת. זו כוללת הכרת נוכחות ה' מתמדת ומוחשית, ההתבטלות לקב"ה בבחינת מסירות

64. בג' בחשוון תשי"א, עמ' טו, מסופר מעשה על דיון הלכתי מורכב שבו הצדיק ר' ישראל הנהיג "אדמו"רית" שלו, על פי מקור מן הגמרא ביבמות בדיני עגונות.

65. קטני אמונה, היו כבר בזמנו של "הצדיק הראשון" - נח. עיין פרשת נח תרח"צ, עמ' ה. גם בין החסידים לא כולם הבינו את מעלתו של הרוז'ינאי והיו שביקרוהו חריפות. עיין לדוגמה בשמות תרח"צ, עמ' קמו, אודות תלמידי הצמח צדק.



נפש גמורה, ותודעת אחריות להנהגת העם והעולם כולו המתחייבת מכך. זו הנהגה של הידור ופאר כלפי חוץ, וענווה ואחריות מבפנים.

דור חמישי: ר' מרדכי שרגא מהוסיאטין - ל"ז בעומר

ר' ישראל החשיב מאוד את בניו כממשיכי דרכו, ואכן, כמעט כולם היו למנהיגים ורועים בישראל. שישה בנים היו לר' ישראל וכולם נהגו באדמו"רות. רק הבכור, ר' שלום יוסף, שנפטר בשנת מות אביו, לא הספיק כמעט להנהיג עדה, אבל בנו ר' יצחק, התמנה לרבי בעיירה בוהוש. שאר הבנים, כולם אבות לשושלות הנהגה חסידיות חשובות: הבן השני, ר' אברהם יעקב, הוא אבי שושלת סדיגורה ובויאן; הבן הרביעי ר' מנחם נחום היה מראשי מפיצי החסידות ברומניה, ממקום מושבו בשטפינשט; הבן החמישי, ר' דוד משה, הנהיג אלפי חסידים שמרכזם היה בעיירה טשורטקוב; הבן הצעיר, הוא ר' מרדכי שרגא, התחיל להנהיג עדה במיקולינצה, משם עבר לסטריסוב, אך הוא וחסידיו נקראו על שם העיירה שבה קבע את מושבו לבסוף, ובה גם נפטר ונטמן - הוסיאטין.

כיוון ששמה של הוסיאטין נישא גם בצמידות לשמו של האהלי יעקב, נייחד לה כמה מילים.

הוסיאטין היא עיירה באוקראינה, השוכנת על נהר הזברונץ' בפלך טרנופול. כאשר התיישב בה האדמו"ר רבי מרדכי שרגא, היא הייתה עיירת ספר, בקצה המזרחי של הקיסרות האוסטרית המכונה גליציה. מצדו השני של נהר הזברונץ' שכנה רוסיה הצארית. בזכות מיקומה בצומת הדרכים ובמעבר הגבול שגשגה העיר מבחינה כלכלית, ומן השגשוג הזה נהנו גם היהודים ואף החסידים שבהם. כך נתאפשר להם לרכוש את אחד הארמונות של האציל האזורי, הגרף גולוכובסקי, ושם נתיישב האדמו"ר והקים את החצר החסידית. בנו, ר' ישראל, ישב בעיר עד מלחמת העולם הראשונה. במהלך המלחמה חרבה העיר, ורוב תושביה נמלטו ממנה. האדמו"ר ומשפחתו לא שבו עוד לעיירה אחרי המלחמה, אלא השתקעו בווינה, בירת אוסטריה, וממנה עלו לארץ בשנת תרצ"ז. בשנים שבין שתי מלחמות העולם עבר בהוסיאטין הגבול בין פולין לברית המועצות. אחרי מלחמת העולם השנייה היא סופחה כולה לברית המועצות, ואילו כיום היא חלק מאוקראינה. מימי התפארת החסידית לא נותר בעיר כמעט זכר.



במקום הארמון והחצר של הרבי יש מגרשים ומבנים ועל מקום בית הקברות נבנו שיכוני מגורים. בחצר אחד מבתי המגורים הללו הוצב לאחרונה ציון לזכרם של אדמו"רי העיר (ראה תמונה להלן, עמ' 297). בימי השואה הוצאו היהודים שנותרו בעיר לבית הקברות הזה ושם נורו למוות והושלכו לקבר אחים שנחפר קודם לכן, כמנהג הנאצים ועוזריהם.<sup>66</sup> בית הכנסת העתיק, מן המפוארים בפולין, שנבנה עוד במאה השש עשרה במתכונת מבצרית, משמש כיום כמוזאון אזורי (ראה תמונות להלן, עמ' 298). כשביקרנו שם בשנת תשנ"ד, תלויה הייתה בגומחת ארון הקודש שמלה אוקראינית מסורתית, ובצדה תמונתו של אחד מן הגיבורים העממיים של אוקראינה במאה השש עשרה - סוורין נאליווקו (ראה תמונות להלן, עמ' 299). הוסיאטין המשמעותית אינה שוכנת עוד באוקראינה, היא מצויה בספרי החסידות ובשטיבל שברחוב ביאליק בתל אביב.

נחזור אם כן אל הרבי הראשון מהוסיאטין, ר' מרדכי שרגא, בנו של ר' ישראל מרוז'ין.

### אמנות השתיקה

כבר בדברו על המגיד, עמד ר' יעקב על הקושי של קדושי עליון להפיץ תורתם ברבים. אמנם, אחד ומיוחד בשושלת היה הרבי הראשון מהוסיאטין, שבשלב די מוקדם של הנהגתו חדל לגמרי מלומר דברי תורה ברבים, ואפילו בעת עריכת השולחן:

חותני זקני זצ"ל לא היה מנהגו לשוחח בשבתו אל השלחן, לא היה יכול להפסיק את דביקותו אף רגע מפני שהיה במדרגה גדולה. המעבר מן המחשבה אל עולם הדבור היא בחינת ירידה, בחינת וירד משה מן ההר אל העם. הוא, חותני זקני זצוק"ל היה תמיד מרחף במרומיו. בשנים הראשונות לעלותו על כסאו בהיותו עוד בסטריסוב, היה מדבר בימי החנוכה אחר הדלקת הנרות. את שיחתו האחרונה

66. התיאור מבוסס על ספרו של בן העיר, א' בקר (קהילתיים, תל אביב תשל"ז), על העיירות הוסיאטין וקופיצ'נצה; על תיאורים ששמעתי מאמו"ר, בן העיר, וכן ממראה עיני בשנת תשנ"ד.



סיים בספור הזה: לר' וולויל ז"טומיר<sup>67</sup> היתה אכסניה. בכל יום בבוקר היה פותחו ולפנות ערב היה מקבל את פני האורחים אשר באו במשך היום, לאשר ישר בעיניו נתן מקום ללון, ואלה אשר לא מצאו חן בעיניו שלח. אחר שנים מספר שינה את מנהגו זה, השער נשאר סגור מעתה ור' וולויל הכניס אל מלוננו רק אותם האורחים אשר מצאו חן בעיניו ואשר לא חפץ בהם נשארו עומדים מבחוץ. זאת היתה השיחה החסידית האחרונה ומני אז לא השמיע לא דברי תורה לא דברי מוסר ולא דברי חסידות (ל"ז בעומר, עמ' שנט).<sup>68</sup>

ר' יעקב מנסה להציע הסבר מדוע נמנע ר' מרדכי שרגא מלומר דברי תורה, ואלו נימוקיו:

ידוע, כי מנהגו של זקני הרוזיני זצוק"ל היה לאמור תורה וכן נהגו כל בניו ז"ל, חוץ מחותני זקני ז"ל, הוא לבדו לא השמיע דברי תורה ברבים: 'בלבי צפנתי אמרתך' (תהלים קיט יא). מובן, שאיש לא ההין לשאלו מדוע, וגם הוא לא הגיד את נמוקיו. ופגשתי שני מאמרים שבהם אפשר למצוא לדעתי הסבר לזה, שהרבה צדיקים ממדרגה גבוהה היו יכולים להחיות נפשות בדבוריהם, לא אמרו תורה ברבים. המאמר האחד מאת המגיד הגדול ז"ל, והשני מאת בעש"ט ז"ל. המאמר האחד נמצא בספר 'אור תורה' (קובץ מאמרי המגיד ז"ל אשר אסף תלמידו ר' ישעי' מדינוביץ ז"ל): 'יש מדרגה גבוהה שעליה אי אפשר להצטמצם לבחינת הדבור'. חותני זקני ז"ל היה מרחף תמיד בספירות גבוהות ולפי נשמתו הקדושה קשה היה עליו לרדת מן ההר אל העם.

המאמר השני נמצא במאור ושמש (פרשת שמיני, ט' כ"ב, בד"ה וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם). ששמעו מפי הרבי ר' אלימלך ז"ל שאמרו בשם המגיד הגדול ז"ל וזה אמרו בשם בעש"ט ז"ל: הדורש (האומר תורה) ברבים נמשל לנוטל מרא וחצינא בידו לנקות את הבית, כי מטרת אמירת תורה ברבים היא לעורר את לב השומעים לתשובה ולזכך אותם מן המדות הגרועות, ובשעת נקוי הבית יש חשש פן תפול קצת אבק על המנקה.

67. הוא ר' זאב וולף מז"טומיר, תלמיד המגיד ממזריטש, בעל אור המאיר.

68. מאמר נוסף, מימי היותו במיקולינצה, מובא בעמ' רפח.



אכן, [את] תפקיד הצדיק, להכניס יראת שמים בלבבות, היה חותני זקני ממלא בקדושתו בלבד, בלי דבורים... ככתוב במאור עיניים פרשת האזינו: הצדיק האמתי גבוה המדרגה הדבוק בהשי"ת הוא בבחינת מקדש. חותני זקני היה בבחינת מקדש והיה מכניס יראת שמים בלבבות בקדושתו (ל"ז בעומר תשי"י, עמ' שסא-שסב).

החסידים סבורים היו שסיפור מעשים אודותיו ודיבור בשבחיו יש בהם כדי למעט מערכו (עמ' שסב), וגם ר' יעקב נמנע מלספר בשבחיו. בכל אופן, המדרגה המיוחדת אותה הוא מייחס לחותנו זקנו היא בחינת הטהרה:

אומרים עליו בשם הרוזיני ז"ל נשמה כנשמתו לא היתה בעולם הזה אלפים שנה. עוד אמר שהוא כנגד סדר טהרות. (ששה בניו כנגד ששה סדרי משנה)... טהרות היא דעת (שבת ל"א).<sup>69</sup> רש"י כותב בפרשת תשא, (והוא במכילתא בשלח): 'דעת הוא רוח הקודש'. אצלו היו רואים הרבה דברים מאד שהעידו על רוח הקודש שבו. עוד אמרו חז"ל: 'אין דעת אלא תורה'. תורתו היתה בתוך מעיו. לא היה מנהגו לאמור תורה ב'שלחנותיו', לא שמעו ממנו תורה, אבל ראו ממנו תורה... דביקות ממדרגה זו מונעת את בעליה מכל שיח וסיג ואף מלדבר דברי תורה. זה לשון נועם אלימלך בפרשת יתרו: ד"ה ואתה שמע בקולי: הצדיק הדבוק בדביקות אמתית ושלמה בעבודת השי"ת, אי אפשר שיפנה אל בני אדם לעסוק עמהם. שיא דביקותו היה בשבתו אל השלחן, ובכלל היה ממעט בדבורו. הבאים לשאול בעצתו קבלו ממנו תשובה קצרה, ואם אחד נסה להמשיך את דבריו, כדי לברר עוד את שאלתו, ענה: 'כבר אמרתי פעם אחת'. הוא היה מאותם תלמידי חכמים האמתיים, אשר הזוהר הקדוש אומר עליהם שהם בחינת שבת (פרשת צו). שבת היא עולם המחשבה. (קדושת לוי פרשת יתרו ד"ה כי ששת ימים) (ל"ז בעומר תשי"א, עמ' שסג-שסד).

שוב חוזרת ועולה חשיבותה של מידת הדעת, וכפי שכבר הוסבר לעיל אודות מעלה זו אצל רבי ישראל, אין הכוונה לידענות ולהפלגת החכמה,

69. על פי מאמר הגמרא במסכת שבת ל"א א': והיה אמונת עתיך חוסן ישועות חכמה ודעת - דעת זה טהרות.



כי אם לזיכוכ המחשבה ובהירות התודעה. בנוסף על האמור אצל האב, מתווספת אצל הבן גם הבחנה מיוחדת: הטהרה. דעת היא סדר טהרות, לא מפני שיש צורך בחכמה מיוחדת להבנת ההלכות של סדר טהרות, אלא מפני שיש צורך בניקיון הדעת כדי לחיות חיים של טהרה.

לא זו בלבד שר' יעקב ממעט בסיפור שבחי הסבא. הזקן מהוסיאטין, אלא שהוא גם נמנע מלספר מופתים שחולל. וטעמו ונימוקו עמו:

מופתים אינני רוצה לספר, זה יהיה מיעוט הדמות (שם, עמ' שסד).

בעיני אדמו"רי רוז'ין, גדולתו של הצדיק אינה נבחנת ביכולתו לחולל מופתים. היכולת לחולל מופתים נחשבה ברוז'ין לסוג של 'תעלולי ילדים'. מדרגתו של הצדיק נבחנת במידת הדעת שבו, בטהרה ובקדושה, וסיפור מופתים במסגרת סיפור שבחים איננו מעלה אלא חיסרון! כמה רחוקה הגישה הזאת מחוגים מסוימים שרואים בעשיית המופתים את עיקר גדולתו של הרבי, ובהזדקקות למופתים את עיקר הקשר שבין המעריצים לרבים.

היות שהערה זו היא בעלת חשיבות רבה להבנת דרכה של חסידות הוסיאטין ובית רוז'ין כולו, נרחיב מעט על נושא המופתים ברוז'ין בכלל. נעשה זאת בעזרת סיפור ממקור אחר, שאמנם אינו מופיע באהלי יעקב, אבל הוא משלים היטב את הרעיון שהובע בקצרה במאמרו של ר' יעקב אודות סיפורי המופתים:

פעם שאל אחד מן האנשים את מרן (מרוז'ין) זי"ע מהו הסיבה שאין רואים ממרן אותות ומופתים, כמו ששומעים על צדיקים אחרים, הגם שמרן מפורסם בכל העולם? ומרן השיב לו דהענין הוא כך. כי הנה כל צדיק וצדיק הולך בעולמות העליונים מעולם לעולם, ויש עולם אחד שנקרא עולם המופתים, ויש צדיקים שאינם כל כך חכמים כשבאים לעולם זה חושבים שאין עוד עולם יותר גבוה מזה, והם נשארים שם ובשביל זה הם מראים מופתים גדולים, אבל יש צדיקים שהם חכמים ויודעים שישנם עוד עולמות יותר גבוהים מעולם המופתים והולכים משם הלאה, רק כשהשעה נצרכת הם יורדים לעולם המופתים לעזור לאיש ישראל. וכאשר הייתי בן שש וכן שבע שנים הייתי בעולם המופתים והייתי אז כבר חכם שלא נשאיתי שם והלכתי הלאה.



וסיפר מרן זי"ע, כי איש אחד מחסידי אביו זי"ע (מרן ר' שלום מפראבישט זי"ע) היה לו בן יחיד והיה אילם רחמנא ליצלן. והזכירו תמיד לפני אבי, ואבי בירך אותו: 'השי"ת יעזור לך'. וכשהגיע בנו לשנת י"ג אמרה לו אשתו, הלוא בנו צריך להתחיל להניח תפילין ולהתפלל במהרה, ויסעו שלשתם אל אבי זי"ע ויברך אותם כמנהגו: 'השי"ת יעזור לכם'. ומיד הלך החסיד וקנה משקה וחילק לחסידים כי בטח ברבו שבודאי יוכל בנו לדבר. וכשראתה אשתו שבנה איננו מדבר עוד נכנסו עוד פעם אל אבי זי"ע, ואמר להם: לכו אל בני ישראל'ניו. ואנכי הייתי אז כבן שש, והייתי משחק עם הבן של הגבאי, הוא היה כמו סוס ואני רכבתי עליו. ויאמר אלי החסיד: ישראל'ניו, אביך הרבי שלח אותי שתעזור לבני. שאלתי אותו: מה יש לבנך? אמר לי: הוא אלם ואינו יכול לדבר. נגשתי אליו ושאלתי, מאין אתה? והשיב לי מעיר פלונית. מה שמך? והשיב לי. אמרתי לאביו, מה הנך רוצה הלוא בנך מדבר כאחד האדם? וסיים מרן זי"ע: אבל עתה הנני מאוד רחוק מזה העולם.<sup>70</sup>

סגנונו של הסיפור אינו כסגנונו של האהלי יעקב. הוא לא היה משתמש בביטוי "צדיקים שאינם כל כך חכמים", ולעולם אינו מבטא זלזול שכזה בצדיקים אחרים.<sup>71</sup> גם עצם הצורך של המספר לספר מופת כדי 'להוכיח' שר' ישראל היה מסוגל לחולל מופתים מיותר ומשקף את סגנונם של ספרי 'סיפורי נפלאות'. אולם חלקו הראשון של המעשה הולם את העמדה בה נוקט ר' יעקב ביחס למופתים ויכול להתקבל כמקור אופייני ליחסם של הרוז'ינאים למופתים בכלל.<sup>72</sup>

70. רח"ד שטערן (לעיל, הערה 55), עמ' לה, בשם ספר סיפורי נפלאות מגדולי ישראל.

71. כך למשל, כשהוא נדרש להסביר מדוע יש צדיקים שאומרים דברי תורה ברבים ויש צדיקים מעטים שנמנעו מכך. הוא אמנם הסביר פעמים רבות שאבותיו למעלה בקודש שנמנעו מאמירת תורה בפומבי עשו זאת מפני גודל מעלתם, אך בהסבירו מדוע האחרים אומרים, אין הוא מבטא חלילה פחיתות הערכה כלפיהם. הוא מסביר שיש כאן הנהגה אחרת, לשם שמים, "מתוך אהבת ישראל".

72. גם בחב"ד זלזלו יחסית בערך המופתים. בעל התניא היה אומר: "אצל רבינו המגיד היו שואבים רוח הקודש בהין והמופתים היו מתגלגלים תחת הספסלים ולא היה פנאי לשוח ולהגביהם" (י"ט בכסלו תשי"ב, עמ' פו). ומפרש ר' יעקב: "כלומר, הדברים שהיו עוסקים בהם היו נעלים ממופתים, וירידה היא לחפש מופתים שם" (ועיי"ש למקורות בספרות חב"ד).



הרעיון המשותף לעניין ההימנעות מאמירת דברי תורה בציבור וההימנעות מלפרסם ענייני מופתים,<sup>73</sup> הוא בכך שהרוז'ינאים לא היו צריכים 'להוכיח' את גדולתם. עובדה היא, שהצליחו למשוך אלפים ורבבות גם בלא זאת.

כך הוא מספר אודות שני המשמשים של הרבי הזקן מהוסיאטין: ר' אליעזר מטאפרוב ור' דודיל מרוז'ין, ודרך פעולתם:

ר' דודיל מרוז'ין היה גדול בתורה, בחסידות וביראת שמים, הרוז'יני ז"ל אמר עליו: דודיל חקוק על לוח לבי. חותני זקני ז"ל היה כבן שבע עשרה בעלות על הכסא אחר פטירת אביו ז"ל, ור' דודיל לא הניח לשום איש לחלוץ מנעליו בלילה, גם על השמוש הזה לא רצה לותר כל ימיו. שני האנשים יקרי הערך האלה הנהיגו שהאברכים הבאים למיקולינצה<sup>74</sup> להסתופף בצל הקודש היו שוהים שם למצער שנה תמימה. שם, תחת השפעת שני המקורבים הנ"ל, השתלמו בתורה, במוסר, בחסידות וביראת שמים והוכשרו לקבל מושג מה מגודל מדרגתו של אותו צדיק אשר באו לחסות תחת כנפי קדושתו ולקשר את נפשותיהם בנפשו קשר עולמים

(ל"ז בעומר תשי"א, עמ' שסג).

גם הכפיפות של החסידים הגדולים, שהיו בעצמם גדולים בתורה ובעבודה לרבם, וגם הדרך שבה הנחו את הצעירים לכניסה לעולם של חסידות, מורה על המתח הרוחני העצום ששרר בסביבתו של הרבי.

לכאורה, המתח הזה עומד בסתירה למדיניות של ר' ישראל לקרב את הכל. אולם נראה, שבהוסיאטין פתרו את הבעיה בדרך של "אחז בזה וגם מזה אל תנח את ירך" (קהלת ז', יח). ההנהגה בהוסיאטין פעלה בשני מעגלים. המעגל הקרוב, של ה'יושבים' בחצר והמקורבים שהיו מסוגלים להבין, שנדרשו ללמוד ולהשתלם במדרגות הגבוהות בדעת, בקדושה ובטהרה, כפי יכולתם להתעלות ולספוג מתורתו וקדושתו של הרבי. ואילו המעגל השני של הציבור הרחב, רק ידע על קיומם של אנשי

73. בעמ' תצא-תצב מספר ר' יעקב על אביו סיפור 'מופת', אולם הוא עצמו מגדיר את המעשה כביטוי ל"חכמת אלוהים" שהייתה בקרבו. עוד מדבריו על סיפורי מופתים עיין בעמ' תפט-תצ.

74. שם ישב ר' מרדכי שרגא אחרי מות אביו הרוז'ינאי, קודם שהעתיק מושבו להוסיאטין.



המעלה וספג משהו מאווירת הקדושה בביקוריו אצל הצדיק ובראיית הליכותיו ומראה פניו.

**דור שישי: אביו, ר' יצחק מבוהוש - י' באלול**

ר' שלום יוסף, בנו בכורו של ר' ישראל מרוז'ין היה מיועד לשבת על כס המלכות של אביו.

בשנה האחרונה לחיי הרוזיני זצק"ל היה בסדיגורה, והחסידים הלכו קדורנית לרגלי חולשתו של הצדיק... אחרי שמחת תורה שאלו אם יכלו למסור פתקאותיהם, ויאמר להם לכו אל בני ר' שלום יוסף, אני מבטיחכם כי ברכותיו יפעלו כברכותי אני (י' באלול תרצ"ב-תרצ"ח, עמ' תעח).

אולם ר' שלום יוסף נפטר סמוך לאחר פטירת אביו ולפיכך היה זה הנכד, ר' יצחק בנו, שירש את כיסא אביו וסבו. כך מספר ר' יעקב, שהוא בנו של ר' יצחק ונכדו של ר' שלום יוסף:

אבא מארי ז"ל ישב על כסא אביו סוף שנת תרי"א. היה אז בן י"ז שנה... ג' חשון תרי"א נסתלק הרוזיני ז"ל. בעצם השנה ההיא י"א אלול נאסף אבי אבא ר' שלום יוסף ז"ל בכורו של הרוזיני ז"ל. הנאהבים והנעימים שלא יכלו להפרד זה מזה... כמעט בכל שבוע באו אנשים ובקשו מאתו להתיישב בעירם והוא לא קבל את דבריהם (י' באלול תשי"ג, עמ' תפד-תפה).

בסופו של דבר קיבל את בקשתם של תושבי העיר איזמאיל, שהייתה אז תחת שלטון טורקי, בשל רמז שראה בחלומו, ונסע להתיישב בה. לאחר מכן השתקע בבוהוש שברומניה.<sup>75</sup> בשונה מדודו ההוסיאטיני, הבוהושי נהג לדבר דברי תורה בקביעות.

יש אשר אמר דברים אחדים בסעודת שבת אחר ברכת המזון, אבל בליל שבת אחר הקידוש דבר כמעט תמיד (הקידוש בבית התפילה - אחר כך נכנס לחדרו ובניו ואנשים חשובים נכנסו אחריו ישב על

75. סיפור המעשה במפורט מופיע ב" באלול תשט"ו, עמ' תצ-תצא.



הכסא ודבר). הדברים נאמרו בצורה של שיחה, פעם על ספורי הפרשה, פעם על האמונה פעם על אור המצוות (י' באלול תש"ו, עמ' תעט).

אף על פי כן, ממעט ר' יעקב בהבאת דברי התורה של אביו. ראינו שלשיטתו אמירת דברי תורה יש לה חשיבות רק בתנאי שהיא מעוררת את הלבבות לאהבה וליראה. לימוד תורה לעולם אינו עניין אינטלקטואלי גרדא. על כן, אי-אפשר להפריד בין גוף דברי התורה לבין דרך אמירתם. ומשום כך:

צריך לא לשכוח את ההבדל, בין הרושם בדיבור כשיצא מפי קדשו, ובין רושם הדיבור כשהוא נאמר בשמו (שם, עמ' תפ).

בשל ההערצה הכפולה של ר' יעקב לאביו, גם של בן לאב וגם של תלמיד לרבו, הוא התקשה לתארו ולחזור על דבריו, יותר מכל הגדולים האחרים שדיבר אודותם:

קשה לאדם שידע את הצדיק והעריץ אותו לאמור דבור בשמו לפני אנשים שלא ידעו אותו. אסביר את דברי. האומר דבר בשם צדיק, אשר ידעו, הוא משתוקק שהשומעים יתפעלו כמו שהתפעל הוא. וזה אי אפשר אם השומעים לא ידעו את בעל המאמר. מדוע? יען [כי] הדבור והצדיק אשר אָמְרוּ ומצב רוחו שבו אָמְרוּ והנסיבות שתחתיהן אָמְרוּ - רק כולם יחד הם דבר שלם. הדבור לבדו הוא רק רסיס מן הדבר השלם - ולכן אי אפשר שיעשה כשהוא לעצמו את הרושם הרצוי. וזהו שאמר רבי (עירובין י"ג ב') אילו חזיתיה מקמיה הוה מחדדנא טפי [אילו ראיתיו מלפניו הייתי מחודד יותר], דכתיב 'והיו עיניך רואות את מוריך' (ישעיהו ל'). כי המאמר ובעל המאמר הם ביחד דבר שלם, וכל אימת שאומרים דבר בשם צדיק צריך לשוות את האומר לנגד עיניו. וזהו שאמר רב גידל (במסכת שקלים ספ"ב, דף ז' סע"ב, שבת פ"א ה"ב): האומר שמועה בשם אומרה יראה בעל השמועה כאלו עומד נגדו. (מרומו בזה שהמאמר הנפרד מבעל המאמר אינו דבר שלם וצריך להשלימו על ידי ציורו של האחרון, וזה אפשר רק לאלה שידעוהו) (שם, עמ' תעט).



## הוכחה לדברים מן המשנה:

דוגמא: בכל התלמוד אין משמאל הקטן רק מאמר אחד (אבות פ"ד מי"ט): 'בנפול אויבך אל תשמח כו' (משלי כ"ד, יז). והוא פסוק במשלי. ועכשיו, הלומד המשנה הזאת אינו מבין מה חידש שמואל הקטן בזה, אולם אלה שידעוהו, ובצאת הבת קול (כשהיו מסובין בעליה ביבנה): יש כאן אחד שראוי שתשרה עליו שכינה כו' - נתנו עיניהם בשמואל הקטן.<sup>76</sup> אלה הבינו את אשר חידש באמרו את הפסוק הזה (שם).<sup>77</sup>

הפסוק המסוים בפיו של שמואל הקטן לא היה ציטוט בעלמא, אלא דרך חיים והנהגה. מי שהכירו הבין, כששמע את הפסוק מפיו, את המשמעות המיוחדת והמחודשת שהוא הטעין בה. עבור מי שלא הכירו, לא ניכרת משמעות נוספת לפסוק בכך ששמואל הקטן ציטט אותו. העובדה שפסוק יכול להיות מוטיב מרכזי בחייו של אדם משמשת את ר' יעקב גם בבואו לאפיין את דרכו של אביו.

הוא נאסף אל עמיו י' אלול (יום ד') עם עלות השחר. בט' אלול צוה להקימו ממטתו והניח טלית ותפילין וקרא קריאת שמע כשבניו עומדים סביבו. ובהגיע אל הפסוק והייתם קדושים כו', הושיט את ידו לכל אחד ואחד ואמר לכל אחד ואחד, 'והייתם קדושים כו'', 'והייתם קדושים כו''. לכאורה גם זה רק פסוק. אך העומדים שם ידעו את אשר חידש, כי כל אחד הרגיש, שרוח נכון חידש בקרבו (שם).

על מיקומה של הקדושה בבית רוז"ן ובהנהגתו האישית של ר' יעקב כבר דובר לעיל ועניינה עוד יבואר בהרחבה בשער החסידות. מכיוון שכאן אין תוספת הסבר אלא רק חזרה על הפסוק, ואנו את אומרו לא שמענו, אין באפשרותנו להוסיף כאן הבנה שמעבר לעצם הידיעה שהפסוק הזה היה הפסוק המכונן של חייו ושל צוואתו לבניו.

76. על פי בבלי סוטה מ"ח ע"ב ומקבילות.

77. כעין זה כתב גם על חמיו. עיין להלן עמ' 66.



נראה, שמבין מעט התורות וההנהגות שהביא מאביו ביום ההילולה, נמצא דגש מיוחד על יחסו של הבוהושי לתנועה הציונית שהתחדשה בימיו. ביחס העקרוני של האדמו"ר וקודמיו לציונות נדון בפרק מיוחד, ואילו כאן נצטט אחד מן הסיפורים על הבוהושי, המשקף נאמנה את יחסו לתנועה הציונית.

בשנת תרמ"ג היה בלייפציג [ב]י"ג אלול<sup>78</sup> ובחזרתו שבת בקטוביץ. שבת פרשת תבא. באו אליו אנשים חשובים ונשואי פנים, אזרחי גרמניה<sup>[ה]</sup>, 'בני ברית'. מטרת בואם: לדבר אתו על תנועת 'חבת ציון' ולרכוש את תמיכתו.<sup>79</sup> הוא בקש אותם לבאר לו את כיוון התנועה. הם השיבו: המטרה היא לעשות בית לאומה הישראלית כדי שיחיו תחת תנאי התפתחות טבעיים ובריאים, כי חיי האומה בתפוצות כרוכה בהם סכנה רוחנית וחומרית. רוחנית: טמיעה, חומרית: מצד האנטישמיות. שאלם אבא מארי ז"ל: ולמה דווקא בפלשתינא? הם תמחו קצת על השאלה וענו: הלא פלשתינא ארצנו היא. יש לכם דוקומנטים המעידים שפלשתינא ארצנו היא? שאלם, הם עמדו נבוכים ושתקו. ויאמר להם אדמו"ר זצוק"ל: פרשת השבוע (והיה כי תבא אל הארץ אשר ד' אלקיך נותן לך נחלה) היא הדוקומנט. בה כתובים תנאי המתנה, וגם התוצאות אם התנאים לא יקוימו. כולנו יודעים, שהכל בא בדיוק כמו שכתוב. האמנם עצומים אתם מאלה שבגלל מעשיהם גורשו מן הארץ? ההנכם יותר חכמים מאלה שכבר נחלו את הארץ והשתרשו בה ולא יכלו להחזיק מעמד? ההנכם גבורים מהם שאתם אומרים לרכשה? וכאשר ראיתי שחלשה דעתם - המשיך אבא מארי ז"ל - והלא זאת לא היתה כונתי - אמרתי להם

78. זהו יום פטירתו של ר' שלום יוסף, בנו של הרוז'ינאי ואביו של ר' יצחק מבוהוש. ר' שלום יוסף נפטר ונטמן בלייפציג, ולכן היה ר' יצחק בנו נוסע לשם להשתטח על קבר אבות, כנהוג (י' באלול תשי"ב, עמ' תפג).

79. קטוביץ היא עיר מרכזית בגליציה, שבה התקיימה הוועידה החשובה של חובבי ציון, היא 'ועידת קטוביץ'. ועידת קטוביץ התקיימה מספר חודשים אחרי הפגישה המתוארת כאן עם ר' יצחק מבוהוש, ומסתבר שהאישים שבהם פגש היו נציגים שבאו לוועידה. השאלה "למה דווקא פלשתינא", הפכה להיות שאלה מרכזית בתנועה הציונית כעשרים שנה מאוחר יותר. כאשר הרצל נוכח לדעת שאינו מצליח לשכנע את התורכים לאפשר לו לממש את חזונו בארץ ישראל, התחיל לחפש פתרונות חלופיים, והידוע מכולם הוא הרעיון של הקמת מדינה באוגנדה, שנדחה בתוקף על ידי חובבי ציון מרוסיה.



ידוע תדעו כי ענין ישוב ארץ ישראל מעסיק אותי מכבר. בעצתי וביזמתי עלו יהודים מרומניה ויסדו את המושבה ראש פינה. ואתם אם תנהלו את ענין הישוב על פי התורה תוכלו להתחשב עם תמיכתי (י' באלול תשי"ב, עמ' תפג).

סיפור זה משקף יפה את יחסם של אדמו"רי בית רוז'ין לציונות. היחס הוא יחס של אהדה מסויגת: הזדהות עם מפעל יישוב הארץ ובניינה, עידוד היהודים לעלות ולהשתקע בה תוך הסתייגות מן המצב הרוחני. ברם, ההסתייגות מן המצב הרוחני לא גרמה להתנגדות לציונות. כשראה האדמו"ר שדברי הביקורת שלו גורמים לחולשת הדעת, מיהר להבהיר שהוא דווקא תומך בדרכם הציונית וסיפר לאורחיו שהוא בעצמו פעל לעידוד יהודי רומניה לעלייה והתיישבות.<sup>80</sup> ומרחיב ר' יעקב:

הוא היה חובב ומחבב את הארץ. מצות ישוב ארץ ישראל קיים על שני אופנים:

(א) הוא היה נשיא כולל רומניה ובסרביה.<sup>81</sup> הכל נהל בסדר מופתי, הוא דאג לכך שהכספים הנאספים יבואו לארץ ישראל בלי שום גרעון. כיצד? הוא מנה בכל עיר ועיר עשירים יראי ד' אנשי אמת ושונאי בצע ועל ידיהם בוצעו כל התפקידים. אסוף הכספים, חלופם, הקורספנדנציה - שלא על מנת לקבל פרס.<sup>82</sup>

80. לא רבים יודעים על תרומתו המעשית של האדמו"ר מבוהוש להקמת ראש פינה. ובכלל, ההיסטוריה של העלייה הראשונה ומקומה של ההנהגה הרבנית בה עדיין לא תועדו די הצורך. העליות השנייה והשלישית, העליות הסוציאליסטיות שתפסו לשנים רבות את ההגמוניה ביישוב ואחר כך במדינה, העדיפו להדגיש את הישגי העליות הללו, ואת התנגדות הרבנים לציונותם החילונית, מאשר לתאר בכבוד הראוי את מפעל העלייה הראשונה והעליות ה'בורגניות' שבאו מאוחר יותר, שבתוכן היו דתיים וחרדים רבים, חסידים שעלו בעידוד רבותיהם. פרשה זו בדברי ימי הציונות עוד מחכה לגאולתה.

81. "נשיא כולל" - האחראי על איסוף הכספים באזור מסוים למען יושבי ארץ ישראל, שליחתם לירושלים וחלוקתם ליושבים בארץ ישראל. כבר ר' ישראל מרוז'ין היה נשיא כולל וואהלין והייתה לו השפעה מרובה על גיוס כספים והחזקת כוללים בירושלים.

82. נרמזת כאן מציאות אחרת שהייתה נפוצה סביב עניין כספי ארץ ישראל: משולחים שהיו נוטלים לעצמם אחוזים מן הכסף שאספו, שכר טרחתם, אי-סדרים ומריבות סביב העברת הכסף וחלוקתו, ועוד כיוצא בזה. מתוך כך שר' יעקב משתבח בהנהגתו



(ב) בעצתו וביזמתו ובעידודו עלו לארץ ישראל אנשים מן הסרים למשמעתו תושבי רומניה והיו ממיסדי ראש פינה (י' באלול תשי"ג, עמ' תפו).

ר' יעקב ראה חשיבות מיוחדת בהזכרת עמדתו הציונית של אביו, והבהיר זאת בהמשך דבריו:

הזכרתי את חיבת הארץ של אבא מארי ז"ל. ראשית, מפני היותה דבר גדול וחשוב כל כך לפני המקום ברוך הוא, שעל מחבבי הארץ לא נגזרה גזירת מרגלים. ושנית, יען דבר בעתו הוא לדבר על חבת הארץ עכשיו. נראית לעינינו תופעה עגומה ומצערת, בחוץ לארץ מתנהלת תעמולה - ודוקא בין החרדים - המכבה כל ניצוץ של חיבת הארץ, המעכבת את העליה לארץ ישראל, דוקא בזמן הזה שאנו צריכים כל כך לעלית שומרי תורה ומצות כדי להגביר במדינה את השפעת הדת (שם).

בפולמוס החרף שמנהל ר' יעקב כנגד המתנגדים לציונות, ובמיוחד אלו מן החרדים, המנמקים זאת בסיבות דתיות, משמש לו אביו כמקור ומשענת. ברור לו, שעמדתו הציונית אינה חידוש ומהפכה, אלא המשך נאמן למסורת בית אבותיו, וממילא, המשך רצוף ומבוסס של דרך התורה הנאמנה מדורי דורות. דבר זה מקנה לדבריו בעניין הציוני צליל של ודאות פנימית וביטחון עצמי בהיר והחלטי.<sup>83</sup>

דור שישי: חמיו, ר' ישראל מהוסיאטין - כ"ט בכסלו

ר' ישראל, בנו של ר' מרדכי שרגא, התחיל בהנהגת החסידות עוד בהוסיאטין, לפני מלחמת העולם הראשונה. הוא עבר להתגורר בווינה עם פרוץ המלחמה העולמית הראשונה ובשנת תרצ"ז עלה עם חתנו וממלא מקומו, לארץ ישראל, והשתקע בתל אביב. ר' ישראל הוא האדמו"ר שקישר את חסידות הוסיאטין עם הציונות המעשית, תחילה בשותפותו בפעילות ציונית בווינה, ואחר כך בעלותו ארצה והתיישבותו בה. היבטים

המיוחדת של אביו בעניין זה, ניתן להבין שהיה זה מקרה לא שכיח שהכול התנהל בסדר מופתי.

83. עיין להלן בשער השלישי.



מסוימים של ההנהגה הרוז'ינאית וההוסיאטנית באו לידי ביטוי באורחות חייו עוד יותר מאשר אצל אבותיו. על חלק מהם מספר חתנו ויד ימינו במשך שנים רבות, ר' יעקב, בשיחות יום ההילולה שלו. כמו אביו, גם הוא לא ראה את עיקר תפקידו בהנהגה באמירת דברי תורה. בתחילת ימי מנהיגותו, עדיין אמר דברי תורה על שולחנו, אבל בשנים מאוחרות יותר חדל מכך, ובמקומו החל ר' יעקב, חתנו ויד ימינו, לומר דברי תורה על השולחן. ר' יעקב מסביר זאת כך:



ר' ישראל פרידמן זצ"ל, האדמו"ר מהוסיאטין - תל אביב, תרי"ח-תש"ט -  
חמיו של בעל האהלי יעקב



אף על פי שמילא כרסו בנגלה ובנסתר, לא היה אומר דברי תורה בפומבי<sup>84</sup> (כגון בסעודות שבת ויום טוב) הטעם לא ידוע, מעולם לא שאלהו איש על זה. אבל אני חושב שבין הסבות היו גם שתי אלה: (א) אביו זצוק"ל גם כן לא אמר דברי תורה בסעודות שבת ויום טוב. (ב) כבוד קדושתו ז"ל היה חד בדרא ב'הצנע לכת'... לפי רוב השנים למד להצניע (בשחרית ימיו היה מתפלל ולומד תורה בהתלהבות גדולה).

אני רוצה לאמור לכם דבור ממנו שאמר אותו בטרם נכנס לעריכת 'שולחנו' הראשון אחר שבתו על כסא אביו זצוק"ל, בהוסיאטין היה המנהג לשבת אל ה'שולחן' בלי חגורה.<sup>85</sup> ובשעת התרת החגורה בחדרו אמר הדבור הזה, אשר אגיד לכם, למקורבו: 'מתי אפשר להתחיל בהנהגת "שולחנות"? בזמן שהשתלמות בקדושה התקדמה כל כך, שכבר אפשר לותר על החגורה'. וסיים: 'אימתי התחלת אכילה? משיתיר החגורה' (ר' חנינא, שבת ט' סוף עמ' ב)<sup>86</sup> (כ"ט בכסלו תש"י, עמ' קיא-קיב).

החגורה - הגארטל החסידי הידוע, משמשת להפרדה בין חלקו העליון של האדם, המסמל את הפן הרוחני הגבוה, שם נמצאים המוח והלב, לבין חלקו התחתון של האדם, השפל והחומרי. קשירת החגורה בעת העיסוק בתפילה ובתורה מסמלת את ההידבקות ברוחני ודחיקת הגשמי וסילוקו. היא מפרידה בין הרוח לחומר. אולם בעת האכילה מבקש הרבי להעלות ולקדש גם את הצד החמרי להיות רוחניות. אם כן אין צורך עוד בחגורה.

84. אבל באופן פרטי היה נוהג בדרך אחרת. "חותני עסק רוב ימיו בצרכי צבור במובן הרוחני ולא היה לו הרבה פנאי, בכל זאת היה בקי בתלמוד, בשולחן ערוך, בזוהר ובכתבי האר"י. בשיחות פרטיות עם רבנים, אורחים, ידידים ובני ביתו היה משתעשע בענייני הלכה, אגדה, חסידות, אולם ב'שולחנות' בפני קהל ועדה לא דבר" (כ"ט בכסלו תשי"א, עמ' קיד). וכן בשעת ההכנה לשולחן היה מדבר בדברי תורה (כ"ט בכסלו תשי"י, עמ' קיב).

85. הכוונה לחגורה העליונה שנהגו חסידים לחגור בעת התפילה, היא הגארטל. ההנחה הפשוטה היא שהיות ועריכת השולחן אף היא עבודה, מן הראוי לחגור גם בה חגורה, ולכן המנהג שלא לחגור טעון ביאור.

86. זוהי מליצה על מאמרו של ר' חנינא, שקובע סימן להתחלת האכילה. מי שכבר "התחיל אכילה" אינו צריך להפסיק לתפילה אם לא התפלל קודם לכן, ויש עוד די זמן להתפלל אחר כך.



גם אצל רבי ישראל אפשר היה להרגיש בקדושה גם בלי דיבורים. המעשה הבא מבליט זאת עוד יותר, באשר אין מדובר בחסיד שבא מראש מתוך כוונה לקבל השפעה מהרבי, אלא במפגש רחוב אקראי:

אספר לכם מאיש זר, מתקדם, שלא רק לחסידי הוסיאטין אינו נמנה, כי אם גם לחסידות בכלל אין לו שום שייכות, אף לא דרך מעולם על מפתן ביתנו. והנה בשנה העברה, בשבוע הסתלקותו של מורי חמי זצוק"ל נכנס לחדרי וידבר אלי כדברים האלה: 'כל פעם שראיתי את הרבי הזקן על המדרכה בצאתו לשות, ואני על המדרכה המקבילה הולך לעסקי, הרגשתי סיפוק גדול, וחבל שאבד לי'. ודמעותיו החלו מתגלגלים על לחייו, והמשיך: 'שבועות מספר אחרי בוא הרבי תל-אביבה ראיתיו הולך עם אחד מאנשיו על המדרכה ואני על המדרכה השניה בכוון הפוך, ונדמה לי שהרבי שואל עלי את האיש ההולך אתו, ועברתי את הרחוב לרחבו ונתתי לו שלום, וישאלני אי מזה אני ואם מתושבי תל אביב אנכי. בזה נסתיימה השיחה. עד אז הייתי הולך ברחוב בראש מגולה - למן הפגישה הקצרה הזאת אני יכול עוד ללכת בחוץ בלי כובע' (שם, עמ' קיא).

את המשמעות של המעשה הזה יש להסביר כך:

בגמרא מגילה (ט"ו סע"א) אר"א אמר ר' חנינא: 'צדיק אבד - לדורו אבד'. ... מה פירוש לדורו אבד? לדורו אבד התועלת, החיות ששאבו מראיית פניו, מראיית עבודתו, מעצתו, משיחתו ומברכתו (שם).

עבודתו, עצתו, שיחתו וברכתו - מובן. ראיית פניו - הוא מה שלמדנו מן הסיפור מרחובות תל אביב על אודות ההשפעה הסגולית של ראיית פני הצדיק.<sup>87</sup>

גם ר' ישראל, כאביו, הרגיש קשר מיוחד עם סדר "טהרות", ועסק הרבה בענייני מקוואות ובדאגה לענייני טהרת המשפחה, גם בהיבט החומרי של העניין, בדאגה לתיקון מקוואות.<sup>88</sup>

87. ועיין מה שנאמר אודות ראיית פני ר' ישראל מרוז"ן, לעיל עמ' 43.

88. ראה כ"ט בכסלו תש"י, עמ' קטו-קטז.



גם אודות ר' ישראל קיים סיפור חשוב מיום הסתלקותו:

רוצה אני לומר דבור ממנו ששמעתיו מפי קדשו ביום האחרון לפני הסתלקותו (כ"ט בכסלו תשי"ד, עמ' קיח).

כמו בסיפור על הסתלקותו של אביו, מקדים ר' יעקב ומציג את חידושו אודות שמואל הקטן, כהסבר לכך שציטוט פסוק יכול להיחשב לחידוש תורה בפי המצטט. כיוון שר' יעקב חזר עליו יותר מפעם אחת, אף אנו נחזור ונשמענו בשנית, כהקדמה לדבריו של רבי ישראל על ערש דווי:

על שמואל הקטן, מחכמי יבנה בימי רבן גמליאל יצאה בת קול: יש ביניכם שראוי שתשרה עליו שכינה אלא שאין דורו זכאי לכך. נתנו חכמים עיניהם בשמואל הקטן (עי' סנהדרין י"א). בכל זאת, לא נמצא בכל הש"ס רק דבור אחד ממנו: 'בנפול אויבך אל תשמח...' (אבות פ"ד מי"ט). והלא פסוק הוא במשלי, והוא מיוחס אליו לשמו, ולמה כן? יען כי שמואל הקטן קיים אותו בכל דקדוקיו ופרטיו (שם).

הנה כי כן, יכול פסוק מפורש בתורה להיחשב על שמו של תנא, לא מפני שחידש אותו, אלא מפני שמהותו של חכם זה הייתה בקיום מושלם של הפסוק. בדומה למה שסיפר על אביו, הוא מעיד גם על חמיו:

הדבור ששמעתי מפי קדשו אני מיחסו אליו יען כי זה היתה עבודתו בכל ימיו. ביומו האחרון עמדנו אצל מטתו וראינו שפתותיו נעות ודובבות. הטינו אזנינו ושמענוהו אומר 'מלכותך מלכות כל עולמים', חוזר ושונה בלי הפסק. רבן גמליאל אמר לתלמידיו: איני שומע לכם לבטל ממני מלכות שמים אפילו שעה אחת. הפסוק שאמרתי לכם בשם מורי חמי זצוק"ל גם הוא פסוק - פסוק של קבלת עול מלכות שמים אבל בצדק אני מיחסו אליו כי הוא קיימו בכל דקדוקיו ופרטיו. אפילו בשעה של טרדה גדולה על ידי צער חליו וחולשתו, היה תוכן מחשבתו - מלכות שמים (שם, עמ' קיח-קיט).

שוב אנו פוגשים את שני היסודות של ההנהגה הרוז'ינאית: דעת ומלכות. דעתו של הרבי נתונה גם על ערש דווי, למודעות מוחלטת של הנוכחות האלוהית, והביטוי הניתן לה הוא באמצעות פסוק של המלכת ה': "מלכות כל עולמים".



בהוסיאטין מצטרף לכך גם ה"הצנע לכת" שעל ידי מיעוט דברים: אין צורך לדבר הרבה, לצעוק ולומר שיש אלוהים. די בכך שחיים כך שאלוהים נמצא בכל רגע במחשבה. מלמול שקט של פסוק אחד מספיק לשם כך.

יש עניין להשוות בין שני סיפורי 'הפסוק האחרון' שסיפר ר' יעקב, אחד על אודות אביו והשני על אודות חמיו. הדמיון הרב מחייב גם לשים לב לשינויים הדקים בין שני הסיפורים. השוני האחד הוא במעמד שבו נאמרו, והשני, העיקרי, הוא ההבדל בפסוק המצוטט. הפסוק של ר' יצחק מבוהוש: "והייתם קדושים", והפסוק של ר' ישראל מהוסיאטין: "מלכותך מלכות כל עולמים". וגם המעמד: ר' יצחק מבוהוש פנה אל העומדים סביבו ואמר לכל אחד ואחד את הפסוק. ר' ישראל מלמל את הפסוק בלחישת על מיטתו. ר' יצחק עסק בהחדרת הקדושה לסובבים אותו. ר' ישראל התייחד עם קונו וקיבל עול מלכות שמים.

ודאי שלא מדובר כאן במחלוקת, אלא בהבדלי גוונים, שנובעים מהבדלים באישיות ובנסיבות. ר' יעקב עצמו, קיבל משניהם, ושילב בהנהגתו את שתי הדרכים. כאביו הבוהושי דיבר ופעל והשפיע להפצת הקדושה, וכחמיו ההוסיאטיני עשה כל זאת בצניעות, והרבה יותר ממה שגילה כלפי חוץ, הצניע לכת עם אלוהיו בסתר.

**דור שביעי: רבי יעקב מהוסיאטין בעל 'אהלי יעקב' - י"ח בחשוון**

ר' ישראל מהוסיאטין, חמיו ומורו של ר' יעקב, נפטר בערב שבת, כ"ט בכסלו תש"ט, נר חמישי של חנוכה. בצוואתו נאמר כך: "אחרי מאה ועשרים שנה יובילו אותי לירושלים תוב"ב להר הזיתים. באם לא תהיי היכולת לירושלים, יביאוני לצפת או לטבריה..."<sup>89</sup>. חתנו ויורשו בהנהגה, ר' יעקב, ראה בכך רוח הקודש. וכך אמר:

הצואה הלא ברור הוא שברוח הקודש כתבה (או באספקלריה של קודש). על רעיון מי עלתה לפני עשתי עשרה שנה<sup>89</sup> האפשרות שהבאה לירושלים לא תהיה בת ביצוע? וההוספה 'על הר הזיתים',

89. הצוואה נכתבה בתרצ"ט. חלוקת ירושלים והימצאותו של הר הזיתים בידי הירדנים לא הייתה יכולה להיות צפויה אז, בדרך הטבע.



גם היא היתה לכאורה מיותרת,<sup>90</sup> ועתה הוברר כי לולא הוסיף את המלים האלה, היינו במבוכה, כי לעלות לירושלים ולטמנו באיזה מקום אחר היה אפשר (כאשר עשו חסידי גור עם רבם),<sup>91</sup> ולולא כתב 'או בטבריא' לא היה אפשר לקיים צואתו, כי ערב שבת היה ולא היה אפשר לקבל על עצמי את אחריות הנסיעה לצפת (גם מן הנסיעה לטבריא נסו אנשים למנעני והפצירו בי לטמנו בת"א)

(כ"ט בכסלו תש"י, עמ' קיא).

באותו יום שישי, אחרי ההלוויה שנתקיימה בטבריה (ראה תמונה להלן, עמ' 300) נשאר ר' יעקב לשבות בעיר ובה החל להנהיג את העדה באופן רשמי. הדרשה שאמר באותה שבת היא 'דרשת ההכתרה' שלו. ניתן להבין ממנה איך ראה את תפקידו כאדמו"ר, לראות בה רמזים לגדולתו בנגלה ובנסתר, ולשיטתו בהנהגת הציבור. עם חתימת תיאור שושלת ההנהגה ולכבוד התמנותו של נשוא חיבורנו לאדמו"רות, ראוי ללמוד את הדרשה הזאת כלשונה.

אני מאחל לכם שתקיימנה הברכות אשר יעד לכם כבוד קדושת מורי חמי זצוק"ל בצוואתו. ואחלו אתם לי שתקיימנה הברכות אשר אצל לי, שאוכל למלאות בהצלחה את התפקיד, אשר מסר לי

(מקץ תש"ט, נר ו' של חנוכה, טבריה, עמ' קכ).

כבר ממשפטי הפתיחה ניכרת עמדתו הענוותנית של ר' יעקב. הוא משווה עצמו לשאר החסידים ומאחל להם ולו שהברכות שקיבלו תתקיימנה. עוד הוא מבקש מהם שיאחלו לו הצלחה בתפקיד. עצם העובדה שהוא רואה את מינויו לרבי כהטלת תפקיד בעל אחריות, ולא כזכות או ככבוד, ברורה לגמרי. עתה הוא עובר להגדרת התפקיד:

מהו תפקידו של רבי? לטהר את לבותיהם של המסתופפים בצלו ולהאיר את נשמותיהם באור הקדושה (שם).

90. בעת כתיבת הצוואה בתרצ"ט לא קברו בירושלים אלא בהר הזיתים. רק אחרי מלחמת השחרור, משנפל הר הזיתים, פיתחו בירושלים אתרי קבורה חלופיים: בסנהדריה ובהר המנוחות.

91. ר' אברהם מרדכי אלתר, בעל האמרי אמת שנפטר באותה תקופה, נטמן בחצר בית המדרש של גור, בתוככי ירושלים.



אחרי ההגדרה היסודית, הוא מפתח את הבנת הכהונה שנתמנה לה, על ידי השוואה לכהונתו של אהרן:

קריאת ימי החנוכה הוא פרשת הנשיאים ומסיימין בראשיתה של פרשת בהעלותך, ואמרו ז"ל במדרש (מובא ברש"י<sup>92</sup>) למה נסמכה פרשת מנורה לחנוכת הנשיאים? לפי כשראה אהרן את תרומות הנשיאים וקרבתיהם חלשה דעתו, מתוך ענותו הרבה אמר בלבו: הם תורמים ומביאים - ואני לא רק שאיני נותן כלום, כי אם אתפרנס מיגיע כפיהם של אחרים. אמר לו הקב"ה חייך שלך גדולה משלהם, שאתה מדליק ומטיב את הנרות, רמז על תפקידו להאיר את נשמות ישראל (נר אלקים נשמת אדם) עי' זהר ויקהל דף ר"א ריש עמוד א': 'ובנהורא דאדליק לתתא כו' ' באור הקדושה ולהטיבן. בדרך אגב: לכאורה היה צ"ל שאתה מטיב ומדליק את הנרות, זהו רמז על שיטת אהרן: בתחלה התקרב אל התועים מני דרך ויחם את לבביהם בחבתו ובטובו והלהיב את ניצוצי הקדושה שבהם וההטבה ממילא באה (כמבואר באדר"נ). וזוהי גם שיטתנו אנו, גם הדלקת נר חנוכה הוא סמל העבודה הזאת, זכוך הנשמות והעלתן באור הקדושה, והעבודה הזאת מקרבת את הגאולה, כדאיתא במאור עיניים: ערכתי נר למשיחי - עריכת נר חנוכה הוא הכנה לגאולה (שם).

הרושם העולה מן הדברים הוא שר' יעקב חש צורך להצדיק את העובדה שהוא "אינו נותן כלום" ועוד "מתפרנס מיגיע כפיהם של אחרים". דבר זה ניכר מכך ששינה מלשון רש"י והמדרש. רש"י, והמדרשים שעליהם הוא מסתמך, לא כתבו אלא שחלשה דעתו של אהרן מכך שהנשיאים הקריבו והוא לא הקריב. אבל ר' יעקב הוסיף את המילים הבאות, שאין להן מקור: "מתוך ענותו הרבה אמר בלבו: הם תורמים ומביאים ואני לא רק שאיני נותן כלום כי אם אתפרנס מיגיע כפיהם של אחרים". נראה, שלא לבו של אהרן כאן, אלא לבו של ר' יעקב, המתקשה לקבל את העובדה שפרנסתו תוטל על אחרים, מתוך ענוותנותו הרבה. הוא מחפש הצדקה לכך, ועושה זאת על ידי הגדרת תפקידו ואחריותו, לעורר ולחמם

92. רש"י לבמדר ח', ב; תנחומא תצוה ב; בהעלתך ה.



את הלבבות - ובהדגשה מיוחדת על לבותיהם של אלו "התועים מני דרך".

אחר שהבהיר לעצמו ולשומעיו את מהות התפקיד שקיבל על עצמו, עובר האדמו"ר החדש להבהיר את מעמדו ביחס לקודמו. וכאן נגלית עוד יותר מידת ענוותנותו מצד אחד, וגדולתו מצד שני:

לא כל מנהגיו של כבוד קדושת מורי חמי זצוק"ל אוכל לקבל. אפרש את דברי: בשבת אנו מברכים המוציא על משנה לחם. יכולים אנו לברך המוציא גם על חלה אחת, אבל אנו לוקחים לחם משנה כי כן צוו חז"ל. חכמי הקבלה מצריכים י"ב חלות. המנהג הזה קבלו רק יחידים. לולא מנה אותי כ"ק מו"ח זצ"ל לממלא מקומו הייתי מסתפק גם עתה במשנה לחם. את חשבון נפשי איני מתחיל רק עתה, החילותיו משכבר הימים ויכלתי למלאות את חובותי גם בלי י"ב חלות. אולם אחרי אשר כ"ק מו"ח זצוק"ל הושיבני על כסאו אקבל את המנהג גם אני אי"ה.

אולם להתפלל בכוונות האר"י בימים הנוראים כאשר עשה הוא וכן אאמו"ר זצוק"ל איני יכול. מדוע? הנני להסביר לכם. למדתי ב"ה, אבל ראיתי במאור ושמש (פרשת עקב ונצבים<sup>93</sup>), ששמע מהרבי ר' אלימלך מליז'נסק זצוק"ל שלא יתכן בזמננו לכוון כוונת התפלה המסורים בידינו בסידור האר"י ז"ל (עיי"ש). אבל הרבי ר' אלימלך מלמד שם איך להתפלל: יקשר נגלו ונסתרו (נפשו רוחו ונשמתו) לאין סוף ברוך הוא וכל כך תהי מחשבתו דבוקה בנועם ד' עדי שלא יהי פנאי אפילו רגע לכוון הכוונות - ואז היחודים נעשים מאליהם. (וכעין זה כתב נודע ביהודה חלק יו"ד מהדו"ק סי' צ"ג). אחלו לי

93. לשון המאור ושמש בפרשת ניצבים, על הפסוק "כי המצוה הזאת": "אכן בזמננו זה לא יתכן לאדם לכוין כונת התפלה המסורים בידינו בסידור האר"י ז"ל הן מתוך הכתב והן ללמד ולכונן בעל פה, וכן שמעתי מאדמו"ר הרב הקדוש האלקי רבן של כל בני הגולה רבינו אלימלך זצוק"ל לבל יחשוב אדם מחשבות וחשבונות כונת השמות רק יקשר נגלו ונסתרו שהוא נפשו ורוחו ונשמתו באין סוף ב"ה ועל ידי זה הוא מקשר כל התגלות העולמות ופנימיות העולמות בו יתברך. וכל כך תהיה מחשבתו דבוקה בנועם ה' עד שלא יהיה לו פנאי אפילו רגע לכוין הכוונות. ואדם אשר בבחינה זו בתפלתו נעשים הכוונות והיחודים מאליהם על ידי תפלתו". ועיין עוד להעמקת הסברת העניין הזה בפרשת בהעלתך תרצ"ט.



שהשי"ת יעזרנו שאוכל לקשר את נגלי ונסתרי לאין סוף ברוך הוא כל כך שיחודים יעשו מאליהם (שם).

זהו קטע נדיר של גילוי לב, אצל ר' יעקב בפרט ובספרות התורנית בכלל, ומשום כך הוא טעון לימוד מדוקדק. האדמו"ר מחשב כאן בבהירות רבה את יכולותיו והישגיו הרוחניים, ומלמדנו גם כיצד הוא שוקל את דרכי העבודה שלו בפלס המאזניים. ידיעותיו בתורת הסוד נרמזות כאן במשורה, אבל בבירור: "למדתי ב"ה" - כיצד להתפלל בכוונות האר"י הוא למד ויודע, גם סודן של י"ב חלות בשבת ידוע לו מכבר. אולם לא די בידיעה, הוא אינו עושה מה שאינו מתאים למדרגת נפשו ואינו הכרחי לה. לכן, במשך כל השנים נמנע מי"ב חלות בשולחן שבת. "את חשבון נפשי איני מתחיל רק עתה - החילותיו משכבר הימים ויכלתי למלאות את חובותי גם בלי י"ב חלות". אולם כעת, מתוקף תפקידו החדש כאדמו"ר, הוא מקבל עליו לקיים מנהג זה. לעומת זאת, בעניין הכוונות אין הוא יכול לקבל את מנהגם של אביו וחמיו. הוא סומך יתדותיו בדברי המאור ושמש, בשם ר' אלימלך מליז'נסק, שטען שאי-אפשר להתפלל בזמננו בכוונות האר"י.<sup>94</sup> נראה, שאין מדובר כאן בחוסר יכולת אישית. וראיה לכך: בסוכות נהג לערוך נענועי הלולב במשך שעות רבות. כששאלו אותו מה יש להאריך כל כך, אפילו אם הוא מנענע לפי כוונות האר"י, השיב, שאצלנו יש כוונות נוספות!<sup>95</sup>

אולם מהו התחליף שמבקש ר' יעקב בדרשתו לכוונות האר"י? "יקשר נגלו ונסתרו... כל כך תהי מחשבתו דבוקה בנועם ד' עדי שלא יהיה פנאי אפילו רגע לכוון הכוונות"! הוא מבקש מחסידיו שיאחלו לו שיוכל לעמוד בכך! אולם נראה, שלפי דבריו הקודמים על כך שאת חשבון נפשו התחיל זה מכבר, אין ספק שהוא יודע שהדבר נמצא ביכולת ההשגה שלו.

נראה, שרגע של גילוי זה בפני הציבור היה רגע נדיר ביותר. שכן דרכו של ר' יעקב, כדרך אבותיו, הייתה דרך של הצנעה והסתרה. בנו,

94. בנו, בעל השיח יצחק, מסביר בשמו מדוע אבותיו נהגו להתפלל בכוונות האר"י למרות דברי ר' אלימלך. עיין: שיח יצחק, ירושלים תשנ"ז, ח"י בחשוון תשכ"ה, עמ' לו.

95. שם.



ה'שיח יצחק', מספר כמה וכמה סיפורים אודות הנהגתו בהסתרת מדרגותיו. כך למשל הוא מספר:

הנענועים שלו (בחג הסוכות) היו בהתרגשות גדולה, והרבה פעמים היו עיניו זולגות דמעות, ואף זאת לא היו נראים אצלו רק כאשר היה נדמה לו שאף אחד אינו מרגיש בו. בפרט בחיי חותנו - זקני - זי"ע. אז היה עומד בפינה שלא ירגישו בו. אך אחר כך, כאשר החל בהנהגתו וכדרך האדמו"רים היה עושה את הנענועים יחד עם הציבור בבית הכנסת, היתה עבודתו בהתאפקות (שיח יצחק, עמ' לו). ופעם אמר לרבי שלמ'ניו מסדיגורה בזו הלשון: כל שנה בשבועות אומר אני את מגילת רות ובהתרגשות גדולה ובכיות, הנני מרגיש ורואה שם את רוח הקודש ונצחיות ספרי התנ"ך וישראל. אך כאמור כלפי חוץ לא נראה ולא הורגש עליו זאת (שם).

ועוד זאת:

בעת התעטפו בטלית ותפילין בשעה מוקדמת בבוקר, היה זה בחדר הגדול שבבית, ואף אחד מהמתפללים עדיין לא הגיע לבית הכנסת, היה אומר אז את הברכות להתעטף בציצית ולהניח תפילין בדביקות וקול רם שנשמע בכל הבית, אמירתם היתה בכעין ניגון המלא הודאה והשתפכות להשי"ת. מיליו היו נאמרות בישוב הדעת כמונה פנינים ולא בחפזון. כל מילה ומילה ביטאה כמיהה והשתוקקות וקבלת עול מלכות שמים. כך היינו רגילים בני הבית לשמוע כל יום, אך אם ארע שהתאחר מעט לתפילה וכבר היו אנשים בבית הכנסת, אזי היו הברכות נשמעות בהתאפקות ובקול דממה דקה (שיח יצחק, עמ' מב).

בפרקי החסידות שיבואו להלן, יוסברו השיקולים הרוחניים של ההנהגה הזאת אצל רבותינו. כאן לא הובאו הדברים אלא כחלק מתיאור מעלתו של האדמו"ר, ללמדנו שפיו ולבו היו שווים בעבודת ה'. או כנוסח המקובל ברוז'ין: שלמדו ממנו תורה ועבודת השם מתוך התבוננות במעשיו, ולא דווקא משמיעת דברי תורתו.



## ב. בנתיבות קדמונים

ר' יעקב אינו מצטמצם רק למסורות ולסיפורים של בית רוז'ין ואבותיו למעלה בקודש, אלא הוא מרבה גם להביא תורות ומעשים מאדמו"רים אחרים. כאמור, הוא רואה עצמו כממשיך אותנטי של דרך החסידות, ויותר מכך, הוא משתדל להצביע על כך שדרכה של החסידות עצמה היא דרכה של תורה ואין בה כל חידוש, מלבד החידוש של "החזרת עטרה ליושנה". דהיינו, אין הוא חולק על כך שביחס למצב היהדות בדורות שבהם הופיעה החסידות אכן היה בה חידוש גדול, אלא שהוא מבקש להדגיש שחידוש זה לא היה אלא תיקון והשבה של ערכים ומנהגים שנשתכחו או הוזנחו במשך הדורות. גם למנהגים שנראים חידוש גמור של החסידות, ואשר בדרך כלל עוררו ביקורת של המתנגדים, הוא משתדל להציע מקורות קדומים. כך למשל עניין ה'קוויטלאך' - הפתקות שהחסידים מוסרים לאדמו"ר למען יתפלל בעדם, מוסבר אצלו כך:

אנו רואים מכל האמור, דרך הבעש"ט ותלמידיו ז"ל לא חדש הוא, כי אם ישן נושן. כן גם המנהגים החסידיים אינם חדשים. רק המתנגדים אמרו כן. למשל קבלת הפתקאות: יש מקור לזה בתורה, כמו שכתב הרמב"ן במדבר מ"ה וז"ל: 'ועוד כי הבא לפני אבי כל ואחיו קדוש ד', והוא נודע אליהם בשמו, יהיה לו בדבר הזה זכות וחיים, כי בא בסוד העם ובכתב בני ישראל, וזכות הרבים במספרם, וכן לכולם זכות במספר שימנו לפני משה ואהרן, כי שמו עליהם עינם לטובה ויבקשו עליהם רחמים וכו' ' (במדבר תרח"צ, עמ' שפו).

מובן, שזו המצאה מקורית, שהרי רמב"ן לא התכוון שמנהגם של משה ואהרן היה לקבל 'קוויטלאך' מחסידיהם במחנה ישראל במדבר, ואף ר' יעקב לא התכוון לטעון טענה היסטורית, שכך היה מנהגם של גדולי ישראל מקדמת דנא. אלא שהוא מצא בדברי רמב"ן הצדקה מופלאה למנהג ה'קוויטלאך'. שהרי אי-אפשר עוד לזלזל במנהג הזה אחרי שנמצא לו טעם של ממש בדברי רמב"ן. יתר על כן, הראיה מרמב"ן מעמיקה את המשמעות של עניין הפתקות. אין מדובר כאן ברישום בעלמא, למען יזכור האדמו"ר להתפלל על החסיד, אלא שבמעשה הכתיבה הזאת יש משמעות נוספת: "כי בא בסוד העם ובכתב בני ישראל,



וזכות הרבים במספרם". ההיכתבות בתוך שאר בני ישראל יש לה עניין סגולי, לא רק מצד גדולת הרבנים, אלא גם מצד מעלת ישראל וההתכללות בתוך האומה. מוסף על זה - זכות תפילתם של הגדולים ששימו עיניהם עליו לטובה ויתפללו עליו.

פשוט יותר למצוא מקורות לנושאים שבהם חידושה של החסידות היה בשינוי הדגש ולא בהמצאת מנהגים חדשים לגמרי. כך למשל בעניין העברת המוקד מן הלימוד אל התפילה, נושא שנדון הרבה באהלי יעקב ועוד נידרש לו בהמשך. כאן נתמקד רק בכך שהוא מראה שזה אינו חידוש אלא המשכה של מסורת קדמונית:

עוד דוגמא [לכך שדרך הבעש"ט לא חדש הוא כי אם ישן נושן]: מהתלונות של המתנגדים נגד החסידים היה גם זו שאי הלמדנות עיקר אצלם והעריצו את העובד ד' בדבקות הרבה יותר מפילו מגאון בתורה ואף שלא היה ידיו רב לו בהלכה. והנה גם ענין זה מצאנו בספרי הקדמונים: ר' חסדאי קרשקש (רבו של הריב"ש, בזמן הר"ן היה), כותב בספרו הנעלה אור ד' וזו לשונו: 'והנה נתבאר בקבלה בפירוש שקבלת התפלה תהיה ביחוד לדבקות העובד אף על פי שאין מדרגתו גדולה בחכמת התורה, ותפלתו מקובלת יותר מתפלת הגדול בחכמת התורה אלא שאיננו באותה מדרגה מהעבודה' (שם).

ועל כן המסקנה היא:

וכל זה הוכחה שמנהגי החסידים והשקפותיהם כולם ממקום קדוש יהלכו ומיוסדים על דעת הקדמונים (שם).

ניתן להצביע על שני מאפיינים עיקריים בדרך שימושו של ר' יעקב במקורות חסידיים קודמים. ראשית, הוא אינו מלקט מימרות ומעשיות באופן סתמי, אלא מביא רק דברים שמתאימים להלך המחשבה ודרך ההנהגה שלו. המאמרים או הסיפורים משובצים בדרך כלל בתוך תורות ואינם עומדים בפני עצמם. אפשר גם לראות, שבמקרים רבים המובאות מפי ספרים ומפי סופרים אינן מצוטטות במדויק אלא נמסרות בתוספת נופך המתאימה אותן למקומן.

המאפיין השני החשוב הוא שר' יעקב אינו מצטט מכל מרחבי הספרות החסידית, אלא רק מסביבה מאוד מוגבלת של מקורות. בדרך



כלל מצדיקים בני הדורות הראשונים של החסידות, עד דור תלמידי המגיד, ולכל היותר - תלמידי תלמידיהם. כמעט שאין הוא מזכיר אדמו"רים מאוחרים יותר ומאזורים רחוקים מפורוליה - וואהלין, ערש החסידות ומקומם של אבותיו. לא נזכרים גדולי פולין הקונגרסאית, כדוגמת בית פשיסחה - גור, כמו גם רבני גליציה המערבית והונגריה כגון: בעלז, צאנז או סאטמר. אין ספק בעיני שר' יעקב הכיר את הספרות החסידית שנדפסה עד ימיו, ולפיכך חייבים לומר שהבחירה באדמו"רים מסוימים משקפת עמדה: הוא רואה את עצמו שייך לזרם מוגדר בחסידות, ואינו משתמש במקורות רחוקים ממנו. באמצעות חטיבת המקורות שבהם הוא משתמש, הוא מגדיר את מעגלי ההשתייכות שלו. האדמו"רים המוזכרים בספר יותר מאשר אזכור יחיד ואקראי הם, כאמור, מחבורת תלמידי המגיד ותלמידיהם הגדולים, וכן אדמו"רים מבני המשפחה הרוז'ינאית.<sup>96</sup>

קיימת בהוסיאטין מידה של אנינות טעם שאינה מאפשרת לה פתיחות לכל שיטה ולכל רעיון. הדרך ההוסיאטינית ברורה וישרה, ללא עיקולי ופשורי, וללא ניסיון למצוא חן ולהתאים לדעות אחרות, גם אם הן מקובלות יותר ופופולריות יותר. אולם אין מדובר כאן בקיצוניות או בעקשנות. אדרבא, המתינות והסובלנות שורה על כל תורת בית המדרש הזה, והיא סולדת מקנאות ומקיצוניות לסוגיה השונים.

העדינות והאצילות אינן מאפשרות פולמוס גלוי ובוטה כנגד השיטות האחרות. את הביקורת עם הנהגות אחרות מנסח ר' יעקב בעדינות, ובלא להזכיר במפורש את המתנגדים. הרושם הוא שהוא נאלץ להזכיר קיומן

96. ואלה שמותם. נכדי הבעש"ט: ר' ברוך ממז'בוז'; ר' משה חיים אפרים מסדילקוב. תלמידי הבעש"ט או המגיד: ר' אהרן מקרלין; ר' אלימלך מליז'נסק ותלמידו ר' אברהם יהושע העשל מאפטא; ר' זוסיא מהניפולי; ר' שניאור זלמן מלאדי ונכדו הצמח צדק; ר' מנחם נחום מטרנוביל ור' מרדכי בנו; החוזה מלובלין, ר' ישראל המגיד מקוז'ניץ ותלמידם, היהודי הקדוש מפשיסחה; ר' לוי יצחק מברדיטשב ור' אהרן מז'יטומיר תלמידו; ר' מנחם מנדל מרימנוב ותלמידיו ויורשיו, ר' הירש משרת ור' נפתלי מרופשיץ; ר' שמעלקי מניקולשבורג ור' משה לייב מסאסוב תלמידו; ר' וולף מז'יטומיר; ר' יחיאל מיכל מזלוטשוב. מלבדם מוזכרים מאמרים מבני המשפחה הרוז'ינאית: הסדיגוראי, הצורטקבי, השטפנישטי, הבוהושי, וגם הר"ב מליעווא. יש גם מאמרים או שילובים בודדים בתוך סיפורים - על רבנים אחרים. יש גדולים שבגדולים שאין כמעט ספר על חסידות שאינו מצטט מהם מאמרים או מעשים, ולא נזכרו כלל בספר, כגון ר' נחמן מברסלב או ר' מנדלי מקוצק.



של שיטות אחרות רק כאשר הוא צריך להיעזר בהן כדי להבהיר את החידוש או את הייחוד של התורה שהוא מציג. כך למשל, כאשר הוא רוצה להזכיר את תפיסת הקדושה בעולם הזה של בית רוז'ין, היחס החיובי לתיקוני הגוף, לאסתטיקה וכדומה, הוא מחדד את הדברים על ידי הזכרת הגישה האחרת, של הפרישה וההינזרות מן הגוף והעולם החומרי. עם זאת, הוא מכבד את הגישה האחרת, ומציג את מקורותיה בגמרא.

הוא חורג ממנהגו זה רק כלפי שתי קבוצות - לעולם לא יחידים הנקובים בשם - שדרכם מנוגדת בתכלית לדרכו: ה'מתנגדים' שהתנגדו לחסידות, בדורות הראשונים; ואלו מן החרדים שהתנגדו לעלייה לארץ ישראל. נגד האחרונים הוא יוצא בחריפות לא רגילה, אם כי יש להדגיש - חריפות לא רגילה יחסית לסגנונו המעודן והמתון, אך עדיין, בהחלט בניסוחים מעודנים ולא בלשון גסה ומשתלחת חלילה, כפי שאפשר למצוא בספרי פולמוס ובספריהם של המתפלמסים נגדו. סגנון ושפה כגון אלו היו זרים לו לחלוטין, ולא יכול היה להשחית לשונו ולהשחית קולמוסו בכתיבת פולמוס בוטה.

אחד מן האדמו"רים שר' יעקב הוא מצאצאיהם ומרבה להביא מדברי תורתם והנהגותיהם הוא רבי משה לייב מסאסוב. המאמר הבא, שנאמר ביום ההילולה שלו (ד' בשבט) הוא דוגמה אופיינית ליחסו אל הגדולים הקודמים, שאותם העריך וראה את עצמו כממשיך דרכם.

היום יום הלולא של זקני הרבי רבי משה לייב זצ"ל. אומרים בשם הרב מאפטא זצ"ל: 'ומי גוי אשר לו חוקים ומשפטים צדיקים וכו', עם ישראל יש לו צדיקים שהם בבחינת חוקים, וצדיקים שהם בבחינת משפטים. החק בלתי מובן להמון, רק יחידי סגולה יש להם איזו השגה בו כל אחד לפי מדרגתו... אבל המשפט מובן לכל. גם למשפטים יש אמנם צד נסתר...<sup>97</sup> אבל ברוב מובנים הם גם להמון. כן ישנם צדיקים שההמון אין לו הבנה בהם והם מתפרסמים רק ע"י תלמידיהם, ולפי תלמידיהם מעריכים אותם: 'חזו מאן גברא רבא קמסהיד עליו' [ראו מי הוא אדם גדול שמעיד עליו] ((ב[ברכות ל' נמצא בטוי כזה) ויש צדיקים שהם בבחינת משפטים - הכל מבינים

97. כדוגמה לצד הנסתר של המשפטים מפנה ר' יעקב לדברי רמב"ן (שמות כ"א, ב) על מצוות עבד עברי האומר: "המצוה הזאת רומזת דברים גדולים במעשה בראשית".



אותם, יען דרכם בעבודת ד' נוגע במדה מרובה לדברים שבין אדם לחבירו. הרבי ר' משה ליב זצ"ל היה מן הצדיקים שהם בבחינת משפטים, לא רק ע"י תלמידיו נודע לעולם (בין תלמידיו היו: ר' אברהם דוד (דעת קדושים) אב"ד בוטשאטש, מהר"צ מזידיטשוב ז"ל, היהודי הקדוש מפרשיסחא ז"ל, אהבת שלום ר"מ מקוסוב ז"ל)<sup>98</sup> גם המון העם הבינוהו והיה מעריץ ואוהב אותו מתוך הכרת מעשיו הטובים ואהבתו לישראל. שמעתי מפי חסידים זקנים, שמראה כבודו היתה כל כך גדולה גם על פני השדרות הנמוכות שאף בעלי העגלה שבגלילו וסביבתו היו מלחלחים את ידיהם בפיהם בהזכירם את שמו. הרבי ר' משה לייב היה תדיר נע ונד בעניני צדקה, גמילות חסדים, הכנסת כלה ופדיון שבויים, ואע"פ שכלה רוב זמנו במצוות הנ"ל היה למדן גדול, תלמיד הרבי ר' שמלקי ז"ל קודם שנעשה רבי - כך אמר עליו ארז בקופסתו ש"ס וד' חלקי שו"ע. תלמידיו מביאים את מנהגיו כהלכה למעשה: (א) ר' צבי מזידיטשוב בספרו עטרת צבי על הזוהר פ' תזריע: ראיתי למורי הקדוש מוהר"ר משה יהודה ליב מסאסוב שחלץ התפילין בשעת המילה, וכל מעשיו היו על פי רבו מוהר"ש שמלקי, נשמתם צרורות בצרור החיים, וראיתי הלכה למעשה ויש בזה אריכות דברים. (ב) ובספרו פרי קודש הלולים, פי"ח משער העמידה דר"ה ומ"ש רבים יחכמו ואינם אומרים בימות הקיץ 'משיב הרוח' רק 'מוריד הטל'. אמנם אני נוהג ע"פ מורי מהרמ"ל ז"ל לומר בקיץ 'משיב הרוח'. אע"פ שמדברי התוספות תענית ג' ד"ה בימות החמה, נראה שאין לומר בקיץ כי אם מוריד הטל - אבל זה יש ליישב ופלפלתי עם מורי במשמעות דברי התוספות. וכתב טעם על פי סוד. (ג) הרב מבוטשאטש (דעת קדושים) ז"ל בספרו 'אשל אברהם' על שו"ע או"ח מדבר בסימן רע"א על נוסח הקידוש ואומר: בפרע"ח [בפרי עץ חיים] כתוב שלא לומר 'כי בנו בחרת' וכו', אבל דברי פרע"ח הם רק ליישב מנהג מקומו - ושמעתי שהרבי ר' משה ליב זצ"ל המפורסם בשם טוב שהיה מובהק בדורו בין כל הנוהגים על פי סוד. שאמר 'כי בנו בחרת' - ועל ידי זה

98. ר' צבי מזידיטשוב, ר' יעקב יצחק מפשיסחה, ר' מנרל מקוסוב. עיין ערכיהם ברשימת האישים בסוף הספר.



נוהג אני לומר כן (עי' רמב"ם הלכות שבת פכ"ט - כי בנו בחרת) ועי' עוד אשל אברהם סימן קצ"ב: ראיתי הרמ"ל ז"ל שהיה עומד וכל המסובין עמו בזימון בעשרה.

אכן רק מנהגיו בדברים שבין אדם למקום היה קל לקיים, לא כן מנהגיו בדברים שבין אדם לחברו. ר' צבי ז"ל מזידיטשוב הלך אחריו פעם בליל חורף ובקור גדול בלי ידיעתו, הרמ"ל השתנה באדרת ומצנפת שער וגרר אחריו עגלה מלאה עצים והלך לעני מדוכא ידוע חולה [צ"ל חולי], הדר בקצה העיר עם אשתו היולדת. על הדרך, שמע ר' צבי את רבו אומר תקון חצות. הגיע לבית העני ושאלוהו בשפת הגויים, אם הוא רוצה לקנות עצים. אין כסף - ענה העני. אני אקיף לך - אמר הרמ"ל ז"ל - גם אסיק את התנור כי הנך חדל כח, בפיו דבר וידו מלא, באותו רגע היה בבחינת חק ובבחינת משפט גם יחד (הלא זה היה אפשר ע"י שליח) ממחרת אמר ר' צבי מזידיטשוב ז"ל: 'בים דרכך ושבילך במים רבים ונתיבותיך לא נודעו' [עפ"י תהלים ע"ז כ']. (בא תש"א, עמ' קעב-קעג).

ר' משה לייב מסאסוב מתואר כצדיק בכמה מישורים. ראשית, הוא גדול בתורה, בנגלה ובנסתר. ר' יעקב מסתמך בין היתר על אחד מגדולי הפוסקים בגליציה, רבי אברהם דוד מבוצ'אץ, שראה בר' משה לייב מקור סמכותי לשאלות מנהג והלכה. שנית, הוא פועל כצדיק עממי, הזוכה להערצת העם ואפילו הגויים בסביבתו, בזכות מעשי החסד והצדקה שהוא עושה מכוח אהבת ישראל שלו. אפשר לומר, שכשם שבתלמוד תורה הוא גדול בנגלה וגדול בנסתר, כך גם בגמילות חסדים, יש בו פן נגלה ופן נסתר. מלבד פעולותיו הנגלות והמפורסמות לרבים, הוא גם עושה חסד עם נזקקים בסתר. התחומים השונים של גדולתו אינם נפרדים זה מזה אלא הם מרכיבים אישיות אחת שלמה ומשתלבים יחדיו. כך למשל, בלכתו אל בית העני למסור את העצים באישון לילה, הוא אומר תיקון חצות.

לא נמצא באהלי יעקב סיפורי נפלאות מן הסוג של ר' לייב שרה'ס, ולא סיפורי גוזמות כשל הסבא משפולה; לא תקיפות קוצקאית ולא חריפות גוראית; לא תפילה קרלינאית נלהבת ולא חיבת ניגונים מודז'יצאית; לא סוגיות קבליות-פילוסופיות מהסוג החב"די ולא מערכות קבליות-אגדתיות המצויות בכתבי ר' צדוק הכהן מלובלין. החסידות



במשנתו של הרבי מהוסיאטין אינה לקט של מעשיות ו'זורטלאך' ובוודאי שלא פולקלור עממי דתי. זו דרך מאוד מובחנת, מדויקת ומוגדרת בעבודת השם. דרך שאותה קיבל במסורת מאבותיו שהם גם רבותיו, אתה הוא אמור להנהיג את חסידיו ואותה הוא אמור להעביר לממשיכי דרכו.



## שער שני

# בקרב קדושים תתהלל

כפי שראינו בשער הקודם, ר' יעקב ראה את עצמו באופן ברור כאדמו"ר חסידי. הווה אומר, לא סתם יהודי תלמיד חכם, רב ומנהיג ציבור, אלא רצף בשושלת וחלק מחוג מסוים ומוגדר, החוג החסידי, וליתר דיוק, חוג תלמידיהם וממשיכי דרכם המקורית של הבעש"ט והמגיד ממזריטש. משום כך הוא הרבה בהזדמנויות שונות לפרש ולבאר, לנתח ולהבליט את תפקידה המיוחד של תורת החסידות בכלל, ומשמעותה המעשית לדורנו בפרט. אי-אפשר להבין את דרך הנהגתו ואת יחסו למאורעות השעה, בלי להבין את ההגות החסידית שעליה הוא נשען. ועל כן, נפרט בהרחבה בשער זה את תפיסת העולם שלו, כפי שהיא מתוארת כיונקת ממקורות החסידות, ועל בסיס זה נוכל לגשת בשער השלישי של הספר להציג את שיטת ההנהגה שלו ואת יחסו לבעיות השעה, ולהבינה ממקורותיה.

### א. דעת אלוהים

#### השגה נפשית והשגה שכלית

קודם שמדברים על התכנים הרוחניים והתורניים של החסידות, צריך לברר את כלי ההכרה והתודעה של החסיד עובד ה'.

תחילה יש להבהיר את ההבחנה בין השגה נפשית והשגה שכלית, כי היא עומדת ביסוד תפיסת לימוד התורה ועבודת ה' של החסידות:<sup>1</sup>

יש השגה 'שכלית' ויש השגה 'נפשיית'.

א) להשגה השכלית שייכים הענינים ההגיוניים (גמרא תוספות נגלה וגם חלק מן הנסתר למוד ההשתלשלות<sup>2</sup>) (עי' אוה"ח ריש פר' תזריע ד"ה וביום השמיני: השגה שכלית פנימית).

1. הפרק שלהלן מיוסד על הדרשות לפרשת יתרו - מעמד הר סיני ומתן תורה, בשנים שונות.

2. הכוונה, כנראה, לסדרים המבניים של העולם בקבלה: ארבע דרגות ההשתלשלות בעולמות: אצילות, בריאה, יצירה ועשייה, עשר הספירות, חמישה פרצופים וכדומה;



(ב) ההשגה הנפשית היא ההארה הפנימית (המדרגה היותר גבוהה: רוח הקודש) (יתרו תרח"צ, עמ' קצג).

כשם שבהשגה שכלית יש רמות שונות, כך גם בהשגה נפשית יש דרגות גאוניות, שאליהן מגיעים רק יחידי סגולה, ויש דרגות בסיסיות, השוות לכל נפש:

להשגה נפשית שייכת כעין למשל מה שמסופר באגרת הנדפס בסוף נועם אלימלך בשם המגיד ממעזריטש זצ"ל: האיש המזכיר את התנא ואין רואה אותו תמיהה גדולה עליו, אולם זו מדרגה גדולה. אבל להרגיש בשבת 'ואתעטרת לתתא וכו', להשגה נפשית כזו יכול כל אדם מישראל באמצעות ההכנה הדרושה להגיע (שם).

ההשגה הנפשית מודגמת על ידי שני הישגים: האחד גבוה מאוד - היכולת לראות את התנא בעת שמזכירים אותו בשעת הלימוד, והשני, שנחשב לבר השגה על ידי כל אדם מישראל - תחושת "ואתעטרת לתתא בעמא קדישא".

יכול אדם שידע את כל מסכת שבת והלכותיה ידיעה שכלית, אולם לא תהיה לו השגה נפשית. בנוסח התפילה האשכנזי לומדים בכניסת שבת את פרק 'במה מדליקין' מן המשנה, ואילו החסידים הנהיגו, בעקבות הארי ז"ל, לומר בעת הזאת פרק מן הזוהר, 'כגוונא', שבו מתוארת ההשפעה הנפשית של כניסת השבת על שומרי מצוותיה:

ואנפּהא נהירין בנהירו עילאה, ואתעטרת לתתא בעמא קדישא. וכולהון מתעטרין בנשמתין חדתין, כדין שירותא דצלותא לברכא לה בחדוה, בנהירו דאנפין.

[תרגום: ופניה מאירות במאור העליון, והיא מתעטרת למטה, בעם הקדוש. וכולם מתעטרים בנשמות חדשות, כאשר מתחילה התפילה, לברך אותה בשמחה, במאור פנים.]

המרת פרק המשנה ההלכתי בפרק הזוהר ה'אגדי' מורה על הגישה החסידית, להקדים את ההשגה הנפשית להשגה השכלית. שתי ההשגות

ואולי גם לתיאור התהליכים של הבריאה, המפורטים בעיקר בכתבי האר"י ותלמידיו.



הללו טעונות עיבוד ושיפור כל אחת בפני עצמה, אולם הן גם תלויות זו בזו.

הנפש והשכל מביא האדם עצמו בבואו לעולם הזה. אולם ההשגה השכליית וההשגה הנפשית שתיהן אינן תלויות בגודל השכל והנפש שמביא האדם אתו לבד. נחוצה גם עבודה. את השכל צריך לזון בלמודים וידיעות לחדדו ולפתחו. ותנאי ההשגה הנפשית [הם]: זכוך המדות, שבירת התאוות, קדושה וטהרה, וקודם כל יראת שמים. השגה נפשית בלי התנאים האלה אי אפשר כלל, אולם ההשגה השכליית אפשרית היא. ולכן אנו רואים לפעמים אנשים בעלי שכליות גבוהה שמדרגתם המוסרית נמוכה. אעפ"כ גם להשגה שכליית שלמה נחוצה טהרת המדות ויראת שמים, כמאמר רבה: 'כל אדם שיש בו תורה ואין בו יראת שמים וכו' ' כי בלתם השכל משוחד ומטה משפט. משל לאדם שיש לו משקפים יקרי ערך ומלוטשים היטב, אבל מעוננים... אולם השגה נפשית בלי יראת שמים לא תתכן כלל (שם, עמ' קצג-קצד).<sup>3</sup>

הדרישה החסידית היא שלימוד התורה לא יישאר ברובד השכלי בלבד. לימוד התורה, כל לימוד, חייב להשפיע גם על הנפש, ולעצב את ההשגה הנפשית. אמנם ההשגה הנפשית, כמו זו השכלית, שונה ברמתה מאדם לאדם. מובן שאינו דומה היהודי הפשוט, לאנשי מעלה כמו המגיד ממזריטש ורבי אלימלך מליז'נסק תלמידו. אולם אין לפטור גם את היהודי הפשוט מלהשתמש בכישורים של ההשגה הנפשית הזו, וגם לשפר ולשכלל אותה על ידי עבודת המידות ובעיקר יראת שמים, כפי שאין פוטרים שום יהודי מלימוד תורה במישור האינטלקטואלי, בהשגות השכליות. אפשר לדמות את היחס שבין הרבי לבין החסיד בתחום ההשגה הנפשית, ליחס ההשגה השכלית שבין הגאון מוילנה לבין 'בעל העגלה' הליטאי הלומד שיעור יומי בגמרא. גם אם הפער ביניהם עצום, שניהם נמצאים על אותו סולם - סולם ההשגה הנפשית בתורה ובמצוות. הדוגמה להשגה נפשית האפשרית לכל אדם, היא הארת הפנים שנובעת מקבלת השבת.

3. עוד בעניין ההשגה הנפשית עיין בדרשת חג השבועות תשט"ו, עמ' תב-תג.



העובדה שהשגה נפשית היא תנאי הכרחי לקבלת התורה בדרך ראויה, מסבירה את מהותו של מעמד הר סיני. הרעיון הוא שמעמד הר סיני לא נועד רק לשם מסירת התורה אלא לשם כינונו של מצב נפשי ראוי, שמתוכו ניתן יהיה להגיע אל קבלת התורה. פירוש זה מעוגן בדברי הרמב"ם במורה נבוכים:

כשמדברים על מעמד הר סיני... צריך לזכור גם דברי הרמב"ם אשר כתב במו"נ ח"ב ספ"ג. בפרק זו הוא מדבר על המעמד הנבחר, על אופן השגה אז, ועל הבדל מדרגותיהם של המשיגים. והוא מסיים: 'ודעו וזכרו, שאי אפשר שיכניס אדם עצמו למעמד הר סיני ביותר מזה השיעור אשר זכרנוהו, שהיא מכלל סתרי תורה ואמתת ההשגה ההוא, ואיך היה הענין נעלם ממנו מאד'... (שם, עמ' קצג).<sup>4</sup>

אף על פי שתוכני ההשגה של בני ישראל בהר סיני נשגבים מעמנו והם בבחינת סתרי תורה, הרי שעצם הצורך בהשגה נפשית קודמת לקבלת התורה הוא דבר שניתן להבינו ואף לדרוש ליישמו, וכך יש להסבירו:

'ונגש משה לבדו והם לא יגשו', לא רק לגישה מקומית מתכון [כלומר, לגשת אל המקום מבחינה פיזית] כי אם גם לגישה השגתית, כי יראת שמים עילאה היא תנאי מוקדם להשגה נפשית גבוהה. כי הפירוש של 'והם לא יגשו' הכונה על גישה השגתית. בסיני מדבר בהשגה נפשית. עי' רמב"ן יתרו י"ט ט'. 'בעבור ישמע העם בדברי ויהיו הם עצמם נביאים' וכו'. ועי' רמב"ם מורה נבוכים ח"ב פל"ג, אפודי שם אות ל' ד"ה והוא הקול וכו' וזו לשונו: 'כאשר שמעו ישראל זה הקול' וכו' עם בהיותם שכבר ידעו במופת (השגה שכלית)

4. הניסוח של הרמב"ם כאן מיוחד במינו, בהפלגתו את עומק דבריו. משום כך ר' יעקב נזהר בדבריו, ואינו טוען שהוא מפרש את עומק דברי הרמב"ם. כדרכו, הוא נוהג בענווה ואינו מציג עצמו כמבין ויודע, אלא הוא מקדים את כניסתו להסברת מעמד הר סיני בעקבות הרמב"ם בדברים הבאים: "כשמדברים על מעמד הר סיני מקיימים מצוה אחת משש הזכירות שאנו מחוייבי' לזכור תמיד 'יום אשר עמדת לפני ד' אלקיך בחורב' אך כשמדברים על זה צריך לזכור גם דברי הרמב"ם... אך כאמור מדברים כדי לקיים מצות הזכירה כדי לדבר דברי תורה ולאמר דברי שמועה מפי חכמי ישראל אשר מפיהם אנו חיים". כביכול, אין אנו יכולים לרדת לעומק דעתו של הרמב"ם, אולם אנו מקיימים מצוות הזכירה בעצם הדיבור על יציאת מצרים, וגם מקיימים בזה אמירת דברי שמועה מפי חכמי ישראל.



מציאותו יתעלה ואחדותו עדיין לא היה מיושב להם המושכל  
בנפשותם (השגה נפשית) עד ששמעו זה הקול (שם, עמ' קצה).

## יראת שמים

כאמור, התנאי ההכרחי לגיבושה של השגה נפשית הוא יראת שמים, ולכן  
מעמד הר סיני היה מעמד נורא הוד:

כתיב: 'לבעבור נסות אתכם בא אלקים, בעבור תהיה יראתו על  
פניכם'. כי אף אחר קבלת התורה צריכים ליראה. כי תורה בלי יראת  
שמים אי אפשר לבוא למדרגות גבוהות... וזה [המובן של] לבעבור  
'נסות': לבוא למדרגות 'נסות' [לשון נשיאות - גובה], צריכים יראה  
(עי' רמב"ן יתרו כ' ט"ו) (שם, עמ' קצג).

השגב שבהופעת ה' במעמד הר סיני נועד ליצור בלבותיהם של בני  
ישראל את היראה, שהיא תנאי מקדים למתן תורה. יש להבין שדרישה זו  
קיימת לא רק באותו דור ראשון של מקבלי התורה, אלא חוזרת בכל דור  
ודור ואצל כל לומד ולומד. הגישה אל התורה צריכה להידמות לגישה אל  
הר סיני, בבחינת "תהיה יראתו על פניכם".

במעמד הר סיני הייתה התגלות ה', והיא שחוללה את היראה הנחוצה  
להשגה הנפשית הראויה לקבלת התורה. אולם בדורותינו, כשהתגלות  
אינה ברורה, חייבים ללמוד תורה כדי להגיע להכרה במציאות ה', אהבתו  
ויראתו. אולם לכאורה, יש כאן מלכוד שאי-אפשר להיחלץ ממנו. מצד  
אחד, אי-אפשר להגיע ליראת שמים בלי לימוד תורה, ומצד שני, לימוד  
תורה בלי יראת שמים אינו לימוד בעל ערך.

ר' יעקב מציב את הבעיה הזאת על ידי הנגדה בין שני מאמרים  
במסכת שבת, ומציע לה פתרון מעשי.

איתא ב[גמרא מסכת] שבת: (ל"א סוף עמוד א') 'אמר רבה בר רב  
הונא: כל אדם שיש לו תורה ואין בו יראת שמים דומה לגזבר שמסרו  
לו מפתחות הפנימיות ומפתחות החיצוניות לא מסרו לו. בהי עייל  
[באיזו יכנס?]?', כלומר, באיזה פתח יכנס לפתוח את הפנימיים? לפי  
המאמר הזה שער יראת שמים הוא החיצוני ושער התורה הוא  
הפנימי. אחר כך איתא: 'מכריז ר' ינאי: חבל על דלית ליה חצר



ותרעא לחצר עביר' [חבל על מי שאין לו חצר ועושה שער לחצר].  
לפי ר' ינאי יוצא איפוא כי התורה היא השער החיצון ויראת שמים  
היא החצר לפנים. האומנם שני המאמרים סותרים זה לזה? לא. אבל  
הבנתם צריכה הקדמה (שם).

פתרונה של השאלה נעוץ בהבנת הסוגים השונים של מידת היראה:

יראת שמים גם היא תחלק לשתיים: יראה תתאה - יראת חטא בגלל  
העונש, ויראה עילאה - יראת הרוממות. זוהי יראה מאהבה (כמו  
שכתוב וירא יעקב ויאמר מה נורא, פ' ויצא).

ב'יהי רצון' לשבת המברכים אנו אומרים: "חיים שיש בהם יראת  
שמים ויראת חטא" ואח"כ: 'חיים שתהא בנו אהבת תורה ויראת  
שמים'. הראשונה היא יראה תתאה והשניה היא יראה עילאה, יראה  
מאהבה. (אהבת ויראת שמים, ומה שאומרים 'אהבת תורה' מפני  
שתורה וקב"ה חד הוא). אנו מתפללים על זה אע"פ שהוא ענין של  
עבודה, אבל בכל מעשינו ועבודתנו אנו צריכים לסייעתא דשמיא  
(שם, עמ' קצד).

התפילה לשבת מברכים מלמדת שקיימת הבחנה בין שני סוגי היראות,  
ושתייהן נכללות במושג יראת שמים. יש יראת שמים שצמודה ליראת  
חטא, והיא היראה התתאה - התחתונה. ויש יראת שמים שצמודה לאהבת  
תורה, השקולה גם לאהבת שמים, והיא היראה העליונה - יראת  
הרוממות. אגב כך מסביר ר' יעקב מדוע צריך להתפלל שתינתן בנו יראת  
שמים, הלוא דבר זה הוא עבודה המוטלת על האדם ותלוי בבחירתו  
החופשית - "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים". ללמדך, שגם במה  
שמוטל על האדם נחוצה סייעתא דשמיא.

נשוב, אם כן, לבירור היחס בין שתי היראות ולימוד התורה:

עד בוא ליראה עילאה צריך לעלות הרבה מדרגות, ועל ידי יראה  
עילאה באים להשגה נפשית.

לפי זה נבין את המאמרים במסכת שבת: רבה בר רב הונא מיירי  
ביראה תתאה [מדבר ביראה תחתונה נמוכה], והיא השער החיצוני  
להכנס להיכל התורה, לכן אמר 'כל אדם וכו'', מפתח הפנימי -  
השגה שכלית, שהוא המפתח להכנס אל ההיכל של השגה נפשית. כי



לא עם הארץ חסיד. ור' ינאי מייירי ביראה עילאה [מדבר ביראה עליונה עילאית]. הוא מכריז: אתה האדם שבעזרת יראה תתאה כבר נכנסת לשערי התורה הזדרז להמשיך בהתטהרות והתקדשות כדי שתבוא גם לחצר הפנימי, זאת אומרת: ליראה עילאה, ועל ידי זה להשגה נפשית עוד יותר גבוהה. ולכן באהבה רבה אנו אומרים קודם 'ותן בלבנו בינה להבין ולהשכיל ללמוד' וכו', ואחר כך 'לאהבה', ואחר כך 'ליראה': זהו יראה עילאה יראה מאהבה (שם).

ובכן, סדר הדברים כך הוא: תחילה יש לעורר יראה תתאה, היא יראת חטא. היראה הזאת היא שער כניסה ללימוד התורה. בלעדיה אי-אפשר לגשת ללמוד תורה. אולם בלימוד התורה לא די. זה אמור להוביל אל האהבה ובעקבותיה אל המדרגה העליונה, של יראה עילאה, יראת הרוממות. זו היא הדרגה של ההשגה הנפשית הבאה בעקבות ההשגה השכלית. הפנמת הלימוד השכלי בתוככי הנפש.

מובן אם כן, שעם הארץ אינו יכול להיות חסיד. כדי להגיע למדרגות של השגה צריך ללמוד ולהבין ולהשכיל. אולם מצד שני ברור שלמדנות שאינה מובילה לקראת השגה נפשית היא החמצת העיקר.<sup>5</sup> לעתים קרובות, מסביר ר' יעקב את מהותה של החסידות על ידי הנגדתה לדרכם של 'מתנגדים'. דומני שהוא עושה זאת לא במטרה להתפלמס ולנגח, אלא כדי להיטיב את הסבר שיטתו. היות ובדרך כלל הוא מראה ששיטתה של החסידות היא המסורה לישראל מדורי דורות, והוא משכיל לעגן את דבריה במקורות קדמונים, מן המקרא ומדברי חז"ל, ועד דברי ראשונים והוגים, כדוגמת הרמב"ם במורה שהובא בפסקה שלפנינו, מתעוררת השאלה מה בסופו של דבר חידשה החסידות. את זה נוח להראות על ידי הבחנתה ממתנגדיה. כך הוא עושה גם בדרשה זו אודות ההשגה הנפשית:

אחר הדברים האלה נבין היטב את החילוק שבין השיטה החסידית של הבעש"ט והמגיד זצ"ל ובין שיטת הלומדים המתנגדים בזמן ההוא. הראשונים הניחו את נקודת הכובד בהשגה הנפשית, וממילא גם בתנאיה. ([כלומר, הקדישו מאמץ עיקרי במילוי התנאים הנחוצים

5. עוד בעניין זה ראה שיחתו של ר' זוסיא עם ר' מרדכי זאב אורנשטיין בצאתו מהמגיד ממזריטש, חוקת תרצ"ז, עמ' תלט.



להגיע להשגה הנפשית, ואלו הם:] טהרת המדות, קדושת המחשבה, יראה תתאה ועילאה). האחרונים [היינו, המתנגדים, הניחו את נקודת הכובד] בהשגה השכליית אשר תנאיה הן בעיקר רק בקיאות וחדוד, לכן נשכחו לרוב שאר התנאים (שם).

וכדי למנוע טעות הוא מוסיף הבהרה:

גם תלמידי הבעש"ט שקדו על דלתות התורה אבל ביותר חשבון הנפש (שם).

כלומר, אל יעלה על הדעת חלילה שהחסידות ביקשה למעט את לימוד התורה, היא רק ביקשה להדגיש שלימוד התורה אינו ערך שיכול לעמוד בפני עצמו, ואינו יכול להתקיים רק במישור האינטלקטואלי, אלא הוא מחויב להיות מלווה בהשגה נפשית.

אחד הדברים שבהם תלויה היכולת להשגה נפשית היא הנכונות למסירות נפש, ובזה מתבאר המדרש אודות זקני העם בהר סיני:

כפי מה שאמרו חז"ל - יראת ד'. ובעיקר יראה עילאה, תנאי להשגה נפשית. בזה מובנים תוכן המדרש שמביא רש"י על הפסוק: 'ואחר באו משה ואהרן ויאמרו אל פרעה כה אמר ד' אלקי ישראל שלח את עמי ויחוגו לי במדבר'. מובא במדרש רבה: 'אבל הזקנים נשמטו אחד אחד וכו' עד שנשמטו כולם קודם שהגיעו לפלטין, לפי שיראו ללכת'. זהו אות שעדיין לא השתלמו ביראה עילאה. יראה מאהבה אי אפשר בלי מסירות נפש - 'ואהבת את ד' אלקיך וכו' אפילו נוטל את נפשך וכו''. והמדרש גומר: 'ובסיני נפרע להם: "ונגש משה לבדו והם לא יגשו"'. לא רק לגישה מקומית מתכון כי אם גם לגישה השגתית (שם, עמ' קצה).

'לגשת אל האלוהים' אינו מתפרש כתנועה אל מקום מסוים. לא במיקום פיזי מדובר כי אם בנגישות רוחנית. יכול אדם לעמוד למרגלות הר סיני, ו'לא ניגש אל האלוהים', כי לא בנה בעצמו את היכולת להגיע להשגה. החיסרון ביראה עילאה, קשור לחיסרון בנכונות למסירות נפש, שהרי אהבת ה' אין לה גבולות - אפילו נוטל את נפשך, והגבלת הנכונות למסור את הנפש, מורה בעצם על חיסרון באהבה וביראה. החיסרון של אלו



מונע כפי שראינו את יכולת ההשגה, גם אם מבחינה שכלית מדובר באדם מבריק. החסידות אינה מתרשמת מן הברק השכלי. זהו כלי בלבד, מפתח, שמאפשר גישה אל הפנים, אל העיקר - ההשגה הנפשית. וכבר ראינו שרבי חיים מצאנז הסביר כך את הטעם לנסיעתו לרוז'ין. ר' חיים מצאנז, בעל דברי חיים, מגדולי הדור בזמנו של ר' ישראל מרוז'ין, גאון בתורה וגדול בחסידות, נסע אל הרוז'ינאי. הסובבים אותו הופתעו מכך: מה מצא אצל ר' ישראל שלא היה מפורסם בגדלותו בתורה?<sup>6</sup> תשובתו של הצאנזאי מאפיינת את ייחודו של הרוז'ינאי:

ר' שמעון סופר להרב הסאנזי: גאון שכמותכם למה יסע לרוז'ין? ענה לו: שני הרים חשובים יש, הר סיני שניתנה תורה עליו והר המוריה שעקד עליו אברהם את יצחק בנו. ויש לשאול, למה נבנה בית המקדש על הר המוריה? התשובה: 'ושמתי משכני בתוכם' הוא במקום שיש מסירות נפש, והיינו הר המוריה. וזהו אצל הרוז'יני שהוא מוכן בכל רגע למסור את נפשו בשביל הקב"ה (שם).

## דבקות

משהוברר שעיקר עבודתה של החסידות הוא בהשגה הנפשית, עלינו להכיר את ההשלכות המעשיות של ההשגה הזאת. נראה שההיבט המובלט בבית רוז'ין, ובהוסיאטין בפרט, הוא ההיבט של המודעות המתמדת לנוכחות האלוהית, זו המכונה בדרך כלל בחסידות 'דבקות' ובאהלי יעקב לעתים קרובות 'שויתי'.

גם כאן, לכאורה, לא חידשה החסידות מאומה. הלוא הקריאה "שויתי ה' לנגדי תמיד" קיימת כבר בתהילים, ואף במצוות התורה כלולות כמה מצוות שתפקידן לשמר כל העת את תודעת מציאות ה', אהבתו ויראתו, כגון מצוות "ואהבת את ה' אלהיך", "ויראת מאלהיך", "השמר לך פן תשכח" וכדומה. ושוב, כדי לחדד את העמדה החסידית נוח יותר לעמת אותה עם עמדת המתנגדים. ר' יעקב עושה זאת באמצעות סיפור שיש בו נימה משעשעת:



מעשה בחסיד אחד מחסידי ר' מנדל מויטבסק זצוק"ל שבנסיעתו לרבו הוכרח לשבות בעיר אחת על הדרך, כי היה המרחק רב בין עיר מושבו למקום מגורי רבו. רב העיר היה גדול בתורה ובגמילות חסדים, וכאשר ראה את האורח בתפלת ערבית ליל שבת, הכיר בו כי תלמיד חכם הוא ויזמינהו לסעוד אצלו. בשבתם אל השלחן, השתעשעו יחד בדברי תורה, בהלכה ואגדה. הרב בעל הבית היה מן המתנגדים וכאשר נודע לו מתוך השיחה לאן פני האורח מועדות, תמה ויאמר: האמנם לא נמצא באחת העירות הקרובות לכם תלמיד חכם גדול בתורה ובמדות טובות כדי לקיים בו מצות 'עשה לך רב', שאתם מכתתים רגליכם לעיר רחוקה כל כך? האורח הרגיש את המרומוז בדברי בעל הבית והשיב לו: 'אני נוסע לי ליהודי, שאינו שוכח אף רגע את הבורא ברוך הוא' (ער פערגעסט נישט א רגע, אז עס איז דא א גאטט אויף דער וועלט). 'היודע מחשבות אתה' - שאל אותו הרב? 'אפשר!' ענה. 'אם כן, יכול אתה אולי להגיד לי את מחשבתי אני?' אמר הרב בטון של לגלוג. 'אנסה', השיב האורח. 'הבה!' קרא הרב - 'הגידה את אשר אני חושב עתה!', 'מחשבת כבוד הרב עכשיו היא: "שויתי ה' לנגדי תמיד"'. 'לא', קרא הרב כמנצח, 'לא כונת אל האמת'. 'לא'? שאל האורח - 'לא כוונתי אל האמת? תוכן מחשבתו של כבוד הרב אינו שויתי כו'?' 'לא' - השיב בעל הבית - 'אני מהרהר בענין אחר לגמרי'. 'הרואה אתה, אדוני הרב', אמר האורח, 'לכן מוכרח אני לכתת רגלי למקום רחוק כל כך' (ג' בחשוון תשי"א, עמ' טז).

מובן שהנימה של ההתנצחות היא רק לבוש חיצוני לדיון המהותי שמתקיים כאן. נראה, שהרב שבו מדובר אינו מאותם שרבי נחמן קורא להם "מפורסמים של שקר" ובעל התולדות מחשיב אותם ל"שדים יהודיים". מדובר כאן ברב הגון וכשר, אלא שבעולמו הרוחני, הרעיון של "שויתי ה' לנגדי תמיד" לא נתפס כדרישה למצב מתמיד של מודעות כפשוטו. אדם חי את חייו באור ה', לומד תורה ומקיים מצוות, אך אינו מצוי בהשגה נפשית כזו שבכל רגע ורגע אלוהים לפניו. ואילו הנקודה



המרכזית של החסידות נמצאת מעבר ללימוד תורה וקיום מצוות ומעשים טובים. היא תובעת דבקות מתמדת באלוהים.<sup>7</sup>

בעניין ה"שויתי", ר' יעקב לא הסתפק בעריכת השוואה כללית בין חסידים למתנגדים, אלא הוא מפרט גם מדרגות משנה, בתוך עולמה של החסידות, שבראשן הוא מעמיד את גדולי רוז"ן. כך למשל הוא משווה בין רבי ישראל לבין מחותנו ר' אהרן מטשרנוביל:

גם זקני הקדוש מרוזין ז"ל קיים 'שויתי כו', תמיד בלי הפסק. הצורטקובי הזקן ז"ל סיפר (שמעתי מפי הרב ראטה, אבד"ק צרנוביץ), אביו, הרוזיני ז"ל, אמר לו פעם: 'חותנך (ר' הצרנובלי ז"ל) צדיק גדול הוא, הוא נזכר בכל רגע שיש ד' בעולם (אז עס איז דא א גאטט אויף דער וועלט) אבל אנחנו איננו שוכחים' (שם).

יש כאן דקות הבחנה, בין להיזכר בכל רגע, כלומר, איזו התנודדות שבין שכחה רגעית וזיכרון, או בנוסח אחר, מאמץ מתמיד להיזכר בכל רגע ורגע במציאות השם, שזו המעלה המיוחדת לר' אהרן מטשרנוביל, לבין המצב של תודעה מתמדת ובלתי פוסקת המתוארת ביחס לרבי ישראל.

כבר ראינו לעיל השוואה דומה שנערכה בין ר' שלום מפרוהוביטש, אביו של ר' ישראל לבין ר' פנחס מקוריץ. ר' פנחס קופץ כלפי מעלה בשעת מליחת הדגים, ואילו ר' שלום, עומד על מקומו "וה' אתו".<sup>8</sup>

המאמרים הללו עשויים להיקרא במבט חשדני, האם אין לחשוש כאן ליוהרה? הרושם העולה מדברי ר' יעקב הוא שסיפורי השבחים שלו לא נועדו לפאר ולרומם את אבותיו, אלא להגדיר את התביעות הרוחניות שתבעו מעצמם ומסביבתם הקרובה. כדי לאזן את הסגנון המתפאר, ראוי להצביע על הזהירות שבה הובאו הדברים בהקשרם:

בלקוטי רמ"ל [ר' משה לייב מסאסוב] פרשת נח איתא: 'כי אותך ראיתי צדיק לפני וכו': אותך ראיתי צדיק החושב עצמו עומד לפני ממש, וזהו מקצת שבחו, כי השבח האמתי השלם שהצדיק יודע ומכיר שהוא עומד עדיין רחוק מהשי"ת. ואולי גם זהו מהסבות שלא

7. ר' יעקב סיפר את הסיפור בתמציתיות ובלא הנימה המתנצחת, בדרשת פרשת יתרו תרח"צ, עמ' קנג.

8. עיין לעיל עמ' 30.



## יוכל נח להשפיע על דורו

(נח [ללא תאריך, אחרי שנת תש"א], עמ' י).

צדיק החושב שהוא במדרגת "עומד לפני תמיד", איננו משובח כצדיק היודע ומכיר שהוא עומד עדיין רחוק מה' יתברך.

וכענין שאמר הרבי הצדיק הזקן מסדיגורה ז"ל, על מה ששאלו חותנו הרב הצדיק 'בית אהרן' זי"ע, ווי האלט איהר? [היכן אתם עומדים?], והשיב: עדיין ב'שויתי', אבל ב'השם' עדיין לא (שם).

לא ברור למה בדיוק התכוון הרבי מסדיגורה בהבחנה הדקה שבין שויתי לבין ה', אולם ברורה העובדה שהייתה לו המודעות של "עדיין לא".

וכן שמעתי מפי ר' הרשלי מלעווי [מליאובה], שהרבי מלעווי ז"ל אחר שקבע דירתו בסדיגורה אמר: 'אוי לי כי נדמתי (נדמה לי) כי את המלך ד' צבאות ראו עיני' (כלומר אוי לי שנדמה לי כן - כי איש טמא אני ובתוך עם וכו') (שם).

דרשתו החריפה של ר' דב מליאובה, האח השלישי בין ארבעת בני הרוז'ינאי,<sup>9</sup> על הפסוק של הקדשת ישעיהו היא שחטאו של הנביא היה דווקא בזה שנדמה היה לו שראה את השם. ר' יעקב הסביר שהמשך הפסוק גם נותן סיבה לכך: טמא שפתיים אנכי ובתוך עם טמא שפתיים אנכי יושב.<sup>10</sup> דווקא הימצאות בתוך סביבה של טומאה, עשויה לגרום לאדם שחוזה מעמד עילאי של התגלות כזו שחוזה הנביא ישעיהו בשנת מות המלך עוזיהו, למחשבה של גבהות. כי ביחס לסביבתו הרגילה ולחיי היומיום שהם סביבה של טומאה, יש במעמד הנשגב תחושה של "את המלך ראו עיני", אבל באמת - אין זו ראיית השם כלל, אלא רגש התעלות יחסי כלפי השגרה.

אזהרה זו חשובה ביותר דווקא בעולם החסידי, שבו רבים מבקשי ה' ומבקשי "קיצורי דרך" להגיע לרגשי התעלות ודבקות. העבודה החסידית של "ההשגה הנפשית" היא עבודה קשה וממושכת, לא פחות מהעבודה

9. עיין עליו לעיל, עמ' 32, הערה 41.

10. מן הסתם, אין לנתק את הדברים מאומרם. ר' דב מליאובה קבע מושבו בסדיגורה אחרי הפרשה העגומה שלו עם המשכילים בטשרנוביץ'. עיין שם.



המתנגדית של "ההשגה השכליית", וכפי שמי שלמד כמה שיעורים בגמרא מתוך התלהבות עוד לא נהיה בזה לא למדן ולא גאון, כך מי שחוזה התפעמות דתית לא נהיה בזה נביא אלוהים או אפילו צדיק חסידי.

## מניעות

שני גורמים מונעים מן האדם להגיע לרמת היראה וההכרה הנפשית של 'שויתי ה' במובנו הנעלה והמתמיד. האחד שייך לעולם ההכרה והדעת והשני שייך לעולם המידות. בעולם ההכרה, מדובר על אי-הבנה מספקת של רעיון אחדות ה' ונוכחותו המוחלטת, רעיון חסידי יסודי שמוצאו בתורת הבעש"ט ותלמידיו הראשונים. ובעולם ההוויה מדובר על חוסר במידות, המונע מן האדם להפוך את הכרתו השכלית להוויה נפשית. נעייץ בשתי דרשות, שבכל אחת מהן מציג ר' יעקב את אחד המונעים. הראשונה נוגעת להכרה והשנייה למידות.

## טעות השכל

בדרשה לשבת פרה, מוסבר הקושי בהבנת אחדות ה'.

וצריך להבין מה היא החשיבות של שתי הפרשיות האלה - זכור ופרה - שהוצרך לקרות אותן מן התורה<sup>11</sup> (בודאי יש עוד טעמים נסתרים ונגלים). ונראה לעניות דעתי, מפני שבשתי הפרשיות האלה רמוזים לימודים גדולים בענייני האמונה. פרשת זכור באה להזכירנו, כי מלחמה לד' בעמלק מדור דור, מלחמת הטוב נגד הרע. הרע בא לידי גלוי בצורות שונות: בעולם המוחשי בצורת רשעי אומות העולם, (וזהו עשו, גלות אדום בכנוי), ובפנימיות האדם בצורת יצר הרע. בעולם הרגש בתור תאוות רעות. המתנהלת בפנימיותו של כל אדם (פרה תרח"צ-ת"ש, עמ' רנה).

כדרכם של מגידי החסידות מאז ימיו של בעל תולדות יעקב יוסף, מפרש ר' יעקב את העובדות ההיסטוריות של מלחמת עמלק כעקרונות רעיוניים שאינם מוגבלים בזמן ובמקום ומגיעים לכל המישורים של 'עולם - שנה -

11. קודם לכן עסק ר' יעקב בדעת הפוסקים שיש חיוב פרשת פרה מן התורה. עייין עמ' רנד.



נפש'. כלומר: בכל מקום, בכל זמן, ובכל אדם.<sup>12</sup> עמלק העם הוא רק דגם ייצוגי של מכלול הרוע בעולם, לדורותיו ולסוגיו השונים. בעיקר מתמקד ר' יעקב בהיבט המוסרי הפרטי, באדם היחיד:

ובאמרו 'מלחמה לד' בעמלק', יורנו בזה כמה קשה המלחמה הזאת וכי אסור להסיח דעתנו ממנה (כמו שהיה ברפידים - שהתרפו מדברי תורה) אפילו רגע אחד, כי יצר הרע נלחם בכל כחו הגדול ובכל מיני ערמות ונכלים. והנה השכל האנושי המוגבל יתמה, איך אפשר שהיוצר הכל יצטרך להלחם ביצורי עצמו, הלא גם את היצר הרע ברא ד'. אולם ענין זה מביא לפעמים את האדם לידי מבוכה ורבים כבר השתבשו בדעותיהם אנשים ואומות שלמות על ידי זה. כי השכל המוגבל של האדם שואל: הלא השם יתברך הוא הטוב המוחלט ואיך יצא הרע מן הטוב המוחלט, הרע בכח כביר כזה שצריך לנהל נגדו מלחמה תמידית, ובנקל אפשר לטעות שח"ו שתי רשויות הן, טוב ורע. כזה שהתוכח עם רבן גמליאל דאיתא בסנהדרין (ל"ט). והטעות הזאת היא סיבת עבודה זרה, כי קשה להבין איך יצא טמא מטהור (שם).

ר' יעקב טוען כאן שאחד מן הכלים החשובים המשמשים את היצר הרע במלחמתו כנגד הטוב הוא השכל. הטיעונים השכליים המערערים את ודאות האמונה של האדם. הטיעון שמשמש יסוד לכינונו של כל הרע, גם מקור לקיומה של עבודה זרה, גם להשחתה האנושית, הוא הטענה שיש לרע בעולם קיום עצמאי. טענה זו היא טענת עמלק, והיא מקור כוחו וסוד קיומו של עמלק ושל העמלקיות. כנגדה אנו קוראים את פרשת פרה אדומה:

והנה מצות פרה אדומה וחקותיה מרמזת על ענין זה. וזהו שמדרש רבה מתחיל פרשת חקת בפסוק מי יתן טהור מן טמא - אברהם מן תרח, (ובפסוק זה נכללת גם השאלה מי יתן טמא מן טהור, עשו - מן יצחק).

12. למקורו ולשימושו של המושג אצל בעל תולדות יעקב יוסף עיין: ג' נגאל, לידת החסידות, ירושלים תשס"ד, עמ' 23-31.



והתשובה היא, כי מקור כל הויה שהוא רצון של הבורא קדוש וטהור. וגם תכלית הכל קדוש וטהור ואף על פי שהעולם הזה מעורב טוב ורע וכולל בתוכו קודש וחול טומאה וטהרה אין ח"ו שתי רשויות. וזהו שאמר ישע' (מ"ה ו' ז') 'למען ידעו ממזרח שמש וממערבה כי אפס בלעדו ואני ה' אין עוד: יוצר אור ובורא חושך עושה שלום ובורא רע אני ד' עושה כל אלה'. ופרשו רד"ק בשם רבנו סעדיה גאון שזה שאמר הנביא כלפי אלה אשר בראותם בעולם רבוי הגוונים והאיכות טועים וסבורים שיש ח"ו שתי רשויות.

וזה רמוז בענין פרה אדומה: המצוה נתונה ברצון השי"ת שהוא מקור הקדושה והטהרה. הפרה היא בהמה טהורה וטהורים עסקו בה ולא עוד אלא אלה שעסקו בה נשמרו מכל שמץ טומאה על ידי סיגים וגדרים משונים, כדאיתא במסכת פרה פ"ג: 'שבעת ימים קודם לשריפת הפרה מפרישין כהן השורף אותה ומזין עליו כל ז' ימים', 'חצרות היו בירושלים בנויות על גבי סלע ותחתיהם חלל ומביאים נשים עוברות ויולדות שם ומגדלות את בניהם ומביאים שוורים ועל גביהן דלתות והתינוקות יושבין על גביהן וכו' 'וכוסות של אבן בידם שאינם מקבלים טומאה'. וגם תכלית כל המעשים היתה טהרה. ובכל זאת היתה מטמאת את העוסקים בה... ובזה אין ספק שהטומאה לא באה מרשות אחר כי אנן סהדי כי נזהרו ונשמרו באופן יוצא מן הכלל, ובזה יש רמז המלמדנו שלמרות תערוכת של טוב ורע טומאה וטהרה בעולם אין שתי רשויות ח"ו (שם, עמ' רנה-רנו).

הערך החינוכי של פרה אדומה הוא בהבהרה הברורה שהטומאה אינה באה ממקור חיצוני אלא היא חלק מהותי מהעולם של הטוב, של התורה והמצוות ושל המעשים הראויים והרצויים בעיני ה'. תודעה זו מבוררת על ידי הפרה האדומה שיש בה, מצד אחד הקפדה עצומה על טהרה, וכל תפקידה אינו אלא לטהר, ומצד שני היא עצמה, במהלך התקנתה והשימוש בה, מטמאת טהורים. המסר הזה של הפרשה והמצווה מועבר עוד לפני שמוסבר הטעם לכך. בעצם קיומה של מצווה דו-קוטבית שכזו. זוהי נקודת המוצא להסבר התופעה המוזרה בתחום החינוך הביתי: מתרח יצא אברהם, מיצחק נולד עשו. כיצד ייתכן, שמבית של עבודה זרה יצא גדול המאמינים, ובביתו של העולה תמימה נתגדל סמל הרשעה? לשאלה זו אין ר' יעקב עונה ישירות, הוא רק מדגים באמצעות פרשת



פרה אדומה, שכך הוא סדר הבריאה וזהו אחד מסודותיה: חוקה חקתי. עתה הוא פונה להסביר במידה מסוימת גם את טעם הדבר, ולשם כך הוא נזקק למקורות קבליים:

וענין וסבת התערוכת של טוב ורע בעולם מבוארת בחכמת חכמי הקבלה כן: במשך השתלשלות העולמות שבראם השי"ת מאין, באה השבירה, ומן הפסולת נתהוו כחות מקבילים אל הקדושה ואל הטוב. אולם בכחות המקבילים שהם הטומאה והרע יש ניצוצות של קדושה כי בלתם לא היו יכולים להתקיים, ועל ידי התיקון לעתיד יחזרו הניצוצין של הקדושה לשרשם והרע והטומאה יבוטלו ככתוב ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ.

ואם ישאל השואל מאין באה הטומאה בעבודת הפרה אחרי שכל העוסקים בה נשמרו כל כך? ובעולם בכלל איך נתהווה הרע מן הפסולת אחרי שכל ההויה ממקור הקדושה באה? התשובה על זה - אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני. חוקה היא. כלומר, חוקת הבריאה ואין לך רשות להרהר. אבל העיקר להאמין שכל זה רק רשות אחד לא שתי רשויות ח"ו (שם, עמ' רנו).

השואל מופנה אל ההסבר הידוע בקבלת האר"י בעניין שבירת הכלים והתפזרות הניצוצות של האור האלוהי בעת הבריאה. זוהי הסיבה למציאות הרע, וזו התכלית לפעולת האדם - תיקון הרע והעלאת הניצוצות. אולם ר' יעקב אינו טורח להסביר את הרעיון הזה עד תומו, והוא מעדיף שנקבל אותו כגזרה שאין להרהר אחריה, "חוקת". פרשת פרה אדומה היא חוקת התורה והיא מותאמת לחוקת הבריאה. עם זאת, הלקח העולה מחוקה זו ברור גם אם טעמה אינו מחוור די הצורך: מקור הטוב והרע גם יחד הוא האלוהים ויש רק רשות אחת.

ובכן לפי זה פרשת פרה היא השלמה לפרשת זכור. פרשת זכור מזכירה אותנו את מלחמת הטוב ברע ושהיא מלחמה לד', ופרשת פרה תזכירנו שהשי"ת עושה כל אלה כמאמר ישעיה ואין כל שתי רשויות (שם).

ההבנה שכל הבריאה מוצאה מאל אחד, מאפשרת להימצא במצב תמידי של נוכחות נגדו, והתגברות על המתח שבין פנים וחוץ, קודש וחול, טהור



וטמא. אמנם כל השונות הזאת קיימת בעולם ואף משפיעה על מצבו ומעמדו של האדם, ובכל זאת, הוא יודע שהכל יוצא ממקור אחד, ובתוך הכל גנוז יחידו של עולם. מכאן נובעת דרך ההנהגה של "בכל דרכיך דעהו", שנעסוק בה להלן.

## קלקול המידות

הבעיה של ריבוי הגוונים ומציאות הרע, היא פן אחד של הקושי להכיר בנוכחות האלוהית באופן מתמיד, ותיקונה, כאמור, הוא על ידי ההבנה ש"מי יתן טהור מטמא הלא אחד" - גם הטהור וגם הטמא מוצאו מן האלוהים האחד. זהו מקור הכישלון במישור הדעת וזו תקנתו.

הבעיה השנייה היא בעיה של תיקון המידות. בעניין תיקון המידות, כצורך מוסרי בבניין האדם, עסק ר' יעקב במקומות רבים, ועוד נשוב לעסוק בכך בפרק בפני עצמו. בשלב זה נתמקד רק בבעיה שיוצרות מידות מקולקלות בהשגת האלוהות. כדי להגיע להשגות נפשיות יש להכין את הנפש, כשם שכדי להגיע להשגות שכליות יש לשכלל את השכל. ואילו קלקול המידות מונע את ההשגה הנפשית. דוגמה מובהקת לכך מצויה בסיפור מחלוקת קורח ועדתו.

...יש חכמה תתאה ויש חכמה עילאה. חכמה תתאה היא השכלת עולם ומלואה. חכמה עילאה: דע את אלקי אביך. זוהי שאמר ירמיהו (ט' כ"ב-כ"ג), אל יתהלל החכם בחכמתו (חכמה תתאה) כי אם בזאת יתהלל המתהלל השכל וידוע אותי (חכמה עילאה). חכמה תתאה היא הסתכלות והשגה שכלית, חכמה עילאה היא השגה נפשית.<sup>13</sup> חכמה תתאה תתכן גם באדם שמדותיו גרועות, אנו רואים חכמים גדולים בשדה המדע השכלי ומדותיהם רעות, אולם חכמה עילאה לא תתכן כלל אם המדות בלתי מזוקקות.

הענוה היא מן המדות היותר חשובות, כי היא מדה כוללת וגורמת את הטבתן של יתר המידות גם הן ולכן משה רבינו שעמד בחכמה עילאה על המדרגה היותר גבוהה (חמישים שערי בינה חסר אחד

13. הבחנה זו כבר נידונה לעיל בעמ' 79.



ניתנו וכו', ר"ה כ"א) היה בהכרח גם ענו מכל אדם  
(קרח תרצ"ט, עמ' תלה-תלו).

ברור הדבר, שחכמה עילאה, שהיא ההשגה הנפשית הכרוכה בהכרת  
מציאות ה' ותודעת נוכחותו המתמדת, מחייבת את מידת הענווה, מכיוון  
שאדם שאינו ענו אינו יכול לבטל את נוכחותו העצמית ולפנות מקום  
לנוכחות האלוהית במלואה. ובאופן פשוט: מי שמייחס לעצמו את  
הצלחותיו והישגיו, לא יכול באותה עת להימצא בתודעה שהכל מאת ה'.  
אמנם, לא זו בלבד שקלקול המידות פוגם בהשגה הנפשית, הוא  
עשוי לפגום גם ב'חכמה תתאה', ההשגה השכלית הפשוטה, המניעה את  
החכמות החיצוניות ואת המחשבה המדעית:

ואף על גב שלפי מה שאמרנו חכמה תתאה תתכן גם באדם בלתי  
שלם במדות, ברור שגם חכמה תתאה - שלמותה תלויה הרבה  
בטהרת המדות. כי חכם רע המדות עלול לשגיאות, באשר תאוותיו  
מעכירות את שכלו, משחדות אותו ומונעות אותו מראות נכוחה. וזהו  
מה שאמר ישעיהו 'טח מראות עיניהם מהשכל לבותם' (רד"ק: יצרם  
הרע מתגבר על שכלם). וכן אמר רב יהודה אמר רב: (פסחים ס"ו) כל  
המתיהר אם חכם הוא חכמתו מסתלקת ממנו. וזהו שכתב רש"י  
(תנחומא) וקרח שפקח היה מה ראה לשטות זה, עינו הטעתו ('עין'  
כנוי למדות - 'עין טובה' [מידה הנזכרת בפרקי אבות]). עינו של קרח  
לא היתה מסתפקת במה שיש לה, שהיתה מלאה תאוה וחמדה רעה,  
הטעתו. כלומר על ידי גבהות לבו ותאוה הבוערת לשררה טח עינו  
מראות נכוחה ומהשכיל לבתו. השגתו השכלית נפגמה ולהשגה  
נפשית על אחת כמה וכמה שלא היה יכול לבא. ובזה יובן איך יכול  
קרח למרוד במשה רבנו אחרי כל הנסים והנפלאות שראה - אחרי  
ההתגלות הרוחנית והמוחשית. התגלות רוחנית: קבלת התורה,  
התגלות מוחשית: קריעת ים סוף, ירידת המן וכיוצא בזה. ביאור  
התופעה הזאת הוא: מדותיו הרעות פגמו את השגתו השכלית, ובאר  
לו את ההתגלות המוחשית באופן משובש. עי' של"ה חקת (וזהו מה  
שאמר רב בירושלמי סנהדרין פרק חלק ה"א קרח אפיקורס היה -  
דעות משובשות היו לו). ולהשגה נפשית לא בא גם כן בגלל מדותיו  
הרעות ולא השיג כלל את ההתגלות הרוחנית...



מכל זה יוצא לנו למוד גדול אם המדות אינן מזוקקות ומתוקנות גם ההתגלות היותר גדולה והיותר ברורה איננה יכולה להציל מלנפול ברשת היצר הרע (שם, עמ' תלו-תלז).

השכל שאמור להיות כלי אובייקטיבי, מוטה ומשוחד על ידי המידות. לא רק במקרים שבהם השכל מערבב בין טוב ורע, ונפתה ללכת אחרי תאוות הלב, אלא שבכלל אצל אדם בעל תאוות ומידות קלוקלות, משתבשת ההשגה השכלית ונמנעת ההשגה הנפשית. גם החכמה תתאה נפגמת, גם החכמה עילאה לא מושגת. הדרך להגיע אל ה"שויתי ה' לנגדי תמיד" עוברת אם כן בהכרח דרך שלב של תיקון המידות. ובלעדי זה - אין זו השגה כלל.

לעומת זאת, מי שמתקן את המידות יזכה להשגה השכלית והנפשית:

וּזְךְ הַנֶּפֶשׁ וְטָהַר הַמַּדּוֹת רֹאֵה הַתְּגִלּוֹת אֱלֻקִּית בְּכָל יוֹם. כִּי כָל עֲנִינֵי הַבְּרִיאָה וְהַמְצִיאוֹת הֵם הַתְּגִלּוֹת אֱלֻקוֹתוֹ יִתְבָּרַךְ וְכַבּוֹדוֹ (לשון פרי הארץ פרשת בא)... שְׁנוֹי הַטֶּבַע לְקוֹל תְּפִלַּת צָדִיק הוּא הַתְּגִלּוֹת, אֲבָל בְּאֵמַת הַתְּמִדָּה סִדְרֵי הַבְּרִיאָה הֵיא הַתְּגִלּוֹת נִפְלְאָה שֶׁל כַּח הַבּוֹרָא יִתְבָּרַךְ הַבִּלְתִּי מוֹגְבֵּל, וְזוֹהִי מֵאֵמֶר יִשְׁעִיה' (מ' כ"ו) 'שְׂאוּ מְרוֹם עֵינֵיכֶם וּרְאוּ מִי בָרָא אֱלֹהִי, כִּבְרָה בְּהַרְיַמְכֶם עֵינֵיכֶם הַשְׁמִימָה, מִתְּגִלָּה לָכֶם הַבּוֹרָא, הַמוֹצִיא בַּמִּסְפָּר צְבָאָם לְכָל־שָׁם יִקְרָא - מֵרַב אֲוִנִים וְאֲמִיץ כַּח אִישׁ לֹא נֶעְדֵּר, כְּלוֹמֵר בְּהַתְּמַדַּת הַסֵּדֶר (אִישׁ לֹא נֶעְדֵּר) מִתְּגִלָּה אֲוִמָּץ כַּח וְגִבּוֹרָתוֹ יִתְבָּרַךְ (שם, עמ' תלח).

טענת היסוד היא שאין צורך במופתים כדי להגיע להכרת מציאות השם. כי כל המציאות מגלה כבוד מלכותו יתברך. אלא שעניי האדם שלא הוכשר לכך טחו מראות. הבעיה איננה במה שנמצא לנגד עיני האדם, אלא באופן ההתבוננות שלו.

אפשר להציע משל כדי להבהיר: אדם בריא אינו מודע לבריאותו. רק כאשר הוא נחלה, הוא מרגיש מאוים, הסדר הקבוע משתבש, ואז הוא נזקק לרופאים ורפואות, ונהיה מודע לחשיבות הבריאות. כאשר הוא מחלים, הוא מלא הודיה, ומשבח לבורא יתברך ולרופאיו על הנס שנעשה לו. אולם, בעצם זו תפיסה מעוותת: דווקא כאשר הכול מתנהל כסדרו ובריאותו כשורה, עליו לראות בכך השגחת הבורא בכל רגע. שהרי זה עצמו פלא גדול הוא - תקינותו ובריאותו של העולם והגוף. ועל כן קבעו



חז"ל לברך לעתים מזומנות: רופא כל בשר ומפליא לעשות. אבל האדם שוכח זאת, ורק כאשר מתרחשת תקלה הוא מתעורר להיזכר בכך, משווע לרפואה וישועה ומודה מקירות לבו בעת החלמתו. והלוא מצב התקלה, היינו המחלה, הוא דווקא המצב הפגום! לכן, המשימה העיקרית היא "שויתי ה' לנגדי תמיד", במובן של הכרה מתמדת של הנוכחות האלוהית, המחיה בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית. הטבע, כמו שלימדנו רמב"ן הוא אמנם נס נסתר, אבל בהתמדתו המדויקת והמופלאה הוא נס גדול יותר מן הנסים הגלויים.

זך הנפש וטהור המידות חי בערנות מתמדת להתגלות האלוהית - בכל יום. מי שאינו ער לכך, זקוק שיעירוהו על ידי שיבושים בסדר הישר והרצוף של ההשגחה.

### בכל דרכיך דעהו

כבר מתורת הבעש"ט למדנו שההנהגה החסידית מחייבת להתנהג בדרך של "בכל דרכיך דעהו" שהוא הפן המעשי של "שויתי ה' לנגדי תמיד". יש לחיות ולהתנהג כך שבכל פרט ופרט שאדם עושה תבוא לידי ביטוי הכרתו את מציאות ה' הנוכחת.

החידוש הגדול של ה"בכל דרכיך דעהו" החסידי הוא ביכולת לעבוד את ה' בעמקי עולם החולין. המסקנה הנובעת מכך שהקב"ה נמצא בכל מקום, ושניתן להידבק בו בכל עת היא שצריך לקדש את כל חיי החולין ולהאירם באור קדושת ה'.

ביטוי קיצוני של התביעה לעבודת ה' בחומריות ובעולם החול, נמצא אצל המגיד מקוז'ניץ:

ביחס אל השאלה 'מה העבודה הזאת לכם', איתא בספר עבודת ישראל, יש רשעים מוסתרים אשר הם מודים במקצת כי יש לעבוד הבורא בתורה ובתפלה ובשאר מצוות אבל אינם מאמינים כי יש עבודה באכילה ושתייה וכל דבר גשמי להעלות הניצוצות ולדבקה בו. וזוהי השאלה מה העבודה הזאת לכם (ספוק הצרכים החומריים נקרא 'לכם'). כדאמרינן, חציה לד' וחציה לכם. כלומר, הגם 'לכם' אפשר להיות עבודה? ואפשר לומר שזוהי התשובה: 'ואמרתם זבח פסח



הוא', אמנם צלי [הוא] מאכל מלכים, אבל לד' הוא  
(בא תרח"צ, עמ' קסט).

והשלמת הדברים, כמובן, מה'סבא' הרוז'יני:

מעשה בזקני הרוז'יני זצ"ל שסופר לו על רבי אחר שקרא תגר על  
התנהגותו: למה לו תזמורת?<sup>14</sup> למה לו טרקלינים ולמה לו מרכבה  
וסוסים וכדומה? ויאמר הרוז'יני זצ"ל: ראה זה פלא, הגם בין  
הצדיקים יש כאלה שאינם מבינים כי יש עבודה בדברים חומריים?  
עתה מובן לי דבר שהיה קשה לי תמיד בהגדה. כתיב חכם מה הוא  
אומר 'מה העדות והחוקים וכו''. ולמה לא כתיב 'צדיק' מה הוא  
אומר, כי זהו הנגוד ל'רשע' (כלשון חז"ל: 'צדיק ורשע לא קאמר').  
יען כי צדיק לבד אינו מספיק, כי הלא אנו רואים שיש צדיק השואל  
גם הוא 'מה העבודה הזאת לכם', הגם ב'לכם' יש עבודה? וצריך  
שיהיה גם חכם

שמענו מכאן שיש 'צדיקים' שאינם חכמים. החכם מבין את מה שהצדיק  
הלא חכם אינו מבין. וכדי להבין את ההנהגה הראויה בעבודת ה', צריך  
שהצדיק יהיה גם חכם. כזכור, נקודת המוצא של עבודת הקדושה  
בהוסיאטין מבוססת על יסוד הדעת. גם דעת אלוהים וגם דעת נכונה איך  
לעבדו.

במדרגות הגבוהות של דרך העבודה הזאת אפשר להגיע לרמה של  
השתוות גמורה בין העבודה שבתוך היכלות הקדושה, בתפילה ובתורה,  
לבין העבודה שבחוץ, עבודת קידוש החולין:

בפרשת בראשית (ב' כ"ה) כותב רש"י: 'ולא יתבוששו' לא ניתן בו  
יצר הרע עד אכלו מן העץ. ור' עובדיה ספורנו מסביר את הענין כך:  
לפני החטא, לפני כניסת יצר הרע היו כל פעולותיהם וכל איבריהם  
לעשות רצון קונם בלבד. לא להשיג תענוגות נפסדות כלל. לכן היו  
כל אבריהם שווים. והנה ברא הקדוש ברוך הוא יצר הרע, ברא לו  
תבלין (קידושין ל' ע"ב, בבא בתרא ט"ז). לכן, בה במדה שהאדם  
הולך ומשתלם בקדושת התורה בה במדה הולך יצר הרע הלוח  
ונחלש, ובהתאם לכך הולכים האברים ומשתווים. והנה טעם החגורה:

14. להסבר הצורך בתזמורת עיין ג' בחשוון תשי"ב, עמ' יז-יח.



שלא יראה הלב את האיברים של מטה. אולם על ידי השתלמות האדם בקדושת התורה הגורמת לטיהורן ולזיכוכן של פעולות האיברים שתבוצענה, לא להשיג תענוגות נפסדות, כי אם לעשות רצון קונם, הולכים האיברים ומשתוים והחגורה נעשית מיותרת<sup>15</sup> (כ"ט בכסלו תש"י, עמ' קיב).

את חוסר היכולת לעבוד את ה' בגשמיות מייחס ר' יעקב לעשו. בסדרת הדרשות לפרשת תולדות, בה הוא מתמודד עם בעיית הטעות של יצחק ביחס לעשו ועם הצורך ברמייה לקבלת הברכות, הוא מסביר שהטעות של יצחק נבעה מכך שהוא חשב שיעקב יהיה "איש תם יושב אהלים" העובד את הקב"ה בפנים, ועשו יקדש את עולם החולין, אולם עשו בגד בתפקידו ונכשל, ויעקב קיבל את המשימה הכפולה.<sup>16</sup>

חשוב להדגיש, שהוראה זו של עבודה שבקדושה לא נאמרה רק לצדיקים, אלא היא דרך המיועדת לכלל. הצדיקים יכולים להגיע למדרגות נעלות ביותר, אולם כל יהודי נדרש לעבודה שכזאת, ולכן היא מיתרגמת יפה גם לשפה מודרנית, שפת החלוצים והבנאים בארץ ישראל:

ועבודת ההזדככות אפשרית לא רק בבית הכנסת ובבית המדרש, כי אם גם בחנות, בשוק, בבנין הכביש או בקטיף, בכל דרכיך דעהו וכל מעשיך יהיו לשם שמים. ספורנו שיר השירים (ח' א') 'אמצאך בחוץ אשקך: גם כשאני עוסק בחיי שעה חוץ לבתי מדרשות אני מתאמץ לעבדך מאהבה' (עי' מאזר עינים פרשת ראה בשם בעש"ט) ולהיפך, אפילו תורה כשלומדין אותה כדי להתפאר ולהתהלל אינה רצויה (שמיני תרצ"ט, עמ' שט).<sup>17</sup>

15. ועיין לעיל עמ' 63, טעם המנהג של רבותנו מהוסיאטין שלא לחגור חגורה בעת עריכת השולחן.

16. דרשות לפרשת תולדות, עמ' נא-סא.

17. ועיין עוד באריכות בדרשה על "אהב את המלאכה", בפרשת נשא תרצ"ז, עמ' תג-תד. שם הוא מסביר את ערך המלאכה, מה גרם לכך שבימי הגלות הזניחו את הערך הזה, ומי הם יחידי סגולה שלגביהם נכון מאמרו של רבי נהוראי שאמר מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה.



”זה אלי ואנוהו”

תמונה מסודרת של גרם המעלות שבו ניתן לטפס בעבודת הקודש הזו, מוצעת בדרשה לפרשת קדושים, העוסקת במשנה בפרק ג' מפרקי אבות: ”תנן ר' יעקב אומר המהלך בדרך ומפסיק ממשנתו ואומר מה נאה אילן זה מה נאה ניר זה מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו”. ר' יעקב מאריך בביאור משנה זו, והלקח הראוי להילמד ממנה. אנו נביא מן הדרשה רק את ההקדמה הנוגעת למדרגות האדם:

כדי להבין היטב כונת המשנה צריכים אנו להקדמה קטנה. בהתנהגותם של בני אדם אנו מוצאים ארבע מדרגות:

(א) על המדרגה היותר נמוכה עומד האדם ההולך אחר תאות ושרירות לבו. המניע העקרי במעשיו הוא ההנאה הגופנית. אדם כזה עומד במובן ידוע נמוך מן הבהמה. כי זו הולכת תמיד אחרי נטיתה הטבעית שמוליכה בדרך הנכונה. המושג: בהמה בעלת תאוה, בהמה שכורת - איננו. ולכן אמר ר' יוחנן (ערובין ק:): 'אלמלי לא ניתנה תורה היינו למדין צניעות מחתול וגזל מנמלה ועריות מיונה'. ברור שאין כונת ר' יוחנן לומר אילו ברא את החתול ואת הנמלה ואת היונה ולא נתן לנו את התורה דיינו. אך רצה לומר כי בלי התורה אפשר שיעמוד האדם על מדרגה נמוכה מן החיה והבהמה ושיצטרך ללמוד מוסר מהן.

(ב) האדם הנמשך אחר השכל וממלא תאותו רק במדה המתאמת לבריאתו ולצרכיו הטבעיים - עומד על מדריגה השנייה.

(ג) כשבא האדם לידי ההכרה כי מלבד חיי השעה יש גם חיי עולם ואי אפשר להשיגם כי אם ע"י ההתקשרות עם חי החיים - כבר עלה על המדריגה השלישית - אדם הזה אוכל ושותה אמנם לשם הנאה גופנית אבל הוא מתכוון גם לחזק את כוחותיו כדי שיוכל לעבוד את ד' בלי מפריע. ומברך לד' שנתן לו את מזונו ואכלת ושבעת וברכת וכו' המדריגה הזאת היא בבחינת חציה לד' וחציה לכם.

(ד) המדרגה הרביעית היא בבחינת 'כולה לד'. האדם העומד עליה גם הנאתו מן האכילה והשתיה אינה הנאה גשמית כי אם הנאה רוחנית, הנאה מכח האלקי המתלבש במאכל ובמשקה. הנאה רוחנית זו מתגלה ב'ברכי נפשי'. ההנאה הבאה שם לידי בטוי אינה נובעת



מתוך ההסתכלות ביופי הטבעי כי אם מתוך הכרת הבורא והיוצר המתלבש ביופי הטבע.

המדרגה השלישית היא כאמור בבחינת חציה לד' וחציה לכם. ואולם המדרגה הרביעית היא בבחינת כולה לד'. בה גם ה'לכם' נעשה לד' (אמור תרצ"ז, עמ' שלג-שלד).

לפי הקדמה זו מוסבר האמור במשנה כך :

ועתה נחזור לעניננו המהלך בדרך ושונה ומפסיק ממשנתו וכו' הלא הוא עוסק בענין שהוא כולו לד' - ואם אמר מה נאה אילן זה וכו' הוא יורד לבחינת 'לכם' והוא מתחייב בנפשו כי הניח חיי עולם ופנה לחיי שעה. וגם אם מברך אחר כך 'ברוך שככה לו בעולמו' גם אז לא טוב עשה, כי ירד מבחינת 'כולו לד' לבחינת 'חציה לד' וחציה לכם'. אולם אם אמר 'מה נאה אילן זה' ונהנה לא מיופי האילן כשהוא לעצמו כי אם מן הכח האלקי המתלבש ביופי זה - עוד לא הפסיד כלום בזה, כי הנאה הזאת אינה נופלת מזו שיש לו מלמוד המשנה (שם, עמ' שלד).

ההוראות של פרקי אבות אינן מיועדות רק ליחידי סגולה, ולפיכך יש להתייחס גם למשנתנו כהדרכה הראויה לכל אדם. לפחות מי שהוא כבר ברמה שמסוגל להלך בדרך ולעסוק בלימוד תורה. לאדם שכזה אין היתר לרדת ממעלתו ולעסוק ביפי הנוף, אולם אם הוא יודע לקשר את הנוף הזה לכוח האלוהי, למקורו, אזי זו מעלה שאינה נופלת מלימוד התורה.<sup>18</sup> ר' יעקב אינו מתעלם מכך שקיימת גם גישה חינוכית ורוחנית אחרת, התובעת פרישות מחיי העולם הזה, והוא אינו מתווכח אתה. הוא רק מורה דרכו ודרך אבותיו, ומסביר לנו שדרכו היא שיטה שיסודותיה בהררי קודש, ותחילתה לא בימי החסידות החדשה, כי אם מן המקרא ומחז"ל. ההנהגה של הקדושה בחולין והמחלוקת עליה מוצגות בפירוט בדרשה לפרשת קדושים, הראויה להילמד כאן כסדרה.

בתחילה מציג ר' יעקב את מחלוקת רש"י ורמב"ן בפירוש מצוות "קדושים תהיו". רש"י מפרש "פרושים מן העריות ומן העבירה", ואילו רמב"ן טוען שהפרישות המוזכרת כאן היא להימנע מלהיות "נבל ברשות

18. עיין גם פרשת תזריע תש"ו, עמ' שטו-שיז.



התורה". ר' יעקב מצטט בהרחבה את דברי רמב"ן שבהם הוא מסביר מה פירוש המצווה לקדש עצמו גם במותר לו:

הכונה היא לקדש עצמו במותר לו להשמר מהאכילות הגסות ומן הדבור הנמאס והשיחה הבטלה ומן המחשבה הבלתי הגונה. ובכלל הצוואה הזאת גם רחיצת גוף ונקיות הגוף, כמו שאמרו: (ברכות נ"ג) והתקדשתם אלו מים ראשונים והייתם קדושים אלו מים אחרונים כי קדוש זה שמן ערב (רש"י שם ד"ה שמן מעכב) שמן שהיו רגילין להביא בסוף הסעודה לסוך אחר הסעודה את הידים אחר מים אחרונים להעביר את זוהמתן (קדושים תרח"צ-ת"ש, עמ' שכו).

מדברי רמב"ן הללו יוצא ר' יעקב לדיון במושג הקדושה והטהרה ויחסו לפן החיצוני של ניקיון הגוף:

התורה מזהירה אותנו שנהיה נקיים וטהורים ופרושים בפנימיות ובחיצוניות. שזהו ענין הקדושה כדי שנזכה להיות מדור הגון לשכינה - קדושים תהיו כי קדוש אני. רמב"ן אומר שהצווי הוא שנהיה נקיים וטהורים, גם בגוף נקיים וטהורים. כי נקיות וטהרה הן שני מושגים - כמאמר רבי פנחס בן יאיר (סוף סוטה, ע"ז כ') 'נקיות מביאה לידי טהרה'.

טהרת הגוף הוא הטבילה במקוה של ארבעים סאה, או נתינת תשעה קבין (ברכות כ"ב). ונקיות הגוף - הרחיצה והנקוי כמשמעו. גם זו כלולה במצוות קדושים תהיו - לפי פירוש הרמב"ן.

וזהו שמסופר במדרש רבה [פרשת] בהר (וכי ימוך אחיך) 'אמרו לו תלמידיו להלל: רבי, להיכן אתה הולך? אמר להם: לעשות מצוה. אמרו לו: איזו מצוה? אמר להם: לרחוץ בבית המרחץ. אמרו לו: וכי מצוה היא זו? אמר להם: הן, מה אם איקונין של מלכים שמעמידין אותו בבתי טיטראות ובתי קרקסאות, מי שנתמנה עליהם מורקן ושוטפן וכו', ואני שנבראתי בצלם ודמות שנאמר: "בצלם אלקים עשה את האדם", על אחת כמה וכמה שאני מחויב במריקה ושטיפה' (שם, עמ' שכו-שכז).



החידוש העולה מדברי רמב"ן הוא שהטיפול בניקיון הגוף הוא חלק מתהליך של היטהרות, ולכן יש להחשיב אותו כחלק ממצוות "קדושים תהיו".

להשלמת הרעיון הוא מספר סיפור על חותנו, האדמו"ר הקודם מהוסיאטין, רבי ישראל:

ספור מחותני (שליט"א) זצוק"ל, בבוקר אחד מימי חליו (ד' ישמרהו מעתה ועד עולם) בשכבו על ערש דוי וחכה על הרופא, יעצתיו להתפלל בינתיים עד הודו (מנהגו היה להניח טלית ותפלין קודם ברכות). נענה בראשו ואמר - אבל איך אוכל להתפלל ופאותי וזקני עדיין מסובכים? והמצאתי לו כל הדרוש - ואח"כ התפלל (שם, עמ' שכז).

מובן, שמה שדרוש כדי לפתור את הבעיה של פאות וזקן שעדיין "מסובכים" הוא מסרק ומברשת ואולי גם מראה. הצדיק אינו יכול להתחיל להתפלל לפני שהסתרק!

וזהו שכתב רש"י בפירושו לפרשת ראה: לא תתגודדו בנים אתם לד' אלקיכם לפי שאתם בניו של הקב"ה צריכים אתם להיות נאים. וזהו ההבדל שבין ישראל ואומות העולם. באומות העולם אין כלל נקיות פנימיות, והנקיות החיצוניות היא לשם יופי גרידא, אולם בישראל - כונתי אל ההולכים בדרך התורה - יש שתיהן. ואם היופי החיצוני היא לשם שמים הוא דבר מועיל מאד, כי הוא משפיע לטובה על הנפש, כמבואר במו"נ ח"ג פמ"ה (שם).

ההבנה שלהופעה החיצונית יש חשיבות לפנימיות הנפש, היא נחלתם של מי שמייחסים חשיבות למושג הטהרה הפנימית. כי מי שאין לו יחס לטהרת הנפש, גם לא יכול לראות בטיפוח הגוף ערך של טהרה, והוא אינו יכול לפרשו אלא כעניין של יופי חיצוני בלבד. אמנם, הבעיה של אי-הבנת המשמעות של ההתייחסות ליופי החיצוני איננה רק נחלתם של אלו שאינם הולכים בדרך התורה. גם בתוך עולמה של תורה יש יחס דו-ערכי לעניין זה. כמבואר בהמשך הדרשה:



אולם יש חילוק בין נקיות פנימי ויופי פנימי, ובין נקיות חיצונית ויופי חיצוני. מהו נקיות פנימית ויופי פנימי? השלמת השכל והמדות. הנקיות הוא הצד השלילי של הענין, הנקוי מכל חלאה, והיופי הצד החיובי, דביקת השכל והמדות בהשי"ת. הענין הזה אין בו שום חששות, אבל בנקיות ויופי חיצונים - יש חשש פניה. ובגלל החשש הזה יש מחכמי ישראל שהתירשלו בנקיות וביופי החיצונים (שם).

ר' יעקב מכיר בחשש מפני עיסוק ביופי חיצוני, שיכול להיעשות "שלא לשמה", מתוך פנייה, ומבין שמתוך חשש זה היו גם מגדולי ישראל שהתרחקו מכך.<sup>19</sup> הוא משתמש בביטוי "התירשלו", הטעון משמעות שלילית. יש ביקורת בדבריו על אותם גדולי ישראל, הגם שהוא מבין את מניעיהם. ועתה הוא גם מציע להם מקור מן הגמרא:

את שתי השיטות אנו מוצאים: (שבת דף נ') אמימר ומר זוטרא ורב אשי הוו יתבי. אייתי לקמייהו ברדא (תערובת מיני בושם, ערוך) לרחוץ בו בשבת. אמימר ורב אשי משו [רחצו] ומר זוטרא לא משא [לא רחץ]. אמרו לו: לא סבר לה מר להא דאמר רב ששת ברדא שרי? [אינך סובר את המימרא של רב ששת, שאמר ברדא מותר] (לרחוץ בו בשבת שאינו משיר את השער)? אמר להו רב מרדכי: בר מניה דמר, דאפילו בחול נמי לא סבירא ליה. [אמר להם רב מרדכי, שמר זוטרא גם בחול אינו נוהג להשתמש בברדא], סבר לה כי הא דתניא [הוא סובר כמו אותה ברייתא האומרת]: 'מגרר אדם גלדי צואה וגלדי מכה שעל בשרו בשביל צערו, אם בשביל ליפות אסור' (רש"י משום לא ילבש).

ואינהו (אמימר ורב אשי) כמאן סברוה [והם כמי סברו?], כי הא דתניא [כמו זו ששנויה]: 'רוחץ אדם פניו ידיו ורגליו בשביל קונו משום שנאמר כל פועל ד' למענהו' (רש"י - לכבוד קונו - דכתיב

19. עיין בפרשת וישב תרח"צ, עמ' צד-צה, שם דן במעשים של חכמים שנכנסו למקום של ניסיון על מנת לקבל שכר שעמדו בו. שם הסביר, שהכניסה לניסיון מרצון, בדרך כזו, אינה מותרת אלא "לצדיקים מיוחדים", ואילו שאר בני אדם מתפללים בכל יום "ואל תביאנו לידי נסיון". אמנם כשיש משימה מחייבת של תיקון בעולם החומר, ולא מדובר בכניסה לניסיון "לשמה", אזי הפנייה של ר' יעקב היא לכלל הציבור ולא רק ליחיד סגולה.



בצלם אלקים עשה את האדם, ועוד דהרואה בריאות נאות אומר ברוך  
שככה לו בעולמו) (שם).

הרי לפנינו מחלוקת אמוראים ערוכה בגמרא. דעת מר זוטרא היא שאסור  
אפילו להסיר גלדי לכולך ופצע שעל בשרו, אם עושה זאת כדי להתייפות  
ולא מפני שזה מטריד אותו. ואילו אמימר ורב אשי נוהגים לרחוץ  
בבשמים גם ביום השבת, מכיוון שאצלם רחצה היא טיפוח צלם אלוהים.  
ר' יעקב יוסיף כעת הכרעה מעשית, ששיטתם של אמימר ורב אשי היא  
שנתקבלה למעשה כבר אצל גדולי התנאים:

שיטת אמימר ורב אשי היא שיטת הלל כמוזכר לעיל. ור' שמעון בר  
יוחאי הכריע כשיטת הלל. עי' אבות פ"ו, כן איתא שם: 'ר' שמעון בן  
יהודה משום רשב"י אומר: הנוי והכח והעושר והכבוד והחכמה  
וזקנה והשיבה והבנים, נאה לצדיקים ונאה לעולם, שנאמר וכו'. ור'  
שמעון בן מנסיה אומר כי כל זה נתקיים ברבי ובבניו. וזאת היתה גם  
שיטת זקנו מרוזין זצ"ל - לא רק יופי פנימי, כי אם גם יופי חיצוני,  
כי כל פועל למענהו (שם).

העיסוק המרובה של ר' יעקב בסוגיית הקדושה שבגוף והקדושה  
שבחומר מורה על כך שהיה זה יסוד מרכזי מאוד בשיטתו הרוחנית וגם  
בדרך ההנהגה החינוכית שלו לציבור. כאמור, דרך זו לא חודשה על ידו  
כלל ועיקר. החידוש שלו - במידה שאפשר לקרוא לכך חידוש - היה  
ביישום של הדברים בארץ ישראל הנבנית והמתחדשת על ידי החלוצים,  
דבר שיתבאר בהרחבה בשער הבא.

## ישראל קדושים

כשם שיש מדרגות בהשגה הרוחנית ומדרגות ביראה, כך יש גם מדרגות  
בקדושה. אמנם, גרעין של קדושה קיים בכל אדם מישראל, אולם אם אין  
הגרעין הזה מפותח על ידי עבודה והשתלמות, הוא נשאר בוסרי וירוד  
בערכו. כך מבואר בדרשה לפרשת וירא:

מדרגות הקדושה רבות מאד, בבחינה ידועה כל ישראל קדושים -  
מצד שרשם. זהו שפירש רש"י (ראה י"ד) - 'כי עם קדוש אתה לד'



אלקיך' - קדושת עצמך מאבותיך, 'ובך בחר ד' להיות לו לעם סגולה', כלומר, אתה צריך להוסיף קדושה על קדושה זאת ולהשלימה. השלמת הקדושה תלויה בתקון המעשה, הדבור והמחשבה, ובכל אחד מאלה שלשה יש כמה מדרגות (וירא תש"א, עמ' לז).

מקור מעניין החוזר כמה וכמה פעמים בדרשות על עניין קדושת ישראל. בגמרא בחולין דף ז' ע"ב, בסוגיה העוסקת בהכנסת אורחים, נאמר: "ישראל קדושים הן, יש רוצה [להזמין אורחים] ואין לו [יכולת כלכלית ואמצעים לכך] ויש שיש לו [הוא יכול להזמין ומזמין אורחים], ואינו רוצה". מסביר ר' יעקב: <sup>20</sup> "כלומר, לבו בל עמו - כי לא הצליח לנצח את מדתו הרעה כליל". תמהו התוספות שם, וכי אדם שאינו רוצה להזמין אורחים נחשב דוגמה הולמת ל"ישראל קדושים", והסבירו: "אפילו הכי איקרי קדושים שמזמן את חברו לאכול אצלו מפני הבושת". יהודי אינו רוצה להזמין חברו אליו, כי חסר לו במידת הכנסת אורחים, ואולי הוא קמצן, אולם הוא מתבייש מפני הבריות ומזמינו. וזה הוא הדבר המצביע על קדושת ישראל הקיימת גם בו: כי הבושה להימנע ממעשה רע נובעת מניצוץ הקדושה. אמנם, מעיר ר' יעקב: אכן, זוהי מדרגה נמוכה מאוד. מי שתיקן המעשה והדיבור והמחשבה בשלמות, הרי זה עומד על המדרגה היותר גבוהה של הקדושה.

ושוב, הדברים ניתנים להתפרש לשני כיוונים. גם כדרישה להשתפר ולתקן, ולא לסמוך על הקדושה שבטבעם של ישראל, שאינה מספקת, וגם כלימוד זכות על ישראל, שאפילו ריקנים שבהם, שחסרה בהם אפילו מידת הכנסת אורחים, יש ניצוץ של קדושה שגורם להם להתבייש ולקיים את המצווה לפחות מן הסיבה הזאת.

### חיצוניות ופנימיות

ראיית היופי החיצוני ועולם החומר כולו כאמצעי להחלת הקדושה ועבודת השם, יכולה להתקיים רק אם היא מבוססת על הבנה מעמיקה של הנוכחות האלוהית בכל מקום ובכל דבר, ועל החובה המוטלת על האדם

20. וירא תש"א, עמ' לז.



להשכין את הקב"ה בכל המציאות ולקדשה. אסור לטעות ולחשוב שהחיצוניות מקבלת ערך עצמי. אדרבא, התביעה לקדושה בחוץ ובפנים, גורמת להבנה שחיצוניות שאין מאחריה קדושה פנימית, אין לה ערך. לפיכך, כבר מראשית ימיה, ואולי בעיקר בראשית ימיה, נטתה החסידות להקל בערכם של ההיבטים החיצוניים של הקדושה ולא להתרשם מהם יתר על המידה. הספר שבחי הבעש"ט, שבמידה מסוימת הוא 'חלון הראווה' של החסידות לדמותו של מייסדה, פותח בתיאור דמותו של הבעש"ט כאיש פשוט, שאין בהופעתו החיצונית ובדרך התנהגותו הנראית לעין שום דבר העשוי להעיד על תוכנו. ואכן גיסו, ר' גרשון, מבקש להתנער ממנו בראותו שהוא מתנהג ככפרי גם ועם הארץ.<sup>21</sup> הספרות החסידית עשירה בדמויות של צדיקים נסתרים שבהתנהגותם החיצונית נראו כפשוטי פשוטים, ומאידך גיסא, בדמויות נחשבות ונכבדות בעולם הרבני שנתגלו כ"שדין יהודאין"<sup>22</sup> או "מפורסמים של שקר".<sup>23</sup>

גם בבית רוז'ין, שבו לחיצוניות היה תפקיד רב משמעות בעבודת השם ובהנהגה, ידעו היטב להבחין בין חיצוניות ריקה לבין קדושה. כאמור, לבירור הזה יש משמעות כפולה. מצד אחד, הוא מבטל את ההתרשמות החיצונית מדמויות עטויות הוד והדר, וחושף שלפועמים ההצגה החיצונית מכסה על ריק גדול, ומצד שני, הוא מעיר את תשומת הלב לבחון בזהירות דמויות שהמבט הראשון עליהן אינו מותיר רושם רב, אך התבוננות מעמיקה במעשיהם ובהנהגתם חושפת מעלה גדולה. ר' יעקב חזר מספר פעמים על דרשה של הר"י מרוז'ין המבהירה יפה את העניין:

בהפטרת וירא: כי איש אלקים קדוש הוא.  
ואמרינן במסכת ברכות: רב ושמואל חד אמר שלא ראתה זכוב עובר  
על שלחנו וחד אמר סדין של פשתן הציעה על מטתו וכו'.

21. שבחי הבעש"ט, פרק ראשון: 'תולדות הבעש"ט והתגלותו'.

22. מינוח זה מצוי אצל ר' יעקב יוסף מפולנאה, תולדות יעקב יוסף, ירושלים תשל"ג, פרשת ואתחנן, עמ' תרכד.

23. זה המינוח המצוי אצל ר' נחמן מברסלב. עיין ליקוטי מוהר"ן בתרא, תורה ס"ז ותורה ע"ח.



ושאל זקני הקדוש מרוזין ז"ל: מה שאלה היא זו מנא ידעה? האומנם אין מכירין את הקדוש בתפלתו, בדבורו, באכילתו וכדומה? והשיב: חיצוניות יפה מוצאים גם באנשים אשר עדיין אינם עומדים על מדרגת הקדושים, וכדי להקרא קדוש צריכה גם הפנימיות להיות טהורה בלי כל כתם לכן אנו אומרים ובקרוב קדושים תתהלל. וזהו דמקשינן: מנא ידעה, והשיבו רב ושמואל (וירא תרצ"ט, עמ' לג-לד).

כל ההופעה החיצונית של "איש אלקים קדוש" אינה אומרת דבר אודות קדושתו של האדם. כי כפי שלמדנו לעיל, קדושה נוצרת בספירת הדעת ולא בהתנהגות החיצונית, שעשויה להיות שווה אצל הקדוש ואצל היפוכו חלילה, ולכן נזקקה האישה השונמית לסימנים אחרים המעידים על קדושתו של אלישע. מה מיוחד בשני הסימנים שרב ושמואל הצביעו עליהם? שני הדברים מעידים על היעדרם של "הרהורים רעים". הסימן של הסדין הנקי מעיד כמובן על ניקיון המחשבה בכך שלא נמצא עליו סימן של קרי, ואף הסימן של היעדר הזבובים, מוסבר באותה הדרך - הזבוב מסמל את יצר הרע היושב על מפתח הלב.<sup>24</sup>

אל לנו לטעות במחשבה שהמשימה של קידוש החומר הוטלה רק על קדושי עליון. במקומות רבים מבורר שמשימה זו מוטלת על כל אדם מישראל המבקש לעבוד את ה'. כך לדוגמה בדרשה ליום ההילולה של הרב מאפטא, בה ציטט מדבריו של בעל ההילולה ופירשם בהרחבה:<sup>25</sup>

היום הילולא של זקני הרב מאפטא זצ"ל, ואני רוצה לאמור דבר מאתו: ... 'עבודת ד' כתקונה והיותר חשובה היא אם עובדים את השם לא רק בתורה ותפלה כי אם גם בדברים חומריים ארציים', ואמר כי זה מרומז בברייתא 'דברים הבאים לידי חימוץ אדם יוצא בהם ידי חובתו בפסח'. 'דברים הבאים לידי חימוץ' - רמז על הדברים החומריים, כי באלה יש ליצר הרע יותר שליטה. חמץ - רמז ליצר הרע [המכונה] שאור שבעיסה. ועבודת ד' כתיקונה מה היא? עבודה שאין ליצר הרע שום השתתפות. זוהי בבחינת מצה. אכן, אין

24. ראייה יפה לדבריו מצא בדברי רמב"ן, המסביר ש"לא נמצא זכוב בבית המטבחים" שבמקדש, הוא סימן שהעובדים במקדש נצלו מהרהורים רעים. ועיין בפנים למסכת הראיות השלמה לדבריו. ועיין עוד שם, עמ' לז ובפרשת ויקרא, שבת זכור תרח"צ, עמ' רכו; קדושים תרח"צ-ת"ש, עמ' שכח.

25. תזריע תש"ו, עמ' שטו-שטז.



כונת התורה להפריש את האדם מן הארציות... ככתוב: 'השמים שמים לד' והארץ נתן לבני אדם'. ובמה יפלא הישראלי משאר בני אדם? הישראלי צריך להשתדל לעשות גם מהארציות מחומריות שמימיות רוחניות. ואיך עושים כן? על ידי כוון כל מעשיו לשם שמים... לכן עבודת ד' בדברים, אשר מלחמת יצה"ר בהם יותר קשה - חשובה יותר... כעין זה מצאתי בספורנו (שה"ש ח', א) 'מי יתנך כאח לי יונק שדי אמי אמצאך בחוץ אשקך', באופן שגם כשאהיה עוסק בחיי שעה חוץ לבתי מדרשות, יהי' העסק מכוון לעבודך מאהבה. וכן במאור עינים פ' ראה: אקומה נא ואסובבה בעיר בשווקים וברחובות אבקשה את שאהבה נפשי: בני אדם העוסקים בשווקים וברחובות בעניניהם הגשמיים ומחשבתם דבוקה בחיות אלקית המצומצמת והמלוכשת גם בדברים החומריים ההם, כלומר: הקב"ה מבקש ומשתעשע באלה העוסקים בדברים העלולים לבא לידי 'חימוץ' - ויצה"ר אינו יכול להם.

שתי הנחות יסוד חוברות לכך שר' יעקב ימשיך לעודד את המגמה של "בכל דרכיך דעהו" גם כיום. ראשית, קבלה תמימה ומוחלטת של האידיאולוגיה החסידית מבית מדרשם של הבעש"ט ותלמידיו, ושנית, אמונה בכך שתורתו של הבעש"ט עדיין תקפה ונכונה גם בזמננו. הערה חריפה שהביא ר' יעקב מר' לוי יצחק מברדיטשב מחדדת עוד מעט את היחס המזלזל לחיצוניות שאין עמה רוחניות:

מעשה בהרב מברדיצ'ב זצוק"ל שפתח פעם את דלת חדרו וראה חסידים יושבים ומספרים זה עם זה בהתענינות מרובה. שאלם, במה הם עוסקים. ובגלל שעסקו בדברים של מה בכך בושו להגיד, אך כאשר שאל הרב עוד הפעם הגידו לו: אחד מחברינו מתנה את רוב עשרו של הגראף פוטוצקי, יופי ארמונו החדש ואת נפלאות שעשועיו ותענוגיו.

פוטוצקי מדליק נר חנוכה? שאל הרב, לא? אם כן איננו יודע כלל מה הוא תענוג אמיתי (זאת חנוכה, שבת מקץ תשי"ג, עמ' קכג).

מסתבר, שיותר משדאג הברדיטשבי לתענוגותיו של הגרף פוטוצקי,



ביקש ללמד את חסידיו מהו תענוג יהודי אמת<sup>26</sup>.

## דחיית הפסולת

בחתימתו של פרק זה חשוב להדגיש עיקרון מרכזי אחר בתורת קידוש החולין של ר' יעקב. קידוש החולין לא נתפרש על ידו כקידוש כל דבר ששייך לעולם החול, אדרבא, הוא הרבה להראות ולהזהיר שהתרבות הסובבת טעונה בהרבה פסולת שיש להרחיקה ולבררה. לא הכל מתקדש, חלק מתהליך הקידוש הוא הבירור שבין פרטים חיוביים או אפילו נייטרליים, שאפשר להכלילם בעבודת הקדושה, לבין פסולת שטעונה זיכוך וניקוי. דוגמה לעמדתו בנושא זה אפשר לראות בדרשה לפרשת טהרות, בה עסק בבעיית נגעי הבתים בארץ ישראל.

דברי ר' יעקב נאמרו על יסוד דברי הזוהר שמסביר שנגעי הבתים באו כדי להצביע על הטומאה שבבתים שנבנו על ידי הכנענים:

ודבר זה הזכירם שבניני ישראל צריכים להבנות לפולחנא דקב"ה על יסודות הקדושה (תזריע-מצורע תרצ"ט, עמ' שיא).

ממשיך ר' יעקב ודן בדברי הזוהר:

אכן צריכים להתבונן היטב בדברי הזוהר אלה. אם דברי הזוהר מתיחסים אל כל הבנינים החומריים ובתי הדירה וסבר שכולם נבנו לסטרא דמסאבא [לצד הטומאה] - היו צריכים לפי זה נגעי צרעת להנתן בכולם, או צריכה היתה התורה לצוות שיהרסו כולם, כמו שנצטוו ישראל ביחס אל מזבחות הכנענים ופסילי אליהם (דברים

26. ובעניין פוטוצקי: משפחת האצולה הפולנית הזאת נחשבה מאז ראשית ימי החסידות לאוהדת יהודים. מסורת ידועה היא שאחד מאצילי המשפחה הזאת התגייר ואחר כך נשרף על קידוש השם. הוא דווקא טמון אצל הגר"א בוילנה, בין ה'מתנגדים'. אולם ארמונו של הגרף פוטוצקי נמצא בעיר לנצוט, במרכזה של גליציה החסידית, ועומד שם בפארו עד עצם היום הזה. על אדמותיו הקצה אחד הגרפים שטח לבניין בית כנסת מפואר ששופץ ושוחזר אחרי השואה וקיים עד היום הזה. עושרם של הגרפים לבית פוטוצקי ואורח חייהם הנהנתני עורר את דמיונם של היהודים מאז ומתמיד עד שהיה לשם ולמופת לעשירות הגויים. וראה זה פלא: הפוטוצקי האחרון שחי באחוזה בימי השואה סייע בהצלת יהודים ורכושם. כאות תודה, העניקה לו קהילת לנצוט מנורת חנוכה גדולה העומדת עד היום לראווה באולם הכניסה של הארמון, בפני כל המבקרים. נמצאו דברי ר' לוי יצחק מברדיטשב מכוונים: עיקר התענוג של בית פוטוצקי הוא ממנורת החנוכה שניתנה להם על הצלת היהודים.



י"ב, ב): 'אבר תאבדון את כל המקומות אשר עברו שם הגוים וכו' ונתצתם את מזבחותם ושברתם את מצבותם וכו'.' אבל התורה לא צוותה כן, אדרבא כל הבנינים ובתי הדירה חוץ מאלה שהיו מיועדים לעבודת אליהם שבנו הכנענים נזכרו בתורה לשבח בתור מתנה טובה לישראל: 'והיה כי יביאך ד' אלקיך אל הארץ אשר נשבע לאבותיך לאברהם ליצחק וליעקב לתת לך ערים גדולות וטובות אשר לא בנית ובתים מלאים כל טוב אשר לא מלאת וכו' ' (דברים ו', י). וזה לא יתכן כלל שיהיו דברי הזוהר בנגוד אל התורה!

אכן הכוונה העיקרית של הזוהר היא על בניני התרבות של הגויים. תרבות אומה כוללת כמעט כל ענפי חיי הכלל: האמונות והדעות, החנוך, אופני הכלכלה, מבנה החברה, האומנות, הספרות, נימוסים מסוימים. בנין תרבות של הכנענים היתה מיוסד על דעות נפסדות ואמונות רעות טומאה ותועבה, וניתנו נגעי צרעת לפעמים בבתי הדירה כדי להעיר את העם להתבונן בענין זה. הנגעים היו הסמל של הנגעים המוסריים שבבניני התרבות של הגויים, והנתיצה והשלכת האבנים ושפיכת העפר אל מחוץ למחנה היה הרמז שאסור לישראל לבנות את ביתו על יסודותיה של תרבות הגויים וברוחם, כי אם בית ישראל צריך להבנות רק על יסודות הקדושה והטהרה, התורה והאמונה, הצדק והיושר. ...לכן לא היה נוהג דין נגעי בתים כי אם בא"י (רמב"ם הלכות טומאת צרעת פי"ד הי"א, מגי' כ"ו, יומא י"ב, ב"ק פ"ב), תופעת נגעי הבתים היתה ענין נסי לפי מנהגו של עולם. וזהו שכתב רמב"ן (תזריע י"ג מ"ז) דין נגעי בתים איננו נוהג אלא בארץ שהיא נחלת ד' וכו' ואין הדבר מפני היותו חובת קרקע, כי אם מפני שלא יבוא הענין ההיא אלא בארץ הנבחרת אשר השם הנכבד שוכן בתוכה. ובת"כ דרשו עוד שאין הבית מטמא אלא אחר כבוש וחלוק שיהא כל אחד ואחד מכיר את שלו וטעם הדבר - כה מסביר הרמב"ן - כי אז כבר נתישבה דעתם לדעת את ד'. פירוש: מכיון שהיה כל ענין נגעי הבתים לעורר את ישראל להתבונן בתכלית בנין ארץ ישראל ולהכיר את ההכרח להעמידו על יסודות היהדות, לכן לא היה נוהג דין נגעי הבתים עד אשר נתישבה דעתם ויהא כל אחד



ואחד מכיר את שלו כלומר שיהיה כבר מבין ומכיר את מהות היהדות  
ואת השייך לו (שם, עמ' שיא-שיב).

למרות שהבנייה החומרית של הכנענים היא מתנה טובה לישראל,  
שאפשר לתקן אותה ולקדשה, היסודות התרבותיים של הכנענים הם  
פסולים וטמאים וראויים לנתיצה וביעור. הסימן שניתן לישראל כדי  
שידעו לשים לב לכך הוא עניין נגעי הבתים. פעולת הנתיצה של הנגעים  
היא מעשה סמלי, הבא להורות על חובת ביעור הטומאה לפני שאפשר  
להשתמש שימוש ראוי, מקודש וטהור, בחומריות הארצית.<sup>27</sup>

בנוסח אחר מדבר ר' יעקב על החובה להשליט את הרוח על החומר.  
לשם כך הוא מביא את דרשת הזוהר על "וישכם אברהם בבוקר ויחבוש  
את חמורו": כבר בשחר ילדותו הקדים אברהם והחל להשליט את  
הרוחניות על החומריות שלו. וכן נאמר על משה, בבואו לגאול את  
ישראל ממצרים, "וירכיבם על החמור". רמז, כי הגאולה תלויה בהצלחה  
במשימת ההשתלטות על החומריות שבתוכנו.<sup>28</sup>

ההערכה של ר' יעקב לתרבות הנכרית הסובבת הייתה נמוכה בדרך  
כלל. וכך דרש בחנוכה תרח"צ:

והנה הרמז שבנר חנוכה אינו רק רמז לשעבר כי אם רמז להוה.  
עודינו מוקפים בתרבות זרה שיש לה כח מושך חזק ורבים הולכים  
שולל לאורה המתעה לאורה החיצוני הזוהר של התרבות הזרה יפה  
היא אבל אם מסתכלים בה בעין חודרת בפנימיותה רואים את הרקע  
שבה "תוכן האומנות" עפ"י רוב תאוות נמוכות, במדע משתמשים  
להמציא כלי משחית: וחכמתם היא לעשות חמס (איטליה - וחבש,  
יפאן - וכינה<sup>29</sup>) וגם ממשלות אירופה... (חנוכה תרח"צ, עמ' קו-קז).

27. מצד שני קיימת תביעה ללמוד ממעשיהם של המתוקנים שבאומות העולם. עיין שמות  
תש"א, עמ' קנא-קנב, ולהלן בפרק על תרבות נכרית בזמננו. על האחריות של מנהיגי  
ישראל גם כלפי אומות העולם, עיין ג' בחשוון תשי"ד (השלמה מתש"ב), עמ' כג,  
הובא לעיל בעמ' 42.

28. שמות תש"ו, עמ' קנו. בדרשה לימי השובבי"ם שעיקר העבודה בהם הוא בתחום זה.  
וכן עסק בכך בדרשות לחנוכה שבהן הרבה להסביר את המאבק בפיתוי של התרבות  
היוונית (חנוכה תרח"צ, עמ' קד-קז; זאת חנוכה תש"י, עמ' קכא-קכב; זאת חנוכה  
תשי"ג, עמ' קכב-קכג).

29. כוונתו לפלישה היפנית לסין והאיטלקית לחבש, שקדמו למלחמת העולם השנייה.



יש להיזהר, אם כן, מהפרזה. לא כל דבר הוא קודש. יש ללמוד להבחין בין טמא לטהור, בין קודש לחול, ובין ישראל לעמים. עם זאת, ההכרה הבסיסית העומדת ביסוד הכול היא הנוכחות האלוהית המצויה בכל דבר: "בכל דרכיך דעהו" ו"מלא כל הארץ כבודו" אינן רק סממות, אלא דרך הנהגה ודרך חיים.

## ב. עושה חסד

### מדרגות בחסדים

התואר 'חסיד' ניתן למי שעושה חסד. יש שני כיוונים לעשיית החסד: כלפי שמים - "מתחסד עם קונו", וכלפי אדם - "עושה חסד עם בריותיו". כיום איבד המונח את משמעותו המקורית, ובדרך כלל משתמשים בו כדי לייצג אדם המשתייך לקהילה החסידית, או אפילו כתואר רחב יותר, כתואר למי שמעריך אדם אחר, ומבקש ללמוד ממנו או לחקות אותו. מובן שזהו שימוש משני ומושאל, שנגזר מכך שהחסידות עצמה הפכה להיות מקבוצה מובחרת של 'חסידים' במובן המקורי, לתנועה שהחברים בה מכונים בכינוי הזה, והם מתאפיינים בהשתייכותם ל'מסדר' ובהערצתם ל'צדיק'.

ר' יעקב משמר עדיין את המובן המקורי של המונח, והוא מסביר שחידושם של הבעש"ט ותלמידיו בהבנת מושג החסידות הוא בצירוף של שתי המגמות של החסד: עם הבורא ועם בריותיו. הדרך לעשות חסד שכזה היא על ידי קירוב יהודים לעבודת השם יתברך. זהו החסד הגדול ביותר שאפשר לעשות עם אדם, לקרבו לה', שהרי כל הטובות האחרות נגזרות מטובה זו, וזהו גם חסד שנעשה כביכול עם הקב"ה, שהרי זהו רצונו ולשם כך ברא את העולם, למען יתגלה שמו בעולם ובני אדם יבחרו לעבדו בלבב שלם.

יש לציין, שר' יעקב כמובן אינו מתעלם מהיבטים אחרים של מידת החסד, כגון הצורך הפשוט לעזור לזולת בגופו ובממונו. אולם, אל מעשי החסד האלה אין הוא מתייחס כחידוש או כמשימה ייחודית של החסידות

כינה = ציינה. זהו התעתיק לשמה של סין אצל ר' יעקב (וכך בידיש וכנראה בהשפעת הגרמנית).



הבעש"טית. דבר זה מוטל על כל אדם מישראל בכל עת ובכל שעה, בכל תקופה ובכל הדורות, ולא לשם כך נשלח הבעש"ט לעולם. שער להבנת מגמת החסד מבית מדרשו של הבעש"ט נפתח בלימוד הדרשה לפרשת במדבר תרח"צ, בה נעיין להלן.

### מתחסד עם קונו

המדרגה הראשונה של החסידות היא שאדם עושה לפנים משורת הדין, והוא מתכוון לתיקון נפשו.

הביטוי המעשי של האהבה והיראה, ושל הנכונות למסור את הנפש בעבודת ה', מתבטא בעשייה שלפנים משורת הדין:

'רבי מאיר אומר, כל העוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה... ומכשרתו להיות צדיק וחסיד' (אבות פ"ו), מפרשים: חסיד זה העושה לפנים משורת הדין. דוגמא: בבא בן בוטא היה מתנדב אשם בכל יום. אשם כזה נקרא 'אשם חסידים' (משנה כריתות כ"ה). זהו קנה מדה לגודל יראת חטא של חסיד זה (במדבר תרח"צ, עמ' שפד).

בבא בן בוטא, מתלמידי בית שמאי, בימיו של הלל הזקן, היה מביא בכל יום אשם תלוי, מספק שמא חטא בשוגג ונתחייב קרבן.<sup>30</sup>

ר' אליעזר אומר: מתנדב אדם אשם תלוי בכל יום ובכל שעה שירצה. היה נקרא: אשם חסידים. אמרו עליו על בבא בן בוטא שהיה מתנדב אשם תלוי בכל יום ויום, חוץ מאחר יום הכפורים. יום אחד אמר: המעון הזה [לשון שבועה, שהיה נשבע במקדש - המעון הזה] אילו היו מניחין לי הייתי מביא, אלא אומרים לו: המתן עד שתכנס לבית הספק. וחכמים אומרים אין מביאין אשם תלוי אלא על דבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת (תוספתא כריתות פ"ד ה"ד).

מנהגו של בבא בן בוטא הוא מנהג של ירא חטא. בכל יום ויום היה חושש שמא באה עברה על ידו. לו היה הדבר תלוי בו, היה מביא גם

30. עיין עליו: תוספתא חגיגה פ"ב הי"א, שם מתואר כיצד הודה לשיטת בית הלל במחלוקת הסמיכה. ובבבא בתרא ה' ע"א, שם מסופר על פעולתו בימי המלך הורדוס, שהתנכל לחכמים. על חסידותו היתרה אפשר ללמוד גם מן המעשה המובא בגדרים ס"ו ע"ב, אודות האישה ששברה על ראשו שני נרות, והברכה שבירך אותה.



למחרת יום הכיפורים, אף על פי שכל חטאיו נתכפרו אתמול. אולם חכמים לא הניחו לו, כי לדעתם, אם אין מקום לספק סביר שהייתה עברה, אין הצדקה להביא אשם תלוי. זוהי, אם כן, דוגמה לחסידות המבוססת על יראת חטא מופלגת.

זהו חסידות בקום ועשה. דוגמא של חסידות בשב ואל תעשה: מעשה בחסיד אחד שנפרצה וכו' (במדבר תרח"צ, עמ' שפד).

הסיפור החסידי מן התלמוד, מצוי במסכת שבת:

תנו רבנן: מעשה בחסיד אחד שנפרצה לו פרץ בתוך שדהו, ונמלך עליה לגודרה, ונזכר ששבת הוא, ונמנע אותו חסיד ולא גדרה. ונעשה לו נס, ועלתה בו צלף וממנה היתה פרנסתו ופרנסת אנשי ביתו (בבלי שבת קנ ע"ב).<sup>31</sup>

הסיפור הזה הוא דוגמה לחסידות של דקדוק הדין. אף על פי שאין מניעה הלכתית לגדור את הגדר אחרי שבת, גם אם חשב עליה לגודרה בשבת, אותו חסיד החמיר על עצמו ונמנע מכך. עד כאן המדרגה הראשונה של חסידות: אדם המדקדק בינו לבין עצמו. זו המדרגה של מתחסד עם קונו.

## חסד עם הבריות

המדרגה השנייה של החסידות היא עשיית חסד עם חבירו:

חסידות זו שדברנו בה, המתנהג בה מתכוון לתקון נפשו. אולם יש חסידות במובן יותר רחב (חולין ס"ג ע"א) 'למה נקרא שמה חסידה שעושה חסד עם חברותיה'. דוגמא: 'שלך שלך ושלי שלך חסיד'. אולם זהו חסיד חומרי, [כלומר, החסד שהוא עושה עם חברו הוא בתחום החומר, הממון והצרכים הגופניים], אבל יש גם עושה

31. ר' יעקב מפנה לפירוש הט"ז או"ח סי' שז סקי"ד. ומוסיף: "אגב, פירוש הט"ז היא אמת וכפירוש מוכח מהספור הזה שנמצא גם בירושלמי פרק ואלו קשרים הלכה ג' ופלא שלא הזכירו הט"ז". בט"ז דפוס למברג (באלבאן), אכן נמצאת הפניה לירושלמי בסוף דבריו, ונראה שבפני ר' יעקב הייתה מהדורת שו"ע אחרת, או שאשתמיטתיה דברי הט"ז.



חסידות עם חבריו במובן הרוחני. חסד רוחני: השתדלות ללמד את חברו תורה ומוסר בלי שום פניה ולקרב את לבבו לאביו שבשמים זהו חסד רוחני (כמובן, חסידות לתקון נפשו קודמת לחסידות בשביל חברו) (במדבר תרח"צ, עמ' שפד).

גם זו היא דרך חסידות ישנה וידועה, עשיית חסד עם הזולת, והיא נחלקת לשני נתיבים: חסד חומרי וחסד רוחני.

ויש עוד מדרגה, מעל מדרגת עשיית החסד עם חברו, והיא מאפיינת את התנועה של הבעש"ט ותלמידיו:

אכן היו חסידים ממדרגה העליונה שחסידותם היתה בהיקף יותר רחב וגדול שלא הסתפקו לגמול חסד רוחני לחבריהם הקרובים להם ביותר, כי אם השתדלו למצוא דרך גם אל האנשים העומדים על מדרגות נמוכות ביותר להתקרב אליהם ולמשוך את לבם בדברים טובים להאיר את מחשביהם ולהביאם באופן זה על הדרך הנכונה. חסיד כזה היה למשל אהרן הכהן. כפי שמסופר עליו באבות דרבי נתן פרק י"ב. 'בשלום ובמישור הלך אתי ורבים השיב מעוון'. הוא היה החסיד האמיתי: 'תומיך ואוריך לאיש חסידך'. וזהו שאמר הלל: 'הוי מתלמידיו של אהרן הכהן אוהב שלום ורודף שלום אוהב את הבריות ומקרבן לתורה'. תלמידים אמתיים של אהרן הכהן היו הבעש"ט, המגיד ז"ל ותלמידיהם. כי זו היתה דרכם ושיטתם לקרב את כל ישראל ולמשוך את לבבם לאהבה את ד' כדי שלא ידח ממנו נדח ח"ו. ולכן זכו להקרא חסידים ושיטתם נקרא חסידות כי הם היו חסידים בכל בחינה ובכל המובנים (שם).

כשם שקיימת הבחנה בין צדיק לחסיד בקיום המצוות, וחסיד מתייחד בכך שהוא נוהג לפניו משורת הדין, בין בעשה - כבבא בן בוטא, ובין בהימנעות מעשייה - כאותו חסיד במסכת שבת, כך גם בעשיית חסד עצמה קיימת הבחנה בין צדיק וחסיד. צדיק, הוא העושה כדין. הדין מחייב לגמול חסד חומרי עם הזולת, ולסייע לחברו גם בחסד רוחני, ללמדו תורה. אולם התעסקות בקירוב רחוקים היא כבר ממדרגתו של החסיד, מעל לצדיק. זו נחשבת כפעולה שלפנים משורת הדין, והיא מצריכה מסירות נפש מיוחדת, מכיוון שיש בה סכנה רוחנית לגומל החסד, כפי שיבואר בהרחבה בפרק על ירידת הצדיק. העיסוק בקירוב



הרחוקים איננו רק עניין של חסד פרטי כלפי האדם המרוחק, אלא הוא קשור גם לתפיסה לאומית:

כי החסידות האמתית היא לקשר את כל חלקי האומה אל שרשה לבל ידח ממנה נדח. ולכן כאשר אמר רבי עקיבא (סנהדרין ק"י ע"ב) 'דור המדבר אין להם חלק לעולם הבא', אמר על זה רבה בר חנה בשם רבי יוחנן: 'שבקיה רבי עקיבא לחסידותיה' [עזב רבי עקיבא את חסידותו]. (פרש"י: שרגיל לזכות את ישראל). כי החסידות מקשרת ואינה מפרדת (שם).

מפעל קירוב הרחוקים וחיזוק האמונה בלבבות ההמון, היה המפעל ההיסטורי הגדול של תנועת החסידות בתקופת המגיד ותלמידיו:

המגיד הגדול תלמידו של הבעש"ט הטיל על תלמידיו מאורות בעולם, את התפקיד לרדת אל המוני העם ולקרב גם את הרחוקים ולהדליק בלבביהם את אור האמונה ולהכניס את המרגישים עצמם עומדים בחוץ אל הקודש פנימה ועל ידי זה הציל את נשמת האומה מסכנת הכליון שאיימה עליה אז משני צדדים: א. מצד האויר הרע שהשאירו הפרנקיסטים. ב. ומצד ההשכלה הברלינית, שמטרתה היתה הטמיעה הגמורה (י"ט בכסלו תשי"ד, עמ' צ).

המניע לדרך החסידית של קירוב הרחוקים הוא בראש ובראשונה הדאגה לכל יהודי באשר הוא. מעבר לכך, קיימת הדאגה הכללית לאומה, "לבל ידח ממנו נדח". אך בשורשו, מוצאו מתפיסת הקדושה ומלכות ה' שבעולם:

במדרש רבה לפרשת השבוע (פרשת נח) איתא: 'למה אברהם (אבינו) דומה? לאוהבו של מלך, שראה את המלך מהלך במבואות האפלות, הציץ אוהבו והתחיל מאיר עליו דרך החלון, כדי שיכירוהו העוברים והשבים שם'. אברהם אבינו לא הסתפק באור הקדושה שהיה מאיר בבית מדרשם של שם ועבר, אלא התאמץ להביא את האור גם במבואות האפלים. זו היתה גם כן שאיפתו ועבודתו של המגיד הגדול ממזריטש ז"ל, הוא לא הסתפק באור הקדושה שהיה מאיר בבתי כנסיות ובבתי מדרשות. הוא יצר את תנועת החסידות והעמיד



תלמידים קדושי עליון והכנים על ידם את אור האמונה והקדושה גם במבואות האפלים, כדי שתורגש גם שם נוכחותו של מלך עולמים (ג' בחשוון תשי"ג, עמ' יט-כ).

על ר' נחום מטשרנוביל מסופר כך:

ר' נחום ז"ל היה נוסע לפרסם תורת הבעש"ט והמגיד ז"ל. עם עבודתו הרוחנית הזאת קשר עבודה מעשית: פדיון שבויים, הבאת שלום בין אדם לחבירו, בנין מקואות. מעשה ובא לידי הסכם עם עשיר שיעשה מקוה ויחממה בעת הצורך וכל ההוצאות על חשבון העשיר, וחלף נדבתו זאת יתן לו ר' נחום את חלקו בעולם הבא. התלמידים תמהו, והוא השיב להם: אתם שוקדים על דלתותי, כי רצונכם להיות חסידים - ומה תתמהו עלי; אם גם אני חפץ להיות חסיד? (דוד המלך נקרא חסיד בגלל השתדלותו לטהר אשה לבעלה - ברכות ו'). וחלקי בעולם הבא נתתי, לקיים 'בכל מאודך'. הלא נכסים ארציים אין לי. ומכאן הסבר, למה נקראו הבעש"ט והמגיד ותלמידיהם: 'חסידים'. צדיקי הדור שקדמו להם בזמן, הצטמצמו בד' אמות של הלכה. והם ירדו אל ההמון כדי להעלותו - טרחו לטהר כללות האומה. היחס שבין ישראל לד' יתברך כיחס שבין אשה לבעלה כביכול (וארשתיך וכו') ובמובן זה ג"כ השתדלו לטהר אשה לבעלה (לך לך, י"א בחשוון<sup>32</sup> תש"ה, עמ' לא-לב).

התואר 'חסיד' ניתן למי שעמל לטהר אישה לבעלה. מובא בגמרא במסכת ברכות, שדוד המלך השתבח בכך, שכל מלכי עולם ישנים עד שלוש שעות, והוא ידיו מלוכלכות בדם שפיר ושליה, כדי לטהר אישה לבעלה. על כך אמר דוד המלך: "שמרה נפשי כי חסיד אני". ר' יעקב מסביר, שהתואר 'חסיד' מתאים לבעש"ט ולתלמידיו, מפני שגם הם עסקו בכך. חידושו הדרשני הוא בכך שאין הוא מפרש את טהרת האישה לבעלה כפשוטה, כתפקידם של הרבנים לעסוק בהוראת איסור והיתר, טהרה וטומאה, לבית ישראל, אלא כמשמעותו האלגורית, כמו בשיר השירים.

32. י"א בחשוון הוא יום ההילולה של ר' נחום מטשרנוביל ולכן נהג ר' יעקב לדבר מתורותיו ולספר אודותיו.



האישה היא כנסת ישראל, בעלה הוא הקב"ה, טיהור האישה לבעלה הוא העיסוק בטהרת כללות האומה.

נראה, שבחירתו של ר' יעקב במשל זה מלמדת גם על כך, שעבודה זו של טהרת אישה לבעלה, בין במובנה הפשוט ובין במובנה האלגורי, כרוכה במגע עם "שפיר ושליה". הצדיק נדרש לרדת מרום מעלת עיסוקו בקודש, ו'ללכלך את ידיו' בעיסוקו בעולם של חולין וטומאה, על מנת להביא קדושה לעולם. המטרה, כאמור, איננה רק טובת האדם הפרטי שמסייעים לו, אלא מטרה עליונה - אלוהית, חיבור כנסת ישראל לדודה. בזה הוא עושה חסד כפול, מתחסד עם קונו ועושה חסד עם בריותיו.

מבחינה מעשית, הדרך לקרב היא דרכו של אהרן, שהיה אוהב שלום ורודף שלום, אוהב את הבריות ומקרבן לתורה - ובסדר הזה דווקא, האהבה קודמת לקירוב. ובנוסף אחר: הדלקת הנרות קודמת להטבתן, בנוסף המדרש, הפוך מן הסדר הטבעי, שקודמת ההטבה להדלקה. וזאת, כדי לרמוז על סדר ההתקרבות של אהרן:

הרמב"ם בפירושו לאבות על המשנה הוי מתלמידיו של אהרן אוהב שלום ורודף שלום אוהב את הבריות ומקרבן לתורה, כותב: אהרן עליו השלום כשהיה מרגיש באדם שתוכו רע או שהיו מספרים לו שתוכו רע היה מתחיל לו לשלום והיה מתאהב אליו - כלומר בתחלה ע"י התקרבותו במדת החסד היה מדליק את אור הקדושה וההטבה באה אח"כ ממילא (כ"ט בכסלו תשי"ב, עמ' קטו).

## ירידת הצדיק

בין המדרגה הנישאה של הצדיק המתוארת בפרקים הראשונים של חלק זה, מדרגה של יראה עילאה, שמביאה אותו למצב של "שויתי ה' לנגדי תמיד", לבין המשימה של קירוב הנידחים והפצת האור במבואות האפלים קיים פער גדול. כיצד יגיע המנהיג החסידי אל כל אותם רחוקים? הפתרון המוצע על ידי אבות החסידות, הוא "ירידת הצדיק".



הצדיק יורד ממדרגתו העליונה ומפסיק מדבקותו, כדי להגיע אל ההמון ואל העם הפשוט.<sup>33</sup>

שני סוגים של ירידת צדיקים מוכרים במקורות ומובאים אצל ר' יעקב: ירידה מקרית, שהיא בחינת נפילה - הצדיק אינו מתכוון לרדת, אולם הוא חווה נפילה, והוא מנצל זאת כדי להכיר את העולם הנמוך יותר ולסגל לעצמו את ההבנה מהי חזרה בתשובה וכיצד יש לסייע לאחרים לעשות תשובה.<sup>34</sup> ולצדה קיימת גם ירידה מכוונת - הצדיק מפסיק מדבקותו ומדרגותיו ויוצא במכוון למישור שבו יוכל לפגוש אחרים, המצויים במקום נמוך ממנו, כדי שיוכל לסייע להם להתעלות.

גם בין הצדיקים הפועלים בחוץ, יש עדיין מקום להבחין בין שתי רמות. קיימים אלו שההתעסקות בעניינים חיצוניים מחייבת אותם לירידה ממעלתם ומדבקותם, וקיימים יחידי סגולה ממש, כדוגמת ה"סבא קדישא" מרוז'ין, שמעולם לא פסק ממדרגתו גם אם שח שיחת חולין גמורה בעניינים חומריים ומגושמים של העולם הזה. אולם ההדרכה הכללית של החסידות איננה מניחה שכולם יכולים להגיע לדרגתו הנשגבה של הרוז'ינאי, ולכן, ההנהגה המצויה יותר היא ההנהגה של ירידה לצורך עלייה.<sup>35</sup>

כיצד מתבצעת בפועל 'ירידת הצדיק'? מסתבר, שגם בכך יש מדרגות מדרגות, ולא כל אחד רשאי או יכול לנהוג בכל הדרכים, שכן חלק מהן מסוכנות, ואחרות פשוט בלתי אפשריות להשגה לרבים. מדרגה אחת, היא מדרגה של הזדהות נפשית עם החוטאים, הגם שאין הוא נמצא כלל במקומם. מדרגה זו מתוארת על ידי בעל אורח לחיים, כהנהגתו של שמואל הנביא:

ויאמר שמואל קבצו את כל ישראל המצפתה ואתפלל בעדכם אל ד' - ויקבצו המצפתה וישאבו מים וישפכו לפני ד' ויצומו ויאמרו שם

33. 'ירידת הצדיק' נחוצה גם למטרות נוספות - כדי לקיים חיי עולם הזה. עיין למשל בפרשת ויצא תש"ה, שהביא בשם אביו, שיעקב היה מוכרח להשתמש בלשון שהורידה אותו מגובה מדרגתו כדי להוליד תולדות. ובזה מוסבר שימושו בלשון "הבה את אשתי ואבואה אליה".

34. ועיין פרשת בא תרח"צ, עמ' קסט, שם מתוארת ירידת הצדיק ודרך היחלצותו ממצב זה, לעומת תגובת הרשע למצב דומה.

35. עיין עוד בפרשת תשא תרח"צ, עמ' רמז-רמה.



חטאנו לפני ד' - ואמרו בירושלמי תענית (פ"ב ה"ז) שגם שמואל אמר עמהם 'חטאנו לד', ואמר רב שמואל בר רב יצחק לבש שמואל חלוקו של כל ישראל - ופירש אורח לחיים דבר זה כך: ירד קצת ממדרגתו להשתוות אליהם בבחינה ידועה כדי שיוכל להעלותם משפלותם ולהביאם אל התשובה הגמורה (וארא תש"ג, עמ' קסה).

היכולת של שמואל לומר "חטאנו", ולכלול את עצמו עם העם, איננה רק ביטוי מן השפה ולחוץ. חייבים לומר ששמואל אמר דברים אלו מתוך כנות פנימית, שהרי "דובר שקרים לא יכון לנגד עיני" (תהילים ק"א, ז). ואם כן, צריך לומר שהוא אכן חש עצמו כחוטא, כאחד העם. ומכאן, שהצדיק יכול להגיע לעמדה של הזדהות נפשית עם החוטא גם אם לא חטא.

מסתבר, שדברים אלו מיוסדים על עיקרון ידוע של הבעש"ט, שטוען שאדם אינו יכול לראות פגם בחברו אם אין בו מאותו הפגם.<sup>36</sup> גם אם הפגימה אצל הצדיק היא כחוט השערה, ואצל הרשע כפתחו של אולם, עדיין יש ביניהם איזה מכנה משותף שמאפשר לצדיק להבין את המקום שבו עומד הרשע. אחרת - לא יכולה להיווצר ביניהם שום זיקה, לרבות זיקה על דרך השלילה, כלומר: שהצדיק רואה אצל הרשע את העברה. משל למה הדבר דומה: מי שלא התעסק מעולם ואין לו שום קשר עם סמים, לא יזהה מסומם גם אם הוא יעמוד לפניו, עיניו אדומות, מבטו מצועף, וקיבורת ידו מנוקבת ככברה מדקירות מחטי המזרקים. מובן מאליו, שגם לא יוכל לסייע לו בגמילה, כי אין הוא מבין כלל את הצורך, את ההתמכרות ואת הקשיים של התהליך. אין זאת אומרת שהצדיק אמור להתנסות בסמים כדי לסייע לנגמל, אולם עליו להבין ולו במקצת את התחושות של הפיתוי לסם ושל הייסורים בגמילה.

ובנוסף אחר: אלמלא עיוורונו של יצחק, לא היה עשו מצליח לרמותו. העיוורון של יצחק איננו רק עיוורון פיזי, שהרי המדרש אומר שעיוורון זה נגרם לו מהסתכלותו במלאכים בעת העקדה. היינו, המדרגה הרוחנית העליונה שהגיע אליה בעת העקדה, הרחיקה אותו מיכולת התבוננות במעשים השפלים של העולם הזה. לא כן רבקה, שלא סבלה מן

36. מובא באהלי יעקב בהקשר אחר, בפרשת נשא תש"ד, עמ' תט, בשם ספר ערבי נחל לפרשת לך לך.



העיוורון של יצחק, גדלה בבית לבן וידעה לזהות רמייה ואחיזת עיניים, לכן היא לא טעתה בזיהוי בין הבנים.<sup>37</sup>

המדרגה הבאה היא מדרגה חמורה יותר: הצדיק במעשיו מזדהה עם הרשעים. הוא נוהג כמותם, גם אם אינו חוטא באמת. כך מסביר ר' יעקב את פרשת "למה הרעות" שאמר משה רבנו לקב"ה, אחרי ששליחותו הראשונה לפרעה נכשלה.<sup>38</sup> לפי אחת הדעות בחז"ל, משה רבנו נכשל בדברו בסגנון החמור "למה הרעות לעם הזה למה זה שלחתני". ר' יעקב מנסה ללמד זכות על משה ולהצדיק דברים אלו, בדרך מקורית, שממנה נלמד דרך נוספת ב"ירידת הצדיק":

צער הנפש של משה בשביל צרת אחיו מתגלה לנו מדבריו הקשים: 'למה הרעות [לעם הזה למה זה שלחתני וכו']...' אמרו בסנהדרין קי"א ובמדרש רבה: 'ועל דבר זה בקשה מדת הדין לפגוע במשה. הדא הוא דכתיב [= זה הוא שכתוב] "וידבר אלקים אל משה", ולפי שנסתכל הקב"ה שבשביל צער ישראל דבר [משה] כן, חזר ונהג עמו במדת הרחמים'. כלומר, [תחילה, בעת מדת הדין, נזכר שם אלקים, שהוא מדת הדין, ואילו לאחר מכן], השיב לו בשם [הוי"ה שהוא שם] של מידת רחמים, וזהו שכתוב 'ויאמר ד' (שם של רחמים) אל משה עתה תראה אשר אעשה לפרעה' וכו' (וארא תרצ"ט, עמ' קס).

ר' יעקב מבקש להמתיק את הדעה, שרואה בדברי התרעומת של משה דברים שאינם ראויים, אשר עליהם היה אמור להיפגע מכוח מידת הדין. הוא מסתמך על האמור במדרש עצמו, שמכיוון "שבשביל צער ישראל דבר", חזר הקב"ה ונהג עמו במידת הרחמים.

באופן פשוט, ההסבר לכך הוא שמשה אכן דיבר שלא כראוי, אולם "אין אדם נתפס על צערו" ובוודאי שצערו זה אינו צער פרטי אלא השתתפות בצערם של ישראל, על כן נמחל לו. אולם ר' יעקב מציע פירוש מרוכך עוד יותר לדברים:

37. עיין בדרשות לפרשת תולדות ת"ש, עמ' נג-נה; תש"א, עמ' נה-נח; ובעמ' נט-סא ללא ציון שנה.

38. ר' יעקב נדרש לעניין זה באופנים שונים במשך השנים בדרשות לפרשת וארא.



אולם [את] דברי המדרש ש'בשביל ישראל הוא אומר כן' אפשר לפרש גם בדרך אחרת, אך צריך להקדים דברי נועם אלימלך (פ' וארא ד"ה ראה נתתיך): 'הצדיק הרוצה להעלות את האדם השפל צריך לירד קצת ממדרגתו ולהטות אליו בדבר הדומה' (וכ"ה בקדושת לוי פרשת לך לך בד"ה ואני הנה בריתי אתך כו'). ואומרים בשם צדיקים בדרך מליצה: 'כל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן' (או"ח ר"ה פ"ג סמ"ח) נכלומר, 'מחויב בדבר' בדרך מליצה היינו שנכשל בעצמו בדבר זה. וכעין זה המליצה: 'שגגת תלמיד עולה זדון' [המבוססת על משחק מלים תלמוד - תלמיד, ומשמעותה, כנראה, שתיקון שגגת התלמיד מחייב 'זדון' של הרב].<sup>39</sup>

...במצב הנורא אשר היו ישראל נתונים בו אז, לא יתכן שלא היו מהרהרים אחר מדותיו יתברך. וזהו שאמרו במדרש רבה: 'וכיון שראה הקב"ה שבשביל ישראל אמר כך כו' '

(וארא תש"ג, עמ' קסד-קסה).

משה רבנו לא נכשל בצערו לומר דבר שאין ראוי לאמרו, אלא לכתחילה עשה זאת, ניסח את דבריו בסגנון העלול להשתמע כקטרוג כלפי שמים. מכיוון שהעם היה במצב נורא, ובוודאי היו בהם כאלה שהיו מהרהרים אחרי מידותיו של הקב"ה. הוא עשה זאת כדי "להטות אליהם בדבר הדומה", מה שבלשון ימינו נקרא: להזדהות עמם. העובדה שעשה זאת מתוך כוונה "בשביל ישראל", מצדיקה את המעשה ומעוררת מידת הרחמים ולא דין.

הרעיון הזה קרוב מאוד לרעיון של "עברה לשמה" המופיע במקורות חסידיים ראשונים מסוימים ונדחה בתוקף בתקופה מאוחרת יותר. זהו

39. אבות פ"ד מי"ג: "רבי יהודה אומר הוי זהיר בתלמוד ששגגת תלמוד עולה זדון". שימושו של הביטוי בתנחומא פרשת ויקרא, סי' ו' מוסבר יפה על ידי הרמב"ם במו"נ, ח"ג פמ"א, והוא, שיש להבחין בין שני סוגי שוגג - שוגג שטעה מחוסר לימוד ושוגג שטעה מאי-ידיעת המציאות. השוגג שטעה מחוסר לימוד, חמור מחברו, וקרוב יותר למזיד: השוגג שלא ידע שחלב אסור באכילה, חמור יותר וקרוב למזיד, מן השוגג שהחליף בטעות חלב בשומן, כי שגגתו של הראשון איננה מקרית, אלא תוצאה של התרשלות בלימוד, ולכן "שגגת תלמוד עולה זדון". ועיין גם בבלי בבא מציעא לג ע"ב וברש"י שם ד"ה שגגת תלמוד.



עידון של הרעיון, כי לא נאמר כאן במפורש שמשנה רבנו, או איזה צדיק אחר, צריך או רשאי לעבור עברה כדי להשתתף עם הציבור, ומדובר רק על הידמות לציבור החוטא באופן שמאפשר הזדהות עמו והתקרבות כך שיהיה קשר בין הצדיק לבין העם, ומתוך כך יוכל לעזור להם לצאת מן המקום שבו הם מצויים.

תוכן הדרשה עוסק בירידת הצדיק, הוא משה, כדי להעלות את ישראל, ואילו מגמת הדרשה היא לימוד זכות על משה רבנו, גם במקום שבו מפורשת ביקורת עליו בדברי חז"ל. שני הדברים הללו קשורים זה לזה קשר הדוק. האחריות לכלל ישראל, היא זו שהניעה את משה רבנו להזדהות עם אחיו בסבלותם עד כדי כך שהתבטא בצורה שנראית כבלתי ראויה, והאחריות ללמד זכות על כל אחד מישראל היא שעומדת ביסוד המגמה ללמד זכות על משה.

ר' יעקב מודע לחלוטין לסכנות שקיימות בדרך זו, ויותר מכך, לסכנה שקיימת בכך שדרך זו תשמש לגיטימציה וכסות עיניים למי שמחפש 'לרדת' מבלי שמאחרי זה תתקיים שום מגמה של תיקון וקירוב. הוא מרחיב דיונו בבעיה זו בדרשתו לפרשת ויגש תש"א,<sup>40</sup> אודות יוסף הצדיק, אחת הדוגמות הקלסיות של מי שנאלץ לרדת ירידה אחרי ירידה, כדי להכשיר את הקרקע לקראת ירידת אחיו מצרימה.

מובא בילקוט ראובני פרשת ויגש בשם [ספר] עשרה מאמרות [שחיבר הרמ"ע מפאנו: יוסף אמר לאחיו כשהתוודע אליהם:] 'ועתה אל תעצבו וכו' כי למחיה שלחני אלקים וכו'.' [אומר על כך הרמ"ע ב'עשרה מאמרות':] 'אשריכם לבעלי תשובה, "כי למחיה" שלחם ד' לטהר המקומות אשר נפוצו שם, לקרב [דהיינו] להשיב, ניצוצי קדושה למקומם' (ויגש תש"א, עמ' קכט).

עד כאן דברי הרמ"ע שישמשו יסוד לדרשה זו. האדמו"ר שואל:

יש לתמוה על הלשון 'אשריכם לבעלי תשובה', וכי התפקיד הזה הוא רק לבעלי תשובה ולא לצדיקים גמורים? כדי להסביר הענין אומר

40. עיין גם ויגש תש"ד, עמ' קלא-קלב.



דבר בשם הליאובי ז"ל.<sup>41</sup> [דבר זה] שמעתי מפי ר' צבי מליאובה, מקורבו, אשר היה נוסע אחרי פטירת רבו לבאהוש.<sup>42</sup> [ידוע מאמר הגמרא:] 'במקום שבעלי תשובה עומדים צדיקים גמורים אינם יכולים לעמוד'.<sup>43</sup> מאמר זה של ר' אבהו מתיחס גם אל הצדיק בעצמו: כשהצדיק הוא בבחינת בעל תשובה הוא יותר מסוגל למשוך אל על את הנשמות הפגומות, מן כפי שיש ביכולתו אז, כשהוא בבחינת צדיק. ידוע כי הצדיק אינו נשאר עומד על מדרגה אחת, צדיקים ילכו מחיל אל חיל,<sup>44</sup> עולים ממדרגה למדרגה, אבל יש עליות שהירידות קודמות להן: ירידה לצורך עליה. ובשעת הירידה כשהוא מתחזק לשוב ולעלות הוא בבחינת בעל תשובה, ובמצב זה הוא יותר מוכשר להעלות את הנשמות הנמוכות, להיות לו אז יחס ידוע אליהן (שם, עמ' קכט-קל).

כלומר, יש לו אז, בעת הירידה והעלייה ממנה, איזו מידה של השתייכות וקישור עם הנשמות הנמוכות, שהן עצמן מצויות במצב ירוד וצריכות לעלות מן המקום הנמוך בו הן מצויות.

לא כן כשהוא בבחינת צדיק, כלומר בעמדו על המדרגה הגבוהה (שם, עמ' קל).

שאז אין לו כל שייכות עמהם, ועל כן אין ביכולתו להעלותם.

41. ר' דב בער מליאובה, הבן השלישי של ר' ישראל מרוז'ין, היחיד שפרש מן האדמו"רות. פרשת חיי סבוכה וכוללת עזיבה של החצר החסידית, התקרבות למשכילים בצ'רנוביץ וחזרה. פרשה זו הסעירה את הרוחות בעולם היהודי והחסידי בשנות השישים של המאה התשע עשרה, בעיקר בשל כרוז שפרסמו המשכילים בעיתונות העברית, בחתימתו של הליאובי, והוא מסמך התוקף בחריפות את החסידים והחסידות. עיין מה שכתב על פרשה זו י' רפאל, 'לפתרון התעלומה של רבי דוב בער מליאובה', בתוך: י' רפאל (עורך), על חסידות וחסידיים, ירושלים תשנ"א, עמ' 248 ואילך. מתוך כך מובן מדוע עניין ה"בעלי תשובה" הוא משמעותי מאוד בתורה המובאת מן הליאובי.

42. בוהוש ברומניה, עיר הולדתו של האדמו"ר, שם כיהן אביו, ר' יצחק מבוהוש, באדמו"רות.

43. ברכות לד ע"ב; סנהדרין צט ע"א.

44. על פי בבלי ברכות סד ע"א: "אמר רבי חייא בר אשי אמר רב: תלמידי חכמים אין להם מנוחה לא בעולם הזה ולא בעולם הבא, שנאמר ילכו מחיל אל חיל יראה אל אלהים בציון".



הליאובי ז"ל ספר את המעשיה הבאה: ר' שלום מפרוהוביטש ז"ל<sup>45</sup> כשהיה סמוך על שלחן ר' נחום מטשרנוביל ז"ל, היה רגיל להכנס אצל חותנו זקנו, בכל שבת ויום טוב לאמור לו 'שבת טבא', 'יוםא טבא'. פעם אחת, ביום הראשון של ראש השנה, לא יכול ר' שלום להתרומם בתפלתו על המדרגה הראויה לו, ויאמר אל לבו אם כן למה זה אנכי עומד מל'מעלה' [כלומר], בקיר המזרח [בין הנכבדים?] וירד ויצא אל הפלוש [חדר הכניסה, מעין מסדרון, שלפני בית הכנסת], ויעמוד בזווית ויתפלל. אחר התפלה נכנס אצל ר' נחום ויברכו זה את זה כנהוג ויצא. ביום השני התפלל ר' שלום כראוי לו [כלומר, במדרגתו הרגילה], ויהי אחר התפלה כשנכנס ר' שלום אצל ר' נחום, קראו ר' נחום אי שלום'סרצה,<sup>46</sup> איפוא הן הנשמות אשר דחקו להתקרב אצלך אתמול כשהתפלל בזוית של הפלוש? וזהו ההסבר על דברי עשרה מאמרות.

אולם, זוהי ירידה שלא במתכוון. אולם יש ירידה במתכווין, כדי להציל נשמות נמוכות מלטבוע בטיט, או להשיב ניצוצי קדושה למקומם. ירידה במתכווין היא מעשה גבוה אבל גם סכנה כרוכה בה, כסכנת הקפיצה למעמקי ים כדי להציל נפש טובעת. וזוהי מה שכתבו בספר תולדות [יעקב יוסף],<sup>47</sup> פרשת אמור על [דברי] התוספות במסכת בבא מציעא. שם [בגמרא מסופר כך]: 'אשכחיה רבה בר אבוה לאליהו דקאי בבית הקברות של נכרים [= מצאו רבה בר אבוה את אליהו (הנביא) שהיה עומד בבית הקברות של נכרים], וכו', אמר לו [רבה בר אבוה לאליהו]: לאו כהן מר מאי טעמא קאי בבית הקברות? [= לא כהן הוא אדוני? מה טעם עומד הוא בבית הקברות?] אמר לו: לא מתני מר טהרות, דתניא [= לא שנה אדוני (סדר) טהרות, ששנינו שם]: ר' שמעון בן יוחאי אומר קברי עכו"ם אין מטמאין'. [על הגמרא הזאת שאלו שם ה]תוספות:<sup>48</sup> 'תימא לר"י,

45. אביו של ר' ישראל מרוז'ין, בנו של ר' אברהם המלאך, שהיה בנו של המגיד הגדול ממזריטש. ר' שלום היה נשוי לנכדתו של ר' נחום מטשרנוביל. מן הסיפורים המעטים שנשתיירו אודות ר' שלום משמע, שהוא היה המחדש של דרך הנהגת המלכות בבית רוז'ין, שפותחה אחר כך מאוד על ידי ר' ישראל בנו. עיין לעיל עמ' 28.

46. סרצה = אהובי, חביבי.

47. ר' יעקב יוסף מפולנאה, תלמידו של הבעש"ט וראשון המחברים החסידיים.

48. תוספות בבא מציעא קיד ע"ב ד"ה אמר ליה.



איך החיה [אליהו את] בנה של האלמנה, כיון שכהן היה, דכתיב (מלכים א' י"ז) 'ויתמודד על הילד' [והרי הילד כבר היה מת, ואיך רשאי אליהו לקרב אליו ולהטמא? מתרצים שם התוספות]: ויש לומר שהיה ברור לו שיחייהו, לכך היה מותר משום פקוח נפש'. וכתב התולדות [יעקב יוסף] על זה: הגם כי דברי התוספות כפשטן, מכל מקום יוצא לנו מזה רמז מוסרי, לכהן - הוא הצדיק העובד [את] ה' יתברך, שאינו רשאי לטמא עצמו מספק, רצונו לומר: שיתערב במדות העם, כדי להחזירן, בלתי אם יודע בבירור שיחזרו למוטב. וזה [פירוש הפסוק:]: 'אמור אל הכהנים בני אהרן ואמרת [אליהם, לנפש לא יטמא בעמיו', שדרשו חז"ל]: 'להזהיר גדולים על הקטנים'.<sup>49</sup> כשם שיש חומר וצורה באדם הפרטי כן בעולם הכללי, חכמי ישראל הצדיקים בעלי הנפש, הם הצורה, ונקראים גדולים. בעלי החומר, המון העם, נקראים קטנים, וצריכים הגדולים להעלותם. וזוהי שכתב 'להזהיר גדולים על הקטנים', אבל תפקיד [זה] דורש התחברות, לפשוט בגדי קודש וללבוש בגדי חול, להתערב קצת עם מדותיהם, כדי למשכם על ידי זה אל הכוון הרצוי, ויש בזה סכנה. ולכן באה התורה להזהיר 'לנפש לא יטמא בעמיו' אלו הצדיקים היורדין בעמיו, 'למדרגת עמיו', יהיו נזהרין על נפשם שלא יטמאו ח"ו.

וכדי להראות לנו את גודל הסכנה שבדרך זו פרסמו חז"ל לפעמים ספורים ומדרשים שלולא התועלת הזאת לא היה אפשר להבין למה נתפרש. דוגמא: [במסכת] סוכה<sup>50</sup> [מסופר]: 'אביי שמעיה להווא גברא דקאמר לההיא אתתא נקדים וניזיל באורחא [= אביי שמע לאותו איש שאמר לאותה האשה, נקדים ונלך בדרך]. אמר: איזיל ואפרשינהו מאיסורא אזל בתרייהו תלתא פרסאי באגמא, [= אמר, אלך ואפרישם מאיסור, הלך אחריהם שלש פרסאות בבקעה. (שכן אביי חשב שהתכוונו להתייחד לדבר איסור)], כי הוו פרשי מהדדי [= כאשר פרשו זה מזו], שמעינהו דקא אמרי: אורחין רחיקא וצוותין בסימא. [= שמע אותם שהיו אומרים, הדרך רחוקה

49. בבלי יבמות קיד ע"א; תורת כוהנים ורש"י ריש פרשת אמור.

50. דף נב ע"א.



וחברותנו נעימה]. אמר אביי: אי מאן דסני לי הוה, לא הוה מצי לאוקומיה נפשיה [= אמר אביי: אם היה שם שונאי (כלומר, אני עצמי, בלשון סגי נהור), לא היה יכול להעמיד עצמו]. אזל, תלא נפשיה בעיבורא דדשא, ומצטער [הלך, תלה עצמו בברית הדלת, והצטער].<sup>51</sup>

ו[דוגמה אחרת, ממסכת] עבודה זרה:<sup>52</sup> 'ר' חנינא ור' יונתן הוו קאזלי באורחא [= היו מהלכים בדרך], מטו להנהו תרי שבילי, חד פצי אפיתחא דעבודת כוכבים, וחד פצי אפיתחא דבי זונות [= הגיעו ל(צומת של) שני שבילים, אחד מהלך על פתח עבודת כוכבים, ואחד מהלך על פתח של בית זונות] אמר ליה חד לחבריה: ניזיל אפיתחא דעבודת כוכבים דנכיס יצריה [= אמר לו אחד לחבירו, נלך על פתח של עבודת כוכבים, שנזבח יצרו],<sup>53</sup> אמר ליה אידך: ניזיל אפיתחא דבי זונות ונכפייה ליצרין, ונקבל אגרא [= אמר לו האחר: נלך על פתח של בית זונות ונכפה את יצרנו, ונקבל שכר]. כי מטו להתם, איתכנעו מקמייהו [= כאשר הגיעו לשם, נכנעו (הזונות) מפניהם].

והנה אין להעלות על הדעת כי ר' חנינא ור' יונתן היו מן העבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס, [וחיפשו באיזו דרך יקבלו שכר יותר], אבל הכוונה 'נקבל אגרא' [במובן של] שכר מצוה - מצוה, כי נפריש נפשות מאיסורא. [אמנם,] סכנה יש בדבר, אבל בטוחים היו כי יצליחו, וראיה [לכך, ש] כן היה: איתכנעו מקמייהו

51. מפירוש רש"י מסכת סוכה דף נב ע"א. נקדים וניזיל באורחא - נשכים בהשכמה קודם היום, השכמה קרי קדמותא בגמרא. כי הוו פרשי מהדדי - שהיו משתי עיירות, והגיעו לפרשת דרכים, פירש זה לכאן וזו לכאן. אורחא רחיקא - דרך רחוקה היא בין שתי מקומותינו, ואי אפשר עוד לילך יחד. וצוותין בסימא - אילו היינו יכולים לילך בדרך אחד היה נעים צוות שלנו. אי מאן דסני לי - אם היה שונאי מתייחד עם האשה - לא הוה מצי אוקומי אנפשיה מלחטוא, ועל עצמו היה אומר. תלא נפשיה - נשען על בריח הדלת, כאדם שמחשב ומצטער. בסופו של הסיפור ניהם זקן אחד את אביי: "אתא ההוא סבא, תנא ליה: כל הגדול מחבירו יצרו גדול הימנו". לדעת אדמו"ר הסיפור הזה בא להראות כמה מסוכנת היא הדרך של הירידה לצורך תיקון, גם לצדיקים גדולים. אולם יש לשים לב שהסיפור מכיל גם מרכיב נוסף, שאיננו עולה בקנה אחד עם מטרת הבאתו כאן, והוא, שבמקרים מסוימים דווקא הצדיק היורד מסתכן, אבל היהודים הפשוטים חיים חייהם הטבעיים בלי חטא! עניין זה מצריך דיון רחב לעצמו ואכמ"ל.

52. בבלי עבודה זרה יז ע"א-ע"ב.

53. על פי הגמרא ביומא ס"ט ע"ב, האומרת שאנשי כנסת הגדולה ביטלו את יצר הרע של עבודה זרה.



[= נכנעו מלפניהם], ונתחזק כוח המתנגד אל הרע. אבל לא כל אדם ראוי לזה.

ועי' אור החיים ריש פרשת בחוקתי אות ח': 'או יאמר על הדרך הזה: להיות שיש שתי סברות, אחת של ר' חנינא ואחת של ר' יונתן וכו', והוא אמרו אם בחקתי תלכו, יכולין אתם לילך ואני מבטיחכם שאת מצוותי תשמרו שתהיו כופין יצרכם. ואם תאמר ולמה זה? ועשיתם אותם כדי שתטלו שכר כעושה מצוה'. והמגיד מזאלוזיץ בספרו ברית אברהם בפ' וישב מסביר את הפלוגתא של רב ושמואל בסוטה,<sup>54</sup> [שנחלקו אודות פרשת יוסף ואשת פוטיפר, על הפסוק] 'ויבא הביתה לעשות מלאכתו' חד אמר [מלאכתו ממש], וחד אמר [לעשות צרכיו נכנס, כלומר, לשמש עמה. והמגיד מזאלוזיץ מסביר את הגמרא בסוטה] בהתאמה אל הספור במסכת עבודה זרה. [כלומר, שגם מי שאומר 'לעשות צרכיו נכנס' אינו מתכוון לומר שנכנס לחטוא עמה, אלא לתקן ולהעלות. ולפי זה יש להסביר מה שנאמר שם בגמרא, 'ונראה לו [ליוסף בחלום] דמות דיוקנו של אביו' [זה] כי הבא לטהר מסייעין לו - וגם זה מראה על הסכנה שבדרך זו, כי גם יוסף הצדיק גבור שבקדושה היה צריך לסייעתא דשמיא. עי' זוהר מקץ קצ"ו ע"א.

אכן הצדיקים האמתיים הם בבחינת בעלי תשובה גם בלי ירידות, ספור מרבנו סעדיה גאון הידוע.<sup>55</sup> לפי זה יש לפרש במקום שבעלי תשובה עומדים צדיקים גמורים אינם יכולים לעמוד: בעלי תשובה - צדיקים היודעים שהשלמות עדיין רחוקה מהם: צדיקים, אלה המדמים שכבר השיגו את השלמות (שם, עמ' קל-קלא).

54. ל"ו ע"ב: 'ויבא הביתה לעשות מלאכתו' - רב ושמואל, חד אמר: לעשות מלאכתו ממש, וחד אמר: לעשות צרכיו נכנס".

55. הרמז לסיפור אודות רבנו סעדיה גאון מופיע גם בפרשת כי-תצא תרח"צ, עמ' תצג, וגם שם לא מופיע כל הסיפור. הכוונה כפי הנראה לסיפור ידוע שמופיע בגרסות שונות אודות ר' סעדיה שהתאכסן אצל כפרי שלא הכירו, ולא נהג בו כבוד כראוי. אחרי שהתגלה לכפרי שהוא הגאון, ביקש ממנו מחילה על שלא נהג בו כבוד כראוי. רב סעדיה למד מכך שכל שהוא מכיר את הקב"ה יותר, עליו לחזור בתשובה על שלא כיבדו כפי הראוי קודם לכן. עיין: א' כי טוב, ספר התודעה, ירושלים תשכ"ג, עמ' תמ.



ר' יעקב מלקט סדרת מעשים נועזים מאוד - בוודאי באופן שבו הוא מפרש אותם ומציב אותם זה לצד זה, כדי להראות את תקפותה ו'כשרותה' של דרך העבודה רוויית הסיכונים של כניסה לעולם של חולין וחטא על מנת למשות משם את מי ששקעו במדמנת החטא.<sup>56</sup> זוהי בעיניו עיקר חשיבותה ותפקידה של החסידות הבעש"טית בעולם. כידוע, בדורות האחרונים גברו הפחדים על התקוות גם בתוך עולמה של החסידות, ורק חוגים מעטים מעיזים עד היום להנחות את חסידיהם לנהוג כך.<sup>57</sup>

### עין טובה

הירידה של הצדיק מאפשרת לו להיפגש עם ההמון, עם הציבור הרחב, וגם עם פושעים וחטאים, שאף הם חלק מעם ישראל וגם כלפיהם יש לו אחריות. המפגש של הצדיק עם השדרות הרחבות והנמוכות של הציבור, השלב הראשון, שבו עסקנו בפרק הקודם, הוא 'ירידת הצדיק', שעניינה העיקרי הוא עצם הנכונות ליציאה החוצה, למפגש עם הציבור הרחב. הנכונות הזאת מחייבת את הצדיק לצאת מתחומי הקדושה הצרים שלו, ולרדת ממדרגות ההשגה הגבוהות שלו. יתר על כן, על מנת שיוכל לפעול בקרב הציבור, הוא חייב גם להגיע למידה מסוימת של התקשרות וחיבור עמהם, ודבר זה מחייב אותו להזדהות עם העולם שבו הם מצויים. הירידה של הצדיק משמעה גם הפנמה והזדהות עם היבטים מסוימים של העולם שבחוץ.

השלב השני של המפגש עם הציבור הרחב הוא שלב תיאורי-פרשני. קודם שיוכל לפעול, על הצדיק לפרש מחדש את מה שהוא רואה כאשר הוא נחשף לעולם החיצוני. דרך הפירוש שלו קובעת את התייחסותו אל הזולת. המציאות עצמה איננה חד-משמעית, והיא ניתנת להתפרש באופנים שונים. לפיכך, הצדיק יכול לבחור את נקודת המבט שלו על המציאות הנגלית לעיניו. זו יכולה להיות נקודת מבט ביקורתית, שוללת,

56. מקורה של השיטה הזאת הוא בהידבקות בדרכיו של הקב"ה. בדרשה לפרשת ויגש תש"ד, עמ' קלב, מסביר ר' יעקב את רעיון ירידת השכינה לגלות עם ישראל כמקור הראשוני, העליון, לאפשרות של ירידת הצדיק.

57. השלוחים החב"דיים הם דוגמה נאה להתמדתה של דרך ההנהגה החסידית הזאת גם בדורנו, ולקיומה באופן שיטתי וממוסד.



המצביעה על הפגמים והעברות ותובעת את תיקונם, וזו יכולה להיות נקודת מבט אוהדת, המבינה ללבם של הבריות, רואה את מצוקותיהם ומאתרת את הנקודות החיוביות והיפות שבכל אדם. החסידים מבית מדרשם של הבעש"ט, המגיד, וממשיכיהם בשושלת בית רוז'ין, בחרו תמיד להתבונן ביהודים מנקודת מבט חיובית ואוהדת, בגישה המתמקדת בגילויים החיוביים ומתעלמת מן ההיבטים השליליים. חשוב להדגיש, שלא מדובר בהשקפה נאיבית ותמימה שאינה ערה לקשיים ולפגמים. ודאי שהצדיק רואה את הבעיות ומודע לקיומן, אולם הוא אינו מתמקד בהן, אלא בוחר להתבונן בבריות ובמציאות מתוך פרספקטיבה חיובית. הסיבה העיקרית לכך היא הנחת המוצא המוקדמת שאתה הוא ניגש להתבונן במציאות, המשקפיים החסידיות שהוא חובש לעיניו - המשקפיים של אהבת ישראל.

בעיני ר' יעקב, לא זו בלבד שגישה זו אינה נובעת מ"תמימות קדושה", אלא אדרבא, זו עמדה רוחנית, משימה המוטלת על הצדיק, שאין בה תמימות כלל. היא מצריכה תחכום רב, מפני שהיא מתבוננת במציאות במבט שהוא מעמיק יותר מן המבט הפשטני, שאינו רואה אלא את הגלוי לעין, המתראה כעברה, שפלות וחולשה. בדרך ההנהגה והתודעה הזאת נדון בפרק הבא.

### החסד והדין

כדי להבין את גישתו של האהלי יעקב משורשה, נלמד קטעים מדרשתו לפרשת חיי שרה תש"ה: 58

בבראשית רבה נאמר כי האבות הם ה"מרכבה" למקום. ואילו רש"י בסוף פרשת לך לך, על הפסוק "ויעל אלהים מעל אברהם", כתב ש"הצדיקים מרכבתו של מקום", באופן שמשמע ממנו שאברהם לבדו היה המרכבה. רמב"ן מעיר שם על דברי רש"י, שאכן שלושת האבות יחד הם המרכבה, וסומך זאת לפסוק "תתן אמת ליעקב חסד לאברהם", שהמידות האלוהיות, חסד, דין ואמת (רחמים), המרכיבות יחד את המרכבה, מורכבות משלושת האבות, שלכל אחד מהם יש מידה ייחודית

58. חיי שרה תש"ה, עמ' מד-מה. ועיין גם בדרשה לשנת ת"ש, עמ' מב-מד.



לו. ר' יעקב מפשר בין שתי הדעות וקובע, שאמנם כל אחד מן האבות היה בבחינת מרכבה לשכינה בעצמו, מכיוון שתיקן בשלמות את כל עשר המידות - הספירות, שבנשמתו, אולם בכל זאת כל אחד מהם הצטיין בעבודתו לה' יתברך במידה מיוחדת. אברהם בחסד, יצחק בגבורה ויעקב בתפארת. ומבחינה זאת, שלושתם ביחד הם הם המרכבה.

נמצא, שכל צדיק וצדיק נדרש לתקן את כל מידותיו בכללותן, אבל עדיין אין בכך השלמה של כל המציאות, כי יש לכל צדיק בחינה מיוחדת אופיינית לו, שהיא תרומתו הייחודית, והיא מצטרפת יחד עם צדיקים אחרים למרכבה שלמה.

מידתו של אברהם אבינו הייתה מידת החסד. דבר זה מרומז בפסוק "וה' ברך את אברהם בכל". "כל" היא מידת החסד,<sup>59</sup> והכוונה היא שה' סייעו להשתלם במידת החסד, ובירכו להיות עושה חסד ומעורר חסדים. יצחק בשונה מאברהם הוא בחינת גבורה. ומכאן תואר מידתו: "פחד יצחק". בספר התמונה<sup>60</sup> מוסבר היבט של מידת הגבורה החשוב לענייננו: אבימלך אמר ליצחק "לך מעמנו כי עצמת ממנו". מפרש בעל ספר התמונה את מובנו של הנימוק "כי עצמת ממנו" - "כי אתה דינא קשיא" מידת. הדין הקשה. וכך יש לפרש את כוונת דברי בעל ספר התמונה: אבימלך אמר ליצחק עצמת מאוד מאתנו בקדושתך הגבוהה, ועל ידי זה אתה מעורר דינים עלינו. נוכחותו של צדיק במדרגה גבוהה כזו של יצחק מעוררת פחד סביבותיו, בעצם נוכחותו הוא מעורר קטרוג על האנשים שסביבו שאינם במעלתו, והם חשים שבעמדם בהשוואה מול הצדיק נחשפת דרגתם הנמוכה ויש בכך כדי לעורר עליהם קטגוריה ומידת הדין נמתחת עליהם.

בדומה לזה אמרה האישה הצרפתית לאליהו: "מה לי ולך איש האלהים באת אלי להזכיר את עוני" (מל"א י"ז, יח). השם אלוהים הוא מידת הדין, וכינוי של אליהו "איש האלהים" מורה על הופעת מידת הדין באישיותו. האישה חששה שבעצם נוכחותו של אליהו מתעוררת מידת

59. אמנם, בפסוק שממנו מונים את שבע הספירות, "כל" מרמזת למידת היסוד: "לך ה' הגדולה" - חסד; "והגבורה", "והתפארת", "והנצח וההוד", "כי כל בשמים ובארץ" - יסוד; "לך ה' הממלכה" - מלכות. וכך היא מבוארת בכתבי המקובלים בדרך כלל, וכן הוא ברמב"ן עצמו. האדמו"ר מדגיש כאן את צד החסד, ולכך הוא מסתמך על הזוהר שבו מפורש ש"כל" הוא דווקא רזא דחסד. ועיין במפרשי הזוהר שם שיישבו הדברים.

60. ספר קבלי מן הראשונים. ר' יעקב מצטט את דבריו מתוך ילקוט ראובני.



הדין כלפיה. היא הבינה, שמחלתו של בנה נגרמה כתוצאה מן הקטרוג שעורר אליהו בהיותו בביתה. דוגמה אחרת מצויה באגדת חז"ל, בסיפור אודות ר' שמעון בר יוחאי ור' אלעזר בנו, שהסתתרו במערה י"ב שנים מפני הרומאים, ובצאתם מן המערה, על ידי ההבדל הרוחני העצום שביניהם ובין הסביבה נתעוררו דינים. מפורש בסיפור, שהם קטרגו על אותם אנשים ש"מניחים חיי עולם" ועוסקים בחיי שעה. אחרי י"ב שנה של התעלות ועיסוק אך ורק בחיי עולם במערה, לא יכלו להבין כיצד ישנם אנשים במדרגה נמוכה שעוסקים בחיי שעה, ענייני העולם הזה. והקטרוג, מידת הדין, מתבטא בסיפור בכך ש"כל מקום שנותנים עיניהם מיד נשרף" (בבלי שבת, ל"ג ע"ב). התגובה מן השמים למעשיהם של רשב"י ובנו הייתה שלילית: "יצתה בת קול ואמרה: להחריב עולמי יצאתם? חזרו למערתכם". הם נדרשו לחזור למערה לשנה נוספת, שאחריה יצאו מפויסים יותר:

כי רצונו יתברך הוא שהצדיקים יעוררו חסדים וימתיקו את הדינים (שם).

במובן זה פירש ר' ישראל מרוז'ין זצוק"ל את הפסוק שאמרה רבקה, בראותה את יצחק: "מי האיש הלזה ההולך לקראתנו". הרוז'יני פירש - דרש כך: "מי האיש המיועד לזה ההולך לקראתנו". כלומר, רבקה נחרדה בראותה את יצחק ממידת 'פחד יצחק' והבינה שיש צורך להמתיק את הדינים המתעוררים בסביבתו. היא תהתה מי מסוגל לעמוד בכך. "ויאמר העבד הוא אדוני" - ענה לה העבד, שהאיש המסוגל להמתיק את הדינים של יצחק הוא אדונו, דהיינו, אברהם.

ובזה מוסברת גם דרשת התנחומא<sup>61</sup> "ואברהם זקן - אין לך אדם שכיון לבו ודעתו לתפלה כאברהם אבינו, שאמר לפני הקב"ה חלילה לך מעשות כדבר הזה, כיון שראה הקב"ה שהיה מבקש זכות, שלא להחריב את העולם, התחיל משבחו". הקדוש ברוך הוא ראה את אברהם אבינו עומד בתפילה ומבקש זכות על אנשי סדום, התחיל משבחו, "כי זהו רצונו יתברך שהצדיקים ימתיקו את הדינים".



מבחינת המעלה האישית לא היה הבדל מהותי בין אברהם לבין יצחק, ולא ניתן היה להבדיל ביניהם. אולם, היה שוני ביניהם ביחסם לבני אדם. אברהם, כיצחק, היה אדם נשגב כל כך, שמי שהיה בסביבתו עשוי היה לחוש בקטרוג שהוא מעורר בעצם נוכחותו על קיומם של בני אדם פחותי ערך.<sup>62</sup> אלא שאברהם הבין את הבעייתיות שבניכור הזה, בין הצדיק לשאר בני אדם, ולכן ביקש, וקיבל, תכונה אחרת, המתוארת בלשון המדרש במילים: "עמד בבוקר וראה שהלבין שער ראשו". הלבנת שער הראש היא רמז לחסדים, שכן מידת החסד מאופיינת בקבלה בצבע הלבן.

ר' יעקב קובע על פי פירושו למדרש כי דרכו של אברהם אבינו צריכה לשמש דוגמה לצדיקים. דווקא דרכו של אברהם, שהיא הדרך של המתקת הדינים, ולא דרכו של יצחק שמעוררת דינים. סיפור המערה של רשב"י ובנו מתפרש לר' יעקב כסיפור של תיקון: כשיצאו רשב"י ור' אלעזר בנו מן המערה לראשונה, אחזו במידת הדין של יצחק, הם נאלצו לשוב למערה, וכאשר יצאו ממנה בשנית, כעבור שנה, התחילו להידבק במידתו של אברהם לבקש זכות על ישראל ולעורר חסדים עליה. מסופר, שפגשו זקן שהיה רץ עם הדסים בשוק בערב שבת בין השמשות וכששמעו ממנו שעשה זאת לכבוד שבת, אמר רשב"י לבנו, "ראה כמה חביבים מצוות על ישראל". בסופו של דבר, גם יצחק דבק במידתו של אביו, ואנו מוצאים דווקא אותו הולך "להציל בניו מדינה של גיהנם", ועל כך נאמר "כי אתה אבינו".<sup>63</sup>

נמצא, שתפקידו של הצדיק ודרך ההנהגה הרצויה בעיני ה': להתגבר על התכונה ועל המידה של הדין, שבה הוא מבליט את מדרגתו הרוחנית הגבוהה על רקע הסביבה, וגורם בכך לקטרוג על סביבותיו. עליו להשתמש בכוחו כדי לזכות את האחרים. סיפור היציאה מן המערה הוא סיפור חניכה של רבי שמעון ובנו, ושל כל הצדיקים שאחריו. עליו ללמוד להימנע מלקטרג עליהם מרום מעמדו, אלא אדרבא, לפעול להשפיע

62. כך מוסברת יראתו של לוט מלהימצא בסביבתו של אברהם. כי עצם קיומם של צדיקים אלו בין אנשים רגילים מזכיר עוונותיהם של אחרים ומעורר דינים עליהם. עייין רשב"י וירא יט, יט. דברי ר' יעקב כאן מבוססים על מדרש לפסוק "יפיית מבני אדם", שבו מתואר הדמיון שבין אברהם ויצחק כבעיה, וההיבדלות ביניהם בכך שאברהם קיבל את מעלת הזקנה.

63. על פי רשב"י סוכה נ"ב סוע"ב, "ויצחק להיכן הלך".



עליהם חסדים וזכויות. בשנה הנוספת שבה שהו רבי שמעון ורבי אלעזר במערה לא השתנה דבר בעולם, אנשים המשיכו לעסוק בחיי שעה. אבל נקודת המבט של שני הצדיקים השתנתה, הם למדו להתבונן בזכויות. הירידה מן ההר, או היציאה מן המערה, היא שלב ראשון, שבו מתחיל הצדיק להשתלב עם סביבתו ולהבין את המתרחש בה. ההתבוננות והפירוש של התופעות הנגלות לעיניו, הן השלב השני, שבו מוטלת עליו המשימה, לקרוא את המציאות בגישה חיובית, לפרש את מעשיהם של האנשים באופן אמפתי ואוהד, ולראות במה הם תורמים לעם ישראל ובמה הם משלימים את שחסר לו, לצדיק עצמו. רק אחרי שני השלבים הללו, יכול הצדיק לגשת לעבודת התיקון: קירוב רחוקים, העלאת ניצוצות ותיקון נשמות. בכך נעסוק בפרק הבא.

### תיקון והעלאה

כיצד 'מתקן' ר' יעקב את מצבו של אדם מישראל העומד מרחוק? את "איש השדה"? ואת בעל העברה?

אפשר לחלק את התהליך לכמה שלבים. ראשית, ראינו שהוא מנסה לפרש את מעשיו באופן חיובי, או למצוא את הפרטים החיוביים שבו ובמעשיו. שנית, הוא מנסה לראות את הערך שבמעשיו ורק בשלב שלישי הוא ינסה גם - בעדינות ובזהירות - להציע שינוי ולקרבו לתורה ומצוות ומעשים טובים.

ראיית הערך שבמעשיו של אדם קשורה, לעתים קרובות, בתפיסתו כאיבר חיוני באורגניזם הכולל של עם ישראל. על יסוד משל חז"לי, המדמה את כנסת ישראל לגפן, הוא מתאר את תפקידם של הפרטים השונים באומה:

נמצא במס' חולין דף צ"ב: 'אומה זו לגפן נמשלה' (רש"י שם: 'גפן ממזרים תסיע'<sup>64</sup>) 'זמורות שבה אלו בעלי בתים' (בעלי נכסים, בעלי רכוש), מה הזמורות נושאות העלים והפירות, כך בעלי בתים גומלי חסד ומחזיקים ידי עניים ומפזרים ממונם בשביל אחיהם ואלו מתקיימים על ידיהם (רש"י שם). 'אשכולות שבה אלו תלמידי

64. תהילים פ', ט.



חכמים' (ע"י סוטה דף מז סע"ב - שהכל בו). 'עלין שבה אלו עמי הארץ' (לא במובן אנשים שאין בהם ריח תורה כלל, אלא במובן עוסקים בעבודת הארץ: חורשין, זורעין וקוצרים ועושים שאר מלאכות ותלמידי חכמים נהנים מפרי עבודתם). ויש ללמוד מזה שכל חלק צריך להכיר את חשיבותו וערכו של משנהו: תלמידי חכמים מקיימין את נשמת האומה והאחרים את גוף האומה. 'והיינו דשלחו מתם ליבעי רחמי איתכליא על עליא, דאילמלא עליא לא מתקיימין אתכליא' נוזהו ששלחו משם: יבקשו האשכולות רחמים על העלים, שאלמלא העלים לא מתקיימים האשכולות]. וצריך כל אחד גם כן לבחון עד כמה אופן חייו מתאים אל המשל ולתקן מה שצריך לתקן. בתיאור הגפן שם מוזכרים גם קנוקנות: 'קנוקנות שבה - אלו ריקנים שבישראל', והנה ידוע מאמר רז"ל: 'כפלח הרימון רקתך, אף ריקנין שבישראל מלאים מצוות כרימון'<sup>65</sup> (ט"ו בשבט תש"י, עמ' קפז).

ראיית האומה כגפן, שחלקיה השונים משלימים זה את זה ונצרכים זה לזה, היא אחד היסודות המזינים את הסתכלותו של ר' יעקב על אדם מישראל. כל יהודי הוא חלק מן הגפן - חלק נחוץ. צריך רק להגדיר מהו התפקיד שאותו הוא ממלא בתוך המערכת הטבעית, האורגנית, של האומה, ומדוע היעדרו יפגום בכלל. ממילא מובנת תודעת האחריות של הצדיק, שאחראי על טיפוחה של הגפן, על כל אחד ואחד מחלקיה. שכן פגיעה וחולשה בחלק מן האילן, תגרור בהכרח פגיעה גם בחלקי האחרים. ה'אשכולות', אלו תלמידי החכמים, אין להם קיום אם אין שורשים וענפים, זמורות ועלים.

המשכה של דרשה זו מתמודד עם אותם 'ריקנים' שהם "ריקים מכל רגש דת ואמונה, מתנכרים לאביהם שבשמים ומשפיעים לרעה על הנוער באופן מבהיל" (שם). בכך נעסוק להלן, בפרק המוקדש להתמודדות עם בעיית החילון בתקופתו. בשלב זה אין אנו עוסקים במימוש המעשי של הרעיונות לזמנו של ר' יעקב, אלא בתשתית הערכית שעליה מבוססת כל גישתו למאורעות הזמן שבתוכו הוא חי. חשוב להבין שאם מדמים את הריקנים לקנוקנות הגפן, מכניסים אותם לתוך המכלול ההכרחי לקיומה של הגפן. גם לקנוקנות יש תפקיד בצימוח התקין. אפשר היה כמובן

65. בבלי ברכות נז ע"א. ועיין המשך הדרשה, להלן עמ' 187, 255, 262.



לדמות את הריקנים לעלים נובלים, לענפים שנזמרו, דהיינו, לחלקים שנקטמו מן העץ ונבלו, ועוד יותר מכך, אפשר היה לומר שהסרתם של העלים היבשים ושל הזמורות המיותרות הכרחית לטיפוח העץ, אולם פרט זה אינו קיים במשל שבגמרא וגם לא במשנתו של ר' יעקב. "לבלתי ידח ממנו נדח" הוא עיקרון מרכזי, ואין בנמצא יהודי שמותר לדחותו. המימוש המעשי של התפיסה הזאת הוא עיקר חידושה ופועלה בעולם של החסידות הבעש"טית:

המגיד הגדול, תלמידו של הבעש"ט, הטיל על תלמידיו - מאורות בעולם - את התפקיד לרדת אל המוני העם ולקרב גם את הרחוקים, ולהדליק בלבביהם את אור האמונה, ולהכניס את המרגישים עצמם עומדים בחוץ אל הקודש פנימה. ועל ידי זה הציל את נשמת האומה מסכנת הכליון שאיימה עליה אז משני צדדים: א. מצד האויר הרע שהשאירו הפרנקיסטים. ב. ומצד ההשכלה הברלינית, שמטרתה היתה הטמיעה הגמורה.

אמרתי: 'ולהכניס את המרגישים עצמם כעומדים בחוץ אל הקודש פנימה'. אפרש את דברי: (ברכות ח) 'מיום שחרב בית המקדש אין לו להקב"ה אלא ד' אמות של הלכה בלבד', זאת אומרת ד' אמות של הלכה מקשרים את ישראל לאביהם שבשמים. לפי ההבנה השטחית פירושם של 'אמות של הלכה' המקום שלומדים שם תורה. הפירוש השטחי הזה גרם שחלק גדול של ההמון, אותו חלק שלרגלי טרדות פרנסתו אי אפשר לו לשקוד על דלתות בתי מדרשות ואין לו פנאי לקבוע עתים לתורה אפילו בביתו, החלק הזה של ההמון היה מרגיש עצמו עומד בחוץ. והרגש של 'עמידה בחוץ' היה עושה את החלק ההוא של ההמון עלול להפגע מן ההשפעות הרעות והמסוכנות. ובאו הבעש"ט והמגיד הגדול ותלמידיהם והרחיבו את הגבולין. הם ביארו את המובן ד' אמות של הלכה' בהתאם לדברי הזוהר הקדוש (משפטים קט"ז ריש ע"א) המובאים בפרדס לרמ"ק (ערכי הכנויים ערך הלכה) 'שהשכינה מכונה גם כן הלכה'. כל אדם מישראל, בכל מקום שהוא, בשוק, ברחוב, בחנות במסחרו, במלאכתו או בשדה, אם הוא מתנהג באופן שאינו דוחק את רגלי השכינה כביכול, נעשות ד' אמותיו ד' אמות של הלכה.



כך למדו הבעש"ט והמגיד ותלמידיהם. זהו שמביא ר' נחום מצ'ורנובל, תלמיד הבעש"ט והמגיד, בספרו מאור עיניים (שבת ד"ה נשאת כו') בשם הבעש"ט: אם יהודי הלומד את התורה לשם הבורא ברוך הוא, למשל, אם הוא לומד המחליף פרה בחמור, הוא חשוב מאד לפני הבורא ברוך הוא וברוך שמו, כמו כן חשוב לפני המקום אם הוא עושה הדבר (מחליף פרה בחמור, במסחרו) ומנהיג עצמו על פי התורה, כי בכל דבר אפשר לעבוד את ד' אם הוא מתנהג על פי התורה - הוא עוסק בתורה אפילו בשעה שהוא עוסק בסחורה. כלומר, אם הוא מתנהג לפי מצות התורה בכל דרכיו אזי בכל מקום שהוא, נעשות ד' אמותיו ד' אמות של הלכה. זוהי 'הרחבת הגבולין' שאמרתי ושעל ידה הוכנסו רבים שהרגישו עצמם כעומדים בחוץ אל הקודש פנימה (י"ט בכסלו תשי"ד, עמ' צ).

בדברים אלה יש צירוף של שתי תפיסות יסוד: האחת, הגישה של "בכל דרכיך דעהו", שגם הסוחר בשוק וגם החקלאי בשדה יכולים להידבק בשכינה, כמו לומד התורה בבית המדרש; והשנייה, שהדרך לקרב רחוקים לתורה היא על ידי מתן משמעות ערכית, חיובית, לעיסוקיהם ולאורח חייהם.<sup>66</sup>

### שיטת ההתקשרות

חובה להזכיר שוב שאין מדובר כאן בתמימות אלא בראייה מפוכחת לחלוטין של המציאות ובחירה מודעת בדרך הנהגה המסתמכת על מקורות שיטתיים. כדי להבהיר את השיטה ואת הממד של הבחירה המודעת בדרך זו ממקורותיה, כדאי לעיין בדרשה לפרשת נשא, שנת תרצ"ט, עמ' תד-תז. בחלק מדרשה זו התייחס ר' יעקב ל"מנהיגי הציונים שהם נמנעים מלהזכיר את שם ד' בנאומיהם". בפן האקטואלי של הדרשה הזאת עוד נעסוק בהמשך,<sup>67</sup> אולם הוא הרחיב בהזדמנות זו גם בביאור שיטתו החסידית, שכינה אותה "שיטת ההתקשרות", בהרחבה.

66. עיין עוד בפרשת ויחי תרח"צ, עמ' קלח, שם מתבאר היחס בין יששכר הלומד וזבולון המקיימו, ומעמדם השקול מבחינת ערכם, לעומת יתרונו של הלומד מבחינת העונג הרוחני מהלימוד.

67. עמ' 255.



תחילה חזר ושנה את משל הגפן ומשמעותו המעשית:

נחוץ שחלק האומה אשר דרך האמונה בחרו, יעזרו לחלק השני. וזה אפשר בשני אופנים: [האחד:] כמו שמספרים בשם ר' מרדכי מטשרנוביל זצ"ל, [שומר:] כשאני רואה מדת הדין מתוחה על ישראל והם צריכים לישועה אני עושה תשובה בעד כלל ישראל. והאופן השני, לבקש רחמים עליהם. וידוע מה שאמרו חז"ל בחולין (דף צ"ב): 'אמר ר"ש בן לקיש אומה זו לגפן נמשלה זמורות שבה אלו בעלי בתים אשכולות שבה אלו תלמידי חכמים עלין שבה אלו עמי הארץ וכו' והיינו דשלחו מתם ליבעי רחמי אתכליא על עליא דאלמלא עליא לא מתקיימין איתכליא' (שם, עמ' תו).

כעת הוא עובר לברר את הבעיה של יחסי אהבה ושנאה כלפי בעלי עברה:

אבל לכל זה צריכה אהבת ישראל.

ואעפ"י שאמרו ז"ל בפסחים קי"ג: 'הרואה דבר ערוה בחבירו מותר לשנאתו', ורב נחמן בר יצחק אומר: 'מצוה לשנאתו', אולם כבר נתבאר הענין בתומר דבורה לרמ"ק ובספרי תלמידי הבעש"ט והמגיד זצ"ל שהכוונה היא שמצוה לשנא את הרע שבאדם, לא [את האדם] עצמו (עי' מאור ושמש וילך ל"א י"ב, ל"א י'). (שם).

ר' יעקב דוחה מכול וכול את הדעה שמותר לשנא אדם מישראל, איזה אדם שהוא. בעקבות הרמ"ק וגדולי החסידות הוא מסביר שהמצווה היא לשנא את הרע שבאדם, ולעולם לא את האדם עצמו. אבל הוא מודע לכך שיש גם גישות אחרות. הוא אינו מעלה על דעתו לומר שיש מי שסובר שמותר לשנא אדם מישראל, אולם הוא קורא לבעלי הגישה השונה משלו - גישת הפירוד:

אכן ישנן שתי שיטות: שיטת הפרוד ושיטת ההתקשרות. בעלי שיטת הפרוד נוטים להפסיק כל קשר ביניהם ובין התועים מני דרך, בין אתכליא ועליא [בין האשכולות לבין העלים], ולהפקירם, ובעלי שיטת ההתקשרות רוצים לקיים את אחדות האומה, ולהשפיע על ידי זה לטובה גם על קטני האמונה. (שם)



לשתי השיטות מקורות עתיקים. ר' יעקב יציע את המקורות לשתייהן, ויוכיח את עדיפותה של שיטת ההתקשרות:

כבר אנו מוצאים בתלמוד עקבות שתי השיטות.

(ברכות י'): הני בריוני דהוו בשבבותיה דרבי מאיר והוו קא מצערי ליה טובא, הוה קא בעי רבי מאיר רחמי עלויהו כי היכי דלימותו. אמרה ליה ברוריה מאי דעתך משום דכתיב 'יתמו חטאים', מי כתיב חוטאים? 'חטאים' כתיב! ועוד, שפיל וכו'. אלא בעי רחמי עלויהו דליהדרי בתשובה. בעי רחמי עלויהו והדרי בתשובה. [היו בריונים בשכונתו של רבי מאיר שהיו מצערים אותו הרבה. היה רבי מאיר מתפלל עליהם שימותו. אמרה לו ברוריה (אשתו), מה דעתך, מפני שכתוב 'יתמו חטאים' (מן הארץ), האם כתוב חוטאים? חטאים כתוב! ועוד, רד לסופו (של המקרא שנאמר בו: 'ורשעים עוד אינם', וכי מפני שיתמו חטאים, ורשעים עוד אינם?) אלא, בקש רחמים עליהם שיחזרו בתשובה, (ואז ממילא - ורשעים עוד אינם). ביקש רחמים עליהם וחזרו בתשובה]. וכעין זה מצינו בזוהר וירא 'וד' אמר'. (תענית כ"ג) אבא חלקיה ודביתהו וכו' מאי טעמא קדים וסליק ענני מהך זויתא דהות קיימא וכו'.

שני המקורות האחרונים נזכרו בדרשה בקצרה וברמז בלבד, ונפרטם מעט מפני חשיבותם ולצורך הבהרת הרעיון בכללותו. המקור הראשון בזוהר:

וה' - הוא ובית דיניה, בגין דקודשא בריך הוא הוה אזיל עמהון. תא חזי כד בר נש עביד לזיה (לבר נש) לחבריה איהו אמשין לשכינתא לאתחברא בהדיה ולמהך עמיה באורחא לשזבא ליה, ובגין כך בעי ליה לבר נש ללוויי לאושפיזא בגין דחבר ליה לשכינתא ואמשין עליה לאתחברא בהדיה, בגין כן: וה' אמר המכסה אני מאברהם אשר אני עושה (זוהר פרשת וירא, דף ק"ד ע"א-ע"ב).

[תרגום: וה' - הוא ובית דינו. מפני שהקדוש ברוך הוא היה הולך עמהם. בא וראה, כאשר אדם מלווה את חברו, הוא ממשיך את השכינה להתחברו עמו וללכת אתו בדרך להציל אותו. ומשום כך צריך אדם ללוות את אורחו, מפני שהוא מחבר אותו לשכינה



וממשיך עליה להתחבר אתו. משום כך נאמר: וה' אמר: המכסה אני מאברהם אשר אני עושה.]

קטע הזוהר קשור לענייננו בשניים. ראשית, בשל ערך ההתחברות המוזכר בו: אדם מצווה ללוות ולהתקשר עם האורח שלו, כי בכך הוא ממשיך עליו את השכינה. מסתבר שהזוהר פירש, שהמארח מצוי בדרגה גבוהה יותר מן האורח, שאם לא כן, מדוע נזקק האורח לכך שהמארח יקרבו לשכינה? פירושו של הזוהר מובן יפה מן המקום בתורה שבו נלמדה המצווה ללוות את האורח: בפרשת עגלה ערופה. שם נרצח ההלך מחוץ לעיר, והאחריות הוטלה על "זקני העיר ההיא", מפני שלא דאגו ללוותו. משמע - האחריות על הליווי, שגורם לקירוב לשכינה ולהגנה על האורח מפני הרוצחים, היא על זקני העיר. אם הם לא יצאו ללוות אותו, הם יצטרכו לקיים "ויצאו זקני העיר ההיא אל החלל". נמצא, שפרשה זו היא עצמה מקור לחובה על ה"זקנים", גדולי הדור, להתלוות אל המהלכים בחוץ ולהתקשר עמהם, כדי להשרות עליהם שכינה.

הטעם השני הוא ההקשר שבו הובאו הדברים בפרשת וירא: מדובר על המעמד שבו אברהם אבינו מתפלל על סדום. זו עצמה כמובן דוגמה מובהקת לחובת הצדיק להתפלל ולבקש רחמים אפילו על רחוקים שברחוקים.

המקור השני בגמרא בתענית (כג ע"א) מספר על צדיק "נסתר", שנראה כעובד אדמה פשוט, ושמו אבא חלקיה, אליו נשלחו שני בני חכמים מבית המדרש כדי שיתפלל על הגשמים. בין שאר הפרטים מסופר, שהוא ואשתו עלו לגג להתפלל, וענני הגשם הופיעו תחילה מן הצד שבו התפללה אשתו. אבא חלקיה הסביר לחכמים התמהים, שתפילתה של אשתו עדיפה, כי היא נמצאת בבית והנאתה קרובה - כאשר עניים מתדפקים על הדלת, היא מגישה להם מזון, והם נהנים ממנה מיד, מה שאין כן הצדקה שהוא נותן, שהיא כמון - ואי-אפשר ליהנות ממנו אלא צריך קודם לקנות ואז ליהנות. ר' יעקב מפרש ש"מקרבה הנייתה" מכיל את עצם הקרבה האנושית לעניים הנוצרת מכך שהם אוכלים מידיה. גם הסיפור הזה מכיל רמז כפול. ראשית, עצם העובדה שחכמים נזקקו לאיש השדה ולאשתו כדי להוריד את הגשם, מצביעה על האפשרות שמחוץ לבית המדרש ימצאו אישי מעלה שרמתם הרוחנית



גדולה אף מזו של תלמידי החכמים. ושנית, היתרון של האישה על האיש הוא בכך שהיא קרובה לעניים ולנזקקים יותר ממנו. שיטת ההתקרבות גוברת על שיטת הפירוד. ומקור שלישי:

סנהדרין ל"ז: הנהו דהוו בשיבבותיה דר' זירא דהוו מקרב להו כי היכי דנהדרו בתשובה (שיטת ההתקשרות), והוו קפדי רבנן (בעלי שיטת הפרוד). כי נח נפשיה דרבי זירא אמרי: עד האידנא הוה חריכא קטין שקיה דהוה בעי עלן רחמי, השתא מאן בעי עלן רחמי? הרהרו בלבייהו ועבדו תשובה (נשא תרצ"ט, עמ' תו).

[תרגום: אלו שהיו בשכנותו של רבי זירא שהיה מקרב אותם כדי שיחזרו בתשובה [וזו היא שיטת ההתקשרות]. והיו חכמים מקפידים עליו [כי הם היו מבעלי שיטת הפרוד]. כאשר נפטר רבי זירא, אמרו [אותם שכנים]: עד עכשיו, היה החרוך קצר השוקיים [כינוי של רבי זירא בשל מעשה שהיה שבו נכוה ברגליו] שהיה מבקש עלינו רחמים,<sup>68</sup> עכשיו מי יבקש רחמים עלינו? הרהרו בלבם ועשו תשובה.]

ומסכם האדמו"ר את מסקנת הסיפור:

מספור התלמוד יוצא ששיטת ר' זירא שקרב אותם הייתה הנכונה (שם).

לראיות מן התלמוד מובא מקור נוסף, מדברי ר' אלימלך מליז'נסק, מגדולי תלמידי המגיד וראשון מפיצי החסידות בפולין. בספרו נועם אלימלך עסק הרבה מאוד בתפקידו של הצדיק כאחראי לקרב ולהשפיע טוב על כל אחד מישראל. בדרשתו לפרשת נשא הוא מפתח את הרעיון על בסיס שני מקורות. האחד, רמז בפרשת השבוע, והאחר - פרק מן התנ"ך, בראייה מדרשית.

משתי השיטות האלה מדובר גם בנועם אלימלך בפרשת השבוע, בקשר עם הפסוק 'ולבני קהת וכו' כי עבודת הקודש עליהם בכתף ישאו'. פירוש הכתוב בדרך רמז: 'כי עבודת הקודש עליהם בכתף

68. "לבקש רחמים" בלשון הגמרא מובנו להתפלל.



ישאו', בתוך בני קהת היו צדיקי הדור, המנהיגים הרוחניים של האומה, והיו עליהם 'עבודת הקודש', לקרש ולטהר את העם ולהרימו על מדרגות היותר גבוהות. והעבודה הזאת אפשרית רק על ידי התקשרות עם העם. וההתקשרות הזאת לא יתכן אם המנהיג לא יכוף את קומתו הרוחנית כמו הסבלים אשר בכתף ישאו, צריכים לכוף את שכמם כדי להרים את המשא.

ועל הפסוק הזה מביא הנועם אלימלך מאמר רב יהודה אמר שמואל. נאמר אצל שאול 'משכמו ומעלה גבוה מכל העם'. אמרו ביומא כ"ב: 'מפני מה לא נמשכה מלכות שאול מפני שלא היה בו שום דופי'. וזה תמוה, אדרבא בשביל שלא היה בו שום דופי היה טוב שתמשך מלכותו עדי עד!

ונראה לי [כלומר, לבעל נעם אלימלך] לומר: הנה אמרו ז"ל (נזיר כ"ג) 'גדולה עבירה לשמה', וקשה, מה ענין 'לשמה' אצל עבירה? אולם הקב"ה ברא הכל כדי להטיב לבריותיו. אך אי אפשר לאדם לקבל את הטוב השופע מלמעלה אם איננו כלי מוכשר לקבל. ומתפקידיהם של צדיקים להשפיע על כל שדרות העם ולעשותם כלי מוכן לקבל. וזה אפשר רק אם הצדיק מתקשר עמהם. כי מי שרוצה לעשות איזה טובה לחבירו אינו יכול לעשותו בשלימות, כי אם על ידי שידבק עמו באחדות גמורה.

לפי זה צריך הצדיק להדבק בכל ישראל כדי להטיב להם, ואיך הוא עושה עם בעל עבירה ח"ו, הלא אעפ"י שהוא בעל עבירה צריך הוא להשפעת החיות? ואיך יתקשר הצדיק עמו.

ועל זה התכוונו חז"ל במאמרם 'גדולה עבירה לשמה'. ההתקשרות עם בעל עבירה היא לכאורה בבחינת עבירה, אבל גדולה היא העבירה, כי לשמה היא נעשית.

וזוהי כוונתם ז"ל באמרם 'לא נמשכה מלכות שאול מפני שלא היה בו שום דופי', כלומר, היה תמיד 'משכמו ולמעלה גבוה מכל העם', ולא ירד אל השדרות הנמוכות כדי להעלותם, מיראה פן ע"י ההתקשרות עם בעלי העבירה יתהוו כתם בנשמתו. ואחרי שמתפקידו של מנהיג ישראל היא להתקשר עם כל העם כדי להעלותם לכן לא נמשכה מלכותו של שאול (שם, עמ' תו-תז).



ר' יעקב מוסיף ומפתח את הרעיון של ר' אלימלך, למכלול היחסים בין בית שאול ובית דוד:

על יסוד דברי הנועם אלימלך אפשר להסביר את המדרש במדבר רבה סוף הפרשה. בשמואל ב' מסופר כי בהעלות דוד המלך את ארון אלקים מבית עובד אדום הגתי שמח דוד שמחה גדולה 'מפזז ומכרכר לפני ד', בחוץ בתוך כל המון ישראל בהתאחדות ובהתקשרות גמורה עמהם. מיכל בת שאול נשקפת בעד החלון ולא ישר בעיניה הדבר. ותאמר לו: 'מה נכבד היום מלך ישראל כהגלות נגלות אחד הריקים'. ואמרו על זה במדרש, שכך אמרה לו מיכל: 'היום נגלה כבודו של בית אבא, בא וראה מה בינך לבית אבא, כל בית אבא היו צנועים וקדושים'. ודוד ענה: 'לפני ד' - כל זה עשיתי לשמה, כי מנהיג ישראל צריך לרדת אל ההמון ולהתקשר אתו כדי לעלותו. 'לפני ד' אשר בחר בי מאביך', הלא הוא הסבה אשר בחר בי מאביך! 'ונקלתי עוד מזאת והייתי שפל בעיני, ועם האמהות אשר אמרת עמם אכבדה'. אמר לה - כך מפורש במדרש - אותן בנות ישראל שכנית אותן אֶמְהוֹת - אינן אֶמְהוֹת אלא אֶמְהוֹת - אֶמְהוֹת יהודיות - עמם אֶכְבְּדָה. 'הלואי יהיה לי חלק עמהם לעתיד לבוא'. המלים האחרונות צריכות ביאור: האומנם חלקם לעולם הבא היה יותר בטוח מחלקו של דוד? אלא כך היתה כוונתו של דוד, הכבוד הצפון לי לעתיד לבוא חשוב ורצוי לי רק אם יהיה לכל עם ישראל חלק בו. 'עמם אכבדה' - עמם יחד. הלואי שיהיה חלקי לעתיד לבא - עמהם - בלי השתתפותם אינו רצוי הוא לי

חתימת הדרשה, חד-משמעית:

זוהי הצורה האמתית של מנהיג ישראל וזוהי שיטת האחדות וההתקשרות (שם).

מתאים לסיים את הפסיקה הזאת במילים בהן חותם רבי אלימלך את הפסקה שצוטטה כאן מספרו: "ודוק הטיב ותהיה מתוק לחיך".



## ג. תיקון המידות

כפי שכבר הוזכר קודם לכן בפרק 'דעת אלוהים', אי-אפשר שאמונתו ודעתו של החסיד יהיו מתוקנות, אם לא תיקן את מידותיו. קלקול המידות משחית את המחשבה ומעוות אותה אפילו במישור של ההשגה השכלית, כל שכן, במישור של ההשגה הנפשית. לפיכך, מקדיש ר' יעקב חלקים נכבדים מתורותיו לנושא של תיקון המידות באופן כללי, ולבירורן של מידות מסוימות באופן מיוחד. נראה, שהייתה לו רגישות מיוחדת למידות מסוימות שעליהן הרבה לחזור ולדרוש לעתים מזומנות. כמובן, לא מפני שזלזל באחרות, אלא מפני שראה את תפקידו, כממשיך מסורת בית אבותיו, לפעול ולהשפיע דווקא בנקודות אלה. בפרק זה נמנה אחדות מהדרכותיו בענייני המידות.

## עבודה זרה

בדרשה לפרשת נשא בשנת ת"ש, השנה הראשונה של מלחמת העולם, עסק ר' יעקב בצורך להתחזק ולהתאמץ בקדושה ביתר שאת בשעת מלחמה. הוא ניגש לדון בנושא דרך דרשת הסמיכויות בפרשת השבוע. הדרשה עוסקת בקשר בין "ויהי ביום כלת משה להקים את המשכן", לפרשת סוטה ופרשת נזיר. חז"ל דרשו שביום הקמת המשכן היו ישראל ככלה הנכנסת לחופה, ולכן מתאימה כאן אזהרת סוטה, כדי שלא יפנו לעבודה זרה ויעזבו את ה'. ומצנות נזיר, כיוון שההינזרות מן התאוות היא ההגנה הטובה ביותר מפני הזנות ומפני הפנייה אל האלילים.

משהזכיר ר' יעקב את ההשוואה שבין סוטה לבין עבודה זרה, הוא מעיר לגבי הרלוונטיות של הדברים בזמן הזה, בזו הלשון:

תודה לא-ל, היצר הרע של עבודה זרה כבר נוצח (כדאיתא במס' יומא ס"ט). אבל יש דברים שהן כעין עבודה זרה ח"ו. כגון כעס, גאווה, 'כל המחליף בדיבורו'.<sup>69</sup> כל השתעבדות לאיזו מדה רעה או

69. על כל המידות האלה נאמר בגמרא שמי שלוקה בהן הרי הוא כמי שעובד עבודה זרה. ר' יעקב מציין למקורות: שבת קה; סוטה ד; סנהדרין צב. ומזכיר במיוחד את דברי ר' חיים ויטאל בשערי קדושה, שער ה' - שם נאמר ש"דובר שקרים אינו בכלל ישראל".



אפילו לאיזו מטרה שאין תכליתה האחרונה לשם שמים היא, אצל ישראל בבחינת עבודה זרה, סטיה ח"ו (נשא ת"ש, עמ' תח).

ההרחבה של האיסורים החמורים, עבודה זרה וזנות, לנושא של קלקול המידות אינה רק הפרזה דרשנית. כפי שהתברר לעיל, בפרק 'דעת אלוהים', יסוד ההכרה הרוחנית של החסידות הוא בנוכחות המתמדת של האלוהים. מעבר לדרישה הפשוטה לעבוד את ה' בזמני התפילה ולימוד התורה, דורשת החסידות להגיע למעלה של דבקות. פרישה זמנית מדבקות זו יכולה לנבוע מרפיון וחולשה, אולם הידבקות ממשית בערך אחר, בתאוה גשמית או באידאה אחרת, נחשבת כבר לסטייה וזנות, למעל בה'.

וכך הוא ממשיך ומסביר דבריו:

וביחס הזה שבין ישראל למקום ברוך הוא, בקדושתם וטהרת מדותם מצטיינת כנסת ישראל נגד שאר האומות, וזה שכתוב בסוף פרשת קדושים והייתם קדושים כי קדוש אני ד' - כל ישותכם תהיה מקודשת לי - ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי - זהו ההבדל שבינכם לבין אומות העולם - שכל מהותכם מקודשת לי (שם).

זו דרישה שאינה פשוטה כלל, ולכן התקיימותה היא בבחינת פלא:

משה רבנו בקש ונפלינו אני ועמך מכל העם אשר על פני האדמה. 'ונפלינו' מלשון פלא (ספורנו שם), כי עם קדוש הוא ענין פלא כאשר כתב ראב"ע (נשא ו' א') 'איש כי יפליא לנדור נדר נזיר' יפליא - יעשה דבר פלא, כי רוב העולם הולכים אחר תאוותם (שם).

לא זו בלבד שר' יעקב רואה את ההשתתה המידתית כסוג דק של עבודה זרה, אלא שהוא שופט אותה עוד ביתר חומרה מאשר טעות רעיונית. וכך הוא מסביר את הדברים בהמשך:

סבת ההשתעבדות לעבודה זרה ח"ו: או רוע הנפש (כלומר רוב התאוה) או דעה משובשת. בעל נפש רעה נוטה לעבודה זרה, כי היא לא רק שאינה מונעת אותו מלמלאות תאוותיו, כי אם גם מצוה אותו למלאותן. וזהו שאמר רב יהודה אמר רב (סנהדרין ס"ג:) יודעין היו ישראל שאין בעבודה זרה ממש ולא עבדו עכו"ם, אלא להתיר להם עריות בפרהסיא. זוהי השתעבדות מתוך רוע נפש, ויש השתעבדות



מתוך דעה משובשת, מתוך טעות. יתרו למשל לא הניח עבודת אלילים שלא עבדה (מכילתא מובאת ברש"י יתרו יח א'). הוא עשה מתוך טעות, בקש את האמת ולא מצאה עד שנפגש עם משה (עי' רש"י שמות ב' ט"ז: ופירש לו מעבודת אלילים ונדוהו) שהראהו דרך אמת, ומאז נעשה גר צדק (נשא תש"ד, עמ' תי).

בזה מסביר ר' יעקב את מאמרו של ר' אלעזר הקפר, "גדול השלום שאפילו עובדים עבודה זרה ושלום ביניהם אין השטן נוגע בהם",<sup>70</sup> שנאמר: 'חבור עצבים אפרים הנח לו'. העובדה שיש שלום ביניהם מורה שמידותיהם מתוקנות, והחטא אינו בא מתוך רוע נפש אלא מתוך טעות. ועל כן "הנח לו" - כלומר, המתן להם עד שיכירו טעותם וישובו.<sup>71</sup>

### כעס ועבודה זרה

"כל הכועס כאילו עובד עבודה זרה".<sup>72</sup> לפי פירושו של ר' יעקב אין זו מליצה בעלמא, אלא יש בכעס ממד ממשי של עבודה זרה, כאשר יש בו הפניית הדעת מדבקות באלוהים והידבקות ברגש שלילי, המבוסס על ייחוס חשיבות וערך לעניין אחר כלשהו, אותו דבר המכעיס את האדם. כאשר הכעס מלווה גם במעשים של חמה וזעם כמתואר במסכת שבת: קריעת בגדים, שבירת כלים ופיזור מעות, הרי שאפשר לראות זאת גם כמעשים של פולחן זר מהמש.

את תפיסתו זאת ביטא האהלי יעקב בדרכו האופיינית, על ידי סיפור חסידי ידוע, סיפור ההתגברות על הכעס של ר' מיכל מזלוטשוב בסוכות. כדאי לקרוא את הסיפור ככתבו בספר, מכיוון שנלמד מכך עוד כמה יסודות חשובים, שאמנם אינם מעניינו של פרק זה, אך חשיבותם רבה להארת פינות אחרות בתורתו.

70. ר' יעקב מצטט הדרשה מספרי נשא, ומציין לנוסחים שבמקבילות: "אין מדת הדין נוגעת בהם" (תנחומא שופטים) או "דינא לא שליט עלייהו" (זוהר מקץ, עמ' ר).

71. השווה גם נח תש"ה, עמ' י-יא.

72. על פי שבת קה ע"ב.



אספר לכם מעשה מוקני הקדוש הרבי ר' מיכלי ז"ל<sup>73</sup> שכבר ספרתי לכם אי פעם אבל לא יזיק לכם ח"ו אם תשמעו אותו עוד הפעם. ספורים מצדיקי יסודי עולם יש אשר אינם יוצאים מידי פשוטם ויש שהם מהוים לבוש לענין גבוה. הספור אשר ארצה לפניכם שייך לסוג האחרון (שמיני עצרת תשי"ג, עמ' תקי).

המבוא לסיפור מלמד הרבה אודות תפיסת הסיפור החסידי בעולמו של ר' יעקב. נראה שהוא מתייחס לסיפורים כייחסו של הרמב"ם לאגדות חז"ל. ראשית, זו תורה שיש ללמוד אותה, ובוודאי ההיכרות הקודמת עמה אינה מונעת מלחזור וללמודה, כשם שאדם חוזר ולומד משנה וגמרא.<sup>74</sup> שנית, יש סיפורים מסוגים שונים, חלק מהם מכילים רבדים נוספים, נסתרים, הטעונים חשיפה וביאור, כי הם רומזים לעניינים גבוהים.

הרבנית אשת הרבי ר' מיכלי זצ"ל לא היתה אשה פשוטה, מאמהות היתה. (גם האופן איך נעשתה בת זוגו מעיד על זה).<sup>75</sup> פעם אחת בלילה הראשון של חג הסוכות אחר הקידוש ראה את אשתו הצדקת והכיר בה כי היא עצבה, וישאל אותה על מה זה. לא ראיתי היום את האשפיו - ענתה. (כבר אמרתי כי ראית האשפיו פירושה ראייה רוחנית). צל הטיפלה<sup>76</sup> שנפל על הסוכה - השיב לה - גרם לכך. הספור הזה שקבלתיו בלי שום באור שייך לסוג הספורים שאי אפשר להבינם כלל לפי פשוטם: היתכן שהרבי ר' מיכלי זצוק"ל עשה סוכתו במקום קרוב לטיפלה; ואם צל תיפלה ממש היה הסבה - איך לא הרגיש בדבר הרבי ר' מיכלי ז"ל גם הוא (שם).

ניכר, שר' יעקב לומד את הסיפור כדרך שלומדים דברי תורה, בעיון רב. הוא קיבל אותו בלי ביאור, ומשתדל לבארו, כי לפי פשוטו הוא נראה מוזר מאוד. מדוע יבנה ר' מיכל מזלוטשוב את סוכתו במקום הטיפלה - בצל הכנסייה המקומית, ומדוע השפיע הדבר על אשתו ולא עליו. יש

73. ר' יחיאל מיכל מזלוטשוב. ר' יעקב מפנה לדברי הערכה אודותיו בספר עץ הדעת לר' עוזיאל מייזלס ז"ל, ובספר עבודת ישראל לאבות פ"ה.

74. על ההשוואה לחזרה על סיפורי התורה, עיין לעיל עמ' 19.

75. גרסה של הסיפור 'כיצד נעשתה זוגתו' מצויה אצל י' שוורצמן, יהי אור - סיפורי צדיקים, ירושלים תשנ"ט, עמ' לג.

76. כנסייה, בית עבודה זרה.



לציין שכבר הוסבר בתחילת הדרשה כי האושפיזין אינן דמויות ממשיות, אלא השגות רוחניות גבוהות האפשריות רק למי שזיככו את מידותיהם וטיהרו נפשם. ומכאן שהציפייה וההרגל של הרבנית לראות את האושפיזין מורים על דרגתה הרוחנית הגבוהה, שייתכן ואינה נופלת מזו של בעלה הצדיק.

ורוצה אני לספר לכם עוד מעשה, וזה יהי' הביאור לראשון - הרבנית אשת הרבי ר' מיכלי זצ"ל היתה עוסקת אחר הסתלקותו של בעלה ז"ל בגמילות חסדים, פעם אחת הזמין לה השי"ת מצות הכנסת כלה שלביצועה נחוץ היה סכום כסף גדול, ותשם לדרך פעמיה ותבא גם לעיר מעוזבז, בהיותה שם בקרה את הרבי ר' ברוך<sup>77</sup> זצ"ל ותדרוש ממנו להשתתף במצות הכנסת כלה, הוא הושיבה על כסא ויבקש ממנה שתספר לו דבר מאישה זצוק"ל. ותספר לו כדברים האלה: היו ימים ואני ובעלי זצ"ל - היינו עניים מאד - פעם אחת בא לעירנו עשיר גדול לרגלי עסקיו ועל פי מקרה נודע לו מפי סופר העיר, כי תפיליו של בעלי יקרי ערך מאד, העשיר חלה את פני הסופר ללכת אל בעלי ולהציע לו למכור את התפילין והוא, העשיר מוכן לתת במחירם כסף תועפות, תשובת ר' מיכלי היתה, כי לא ימכור את תפיליו היקרים בעד כל הון, העשיר עשה ימים אחדים בעיר ונסע לדרכו, ויגיע חג הסוכות ובשנה ההיא היו האתרוגים ביוקר גדול. עגמת נפשו של הרבי ר' מיכלי גדלה מאד, כי לא השיגה ידו לקנות לו אתרוג, ערב חג הסוכות כאשר ראה, כי כבר ירד היום ואתרוג אין לו, רץ אל הסופר ויבקש ממנו לקנות את תפיליו, למען יוכל לקנות לו אתרוג, הסופר הופתע ויאמר: העשיר היה ביכלתו לשלם הרבה, אבל אני, עני גם אנכי - מה מקוה אדוני לקבל ממני בעד תפיליו? איני מבקש ממך - ענה הרבי ר' מיכלי ז"ל - סכום יותר גדול מן המחיר של אתרוג כשר, הסופר קנה את התפילין והרבי ר' מיכלי מהר אל מוכר האתרוגים ויבחר לו אתרוג הדר ויביאהו אל ביתו בשמחה רבה ועצומה. ויהי כראות הרבנית את אישה בא עלז ושמח ואתרוג בידו, שאלה אותו, מאין לקח את מחיר האתרוג - ויספר לה. ויתחמץ

77. ר' ברוך ממז'בוז, נכד הבעש"ט. ידוע בקפדנותו ובמידת הדין שלו.



לבבה ותקרא בחרי אף: לעשיר מאנת למכור את תפיליך והוא רצה לתת לך מכסת כסף שהיתה מביאה הרוחה למצוקתנו, ולסופר מכרתם? ובדברה תפסה באף את האתרוג ובלי משים שברה את הפטמא. שניהם נשארו עומדים מדוכאים וכואבים. מעתה אין לו לא אתרוג ולא תפילין. אחרי דומיה ממושכה - אמר הרבי ר' מיכלי ז"ל: 'הבעל דבר' רוצה כי מיכל יכעס, מיכל לא יכעס, בבקשה ממך תני לי כתונת ואלך לטבול עצמי לכבוד יו"ט.

הרבי ר' ברוך'ל ז"ל נתפעל מאד מן הספור וילך ויבא מלא חפניו דינרי זהב למצות הכנסת כלה (שם, עמ' תקי-תקיא).

סיפור מפורסם זה מופיע בהרבה קובצי מעשיות חסידים. כדאי לערוך השוואה בין הנוסח הזה לבין הופעתו בקבצים שונים וללמוד מכך על ההבדל שבין שימוש אצל מספרי מעשיות לבין דרך מסירתו ולימודו של הסיפור מפי האדמו"ר.<sup>78</sup> לא כאן המקום להאריך בזה, אבל נקודה אחת חשוב להדגיש: ההקפדה היתרה שמקפיד ר' יעקב על כבודה של הרבנית. לפי גרסתו, היא עצמה מספרת את הסיפור לשבחו של בעלה, תוך שהיא עוסקת במצוות גמילות חסדים. גם סיפור שבירת הפיטם, שחייב להופיע כי הוא מהותי לסיפור, מנוסח בעידון מרבי. השבירה לא נעשתה במכוון והסבה צער לשניהם.

נמשיך ונראה מה מסיק ר' יעקב מכאן לעניין שפתח בו:

לפי השערתי תלויים שני אלה המאורעות זה בזה ואירעו זה אחר זה, זה ביום וזה בלילה הבא אחריו. חרון אף הרבנית אשר גרם לשבירת הפיטם, עשה פגם בנפשה ובגללו נמנעה ממנה ראית האשפיזו בלילה, כלומר הרגשת החיות שהוא משפיע. המשבר כלי מחמתו כאלו עובד עבודה זרה, 'כאילו' לא ממש, זה רק 'צלא'. זהו שרמז הרבי ר' מיכלי ז"ל בתשובתו ה'צל' שנפל על הסוכה עכב את ראית האשפיזו (שם, עמ' תקיא).

78. עיין: מ' אורון, 'האשה כמספרת בסיפור החסידי; תכסיס ספרותי או שימורה של מסורת? עיון בסיפורו של ש"י עגנון אתרוגו של צדיק', בתוך: ד' אסף (עורך). מוילנה לירושלים: מחקרים בתולדותיהם של יהודי מזרח אירופה ותרבותם מוגשים לפרופסור שמואל ורסס, ירושלים תשס"ב, עמ' 513-529.



הכעס של הרבנית אודות האתרוג הוא אם כן צל העבודה זרה שנפל על סוכתם. ומכיוון שהיא זו שכעסה, ור' מיכל דווקא נשמר מן הכעס, הייתה זו היא שהחמיצה באותו יום את ראיית האושפיו. מכיוון שהיכולת לראותם מותנית ביכולת השגה רוחנית גבוהה, וזו אפשרית רק למי שמידותיו מזוככות, הרי שקלקול קל, בבחינת צל בעלמא, די בו כבר כדי לפגוע בטהרת המידות הנדרשת.

### ענווה

הגאווה והענווה שתי מידות מנוגדות הן. הגאווה, כמו הכעס, נחשבת למעין עבודה זרה, ואילו הענווה היא תנאי לעבודת ה' ויראתו.

בלי יראה אי אפשר להכנס בפנימיותה של התורה כמאמר רבה בר רב הונא (שבת ל"א) כל אדם שיש בו תורה ואין בו יראת שמים דומה לגזבר שמסרו לו מפתחות הפנימיות ומפתחות החיצונות לא מסרו לו. בהי עייל? [באיזו נכנס?] אפשר להיות גאון חריף ומפולפל, אבל בלי יראה - עומדים למרות כל זאת בחוץ. מכריז ר' ינאי חבל על דלית ליה דרתא ותרעא לדרתא עביד. לכאורה סתירה! [האם היראה היא המפתח החיצוני לתורה כדברי רבה בר רב הונא, או שהתורה היא שער חיצוני לתורה כדברי רבי ינאי?]

אולם יש שני מיני יראה: יראת העונש ויראת הרוממות, יראה תתאה ויראה עילאה, הראשונה תנאי מוקדם השניה תוצאה. שני הפסוקים 'ראשית חכמה יראת ה'' 'עקב ענוה יראת ד'' מכוונים לשתי היראות... יראה תתאה תנאי מוקדם לחכמה בלתי משוחדת - אמיתית - כי בלי יראה מושפע השכל מהנטיות הרעות שבאדם (יצר לב האדם וכו') התפתחות חכמתו אינו מוביל אל האמת, ע"י היראה מתבהר השכל ובא האדם על ידה לידי הכרת שפלות ערכו. ענוה וגדלות הבורא - והתוצאה יראת הרוממות.<sup>79</sup> ויראה עילאה מביאה לידי

79. זו דרשה שנאמרה בשבת מברכין של ראש חודש אלול, ולכן נוסף בה חידוש בברכת החודש: ביהי רצון מוזכרות פעמיים יראת שמים. יש יראת שמים ויראת חטא, זו יראה תתאה, ויש אהבת תורה ויראת שמים, שזו יראה עילאה.



דבקות, מדבר עם בני אדם בפיו ולשונו בל עמהם כי אם לפני ה' (לשון רמב"ן בסוף פרשת עקב ולדבקה בו בשם כוזרי)  
(עקב תש"א, עמ' תעג).

כשם שהענווה היא תנאי ליראה, היא גם תנאי לחכמה. כבר דובר לעיל על שני סוגי החכמה, חכמה תתאה, שהיא "השכלת עולם ומלואה", "הסתכלות והשגה שכלית", וחכמה עילאה שהיא "דע את אלקי אביך", והיא "השגה נפשית".<sup>80</sup> על מקומן של המידות בכלל וחכמת הענווה בפרט כתב ר' יעקב:

חכמה תתאה תתכן גם באדם שמדותיו גרועות, אנו רואים חכמים גדולים בשדה המדע השכלי ומדותיהם רעות, אולם חכמה עילאה לא תתכן כלל אם המדות בלתי מזוקקות. הענווה היא מן המדות היותר חשובות כי היא מדה כוללת וגורמת את הטבתן של יתר המדות גם הם. ולכן משה רבינו שעמד בחכמה עילאה על המדרגה היותר גבוהה (חמישים שערי בינה חסר א' ניתנו וכו', ר"ה כ"א), היה בהכרח גם ענו מכל אדם  
(קרח תרצ"ט, עמ' תלה-תלו).

ואילו קרח, שפיקח היה, מכיוון שמידותיו היו מקולקלות נתקיים בו "כל המתייחר חכמתו מסתלקת ממנו". כי "חכם רע המדות עלול לשגיאות באשר תאוותיו מעכירות את שכלו משחדות אותו ומונעות אותו מראות נכוחה".<sup>81</sup>

כמובן, הדברים אודות מידת הענווה מתייחסים להתבטלות הגמורה של האדם בפני ה', לא בפני בני אדם אחרים. דווקא התבטלות בפני אדם עשויה לנבוע מהיפוכה של מידת הענווה הרצויה, ובמקומות אחדים הוא מזהיר מפני ענוותנות יתרה שעשויה להזיק. אדרבא, בחצר המלכות הרוז'ינאית נהגו גינונים שכלפי חוץ כלל לא נראו כענווה. ובאמת, יש התייחסות לכך באחת מדרשות יום ההילולה בג' בחשוון.

הרוזיני ז"ל אמר פעם אל אחד מצדיקי דורו בדברו אתו על אופן התנהגותו וגנוני חצרו: הענווה והחכמה הן שתי מעלות קשורות זו בזו בבחינת תרין רעין דלא מתפרשין. משה רבינו היה עניו מכל אדם

80. לשון האהלי יעקב בפרשת קרח תרצ"ט, עמ' תלה.

81. שם, עמ' תלו. ועיין לעיל עמ' 95.



ובודאי היה גם כן חכם מכל אדם, שלמה המלך היה חכם מכל אדם (כדכתיב: ויחכם מכל אדם) ובודאי היה גם כן עניו מכל אדם. התורה משבחת את משה בענוה, כי מה שעשתה חכמה עטרה לראשה עשתה ענוה עקב לסוליתה, ומדוע אין משבחין גם את שלמה בענוה - הלא מאחר שהיה חכם מכל אדם, היה בודאי גם כן עניו מכל אדם? יען שלמה, בגלל היותו מלך, לא באה ענותו לידי גלוי, כי מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול (ג' בחשוון תשי"ד, עמ' כב<sup>82</sup>).

במקום אחד כותב ר' יעקב שמידת הענווה של האדם בפני ה' צריכה לגרום לו להיות בעיניו כל העת כרשע.

ובשם החוזה מלובלין ז"ל שמעתי: 'כי אותך ראיתי צדיק לפני'. אלמלא שמעתי אפילו מן האדם הכי גדול שצדיק אני, לא אאמין. וגם לו אמר לי זה הקב"ה בכבודו ובעצמו, הייתי מאמין בזה רק ברגע אומרו. וכן אמרו חז"ל במס' נדה דף ל': 'אינו יוצא הולד משם עד שמשביעין אותו, ומה היא השבועה? תהי צדיק ואל תהי רשע. ואפילו כל העולם כולו אומרים לך צדיק אתה, היה בעיניך כרשע'. ויש להתבונן: למה לא אמרו אתה היה בעיניך 'רשע' אלא היה בעיניך כרשע? כמו ששנינו באבות פ"ב מי"ח ר' שמעון אומר ואל תהי רשע בעיני עצמך? ופי' הרמב"ם: 'אל תהי בעיניך רשע, כי כשיחשוב אדם עצמו רשע לא יגדל בעיניו חסרון שיעשה', ולכן אמרו היה בעיניך כרשע. כלומר כרשע, כשהוא רוצה להיטיב דרכו הוא צריך להתחיל הכל מראש, כי עדיין לא עשה כלום כראוי לעשות (נח תרח"צ, עמ' ה-ו).

לא חלילה רשע ממש. אין האדם רשאי להחשיב עצמו כרשע, מפני שענווה מזויפת זו היא מסוכנת יותר מאשר מועילה. היא גורמת לו, כדברי הרמב"ם, לייאוש, מפני שהוא משתכנע שהוא חסר תקנה. לא כן היות "כרשע", מבחינה מסוימת: עליו לחיות תמיד בתחושה שהוא עדיין צריך להיטיב דרכו ולהשתפר.

82. הובא לעיל בפרק על ר' ישראל, עמ' 41.



## מידת האמת

אחת המידות החשובות שר' יעקב חוזר ועוסק בה פעמים הרבה בספרו היא מידת האמת. אולי השם גורם: "תתן אמת ליעקב", ומידה זו חביבה עליו כי היא משויכת לשמו. אולם נראה שמעבר לכך, יש למידת האמת מקום מרכזי בכל תורת בית רוז'ין ולאו דווקא בענף ההוסיאטיני, והוא חוזר ומייחס אותה במאמרים רבים לר' ישראל מרוז'ין עצמו. מידת האמת היא חותמו של הקב"ה, ולכן ההידבקות בה היא הידבקות ברמה גבוהה בה' יתברך. היא גם חשובה מאוד בעבודת ה' של האדם, כי היא מבטיחה את היושר הפנימי והכנות, ומונעת זיוף והתנהגות חיצונית שאין מאחריה עומק רוחני ממשי.

דוד המלך התפלל שלח אורך ואמתך המה ינחוני (תהלים מ"ג), הימנותא דקב"ה נקרא אור (זהר). שני אלה, הימנותא דקב"ה והאמת, היו מנהיגי חייו של חותני (מו"ח ז"ל). ואל יהיה הדבר הזה קל בעינינו, ר' פנחס קוריצר<sup>83</sup> אמר: (מדרש פנחס) שברתי איברי ועצמותי ביגיעתי לסגל לי מדת האמת בשלמותה והעבודה הזאת ארכה י"ג שנה, להשמר מדבר שקר - אין [נחשב] עדיין מדרגה גבוהה כל כך - [אבל אפילו] קריצת עין, לחץ יד, אנחה או איזה תנועה שהיא - אם אינם מתאימים להלך המחשבות ורגשי הלב, כבר אינם אמת<sup>84</sup>. (כ"ט בכסלו תשי"א, עמ' קיא).

מידת האמת היא תכונת נפשה האמתית של כנסת ישראל כולה, ורק בהיותם בגלות, בין רמאים ורשעים, נאלצו להשתמש בתכסיסי רמייה. כך מסביר ר' יעקב את הסתירה הגלויה שבין תכונתו של יעקב כ"איש תם", לבין התכסיסים הערמוניים שבהם נקט במאבקו עם לבן:

רמז לגלות של הבנים, למצב בלתי נורמלי של ישראל, אויבים בנפש השואפים לקעקע ביצתו. והוא מוכרח אז להשתמש בערמה. אבל זו אינה קו אפיו הטבעי, היא התפרצות חפץ קיומו מהצפוי אליו,

83. ר' פנחס מקוריץ, תלמיד-חבר של הבעש"ט (תפ"ח-תק"נ). ראה: י' אלפסי, החסידות, תל אביב תשל"ד, עמ' 71.

84. עיין בפרשת קדושים תרצ"ח-תש"י, הסברו של ר' ישראל מהוסיאטין לחסידיו על הזהירות מאנחה מיותרת בתפילה.



מהכליון, נפתולי טובע במים הזידונים. אבל בארץ ישראל בתנאי חיים נורמליים טבעיים... בזה מתבטאת תכונת נפשה האמתית של האומה העבריה. וכן מצינו ביעקב אבינו בהיותו בחרן בבית לבן אשר בקש לעקור את הכל (רמז לגלות). 'ויגד יעקב לרחל כי אחי אביה הוא' - 'אחיו אני ברמאות' (מגלה י"ג). אמרה לו: ומי שרי לצדיקי לסגויי ברמאותא? [וכי מותר לצדיקים להלך ברמיה?] אמר לה הן, 'עם נבר תתבר ועם עקש תתפל' (שם). אולם בארץ ישראל בבית אביו 'ויעקב איש תם' (עי' רש"י שם) - 'כל שאינו חריף לרמות את הבריות קרוי תם'. זו תכונת נפשו האמתית של יעקב, של האומה העברית, וזה שכתב הרמב"ן (ויחי מ"ט ט"ו) האלקים הרועה אותי מעודי - מעודו ינחהו בדרך האמת (זה אפיו ותכונת נפשו), אבל לא נתיחדה לו המדה עד שובו לארץ אבותיו מפני היותו בחוץ לארץ (בתנאי חיים בלתי נורמליים במסבת שונאים היורדים ללחמו) והוצרך להתנהג עם לבן בדרך פתלתול ואיננו דרך האמת (לך לך ת"ש, עמ' כט<sup>85</sup>).

המקור למידת האמת הוא כמובן הקב"ה בעצמו, וההסתמכות על אמתיותו של הקב"ה מאפשרת ומחייבת את בני האדם במידה זו, אפילו במקום שנראה שיש בה פגיעה ביראה ובהכנעה כלפי ה'. כך בעניין תפילתם של גדולי האומה, שהשמיטו מן התפילה מתוארי הכבוד של הקב"ה, בתקופות קשות שבהן לא נגלו גבורותיו ונוראותיו.

ואף כי אנו מאמינים שגם מבחינה פרטית טוב הוא שנברא, כי כל דעביד רחמנא לטב עביד, בכל זאת רשאי האדם להגיד את אשר הוא מרגיש. ראייה: ירמיהו ודניאל (כמסופר ביומא סט) ירמיהו אמר: נכרים מקרקרין בהיכלו איה נוראותיו, דניאל: נכרים משתעבדין

85. והשווה גם פרשת ויצא תרצ"ח, עמ' סב-סג. ר' יעקב חוזר ומתמודד עם בעיית הרמאות שלה נזקק יעקב במאבקיו עם עשו ולבן פעמים רבות בתורותיו לפרשיות בראשית תולדות, ויצא ווישלת, וגם במקומות נוספים. נראה שהתופעה של הרמאות אצל יעקב, ואחר כך בכל הדורות כדרך הישרדות של היהודים בגולה, הייתה לו קשה ביותר, ולכן שב ודש בה פעם אחר פעם, ואין לזה צידוק אלא רק אילוצי ההישרדות מול רשעת הגויים. לחומר העניין הוא גם מצטט מהמדרש ומהזהר ראיות שיעקב נענש על מעשי הרמיה אף על פי שנאלץ לעשותם בלית בררה. לכן הוא מצפה שהשיבה לארץ ישראל תהיה כרוכה ב"ויעקב הלך לדרכו" - חזר לו לדרך האמת שלו.



בבניו - איה גבורותיו - ור' אלעזר אמר שם מתוך שידועין בהקב"ה שאמתי הוא לפיכך לא כזבו בו - כלומר אמרו מה שהרגישו אז תחת סבל הצרות והמכאובים, אע"פ שהאמינו וידעו שהקב"ה גבור ונורא (חיי שרה תש"ו, עמ' מו).

כלל גדול בעבודת ה' נלמד מדברי רבי אלעזר: "מתוך שידעו בהקב"ה שאמתי הוא לפיכך לא כזבו בו". אין דורשים מן האדם לכבוש את רגשותיו הכנים ולבטא בשפתיו מילים של אמונה שאין מאחריהן הזדהות רגשית מלאה. בהמשך נראה, שגישה זו היא הבסיס ליחס לאנשים שהיו להם קשיים באמונה בעקבות השואה.

כך מסביר ר' יעקב את ההבדל בין הנביאים ששאלו איה גבורותיו, איה נוראותיו, לבין אנשי כנסת הגדולה שחזרו והתקינו את נוסח התפילה: "הגדול הגבור והנורא":

אכן לפי הפשט לא קשה כלל על הנביאים שהשתמשו לפעמים במלים קשות כאלה: הם ידעו והאמינו כי ד' הצדיק אך - אהבתם לישראל היתה כה עזה, כאבם בגלל צרות עמם כה גדול שבטנם הציקתם לדבר קשות, האהבה מקלקלת את השורה ואין נתפס על צערו. הנה ירמיהו ודניאל אמרו (יומא ס"ט) נכרין מקרקרין בהיכלו איה נוראותיו, נכרים משתעבדים בבניו איה גבורותיו ונמנעו מלומר 'הגבור והנורא'. אנשי כנה"ג החזירו עטרה ליושנה באמרם הן הן גבורותיו הן הן נוראותיו, האמנם ירמיהו ודניאל לא ידעו כי הן הן גבורותיו וכו' - אבל אנשי כנה"ג היו בזמן שכבר הוקל המצב וגם כבר הורגלו בו (עי' כתובות ס"ב. אבל הא דשנן בה לא), וירמיהו ודניאל היו ממש בשעת החורבן וההריסה, והשאת והשבר, לכן עצור במלין לא יכלו - ואמרו מה שהרגישו וידעו כי אין קפידא על זה למעלה, אדרבא הרצון העליון הוא שהרגש יבא לידי בטוי כמו שהוא באמת אם אך האמונה בצדקת ד' תשאר איתנה. וזהו שאמר ר' לעזר שם ביומא (ס"ט ע"ב) מתוך שידועין בהקב"ה שאמתי הוא (רש"י, מסכים על האמת ושונא את השקר) לפיכך לא כיזבו בו (ועין הלשון בירושלמי ברכות פ"ז סה"ג, מגלה סופ"ג) וכך אמר ירמיהו (י"ב א') צדיק אתה ד' וכו' אני יודע ומאמין בצדקתך, אך משפטים אדבר



אותך, מדוע דרך רשעים צלחה וכו', וכן הוא במשה ואלהו  
(וארא תש"א, עמ' קסא-קסב).

אמנם קיימת גם תכונה אחרת, שבה אדם שרוי ברמה כה גבוהה של  
דבקות בה' ואמונה בטובו ובחסדו, עד שאין חש כלל בצער הייסורים.

הצדיק האמתי ע"י אמונתו החזקה שכל דעבד רחמנא לטב עביד,  
וע"י דביקות בהשי"ת שהוא הטוב המוחלט רואה ומרגיש בצרה  
הבאה עליו רק טוב והרע שבה כמעט לא מורגש לו. נחום איש גמזו  
אמר על כל צרה שבאה עליו 'גם זו לטובה', וזה לא היה דבור  
בעלמא הוא היה מרגיש שכן הוא. ידוע המעשה שפעם אחת נשאל  
המגיד הגדול זצוק"ל (ממזריטש): אמרו רז"ל (ברכות ס' סע"ב) חייב  
אדם לברך על הרעה כשם שמברך על הטובה ואמר רבא לא נצרכה  
אלא לקבלונהו בשמחה - ואיך אפשר לקבל את הרעה ואת הטובה  
ברגש שווה? - שלח המגיד את השואל אל הרבי ר' זוסיא, וזה ענהו:  
לי, ב"ה, לא היה רע מעולם. ובתשובת הרבי ר' זוסיא כבר יש הסבר  
למאמרו של רבא והפירוש של תשובת הרבי ר' זוסיא הוא: כל הדבק  
בחי החיים מקור המוחלט ומאמין באמונה שלמה שכל מה דעבד  
רחמנא לטב עביד, אין הרע מורגש לו והוא יכול לברך על הרעה  
כשם שמברך על הטובה, כלומר בשמחה (חיי שרה תש"ח, עמ' מח).

תכונתו הידועה של רבי זוסיא איננה דרך להמונים, ואפילו צדיקים ואנשי  
מעלה אינם מצויים במדרגה זו כל ימיהם. בוודאי כשמדובר על צרת  
הכלל ולא על צרה פרטית, יש ערך בהשתתפות בסבל עם הכלל ולא תמיד  
ההתעלמות מן הצרה היא הרגש הנכון. בכל אופן, הנקודה העיקרית  
בדברי ר' יעקב מבחינת מידת האמת היא שאצל ר' זוסיא זה לא היה  
"דבור בעלמא" אלא שממש הרגיש כך. לכן שלח המגיד את השואל  
אליו, כדי שיראה בחוש את הדמות שחיה במדרגה הזאת, ולא יתפתה  
לתשובה פשטנית, העשויה לגרום לו לחשוב בטעות, שאלו מילים שצריך  
ואפשר לאמרן גם אם אינו מצוי בתודעה ובהרגשה הזאת.<sup>86</sup>

86. עיין להלן בפרק 'חזון ומציאות' (עמ' 183 ואילך), אודות כנותו של ר' יעקב בתיאור  
תחושותיו בתחילת הגעתו לארץ.



מידת האמת יש בה כוח רב, אף יותר ממידות אחרות. הזהירות מפני השקר והזיוף חשובות בעיני ר' יעקב יותר מהרבה מעלות אחרות. סיפור משעשע על אודות החוזה מלובלין ממחיש יפה את הגישה הזאת:

מעשה בר' עזריאל הראש הברזל,<sup>87</sup> מתנגד גדול לחסידים. וכשנתגלה החוזה וחסידים רבים נצמדו לו התרעם ר' עזריאל עליו. והחוזה השיב מה אעשה והחסידים באים אלי? איעצך, אמר ר' עזריאל - יאמר כבודו למעריציו שאיש פשוט הוא ולא יבואו עוד. החוזה עשה כדבריו. בעת השלחן קם החוזה וקרא: איש פשוט אני אין בי לא תורה ולא יראה אין לכם ללמוד אצלי כלום. הדברים האלה גרמו את ההפך ממה שרצה. לאחר ימים אחדים פגש אותו ר' עזריאל ושאל לתוצאות עצתו והחוזה הגיד לו כי עצתו לא הצליחה. אם כן לכו לאידך גיסא, קראו: 'צדיק אני גאון אני' ואז ינוסו מכם בשמעם דברי יהירות! זה לא אעשה, ענה החוזה, אמנם רבי אינני אבל גם דובר שקרים אינני (נח תרח"צ, עמ' ו).

נראה שמי שרגיל במידת האמת, אינו מתקשה במידת הענווה, וכן להפך, הענו האמתי, אינו מתקשה במידת האמת.

### מידת הפרישות

הפרישות היא אחת מדרכי החסידות. ר' יעקב אינו תומך בה ללא סייג. אמנם בכמה מקומות הזכיר את הפרישות מתאוות העולם הזה כחלק מן החסידות, אולם בדרך כלל הוא מעודד פרישה מתאוות, ולא מכלל חיי העולם הזה. אדרבא, דרכה של חסידות בית רוז'ין הייתה, כפי שראינו, להיכנס אל עולם המעשה ולפעול בו. השימוש במידת הפרישות צריך להיות מבוקר ומושכל. לפעמים הוא נחוץ ואפילו הכרחי, ולפעמים מיותר, ואולי גם מזיק. בעצם, ר' יעקב מעמיד את תכונת החכמה מעל

87. ר' עזריאל הורוביץ, רבה של לובלין בזמנו של החוזה, היה חריף גדול ועל כן קראוהו 'ראש הברזל'. הוא גם היה מתנגד חריף לחסידות והאגדה החסידית יודעת לספר סיפורים רבים על ההתנגשויות בינו לבין החוזה. החוזה - הוא רבי יעקב יצחק הורביץ, תלמידו של רבי אלימלך מליז'נסק ומגדולי מפיצי החסידות בפולין. נפטר בשנת תקע"ה.



למידת הפרישות, כיוון שעל השכל לכוון את הבחירה של האדם במידת הפרישות הראויה לו.

תניא ר' אומר למה נסמכה פרשת נזיר לפרשת סוטה, לומר לך שכל הרואה סוטה בקלולה יזיר עצמו מן היין (רש"י סוטה ב): שהיין מביא לידי קלות ראש והוא גרם לה, ויש לשאול: אם היין מביא לידי קלות ראש וגורם לחטוא - מדוע לא אמר רבי בפשיטות: לעולם יזיר האדם עצמו מן היין - למה תלה את הנזירות בראיית הסוטה בקלולה?...?

...הנזירות אינה ראויה לכל, לכן לא אמר רבי לעולם יזיר אדם עצמו מן היין, כי יש אשר הנזירות חטא הוא לו, כמאמרו של ר' אלעזר הקפר: וכפר עליו מאשר חטא על הנפש, שציער עצמו מן היין. והלא הדברים קל וחומר ומה זה שלא ציער עצמו אלא מן היין נקרא חטא, המצער עצמו מכל דבר ודבר על אחת כמה וכמה (תענית י"א, נזיר י"ט). לא לכל בני אדם רצפט אחד.

הר' יצחק מנסכ"ז ז"ל אמר פעם בשם הרב מברדיצב ז"ל: סגופי תענית הם לפעמים מעצת היצר להחליש המת, כדי למנעו מעבודת השי"ת, משל לשנים נאבקים והתחכם אחד לאמור, אם אכה את אויבי באחד מאבריו, לא אשחית אלא אבר אחד, מוטב שאפגענו במוחו ועל ידי זה אנצח ממילא את כל גופו. כך, לפרקים מיעץ היצר לצום כדי להחליש המוח ולהשיג על ידי זה את מבוקשו. ובספר לקוטים יקרים (לקוטים מבעש"ט ז"ל) דף א': יש כמה וכמה דברים שהאחד צריך מצד נשמתו לדקדק בהם והשני אין צריך לדקדק בהם כל כך. וזהו שכתב נעם אלימלך: איש או אשה כי יפליא לנדור נדר נזיר להזיר לד' - רמזה התורה הקדושה במלת 'פליא': - כשרוצה אדם לנדור נדר לעשות איזה סגוף צריך לעשות זאת בחכמה נפלאה. ובכן מאמרו של רבי וזה של ר' אלעזר הקפר שניהם אמת - אלו ואלו דברי אלקים חיים - והכל לפי מה שהוא אדם (כלים פי"ז מי"א) ולפום גמלא שיחנא (עי' כתובות ס"ז א') (נשא תש"ד, עמ' תט-תי).

יש להעיר, שאי-אפשר למצוא באהלי יעקב לגיטימציה להנאה בלתי מוגבלת ממנעמי העולם הזה, גם בגבולות המותר והכשר. אדרבא, גישתו תובענית ביותר, ההיתר שלו לעיסוק בענייני העולם הזה ניתן דווקא בשל



ההנחה שניתן לעסוק בהם מתוך גישה של קדושה, המיוסדת על הכרת "בכל דרכיך דעהו". שיטתו זו מוצגת בבהירות רבה בדרשה לחג השבועות, שבה נדרש לדיון התנאים בשאלת ה"לה" "וה"לכם". לא נחזור כאן על אריכות הדברים בפרשנות מחלוקת רבי יהושע ורבי אליעזר בעניין מצוות הסעודה בחג בכלל ובעצרת בפרט, אלא נתמקד רק בהקדמה הכללית שלו לפירוש הסוגיה, המסבירה את ארבע המדרגות של היחס לאכילה ולשתייה, וממנה נלמד לשאר ענייני העולם הזה.

ארבע מדות בענין אכילה ושתייה יש: א) האוכל ושותה פשוט לשם מלוי תאותו, לשם הנאה גשמית, הנאת החיך, זה גרוע מן הבהמה והחיה, כי לאלה ניתנה נטיה טבעית (אינסטינקט) המשמרת אותן מן הדברים המזיקים. החיה אינה אוכלת יותר מן הצורך לקיומה, לכן פסקינן נפל לגוב אריות אין מעידין עליו (יבמות קכ"א סע"א - ברכות ל"ג) מפני שאינם אוכלים, כשאינם רעבים (רש"י שם), אולם באדם - השכל הוא המישר אורחותיו, אולם בהיות מעלתו גדולה כל כך על החי שאינו מדבר, הלא גם יצרו גדול וכשהוא היצר משליט התאוה על השכל יאכל האדם גם יותר מדי, וגם את המזיק לבריאותו, אם רק המאכל ימתק לחכו, מי שיש לו מדה גרועה זו צריך להתפלל להשי"ת שיסייעהו להשתחרר ממנה, וזה מובן המדרש המובא (בתוספות כתובות קד"ה לא נהנית) עד שאדם מתפלל שיכנס תורה לתוך גופו יתפלל שלא יכנסו מעדנים לתוך גופו, כלומר תפלה זו שלא יאכל לשם הנאה גשמית קודמת לתפלה הראשונה. ב) האוכל ושותה רק לפי צורך קיום גופו, זהו האדם הבינוני. ג) על המדרגה השלישית עומד האדם המעולה, גם הוא אוכל לפי צורך קיום גופו, אבל אצלו אין קיום גופו התכלית האחרונה, רק אמצעי, שיוכל לעבוד את השי"ת בלי מפריע ובנפש שבעת רצון, כדאיתא בספר חסידים (קכז) האדם חייב להבריא עצמו כדי שיוכל לעבוד את בוראו. ד) המדרגה הרביעית היא העלאת ההנאה הגשמית אל שרשה. וזאת היא מדרגת בני עליה שהם מעוטים. גם בשעת האכילה מחשבתם דבוקה כליל בבורא יתברך והנאתם בשעת האכילה היא כולה רוחנית, באשר לא מן הטעם הנעים כשהוא לעצמו הוא נהנה כי אם מן הכח האלקי המתלבש בטעם המאכל

(שבועות תשי"א, עמ' שצז).



הפרישות אמנם איננה פתרון ראוי לכול, ולפעמים היא גם מזיקה, אולם ההשתקעות בתאוות העולם הזה איננה המסקנה הנובעת מכך חלילה. אדם צריך לתקן את מידותיו, כך שיטול מן העולם הזה לא יותר מצרכיו. מי שנפתה אחרי התאוות הוא ירוד מן הבהמה ועליו אין ר' יעקב מדבר כלל בדברו על שימוש בעולם הזה כדרך בעבודת השם. אפילו מבין אלו שאינם נוטלים מן העולם יותר מצרכיהם, הוא מונה שלש מדרגות. הנמוכה - מי שנזקק רק לקיום הגוף. מעליה, מי שמבין שקיום הגוף אינו תכלית לעצמו, והגוף הוא אמצעי לעבודת השם. והמדרגה העליונה, שנועדה רק ליחידי סגולה, שלגביהם אין הסתרה של האלוהות בגשמיות החומרית, ולכן יכולה אכילתם החומרית להיות מזוהה עם עבודת ה' בעצמה, ולא כאמצעי.

מה עושים כדי להגיע למדרגות הללו? בדרשה זאת נמנים כמה אמצעים. ראשית, מדובר על זיכוך החומר, עבודה שנעשית במיוחד בתקופה שבין פסח לעצרת. תחילתה בביעור החמץ, שמשמעו עבודת השחרור מיצר הרע. המשכה של עבודה זו במהלך ספירת העומר שבה צריך לעמול על זיכוך אחרי זיכוך - עד שמגיעים לחג השבועות, זמן מתן התורה. אמצעי אחר להשגת מדרגות גבוהות בקדושה הוא ארץ ישראל, אולם ר' יעקב מסייג ואומר שהדבר תלוי ביושביה, ולא רק בארץ עצמה. על כל אלה באה התפילה שהוזכרה לעיל, שבה מבקש אדם מן השי"ת שיעזור לו במלחמת היצר, והתקווה שתתגשם נבואת ירמיהו, "כי באחרית הימים יכניס התורה לתוך הלבבות של בני ישראל".<sup>88</sup>

### מלחמת היצר

על האופן שבו יש לנהל את מלחמת היצר ניתן ללמוד מתיאורו של ר' יעקב את רשעתם של בני דור המבול. הדרשה עוסקת בכך שבני דור המבול לא גזלו באופן ישיר, אלא בחמס, שהוא גזל בדרך התחכמות, "שהמצפון לא ירגיש כי רעה הם עושים וזה גדר בפניהם דרך התשובה". הוא מבחין בין רשעה יצרית, תאוותנית, שניתנת לשליטה, לבין רשעה אידאולוגית, שבה מדוכא המצפון ולכן לא נותרת דרך של תשובה:

88. השווה לדרשה בעניין האסתטיקה והגוף, לפרשת קדושים, לעיל עמ' 104.



הנפש המשכלת ע"פ המצפון המושרש בה עומדת בהתנגדות אל הנפש המתאוה, מזהירה ומרסנת ושומרת אותה מלנפול בטיט הון. גם אם יקרה לפעמים שהנפש המתאוה מתלקחת ומערפלת את הנפש המשכלת ומתגברת עליה לפי שעה, האדם הזה עדיין לא נואש כי דרך התשובה לא ננעלה. כעבור רגע השכרון, שוב מתעורר המצפון והחרטה באה וזו מובילה אל התשובה. לא כן אם הנפש המשכלת תשורש ע"י דעות כוזבות, מצפון המשכלת לא רק שלא תזהיר עוד את הנפש המתאוה, כי אם אדרבה היא תתחבר אליה ותתמוך בה בנמוקים שכליים, ואז דרך התשובה ננעלת והאדם עדי אובד (נח [ללא תאריך, אחרי שנת תש"א], עמ' ט).

את התכונה של מלחמת היצר מייחס ר' יעקב ל'מצפון', ולא לשכל, והוא מדגיש, שהשכל יכול להיות גם כלי שרת בידי הרוע עצמו. יתרונו של האדם, כפי שאמר לעיל, על הבהמה הוא בשכלו, המאפשר לו לשלוט על מידותיו ותאוותיו, לטוב ולמוטב. כשם שהשכל הוא שמאפשר לאדם לאכול יותר מן הנחוץ לו, בניגוד לבהמה, כך הוא מאפשר לו לסטות מן הדרך הישרה הטבעית לו גם בתחומים אחרים. כאן נחוץ המצפון שיפעיל את המוסריות והיא תעמוד במלחמת היצר מול התאוות:

כי באמת יתרון האדם על הבהמה איננו השכל כי אם המצפון, כי בלי רגש המוסר - האדם הוא חכם להרע, ויותר מסוכן מחיה רעה בהיותו מזוין בשכל שהוא משתמש בו לרעה. וזהו שאנו אומרים ומותר האדם מן הבהמה אין לבד הנשמה הטהורה שהיא עתידה ליתן דין וחשבון - אם רק הנשמה הטהורה עתידה ליתן דין וחשבון? אבל ר"ל הנשמה הטהורה המרגשת בפנימותה שהיא עתידה ליתן דין וחשבון - המצפון הזה הוא יתרון האדם מן הבהמה (שם).

יש לדייק יפה בדברים. המצפון עצמו, שאותו כביכול מחשיב ר' יעקב יותר מן השכל בפסקה זו, אף הוא משויך ל'נפש המשכלת', לדעת ולחכמה, ואינו איזו תכונה ממישור אחר של האדם. כבר ראינו בתחילתו של שער זה את ההבחנה בין השכל החיצוני, או 'ההשגה השכלית', לבין ה'השגה הנפשית' שאף היא סוג של השגת החכמה, אלא שהיא בעומק אחר, ומחויבת להיות קשורה ליראה ותיקון המידות. נמצא שיש כאן משולש שלא ינתק: השגה נפשית, יראת ה', ומידות מתוקנות, שתומכות



זו את זו כדי שתפעלנה באופן תקין ותשפענה זו על זו לקידומו של האדם המשתלם בעבודת ה'. אלו הן יחידות משולבות במערכת אחת, שפגם באחת מהן פוגם את כולה.

### זמנים מיוחדים

אף על פי שעבודת תיקון המידות והתשובה היא עבודה מתמדת, יומיומית, בכל זאת יש זמנים מיוחדים המסוגלים לעיסוק בעבודה זו ויש בהם שילוב של אתערותא דלתתא - התעוררות מצד האדם, וסייעתא דשמיא. בזמנים אלו נדרש ר' יעקב יותר מאשר בזמנים אחרים לנושא זה של תיקון המידות. שתי תקופות עיקריות בשנה הן כמובן תקופות המועדים: אלול ומועדי תשרי, בחציה האחר של השנה, ומניסן דרך ספירת העומר עד העצרת, בחציה האחר.<sup>89</sup> יש להוסיף עליהם תקופה שלישית, ימי השובבי"ם,<sup>90</sup> שבעיצומו של החורף. מעבר לתקופות אלו יש להחשיב גם ימי זיכרון - יארצייט - שבהם ניתן להידבק במידותיו המיוחדות של הצדיק בעל ההילולה.<sup>91</sup> נראה, שייחוד זמנים במהלך השנה לתיקון המידות באופן כללי, וזמנים מסוימים מתוכם למידות מסוימות, מלמד על גישה שדורשת סדר ושיטתיות בעבודה זו. לדברים שונים יש זמנים שמתאימים להם. אדם צריך לתכנן את סדר פעולותיו ולא לדלג מעבר ליכולתו או לפעול בעת שאינה מתאימה לכך. שיקול הדעת שנדרש בסעיף הקודם כדי לבחור את מידת הפרישות הראויה לאדם, צריך להיות מופעל כאן כדי לאתר את הזמן הנכון להתמודד עם קשיים שונים בעבודת התיקון.<sup>92</sup>

89. עיין בדרשותיו בתקופות אלה.

90. ראשי תיבות של פרשיות השבוע בשבתות אלו: שמות, וארא, בא, בשלח, יתרו, משפטים. ועיין בתורות לשבתות אלה, החל משמות תרח"צ, בהם חזר הרבה על עניין התשובה, בעיקר בתחום תיקון המידות.

91. חלק מימי זיכרון אלו נמנו בשער הראשון, ובאחדים מהם הסביר את מעלתו של יום פטירת הצדיק. עיין לדוגמה ג' בחשוון תשי"ד, עמ' כ-כא, שם דן בכך ש"עיצומו של יום מכפר".

92. על הגבלת ההשגות שמעבר ליכולת האדם, עיין בדרשה לפרשת יתרו תש"ו, עמ' קצח-ר, מה שכתב בעניין "והגבלת את העם". ר' יעקב פירש שהגבלה לא הייתה רק מקרבה להר מבחינת המיקום הפיזי, אלא גם למניעת קרבה השגתית - אל ינסו להגיע להשגות שהם מעבר ליכולתם.



בבואנו לסכם את שער החסידות, שבו ניסינו להציב קווי מתאר לשיטתו של ר' יעקב, אנו מוצאים עצמנו מתמקדים בנקודת המוצא, היא הדעת. השאיפה העליונה היא דעת אלוהים ומתוכה דבקות בו. לשם טהרת הדעת נצרך תיקון המידות, והתוצאה של ריבוי דעת אלוהים היא תיקון האדם ועולם העשייה. הנוכחות האלוהית מצויה בכול, ועל כן אפשר להידבק בו יתברך בכל מקום ובכל זמן, "בכל דרכיך דעהו". האדם צריך להכשיר את עצמו לשם התכלית הזאת בתיקון עצמו במחשבה, דיבור ומעשה. בכל עשר הספירות שהוא מורכב מהן, בהיותו בחינת עולם קטן - הספירות העליונות, ספירות הדעת: חכמה בינה ודעת, ושבע הספירות התחתונות, מחסד ועד מלכות, שהן ספירות המידות. מעבר להתקנת עצמו מוטלת על החסיד גם עבודת החסד עם הקב"ה ועם בריותיו, שעניינה הוא קירוב האחרים לעבודת השם. זוהי גמילות החסד מן המעלה הגבוהה ביותר, חסד שבדעת.

הדעת נחוצה גם כדי לברר לאדם את מקומו ותפקידו בעולם. ריבוי הגוונים והאינסופיות האלוהית, פותחים בפני האדם מגוון אינסופי של אפשרויות לעבוד את השם, והוא צריך למצוא את הנתיב המיוחד לו, לאישיותו ולתכונותיו. הוא נזקק לדעת כדי להגדיר את עצמו, ומתוך כך להבין את הצרכים המיוחדים לו בעבודת ה'. מי בתפילה ומי בלימוד, מי בתורה ומי במלאכה, מי בפרישות מן העולם הזה, ומי בעשייה מעורבת בכל פרטי המציאות של העולם הזה. הכל צריך להיבחן בתבונה ובשום שכל, כדי שישרת את המגמה העליונה של האדם בעולמו: הדבקות בהשי"ת.



## שער שלישי

# מנהיג לדורו

ר' יעקב זכה לחיות ולהנהיג את עדתו בדור מיוחד במינו. הוא שימש כיד ימינו של חמיו האדמו"ר בשנים של בין המלחמות, כאשר העולם כולו הזדעזע ועבר תהפוכות נוראות. בתקופה זו התפתח היישוב בארץ ישראל ועננה כבדה התפשטה על פני יהודי אירופה. תחילת דרכו בעיירה השוכנת במזרח האימפריה האוסטרו-הונגרית, בגליציה - אוקראינה, והמשכה בבירת האימפריה שהתפוררה, בווינה האוסטרית. הוא פוגש מהפכנים וחולמים, חלוצים ומתבוללים, אדמו"רים ורבנים, משכילים ופשוטי עם. בשנת תרצ"ז, בעלותו עם חמיו לארץ, הוא נקלע לעיצומן של מאורעות תרצ"ו-תרצ"ט, ימים של 'המרד הערבי', משבר כלכלי קשה ואימת טרור. זמן קצר לאחר מכן פרצה מלחמת העולם השנייה, על כל משמעויותיה; לעולם כולו, לנעשה בארץ ישראל, לחורבנה הנורא של היהדות שממנה הגיע ולקריסתו של העולם התורני והחסידי שבו היה נטוע. הוא ליווה את סיום המלחמה, את המאבק לעלייה והמאבק בבריטים, את המרי העברי, את מלחמת המחתרות והסוון, את מלחמת העצמאות והקמת המדינה, ואת שנותיה הראשונות של מדינת ישראל המתחדשת, עד אחרי מערכת סיני. לכל המאורעות ההיסטוריים הכבירים הללו נמצא הדים בספר. אמנם, לא במאמרים פוליטיים ובהצגת משנה פוליטית סדורה, אלא בהערות פזורות כבדרך אגב, תוך כדי דרשות לפרשת השבוע ודברי התורה. יחסו לבעיות הדור והשעה נובע תמיד מתוך מקורות התורה, מדברי חז"ל וממאמרי חסידות. במובן הזה, מדובר על קנקן ישן וספוג, מלא יין ישן שדעת זקנים נוחה הימנו, שמשמש אותו יפה כדי להשקות ממנו שכר לאובד ויין למרי נפש בדור שאין חדש ממנו.<sup>1</sup> חידושו של ר' יעקב הוא בכך שהוא משכיל להשתמש בכלים הישנים כך שהם הולמים להפליא את צורכי השעה. דבר זה בא לידי ביטוי בשפה ובסגנון. כמעט שלא נמצא בלשונו מונחים מן העברית



המודרנית או מלשונות זרות.<sup>2</sup> גם מבחינת אופן הצגת הרעיונות, בדרך כלל מדובר על פרשנות לפסוק או למדרש, פעמים רבות כזו המבוססת על דרשנות פלפולית מן הסוג המצוי בספרי דרוש או על סגנונם של ספרי יראים ומוסר. על החיבור כולו נסוכה רוח של ספר דרושים חסידי קלסי, ודבר זה לא נראה כ"אמצעי ספרותי", כמצוי אצל סופרים עבריים חדשים שהשתמשו לעתים בלשון ספרי היראים, אלא ברור לכל קורא שזהו ההקשר התרבותי והרוחני שמתוכו נאמרו ונכתבו הדברים. דווקא משום כך, מרשימה מידת ההתאמה של הדברים לצורכי הדור והשעה החדשים. לחילונות ולמדינה, לשואה ולציונות, לצבא ולכלכלה בארץ ישראל המתחדשת. שוב מתברר שהרעיון שיש בתורה מענה לכל צורך ולכל דור, איננו קלישאה רבנית-דרשנית, אלא אמת פשוטה.

בשער הזה נעקוב אחרי התייחסותו של ר' יעקב לשאלות השעה והדור. גם בו, כבקודמיו, נשתדל להביא את הדברים קרוב ככל האפשר ללשונו ולהקשר המקורי-הדרשני שבו נאמרו.

#### א. דרשת פתיחה

ר' יעקב ראה את זמנו כזמן של תחיית האומה לקראת הגאולה. בדרשות לפרשת ויצא, הוא מפרש את מעשה האבנים אשר יעקב שם מראשותיו בהרחבה, ובתוך כך הוא מבאר את תורת התחייה הלאומית שלו. נפתח את החטיבה הזאת בספרנו בדרשה זו, שיש בה מעין מבוא לנושאים השונים שיידונו בהמשך בפירוט.

#### התחייה הלאומית

יש תחיה פרטית ותחיה כללית. תחיה פרטית היא זו שראה יחזקאל: 'ותקרבו עצמות עצם אל עצמו' (יחזקאל ל"ז, ז). תחיה כללית היא התלכדות חלקי האומה המפוזרים בארצות הגולה לגוף כללי חי.

2. אם כי אין מדובר באיזו הקפדה קיצונית, ובהחלט אפשר למצוא אצל ר' יעקב מילים לועזיות או עבריות מחודשות, אך הן אינן מהוות מרכיב משמעותי בשפתו. לפי עדותו של רבי ישראל פרידמן בן שלום, שהתחנך בחצר בבוהוש במתכונת דומה לזו של ר' יעקב, והכיר אישית את המלמדים ואת תכנית הלימודים של דודו הגדול, חינוכו של בן האדמו"ר כלל לימודים כלליים ולשונות זרות (גרמנית וצרפתית) בהדרכת מורים פרטיים.



אולם לפי דעת ר' יהודה ור' נחמיה (סנהדרין צ"ב) התחיה הפרטית שהראה יחזקאל גם היא רמז לתחיה הכללית (כך כתב רש"י: משל היה, שהיה מרמז להם על הגלות כאדם מת שחוזר וחי, כך ישראל ישובו מן הגלות) (ויצא תש"ו, עמ' סט).

נבואת יחזקאל מתייחסת לכאורה לתחייה חומרית של גופי המתים, אנשים פרטיים שישובו לתחייה. אולם לפי דברי התנאים היא סמל ומשל לתחייה כללית של האומה, ומשמעותה של זו: שיבת העם המפוזר בגלות - העצמות היבשות בלשונו של יחזקאל - לארצו, והתלכדות מחודשת למצב של אומה חיה בארצה.

### ההתאחדות בארץ ישראל

ושם לקמיה (פרק לז) כתוב 'ויהי דבר ד' אלי לאמור בן אדם קח לך עץ אחד וכתוב עליו ליהודה ולבני ישראל חבריו, ולקח עץ אחד וכתוב עליו ליוסף, עץ אפרים, וכל בית ישראל חבריו וקרב אותם אחד אל אחד לך לעץ אחד והיו לאחדים בידך', וכתב רד"ק בשם אביו שהעצים הללו נתחברו ונהיו לאחד ביד יחזקאל בדרך נס. וזהו מה ש'כנס' שנעשו באבנים שנעשו אחד תחת מראשותיו, ההבדל הוא רק בזה שהרמז שבנס האבנים נתבאר ע"י רבי אליעזר בפרקיו,<sup>3</sup> והרמז שבנס העצים נתבאר ע"י הקב"ה בכבודו ובעצמו: 'וכאשר יאמרו לך בני עמך לאמור הלא תגיד לנו מה אלה לך, ודברת אליהם כה אמר ד' אלקים הנה אני לוקח את בני ישראל מבין הגוים אשר הלכו שם וקבצתי אותם מסביב והבאתי אותם אל אדמתם ועשיתי אותם לגוי אחד בארץ וכו'.'. על התחיה הכללית הזאת מרמזת גם התקבצותם של י"ב האבנים והתלכדותן תחת מראשותיו של יעקב. ולזה התכון גם רבינו בחיי בדבריו (פר' ויצא) 'ואולם לוז שם העיר לראשונה', מה היה הצורך להודיענו שנקראה לוז? בא לרמז בשם הזה ענין התחיה מלשון לוז שבשדרה באדם שממנו התחיה באה וזוהי הבטחה על הגאולה (שם, עמ' סט-ע).

3. הכוונה למדרש 'פרקי רבי אליעזר' שצוטט בדרשה ומפרש את נס האבנים כביטוי לאחדות ישראל.



האחדות היא מסימני הגאולה. קיים יסוד חומרי של התאחדות - על ידי קיבוץ הגלויות מתכנסים הכל בארץ ישראל, ועל גבי היסוד החומרי נבנית הקומה הרוחנית של ההתאגדות מסביב לרוחניות משותפת.

### התעוררות העם

ובשנת תש"ח אמר בהמשך דברי קדשו שהרמז של התקבצות האבנים מעצמם בא להורות איך להתנהג בעתיד - רמז הוא שבענין קבוץ גלויות והעליה לארץ ישראל צריכה להיות התעוררות מעצמנו ולהשתמש בכל הזדמנות הנתונה לנו בכוון זה, לא לאמור: עדיין לא בא משיח אחכה עד שיבוא והוא יקחני. וזכות ההתעוררות העצמית עלולה לקרב את הגאולה. ע"י תנחומא ויצא (ב) אמר הקב"ה ליעקב למה אינך עולה וכו', נתירא, אמר לו: אם אתה עולה אין לך ירידה ולא עליה. ע"י ספר תולדות פרשת ויצא בפסוק ויצא כל הפרשה מתפרשת על יעקב עצמו ועל כלל ישראל הנקרא יעקב (שם, עמ' ע).

בפסקה זו נרמז הויכוח כנגד הגישה הגורסת שיש לצפות לגאולה נסית מן השמים ואין מקום ליזמה עצמאית של עם ישראל.

### הנמנעים מעלייה

ובזה יובן מה שמסופר בשיר השירים רבה (ח' ט'): ר' זעירא בא מבבל לארץ ישראל ויצא לשוק לקנות דבר. נתנו עליו בקול: לך לך מזה בבלי שאבותיך גרמו לחורבן, תמה ר' זעירא: האם אבותי נופלים מאבותם? נכנס לבית המדרש ושמע את ר' שילא דורש: 'אם חומה היא', אילו עלו חומה בימי עזרא מן הגולה - לא חרב בית המקדש פעם שניה. (ובזה יובן פירוש רש"י בכתובות קי"א בד"ה 'שלא יעלו בחומה' - שלא יעלו יחד ביד חזקה - הוסיף המלים האחרונות שלא תהיה סתירה לדברי המדרש בשיר השירים רבה. דבר זה מוסכם שר' זעירא ור' זירא אחד הוא ע"י תולדות התנאים ואמוראים). סבת המנעם מלעלות עם עזרא מבוארת בחגי א' ב', ברד"ק זכריה ה' י"א: נתעצלו, ולהרגיע את מצפונם אמרו עוד לא בא הקץ. ושגגה כזאת ראינו גם בעשרות השנים האחרונות מצד רבים



ממנהיגי החרדים, שלא עודדו את העליה בזמן שהיתה הזדמנות טובה לה (שם).

יש לראות משפטים אלו כפסוקי מבוא לביקורת החריפה כנגד הגישה החרדית המתנגדת לציונות.

## האחדות

בהתקבצות האבנים והעשותן לאחד מרומז עוד שקבוץ גליות לבד אינו מספיק לקיום האומה בארץ ישראל, נחוצה אחדות גמורה התלכדות לגוף אחד. הפרוד היה סבת הגלות (יומא ט'), והשלום והאחדות הוא התקון. והאחדות השלימה בישראל תתכן רק על ידי קבלת עול מלכות שמים. וזה מרומז בהבלען של יתר האבנים שהם כנגד חלקי האומה באבן האחת שלקח יעקב שהיא היתה בבחינת אבן שתיה. כדאיתא בזוהר חדש דף מ"ז בד"ה ר' זירא ההוא אבנא יקירא קדישא דמינה אשתיל עלמא ההוא אבנא דשוי יעקב רישא עלה, (רמב"ן כ"ח י"ז בפרשת ויצא אבן שתיה) (שם).

כאן מוסבר, שהאחדות איננה רק ביטוי סמלי או אפילו ערך חברתי, ההתאחדות של עם ישראל היא קבלת עול מלכות שמים משותפת. זו תכליתה של ההתאגדות, אולם זה גם התנאי לקיומה. בלא קבלת עול מלכות שמים לא יהיה בסיס משותף לאחדות העם.

## קבלת המצוות

וכתוב בספר תולדות יעקב יוסף שזה מרומז גם כן במה שאמר יעקב 'ושבתי בשלום אל בית אבי', שלום הוא התקון. ואני הוספתי לדברי התולדות: והתנאי העיקרי 'והיה ד' לי לאלקים'. וזהו שאמר ר' יהושע בן לוי במדרש רבה פרשת ויצא פרשה ע': נטל הקב"ה שיחתן של אבות ועשאה מפתח לגאולתם של בנים (שם, עמ' ע-עא).

אחד היסודות העיקריים בתפיסת התהליכים ההיסטוריים של התקופה הוא הציפייה לתשובה. כל תהפוכות ההיסטוריה בכלל אינם אלא מגמה מכוונת לגילוי מלכותו יתברך בעולם.



## תכנית החלוקה והקמת המדינה

ואפשר שבמאמרו של ר' יצחק (חולין צ"א) הארץ אשר אתה שוכב עליה וכו' מלמד שקיפל הקב"ה לכל ארץ ישראל והניחה תחת יעקב אבינו שתהא נוחה ליכבש לבניו - מרומז ג"כ שאף בחלק קטן מא"י (בבואו עכשיו תחת ממשלת ישראל כמקווה עכשיו בעזהי"ת)<sup>4</sup> כבר הכח לקיום ההבטחה של ופרצת ימה וקדמה וצפונה ונגבה זוהי נחלת יעקב נחלה בלי מצרים (ישעיה נ"ח - שבת קי"ח).  
אולם הוצאת הכח אל הפועל תלויה בתנאי אם תשוב משבת רגלך עשות חפצך ביום קדשי - בקיום קדשי היהדות, וכבר בא מועד כאשר כתב ספורנו והיה זרעך כעפר הארץ - אז ופרצת ימה וקדמה וכו' (שם, עמ' עא).

בפסקה זו ניכר המתח שבין הציפיות הגבוהות לגאולה שלמה, לבין קבלה בשמחה והודיה של המעט הקיים, מתוך תחושה של הכרת הטוב. שמחת יתר בקיים עשויה לגרום לשכחת השאיפות הגדולות והסתפקות לא מוצדקת במעט. ואילו התעלמות מהודיה על הקיים יש בה משום כפיות טובה והיעדר הכרת הטוב.

במבט כולל, דרשה זו מכילה באופן תמציתי את עיקרי גישתו של ר' יעקב למתרחש בארץ ישראל. יש תחייה לאומית, מצווה וחובה לעלות לארץ, ואין שום תירוץ שמצדיק הישארות בגלות. המצב הרוחני והצבאי בארץ אינו פשוט, והדברים קשורים זה בזה, צריך תיקון רוחני ויחד עמו יבוא גם תיקון למצב הכלכלי והביטחוני. המתחים והפערים בין היהודים בארץ, אלו השומרים מצוות ואלו שאינם שומרים מצוות, מחייבים גישור לשם אחדות, מכיוון שהאחדות היא תנאי לגאולה ולתשובה.  
עתה נפנה לעסוק בנפרד בפרטים השונים, תוך אריגתם למסכת כוללת של פרשנות היסטוריוסופית למאורעות התקופה.

4. ר' יעקב רומז כאן לתכנית החלוקה שבה אמור היה רק חלק קטן מארץ ישראל להיות תחת שלטון המדינה היהודית. עיין להלן בפרק אודות יחסו של ר' יעקב לתכנית זו, עמ' 233.



## ב. ארץ ישראל

מטבע הדברים ומן ההקשר ההיסטורי שבו חי, תקופת חורבן של גלויות ובניינה של ארץ ישראל, אחד הנושאים שר' יעקב הרבה לעסוק בהם בתורותיו הוא ענייני ארץ ישראל - הן בהשוואה עם הגולה והן במתרחש בארץ בפני עצמה. הוא שולל בתוקף את הישיבה בגלות, משבח את הישיבה בארץ, מתמודד עם הקשיים שיש בישיבה בה, מסביר אותם ומציע דרכים להתמודד עמהם. מבחינה זו עמדתו היא עמדה ציונית גמורה. מובן, שבהיותו גם נטוע עמוק בעולם התורה והחסידות, הצירוף של הציונות והתורה מגדיר אותו כבעל השקפת עולם דתית-ציונית.<sup>5</sup> העמדה הציונית-דתית מתייחדת מן הציונות הכללית בשני עניינים עיקריים: האחד, בראיית ערכי הציונות כערכים של תורה והצדקתם בנימוקים של תורה ומצוות. השני, בצורך להתמודד עם הקושי שמציבה העובדה שהתנועה הציונית, ובעקבותיה המדינה שהוקמה בארץ בישראל, מונהגת על ידי חופשיים, בעלי עברה, שלעתים גם רואים בדחיקת הדת והמצוות ערך אידאולוגי ולא רק מונעים מכוח תאוות פשוטות. אנו נחלק את תורת ארץ ישראל שבאהלי יעקב לנושאי משנה שבהם יידונו המרכיבים השונים של משנתו הארץ ישראלית של האדמו"ר.

### שלילת הגלות

ר' יעקב שולל את הישיבה בגלות ורואה בה מקור לסבל ולייסורים. כל ארצות הגולה נחשבות לארץ אויב:

'כה אמר ד' מנעי קולך מבכי וכו' ושבו בנים מארץ אויב ויש תקוה לאחריתך וכו' ושבו בנים לגבולם'. אם כתוב 'ושבו לגבולם' - 'מארץ אויב' למה לי? להגיד כי כל ארץ חוץ מארץ ישראל הוא אויב. אשכנזי [דהיינו גרמניה] יוכיח. הלכה, בידוע שעשו שונא ליעקב (לך לך תרח"צ, עמ' כה).

5. אנו עוסקים כאן רק בהיבטים הרעיוניים של משנתו. אולם, גם בפועל היה ר' יעקב חבר בתנועה הציונית הדתית, תנועת המזרחי.



ההדגשה היא על הארצות ולא על העמים היושבים בהן. עצם ההימצאות של עם ישראל בארץ נכרית היא בחינת "ארץ אויב". גרמניה מהווה הוכחה לכך שכל חוץ לארץ הוא ארץ אויב, מפני שדווקא בה נתלו מרבית התקוות להשתלבות היהודים, בימי תנועת ההשכלה והאמנציפציה. האכזבה מגרמניה ה'נאורה' וה'תרבותית' שהפכה להיות ראש החץ של שנאת ישראל והאנטישמיות - עוד תתבאר להלן בהרחבה בפרקי מלחמת העולם והשואה.

מכוח תפיסתו זו הוא מבקר חריפות את היהודים המבכרים ישיבה בגלות על פני עלייה לארץ ישראל.

איתא במדרש רבה פרשת נח: 'ולא מצאה היונה מנוח' - אילו מצאה מנוח לכף רגלה לא היתה חוזרת. ודכוותה [וכמוה, בדומה לה:] 'היא יושבה בגוים לא מצאה מנוח', אילו מצאה מנוח לא היתה חוזרת (נח [ללא תאריך, אחרי שנת תש"א], עמ' י).

זהו רמז לכך שכל עוד לא תוקפות רעות וצרות את היהודים בגולה, אין הם עוזבים אותה. הבעיה הזאת העסיקה את ר' יעקב בדרשות רבות, כגון בדרשות לפרשת 'ברית בין הבתרים', שם הוא מסביר את שאלת אברהם "במה אדע כי אירשנה", בכך שהוא חשש שמא אהבת הגלות תשכיח מבניו את הרצון לשוב לארץ. תשובתו - הבטחתו של הקב"ה לאברהם היא: "ועבדום וענו אותם". כלומר, הסבל שייגרם להם בגלות יאלץ אותם לרצות לשוב לארץ. פרשת ברית בין הבתרים מהווה דגם לכל הגלויות כולן, וכמובן גם לבני הדור האחרון, שלא שמעו ולא רצו לעזוב את הגולה, עד שעלה עליהם הכורת.

הפסקה הבאה, שנאמרה בחורף של שנת תש"ח מרמזת לביקורת החריפה של ר' יעקב על המתמהמהים לעלות לארץ:

רש"י: (פ' בא י כב) למה הביא עליהם הקב"ה חושך? לפי שהיו בישראל באותו הדור רשעים ולא היו רוצים לצאת ומתו בשלשת ימי האפלה - כדי שלא יראו המצריים במפלתם - ולא הגיד רש"י הטעם, מדוע לא רצו לצאת, והוא נמצא במדרש רבה פרשת בא פי"ד: למה הביא עליהם הקב"ה חושך? לפי שהיו פושעים בישראל שהיו להם פטרונים (שררות, [לפי פירוש] מתנות כהונה) מן המצריים ועושר וכבוד, ולא היו רוצים לצאת. המדרש קורא אותם פושעים, בגלל



אשר ערכם של העושר והכבוד והשררה בגלות טוב היה בעיניהם יותר מלצאת ממצרים אל המדבר אף על פי שהיא דרך הגאולה (בא תש"ח, עמ' קעה-קעו).

השימוש בתואר "פושעים" עבור אלו שאינם רוצים לעזוב את הגלות ולעלות לארץ, כי טובה בעיניהם הישיבה בחוצה לארץ, לא נאמר במכוון כנגד בני הדור. נעשה כאן שימוש בלשון המדרש ביחס לגלות מצרים. אולם ברור שבכך נרמזת, בימים שבין הכרזת כ"ט בנובמבר לבין הקמת המדינה, ציפייה לעליית יהודים המונית שאינה מתגשמת, וביקורת בלתי מתפשרת עם המתנגדים לעלייה לארץ משיקולים שונים.

הביקורת על היושבים בגלות אינה מבטלת את העובדה שהגלות הייתה גזרה משמים והיה בה צורך לזמנה. הגלות הייתה צורך הכרחי, והליכתו של עם ישראל לגלות נגזרה כבר בברית בין הבתרים, כשעוד לא היה בעולם אף יהודי אחד שהתאוה לישב בארץ העמים:

ושל"ה הקדוש הקשה למה רמז לו הקב"ה בברית בין הבתרים הד' גליות<sup>6</sup> - דיה לצרה בשעתה, ותירץ, הראה לו בזה שהזדככות והתקון אי אפשר בדרך אחר (לך לך תרצ"ט, עמ' כה).<sup>7</sup>

טעם הגלות נרמז על ידי האר"י: בירור הניצוצות. ובלשונו של בעל אהלי יעקב: "ללקוט שושני נשמות שנתפזרו תוך הקוצים". והוא מפרש במובן זה את מאמר ר"א במסכת פסחים (פ"ז ב'), "לא הגלה הקב"ה את ישראל לבין האומות אלא כדי שיתוספו עליהם גרים".<sup>8</sup>

במקום אחר רומזים דברי ר' יעקב לכך שעם ישראל בגלות השפיע טוב גם על אומות העולם שבקרבן ישב, ואף זו הייתה סיבה לגלות, אך אי-אפשר לראות גם בכך הצדקה להמשך ישיבה בה מרצון.<sup>9</sup>

גם כאשר נאלצים לישב בגלות, יש כללי התנהגות הראויים לעם ישראל בהיותו בגלות, והניסיון להתערות בתוך העמים ולהשתקע בארצות הגולה אינו ראוי. יש ללמוד את כללי ההתנהגות הראויים

6. הדברים נסמכים על המדרש האומר שבברית בין הבתרים, בהבטחת הגלות "כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם", נרמזו כל הגלויות העתידות.

7. ועיין עוד שמות תרצ"ט, עמ' קמז-קמח.

8. שמות תרצ"ט, עמ' קמח; וישב ת"ש, עמ' ק.

9. פרשת ניצבים (שבת תשובה) תרצ"ט, עמ' תק.



ליהודים בגולה מהתנהגותו של יעקב אצל לבן, ומשיחתו עם עשו בפרשת וישלח. שתי הוראות יסודיות צריך ללמוד מדבריו של יעקב לעשו אודות קורותיו אצל לבן:

להשתדל בהחלשת שנאת עשו על ידי התנהגות המראה כי לא נעשיתי שר וחשוב כי אם גר אנכי, ולשמור בדיוק את תרי"ג המצוות (וישלח תש"א, עמ' עח).

ר' יעקב מצר על כך ששתי ההוראות הללו לא נשמרו על ידי היהודים בגולה, ונגרם מכך נזק רב:

שתי ההוראות... נזנחו לצערנו תכופות במשך הגלות, הרבה מעשירי העם העירו קנאת הגויים בשחצנותם ובחיי לוקסיים<sup>10</sup> ונתנו על ידי זה חומר למסיתים את ההמון הנוצרי ביהודים. וזה שאמר בר פפא (שבת קל"ט) אי בטלי יהירי בטלי אמגושי (רש"י: יהירי - ישראל המתיהרים במלבושי יהירות, אמגושי - המסיתים המשניאים אותנו). העתונאים היהודים לא התנהגו בעתוניהם כגרים, כי אם כמנהגי<sup>11</sup> המדינה, התערבו בעניני האומה אשר בתוכם ישבו באופן מעורר משטמה. גם התרי"ג המצוות לא נשארו תמיד חרותים בזכרון, ובכך הוגברו כוחות עשו במלחמתו נגד יעקב (שם).

בעצם, יש להבין את חיי הגולה כמלחמה מתמשכת אחת בין בני ישראל לבני עשו. אופני המלחמה משתנים, אבל המהות אינה. עשו רוצה לשלוט ולהכניע את יעקב, לכבוש את העולם מבחינה תרבותית, ויעקב מתגונן כדי לשמר את אמונתו ודרכו:

כי כל חיי הגלות הם מלחמה בין עשו ויעקב וזוהי תמשך עד ביאת הגואל, כדאיתא בזוהר הקדוש פ' וישלח: ויאבק איש (זה שרו של עשו) עד עלות השחר (עד הגאולה). וטכסיסי עשו במלחמה זו שונים, פעם בחרב, (טיטוס, נוסעי הצלב, אינקבזיציה, וכדומה, ועכשו: גרמניה איטליה רומניה<sup>12</sup>) ופעם בנשיקה כלומר על ידי התקרבות ויצור תנאים ומסבות המובילים להתבוללות וטמיעה

10. לוקסוס = מותרות.

11. אולי צ"ל: כמנהיגי.

12. אלו מדינות הציר - הצד הגרמני בראשית מלחמת העולם השנייה.



(שובי שובי השולמית וכו' עי' פירש"י שם).<sup>13</sup> שני הטכסיסים גם יחד מכוונים לכליון ח"ו, אבל לא כל התקופות ולא בכל הארצות הסתכלו היהודים בפרשת וישלח כדי ללכת אחרי עצת הזקן החכם (שם).

הגלות מעוררת שני חששות גדולים שאותם העלה אברהם אבינו כאשר שאל "במה אדע כי אירשנה". השאלה לא יכולה להתפרש כחולשת אמונה של אברהם בקב"ה ובמילוי הבטחותיו, אלא כהצגת הבעיה שיש בגלות מצד מקבלי ההבטחה, בניו.

אברהם שאל במה אדע וכו' כי היו לו שתי חששות ביחס לישראל: (א) שמא ארצות הגוים תמצאנה חן בעיניהם אם יוטב להם שם ויותרו על ארץ ישראל.

(ב) שמא תגדלנה צרות הגלות כל כך שתרופפנה עמודי אמונתם ותעברנה אותם על דעת קונם ועל ידי [זה] יאבד ח"ו הזכות על ארץ ישראל. ולכן אמר לו הקב"ה 'ידוע תדע' וכו' 'וענו אותם', ועל ידי ההודעה זו נתבטלו שתי החששות: (א) על נגד החשש פן יטב להם לישראל ויבעטו בארץ ישראל - הודיע אותו השי"ת 'עבדום וענו אותם', ועל ידי הודעת העתיד מראש נתבטל גם החשש השני שהצרות המרובות והסתרת הפנים מישראל והצלחת הרשעים תהרסנה את האמונה ח"ו<sup>14</sup> (לך לך תרצ"ט, עמ' כה-כו).

מתוך ההבנה הכללית את משמעות הגלות, ואת התפקידים הקבועים שממלאים בה הגויים ועם ישראל, יש לפרש גם את קורות היהודים באירופה בדורות האחרונים, עד ימינו:

וראה זה פלא, פרטיהם רמזים ברורים על קורות ישראל במשך זמן גלותם. יעקב בורח מארץ מגוריו לארץ נכריה. בתחלה מקבלים אותו שם בסבר פנים יפות, כשרונותיו, חריצותו ועבודתו הקשה גורמים להפרחת המסחר ולהטבת המצב הכלכלי של המדינה. מכירים

13. עיין גם ביי"ט בכסלו תשי"ג, שם הוסיף עוד לבוש של העמלקיות: "מתלבש בצורת מלומד, בשיטות מדעיות כגון מרקסיזם וכדומה, כדי להרוס את יסודות האמונה" (עמ' פט).

14. ועיין המשך הדרשה להלן, בענין קטני האמונה ותועי הדרך, שהידיעה מראש מקלה את ההתמודדות עם הייסורים.



בטובתו (עי' רש"י בראשית ב' ה'): 'נחשתי ויברכני ד' בגללך', ואומרים לו: 'נקבה שורך' - נותנים לו זכויות. אך ברבות הימים כשיעלה בידו ליצור לעצמו איזה מעמד קבוע ולעשות מעט רכוש, הקנאה והשנאה נושאות ראשיהן הולכות ומתגברות. מתחכמים לו, מתנכלים לו ומגבילים את זכויותיו בעקיפין או במישרין, מחליפים את משכורתו עשרת מונים, ולבסוף: 'והנה פני האדוני הארץ איננו כתמול שלשום', וההמון קובל וצורח בהתמרמרות 'לקח יעקב את כל אשר לאבינו'. ואז נאלץ יעקב לברוח לארץ ישראל. אם עושים את זאת בעוד מועד מצילים את הנפש ואת הרכוש - ואלה אשר לא רצו להבין הרמזים הברורים הוכרחו לברוח בעירום ובחוסר כל, או להשאר בעמק הבכא של המציק<sup>15</sup> (ויצא ת"ש, עמ' סו).

היכולת לראות בכל תופעה היסטורית את יד ה' המכוונת את העולם, מאפשרת להציע פן של תועלת אפילו בחוקי הגזע הנאציים. אלו מתפרשים כתקנה נגד ההתבוללות:

ההשפלה והביזוי כלפי ישראל אשר אנו רואים עכשיו בגרמניה הן הן אשר עצרו את ההתבוללות והטמיעה הגמורה, דברתי עם אנשים פשוטים ואפילו הם אמרו לי שהם רואים בזה אצבע אלהים... - זה אנו רואים בגרמניה עכשיו - הם אוסרים את החתונות<sup>16</sup> (שמות תרצ"ט, עמ' קמח).

אפשר להסביר את הגזרות בגרמניה כעונש. ר' יעקב נוטה יותר להציג את הדברים כמערכת של סיבות ותוצאות ראליות. שנאת העמים לישראל נובעת מהעימות התרבותי-רוחני ביניהם. עם ישראל, גם כשהוא מנסה להתבולל בגויים, איננו יכול שלא להמשיך להציב בפני העמים שסביבו דרישות תרבותיות ומוסריות שמעוררות מתח ואיבה, ומתוך כך הוא מעורר עליו את זעמם של הגויים. גם אם צומחת תועלת מסוימת מן

15. המעבר הפשוט של ר' יעקב מ"מעשי אבות" ל"סימן לבנים" הוסבר על ידו כמה פעמים. בעיניו, כל סיפורי האבות הם סיפורי מפתח, אבות טיפוס, למה שעתיד להתרחש בכל הדורות של עם ישראל.

16. בהמשך הדברים מביא ר' יעקב ציטוט מהזוהר לפרשת שמות, שבו מפורש היחס שבין הייסורים שבגלות לבין מניעת התבוללות.



ההשפעה החיובית של היהודים על סביבתם, המחיר כבד מאוד, ועל כן, חייבים היהודים על פי טבעם לשוב לארץ אבותיהם.

### ההתנגדות לציונות

התנועה הציונית עוררה גם התנגדות גדולה. ההתנגדות באה מחוגים שונים, מהקצה המתבולל שהאמין באפשרות להשתלב באופן מלא בארצות הגולה, ועד הקצה החרדי שהתנגד לחילוניותה של הציונות ולפעולה אנושית לקירוב הגאולה ובניין הארץ. ר' יעקב הקדיש פרקים נכבדים מדרשותיו לביקורת על מתנגדי הציונות, שנמנעו ומנעו אחרים מלעלות לארץ. ככל שהתבררו ממדי החורבן באירופה, גדל צערו ושברונו על כך שלא שמעו לעצתו ולא עלו לארץ, ומדבריו עולה נימה של האשמה חריפה כלפי מתנגדי העלייה. אחת הפעמים היחידות שהוא מזכיר אחד מן המתנגדים לדרכו בשמו, היא בדברו על יהדות וינה, אשר בתוכה ישב שנים רבות, וממנה נפרד בעלותו ארצה. הוא מיצר על כך שלא הצליח להשפיע על המנהיגים שם לבוא בעקבותיו, עד אשר נפלה אוסטריה ביד הצוררים:

איך נפלאים דרכי ההשגחה - איתא במדרש רבה פרשת נח ולא מצאה היונה מנוח, אלו מצאה מנוח לכף רגלה לא היתה חוזרת. ודכוותה היא יושבה בגוים לא מצאה מנוח, אלו מצאה מנוח לא היתה חוזרת. ואנחנו עדים למשל ד"ר טיכה ממנהיגי האוניין הוינאית בבחירות האחרונות לקהלה הוינאית, הוציאו כרוז ובו היה כתוב וינה היא ירושלים שלנו. הוא נמצא עתה בתל אביב בין פליטי וינה והוא שמח בזה שזכה ובא לא"י והוא מודה שהשקפתו הקודמת היתה השקפה מוטעת על התנגדותו לישוב א"י

(נח [ללא תאריך, אחרי שנת תש"א], עמ' י).

נראה שר' יעקב לא הזכיר את ד"ר טיכה כדי לגנותו חלילה, אלא דווקא לשם שבחו. העובדה שהאיש הודה בטעותו, שימשה כראיה נוספת לצדקת העמדה הציונית, ומשום כך הביא את הדברים בשמו במפורש. אמנם, המהפך שחל בדעותיו של מי שהיה ממנהיגי האיגוד היהודי בווינה, וסבר ש"וינה היא ירושלים שלנו", לא נעשה מסיבות אידאולוגיות,



אלא מכורח המציאות. ובכל זאת, הודה בטעותו, ודבר זה נזקף לזכותו, שכן יש אחרים שלא היו מוכנים להכיר בטעות גם אחרי בוא האסון. בשנת תרצ"ח, כאשר פלשו הגרמנים לאוסטריה והחלו להצר ולהציק ליהודיה,<sup>17</sup> נתקיים בהם "לא מצאה מנוח", ולכן חלקם נטשו את הגולה ובאו לארץ. לגבי רבים, הגילוי הזה היה מאוחר מדי.



מיד לאחר ה'אנשלוס' (סיפוח אוסטריה לגרמניה הנאצית בשנת 1938) הוכרחו היהודים בווינה לנקות ולשפשף את מדרכות העיר.

17. תיאור מפורט אודות כניסת הגרמנים לאוסטריה באדר תרצ"ח (מרס 1938) והתעללותם ביהודיה, אפשר לקרוא בעדותו של מוריץ פליישמן במשפט אייכמן: <http://www.snunit.k12.il/shoa/liismn.html>



במקביל, ביקר ר' יעקב בחריפות גם את מנהיגי החרדים, שחששו מלעלות לארץ, ודחה את נימוקיהם הדתיים והחברתיים גם יחד. כך דרש בשבת פרשת אחרי מות-קדושים, בשנת תרצ"ט (עמ' שכא-שכב):

אלו היו מתבוננים בדברים ובאזהרות כמו אלה במוקדם מעט, היו חושכים מעצמם הרבה צער ונזק. הן אמנם מניעות אין מספר היו לכל אחד. לזה מניעות כלכליות, לזה מניעות משפחתיות, לזה מניעות מצד תפקידיו החברתיות, ויש שהיו להם כל אותן המניעות יחד, אולם רבים נמנעו מלעלות לארץ ישראל מצד אהבתם את ארצות הגולה, וגם בעת האחרונה שנתרבו הסימנים שהסכנה קרובה לבא לא נעו עד שבאו מים עד נפש, ולא עוד אלא שהיו אנשים שהתלוננו עלינו בעלותנו לא"י בחשבם שאני גרמתי לעלייתו של כ"ק חותני הרה"צ שליט"א לא"י.<sup>18</sup>

אותם האנשים שרק מפאת התקשורתם ואהבתם לארצות הגולה התנגדו לעליה לא"י, וכדי להרגיע את מצפונם היו מנמקים את התנגדותם בשני טעמים: א) אחד מבעלי התוספות ר' חיים שמו"ר<sup>19</sup> אומר בתוספות כתובות ק"י ד"ה הוא, דעכשו אינה מצוה לדור בא"י כי יש כמה מצוות התלויות בארץ וכמה עונשין שאין אנו יכולין ליזהר בהם ולעמוד עליהם. ב) הרבה פורקי עול שאינם שומרים תורה ומצוות קבעו דירתם בישוב החדש.

ר' יעקב אינו מחשיב את הנימוקים האלה כנימוקים של ממש, והוא טוען שאלו הם תירוצים להרגעת המצפון של המבקשים להישאר בגולה מסיבות אחרות של נוחיות אישית או צרכים אחרים. כעת הוא נפנה להסביר מדוע אין להחשיב את שני הנימוקים הללו:

18. שומעים מכאן ביקורת על עלייתם של האדמו"ר וחתנו לארץ. ויותר מכך, קשה היה לחרדים ויראי ה' לבקר את האדמו"ר הזקן, רבי ישראל, שהיה מגדולי צדיקי הדור וחכמיו בעיני כל החוגים. לפיכך תקפו המבקרים את החוליה החלשה יותר - חתנו ויד ימינו ר' יעקב, שהיה אז עדיין צעיר יחסית - ואותו האשימו בכך שגרר את האדמו"ר לציונות ולעלייה לארץ.

19. שימוש הלשון "אחד מבעלי התוספות ר' חיים שמו"ר בא להורות שאין מדובר באחד הגדולים והמפורסמים שבין בעלי התוספות, כגון רבנו תם, ר"י הזקן או הר"ש משאנץ.



שני הנמוקים גם יחד אינם נכונים כלל וכלל. בנוגע לדברי התוספות הנ"ל כתב מהרי"ט (ח"ב סי' כ"ה) שאין זו דעת בעלי התוספות רק היא הגהת תלמיד טועה שהוכנסה בתוספות ואין לסמוך עליו, וכן כתב של"ה שער האותיות אות ק' ד"ה קדושת המקום (דף נ"ה) לא מסתבר טעמיה ואין להשגיח בדבריו וכו'. ובנוגע לנמוק השני הנה מפורש אמרו ז"ל בכתובות דף קי: לעולם ידור אדם בא"י אפילו בעיר שרובה נכרים ואל ידור בחו"ל אפילו בעיר שרובה ישראל, והלא הנכרים אינם ח"ו טובים מישראל אפילו מן היותר גרועים שבהם. מאמר חז"ל סוף חגיגה: פושעי ישראל אין אש של גיהנם שולט בהם ק"ו ממזבח הזהב וכו' (שם, עמ' שכב).

הדבר המרשים ביותר ביחסו של ר' יעקב להתנגדות הדתית לציונות הוא הביטול הגמור של הגישה הזאת. הוא איננו מאפשר כאן הצגת מחלוקת של ממש, והוא טוען שהנימוקים ההלכתיים והדתיים אינם אלא תירוצים למי שלא רצו לעזוב את הגלות. את הטיעונים עצמם הוא מבטל כעפרא דארעא: שיטת ר' חיים כהן בתוספות היא שיטה חריגה, עד כדי כך שיש גדולים שאמרו עליה שהיא דעת תלמיד טועה, ואילו הדעה שנוכחות החילונים בארץ היא חיסרון - אין לה בכלל עמידה, שהרי אפילו אם הארץ מלאה ברשעי אומות העולם מצווה לשבת בה יותר מאשר בתוך קהילה יהודית כשרה בחוץ לארץ. מובן מאליו שהוא איננו רואה בעמדתו הציונית חידוש או מהפכה ביחס למסורת "ישראל סבא", אלא להפך - את המתנגדים הוא רואה כעוזבי דרך ה', ואת העלייה לארץ הוא רואה כהמשך רצוף של מסורת הדורות, ובראשם אבותיו ורבותיו בחסידות. בזה, כאמור, נבדל ר' יעקב מכמה וכמה מגדולי הציונות הדתית, שנתקלו באופן אישי בביקורת חריפה, גם בעולם התורה שממנו באו ולפעמים גם מקרובי משפחתם. אצלו הקרע הזה לא קיים כלל, וקיימת רציפות תמימה בינו לבין אבותיו, מוריו ורבותיו.<sup>20</sup>

20. כזכור, הבעש"ט ותלמידיו עודדו עלייה לארץ ויזמו עליות בעצמם. אביו של ר' יעקב, ר' יצחק מבוהוש, עודד את חסידיו לעלות לארץ והם היו ממקימי ראש פינה. וכפי שהוא מעיד, חמיו האדמו"ר אף הוא עלה לארץ מרצונו, וראה בהקמת המדינה אתחלתא דגאולה. אם נשווה זאת לייסורים ולכדידות שסבל הרב קוק מקנאי ירושלים ומגדולי מנהיגי החרדים בפולין ורוסיה, או לתחושת הנתק והקרע המתוארת על ידי הרי"ד סלובייצ'יק בדרשת 'יוסף ואחיו' שב'חמש דרשות', ניטיב להבין עד כמה



## עלייה ותחייה

ההתעוררות הלאומית לעלייה לארץ שהחלה עם מבשרי הציונות ונמשכה ביתר עוז על ידי התנועה הציונית לפלגיה השונים, מתפרשת כניצנים של התחייה הלאומית, המתוארת בדרך מטפורית בחזון העצמות היבשות ביחזקאל. העובדה שהתעוררות זו באה גם מחוגים הרחוקים מתורה ומצוות אינה מפחיתה מערכה, אלא אדרבא, היא מעידה על כך שההתעוררות הזאת היא בעלת משמעות כללית-לאומית, ולכן מסמנת תחייה, בניגוד להגירה סתמית של יהודים מארץ לארץ, שנעשית משיקולים אישיים ופרטיים:

מהגרים גם לארצות אחרות, אבל רק במטרה פרטית, במטרה כללית לאומית הולכים רק לארץ ישראל. והראיה אוגנדה - גם החפשים בכו אז לשמע ההצעה הזאת אפילו שלא ידעו אז אם הארץ המוצעת טובה או לא (משפטים תרח"צ, עמ' רב).

העובדה שגם ה'חופשים' בכו למשמע הצעת אוגנדה, מורה על התודעה הערכית המונחת ביסוד התפיסה הציונית שלהם, והיא מהווה סיוע לתפיסה שמדובר כאן באמת בתהליך של תחיית העצמות היבשות של העם.

בדרשה בחורף תש"ח, כשהחשכה הייתה מרובה, דרש ר' יעקב על איילת השחר והחשכה הקודמת להארת היום. בכסלו תשי"ב סיפר אודות חותנו, ר' ישראל מהוסיאטין:

אנשים מירושלים בקשוהו בימיו האחרונים בשבתו בבני ברק לחוות דעתו על יסוד המדינה, ענה: היא אתחלתא דגאולה (כ"ט בכסלו תשי"ב, עמ' קטז).

כדי להזכיר, ש"אתחלתא דגאולה" היא רק אתחלתא, והיא טעונה השלמה, הוא משלים את דברי חמיו במילים הבאות:

הציונות של ר' יעקב היא שלווה והרמונית. אמנם עדיין יש לדון בשאלה מדוע לא עלו האדמו"רים עצמם לארץ עד סמוך לשואה. כמדומני שברו"ן לא הצדיקו זאת בטיעונים אידאולוגיים אלא במניעות חיצוניות ואחריות לקהלם.



אם כן, לאתחלתא דגאולה כבר זכינו בעזרת השי"ת אבל היא רק במובן החומרי ואנו צריכים לגמר טוב שיבוא במהרה בימינו היא הגאולה הרוחנית, היא הגאולה השלמה ביאת המשיח (שם).

### חזון ומציאות

ר' יעקב מרבה לדבר בשבחה של ארץ ישראל. עיקר שבחה של ארץ ישראל בעיניו איננו בחומר, אלא בהישגים הרוחניים המתאפשרים בה:

ארץ ישראל מבחר הארצות כי פה ישנן תנאי ההתפתחות הרוחנית השלמה (לך לך תרצ"ט, עמ' כה<sup>21</sup>).

בכך אין כל כך חידוש. מקורותינו מהתנ"ך דרך המשנה והגמרא ועד אחרוני האחרונים מלאים במאמרים בשבחה של הארץ. חידושם של אדמו"רי הוסיאטין היה בכך שקמו ועשו מעשה, עלו לארץ ועודדו את חסידיהם לעלות ולהתיישב בה, ולהתמיד בשיבתם בה גם בימים קשים.<sup>22</sup>

מכיוון שכך, יש חן מיוחד דווקא במקומות שבהם ר' יעקב מתמודד עם הקשיים, ולא רק חוזר על השבחים. ארץ ישראל מבחינתו איננה חזון אוטופי, אלא מציאות ראלית, שאינה פשוטה כלל. בשנה הראשונה שאחרי עלייתו ארצה, בפעם הראשונה שבה קראו את פרשת לך לך על אדמת הקודש, ועניין העלייה לארץ כבר היה אצלו ממשות קיימת, הוא דורש כך:

באור החיים פסוק א' מביא מה שאמרו בספרי בפסוק 'אשר אני שוכן בתוכה, אשר אני שוכן בתוך בני ישראל, אין שכינה שורה אלא בתוך בני ישראל ובעודן בארץ' ע"כ. והוא אשר אמר ד' לאברהם: 'אל הארץ אשר אראך'. פירוש: ראוי לך ואתה ראוי לה, כי זה בלא זה אינם ראויים להשראת השכינה ולרוב ההצלחות. בילקוט חבקוק איתא: 'עמד וימודד ארץ - מדד הקב"ה בכל הארצות ולא מצא ארץ

21. במקומות רבים מדבר ר' יעקב בשבחה של ארץ ישראל, מנקודות מבט שונות. עיין בדרשות לפרשת לך לך, ובהמשך הדרשה שהוזכרה לעיל, לפרשת אח"ק תרצ"ט, עמ' שכא-שכב.

22. אדמו"רי רוז'ין אחרים עלו מוינה רק אחרי ה'אנשלוס'. לסיפור עלייתו ארצה של הרבי מסדיגורה עיין א' בקנרוט, אביר המלכות א, ירושלים תשס"ד, עמ' רצז-שז.



ראויה שתנתן לישראל כא"י. ולענין השראת השכינה, עיין מועד קטן דף כ"ה ע"א: פתח עליה [פתח עליו בהספד] רבי אבא (על רב הונא) [ואמר]: ראוי היה רבינו שתשרה עליו שכינה אלא שבבל גרמה ליה [גרמה לו]. (פרש"י שאין שכינה שורה בחוץ לארץ).  
(לך לך תרח"צ, עמ' כד).

עד כאן מדבר ר' יעקב כמקובל בשבחי ארץ ישראל. אולם כעת הוא עובר לתאר את המצב הראלי, המצב הנפשי שהוא שרוי בו, והוא אומר בכנות מפתיעה:

כל זה הוא אמת, אבל אנו אין אנו מרגישים לא בגשמיות לא ברוחניות (שם).

ומציע לכך הסברים:

(א) יען ההתרגלות אל האקלים קשה ודורש זמן. (ב) תנאי הפרנסה קשה מאד עכשיו מסבות שונות (שם).

הסיבות מדוע אין מרגישים מעלת הארץ וסגולתה בגשמיות הן קשיי האקלים והפרנסה. אולם הנסיבות הגשמיות הן פחותות ערך ביחס לבעיה הקשה יותר, היעדר תחושת התעלות רוחנית. וכאן נדרש הסבר מעמיק:

וברוחניות בודאי לא, כי אפילו צדיק - כך איתא במאור עיניים ואתחנן ד"ה דרש ר' שמלאי - הבא מחוץ לארץ לארץ ישראל צריך ליפול ממדרגתו הקדומה, שצריך להיות ההעדר קודם להויה. וכמה זמן ההעדר נמשך, אי אפשר לדעת, כי לא כל הזמנים שווים ולא כל האנשים שווים. אצל אברהם אבינו בודאי לא ארך ההעדר הרבה זמן, זה יוצא מתוך חבתו הגדולה לארץ אשר אנו רואים בשאלתו 'במה אדע כי אירשנה'... השאלה הזאת מלאה געגועים לארץ עיין כלי יקר ד"ה במה אדע (שם).

בישרותו ובכנותו, אין ר' יעקב נושא דברים נלהבים על רגשות הקודש שלו בארץ ישראל. אדרבא, הוא משתף את שומעיו בתחושת אכזבה



מסוימת, ומנסה למצוא הסברים וצידוקים לתחושה הזאת.<sup>23</sup> בפרק על ירידת הצדיק הסברנו את החשיבות הגדולה שייחס ר' יעקב לירידה של הצדיק ולהיותו שותף עם הציבור בתחושותיו, כך שיוכל להתחבר עמם ולהעלותם עמו. כאן אנו רואים יישום ממשי של המצב הזה. שומעיו של האדמו"ר, לעתים קרובות אנשים קשי יום במצב מצוקה לא פשוט, באמצע ימי המאורעות והמשבר הכלכלי הכרוך בהם, מקבלים כאן לגיטימציה לרגשות הטבעיים שלהם, ואינם נדרשים להתלהבות מעושה מכוח פסוקים ודרשות. מצד שני, הוא מחמם את לבם ומעורר את התקווה לשינוי מהותי של המצב החומרי והרוחני, שעמו תבוא גם הרגשה כנה של השראת השכינה בלבם.<sup>24</sup>

גם בשנים שאחרי קום המדינה, כשוך ההתלהבות הראשונית הגדולה, חזרו ונסוגו לאווירת יום קטנות, כפי שנפרט בהמשך. אחד הדברים שהטרידו את ר' יעקב היה המחסור בפרות טריים בט"ו בשבט. לא זכו בני הדור ההוא למה שזכה דורנו, שארץ ישראל נותנת פריה, בחינת זבת חלב ודבש ממש, ושוקי הארץ מעוטרים בכל מיני פרות, משבחה של ארץ ישראל וממינים חדשים שלא שיערום אבותינו. בימים

23. בשבת פרשת אחרי, מיד אחרי פסח תרח"צ, עמ' שיט, מציין ר' יעקב שאנשים שנולדו בחוץ לארץ ועלו לארץ ישראל, מתגעגעים ל"יום טוב שני". באותה שנה חל אסרו חג בשבת, ו"נתהוה הרושם כאילו הוא יום שמני של פסח". הדבר מובלט במיוחד ביום טוב אחרון של פסח, שבו נהגו להקל בכמה מהחומרות של פסח (אכילת שרויה וכדומה). ועיין גם בדרשת בראשית ת"ש, עמ' ג, שם השווה בין מנהגי חו"ל בשמחת תורה למנהגי הקפות שניות בארץ ישראל.

24. אמנם ספר זה אינו מכיל מעשיות שמחוץ לאהלי יעקב, ובכל זאת ארשה לעצמי חריגה אחת, משום החן המיוחד שבסיפור הבא, והתאמתו לעניין: שבת אחת, ערב ג' בחשוון, יום ההילולה של הר"י מרוז'ין, פגשתי בבית הכנסת מכר, תלמיד חכם וחסיד פולני, יושב ומעיין בספר רוז'ינאי (נר ישראל). שאלתיו - מה לך ולרוז'ין? אמר לי, אספר לך מעשה: הורי היו זוג צעיר, ועלו לארץ בשנות השלושים מפולין. בשנת תרח"צ, כשהייתה אמי מעוברת לראשונה, נסעה חזרה לפולין כדי ללדת סמוך לאמה. בארץ לא היו להם קרובים, וגם פרנסתם לא הייתה מצויה. אחרי הלידה, כתבו לאב הצעיר שנשאר בארץ שיצטרף אליהם בפולין, ושם גם תימצא לו פרנסה בשפע. אבי נכנס אצל הרבי מהוסיאטין ליטול ממנו ברכת הדרך. שאלו הרבי, מפני מה אתה נוסע? אמר לו, קשיי פרנסה. אמר לו הרבי, פרנסה אפשר למצוא גם כאן, סוחרים בחמאה, סוחרים במלח, משהו יימצא. משהבין האב הצעיר שהרבי אינו מברך אותו לנסיעתו, החליט להישאר בארץ. אשתו והבן נאלצו להגיע גם הם. האב, האם והבן, הם שלושה יחידים שנשארו מכל המשפחה שנהרגה בשואה. והבן הזה - סיים היהודי את סיפורו, הוא אני. עכשיו אתה מבין מה לי ולרוז'ינאים?



ההם, ימי הצנע, דלה הייתה התוצרת החקלאית, ור' יעקב שהיה רגיל לסעודות עתירות פירות משובחים בחוץ לארץ, נצרך להתמודד עם המחסור בדרשות לט"ו בשבט. בשנת תש"ט, אחרי הקמת המדינה, מתאר ר' יעקב את הפער בין הפסוקים ומאמרי חז"ל אודות שבח פירות הארץ לבין המצב הקיים כך:

המנהג - לאכול בחמשה עשר בשבט. וביחוד פירות א"י, אבל הפירות שבהם א"י משתבחת אינם גדלים עכשו בא"י (התאנים והתמרים אשר לפנינו מחו"ל הם), כי בזמן הגליות חדלה להיות ארץ זבת חלב ודבש, כמבואר ברש"י יבמות מ"ז ריע"א ד"ה דליכא טובה, והטעם כתוב בת"כ: והשימותי אני את הארץ - זו מדה טובה לישראל שלא ימצאו האויבים נחת רוח בארץ. רצה השי"ת שהטבע בעצמו יעיד על הקשר שבין ישראל וארצו. וידוע גם כן מאמרו של רבי יהושע בן לוי (כתובות קיב) ארץ ארץ הכניסי פירותיך למי את מוציאן לערביים הללו? ועכשו אחרי אשר עשה עמנו ד' נסים ונפלאות, קמה מדינה עברית ורוב הערביים נסו מן הארץ, כי נפל פחד היהודים עליהם - כבר בא מועד, שתשוב הארץ להיות זבת חלב ודבש (ט"ו בשבט תש"ט, עמ' קפו).



שולחנו של ר' ישראל, חותנו של ר' יעקב, בט"ו בשבט תרצ"ז



וטעמו של הדבר הוא :

אולם הברכה בפירות, בתבואה ובכל ענפי החיים, אינה תלויה במספר הערבים לבד, היא תלויה בעיקר בתנאי אחר, אם בחקתי תלכו ואת מצוותי תשמורו כו' ונתנה הארץ יכולה ועץ השדה יתן פריו, התורה והמצוה, אשר נתן לנו השי"ת הן העמודים, אשר כל בית ישראל נכון עליהם, שמירתן היא תנאי הקיום של האומה והמדינה, וסוף סוף כל בנ"י בלי יוצא מן הכלל, יכירו בדבר הזה ויעשו תשובה שלמה, כמו שכתב הרמב"ם ז"ל בהל' תשובה (פ"ז ה"ה) כבר הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן - שנאמר כו' ושבת עד ד' אלקיך, ואשר הבטיחה התורה בודאי יקויים (שם).

הציפייה לכך שהארץ תיתן פירותיה כיאות, מותנית בשני דברים: בשלטון עם ישראל ובהנהגת התורה והמצוות במדינה. אכן, הקמת המדינה ובריחת הערבים מן הארץ הם נסים ונפלאות שעשה ה' עמנו, והם תנאי הכרחי להפרחת שממות הארץ, אולם כדי לזכות בברכת הפרות יש צורך גם בתיקון הרוחני.

גם בשנת תש"י עדיין לא היו פירות, ואדרבא, נראה שהמצב היה עוד פחות טוב, את החיסרון בפירות השלימו בדברי תורה:

השתא יש לנו פירות מעטים מאשר בכל שנה, נשלימה את החסרון בדברי תורה על פירות ואילנות. ודברי תורה הלא הם הפירות היותר מתוקים, במדרש רבה פרשת בא (פי"ז) איתא: אמרו ישראל אנו יודיען כחה של תורה, לפיכך אין אנו זזין מן הקב"ה ותורתו, שנאמר: בצלו חמדתי וישבתי ופריו מתוק לחכי<sup>25</sup>

(ט"ו בשבט תש"י, עמ' קפו-קפז).

לא רק פירות חסרו בארץ בתקופת הצנע, גם שאר מזונות היו בקיצוב. בסעודת פורים הראשונה אחרי הקמת המדינה, נתן ר' יעקב ביטוי לדבר במאמר אירוני. הוא דיבר בסעודה זו פעמיים, פעם אחת בתחילתה, ופעם שנייה באמצעה. בתחילת הסעודה הוא פותח בסגנון מרומם:

25. להמשך הדרשה, בעניין המשלת עם ישראל לפירות, עיין עמ' 137 ואילך. ר' יעקב חזר ודרש באופן דומה על מיעוט הפרות גם בשנת תשי"א.



בפורים של שנה העברה הי' שייך עדיין לאמור בא"י 'אכתי עבדי דאחשורוש אנן' - אבל בפורים הנוכחי כבר יש לנו ב"ה מדינת ישראל וצריכים אנו לתת הודאה לשעבר ולזעוק לעתיד לבא - כלומר צריך להתפלל שנזכה בקרוב לראות את המלוכה השלמה (פורים תש"ט, עמ' רלז).

אולם בדבריו שבאמצע הסעודה התייחס באירוניה למצב הכלכלי:

ברמ"א סי' תרצ"ה כתוב: טוב לעסוק מעט בתורה בפורים, דדרשינן 'ליהודים היתה אורה', אורה זו תורה (מגילה ט"ז), רמ"א כותב אמנם 'קודם שיתחיל הסעודה', מפני הטעם כנראה, שאין מסיחין בסעודה (תענית ה). אבל החשש הזה היה לו מקום לפנים, כשסעודת פורים היתה עשירה במאכלים, לאביי הגישו בבית מר בר מר בפורים ששים מיני מאכלים (שתין צעי דשתין מיני קדירה, מגילה ז) וגם אנחנו היינו נוהגים לעשות סעודות גדולות בפורים, ולא היה פנאי במשך הסעודה לדבר דברי תורה.<sup>26</sup> אבל עכשו בעקבתא דמשיחא היוקר יאמיר והמאכלים נתמעטו וההפסקות ביניהם גדלו - עכשו יכולים אנו לדבר דברי תורה גם בתוך הסעודה (שם).

אין מקום לייאוש, אבל גם אין מקום לזיוף. הכנות מחייבת לתאר את המציאות בלא כחל וסרק, והאמונה מחייבת לפתור את הפער שבין החלומות לבין הממשות - להסביר ממה הוא נובע, להראות כיצד ניתן להתמודד, ולהדריך מה מוטל עלינו לעשות כדי לממש את החזון והתקווה.

אפשר להצביע על שתי תקופות מרכזיות בשנות ישיבתו של ר' יעקב בארץ שהיו בבחינת "יום קטנות". האחת, עמה נפגש מיד עם עלייתו ארצה, הייתה תקופת המרד הערבי, מאורעות תרצ"ו-תרצ"ט. זו הייתה תקופת משבר קשה בכל התחומים; בביטחון, בעלייה ובכלכלה. השנים שלאחר מכן, שנות השואה והתקומה, התאפיינו במתחים מסוג אחר. אלו

26. כמובן, הגישה הזאת משתלבת לגישה הכללית בהוסיאטין. האדמו"רים הקודמים, ר' מרדכי שרגא ור' ישראל, כמעט שלא דיברו דברי תורה בסעודות. וגם ר' יעקב פעמים רבות מכריז על רצונו להימנע מלדבר ועל תחושת הכורח לעשות זאת בגלל המוסכמות המקובלות. עיין להלן בפרק על תורה ותפילה.



לא היו שנים קלות, אולם האווירה הייתה אווירה של מאורעות גדולים בחיי האומה והעולם כולו, ממלחמת העולם והשואה לשנות המאבק על הקמת המדינה ומלחמת העצמאות. לעומת זאת, בשנים שלאחר הקמת המדינה השתררה שוב אווירה של רפיון ואכזבה. ר' יעקב מאבחן את התופעה ועומד על סיבותיה, בדברו ביום ההילולה של ר' ישראל מרוז'ין, בג' בחשוון תשי"ב, בתל אביב.

אנו צריכים להושע בגשמיות וברוחניות, כתיב בזוהר במדבר קי"ח, כתוב אחד אומר: עבדו את ד' בשמחה וכתוב אחד אומר: עבדו את ד' ביראה - כאן בזמנא דישראל שראן בארעא קדישא - וכאן בזמנא דשראן ישראל בארעא אחרא. ואור החיים ר"פ תבוא והיה כי תבוא אל הארץ וכו' - אין לשמוח אלא בישיבת הארץ (עמ' יז).

כדרכו, בפתיחת דבריו הוא מדבר על שבחה של הארץ ועל השמחה הכרוכה בישיבתה. אבל שוב, דברי הזוהר והאור החיים לחוד, והמציאות העגמומית בארץ לחוד, ועל כן הקשה:

והלא אנו בארץ ישראל וד' נתן לנו תשועה גדולה: נצחנו את אויבינו ואנחנו השליטים בארץ ובכ"ז אין שמחה בלבבות (בתחלה היתה שמחה). תפלתנו עכשיו השיבה לי ששון ישעך (תהלים נ"א) נתן לנו ישע מאת השי"ת - ובתחלה שמחים היינו - רקדו בחוצות - אבל עתה חסרים ששון - הישע (שם).

השאלה מתחזקת על רקע ההנגדה לשמחה הגדולה ששררה במדינה בשנת תש"ח. הריקודים ברחובות התקיימו בעת היוודע החלטת האומות על הקמת המדינה, בכסלו תש"ח (בתאריך המכונה "כ"ט בנובמבר") ובעת הקמת המדינה, באייר באותה שנה.

והסבה לא רק בלקויים כלכליים - כי אם בלקויים במצב הרוחני (שם).

הסיבות לירידת השמחה וההתלהבות אינן רק, כפי שנטו להסביר אותן בציבור הכללי, המצב הכלכלי הדחוק - היו אלה ימי משטר הצנע והקיצוב, אלא גם, ובעיקר - הליקויים במצב הרוחני.



ושוב בשנת תשי"ד, תיאור הקשיים:

המצב הרוחני הוא עכשו קשה מאד וגם המצב הכלכלי, וביותר המצב המדיני: כי הנה אויבך יהמיון ומשנאיך נשאו ראש. המצב המדיני קשה מצד עצמו ועוד יותר מצד החששות לעתיד לבא הכלולים בו (י"ט בכסלו תשי"ד, עמ' צא<sup>27</sup>).

בכל אופן, הפן החומרי של ישיבת ארץ ישראל אין לו ערך אם אין הוא מלווה במשמעות רוחנית. כפי שהיחס החסידי לחומריות בכלל, איננו יחס של אהדה בלתי מסויגת, אלא הוא מותנה בגישה של קדושה, כך הדבר גם ביחס לארץ ישראל:

הזכרתי לעיל את מאמר רבי מאיר כל הקבוע בארץ ישראל ומדבר בלשון הקודש וקורא קריאת שמע שחרית וערבית יהא מבושר [שהוא בן העולם הבא],<sup>28</sup> כי קביעות הדירה בארץ ישראל היא בשביל ישראל מתנאי ההצלחה הרוחנית המובילה לחיי עולם הבא. אך בלי קריאת שמע, כלומר בלי קבלת עול מלכות שמים, אין ערך לכל אלה (תולדות תש"א, עמ' נח).

התביעה על אודות המצב הרוחני בארץ לא נגעה רק להיבט הצר של הדתיות - קיום מצוות של הפרט והכלל, קיימות בעיות רוחניות יסודיות גם במישור של חברה חילונית שאינה שומרת מצוות. כך למשל בעניין מידת האמת. כמי שמידת האמת היתה נר לרגליו, התקשה ר' יעקב במעשי הרמייה של יעקב אבינו, גם בלקיחת הברכות וגם אצל לבן. בפרשת ויצא תרח"צ, עמ' סב, הצדיק את ההכרח של היהודים בגולה לנהוג בדרכי ערמה, "מכיון שבלי מעט ערמה לא היה אפשר כלל להתקיים כי אויבינו התחכמו לנו לסתום מקור פרנסתנו". הוא מביא מתשובת חוות יאיר<sup>29</sup> סיפור אודות ויכוח בין הדוכס קארל לודוויג לבין גיסו הרב ממאנהיים, ובו מצדיק הרב את נתינת השוחד לשופטים הנוצרים:

27. וכדברים האלה כתב גם בסוכות תשי"ז, סמוך למבצע סיני (אהלי יעקב ב, עמ' קיד-קטו).

28. מדרש תנאים לדברים ל"ב, מג.

29. סימן קל"ו.



בנידון שלפנינו יש למצוא ליהודים זכות. הם אינם נותנים את השוחד כדי להטות את לב השופט לצד אחד אלא להפך - להחליש את הנטייה שבלב השופט להצד שכנגד. כי אין ספק שבבוא היהודי לדין עם הנוצרי - לב השופט נוטה בלי משים לצד הנוצרי - ורק בקבל השופט את השוחד אפשר לקוות שיתהווה שווי משקל. הדברים ישרו בעיני הדוכס הגדול

כל זה נכון בגולה הדוויה. בארץ ישראל צריך להתנהג אחרת:

אולם כל זה בגלות אבל עכשיו בבואנו לא"י צריך להיות - ויעקב הלך לדרכו דרך האמת (שם).

וזו כמובן דרישה שאינה מיועדת ל'דתיים' בלבד.

המשימה הלאומית שחייבת לבוא אחרי הקמת המדינה היא הטענתה של המדינה במשמעות רוחנית, בכינונם של חיי תורה ואמונה בארץ. משימה זו מוטלת, בראש ובראשונה, על שלומי אמוני ישראל והיא אינה פשוטה כלל לנוכח המצב. על כך נרחיב את הדיבור בפרק הבא.

ר' יעקב מדגיש שאין לראות בקיבוץ גלויות, כינון המדינה וביסוסה, את השלב האחרון של התחייה. זהו רק תחילתו של תהליך, שעיקרו יהיה התחייה הרוחנית. נסכם את הפרק הזה בדרשה שנאמרה בניסן תש"י, לאחר הקמת המדינה:

הטור כותב בשם רבינו האי גאון (מובא בט"ז א"ח סי' ת"צ סק"ב), כי תחה"מ [= תחיית המתים] עתידה להיות בניסן, ולכן תקנו חז"ל להפטיר בשבת חוהמ"פ ביחזקאל פל"ז - ענין תחית המתים, שם מדובר על שני מיני תחיה: (עי' רש"י סנהדרין צב. ד"ה משל היה וד"ה העצמות האלה) תחי' פרטית ותחי' כללית, התחיה הפרטית: ותקרבו העצמות עצם אל עצמו ותבא בהם הרוח ויחו ויעמדו על רגליהם (ל"ז ז' י'), מתים שהחיה יחזקאל דוגמא לתחיה הפרטית העתידה לבא אחרי ביאת המשיח, - התחיה הכללית היא תחית האומה כולה על אדמתה, קבוץ חלקי האומה המפוזרים בארצות הגויים, התלכדותם לגוף אחד, לחטיבה אחת, לקומה שלמה בארצה - זוהי התחלת התחיה הכללית, גמר התחיה הכללית: שיבת הנשמה לגוף האומה, נשמת האומה הישראלית היא השכינה! בפרשה הנ"ל



(יחזקאל ל"ז כא-כד): 'כה אמר ד' אלקים, הנה אני לוקח את בני"י מבין הגויים אשר הלכו שם, וקבצתי אותם מסביב והבאתי אותם על אדמתם ועשיתי אותם לגוי אחד בארץ' - התהליך עדיין לא נגמר בזה - 'והיה משכני עליהם' (שיבת השכינה לישראל) - רק אז תמצא התחיה הכללית את שלמותה. התחיה הכללית השלמה (היא התלכדות כל חלקי האומה בא"י לחטיבה אחת עם שיבת השכינה אליה) והגאולה השלמה הן ענין אחד, קבוץ גלויות כבר החל והוא ההתחלה של התחיה הכללית. אבל צריך לדעת כי אף אם יעלה בידנו להביא את כל היהודים לא"י, לפתח ולשכלל את המדינה כראוי ולהעמידה על בסיס איתן - בטרם יחזור השי"ת את שכינתו לציון לא הגענו לכלל תחיה, אין תחיה בלי נשמה

(שביעי של פסח תש"י, עמ' שא-שב).

גם בדברו על התחייה השלמה שלעתיד לבוא, אין ר' יעקב מדבר על תחיית המתים במובן החומרי הפשוט, חזרת הנשמה לגוף הפיזי וקימתו לתחייה, אלא על התחייה הרוחנית של האומה. חזון העצמות היבשות מתפרש שלא כפשוטו, אלא כדימוי לשיבת האומה לארצה, התאחדות העם, ותחייתו הרוחנית בשיבה לקיום התורה והשראת השכינה, בבחינת "נותן נשמה לעם עליה ורוח להולכים בה" (ישעיהו מ"ב, ה).

### ג. מלחמת העולם והשואה

אחרי שסרטטנו את הקווים העיקריים במשנתו של ר' יעקב הנוגעים לתחייה בארץ ישראל, באופן עקרוני וביישום לזמננו, עלינו לעבור לתיאור ההתמודדות המעשית שלו עם האירועים ההיסטוריים של תקופתו. נרכז את הדיון לשתי חטיבות עיקריות: הראשונה, בה נעסוק בפרק הנוכחי, היא המלחמה העולמית שהחלה בשלהי שנת תרצ"ט, כשנה ומחצה אחרי עלייתו לארץ, ונמשכה עד שנת תש"ה; והשנייה, המאבק על הקמת המדינה והתמודדות על אופייה הרוחני, בו נעסוק בהמשך. באשר למלחמה, יש להתייחס אל שני שלבים עיקריים בה: השלב הראשון, שבו עיקר תשומת הלב הייתה נתונה להתרחשויות העולמיות, וסבלם של היהודים נתפס כחלק מן הצרה הכללית שנתרגשה ובאה על כל יושבי תבל, אם כי כרגיל בכל הדורות, הראשונים לסבול היו



היהודים. והשלב השני, שבו הלכו והתבררו ממדי האסון, וגם ממדי הרשע - הפעולה המכוונת של הגרמנים להשמדת היהודים באופן מוחלט, המכונה 'הפתרון הסופי'. גם באהלי יעקב ניכרת הבחנה כזאת. בתחילה הדרשות עוסקות באופן כללי יותר בסבל ובמלחמה, ואילו בשנים האחרונות - נתמעטו הדרשות בכלל, וכאשר דיבר, ניתן ביטוי עז יותר לחורבן.<sup>30</sup>

### רשעי אומות העולם

לדעת ר' יעקב, רשעת הגרמנים היא רשעת עשו ועמלק. עשו איננו שם אישי, אלא שם סמלי:

וצריך לדעת כי עשו איננו שם איש פרטי לבד הוא סמל כל האומות שאינן עומדות תחת כנפי השכינה. (עי' מדרש רבה תולדות הקול קול יעקב שמסופר שם שכל האומות נתכנסו אצל בלעם ואביניאס הגרדי וכו' וכולן מכונות שם עשו, הידים ידי עשו). החמס והגזל והמלחמות ההריסות והחורבנות שאנו רואים מצד האומות האלה המכונות 'עשו' להיותם משרשו, סבתם היא שהן משוקעות במשמני הארץ בלי התקשרות לאילנא דחיי (תולדות ת"ש, עמ' נה).

את פרשנותו להתנהגות הגרמנים מסיק ר' יעקב מהיקש להתנהגות הרומאים בהגיעם לארץ בימי מלכות החשמונאים.<sup>31</sup>

[הרומאים -] אחרי אשר חדרו לארץ ישראל לחצו את ישראל גזלו חמסו ורצחו ובסוף החריבו את הבית והגלו את היהודים, העיזו

30. קיים ויכוח אידאולוגי ופוליטי - חוצה מחנות - בדבר מידת המודעות ומידת ההתעניינות בארץ בימי השואה. ראוי להזכיר, שלר' יעקב לא היו מקורות מידע עדיפים על שאר תושבי הארץ, והמעין בעיתונות של אותם הימים יכול לראות בנקל שעד שנת תש"ב לא תפסו בארץ את ממדי האסון שהתרחש. יצוין, שאפילו האדמו"ר מפיאסצנה שישב בתוככי החופת של גטו ורשה, נמלך בדעתו ושינה את הערכת המצב שלו רק במהלך שנת תש"ג. עד אז, דיבר בדרשותיו באופן כללי על ייסורי היהודים בכל הדורות, ורק בשנה זו כתב בפירוש שהגזרות הנוכחיות שונות מכל מה שנודע אי-פעם. עיין: אש קודש עמ' קיג-קיד בהערה. על הרקע הזה דווקא בולטת עמדתו החריפה של ר' יעקב כנגד הגרמנים ובעלי בריתם, אותם הגדיר כ"עמלק" עוד בתחילת המלחמה. עיין: ד' פורת, הנהגה במלכוד, הישוב נוכח השואה, תל אביב 1986, עמ' 72-23.

31. עיין עוד בפרשת וישלח תרח"צ, עמ' עא-עב.



להראות את עצמם ככשרים ואת ישראל כזייפן.<sup>32</sup> וכן היה בארצות הגולה דחו את היהודים מכל ענפי הכלכלה והכריחו אותם לתת כספם בנשך וכאשר גדל רכושם הסיתו המושלים את ההמון ביהודים (בתור מנצלים) והחרימו את הכסף ואוצרותיהם וחרון אף ההמון היה על היהודים. וכעין זה אנו רואים עכשו בגרמניה, יהודים ישרי דרך שהתפרנסו בכבוד וכדרך כל הארץ - מרודפים על צואר על לא חמס בכפם - נאסרים מוכים, נרצחים ומגורשים באכזריות מעורר זועה. והרשעים האלה הם בעיני עצמם כשרים ועל היהודים מכריזים שאנשי מרמה הם, בני גזע גרוע, ואת תורתנו הקדושה מחרפים ומגדפים (תולדות תרצ"ט, עמ' נב-נג).

אולם ר' יעקב זיהה גם את הייחוד של הרשעה הגרמנית על פני כל קודמותיה.

הוא מאפיין את ייחודה של הרשעה הגרמנית, תוך שהוא משתמש בהבחנה שערך בין רשע הנובע מתאוות לרשע אידאולוגי.<sup>33</sup>

כאשר אנו רואים ברשעי גרמניה, הגזל והרציחה והאכזריות נעשו לשיטה מדעית והנפש המשכלת היא כל כך משובשת שתחת להזהיר היא מדרבנת למעשה החמס הגזל והרציחה אשר הם עושים ביהודים, מעשים טובים בעיניהם על פי תורת הגזע אשר בדו מלבם. (כמו שרצוי הוא לעקור עשבים גרועים בלתי מעולים היונקים מעצי פרי ומתבואה). הם גרועים מחיתו טרף כי באמת יתרון האדם על הבהמה איננו השכל כי אם המצפון, כי בלי רגש המוסר - האדם הוא חכם להרע, ויותר מסוכן מחיה רעה בהיותו מזוין בשכל שהוא משתמש בו לרעה (נח [ללא תאריך, אחרי שנת תש"א], עמ' ט).

ר' יעקב מתאר כאן את השיטה המיוחדת של הרצחנות הגרמנית, המבוססת על אידאולגיה וצידוק ערכי בתורת הגזע. הוא מזהה את עיקרון הדה-הומניזציה, הההתייחסות ליהודים כלא-אדם, כגזע נחות שיש להיפטר ממנו, כפי שעוקרים עשבים שוטים, וחושף את המפלצתיות של

32. הדברים מבוססים על אגדות חז"ל בעניין פעולתם של הרומאים בארץ. עיין בפרק על פרשנות האגדה, עמ' 276.

33. לעיל, בפרק 'מלחמת היצר', עמ' 162.



הדרך הזאת, שאין שום מצפון אנושי שיכול לחסום אותה, מכיוון שהיא עצמה מכילה צידוקים ערכיים, שכלתניים, מוצקים לכאורה.<sup>34</sup>

יש לזכור את הקושי העצום לעכל את הסתירה בין העליונות התרבותית שיוחסה לעם הגרמני לבין השפל המוסרי שירד אליו. ר' יעקב אינו מתעלם מכך, הוא מונה את מעלותיהם של הגרמנים: "גרמניה - ארגניזציה [= כוח ארגון], טכניקה, משמעת ומסירות נפש", והוא מזהה תפקיד חשוב לדיבור בגנותם, כדי "להשניא את הרשע המסנוור בכשרונותיו" (נח תש"א, עמ' ז).

כיצד אפשר להסביר את ההצלחה של הרשע בעולם? זוהי שאלת הגמול העתיקה - מדוע דרך רשעים צלחה. בשאלה זו יעסוק ר' יעקב כמובן במשך שנות השואה מצדדים שונים. אחד ההיבטים המפתיעים שהוא מעלה היא זכות קדמונית שקיימת אצל בני עשו: הצלחתם של הגרמנים, בני אדום ועמלק, היא המשך להצלחת הרומאים - הזכות שניתנה לעשו לשלוט בישראל נובעת מכך שיעקב רימה את עשו ונטל ממנו את הברכות - אף על פי שהיו מגיעות לו מן הדין. דמעותיו של עשו שזעק "זעקה גדולה ומרה", גרמו לכך. ומכאן יש להפנים לקח מוסרי:

אמרו ז"ל (בזוהר חדש פרשת נח דף ק"ז) אמר ר' אלעזר בא וראה כמה יש לאדם ללכת בדרך ישרה. בא וראה מפני שנטל יעקב הברכות מעשו ברמאות תדע לך שלא ניתן רשות לשום אומה בעולם להשתעבד בישראל זולתי אומה של עשו. ואמרו שם בילקוט, שבזכות שלש דמעות שהוריד עשו אז (וישא את קולו ויבך) השליט אותו הקב"ה מסוף העולם ועד סופו ונתן לו שליטה בעולם. ועוד למדנו: לרחם על אדם מוריד דמעות אע"פ שאינו הגון (תולדות תרצ"ט, עמ' נג).

מידת האמת לקתה אצל יעקב, וישראל סובלים בכל הדורות כדי לתקן את הקלקול הזה. עשו הרשע הוריד דמעות, ואף על פי שאינו הגון, הוא מעורר עליו מידת הרחמים.

כמובן, נימוק זה אינו מספק ואינו מצדיק את הרשעה המזוויעה של הגרמנים מצד אחד, והסבל הנורא של היהודים מצד שני. במקומות

34. עיין לעיל, בפרקים על טעות השכל וקלקול המידות, עמ' 91 ואילך.



אחרים יועלו נימוקים אחרים, ובסופו של דבר יזדקק ר' יעקב גם לסתרי תורה כדי להסביר את שורש מלחמת הרע והטוב בעולם. עם זאת נדמה שנשתזרה כאן נימה של הערכה חיובית להיבטים מסוימים של התרבות הגרמנית, ודווקא ההיבטים הללו הם שנתנו את הכוח לכל הרוע להתפרץ בעצמתו. ריקנות ושליה מוחלטת לא היו יכולים לשמש דלק מספיק להיקף ההישגים הגרמניים.<sup>35</sup>

### עת מלחמה

השנה שאחרי עליית האדמו"ר מהוסיאטין לארץ, הייתה שנת ההתפשטות וההתחזקות של גרמניה. הרושם היה שהעולם החופשי עומד מנגד ואינו מסוגל להגיב. אוסטריה סופחה לרייך הגרמני ויהודיה סבלו כבר מהתעללות הנאצים. בעשרת ימי תשובה נחתם חוזה מינכן בין גרמניה ואיטליה לבין צרפת ובריטניה, שבו הוחלט בין היתר על סיפוח חבל הסודטים לגרמניה. על כך הגיב ר' יעקב בדרשתו:

שמעתי שזקני הצדיק הקדוש מרוזין ז"ל אמר פעם אחת שלפני ביאת הגואל יובא ישראל לידי נסיון גדול, כעין הויכוח (מלחמת הדעות) שהיתה בין אליהו ונביאי הבעל, יהיה בין ישראל ורשעי אומות העולם. אך החילוק יהיה בזה שהאות והמופת יהיו על צד הסטרא אחרא - לא כאז שהאות והמופת היה לצד הקדושה - ועל ישראל יהיה אז להתחזק מאד באמונתו כדי לעמוד בנסיון. הדבר הזה נתקיים עכשיו בנצחונו של הרשע הגרמני. וצריך לזכור ולא לשכוח את אזהרת הצדיק להתחזק מאד באמונה (כל מה שהבטיח להרשעים

35. הנימה הדקה של שבח לגרמנים מבוססת כמובן על דרשת חז"ל ביחס לזכויותיו של עשו. חז"ל לא רק שלא נרתעו מלומר דברי שבח על גדולי רשעי עולם, אלא נראה שהיו מחויבים לעשות זאת, כדי להסביר את הצלחתם. בסגנון אחר מוצאים מאמרים כאלה בכתבי ראשוני החסידות על הרשעים של זמנם, בין אם מאומות העולם ובין אם מספיחי השבתאות והפרנקיסטים בישראל. הרב קוק כתב כך גם על ישו הנוצרי. אמירות אלו קשות לעיכול לבעלי מחשבה דתית פשטנית שעולמם מחולק בחדות לטובים ולרעים, לשחור וללבן, ולכן מאמרים אלו נתקלו בביקורת קשה מכיוונים שונים. גם ר' יעקב נמנע מלהציג משנה מפורשת בנושא זה, והבליע את הרעיונות הללו במפוזר במקומות שונים.



נתקיים) ועכשיו ירחם השם שיתקיימו ההבטחות לעם הישראלי  
(בראשית תרצ"ט, עמ' ב).<sup>36</sup>

כעבור כשנה, בשבת בראשית בשנת ת"ש, חודש אחרי פרוץ מלחמת העולם השנייה, התייחס ר' יעקב למלחמה זו, והציע לראות בה מלחמת גוג ומגוג. וזו לשונו:<sup>37</sup>

בתוך סעודת שמחת תורה (שמיני עצרת) אמרתי לכ"ק חותני שליט"א, היושר שבמלחמה זו ובצרות שבאו בעקבה על ישראל נצא את ידי [חובת] מלחמת גוג ומגוג. חותני שליט"א ענה זהו ודאי מהיושר, ע"כ. אבל צריך לדעת אם יצדק לומר כן, לכאורה לא נכון לומר כן - כי באם הנלחמים אינם גוג, איך אפשר שתהיה מלחמתם מלחמת גוג? אולם מתוך מדרשו של בר קפרא סנה' צ"ד, יוצא שלא נקבע מראש מי יהיה גוג, רק זה תלוי בגזירת השי"ת, אמר ר' תנחום דרש בר קפרא בציפורי וכו' בקש הקב"ה לעשות חזקיהו משיח וסנחריב גוג ומגוג, א"כ אפשר שהשי"ת יעשה המושלים התוקפנים במלחמה הזאת (גרמניה ורוסיה) גוג ומגוג (בראשית ת"ש, עמ' ב-ג).

כדרכו הוא מפרש, שגוג ומגוג אינם שמות של עמים מוגדרים, אלא שמות סמליים, ולכן בכל דור קיימת אפשרות לקיומה של מלחמת גוג ומגוג והופעת משיח בעקבותיה. הוא סבור שמן היושר יהיה שמלחמה זו תהיה אכן המלחמה האחרונה.

ישראל הם צד במלחמה הזאת, אולם יש הבדל במגמות המלחמה בין עם ישראל לרוב אומות העולם:

אכן בינתיים אנו ואומות העולם עומדים במלחמה כבדה, אבל ההבדל היא, שהן נלחמים בשביל מלכותא דארעא ומקבלות על עצמן יסורים בשביל כבוד מדומה, או כדי לגזול ולרשת ארצות לא להם, כלי נשקם תותחים אדי רעל פצצות, ואנו בשביל מלכותא דרקייע בפרט ובכלל, בפרט מלחמת היצר (עי' אוה"ח כי תצא) בכלל מלחמה לד' בעמלק מדור דור, וכל צרותינו ומצוקותינו הן בגלל המלחמה הזאת.

36. כ"ז בתשרי תרצ"ט (22 באוקטובר 1938).

37. "כ"ד תשרי, הלולא של ה'תולדות', ומוצאי שבת זו, כ"ה תשרי, הלולא של הרב מברדיצוב ז"ל. זכותם יגן עלינו ועל כל ישראל שיושעו במהרה מכל צרותיהם".



תפקידנו הקדוש לתקן עולם במלכות שדי, עליך הורגנו כל היום, כלי נשקנו אנו ארבעה מינים שבלולב שהם נגד ד' אותיות של הוי"ה. ונענועיהם לכל רוח מרמזים, מלכותו בכל משלה (שם, עמ' ד).

מכיוון שהמלחמה שישראל מנהלים היא המלחמה נגד הרע ונגד עמלק, ולמען תיקון עולם במלכות שדי, מובטח להם שינצחו:

והנצחון מובטח לישראל... ומהו נצחנו של ישראל? השם שלם והכסא שלם, 'והיתה לד' המלוכה'... והצרות והיסורים עד כה הן ההכנות לגאולה. כמו שראיתי בשם הרב מברדיצ'ב (עי' סדור בית האוצר דפוס בילגורי) 'אפס בלתך גואלנו לימות המשיח' - כשיבוא משיח צדקנו במהרה בימינו, אז יתגלה שכל המאורעות שהיו לנו בגלות היו כולם רק הכנה לגאולה (שם).

לאחר שנתבררה האפשרות שמלחמה זו תחשב למלחמת גוג ומגוג ונפתחה התקווה לגאולה שלמה שתבוא בעקבותיה, פונה ר' יעקב לדון בשאלה מה ניתן לעשות כעת, בעיצומה של שמחת תורה בבית המדרש בארץ ישראל, כשעל אדמת אירופה וצפון אפריקה משתוללת מלחמה עולמית:

בר קפרא מוסיף שהיה אז [בימי חזקיהו, כשהיתה אפשרות שהוא יהיה משיח וסנחריב גוג] קטרוג נגד זה מצד מדת הדין, יען חזקיהו לא אמר שירה לפני ד'.

מזה יוצא לנו הלמוד שבכח השירה והשמחה של מצוה אפשר לקרב את הגאולה... מדוע שמחה של מצוה מקרבת את הגאולה? זוהי תשובת המשקל 'תחת אשר לא עבדת את ד' אלקיך בשמחה ובטוב לב מרוב כל' (רש"י: בעוד שהיה לך כל טוב) באה הגלות - לכן צריך לתקן זה ולעבוד את ד' בשמחה של מצוה בזמן שהטוב חסר (שם, עמ' ג).

למעשה, משמשת הדרשה גם כהצדקה לכך שנהגו שמחת חג כבכל שנה, למרות מוראות המלחמה. תפקידו של עם ישראל במערכה הוא גם חיזוק ושימור העולם הרוחני הפנימי שלו, מכיוון שבשורשה של כל המערכה עומדת המערכה על הרוח, ואי-אפשר לוותר בתחום הזה דווקא בימים



אלה. באופן מיוחד הקדיש ר' יעקב בשנה זו דברים כדי להצדיק את ההקפות השניות, שנערכות בארץ ישראל במוצאי שמיני עצרת. אלו כבר אינן חלק מחובת החג עצמו, והיה מקום לבטל את החגיגות הפומביות בימי מלחמה. בכל זאת, ר' יעקב טען שאין לצמצם את ההקפות והסביר בפירוט מדוע יש להחשיבם כחלק משמחת החג, לפי דעת הארי ז"ל:

שהיא השמחה של מצוה האמיתית. ולכן לא היה כל טעם למנוע בגלל צרות המלחמה את ההקפות במוצאי שמיני עצרת שהן המשך השמחה הזאת לפי שיטת הארי ז"ל (שם<sup>38</sup>).

כפי שראינו בעניין מעלת ארץ ישראל, כך גם כאן, מידת האמת, תכונת היושר והכנות, אינה מניחה לר' יעקב להתעלם מן המתיחות הגדולה ולדבר דברי תנחומים באופן תמים ופשוט. הוא רומז לקשיים בסיפור הבא:

אחרי קריאת 'לשנה הבאה וכו', נזכרתי בספור החסידים: מעשה ביהודי אחד שהיה קורא לשנה הבאה וכו' אחר הסדר בליל הפסח בהתלהבות גדולה בגעגועים אין קץ. הערל שהיה יוצא ונכנס שם תמה על זה, והיהודי הסביר לו. אחר חלוף שנים רבות היה הערל כבר רגיל בזה ובהגיע היהודי לקריאת לשנה הבאה וכו' נראה על שפתי הערל חיוך קל של לעג מוסר, הרגיש בזה היהודי ואמר: רבונו של עולם, כבר אני בוש מפני הגוי. מציין, שהיהודי לא אמר ח"ו כבר עמודי אמונתי מתרופפים, כי בני ישראל (המקושרים בתורה) מאמינים בני מאמינים - שאעפ"י שיתמהמה אחכה לו, אבל אמר כבר אני בוש מפני הערל (שם).

אי-אפשר להתעלם מן העובדה, שדברי הנחמות מעלים על שפתי הגוי "חיוך קל של לעג". כמה שנים אפשר לומר "לשנה הבאה בירושלים הבנויה"? אמנם יש להדגיש, ולחזק בלבות השומעים, כי היהודים המאמינים בני המאמינים אינם מתרפים מאמונתם בכך שהגאולה מתעכבת. עם זאת יש מקום לרגש נוסף, של מבוכה נוכח העובדה שהגאולה מתמהמהת וממשיכים לומר "לשנה הבאה בירושלים", על כן,



מפנה ר' יעקב את הרגש הזה לאפיק אחר: הבושה בפני הגויים. זו בושה. וגם חילול השם:

כעין זה אמר דוד המלך: 'למה יאמרו הגוים וכו', אנו מאמינים - 'אלקינו בשמים כל אשר חפץ עשה' וכו' 'ישראל בטח בד' וכו', אך 'למה יאמרו הגויים? - בטענה זו השתמש גם משה רבינו 'ואמרו הגוים אשר שמעו את שמעך' וכו', 'מבלתי יכולת' וכו', והשי"ת קבל את הטענה הזאת ואמר 'סלחתי' וכו'... (שם, עמ' ג-ד).

אפשר להחשיב דרשה זו גם כתורה בבחינת תפילה. זהו סגנון אופייני לתורותיו של ר' יעקב, שבהן הוא מעלה שיקולים וסברות האמורים לחייב את הקב"ה להושיע את ישראל. כאן, הטענה היא בושת הפנים וחילול השם שיש בכך שהבטחות הישועה אינן מתקיימות.

אחת הבעיות שאתן התמודד ר' יעקב בשנים הללו הייתה ממד ההפתעה שבפרוץ המלחמה. הפתעה כביכול - הלוא כל הסימנים הורו שהעולם מתדרדר לקראת מלחמה. אולם, רבים רבים, בישראל ובאומות העולם, השלו את עצמם שהמלחמה לא תפרוץ. היהודים האמינו שהצהרותיו של היטלר לא יתממשו, הגויים חשבו שאפשר יהיה לעצור אותו באמצעים שונים, באיומים מצד אחד, או בויתורים מצד שני. בשנים תרצ"ז, תרצ"ט ותש"א חזר ועסק בשאלה זו בפרשת נח, דרך הדיון על ההכנות של נח לקראת המבול.

ר' יעקב תוהה, מדוע אמרו חז"ל על נח שהיה "מקטני אמנה"? "מאמין ואינו מאמין שיבוא המבול". הטרידה אותו מאוד השאלה, כיצד זה אדם שהתורה מעידה עליו שהיה צדיק תמים בדורותיו, נחשב בעיני חז"ל לקטן אמונה? תשובתו, שעליה חזר כמה וכמה פעמים, שקטנות האמונה של נח אינה מעידה על חיסרון בצדקותו אלא דווקא על מעלתה. נח לא רצה להאמין שיבוא המבול כי כל העת האמין ביכולת התשובה, ולא היה מוכן לקבל את הגזרה כמוחלטת.

נח הצדיק מתוך הרצון והחפץ להגביר את החסדים לא אבה לתת מקום להתפשטות המחשבה שכבר יצא דבר המלך ואי אפשר עוד לבטל את הגזירה. וזוהי כוונת חז"ל באמרם נח מקטני אמונה או בלשון המדרש מחוסר אמונה היה, כלומר לא רצה להאמין שאי



אפשר עוד למנוע את המבול ולהציל את בני דורו בכח תפלה ובקשת רחמים (נח תרצ"ט, עמ' ז).

ר' יעקב מסביר שחז"ל מלמדים שכך היא דרך הצדיקים, להמתיק הדינים ולבקש רחמים מהשי"ת על ברואיו, ולא לקבל לעולם גזרה כדבר מוחלט. נראה שאף הוא עצמו השתדל בכך. סמוך למבול שהתרגש על דורו, ניסה עדיין ר' יעקב לקוות עד הרגע האחרון שלא יתרחשו הגזרות, אף על פי שדווקא הוא צפה אותן מראש. הוא דרש מיהודי אירופה (ושכניו הוינאים בראש כולם!) לעלות לארץ, לא רק מפני חיבת הארץ, אלא גם מפני שצפה את הייסורים שעתידיים להתגבר בגלות.

בשנת תש"א, כשהמלחמה כבר הייתה בעיצומה, כיבושי הגרמנים בכל רחבי אירופה וצפון אפריקה הלכו והתבססו, בני בריתם של הגרמנים, האיטלקים, כבר היו בדרכם למצרים, והגרמנים התפארו בתכניתם לכבוש את ארץ ישראל, בירר ר' יעקב יותר את גישתו שאסור להאמין באפשרות של הצלחת הגרמנים:

נח מקטני אמונה היה, כלומר לא רצה להאמין כדי למנוע את התפשטות המחשבה הזאת. לימוד: הן כלל ישראל כחו ככח הצדיק הכי גדול, שיר השירים רבה: משה שקול כנגד כלל ישראל. כלל ישראל באחדות גמורה, יש בכחו למנוע הורדת דינים וצריך הוא למנוע את ההתפשטות [של] המחשבה האפשרית [אודות] הנצחון של אותו רשע. צריך להיות בטוח כי אחריתו של עמלק זה עדי אובד ובאבוד רשעים תתרום קרן צדיקים.

(ע"י מגילה י"ז סוע"ב) ע"י רמב"ן בראשית א' א' כנען העבד המקולל אינו ראוי לרשת את הארץ הנבחרת (הרשע מתפאר לחדור לארץ ישראל) ע"י רד"ק וא"ע עובדיה. שכנען הוא אשכנז וזרע אברהם ירשוה<sup>39</sup> (נח תש"א, עמ' ח).

דרשה זו היא דרשה מפליאה במורכבות שבה. מצד אחד, ראייתו המפוכחת של ר' יעקב עוד לפני המלחמה הייתה פסימית ביותר. הוא לא

39. יש לשים לב לכך שר' יעקב אינו מתייחס לתארים 'כנען' העבד ו'עמלק' הרשע כאל ממשות אתנית, אלא כאל שמות סמליים, שהרי כנען הוא בן חם ועמלק בנו של עשו, ואי-אפשר שגרמניה תהיה גם מכנען וגם מעשו. להלן נעסוק בכך בדיוננו על דרכו בפרשנות האגדה.



השלה את עצמו כלל בדבר הסכנה הצפויה ליהודים באירופה מאת הגרמנים. גם כעת, הוא מזהה בבהירות רבה את המשמעות של ההתקדמות הגרמנית בצפון אפריקה, היטלר הלא התפאר כבר קודם לכן שהוא יכבוש את ארץ ישראל. מן הצד השני, הוא טוען שאסור לתת למחשבות שליליות מקום, מכיוון שבזה עצמו מתעוררים דינים וקטרוגים בעולם. וכשם שהצדיק, נח או כל צדיק אחר בדורותיו, צריך לעורר מידת הרחמים ולשלול את אפשרות התפשטות הרע וחלות הגזרה, כך צריך גם כלל ישראל לנהוג: מתוך ההכרה הראלית באפשרות הרע, צריך לפעול באופן חיובי כדי לסכל את הצלחתו. והפעולה הזאת מתרחשת במישורים שונים: הלוחמים בשדה הקרב נלחמים ברע, ואילו המתפללים, הלומדים ואנשי האמונה שבעורף, נדרשים לכל הפחות לגלות רוח איתנה, תקווה ואופטימיות.

### מפלת הרשעה

ההערכות המדיניות של ר' יעקב גזורות ישירות מן החומש והמדרש, ובדיעבד אנו יודעים לומר שהוא ניבא את העתיד בדייקנות רבה. כמדומני שתחזיותיו אינן נובעות מכוח נבואי, אלא דווקא מעומק תבונתו ורוחב דעתו, בחינת חכם עדיף מנביא. כך תיאר את התהליך שיביא למפלת הגרמנים, בעת שהם היו בשיא מסע ההתפשטות והכיבושים:

אמרו ז"ל כל המיצר לישראל נעשה ראש. ומזדקרת השאלה: למה היא כן?

יש טעמים שונים.

(א) בחגיגה י"ג: וארא והנה רוח סערה באה מן הצפון וכו', - להיכן אזל? אר"י א"ר לכבוש את כל העולם תחת נבוכרנצר הרשע - וכל כך למה, שלא יאמרו ביד אומה שפילה מסר הקב"ה את בניו. אומה שפילה מהי, אומה מנוצחת מכל האומות, ומסירת ישראל ביד אומה כזו מגדילה בזיונן. לפי התוספות שם, זוהי אחת מהסבות של כל המיצר לישראל נעשה ראש.

(ב) לפני שבר גאון כו' לכן משגיא הקב"ה את האומה המצירה לישראל, כדי למהר את מפלתה (משגיא לגויים ויאבדם).



ג) לקחת מן המיצר את הבחירה, ככתוב: לב מלכים ושרים ביד ד' אל כל אשר יחפוץ יטנו. אולם הטית הלב בשני אופנים לפעמים מטים את לבו לטובת ישראל, ואם רשעתו גדולה ביותר, אדרבה, אז מטים את לבו להחזיק בה, על דרך ואני אקשה את לב פרעה ואמרו ז"ל במ"ר ללצים הוא יליץ - הריני מוסיף טומאה על טומאתו.

מן השמים מקשים את ערפו ומגדילים את זדון לבו, וזה ממריצו להתנפל על עמים וארצות ולכבוש - ופשעים אלה מקרבים את מפלתו כי סוף סוף הוא לברות לאש המשטמה אשר הוא מצית בלב האומות, וככה גם תהיה אחריתו של הרשע הגרמני. לפי זה בעליה לגדולה של המיצר לישראל יש גם טוב לישראל, אבל חסדים כאלה מכוסים בלבוש של דינים, ההבדל בין חסדים נסתרים לחסדים גלויים: הראשונים קשורים גם במכאובים, והאחרונים הם מרפא לנפש ולגוף (לך לך תש"א, עמ' ל).

דברים אלו, אודות עלייתו והגברת כוחו וגבורתו של הצורר הגרמני, כגורם לנפילתו העתידית, נאמרו בנובמבר 1940. באותו הזמן, כבר נכנעה כמעט כל אירופה בפני הגרמנים ובני בריתם. וראש לכולם - צרפת. הצבא הבריטי נסוג מן היבשת בדנקירק והגרמנים הגיעו עד האוקיינוס האטלנטי במערב. בריטניה עמדה תחת ה'בליץ' - הפצצות בלתי פוסקות, בעיקר על לונדון. ברית המועצות עדיין הייתה בעלת ברית לגרמניה והיא עצמה סיפחה חלקים נכבדים ממדינות מזרח אירופה. בצפון אפריקה נעו האיטלקים - בני בריתם של הגרמנים - לכיוון מצרים. בתוך כל ההישגים האדירים הללו, כאשר בחודשים הקרובים המצב רק ילך ויחמיר בכל החזיתות, צופה ר' יעקב שכל ההישגים הללו הם תחילת המפלה, כשהוא גוזר את מסקנתו זו מן הניסיון ההיסטורי של עם ישראל: המצר לישראל תמיד נעשה ראש, אולם העלייה הזאת מובילה אותו לסחרור ואיבוד פרופורציות, שבסופו של דבר יגרמו לו להצית 'אש המשטמה' בלב האומות, וזה מה שיוביל לאחריתו. היטלר עתיד לעבור תהליך דומה לזה שעברו פרעה, סנחריב ונבוכדנצר: הקב"ה מקשה את לבו, מעצים את כוחו, הוא כובש ומשתרר על העולם כולו, וכל אלו "מקרבים את מפלתו".

הערכה זו מקובלת רטרואקטיבית על ההיסטוריונים של המלחמה. אילו היה תיאבוננו של היטלר פחות, היה יכול להגיע להישגים גדולים



בלי לעורר עליו את חמתן של שתי המעצמות הגדולות, ברית המועצות וארצות הברית. החלטתו המוזרה, המגלומנית, להפר את ההסכם עם הסובייטים ולפתוח חזית נוספת במזרח, הייתה אחד הגורמים העיקריים לאבדן כוחות וקריסת הצבא הגרמני. המהלומה המכרעת הייתה תקיפת האמריקאים בפרל-הרבור, שגרמה לצירוף ארצות הברית למלחמה, מה שגרם בסופו של דבר להכרעה גמורה של היטלר, עד לאבדנו הגמור.

אצל יהודים רבים, ביניהם גם שומרי תורה ומצוות, נחשבים פרעה, סנחריב ונבוכדנצר לדמויות 'דתיות'. דהיינו - חלק מהמערכת של תנ"ך ומדרש, אגדות ומועדים. ממילא רואים בהם גם דמויות הכפופות לכללי ההיסטוריוסופיה הדתית. אפשר לדבר עליהם במונחים של רשע, עמלק, גרזן ביד ה', וכדומה. אבל היטלר הוא דמות 'חילונית', עליו מדברים בשפה מודרנית, כדרך שמדברים על פוליטיקה, וכשם שמסבירים תהליכים היסטוריים, מדיניים וחברתיים, בכלים ריאליים ורציונליים. נראה, שבאהלי יעקב אין שום הבדל בין שני העולמות. הזמן והתודעה אינם נחלקים לדמויות מיתולוגיות מן העבר, הנענות לכללי הדרוש, ולדמויות ראליות בהווה, המצייתות לכללי משחק רציונליים. אין שום מחיצה מלאכותית המבדלת בעולמו של הקב"ה ובדרכי הנהגתו.

### חסידי אומות העולם

דרשותיו של ר' יעקב מלאות בביקורת נוקבת על רשעת הגויים, במיוחד באותן שנים שבהן נרדפו היהודים בכל מקום: על ידי הגרמנים ובני בריתם בשל תורת הגזע, בברית המועצות בשל תורת האתאיזם הקומוניסטי, בארץ ישראל על ידי הערבים ובסיועם של הבריטים שחסמו את העלייה והפריעו להגנה. על אף כל אלה, אין המחשבה החסידית מאפשרת שלילה גמורה של אומות העולם, שהרי גם אלו ברואיו של הקב"ה וגם בהם ניכרת גבורתו וגדולתו. לפיכך, אנו מוצאים באהלי יעקב גם מאמרים המאזנים במידה מסוימת את הביקורת החריפה.

בפרשת יתרו עסק ר' יעקב בניצוצי אור התורה שהשפעתם הגיעה גם אל אומות העולם. וכך אמר:

התעוררות הרצון אז להאיר לכל האומות [במעמד הר סיני, כשפנה הקב"ה לכל אומות העולם להציע להם את התורה] לא נשארה בלי



רושם. בעקיפין, ע"י ישראל, חדרו גם אל אומות העולם ניצוצי אור התורה. עקרוני המוסר ורגשי הצדק והיושר אצל חסידי אומות העולם (והם מודים בזה) הם הם הניצוצין האלה, זה מרומז בברייתא (שבת פ"ח) תני דבי ר"י: כפטיש יפוצץ סלע, מה פטיש מתחלק לכמה ניצוצין, כך כל דבור ודבור שיצא מפי הגבורה נחלק לשבעים לשונות<sup>40</sup> (יתרו תש"א, עמ' קצו).

אבל אומות העולם שונות זו מזו במידת יכולתן ורצונן לקבל את השפעת הטוב:

ויען שרצון השי"ת להטיב לכל בריותיו, לכן כל דבור ודבור שיצא מפי הגבורה במתן תורה נחלק לע' לשון (ר' יוחנן תנא דבי ר' ישמעאל, שבת פח) כדי שיגיעו ניצוצי אור התורה למצער לשאר האומות, ורגשי הצדק והמשפט, אמונה בד' ואהבת אדם שאנו מוצאים אצל חשובי אומות העולם, פחות או יותר, הם הם ניצוצי אור התורה. אכן מדרגותיהם של אומות העולם בינם לבין עצמם גם כן אינן שוות, ויש אומות שאפילו ניצוצין מעטים של אור התורה אינם יכולים לקבל (לא אינם רוצים) (יתרו תש"ג, עמ' קצח).

תפקידו של עם ישראל הוא להשפיע ולחנך, ולהקרין מידות טובות לעולם כולו:

אבל לישראל נתן התפקיד לא רק להשתלם בעצמו בדרכי האמת והטוב כי אם גם להשפיע על שאר בני אדם (שם).

משימה זו, המוטלת על עם ישראל, אינה נעשית בדרך של השפעה אקטיבית, אלא יותר בדרך של דוגמה ומופת. להלן נראה, שזו גם הדרך הרצויה לשלומי אמונים לקרב את הרחוקים בתוך עם ישראל, ובוודאי שכך הוא לגבי הרחוקים יותר, אומות העולם:

והנה בפרשת השבוע נאמר לנו שמתפקדינו בעולם הזה הוא: 'והייתם לי ממלכת כהנים וגוי קדוש'. כלומר להשתדל בהשלמתנו המוסרית לא רק למעננו כי אם גם להיות למופת לעמים אחרים

40. כלומר, התורה ניתנה בשבעים לשונות כי היא אמורה להתקבל גם אצל אומות העולם. עיין בדרשות הנוספות לפרשת יתרו.



ולהשפיע עליהם ברוח תורתנו ואמונתנו, כדברי ספורנו: תהיו לי ממלכת כהנים להורות לכל המין האנושי לקרא כולם בשם ד'. ההוראה היותר מועילה היא ע"י מעשים טובים (יומא פ"ו ואהבת את ד' וכו' שיהיה שם שמים מתאהב על ידך) התנהגות הגונה לא רק בבית המדרש, כי אם גם ברחוב במשא ומתן עם הבריות היא האמצעי היותר מסוגל להשפיע על בני אדם ולהטותם לדרך הטוב. כמסופר בירושלמי (ב"מ פרק אלו מציאות<sup>41</sup>) כי למראה התנהגותו של שמעון בן שטח קרא הנכרי ברוך אלקהון דיהודאי. כי תכלית התורה היא לתקן עולם במלכות שדי, וכל בני בשר יקראו בשמו (יתרו תש"א, עמ' קצז).

לעיל ראינו, שהמלחמה בין ישראל לאומות העולם היא מלחמת יעקב ועשו. מלחמה בין המגמה להשליט את אמונת האלוהות ודרך הישר והטוב לבין המגמה 'העשוית' השלילית. אולם בהתייחסו למלחמות בין אומות העולם, הוא מייחס להן עצמן את המלחמה הזאת. כלומר, בין אומות העולם קיימים גם כוחות טוב הנלחמים בכוחות הרע:

אכן תקונו והשתלמותו של המין הוא תהליך ארוך ועקלתון. בעולם נאבקים ומתרוצצים שני הכחות: הרע והטוב כשזה קם זה נופל, אנו הולכים ומתקרבים אל התקון אמנם, אבל אופן התהליך היא רצוא ושוב ירידה ועליה, ירידה ועליה. בטול הרע ונצחון הטוב יהיו רק באחרית הימים, בהתמלא נבואת זכריה 'ואת רוח הטומאה אעביר מן הארץ'. איך נתהווה הרע במשך השתלשלות העולמות ולמה נתהווה - השאלות האלה והתשובות עליהן שייכות לסתרי התורה (פרדס שער התמורות פ"א פ"ב פ"ג). ההיאבקות בין שני הכחות הנ"ל נמשכת בין בישראל בין באומות העולם. ההבדל הוא רק: בישראל, שישראל שרשו בסטרא דקדושה (ישראל חקוקים בכסא הכבוד) וכלי זינם נגד הרע היא התורה (בראתי יצה"ר בראתי תורה תבלין, ב"ב ט"ז קידושין ל) ואומות העולם יונקים מסטרא הנגדית וכלי זינם נגד הרע הם רגשי המוסר שניצוצי התורה מתלבשים בהם ולכן בזמן שהרע



מתגבר אצל אחת מאומות העולם, התוצאות הן נוראות ומעוררות זעזוע, כמו שאנו רואים עכשו בגרמניה (שם).

בדברים אלה מוכן כבר היסוד שעל גביו תוכל להתבסס ההערכה החיובית לאומות שוחרות שלום וחופש, שנלחמו כנגד הגרמנים ובעלי בריתם. אולם קודם לכן כדאי להרחיב עוד יותר ביכולת צפיית הטוב של האדמו"ר.

כבר הזכרנו קודם לכן את העובדה שר' יעקב היה מסוגל לראות גם נקודות חיוביות אצל הגרמנים. בצד האיבה המוחלטת ותיאורם כעמלק וכנען גם יחד, הוא מונה את מעלותיהם של הגרמנים וקובע שמתכונותיהם הטובות אף אנו נתבעים ללמוד, הגם שהוא אומר שאין להסתנוור מן המעלות הללו ולהתעלם משום כך מן הרשעה הנוראה שנתגלתה באומה זו.

מקור קדום לדבר זה נמצא בדרשת ר' יהושע בן לוי על הקצף הגדול שנתעורר על ישראל, שלא למדו מהצדדים המתוקנים במעשיהם של האומות, בעקבות הקרבת בנו של מלך מואב (סנהדרין ל"ט ב'):

מעשה מלך מישע אע"פ שבכללו מקולקל מאד (עבודת אלילים, שפיכות דמים) יש בו גם צדדים מתוקנים כשהם לעצמם, אמונה חזקה במסורת אבות ומסירות נפש עליה... ולכן היה קצף גדול על ישראל אז כשהראה מישע אמונה חזקה ומסירות נפש במסורת אבותיו (שמות תש"א, עמ' קנא-קנב).

וכדברים האלה הוא מסיק גם לזמננו. בשם החוזה מלובלין הוא מביא כך:

אלה אשר לעבוד את ד' חפצם צריכים גם הם לעשות כן: להעמיד את עצמם למול נוגשיהם - אבל בכונה אחרת: כדי לקחת מוסר. הם רצים לבאר שחת ואף על פי שסופם לבאר שחת הם רצים ומקבלים עליהם תלאות, צרות מחסור ומסירות נפש - ובפקודת מי, בפקודת מנהיגם בשר ודם, רשע ובליעל נתעב. ואנו שדרכנו המותוה לנו בתורה הקדושה מוביל לעולם שכולו טוב, ומנהיגנו מלך מלכי המלכים הקב"ה על אחת כמה וכמה שאנו מחויבים לקבל באהבה תלאותינו ויסורינו בשביל קדוש שמו יתברך (שם, עמ' קנא).



הזכרנו כבר, שר' יעקב רואה את תפקידו של הצדיק, מנהיג ומלך בישראל, לדאוג גם לאומות העולם ולהתפלל בעבורם, באשר אחריותו מוטלת על כל ברואיו של הקב"ה.<sup>42</sup>

לא רק הצדיק, אלא גם שאר ישראל מחויבים, מצד העדינות המוסרית שלהם, ביחס אנושי ואוהב לאומות העולם:

מובא בילקוט ראובני פרשת שמות שם האר"י ז"ל שמושה היה צריך סנגוריא [על כך שהרג את המצרי] (עי' שם ד"ה משה הרג את המצרי). זוהי שיטת התורה הקדושה והיא מלמדת את ערך האדם, אפילו של נחות דרגה ולא עוד אלא למרות אשר ענו אותנו בפרך ובעבודה קשה - צוהה התורה לא תתעב מצרי וכו' וזהו שאמרו בירושלמי ואהבת לרעך כמוך ר' עקיבא אומר זה כלל גדול בתורה, בן עזאי אומר זה ספר תולדות אדם - זה כלל גדול מזה. - קרבן העדה, שם שכל בני אדם מאב אחד הוא כלל גדול מואהבת לרעך כמוך, דלא קאי רק על רעך. כי התורה הקדושה הוא רק הטוב המוחלט<sup>43</sup> (שמות ת"ש, עמ' קנ).

ר' יעקב גם מכיר בכך שבמשך הדורות התקדמו אומות העולם בהכרת האמונה והמוסר, וכך הוא אומר בדברו על מלחמת יעקב בשרו של עשו:

חלק גדול מאומות העולם מכיר אמנם בעשרת הדברות והוא הודאה בישות שני עולמות, כי קרני אור התורה חדרו במקצת גם אל תוך חשכת העמים (וישלח תרצ"ט, עמ' עד).

אומה אחת שר' יעקב מדבר בשבחה בלי הסתייגויות רבות היא האומה האמריקאית, זו שהכתה את הרשע הגרמני בשנות המלחמה, וגם הייתה שותפה בתמיכה בהקמת מדינת ישראל.<sup>44</sup> בדרשה בשנת תש"א (לך לך, עמ' כט) מביע ר' יעקב סיפוק מיוחד מתוצאות הבחירות בארצות

42. ראה: ג' בחשוון תשי"ד, עמ' כג; ולעיל עמ' 42.

43. ר' יעקב מסביר שם שדווקא אהבת הבריות הגדולה הזאת היא שמעוררת את שנאת רשעי אומות העולם לישראל, כי חלק הרע ישנא את חלק הטוב.

44. אמנם הייתה תקופה - בתש"ח - שבה התייחס בביקורת כלפי האמריקאים שהיו שותפים למהלכי הבריטים שנעשו בארץ כדי לדחוק את רגליה של המדינה היהודית המיועדת. עיין פרשת צו תש"ח, עמ' רצב.



הברית.<sup>45</sup> הוא צפה שבחירתו של רוזוולט היא סימן כי "הגלגל מתחיל להסתובב בכיוון הפוך", ותחת שעד עכשיו ראו רק "דרך רשעים צלחה", התעוררה התקווה שמעתה תתחיל הנפילה של ציר הרשע בהנהגת הגרמנים.

אמנם, הדרך העדיפה היא לזכות בחסד ישיר מאת הקב"ה, אולם בעת הגלות עלינו להסתפק לעתים בחסד שמגיע באמצעות חסידי אומות העולם:

אכן גם החסדים הגלויים שבגלות אין ביכלתם להביא לישראל את השמחה השלמה, אנו נכספים וכמהים לחסדים הבאים אלינו במישרים לא ע"י צינורות של חסידי אוה"ע (שם, עמ' ל).

### הניצחון

בשבת פרשת במדבר, בשנת תש"ה, ייחד ר' יעקב את דרשתו לניצחון במלחמה. ניתן לראות את הרושם העז שעשה הניצחון הזה בכך שהמאורע נזכר בפירוש כבר בכותרת. בדרך כלל באהלי יעקב, הכותרת מכילה אך ורק את הפרשה, השנה, או ציון המועד במקרה של יום הילולה לצדיק, ולפעמים גם מקום אמירת הדרשה. ואילו אזכור מאורעות מענייני דיומא נעשה רק בתוך הדרשה. זו כותרת הדרשה ופתיחתה:

[פרשת במדבר] תש"ה (שבוע נצחון האומות הנלחמים בגרמניה). בשבוע זה נחל הצורר (עמלק של דורנו) המפלה השלמה (עמ' שצ).

בדרשה זו הוא דן בשאלת השמחה על מפלת הרשעים. לדבריו הקב"ה אינו שש במפלת הרשעים כשהיא לעצמה, אבל הוא שמח בתוצאה: "קדוש שמו יתברך הגורם לבחור בני אדם בדרך הישר והטוב". הוא אינו שש, אבל אחרים משיש: "את הצדיקים שעונו על ידי הרשעים. וזה

45. בנובמבר 1940 נבחר רוזוולט מחדש לנשיא ארצות הברית. בוויכוח בין הקו הברדלני המסורתי בארצות הברית, שטען שאל להם לאמריקאים לנקוט עמדה ולהשתתף במערכה באירופה, לבין עמדה מעורבת יותר, נטה רוזוולט לתמיכה בבעלות הברית. עמדתו התקיפה כנגד הגרמנים גרמה בסופו של דבר לכניסת ארצות הברית למלחמה והכרעת גרמניה. היהודים תמכו בו בבחירות אלו בשיעור שאין שני לו בתולדות ארצות הברית - כ-90% מהמצביעים היהודים הצביעו בעדו.



קידוש השם שגורם גם לבחירת הטוב". אמנם, לא רק שמחתו של הקב"ה אינה מלאה באיבוד רשעים, גם שמחתנו מוגבלת, כי "נשארנו מעט מהרבה". ולכן אין זה הזמן לדבר על שמחה שלמה, ורק "ברבות צדיקים" תהיה השמחה שלמה. "ברבות צדיקים" תרתי משמע: גם מספרית, מספרם של ישראל "לא ימד ולא יספר" וגם קרנם של צדיקים תתרומם.

מכיוון שבפרשת במדבר מוקדש חלק גדול מן הפרשה למניין בני ישראל, ובשל הבעיה של "נשארנו מעט מהרבה" - מניין בני ישראל אחרי השואה פחת בכשליש מכפי שהיה לפניה, עוסקת דרשה זו גם בבעיית הדמוגרפיה של העם היהודי, והוא מסתמך על דברי רמב"ן כדי להציע פתרון מקורי לבעיה זו:

עי' רמב"ן במדבר (ג' י"ד) שבט לוי נמנה מבין חודש ומעלה ולא היו רק כ"ב אלף, ומבין שלשים שנה - כלם ח' אלפים. והנה לא הגיעו מבין כ' שנה ומעלה לחצי שבט מישראל (אף הפחות שבכולם), ועדיין לא נשאו הארון שקדושתו היתה מכלה בהם, וזה פלא! איך לא יהיו עבדיו וחסידיו ברוכי ד' כשאר כל העם. ואני חושב כו' שבט לוי לא היה בשעבוד ובעבודת פרך והיו פרים ורבים כדרך כל הארץ, אבל ישראל - המצריים מררו את חייהם בעבודה קשה כדי למעטם היה קב"ה מרבה אותם כנד גזירת מצרים: וכאשר יענו אותו כן ירבה וכן יפרוץ, וכן בגזירה אם בן הוא והמתן אותו וירב העם ויעצמו במאוד מאוד. כי היה הקב"ה אומר נראה דבר מי יקום כו'. ובודאי גם עלה יהי' כן - כאשר ענו אותו כן ירבה וכן יפרוץ ויקוים בנו במהרה והיה מספר בני ישראל כחול הים אשר לא ימד ולא יספר (שם, עמ' שצא).

הווי אומר: דווקא בגלל גזרות ההשמדה, יש לצפות לריבוי גדול של העם בשנים שתבואנה, כמעין פיצוי על החורבן שנגרם. אפשר להחשיב את הדרשה הזאת בסוג הדרשות שהן בחינת תפילות, אולם אפשר שיש כאן גם הערכה ראלית, שהשרידים והניצולים יבקשו לחדש את החיים ביתר עוז, ומתוך כך תתגבר הילודה בשנים שתבואנה.

בחתימת פרק המלחמה עלינו לזכור שהתקווה לשלום לא נתגשמה, וזאת למרות הקמת האו"ם, למרות הלקחים הנוראים של המלחמה,



למרות ההסכמים באירופה ותכניות השיקום. סיומה של מלחמת העולם לא פתח, כידוע, עידן של שלום בעולם. סמוך לאחר המלחמה, נפתח ציר חדש של מתיחות עולמית: המלחמה הקרה, בין ברית המועצות הקומוניסטית וגרורותיה, לבין ארצות המערב: צפון אמריקה ומערב אירופה.

בט"ו בשבט תשי"א, בעיצומה של מלחמת קוריאה, שהייתה אחד משיאי המתח של המלחמה הקרה, כאשר היה חשש שהמלחמה הזאת תדרדר שוב את העולם למלחמה עולמית,<sup>46</sup> עסק ר' יעקב בדרשתו בשלום העולם. למרות שלמלחמה זו לא הייתה השלכה ישירה, בתקופה ההיא, על מצבם של היהודים בעולם, הוא הגיב גם למלחמה הזאת. הדאגה לשלום העולם היא חלק מתודעת האחריות של הצדיק, כפי שראינוה אצל ר' ישראל מרוז'ין. ההבחנה בין ישראל לעמים אינה מונעת את בחינת "ורחמיו על כל מעשיו". בקריאתו לשלום נחתום את הפרק על המלחמה:

וצריך להעתיר בעד השלום, בעד שלום העולם בכלל, ובעד שלום ארצנו בפרט, שלום העולם תלוי בשערה וצריכים לרחמים מרובים, שהשלום יתקיים (ט"ו בשבט תשי"א, עמ' קפט).

#### ד. בניין הארץ והקמת המדינה

בעוד שבמלחמה העולמית הגדולה תפקידם המעשי של היהודים כאומה היה פסיבי למדי, הרי שבמערכה בארץ ישראל חל מפנה היסטורי בתפקיד שמילאו היהודים בארץ. הם יזמו עשייה נמרצת בכל התחומים שבשנות הגלות היו נחלתם של העמים האכסנאים. אפשר לדבר על שלושה מעגלים בולטים של מהפכה ביזמה היהודית שהתחדשו במקביל להתפתחותה של הציונות בארץ ישראל: מפעל התיישבות ובנייה רחב היקף, בניין כוח צבאי שתפקידו להילחם על הגנת היהודים ושחרור הארץ מיד זרים, ופעילות מדינית מקיפה שחרגה מרמת השתדלנות המקומית המוכרת מן הקהילות בגולה, ונעשתה בדרכים המקובלות של מדינות בעידן המודרני. ר' יעקב ראה בעין יפה את כל שלושת המישורים

46. שיחות שביתת הנשק בין הצדדים הלוחמים בקוריאה החלו מספר חודשים לאחר הדרשה הזאת.



הללו. הם לא נחשבו אצלו למהפכה, אלא להחייאה של הממלכתיות הישראלית בבחינת חדש ימינו כקדם. נבחן את יחסו לתופעות אלה, אחת לאחת.

### התיישבות ובניין

על בסיס תפיסתו העקרונית את העבודה בחומר כדרך נכונה וראויה לעבודת השם, רואה ר' יעקב את ייעודם של יושבי הארץ בבנינה החומרי והרוחני כאחד. כבר ראינו לעיל שהוא מתאר את פעולת החלוצים העוסקים בבניין הארץ כפעולה שיכולה להיות טעונה ערך של קדושה ודבקות כמו לימוד התורה. בדרשה שדרש בשבת פרשת נשא תרצ"ז - פחות מחצי שנה לאחר שעלה לארץ, הסביר בפירוט את גישתו ליחס שבין מלאכה ולימוד תורה:

פתח ואמר: המאמר המורגל בפי כל הכל תלוי במזל אפילו ספר תורה שבהיכל איתא בזוהר נשא. ויש אומרים שגם המצוות תלויות במזל: יש ממצוות חז"ל שהעולם נזהר בהם ויש מאמרים שאינם נזהרים בהם. למשל באבות פ"א מ"י 'שמעיה אומר אהוב את המלאכה' - באבות דר' נתן פ"א א', פ"ב מ"ב: 'כל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטילה'. ואנו רואים שנות מאות ודורות רבים שהזניחו הדברים האלה. הסבה [לכך היא] שבעלי המלאכה נוצלו והוכרחו לעבוד כל היום ולא היה להם פנאי ללמוד ועמדו אולי על מדרגה נמוכה בתרבות ולכן מאסו רבים במלאכה. ומצאו סמך לעמדתם בדברי ר' נהוראי שאמר: 'מניח אני את כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה' (נשא תרצ"ז, עמ' תג).

ר' יעקב רואה את הדרישה לעיסוק במלאכה כמאמר חז"ל מחייב, שהונח בקרן זוית ולא התקבל כיאות. כמין 'חוסר מזל' היה לו למאמר זה ולא התקיים. והוא מנמק זאת בתנאים הקשים ששררו בגלות, שבהם העיסוק במלאכה לא אפשר בצדו גם לימוד והתקדמות רוחנית, ולכן נתפסה המלאכה כנחלתם של מעמדות נמוכים מבחינה רוחנית, אך זו אינה אלא מצרות הגלות.



הוא ממשיך ומביא מאמרים מדברי חז"ל אודות ערך המלאכה:

באבות דר' נתן איתא: 'אהוב את המלאכה, כיצד? מלמד שיהא אוהב את המלאכה ואל יהא שונא את המלאכה, כשם שהתורה ניתנה בברית כך המלאכה ניתנה בברית'. תורה, שנאמר: 'אם לא בריתי... שמים וארץ לא שמתי', מלאכה, 'ששת ימים יעשה מלאכה וביום השביעי שבת שבתון וכו'' 'ושמרו בני ישראל את השבת וכו' לדורתם ברית עולם' (תשא ל"א ט"ו). ר' טרפון אומר: אף הקב"ה לא השרה שכינתו על ישראל עד שעשו מלאכה שנאמר: 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם' (שם, עמ' תד).

עתה הוא מנגיד למאמרים אלו מאמר בשבח לימוד התורה ועזיבת המלאכה:

והנה מצינו בקדושין ר' מאיר אומר לעולם ילמד אדם את בנו אומנות קלה ונקיה - ור' נהוראי אומר מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה. והשאלה היא הלכה כמאן? ויש פה קושיא הא אמרינן בערובין<sup>47</sup> ר' מאיר ור' נהוראי אחד הוא, ואיך הוא חולק על עצמו? (שם).

הפתרון לסתירה הוא בהבחנה בין הנמענים של שני המאמרים:

אולם ר' מאיר ור' נהוראי לא פליגי. ר' נהוראי אינו אומר לעולם יניח אדם את כל אומנות שבעולם ולא ילמד את בנו אלא תורה - אלא מניח אני וכו'. דברי ר' מאיר הם בשביל כל העולם ודברי ר' נהוראי בשביל בנו. ר' נהוראי הכיר בבנו שראוי הוא להקדישו כלו לד' והתורה תהיה אומנותו, לכן אמר מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה. וכמו כן כל מי שרואה בבנו שראוי הוא שהתורה תעשה לאומנתו - יעשה כר' נהוראי, ואם לא, ילמדנו מלאכה. וכן (פסחים קי"ג) אמר ליה רב לאיבו בריה: טרחי בכך בשמעתא ולא מסתייע מילתא תא אגמריך מילי דעלמא נאמר רב לבנו איבו, טרחתי בכך בשמועה ולא נסתייע הדבר. בוא ואלמדך דברי העולם] (שם).



ומסכם ר' יעקב בכלל היסוד של הנהגתו החסידית:

הכלל הוא שכל אחד יבחר הדרך המתאים לו<sup>48</sup> (שם).

וביאור דבריו:

וכך אני מפרש את דברי רבי 'איזו היא דרך ישרה שיבור לו האדם כל שהיא תפארת לעושיה ותפארת לו מן האדם'. שיהיה הוא ראוי לאותו דרך והדרך ראוי לו. (ומצאתי אח"כ פרוש זה במדרש שמואל). וראה זה פלא: בבבא קמא דף ק ע"א איתא: 'והודעת להם את הדרך ילכו בה - והודעת להם - זהו בית חייהם', ופירש רש"י: 'בית חייהם' - לתלמוד תורה. ובבבא מציעא דף ל' ע"ב נמצא גם כן מאמר זה, ורש"י מפרש שם 'בית חייהם' - ללמוד אומנות להתפרנס בה'.

ובברכות ל"ב יש פלוגתא בין ר' ישמעאל ור' שמעון בן יוחאי: 'ואספת דגנך - הנהג בהם מנהג דרך ארץ [דברי רבי ישמעאל]'. רשב"י אומר: אפשר אדם חורש בשעת חרישה וזורע בשעת זריעה וקוצר בשעת קצירה וכו' תורתו מה תהא עליה? אלא בזמן שישראל עושים רצונו של מקום מלאכתן נעשית ע"י אחרים. אמר אביי: הרבה עשו כר' ישמעאל ועלתה בידם, כר' שמעון ולא עלתה בידם, ולמה? מפני שדרך ר' שמעון היא אלא בשביל אנשים כר' שמעון (שם).

ר' יעקב אינו טוען שהדרך של לימוד תורה עדיפה באופן מוחלט על הדרך של עיסוק במלאכה. טענתו היא שיש אנשים - והם המיעוט, שהדרך הזאת מתאימה להם, כי הם מוכשרים לכך, ויש אנשים רבים, וכך דרכו של עולם, שהדרך הזאת אינה מתאימה להם. כשם שרבי נהוראי הכיר בבנו שהדרך הזאת מתאימה לו, ולכן החליט להקדישו ללימוד תורה, כך נוכח רב שבנו אינו מתאים לדרך הזאת, ועל כן פנה ללמוד 'מילי דעלמא'.

הרושם העולה מדברי ר' יעקב הוא שבדבריו אלו הוא מתאר את מבנה החברה הראויה בארץ ישראל. אחרי שהראה בתחילת דרשתו שהעיסוק במלאכה הוא ערך חשוב שהוזנח במשך הדורות, הוא מצפה

48. ועיין מה שכתב על החכמה בבחירת מידת הפרישות, לכל אדם לפי צורכו, לעיל, עמ' 159.



שערך זה יחזור ויקבל את המעמד המוכר שהיה לו בימי התנאים, דהיינו, יתפוס את מקומו כדרך ההנהגה הראויה והרצויה לרוב הציבור. כאשר מעטים בלבד, יחידי סגולה המתאימים לכך, יהיו פטורים ממצוות המלאכה ויקדישו את כל חייהם ללימוד התורה.<sup>49</sup>

ר' יעקב ראה בשיבה לארץ ישראל הזדמנות להחיות ערך שנשתכח, ערך המלאכה, ובדבר זה דומה תפיסתו לעמדות שהובעו על ידי הוגים ומנהיגים ציונים בכלל, ותנועת העבודה בפרט. ברור שכדרכו, אין הוא שואב את הרעיונות הללו מתרבות נכרית, אלא מציע את מקורותיהם השורשיים בעולמם של חז"ל.<sup>50</sup>

### עשייה מדינית

כדרכה של הציונות הדתית מראשיתה ועד ימינו, מצא ר' יעקב את עצמו ניצב בתווך בין שני מחנות. מחנה חרדי שהתנגד לציונות בטענה שיש לצפות לגאולה נסית גלויה, ומחנה הציונות החילונית שתלה את הכול במעשי אדם ובגבורותיו. הוא הציג את שלושת המחנות בדרשה על חטא המרגלים בפרשת שלח:

המרגלים היו בתחלה צדיקים או זכאין, כמבואר במדרש תנחומא ובזוהר הקדוש. ויד היצר הרע היה במעל הזה וצבע את הענין באופן שהמרגלים סברו שכל הדברים לשם שמים. וכדי להבין את השקפתם והלך מחשבותיהם צריך אני להקדים מלים אחדים - ביחס לעניני הכלל של האומה, למשל לענינים הנוגעים לעתידה ולכבוש ארצה ישנן שלש שיטות.

(א) השיטה הראשונה נובעת מתוך ענותנות יתירה לפיה אין להשתמש בטכסיסים מדיניים באמצעים טבעיים בענינים גדולים וקשים כאלה הנוגעים לכלל האומה ולעתידה אשר ד' הבטיח לישראל - בעיני

49. יש לציין שכבר בתחילת המאה ניסו אדמו"רי בית רוז'ין בגליציה לכונן ארגון חרדי שידאג לפיתוח רשת חינוך מסודרת שתקנה גם הכשרה מקצועית לתלמידים שאינם מוכשרים להתמסר ללימוד תורה בלבד. המגמה סוכלה על ידי אדמו"רי בעלז ובית צאנז. עיין: י' אלפסי, החסידות ושיבת ציון, תל אביב תשמ"ו, עמ' 80-81.

50. בעניין זה יש קרבה מרובה בין הגותו של האדמו"ר לבין הגותם של ראשי תנועת 'תורה ועבודה'. לקט מקורות ורשימה ביבליוגרפית ראה: י' ברנשטיין, מפי ראשונים ואחרונים, ירושלים תש"מ.



נושאי השיטה הזאת יהירות וגבהות רוח לחשוב שבטכסיסים מדיניים ובאמצעים טבעיים אפשר להשיג את המטרה הנזכרת וכל נסיון בכיוון זה רב הנזק מבחינה חומרית ומבחינה רוחנית. בענייני הפרט ובקצת ענייני כלל הם מודים שנחוצים גם מעשים טבעיים - אבל לא בענייני כלל מסוג הנ"ל (שלח תרח"צ, עמ' תכה).

זוהי כמובן השיטה החרדית. יש לשים לב שכבר בהצגת השיטה נכללת ביקורת על העיקרון הבסיסי שלה: הלוא בעלי השיטה הזאת אינם באמת מפקירים הכל לידי שמים וטוענים שאין מקום למעשים טבעיים. בענייני הפרט, כגון פרנסה ובריאות, הם נזקקים לעבודה ולרופאים ואינם סומכים על הנס. ואפילו בקצת ענייני הכלל, אלו הנוגעים לקהילה שלהם, הם אינם נמנעים משתדלנות, פעילות פוליטית ועשייה חומרית. רק כשהדברים מגיעים לכלל ישראל, הם נרתעים וסוברים שפעולה מעשית אינה רצויה ויש לסמוך על הנס!

(ב) השיטה השנית עומדת בנגוד גמור לראשונה זוהי שיטה נפסדת, אשר לפיה רק דרכים טבעיים ושכליים מובילים למטרה הנ"ל, נושאי השיטה הזאת אם הם רואים שע"י טכסיסים שכליים וטבעיים לא יבוא למחוז חפצם הנ"ל בנין עתידה של האומה כבוש הארץ, הם מתיאשים ואומרים 'טוב לנו שוב מצרימה' (שם).

זו כמובן השיטה הנגדית, שאינה מכירה כלל בהשגחת ה' ובצורך להיזקק לה, ותולה הכל ב"כוחי ועוצם ידי". שיטה זו נוחה להתייחס במקום שבו אין רואים הצלחה ברורה בדרך הטבע.

לאחר שדחה את שתי השיטות הקיצוניות ניגש ר' יעקב להציג ולבסס את שיטתו שלו, דרך המלך של היהדות לדורותיה:

(ג) השיטה השלישית היא הממוצעת ולפי דעתם של גדולי חכמי ישראל היא שיטת התורה לפיה לא רק על ענייני הפרט קאי וברכך בכל אשר תעשה כי אם גם בענייני הכלל. - צריך האדם עד גבול יכלתו, אבל עם כל זה - להשען רק על השי"ת - כי אם ד' לא יבנה בית שוא עמלו בוניו בו - נושאי השיטה הזאת אף אם פעולותיהם הטבעיים לא תצלחנה - לא יתיאשו כלל בידעם כי הכל תלוי ברצון השי"ת ותשועת ה' כהרף עין (שם).



ר' יעקב מבסס את דבריו על השילוב בין הנהגת הנס והטבע על שיטת רמב"ן בפירוש התורה. רמב"ן חוזר מספר פעמים בפירושו על עיקרון הנס הנסתר: הקב"ה מנהיג את עולמו כך שכלפי חוץ יתנהל בהנהגה של טבע, ובנסתר - הכל מבוסס על נסים.

אני רוצה להביא ראיות שלפי דעתם של חכמי ישראל - השיטה השלישית היא שיטת התורה הקדושה: מצינו למשל שהתורה צוה לעשות את התיבה שלש מאות אורך חמישים אמה רוחב ושלושים קומתה ולהכניס בתוכה מכל החי. והקשה הרמב"ן: הלא מיני החיות והעופות רבו מאד ואיך היה אפשר להכניס כולם בתיבה זו? אבל דרך נס היה החזיק מועט את המרובה. ואם תאמר: יעשנה קטנה ויסמוך על הנס? עשו אותה גדולה למעט את הנס כי כן דרך התורה לעשות כל אפשר ביד האדם לעשות והשאר יעשה בידי שמים.

וכן פירש הרמב"ן בשופטים על הפסוק 'ופקדו שרי צבאות בראש העם'. [פירש רמב"ן:] התורה תצוה כדרך הארץ וד' יעשה הנסים עם יראיו בהסתר. ואין החפץ לפניו לשנות טבעו של עולם זולתי כאשר אין שם דרך הצלה אחרת או להודיע שמו לצריו לעתים כאשר היה בקריעת ים סוף וכיוצא בו.

וכן מצינו ברש"י במדבר ג' ט"ז. על הפסוק: 'ויפקוד אותם משה על פי ד''. כתב רש"י: אמר משה לפני הקב"ה איך אני נכנס לתוך אהליהם לדעת מניין יונקיהם? א"ל הקב"ה עשה אתה את שלך ואני אעשה את שלי. הלך משה ועמד על פתח האהל והשכינה מקדמת לפניו ובת קול יוצא מן האהל ואומרת כך וכך תינוקות יש באהל זה. וקשה: מאחר שבנס נעשה הדבר למה הלך משה ועמד על הפתח הלא הבת קול היה יכול להגיע גם לאהל של משה? התשובה על זה נמצאת בדבריו של הקב"ה: עשה אתה את שלך ואני אעשה את שלי. רמב"ן בפרשת השבוע: בעיני משה היה טוב לשלוח המרגלים כי התורה לא תסמוך בכל המעשים על הנס (שם, עמ' תכה-תכו).

המורכבות של הקשר בין הנהגה נסית והנהגה טבעית נותנת פתח ליצר הרע להיכנס ולבלבל. כך קרה למרגלים:

והנה היצר הרע בא אל המרגלים בעצה רעה ונתן לה צבע של ענוותנות יתירה. הוא בא אליהם בשיטה הראשונה - כי בראות



המרגלים כי משה שלח אותם לתור את הארץ והשתמש בזה בדרך הטבע חשבו כי משה אומר לכבוש את הארץ בדרך הטבע באו ואמרו כי בדרך הטבע אי אפשר לכבוש את הארץ כי סכנה חומרית ורוחנית כרוכה בזה. סכנה חומרית: 'אפס כי עז העם'. סכנה רוחנית: 'אי יעלון ישראל לארעא נתעבר אנן מלמהוי רישין וימני משה רישין אחרינן, דהא אנן זכינן במדבר למהוי רישין אבל בארץ ישראל לא נזכי'.

בשלמא אם הכבוש בדרך נס היא אין הבדל אם הראשין הם בעלי כשרון או לא אבל אם הכבוש וסדור המדינה היא בדרך הטבע, אז נחוצים ראשים המחוננים בכשרון כביר הראוי לאותו איצטלא. במדבר היה כשרוננו מספיק אבל לא במדינה מסודרת ומי יודע אם ימצאו ראשים שתהיה יראת חטאם קודמת לחכמתם, כי כאשר רבה חכמתם כן צריך יראתו להיות יותר גדולה, כי קשה מאד למצא אנשים מושלמים בכל המעלות. (וכעין זה כתב ספורנו בפ' יתרו על הפסוק ויבחר משה אנשי חיל וז"ל אחר שבקש משה ולא מצא אנשים שיהיה בהם כל המעלות שהזכיר יתרו בחר באנשי חיל וכו').

יד היצר הרע היתה במעל והתעה אותם להאמין כי לא תאות השררה מדברת מתוך גרונם, כי אם חששות לשם שמים. וסוף סוף נסתבכו כליל ברשת היצר הרע וקלקלו (שם, עמ' תכו).

כפי שרגיל באהלי יעקב, הוא דורש על התנ"ך וחז"ל ומתכוון לשומעי לקחו ובני דורו. הביקורת, אם כן, חריפה מאוד: ההתנגדות למפעל הציוני מבוססת בסופו של דבר, על יצר הרע המתלבש באצטלה של קדושה. המנהיגים שבגולה אינם מסוגלים להוביל את המהלך הקשה של הנהגה טבעית בארץ ישראל והם מבינים שיצטרכו לפנות את מקומם לאחרים. אפשר לומר שאינם מאמינים שקיימים מנהיגים ראויים כאלה, ולכן הם מתנגדים, אבל ר' יעקב אומר שברקע קיימת גם עצת היצר: הם אינם רוצים לפנות את מקומם.

הוא כמובן אינו חוסך את שבטו גם מן ההנהגה החילונית, אותה הוא מקביל לערב רב:

ובתוך העם היה גם הערב רב שאחזו בשיטה השניה ובשמעם שאי אפשר להשיג את המטרה בדרך הטבע צווחו טוב לנו שוב מצרימה.



וגם מאלה האחרונים אמר הכתוב (בספר דברים) ותקרבוני אלי וכו' ותאמרו נשלחה אנשים וכו' כי הי' מחוסר אמונה ולכן כעס עליהם ד' כאשר כתב רש"י בריש פרשת שלח אע"פ שהוא בעצמו אמר שלח לך וכו' (שם).

ההדרכה הנכונה היא אם כן, להשתמש בכלים הטבעיים של הפעולה המדינית, אך מתוך מודעות מתמדת לכך שהדברים אינם פועלים מעצמם, והכל מותנה בהשגחה האלוהית. זהו כמובן יסוד מוסד שהכרנו כבר קודם לכן במחשבה החסידית בכלל ובבית המדרש הרוז'ינאי בכלל: עשייה בחול בלא הפסקה מן הדבקות האלוהית. אלא שכאן מדובר בתרגום האידאה הנשגבה להנחיה פשוטה היכולה להתבצע גם בידי הדיוטות: הכרה בכך שבסופו של דבר הכל תלוי בסייעתא דשמיא, אינה משימה רוחנית כבדה במיוחד, בוודאי לא בתקופת שידוד מערכות עולמי כמו שנות מלחמת העולם השנייה והתייצבות האומות במבנה חדש אחריה.

ואכן, בדרשותיו ליווה ר' יעקב את הפעילות המדינית של נציגי היישוב היהודי בארץ ישראל, בברכה ובתקווה, אך גם בהסתייגות מפני הסתמכות יתרה על צדקתם וחסדיהם של אומות העולם, ובכלל, מפני שכחת הצורך בסייעתא דשמיא בכל מהלכיהם. דוגמה נאה לכך אפשר לראות בדרשה בשבת פרשת אמור, תש"ה, בעת כינוס חבר הלאומים בסן פרנציסקו.<sup>51</sup>

...בשבוע הזה התאספו נציגי האומות הגדולות המאוחדות להתייעץ ולהכריז על עמים וארצות, גם שליחי עם ישראל הלכו שמה, כדי להשתדל אצל מנהיגי המעצמות הגדולות להטות את לבבם לטובת ישראל, להשיב לו את ארצו, נגד השתדלות ממין זה אין מה לערער. 'וברוך בכל אשר תעשה' (עי' ילקוט ראה רמז תתצט), אבל אשר רבים מלאים דאגה, פן לא ידובר שם מארץ ישראל, פן לא יפול דבר כאשר אנו מקוים והם תולים כל תקותם בנדיבים, בבן אדם שאין לו תשועה - זהו דבר שאין לו שחר. גם נחמיה השתדל אצל המלך ארתחשסתא לטובת בנין הארץ (נחמיה ב') אך בדברו עם המלך היו

51. מדובר בכינוס נציגים של חמישים מדינות, באביב 1945, שהוביל להקמה של 'האומות המאוחדות'. ד"ר סטפן וייז הופיע שם כנציג הסוכנות היהודית.



מחשבותיו עסוקות בתפלה לד' - כך כתוב שם: ויאמר לי המלך על מה זה אתה מבקש - ואתפלל אל אלקי השמים - ואומר למלך - אם על המלך טוב ואם ייטב עבדך לפניך, אשר תשלחני אל יהודה אל עיקר קברות אבותי ואבננה, כי ידע נחמיה כי לא במלך בשר ודם הדבר תלוי כי אם בד' אשר לו הארץ ומלואה - אך התנהג בהתאם לכתוב 'וברכך בכל אשר תעשה' - יכול עומד ובטל? תלמוד לומר "אשר תעשה"'. שליחי ישראל הלכו לסן-פרנציסקא - מהיכי תיתי? כי 'וברכך בכל אשר תעשה', אך אנו יודעים כי לא בתקיפי העולם הדבר תלוי - כי אם בזכות ספירת העומר זוכים לירושת הארץ. נקיים 'וספרתם לכם' כפירושו של אור החיים, נטהר ונקדש את מדותינו, עד אשר יחלו להאיר הלוחות אשר בנשמת ישראל, אז נזכה לראות בשוב ד' את שביתנו לרשת את ארץ אבותינו

(אמור תש"ה, עמ' שמג).

אין סתירה בין התמיכה במשלחת המדינה ובתפילה להצלחתה, לבין הידיעה הברורה כי הזכות על הארץ תלויה במצוות ובמעשים טובים ונתונה בידי השגחת השי"ת ממש. כל ההנהגה החסידית מבוססת על הכפילות הזאת שבין ההשתדלות האנושית לבין ההכרה המוחלטת והביטחון הגמור בפעולת ה' בעולם בכל עת ובכל רגע.

כידוע, בהתיישבות ובפעילות המדינית לא היה די, והמאבק על הקמת המדינה היה מלווה במאבק צבאי קשה ומר. נפנה עתה לעסוק בהתמודדותו של האדמו"ר עם המלחמה ועם הצבאיות.

### מלחמות ארץ ישראל

הפסקה הבולטת ביותר שבה מגלה ר' יעקב את דעתו על ההתגייסות למלחמה היא בדרשתו בשבת פרשת אמור, ו' באייר תש"ח - מיד לאחר הכרזת המדינה.

בני ישראל יקרים, המסולאים בפז, עומדים במלחמה כבדה עם פראים ומוסרים את נפשם על כבוד עמם וארצם - במה נוכל להשתתף במלחמה ולעזור לנצחונם? הן כבר עברנו את גיל הגיוס,



אנו יכולים לעזור בקדושה ובטהרה ובתשובה שלמה - גדולה תשובה שמקרבת את הגאולה (אמור תש"ח, עמ' שמה).

ברור מדבריו, שלפי דעתו הסיבה היחידה שבגללה אין הוא עצמו מתגייס לצבא ומצטרף ללוחמים היא "עברנו את גיל הגיוס". ואם אדמו"ר שתורתו אומנותו במובן המלא של המושג אומר כך, ברור הוא שהוא מצפה מכל מי שלא עבר את גיל הגיוס שיצטרף ללוחמים.

ר' יעקב מבקר את אלו שפחדו מן האתגרים החדשים שהציבה ארץ ישראל בפני העם שהתרגל בחיי גלות. אחת משיחותיו בחורף תש"ח, הוקדשה לעניין זה, ובין השיטין ניתן לקרוא ביקורת על היראים מן המלחמה ומן הקשיים של המאבקים בארץ.

בתחילת הדברים עסק ר' יעקב באלו שלא רצו לצאת ממצרים ומתו בשלושת ימי האפלה,<sup>52</sup> לאחר מכן הוא עובר לדון באלו שיצאו - אך בנפש חצויה:

גם בתוך אלה שיצאו ממצרים היו רבים שלא בנפש חפצה יצאו. מהם מספרת התורה בפרשת בשלח (יד יא), שבראותם מצרים נוסע אחריהם, אמרו אל משה: מה זאת עשית לנו להוציאנו ממצרים, הלא זה הדבר אשר דברנו אליך במצרים לאמור חדל ממנו ונעבדה את מצרים, כי טוב לנו עבוד את מצרים ממותנו במדבר, משמע שהתוכחו לפני צאתם ממצרים, פחדו מפני התלאות והסכנות והמלחמות האורבות בדרך הגאולה (בא תש"ח, עמ' קעו).

ניתן לדייק מן הלשון "אשר דברנו אליך במצרים", שהתלונות לא התחדשו רק בעת שראו את מצרים נוסע אחריהם, אלא שכבר במצרים היו שהתווכחו עם משה והתנגדו ליציאה, ואף על פי שהתנגדותם לא הייתה מוחלטת, שהרי המתנגדים ממש מתו בימי האפלה ולא זכו לצאת, עדיין נשאו עמהם אלו המתלבטים את ספקותיהם אל המדבר.

אבן עזרא (יד יג) כותב: "יש לתמוה, איך יירא מחנה גדולה של שש מאות אלף איש מהרודפים אחריהם ולמה לא ילחמו על נפשם ועל בניהם". התשובה (הוא אומר): זה הדור היוצא ממצרים למד מנעוריו לסבול עול מצרים הגלות ונפשו שפלה (מדוכאה) ומנין להם עתה

52. עיין לעיל בפרק 'שלילת הגלות', עמ' 172.



העוז להלחם? ולא רק אומץ הלב חסרו, כי אם גם מלומדי מלחמה לא היו, הלא תראה, כי עמלק בא בעם מועט ולולא תפלת משה היה מנצח את ישראל, והשם לבדו שהוא עושה גדולות ולו נתכנו עלילות סבב שהדור הזה נתעכב במדבר ארבעים שנה, עד שקם דור אחר, דור מגודל במדבר, דור שלא ראה גלות והיתה לו נפש גבוהה, דור מוכשר לכבוש ארץ.

לפנינו התבטאות חריפה המבחינה בין יהודים 'גלותיים' לבין הדור שלא ראה גלות, והוא הוא המוכשר לכבוש הארץ.

כעין זה כותב גם רמב"ן (סוף פרשה בשלח) במלחמת עמלק: מפני שעמלק היה גוי חזק וישראל אינם מלומדי מלחמה, ככתוב: פן ינחם העם בראותם מלחמה - 'ועיף ויגע' - ע"כ פחדו, והוצרכו לכל התפלה והתחנה הזאת. והנה ההסבר של ראב"ע ורמב"ן הוא בהתאם לשיטת ר' עקיבא (סוטה, משנה מ"ד סוע"א): הירא ורך הלבב - כמשמעו, שאין בו האומץ לעמוד בקשרי מלחמה (שם).

מה שמבדיל את דרשתו של ר' יעקב מן ההתפעמות של בני התקופה מגבורתם של ה'צברים' ומדמות היהודי החדש שצמח בארץ, הם המשפטים הבאים, שבהם הוא מדבר על כוחם של תורה ומצוות בגבורת המלחמה:

ודרשת חז"ל (עי' בעל הטורים בשלח יז ח) וילחם עם ישראל ברפידים - שרפו ידיהם מן המצוות (עי' סנהדרין קו, בכורות ה, מכלתא בשלח) - היא לפי שיטת ר' יוסי הגלילי (בסוטה שם): הירא ורך הלבב - המתירא מן העבירות שבידו, ושתי השיטות אחת! טוב אשר תאחוז בזה וגם מזה אל תנח ירך, כי ירא אלקים יצא את כולם (קהלת ז יח) (שם).

אולם אחרי ההערה הזאת הוא שב לדון בגישה הראשונה, המדברת על גבורת המלחמה כפשוטה, ומצרף אל הראב"ע ורמב"ן גם את הרמב"ם:

והרמב"ם בספרו מ"נ ח"ג פל"ב כותב: ולא נחם אלקים דרך ארץ פלשתים כי קרוב הוא, כי אמר אלקים פן ינחם העם בראותם מלחמה ושבּו מצרימה, ויסב אלקים את העם דרך המדבר כו', היה מחכמת



השי"ת להסב אותם דרך המדבר, שילמדו גבורה בהתאם אל טבע האדם (שם הדבר מבואר) (שם).

התפיסה הצבאית הזאת איננה סותרת את האמונה ביכולתו של הקב"ה לחולל מופתים ולהושיע את ישראל ברב או במעט, אלא שההנהגה האלוהית אינה פותחת במופתים. עיקר ההנהגה הוא בדרך הטבע:

בודאי יש ביכולתו יתברך לתת את הנצחון גם לחלשים, אבל כך היא הדרך של החכמה העליונה: להתאים את ההנהגה ככל האפשר אל הטבע. וכן כותב גם הרמב"ן בפרשת שופטים (כ' ט') 'ופקדו שרי צבאות בראש העם' - התורה תצוה כדרך הארץ וד' יעשה הנסים עם יראיו בהסתר ואין החפץ לפניו לשנות טבעו של עולם, זולת כאשר אין דרך אחרת להצלחה או להודיע שמו לצריו, כאשר היה בקריעת ים סוף וכיוצא בו (שם).

גדולתו של הדור היוצא ממצרים הייתה בכך שהייתה להם תכונת מסירות הנפש, גם אם לא היו מלומדי מלחמה והיו בהם שהתייראו מפני כל אויב ותלאה:

הצרות והתלאות שהגאולה שורה בהן נקראות חבלי גאולה, שהם בבחינת חבלי לידה, כך פירש רש"י במס' שבת קיח סע"א לשון חבלי יולדה, בעקבתא דמשיחא האומה כולה היא בבחינת אשה היושבת על המשבר, והוא זמן סכנה ולכן גם זמן של קטרוגים כדאיתא במס' שבת (פ' במה מדליקין דף לב) ובירושלמי שם: שאין השטן מקטרג אלא בשעת הסכנה, ולכן בצאת ישראל ממצרים היה קטרוג גדול, ככתוב במ"ר (בשלח כא) בשעה שיצאו ישראל ממצרים עמד השטן לקטרג: רבש"ע אלו עובדי ע"ז ואלו כו', ורק ע"י מסירת נפשו של נחשון וחביריו (כר"מ סוטה לו סוף ע"ב) נתבטלו הקטרוגים (שם, עמ' קעו-קעז).

בסיומה של הדרשה מקשר ר' יעקב את הדברים שאמר אודות יציאת מצרים, למצב הדור. למי שלא הבין עד כה כלפי מה הדברים מכוונים, הרי הוא מציגם במפורש:



גם עכשיו עומדים משחיתים בשערי ארץ ישראל והקב"ה רואה את דם הקרבנות שכבר נפלו בנים יקרים המוסרים נפשם להגן על ישראל ועל כבוד עמם.<sup>53</sup>

ואמונתנו חזקה שהשי"ת יפר עצת אויבינו ויצילנו מכל רע וישלח לנו את הישועה האמתית, היא הגאולה הנצחית במהרה (שם, עמ' קעח).

חשוב לציין כי ר' יעקב לא התפעל יתר על המידה מהמלחמה ומהצבאיות. הוא ראה בכך הכרח שלא יגונה, אך לא נמנע מלהטעים כי החרב היא אומנותו של עשו, ואילו אומנותו של יעקב היא בתפילה.<sup>54</sup> מובן, שלעתים צריך גם יעקב לאחוז בחרב, וכפי שיעקב אבינו התכוון למפגש עם עשו בדרך של דורון, תפילה ומלחמה, כך נדרשים לעשות גם בניו.

אחת ההבחנות החשובות בין חרבו של עשו לבין חרבו של דוד המלך היא "הסכמת האומה". מה שמתיר את השימוש בנשק הוא עשיית הדברים על פי חוק וברשות. נטילת חרב בלא רשות הנהגת הציבור היא מעשה עשו. משום כך, התנגד ר' יעקב לפעולות טרור של המחתרת שנעשו ללא הסכמת הנהגת הציבור:

והנה החרב היא אומנותו של עשו, אבל יש שגם יעקב היה צריך גם רשאי להשתמש בחרב. אבל הרשות להשתמש באומנותו של עשו קשורה בשביל יעקב בתנאי: הסכמת מנהיגי האומה עי' מדרש רבה תולדות פ' ס"ג אדמוני: כיון שראה שמואל את דוד אדמוני נתירא ואמר: אף זה שופך דמים כעשו: א"ל הקב"ה עם יפה עינים - מדעת סנהדרין הוא הורג (עי' תענית כד. כלה שענייה יפות, עיניך יונים). אבל ההורג בלי הסכמת מנהיגי ישראל הוא בבחינת עשו, אני אומר

53. יש לשים לב שמוסרי הנפש מוסרים נפשם "להגן על ישראל ועל כבוד עמם" - הלוחמים לא בהכרח מסרו נפשם על קדושת ה', שהרי רבים מהם היו מ"תועי הדרך", שהתרחקו מרחק רב מעולם של תורה ומצוות. ועיין בהרחבה בפרק אודות תועי דרך, ובפרק 'זכות הקרבנות'.

54. עיין לדוגמה בפרשת כי תשא תש"ח, עמ' רנג-רנד, דרשה על היחס בין שני סוגי כלי נשק: הנשק החומרי והתורה.



זה בכונה מיוחדת בקשר עם מאורעות הזמן (רצח לורד מוין בקהיר)<sup>55</sup> (תולדות תש"ה, עמ' נט).<sup>56</sup>

בחורף תש"ז, הבהיר ר' יעקב חד-משמעית את תמיכתו ב'הגנה' המאורגנת, והתנגדותו לארגונים הפורשים שעסקו בטרור נגד הבריטים:<sup>57</sup>

יש ללמוד מן הפרשה שצריך להתקין עצמו לשלשה דברים לדורון לתפלה ולמלחמה. דורון זה דרך השלום פיוס, תפלה ידוע לעורר רחמים, למלחמה - למלחמת מגן לא למלחמת תגרה (התקפה) כמפורש בפרשה: אם יבוא עשו אל המחנה האחת והכהו והיה המחנה הנשאר לפלטה (לב ט) רש"י (ילקוט) בעל כרחו כי אלחם עמו (ביאור). ואיך התקין עצמו יעקב למלחמה פרשו במ"ר (מובא ברמב"ן לב ט) זיינם מבפנים והלבישם בגדים לבנים מבחוץ דגל לבן סימן שלום, לפי זה זיון הישוב והטמנת הנשק - זהו מתאים לעצת הזקן החכם, בתנאי: להשתמש בנשק רק למלחמת מגן, לא לתגרה ולהתקפה, ועל אחת כמה וכמה שאסור להניח פצצות ולירות במו אופל מן המארב ולהרוג אנשים חפים מפשע, חובה היא להזהיר בכיון זה בכל מקום ובכל הזדמנות, כי לצערנו יש גם בין חובשי בית המדרש אנשים שדעותיהם משובשות בנידון זה,<sup>58</sup> אסור לדחוק את

55. לורד מוין היה השר הבריטי לענייני המזרח התיכון שהיה מופקד על ביצוע מדיניות הספר הלבן ונחשב לאנטי-ציוני. הוא נרצח בקהיר על ידי שני לוחמי הלח"י אליהו חכים ואליהו בית-צורי בכ' בחשוון תש"ה (6 בנובמבר 1944). השניים נתפסו והוצאו להורג על ידי הבריטים.

56. זמנה של דרשה זו מקביל לתחילת ה'סזון' - פעולתה של הנהגת היישוב המאורגנת כנגד הארגונים הפורשים - אצל ולח"י. מדברי ר' יעקב משתמעת תמיכה בעמדת הסוכנות וה'הגנה' כנגד הארגונים, אם כי לא מצאתי בדבריו רשות להסגיר את הפורשים לבריטים, כפי שעשו אנשי ה'הגנה'. הרב פישמן-מיימון נציג הציונות הדתית בהנהלת הסוכנות התנגד לכל שיתוף פעולה עם הבולשת הבריטית.

57. זמנה של דרשה זו, חורף תש"ז, הוא שוב זמן של מתח בין ההנהגה של היישוב לבין ארגוני הפורשים, מחתרות האצ"ל והלח"י. קודם לכן פעלו במשותף במסגרת ארגון המרי העברי, אולם זה התפרק בקיץ תש"ו. בחורף תש"ז לא חזרו התופעות של ה'סזון' - הסגרת אנשי המחתרות לידי הבריטים (רבים ממנהיגי ההגנה עצמה היו עצורים מאז 'השבת השחורה'). אולם ביישוב התקיים פולמוס חריף על שאלת הדרך להתמודד עם הבריטים: טרור או מדיניות.

58. שלא כמו כיום, בשנים ההן רבים מבני הישיבות, גם אלו הנחשבות ל"חרדיות" השתתפו בפעולות המחתרת וגם התגייסו לצה"ל. עמדתו של ר' יעקב לא הייתה



השעה, אין ספק שהמלחמה בין יעקב ועשו תגמר בעזהשי"ת  
בנצחוננו של יעקב בבוא שעת הגאולה, צריך להמתין באורך רוח  
(וישלח תש"ז, עמ' פא).

כאמור, כשם שביקר בחריפות מעשי טרור שנעשים שלא בהסכמת  
ההנהגה ונחשבים לשפיכות דמים 'עשוית', כך ביקר את הפחדנות  
המסתווה באצטלה של צדקות, שגרמה לאחרים להימנע לחלוטין  
מלהשתתף במערכה.

חביבים מכל היו בעיני ר' יעקב אנשי 'ספרא וסייפא': מי שקשרו את  
חייהם בלימוד התורה אך לא נרתעו מליטול נשק בידם ביום פקודה. על  
מקרה אחד שכזה מצאנו שסיפר בהתפעלות רבה, ולאחר מכן גם ניתח  
את משמעותו לעומקה:

נער בן שבע עשרה שנה שעמד כל הלילה בקשרי מלחמה על גבולות  
העיר תל-אביב - נכנס בבוקר בשבוע העבר, עיף ויגע, לאחת  
הישיבות התל-אביביות לשמוע שיעור תלמודי (הנער הוא מכפר  
הראה) (הובא בהצפה), כשמעי הדבר הזה בא במחשבתי הפסוקים:  
כחצים ביד גבור כן בני הנעורים אשרי הגבר אשר מלא את אשפתו  
מהם לא יבושו כי ידברו את אויבים בשער. ידוע כי בקדושין ל'  
ריע"ב נדרש הפסוק האחרון על מלחמתה של תורה, ואנכי פרשתי  
את הפסוק בהתאם לענייננו: לא יבושו כי ידברו את אויבים בשער.  
אויבים לשון רבים, שני אויבים, אויב חיצוני ואויב פנימי. האויב  
החיצוני עכשו - הערביים, הרשעים המתנקשים בנפשנו - והאויב  
הפנימי - הוא יצר הרע הבא לרופף את האמונה והבטחון בטענותיו  
וקושיותיו: מה? אחרי הענויים וההשמדות גם פה, בארץ ישראל,  
ידריכוני מנוחה? ובני הנעורים אלה לא יבושו כי ידברו את אויבים  
בשער. את שני האויבים, בלילה נלחמים במסירת נפש נגד האויב

חריגה ויוצאת דופן בין הרבנים בימים ההם. המאבק האינטנסיבי, בהנהגתו של  
החזון-איש, נגד גיוס בני הישיבות לצה"ל, התחיל מאוחר יותר, בשנות החמשים, וגם  
הוא התייחס לקבוצה יחסית קטנה של בני ישיבות. רובו המכריע של הציבור הדתי,  
ובכלל זה בני משפחות חרדיות וחסידיות, התגייסו ושרתו בצה"ל. רבים מבני  
הישיבות השתייכו דווקא למחתרות "הפורשים" - בעיקר לאצ"ל, מכיוון שההגנה  
הייתה קשורה קשר הדוק עם תנועות השמאל האנטי דתיות. כפי הנראה מדברי ר'  
יעקב כאן, נצרכה דווקא הנחיה הפוכה - נגד התלהבות יתר.



החיצוני - ובבוקר חשים לישיבה להלחם נגד האויב הפנימי. אם פגע  
בך מנוול זה, משכהו לבית המדרש (תרומה תש"ח, עמ' רכ).

אמנם חיבתו לא הייתה נתונה רק לחובשי בית המדרש. בהמשכה של  
אותה דרשה הוא מדבר בשבחם של שאר הלוחמים במערכות ישראל:

אולם גם יתר בני הנעורים, אשר ינקו מתרבות זרה והתרחקו על ידי  
זה מדרך התורה, גם הם נלחמים במסירת נפש לעתידה של האומה,  
מסירות נפשם גם הם היא בכח ה'קשרים'<sup>59</sup> הקיימים לעולמי עד,  
ולכן אין להתיאש מהם, בכח ה'קשרים' ההם ישובו סוף סוף  
בתשובה שלמה (שם).

#### הערבים

ר' יעקב הגיע עם חמיו לארץ בשנות המרד הערבי, או 'המאורעות',  
תקופה שבה התארגנו ערביי הארץ לראשונה למאבק כולל ביישוב  
היהודי ובמנדט הבריטי שנועד להקים כאן 'בית לאומי' על פי הצהרת  
בלפור. יחסו של ר' יעקב לערביי הארץ מבוסס על זיהויים כבני ישמעאל,  
בן הגר שפחת אברהם, והוא מחשיב אותם לעבד המרים יד על אדוניו.

גם עכשיו הארץ בפקדון ביד בן השפחה הגר עד שיזכה ישראל  
לגאולה ויזכה בנכסיו וגם בעבד. אולם העבד הזה בן הגר שפחת  
שרה שולח יד בפקדון עוקר אילנות ומבעיר את הבתים ושופך דם  
נקיים, גמולו נכון לו מאת ד' בלי שום ספק

(בראשית תרצ"ט, עמ' ב).

בסתיו תרח"צ הייתה רעידת אדמה בירושלים.<sup>60</sup> ר' יעקב דרש על עניין  
רגזת הארץ כך:

59. בחלק הראשון של הדרשה עסק ר' יעקב בדרשת האור החיים על ה'קרשים', קרשי  
המשכן, שהם בבחינת 'קשרים' בין עם ישראל לאביהם שבשמים. וסוד 'קשר' של  
תפילין של הקב"ה ושל ישראל, המבטא את הקשר המיוחד בעולם העליון שבין  
הקב"ה וכנסת ישראל.

60. רעידת האדמה התרחשה בז' בחשוון תרח"צ (12.10.1937), לפי רשומות המכון  
הגאופיזי בישראל.



'תחת של רגזה ארץ - תחת עבד (ישמעאל) כי ימלוך, תחת שפחת (בן הגר) כי תירש את גבירתה' (בני יצחק שהם בני הגבירה). וכמו שכתב רש"י: 'כי לא יירש בני עם יצחק' פרש"י 'מכיון שהוא בני אפילו אם אינו הגון כיצחק או הגון כיצחק אפילו אינו בני אין זה כדאי לירש עמו ק"ו עם בני עם יצחק ששתיהן בו'. גם היום כן. ירחם השי"ת ויעשה משפט כמו שאיתא באור החיים פרשת חיי שרה ולבני הפילגשים וכו': 'ולישמעאל לא אמר הכתוב שנתן לו מתנות ושלחו, כי לפי מה שכתבו כי ישמעאל משפט קנייה יש בו ליצחק, משולח ועומד הוא. ויש יום לאל איום משפט יעשה ויכיר נקנה לקוניו' (לך לך תרח"צ, עמ' כה).

עם זאת, מכיר ר' יעקב בזכותו של ישמעאל להימצא בארץ עד עת הגאולה. והוא מסביר:

זכות המילה עמדה לישמעאל להאחז בארץ עד קץ הגאולה (חיי שרה תש"ח, עמ' נ).

דבריו של ר' יעקב מבוססים על מאמר הזוהר בפרשת וארא הטוען שאכן ניתנה לישמעאל זכות מסוימת לשלוט בארץ בזכות המילה, אלא שזכות זו מוגבלת, רק לזמן שהארץ עומדת שוממה. בני ישראל יתעכבו בגלות עד שתשלם זכותו של ישמעאל בארץ. כעין מה שנאמר אודות "לא שלם עוון האמורי עד הנה", בימי גלות מצרים. מכאן נובעת המסקנה:

וזוהי שאמר ר' אבא (סנה. צח) אין לך קץ מגולה מזה שנאמר ואתם הרי ישראל ענפכם תתנו ופריכם תשאו לעמי ישראל. כי במדה שהשממה הולכת ונפחתת שלטון ישמעאל בארץ ישראל הולך ומצטמצם, וסוף סוף יקיים ויירש זרעך את שער אויביו<sup>61</sup> (שם).

ברית המילה, היא ביטוי לקדושה ולנכונות ההקרבה אצל אברהם. לאור זאת צריך לומר שגם הזכות של ישמעאל שנימול בגיל שלוש עשרה מבוססת על תכונה רוחנית ולא רק על המעשה הסמלי של אבי האומה הישמעאלית. יש באופיים ובתרבותם של הישמעאלים יסוד ערכי: גם

61. הדרשה כולה מוקדשת לעימות בין ישמעאל וישראל על הארץ וירושת אברהם. עיי"ש.



מידה של שמירה על ערכי קדושה, וגם נכונות למסירות נפש לשם האל. אמנם, הוא מרחיב בהסבר, על פי המדרשים, במה יתרונה של מילת ועקדת יצחק על פני מילתו של ישמעאל, אולם אין הוא מתעלם לגמרי מזכותו של ישמעאל על הארץ. לפחות כ'שומר הנאמן' עליה, עד אשר ישובו בניו של יצחק, יורשיה הראשונים.<sup>62</sup>

## הבריטים

סמוך לאחר הגעת ר' יעקב לארץ נתקל לראשונה בקשיים שערמו הבריטים על מימוש הצהרת בלפור וכינונו של 'בית לאומי' ליהודים בארץ ישראל. ועדת פיל פרסמה את 'תכנית החלוקה' שלה בחודש תמוז תרצ"ז. מבחינה מעשית כללה תכנית זו הגבלות על רכישת קרקעות ועל עלייה. במשך החודשים שלאחר מכן הגיבו הערבים על 'תכנית החלוקה' בחידוש המרד הערבי, ובין היהודים התגלעה מחלוקת אם לקבל את התכנית או לדחותה. הבריטים נסוגו לבסוף מן ההצעה כשראו שאין היא מתקבלת על דעת שני הצדדים ובחורף שלאחר מכן מונתה ועדת וודהד, שהובילה בסופו של דבר לפרסום הספר הלבן. בשנות המלחמה העולמית היה ויכוח ביישוב העברי בשאלה אם להמשיך בפעולות נגד הבריטים או להימנע מכך, כל עוד הם נלחמים באויב המשותף החמור מכל - גרמניה הנאצית. אחרי המלחמה חזרו להיאבק בשלטון הבריטי, בדרכים מדיניות ובדרכים צבאיות, לרבות טרור שהופעל על ידי המחתרות. ר' יעקב מתייחס לבריטים באופן שלילי ביותר, במיוחד לנוכח העובדה שבשנים שאחרי השואה, כשכבר הופעל לחץ בינלאומי כבד על הבריטים לממש את המנדט, לאפשר הקמת בית לאומי ליהודים בארץ ישראל - הם עדיין המשיכו להערים מכשולים על התהליך ככל יכולתם.

בדרשה לפרשת משפטים תרח"צ העוסקת בהבדל בין ישראל לאומות העולם בענייני המשפטים, ובאיסור להתדיין בערכאות של עכו"ם, מצא ר' יעקב דרך להגיב למעמדם של הבריטים וועדותיהם ולמעמדו של חבר הלאומים, בהחלטות לגבי עתידה של ארץ ישראל.

62. מציאת היבט חיובי וזכות שממנה נובעת הצלחתו - הזמנית - של ישמעאל, דומה לזו שנעשתה ביחס לגרמניה. עיין לעיל עמ' 196, הערה 35.



האיסור לגשת מרצון להתדיין בפני ערכאות אלו נראה פשוט, ואין הוא מאריך בו מעבר להסבר המובן מאליו:

זהו דבר מובן מעצמו כשיהודים מגישים את דיניהם לפני ערכאות של עכו"ם הם מראין בזה שאין להם אימון בשופטי ישראל או שמשפטי העכו"ם וחוקיהם יותר טובים ויותר שלמים וזהו בודאי חלול השם ועדות לעלוי יראתם (משפטים תרח"צ, עמ' רא).

אולם הדרשה מתמקדת בעניין אחר, במצבים היסטוריים שבהם הקב"ה מסר כביכול את משפטם של ישראל לידי האומות. יש לר' יעקב טענה יסודית שהוא חוזר עליה כמה וכמה פעמים בדרשות שבהן הוא מלמד זכות על ישראל ותובע ישועתם מאת הקב"ה.<sup>63</sup> לדבריו, הקב"ה עצמו מחויב במצוות וגזרות שהטיל על ישראל, ומכיוון שאסר על ישראל לפנות לערכאות הגויים, אי-אפשר גם שהוא ישפט עמהם בערכאות אלה, שהרי "ואויבינו פלילים - כבר כתבת לנו שאויב לא דן ולא מעיד, ואתה מנית עלינו אויבים עדים ודיינים?" (שם).

והנה הענין הזה אמנה על סדר היום עתה. לכו נא ונוכחה יאמר ד' - הוכוח הזה נוגע עכשיו לארץ ישראל. עם ישראל טוען אנו הולכים לארץ ישראל, יותר נכון: אנו מגורשים מארצות פזורינו ואנו פונים לארץ ישראל... והנה היהודים באים הנה ואנגלים עומדים על פתח השער ואוסרים הכניסה. ואלה אשר כבר נכנסו ובנו את הארץ בדמים תרתי משמע נתקלו בעם פרא אדם למוד מדבר והעוקר אילנות את מעשה ידיהם ורוצח נפשות נקיים. יסודי הכלכלה נהרסו וכל הדרכים בחזקת סכנת נפשות...

ומי ישפוט ומי יכריע? חבר לאומים או אנגליה? זה אי אפשר: אשר תשים לפניהם ולא לפני עכו"ם... והקב"ה גוזר גזירה ומקיימה תחילה. ואפילו חבר הלאומים יכריע או אנגליה הכרעתם סוף סוף תבוטל בעזרת השי"ת (שם, עמ' רב).

63. למרות שהדברים נראים לפעמים חריפים מאוד, הוא מוצא להם צידוק במקורות רבים בדברי חז"ל ובקדמונים, שהקב"ה מרוצה כאשר גדולי ישראל מתווכחים אתו כדי ללמד זכות על ישראל. עיין בדרשה זו, משפטים תרח"צ, עמ' רא-רד. ועיין עוד בדרשה לפרשת שמות תשי"ח, עמ' קנז-קנט.



ר' יעקב שולל אם כן מכול וכול את הזכות של אומות העולם להכריע לגבי זכויותיהם של עם ישראל בארץ ישראל, ומוסיף הבטחה ודאית, שמכיוון שהקב"ה עצמו אינו נזקק לערכאותיהם, כפי שאסר זאת על ישראל, הרי ודאי שהכרעתם תבוטל בעזרת השם.

התלות בהחלטת הבריטים לגבי כמות העולים וזכות הכניסה לארץ נחשבת להסתר פנים, והיא מצריכה כוח אמונה:

לעת עתה אנו עומדים בחוץ כעני בפתח ומחכים לחסד האנגליים שייתנו לנו רשיון כניסה ובדאגה גדולה אנו מחכים לידיעות על התיעצות המדינאים ועל החלטתם אם לצמצם את העליה או לא. כל כך גדולה היא ההסתרה ורק מתוך אמונה אנו שואפים כח להחזיק מעמד (בראשית תרצ"ט, עמ' ב<sup>64</sup>).

בשנת תש"ח, כשהמנדט הבריטי עמד להסתיים, הובלטה במידה מסוימת הנטייה הפרו-ערבית של חלק מן הממשל הבריטי, גם במעשיהם כאן בארץ. ר' יעקב פירש זאת בדרך הסוד:

והנה בהתקרב זמן הגאולה החל פרעה להרע לישראל במדה מתרבות והולכת, ומצאתי בכתבים מאמר על ענין זה בשם הרבי הזקן מסדיגורה: ...יש אשר הקב"ה מפיל שרה של אומה ומרחיקו על ידי זה עוד יותר מן הקדושה, או להפך, מעלהו ומקרבו עי"ז קצת יותר אל הקדושה, ובשני המקרים יש מעלה וחסרון, בהיות השר קרוב יותר אל הקדושה, אין לו עזות להצר כל כך לישראל - זוהי המעלה, אולם אז יש לו יותר כח לעכב את תפלתן של ישראל - זהו החסרון! במקרה השני - בנפול השר (בהתרחקו עוד יותר מן הקדושה), מתרבה עזותו להצר לישראל - זהו חסרון, אך ימעט כחו אז מלהסיר את ישראל מאחרי השי"ת לעכב את תפלתן - זוהי מעלה (שמות תש"ח, עמ' קנט).

הרבי מסדיגורה פירש כך את מה שאירע לפרעה, ואילו הרבי מהוסיאטין המשיך והעביר את הדברים לזמנו, ופירש כך:



וכן בימינו אלה שרה של בריטניה הולך ויורד, לכן הולכת וגדלה עזותם של נציגיה להצר לישראל - זהו החסרון, אבל המעלה היא ששועתנו תעלה עתה אל ה' בלי עכוב וישלח לנו את ישועתו בקרוב, אמן כן יהי רצון<sup>65</sup> (שם).

מאוחר יותר החריף ר' יעקב את התבטאויותיו כלפי הבריטים, בהתאם להתנהגותם בארץ בחודשים האחרונים של המנדט וכך דרש בניסן תש"ח:

כתוב ביחזקאל (לה) 'בן אדם שים פניך על הר שעיר והנבא עליו ואמרת לו: כה אמר ד' אלקים ההני אליך הר שעיר ונטיתי ידי עליך ונתתיך שממה ומשמה כו'.' (מדוע?) 'יען אמרך את שני הגויים ואת שני הארצות לי תהיינה וירשנוה כו'.' וכ' רש"י בשם ר' תנחומא: שהלך עשו אל ישמעאל להתחתן בו להשיאו שיעורר על יצחק על ירושת אברהם (א י) ויהרוג ישמעאל את יצחק, ואהיה אני - כך אמר עשו בלבו - גואל הדם ואהרוג את ישמעאל ואירש את שניהם. וכי אפשר להבין את דברי המדרש הזה לפי פשוטם? הלא מפורש כתוב בתורה (סוף תולדות) שסבת לכתו של עשו אל ישמעאל להתחתן בו היה ראותו, כי רעות בנות כנען בעיני אביו, ועוד: הלא עשו היה בנו של יצחק, והיה יכול בעצמו לעורר על הירושה, באם יקחנה יעקב. אולם במדרש הזה מרומזים המאורעות של זמננו בארץ ישראל. אנגליה (עשו, לפי המסורה: הנוצרים - עשו) הערביים - (ישמעאל). האנגלים השיאו את הערביים לעורר על הירושה (א"י), ונותנים להם נשק להרוג את היהודים, למען יהי להם אמתלא להשאר בארץ ישראל ולירש את שני העמים<sup>66</sup> (החדש תש"ח, עמ' רעט).

65. שמות תש"ח - ינואר 1948 - אחרי החלטת האומות המאוחדות על סיום המנדט הבריטי וכינונה של מדינה יהודית בארץ ישראל. הבריטים אכן היו כבר בדרכם החוצה ומידת השפעתם על הנעשה בארץ קטנה והלכה.

66. ועיין גם בדרשה לשבת הגדול ניסן תש"ז, עמ' רצ-רצב. ר' יעקב מצרף מדרש זה למסכת הראיות, שכל הצרות שנתרגשו ובאו על עם ישראל בדור האחרון היו צפויות מראש. הצפייה מראש מחזקת את לב המאמינים שהדברים מתרחשים מתוך השגחה גמורה, וגם נבואות הגאולה והישועה יתגשמו בבוא הזמן.



## ‘תכנית החלוקה’

כאמור, בחודש תמוז תרצ"ז פורסמה ‘תכנית החלוקה’ של ועדת פיל. הערבים התנגדו לה וחידשו את המרד, ואילו בין היהודים התגלעה מחלוקת חריפה. המחלוקת לא הייתה בין ‘שמאל’ ל‘ימין’ או בין אוהבי ארץ ישראל למתנגדיה חלילה, אלא בעיקר מחלוקת פרגמטית, האם כדאי להתפשר על חלק מארץ ישראל או להמשיך ולהיאבק על כולה. ר' יעקב היה ממתנגדי החלוקה, ואת דעתו על כך הביע בבהירות כאשר התכנית נפלה, בראשית חורף תרצ"ט.

עמדתו המדינית מכירה בקיומם של שיקולים ביטחוניים וכלכליים, אולם היא ניצבת על יסודות רעיוניים, תורניים. נציע את דרשתו שנאמרה בפרשת וירא באותה שנה:

תכנית החלוקה נפלה, אני הייתי ממתנגדיה. לא מטעמים כלכליים: מדינה קטנה כזו - על שטח קטן כזה איננה חי נושא את עצמו. אף לא מטעמים אסטרטגיים: הערבים על ההרים ואנחנו בעמקים. כי אם מטעם אשר יסודו באמונתנו. החלוקה היתה קשורה בויתור מצדנו ותור על חלק גדול מארץ ישראל (וירא תרצ"ט, עמ' לב).

אף על פי שקיימות סיבות כלכליות וביטחוניות להתנגד לחלוקת ארץ ישראל, אין אלו הסיבות העיקריות. הסיבה העיקרית היא סיבה רוחנית עקרונית, המעוגנת גם בהיגיון פוליטי:

החלוקה הוצעה בתור אמצעי לחסל את הפרעות. סבת הפרעות היא: הצד הערבי טוען הארץ כולה שלי ולא נרשה ליהודים להיות הרוב בארץ - והצד היהודי טוען כולה שלי ואי אפשר לבנות בית לאומי בלי רוב יהודי - ובאה הועדה ואמרה יחלוקו. החלוקה - אלמלי נתקבלה - היתה יכולה להביא את השלום רק אם כל אחד משני הצדדים היה מכיר בזכותו של השני על החלק המסור לו, כלומר כל אחד היה מוכרח לותר על הזכות שהיה לו לפי דעתו הוא על החלק שנמסר לחברו, כי בלי ותור זה - החששות שגרמו לפרעות לא נעדרו.

אולם ותור כזה אין אנו רשאים לעשות (אף אם אופן החלוקה היתה יותר צודקת). הרמב"ן כותב בריש פרשה לך לך י"ב ו': אומר לך כלל



תבין אותו בכל הפרשיות הבאות בענין אברהם יצחק יעקב והוא ענין גדול הזכירוהו רבותינו בדרך קצרה ואמרו כל מה שאירע לאבות סימן לבנים ולכן יאריכו הכתובים בספור המסעות וחפירות הבארות ושאר המקרים ויחשוב החושב כאלו הם דברים מיותרים אין בהם תועלת כולם באים ללמוד על העתיד וכו' עכ"ל. - והנה בפרשת השבוע כתוב ויעש אברהם משתה גדול ביום הגמל את יצחק - ותרא שרה את בן הגר המצרית אשר ילדה לאברהם מצחק. כלומר, מכח היותו בנו של אברהם היה מצחק ומלעיג על תקות יצחק לירושת הארץ, כמו שכתב רש"י מתשובת שרה אתה למד שהיה מריב עם יצחק על הירושה ונוטל קשתו ויורה בו חצים (כל זה סימן לבנים רמז על המריבה הנוכחית ומעשי הרצח) ושרה אמרה גרש את האמה הזאת כי לא יירש עם בני עם יצחק - הוא יירש את ארצו הוא אבל לא עם בני עם יצחק - בארץ ישראל אין לו חלק (שם, עמ' לב-לג).

ההתנגדות הפוליטית מיוסדת אם כן על התנגדות אידאולוגית, דתית. לא ייתכן שבאופן רשמי עם ישראל יוותר על חלקו בארץ ישראל. הריב על ירושת הארץ עתיק יומין הוא, ואין שום רשות להחליט, בזמן מן הזמנים, לוותר על ירושתנו.

יש להכיר במגבלות הכוח, ולהודות שבליט ברירה אי-אפשר לנהל מאבק על כיבוש כל הארץ, אולם הוויתור, במקום שאינו הכרחי, איננו לגיטימי:

מובן שלפני ביאת המשיח אין בכחנו לקחת את הארץ בחזקת היד. אבל אסור לנו לוותר בפנינו אפילו רק על חלק מא"י כי ותור כזה אפילו רק מן השפה ולחוץ הוא כעין זלזול בדברי שרה אמנו לא יירש בן האמה הזאת עם בני עם יצחק, גם הוא רב הנזק (שם, עמ' לג).

כיצד אם כן תיפתר הבעיה: לוותר אסור, אך מצד שני, אין גם יכולת לעמוד כנגד הלחץ להגיע להסכם ולחלוקת הארץ? ר' יעקב אינו מציע פתרון מדיני נראה לעין, אולם הוא מציע עמדה ראלית הנובעת מהכרה ברורה של המציאות:



אברהם... יירא פן שמא... יוותרו על ארץ ישראל, ובאופן זה גם כריתת ברית [של הקב"ה עם אברהם על נתינת ארץ ישראל לעם ישראל] אינה מועלת, כי מה שייך כריתת ברית לתת המתנה על כל פנים אם מותרים על המתנה? ונגד חשש זה הראה לו חשכת הגליות לאמור אל תירא. שונאי ישראל יתחכמו וימציאו עינויים ומועקות שלא יוכלו [עם ישראל] לוותר על ארץ ישראל. אולם אם עושין ותור אז מאבדים באמת את הזכות ח"ו, וגם כריתת ברית אינה מועלת. [אמנם] יש הבדל בין ותור מתוך חבה לארץ הגוים ובין ותור מתוך לחץ - אבל כל ותור איך שהוא רב הנזק (שם).

תשובתו של ר' יעקב לא הייתה מתקבלת בוודאי כתכנית מדינית, אולם מסתבר שהיא הוכיחה את עצמה מאז שנת תרצ"ט ועד היום, שישים וחמש שנים מאוחר יותר, כמציאות היחידה המתקיימת בארץ ישראל. היות והערבים לא יוותרו, גם עם ישראל לא יידרש באמת להגיע להכרעה של ויתור מרצון.

חשוב לציין, שעמדתו המדינית של ר' יעקב אינה עמדה פטליסטית, או עמדה המתבוננת במציאות מן הצד ולא נוקטת שום פעולה מעשית. מצד אחד, ראינו שהוא מביע התנגדות ממשית ל'תכנית החלוקה' ונוקט עמדה פוליטית, אולם הוא גם ראלי, ואינו מוכן לטעון שיש 'להילחם בכל מחיר', ולכן הוא מבין שקיימת אפשרות מעשית לכך שנאלץ לקבל, מתוך לחץ חיצוני, איזושהי תכנית המכילה ויתור על חלקי ארץ ישראל. בכל אופן, משנפלה 'תכנית החלוקה' הוא מברך על כך.

לפיכך בשנת תש"ח, כאשר התנהל באו"ם הדיון אודות הקמת המדינה על חלק קטן יחסית משטחי ארץ ישראל, תמך ר' יעקב בהקמתה ואף ראה תקווה במעט הזה שממנו תהיה פינה ויתר להתפתחות בהמשך. וכך אמר:

ואפשר שבמאמרו של ר' יצחק (חולין צ"א) הארץ אשר אתה שוכב עליה וכו' מלמד שקיפל הקב"ה לכל אר"י והניחה תחת יעקב אבינו שתהא נוחה ליכבש לבניו - מדומז ג"כ שאף בחלק קטן מא"י (בבואו עכשיו תחת ממשלת ישראל כמקווה עכשיו בעזהי"ת) כבר הכח לקיום ההבטחה של ופרצת ימה וקדמה וצפונה ונגבה זוהי נחלת



יעקב נחלה בלי מצרים (ישעיה נ"ח - שבת קי"ח)

(ויצא תש"ח, עמ' עא).<sup>67</sup>

## זכות הארץ

זכותו של עם ישראל על ארצו מעוגנת בכתובים.

על יסוד מה? על יסוד ההבטחה ונתתי אותה לכם מורשה אני ד' (וארא ו' ח'). ועל יסוד ההבטחה שבפרשת השבוע וצורתי את צורריך ואיבתי את אויביך (משפטים תרח"צ, עמ' רב).

רש"י בתחילת בראשית הסביר שתיאור בריאת העולם נועד כנגד טענת אומות העולם על זכות עם ישראל בארץ ישראל "לסטים אתם". ר' יעקב תוהה (בראשית תרצ"ט, עמ' ב) מה ההיגיון בכך, אם אומות העולם אינם מאמינים בכתוב בתורה, כיצד זה ישתכנעו על פיה בזכותנו על הארץ. על כן הוא מסביר, שהמגמה של התורה אינה להוכיח צדקתנו בפני האומות, אלא "התשובה הזאת היא רק בשבילנו - אם אומות העולם יאמור לסטים אתם - אל יפול רוחנו עלינו ולא נחוש לזה, כי לד' הארץ ומלואה הוא בראה". יש בדברים אלו רגישות למוסריות הפנים-ישראלית. הדברים מכוונים ליהודים שיתרשמו מטענות הגויים כנגד החוקיות של מעשינו בארץ, ולאלו יש צורך במענה שיש בו הצדקה מוסרית. עם זאת, אין להסתפק בטענת הזכות. הזכות על הארץ מבוססת על תנאים:

וכל אחד מהאומה צריך לדעת כי היסוד העיקרי של זכותינו על ארץ ישראל היא התורה. ואם שהרבה מאחינו עזבו את התורה הקדושה, צריכים לחפש עצות איך להעמידם על האמת, להשיבם אל האמונה (בראשית תש"ה, עמ' ד).

<sup>67</sup>. החלטת האו"ם ניתנה בכ"ט בנובמבר, שבת לאחר מכן - בשבת פרשת וישלח. יש לשים לב שר' יעקב מתקין את הדרשה בהתאם למצב המדיני. בשנת תש"ו הציע רמזים אקטואליים אחדים הגנוזים בסיפור התקבצות האבנים, ובהמשך נוספים טעמים אחרים. הטעם שהוצע בתש"ח מתאים להתפתחות המדינית לקראת הקמת מדינה בגבולות מצומצמים.



בהתאם לתפיסתו של ר' יעקב שכל עניינה של ארץ ישראל הוא בהיותה מסגרת חומרית להתפתחות רוחנית, ברור שגם הזכות על הארץ קיימת רק בתנאי שהיושבים בה רואים אותה כמקום קיום התורה. מתעורר אם כן קושי גדול במצב שבו רוב יושבי הארץ הם עוזבי תורה. שהרי אם כך, העם מאבד את זכותו על הארץ.

ר' יעקב מתמודד עם הבעיה הקשה הזאת בשתי דרכים, כפי שנראה עוד להלן בפרק העוסק ב'תועי דרך' וב'קטני האמנה'. הדרך האחת היא לנסות לחפש עצות איך להעמידם על האמת ולקרנם לתורה ולאמונה והדרך השנייה היא דרך של לימוד זכות. דוגמה לדרך השנייה בקטע שלפנינו:

ומה טענת השי"ת? ההבטחה שנתתי תלויה בתנאי 'ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו'. על הטענה הזאת משיבים ומלמדים זכות על ישראל חז"ל: 'ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו ושם אלהים אחים לא תזכירו', ללמדך ששקולה עבודה זרה כנגד כל המצוות כולן והנזהר בזה כשומר את כולן. וישראל יהיו מה שיהיו על זה אינם עוברים... ליתן טעם למה אנו נגאלין בלא קיום המצוות - שהרי מכל מקום קימו דבור לא יהיה לך אלהים אחרים (משפטים תרח"צ, עמ' רב).

אם כן, אפשר להסתמך על הזכות הזאת שאין בעם ישראל עובדי עבודה זרה של ממש, וזכות זו שקולה כנגד קיום כל המצוות בשל ההקבלה בין "בכל אשר אמרתי אליכם תשמרו" לבין "ושם אלהים אחרים לא תזכירו".

שיטה אחרת של לימוד זכות היא 'זכות יחסית'. בדרך זו, טוען ר' יעקב, גם אם יש עברות בישראל, עדיין כשמשווים אותם לאומות העולם מתברר שגם הפחותים שבישראל מלאים מצוות כרימון. כך דרש בשנת ת"ש:

למראה רשעת הגויים בזמננו זה יכולים אנו לומר בלי הסוס ובלי פקפוק ועמך כולם מלאים מצוות כרימון. כשהוכרחו יהודי וינה למסור כספם וזהבם לידי ממשלת הרשעה עמדה שם בתוך ההמון יהודיה בוכיה, גער בה יהודי צעיר פרוע ראש ופניו כפני נכרי, מה את



בוכה? אני שמח כי בגלל אשר אני יהודי עלי להביא קרבנות

(ויחי ת"ש, עמ' קמ).<sup>68</sup>

ר' יעקב מדגיש את תיאור מראהו של הצעיר היהודי: גלוי ראש ומגולח, הופעה של נכרי, ועם זאת - מלא בגאווה יהודית.

### זכות הקרבנות

זכות אחרת שיש להעלות בדיון על הארץ היא זכות הקרבנות. דבר זה נרמז לאברהם אבינו בברית בין הבתרים. אחד הפירושים לשאלת אברהם "במה אדע כי אירשנה" הוא, באיזו זכות יירשנה בניי, ועל כך השיבו הקב"ה ברמיזה: על ידי הקרבנות שהביא בברית זו, בזכות הקרבנות. ומפרש ר' יעקב באילו קרבנות מדובר:

הקרבנות בנפש - עליך הורגנו כל היום, כי אנו מורדפים על צואר באשר יהודים אנחנו איתא במס' מנחות (קי) לעולם זאת על ישראל (ד"ה ב' ב') אמר רב גידל אמר רב זה מזבח בנוי (רש"י ד"ה לעולם וכו' מזבח בנוי בשמים) ומיכאל שר הגדול עומד ומקריב עליו קרבן - תוספות שם ד"ה ומיכאל - מקריב נשמותיהן של צדיקים (נשמותיהן של ישראל - ועמך כולם צדיקים) כלומר מיכאל שעומד תמיד ומעורר רחמים על ישראל (עי' דניאל כ"א. רמב"ן אחרי י"ח כ"ה זבחים ס"ב סדור יעב"ץ אא"א כרוב רחמיך) מראה את נפשותיהן של ישראל הקרבות על מזבח יהדותם ומכפר עליהם - ובזכות הקרבנות האלה יירשנה על כל פנים (לך לך ת"ש, עמ' כח).<sup>69</sup>

באותה שנה, ת"ש, הגיב ר' יעקב לבשורות המרות שהגיעו מראשית הכיבוש הגרמני בפולין, בכך שכרך אותן עם פרשת העקדה:

ועקידת יצחק גם היא מגינה על ישראל בכל דור ודור (עי' רש"י ד"ה היום ועי' רמב"ן שם כ"ב ט"ז ד"ה יען אשר עשית את הדבר הזה) הובטח שלא יגרום שום חטא שיכלה זרעו ח"ו או שיפול ביד אויביו

68. ועיין שם עוד בכל הדרשה אודות הזכות היחסית וההישענות עליה בציפיית הגאולה מהרה.

69. ועיין גם כ"ט בכסלו תשי"ד, עמ' קיז-קית.



בלי תקומה. והנה זו הבטחה שלמה בגאולה העתידה לנו ומאז נוספו עקידות. קראנו בעתונים שבנות ישראל (אחיות חולים) נורו בידי רשעי גרמניה בעיר ורשה - ונשמותיהן יצאו באחד, וזכורים דברי האם האומללה חנה (גיטין נ"ז) בני לכו ואמרו לאברהם אביכם אתה עקדת מזבח אחד ואני עקדתי שבעה מזבחות, אמנם כן הוא ישראל יש להם מי ומה יגן עליהם (וירא ת"ש, עמ' לו).

הייסורים חמורים לפעמים מן המוות. בשבת פרשת וישלח בשנת תרצ"ט, שבועות ספורים אחרי 'ליל הבדולח', בו נבזזו ונשרפו בתי כנסיות בכל רחבי גרמניה, שילב ר' יעקב בדרשתו רמזים למה שאירע בגרמניה באותו הזמן, וכך אמר:

רדיפות היהודים בגרמניה הן רק המשך התאבקות הזאת [שבין יעקב לשרו של עשו]. חלק גדול מהאומות העולם מכיר אמנם בעשרת הדברות והוא הודאה בישות שני עולמות, כי קרני אור התורה חדרו במקצת גם אל תוך חשכת העמים, וזהו כונת מאמרם ז"ל (שבת פ"ח) כל דבר ודבר שיצא מפי גבורה נחלק לשבעים לשונות, אבל הקליפה נשארה בתקפה ולפעמים היא מתגברת באופן מבהיל כאשר אנו רואים בגרמניה עתה. וזהו שאמרו בבראשית רבה, כי כאשר נגע בכף ירכו בהאבקו (שרו של עשו עם יעקב נגע בכל הצדיקים שעתידין להיות ממנו. (זה דורן של שמד). והרמב"ן כותב על זה והענין כי המאורע כולו רמז לדורתיו, שיהיה דור בזרעו של יעקב יתגבר עשו עליהם עד שיהיה קרוב לקעקע ביצתן, והיה זה דור אחד בימי חכמי המשנה בדור של רבי יהודה בן בבא וחביריו. כמו שאמרו (שה"ש רבה פ"ב השבעתי אתכם) אמר ר' חייא בר אבא אם אמר לי אדם תן נפשך על קדושת שמו של הקב"ה אני נותן ובלבד שיהרגוני מיד אבל בדורו של שמד היו מביאין כדוריות של ברזל ומלבנין אותן באור ונותנין אותן תחת שיחיהן ומשיאין נפשותם מהן.

ויש דורות אחרים שעשו עמנו כזה ויותר רע מזה והכל סבלנו ועבר עלינו כמו שרמז ויבא יעקב שלם. חשכות כזו באה עלינו גם היום ובמאמרו של ר' חייא בר אבא הנ"ל למדתי סגוריה על אלה שהוכרחו להטיל את הספרים אל הנהר ולהצית את בתי כנסיות - הם הרשעים לא איימו עליהם בהריגה בלבד כי אם גם בעינויים קשים



ואכזרים ולכן הוכרחו לעשות מה שפקדו עליהם הזדים<sup>70</sup>  
(וישלח תרצ"ט, עמ' עד-עה).

ניכר שבשלב הזה עדיין נראים הייסורים בידי הגרמנים כהמשך של צרות הגלות בכל הדורות, ורק בשנים הבאות יתייחס ר' יעקב למעשי הגרמנים ולסבל של השואה כתופעה מסדר גודל אחר.<sup>71</sup>  
אם כבר בשנת ת"ש התבטא ר' יעקב כך על קרבנות הנפש, ברור שבתש"ה היו דברים נוקבים יותר:

הקרבנות שהגליות גרמו לישראל מספיקים לכפר על כל עונותיהם  
(לך לך תש"ה, עמ' לב).

וכך הוא דורש את בכיה של רחל אמנו על בניה:

בירמיהו (פרק ל"א: י"ד ט"ו ט"ז) 'כה אמר ד' קול ברמה נשמע נהי בכי תמרורים רחל מבכה על בניה, מאנה להנחם על בניה כי איננו'.  
שתי פעמים 'בניה' - לכאורה שפת יתר, אבל הפירוש כן: מבכה על בניה הסובלים נוראות בגלות, על בניה כי איננו - על אלה שנהרגו ואינם - מאנה להנחם  
(שם).

בשנת תש"ח, שוב אין ר' יעקב עוסק בזכות הקרבנות שהיו בגולה, אלא בזכות הקרבה אחרת, מסירות הנפש על הארץ:

כאשר הקב"ה הבטיח לאברהם את הארץ הזאת, אמר אברהם במה אדע כי אירשנה א"ל ד' בזכות הקרבנות (לשון רש"י פ' לך טו ו).  
וצריך לדעת, כי עיקר זכות הקרבן, הוא המחשבה על מסירות נפש בשעת עשיתו, הנכונות להקרבה עצמית בשביל קידוש שמו יתברך.  
ועל זה מרמז רמב"ן בפ' וירא כב ב: צוה השי"ת להעלות את יצחק בהר המוריה, כי הוא ההר חמד אלקים לשבתו ורצה שתהיי זכות העקידה בקרבנות לעולם, כלומר עיקר זכות הקרבנות היא הנכונות להקרבה עצמית לשם ד'. לפי זה - ירושת הארץ היא בזכות הקרבנות,

70. ר' יעקב מלמד כאן זכות על יהודים שאולצו על ידי הגרמנים להשתתף בהשחתת בתי הכנסת ותשמישי הקדושה.

71. כפי שנתבאר בפרק על גרמניה והשואה, לעיל עמ' 193, הערה 30.



**פירושו: בזכות הנכונות למסירת נפש על קידוש שמו יתברך**  
(חיי שרה תש"ח, עמ' מט).

**שבועות אחדים לאחר מכן הסביר ר' יעקב את משמעות הזכרת העקדה**  
**כבית אב לכל הקרבנות שבכל הדורות כך:**

**בב"ר ויגש: ויזבח זבחים לאלקי אביו יצחק - אמרי רבנן רואים אפרו**  
**של יצחק כאלו צבור על גבי מזבח, וצריך להבין, מהו אפרו של**  
**יצחק, הן יצחק לא נשחט ולא נשרף, כי ד' מנע את אברהם מזה.**  
**וראיתי בשם הקדמונים (מובא בספר הרי בשמים סוף פ' וירא)**  
**שהקשו, מה זה שאנו מתפללים תדיר 'זכור לנו עקידת יצחק' הלא**  
**אלפי עקידות נעשו במשך שנות הגלות ונשרפו יהודים על קדוש**  
**השם, ותרצו: בהזכיר עקידת יצחק מתכוונים גם על כל העקידות, על**  
**כל הקרבנות, שמסרו את נפשותיהם על קדוש שמו יתברך, אך כולם**  
**מכונים 'עקידת יצחק', כי ממנה בא להם הכח והרצון למסירת נפש**  
**לכבוד ד' וישראל (קב"ה וישראל חד הוא). לפי זה אפרו של יצחק**  
**פירושו: אפרם של בני ישראל שנהרגו ונשרפו על קדוש השם...**  
**הקרבנות הנופלים מישראל על מזבח קיום האומה ותורתיה -**  
**מספיקים לכפר על כל עונותיהם ולהביא להם את הגאולה הנצחית**  
**(ויגש תש"ח, עמ' קלה-קלו).**

**הזכות על ארץ ישראל מורכבת מן הזכות ההיסטורית, המקראית, מן**  
**ההבטחה האלוהית, וממעשיהם של ישראל: קרבנות, עקדות, מסירות**  
**נפש. וגם אם חלק מן הנעקדים ומוסרי הנפש אינם משומרי המצוות, הרי**  
**עדיין, זכויותיהם רבות, הן בעצם היותם חלק מעם ישראל, מלאים מצוות**  
**כרימון, והן בהתנהגות מוסרית וערכית, ונכונות למסור הנפש על העם**  
**והארץ, שהרי תכונות אלה עצמן הן ביטוי לזכות ולמעלה יהודית.**  
**בכל אופן, ר' יעקב לא הסתפק באמירות של לימוד זכות, והוא מביע**  
**בכל עת תקווה וציפייה לשינוי המצב הרוחני בארץ, ולתחיית האמונה,**  
**התורה והמצוות, כחלק בלתי נפרד מתחיית האמונה והמפעל הציוני.**  
**בפרקים הבאים נעסוק בתורותיו ובפעולותיו בתחום זה.**



ה. לדמותה הרוחנית של ארץ ישראל

### קטני אמונה וקשיי אמונה

אחת מן הסיבות העיקריות עליהן הצביע ר' יעקב כגורם לשאלות באמונה בדורו היו הייסורים הגדולים שעברו על עם ישראל, הן על היישוב המתחדש בארץ, בשנים שלפני קום המדינה ובשנים שאחריה, והן על העם היושב בגולה, שעבר את החורבן הנורא מכל הדורות. הייסורים משמשים כאמצעי ללימוד זכות על אותם שהתעוררו אצלם קושיות וטענות כנגד האמונה בהשגחת ה', בטובו ובחסדו. במקביל, הוא גם ניסה לחזק ידיים רפות וברכיים כושלות ולעודד את אלו שהשאלות אודות הייסורים החלישו את אמונתם. בעניין זה הרחיב בדרשה לפרשת לך לך בשנת תרצ"ט. בתחילת הדרשה הסביר מדוע הודיע הקב"ה לאברהם אבינו כבר בברית בין הבתרים את עתידם של בניו לגלות ארבע גלויות.<sup>72</sup> לפי דבריו, הידיעה מראש מקלה לעמוד בפני הקשיים והשאלות שמתעוררות בשעות קשות של גלות וייסורים, והוא מציע משל להנהרת הרעיון:

משל לגדודי צבא שבאו למצב קשה ומסוכן מאד: חללים ופצועים והתקפות מכל צד ללא סוף וללא מוצא סוף סוף הידים מתרפות הלב נמס והיאוש מתגבר והספק מתעורר: אולי שגה שר הצבא אולי אין זו הדרך הנכונה. אולי בחר בטכסיס לא טובה, אולי לא ראה את הנולד - אולם בהראות המפקד לאנשי חיל את תכנית המלחמה בכתב, שעשה שר הצבא שמתוכו יתברר, כי ראה הכל מראש - אז יחליפו כח ולבם יתמלא שוב תקוה ואומץ ובחפץ ורצון ימשיכו את המלחמה באמונה בנצחון המכריע, למטרה זו הודיע השי"ת עתידות לנו. כי בכוא המבוכה ואנו פותחים את החומש כי לפני יותר משלשת אלפים שנה כבר הוגד לנו את אשר יקרה אותנו באחרית הימים הנה האמונה והבטחון יחליפו כח (לך תרצ"ט, עמ' כו).

עתה עובר ר' יעקב להתמודד באופן ישיר עם שואלי השאלות והקושיות:

72. על פי המדרש, פרקי דרבי אליעזר פכ"ז. ועיין בחלקה הראשון של הדרשה, שהובא לעיל בעמ' 176.



ישנם אמנם הרבה אשר אינם חדלים מלהקשות קושיות - ואל אלה פונה הפטרת פרשת לך: 'למה תאמר יעקב ותדבר ישראל נסתרה דרכי מה' ומאלקי משפטי יעבור'. ופרש"י: נסתרה דרכי מה' - העלים מנגד עיניו כל מה שעבדנוהו, והמשיל עלינו אותם שלא ידעוהו. ומאלקי משפטי יעבור - העביר מלפניו משפט הגמול הטוב שהיה לו לשלם לאבותינו ולנו. וישעיהו גומר: 'הלא ידעת אם לא שמעת אלקי עולם וכו', ואין חקר לתבונתו וכו', מי העיר ממזרח צדק יקראו לרגלו (אברהם), יתן לפניו גוים וכו', מי פעל ועשה' - מי שפעל ועשה זאת היה גם - 'קורא הדורות מראש'. הראה גם לאברהם את כל המאורעות והצרות העתידיים לבא על הדורות אשר יצאו ממנו. לכן אחר אשר אתם רואים שהכל צפוי ומוגד מראש ומונח בתכנית ההשגחה העליונה - חזקו אמונתכם ובטחונכם. 'אני ד' ראשון' (להפליא פלא ולעזור) 'ואת אחרונים אני הוא' (אף עמכם בנים אחרונים אהיה ואעזור אתכם). ואל האנשים האלה, צריכים לחגור בסבלנות עד אשר ישלח ד' ישועתו: 'וילך למסעיו' מביא רש"י מדרש רבה: בחזרתו פרע הקפותיו. ואומר העולם - כשעזב אברהם את בית אביו וארץ מולדתו ובא לארץ ישראל על מצות ד' ועל הבטחתו 'ואברכך ואגדלה שמך ונברכו וכו', היו רבים שהקשו קושיות ושאלו שאלות איך עוזבים את המולדת ונדים לארץ נכריה, איה ההבטחה שנתנה לך ואיה הברכה? הלא מוכרח אתה לנוד ולבקש לחם! והתשובה נשארה חוב. אבל כאשר שב ממצרים כבוד מאד במקנה ובכסף ובזהב 'פרע הקפותיו' - כאמור, התשובה על השאלות. גם אנחנו כאשר נושע בעזרת השי"ת תשועת עולמים - כל השאלות יתורצו (שם).

הדיון המצומצם בשאלת ייסורי הגלות מתרחב גם אל קשיים אחרים: מול אלו שהקשו וטענו מצד ייסורי הגלות, עומדים גם אלו שמקשים ושואלים על ייסורי ישיבת הארץ. הפתרון איננו מילות נחמה סתמיות, 'יהיה טוב', אלא טיעון אמוני: העובדה שייסורים אלו היו צפויים מראש מורה שאין מדובר כאן על תקלה, אלא על תכנית אלוהית מאורגנת. דבר זה אמור להקל על משא הקשיים, ולפתור את הקושי האמוני. בסופו של דבר



יתבררו למפרע הסיבה והצורך בכל התהפוכות והקשיים שעברו על העם בדרכו אל הגאולה.<sup>73</sup>

בשנת ת"ש חזר ר' יעקב על דרשתו בסגנון דומה, ההבדל היה רק בעצמה. בחשוון ת"ש היה כבר העולם נתון במלחמה, הגרמנים כבשו את פולין והחלו במסע הכיבושים המהיר שלהם בכל אירופה ובצפון אפריקה. שבחי הארץ מוסתרים וייסורי הגלות מוגדלים:

אכן רוב יושבי הארץ אינם מרגישים לא את ההצלחה הרוחנית ולא הגשמית - וזה בגלל הסתרת הפנים (לך לך ת"ש, עמ' כז).

והשאלות מנקרות לא רק אצל 'קטני האמנה', אלא גם בחוגי החסידים הסמוכים לר' יעקב. כך הוא מציין במפורש:

אולם בינתיים: אורך הגלות הצרות והרדיפות ההולכות ומתחזקות יום יום. הפליטים - פליטי חמת המציק - הבאים לארץ ישראל סובלים רעב ומחסור, עינים כלות למטה ולחם ואין. למראה כל זאת המאמין לא יחוש - אע"פ שיתמהמה אחכה לו. אבל קטני האמונה מלאים קושיות. בשבוע זה שמעתי מחסידים ואנשי מעשה יראי ד' - שבני ביתם מלאים אותם הקושיות ואין מענה בפיהם (ר' אביש ברמן חיפה). ואין מה להשיב להם כי אם אמונה, אבל בתשובה כזאת לא ימצאו ספוקם כי על כן קטני אמונה הם, עובדות נחוצות ואין (שם, עמ' כח).

ר' יעקב מרגיש בעל חוב, הוא מקבל 'אשראי' ממחוסרי האמונה, שאינם מסוגלים להבין ולקבל את כל הצרות, והוא תובע מהם להאמין שבסוף תתברר הטובה שצמחה מכל המאורעות, כאברהם אבינו שרק בדרכו חזרה לארץ 'פרע הקפותיו'. בינתיים, אנו רואים את ההבנה שלו לקשיים ולשאלות, ואת ההכרה בדרישה ל'עובדות' ולא לאמונה בלבד, דרישה שאין בידו לכלכלה.

73. דוגמה אחרת לרעיון זה הביא ר' יעקב בדרשות על יוסף הצדיק. כמה ייסורים וגלגולים עבר יוסף הצדיק מאז נמכר לישמעאלים ועד שעלה לגדולה. רק בסופו של כל המהלך התברר ש"אלקים חשבה לטובה" (וישב תרצ"ט, עמ' צו-צח; וישב תש"א, עמ' קא-קב).



כל אלו הדברים אמורים בקטני אמונה, אולם גם מאמינים בני מאמינים נדרשו למאמץ מיוחד בשנים הקשות של השואה, ולכך ייחד ר' יעקב את דרשותיו בפרשות וירא (תש"ד, תש"ה, תש"ו), על יסוד פרשת העקדה.

בתנחומא (וירא ה') ... אמר ר' יצחק ... אמר הקב"ה ומה מי שהיה זוכה עולה או שלמים אני נגלה עליו לברכו, אברהם שזבח עצמו על אחת כמה וכמה.

והנה ראיתי בפרי הארץ שמביא מדרש זה ומסבירו כך - כל המפרשים תמהים למה מוזכר נסיון העקידה תמיד על שם אברהם? ולפי מסורת החכמים ידע יצחק: 'וילכו שניהם יחדו' [נאם כן - גם הוא עמד בנסיון] ... והוא משיב: מסירות נפש לשם ד', אחר ידיעה שהשי"ת צוה כן אינה נסיון גדול בערך האבות. הנפש סוף סוף תשוב אל האלקים אשר נתנה, ואם יש הזדמנות להשיבה ולקנות עי"ז זכות גדול - ומשתמשים בהזדמנות זו - אין זה נסיון גדול כל כך, לא רק לפי מדרגת האבות כי אם גם לאדם פשוט. אבל הנסיון מונח בזה שלא הרהר אברהם אחר מדותיו של הקב"ה. הנסיון הוא ההחזקה האמיצה באמונה פשוטה נגד ההרהורים, הקושיות: אתמול אמר לי 'כי ביצחק יקרא לך זרע' ועתה 'העלהו לעולה'! ולזה התכוון ר' יצחק נפחא באמרו 'זבח את עצמו'.

המילה 'עצמו' הוא כנוי ליצר הרע המוליד את ההרהורים, הספקות הקושיות המרופפות את האמונה והמונעות את האדם מלקיים את דברי התורה... ולמה כנו את יצר הרע 'עצמו'? ניתן לנו בזה רמז מה גדלה ערמתו של יצר הרע ועד כמה צריך להזהר ממנו, כשהוא מסית את האדם לעבור על מצות השי"ת הוא מתעצם בו כל כך שהוא מורגש כעצמו של האדם.

ובאופן זה הביא פרי הארץ את לשונו של ר' יצחק נפחא, אברהם שזבח את עצמו לפני - זבח את היצר (הנדמה לאדם כעצמו) זבח את היצר המוליד את ההרהורים והקושיות ועשה את מצות ד' באמונה פשוטה, וזהו הנסיון הגדול. אכן העקידה קודמת לזביחה, בראשונה צריך לעקוד את היצר ובזה יובן דברי האם ששבעת בניה נפלו על קדוש השם, בני לכו ואמרו לאברהם אביכם אתה עקדת מזבח אחד ואני עקדתי שבעה מזבחות - הן היא לא עקדה את בניה כלל אבל



רמז היא על עקידת היצר המרופף והמהרס את האמונה בהרהוריו וספקותיו.

ומליוני עקידות כאלה היו בשנים האחרונות במשך שלטון הרשע, לא בנפילת אחינו ע"י מכוונות היריה וגזי הרעל מוכח הנסיון, הן לא היה לפניהם שום דרך הצלה. הנסיון הגדול והעקידה אנו מוצאים בנגון 'אני מאמין' וברקודם.<sup>74</sup>

בירושלמי תענית פ"ב ה"ד: רבי ביבי אבא בשם ר' יוחנן אמר אברהם לפני הקב"ה רבון העולמים גלוי וידוע לפניך שבשעה שאמרת לי להעלות את יצחק בני היה לי (מה) להשיב ולומר לפניך (אלה הם ההרהורים הבאים מצד היצר) אתמול אמרת לי כי ביצחק יקרא לך זרע - ועכשו אתה אומר העלהו שם לעולה - ח"ו לא עשיתי כן אלא כבשתי את יצרי ועשיתי רצונך. דברי הירושלמי מתאימים לדברי פרי הארץ, כי הנסיון היא ההתגברות על ההרהורים נגד מדותיו של הקב"ה. הירוש' ממשיך: כן יהי רצון מלפניך ד' אלקי שבשעה שיהיו בניו של יצחק בני (ביצחק יקרא לך כו' ירוש' מדקדק בלשונו) נכנסים לצרה ואין להם מי שילמד עליהם סניגורי', אתה תהא מלמד עליהם סניגורי' - ד' יראה. ותתמלא עליהם רחמים. - מה כתיב בתריה וישא אברהם את עיניו וירא והנה איל אחר, מהו אחר? א"ר אדה ב"ר סימון: אחר כל הדורות עתידין בניך להאחז בעונות להסתבך בצרות וסופן להגאל בקרניו של איל זה שנאמר וד' אלקים בשופר יתקע (וירא תש"ד, תש"ה, תש"ו, עמ' לח-לט).

אין ספק שדרשתו של האדמו"ר אינה עוסקת בקטני אמונה בלבד, מן הסוג המצוי בדור האחרון. מדובר באברהם שזבח את יצרו ובחנה שעקדה שבעה מזבחות. החידוש הוא בהסטת המוקד של העקדה מעצם מעשה העקדה שהוא מבחן של מסירות נפש, לתמימות האמונה בעקבות העקדות, שהיא דרישה בתחום ההכרה והדבקות. מסירות נפש, טוען ר' יעקב, היא ערך פשוט יחסית, כאשר מבינים את הדרישה האלוהית. ואכן,

74. עיין גם בפרשת וישלח תש"ז, עמ' פ: "אם תחת סבל הצרות הנוראות הלוחץ על ישראל בזמננו זה יכולים יהודים להתאסף בשבת או תחת נסבות של מצוה אחרות, ולשיר ולרקוד ולשמוח, הלא טל השמים של ברכת יעקב הוא המעודד לעשות כן, כלומר - הארת הקדושה".



דבריו אינם סברה בעלמא, הם מוכחים על ידי דורות על גבי דורות של יהודים ויהודיות, זקנים כילדים, גדולי תורה ופשוטי עם, שמסרו נפשם על קדושת השם. אפילו מי שאינם מחשיבים עצמם לדתיים ושומרי מצוות מסרו נפשם על הצלת ישראל מיד צר או על כבוד האומה ויסודי ערכיה. וראיה מגופה של העקדה, שנחשבת לניסיון לאברהם ולא ליצחק, ואילו בניסיון של מסירות נפש היה מדובר, אזי היה צריך להחשיב את העקדה כניסיונם של יצחק ושל בניה של חנה, ולא של אברהם או חנה אם הבנים. הניסיון הוא בזכיחת עצמו - זכיחת היצר של אברהם הקורא לו להתנגד לעקדה, היצר המתחכם להיראות כרצונו העצמי של אברהם, ומעורר אצלו את התהיות והשאלות על המצווה.

ממילא מובן, שהאדמו"ר מזדהה עם הקשיים שמציבות מיליוני העקדות של שנות השואה. אולם הוא אינו מעמיד את ההשוואה העיקרית בין העקדה לבין ההולכים אל מותם בשואה. בשונה ממסירות הנפש שהוא רואה בגבורת העקדה, הרי שבזמן השואה - "הלא לא היתה לפניהם שום דרך הצלה". את עיקר הגדולה הוא רואה בדבקות האמונה שלהם, של אלו שעברו את כל הייסורים ושירת האמונה בפיהם, ואלו ששרדו משם והביאו לארץ את הניגון של 'אני מאמין'.<sup>75</sup>

וכך הוא חוזר ומסביר את הניסיון של העקדה, שיש בו הסתרת פני ה' ועמעום הבהירות של האמונה, ואת ההבדל שבין יחסם של גדולים לבין יחסם של קטני אמונה לתופעות אלו:

וראיתי בעבודת ישראל בשעת הנסיון מסתיר הקב"ה את אור קדושתו וממעט את כח השגתו של האדם, כי לולא זאת לא היה הניסיון נחשב למאומה. ואפשר שזה מרומז בכתוב וירא את המקום מרחוק (הקב"ה נקרא מקומו של עולם 'מרחוק') רמז על אי בהירות ההשגה, ואחרי העמידה בנסיון כראוי שבה הבהירות לאיתנה...

...אברהם אברהם לו ולדורות, אין לך דור שאין בו כאברהם... ישראל בכלל הם בבחינת אברהם לענין זה שבכל דור יש שאיפה לא"י ושאיפה למקדש ודרכם והליכתם אל המטרה הזאת מלאות נסיונות

75. הכוונה לניגון 'אני מאמין' שהולחן על ידי ר' עזריאל דוד פסטג ברכבת בדרך לטרבלינקה, ונתפרסם על ידי הרבי ממודז'ין. עיין: פ' פלקסר, 'הרכבת המתנגנת', בתוך: מ"ש גשורי (עורך), נגינה וחסידות בבית קוזמיר ובנותיה, ירושלים תשי"ב, עמ' 123-125.



ועקידות והשטן נטפל אליהם וכו' כי בשעת הנסיון ההסתרה גדולה, אך החזקים באמונה יודעים כי הסתרה היא ואף אם בגלל צמצום ההשגה לא חזו את הטוב הצפון בה מזלייהו חזו - והם ממשיכים את דרכם בבטחון - אבל קטני האמונה אינם רואים כלום גם את ההסתרה אינם רואים... והם נחשלים מפגרים או מתבוללים...

וכן אנו רואים עכשו בזמן הנסיונות היותר נוראים וההסתרה היותר גדולה איתני האמונה יודעים כי הסתרה היא רואים את הענן בהר ושרים אני מאמין גם בלכתם אל העקידה... (וירא תש"ז, עמ' מ-מג).

את תפקידם של צדיקי הדור מזהה ר' יעקב עם פעולתו של משה רבנו בשעת המלחמה בעמלק - מתן מענה בכוח האמונה לקשיים המתעוררים. וכך כתב בעקבות השואה:

והנה מלחמת עמלק (המלחמה בין הרע להטוב) נמשכת עד ביאת המשיח. כובד המלחמה לא היה בכל תקופה שוה והיו דורות שבהם היו בני לרגלי המלחמה הזאת קרובים לכליון ח"ו, (עי' מדרש תנחומא ר' אלכסנדר תמחה - מחה אמהה עד שלא פשט ידו בכסא כו') (דור החורבן דורו של ר"ע, זמן נושאי הצלב, זמן הגירוש, דור האנוסים בארצות שונות). אולם האסון והשואה במלחמת עמלק הנוכחית אין להם דוגמה בעבר כלל, ועמלק נלחם בנו עכשו מבחוץ ומבפנים - בחוץ: רצח מליוני יהודים באכזריות נוראה - מבפנים הוא מרופף את האמונה ומוליד בלבות הרבה אנשים מחשבות פגול - ככתוב ביחזקאל (ח' י"ב) אומרים: אין ד' רואה אותנו עזב ד' את הארץ. ודרוש לנו משה וידיו של משה. והנה איתא בתק"ז [= בתיקוני זוהר] (תס"ט דף קנ"ה) אתפשטותיה של משה בכל דרא ודרא - (אשרי העם 'שככה' לו בגימטריא משה) וידיו של משה מה הם? אמונה! ויהי ידיו אמונה, וכמו אז אשר אהרן וחור - צדיקי הדור - תמכו את ידיו - כן גם היום תפקידם של צדיקי הדור הוא לחזק את האמונה עד בא השמש - שמש הגאולה (כלי יקר סוף בשלח) (זכור ת"ש-תש"ה, עמ' רלד-רלה).



## תועי דרך

מעבר להתמודדות עם הקשיים באמונה, תופס אצל ר' יעקב מקום מרכזי היחס ל'חופשים' ודרך ההתמודדות עם החילוניות של ההנהגה הציונית בארץ ישראל, ולאחר מכן במדינה. הדבר מתבקש מכל ההקדמות הרוחניות והחסידיות שעסקנו בהן בשער הראשון והשני. עיקר מהותה ותפקידה של החסידות בעיניו הוא לקרב יהודים לעבודת השם. נוסף על כך העניין המיוחד של ארץ ישראל, שכל זכות ישיבתנו בה מותנית בקיום המצוות. העניין הנוסף שהוא נדרש להתמודד אתו הוא השימוש של המתנגדים בנימוק של שלילת החילוניות של התנועה הציונית כהצדקה להתנגדות לציונות ולעלייה ארצה. לפיכך, הוא חייב לחזור ולברר את גישתו כלפי החברה הישראלית, שרובה הגדול, בימיו כמו גם בימינו, אינם שומרי מצוות.

הדרכים לגישה אל החילונים הן הדרכים אותן סרטטו כבר אבות החסידות בבואם לקרב רחוקים. הוא משתמש באהבת ישראל, ביכולת מופלגת של לימוד זכות, מדריך את שומעי לקחו מה אפשר לעשות בתחום הקירוב, נזקק לרעיונות מהתחום של 'ירידת הצדיק' ו'שיטת ההתקשרות', עומד על המגבלות והסיכונים שבקרבת ה'יתר, ומעל לכל הפעולות המעשיות הללו, גם מצרף תפילה.

## אחדות

אחדות האומה היא בעת ובעונה אחת תנאי הכרחי לגאולה, ואחד הסימנים להופעתה. מקור לדבר נמצא במדרש בראשית רבה, בהתייחס למאמרו של יעקב אבינו לבניו לקראת מותו, "האספו ואגידה לכם את אשר יקרא אתכם באחרית הימים" (בראשית מ"ט, א).

הן צריך לדעת למה אמר האספו ואגידה לכם הלא כולם עמדו לפניו. ומצאתי במדרש רבה שפרשו צוה אותם על המחלוקת, אמר להון תהון כולכם אסיפה אחת... והמדרש גומר חברו (כולם כאיש אחד) נעשו בני ישראל אגודה אחת התקינו עצמם לגאולה. כלומר, אם בני ישראל מתאגדים ומתאחדים בשלום ובאהבה היא זכות גדולה מאד וכבר זכו לגאולת אחישנה...



אחדות היא תנאי הגאולה והיא תקון החטא שגרם לחורבן בית שני. וכן אמרו חז"ל במסכת יומא (ט ע"ב) מקדש ראשון מפני מה חרב מפני ג' דברים שהיו ע"ז, ג"ע, ושפ"ד. מקדש שני שהיו עוסקין בתורה ובמצוות ובגמ"ח מפני מה חרב, מפני שהיתה בו שנאת חנם ללמדך ששקולה שנאת חנם כנגד ג' עבירות וכו'. ובכן צריך לתקן זאת ע"י אחדות ושלוש. בירושלמי יומא פ"א הלכה א איתא מקדש שני חרב שהיו אוהבין את הממון ושונאין זה את זה ולפ"ז יש עוד תקון להעשות.

ביומא שם איתא עוד ר' יוחנן ור"א דאמרי תרווייהו ראשונים שנתגלה עוונם נתגלה קצם אחרונים שלא נתגלה עוונם לא נתגלה קצם. הרבי מליעווי [= מליאובה] פירש המאמר הזה כך: בימי הבית הראשון היו עבירות גסות כאמור והכירו אותן לכן שבו בתשובה ונתגלה קצם תיכף (רק שבעים שנה היו בגלות), אחרונים שלא נתגלה עוונם כי שנאת חנם או אהבת ממון לצערנו אינן נראות כעבירות כלל לכן אי אפשר לבא לידי תשובה ומפני זה לא נתגלה הקץ... שנאת חנם ואהבת הממון הן עבירות שאדם דש בעקביו ואין שבים בתשובה על זה לפיכך הגלות נמשכת כל כך שכבר מסיחים מאחרית הימים. לא זכרה אחריתה (ויחי תרח"צ, עמ' קלו-קלז).

ר' יעקב הרבה לעסוק בתורותיו בבירורים ובעיונים המחייבים גאולה מידית, כמין פרקליט המבקש להוכיח לאל עורך דין, שמן הדין הוא מחויב לגאול את ישראל.<sup>76</sup> במסגרת זו הוא מרבה לדון בשאלת סדר הקדימות שבין גאולה לתשובה, ומשתדל להוכיח שהתשובה איננה תנאי לגאולה.<sup>77</sup> אמנם הוא מבחין בין שלושה סוגי גאולה אפשריים: שניים יסודיים, בעקבות חז"ל, שדרשו את הפסוק "בעתה אחישנה", לא זכו - בעתה, זכו - אחישנה, "בעתה", הזמן הצפוי והמיועד לגאולה, שתתקיים בכל תנאי. "אחישנה", זו גאולה שמבוססת על זכותם של ישראל. הוא מזכיר גם אפשרות שלישית, שהיא גאולה מידית המבוססת על רחמי

76. עיין בנספח על לימוד התורה, על שיטתו של ר' יעקב בתורות שהופכות לתפילות, בעיקר בתחום זה של ציפיית הגאולה, להלן עמ' 268.

77. המקומות שבהם עסק בקדימות הגאולה לתשובה רבים הם, והיא עיקרון יסודי בתורתו.



השי"ת - ולא דווקא על זכויותיהם של ישראל.<sup>78</sup> עם זאת, אין הוא נמנע גם מלעסוק בהכנות לגאולה בדרך של זכו - אחישנה. התיקון העיקרי שהוא מציע לקראת ריבוי זכויותיהם של ישראל ותחילת תהליך של תשובה, הוא האחדות הפנימית.

אכן אין לנו להתעניין כלל בקץ... של 'בעתה', הוא בוא יבוא בזמנו בלי שום תנאי אפילו בלא תנאי התשובה כמבואר ברמב"ן האזינו (ל"ב מ'). עלינו להתעניין בקץ של אחישנה, כי בידינו להחישו - היום אם בקולי תשמעו. הקץ של אחישנה - שני תנאים לו: א) אחדות; ב) תשובה. תנחומא נצבים: אין ישראל נגאלין עד שיהיו כולן באגודה אחת. במ"ר ויחי: נעשו ישראל אגודה הכונו עצמכם לגאולה. אכן אחדות האומה הלא גם הוא תנאי מוקדם לתשובה, האומה הישראלית היא קומה שלמה - וכמו הגוף הפרטי לא יכול לפעול את פעולותיו החיוניות אם איבריו מפורדים, כן האומה בכללה אינה יכולה לפעול את פעולותיה החיוניות, שגם המצוות (תשובה ומעשים טובים) שייך להן (ויחי ת"ש, עמ' קלט-קמ).

אמנם האחדות אינה אלא תנאי מקדים ולא התכלית, כי ההישג של "אחישנה" מותנה בזכות התורה והמצוות:

הגאולה של אחישנה - והיא יכולה לבא אפילו היום כי היא תלויה בזכות. באיזו זכות? בזכות התורה. כאשר יתקשרו ישראל עם התורה באופן שישראל ואורייתא יהיו חד (זוהר אחרי ע"ג) לא רק בכח כי אם גם בפועל (אז יבא משיח בן דוד) (ויחי תש"א, עמ' קמא).

העובדה שהאחדות והתשובה כרוכות זו בזו היא דו-צדדית. כשם שהתשובה תלויה באחדות גם האחדות תלויה בתשובה. וכך מוסבר הדבר:

אחדות ישראל ותשובה שלמה - ענין אחד. אי אפשרית אחדות ישראל בלי תשובה שלמה, כי מהי סבת הפרוד? הבדל המטרות! ומהי תשובה שלמה? השתעבדות שלמה לאבינו שבשמים, השתעבדות כלל ישראל למטרה אחת: לעשות רצון קונם, ע"י

78. ויחי תרח"צ, עמ' קלז-קלח; ויחי תש"א, עמ' קמב.



תשובה שלמה יחדל הבדל המטרות, סבת הפרוד והמחלוקת ויעשה ישראל אגודה אחת. אחדות שלמה ותשובה שלמה הן איפוא ענין אחד (ויחי תש"ג-תש"ה, עמ' קמד).

ביודעו את הקושי שבהשגת מטרה כפולה זו - אחדות ותשובה שלמה כתנאי לגאולה, מעלה ר' יעקב בהמשכו של מאמר זה את הדרך השלישית, "אחישנה" שאינה מבוססת על "זכו" בשלמות. הגאולה המידית צריכה לבוא לא בגלל ש"זכו" במעשים טובים ובתשובה, אלא מפני הזכות האחרת, מעוררת הרחמים - זכות הייסורים.<sup>79</sup> "הצרות הנוראות אשר סבלו ישראל בשנים האחרונות קירבו בוודאי את הגאולה", עם זאת, הוא פונה לשומעי לקחו וממליץ: "ומה טוב שנסייע עוד על ידי תשובה אמתית" (שם).

### לימוד זכות

כבר ראינו כי ר' יעקב מחפש בכל דרך אפשרית זכויות על בניו של הקב"ה. בעיניו, זו חובתו של הצדיק ללמד זכות ולעמוד ולהתנצח עם הקב"ה בגבורה. כך נהגו אברהם ומשה, וכך נהגו כל גדולי האומה, והיה הדבר לרצון לפני ה', וכך נוהג גם הוא. מצד אחד, כדרשן וכפרשן, הוא עוסק במקומות שונים בניסיונות להצדיק מעשיהם של גדולי האומה, שנזכרו בתנ"ך ובחז"ל, ואף לתרץ מקומות שבהם מצויה נימה ביקורתית כלפיהם.<sup>80</sup> מצד שני, כמנהיג בדורו, הוא עוסק בלימוד זכות על בני הדור. הוא מלמד זכות באופנים שונים בהתאם להקשר הנידון בדרשה או לנסיבות המתאימות. ראינו כבר שהזכיר את זכות הקרבנות ומסירות הנפש, את הרתיעה הכללית מעבודה זרה, את תכונת הבושה, שגורמת ליהודים לעשות מעשים טובים כדוגמת הכנסת אורחים, גם אם אינם רוצים בכך בעצמם, מבלעדי ההשפעה החברתית. על הרחוקים ביותר הוא אומר, בדיון על הצורך לעשות תשובה בימי השובבי"ם:

79. ר' יעקב מצביע על מקורות המאוששים קיומה של אפשרות זו, מהגמרא ועד תיקוני זוהר. עיין בפנים.

80. עיין דוגמות בנספח על דרכי הלימוד, להלן עמ' 283, הערה 48.



אלה שתעו כבר הרחק מני דרך - אפשר ללמד עליהם זכות: טפש לבם ואינם יודעים כלל כי תועים הם (כמאמר ר' יהודה בר אלעאי: ולבית יעקב חטאתם - אלו עמי הארץ שזדונות נעשו להם כשגגות) (שם).

קיימת גם זכות המעשים הטובים. המעשים הטובים חושפים לא רק את הזכויות, אלא גם את העובדה שהעברות אינן נובעות מפגם מהותי אלא הן בבחינת 'מום עובר'. כמבואר בדרשה הבאה:

במכלתא: והיה כי יאמרו אליכם בניכם מה העבודה הזאת לכם - בשורה רעה נתבשרו ישראל באותה שעה, שסוף - התורה עתידה להשתכח, ...וי"א בשורה טובה נתבשרו ישראל באותה שעה, שהן עתידין לראות בנים ובני בנים להם... (שמות תש"ג, עמ' קנג).

אבל קשה:

מה בשורה היא זו, שהן עתידין לראות בנים שואלים 'מה העבודה הזאת לכם' (ירושלמי פסחים פ"י ה"ד דף ט: מה העבודה הזאת לכם - מה הטורח הזה שאתם מטריחים עלינו בכל שנה ושנה)? (שם).

לאחר בירור מקדים ארוך בשיטת רבי מאיר שאף על פי שחוטאים קרויים בנים, משיב ר' יעקב לשאלתו כך:

ע"פ האמור יתבארו דברי י"א במכילתא: בשורה טובה נתבשרו ישראל באותה שעה - באותה שעה שנאמר להם מפי הקב"ה לשון זה: והיה כי יאמרו לכם בניכם מה העבודה הזאת לכם - שאף האומרים 'מה העבודה הזאת לכם' נקראים גם הם בנים - נתבשרו בשורה טובה שהן עתידים לראות בנים ובני בנים (עד עולם - תמורה רפ"ג) 'להם' - כלומר שיהיו להם עד עולם ולא יכרתו ח"ו משרשם (ולא ידח ממנו נדח) כי חוסר אמונתם וחטאתיהם הם רק מום עובר זמנית (שם, עמ' קנד).

ועל פי פירושו זה הוא ניגש להסביר את הגישה הנכונה לנוער הארצישראלי, המרוחק מתורה ומצוות:

לצערנו, חלק גדול מהנוער בארץ ישראל - כאשר הם נשאלים מדוע אינם שומרים את השבת לפי המסורה, ברית עולם ביני ובין כו',



מדוע אינם נזהרים ממאכלות אסורות המטמטמות את הלב, מדוע סרתם מדרכי הקדושה והצניעות - שהם סימני האומה, הם משיבים במפורש או ברמז 'מה העבודה הזאת לכם' - אולם גם מדות טובות יש בהם: כבוד אב ואם, אהבת אחים, הכנסת אורחים - מסירת נפש (בעד האומה והארץ) המדות הטובות האלה מעידות, כי הלקויים והקלקולים, אשר אנו רואים אצלם הם רק לכלוך העובר ע"י רחיצה והדחה כדברי אוה"ח הנ"ל, וכאשר תקוים הבטחת השי"ת בפי יחזקאל הנביא (ל"ו, כה) וזרקתי עליכם מים טהורים וטהרתם, יראה, כי מומם אינו מום קבוע, כי אם מום עובר והלקויים והקלקולים הם על פי הרוב בסבת הסתרת הפנים וכאשר יגלה השי"ת את כבוד מלכותו עלינו, כולם ישובו בתשובה שלמה<sup>81</sup> (שם).

לאור דבריו אלה פונה ר' יעקב גם בתפילה ובקשת ישועה לקב"ה:

בילקוט תהלים (מד רמז תשמו) אמר להם משה לישראל לא במעשיכם אתם נגאלים, אלא למען תספר באזני בנך, כעין זה אנו מתפללים להשי"ת גם עכשו: אם לי מעשינו עדיין אין אנו ראויים לגאולה יגאל אותנו בקרוב למען יהי לנו מה לאמור לבנינו (הגאולה נחוצה מאוד ביחוד בשביל הבנים, כי הסכנה הרוחנית גדולה - אנו אומרים בגלל אבות תושיע בנים - במובן ידוע אפשר לומר ג"כ: בגלל בנים תושיע אבות) (שם).

בשנות הייסורים והסבל שקדמו להקמת המדינה, ובעיקר בימי השואה ואחריה, הרבה האדמו"ר ללמד זכות על שואלי השאלות והמתרחקים מתורה, בכך שהייסורים מעוררים קשיים רבים, כפי שראינו לעיל בפרק על השואה וקטני האמונה.

אולם לאחר הקמת המדינה נשמעת בדבריו יותר ביקורת. וכך הוא מטעים את הדברים:

והנה ידוע מאמר רז"ל: כפלת הרימון רקתך, אף ריקנין שבישראל מלאים מצוות כרימון, אולם לדאבון לבנו, ישנם עכשו קנוקנות שהם ריקים מכל רגש דת ואמונה, מתנכרים לאביהם שבשמים ומשפיעים

81. השווה גם דרשה לפרשת בא תרח"צ, עמ' קסז-קע.



לרעה על הנוער באופן מבהיל הדור הצעיר נתון בסכנה רוחנית גדולה מאד, ויש לירוא ולדאוג שהמצב הזה לא יעורר קטרוג למעלה ח"ו.

לפנים היה יותר קל ללמד סניגוריה בגלל הסתרת הפנים, אבל עתה אחרי אשר: וירא ישראל את ה' הגדולה אשר עשה ד' במצרים - הם, המצריים היו מזוינים כראוי ובמספר רב, ואנו מעטים וכמעט מחוסרי נשק. מוקפים ומותקפים מכל צד מאויבים אכזריים, וד' הושיע וישראל נצח חוץ לדרך הטבע, והיה ראוי: 'וייראו העם את ד' ויאמינו בד' ובמשה עבדו'! ומה לעשות?

(ט"ו בשבט תש"י, עמ' קפז).

ר' יעקב מבחין בין סוגים שונים של רחוקים ממצוות. בעוד שהוא מוטרד מאוד מן הרשעים עוזבי התורה שהנהיגו שיטת חינוך המשכחת את התורה מבניהם, הוא דווקא מלמד זכות ותולה תקווה בבני בניהם, אלו שגדלים בחינוך רחוק ומתבולל, וריחוקם נובע מבורות ולא מזלזול והכחשה. הוא מבחין בין שני סוגי בנים השואלים "מה העבודה הזאת לכם" ומציע שתי גישות שונות להתמודדות אתם:

ופעם הסביר: הן השואל מה העבודה הזאת לכם איננו רשע בהכרח, גם איש אשר חונך וחי בסביבה של מתבוללים גמורים ולא ראה אצל הוריו את העבודה הזאת באשר התורה שכוחה שם לגמרי, בבואו אל זקנו ורואה את העושה המצוות ישאל גם הוא מה העבודה הזאת לכם, בלי שום כונה רעה. ולשואל כזה אין להשיב דברים קשים כגידים ואין להקהות את שניו, לשואל כזה משיבים אמירה רכה - כדי למשוך את לבבו - לשואל כזה יעדה התורה את התשובה זבח פסח הוא לד' וכו', ובזה ניחא מה שכתבה התורה בלשון רבים והיה כי יאמרו אליכם בניכם וכו' (ולא כבשאר מקומות והגדת לבנך - והיה כי ישאלך בנך מחר וכו') יען כנגד שני בנים מדברת התורה כאן: הרשע, והחניך במקום שנשתכחה התורה - ושניהם שואלים מה העבודה הזאת לכם. הרשע שואל לכם בכונה רעה - וכנגדו צריך לקיים הקהה את שניו, לי ולא לו אילו היה שם וכו'. והשני איננו שואל בכונה רעה כי אם רוצה לדעת מה ענין העבודה הזאת - ולו צריך להשיב בנחת זבח פסח הוא לד' אשר פסח וכו' צריך להסביר לו



ולמשוך את לבבו, וזהו שאמרו במכלתא על הפסוק והיה כי יאמרו וכו' בשורה רעה נתבשרו ישראל באותה שעה שעתידה תורה להשתכח - כי התורה מדברת כאמור כנגד שני בנים כנגד בן רשע וכנגד בן אשר חונך בסביבה אשר התורה הושכחה שם ע"י שיטת חנוך של רשעים - אבל איננו שואל בכונה רעה וזוהי בשורה רעה - כי רשעים יחידים ישנם בכל דור ודור, כדאיתא במסכת סוטה כ"ב רבש"ע בראת גן עדן ובראת גיהנם - בראת צדיקים ובראת רשעים - אבל התגברות הרשעים במדה להנהיג שיטת חינוך כדי להשכיח את התורה מבניהם זוהי באמת בשורה רעה, ויש אומרים - כן הוא ההמשך במכלתא - בשורה טובה נתבשרו ישראל באותה שעה שהן עתידין לראות בנים ובני בנים להם. דבר זה צריך הסבר, הבשורה טובה לראות בנים השואלים מה העבודה הזאת לכם - ולמה בני בנים - ומה פירושה של המלה להם - אולם כונת הי"א היא שבתשובה זבח פסח וכו' מתבטאת בשורה טובה שאפילו יבוא דור שהבנים יתנכרו לאבותיהם וישתדלו להוציא את עצמן מן הכלל (יהיו בבחינת לא להם וישאלו מה העבודה הזאת לכם בכוונת הרשע) בני הבנים יהיו שוב להם ישובו לבית זקניהם וישאלו מה העבודה הזאת לכם לא מתוך כפירה ח"ו אלא מתוך הרצון ללמוד ואנו ניתן להם התשובה הראויה להם זבח פסח הוא לד' (בא תרח"צ, עמ' קע).

ר' יעקב תולה תקווה ב"בני בניהם", הדור שגדל על חינוך דל ביהדות, יותר מאשר על אלו ששנו ופירשו, והנהיגו דרך של פרישה מן המצוות.<sup>82</sup> עם זאת, למרות הביקורת, שולל ר' יעקב בהמשך הדרשה את האפשרות של פרוד בין חלקי האומה, וכדרך אבותיו בחסידות, הוא ממשיך לדבוק ברעיון האחדות של עם ישראל ובצורך להתקרב ולקרב גם את החלשים והמתרחקים.

כבר ראינו את מאמציו הרבים בלימוד זכות על כל יהודי ויהודי, כמסורת בית אבותיו. והוא גם חוזר ומדגיש כל העת את התקווה והאפשרות שישובו בתשובה.

82. ועיין עוד בא תרצ"ט, עמ' קע-קעב.



יש להבין שהנחת המוצא של ר' יעקב איננה תמימה כלל ועיקר, ברור לו שיש מן התועים שהתרחקו עד כדי כך שאין לצפות מהם לתהליך של תשובה.<sup>83</sup> ובלשונו:

שובו בנים שובבים וארפא משובתיכם - כלומר אם תשובו מדרככם המקולקל - ארפא אני משובתיכם, תחלואי הנפש שהם התולדה מן החטא. - את המלים ארפא משובתיכם פרש ר' אליעזר (בסנהדרין צ"ז) במובן יותר רחב. לפי דברי ר"א נכללת גם הגאולה ברפואה ההיא. כה אמר ר"א אם ישראל עושין תשובה נגאלין וכו', אולם ר' יהושע חולק עליו כי התנאי הזה מובן לעומת אלה שנתחנכו על ברכי התורה, הם יודעים מה הוא חטא ומתוך כך מה היא תשובה - אבל אלה שע"י חנוכם שבביתם ומאורעות חייהם התרחקו כל כך מדרך התורה והמסורה שאינם מבינים עוד מדוע מעשיהם אינם רצויים להשי"ת אלה מה תהא עליהם? ולכן אמר ר"י אם אין עושין תשובה אינן נגאלין בתמיה (שמות תרצ"ט, עמ' קמז).

הפתרון האחד שמעלה ר' יעקב לגאולתם של אלו שאינם מסוגלים לתשובה הוא הייסורים. לא חלילה ייסורים שיבואו עליהם בעתיד, אלא צער הגלות והייסורים שסבלו עד כה (עיין עוד שם).

בשנת תשי"ד בדרשה ל"י באלול (יום הזיכרון של אביו) חזר ודן במצב הרוחני בארץ. שוב, בעיניים פקוחות, הוא מעיר על קושי המצב, אבל עומד על כך שתפקידו אינו לקטרג אלא ללמד זכות:

והנה עתה כבר זכינו למדינת ישראל ולקבוץ גלויות, ומן הראוי היה לשמוח, כאשר כתב אור החיים בראש פרשת תבא, והיה נכי תבא אל הארץ] - לשון שמחה, אין לשמוח אלא בישיבת הארץ. אבל האפשר לשמוח למראה המצב הרוחני? איני רוצה לעורר דינים, חובתנו ללמד זכות. ג' סבות למצב הרוחני המצער והמדאיג: א) חלק מן העם קבל חנוך רע. ב) חלק מן העם חי בסביבה רעה. ג) השואה הנוראה שבאה על האומה הישראלית בשנים האחרונות: 'דם עבדיו יקום' עדיין לא קוים, ידועים דברי שלמה המלך בקהלת... מה שאין

83. עיין בדרשה בשבוע יום העצמאות תש"י אודות הבית שנפל.



הקב"ה ממהר להפרע מן הרשעים גורם (אצל חלושי השכל ומוגבלי האופק) להשתבשות הדעות (י' באלול תשי"ב, עמ' תפג).

עם ההכרה בקושי לתיקון המצב הרוחני, אין הוא מתייאש ואין הוא מוותר גם על המסלול של קירוב רחוקים והתקווה להשיב גם רחוקים לדרך ה'. בשאלה מהי הדרך הראויה לעשות זאת, נעסוק בפרק הבא.

## קירוב

כאמור, הנחת המוצא החסידית היא שאין שום מקום לפירוד בתוך עם ישראל, ומשימתו של הצדיק, כמו גם של כלל החסידים ועובדי ה', היא לעסוק בקירוב של כל אחד ואחד מישראל:

אמרו חז"ל: (בסוטה מז) לעולם תהא שמאל דוחה וימין מקרבת. כלומר הקירוב (התקרבות) צריך להיות יותר חזק מן הדחיה... הכלל הזה נאמר ביחוד כלפי בני ישראל... ומדוע? יען שרשם בסטרא דקדושה - אין לדחותם באופן שיכרתו ח"ו מן הכלל (אפשר להוציאם מן הכלל בדברים כדי לאיים עליהם, אבל צריך לדאוג שישארו מקושרים אל הכלל) כי בני ישראל כולם עתידים לעשות תשובה... (בא תש"ה, עמ' קעה).

השאלה המעשית היא כיצד מקרבים? ההדרכה שמציע ר' יעקב היא על פי שיטת הבעש"ט, כמובן, הקירוב יכול להיות רק על ידי התקרבות, מציאת המשותף בין אדם לחברו. בלעדי זה אין בכלל גישה אליו:

הרוצה להשפיע לטובה על אחרים צריך למצוא איזה יחס, איזה צד משותף בינו וביניהם. כתר שם טוב ח"א בשם הבעש"ט ז"ל: אם רואה דבר עבירה בחברו: יבחין וימצא בעצמו שמץ מן העבירה שראה בחברו או צד השוה בנוגע לחומר החטא או לתוצאותיו. למשל: אדם מישראל השומר שבת כראוי ורואה בצאתו מבית התפלה בשבת את חברו עובר על פניו במכונית איך ימצא שמץ מזה אצלו? (אך איתא) במסכת שבת קי"ד ממצוא חפצך ודבר דבר, שלא יהיה דבורך של שבת כדבורך של חול - אם הדבור של שבת כדבורו של חול - חלול שבת הלא גם הוא... וצריך לתקן תחלה את השמץ



אצלו ואח"כ אפשר להשפיע על אחרים - קשט את עצמך תחלה - סור מרע (אתה בתחלה) ועשה טוב אח"כ תוכל לעשות את אחרים טוב (נח תש"ה, עמ' יא).

העמדה המתנשאת היא בלתי אפשרית. אם אינך מוצא יחס ושיתוף עמהם, אין ביכולתך להשפיע עליהם כלל. ואם הוא מחלל שבת, עליך למצוא בעצמך גם כן חילול שבת, או אז תבין את עולמו של מחלל השבת, תצטרך לפעול בעצמך לתיקון החטא, ואחרי שתעשה זאת בעצמך, תוכל לפנות גם לזולתך. משימה זו אינה משימה של רמייה ואחיזת עיניים, אלא תחושה כנה. וכבר למדנו לעיל, בפרק על הענווה, כי מחובתו של הצדיק לחשוב עצמו תמיד "כרשע", כי שלפניו עוד דרך אינסופית של תיקון, ומנקודת המבט הזאת ודאי הוא יכול להזדהות עם הרשע ולא להתנשא מעליו.

ההזדהות עם הקושי העומד בפני תועי הדרך, מחייבת גם עמדה של רחמים וחסד - צריך להתפלל בעדם, שיזכו לחסד אלוה, ולא, חלילה, לומר עליהם דברי קטרוג בפני ה'. אם לומר תוכחה - אזי רק באופן הגון, בפניו. אבל כלפי שמים חלילה מלקטרג על עם ישראל, המשימה היא ללמד זכות בלבד.

וצריך להשתדל לא רק להחזיר למוטב את התועים מני דרך כי אם גם להתפלל בעדם, וזוהי שאמר ר' אליעזר בזוהר חדש פ' נח: נח היה לו לבקש רחמים על עלמא קמי קב"ה, דניחא ליה מאן דאמר טיבו על בנוהי וכו' [נח היה לו לבקש רחמים על העולם לפני הקב"ה, שנוח לו מי שאומר טובות על בניו] ועוד אמר ר"א אע"פ דיהוי צדיקא רבה מכל עלמא ואמר בישא קמי קב"ה או דילטורין על ישראל עונשיה סגי [אף על פי שיהא צדיק גדול מכל העולם ואמר רעה לפני הקב"ה או קטרוג על ישראל עונשו גדול] - קמי [לפני] קב"ה, כלומר אם רואה בחברו דבר בישא שאינו הגון צריך להוכיחו (דף ל"א ריע"ב [במסכת] ברכות) באופן הגון - בפניו, אבל שלא בפניו, קמיה קב"ה לא - לבלתי עורר דינים על ישראל ח"ו (שם).

למרות שר' יעקב מבהיר חזור והבהר את הצורך בתשובה, אין הוא מפנה את הקריאה לתשובה כלפי הציבור המרוחק מבית הכנסת ומבית המדרש. אדרבא, כפי שכבר הוזכר לעיל, הוא מצביע בבהירות על הקושי לפנות



אל אלו שהרחיקו מדרך התורה, ואינם מודעים בכלל לכך שמעשיהם אינם ראויים.

שובו בנים שובבים - זוהי קריאה מאת השי"ת אבל לצערנו לא הכל מבינים אותה, ישנו חלק גדול מהאומה שמסבות שונות התרחק כל כך מן המסורה שאינו יודע כלל שמעשיו אינם רצויים למקום, ומה לעשות? - אלה הדבקים בתורת ד' והיודעים מהות התשובה - המה יעשו תשובה בלב שלם - וזה ישפיע גם על האחרים

(שמות תש"ו, עמ' קנה).

ר' יעקב אינו קורא להקים תנועת תשובה להחזיר את התועים מני דרך. מכיוון שלדעתו, הצעד הראשון טרם נעשה, והוא הצעד של תיקון אצל אלו הקרובים לדרך התורה. אי-אפשר להתחיל מקירוב הרחוקים, גם מפני שבריוחוקם אין הם נענים לקריאת התשובה, וגם מפני שההתעסקות בהשבת אחרים מזניחה את האחריות של האדם לתיקון עצמו: יתר הרחבה והעמקה נמצא בהמשך הדרשה הזאת:

אבל לצערנו לא הכל שומעים, לא הכל מבינים את הקריאה הזאת. ישנו חלק גדול מהאומה, שמסבות שונות התרחק כל כך מן המסורה, שאינו יודע כלל, שתעה מני דרך, ומה לעשות? אלה הדבקים בתורת ה' והיודעים את מהות התשובה וערכה, המה יזדרזו לעשות תשובה שלמה - ובזכותם תבא הגאולה, ואז ישובו בתשובה שלמה כל חלקי האומה בלי כל ספק.

וכן הוא בזוהר חדש פרשת נח (דף מ') ר"א אומר שם: הכל תלוי בתשובה. ושאלהו ר' עקיבא: איך יהא דא להתעוררא כולהו כחדא בתשובה? מאן דהוא בסייפי שמיא ומאן דהוא בסייפי ארעא, איך יתחברון כחדא למעבד תשובה? [איך יהיה זה, שיתעוררו כולם כאחד בתשובה? מי שהוא בקצה השמים ומי שהוא בקצה הארץ, איך יתחברו כאחד לעשות תשובה?] - וצריך להבין את שאלת רבי עקיבא, אם התכון רק לאמור שבגלל פזורם לא יוכלו להשפיע איש על רעהו בכיוון התשובה, היה צריך לומר מאן דהוא במזרח ומאן דהוא במערב (או בצפון ודרום), ונראה שהתכוון להבדל המדרגות. יש שמדרגתם כה נמוכה לרגלי חנוכם, התערבותם בין הגויים,



עמידתם תחת השפעות המשבשות את הדעות - שאין להם עור הבנה בעד הקריאה: שובו בנים כו'! - וכל מעשיהם ודרכיהם טובים וזכים בעיניהם - והם במדריגת סייפי ארעא. ובכן איך אפשר להתעורר כולו כחדא בתשובה? ור"א ענהו: חייך אי יחזרון בתשובה רישי כנשתא (וכו') ובזכותם יתכנש כל גלותא. כלומר: יעשו תשובה אלה המבינים את צורך התשובה וערכה ובזכותם יושעו גם האחרים. מדברי ר"א אנו למדין כי רישי כנשתא צריכים להתחיל בקישוט עצמם ולא ידמו בנפשם כי כבר נגמר קנין שלמותם ולא עוד אלא שכל אחד ואחד צריך לתלות את החסרון בעצמו... כל אחד תלה החסרון בעצמו. ואם כל אחד ואחד יקשט עצמו תחלה בתשובה שלמה נזכה אי"ה אל הגאולה שלמה במהרה (שם, עמ' קנו).

הקריאה לתשובה פונה אם כן בתחילה לראשי הקהל, ואחריהם, לתלמידיהם, בני בית הכנסת ובית המדרש, התפשטות תנועת התשובה תהיה במעגלים כלפי חוץ, לא בהטפה אלא בדוגמה אישית. כך הבהיר לכל שואליו מה יש לעשות:

אבל לעת עתה מה לעשות? השאלה הזאת נשאלתי בבואי השנה ירושלימה: והשיבותי: לשנות את מעשיהם של החפשים אי אפשר לנו, כי אין לנו השפעה עליהם. אבל על עצמנו יש לנו השפעה. הבה ונהיה הולכים ומתחזקים באמונה, הולכים ומשתלמים באהבת תורה ויראת שמים, במוסר ובקדושה - ונכריע את כל העולם לכף זכות, עד אשר נזכה בעזרת השי"ת לגאולה השלמה (י' באלול תשי"ב, עמ' תפד).

גם כלפי אותם יהודים מרוחקים, שכלפיהם יש מקום לנקוט בדרך של "הקהה את שיניו", אין ר' יעקב מצדיק יחס של ניכור והתבדלות גמורה. בדרשה הבאה הוא מתמודד עם אלו הטוענים שצריך להתרחק ולהיפרד מהם:

ישנם קיצונים הדורשים את הפרוד הגמור. אלה היו מוותרים בשבילו אפילו על המדינה היהודית, כי המדינה בהכרח מקשרת את כל חלקי האומה לחטיבה אחת. אולם אין זה דרך המלך! - מובן שהתחברות ידידותית אסורה, זה נופל תחת 'בהתחברך עם אחזיהו', אבל להפסיק



גם אותו הקשר המהוה צורך מחלט, חיוני לטובת האומה - אין זה, כאמור, דרך המלך...

ר' יעקב אינו תולה את כל האחריות לסכנת הפירוד רק על החרדים לדבר ה' המתיראים מפני החילון. הסכנה קיימת גם בשל פעולות של הציבור ה'חופשי' במדינה:

אכן סכנה גדולה לאחדות האומה באה עכשו מצד החפשים, מי האמין ומי פלל שראש העיריה של העיר העברית תל אביב יבא עם הצעה (לקבוע במדינה נישואין אזרחיים נוסף על הנישואין הדתיים, רמזתי ולא פרשתי)<sup>84</sup> המהוה התנקשות על דת משה וישראל (שם, עמ' קפח).

עם זאת, הוא לא ממליץ על דרכי מאבק כוחניות. גם מפני שאין דרכו בכך וגם מפני שאינו מאמין בהצלחתן של פעולות כאלה, הן משיגות בדרך כלל את ההפך מן הרצוי, ומגבירות את הקיטוב והאיבה. לכן, כדרכו, העצה העיקרית שהוא נותן מופנית כלפי פנים, לציבור המאמינים, ולא כלפי חוץ:

ומה לעשות? מובן שצריך למחות, להסביר, ללחום, אבל זה לבד אינו מספיק, יש עוד מה להוסיף: בה במדה שבחוגי החפשיים ההתנכרות לתורתנו ולמסורתנו גדולה והולכת, בה במדה צריכים אלה, אשר דרך האמונה בחרו, להיות הולכים ומתחזקים באמונה ולעסוק בתורה ובמצוות ביתר דבקות, ביתר התלהבות וביתר מסירת נפש, כדי להגן ולכפר על כללות האומה ולבטל כל קטרוג. כדברי ישע' (י כב): כי אם יהיה עמך ישראל כחול הים שאר ישוב בו כליון חרוץ שוטף צדקה, פירוש (רש"י הגר"א): כי אם יהיה עמך ישראל (אשר לא עשו תשובה עדיין) כחול הים, השאר, שישוב בתשובה שלמה, לא רק לנפשם ייטיבו להנצל מכליון ח"ו, אלא צדקתם תבטל את הקטרוג מעל האומה כולה ותצילם מכליון חרוץ (כליון חרוץ

84. כפי הנראה, זו הערה שכתב ר' יעקב לעצמו, בפנקסו, אך לא דיבר במפורש על בעיית הנישואים האזרחיים בדרשתו. ייתכן שביקש לשמור על ניקיון הלשון והדעת, ולא להזכיר דברים פסולים על שולחן השבת, בתוך דברי תורה.



שוטף צדקה - צדקת הצדיקים תהיה שוטפת כליון ותגן על האומה (שם).

והוא מוסיף להוכיח ולנמק את שיטתו ממקורות נוספים:

שאין הפרוד הגמור הדרך הישרה יוצא גם ממדרש רבה פ' אמור: ד' מינים שבלולב נגד ד' חלקי האומה, האתרוג אוכל וריח טוב לו - נגד אלה (הצדיקים) שיש בהם תורה ומעשים טובים - כפות תמרים - אוכל בלי ריח. נגד אלה שיש בהם לתורה אבל אינם אנשי מעשה, וענף עץ עבות ריח בו ואינו אוכל - נגד אלה שיש בהם מעשים טובים אבל אינם בני תורה - ערבי נחל (אילן סרק) נגד אלה שאין בהם לא תורה ולא מעשים טובים אמר הקב"ה לאבדן אי אפשר (משמע שהמדובר בפושעי ישראל כי אם לא כן איך יעלה על הדעת לאבדן, וכ"ה בערכי הכנויים) אלא מה? יעשו כולם אגודה אחת והצדיקים יכפרו על הפושעים, אמר הקדוש ברוך הוא לאבדן אי אפשר - מדוע? יען סוף כל סוף ישובון כולן בתשובה שלמה, בעירובין כא, דרש מרי בר מר מאי דכתיב (ירמ' כב) והנה שני דודאי תאנים מועדים לפני היכל ד' הדוד האחד תאנים טובות מאד והדוד האחד תאנים רעות מאד אשר לא תאכלנה מרוע, התאנים הטובות אלו צדיקים גמורים והתאנים הרעות אלו רשעים גמורים ושמא תאמר אבד סברם בטל סכויים - ת"ל הדודאים נתנו את הריח - אלו ואלו עתידים שיתנו ריח טוב, לכן אי אפשר לאבדם וזהו שדרש ר' זירא בסנהדרין לז, וירח את ריח בגדיו א"ת ריח בגדיו אלא ריח בוגדיו, יצחק אבינו כבר הרגיש את הריח הטוב אשר גם בוגדיו עתידים ליתן באחרית הימים וכן כתב הרמב"ם בהל' תשובה פ"ז ה"ה - כבר הבטיחה תורה שסוף ישראל לעשות תשובה שנאמר ושבת עד ד' אלקיך נאה הבטחה (שם).

כאמור, ההתייחסות המקרבת אל החופשיים אינה נובעת מתמימות פשטנית, הרואה רק את הטוב שבכל יהודי ומתעלמת מן הבעיות. האדמו"ר רואה בבהירות רבה את הבעייתיות הגדולה של החברה החופשית שקמה בארץ ישראל. הוא מודע לכך שדווקא כעת, אחרי הקמת המדינה, הקטרוג עוד יותר גדול, מכיוון שהסנגוריה שהייתה בימי הצרות, לא עומדת עוד. גם מבחינה מעשית, בשנות המלחמה הייתה יותר



נטייה להתגייסות ואחדות השורות, ופחות עסקו במאבקים תרבותיים, אולם בשנות העיצוב הראשונות של המדינה התנהלה מערכה קשה על דמותה וצביונה של המדינה הצעירה, וקולות קיצוניים משני המחנות דחפו לחידוד עמדות, הקצנה ומתוך כך לפירוד. הליכתו של ר' יעקב לדרך האחדות והקירוב נעשתה מתוך הכרה מודעת בקשיים שבדרך הזאת, אולם מתוך אמונה חסידית שורשית שזו הדרך הנכונה ללכת בה: דרך המלך - בבחינת דרכו של מלך העולם הקב"ה.



## נספח

# תורה ותפילה

התבוננות שטחית בספר אהלי יעקב עשויה להטעות. הקורא הבלתי מיומן, שמרפרף בספר באופן אקראי ולא שיטתי, עלול להתרשם שמדובר בספר 'וורטים' לפרשיות השבוע. כדרכם של מחברים חסידיים אחדים, בעיקר מלקטים, שאספו כעמיר גורנה מליצות, חידודים, פלפולים אמרי חכמה ואמרי שפר, ועשו מהם חיבורי חסידות על התורה.

תקוותי היא, שקריאת ספרנו זה תבהיר לכל שאין הדבר כן. מדובר בספר הגות יסודי ביותר, שלאורכו נפרסת השקפת עולם מקיפה וברורה. אין שום אקראיות במאמריו ובתורותיו של ר' יעקב, וכולם נובעים ממקור אחד ומכוונים בתשומת לב לתכלית ברורה: חינוך והנהגה של שומעי לקחו בדרך הרעיונית של בית רוז'ין, כפי שקיבל אותה מאבותיו ורבותיו וכפי שהתאים אותה לצורכי השעה והדור.

אולם יש מקום לטעות נוספת, גם היא בהשפעת סוג מסוים של ספרי 'פשטים' חסידיים, והיא: שגם אם נודה שיש כאן שיטה רעיונית סדורה, הרי שמבחינה פרשנית יש לדרשן חופש גמור לתלות את דבריו, בכל מיני מקורות ככל הבא ליד. לפעמים דיוק לשוני בפסוק, לפעמים גימטריה, לפעמים מאמר חז"ל ולפעמים פירוש מן הראשונים על התנ"ך, ציטוט ממחבר אחרון בהלכה או פלפול עיוני בסוגיה תלמודית - הכל כשר וראוי, מפני שלא הדרך הפרשנית היא עיקר, אלא הרעיון.

כדי להוציא מידי טעות זו, ייחדתי את הנספח הזה על מנת לנסות ולסרטט קוים אופייניים לדרכו של ר' יעקב בלימוד. העיון בספר מלמדנו, שהייתה לו שיטה בלימוד, בכל מקצועות התורה, ואין מדובר כאן בגיבוב סתמי של קטעים מכל הבא ליד. כפי שהסברנו באריכות לגבי הרעיונות וההגות שבספר, גם כאן יש להבהיר שאין המדובר ב'המצאה' מחודשת, אלא במסורת ברורה שקיבל מאבותיו ורבותיו, אותה שכלל והתאים לצורכי התקופה ולמטרות דרשותיו.

בשונה משערי הספר, נספח זה לא יכיל דוגמות מפורטות, אלא רק יסקור באופן כללי את הגישה הפרשנית העולה מתוך האהלי יעקב,



והרוצה להעמיק בהבנת דרכו על פי דוגמות, מתבקש לחזור ולעיין באהלי יעקב במקור הדברים, על פי ציוני המקורות שנרשמו בצד דברינו.

### תורה ותפילה

כאשר ניגשים להבין את דרכו של המחבר בלימוד תורה, יש להקדים תחילה הנחות יסוד ראשוניות שאינן מובנות מאליהן בזמננו. ר' יעקב היה חניך בית המדרש החסידי, ואחד הנושאים שהוא מרבה להדגיש בספרו ובתורותיו הוא ההבדל שבין הגישה החסידית לבין הגישה המתנגדית ללימוד תורה.

העמדה המתנגדית-ליטאית מעמידה את לימוד התורה לשמה במקום העליון בסדר הערכים והחיובים של התורה. בעיני המתנגדים, כל עיסוק אחר הוא פחות ערך ביחס ללימוד תורה, אבל לדעת החסידים אין הדבר כן. בראש סולם הערכים והחיובים החסידי עומדת המשימה של דבקות בה' ולצורכה נחוץ גם תיקון האדם ומידותיו. לימוד התורה הוא אחד התנאים לבניין אדם השלם ולדבקות בה', אולם הוא אינו ערך שעומד בפני עצמו. לימוד תורה צריך לפעול על נפש האדם ולא רק על שכלו, להיות מושג ב'השגה נפשית' ולא רק ב'השגה שכלית', וכאשר הוא נעשה בלי רקע של בניין המידות של האדם - הוא יכול אפילו להזיק.

לכן, החסידים מקדישים זמן לעיסוקים נוספים מלבד לימוד תורה, כמו סעודות והתוועדויות של שמחה, נסיעות לצדיק, וגם כמובן עבודה שיטתית לתיקון המידות, כדי להגיע לכך שהלימוד שלהם יעשה באופן הראוי. גם יחסם ללימוד הוא בהתאם, לא ההישג השכלי עומד בראש, אלא ההשפעה הנפשית של הלימוד. ר' יעקב דוחה את הביקורת של המתנגדים על בזבוז הזמן של החסידים כ'ביטול תורה', ורואה בכך צורך הכרחי.

מעל לכול, הוא מנגיד לערך התורה את ערך התפילה. הדוגמה המובהקת היא סיפור התקשרותו של בעל התניא לחסידות. הוא כבר היה אדם גדול בתורה ובמעשים כשיצא לגלות למקום תורה, בצומת דרכים (ממשית או מטפורית) התלבט אם לנסוע לוילנה, לגאון, או לנסוע למז'יבוז', למגיד ממזריטש. והוא הכריע כך: בוילנה מלמדים ללמוד,



במז'יבוז' מלמדים להתפלל. ללמוד, אמר ר' שניאור זלמן, אני כבר יודע קצת, להתפלל - אני צריך ללמוד. קם ונסע למז'יבוז' והיה לחסיד.<sup>1</sup> בעיני האדמו"ר החסידי, העמדת התפילה במוקד עבודת ה' של האדם, מייחדת את החסידות לעומת המתנגדים, שבעיניהם המקום המרכזי שייך ללימוד תורה. לדבר זה יש השלכה משמעותית גם על האופן של לימוד התורה החסידי.

### דרכי התפילה

התפילה היא מקצוע שלם בתורה שטעון לימוד. לא לימוד תאורטי בלבד, אלא הדרכה והשתלמות מעשית. מן המדרגות הנמוכות ביותר, של קריאה לה' בעת צרה, המשותפת לכל יהודי באשר הוא, ועד המעלות העליונות של תפילה בכוונות המקובלים. ראינו לעיל את הדיון של ר' יעקב בדבר אופן התפילה הראוי לו עצמו - קודם שהיה לאדמו"ר ולאחר מכן. שם ציין שהוא קיבל את הדרכת הנועם אלימלך, שלא להתפלל עם כוונות האר"י ככתבן, אבל "לקשר את נגלי ונסתרי לאין סוף ברוך הוא כל כך שיחודים יעשו מאליהם" (מקץ תש"ל, עמ' קכ). עם זאת, ישנם זמנים שבהם נהג בכוונות מיוחדות, כגון בעת הנענועים של הלולב, שבהם הייתה לאדמו"רי בית רוז'ין מסורת מיוחדת של כוונות, נוספות על אלו של האר"י.<sup>2</sup> מדרגת התפילה הגבוהה, זו המאפיינת את הצדיק הרוז'ינאי בכלל, ור' יעקב מיישם אותה בעצמו בפרט, נבחנת גם בצורה החיצונית וגם בתוכן. הצורה החיצונית: איפוק, הדר ומלכות, ללא גניחות ואנחות, וכמעט ללא נייע.<sup>3</sup> אחרי הכנת הגוף והנפש כראוי, לרבות ההיבטים החיצוניים האסתטיים, שהם בבחינת "זה אלי ואנוהו". התוכן הפנימי: במדרגה הנמוכה יותר, תפילה שאין להרבות ולהאריך בה - תפילות לצרכיו של האדם הפרטי. במדרגה הגבוהה ביותר: תפילה לשם "חיי עולם", לתיקון העולם ולכבוד השכינה.<sup>4</sup>

1. י"ט בכסלו תשי"ב, עמ' פה.

2. שיח יצחק, עמ' לו.

3. אמנם הוא מתפעל מתפילתו הנלהבת של ר' הירש משרת, תלמידו ויורשו של ר' מנדלי

מרימנוב. ראה תולדות תש"א, עמ' נו.

4. ויגש תש"ו, עמ' קלג-קלד.



## תורות שהן תפילות

אחד האופנים המיוחדים שבהם בולט הקישור בין תורה ותפילה אצל ר' יעקב הוא בתורות שהן בבחינת תפילות. פגשנו דרך הילוכנו בחיבור זה, וקיימות עוד דוגמות רבות בספר, שבהן הדרשה איננה מכוונת רק לשם הסברת הפסוקים והפרשות, אף לא לשם פיתוח רעיונות הגותיים, אלא לשם תפילה. פירוש הדבר, שהוא עשוי לפתח בדרשתו טיעון המחייב כביכול את הקב"ה, ובדבריו אלו ניכרת הציפייה והדרישה שהקב"ה ייענה למסקנה ה'משפטית' של הדיון, תפילה בבחינת 'פלילים'. ההנחה העומדת ביסודן של דרשות-תפילות אלו היא, שהקב"ה עצמו מציג את עצמו כמחויב במצוות ובתורה שהטיל על עם ישראל, ולכן אם המסקנה היא שמן הדין ומן היושר הוא שיסלח לישראל, או יגאלם מהרה - עליו לעשות כן. בתוספת לטענה זו קיים גם הטיעון שהקב"ה חפץ בתפילתם ובתביעותיהם של הצדיקים ממנו, וכך הדריך את האבות, מימי אברהם המתפלל על סדום ומשה המתפלל על ישראל. אפילו מה שנראה כביכול כחוצפה כלפי שמים, נסלח אם הוא נאמר בהקשר של סנגוריה על עם ישראל.

## אמירת דברי תורה בפומבי

מכיוון שלימוד התורה אינו נתפס כערך בפני עצמו, אלא כחלק מן המכלול של בניין קומת אדם שלם, לא רואים גם באמירת דברי תורה תנאי הכרחי ליצירת אווירה של קדושה. אדרבא, ר' יעקב מתגעגע לאדמו"רים שיצרו אווירה של יראת הרוממות וקדושה עילאית על שולחנם, בלי שנצרכו בכלל לדבר בדברי תורה. הוא מעיד על חמיו שהיה מדבר בדברי תורה בחוג בני הבית או המקורבים אליו, אך בשולחן מיעט בדברים ולפעמים אף לא דיבר כלל. ר' יעקב עצמו, פותח הרבה מדרשותיו בהתנצלות על עצם העובדה שהוא מדבר בדברי תורה. כך למשל ראינו אותו לעיל מתנצל בט"ו בשבט ובפורים, שמפני המחסור בפרות חמישה עשר ובעושר הסעודה של פורים, הוא משלים את החסר בדברי תורה. בחוץ לארץ, כשלא היה מחסור שכזה, לא נזקקו לדברי תורה!



כאשר הוזמן למסיבת סיום הש"ס, התנצל שאין דרכם לדבר במסיבות כאלה. הוי אומר, אל נחשוב שאין הוא רגיל בסיומי ש"ס, אבל אין הוא רגיל לנאום. אצלנו, הוא אומר, הסתפקו בשתיית יין ובלקח טוב (מליצה המבוססת על המובן היידי של 'לעקאך' - עוגה), ואיחלו זה לזה ברכות. אבל, על פי הכלל "עלית לקרתא הלך בנימוסיא", הוא מקבל עליו את הדין ודורש כמקובל דרשת הדרן, שבה הוא שוזר את סיום הש"ס עם תחילתו.

כמו כן, הוא מדגיש שאין דרכו לדבר בדברי הלכה בפומבי, אלא בעיקר באגדה, כאשר הוא מסתמך על מאמר חז"ל: "רצונך לידע את מי שאמר והיה העולם - למוד אגדה". מכיוון שמטרתו בדרשה היא לעולם לידע, להודיע ולהיודע, את מציאותו וגדולתו של בורא עולם, הוא משתמש תמיד בכלי של האגדה.

הזהירות מפני לימוד תורה, ובמיוחד מפני אמירת דברי תורה בציבור, שלא לשם שמים, אלא כדי להתגדל בהם ולעשותם קרדום לחפור בו - עצומה. לא מיבעיא קרדום לחפור בו במובן הגס של כבוד וממון, אלא אפילו במובנים עדינים יותר, של השגת מטרות אחרות שמחוץ לעצם העניין של הכנסת אהבת ה' ויראתו בלבבות השומעים, נראות לו כסיבות פסולות לאמירת דברי תורה, והוא נמנע מכך.<sup>5</sup>

### כבוד חכמים

נדרשת הקפדה עצומה על כבודם של חכמים, ראשונים כאחרונים. ר' יעקב אינו משיג על דברי קודמיו, אלא בלשון של הצעת ספק ותליית אי-ההבנה בעצמו. כאשר מצא סתירה בין מדרש שצוטט ברש"י לבין הנוסח שלו במקור, ניסה לחפש צידוק לשינוי ברש"י. אולם כאשר הגיע למסקנה שיש כאן גרסה מוטעית, הוא נזהר להקדים ולצטט מרש"י עצמו, ומרמב"ן אודות רש"י - שניתנה הרשות לתקן בספרים בדרך שכזאת.<sup>6</sup> במקום אחד הוא מתבטא בחריפות כנגד מהר"ן חיות, שהשיג על רמב"ן, והוא כותב בתקיפות שאינה אופיינית לו, כנראה מפני שנצטער על האופן שבו השיג מהר"צ על רמב"ן:

5. אהלי יעקב ב, לך לך תש"ג, עמ' ד. עיין לעיל, עמ' 47.

6. וישב תרח"צ, עמ' צג-צד.



והנה מצאתי השגה על הרמב"ן בחידושי מהר"ץ חיות ר"ה כ"ה וזה לשונו לא הכרתי את ראיתו וכו'... עכ"ל. אמרתי בלבי: ראו מה בין גדול מתנגדי ובין גדול חסידי. גדול חסידי אינו שוכח מאמר חז"ל אם הראשונים כמלאכים וכו', ואם הוא משיג על קדמון מדבר ביראת הכבוד לא הבינותי או לא זכיתי להבין<sup>7</sup> (שופטים תרח"צ, עמ' תעו-תעז).

יש לציין שהביקורת הזאת נאמרה בתוך דרשה על הנושא "ככל אשר יורוך" - "אפילו יאמרו לך על שמאל שהוא ימין" וכו', בפרשת שופטים, וייתכן שגם זו הייתה סיבה לחריפות הביטוי, כדי להדגיש את חובת ההישמעות לזקניך ושופטיך.

### דרכי לימודו

באופן אישי, מעיד בנו של ר' יעקב שהוא עסק בתורה בכל עתותיו. דבר זה צריך להיאמר כדי שלא ליצור בלבול: דבקות איננה עניין שמתרחש בחלל ריק, אלא היא מצריכה עיסוק בתורה ובמצוות, ובמובן זה, סדר יומו של אדמו"ר ושל רב מתנגד אינם שונים בהרבה - כל רגע של פנאי מוקדש ללימוד תורה. ההבדלים, כאמור, נוגעים לסגנון הלימוד ומטרתו, אולם קיימים גם סממנים ייחודיים לדרך הלימוד של ר' יעקב שאינם קשורים דווקא להיותו אדמו"ר חסידי, אלא לסביבת הלימוד שצמח בה - שהיא שילוב של רוסיה וגליציה המזרחית. ישנם הבדלים מהותיים בין דרכי לימוד התורה במרכזי התורה בדורות האחרונים, ואינה דומה שיטת הלימוד של ישיבות ליטא לשיטת הלימוד של הלמדן הפולני, ולא זו וזו כדרכן של הישיבות ההונגריות. נמצא שבאפיון דרכו הייחודית של ר' יעקב משתלבים מרכיבים רבים, שלא כאן המקום לעסוק בניתוח מקורותיהם. די לנו שנתאר את עצם הדברים.

### לימוד תנ"ך

ר' יעקב מעיד על עצמו שהיה מסיים תנ"ך כל שנה. התנ"ך משמש אותו כמקור בלתי אמצעי, לא רק דרך המבט של חז"ל. הוא מעיד על כך

7. בהמשך הצדיק את דברי רמב"ן והראה את סיבת טעותו של מהר"צ.



שקריאת התנ"ך נעשית בדרך חווייתית - הוא מתרגש עד דמעות כשהוא שומע את סיפור מגילת רות בשבועות, מדי שנה בשנה. הוא קורא את סיפורי אלישע והם נראים בעיניו כל שנה כחדשים. הקריאה החווייתית הזו אינה מונעת ממנו, במקביל, תשומת לב עיונית מוקפדת לפרטים ופרטי פרטים, והוא מרבה לדקדק במקראות, הן בפרשת השבוע, הן בהפטרות - ובקשר שלהן לפרשת השבוע, והן בפרקי תנ"ך אחרים המובאים כמקורות בתורותיו. בספר מופיעים ציטוטים ואסמכתאות מכל ספרי התנ"ך, לרבות ספרי הכתובים הפחות שכיחים, כעזרא, נחמיה ודניאל.

ר' יעקב מבחין היטב בין פשט ודרש, ולמרות שימושו הרב באגדה ובמדרשי חז"ל, כדרך המלך של פירושי המקראות, הוא מודע לגמרי לפער ביניהם, כפי שיבואר להלן בפרק אודות לימוד האגדה. לעתים קרובות הוא מנתח גם פשוטי המקרא ומדקדק בלשון הכתובים כדרכם של המפרשים הראשונים. כמובן שאת ביקורת המקרא הוא שולל מכל וכל ורואה בדרך החקירה של ביקורת המקרא פעולה של עשו הרשע המבקש להמית את נפש האומה הישראלית, לא בחרב אלא בנשיקה, כאמור במדרש לגבי ה"וישקהו" של עשו, שביקש להמיתו בנשיקה. "המטרה היתה לחלל את הקודש, להוריד את התנ"ך על מדרגה של ספרי חול ולפגוע על ידי זה בקדושת ישראל" (וישלה ת"ש, עמ' עז). עם זאת, לא נראה שר' יעקב נמנע מלהשתמש בחשיבה ביקורתית ככלי פרשני, כאשר אין היא מנוגדת למסורת ואיננה נובעת מן המטרות הפסולות הללו.<sup>8</sup>

## ספרייתו

מקובל וידוע שר' יעקב היה בקי עצום בכל חדרי התורה.<sup>9</sup> אולם אנו אין לנו כאן אלא מה שבא לידי ביטוי בספרו, שכן מיקדנו את עצמנו לעיסוק באהלי יעקב בלבד. הוי אומר, הדיון ב'ספרייה' של ר' יעקב אינו נוגע לכלל שימושו בתורה, אלא למה שבא לידי ביטוי בדרשותיו. כבר הסברנו

8. שלילתו את תנועת ההשכלה הוזכרה כבר לעיל. על ביקורת מפורשת על הקיסר האוסטרי שביקש להנהיג חובת לימודים כלליים בכל האימפריה ובכלל זה לחייב את ילדי ישראל בהשכלה, עיין פרשת וישלח תש"א, עמ' עח.

9. עיין בהקדמת המסדרים על אודות מה שהותיר אחריו בכתובים, בגיליונות ספריו.



לעיל, שגישתו לאמירת דברי תורה בפומבי הייתה מאוד 'פונקציונלית', היא אמורה לשרת מטרות מוגדרות ביצירת אווירה ובהדרכת השומעים, ואין לו בכלל עניין להפגין את ידיעותיו או חלילה להתפאר בהן. לכן נראה לי שהוא מעדיף לעתים קרובות להסתמך בציטוטיו על מקורות פשוטים ונגישים לקהל הרחב. ורק בדלית ברירה יצטט ממקור שאינו מצוי בפני הכול.

מבחינת ספרות חז"ל, הוא מרבה להשתמש בשני הש"סים, בבלי וירושלמי, במדרשי הלכה ואגדה. חלק מן המדרשים מובאים מן הילקוט - לעתים מפני שנוסח המקור שבו השתמש הילקוט אינו מצוי לפנינו (או בזמנו - במהדורות שהיו בידו), ולעתים כנראה משום שהגישה לילקוט זמינה יותר.

השימוש בספרות המדרש מרובה: בכלל זה מדרשי הלכה: מכילתא, ספרא וספרי, ומדרשי אגדה - גם אלו שמחוץ למדרש רבה ומאלו שנדפסו מכתבי יד בדור האחרון, כגון תנחומא ותנחומא ישן (בובר), מדרש תהילים, אגדת בראשית ועוד.

ר' יעקב מרבה להשתמש בציטוטים מספר הזוהר - לחלקיו השונים, לרבות זוהר חדש ותיקוני זוהר. בדרך כלל הוא אינו מצטט מספרי קבלה אחרים, אלא לעתים רחוקות. מפרדס רימונים הוא מרבה יחסית להביא מ"ערכי הכינויים" כאשר הוא נזקק לבאר משמעות סמלית של מושגים באגדה. מעט מובאות מהאר"י, מעט מספרי דרוש קבליים כדוגמת הרקנאטי, ויחסית הרבה מהשל"ה. כמובן הוא מצטט לא מעט ספרי חסידות, אולם בעיקר מהחוג של ראשוני החסידות וסביבות בית רוז'ין.

מבין הספרות של הראשונים הוא מצטט הרבה ממפרשי המקרא: רש"י, רמב"ן, ראב"ע ספורנו על התורה ורד"ק על הנ"ך. מן הספרות הפילוסופית הוא משתמש יחסית הרבה במורה נבוכים. שני חיבורי ההלכה העיקריים שהוא נזקק להם הם הרמב"ם במשנה תורה והשולחן ערוך. רשימה נוספת של ספרים שצוטטו בחיבור מצויה ברשימת מקורות ואישים שבסוף הספר ואין צורך לחזור עליה כאן. לא מניתי כאן את הרשימה החלקית כרוכל, אלא כדי להצביע על רוחב האופקים הלימודיים של ר' יעקב.



לידיעותיו בחכמות חיצוניות לא נתן ביטוי ממשי בחיבור, אולם הדבר נרמז לעתים מבין השיטין. דומה שזו מדיניות מכוונת המבקשת שלא לפאר בעיני שומעיו את העיסוק בחכמות הללו, גם אם הן צורך הכרחי ללומד תורה רחב אופקים.<sup>10</sup>

### עיון ביקורתי

לר' יעקב הייתה ערנות לשאלות של טיב הנוסח בספרים שהשתמש בהם. כך לדוגמה העיר על כך שרמב"ן לא הכיר את ספר הזוהר,<sup>11</sup> או ציין שספר אוהב ישראל לא נכתב בסגנון מדויק כי לא נכתב בידי הרב מאפטא בעצמו.<sup>12</sup> משפט מהסוג "ואין לומר שמי שדרש הדרשה... לא דרש הדרשה... כי שתי הדרשות נמצאות במכילתא סתם, וסתם מכילתא רבי ישמעאל" (בא תרח"צ, עמ' קסז), מעיד גם על רגישותו לטיב מקורות חז"ל וייחוסם.

ר' יעקב אינו נמנע מלתקן גרסות במקום שהנוסח שלפניו נראה לו בלתי מובן, אם כי הוא מורה שדבר זה צריך להיעשות בזהירות מרובה ולא בקלות דעת ובחוסר כבוד כלפי המחברים וכלפי הספרים. הוא מוכיח מכתביהם של הראשונים עצמם שנהגו לתקן נוסח - תליית הדברים בתלמיד טועה או מעתיק ששיבש, ובמקרה כזה, נוח לו יותר להישען על קודמים שכבר העירו שיש לתקן הנוסח, ולא לתקן בעצמו.<sup>13</sup>

### הלכה ומנהג

כאמור, ר' יעקב עוסק בדרשותיו בעיקר באגדה ולא בהלכה, ולכן קשה להפיק מן הספר מידע משמעותי בדבר דרכו בלימוד הלכה. עם זאת, אפשר לראות כמה פרטים ביחסו להיבטים מסוימים של קיום ההלכה ולזיקה שבין הלכה לאגדה. מובן שהוא נותן למצוות, הלכות ומנהגים

10. יש עדויות ברורות על השכלתו הכללית הרחבה. התופעה של רכישת השכלה ושפות מוכרת גם אצל בנים אחרים בבית רוז'ין. ועיין: ד' אסף, 'עולמו של מנחם נחום פרידמן מאיצקן', אלפיים 27, תשס"ד, עמ' 129-165.

11. וירא תש"א, עמ' לו.

12. וישב תרח"צ, עמ' צו.

13. "ולולי דמסתפינא הייתי מוחק" - וישלח תרח"צ, עמ' עג; וישב תרח"צ, עמ' צג; וישב ת"ש, עמ' צח.



משמעות רעיונית סמלית. דבר זה אינו צריך לפנים, אולם לפעמים הוא מדגיש גם את ההיבט ההלכתי והמעשי שקיים באגדות מסוימות, כחיזוק לתוקף מסקנותיו.<sup>14</sup>

מעבר לקיום גופי ההלכה, שהוא דבר שאינו צריך לפנים, שמירת המנהגים היא בעיניו ערך חשוב מאוד.<sup>15</sup> עם זאת, לפעמים יש צורך לשנות מנהגים בהשתנות הנסיבות. דיונו על המיקום של אמירת "על נהרות בבל" במהלך שמחת תורה הוא דוגמה אופיינית לכך. בחוץ לארץ שמיני עצרת ושמחת תורה הם שני ימים נפרדים, ואילו בארץ ישראל נוהגים שמחת תורה בשמיני עצרת. לפי מנהג האר"י, נוהגים בארץ ישראל להוסיף הקפות שניות במוצאי שמחת תורה, מנהג שלא היה לו מקום בחו"ל כלל. ר' יעקב קיבל את מנהג האר"י הנהוג בארץ ישראל ואף נימקו באר היטב. עם זאת, הוא מעיר שבחו"ל היו נוהגים לשיר על נהרות בבל בסיום סעודת שמחת תורה - דבר שהיה חתימת השמחה, שהרי הסעודה של היום היא אחרי ההקפות והשמחה. אולם בארץ ישראל, עתידה השמחה להימשך גם בערב, במוצאי החג, בהקפות שניות, ולכן לא רצה ר' יעקב לקטוע את השמחה באמירת על נהרות בבל, אלא הורה לאמרה רק אחרי גמר ההקפות השניות, אחרי ששרו "לשנה הבאה בירושלים". הדיון המפורט מורה על שני הצדדים: מצד אחד, רגישות עצומה לשימור המנהגים אף על פי שבסך הכול מדובר כאן באמירת מזמור תהילים המקובלת רק בחוג מצומצם של חסידות, ולא באיזו הנהגה כללית; מצד שני, אין כאן קיבעון וקיפאון, אלא התאמה של המנהג למציאות השונה.<sup>16</sup> כמדומני, שיחסו אל המנהג הוא דגם מוצלח לכל הנהגתו. מצד אחד, דבקות מוחלטת במסורת, לפרטי פרטיה, ומצד שני, יכולת להתאים את הדברים למציאות המשתנה.

14. עיין לדוגמה בדרשות לפרשת שמות על אופן הריגת המצרי בידי משה, וההדגשה על מעשיותה ההלכתית המחייבת של האגדה בעניין ריקנים בישראל מלאים מצוות כרימון, בשמות תש"ו, עמ' קנו.

15. עיין לדוגמה בפרשת בא תש"א, עמ' קעג, כמה טרח לברר דקדוק נוסחי קידוש ואזכרת גשמים על פי שיטתו של רמ"ל מסאסוב; ובט"ו בשבט תשי"ב, עמ' קצ-קצא, מש"כ בעניין מנהגי אכילת פירות ביום זה.

16. בראשית ת"ש, עמ' ג.



## פשט ודרש

ר' יעקב מבחין הבחנה מדויקת בין פשט ודרש. הוא מזהה, לדוגמה, את ראב"ע ורשב"ם כמפרשי פשט, ואת הפרשנות התלמודית כפרשנות דרש, ומכוח זה מביא קושיה של החיד"א, שתמה על תוספות במקום אחד שהציגו כנגד דרשת הגמרא את פשוטו של מקרא. התמיהה על התוספות היא - מפני מה הם מקשים על הגמרא מפשט, הלוא ברור הוא שאלו שתי דרכי לימוד נבדלות שאין לקרבן זו אל זו.<sup>17</sup>

הפשט, "בא להסביר המקרא לפי משמעותו", אבל המדרש מטרתו אחרת: "לקשר ההלכה או האגדה אל המקרא". מדרש ההלכה מקשר את ההלכות שנתקבלו מפי הגבורה, התורה שבעל פה, עם התורה שבכתב על ידי המדרש. לפעמים בקשר חזק ולפעמים "בקשר רפה וכהררים התלויים בשערה". האגדה מטרתה ללמדנו מוסר ומידות טובות, ואת מידותיו של מי שאמר והיה העולם. וגם היא, מתקשרת למקרא על ידי מדרש.

יש שהמדרש מתישב אחר המקרא ואם אינו מתישב אחר המקרא גם אז אין בכך כלום, כי במדרש העיקר הוא הלמוד היוצא ממנו (וארא תש"ג, עמ' קסד).

החילוק בין פשט לדרש: הראשון - משמעות הכתוב והרצאת הדברים כהויתן, האחרון - אין הכרח שיהיה לפי משמעות הכתוב ולפעמים וביחוד בדרש של אגדה - הוא רק לבוש של איזה גרעין שצריך למצוא אותו<sup>18</sup> (תזריע-מצורע תרצ"ט, עמ' שי).

## פירוש רש"י לתורה

שיטתו של רש"י היא לפרש את המקרא לפי פשוטו ולהביא גם מדרש ואגדה. כאשר רש"י מביא אגדה בנוסף לפשט, יש לבחון מה מטרתו. לעתים, האגדה מסייעת לפרשנות הפשט, ולפעמים היא מתרחקת ממנו. יש מקרים שבהם רש"י מדגיש את קיומו של הפער בין הפשט למדרש, ובזה, לדעת ר' יעקב, הוא מתכוון להסב את תשומת לבנו לכך שהבאת

17. ויצא תש"ו, עמ' סח.

18. על הפער בין המקרא והמכלתא עיין גם בא תש"ה, עמ' קעה; ועיין באהלי יעקב ב, עמ' ג.



מדרש האגדה לא נועדה לשם הצעת פירוש נוח לפשט, אלא כל מגמתה היא המסר המוסרי והרעיוני שלה.<sup>19</sup>

כאשר רש"י מצטט אגדה, בוחן ר' יעקב את התאמתה למקור הציטוט. כאשר רש"י משנה מן המקור, חייבים לבחון מדוע שינה. אם מוצאים לכך טעם טוב, מקבלים זאת, אולם אם השינוי אינו מוסבר וגורע, ניתן גם לתקן את הגרסה. מכיוון שר' יעקב זהיר מאוד בכבודם של הראשונים, הוא נזקק להיתר לתיקון גרסה ברש"י, והיתר שכזה הוא מקבל מרש"י עצמו, שדקדק בלשונות ותיקן גרסות בהנחה שתלמיד טועה כתבן.<sup>20</sup>

### פרשנות האגדה

הנחת המוצא של ר' יעקב בפרשנות האגדה מבוססת על הפער בין פשט לדרש, לא רק במובן זה, שמדרש האגדה, שונה מהותית מפשט המקרא, אלא שהאגדה עצמה מדברת בשפה שאיננה 'פשט'. לשונה של האגדה היא לשון סמלית, ויש לפתור את משמעותה ולא לקבלה כפשוטה. חז"ל עצמם היו כמובן ערים לכך, והם העלו את השאלה מדי פעם על פני השטח, כמו בדוגמה המפורסמת של המאמר "יעקב אבינו לא מת" שעליו שאלו בגמרא "וכי בכדי חנטו החונטים וספרו הסופדים". זו דוגמה טובה להצעת הבעיה, כי מצד השאלה נראה שאכן הבינו את המאמר כפשוטו, כביכול גופו לא מת, ומצד שני, לא יכלו לקבלו כפשוטו. ר' יעקב מפרש את דברי הגמרא שם שכוונת המאמר היא שיעקב היה "בבחינת" חי בגופו, אך לא "חי ממש". ולכן מותר היה לנהוג בו כאילו הוא חי, כגון שמותר היה יוסף לנשק לו או שלא הייתה בו טומאת מת.<sup>21</sup>

מכיוון שכך, רואה ר' יעקב את לשון האגדה כולה כלשון של מליצה ולא של ממשות. לדוגמה, את המאמר הידוע שכל המלבין פני חברו ברבים כאילו שופך דמים, או שמספר לשון הרע הוא כשופך דמים, הוא

19. וארא תש"ג, עמ' קסג-קסד.

20. וישב תרח"צ, עמ' צג-צד.

21. ויחי תש"ג-תש"ה, עמ' קמב-קמג.



מסייג ואומר שזו אינה אלא מליצה, שהרי ברור שאין לחייבו מיתה כדין רוצח.<sup>22</sup>

ממילא מובן, שר' יעקב רגיל לפרש אגדות כסמלים ולא כממשות ראלית. כך למשל הוא מפרש שגוג ומגוג אינו שם עם אלא אפשר בכל דור שהמושלים התוקפנים במלחמה ייחשבו לגוג ומגוג, כמו רוסיה וגרמניה במלחמת העולם השנייה.<sup>23</sup> הוא מכנה את הגרמנים עמלק וכנען<sup>24</sup> במשפט אחד. אפרו של יצחק הוא סמל לכל העקדות שבכל הדורות.<sup>25</sup> "וצריך לדעת כי עשו איננו שם איש פרטי לבד. הוא סמל כל האומות שאינן עומדות תחת כנפי השכינה" (תולדות ת"ש, עמ' נה, ו).<sup>26</sup> חמור הוא ביטוי לחומריות,<sup>27</sup> וגם סיפורים שלמים הוא אינו מפרש כעובדות היסטוריות כפשוטם, אלא כמשלים לעניינים רוחניים. כך לדוגמה הוא פותר את סיפור מלחמת האחים החשמונאים, המצור והעלאת החזיר בחומה, כמשל לחדירת השלטון הרומאי לארץ, ולא כמאורע היסטורי ממשי,<sup>28</sup> וכן את סיפור הוויכוח של משה בשמים עם המלאכים בדבר קבלת התורה, או את הצעתו של הקב"ה לשרי האומות לקבל תורה. כולם מוסברים בדרך אלגורית, כתיאורים סמליים של תופעות ותכונות רוחניות. הוא אינו נרתע גם מלהתייחס למלאכים ו"שרי האומות" כ"כוחות רוחניים" ולא כמציאות מוחשית.<sup>29</sup> דומה שבזה הוא

22. וישב תרצ"ט, עמ' צו-צז.

23. בראשית ת"ש, עמ' ב-ג.

24. נח תש"א, עמ' ח; וראה גם: נח [ללא תאריך, אחרי שנת תש"א], עמ' י. נראה שהם עמלק במובן הרוחני - סמל הרשעה "הרשעים העושים הרע מהאהבת הרע, כמו הגרמנים עכשו, מכונים בשם עמלק" (זכור ת"ש-תש"ה, עמ' רלד), וכנען גם במובן התולדותי, לפחות הדרשני: גלות כנען - היא אשכנז (עובדיה א', כ) - גרמניא של אדום.

25. ויגש תש"ח, עמ' קלד-קלה.

26. ועיין שם הוכחת הדברים על פי מדרש רבה, עמ' מד.

27. שמות תש"א, עמ' קנב; שמות תש"ו, עמ' קנו. לפלא בעיני שאינו מזכיר כלל בספרו את המהר"ל, מגדולי מפרשי האגדה שקדמו בדרך הפרשנות הזו. המהר"ל מוזכר בדרך אגב כאשר ר' יעקב מצטט דווקא מספרו של אחיו, ר' חיים ב"ר בצלאל (תולדות, עמ' ס).

28. תולדות תרצ"ט, עמ' נב.

29. יתרו תש"א, עמ' קצה-קצו, וראה שם הוכחת הדבר.



הולך לגמרי בדרכו של הרמב"ם, כפי שהוסברה בהקדמות פירוש המשנה ובמורה נבוכים.<sup>30</sup>

### סתירות באגדה

ר' יעקב אינו מתאמץ ליישב סתירות באגדה. הכלל הנקוט בידו - אלו ואלו דברי אלוהים חיים, ובכל מחלוקת, בין אם היא מחלוקת תנאים ואמוראים בימי חז"ל ובין אם מדובר במחלוקת מפרשים מאוחרים, הוא נוטה להסביר שכל אחד מן הצדדים משקף היבט אחר של הנושא.<sup>31</sup> כשהוא בא לדון בבעיית הסתירות והקשיים שבאגדות חז"ל, הוא חוזר על הנחתו ש"הפסוק מפורש בכוון למטרה מוסרית ופה אין השאלה אם הדרשה מתאמת בדיוק אל לשון הכתוב אם לא, אם יש לדרשה יסוד חזק בכתוב או לא, השאלה היא אם המטרה המוסרית הושגה על ידי הדרש או לא".<sup>32</sup> ממילא מובן, שאין אחדות במדרשי האגדה, ו"הדרשות משתנות לפי הזמן והמקום, לפי מדרגת השומעים ולפי השקפת הדרשן" (וארא תש"א, עמ' קסב).

### פלפול

האופן שבו הוצגו דברי ר' יעקב בחיבורנו זה, מבליט מאוד את יכולתו לנסח את רעיונותיו באופן בהיר ופשוט. אולם, הלימוד העקבי בספר אהלי יעקב חושף פן אחר שלא בא כאן לידי ביטוי. הדרשות שבספר רוויות ביצירה דרשנית שחלק לא מבוטל ממנה שייך לדרך הפלפול. הוא מקשה ומתרץ, עוקר הרים וטוחנם זה בזה, מקשר מקורות רחוקים זה

30. בדברו על דרכי פרשנות האגדה הוא מפנה למקורות שעסקו באופן שיטתי בהקדמות ללימוד אגדה. כגון: שלטי הגבורים, השל"ה, ור' אברהם בן הרמב"ם (וארא תש"א). ר' יעקב מרבה לצטט ממורה נבוכים ונראה שהרמב"ם היה נחשב אצלו למופת לפרשנות פילוסופית של האגדה. במקביל הוא מרבה לצטט גם מספרי קבלה, שאף הם קוראים את האגדה בקריאה אלגורית-סמלית. ערכי הכינויים לר' יעקב ב"ר חיים צמח משמש לו כמילון אגדי-קבלי והוא מבאר את המשמעות הסמלית של מונחים אגדיים שונים בעזרתו.

31. בא תש"ח, עמ' קעו.

32. במקרה המסוים הזה דיבר ר' יעקב על אגדה מוסרית, אולם לא כל אגדה היא אגדה מוסרית. יש אגדות בעלות מטרות אחרות, כאמור לעיל.



מזה, מדייק דיוקים, לפעמים דחוקים, כדי ליישב קושיות וסתירות בין מקורות, והחלק של הצגת הרעיונות הפשוטים מלווה כמעט תמיד בפלפול דרשני מורכב ומפותח.<sup>33</sup>

אין ספק שדרך הדרשה הפלפלנית הזאת אופיינית לדרכם של דרשנים ולמדנים במזרח אירופה ויסודותיה עתיקים מאוד. לא כאן המקום לסקור את תולדות הפלפול הפולני והגליצאי שר' יעקב אמוץ עליהם היטב במורשתו התלמודית. ובזה, לכאורה, אין כל חידוש.

אולם הרושם שעולה מיחסו של ר' יעקב לפלפול דומה ליחסו למדרש האגדה. הוא משתמש בו ככלי, לפעמים סגנוני-קישוטי, ולפעמים כאמצעי של ממש לפיתוח וביסוס רעיונותיו, אבל איננו רואה בו עיקר. מה שאמר על מדרש האגדה, יכול להיאמר גם על דרשנותו שלו. נחזור על לשונו בפרפרזה: אין השאלה אם הפלפול הוא הפירוש המדויק למקורות, אם יש לו יסוד חזק בכתובים או לא. השאלה היא אם המטרה הרעיונית-ערכית הושגה על ידי הפלפול או לא.

דוגמה מפורשת לגישה זו נמצא בהקדמתו לדרשת ההדרן שנשא לסיום הש"ס.<sup>34</sup> אחרי שהתנצל על כך ש"אצלנו" בכלל לא היו נוהגים לדרוש בסיום הש"ס, אלא רק לשנות לחיים, לאכול "לקח טוב", ולאחל שנזכה ללמוד תורה מתוך הרחבה, הוא מקבל על עצמו את הדין לפי מנהג המקום, וכך הוא מתאר את משמעות המנהג:

הן המנהג פה לנעוץ סוף הש"ס בתחלתה. לדעתי כוונת המנהג היא להביע: לכל תכלה ראיתי קץ רחבה מצותך מאד - התורה אין לה סוף וכאשר מרבים ללמוד רואים שעדיין עומדים מבחוץ וצריך להתחיל עוד הפעם - לפי זה היה די לסיים מסכת נדה ולהתחיל מס' ברכות. אבל מוסיפין תבלין ונועצים סופה בתחלתה ומראים ששני העניינים אשר לכאורה זרים הם זה לזה, שייכים להדדי, זוהי אומנות בלי ספק.

ועוד הוא מוסיף על כך, שמעבר למעשה האמנות של חיבור העניינים הזרים זה לזה, עליו להיות מחויב גם ל"אומנות אבותיו", שהיא חסידות,

33. ועיין בדרשת סיום הש"ס, י"ט בכסלו תרח"צ, עמ' פב. בדרשה זו הציע פלפול לקשר התחלת הש"ס לסופו, כפי מנהג המקום, אף על פי שאין זה מנהג אבותיו. ועיין אהלי יעקב ב, עמ' עו, שם הבחין בין פלפול לדברי אגדה והעדיף אגדה, אף כי הראה שכוחו יפה גם בהלכה.

34. י"ט בכסלו תרח"צ, עמ' פב.



ועל כן הוא ינסה "לנעוץ סוף הש"ס בתחילתה באופן חסידי". ברור שהוא ער להיבט האסתטי והאמנותי בסגנונה של הדרשה, הגם שהוא מוצא גם ערך חינוכי במעשה הזה. ואכן, דרשתו שם היא מופת לשילוב של אמצעים פרשניים ודרשניים מגוונים ולאריגתם יחד לכלל מעשה אמנות דרושי מובהק.

מובן מאליו, לאור הדברים הללו, שר' יעקב לא נמנע מלהשתמש בכל דרכי הדרוש, גם אלו הרחוקים ביותר מן הפשט. דווקא מתוך הבנתו שהפשט אינו מחייב כלל את הדרשנות, הוא יכול "להשתעשע" באמנות הדרשה גם בדרכים רחוקות מאוד. כגון שימוש באמנות הנוטריקון,<sup>35</sup> הגימטריה<sup>36</sup> ואפילו ב"דרך הלצה".<sup>37</sup>

## רמז

המונח 'רמז' מצוי הרבה בתורותיו של ר' יעקב. הוא משתמש בו בכל עת שהוא מבקש לקשור רעיון למקור - מקראי או חז"לי, כאשר הקישור איננו מפורש. שיטתו היא לחפש בכל מדרש את המסר הערכי-רעיוני האקטואלי שלו, אולם לעתים הדבר אינו מפורש בכתוב. במקרים אלה, כאשר הקשר אינו מפורש, הוא מצביע על נקודת ה'רמז'. היכן בכתוב מצוי ייתור לשון,<sup>38</sup> או ביטוי מכליל,<sup>39</sup> או שימוש במושג סמלי שאין

35. נוטריקון: וישב תרח"צ, עמ' צו: בשכם - ברוך שם כבוד מלכותו. חנוכה תרח"צ, עמ' קז: 'חכמה' שלהם: כי מלאה הארץ חמס. 'חכמה' שלנו: חילו מפניו כל הארץ.

36. גימטריה: ראה תרח"צ, עמ' תעד. אלול בגימטריה - בינה. זכור ת"ש-תש"ה, עמ' רלה: "אשרי העם שככה לו", שככה - בגימטריה משה, מכאן שבכל דור יש התפשטות של בחינת משה.

37. ויגש תש"ו, עמ' קלד. במובן של הוצאת הדבר ממשמעותו לגמרי והתייחסות לדברים כ'מליצה'. "בדרך הלצה" לפי שימוש לשונם של ספרי החסידות, היא הוצאת הכתוב או המאמר ממשמעותו לגמרי - מחוץ לפרד"ס. יוצא מזה שמותר לעשות כן, אם הכוונה היא לתכלית טובה, לשם שמים.

38. פסוק מיותר לכאורה: "לזו שם העיר לראשונה", שבת חול המועד פסח תרצ"ט, עמ' רצה. שינוי לשון התרגום ל"טל השמים" מרמז להבדל המהותי בין שני סוגי הברכות. תולדות תש"ה, עמ' נח.

39. לבן ביקש לעקור את הכול - רמז לגלות (לך לך ת"ש, עמ' כט). "עצמו" במשפט כמו "זבח את עצמו", או "מל את עצמו" - מרמז ליצר הרע שבתוך האדם (וירא תש"ד-תש"ו, עמ' לח). "מרחוק" - רמז לאי-בהירות ההשגה (וירא תש"ז, עמ' מ-מא).



לפרשו רק כפשוטו הראלי,<sup>40</sup> שדרכו ניתן לחשוף את הרמיזה לנושא האקטואלי, לעניין הכללי הנדון בו. גם במצוות<sup>41</sup> ובסיפורים<sup>42</sup> הוא מוצא כמובן רמזים לעניינים רוחניים. לעתים דבר אחד יכול לרמוז לעניינים שונים, שיש ביניהם קשר מהותי, אולם ההופעה החיצונית שלהם שונה. לעתים הרמז מהופך למובן הפשוט של המאמר או המדרש.<sup>43</sup> חשוב להדגיש, שהרמז איננו חיבור אקראי-דרשני, אלא לדעתו של ר' יעקב הוא חושף את הפן הכללי, הנצחי, וממילא גם האקטואלי, שבסיפור המעשה, במאמר, במצווה או במנהג, של תורה או של סופרים.

## קבלה

אף על פי שהוא נמנע מללמד באופן מפורש קבלה, ברור שעולמו הרוחני של ר' יעקב מעוצב, בין היתר, על ידי ההגות הקבלית, והוא מרבה לצטט מספר הזוהר ומספרי מקובלים אחרים. בדרך כלל הוא משתמש בחלקים היותר פשטיים ונגלים של המקורות הקבליים, בהישענו על רעיונות קבליים המופיעים בספרי הנגלה.<sup>44</sup> כדרך החסידות, הוא מרבה יותר בתיאור האדם והמציאות על פי מרכיבים קבליים, וממעט בתורת האלוהות. הוא מחשיב את ספר הזוהר כספר עיקרי של הקבלה, מבחינת סמכות ומסורת, ולכן הוא נצרך להדגיש ש"קבלת הרמב"ן אמת, אף על פי שלא ראה את ספר הזוהר" (וישלח ת"ש, עמ' עו). בדברו על עניין

40. הזכוב - בכל מקום שמופיע הוא רמז להרהורים רעים (וירא תרצ"ט, עמ' לד - וביסוס הראיה לכך). האייל הנאחז בסכך בקרניו - רמז להסתבכות של זרעו של אברהם, בשלטון מלכויות זרות, כמבואר במדרש רבה (וירא תש"ז, עמ' מא).

41. נענועי הלולב מרמזים לנשק ולניצחון הקדושה, בקרב עם כוחות הרשעה, כמובן - גם בזמן הזה, נגד הגרמנים ובני בריתם (בראשית ת"ש, עמ' ד).

42. סיפור לקיטת התורמוסים במדרש רבה לפרשת נח מרמז על סוג של חמס שנעשה בדרך מתוחכמת ולא כגזל ישיר. ומכאן - לרשעת האומות בכל הדורות, ובזמננו - לגרמנים (נח [ללא תאריך, אחרי שנת תש"א], עמ' ט). סיפור המריבה בין הילדים יצחק וישמעאל - רמז למלחמה העכשווית בין היהודים לערבים (וירא תרצ"ט, עמ' לג).

43. "נח מקטני אמנה היה", "רמזו חז"ל בצחות לשונם", על כך שהצדיק צריך להיות מקטני אמנה, שלא להאמין בגזרה אלא להתמודד נגדה ולהיות אופטימי (נח תש"ט, עמ' יב-יג).

44. חיי שרה ת"ש, עמ' מב-מג.



צירופי אותיות ושינוי שמות, הוא נזקק לא רק למקורות קבליים וחסידיים אופייניים, אלא מביא גם את הרמב"ם במורה נבוכים:

והנה במו"נ ח"א פס"ב מדובר על אותיות וצירופי אותיות. והוא אומר כי ערכם וחשיבתם של אלו אינם מצד האותיות וצירופיהם כשהם לעצמם אלא מצד התוכן הרוחני המתלבש בהם, וכן אם נאמר כי הוספת אות ה' גרם להולדת יצחק הכוונה היא על השתלשלות רוחנית המסמלת באות ה' (חיי שרה ת"ש, עמ' מב).

אמנם, המיון הרגיל מעמיד את הרמב"ם והמקובלים במקומות רחוקים מאוד זה מזה, אולם נראה שלשיטתו של ר' יעקב יש ביניהם דווקא קרבה מרובה: גם הרמב"ם וגם המקובלים דחו את הקריאה הפשטית והמוחשית של סיפורי התורה ואגדות חז"ל, וחיפשו בכל פרט ופרט את הסמלים הרוחניים הנסתרים בהם.<sup>45</sup> משום כך, כנראה, הוא נוהג גם לעתים לפרש מושגים קבליים כסמלים לרעיונות רוחניים המובנים גם בשפת הנגלה.<sup>46</sup>

### עקרונות פרשניים ודרשניים

תיארנו עד כאן את מטרות דרשותיו של ר' יעקב ואת שימושיו בכלי הפרשנות והדרוש. בסעיף זה נמנה עקרונות פרשניים קבועים בתורותיו, שאינם נובעים מן הצורך הדרשני להתאים את המקורות לרעיונות, אלא הם בעיניו יסודות מהותיים בהבנת המקורות:

א. מעשי אבות סימן לבנים - עיקרון כולל בפרשנות התנ"ך ואגדת חז"ל. שום דבר לא סופר רק כדי לתאר מאורעות מן העבר. כל סיפור מן העבר הוא סיפור מפתח, מערכת סמלים, שמטרתה להציג עיקרון כולל שמתממש בדורות שונים, וגם בהווה ניתן להפיק ממנו לקחים.<sup>47</sup>

45. חיי שרה ת"ש ותש"ה, עמ' מב-מה.

46. עיין פירושו למושג 'עתיק' בפרשת בשלח תש"ז, עמ' קפג-קפד. חמה ולבנה העליונה והקטרוג ביניהם - שמיני תרצ"ט, עמ' שז-שח.

47. תולדות תרצ"ט, עמ' נב; ויצא ת"ש, עמ' סה.



- ב. לימוד זכות - איסור לשון הרע מחייב גם את חז"ל ומפרשי התורה. אם התורה לא תיארה בפירוש אדם כרשע, לא ייתכן שחז"ל יעשו ממנו רשע, וצריך להסביר בדרך של זכות, מהי הנקודה שביקשו חז"ל להצביע עליה, ומהו החיוב שבה. שיטתו של ר' יעקב היא ללמד זכות וליישב מדרשים שמדברים בגנותם של גדולי עולם.<sup>48</sup>
- ג. הזכרנו כבר לעיל, בסעיף 'תורות שהן תפילות', את המאמץ להוכיח מן הכתובים את זכותם של ישראל ואת חובתו של הקב"ה לרחם עליהם ולהביא את הגאולה במהרה. יש להדגיש שאין אלו רק תפילות וציפיות, אלא ניסוח מפורש של חובה פרשנית להגיע למסקנה שכזאת.<sup>49</sup>
- ד. כפי שכבר הוזכר לעיל, מחלוקת היא הצגה של שני היבטים אמתיים, ואין צד אחד שקרי במחלוקת. אדרבה, שני הצדדים הם אמת, ואלו ואלו דברי אלוהים חיים. גם אם להלכה נפסק כדעה אחת, ודאי שבענייני אגדה, הגות, רעיונות ומידות, יש קיום לשני הצדדים.<sup>50</sup>
- לסיכום יש לומר, שאי-אפשר להפריד את דרכו הפרשנית והדרשנית של ר' יעקב מכלל השקפת עולמו. הדבקות במסורת וסגנון הדורות הקודמים משולבים בניסוחים חדשניים ובתובנות מאירות עיניים על בעיות השעה והדור. הכלים הפרשניים משרתים את המטרה העיקרית של לימוד התורה ואמירת דברי תורה ברבים, שהיא גם המטרה העיקרית של העבודה החסידית כולה: הכרת מציאות ה' בעולם, דבקות בו וחיים של קדושה באור ה'.

48. נח מקטני אמנה (פרשות נח). בני יעקב (וישב תש"א, עמ' קא-קב). יוסף נכנס לעשות מלאכתו (ויגש תש"א, עמ' קלא).

49. ויגש תש"ח, עמ' קלד-קלה.

50. בא תש"ח, עמ' קעו.







## חתימה

העיון בדמותו ובהגותו של ר' יעקב מהוסיאטין, בעל אהלי יעקב, מעורר הרהורים נוגים מצד אחד, ותקוות כמוסות מצד שני - הרהורים נוגים על תורת אמת שהודחקה ונשתכחה. מי יודע היום, פחות מארבעים שנה אחרי פטירתו, עליו ועל תורתו? העולם החסידי והחרדי יודע לכל היותר לספר עליו סיפורי נפלאות, וכנהוג לגבי אדמו"רים, בהתקרב יום ההילולה מקדישים לו מאמר במוספי העיתונים. בעיקר נשתמר זכרו בחוגי בית רוז'ין, המתוועדים יחדיו ביום ההילולה. גם אם זכרו נשמר - אין זה זכרה של תורתו והגותו. בעיניי, חמורה מזו היא ההתעלמות ממשנתו בחוגי הציונות הדתית, שהייתה אמורה להציבו כאחת מדמויות המופת שלה. האם המתח ששרר בין אישים בהנהגת הציונות הדתית לבין העולם החרדי הישן גרם לכך, או אפשר דווקא הנוער שלבו נמשך אחרי החדש והמודרני לא מצא את היכולת להתקשר נפשית לדמות של 'העולם הישן'?

מעבר לעובדה האישית, יש כאן החמצה עמוקה הרבה יותר: הנתק שנפער בין 'העולם הישן' לבין 'הדור החדש' בחילונות המתחדשת בישראל, מתקיים ברמה מסוימת גם בתוך הציונות הדתית עצמה, זו שמתיימרת לקשר את הישן עם החדש. קיימת בציונות הדתית, במיוחד בשנים האחרונות, מגמה של קיטוב. מצד אחד, נטייה של חזרה אל 'העולם הישן', במובן של חזרה אל החרדיות: אימוץ דפוסי חשיבה חרדיים - מלבד בנושא ארץ ישראל, שנתפס כביכול כתמצית חידושה של הציונות הדתית, וויתור על החלקים היסודיים האחרים המרכיבים את משנתה של תנועה זו: "תורה עם דרך ארץ", ו"תורה ועבודה" נתפסים כערכים משניים. משנתו חובקת הכול של הראי"ה קוק מצטמצמת בחוגים מסוימים לתורת האורות וארץ ישראל בלבד, ותורתו של הרב סולובייצ'יק מתפרשת כ'מודרן-אורתודקסיה', בטון מזלזל וביקורתי. מן הצד השני יש נטייה של התרחקות ואפילו סלידה מן 'הישן'. נטיית יתר אל המודרנה ושלל פיתוייה: בין פיתוייה הרעיוניים ובין פיתוייה התאווניים. הימשכות אחרי אפנות מתחדשות לבקרים - לא רק בלבוש, אלא גם, ובעיקר, בענייני אמונות ודעות, חברה ומרינה, מתוך זלזול



ביכולת של המקורות ה'ישנים' להתמודד עם העולם המתחדש.

מעבר לשאלות האידאולוגיות והתאולוגיות, עומדת גם שאלה חברתית-מידותית: הרגזנות, הכעס והפחד, מהווים מרכיב מאוד משמעותי בשיח התרבותי הפנים-דתי ובפולמוס החיצוני של החברה הדתית והישראלית בכלל, והציונות הדתית בפרט. תורתו של אהלי יעקב, החפה מכל הפגמים האלה, נשתכחה ואיננה עוד. האם ייתכן שהנועם והעדינות, האצילות והשלווה הנסוכה על כל הליכותיו וכתביו, הם שגרמו לשכחת דרכו ותורתו? האם חלילה, בלי 'מרפקים' אי-אפשר להידחק לתודעה הציבורית ולהתקיים שם?

מצד שני, תקוות כמוסות: אולי כיום, בעידן ה'פוסט', כשהמחנאות פוחתת, כשהעצמות של האידאולוגיות הקנאיות, הדוגמטיות והנוקשות מתקנה, וכנגדה רואים בעולם כולו, נטייה לחיפוש אחרי רוחניות; כאשר בציבור הישראלי הכללי קמות קבוצות הדורשות לחזור אל 'ארון הספרים היהודי', ולאמץ פיסות משמעותיות של תורה ויהדות גם מבלי להתחייב ל'חזרה בתשובה' במובן של הצטרפות סוציולוגית לחברה הדתית; כאשר קמות קבוצות וחוגים ומוסדות בתוך החברה הדתית שכבר אינם יודעים את כל התשובות, אלא מכירים בצורך לעסוק בחיפושי דרך והתלבטויות כנות על האופי הרצוי של עבודת ה', לימוד תורה ושמירת מצוות, בין ליחידים ובין לכלל החברה הישראלית והיהודית בארץ ובעולם כולו. אולי דווקא כיום 'איכשר דרא' - נתכשר הדור והגיעה השעה - לחזור ולהעלות את תורתו של האדמו"ר ההוסיאטיני-תל אביבי לתודעה הציבורית? אולי מתוך העיון בכתביו אפשר יהיה להחיות גם את דרכו ורוחו: רוח של קדושה וטהרה שאינה מחייבת קנאות וטהרנות, אלא דווקא מתינות ודרכי נועם. יכולת לקשר ולחבר עולמות: תורה ודרך ארץ, חסידות וארץ ישראליות שורשית, תורה ומצוות עם מדינה ומודרנה, התקשרות והתקרבות עם כל אדם ולא חרדה ופחד הגוררים עימותים ונתק וניכור.

ספר זה לא נכתב מתוך תודעת ההיסטוריון המבקש לתעד את העבר, אף לא מתוך תודעת החסיד המבקש להנציח את רבו, לפארו ולהעמיד יד ושם לזכרו ולכבודו. ספר זה הוא קריאה להשבתו של אהלי יעקב



לעולמנו כספר חי והווה - מדריך ומורה דרך לבניינה של תורת חיים לעם  
ה' בארץ הקודש.







## רשימת מקורות ואישים

א. ספרי רבי יעקב פרידמן ובנו

אהלי יעקב, האדמו"ר ר' יעקב פרידמן מהוסיאטין, תל אביב תש"ך  
(מהדורה שנייה, ירושלים תשד"מ; מהדורה שלישית בעריכה  
מחודשת, ירושלים תשס"ו).

אהלי יעקב חלק ב, האדמו"ר ר' יעקב פרידמן מהוסיאטין, ירושלים  
תשנ"ז.

שיח יצחק, האדמו"ר ר' יצחק פרידמן מהוסיאטין, תל אביב תשנ"ז (יחד  
עם אהלי יעקב חלק ב הנזכר לעיל).

ב. ספרי חסידות המופיעים בציטוטים מן ה'אהלי יעקב'<sup>1</sup>

אור תורה	ר' דב בער ממזריטש (המלקט: ר' ישעיה מדינוביץ), קארעץ תקס"ד.
אורח לחיים	ר' אברהם חיים מזלוטשוב, ברדיטשב תקע"ז.
דברי חיים	ר' חיים מצאנז, מונקאטש תרל"ז.
הרי בשמים	ר' שכנא מנעימרוב, ברדיטשב תרנ"ז.
ישועות יעקב	ר' יעקב אורנשטיין, זולקווא תקפ"ח-תקצ"ה.
כלי יקר	ר' אפרים מלונטשיץ, לובלין שס"ב.
לקוטים יקרים	ר' דב בער ממזריטש, לבוב תקנ"ב.
מאור ושמש	ר' קלונימוס קלמן מקראקא, ברסלא תר"ב.
מאור עיניים	ר' מנחם נחום מטשרנוביל, סלאוויטה תקנ"ח.
מגיד דבריו ליעקב	ר' דב בער המגיד ממזריטש, קארעץ תקמ"א.
מדרש פנחס	ר' פנחס מקוריץ, ורשה תרל"ו.
נועם אלימלך	ר' אלימלך מליז'נסק, לבוב תקמ"ח.
ספר התניא	
(לקוטי אמרים)	ר' שניאור זלמן מלאדי, סלאוויטה תקנ"ו.
עבודת ישראל	ר' ישראל מקוז'ניץ, יוזפוף תר"ב.

1. פרטים נוספים על אודות הספרים ומחבריהם ראה ברשימה הבאה.



עטרת צבי	ר' צבי מזידיטשוב, לבוב תקצ"ו-ת"ר.
פרי הארץ	ר' מנדלי מויטבסק, קאפוסט תקע"ד.
קדושת לוי	ר' לוי יצחק מברדיטשב, ברדיטשב תקע"א.
תולדות אדם	ר' יהושע מאוסטרובה, יוזפוף תרל"ד.
תולדות יעקב יוסף	ר' יעקב יוסף הכהן מפולנאה, קארעץ תק"מ.

### ג. רשימת ספרות

אביטוב א"י, מבית אבא, תל אביב תשכ"ה.  
 אורון מ', 'האשה כמספרת בסיפור החסידי'; תכסים ספרותי או שימורה  
 של מסורת? עיון בסיפורו של ש"י עגנון אתרוגו של צדיק', בתוך: ד'  
 אסף (עורך), מוילנה לירושלים - מחקרים בתולדותיהם של יהודי  
 מזרח אירופה ותרבותם מוגשים לפרופסור שמואל ורסס, ירושלים  
 תשס"ב, עמ' 513-529.

אלפסי י', החסידות מדור לדור, ירושלים תשנ"ה.  
 הנ"ל, החסידות ושיבת ציון, תל אביב תשמ"ו.  
 הנ"ל, החסידות, תל אביב תשל"ד (מהדורה שנייה: גבעתיים תשל"ז).  
 אנציקלופדיה של הציונות הדתית, י' רפאל וג' בת יהודה (עורכים),  
 ירושלים תשי"ח-תשס"א.

אסף ד', דרך המלכות - ר' ישראל מרוז'ין ומקומו בתולדות החסידות,  
 ירושלים תשנ"ז.  
 הנ"ל, 'עולמו של מנחם נחום פרידמן מאיצקן', אלפיים 27, תשס"ד, עמ'  
 129-165.

בקנרוט א', אביר המלכות - תולדות חיו ופועלו של... רבי אברהם יעקב  
 מסדיגורה בעל ה"אביר יעקב", ירושלים תשס"ד.

בקר א', קהילתיים, תל אביב תשל"ז.  
 ברנדס י', 'אהלי יעקב - דרשה חסידית עם הקמת המדינה', בתוך: ש' רז  
 (עורך), קובץ הציונות הדתית, ירושלים תשס"ב, עמ' 623-631.

ברנשטיין י', מפי ראשונים ואחרונים, ירושלים תש"מ.  
 גרוזמן מ', 'בית משכנם של אדמו"רי הוסיאטין', מסילות ה, תשד"מ, עמ'  
 17-22.



הנ"ל, אמרו צדיק - קובץ סיפורי מופת על אדמו"רי בית הוסיאטין, תל אביב תשס"ו.

גשורי מ"ש (עורך), נגינה וחסידות בבית קוזמיר ובנותיה, ירושלים תשי"ב.

דובנוב ש', תולדות החסידות, תל אביב תשכ"ד.

דון יחיא ש', אדמו"ר חלוץ, תל אביב תשכ"א.

הנ"ל, אנשי תורה ומלכות, תל אביב תשכ"ז.

הלחמי מ', תולדות החסידות בארץ ישראל: א, ירושלים תשנ"ו; ב, ירושלים תשנ"ח.

וידריך ש', ביאליק, הרחוב: ציר, צורה, יצירה, צור יגאל תשס"ד.

וינגרטן ש' הכהן, 'הסתדרויות מקבילות להמזרחי', בתוך: רי"ל מיימון (עורך), ספר המזרחי, קובץ לזכר הגאון ר' יצחק יעקב ריינס, ירושלים תש"ו, עמ' 102-132.

מלמד א', 'הרבי מהוסיאטין, זקן בית רוז'ין', עיתון בשבע 122, ג' בטבת תשס"ה (15.12.2004), עמ' 34-35.

נגאל ג', לידת החסידות, ירושלים תשס"ד.

עגנון ש"י, אורח נטה ללון, מהדורת כל כתביו, ירושלים-תל אביב תשל"ו.

פורת ד', הנהגה במלכוד - הישוב נוכח השואה, תל אביב 1986.

פלקסר פ', 'הרכבת המתנגנת', בתוך: מ"ש גשורי (עורך), נגינה וחסידות בבית קוזמיר ובנותיה, ירושלים תשי"ב, עמ' 123-125.

קלויזנר י', חיבת ציון ברומניה, ירושלים תשי"ח.

רפאל י', 'לפתרון התעלומה של רבי דב בער מליאובה', ארשת ו, עמ' 211-221.

הנ"ל (עורך), על חסידות וחסידיים, ירושלים תשנ"א.

שוורצמן י', יהי אור - סיפורי צדיקים, ירושלים תשנ"ט<sup>2</sup>.

שטערן ח"ד, נר ישראל א-ו, בני ברק תשל"ח-תשנ"ו.



ד. אישי החסידות ומתנגדיה המוזכרים בספר

על אודות אדמו"רי בית רוז'ין ושושלת היחס, מהמגיד ממזריטש ועד האהלי יעקב, עיין לעיל עמ' 19 ואילך.

ר' אברהם דוד מבוצ'אץ (תקל"א-תר"א; 1771-1841).

תלמיד ר' משה לייב מסאסוב ור' לוי יצחק מברדיטשב. רבה של העיר בוצ'אץ. חיבר ספרים רבים, ביניהם ספרי הלכה חשובים על ארבעת חלקי שולחן ערוך: אשל אברהם על אורח חיים, דעת קדושים על יורה דעה, עזר מקודש על אבן העזר וכסף הקדשים על חושן משפט.

ר' אברהם חיים מזלוטשוב (תפ"ו-תקע"ו; 1726-1816).

תלמיד המגיד ממזריטש, ר' שמעלקי מניקולשבורג ור' יחיאל מיכל מזלוטשוב. מחבר אורח לחיים.

ר' אברהם יהושע העשל מאפטא (תק"ח-תקפ"ה; 1748-1825).

מגדולי תלמידיו של ר' אלימלך מליז'נסק. מחבר אוהב ישראל. מזקני האדמו"רים בעת הופעתו של ר' ישראל מרוז'ין. לתמיכתו בר' ישראל הצעיר נודעה חשיבות רבה בביסוס הנהגתו.

ר' אברהם מרדכי אלתר מגור (תרכ"ו-תש"ח; 1866-1948).

האדמו"ר מגור, מחבר אמרי אמת. עלה לארץ בתחילת מלחמת העולם השנייה.

ר' אהרן מקרלין (תצ"ו-תקל"ב; 1736-1772).

מגדולי תלמידיו של המגיד ממזריטש, מפיץ החסידות בליטא. על שמו נקראו החסידים בראשית הופעתם בליטא 'הקרליניים'.

ר' אורי מסטרליסק (תקי"ז-תקפ"ו; 1757-1826).

תלמיד של ר' שלמה מקרלין. נקרא ה'שרף' בשל התלהבותו בתפילה.

ר' אלימלך מליז'נסק (תע"ז-תקמ"ז; 1727-1787).

תלמיד של המגיד ממזריטש. מראשי מפיצי החסידות בגליציה ובפולין. מחבר נועם אלימלך.

ר' ברוך ממז'יבוז' (תקי"ג-תקע"ב; 1753-1812).

בנה של אדל בת הבעש"ט. מנהיג תקיף ומיוחס. אדמו"ר במז'יבוז', עירו של הבעש"ט וערש החסידות.



- ר' דב בער, המגיד ממזריטש (תס"ד-תקל"ג; 1704-1773).  
 תלמיד הבעש"ט ויורשו כמנהיג התנועה החסידית. אבי שושלת רוז'ין, ה'אהלי יעקב' הוא דור שביעי שלו - בן אחר בן.  
 ר' זאב וולף מז'יטומיר (נפטר תקנ"ז; 1797).  
 תלמיד המגיד ממזריטש. מחבר אור המאיר.  
 ר' חיים מצאנז (תקנ"ז-תרל"ו; 1757-1876).  
 תלמיד של ר' נפתלי מרופשיץ. מגדולי הרבנים והפוסקים בגליציה בדורו. מחבר דברי חיים.  
 ר' יהושע מאוסטרובה (תקע"ט-תרל"ג; 1819-1873).  
 בנו של ר' שלמה יהודה לייב מלענשטנא. אביו היה תלמיד החוזה מלובלין והיהודי הקדוש מפשרה.  
 ר' יחיאל מיכל מזלוטשוב (תפ"ו-תקמ"א; 1726-1781).  
 מראשוני החסידות. תלמיד הבעש"ט והמגיד. אביו ר' יצחק מדרוהוביטש היה מזקני חסידי הבעש"ט. מראשוני מפיצי החסידות בגליציה.  
 ר' יעקב ב"ר מרדכי זאב אורנשטיין (תקל"ה-תקצ"ט; 1775-1839).  
 רבה של העיר לבוב, מחבר ישועות יעקב. מתנגד לחסידות.  
 ר' יעקב יוסף הכהן מפולנאה, בעל התולדות (נפטר תקמ"ד; 1784).  
 תלמידו הגדול של הבעש"ט והמחבר החסידי הראשון. ספרו תולדות יעקב יוסף וספריו האחרים מהווים מקור עיקרי לתורות של הבעש"ט.  
 ר' יעקב יצחק הורביץ, החוזה מלובלין (תק"ה-תקע"ה; 1745-1815).  
 תלמיד של המגיד ממזריטש ור' אלימלך מליז'נסק. רוב אדמו"רי פולין בדור שאחריו היו תלמידיו.  
 ר' יעקב יצחק רבינוביץ, היהודי הקדוש מפשרה (תקכ"ו-תקע"ד; 1766-1814).  
 מגדולי תלמידיו של החוזה מלובלין. יצר זרם חדש בחסידות פולין, ממנו נבעו חסידות קוצק, גור ועוד.  
 ר' יעקב שמשון משפיטובקה (נפטר תקס"א; 1801).  
 תלמיד של המגיד ממזריטש ור' פנחס מקוריץ. עלה לארץ והיה ממקימי מרכז החסידות בגליל. נטמן בטבריה.



- ר' יצחק מנסכ"ז (תק"נ-תרכ"ח; 1790-1868).
- בנו של ר' מרדכי מנסכ"ז. תלמיד של ר' ברוך ממז'יבוז', החוזה מלובלין ור' לוי יצחק מברדיטשב.
- ר' יצחק מסקוירה (תקע"ב-תרמ"ה; 1812-1885).
- בנו של ר' מרדכי מטשרנוביל וחתנו של ר' ישראל מרוז'ין.
- ר' ישעיה מדינוביץ (נפטר תקנ"ד; 1794).
- מתלמידי הבעש"ט והמגיד. מלקט אור תורה.
- ר' ישעיה מושקט (תקמ"ג-תרכ"ח; 1783-1868).
- תלמיד של המגיד מקוז'ניץ ובנו. רבה של קהילת פראגא בורשה. מחבר הספרים הרי בשמים, עצי בשמים וראשי בשמים.
- ר' ישראל המגיד מקוז'ניץ (תצ"ג-תקע"ה; 1733-1815).
- תלמיד המגיד ממזריטש, ר' שמעלקי מניקולשבורג ור' אלימלך מליז'נסק. מאבות החסידות בפולין. מחבר עבודת ישראל.
- ר' לוי יצחק מברדיטשב (ת"ק-תקע"ה; 1740-1815).
- תלמיד המגיד ממזריטש ור' שמעלקי מניקולשבורג. ממנהיגי החסידות בדור שאחרי המגיד. מחבר קדושת לוי.
- ר' מנחם מנדל מויטבסק (נפטר תקמ"ח; 1788).
- מגדולי תלמידי המגיד ממזריטש. מנהיג החסידות אחרי פטירת המגיד. עלה לארץ בשנת תקל"ז והיה ממייסדי היישוב החסידי בגליל.
- ר' מנחם מנדל מקוסוב (תקכ"ח-תקפ"ו; 1768-1826).
- תלמיד ר' צבי הירש מנדבורנה, ר' זאב וולף מטשרני-אוסטרא ור' לייב מסאסוב, מחבר אהבת שלום. אבי שושלת ויז'ניץ.
- ר' מנחם מנדל מרימנוב (תק"ה-תקע"ה; 1745-1815).
- תלמיד ר' שמעלקי מניקולשבורג ור' אלימלך מליז'נסק. מגדולי החסידות בדור שאחרי ר' אלימלך מליז'נסק בפולין ובגליציה.
- ר' מנחם נחום מטשרנוביל (ת"צ-תקנ"ח; 1730-1798).
- מתלמידי הבעש"ט והמגיד. מראשוני מפיצי החסידות. אביו של ר' מרדכי מטשרנוביל וסבו של ר' ישראל מרוז'ין.



- ר' מרדכי מטשרנוביל (תק"ל-תקצ"ז).
- בנו של ר' מנחם נחום מטשרנוביל. מחותן של ר' ישראל מרוז'ין, מראשוני האדמו"רים שהנהיגו הנהגה של עושר ותפארת.
- ר' משה מסלאוויטה (תקכ"ב-ת"ר; 1762-1840).
- בנו של ר' פנחס מקוריץ. כיהן כרב סלאוויטה והקים שם בית דפוס חשוב.
- ר' משולם זוסיא מהניפולי (נפטר תק"ס; 1800).
- מגדולי תלמידי המגיד ממזריטש. אחיו של ר' אלימלך מליז'נסק.
- ר' עוזיאל מייזלס (תק"ד-תקמ"ו; 1744-1786).
- מגדולי תלמידיו של המגיד ממזריטש וממפיצי החסידות הראשונים בפולין. מחבר עץ הדעת טוב.
- ר' עזריאל הורוביץ (נפטר תקע"ט; 1819).
- מכונה 'ראש הברזל' על שם חריפותו. רבה של לובלין בימיו של החוזה מלובלין. מתנגד לחסידות.
- ר' פנחס מקוריץ (תפ"ח-תק"ן; 1728-1790).
- נחשב כתלמיד חבר של הבעש"ט. אחד מגדולי הדור בין תלמידי הבעש"ט.
- ר' צבי הירש מזידיטשוב (תקכ"ג-תקצ"א; 1763-1831).
- בנו של ר' יצחק אייזיק מספריין. מתלמידי החוזה מלובלין. מנהיג חסידי גליציה אחרי פטירת ר' נפתלי מרופשיץ. מחבר ספרים בקבלה ובכללם עטרת צבי על ספר הזוהר.
- ר' צבי הירש משרת (תקל"ח-תר"ז; 1778-1847).
- תלמיד ר' מנחם מנדל מרימנוב ור' נפתלי מרופשיץ. מכונה 'משרת' כי בתחילת דרכו היה משמשו של ר' מנדלי מרימנוב. ר' ישראל מרוז'ין נשא את אלמנתו בזיווג שני.
- ר' קלונימוס קלמיש מפיאסצנא (תרכ"ט-תש"ד; 1889-1944).
- בנו של ר' אלימלך מגרודז'ינסק, משושלת קוז'ניץ. מגדולי האדמו"רים בפולין לפני השואה, הקים ישיבה גדולה וחיבר ספרים בנושאי חינוך. נהרג על קידוש השם בשואה. ספרו אש קודש נמצא טמון בגטו ורשה.



- ר' קלונימוס קלמן מקראקא (תקי"א-תקפ"ג; 1751-1823).  
 תלמידם של ר' אלימלך מליז'נסק והמגיד מקוז'ניץ. מראשוני מפיצי  
 החסידות בקראקא. ספרו מאור ושמש נחשב לאחד מספרי היסוד של  
 החסידות. נדפס במהדורות 'מקראות גדולות' על התורה, ולכן היה  
 לאחד החיבורים הנפוצים והמוכרים של החסידות.
- ר' רפאל מברשד (תקי"א-תקפ"ז; 1751-1827).  
 תלמיד מובהק של ר' פנחס מקוריץ.  
 ר' שלמה מלוצק (נפטר תקע"ג; 1813).  
 תלמיד המגיד ממזריטש ומחבר ספר תורותיו של המגיד, מגיד דבריו  
 ליעקב.
- ר' שלמה מלנטשנע (תקל"ח-תר"ג; 1778-1843).  
 מתלמידי החוזה מלובלין והיהודי הקדוש מפשיסחה.  
 ר' שמואל שמעלקי מניקולשבורג (תפ"ו-תקל"ח; 1726-1778).  
 מגדולי תלמידיו של המגיד ממזריטש ורבם של רוב האדמו"רים  
 בדור שאחריו. כיהן כרב בריטשוואהל, בניקולשבורג, וכרבה של  
 מורביה כולה.
- ר' שניאור זלמן מלאדי (תק"ה-תקע"ג; 1745-1813).  
 תלמיד המגיד ממזריטש ור' מנדל מויטבסק. הנהיג את החסידות  
 ברוסיה הלבנה. אבי שושלת לובאביטש - חסידות חב"ד.



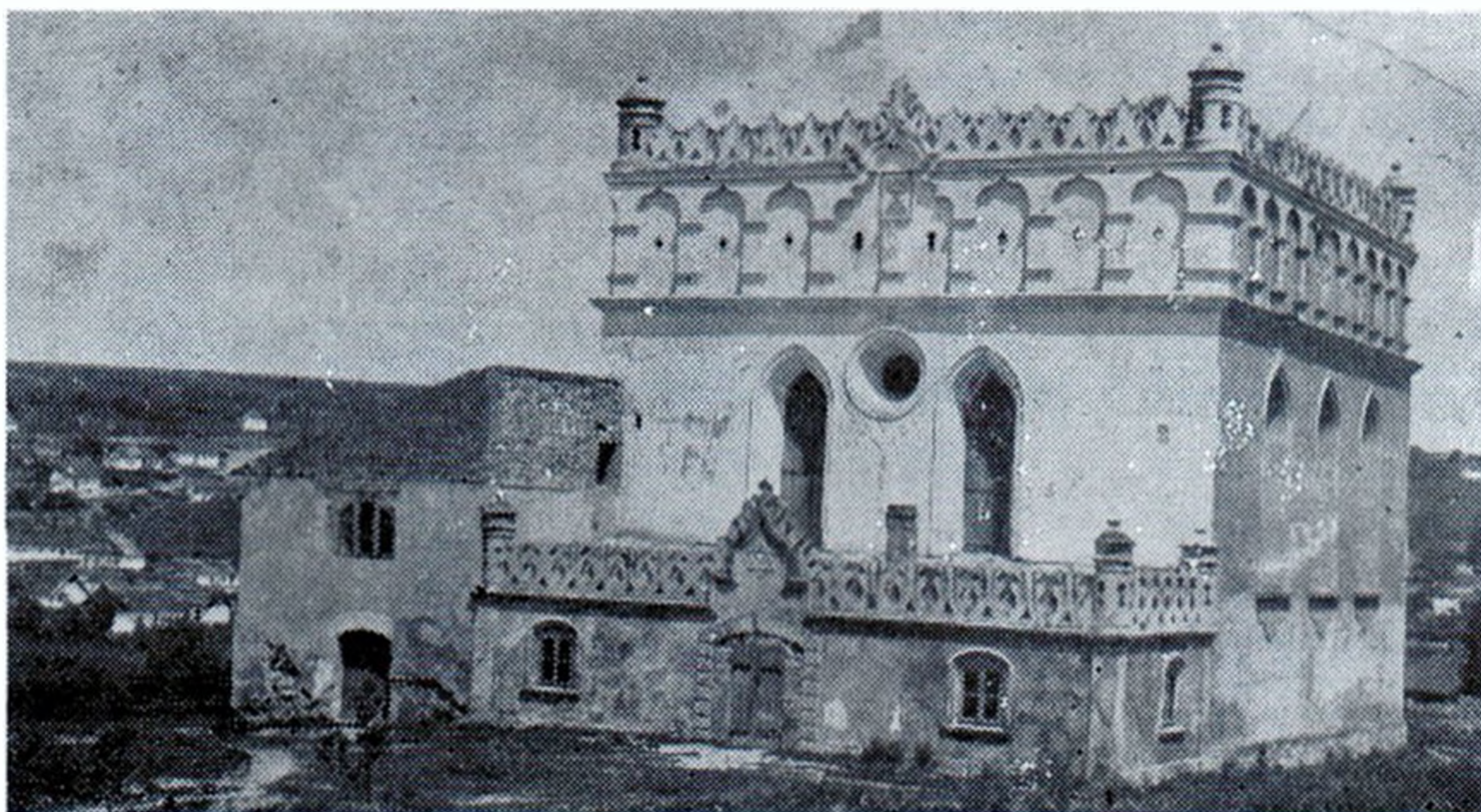


בית אדמו"רי הוסיאטין ובית מדרשם, רחוב ביאליק 19, תל אביב



הציון שהוקם בשנים האחרונות בחצר אחד מבתי המגורים שנבנו על מקום בית הקברות היהודי של הוסיאטין. משמאל: ציון האדמו"ר רבי מרדכי שרגא זצ"ל; מימין: ציון בנו, רבי שלום יוסף זצ"ל; במרכז: ציון לזכרם של כלל יהודי העיר הוסיאטין שנקברו בבית עלמין זה במשך דורות.





בית הכנסת העתיק בהוסיאטין לפני השואה



מבנה בית הכנסת העתיק בהוסיאטין. משמש כיום כמוזאון אוקראיני אזורי.





כותל המזרח בבית הכנסת העתיק בהוסיאטין כיום. בגומחת ארון הקודש מוצגות שמלות אוקראיניות מסורתיות.



תמונתו של הגיבור האוקראיני העממי סוורין נאליווקו תלויה ליד גומחת ארון הקודש במוזאון האוקראיני האזורי בהוסיאטין.  
 "ידו פרש צר על כל מתמדיה כי ראתה גוים באו מקדשה אשר צויתה לא יבאו בקהל לך" (איכה א', י).





חלקת הקבר של האדמו"רים מהוסיאטין בבית העלמין בטבריה. במרכז - קברו של ר' ישראל, מימין נטמן חתנו ר' יעקב, בעל אהלי יעקב, ומשמאלו נטמן האדמו"ר האחרון בשושלת הוסיאטין - ר' יצחק, בנו של ר' יעקב.



## ספריית הגיונות

1. יובל שרלו / והיו לאחדים בידך - מדיאלקטיקה להרמוניה במשנתו של הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק.
2. משה מיה / עולם בנוי וחרב ובנוי - הרב יהודה עמיטל לנוכח זיכרון השואה.
3. ישראל רוזנסון / שפוט השופטים - עיונים פרשניים בספר שופטים.
4. יואל בן-נון / פרקי האבות - עיונים בפרשיות האבות בספר בראשית.
5. הרב יהודה עמיטל / והארץ נתן לבני אדם - פרקי הגות וחינוך.
6. 'שיטת הבחינות' של הרב מרדכי ברויאר - קובץ מאמרים ותגובות.
7. יהודה ברנדס / במלכות הקדושה - ביקור בהיכלו של האדמו"ר מהוסיאטין - אדמו"ר ציוני בתל אביב.

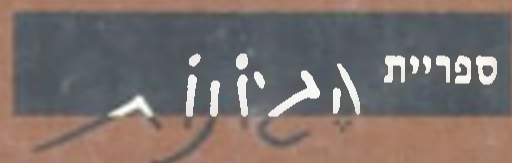




לאדמו"ר רבי יעקב פרידמן מהוסיאטין ולספרו אהלי יעקב שמור מקום מיוחד בין ההוגים והמנהיגים של שנות החורבן והשואה ותקומת המדינה. האדמו"ר, שהעתיק את בית מדרשו לתל אביב ערב השואה, התייחד בכך שיזע לשלב בין ישן לחדש, בין מחויבות מלאה למסורת מחד - לערנות למתחדש וגישה חיונית כלפיו - מאידך. העיון בכתביו של האדמו"ר מאפשר להחיות את דרכו ואת

רוחו - רוח של קדושה וטהרה שאינה מחייבת קנאות וטהרנות, אלא דווקא מתינות ודרכי נועם. דרכו מתבססת על היכולת לקשר ולחבר עולמות: תורה ודרך ארץ, חסידות וארץ ישראליות שורשית, תורה ומצוות עם מדינה ומודרנה. מתוך כך נולדת היכולת להתקשרות והתקרבות עם כל אדם בלא חרדה ופחד הגוררים עימותים, נתק וניכור. מחבר הספר מבקש לקרוא להשבתו של הספר אהלי יעקב לעולמנו כספר חי בהווה - מדריך ומורה דרך לבניינה של תורת חיים לעם ה' בארץ הקודש.

הרב ד"ר יהודה ברנדס, שמוצא אביו מהעיירה הוסיאטין, הוא ראש בית המדרש בבית מורשה בירושלים ומרצה במכללת יעקב הרצוג. ספרו אגדה למעשה העוסק בממשקי הלכה ואגדה בתלמוד ובחיים, יצא לאור בשנות תשס"ה.



**ספריית הגיונות** מביאה בפני הציבור הרחב סוגיות יסוד ומבואות מתוך מגוון התחומים הנלמדים במכללת יעקב הרצוג להכשרת מורים ליד ישיבת הר עציון.

**הוצאת תבונות**  
**מכללת יעקב הרצוג ליד ישיבת הר עציון**

