הרב מלאדי

ומפלגת הב"ד.

חיי הרב, ספריו ושיטתו וקורות מפלגת חב"ד.

(עם תמונת הרב והפקסימיליה שלו).

מאת

מרדכי טייטלבוים.

חלק ראשון.

תולדות הרב.

מהדורא שניה, מוגהת ומתוקנת.

הוצאת „תושיה", ורשה.

וביבליותיקה גדולה, שנה א', ספר ט"ו—י"ח.

ורשה, תר"ע.

נדפס מחדש ע"י הוצאת מקור בע"מ
ירושלים, תש"ל

Der
RABH VON LADI

sein Leben, Werke und System

sowie die

Geschichte der Sekte Chabad

(mit Bild und Facsimile)

von

M. Teitelbaum.

ERSTER TEIL.

Verlag „TUSCHIJAH".

WARSCHAU, 1910.

Druck von Levin-Epstein, Pavia 38.

A 672.0
06,(1)12
δ"ES
70-18038,a/I



רבי שניאור זלמן
הרב מלאדי.

תכן העניינים.

דברים אחדים מאת המביא לבית הדפוס שמריהו שניאורסון . . X—IX

מאת המחבר . . . . . XII—XI

פרק ראשון. הרב בימי נעוריו. שנת הולדת הרב. ארץ מולדת אביו. רוחב דעתו בתורה הנגלית. שקידתו הגדולה. בקיאותו וחריפיותו. הרב עוסק בלמודי הקבלה, מרבה בתפלה בכונה, הולך להמגיד רבי ביר מיזריטשה. עקרי החסידות של המגיד. המגיד מקרב אותו, מגלה לו תעלומות הקבלה. בנו של המגיד ותלמידיו מחבבים אותו. הוא עוזב את מיזריטש ושב לביתו. תשובתו מיזריטשה שנית. פטירת המגיד. 9—1

פרק שני. דרכו של הרב בתורה. הרב בתור עורך השלחן־ערוך ומחבר „קונטרס אחרון". הוא מתאמץ להשאר נאמן לכללי התלמוד; מכריע על פי ה א ח ר ו נ י ם ולפעמים על דעת עצמו. הוא נותן היתרון לגדולי אשכנז על גדולי ספרד, להפוסקים על המקובלים ב ש ל ח ן ע ר ו ך ולהמקובלים על הפוסקים — ב ס י ד ו ר. הסדר המצויין בשלחן־ערוך. גטית הרב לדעות המחמירין. תקונים וחלופי גירסאות בשלחן־ערוך. הרב עומד במשא־ומתן של הלכה עם גדולי התורה שבזמנו . . . . 15—10

פרק שלישי. ידיעות הרב ומעלות רוחו. הרב בתור עוסק בחכמות. אופן למודו. הוא לומד מכל אדם. הרב בתור בעל נפש איסתיטית. נגוניו של הרב. החסידים מוצאים בהם סודות ומתפעלים מהם (עם תוי המנגינה לנגונו של הרב) . . . . 22—16

פרק רביעי. ראשית מרון. המתנגדים בוילנה מכינים עצמם למלחמה נגד החסידים. רבי לוי־יצחק מודח על ידי המתנגדים מכסא הרבנות בפינסק. רבי אבינדור, אחד מבני סיעתו של הגאון, ממלא מקומו. הסבה לזה. שנוי דעות בהשקפות העיוניות על דבר אלהים והבריאה. סבה אחרת יותר עמוקה עוד. תורת ה מ ו ח ותורת ה ל ב. לב המתנגדים חרד למראה התבדלות החסידים למפלגה מיוחדת. הפרץ בין שתי המפלגות מתרחב. בין החסידים והמתנגדים מתפרצת מלחמה נלויה (תקל"ב). המגיד עומד מנגד. הרב מתמרמר על המתנגדים. מות המגיד (תקל"ג). תלמידיו מתפרדים. הרב שומר את הדבר בלבו . . . . 33—23

פרק חמישי. סערה ודממה. דברי ריבות בין ר' אבינדור ובין החסידים. ר' אבינדור מבקש לו מחסה בצל הגאון ומוציא דבה על החסידים. הגאון מאמין בדבריו ומתאמץ להפריע את מעשיהם. הרצאת ר' אבינדור. שרפת ספרי החסידים בחוצות וילנה. קול־קורא מאת הגאון הַמְצֻוֶּה

לרדוף את החסידים (תקמ"א). אספת הרבנים בזילוה. הכרזת הרם חמור על החסידים. הסער קם לדממה. הסבה לזה. . . . . 34—41

פרק ששי. משיבי מלחמה. הרב עוזב את אניפולי. רבי מנחם מנדיל מויטבסק נבחר לראש החסידים. הוא מכין את עצמו לעלות לארץ־ישראל. הוא חרד על אנשי שלומו ומאחר את נסיעתו. הוא נוסע עם הרב רבי שניאור זלמן לעיר וילנה כדי להתוכח עם הגאון. הגאון גועל הדלת בעדם. ר' מנחם־מנדיל והרב נוסעים לשקלוב להתוכח שם. גדולי המתנגדים משיבים פניהם ריקם. רבי מנחם מנדיל עולה לארץ־ישראל. הרב במוהילוב. תשובתו ללאזני. רבו מנחם מנדיל בצפת. הוא מעורר לשלום. הוא מיעץ לבחור ברבי שניאור זלמן לראש. החסידים בוחרים בו. שם הרב מתפרסם. . . . . 42—50

פרק שביעי. הסיסה חדשה. החסידים מפיצים שמועה, שהגאון מתחרט על רדפו אותם. הגאון עורך מכתב להכחיש את השמועה. החסידים מוציאים קול שהמכתב הזה מזויף הוא. ראשי קהלת מינסק פונים להגאון לברר להם הדבר. הדפסת ה„תניא" (תקנ"ו). הגאון פונה בקול־קורא להרבה קהלות ישראל לרדוף את החסידים. ר' ישראל הרשן נוסע לזילוה עם ספר „וכוח" שלו. החסידים שבוילנה מבקשים את הרב לבא ולהתנצל לפני הגאון. הרב מסרב לזה. סבת הדבר. מות הגאון. החסידים שמחים ומתהוללים. המתנגדים זועפים. הרב מבקש את אנשי־שלומו להתנהג בדרך־ארץ. המתנגדים מוסיפים לרדוף את החסידים ובוחרים מפקדי מלחמה. . . . . 51—64

פרק שמיני. ה„קהל" והחסידים. המריבה שבין החסידים והמתנגדים מקבלת צורה חדשה. אמצעי המלחמה מצד המתנגדים. החסידים מתאמצים להחליש את כח שלטן הקהל, והדבר עולה בידם. החסידים בפלך מינסק מנצחים את המתנגדים. הסבה לזה. החסידים שבוילנה מתאמצים לצאת בעקבות אחיהם שבמינסק. המצביאים החדשים של המתנגדים משתמשים בכלי־נשק עתיקים. החלטה השייכת לקורות המלחמה ההיא. משה אשרוביץ בתור „רודף נעלם" מצד המתנגדים. בבתי־הכנסיות שבוילנה הוכרז חרם על החסידים. המתנגדים מחליטים להשתמש במלשינות נגדם . . . 65—71

פרק תשיעי. הדילטוריא. הדילטוריא הראשונה ותוצאותיה. הרב במאסר. הוא נצב לפני המועצה הנעלמה בפטרבורג. צאתו לחרות. הוא שולח מכתבים לרבי לוי־יצחק ולר' ברוך ממיובוז לבשר להם את הבשורה הזאת. מכתבו לבעל ה„הפלאה". . . . 72—81

פרק עשירי. הנרדפים רודפים. הרב מטיף לשלום. מכתבו לבני־סיעתו. חברי ה„קהל" בוילנה נתונים במשמר. ראשי־הקהל קובלים על החסידים לפני הקסר. משה אשרוביץ בתור אחד מראשי המשתדלים של המתנגדים. הקובלנות נמסרו לחות־דעת בית המשפט. הממשלה נוטה לצד החסידים. רוח המתנגדים לא רפתה. הם מחליטים לנהל את המלחמה הלאה . . . . . 82—89

פרק אחד עשר . פנים חדשות ותחבולות חדשות . ר' אבינדור מתאמץ כי ישיבו לו החסידים מה שהפסיד על ידם . תחבולותיו ומעשיו . חברי הקהל תומכים בידו . הוא נוסע פטרבורגה לקבול על החסידים , ומיחם אותם לכת שבתי־צבי . הוא מציג את ספר „צואת חריב"ש" עם הערותיו לפני פאול הראשון , ומעקם את הדברים . הוא מציע שיהיו דייני ישראל נבחרים על ידי הממשלה . פאול הראשון מצוה למסור בקשת ר' אבינדור להקטנור־הראשי . הבקשה נשלחה אחרי כן ליד שר־פלך מינסק קרניוב . קרניוב מתנגד לבקשת ר' אבינדור . גולונישצוב־קוטוזוב מסכים עם קרניוב . כל הענין עובר להסינט . הסבה לזה . ר' אבינדור מבאר לפני הקסר תכן „צואת הריב"ש" . הוא מבקש להעמיד את הרב אתו פנים אל פנים . הקסר ממלא בקשתו . דירזאוין קטנור להרב . הסבה לזה . פקודה יצאה לאסור את הרב שנית (1800) . . . . . 90—102

פרק שנים עשר . קץ התלאות . הרב בבית האסורים . ר' אבינדור דורש מאת הרב פתרון על שאלותיו . הרב משיב עליהן . השאלות והתשובות בתרגום רוסיה מוצגות למראה עיני הקסר . ר' אבינדור מורה על ספר צואת הריב"ש כעל דבר המויק להדת והמוסר . תשובות הרב מוצאות חן בעיני פאול . הרב עורך מכתב להקסר . השפעת סיבֶרין על מהלך המשפט . תוצאות החקירה והדרישה מוכיחות צדקת הרב . פקודת הרוממות להסינט לבקר דבר המשפט שבין ר' אבינדור והרב . נקרא דרור להרב בתנאי שלא לעזוב את עיר המלוכה . דילטוריא חדשה של ר' אבינדור . הרב מבקש למהר בבירור משפטו . מות פאול הראשון . אלכסנדר הראשון עולה על כסא המלוכה . הרשות נתונה להרב לעזוב את פטרבורג . ר' אבינדור מנהל את המלחמה הלאה . הרב קובל על זה לפני הכינט . שר־הפלך מוסר „תעודה נלויה" להרב לבלתי התריד אותו ממנוחתו . ר' אבינדור הזמם מזמות חדשות . הרב קובל על זה לפני הקסר אלכסנדר . . . . 103—121

פרק שלשה עשר . ימי מנוחה ושקט . השפעתו של הרב במראהו ותארו . השקפותיו מוצאות חן בעיני שרי־המרינה בפטרבורג . הוא מושך אחריו את לב מכיריו בהנהגותיו ותהלוכותיו . הרב מתנגד למותרות . הוא מרגיל את בניו לחיים פשוטים . הוא מוכיח את אנשי־שלומו על שהם דורשים ממנו דברים המכוסים מבני אדם . הוא מעורר את אנשי־סיעתו להתרחק מן הפרנסות הבזויות . הוא מתאמץ לטובת האנשים . הרב עוזב את לאזני ומשתקע בלאדי . . . . 122—128
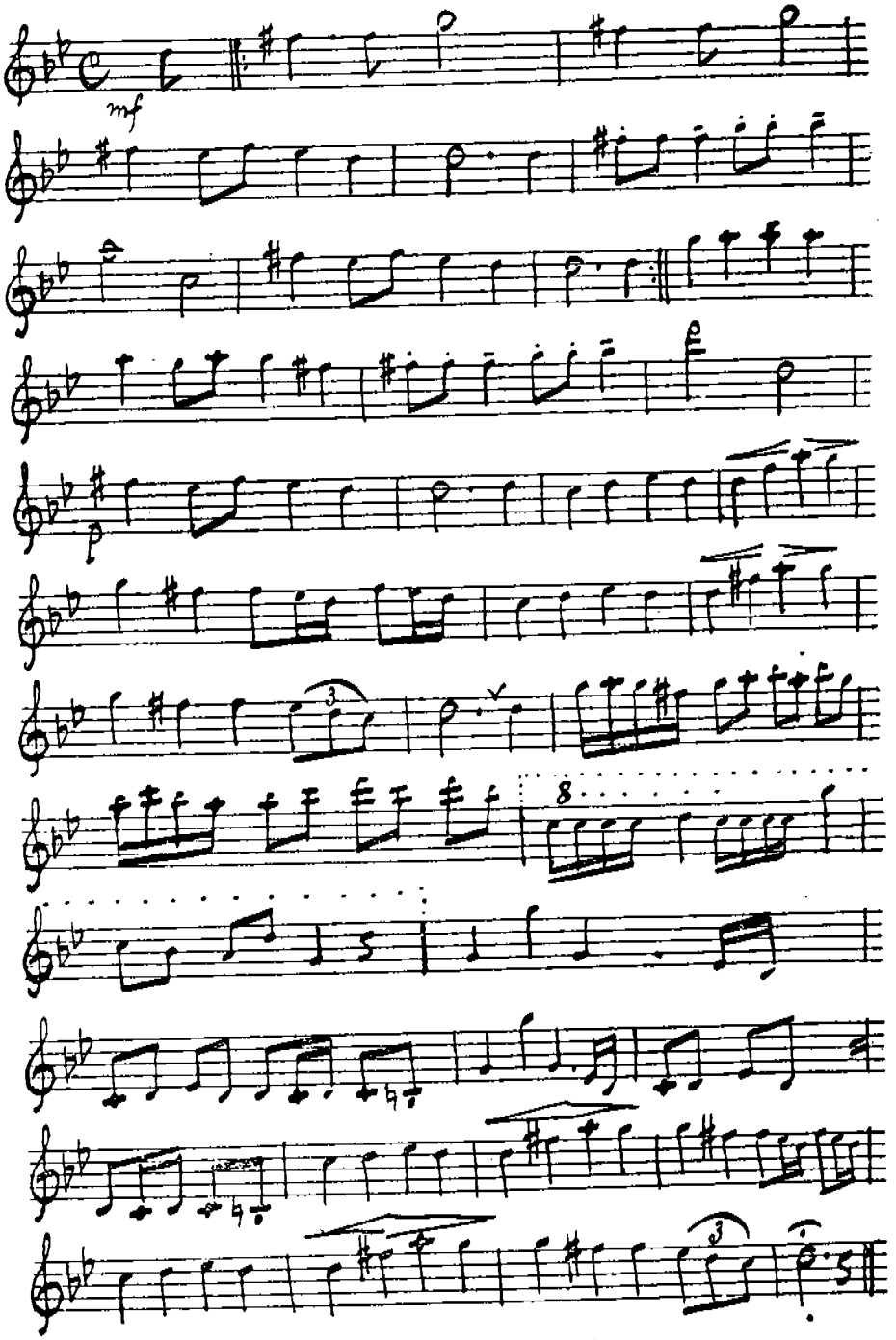
פרק ארבעה עשר . רחוקים נעשו קרובים . הרב נוסע לנדולי המתנגדים להוכיח את צדקת החסידות . הוא מתקבל מהם בכבוד . החסידים והמתנגדים מתקרבים . היראים שבין המתנגדים מסרבים בכל זאת לאכול משחיטתם של החסידים , שנעשית ב„סכינים מלוטשים" , וחוששים לנזרת הגאון . הם קובלים על זה לפני הרב . הרב מבאר להם את מעלת ה„סכינים המלוטשים" , ומברר להם שגזרת הגאון כבר בטלה . תמצית מכתבו של הרב . שאיפת השלום מצד המתנגדים אם מתוך הוכחה חפשית , או מפני רפיון וחוסר איגרגיה להמשיך את התקוממותם נגד ההסידים . 129—135

פרק חמשה עשר . קרובים נעשו רחוקים. רבי אברהם מקאליסק מתמ־מר על הרב. הבדל־הדעות שבין רא"מק והרב. התיחסותו של רא"מק להרב עד שנת תקנ"ח. רא"מק מתקרב שנית להרב. סכסוכים שביניהם בדבר מעות ארץ־ישראל. הסבה לזה. רא"מק מתקומם גנדו בגלוי. הוא קובל עליו במכתבו לפני רבי לוי־יצחק ומופל עליו אשמות שונות. רבי לוי־יצחק משיב לו על מכתבו וגולל מעל הרב כל האשמות. הרב בעצמו פונה לרא"מק במכתב נמרץ. הרב עוסק בלי הפסק בעניני הכלל. על פי פקודת הקסר אלכסנדר הראשון מגורשים יהודים רבים מן הכפרים. הרב נוסע לקבץ מעות בשבילם. רבי ברוך ממיזבוז מתמרמר עליו בשביל זה. הסבה לזה. הרב מתוכח עמו. תלמידי רבי ברוך מפיצים שמועה שהרב יצא מרבם מנוצח. הרב מספר במכתב־גלוי את כל פרטי המשא־ומתן שהיו בינו ובין ר' ברוך. הסכסוכים שביניהם מתחדדים. אהבתם נפסקת לעולם . . . . . 136—148

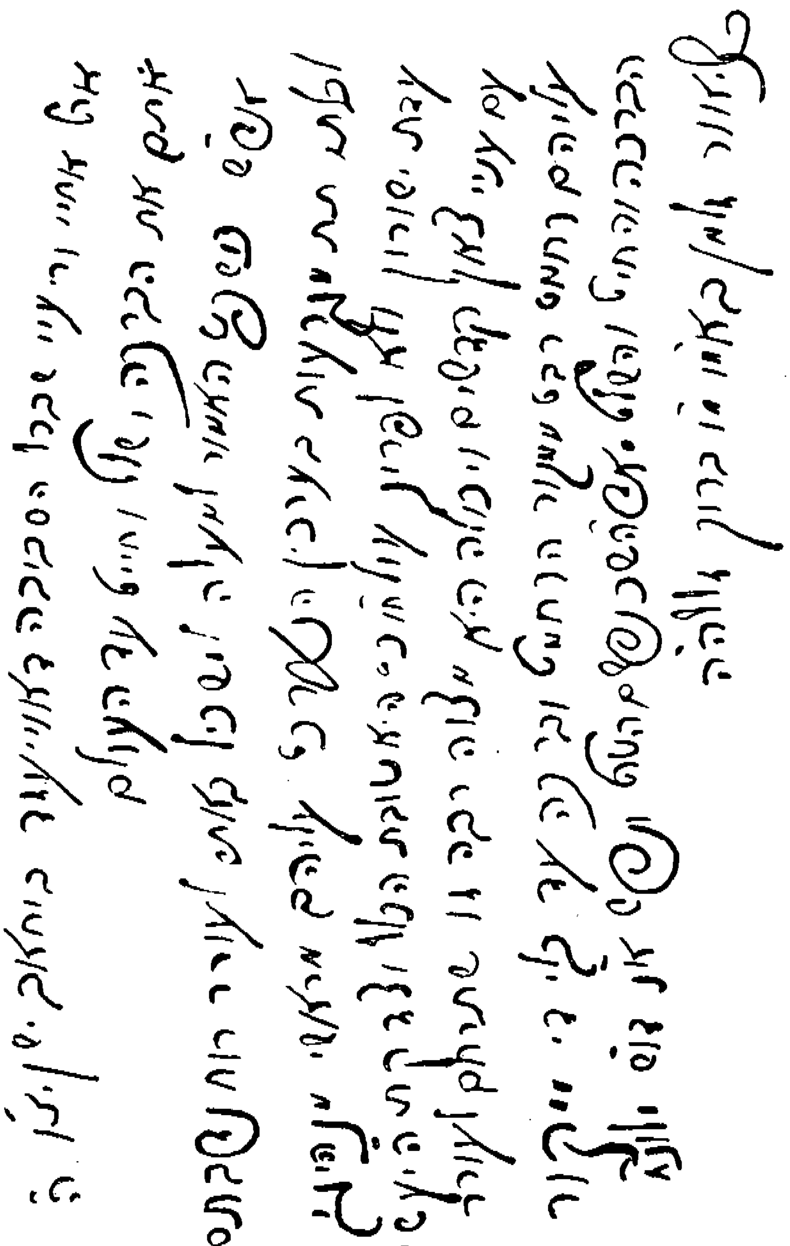
פרק ששה עשר . הרפתקאות חדשות. נכולין הראשון ברוסיה. חלוקי־דעות אודותיו. רוב היהודים בפולין נוטים אחריו. הסבה לזה. יהודי רוסיה מראים אותות שנאה לבונופרטי ואותות אהבה לאלכסנדר. הסבה לזה. הרב מצטיין בשנאתו לנפוליון. הוא משתדל למשוך את לבב אוהביו לאלכסנדר. מכתבו לר' משה מייזילש. תמצית מכתבו של רבי דוב ביר להנ"ל. נפוליון עם הילו מתקרבים ללאדי. הרב ומשפחת בורחים מפניו. שרי חיל רוסיה מקרבים את הרב. הוא מתאמץ לדעת את מצב המחנות ומהלך המלחמה . . . . . 149—161

פרק שבעה עשר . מות הרב. ענויי הרב ושלמוליו הקשים. הוא מרגיש שכחותיו מתמעטים. מחלתו. דבריו לבניו לפני מותו. הוא כותב את דבריו האחרונים. מות הרב. מקום קבורתו. נוסח מצבתו . . . . . 162—165

תוספה . כתב־הבקשה של ר' אביגדור בשלמות . . . 166—182



ה„גנון" של הרב.



הפקסימיליה של הרב.

מאת המחבר.

החסידות, שהחלה לצמוח בחבל אוקריינא בתחלת המאה הששית לאלף הששי, קרעה את כנסת־ישראל שברוסיה ופולין לקרעים, ותחלק אותה למפלגות דתיות שונות. למפלגות דתיות אין על פי רוב בשעת יצירתן כל צביון ברור, כל צורה קבועה ומוחלטת. פרצופי פניהן מטושטשים, הרשמים שבהם בלתי מבוררים די צרכם; ואולם לאט לאט מתבלטים הקוים, הרשמים הולכים ומשתלמים, הולכים ומשתכללים, ואז נעשית צורתן שלמה וגמורה.

צורה מטושטשת כזו היתה להחסידות הבעש"טנית בתקופה הראשונה לקיומה. קשה היה בתחלה לעמוד על אפיה של שיטה זו, להגביל מהותה ואיכותה, מושגיה והשקפותיה; אולם אחרי עבור כמחצית יובל שנים למן היום שיצאה לאור עולם, החלה החסידות לקבל צורת מפלגה דתית בעלת תכנית ברורה. וגם אחרי שקבלה החסידות צורה מסוימת, לא בפנים אחדים נתגלתה, כי אם בפנים רבים ושונים, והפנים היותר בהירים של החסידות, הפנים הגלויים, היותר יפים והיותר שלמים שלה הם — החב"ד...

אולם אם מצב כל מפלגה בכלל קשה בראשיתה, מצב מפלגה דתית בתחלתה קשה מכלן; צירים והבלים רבים סבלה מפלגת חב"ד בטרם שהצליחה להוציא פרי־רוחה באין מפריע, טרם עלה בידה למצוא מעמד נכון לרגליה; הרבה שנות עמל מנו להמפלגה הזאת עד אשר הסכינו בני האומה העברית לסבול את דעותיה; הרבה תלאות עברו על ראשה בטרם החלו טובי האומה להתחשב עמה. ואנחנו מדי נשתנו הפעם לערוך את קורות המפלגה ההיא — קורות שיש להן ערך נכבד לחקירת דברי ימי היהודים ברוסיה בכלל — עלינו לשים ראשונה את לבנו להמיסד של אותה המפלגה, ליוצרה ומחוללה, שהוא גם הלוחם הכביר שלה, הוא ה„רב" רבי שניאור זלמן מלאדי.

לזאת מצאתי אפוא ראוי לפנות מקום רחב בספרי זה לתולדות האדם הנעלה ההוא ולקורות ימי חייו; ביחוד שמתי את לבי לחקור את הלך דעותיו והשקפותיו העיוניות, שגרמו למהפכה

רוחנית עצומה מאד בתוך החיים הדתיים של מרבית בני האומה העברית ברוסיה ופולין, בכדי לתת באופן זה את האפשרות להקורא, להכיר את צורתו המוסרית של הרב 1) הכרה ברורה ושלמה.

ומפני שקורות הרב מלאדי קשורות בקורות המפלגה בכלל, הן משולבות יחד במרוצת כל הספר הזה.

ביחוסי אני להרב ולהשקפותיו, זהיר הייתי עד כמה שאפשר לְהִשָּׁאֵר אוביקטיבי. כל העובדות והמעשים הבאים ומתגלים פה לפני עיני הקורא, כל אלה כתובים ומתוארים על ידי כמו שהם, בלי שום נטיה וטנדנציה כל־שהיא. ואדיר כל חפצי הוא לְהִשָּׁאֵר נאמן לרוח ההיסטוריה, שאין לפניה שום חנף, צביעות ומשא־פנים...

רוב המאורעות ההיסטוריים, המיוסדים על תעודות ואופיצַיָליות והכלולים בספרי, חלק ראשון, בפרקים ח—יב, תארתי על פי מאמרו של י. הֶסֶן 2). כמו כן הבאתי בשמו הערות שונות.

התעודות הנזכרות היו גנוזות באחד הארכיונים לערך מאה שנה, עד סוף המאה התשע־עשרה למספר הרגיל, ורק ביד מר הֶסֶן עלה להשיגן ולהשתמש בהן.

ובזה הנני מביע את תודתי להחכם מר י. הֶסֶן, שמלבד שהרשה לי להשתמש בעבודתו במאמרו הנזכר, עוד הואיל במטבו להמציא לידי תעודות חדשות רבות־ערך הנוגעות לקורות התקופה ההיא, שעוד לא השתמש בהן כל צרכו, בשעת כתיבת מאמרו.

מלבד זה עלי להחזיק טובה להחכמים והסופרים מר חיים יחיאל בארנשטיין ומר הלל צייטלין, שהעירוני לפעמים הערות שונות בנוגע לאיזו ענינים שבספרי זה.

ורשה, ניסן, תר"ע.

---

1) בכל מקום שנמצא בספרי התאר „רב" סתם, דעתי על הרב רבי שניאור זלמן מלאדי.

2) Ю. И. Гессенъ. Къ исторіи религіозной борьбы, Восходъ 1902 г.

פרק ראשון.

הרב בימי נעוריו.

שנת הולדת הרב. ארץ מולדת אביו. רוחב דעתו בתורה חנגלית. שקידתו הגדולה. בקיאותו וחריפותו. הרב עוסק בלמודי הקבלה, מרבה בתפלה בכונה, הולך להמניד רבי ביר מיזריטשה. עקרי החסידות של המניד. המניד מקרב אותו, מגלה לו תעלומות הקבלה. בנו של המניד ותלמידיו מחבבים אותו. הוא עוזב את מיזריטש ושב לביתו. תשובתו מיזריטשה שנית. פטירת המניד.

בשנת חמש מאות ושבע לאלף הששי, ילדה האשה רבקה 1) לרבי ברוך אישה בן בעיר לאוני או לוזנא (Łożua) 2), ויקרא שמו בישראל שניאור זלמן 3).

ליהודים יושבי רוסיה ופולין טרם נתנו עוד בימים ההם שמות משפחה, וכל משפחות בני ישראל נקראו אז בשמות אבותיהן, ובשֵׁם שנכתבו בפנקס הקהל בכה נרשמו בבית־התפקידות, ובאותו השם היו נודעים לכל אנשי מקומם ומחוצה לו. גם רבי

---

1) הרב במכתבו להגאון בעל ה„הפלאה", חותם את עצמו „שניאור זלמן ב"ר ר ב ק ה".

2) לוזנא — כפר ברוסיה הלבנה (מחוז ארשא, פלך מוהילוב) הרחוק מהעיר המחוזית כמהלך חמש ושבעים וירסטות; מספר יושבי ההגמוניא ההיא — אלף ומאתים נפש. (Słownik geograficzny królestwa polskiego, T. 5, str. 765)

3) על דבר תולדות השם „שניאור" עיין ציון א'. — מלבד בנו זה ילדה רבקה עוד שלשה בנים לאישה, וכלם היו גדולים בתורה, ואלה הם בשמותם: רבי יהודה ליב (מ"ץ דעיר ינוביץ, ומחבר ספר „שארית יהודה" על הלכות מליחה, הכולל בתוכו תשובות ופסקי הלכות בכל חלקי השו"ע, וחדושים בגפ"ת), רבי מרדכי (רב בארשא) ורבי משה (רב בבאיוב, ובסוף ימיו בליפלי). הרב רבי יהודה ליב היה גדול בתורה יתר מכל אחי הרב, הוא כתב הוספות לסדר התפלה של הרב. גם רוב דרושי ה„תורה אור" נכתבו על ידו, ואחר פטירתו של הרב הניה הוא את השו"ע (הקדמת הרב רבי דוב ביר לשו"ע או"ח); בעל „צמח צדק" מביא בתשובותיו דברים הרבה ממנו (עיין לדוגמא הלכות ניטין סי' קמ"ה; שו"ת או"ח סי' כ"ח, ועוד במקומות הרבה).

ברוך היה נודע בעיר מושבו רק בשמו ובשם אביו בלבד 1).
ארץ מולדת רבי ברוך היתה ארץ גליציה, ומשפחתו משפחת המהר"ל מפראג 2).

מזגו ותכונת רוחו של רבי ברוך, כמו ערכו ומעמדו בחיים וחברה, נסתרו מכותבי תולדות הרב, ומפני סבה זו קשה להגביל בדיוק את מהותו של אדם זה ולעמוד על אפיו. בכל אופן היה רבי ברוך זה איש למעלה מביגוני ונמנה בין מופלגי התורה בעירו 3).

ימי ילדותו של הרב לוטים בערפל. רבים מרשמי התקופה ההיא לא הגיעו לנו כלל לגמרי, וממקצתם נשארו אך שרטוטים כהים בלתי מבוררים די צרכם, ועל הדמיון למלא את אשר החסירה ההיסטוריה 4).

אולם משנת השתים־עשרה לחיי הרב, פוסק הדמיון מהיות הצנור היחידי המספיק את כל החומר הדרוש לתולדות איש־הסגולה הזה; השפעתו הולכת הלוך ורפה, הלוך והתמעט, זלאט לאט הוא מפנה מקום לעובדות היסטוריות פחות או יותר מבוררות.

אך נמלאו להרב שתים עשרה שנה, כמעט שלא עבר עוד את גבול הילדות, והנה רבו הגדול רבי ישכר ביר מליבויץ, או ר' ביר מקובילקי, כפי שהיה נקרא בין החסידים 5), אחרי ראותו את רוחב

---

1) עוד לא הוברר הדבר כראוי שם אביו של ר' ברוך. לדעת רבים היה שמו א ב ר ה ם ולדעת אחרים — ק ד י ש ושם אבי א ש ת ו — א ב ר ה ם.

2) עיין ציון א'.

3) זה נראה ממה שבפנקס הקהל דעיר לאזגי הוא מכונה בתואר „ה ר ב ה מ ו פ ל א" (עיין בעמוד הבא הערה 1), ואם נשים לב לזאת, שבעת ההיא לא היו מרבים שד כל כך בהפלגות ותארים מונומים כבימינו אלה, נבין שרבי ברוך התחשב בעירו למופלג בתורה באמת.

4) המקורים על דבר ר א ש י ת תולדות גדולי הרוח בכלל דלים הם מאד, לא רק ביחס לגדולי י ש ר א ל בלבד, כי אם גם ביחס לגדולי א ו מ ו ת ה ע ו ל ם; כמעט כל כותבי ש ק ס פ י ר מתאונגים על מעוט החומר הנמצא על אודות ראשית תולדות חוזה החזיונות הנשגב הזה, וכזאת נשמע גם מפי כותבי תולדות המשורר ג ו ג ו ל, וכיוצא באלה. ואין כל פלא בזה, כי בילדותם של רוב אנשי הרוח אי אפשר עוד לדעת ברור, אם ראויים יהיו לכשיגדלו שיטפל מי שהוא בתולדותם, ולזאת אפוא אין משים אליהם לב, וואופן זה הולכים ומשתכחים מבני אדם הרשמים הראשונים מתקופת ילדותם.

5) הוא היה איש מהר־לב ובעל מדות טובות. הרב היה מחבבו אחרי כן

דעת תלמידו בכל ענפי התורה הנגלית חדל להורות לו באמרו: „ראוי הנער הזה להיות לי לְרֵעַ ולחבר אבל לא לתלמיד, ובכלל אין הוא נזקק עוד לשום מורה־דרך בלמוד הגמרא והפוסקים. בכח־תבונתו הרבה הוא יכול לסול לו בעצמו נתיב בעמקי ים התלמוד, והוא מוכשר מעתה להורות לאחרים דרך בלמוד התורה". ובאמת כאשר הגיע הרב לשנת השלש־עשרה, כבר הסב אליו את תשומת־לב כל תבמי התורה אשר בעירו. הכל השתאו והשתוממו על רוחב לבו וחריפות שכלו ויחלקו לו כבוד רב 1).

גם מחוץ לתחום עיר מושבו כבר יצא שמו לתהלה כאחד העלויים יחידי־הסגולה, ורבים נבאו לו גדולות ונצורות. אחד מנכבדי ויטבסק וגדוליה 2) נכסף לקחת אותו לחתן לבתו; ובשנת החמש־עשרה נעשה בעל אשה 3), סמוך על שלחן חותנו זעוסק בתורה, כדרך הימים ההם.

על ידי שקידתו הגדולה של הרב „נמיר לבולא תלמודא עם כל נושאי כליו" 4) עוד בשנת השמונה עשרה לימי חייו, ורכש לו בקיאות רבה בפוסקים הראשונים והאחרונים. שקידתו היתה בלתי מצויה; יומם ולילה לא פסק פומיה מגירסא. הוא לא שם לב לכל חמודות החיים ומנעמי העולם־הזה, רק קרא ושנה והוסיף דעת בתורה 5). שקידתו זו נעשית אחרי כן למקור לאגדות רבות שלא נשתכחו עד היום. ככה מספרים החסידים, שלפעמים לא היה להרב נר למאור (כי חותנו אשר היה עוֹין אותו לא נתן לו להדליק נר בחדרו), ובכדי שלא לבטל מלמוד התורה

מאד, ובאחד ממכתביו הוא כותב עליו „חמדת לבי ונפשי כרעי כאח לי" (בית רבי פרק כ"ו, צד 148 הערה א').

1) זה יוצא ממה שנמצא כתוב בפנקס הקהל דעיר לאוזני: „וקני תלמידי חכמים כל זמן שמוקינין דעתם נתוסף בתורה ויראת ה' תוסיף ימים ושנים, בנתמלא שגות י"ג זמן קהלה להקהל בני חבורתא קדישא, ה"ה החכים המופלא ת נ א ו פ ל י ג, החתן מו"ה שניאור זלמן ב ה ר ב ה מ ו פ ל א מו"ה ברוך, דין זרע ברוך, זה ינחמנו, סליק לגבוה ביום אספת חכמים, היום אור ליום שלישי, שנאמר שתי פעמים כי טוב, תקכ"א לפ"ק. נאום יעקב בא"א מוהר"ר צבי הירש ז"ל" (הוא היה רב דעיר פלנצנא, ומחבר ספר „ישועת יעקב" על המדרש).

2) ר"ל סנ"ל.

3) שם אשתו היה ספירני; היא היתה חכמת לב, בעלת רוח כביר וצנועה בדרכיה; השפעתה על בעלה היתה גדולה מאד, והרב היה מכבדה יותר מנופו.

4) הקדמה לשו"ע או"ח.

5) שם.

היה יוצא להוץ בזמן שהלבנה מאירה ולמד לאור הַיָּרֵחַ. כן מספרים החסידים, כי בלילות, בשעה שתקפה על הרב שנתו, הוציא את הספסלים מחדר למודו, למען שיהיה מוכרח לעמוד על רגליו ולגרש מעליו באופן זה את השנה. ישנן עוד מסורות כאלו המעידות על שקידה נפרזה, שעל ידה רכש לו בקיאות בלתי מצויה אפילו אצל הגאונים הגדולים.

וכגודל בקיאותו של הרב ככה היה גם גודל חריפותו. הוא ידע לחדור לתוך עמקה של ההלכה, ובכח פלפולו היה מברר בדרך למודו „איך היה הסלקא־דעתך בגמרא, וכל הקושיות הנופלות לפי הסלקא־דעתך, או אפילו הסלקא־דעתך דמקשן וקושיתו" 1). סקירתו החדה הקיפה את ים התלמוד, זה הים הגדול, לכל ארכו ורחבו; ובגלל שכלו הבהיר, חדודו ודקות עיונו, הצליח להעלות מעמקי ים התלמוד הרבה מרגליות יקרות, שהם עד היום כאבני נזר בספרות התלמודית.

כמעט עברו עליו עוד שתי שנים, והנה רוחו הכביר של הרב איננו מוצא עוד די ספוקו בתורה הנגלית בלבד, והוא יושב ומתעמק גם בלמודי הקבלה 2) וסודות התורה. הוא היה עוסק במעשה־בראשית, במעשה־מרכבה, בצרופי אותיות ובחכמות העליונות. כן היה מרבה בתפלה בכונה „לדעת את השם, להכיר גדלו ותפארתו, בדעה שלמה ומיושבת ובינת הלב, בכדי להגיע על ידי זה

---

1) „לקוטי תורה", בהר.

2) פירושה של „קבלה" בהוראתה הרחבה — „מסורת", ובשם זה קוראים גם להתורה שבעל־פה (שנמסרה למשה מפי הגבורה), וגם להמדות שהתורה נדרשת בהן. בהוראה יותר מוגבלת נתן שם קבלה לחכמת הנסתר, שנמסרה בעל פה מדור לדור. יש קבלה למודית ויש קבלה מעשית; הראשונה כוללת את הלמודים הגנוזים למהותו של ה' ולמדותיו המרומזות בשמות הקדושים, לבריאת־העולם על ידי צמצום שלמותו הבלתי תכליתית, וליחס הנמצאים לעצמותו הנעלה; והקבלה המעשית תלמד להשתמש בשמות־הקדש למעשה, לפעול על ידם על הנמצאים שבטבע ולהטותם לחפצנו, (עיין תולדות שלמה מימון, חלק ראשון, צד 65).

שיטת ה„קבלה" קבלה במשך תקופות רבות פנים שונים. השיטה היותר מפורסמת ומקובלת בתקופות האחרונות, היא זו של הבעש"ט (רבי ישראל בעל שם־טוב). דרכו בקבלה היא אחרת מאותה של המקובלים שקדמו לו, ותחת שה„קבלה" של הראשונים עסוקה תמיד בעליונים, וכל משאה ומתנה הוא בדברים שאין המוח תופסם, היתה הקבלה של בעש"ט יותר קרובה לנפש האדם. הוא הלביש את הכוונות צורה אחרת. יותר ממה שיש לנו עסק עם אותן הספירות שהן למעלה מהשבעה רקיעים, דבר לנו עם אותן הספירות,

לידי התעוררות הנפש, לאהבה אותו ולדבקה בו" 1). „ובגין דיתבקעון כל אינון כותלי חשוכא, ואנפין דמלכא אתחזיין ונהירין לכלא... ודאתברכין כלא עלאין ותתאין" 2), „מפני שעיקר עליית המצות היא לדעתו על ידי התפלה, לפי שאז היא שעת הכושר, ומתעלה פנימית נקודת הלב בכללות נשמות, בתשוקה ודבקות באלהים חיים" 3). הוא היה מתנהג על דרך שהתנהג השל"ה, ומכון את מעשיו על פי „סידורו" „שער השמים".

בנוסחאותיו של השל"ה ותקוניו בסדר התפלה, מצא הרב סודות עמוקים וכונות נעלות, והוא נתן להם ערך גדול מאד 4). בעת ההיא, כשהיה הרב רבי שניאור זלמן כבן עשרים

המדות והאורות ש ב ל ב ו ש ל א ד ם. כל מדה ממדות הנפש כשהיא מזוככת ומצורפת, היא אור אלהי שמאיר ובא בו מלמעלה... התעוררות הלב להתבונן ולהתדבק במקור החיים בין שבאה מעצמה, ובין שבאה על ידי ענינים עולמים חצונים שסובבים אותנו, הוא אור פ נ י מ י ואור מקיף. ה„נצוצים" שצריכים להעלאה, הם ההארות האלהיות שיש בכל דבר, שראוי לכל איש דעת לעמוד ולהתבונן בהן, וכיוצא באלה (עיין „שלום על ישראל" ח"נ, צד 31, זיטומיר 1870). על דבר עתיקות הקבלה בכלל, עיין בספרו של החכם א. פראנק, „הקבלה", פרק א' (Ad. Frank, „La Cabale").

1) מעלת התפלה בכונה היתה גדולה מאד בעיני הרב ולדעתו „אף שנוסח התפלה שלש פעמים ביום הוא מדרבנן, אבל עיקר ענינה ומהותה הוא י ס ו ד כ ל ה ת ו ר ה" (עיין במכתבו של הרב לר' אלכסנדר משקלוב). גם בנו רבי דוב ביר הזהיר מאד על תפלה בכונה. „וכי מצאנו הרעות האלה — הוא כותב — על אשר אין אלקינו בקרבנו שלמה באהבה ויראה ב ת פ ל ה באמת לאמיתו" (כתב־יד). בכלל נהגו תלמידי הבעש"ט ערך גדול מאד לתפלה בכונה. לדעתם: „כל מלה ותיבה מהתפלה צריכה שתהיה מאירה ומזהירה על ידי הכונה", ו„על המתפלל להיות בכונתו ומחשבתו דבורי התפלה ואותיותיה" (עיין לדוגמא „מדרש תלפיות" אות כונה), בנגוד לדעת גדולי התורה שבתקופה ההיא, שהחליטו ש„אין צורך בכונה, וכל התקונים למעלה נעשים מ א ל י ה ם על ידי מעשינו", „ובכונת התפלה והמצות... יש לבטל שלא יכון (האדם) כלל" (עיין שו"ת „נודע ביהודה", חלק יו"ד, תשובה צ"נ).

2) „זוהר" בשלח, דף נ"ז ע"א.

3) „לקוטי תורה", דרושים ליום כפור.

4) כאשר הדפים הרב את סידורו (תקס"ג), שנה שם הרבה נוסחאות בסדר התפלה על פי נוסח השל"ה בסידורו „שער השמים", אף על פי שהן נגד הנוסחאות המקובלות (עיין לדוגמא בקונטרס „שער הכולל", פרק א' אות ט"ו; שם פרק ט' אות ח', פרק כ"ו אות ז', ועוד בהרבה מקומות שם).

גם רבי דוב ביר, בנו של הרב, מזהיר על למוד השל"ה הקדמת רד"ב לשו"ע או"ח).

שנה, שמע את שמע הרב הגדול רבי דוב ביר ממיזריטש, המפורסם בין החסידים בשם „המגיד ממיזריטש", כי יד ושם לו בקבלה ומעמיק חקר גם בתורת ה„נסתר", מלבד ידיעותיו הרחבות בתורה הנגלית כאחד הגאונים הגדולים, ויחשק הרב מאד ללכת למיזריטש, להכיר את האיש הנפלא הזה ולקחת תורה מפיו. הורי אשתו, אשר בעיניהם לא ישרו כלל כל דרכי חתנם, שמו לו מכשולים רבים על דרכו, בכדי שלא יוכל להוציא מחשבתו זו אל הפועל; אולם הוא לא שם לב לכל אלה, ויקח מקלו בידו ותרמילו על שכמו ויעזוב את אשתו ובית חותנו ויקם וילך מיזריטשה.

החסידים מספרים, שהרב לא ידע איזו דרך יבחר לו, אם ילך למיזריטש או לווילנה; במיזריטש היתה התפלה, כלומר: העבודה שבלב העיקר, ובווילנה היה למוד התלמוד, עבודת המוח, עיקר. אולם סוף סוף החליט ללכת מיזריטשה, באמרו: בתורה כבר עסקתי וכבר יגעתי בה את מוחי הרבה, אבל עבודת הלב עודנה זרה לי „וכל איש החפץ בקרבת אלהים, עליו לשית עצות בנפשו שיהיו לבבו ומוחו פנויים לקבל דברי אלהים חיים... ועקרי ויסודי ד"ח מהצורך שיהיו נקבעים בנפש במוח ולב דוקא" 1).

כסף די הוצאות הדרך הרחוקה ההיא לא היה בידי הרב, כי רק ששה רובל נתן לו אחיו רבי מרדכי, במרם עזבו את העיר, ועל כן הלך רגלי. ויהי כאשר אזל הכסף המעט מכיסו — מספרים החסידים — עבד לפרקים בתור פועל פשוט בדרך אשר עבר בו, חטב עצים, שאב מים, ויעבוד עוד עבודות אחרות המפרכסות את הנוף, בכדי להשתכר את הכסף הנחוץ לו להוצאות הדרך, בסרבו לקבל מתנה מאיש.

אחרי עמל ותלאות לא מעט הגיע הרב סוף סוף אל עיר חפצו בה, אל עיר מיזריטש, ועיניו ראו את המגיד, משאת נפשו וחזון־לבו ימים רבים, פנים אל פנים, ואת אשר הרה והגה דמיונו הלוהט, זאת ראה הפעם בפועל...

המגיד רבי דוב ביר בן ר' אברהם ממיזריטש, היה אחד מגדולי התורה בזמנו, חריף עצום ובקי בש"ס ופוסקים עד להפליא; מלבד זה היתה ידיעתו בתורת ה„קבלה" גדולה מאד. הוא התנהג

1) הקדמה ל„קונטרס ההתפעלות".

בסגופים וצומות, כדרך שהורו המקובלים הקדמונים. המגיד היה מסרב בראשונה לנסוע אל הבעש"ט, רק אחרי כן נסע שמה על פי הפצרת אשתו ומשפחתו, בתקותם כי הבעש"ט ימציא לו ארוכה למחלתו (כי המגיד חלה את רגליו, ושם הבעש"ט כבר נתפרסם אז לרופא חולים). הבעש"ט שמח עליו מאד ויקבלהו בכבוד גדול. תורת הבעש"ט, המתנגדת לסגופים וענויי הגוף, עשתה רושם חזק על המגיד, ודרכיו מצאו חן בעיניו. עד מהרה נקשר אליו בכל רוחו ונפשו, והבעש"ט לא עזב אותו עוד עד מותו. הוא דאג לפרנסתו ופרנסת בני ביתו, ואחרי פטירתו של הבעש"ט בחר אותו החסידים לראש עליהם. תלמידים רבים נהרו אליו, והוא היה הראשון שהחל לפרסם את תורת הבעש"ט בעולם 1).

עקרי החסידות של המגיד הם: ש„אין־סוף ממלא כל עלמין וסובב כל עלמין, ואין דבר ריק בעולם, וכל מה שאדם רואה הכל הוא התלבשות אלהות ממש, והבורא מלובש אפילו בדברים הגשמיים. כל הדברים שהצדיקים עושים אפילו גשמיות... הם מעלין נצוצות הקדושות למעלה" 2). העיקר מה שאלהים דורש מאת האדם הוא: יראת שמים, התדבקות, תפלה בכונה, טהרת המחשבה ולמוד תורה לשמה.

המגיד שהיה מכיר ברוחות, וידע סוד שיח הנפשות, הכיר כי רוח אלהים בעלם הזה וכי נפש ברכה בו, ומיד החל למשוך אותו אליו, להאיר אליו פנים ולקרבהו. לא ארכו הימים וכבר החל לבכר אותו על שאר תלמידיו שומעי לקחו. „וחבה יתרה נודעת להרב מהמגיד, מלבד מה שהיה שומע עם התלמידים ביחד עוד בזמנים מיוחדים למד עמו ביחוד" 3); כי „מאד יקר היה כבוד הרב בעיני המגיד, והיה מפליג אותו תמיד עד אין שיעור" 4); לאט לאט הכנים אותו לפרדס החקירה האלהית, דרך שערי הסודות והתעלומות, ומסר לו „כל סתרי חכמתו"; שם החל הרב למצא מעט מרגוע לרוחו הסוערת, שם החלה

---

1) ד. כהנא: „מלחמת המתנגדים בחסידים" (השלח 1909)
2) „מגיד דבריו ליעקב", דף ב' (לבוב תקנ"ב).
3) כתב־יד שביד רש"ש נכדו של הרב.
4) הרב רבי לוי יצחק מברדיטשוב במכתבו לר' אברהם מקאליסק (מכתב־יד שביד רש"ש הנ"ל).

נפשו השוקקת להכרת אלהים לשוב מעט מעט למנוחתה 1)...

לא עברו ימים רבים למן היום שבא הרב ביתה המגיד, והנה כבר דבקה בו נפש בנו יחידו של המגיד, הוא הרב המפורסם רבי אברהם, הנודע בשם ה„מלאך" או ה„קדוש", וכאח ורע התהלך אתו 2); יחד עסקו בתורה הנגלית ובחכמת הנסתר, בחסידות ובדרכי עבודת־אלהים. גם כל תלמידי המגיד הראו חבה יתירה להרב בגלל מדותיו הנעלות, נדבת רוחו הטהורה וטוב לבו; כל אלה אמצו את רוחו ויוסף שקידה על שקידתו.

שנה ומחצה ישב הרב בבית מדרשו של המגיד, ובמשך כל העת ההיא כמעט אשר לא עזב את בית־המדרש, רק שם לילות כימים ועסק בתורה חליפות, פעם בנגלה ופעם בנסתר. ויהי כי כבדה עליו העבודה, עבודת העיון, בעומק ההלכה, התנשא על תועפות הררי החקירה האלהית לשאוף רוח; שם „התפשט והתרחב מוח הבינה באורך ורוחב בהשגה שכלית גמורה", ו„השנתו שנתגשמה בדינים והלכות בענינים נשמיים האירה שם בהשגות שכליות אלהיות ממש" 3). היא הלכה הלוך וקקף את כל תחומי השכל וגבולי המחשבה והרעיון...

אחרי עבור הזמן ההוא זכר הרב את הבטחתו אשר הבטיח לאשתו מרם יעזבנה לשוב אליה אחרי שמונה־עשרה חדשים, וימהר לקיים את דבריו, ויקם וישב אל עירו ואל אשתו.

אפס כי לא ארכו ימי שבתו בביתו, ועוד הפעם הוא הולך ושב לראות את פני רבו, ומאז אנחנו פוגשים אותו פעם

---

1) הקדמה לשו"ע אורח חיים.

2) הרב רבי „אברהם המלאך", היה איש ענו מאד, התנהג כל ימיו בחסידות ופרישות, ובשביל זה כבדוהו ואהבוהו כל יודעי ערכו, ואף המתנגדים נתנו כבוד לשמו. הוא לא בקש להתנדל ולהתנשא על העם, ואחרי מות אביו המגיד לא חפץ להיות לממלא מקומו, רק בחר להתבודד בחדרו ולהשתלם בנגלה ובנסתר. רק אחרי כן נעתר להיות למגיד בפסטוב, ובכהונתו זאת שרת עד יום מותו. הוא נולד בשנת תק"א בערך ומת בעלומיו (שנת תקמ"א-1780) בעיר פסטוב (פלך קיוב), ושם מקום קבורתו.

הוא התמרמר על החסידים על אשר הם סרים מדרכי החסידים הראשונים, וזה מטיף כל ימיו לענוה ופרישות, או בסגנונו: „להכנעת המדות ושבור הנשמיות" (חסד לאברהם, וישב) ובכלל לחיים רוחניים. הוא חבר פירוש על התורה בשם „חסד לאברהם".

3) „לקוטי תורה", סדר בהר.

במיזריטש, פעם ברובנה ופעם באניפולי, בלוותו את רבו המניד; כי בכל מקום שרבו הולך, תלמידו זה הולך אתו 1). ומהיום ההוא והלאה לא עזב עוד את מורו ואלופו, כי אם ישב אצלו ישיבת קבע שלש שנים רצופות, עד יום פטירת המניד (תקל"ג) 2).

---

1) הרב רבי דוב ביר נר באחרית ימיו חליפות במיזריטש ורובנה, ולפני מותו העתיק את מושבו לאניפולי, ששם נאסף אל עמיו, ושם קבורתו עד היום הזה.

2) מלבד התורה והמדות שלמד הרב מהמניד, עוד למד דברים הרבה גם מרבי פנחס מקאריץ, שהיה אומר עליו „כוחת האמת והשפלות קבלתי מרבי פנחס מקאריץ" (כתב־יד) ומרבי מיכל מזלטשוב, שעליו אמרו החסידים, שהוא נלנולו של תבקוק הנביא (זמרת עם הארץ, קנ"א).

פרק שני.

דרכו של הרב בתורה.

הרב בתור עורך השלחן־ערוך ומחבר „קונטרס אחרון". הוא מתאמץ להשאר נאמן לכללי התלמוד. מכריע על פי ה א ח ר ו נ י ם ולפעמים על דעת עצמו. הוא נותן היתרון לגדולי אשכנז על גדולי ספרד, להפוסקים על המקובלים ב ש ל ח ן ע ר ו ך ולהמקובלים על הפוסקים — ב ס י ד ו ר. הסדר המצויין בשלחן־ערוך. גטית הרב לדעות המחמירין. תקונים וחלופי גירסאות בשלחן־ערוך. הרב עומד במשא־ומתן של הלכה עם גדולי התורה שבזמנו.

בעת שישב הרב בבית המגיד, עלה על דעת רבו ומורו זה „לסדר כל פסקי הדינים הבאים בשלחן־ערוך ובכל האחרונים, בלשון צח מילתא במעמא [להיות לתועלת] לאלה שדעתם קצרה, מפני צוק־העתים וטלטול הפרנסה, לבא בארוכה בעיון התלמוד והפוסקים לידע מוצא הדין ... וגם לגדולים אשר יד ושֵם להם בתלמוד, רק כי תכבד עליהם העבודה להכריע בין הפוסקים לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, על פי הסכמת האחרונים וכו' מפני הדעות המחולקות ... ויחפש בחפש מחופש בתלמידיו למצא איש אשר רוח אלהים בו להבין ולהורות הלכה ברורה, מתון ומסיק אליבא דהלכתא, הלכות בטעמיהן ויבחר בהרב, שכבר היה בעת ההיא מלא וגדוש מתלמוד ופוסקים, ויפצר בו לעשות מלאכה זו מלאכת הקודש להוציא לאור תמצית ופנימיות טעמי ההלכות בכל דברי הראשונים והאחרונים כו' כל דבר על אפניו בלי בלבול ותערובות, ופסק ההלכה המתברר ויוצא מדברי כל הפוסקים עד חכמי זמננו"[1].

העבודה הזאת היתה רצויה ונעימה להרב, כי גם הוא בעצמו „היה נכסף לזכות את ישראל שיוכלו כל אחד ואחד לרוות צמאונם לידע הלכה ברורה בטעמיה ... שהיא אמיתית, גלוי רצון העליון, על כן למען טובת כלל ישראל [נגש] לחבר את השלחן־ערוך, שיתעסקו בחבורו, וילמדו ממנו לידע ההלכות

---

1) הקדמת בני הרב לשו"ע או"ח.

איסור והיתר, שנורה בפיהן" 1). ובשנת תקל"א השלים הרב הלכות ציצית ופסח, והוא אז כבן עשרים ושלש שנה 2).

מן המעט אשר פעל ועשה הרב על שדה ספרות־ההוראה, כבר הכירו גאוני דורו את עומק שכלו בלמוד התלמוד, ואת ההניון הנפלא שבאופן למודו, וגדולי התורה בהסכמותיהם על השלחן־ערוך מכנים אותו בתארים מופלגים, כמו „שר התורה", „יחיד בדורו", „שר התעודה", „המאיר פני תבל בחכמתו, חכמת אלקים... ואין קץ לתבונתו" ועוד שבחים ותארים כאלה 3).

כעבור שתי שנים למן היום שנגש הרב לעריכת השלחן־ערוך, וכבר עלה בידו לגמור את החלק „אורח חיים". החלק הזה ערוך ומסודר באופן זה: בפנים הספר מביא המחבר בלשון „זך ונקי... את ההלכות בטעמיהן, ופסקי דינים העולים אחר הפלפול בראשונים ואחרונים, מיוסד על פי דעת כל הפוסקים" 4). וכעין מלואים מוסיף הוא בכל מקום שהוא מוצא צורך לכך, הערות בשם „קונטרס אחרון". שם הגדיל הרב לעשות בהראותו על מקור כל דין ודין ומקום מוצאו. ובדרך זו סדר גם את יתר חלקי השלחן־ערוך. רק בחלק „יורה דעה", הנועד בעיקר לבעלי הוראה, שם הוסיף הרב מדור מיוחד ל„הרחבת הפלפול", בשביל הלומדים הדורשים „ראיות חזקות" להכרעותיו 5).

הרב בהכרעותיו מתאמץ להשאר נאמן לכללי התלמוד, בשביל זה הוא מרשה לעצמו לפעמים לשנות פה ושם דבר נגד המנהג או הנוסח המקובל בין מרבית האומה העברית 6).

על פי רוב אין הרב חולק על הפוסקים 7), רק מכריע ביניהם, וביחוד חשובות בעיניו הכרעות הפוסקים האחרונים, שלדעתו „ראויים הם לממוך עליהם ולהיות נמשכים אחריהם בכל

---

1) הקדמת הרב רבי דוב בער לשו"ע או"ח.
2) עיין מכל זה בפרטות בציון א'.
3) נעתק מבית רבי פרק כ"ו, עמוד 164.
4) הקדמה לשלחן־ערוך אורח־חיים.
5) שם.
6) בברכות „ההפטורה" מוסיף הרב את המלה „ותשמח" בסוף ברכת „רחם", בכדי שיהיה „מעין החתימה סמוך לחתימה" (פסחים ק"ד ע"ב). כמו כן בברכה רביעית שבתפילת שמונה עשרה, בחר הרב מבין שתי הנוסחאות של האר"י, שהראשונה היא „דעה בינה והשכל" והשנית — „חכמה בינה ודעת", את האחרונה. כנראה גם כן מפני הטעם הנזכר (עיין „שער הכולל" פרק ט' אות י"ב).
7) הקדמה לשו"ע או"ח.

מקום", „ואין להקל כלל נגדם" 1) כי הלכה כבתראי 2) . אולם לפעמים הוא מכריע גם על דעת עצמו 3) , אף על פי שהכרעותיו אינן מתאימות בכל צד עם דעת הראשונים 4) והאחרונים 5) .

הכרעותיו של הרב בנויות על יסודות חזקים שאי אפשר לסתור אותם, או אפילו להטיל בהם ספק „כי הוא בירר ולבן כל דין ודין ברור בטעמו . . . הכל באר היטב, והוא כעמוד של ברזל לסמוך עליו" 6) .

את היתרון על יתר הפוסקים הראשונים, נותן הרב לרב האי גאון והרמב"ם , ואת היתרון על האחרונים: בחלק אורח־חיים (מלבד הלכות פסח) — לבעל „מגן אברהם" ; בהלכות פסח — לבעל „פרי חדש" ו„חק יעקב" ; בחלק „יורה דעה" — (בעיקר בהלכות נדה) לבעל „כרתי ופליתי" , „שבות יעקב" ו„חכם צבי" , ובהלכות שחיטה וטרפות — לבעל „תבואת שור" 7) .

במקום שיש חלוקי דעות בדין בין גדולי אשכנז וספרד ,

---

1) עיין שו"ת הרב תשובה י"ב ; שם תשובה י"ח .

2) שו"ע או"ח סי' קס"ח ; שם קונטרס אחרון , ס"ק ז' .

3) עיין בשו"ת „דברי נחמיה" חלק יורה דעה סי' א' , בדבר טבח שיצאה טרפה מתחת ידו , שנזכר בשו"ת הרשב"א סי' כ' : תקצ"ד ; תרי"ט ; תרל"ב (ע"ז העירני ידידי הרב ח. בונין מהנומיל).

4) כפי שאפשר לראות זאת מהלכות „בין השמשות", כי מלבד שאינו מבטל שם את דעתו מפני דעת רבנו־תם , הוא גם חולק עליו , אף על פי שדברי ר"ת בהלכה זו נתקבלו מכל הפוסקים (עיין בסידורו של הרב , סדר „הכנסת־שבת") .

5) החכם־צבי בתשובותיו (תשובה י"א) כותב „שהטובלות בלילי שבתות במקואות חמים , נקראות עבריגות ומנדים אותן" , ובעם הרב כותבים (כמדומה לי בשו"ת „שארית יהודה" , רק התשובה הזאת אין תחת ידי לעיין בה) שהוא היה מורה בזה להיתר . מספרים בשם בעל „צמח צדק" , שהרב „התפאר קודם הסתלקותו בג' דברים שחידש, ואחד מהם הוא דבר המקואות החמים שתקן" (כתב־יד) . הד"מ כותב (או"ח סי' קי"א , ס"ק כ"ב) בשם הרשב"א (תשובה רצ"ג) שמותר להפסיק בליל ר"ח לפני „שמונה עשרה" בהכרזת „יעלה ויבא" והרב בסידורו אומר „מפני ההפסק שבין גאולה לתפלה" . מטעם זה השמיט מסידורו תפלת „ברוך ה' לעולם" , „ושמרו בני ישראל" (עיין בסידורו של הרב בתפלת מעריב) .

6) עיין בהסכמות הרבנים על השו"ע (בית רבי פרק כ"ז , צד 164) .

7) עיין בהקדמה לשו"ע או"ח , וראה לדוגמא הלכות נדה סי' קפ"ז . ראוי לציין כי הספר שו"ת „נודע ביהודה" , נזכר בתשובותיו של הרב רק פעם אחת (תשובה ל') , בשעה שהוא מזכיר פעמים רבות הרבה חכמים , שהם

נוטה הרב לדעת גדולי אשכנז, ולדעתו „יש לנו בני אשכנז לסמוך על גדולי האשכנזים ולא לחוש לדעת (הספרדים) החולקים עליהם" 1).

במקום שיש הבדל הדעות בין הפוסקים והמקובלים, נוטה הרב בשלחן־ערוך לדעת הפוסקים, והוא מורה להלכה „שכל דבר שבעלי הקבלה והזוהר חולקים עם הגמרא או הפוסקים הנמשכים אחר הגמרא, הלך אחר הגמרא או הפוסקים הנמשכים אחריה" 2). רק בסוף ימיו של הרב נראתה נטיתו לצד המקובלים יותר, ובסידורו (נדפס בשנת תקס"ג) הוא מכריע בהרבה דברים כהמקובלים נגד הפוסקים, אף על פי שבשלחן־ערוך שלו הוא קובע בעצמו את ההלכה כמותם 3).

כשבע שנים אחרי שהשלים הרב את השלחן־ערוך, עבר עוד הפעם על חלקו הראשון, חלק ה„אורח־חיים". הוא הוסיף וגרע, הגיה, תקן וחדש בו חדושים הרבה. אחרי כן צרף וזקק גם את חלק ה„יורה־דעה", וביחוד הלכות נדה, נפה את כל ההלכות, הדינים וההכרעות בשבע נפות, עד אשר יצאו מתחת ידו כסולת נקיה 4).

קטנים בערך מבעל „נודע ביהודה". ואולי הסבה לזה היא המחלוקת הידועה של בעל „נודע ביהודה" נגד החסידים (העירני ע"ז הרב ח. בונין).

1) עיין בשו"ת הרב על דבר היתר ענונה, שפוסק שם כמהרא"י (בעל תרומת־הדשן) שלמד כן מה„אור זרוע", נגד דעת הר"ן החולק (תשובה כ"ח).

2) שו"ע או"ח סי' כ"ה סעיף כ"ח.

3) הרב בשו"ע שלו פוסק „שנטילת ידים שחרית אינו צריך כלי ולא כח גוזן" (סי' ד' סעיף א') ובסידורו הוא מחמיר בדין זה ומורה שצריך דוקא כלי וכח גברא, מפני שכך מצא על פי דעת הזוהר (וישב קפ"ד ע"ב). כמו כן בהלכות ציצית פוסק הרב בשו"ע שלו (סי' מ"ד סעיף ט"ו) כהב"י, ובסידורו הוא משנה ממה שכתב שם ונוטה לדעת האר"י (פע"ח שער הציצית פ"ג). לדעת ה„צמח צדק" (סימן י"ח אות ד') ושו"ת „דברי נחמיה" (או"ח סי' כ"א) יש להתנהג בכל מקום שיש שנוי בהכרעותיו של הרב בין השו"ע שלו ובין הסידור, רק כפי שכתוב בהסידור, מפני שהסידור נתחבר ממנו באחרונה (עיין „שער הכולל" פרק א' אות א', שם אות ד'. ועיין פרק ב' אות ב').

החסיד המפורסם ר' הלל פאריטשיר כותב, שפעם אחת שאלו את הרב: איך יש לנהוג בדבר שהמקובלים מחולקים עם הפוסקים? והשיב: מסתמא יש לנהוג כהמקובלים. ושאלו אותו: הלא הוא בעצמו כותב בשו"ע שלו שיש לילך אחר הפוסקים? והשיב: כן כתבו הפוסקים (ולכן בשו"ע, שכל הכרעותיו הן על פי דעת הפוסקים כתב כן), אבל המקובלים כותבים לילך אחרי המקובלים נגד הפוסקים (ולזאת הכריע בהסידור שלו, שהוא על דרך הקבלה, כהמקובלים). (שם, פרק א' אות א').

4) הקדמה לשו"ע או"ח.

ביחוד מושכים עליו תשומת־לב ההוגה בספר הזה הסדר המצוין שבו, והמשטר העיוני שהוא קובע בהלכה — חזון יקר מאד בימים ההם ברוסיה ופולין, אצל הלומדים חניכי התלמוד, האמונים על ברכי הפלפול והחריפות . . .

עד כמה שאפשר לשפוט על פי הרבה מקומות מספרי הרב, נטה על פי רוב לדעות המחמירין, ורק לפעמים רחוקות היה נוטה לדעת המקילים. ולדעתו „עלינו לדקדק בדברי סופרים וחומריהם בכל פרטיהם, בכל החומרות שבגמרא ופוסקים" 1), לפעמים הוא מרשה לעצמו להקל קצת נגד הפוסקים 2), אבל לעומת זה הוא מחמיר בהרבה דברים שהם מקילים בהם 3).

אולם אפילו בשעה שהרב מורה באחד הדינים לחומרא, ומוצא לפי דעתו שכך ראוי הדבר להיות על פי הגמרא והפוסקים, גם אז אין הוא מקפיד כלל על אלו שמומכין עצמם על פוסקים אחרים, שמקילין בדין זה, ולדעתו „חלילה לנו להוציא דבה על מדינות המקילין . . . ומומכים על הפוסקים המקילין" 4).

בשנת תר"ז נדפס השלחן ערוך בפעם שניה בעיר זיטומיר על ידי רבי חיים אברהם, בנו של הרב, ואז נתוספו בו הרבה דברים שנמצאו בין כתבי־יד של הרב, היינו מראי־מקומות בהלכות שבת לערך ששים סימנים שהיו חסרים, ועוד הרבה תקונים וחלופי גירסאות נעשו בו. ו„קונטרס אחרון" על סימן תמ"ז בהלכות פסח, וגם השאלות־ותשובות של הרב נספחו אז להשלחן־ערוך, ובשנים אלו נתוספו עוד איזו סימנים שנמצאו בכתב־יד 5).

הרב עמד במשא־ומתן של הלכה עם גדולי התורה בזמנו, ורבים מהרבנים פנו אליו בשאלותיהם, בדברים שיש להם

---

1) „לקוטי תורה", מטות .

2) כמו בענין „הפסד מרובה" ו„שמחת יו"ט" (עיין לדוגמא הלכות שחיטה סימן כ"ד, ס"ק ל"ו ; הלכות טרפות סימן ל"ג ס"ק כ"ב) .

3) כמו שנראה הדבר בדיני הכנסת שבת, דיני טבילה ומקואות, ציצית ותפילין (עיין ט"ז או"ח סימן ל"ב ס"ק ל"ו ; ש"ע של הרב שם סעיף ס"א) . ביחוד מחמיר הרב בקדושת שבת, ולדעתו איסור גדול הוא לאכול אגוזים שאינם פצועים בשבת מחשש ברירה ; כמו כן בההלכות המתיחסות לדיני פסח הוא מן המחמירים .

4) עיין בשו"ת של הרב (תשובה ז') .

5) בית רבי פרק כ"ז, דף פ"ב .

ערך נכבד בדת ישראל, כמו בדבר היתר ענונות וגטי נשים וכיוצא באלה . הרבנים, שהרב בא עמהם בחלוף־מכתבים, והנודעים לנו מתוך תשובותיו, הם: הרב ואב"ד דעיר בריסק דליטא 1), הרב רבי יעקב דעיר סמילא, הרב רבי נפתלי הירש מסאטנוב, הרב רבי בנימין מו"צ דליבאבישט, הרב רבי יעקב ליפשיץ מו"צ דעיר אמציסלוב, הרבנים המו"צ דוימבסק, והבד"צ דפולוצק 2).

---

1) שם הרב הזה לא נזכר בתשובותיו של הרב, ובלי ספק הוא הרב ר' אריה ליב בר' יוסף קצינלבוגן, שנהג ברבנות בבריסק מן שנת 1806 עד 1837, כי באותה התקופה שבה חי הרב, היו שלשה רבנים בבריסק זה אחר זה: זהם ר' ישראל איסר בר' משה (משנות 1763-60), ר' אברהם קצינלבוגן (עד שנת 1806), ואחריו ר' אריי' ליב קציגלבוגן. והנה השנים הראשונים או אפשר שהם בא' במו"מ של הלכה עם הרב, כי בשעת רבנותו של ר' ישראל איסר עוד היה הרב צעיר מאד, כבן י"ב שנה בערך, והרב ר' אברהם קצינלבוגן היה מהאדוקים הקצונים שבין המתנגדים, ואחד מראשי הלוחמים נגד החסידים (עיין בפרק רביעי בהערה שם). בודאי ר' אריה ליב קצ"ב הוא שפנה בשאלותיו להרב.

2) עיין בשו"ת של הרב (תשובה: י"ב; י"ד, י"ו, ל', ל"ב, ל"ז).

---

2) עיין בשו"ת של הרב (תשובה: י"ב, י"ד, י"ו, ל'; ל"ב, ל"ז).

ופלא שאין אנו מוצאים בשום מקום, שיהיה הרב שקיל וטרי בהלכה עם גאוני דורו, שהצטיינו בזמנם בידיעתם הרחבה בתורה הנגלית, יתר על גלו שמניגו למעלה, כמו רבי עקיבא איגר מפוזן, שעמד בחליפת מכתבים בעניני איסור־והיתר עם הרבה מגדולי רוסיה (עיין לדוגמא תשובות רע"ק סי' ב', ד', ח', י"א, ס"ח, פ"ז), ור' פינחס הורוויץ בעל ההפלאה וכיוצא באלו. ביחוד יפלא הדבר, אם נשים אל לב שבעל ההפלאה הכיר את הרב פנים אל פנים, ובעברו דרך מיוריטש עוד בחיי המגיד תקל"ב ראה את עבודת רש"ז בהשו"ע שלו „והו' לנגד עיניו כתבי הרב בשני ההלכות (הלכות ציצית זפסח) וקלסוהו ושבחוהו עד למאד מאד", כאשר יעידו על זה בניו בהקדמתם לטו"ע או"ח, ובכל זאת אין אנו מוצאים אפילו פעם אחת, שיפלפל עמו בהלכה, כפי שאפשר לראות זאת ברור ממכתבו של הרב, שכתב לבעל ההפלאה (בשנת תק"ס בערך), אחרי שיצא בפעם הראשונה מבית האסורים (עיין להלן עמוד 79. — על הרבר הזה העירני הסופר מר ש. ברמן).

פרק שלישי.

ידיעות הרב ומעלות רוחו.

הרב בתור עוסק בחכמות. אופן למודו. הוא לומד מכל אדם. הרב בתור בעל נפש איסתיטית. נגוניו של הרב. החסידים מוצאים בהם סודות ומתפעלים מהם.

מלבד העסק בתורה לא הניח הרב את ידו גם מחכמות אחרות 1). הוא עסק בחקירה אלהית וידע את חכמת ההנדסה, התכונה וחשבון המשולשים הכדוריים 2) (Astronomie und sphärische Trigonometrie). גם חכמת הטבע העסיקה אותו במדה ידועה 3). „כי — לדעת

1) ואם יש לתת אמון לדברי כותבי תולדותיו של הרב באותו הכתב־יד שהוכרתי למעלה, כבר נכרו בו כשרונות גדולים לחכמות ומדעים עוד בילדותו „ועוד בהיותו נער הצטיין בלמודו בכל שאר חכמות על כל בני גילו על דרך פלא".

2) עיין בזה בפרטות ב„מלואים" אשר בסוף הספר. החכם זוסניץ מספר בשם אביו, שתוכן מפורסם אחד בקר פעם את הרב רבי שניאור זלמן בעיר לאדי, ואחרי שהרבה לדבר עמו על דבר חכמת התכונה וההנדסה, התפלא מאד על ידיעתו העמוקה בחכמות הללו, ויפן אל הנצבים שם ויאמר: העבודה! כי לא עלתה על דעתי, שאיש העוסק כל ימי חייו בתלמוד ומפרשיו, יעמיק כל כך בהחכמות הנשגבות כההנדסה והתכונה. לולא נוכחתי בזה בעצמי, כי אז לא האמנתי למשמע אוני (תע"ח צד 8, הערה ק').

3) עיין ב„מלואים" בסוף הספר.

כנראה נמנתה חכמת הטבע בעיני כל גדולי חכמי ישראל בין החכמות החיצוניות. הרמב"ם כותב: „כשתבין הענינים הטבעיים כבר נכנסת לפרוזדור הבית" (מורה נבוכים, חלק ג', פרק ג"א). לדעת אברבנאל היתה „ישיבת משה בהר ארבעים יום... להשיג טבעי הדברים שבעולם השפל... טבעי הגרמים השמימיים וטבעי הכוכבים ותנועתם" (עטרת זקנים, פרק כ"א). אפילו החרדים ביותר כהשל"ה, שהתנגד להחקירה בכלל, מזרז על למוד חכמת הטבע, כדי „להתבונן בפלאי פלאות מסודות ומגולות עשבים וצמחים משוגים וחיות ועופות ושרצים ורגים למיניהם, במהותם ואיכותם ומלחמותיהם ומזונותיהם; ביצירת האדם, בהרכבתו וחבור גופו" (מסכת שבועות, פרק עשרה הלולים). הרמ"א מבאר, שהחכמים לא אסרו „ללמוד מספרי היונים חקירתם במהות המציאות וטבעיהן" (שו"ת הרמ"א, סימן ז').

וכזאת היתה גם דעת גדולי החסידים על דבר חכמת הטבע. בעל „פרי

הרב — אי אפשר להשיג את פעולות הבורא, ולהבין מעשי ה', אם לא אחרי התבוננות עמוקה בתעלומות הבריאה וסתרי הטבע, מפני „שבחינת גילוי אלהות בעולמות תחתונים, הוא על ידי התבוננות ... דוקא בדברים תחתונים גשמיים, כמו שיתבונן בכדור הארץ הלזו הגשמי שנתהוה יש מאין ... וכדומה לה בכל הברואים והאילנות והחי והמְדַבֵּר שעליה ... שמכל זה יתגלה אלהות בבחינת עשיה ... לתכלית התבוננות כזו — מסיים הרב — צריך האדם להרגיל את עצמו בראיה שכלית דוקא" 1). כמו כן עסק בידיעת כתיבת הארץ (געאגראפיע) — והוא שאב את הידיעות האלה ממקורים עברים 2).

על דבר ידיעת הרב בדקדוק השפה העברית ורוחה — יש פנים לכאן ולכאן. לפעמים רואים אנחנו אותו מגיה ומתקן פה ושם דבר מה בלשון התפלה ובטעמי הנקוד; אולם על פי רוב מתיחסות הגהותיו אלו רק לשנוי הנוסחאות על פי האר"י, וכיוצא באלה. בין הגהותיו אפשר לפגוש לפעמים דברים ותקונים, שאינם מתאימים כל צרכם עם חוקי הלשון, אבל לא בכל פעם נוכל לתלות את הקלקלה הזאת בחוסר דעתו את כללי הדקדוק. לפעמים עבר הרב במתכון על הכללים הקבועים שבדקדוק, בכדי לְהַשְׁאִיר ע"י זה נאמן להכונה, כי ערכה ומעלתה של זו האחרונה היתה גדולה וחשובה בעיניו הרבה יותר ממעלת כללי הדקדוק 3).

הארץ" כותב: „הנהגת הטבע מגדת ומודיעה יותר גפלאות ה' לבדו. שמה שהטבע איגה משתנה ומתנהגת תמיד על סדר אחד, היא ההוראה הגמורה על גדולת כח אין סוף. ואשרי המשכיל שרואה ומבין מסדר ההנהגה הטבעית גודל השגחתו תברך".

1) סידור, שער חג המצות.

2) כי מלבד השפה העברית לא ידע הרב שום שפה נכרית, ואף לא שפת המדינה — זה נראה מבירור משפטו בפטרבורג, שאז מוכרח היה לערוך את טענותיו ותשובותיו לפני השופטים בשפת-עבר בכתב, וכל הרצאותיו נשלחו לוילנה למתרגמים שונים בכדי לתרגם אותן רוסית.

3) הוא מגיה למשל, בסידורו: „בפה עמו" תחת „בפי עמו", כראוי לבא על פי הדקדוק, אחרי שהמלה „פה" משתנה בסמיכות ל„פי"; אולם ברור הדבר שבכונה הגיה הרב כך, מפני שהמלה „בפה" יחד עם ב' השמוש עולה למספר פ"ז, המכוון לפ"ז תיבות שב„ברוך שאמר" (עיין „שער הכוונות" להאר"י, ועיין בקונטרס „שער הכולל" פרק ז' אות נ', שם פרק א' אות ט'). וראיה לדבר זה ממה שהרב עצמו בשלחן-ערוך שלו מורה להלכה, שבסדר ברכת המזון צריך

בכלל אפשר לראות, שידיעת הדקדוק היתה נחשבת בעיני הרב לידיעה הכרחית. „חכמת אלהית — הוא אומר — היא בחינת לבוש פנימי שבמחשבה, וחכמת הדקדוק בחינת לבוש בינוני שבמחשבה, והיא נצרכת לחכמת התורה" 1).

מתוך למודו של הרב אפשר להכיר את תכונת רוחו. הוא לא בוש לבטל לפעמים את דעת עצמו בשעה שהיה מוצא אותה, אחר ישוב־דעת ומתינות, לבלתי מיוסדת כראוי; וזאת היא, לדעתי, סבת הסתירות והנגודים הנמצאים לפעמים בין מאמריו ולמודיו של הרב. סתירות כאלה הן על פי רוב תולדות ההוכחות השונות, שנתבררו לו אחר כך מתוך משנתו 2) —.

כמו כן לא היה בוש לומר „איני יודע" על דברים שלא ידע; ובשהיה נזקק לאחת החכמות הרחוקות מגבול ידיעותיו, בכדי לברר על ידה דין מדיני התורה, היה פונה למומחה בחכמה זו, למען יבאר לו את הדבר הקשה לו, ויורה לו איך להתנהג 3). ומדה זו, ללמוד מכל אדם, היא שהביאה אותו כפעם בפעם בחוג חכמים ואנשי־מדע, שלא היו שייכים כלל לחברת יודעי התורה. בין מכבדי הרב ואוהביו הרבים, אנחנו פוגשים

לנפש „בפי כל חי, ולא בפה, לפי שהוא סמוך לכל חי" (עיין שו"ע של הרב, או"ח, הלכות ברכת המזון, סימן קפ"ו).

וראוי לציין שגם בה„זוהר" מובאים לפעמים כללי הדקדוק, כמו על דבר „אותיות ההקטנה", הוראת „ה' הידיעה" וכיוצא באלה, שהמחבר מכנים בהם כוונות עמוקות (עיין לדוגמא זוהר סדר תרומה, קס"ד ע"ב; שם קס"ח). כמו כן ב„ספר יצירה" מדובר ע"ד מוצאי כ"ב אותיות מחמשת כלי המבטא, שהמחבר מוצא בזה סודות עמוקים (עיין פרק ב', משנה ג').

גם רבי פנחס מקאריץ האריך בענין חכמת הדקדוק, שלדעתו „טובה היא לאדם ללמוד, אם אמנם רק בימי ילדותו" (מדרש פנחס דף ח', ורשה, תרל"ו).

1) „לקוטי תורה", תזריע.

2) כמו שנראה הדבר בהלכות „בין השמשות", שחזר בסידורו ממה שכתב בשלחן־ערוך שלו (עיין שו"ע של הרב, הלכות שבת, סימן רס"א, סעיף ב'. ועיין בסידורו „סדר הכנסת שבת" וב„מלואים" שבסוף הספר).

3) ב„כנסת הגדולה" לסובלסקי (ספר שלישי, צד 92) מובא מכתב מהרב, שבו הוא מציע שאלה לפני אחד הרופאים „על דבר אשה שראתה דם שלא בעונתה, אם הוא מן החדר המקור, או יש לתלות באיזה מקום אחר הנעלם ממנו".

רופאים מבני ישראל, חניכי האוניבירסיטאות, העומדים יחד בחלוף מכתבים 1).

מלבד כחו של הרב בלמודיות היה גם בעל נפש איסתיטית, והרגשתו להנעים והיפה היתה מפותחת אצלו במדה ראויה. הכעור שבחיים אינו מקהה את טעמם של בני־העליה, והרב שלא יכול כמעט, על פי הנאי חנוכו ונדולו, להרגיש בחוש את ההוד וההדר שיש, למשל, בהתמזגות הרמונית, ומה גם להבין סוד הרכבת ההרמוניה והתהוותה, הרגיש בה בנטיה טבעית. לדעתו „כל יופי והדר אינו אלא כשיש התכללות מדברים הפכיים, כמו העירוב מגוונין הרבה, או עירוב הקולות משני הפכים יחד" 2). והוא היה מרגיש „ששלשת הגוונין: ירוק, סומק וחוור וכיוצא באלה (מהצבעים החזקים) הנבדלים זה מזה כל כך, כשהם מתערבים יחד בציור, רק אז הוא נעשה נאה ויפה; גם הנגון שבא בקולות ממוגים הוא התפארת שבקול" 3).

ההשגחה כמו דאגה לשכלל את הנפש הגדולה הזאת שכלול שלם מכל צד, חננה את הרב גם בקול ערב ונעים מאד. בשעה שהרב בא לידי התפעלות מתוך אהבה לאלהים, אז

---

1) כמו הדקטורים ישעיה, אברהם ויצחק, ששמותיהם נזכרו בכתבי הרב; בדרכו זה היה הרב נוטה מדרך הבעש"ט, כי זה האחרון לא היה יכול להשלים עם הרעיון, שבאמת יש איזה יתרון להאנשים המשתמשים בדברים טבעיים על פי המצאות החכמים מבני אומות־העולם, על אלה העושים מעשיהם בדרך בלתי טבעי כסגולות, לחשים וקמיעות. הוא הביט בבוז ושאט־נפש על הרופאים בעלי הדיפלומים, ולא נתן שום אמון ברפואותיהם. לעומת זה היה מחזיק את עצמו לרופא מומחה ביותר.

רבי נחמן מברסלוב, שהיה מפורסם בזמנו בין החסידים לעושה נפלאות, צוה על חסידיו לבל ידרשו ברופאים, והוא כותב שהתוכח עם רופאים מפורסמים בעניני רפואה והודו לו שאינם יודעים בזה כלום (חיי הר"ן). דבר זה מלבד שהוא נגד התלמוד (ירושלמי, סוף קידושין), הנה הוא גם נגד דעת ה„זוהר", שמצוה לחולה לדרוש ברופאים „ואי אסיא חכים הוא, קב"ה יהיב ליה ברכאן להההוא דישתדל ביה" (האזינו רצ"ט, ע"א). והוא אינו רואה בזה כל נגוד לגזרותיו של הקב"ה, דבר שלא נקו ממנו לגמרי גם אנשי־מדע במאה האחרונה, ואנו מוצאים, שאחד מחכמי הרפואה פונה להפילוסוף קנט בשאלה, אם הרכבת האבעבועות באדם היא מותרת, רצונו: אם אינה מתנגדת לרצונו של הבורא (ש. רובין בשם Raumer, Historisches Taschenbuch S. 556).

2) סידור, שער התפילין.

3) סידורו של הרב.

היה מנגן נגונים שונים, „כי הנגון הוא ענין התפעלות הלב והנפש", „ועל ידי התגלות האהבה והתשובה באה הרנה והזמרה בפה", ולדעת החסידים מרגשת הנשמה מעין תענוג אלהי לשמוע קול נגון ושיר, „ובעי בר־נש לאתערא באורייתא וצלותא למשרי עלוי רוח קדישא — והיה כנגן המנגן ותהי עלי רוח ה"". כי „בגין דנשמתא אתגזרית מלעילא, היא רגילה בנגונין ושיר (של מלאכי־השרת ושיר הגלגלים)". וכפעם בפעם התמלטו מבין שפתיו קולות רכים ונעימים מאד, כקולות היוצאים מבין מיתרי הכנור בגעת בהם יד קלה וחרוצה. הקולות הלכו הלוך והתלכד, הלוך ומתמוג למילודיה הרמונית לוקחת־לב, וחדרו וירדו עמוק עמוק אל תוך הנפש, אל תוך חדרי הנשמה, ומלאו את רוח השומע אותם חרדת־קדש, חרדת־אלהים.

גם כשהיה הרב עומד להתפלל לא פסקה שירה מפיו „והיה מנגן בצלותא בכל מיני נגון" 1); כי לדעת המקובלים „אית היכלין דלית להו רשו לאתפתח אלא בנגון". ומיתרי נפשו היו מנגנים אז כמו מאליהם, כמיתרי כנורו של דוד 2).

באחרית ימיו של הרב, אחרי שמקרים ומאורעות נכבדי־ערך עשוהו כבר לגבור־רוח עממי, והרבה אגדות דמיוניות נתפשטו על אודותיו בין המון העם, אז מצאה הפנטסיה של החסידות גם במאורע זה די חומר להלהיב את הדמיון. ספרו כי באמצעות הנגינות ההן מתרוממת נפש הרב כפעם בפעם להיכל־הנגינה, ומשם לשאר ההיכלות, עד שתגיע סוף סוף לכסא־הכבוד, ששם מלאכי־השרת עומדים ואומרים שירה לפני המקום.

החסידות הרגשנית המלאה שירה ופיוט, נותנת ערך גדול מאד להשיר והנגון, עד שעל פיה יוצא „שמה שאי אפשר להשיג בכלי השכל שבמוח לעוצם עמקו והעלמו, זאת אפשר להשיג על ידי שיר". ועל כן התיחסו החסידים החב"דים לנגינות הרב בתשומת־

---

1) קונטרס ההתפעלות.

2) לא רק הזוהר ויתר ספרי הקבלה מקפידים על הנגון בשעת התפלה, אולם גם גדולי חכמי ישראל כהרמב"ם והכוזרי מצוים כואת. וזה לשון הרמב"ם: „המתפלל יהיה פונה אל השי"ת, עומד על רגליו, מתענג בלבו, ידיו פרושות, וכלי דבורו הוגים מדברים, ויתר חלקיו חרדים ונרעדים, ולא יסור מהגעים קולות ערבים... עד שימצא נפשו בעולם השכלים, כאלו היא נסתרת מן המוחשות" (פרקי ההצלחה). וז"ל הכוזרי: „אם תעבור בך השמחה, שתשמח במצוה עצמה, מאהבתך הַמְצַוֶּה בה, אל הנגון והרקוד, היא עבודה ודבקה בענין האלהי" (מאמר שני, סימן ס').

לב מיוחדת, ובעלי הסוד שבין החסידים, אלו שזכו לפי אמונתם להשיג שמץ־מה מסוד הנגינה ומדרגתה הגבוהה, בנו שיטה שלמה על יסוד נגינה אחת של הרב, הנודעת בשם „נגינת הרב", שיטה שמקורה בהזדווגות הספירות ... ככה הלבישו בעלי־הדמיון ההם ילדי רגש אלה בבגדי־שרד של סוד והסתר, ונתנו להנגינה הזאת במקום טירמינוליגיה מוזיקאלית — אם בכלל יש אצלה מקום לטירמינולוגיה כזו — טירמינולוניה קבלית, סודית ... ועל ידיהם נתקדש אחרי כן לא רק הנגון כשהוא לעצמו, אלא גם שֵׁם הנגון נתקדש עמו, ותחת לכנות את הנגינה הזאת בשם המתאים לתוכן המילודיה, נקראה בפי חסידי חב"ד בשם „דבקות הרבי" סתם ... כי לפי אמונתם דבק הרב בשעת זמרה זאת „בהתדבקות עלאית", „אתדבקות רוחא ברוחא ובהתקשרות הנפש בחיי החיים עצמות אין סוף" ...

מתוך נגינה זו נשמע כעין הֵד מנגינות הַנַּלַחִים הנוגות והערבות כל כך 1). דומה כאלו היא מביעה געגועים עצומים של הנפש, השתוקקות עזה של הנשמה אל עצם טמיר מכל טמירין שאינו נראה לעין, ואינו נתפס בחוש רק מורגש ברוח ולב ...

לנגינה זו, שבעצם אינה אלא ילידת ההתרגשות, תוצאת ההתפעלות הרגעית בלבד, אין שום טֶקסט מיוחד, כי אין ההרגשה הפויזה והנלהבת סובלת את המלה הקרה והמתונה ... ו„הנגון כשהוא לעצמו הוא ענין התפעלות הלב, שהוא רק המשכת הקול בלא דבור, שהקול הוא היוצא מן הלב בלבד קודם שמתחלק (שמתבטא) בדבור הפה" 2); „והשיר של הנשמות בעלותם להשתאב מנופא דמלכא הוא בקול בלא דבור כלל". מלבד זה כל נגינה שיש לה טקסט קבוע יש לה בהכרח גם עת קבועה, עת לזמר אותה ועת לחדול מזמר; בעוד שנגינה זו על פי יצירתה אינה תלויה

---

1) אפשר ששרידי נגינותיו של הבעש"ט, שהיה מתהלך כל ימיו בין הַנַּלַחִים נתגלגלו בין תלמידיו ומהם לתלמידי תלמידיו, והם שהשפיעו על רוח השירה של הרב. ואולי חדרו אל אוזנו גם מנגינות הסלַיִם, כי גם מנגינותיהם מוכירות לנו במרה ידועה את מנגינות הרב, ואף מהן נוכל להקשיב מעין תאנית הנפש ויללת הנשמה.

מסורה ישנה בין החסידים, שהרב רבי מיכל מזלטשוב, אחד מתלמידי הבעש"ט, קבל את הנגונים מרבו, והוא מסר אותם להרב

2) „תורה אור", מקץ.

לא במקום ולא בזמן, וחסידי חב"ד משתמשים בה תדיר כעין סגולה לנפש, כאמצעי להתלהבות הנשמה והתעוררות הרוח, והם מזמרים אותה בכל מקום שהוא ובכל הזדמנות אפשרית. בעלי הנפש הנלהבת ביותר, בעלי האיקסטאזי שבין החסידים, באים כמה פעמים לידי התפעלות הקרובה כמעט לשגעון או להתעלפות, בשעה שהם מזמרים או כשהם שומעים את הנגינה ההיא 1) . . .

אלה הן קצות תכונות נפשו ומעלות רוחו של האדם הגדול הזה, אשר כנגד מהלכו ושיטתו, שהיתה שיטת החסידים בכלל, התחולל סער גדול ומחלוקת עצומה, שעשו ימים רבים את תהום מושב היהודים כמרקחה, ככל אשר יראה הקורא בפרקים הבאים.

---

1) על החסיד ר"י פסחסון, אחד המקורבים של הרב, מספרים החסידים שפעם ישב בחבורה של החסידים, אשר כתוב עליהם לבם, התחילו כלם לתת בשיר קולם ויגננו את גנוניו של הרב. פתאם נפל ר"פ מעל הכסא אשר ישב עליו ויתעלף; ובשוב אליו רוחו החל לבכות מר באמרו: „אוי לאזנים ששומעות, את הגנון הקדוש והנשגב הזה, שהרעיש את כל העולמות העליונים בשעה שיצא מפי אדמו"ר הזקן — במסבה של חול כזו". ואח"כ סיים באנחה עמוקה: „איך נשיר את שיר ה' על אדמת נכר" . . .

פרק רביעי.

ראשית מדון.

המתנגדים בוילנה מכינים עצמם למלחמה נגד ההסידים. רבי לוי־יצחק מודח על ידי המתנגדים מכסא הרבנות בפינסק. רבי אבינדור, אחד מבני סיעתו של הגאון, ממלא מקומו. הסבה לזה. שנוי דעות בהשקפות העיוניות על דבר אלהים והבריאה. סבה אחרת יותר עמוקה עוד. תורת המוח ותורת הלב. לב המתנגדים הרד למראה התבדלות ההסידים למפלגה מיוחדת. הפרץ בין שתי המפלגות מתרחב. בין ההסידים והמתנגדים מתפרצת מלחמה גלויה (תקל"ב). המגיד עומד מנגד. הרב מתמרמר על המתנגדים. מות המגיד (תקל"ג). תלמידיו מתפרדים. הרב שומר את הדבר בלבו.

בעת שישב הרב בבית המגיד ברובנה 1) (תקל"ב) — ששמה בא המגיד לגור קרוב לפני מותו — ועסק בתורה, התהלך בעולמות העליונים ובקש את אלהים, הגיעה לשם השמועה, שהמתנגדים אשר בוילנה והגאון בראשם, מכינים את עצמם למלחמה נגד החסידים, וכי כבר פנה הגאון בקול־קורא אל הרבה קהלות ישראל לאחוז באמצעים חזקים נגדם. אחרי זמן מה בא לרובנה גם הרב רבי לוי יצחק, אשר ישב על כסא־הרבנות בפינסק 2), ויספר להמגיד את הרעה אשר עשו לו המתנגדים בהורידם אותו מכסאו על פי פקודת הגאון, בשביל שהתחבר אל החסידים, ועל מקומו מנו את רבי אבינדור 3), אחד מבני

---

1) זה יוצא מאחת מתשובותיו (תשובה י"ד). שם כותב הרב: „בהיותי בקיץ ת ק ל "ב בבית אדמ"ו רבנו הגדול... דוב ביר בק"ק ראוונע".

2) על מקום הרב רבי רפאל הכהן מהמבורג, בעל „תורת יקותיאל" „ושב הכהן".

3) רבי אבינדור בן חיים (או חימוביץ), בן הרב מעיר קאליץ, היה הרוח החיה באפני כל המקרים והמאורעות שקרו ויאתיו אחרי כן, משנת תקנ"ו ואילך, בין ההסידים והמתנגדים, כמו שיוכח הקורא בהמשך הספור. האיש הזה היה כפי הנראה נפ־רוח ומתהלל במתת שקר. הוא ספר, לכשל, על עצמו שעוד מילדותו נועד מאת ההשגחה להיות לרב ומורה־הוראה בישראל, ועודנו צעיר לימים כבר

סיעתו של הגאון, לרב ומורה דת ודין בפינסק 1) .

הסבה שעוררה בראשונה את הגאון וגדולי המתנגדים להתיצב נגד מפלגת החסידים היתה — עד כמה שאפשר לשפוט על פי התעודות והכתבים המתיחסים לקורות הימים ההם — שנוי הדעות בהשקפות העיוניות על דבר אלהים והבריאה ; לפי תורת הסיקובלים נברא העולם בדרך הצמצום (Selbstconcentration) . היינו, ש„עד שלא נברא העולם היה הוא ושמו הגדול — אין סוף —

בחרו בו אנשי עיר ליסלי וישימוהו עליהם לרב . לפי דבריו בא הרבה פעמים במשא ומתן, בגונע לאמונות ודעות, עם המיוחסים שבין אצילי פולין (Гессенъ, Восходъ 1902, стр. 122)

רבי אבינדור זה כנה את עצמו אחרי כן בתאר „רב הכולל" לעדת פינסק ז ל ש ל ש י ם הערים אשר סביבותיה . אולם באמת לקח ב ח כ י ר ה את הכנסת הרבנות — כי מנוי הרבנים בימים ההם נעשה על פי ארוני האחוזות , ורבי אבינדור שקל , כאיש אמיד , על יד בעלי־האחוזות של הערים ההן סכום קצוב ; מלבד זה הכניס אל קופת הקהל ארבע מאות ארומים , שבאחרונה דרש מאת הקהל להשיבם לו , בטענו שהסך הזה נתן להקהל רק בתור הלואה זמנית . — חכירת הרבנות נמסרה לרבי אבינדור רק לארבע הערים פינסק , זלובין , סטולין ודוברוביץ הקרובות זו לזו , ורק את שמית הערים ההן בלבד הוא מזכיר כפעם בפעם (שם) .

1) הרב חנדול רבי לוי יצחק המפורסם מאד בין החסידים , נמנה מיד , אחרי אשר עזב את עיר פינסק , לרב ואב"ד בעיר זליכוב (פלך שידלין) . אבל לא ארכו לו ימי שלותו שם . גם בעיר ההיא השיגה אותו יד אויביו ה„מתנגדים" , עד כי מוכרח היה בשבילם לעזוב גם את זליכוב . בשנת תק"מ־1780 עבר הוא ומשפחתו לעיר ברדיטשוב . שם , במקום מרכז החסידות , מצא מנוחה נכונה , ויחי שם בתור אב"ד ו„צדיק" תשע ועשרים שנה . הוא התחתן עם הרב רבי שניאור זלמן (עיין במכתבו של הרב שכתב למחותנו ר' לוי יצחק לנחמו על פטירת בנו , נדפס ב„אגרת הקודש") . הוא חבר את הספר המפורסם „קדושת לוי" על התורה , גם „קדושת לוי תנינא" וקצת חדושים על משניות . בשנת תק"מ־1780 בערך , הכריח אותו הרב ואב"ד דעיר בריסק ר' אברהם קצינלנבונן , אחד מראשי הלוחמים נגד החסידים , להתוכח עמו בורשה (פרטי הוכוח ימצא הקורא בס' „זמרת עם הארץ") . הוכוח היה בפרגא פרור ורשה . ר' לוי יצחק נולד שנת ת"ק ונפטר בשנת תקס"ט , ועד היום נערץ ונקדש שמו בפי כל היהודים שבברדיטשוב . כל התקנות שתקן הוא בזמנו בברדיטשוב , הן בתקפן עד היום הזה . בשער הספר „קדושת לוי" אינו נזכר כלל שהיה רב בפינסק , רק בזוליכוב וברדיטשוב בלבד . בלי ספק לא נעים היה לו להזכיר את העיר שהרבה נשא וסבל בה . החסידים אמרו עליו , שהיתה בו נשמת רבי עקיבא . בגלל גודל התלהבותו בתפלה , וכשאדם הניחו בזוית זו מצאו בזוית אחרת .

ממלא כל עלמין, ולא היה שום מקום פנוי כדי עמידת העולמות, לפי שאור המאציל היה מתפשט לאין סוף, ולפיכך „כשעלה ברצונו להאציל הנאצלים... צמצם עצמו באמצע האור שלו... ונשאר החלל בינתיים... עד שנמצא עולם האצילות וכל העולמות נתונים בתוך החלל הזה, והאור אין סוף מקיפו מכל צדדיו" 1).

דברי האר"י אלה, שאפשר לחשבם כמעט להמקור הראשון לשיטת הצמצום, אחרי שהם מפורשים כל צרכם, הבינו רבים מהמקובלים ואחריהם גדולי המתנגדים כפשוטם, היינו: צמצום במקום, שהקב"ה כביכול, דלית אתר פנוי מיניה, לא היה יכול לברא את העולמות עד שסלק את עצמו בתחלה משם, בכדי להמציא בשבילם מקום פנוי; אבל מובי החסידים שהתרגלו להתעמק הרבה בדברים עיוניים, לא יכלו למצא קורת־רוח בהבנה כזאת, שמיחסת להבורא שנוי מקום בין קודם הבריאה ואחריה, ופירשו להם את ענין הצמצום בדרך עיוני, שהלביש והסתיר הקב"ה את אור אין־סוף בלבושים וכסויים רבים, בכדי שיוכלו העולמות לסבלו. הבנת שיטת הצמצום על דרך כזו היתה למורת־רוח להמתנגדים 2).

המתנגדים מצאו, שגם המבטאים „ממלא כל עלמין" ו„לית אתר פנוי מיניה" כפי שהם מובנים על פי מושגי החסידים, יש בהם משום מינות. לדעת המתנגדים לא יתכן לאמר, כמו שאמרו החסידים: „שהוא יתברך נמצא ממש בדברים שפלים ותחתונים ממש" 3) וכי „גם בדומם ממש, כמו אבנים ועפר ומים יש בחינת נפש וחיות רוחנית" 4), ובכלל „בכל מקום ובכל דבר הוא אלהות גמור" 5). דעה כזו היתה נחשבת בעיני גדולי המתנגדים כדבר שיש בה סכנה גדולה ליסודי האמונה, דעה הדורשת „זהירות יתירה, להזהר ולשמור את נפשו מאד במשמרת למשמרת, שאם חלילה יקחנו לבנו לקבוע לנו מחשבה זו, להתיר לעצמנו להתנהג גם במעשה לפי מחשבה זו, הלא יוכל להולד מזה הריסת כמה

---

1) לשון רח"ו בס' „אוצרות חיים" בתחלתו. ועיין בפרקים הראשונים של ספר „עץ חיים", „משנת חסידים", „שערי גן עדן" ועוד.
2) עיין על זה ברחבה בח"ב, פרק צמצום.
3) עיין במכתב הרב המתחיל „פתח דברי".
4) שער „היחוד והאמונה", פרק א'.
5) עיין „נפש החיים", שער ג, פרק ז'.

יסודות התורה הקדושה , ובנקל יוכל להלכד ברשת היצר" 1) .

ומפני סבה זו קשה היה להמתנגדים לסבול גם את פירוש הכתוב „מלא כל הארץ כבודו" לפי באור החסידים, היינו „מלא כל הארץ כבודו ממש , שהקדוש ברוך הוא מלא ממש את העליונים ואת התחתונים , את השמים ואת הארץ" 2). לדעת המתנגדים „מלא כל הארץ כבודו היינו השגחה" 3), רצונם : שההשגחה האלהית היא בכל מקום , והשם צופה ומביט על כל הנבראים , על כל פרט ופרט — נגד דעת אריסטו והנמשכים אחריו , שהחליטו כי ההשגחה האלהית חלה רק על המין האנושי כולו , ולא על אישי המין , על הכלל ולא על הפרט .

גם בביאור הפסוק „ואתה מחיה את כולם" , כפי שהוא על פי למודי החסידים , מצא הגאון מעין „גילוי פנים בתורה שלא כהלכה" 4) . על פי החסידים יוצא , ש„השכינה מתלבשת באדם ומחיה את אבריו אפילו בשעה שהוא עובר עברה" 5) , ו„כשאדם מכה את חבירו או מקללו , באותה שעה מתלבש [באותו המכה או המקלל] כח השם , ורוח פיו מחייהו ומקיימהו" . ביאור כזה בודאי שהיה נגד רוחו .

כמו כן לא ישרה בעיני הגאון וחבורתו גם השיטה על דבר „העלאת הנצוצות מן הקליפות" , היינו : ש„בכל הנשמות אפילו בהטהורות שבהן נמצאות קליפות המעכבות את הגאולה , ואין בן דוד בא עד שתתפרד הקדושה מן הטומאה , הנצוצות הקדושות מן הקליפות" 6) , ועל כן צריכים הצדיקים „לירד אל מקום הקליפות ולברר את הטוב מן הרע , ולהעלות את הנצוצות משם" 7) , ו„כל תכלית הצדיק בעולם הזה הוא לאכוף הנצוצות

---

1) נפש החיים , שער ג' פרק ג' .

2) תניא , פרק מ"ב .

3) מכתבו של הרב , המתחיל : „פתח דברי" .

לדעת הרמב"ם הוא „הענין „מלא כל הארץ כבודו" דומה לאמרו : „ותהלתו מלאה הארץ" , כי השבח יקרא כבוד" (מורה נבוכים ח"א , פרק ס"ד) .

4) עיין הלאה (פרק שביעי) בקול־קורא של הגאון המתחיל : „תשובת אליהו" .

5) דגל מחנה אפרים , כי תצא , בשם הבעש"ט .

6) ענין „העלאת הנצוצות" הנזכר בדברי המקובלים , מכוון לדעת הבעש"ט : שצריך להפשיט את הרוחניות וחיות הדברים מגשמיותם , להתבונן בדיוק למקורי הענינים שמשם הושפעו , ולהתענג על הנועם הרוחני והיופי המפשט . כי על ידי התבוננות כזו תתבטל כל תאוה נעכרת מעיקרה .

7) „תורה אור" , בראשית .

הקדושים ולהעלותם לעילא" 1), מפני „שהשכינה היא בין הקליפות" 2). השיטה הזאת, שנתפשטה ביותר בין המקובלים מימות רבי חיים ויטאל, היתה למורת רוח להגאון. ואף על פי שהגאון בעצמו היה עוסק הרבה בתורת־הנסתר, כפי שנראה מספריו הרבים שחבר במקצוע זה 3), בכל זאת אי אפשר היה לו להתפשר עם דעות דומות לאלו שהזכרנו; מפני ששיטתו של הגאון בקבלה, היתה מיוסדת בעיקר על ה„זוהר", ועל דעות חכמי הקבלה הקדמונים, בעוד שהדעות על דבר הצמצום ו„העלאת הנצוצין", נתחדשו ראשונה בבית־מדרשם של האר"י ורבי חיים ויטאל 4), ולא נתקבלו אצל הגאון 5).

לדעתי, לא היתה השיטה של „העלאת נצוצין" בעצמה חשודה בעיני המתנגדים כל כך, כמו שהיו חשודות בעיניהם התוצאות של אותה השיטה. הם חשבוה לגרם בנזקין, לדבר שיכול להביא לידי תקלה, וכפי שאנו רואים היתה הדעה הזאת במשך התקופות האחרונות, פעמים רבות, לפוקה ולמכשול לבני ישראל, לבסיס ויסוד למשיחי־שקר ונביאי־שוא, שבנו עליה את שיטותיהם הנכזבות בדבר השתלמות הבריאה וסוד קץ־הפלאות. שבתי־צבי, הגדול שבין משיחי־השקר, בא על ידי הרעיון הזה לידי קצוץ בנטיעות. הוא מצא בספרי המקובלים, שהעלאת הנצוצין מתוך הקליפות תתיחם לפעולתו של משיח בן־דוד, ומתוך כך בא אותו בעל ההויה לידי האמונה, שהוא בעצמו הנהו המשיח הַמְקֻיָּה, הנועד מאת ההשגחה האלהית, להביא גאולה נפשית, גאולת הנשמות, שאחריה תבא ממילא הגאולה החמרית 6). מאחר שצריך המשיח הגואל להעלות את כל נצוצות הקדושה שנפלו לתוך הקליפות 7), הרי מוכרח הוא מקודם לרדת לתוך הקליפות, לחיות עמהן ולהתדבק בהן, „מפני שהמברר המוב

1) „אור תורה" דף י"ט (זאלקאווא, תר"י).
2) „צפנת פענח", משפטים.
3) הגאון חבר: „באור על הזוהר", „באור על תקוני זוהר", פירוש על „ספר יצירה", באור ל„ספרא דצניעותא", ועוד הרבה ספרים במקצוע זה, הנמצאים בכתב־יד.
4) נרץ, כרך שביעי, צד 299
5) עיין במכתבו של הרב המתחיל: „פתח דברי"; ולפלא שבהרנה מקיכות מוצאים אנו את שם האר"י נערץ ונקדש מאד על ידי הגאון.
6) נרץ, כרך שמיני, צד 232; שם ציון נ', הלק ב', סימן א'.
7) הרב מבאר: ש„לכך נקראו בשם „קליפות", מפני שהם כסתירים את

מהרע, מוכרח להתלבש בלבוש המתברר, דהיינו שיעשה איזה מעשה שידמה עם חטא הרשע", כי רק אז יוכל להעלות את הנצוצות ע"י כוונות קדושות לצרפם ולזקקם ולהשיבם למקורם (עיין תי"י, חקת) 1).

ובאמת נתנו תלמידי ש"צ ערך לא קטן לשיטת העלאת הנצוצין, ובשמה עשו הרבה מעשי־נבלה 2). אולם לא רק חלוקי־דעות אלו בלבד הסבו אותה ההתקוממות החזקה מצד המתנגדים נגד החסידים. מלבד שנוי־הדעות בעיונים תיאולוגיים דקים, היתה עוד סבה אחרת יותר עמוקה ויותר רבת־ערך, שגרמה לכל התסיסה החזקה ההיא — כפי שמעיר על זה גם הסן בצדק. —

עד ראשיתה של המאה הששית, היו כל מעשי היהודים בחבל הצפוני־המערבי, ליטא, נחתכים בדת ובחיים רק על פי התלמוד בלבד. תורת המוח הכניעה תחתה את תורת הרגש, את התורה שבלב, קצצה את כנפי הדמיון, עממה את כל נצוצי השירה והפיוט שבנפש האומה. כנגד זה היתה מורגשת אצל היהודים היושבים בחבל הדרומי־המערבי ברוסיה בעת ההיא, נטיה למסתורין וטודות, לאמונה בהויות ודמיונות 3), ונטיה זו נתחדדה והתעמקה ביחוד, מפני התלאות התכופות והנוראות שעברו שם על היהודים במשך שנים רבות 4). היהודים ההם לא

נצוצי הקדושה ומכסים עליהם, כמשל הקליפה שהיא חופפת ומקפת על הפרי הכנוס בתוכה, כקליפת האגוז למשל" (תורה אור, וארא). השם „קליפה" הוא בפי המקובלים ובעלי־הסוד לשם מושאל לכל מדה רעה ומנונה שנמצאת באדם, והיא שאינה מניחה אותו לצרף ולזכך את מעשיו ולהיות קרוב אל האלהים.

1) מלבד זה היו עוד מאמרים רבים שנתפרסמו או בשם הבעש"ט ותלמידיו, שיכלו לעורר את חמת הגאון ובני סיעתו, כמו „השכינה מתלבשת בכל עניני העולם, ואפילו בתאות עוה"ז, ואפילו במחשבות זרות", או „גם בעת שהארם הולך לעבור עברה, גם שם מצמצם השי"ת שכינת כבודו" (מאור עינים" בשם הבעש"ט).

2) עיין קרויזהאר: „פרנק ועדתו", מלואים לפרק רביעי. בשביל דברים דומים לאלו, שנמצאו לפעמים בספריהם של תלמידי הבעש"ט. יחסו להם המתנגדים אחרי כן דעות ש"צ וסיעתו. בעל „זמיר עריצים" כותב בין יתר דבריו על החסידים: „ואתה בן־אדם נהה על המון החסידים והורידהו אל ארץ־תחתית... שם הצדוקים והביתוסים... שם שבתי צבי ימ"ש, שם כל האפיקורסים ומדיחים, נשרפו כקוצים כסוחים, ושם חברו חבר ובעלי אוב, ותלמידי רבי ישראל בעל שם טוב" (עמוד יג, דפוס ורשה, תקנ"ח).

3) Ю. И. Гессенъ. Религіовная борьба, Восх. 1902; ועיין נרץ כתיך שמיני, ציון ז'.

4) נרץ שם, צר 125; ועיין בס' „Frank i frankiści polscy" T. 1, str. 62

יכלו לרוות את נפשם השוקקה בלמודי הרבנים, שהיו ריקים לדעתם מרוחניות וחיים פנימיים, ועל כן בקשו להם את האלהים בתוך ערפלי הסוד ועלטת־הדמיון. השעה הזאת היתה רצויה ביותר להחסידות הבעש"טנית, העשירה ברגש ובדמיון, שתתפשט, והיא מצאה לה בנקל מסלות בתוך שדרות העם. מיסדי החסידות הורו, שלא הלמוד והמעשה עיקר, כי „טהרת המחשבה", „צרוף הנפש", „דבקות" 1) „והתלהבות בדרכי העבודה", רק אלה הם תכלית האדם. ותורה זו התנגדה להשקפת גדולי המתנגדים, שהחליטו כי „העיקר בכל המצות הוא החלק המעשי, וטהרת המחשבה אינה אלא מצטרפת למעשה ולמצוה, ולא לעכובא" 2). ההשקפות החדשות, שהיו מתאימות לרוח בני המקומות ההם בעת ההיא, חדרו חיש מהר אל תוך לבב העם, והחסידות הלכה שם הלוך והתרחב, הלוך והתפשט, במהירות גדולה מאד 3). נקל לשער, שכל אלה הנדילו את חרדת לב גדולי המתנגדים בעת ההיא. הם ראו כבר את הפרץ הרחב שנראה בחומת הדת הישראלית, לרגלי המדיחים שבתי־צבי ופרנק, אשר התעו המון בני ישראל בתהו לא דרך, על ידי מעשי תעתועים, ויחוללו תועבות נוראות בארץ וואלין, פודוליה, גליציה וכל חבל ארץ אוקרינה במשך ימים רבים; החיים המוסריים של חלק גדול מישראל ירדו פלאים על ידם, ורבים מגדולי היהודים נסחפו אז בזרם הכביר ההוא, ויעוללו בעפר את קרן היהדות, וישחיתו כל חלקה טובה בדת מורשה. ועל כן עוררה כל תנועה חדשה בחיים הדתיים של היהודים, את בני־העליה שבאומה, ועודדה אותם לעמוד בפרץ לבלי תת למשחית לחבל עוד. הם התקוממו בעוז־רוח נגד כל נגיעה קלה במנהגי הדת, והאדוקים בתורה המסורה, לא יכלו אפוא להביט

---

1) פירושה של „דבקות" הוא, לפי תורת הבעש"ט: התדבקות המחשבה בעולם העליון, להקדיש כל דבר שאדם עושה, אפילו דבר של רשות או חולין, בקדושת הכח האלהי. ואין הבדל אצל העובד בין כשהוא משתמש בכוונתו זו כשהוא עוסק בצרכי הגוף או בצרכי הנפש, שאין הדברים בעצמם קדושים, אלא הכוונה מקדשת אותם. „אם נולד מחשבה באדם אם באהבה אם ביראה . . . אעפ"י שהוא מעניני עוה"ז בתאות גופניות . . . יתדבק עצמו בבורא לפי אותה המדה אם באהבה או ביראה" (מניד דבריו ליעקב, דף נ', לבוב תקנ"ב).

2) „נפש החיים", הוספה לשער נ' פרק ד'.

3) עיין „תולדות שלמה מימון" חלק א', צד 103; ראה ס' „Ист. хасидск. раскола" (Восходъ 1890, стр. 109).

גם הפעם בקר־רוח אל מעשי החסידים , אשר בחפצם להביא זרם של חיים חדשים , חיי הנפש והתפעלות הרוח , אל תוך היהדות הרבנית , נאלצו לנגוע לפעמים במנהגים ובדקדוקי דינים שונים 1) , שלא היו חשובים ביותר בעיני החסידים , בעוד שאצל גדולי המתנגדים נחשבו לגופי תורה 2) .

לא עוד יותר מזה חרד לב המתנגדים בראותם , כי נבדלו החסידים למפלגה מיוחדת , כי החלו להקים להם בתי־תפלה מיוחדים , לשנות לפי רוחם את נוסח התפלה , המקובל זה כמה אצל היהודים , ולהנהיג אצלם אופן חדש בלטוש הסכינים לשחיטה 3) .

גם בתהלוכותיהם ומנהגיהם הזרים , עשו רבים מהחסידים רושם רע מאד על הגאון , מבני שהיו ביניהם כאלו , ש„שיחתם כל היום בהוללות וליצנות , להתלוצץ מכל הלומדים ולבזותם בכל מיני בזיונות ... בפריקת עול גדולה , להתהפך בראש למטה ורגל למעלה בשוקים וברחובות , לחלל שֵׁם ה' בעיני הגוים , וגם מפני שאר מיני שחוק והתול" . והגאון „החליט בדעתו שאינם הולכים בדרך התורה כלל , ודינם דין אפיקורס מבזה תלמידי־חכמים , שהם מן המורידין ולא מעלין . ועל ההיפוך ברגלים אמר , שהוא מן פעור" ... (על התעתועים האלה התמרמר גם המגיד ממיזריטש בעצמו , „ודבר קשות על רוע הנהגתם" של החסידים 4)) . בשביל הסבות האלה התרגשו הלבבות , הסתערו הרוחות של ראשי המתנגדים , והפרץ בין שתי המפלגות הלך הלוך והתרחב , הלוך והתעמק מיום ליום , עד אשר פרצה באחרונה (בשנת תקל"ב־1772 , ראש־חודש אייר) מלחמה גלויה בין החסידים והמתנגדים , מלחמה שנמשכה שנים רבות .

בעת ההיא נתפסו בוילנה שנים מנדולי החסידים , שהיו

---

1) אפילו מ. קַם , הנותן להחסידות בכלל צורה של ריפורמה , גם הוא מודה בכל אלה שהחסידים לא הרשו לעצמם לנגוע בעקרי התורה הכתובה והמסורה , ולדבריו : „Beobachten die Chasidäer nicht pedantisch die Vorschriften des jüdischen Gesetzes, *obgleich sie sich prinzipiell so wenig von der mündlichen wie von der schriftlichen Thora lossagen*", (M. Hess. „Rom und Ierusalem", Note 5, S. 209 (Leipzig 1862).

2) עיין בספר „קריה נאמנה" לפין , צד 138 (וילנה , תר"ך) .

3) עיין בסוף המכתב של הרב המתחיל : „מודעת זאת בארץ" .

4) כמעשים האלה עשו החסידים גם בקאליסק (עיין במכתבו של הרב לר"א מקאליסק) .

בראשונה מן המקורבים ביותר אל הגאון, והם: ר' חיים הדרשן ור' איסר. ר' חיים היה מטיף ומוכיח לבני וילנה, ומלמד את בניו של הגאון תורה. הם נסחפו בזרם ההסידות, והיו מראשי המפיצים את תורת החסידים, בעיר מגורם וילנה. בראשונה עשו מעשיהם בסתר, אחרי כן התיצבו בגלוי בראש החסידים, ויתאמצו לרכש נפשות למפלגה זו.

כאשר נודע להגאון את אשר עשו האנשים ההם, חרה אפו בהם מאד, ויקרא בזעם: „לוא יכולתי כי אז עשיתי להם כאשר עשו בני ישראל לפנים למתן כהן הבעל" 1). האנשים ההם נחרמו בחרם הגדול (שנת תקל"ב=1772), ור' איסר נענש בעונש מלקות, ולפני קהל גדול נמתח על העמוד, בבית הכנסת הגדול אשר בוילנה, ונלקה לעיני כל הנאספים. מלבד זה הוכרח לקבל נזיפה ולהשפיל את עצמו באופן זה בעיני המון רב, שהתאספו לראות באותו המחזה המוזר 2).

מלבד שני אנשים אלו, נספחו עוד אנשים מצוינים מקהל וילנה אל מפלגת החסידים. ורבי משה מייולש „שמש ונאמן דק"ק וילנה", שהיה אחד מראשי העוסקים בצרכי הצבור בעירו ומגדולי התלמידים של הגאון, גם הוא עבר לצד החסידים. אולם הוא ידע להסתיר מעשהו, לבל יִוָּדַע מזה דבר לאיש. הוא לא התערב במחלוקת ולא עורר מדנים, רק לבו ורוחו היו נתונים להחסידים 3). ככה החלו לאט לאט הרבה אנשים מצוינים מן המתנגדים, להסתפח אל מפלגת החסידים, מהם בצנעה ומהם גם בגלוי. כל אלה היו כשמן על האש להגדיל את השנאה של המתנגדים אל החסידים.

---

1) Дубновъ. Ист. хасидск. раск. Восходъ 1890

2) ואלה דברי בעל „זמיר עריצים" על אודות המאורע הזה: „פיו עכתה דשעתן, א י ס ר שמו ונבל שמו, אשר היו לפנים בישראל לשם ולתהלה ממש נהפך לגביא שקר, ולו שם כשם הגדולים שבחבורתם, חבורת רשע... וגם אותו אסרו במאסר בית הכלא, והכו אותו בשבט עברתם לעיני כל העם".

3) אחרי מות הגאון נודע להמתנגדים מעשי האיש הזה, כי ידו תכון עם החסידים ויחלו לרדוף אותו ולהלשין עליו לפני הממשלה, עד כי מוכרח היה בשביל זה לעזוב את רוסיה ולהיות נודד בחוץ־לארץ שנים רבות (עיין במכתבו של הרב לבעל ה„הפלאה", המתחיל: „מי אנכי כי באתי עד הלום").

ר' משה מייולש היה מבני העליה שבדורו, מלבד ידיעתו הגדולה בתורה, ידע גם שפות ליעויות, עסק הרבה בספרות האשכנזית, וידע להדור אל תוך רוח גדולי הפיטנים האשכנזים כשיללר, ליסינג יהירדר; ביחוד היה חביב עליו זה

והמגיד בשמעו את אשר עשו המתנגדים נעצב מאד, ונפשו מרה לו על הדבר הזה, בכל זאת לא התיצב נגד המתנגדים, כי היה כבר זקן ורפה־כח בעת ההיא, ומני אז הלכו כוחותיו הלוך ומתמעט מיום אל יום, ולבו הגיד לו כי ימיו ספורים, דבר שמסר גם לתלמידו רבי שניאור זלמן, שאותו אהב יותר מכל תלמידיו.

הרב המלא אז כח עלומים והתפעלות־הרוח, התמרמר מאד על הֶעָוֶל הזה, ויחליט עם יתר חביריו, תלמידי המגיד, לצאת ולהגן על כבודם מפני חרפות המתנגדים, ולהשתמש בכל האמצעים העומדים לפקודתם. אולם גם הם לא יכלו להוציא את מחשבתם זו אל הפועל, כי לא ארכו הימים והמגיד נאסף אל עמיו (י"ט כסלו תקל"ג־1773), ורוב בני החבורה נתפרדו אז זה בכה וזה בכה והתישבו בערים שונות, אלו בערי רוסיה־הלבנה וליטא, ואלו — בפודוליה, וואלין, ובמקומות אחרים הרחוקים זה מזה. רבים מהם הסיחו בראשונה את דעתם מהענינים הארציים של הכתה בכלל, והחלו להפיץ בין היהודים את תורת הבעש"ט, כמו שקבלוה מבית־מדרשו של המגיד. הם נעשו לאפוסטולי החסידות 1). אבל גם אלה אשר בכל לבם ונפשם שאפו להתקומם נגד המתנגדים, לא יכלו גם הם לעשות זאת. אי אפשר היה להם לקבץ את כחותיהם

האחרון. הדוקטור לוי, רופאו של מונטיפיורי, כותב בספר מסעו על דבר האיש ההוא: „תתפעל נפשי התפעלות אין ערוך לה בדברי אתו אודות פר' מליצי אשכנז". ר' משה מייזלש היה מוקיר ומכבד מאד את מנדלסון, למרות שכל החרדים שבזמן ההוא זלזלו בכבודו וחשבוהו למין ואפיקורוס. הוא חבר בשנת תקמ"ח ספר בשם: „שירת משה", כולל מנין המצות בשירת „האזינו" בדרך שיר (עיין אודותיו בפרטות בס' „קריה נאמנה" צד 247 (וילנה, תר"ך), ועיין במכתבו של רבי דוב בער אליו, אחר מות אביו הרב).

1) תלמידי המגיד המצוינים ביותר (מלבד הרב ורבי מנחם מנדיל מויטבסק שעל אודותיו נדבר למטה, בפרק ששי) היו: רבי אברהם הכהן מקליסק (מחבר ס' „חסד לאברהם", הוא נסע ביחד עם רבי מנחם מנדל לארץ ישראל), רבי משולם זוסא מאניפאלי, אחיו רבי אלימלך מליזנסק (מחבר ס' „נועם אלימלך"), רבי נחום מטשרנאביל, רבי לוי יצחק מברדיטשוב (בעל „קדושת לוי"), ר' חייקיל מהמדורא, רבי יעקב יוסף (מחבר ס' „רב ייבא"), רבי אהרן מקרלין, רבי שלמה מקרלין, רבי יעקב יצחק הלוי מלובלין (מחבר ס' „דברי אמת"), רבי ישראל מקאוניץ (מחבר ס' „עבודת ישראל") ורבי זאב וואלף מזיטומיר (מחבר ס' „אור המאיר").

מלבד אלו המנויים למעלה, היו עוד תלמידים רבים להמגיד, שהיו גדולים בנגלה ובנסתר.

המפו רים, כדי לצאת למלחמה גלויה נגד אויביהם העצומים, אשר נחשבו בעת ההיא לרוב מנינה ולרוב בנינה של האומה העברית ברוסיה. אולם הרב שמר את הדבר בלבו, ובהתפרץ אחרי כן הריב שנית, היה הוא היחיד כמעט בין תלמידי המגיד, אשר עמד בקשרי-המלחמה עם המתנגדים, ולא הסתפק בריבות דברים לבד ...

פרק חמישי.

סערה ודממה.

דברי ריבות בין ר' אביגדור ובין החסידים. ר' אביגדור מבקש לו מחסה בצל הגאון ומוציא דבה על החסידים. הגאון מאמין בדבריו ומתאמץ להפריע את מעשיהם. הרצאת ר' אביגדור. שרפת ספרי החסידים בחוצות וילנה. קול־קורא מאת הגאון הַקְּצָנָה לרדוף את החסידים (תקמ"א). אספת הרבנים בוַלוה. הכרזת חרם חמור על החסידים. הסער קם לדממה. הסבה לזה.

בשעה שעלה ר' אביגדור על כסא רבנותו בפינסק (תקל"ב), היתה יד החסידים שם דלה עד מאד, ואלה המעטים אשר היו נוהים אחר תורת הבעש"ט ותלמידיו, היו דווים וסחופים, אחרי אשר גורש האר"י שבחבורתם, רבי לוי־יצחק, מכסא רבנותו בחרפה ובוז. ר' אביגדור התאמץ להחליש את כח החסידים בכל פעם יותר ויותר, וברועה נאמן השתדל להשיב את הצאן האובדות לדרך הישרה, ולהכחיד את הדעות המשובשות של החסידים מן הארץ. אולם כל עמל ר' אביגדור היה לשוא, וידיו לא עשו תושיה. והחסידים לא די שלא חזרו בתשובה, אלא גם חתרו חתירה תחת כסא כבודו להוריד אותו משאתו. ויהי כי לא יכלו להלחם אתו בגלוי, חבלו תחבולות להגיע למטרתם בדרכים אחרות, באמצעים שאינם דורשים כל כח חמרי, רק ערמה ופקחות בלבד. והמקרה עזר להם למצא תואנה עליו שטעה בדבר הלכה 1). במקרה הזה השתמשו להוכיח לעדת פינסק, כי חרפה היא לעדה גדולה כמוה, להיות כפופה למשמעתו של רב ומורה דת כר' אביגדור, שידיעתו בתלמוד ומפרשיו מצומצמת מאד. ההתגוששות שבין שני הצדדים לא רפתה. במשך הזמן נעדה החסידות בסביבות עיר פינסק לאט לאט קדימה, ור' אביגדור ראה, לדאבון נפשו, כי מספר החסידים בערים אשר תחת ממשלתו, הולך הלוך ורב, ומדאגתו לנפשו מן יגברו עליו אויבי, פנה (בערך שנת תק"ם) אל הגאון, הענק של התורה התלמודית, ובקש בצלו מחסה ומגן מפני החסידים הקמים עליו. (אמנם

---

1) „שבחי הרב" צד 3.

במעשהו זה הרע עוד יותר את מצבו, והמלחמה מצד אויביו חזקה כנגדו מיום ליום, עד כי באחרונה נאלץ לרדת מכסאו, באשר נספר הלאה). כדי לקנות את לב הגאון, שם ר' אבינדור עלילות דברים להחסידים, באמרו כי ספריהם מלאים מינות, ודינם כדין ספרי־קוסמין שמצוה לשרפם 1).

החסידות היתה כבר למפלצת בעיני הגאון מן העת שהחלו החסידים לבנות להם בתי־תפלה לעצמם, ולהתפלל שם על פי נוסח מיוחד 2), ומשעה שהתחילו מתנהגים באופן השחיטה שלא כדרך המקובל בישראל 3). הגאון חשב שסכנה גדולה נשקפת באמת מאת החסידים להיהדות, ויתעורר בכל כחו להפריע כפעם בפעם בעד מעשיהם, כדי להציל את כנסת־ישראל מכליון רוחני. ובהגיע לאזניו שטנתו של ר' אבינדור, אשר בלי ספק, לא היה יחיד בזה, ובחרדתו הגדולה על הדת, האמין בתום לבו לכל דבריו, ויחל לחשוב מחשבות חדשות לעצור בעד הזרם החזק. אשר לדעתו, יש בכחו להרוס את יסודי דת ישראל.

את ההתנגשות הזאת בינו ובין חסידי עירו, וכל הקורות אותו מיום עלותו על כסא הרבנות (בשנת תקל"ב), עד רדתו ממנו (בשנת תקנ"ד או תקנ"ה), מתאר ר' אבינדור עצמו בפרוטרוט בקובלנא שהגיש להסינט בשנת תקס"א — 1800. והננו נותנים פה לפני הקורא את כל הרצאת דבריו, אף שסופה אינו מתייחס לזמן שאנו עסוקים בו בפרק הזה.

„בעת אשר נבחרתי לרב־הכולל על עיר פינסק ועל שלשים 4) הערים הנמנות עליה — מספר ר' אבינדור בהרצאתו — בעת החיא —

---

1) מלבד עלילה זו — ככה מספרים החסידים — בדו המתנגדים עוד עלילות אחרות על החסידים: בעיניהם ראו איך החסידים יצאו בהחולות בבית אלהים ונשים עמדו שם והתענגו על המראה זכיוצא באלה („שבחי הרב" בתחלתו).

2) להחסידים נתן הרשיון מאת הממשלה לבנות להם בתי־תפלה מיוחדים, דק ביום 26 אפריל 1798 (כ"א אייר, תקנ"ח), אולם בפועל התפללו החסידים בבתי־תפלה מיוחדים הרבה שנים קודם הזמן ההוא, עוד לפני שנת תק"ל.

3) עיין בס' „זמיר עריצים וחרבות צורים"; שם מתאונן המחבר על החסידים המקבצים להם „מנינים מיוחדים ואינם מתפללים עם הצבור בבתי־הכנסיות ובתי־המדרשות הקבועים לרבים... משנים ממטבע שטבעו החכמים נדולי הפוסקים בתקוני התפלות... מתנהגים באופן לטישת הסכינים לשחיטה בדרך מיוחד להם; ועיין בזה למעלה עמ' 30.

4) לדעתי, המספר שלשים אינו מדוקדק, ובמקומו אולי נאמר שלש, מפני שר' אבינדור מזכיר תמיד רק שם שלש הערים ולובין, סמולין ודוברוביץ בלבד.

זאת לא אוכל לכחד — מנעתי את עצמי מהתחבר לבני הכתה ההיא (כתת החסידים), אשר אך זה מעט החלה להתפתח שם; אנכי מצדי עשיתי. אמנם את כל אשר היה בכחי לעשות, למען המות את אזן האנשים ההם למוסר ולהשיבם לאורח־מישור. אולם כאשר נוכחתי סוף סוף לדעת כי דברי לא יעשו פרי, לכן כאשר נגלו לידי ספריהם הנדפסים בצנעה (כלומר: בלי השיון הצינזוריה, או בלי הסכמת גדולי הדור עליהם), שבהם הם מגלים פנים בתורה, בפריקת־עול מיוחדת, באתי במבוכה ולא ידעתי לשית עצות בנפשי, אם להחרים את הספרים ההם או לא. כי למרות שנמניתי עליהם לרב, לא הרהבתי בכל זאת עוז בנפשי לשרוף את ספריהם בפומבי, כי כבר מלאו הערים אשר תחת פקודתי מבני הכתה ההיא. אולם ראיתי חובה לעצמי, להודיע את כל דבר המקרה הזה להגאון רבי אליהו מוילנה, אשר עלה על כל תלמידי־החכמים שבדורו בידיעת הנגלה והנסתר, וכזאת עשיתי. הודעתי אותו את תכן הספרים אשר לבני הכתה ההיא 1) ובקשתיו לתמכני בעצתו; כי ראה ראיתי, שהחסידים שנתנו מקום בספריהם לדעות משובשות ולפריקת־עול, מכנים את עצמם בני דת אחת עמנו, על כן יראתי פן יגיע הדבר הזה לאוני הממשלה, וְנָפְּה צדיק עם רשע.

„חוץ מזה הוכחתי לפני הגאון, כי על פי הדין ראויים הספרים להיות נדונים בשרפה, אחרי שיש בהם דברים המסירים את עם אלהים מדרך טובה.

„ובני וילנה קימו אמנם את הדבר הזה בפועל, ויצוו לשרוף ספרי־הקיסמין אלו בפומבי לפני שער בית־הכנסת 2).

„כאשר נודע הדבר לבני הכתה ההיא — מספר ר' אביגדור הלאה — ותפקחנה עיניהם לראות כי אנכי נצב כצר נגדם ונגד

---

1) מזה אפשר להוכיח עד כמה נתן הגאון אמון בדברי מוציאי־הדבה על החסידים, עד שלפעמים מצא למותר לעיין בעצמו בספרי החסידים, ולראות אם באמת נמצאים שם אותם הדברים, שאויביהם יחסו להם; והדבר הזה הסב הרבה רעות, כאשר יתאונן על זה הרב לא אחת (עיין במכתבו של הרב המתחיל „פתח דברי").

2) בתוך תעודה אחת המתייחסת לקורות הימים ההם נראה, שהכפר אשר עלה עליו הגורל בראשונה להשרף היה „צואת ריב"ש"; אולם על פי השערת דובנוב היה הספר הראשון, שעלה על המוקד של אויטא־די־פי זה „תולדות יעקב יוסף", לרבי יוסף הכהן מפולנאה; כי בעת ההיא (שנת תקמ"א), יצא הספר הזה לאור, והוא היה הראשון בספרות של החסידות הבעש"טנית שהתקוממם בלי כל מורך ופחד נגד הרבנות העתיקה, ונהנו מעט קלות ראש ברבנים עמודי התורה התלמודית.

דעותיהם . אז התקוממו כלם כאיש אחד עלי , לרדוף אותי ולסתום את מקור פרנסתי , ובאחרונה הסיתו גם אחרים שלא לשלם לי את המגיע לי מהם ; ומי זה אפוא לא יטה אזן קשבת לעצה טובה כזו ? בסבת הדבר הזה דלותי מאד .

„גם בשלש הערים זלובין , סטולין ודוברוביץ — שסרו אמנם לפקודתי , אולם ראשי־העדה שהיו שם מבני הכתה ההיא 1) — השתדלו אצל אדוני הערים ההן , והשינו רשיון להפריע בעדי פעמים רבות לבא ולבקר את הקהלות ההן ; אחרי כן נתרבה מספר בני הכתה ההיא גם בפינסק , ובטרם הגיע עוד זמני לעזוב את משמרתי , משמרת רב הכולל , הרימו החסידים את עטרת הרבנות מעל ראשי בחזקה , ולבשתי וחרפתי הגדולה הוציאו את הכסא הנכון למעני בבית־אלהים , ועל מקומו שָׂמוּ חול ועפר (песокъ и землю) 2) . זאם כי על פי חוקי ישראל אסור עד עולם (?) , להעביר מכהונתו את האיש שהשתמש פעם אחת בכתר הרבנות אף לזמן מוגבל , לא שמו בני הכתה ההיא לב אל זה , ועוד שנתַיִם בטרם כלה זמני המוגבל , הדיחו אותי ממשמרתי בחרפה ובוז , ויגזלו ממני את כל הכנסותַי 3) .

„לרגלי הקובלנא הזאת — מספר ר' אביגדור הלאה — יצאה

סברי החסידים נשרפו לא רק בווילנה אלא גם בכמה מערי ביהם , בהשתדלות הגאון רבי יחזקאל לנדא . גם בעיר ברודי נשפט הספר הזה באש , ונשרף לפני בית ד' מיכל מזלטשוב , אחד מנדולי החסידים בעיר ההיא .

1) הֶסֶן מציין , שכפי הגראה מזה היתה ההנהגה הצבורית באותן הקהלות הקטנות אשר בגליל פינסק בידי החסידים (Рел. борьба, Восх. 1902 стр. 124).

2) במקור התעודה הכתובה רוסית , באו במקום זה מלות אחדות , שקשה לעמוד על הוראתן הנכונה , ואנחנו מביאים אותן פה כמו שהן : „положили на мѣсто оного песокъ и землю—*что имѣло подобіе съ тѣми которые извѣстны о томъ какъ они поступили*“

כפי שאפשר לשער אין המלות „песокъ и землю„—כפי שתרגם אותן המתרגם מן המקור העברי , שנכתב על ידי ר' אביגדור (עין הלאה) — מכוונות כל צרכן , ואולי היו כתובות בעברית המלים „רפש“ „דומן“ וכדומה , שיש לתרגמן ברוסית ע"י „грязь“ „навозъ„ מלים שיש להן קשר עם סוף המאמר . . . אולם המתרגם , לא הבין כנראה כראוי את השפה העברית . שגיאות דומות לאלו מצד המתרגמים מעברית לרוסית , נמצא עוד בהמשך הספר הזה .

3) לפי דברי הרב , לא נתנו החסידים לר' אביגדור , אחרי שכלה לו זמנו המוגבל , לעמוד על הכירת הרבנות , מפני שלהין את העם מאד ; מלבד זה נתן גם בכוס עינו , דבר שנתאמת אחרי כן על ידי החפוש והבקורת שנעשה בביתו (עין בכתב־הבקשה שהגיש הרב בחדש מאי שנת 1801 על שם הרוסמות) .

פקודה מאת מועצת־המגיסטרט, לפרסם בבית־התפלה אשר לנו, שאני נשאר על כני בתור רב־הכולל, עד אשר יתברר הדבר בבית־המשפט.

„וכדי להוציא את הפקודה החיא אל הפועל, שלחה פקידות המגיסטרט את מזכירה אל בית־התפלה, לפרסם את כל הדברים האמורים למעלה, באותו מעמד. כאשר נודע הדבר לבני הכתה, נשבעו באפם לבטל את החלטת המגיסטרט, ויבחרו מתוכם את אחד מאנשי־סיעתם ליושב־ראש; ויהי כאשר נמה מזכיר בית־המועצה לבא אל בית־התפלה, התקוממו נגדו כל הנאספים שם, ולא נתנוהו לבא אל הבית פנימה" 1).

בשעה שהגאון חשב מחשבות איך לצאת למלחמה על החסידים, באותה שעה התאמץ הרב בכל כחו, להרגיע את הסער ולהשקיט את הרוחות של החסידים, בכדי להחזיק את השלום. וּבְהַוָּדַע לו על דבר ה„רעש" הגדול שהתחולל בקהל המתנגדים, מהר ויערוך מכתב לאנשי־שלומו, להיות מתונים בהתנהגותם וְלוַהֵר על דעתם עד כמה שאפשר, שלא לתת מקום למחלוקת. באחד ממכתביו שהגיעו לידינו ושמיחסים אותו לזמן ההוא, הוא כותב כדברים האלה:

„אדברה נא שלום למען אחי ורעי יושבי בשבת דק"ק אושאץ. ה' עליהם יחיה חיים עד העולם.

„מודעת זאת בארץ הרעש הגדול שבמדינתינו, ועת צרה היא ליעקב וממנה יִוָּשֵׁעַ בקרוב. ועל כן זאת העצה היעוצה על כל הארץ לקיים מה שנאמר: „חבי כמעט רגע עד יעבור זעם", ועת לעשות לה' הפרו תורתך כתיב. ובגלל הדבר הזה השמרו בנפשותיכם מלהתיצב נגד הקמים עליכם כדי להתפלל במנין מיוחד. ובה' בטחתי שאל יעזבנו נס"ו, ובקרוב יחזיר העטרה ליושנה. והנה עד כה ועד כה יתנהגו במעצר כאשר שמתי בפי מוכ"ז, ולא עם מסירה ח"ו... וה' שלום ישים עלינו שלום כנפש המעתיר..." 2)

אבל כל השתדלותו של הרב להחזיק את השלום לא עשתה פרי, והמחלוקת פרצה בזעף.

---

1) Гессенъ. Религіозная борьба, Восходъ 1902 г. стр. 124.

2) בית רבי, פרק י"א דף י"ו.

הגאון אשר הביט על כל המלחמה הזאת כעל מלחמת מצוה, שאסור להחמיצה, לא אַחר להוציא את מחשבתו אל הפועל. מכבדיו ומעריציו הרבים מהרו לשים ידו עמו, וקהלות רבות יצאו לקנא קנאת ה', ולרדוף את ה„כת החדשה" עד חרמה. את ספרי החסידים דנו כספרי מינים, ושרפו אותם בהרבה ערי ישראל לעיני השמש. והגאון יצא עוד הפעם בקול־קורא (שנת תקמ"א — 1781, ה' אב), לרדוף את החסידים ולהחרימם. בין יתר דבריו הוא כותב שם:

„היות זה ימים לא כבירים קמו ונתחברו כת חסידים ואנש' השם כלא היו... ההולכים בדרך לא סלולה, בתפלות עם ה' עד חצי היום, משונים ממנהג קדמונים ז"ל, ונסתר נסת"ה דרכם מה', ומאלוה משפטם יעבור, פונים את עצמם לכל צד ההרחק... לעשות המזמתה לצוד נפשות נקיים בחלקת לשונם, וינאמו נאום לדרוש אל האובות והידעונים, המה רביהם המצפצפים והמהגים באין הבין... ורבים חללים הפילו... נתפרצו בארץ וגרמו לנו חלול השם גדול, ובטלו כבוד התורה ולומדיה... ששים ושמחים לעשות רצון רבם מורה אויל לו... כלם פנו, יחדיו נאלחו, אשר בפרישת כפיהם סופקים לאל בשמים, פורשים ובוכים בכיה של חנם ושבע תועבות בלבם... ואין איש שם על לב להרניש הכאב, כי בעונותינו הרבים תורתנו הקדושה באו זרים ויחללוה; רבתה המספחת, ועלתה הקרחת, בבני עמנו למרבה, ובוודאי ראוי ונכון, וחוב מוטל על כל מי שננע יראת אלהים בלבו ויש לאל ידו, לקנא קנאת ה' צבאות... לאסוף באספה גדולה, ולאזר גבר חלצים, ואיש אל אחיו יאמר חזק ונתחזק בעד כבוד ה' ועמנו... לבער הקוצים מכרם ה' צבאות כל בית ישראל, להדפם ולרדפם ברדיפות מלאות הזעם, להחרימם ולעקור שרשם בנפשם ומאודם... להתאמץ להפרידם איש מאחיו, לבל יתחברו ויתקשרו יחד חבר בונדים ומנגדים נגד דת תורתנו הקדושה, ובכל מקום שהם מצויים, לשלחם מן המחנה כדין צרוע וזב"[1]...

---

1) צויפל: „שלום על ישראל", **חלק** ב' צד 38; תחת קול־הקורא הזה **היה** ה**תום** מלבד הגאון, גם הרב רבי שמואל אב"ד בוילנה.

וזמן מה אחרי צאת קול־קורא זה , בהתאסף שלשה עשר רבנים , בראש־חודש אלול של אותה השנה , ביום השוק לְזֶלְוָה , הוכרז מטעם הרבנים ההם , שבראשם עמד הרב ר' אליעזר אב"ד דעיר הורדנא , החרם הגדול על החסידים 1) , בקול שופר והדלקת נרות . הרבנים אסרו את פתם , יינם ובנותיהם , הפקירו את ממונם , ונתנו אותם לאלה ולקללה .

ובאותו הזמן עצמו הכריז (כ' אלול) , גם הרב ר' אברהם קאצינלנבויגן , אב"ד דעיר בריסק־דליטא , חרם על החסידים ; וכזאת עשו גם „מנהיגי ורוזני" סלוצק (שבעה במספרם) , שנמצאו בעת ההיא „ביומא דשוקא רבה בזילוי" , ושבעה טובי העיר פינסק „הנועדים תוך עם ה' דעיר זילוי" (ג' אלול) . גם נדולי המתנגדים שבעיר שקלוב התאספו לאספה , ויעשו כמעשי אחיהם שבזילוי , בהכריזם חרם נורא על החסידים . ובכל עיר ששם היתה יד המתנגדים תקיפה , הציקו להחסידים מאד 2) . הם נשבעו באפם שלא יניחו את נשקם מיד , בטרם שיעשו כלה בהחסידים שנואי־נפשם .

את כתבי־החרם הפיצו המתנגדים בהרבה קהלות אשר בפולין , ליטא ורוסיה־הלבנה . לפי דברי החסידים , שלח הגאון אנשים מבני סיעתו להרבה ערים , ששם היה מספר החסידים מסוים , בכדי להחליש את השפעתם על יושבי המקומות ההם , וכדי שלא יוכלו לצוד בחרמם את הצעירים שדעתם קלה . אלה מבני המתנגדים שעברו למחנה החסידים , נחשבו בעיני אבותיהם כאלו מתו מיתת נשמה , וכל החוטים המקשרים אותם לבניהם נפסקו פעם אחת . הם קרעו את בגדיהם , ישבו לארץ ונהגו מנהג אבלות במשך שבעה ימים ; ורבים מהם היו מדירים הנאה מנכסיהם את בניהם אלו , שסרו מדרך אלהים .

אולם בסבת המבוכות המדיניות והמלחמות הפנימיות , שפרצו אז בכל קצוי פולין וליטא 3) , רפתה המלחמה לפי שעה בין הנלחמים . גם המהפכות ואי־הסדרים , ששררו בימים ההם ברוב קהלות ישראל

---

1) את כתבי־החרם ימצא הקורא בסוף הספר .

2) מספרים , שבווילנה היה לאחד מגדולי החסידים , ור' מאיר רפאל'ס שמו , מרתף של יין , ויתפרצו אל תוכו אחדים מהמתנגדים וישלפו את הברזות מהחביות וכל היין נשפך לארץ . כן עשו עוד מעשים כאלה .

3) בשעת החלקות ארץ פולין , בימי המלך סטניסלב־אויגוסט .

בחבל ההוא, ביחוד בוילנה, נרמו להסב את תשומת־לב הקנאים מכל מלחמה דתית, כי בגלל המהפכות ההן נשבת השלום, ונפרעה האחוה בין המתנגדים עצמם.

מלבד הסבות הכלליות, שהזכרנו למעלה, מזכיר דובנוב עוד סבה אחרת, שבשבילה קם הסער לדממה. כאשר נוכחו רבים מהמתנגדים, שכל מעשיהם לא יועילו למו לעצור בעד התפשטותו של זרם הכתה החדשה, נחמו ממעשיהם, והחליטו לעצור ברוחם. הם חדלו מלהחריד את מנוחת „מועלי המעל באלהים", קצת מיראתם להפריע עוד יותר את שלום הקהלות, וקצת — מדאגתם לעסקיהם הפרטיים. בין השובתים ממלחמה מפני הטעם האחרון נמנו, מלבד בני המון העם, גם רבנים רועי־העדות, שכמה פעמים היו תלויים בדעת החסידים, במקום שאלה האחרונים היו לרוב מנין או לרוב בנין, ומהם נמצא לחמם. אולם כעבור הרעש, והמדינה שקטה, נוכחו אויבי החסידים לדעת, כי הסכילו לעשות בשבתם ימים רבים בחבוק ידים, מבלי התנגד באופן מספיק למעשי החסידים; כי על ידי זה נתנו לאלה האחרונים את היכולת להתפתח באופן חפשי, ולהמשיך את פעולתם כלי כל מעצור ומפריע.

פרק ששי.

משיבי מלחמה .

הר"ב עוזב את אניפולי . רבי מנחם מנדיל מויטבסק נבחר לראש החסידים . הוא מכין את עצמו לעלות לארץ־ישראל . הוא חרד על אנשי שלומו ומאחר את נסיעתו . הוא נוסע עם הרב רבי שניאור זלמן לעיר וילנה כדי להתוכח עם הגאון . הגאון נועל הדלת בעדם . ר' מנחם־מענדיל, הרב נוסעים לשקלוב להתוכח שם . נדולי המתנגדים משיבים פניהם ריקם . רב מנחם מנדיל עולה לארץ־ישראל . הרב במוהילוב . תשובתו ללאוני . רבי מנחם מנדיל בצפת . הוא מעורר לשלום . הוא מיעץ לבחור ברבי שניאור זלמן לראש החסידים בוחרים בו . שם הרב מתפרסם .

הרב אשר היה דבוק ברבו ומורו הגדול בכל רוחו ונשמתו, לא עזב אותו גם אחרי מותו, ויבחר להשאר באניפולי, ששם רחפה הנפש הגדולה ברגעים האחרונים, בטרם עלתה למרום כדי להתדבק במקורה . שם ישב הרב ועסק בתורה וסתרי־אלהים, ושם הרגיש בקרבו מעין עלית־נשמה והתרוממות־הנפש . הוא התעמק בלמודי הקבלה והחקירה האלהית, התנשא לעולם העיון והמחשבה, ויחד עם רבי אברהם בן המגיד, חדר אל תוך ערפלי־התעלומה, כדי לחשוף שפוני־אלהים וסודות הבריאה 1) . אולם כעבור ירחי מספר עזב הרב את אניפולי, ואת רבו וחברו רבי אברהם, וישב אל ביתו מלא ברכת ה' ומוכן ליצירה גדולה ומלחמת מצוה . ורבי אברהם הלך אתו לשלחו .

אחרי מות המגיד, שמו חסידי רוסיה הלבנה את עיניהם ברב הגדול רבי מנחם מנדיל מויטבסק 2), וימנו אותו עליהם לראש . רבים מתלמידי המגיד נהרו אליו, כפעם בפעם, כדי להקשיב תורתו, להתבונן לארחות חייו, לסדר עבודת־האלהים שלו, כדי

1) הרב היה רבו של רבי אברהם בנגלה, וזה האחרון היה רבו של הרב בתורת־הנסתר („בית רבי", פרק ב', צד 4) .

2) רבי מנחם מנדיל היה מהתלמידים הראשונים של המגיד, והמגיד אהב אותו מאד; הוא גולד בויטבסק, בימי חיי המגיד גר במינסק, ולאחר פטירתו עבר לויטבסק ומשם להורידוק . כבודו גדול היה בעיני החסידים, ובילדותו נמנה בין רואי פני הבעש"ט (עיין בהמאסף „הגרו" להורודיצקי ספר שביעי, 138—160) .

להתנהג גם הם על פי דרכיו . בין התלמידים האלה נמנה גם הרב .

ר' מנחם־מנדיל והרב היו אמנם שניהם מתלמידי המגיד ; שניהם נהנו במדה שוה מאור תורתו , וקשה היה להכריע ביניהם מי גדול ממי ; אולם למרות זאת החליט הרב לסור למשמעתו של רבי מנחם מנדיל , הזקן ממנו הרבה , כדי שלא לפרוש את עצמו מקהל החסידים , ולהיות קרוב אליהם תמיד .

אך אהבתו של רבי מנחם מנדיל להארץ הקדושה , גברה אצלו על אהבתו לתלמידיו , ויהי כעבור ארבע שנים מיום שנתמנה לרב ומנהיג אצל החסידים (תקל"ז — 1777) , אחזו אותו געגועים עזים לעלות לארץ־ישראל ולחונן אדמתה , כי לפי אמונת החסידים אפשר „עכשיו להשיג השגות עליונות בארץ ישראל , יותר אפילו ממה שהשיגו צדיקים כמותם בזמן הבית" 1) . הוא היה נכון כבר לאחוז את דרכו לשם , והנה הונד לו , שהמתנגדים חושבים מזמות חדשות על החסידים . הם לא מצאו אמנם די עוז בנפשם כדי לצאת נגדם בגלוי ולערוך אתם מלחמה , כאשר עשו שנים מספר אחרי כן (תקמ"א — 1781) , אולם תסיסה עצומה היתה מורגשת בין ראשי המתנגדים .

המאורע הזה הפריע את שלות רוחו של רבי מנחם מנדיל , ונפשו חרדה על אנשי שלומו . הוא לא יכול לעזוב אותם בעת מהומה ומבוכה כזאת , בלי כל מורה ומנהל , ועל כן החליט ללכת וילנאה , כדי להתיצב לפני הגאון , להתוכח עמו , ולברר לו את דעותיו והשקפותיו באלהות , ואת היסודות שהן נשענות עליהם . הוא חפץ להוכיח לו , שאין כל סכנה נשקפת להיהדות המסורית מאת החסידים , כמו שחושבים המתנגדים , ובאופן זה קוה לשכך את כעס הגאון , ולהשיב את השלום על מכונו . ר' מנחם מנדיל ידע לערוך את הערך הגדול שיש למלאכות זו בעד עתידות החסידות . הוא הרגיש כנראה גם את האחריות הגדולה שהוא מקבל על עצמו , בלכתו להתוכח עם איש כהגאון , עם אדם בעל מוח נפלא ותקיף בדעתו , שאי אפשר להשפיע עליו על ידי דברים רכים , כדי לעורר בו את הרגש ואת הדמיון . כמו כן ידע כי הגאון הוא איש הממית את עצמו באהלה של ת ו ר ה , שאי אפשר לבא אליו במופתים הלקוחים מספרי בעלי הסוד .

---

1) „תורה אור" , ויצא .

כי אם בפסקי הלכות דוקא, בהוכחות וראיות ברורות מן הפוסקים הראשונים והאחרונים. ועל כן היה רבי מנחם מנדיל מתירא ללכת לבדו, ויקח עמו וילנאה גם את הרב, בדעתו, כי מלבד שידיעותיו בתורת הנגלה והנסתר רחבות הן מאד, חונן עוד גם בשכל עמוק וחד.

תקות רבי מנחם מנדיל להשלים בין שני האיתנים, בין מפלגת החסידים והמתנגדים, נשארה מעל. הגאון, שהיה מקיים את התורה בכתבה, שכל מעשיו היו נחתכים רק על פי חוקי התלמוד המפורשים והנגלים ואשר לא זז מדיני השלחן־ערוך זיו כל שהוא — התנהג גם הפעם כמו שהתנהג כל ימיו. הוא מצא כי על פי הדין אסור להסתכל בפני החסידים — שהיו חשודים בעיניו במינות — ועל כן לא רצה לנהוג עמהם מדת דרך ארץ, ונעל בפניהם את הדלת פְּעָמַיִם, מבלי שראה את פניהם ודבר אתם 1) וכשהפצירו בו גדולי העיר להתוכח עמהם מפני השלום, עזב את העיר עד נסעם 2). ושני מלאכי־השלום, רבי מנחם מנדיל ורבי שניאור זלמן, נאלצו לשוב בפחי־נפש הביתה 3).

רבי מנחם מנדיל והרב פנו גם לשקלוב, העיר שהיתה למקום מושב גדולי המתנגדים כרבי יהושע צייטלין וכדומה. לתכלית זו נסעו שמה שנית, כדי שיוכיחו לפניהם בתבונתם וחכמתם, את צדקת שיטת החסידות. אולם כמקריהם בוילנה קרה אותם גם בשקלוב; גם שם לא חפצו להתוכח אִתָּם ולשמוע את התנצלותם 4).

בראות רבי מנחם מנדיל, כי אפסה כל תקוה להטות את לבב המתנגדים אליו, וכי קצרה ידו מעשות תושיה, שם באלהים מבטחו, כי לא יעזוב את חסידיו בעת צרה, והחל להכין את עצמו לדרך כדי לעלות לארץ־ישראל. אחרי ימים מעטים הוציא את מחשבתו זו אל הפועל. בחודש אדר שנת תקל"ו — 1777 — עזב ר' מנחם מנדיל ועמו הרבנים ר' אברהם מקליסק ור"י

---

1) הוא אמר ש„עם מין ישראל אסור להתוכח" (סנהדרין ל"ח ע"ב), ו„שקליפה זו נמשכת והולכת בישראל מדור הפלגה, וכת החסידים היא כת הש"ץ" (מצרף עבודה).

2) עיין במכתבו של הרב המתחיל „פתח דברי".

3) ואינה נכונה דעתו של בעל „זמיר עריצים" הכותב: „בעוד אשר היה הגאון חי, החסידים הרבנים הגדולים שלהם ברחו ממנו כמטחוי קשת, והיו יראים מלהתוכח עמו, כחמת שידעו צרות נפשם ולבבם, שאין להם על מה שיכמכו ותשובותיהם תשאר מעל" (צד י"ט, ורשא, תקנ"ח).

4) זה יוצא מן המכתבים שפתב הרב אחר שנת תקנ"ו, אחרי שיצא התניא לאור (עיין לדוגמא במכתבו שכתב לחסידי וילנה המתחיל „פתח דברי").

מפאלצק את עירם וארצם וילכו לדרכם, והרב רבי שניאור ולמן ורבים מהחסידים הלכו עמהם ללותם, ויגיעו עד מוהילוב (שעל נהר הדניסטר). שם נפרדו הרבנים ויתר החסידים „יותר משלש מאות נפש" 1) מאת הרב בבכי גדול, כי קשה היתה להם הפרידה מחבריו ואוהביו, הפצירו בו להתישב בעיר ההיא, כדי לפקח שם על עסקיהם של בני־סיעתם, ולהיות להם למנהל ולמורה דרך בנתיבות התורה ודעת־האלהים. הרב לא עבר על דעת חבריו, וישאר במוהילוב, וגם את אשתו ובניו לקח שמה.

בימים הראשונים לשבתו של הרב במוהילוב, היה מצבו החמרי רע מאד. הוא חי חיי צער ועוני, ואשתו הענוגה נאלצה לעשות לבדה את כל עבודת־הבית. אולם עד מהרה הכירו אנשי העיר את ערך האדם הגדול הזה, שחילו רב באוריתא, ויודעי־התורה החלו להתקרב אליו ולקבל תורה מפיו, ויכבדוהו ויעריצוהו בגלל ידיעתו העמוקה בתלמוד ומפרשיו, ובגלל חכמתו ותבונתו הרבה 2), ומאז לא ידע מחסור עוד.

כעבור שנה ומחצה למן היום שבא הרב לגור במוהילוב, נתפרסם שמו בכל חבל פודוליה בתור גאון וקדוש, ואנשי העיר הפצירו בו לְהִשָּׁאֵר אתם תמיד. הוא נעתר להם כמעט, אך חבריו ותלמידיו אשר עזב ברוסיה־הלבנה לא הרפו ממנו, וכפעם בפעם שלחו אליו מכתבים, ובקשוהו שימהר לשוב אליהם ולהיות להם לרועה נאמן. גם אשתו החלה להציק לו בדברים לשוב אל מקום מולדתה, כי כלתה נפשה לשוב ולראות את אבותיה וקרוביה אשר עזבה שם. הרב לא יכול להמרות את רוח אשתו ויחלט לעשות רצונה. אז עזב עם כל משפחתו את מוהילוב מבלי שוב עוד אליה. אולם תחת לנסוע ויטבסקה, למקום מנורי חותנו, כאשר שאלה ממנו אשתו, השתקע הרב בעיר לוזני, מקום מולדתו. שם נתקבל מיד לרב ומורה דת ודין, ושם נתמנה למנהל בעסקי החסידים שבגליל ההוא. כן דאג להמציא גם את מכסת הכסף, הדרושה לכלכלת הרב רבי מנחם מנדיל בארץ־ישראל 3).

ורבי מנחם מנדיל עם שני תלמידיו באו בשלום לצפת, מרכז הקבלה מאז (יום ה׳ אלול שנת תקל״ו). שם בחרו מקום

---

1) ר״י מפאלצק במכתבו משנת תקס״ח.
2) „בית רבי", פרק ח׳, דף י״ב.
3) שם, צד 24.

לשבתם , ושם קוו להשאר כל יתר ימי חייהם 1) . אולם אם אמנם רחוק היה רבי מנחם מנדיל מאנשי שלומו , בכל זאת לבו ורוחו היו תמיד עמהם , וכפעם בפעם שלח להם מכתבים מלאים אהבה וחִבָּה . „בני אתם — הוא כותב אליהם — כאלו ילדתיכם ... לעולם לא אשכח פקודכם ... גם עד זקנה ושיבה , וכל גובה ורוחב לא יפרידו בינינו ... אינני מעלים עיני מכם אפילו שעה אחת . כל אחד ואחד חקוק על לוח לבי ...“ . גם אל המתנגדים פנה רבי מנחם מנדיל במכתביו , ובדברים היוצאים מן הלב עורר אותם לשלום . „הלא אב אחד לכלנו — הוא כותב במר־לב להמתנגדים שבוואלין ורייסין — אל אחד בראנו ומדוע נבגוד איש באחיו לחלל ברית אבותינו ?“ ובמגנון זה הוא כותב במכתבו „לשרי וחכמי וילנה“ , שתמציתו נביא פה :

„והנה אֵל אלהים ה' הוא היודע — הוא כותב בין יתר דבריו — כי שקר ענו בנו . הנני עומד כהיום על אדמת קודש , והיה ה' לי לאלקים עֵד , בו אני נשבע ובשמו אני נושא , באם שיש בנו ובדעתנו ובאמונתנו ח"ו שום שמץ דופי , או ח"ו כפירות תורתנו הקדושה שבכתב ושבעל פה , אפילו איזה סייג וגדר מצוה נגד ה' ונגד משיחו , אַל יושיענו היום הזה . ועֵד ה' ביניבו שהננו מעבירים על דעתנו , ועוזבים ומוחלים לכל מי שכעס והקניט אותנו , וכל מי שהרע לנו בין בגוף ובין בממון ; ה' הטוב יכפר בעדם , ולא יעשה שום רושם כלל , שכלם לשם שמים נתכונו . ואם חטאתי נגד כבודם , אשר קמנם עבה ממתני , אני והנלוים עלי , חליתי פניכם עד בוש למחול לי , וה' הוא הטוב , והוא רחום יכפר עון , ואתם הדבקים בה' אלקים חיים ובמדותיו , תענו ותאמרו סלחתי ... ומובטחני באנשי קריה נאמנה שלומי ישראל שישלימו נאמן לנאמן“) .

אבל קולו היה קול קורא במדבר , ודבריו לא עשו פרי . והשמועה הגיעה לאוני הרב רבי מנחם מנדיל ויתר הרבנים

---

1) באחרונה מוכרח היה רבי מנחם מנדיל לעזוב את צפת מפני המחלוקת שפרצה שם בין קהלות האשכנזים והספרדים , והתישב בטבריה ושם ישב עד יום פטירתו , ב' סיון תקמ"ח (עיין במאמרו של ש. א. הורודצקי . הגרן . כרך ז') .

החסידים שבארץ־ישראל, על דבר הלחץ שהמתנגדים לוחצים בתכיפות את החסידים, ויערכו מכתב (בשנת תקמ"ג) לאנשי־סיעתם, לנחמם ולחזקם לבל יתיאשו ולבל יפול רוחם בהם, רק חכו במנוחת־לב לימים טובים מאלה. וזו המצית המכתב:

„שמענו את נאקת בני ישראל אהובינו אשר כנפשנו, כי קשה עליהם כח הסבל, נאנחים ונאנקים ותקצר נפשם בעמלם, כי אפס עצור ועזוב בגבולם, יד בני עוֶלה גברו ולה' הישועה ועיניהם לנוכח יבימו, וישימו מעוזם ומגינם על אלהים מושיע־ישרי לב... ואף כי רב העמלה והמצוקה אשר הציקתם, אין זה שיאמרו ראה זה חדש הוא, אשר כבר היה לעולמים אשר היו מלפנינו לראשונים וגם לאחרונים. כי אם יש אדם שעמלו בחכמה ודעת, רבים הם הקמים עליו לבטלו, ודור הולך ודור בא, דור אביו קלל לבנו, וכמו שמצינו באברהם־אבינו עליו השלום, שהתחיל לגלות אלקות בעולם ואמונתו ויראתו, מסר אותו אביו להריגה, והסיר רחמנותו ממנו, והוא קבל עליו הכל ובטח בה' בכל לבו, וזכה שלבסוף החזירו בתשובה... והעיקר לראות שפלותם, שהכל מעשיהם גרמו, כמבואר ברעיא־מהימנא (פרשה נשא) המתחיל: „פקודא דא היא מצות תשובה... ובג"ד מאן חייבא וייעול למנדע רזין דאורייתא כמה... ומבלבלין מחשבתיה". אבל אחרי כן, כשיקבל על עצמו כל אלין נטרין למימריה, וקטגור נעשה סנגור... כי אין מקרה ח"ו, רק יאמין באמונה שלמה שכן דנין אותו מלמעלה; בטח בה' בכל לבך ואל בינתך אַל תִּשָּׁעֵן, וגול על ה' דרכך והוא יעשה, כי גואלם חזק הוא יריב את ריבם"[1].

המכתב הזה היה כדבר בעתו, כי באמת נפל רוח החסידים בהם, לרגלי התלאות התכופות שסבלו מאת המתנגדים. כי אם אמנם מפני סבות חצוניות שקט הרעש, אבל כל השקט הזה היה אך למראה עינים, ובעצם הדבר לא חדלו הרדיפות לגמרי, והמתנגדים כאז כן עתה לא הסיחו דעתם מאויביהם, והם בקשו בפעם בפעם תחבולות איך להעיק להם, ואיך להכות את אנשי ריבם חרם, ואם לא יכלו להרע למו בפרהסיא, עשו זאת בצנעה.

---

1) „אמרי צדיקים" בסופו.

ובהרבה קהלות ישראל שבחוץ־לארץ, ששם לא הפריעו כל כך מגיעות חיצוניות בעד מעשי המתנגדים, לא חדלו גם החרמות והשמתות על החסידים בפומבי. בשנת תקמ"ו התאספו ראשי עדת קראקא, ובראשם הרב ואב"ד ר' יצחק הלוי, והחרימו (בשבת בראשית, כ"ד תשרי) את החסידים בכל בתי־התפלה ובכל הקהלות שבגליל קראקא, והזהירו באזהרה נוראה „לבל ירים איש את ידו לעשות מנין בפני עצמו, כדי להתפלל בתנועות שונות בקריצת שפתים, או להכות כף אל כף, ולהניע ראשיהם כשכור, או לשנות נוסחאות מנוסחי התפלה... ואם המצא ימצא אחד מבני הקהלות, שימלא את לבו מכאן ולהבא, לעשות להם מנין בפני עצמו כדי להתפלל באחד מהתנועות האלו... יהיה מוחרם ומנודה בשני עולמות, בעולם הזה ובעולם הבא, ויהיה מובדל ומוכרש מכל קדושת ישראל... וקבורת חמור יקבר. גם כל האנשים אשר יחזיקו בידיהם... יהיו כיוצא בהם, שיהיו מוחרמים ומובדלים ומופרשים מכל קדושת ישראל" 1).

הרדיפות הרצופות האלה הביאו דאגה בלב החסידים, והן הניעו אותם להתבונן על עתידות מפלגתם; לחשוב מחשבות איך להתחזק לפני אויביהם, ולהיות נכונים לעמוד עמהם במערכות מלחמה. הם החלו להרגיש ולהבין, כי רעה נשקפת להם מן המתנגדים, אם לא ימהרו בעוד מועד לבחור להם לראש איש חיל ונבון דבר, אשר יצא ויבא לפניהם, ואשר יצלח להיות גם למפקד מלחמה, אם יהיה צורך בדבר. למטרה זו פנו להרב רבי מנחם מנדיל היושב בארץ־ישראל, ויבקשוהו לייעץ להם, כתלמיד־חכם זקן ובעל נסיון, במי לבחר למנהל ומורה־דרך. ויען להם רבי מנחם מנדיל במכתב (בשנת תקמ"ח) לאמר:

„אהובינו אחינו מה אנחנו שואלים מהם כי אם לאהבה את אהובינו... הרב, חביבנו ידידנו האמיתי מעולם, אשר נפשנו קשורה בנפשו, כבוד קדושת מורנו ורבנו הרב רבי שניאור זלמן, הגדול מאחיו, גדלוהו משל אחיו, כלכם חייבים בכבודו, שהרי כמה יגיעות יגע לכתת רגליו הרחק נדוד נע ונד זמן טובא, למען שמוע דברי אלהים חיים, ואותו משחנו להיות מורה־צדק במדינתם, שלא תהיה עדת ה' כצאן אשר אין להם רועה... לואת שום ישימו עליהם

1) „זמרת עם הארץ" צד 1.

מקרב אחיהם כמוהם, הוא הרב חביבי הנזכר... ומי כמהו מורה ורב במדינתם, וכי הוא... נאמן כשר וישר, וצדיק הוא..." 1).

החסידים לא אחרו למלאות אחרי דברי רבם ומורם הגדול רבי מנחם־מנדיל, ובאותה השנה עצמה, נתמנה הרב רבי שניאור זלמן לנשיא על כל החסידים, שבגלילות רוסיה הלבנה וליטא 2).

הרב התאמץ לרכש להחסידות לא רק את אנשי ההמון בלבד, אולם גם את בעלי ה ת ו ר ה שבאומה 3). ושיטתו בחסידות היתה אמנם מסונלת מאד למטרה זו. כי מלבד מה שיש בה זהירות יתירה על טהרת המחשבה ועבודה שבלב, עוד היא מְצַוָּה ומזהרת על למוד התורה ה נ ג ל י ת, לעסוק בשום לב ב ש"ס ו פ ו ס ק י ם ובכל ההלכות הנצרכות להחיים הדתיים של היהודי 4).

לא ארכו הימים ושם הרב נתפרסם בליטא, פולין ורוסיה־הלבנה, ותהי השפעתו על היהודים גדולה הרבה יותר מהשפעת יתר תלמידי הרב ממיזריטש. כי מלבד מה ששיטתו כשהיא לעצמה מצאה מסלות בלב רבים מבני האומה העברית, עוד התאחדו בו הרבה סגולות הדרושות למנהל ומורה־דרך לעם. כל הנגודים הרבים שאנחנו מוצאים על פי רוב אצל יחידי־הסגולה ואצילי־הרוח, נמצאו גם בו. הוא היה מאמין אדוק והוגה־דעות,

---

1) נעתק מבית רבי פרק ט', צד 26.

2) בפועל נהג הרב את נשיאותו שניב אחדות עוד לפני שנת תקמ"ח, כפי שנראה כל זה ממכתבו שכתב לאנשי אושאץ עוד בשנת תק"ט. אולם כפי שאפשר לשער, היו בין החסידים אנשים שהתנגדו לבחירה זו עד העת ההיא, ורק בשנת ת ק מ "ח נבחר הרב בהסכמה כללית לנשיא החסידים. ואפשר שהרב היה מסרב לקבל על עצמו את משרת הנשיאות, בשביל חלוקי הדעות שהיו בין החסידים על דבר התמנותו. כי באמת רואים אנחנו שעוד בשנת תקמ"ו, מרמז רבי מנחם מנדיל במכתבו להרב, לקחת עליו את המשרה הזאת. „למה תאמר נסתרה דרכי מה'—הוא כותב אליו — לפרנס את ישראל לאביהן שבשמים להורות הדרך ... ומי כמהו מורה?", והוא מסיים: „חזק ואמץ ובטח בה' ורעה אמונה, כי ל ר ו ע ת נ ת נ ו ה' ... ולך בכחך זה והושעת את ישראל".

3) S. Schechter, „Die Chassidim", Seite 78 (Berlin 1894).

4) עיין תניא, „קונטרס אחרון" בסופו.

עשוי לבלי־חת ורודף־שלום, שפל־ברך ועז־רוח, והתכונות השונות האלה עמדו לו, למשוך אחריו את לב אלפי אנשים לאהבה אותו ולדבקה בו; כי כל איש מצא בו חלק מנשמתו, נצוץ מרוחו ונפשו 1). על ידו הלכה החסידות והתפשטה מהרה, ושנים אחדות אחרי אשר נמנה הרב לראש החסידים (תק"נ — תקנ"ב, 1770—1772) כבר עלו לדעת כותבי קורות הימים ההם, מספר חסידי חב"ד לשמונים אלף 2) ולדעת אחרים — למאת אלף איש 3). מאותה שעה ואילך החלה החסידות החב"דית להסתדר, וקבלה צורה מסוימת ובולטת 4).

---

1) הרב הכיר כנראה בעצמו את תכונת "ויוחו זאת", וחשב שהיא הכונה טבעית, ושמהראוי לכל אדם „להיות מורכב בטבעו מכמה מדות שונות דבר והפוכו".

2) Jost, Geschichte d. Israeliten, B. 9. Seite 50.

3) Grätz, Geschichte d. Juden. B. 11., Seite 115.

4) ביחוסנו אלה מונים את מספר החסידים בכלל לערך חצי מיליון נפש (S. Schechter, „Die Chassidim", S. 10).

פרק שביעי.

תסיכה חדשה.

החסידים מפיצים שמועה, שהגאון מתהרט על רדפו אותם. הגאון ערך מכתב להכחיש את השמועה. החסידים מוציאים קול שהמכתב הזה מזויף הוא. ראשי קהלת מינסק פונים להגאון לברר להם הדבר. הרפסת ה„תניא" (תקנ"ו). הגאון פונה בקול־קורא להרבה קהלות ישראל לרדוף את החסידים. ר' ישראל הדרשן נוסע לזולוה עם ספר „וכוח" שלו. החסידים שבוילנה מבקשים את הרב לבא ולהתנצל לפני הגאון. הרב מסרב לזה. סבת הדבר. מות הגאון. החסידים שמחים ומתהוללים. המתנגדים זועפים. הרב מבקש את אנשי־שלומו להתנהג בדרך־ארץ. המתנגדים נוסיפים לרדוף את החסידים ובוחרים מפקדי כלחמה.

והחסידים לא עזבו כל מקרה מבלי השתמש בו לתועלתם. הם השכילו לבאר את השקט למראה־עין ביניהם ובין המתנגדים, שהלך ונמשך כמה שנים, באופן נאות למטרתם, ויעבירו קול בין היהודים אשר ברוסיא־הלבנה, ליטא ופולין, שהגאון שב ונחם על הרעות אשר עשה להחסידים, ועל אשר רבר מרה עליהם.

וחסיד אחד היה עובר עם נערו ממקום למקום, ובכל מקום בואם התראה החסיד כמכסה סוד גדול מאד. כשהיו שואלים את הנער: מי הוא האיש המופלא הזה? היה משיב: „בנו של הגאון מוילנה". אז היו חוקרים ודורשים את ה„נסתר" בעצמו. ה„נסתר" היה משתמט מתחלה להשיב דבר, ואחרי כן היה מגלה לאט לאט את הסוד, שהוא הוא באמת בנו של הגאון מוילנה. מענין לענין היו באים, כמובן, אל החסידים ודעת הגאון עליהם. או היה הנסתר נאנח ואומר: „אבי יחיה מצטער מאד על הדברים הקשים אשר דבר כנגדם. הוא בוכה ומתענה על החטא הגדול אשר חטא לחסידים קדושי עליון".

ככה היה האיש הזה מתהלך בכל ארץ אשכנז, עד שבא הרב ר' זונדל מוילנה לעיר ברסלו, וַיִוָּדַע הדבר על ידו כי ערום הערים האיש ההוא. או שלח משם מכתבים להרבה קהלות ישראל שברוסיה ואשכנז לפרסם הדבר, והיה בבוא האיש ההוא להמבורג

ובהכנסו אל בית הרב רבי רפאל אב"ד דשם, והנה באותה שעה בא גם מכתב מברסלו אודותיו, ויתפשהו שם 1).

ויהי כאשר נודע להגאון דבר השמועה, שהפיצו החסידים בשמו, מהר ויערוך מכתב לכל הקהלות שבמדינות ליטא, רוסיה־הלבנה ופולין (ראש חודש סיון, תקנ"ו), וימסור אותו לשנים מגדולי תלמידיו, למען יפרסמו את כל הכתוב בתוכו, בין כל בני ישראל בכל המקומות אשר יעברו שמה, ולמען ידעו כי את כל הדברים אשר דברו החסידים בשמו שקר הם, ורק מלבם בדו להם את כל אלה.

ואלה דברי המכתב:

„הנה שמעתי דבת רבים, קול ענות חרופין ונדופין אנכי שומע, שהכת אנשי רשע ובליעל, המכנים עצמם בשם חסידים, המתפרצים מצני אדוניהם, אביהם שבשמים, מתפארים וינאמו נאום, שאני חוזר בי מכל מה שאמרתי עליהם עד הנה, ושכעת אני מסכים לכל מעשיהם, וכי זו הדרך שלהם — הדרך הישרה. ובדבר זה המה מצודדים רבים מבני עמנו, נפשות אשר לא תצודינה. ועל כי אני חושש פן ואולי יהיו אנשים אשר יתנו מקום לדבריהם, על כן אני מודיע נאמנה, שחס ושלום לא יתלו בי בוקי סריקי. לא תהיה כואת בישראל, ועל משמרתי אעמודה, כמאז כן עתה. ועל כל מי אשר בשם ישראל יכונה, ואשר נגע יראת השם בלבבו, מוטל עליו להדפם ולרדפם בכל מיני רדיפות, ולהכניעם עד שיד ישראל מגעת, כי עונם ממון בחבם, ובי קשים המה לישראל כספחת 2).

---

1) פין, קריה נאמנה, צד 140, וילנה תר"ך.

2) הסן משער, כי אפשר שמתירא היה הגאון פן יצלח ביד החסידים לכבוש את הממשלה הארצית או הממשלה האדמיניסטרטיבית בידיהם, כשם שעלתה בידם לתפוש עמודי הממשלה הרוחנית; וזאת היא שהכריחה לדעתו את המתנגדים ואת הגאון בראשם, להתעורר הפעם אחרי ארבע־עשרה השנה שעברו עליהם בלי עבודה ומעשה.

אולם על פי המושג שעשיתי לי מהגאון בכלל, מושג הנשען על עדות חוקרי קורות הימים ההם, אי אפשר בשום פנים ליהם לאיש זה פניות דומות לאלה, כאלו גם בשביל סבות נשמיות יצא למלחמה על החסידים בחמת שפוכה כל כך. דבר זה אינו מתאים כלל עם תכונת רוחו. כל כותבי קורות

„ועל כי שהתנדבו כעת הני שני אפ־תים, הלא הם הרב המובהק מו' חיים מטשערהייא מ"ץ דקהלתנו, וחד דעימיה הלא הוא הרבני המפורסם מו' סעדיה במהר"ר נתן נטע 1), לנסוע למדינת ליטא ורייסין לפרסם הדבר הזה לכל אחינו בני ישראל, גלל כן מהראוי לכל מי שננעה יראת השם בלבבו, לסייעם בכל מיני סיוע, הן בגוף והן בממון, לכל הצטרכות שיצטרכו הנקובים הנ"ל, פן ואולי יסתייע מילתא שעל ידי זה יוכלו לעקור שמם מן העולם" 2).

מכתבו זה של הגאון, אף על פי שהיה כתוב בסגנון חריף מאד, בכל אלה קשה היה לחוכיח על ידו את המתנגדים בפעם הזאת, שבאמת „עומד הגאון כמאז כן עתה על משמרתו" ביחוסו להחסידים. אלה האחרונים, בדעתם עד כמה נכבד למענם לחזק את האמונה בלבב המתנגדים, כי אמנם נהפך לבב הגאון אליהם לטוב, התאמצו בכל יכלתם להשתמש בכל תחבולות ערמה, בכדי להגיע אל מטרתם זאת. כראות החסידים כי הפעם נכזבה תוחלתם, אחרי המכתב ששלח הגאון למדינת ליטא ורוסיה־הלבנה להכחיש את דבריהם, לא מצאו דרך אחרת לפניהם מאשר להפיץ שמועה חדשה, שהמכתב הזה, ששמו של הגאון חתום עליו, מזויף הוא מתחלתו ועד סופו, וידי מחרחרי ריב היו במעל הזה, לבלי תת להמתנגדים להתקרב אליהם.

בפעם הזאת הצליח הדבר בידי החסידים בנקל, מפני ששני הצירים לא הביאו אתם, מפני סבה בלתי נודעת, את עצם המכתב בכתב־ידו של הגאון, כי אם העתקה בלבד. זה יכול היה להעיר חשד בעיני המתנגדים כי אמנם דברים בגו. לזאת

התקופה ההיא, ובתוכם גם גרץ, תמיסי־דעים הם בזה, שהגאון למרות אדיקותו הגפרזה, ולמרות זה שלא נתן לרוח העת לחדור אל תוכו, היה בכל זאת בר לבב ותמים בכל מעשיו, וכל מה שעשה לא עשה אלא מפני שכך מצא ראוי לפי רוח התלמוד והפוסקים. ואם באמת אחזו אז המתנגדים בתחבולות שונות להחליש את כח החסידים בחומר, כמו שמשער הסן, הנה לא היתה זאת תכלית בפני עצמה, אלא כעין אמצעי לרפות באופן זה את רוחם למען יוזדלו מהפיץ את דעותיהם, שנחשבו למקולקלות ומזיקות ליהדות. כמו כן אפשר מאד, שהרבה דברים הרשו למו המתנגדים נגד החסידים, גם בלי דעת הגאון.

1) ר' סעדיה ב ר' נתן נטע היה ניסו של הגאון ר' זלמן מולוזין.

2) המכתב הזה נתאשר מאת „דייני צדק" שבוילנה (ששה ימים לחודש תמוז, שנת תקנ"ו) טרם נמסר להשליחים („שלום על ישראל", ח"ב, ע' 42 ושומיר, 1869).

פנו אפוא ראשי עיר מינסק, ששה ועשרים איש, במכתב להגאון (ה' תשרי, תקנ"ז), כי יואיל להפיץ אור על כל הדבר הזה. וזה נוסח המכתב:

„בהיות כי רבו פריצי הדור בקהלתנו, דור תהפוכות המה, המכנים את עצמם בשם חסידים, וידיחו את יושבי עירם; יום יום ידרושון, ומצודתם פרוסה לצודד נפשות הרכות והענוגות, תינוקות של בית רבן, רשת טמנו לנפשם, ויתחזקו וירבו מאד ומכלים את ממונם, כאשר ביותר ידועה איכותם לאיש אשר רוח אלהים בו. ואולם אמרנו מה לעשות אם איש אשר המלך חפץ ביקרו, הלא הוא מגיננו, עומד מגנד, בלי נשמע קולו לזמר עריצים ולכלות הקוצים. גם אנחנו לא קמה עוד רוח בנו להיות ממגיחי קרב נגדם, ומה גם כי יענונו עוות לאמר: אל תדברו גבוהה, הלא האיש נדול בענקים אשר תבטחו בו, גם הוא השיב אחור ימינו, ידע לכתנו בדרך המישור, ומסכים אתנו. לזאת אין רוחנו יודע עד מה יהיה זה לנו למוקש, עד כי בצפיתנו צפינו את קולו שמענו מתוך הקן מגילתא, ראינו צרת נפשו בהתחננו אל קהל עם בני ישראל, אל מי אשר נגע יראת אלהים בלבבו, להחלץ חושים נגדם ולהחלישם. אז שבה רוחנו ונהי כאיש אחד, איש את רעהו יעזורו, אולי יחום ה' על עם דל בעת צרה כזאת, כל הרשעה כעשן תכלה...

„והנה אהובי מליץ יושר, יש לאל ידינו לעשות עמהם כרצוננו, ולהכניעם עד מקום שידינו מגעת בגובערניע שלנו. ולדעתנו כאשר יחלו לנפול לפנינו, לא יוסיפו קום גם בגובערניע ווילנא וסלאנימע. וממנו יראו וכן יעשו בכל המקומות אשר התפשטו ונתגברו שמה, כאשר אין להאריך לאיש נבון כמותו. ואולם לא נדע מה נעשה, בהיות שלא זכינו לראות גוף מכתבו הטהור, כי אם העתקה ממנו; לזאת יוסיפו לענות סרה, ויתהללו ברחובות קריה לאמר על אמרותיו המהורות שנכתבו בזיוף, ולא יצאו מאת הדרת קדשו הרמה הדברים ההם. ויוסיפו עוד לעשות כדבר הרע זיעשו להם בתים, ויחלו לבנות בית וועדם מחוץ למחנה מושבם. אשר על זאת דוה לבנו, ומקוצר רוח שטחנו

אמרותינו, אשר אם יוספים אנחנו לשמוע את קול אדוננו באר היטב בחותם ידו הנקיה, אזי כלנו כאחד מוכנים לעשות ככל היוצא מפיו עד מקום שידינו מגעת. ובקשתנו שטוחה לבאר לנו באר היטב באריכות מכל דבר שורש מהותם ואיכותם.

„הנה כה דברי המצפים ומיחלים לתשובתו הרמתה. ראשי קציני רוזני נגידי מנהיגי ק"ק מינסק" 1).

למראה המכתב הזה התעוררה חמת הגאון עוד יותר, ויחליט לצאת נגד החסידים ביתר עז מבראשונה. הוא ערך מכתב־גלוי (י"א חשרי תקנ"ז — 2 אקטאבר 1796) כתוב בסגנון חד ונמרץ יותר מבראשונה כדי לעורר את לב אנשי־סיעתו לעשות כלה בהחסידים.

מלבד אותה הסבה שהזכרנו פה, אפשר שהיתה עוד סבה אחרת, שגרמה הפעם להתעוררות חזקה זו מצד הגאון ולהתסיסה חדשה בין המתנגדים בכלל. בימים ההם יצא ספר ה„תניא" 2) של הרב לאור (תקנ"ו) 3). די היה במאורע הזה להוסיף שמן על האש שהתלקחה בלב הגאון ואנשי סיעתו על החסידים גם בלעדי זאת. הגאון אשר הביט בחשד על הלך רוחו של הרב

---

1) „שלום על ישראל", ח"ב, ע' 44, זיטומיר 1869.

2) השקפה על טיבו של ספר התניא, כמו כן משפטם של חוקרי תולדות ישראל ע"ז, ימצא הקורא בציון מיוחד לזה.

3) אוצר־הספרים לבן־יעקב; כנסת־ישראל לפין.

ספר התניא נגמר אמנם בדפוס בפעם הראשונה רק בראשית שנת תקנ"ז (כ' כסלו), היינו שני חדשים אחר שכבר נתפרסם המכתב־הגלוי האחרון של הגאון. ובכ"ז יכולים אנו להראות על התניא כעל אחת הסבות להתנועה החדשה של המתנגדים בפעם ההיא. על שער ה„תניא" דפוס ראשון כתוב „סלאוויטא תקנ"ו", ובסופו נאמר: „והשלם המלאכה ביום נ', כ' כסלו, תקנ"ז" (ובאמת חל בשנת תקנ"ז כ' כסלו ביום נ'). איך יתקיימו שני הנגודים האלו? זה הביא אותי לשער, שהדפסת הגליונות הראשונים של התניא, כבר נגמרה עוד באחרית שנת תקנ"ו, וסופו של הספר או רובו, נגמר רק בראשית שנת תקנ"ז; כי בעת ההיא, כשהסטיריטיפים לא חיו נהוגים עוד בבתי־הדפוס, היו המדפיסים מוכרחים להדפיס כל גליון מיד אחר נמר סדורו, במספר האיקזמפלרים הדרוש, בכדי לתת באופן זה את האפשרות להמסדרים להשתמש מיד באותן האותיות לסידור יתר הגליונות. קרוב לודאי הוא, שהגליונות הראשונים של ה„תניא" היו לנגד עיני הגאון מיד בשנדפסו, היינו עוד בשנת תקנ"ו, בטרם נגמר עוד הספר כלו; כי אנשי־

בכלל, יכול היה בנקל למצא בספר ה„תניא" דעות המתנגדות לדעותיו והשקפותיו. ממין זה היא השקפת הרב שם על ה„צמצום", היינו — „שכל כך גברו ועצמו הצמצומים... עד שיוכלו להתהוות ולהבראות גם דברים מאוסים וקליפות וסטרא אחרא, ולקבל חיותם וקיומם מדבר ה' ורוח פיו"1). כן אין ספק כי בירור השקפותיו על האלהים והבריאה באופן פילוסופי ומחקרי, שיש לו לכאורה איזה דמיון עם השקפות הפילוסופים הנאורים 2), יכול היה לעשות עליו רושם בלתי נעים כלל.

המכתב היה ערוך הפעם בעיקר להקהלות אשר בערי־הפלך שבמדינות ליטא, רוסיה הלבנה, פודוליה וואלין, ולא אל רבני העדות, כהמכתבים שקדמו לו 3). ובכדי לתת להקורא מושג מן הרוח הכללי, ששרר אז בין היהודים ברוסיה ופולין, בשעת התפרצות המלחמה הדתית החיא, לא למותר יהיה להעתיק בזה נוסח המכתב מתחלתו ועד סופו:

„תשובת אליהו קנא, שקנא קנאת ה' צבאות.

„אמוני בני־ישראל החרדים לשמוע בקול דברו, דעולים בפרצות לנדור נדר בכרם בית ישראל, לסקלו מלב האבן, לעבדו ולשמרו צאן מרעיתו כרועה עדרו הנשברת,

---

סיעתו של הגאון, אשר לא עזבו שום הזדמנות אפשרית להשתמש בה לרעת החסידים, הפיקו בלי ספק תועלת גם ממקרה נכבד כזה. הם השינו כל גליון מכפר התניא שנגמר בדפוס ראשונה, למען הראותו להגאון. וזה הועיל הרבה לפרסום המכתב, שהזכרנו למעלה.

גם נוסח המכתב (המובא הלאה) של הגאון בפעם ההיא, השונה בדברים רבים מנוסח המכתבים שקדמו לו, מחוק השערתי זאת. במכתבים הראשונים מתרעם הגאון בעיקר רק על המנהגים החדשים של החסידים, השונים ממנהגי המתנגדים, כמו על מה שהם „מתפללים ער חצי היום", ו„דורשים אל רביהם המצפצפים והמהנים" וכיוצא באלה; ובמכתבו זה הוא מרים על נס דברים יתר נכבדים, דברים שהם כבשונה של הדת. הגאון מורה הפעם על השקפות החסידים בחקירת האלהות, ובאורי הפסוקים בכתבי הקודש על פי רוחם, כמו בפסוק „ברוך כבוד ה' ממקומו" „ואתה מחיה את כלם" וכדומה, שהוא מביט עליהם כעל דברים שיש בהם לדעתו חרוף ונדוף כלפי מעלה. והדברים ההם נזכרים בספר התניא (עיין לדוגמא תניא, „שער היחוד והאמונה", תחלת פרק ו', שם פרק ל"נ).

1) תניא פרק כ"ב.

2) עיין מזה הלאה, חלק שני, פרק ראשון.

3) את גראה מסגנון המכתב הכתוב „להרי ישראל שבגובערניע ונובערניע".

לחבוש לאסוף הצולעה והנדחת , הלא המה ראשי עם קהל גובערסקי ק״ק מינסק , ישמרם הנאדר בקדש . להם משפט הבכורה , כי הם יצאו בראשונה , תצא אש קנאתם ומצאו קוצים כסוחים נתנו לאכלה , יכלו אותם נ כ ים ה׳ צבאות , העם בחר לנחלה לו , אם ללצים יליצו , ירוצו נלגלתם , ופתאים יערימו יבינו לאחריתם , ואל ישובו לכסלה בפרצות לגדר גדר . המה יעלו בתחלה , המה הגבורים יחידי סגולה ק״ק הנ״ל , ואתם במשא רועיהם הנבררים בקהל גובערסקי , ואתם הרי ישראל גובערני וגובערני ודורשיו , גובערני וגובערני ופרנסיו , הלא המה יושבי על מ ין גובערם ן ק״ק מאהילוב , וקהל גובערסקי ק״ק פאלצק , וקהל גובערסקי ק״ק זיטומיר , וקהל גובערסקי דק״ק ווינציאה , וקהל גובערסקי דק״ק קאמניץ־פאדאלסקי . מהם פנה , מהם יתד להלמות עמלים ומורדי אור , להכות צוררים אחור , הם הגבורים לשמוע בקול דברו , אשר כח בהם לשרושי את המואסים במשפט צדק היוצא מאתם . להם קורא באזנו : הוי אומר לאב מה תוליד , ולאמו מה תוחילין , מי חכם ויבן זאת , נבון וידענה ; דור אביו יקלל ואת אמו לא יברך ; הרבו לפשוע כנגדם בתת להם כתף סוררת . ולבם הכבד לדעתה , מאום בטוב ובחור ברע , עברו תורה חלפו חק , יוצרי עמל עלי חוק , ויגלו פנים בתורה שלא כהלכה בפסוק „כבד את אביך וגו״ 1) ; נפשם עליהם תאבל ; דור לא נאמנו את אֵל רוחו , ויביעו בשפתם , גדלה צעקתם , כברקים ירוצצו , ירוצו ויניעו טומאתם בשוליה , הכבד נחושה , חזות קשה , כל דבר שבקדושה , כי לא טהור הוא , ובתורת משה מורשה , יכריתו ברית חדשה , עשות המזמתה הרבים בבית ה׳ , ובשר קודש יעברו מעליהם , ומגלים פנים בתורה שלא כהלכה , באמרם יק״ר בעיני ה׳ דרכם . אי לזאת אבן מקיר תזעק , ושמים ילבשו קדרות , על עטרת התורה חללה , והגביה השפלה , מכנים עצמם בשם חסידים , חסד הוא ; דור מה רמו עיניו , ומלין לצד עילאה ימללו ; אלה אלהיך ישראל , כל עץ וכל אבן , ומגלים פנים בתורה

1) עיין מזה למטה פרק י״ב , בדברי המלשינות של ר׳ אבינדור על החסידים .

שלא כהלכה בפסוק „ברוך כבוד ה' ממקומו", ובפסוק „ואתה מחיה את כלם" 1) .

„הוי על הרועים הרעים שבהם, שבדו מלבם משפט חדש ואולפן חדת . ושתו תלמידים הבאים אחריהם, ושֵם שמים מתחלל על ידיהם, גם בכנפיהם נמצאו בישראל דם נפשות אביונים נקיים, עוזרים לרעה, מחזיקים ביד מרֵעים, וידי עוברי עבירה מסייעים, ויד הסגנים ועשירי העם היתה במעל . ומה יעשו כי יקום אל וידרוש ממעל, ישיב עליהם את אונם וברעתם יצמיתם, ימקו בעונם . על זה יבכו וידוו כל הדווים, וכף על ירך יכו, ההיתה כזאת בישראל, כי הוסגה אחור אמונה, ואמת כשלה ברחוב, תרמסנה ברגל, השלך וסחוב אמת ארצה ועשתה והצליחה ותתמה 2) על מכונתה שקר הניחה, און יחשוב על משכבו, הבקר אור יצא להסית ולהדיח לצודד נפשות . ואם אמרנו כמו לספר תלאה היד, ולא יספיק נייר לכתוב דרכיהם ומעלליהם הרעים ; כל אחד באונו אל אלקים שרה, כסופה וסערה, וישראל שה פזורה, בעצם נבערה, בא השטן וערבב את השורה בראש דרך, וזאת המרגוע להחיש מפלט ומרוח סועה ליישר הדורים, ומבשול מדרך להרים, ולנקום נקמת תורת ה', אשר אלה הפריצים הורידו לארץ תפארתה, ליישר ולהוכיח על שער בת רבים, שוטים שקלקלו בעקרבים, לא יחמול איש עליהם ולא יחנם, ולתת עדת חנף גלמוד, והשומע להם ימתח על העמוד, כי מי בז ולא יחוש, ולבו יצוק כאבן ובשרו נהוש, לבלתי הרגיש בבשר המת, ברעה אשר ימצא את עם ה' . לבשו קנאת ה' ויצא רשף לרגליכם, מפיהם לפידים יהלכו, בלהט החרב הנוקמת נקם ברית, ותורה נוקמת, והנשארים יראו וישמחו, כי שמחה לצדיק עשות משפט, ולפועלי און מחתה, ה' יחישנה בעתה" .

„נאום עורך שוע בצר נפשו, כי רע עליו המעשה המקנא קנאתו, ואליו הוא נושא את נפשו" 3) .

מלבד המכתב הזה, מסר הגאון אחרי כן מכתב אחר להדרשן ר' ישראל בן יהודה ליב, מחבר ספר „וכוח", „שחבר להתוכח

1) עיין למעלה, פרק ד' .

2) צייפיל הציג במקום זה סימן השאלה, ואפשר שצ"ל „ותחתה" או „ותחתיה" .

3) חתימת־ידו של הגאון נתאשרה במותב בי דינא (שלום על ישראל, ח"ב עמיד 45) .

עם הכת ההדשה , שיצאו מכלל עם בני ישראל הקדושה , ומחדשים ובודים מלבם דרך לעבודת השם , אשר לא דרכו בו אבותינו ואבות אבותינו" . ר' ישראל עבר עם ספרו דרך סלוצק , בלכתו ליריד זילוה „לבא בזמן האסף מכל המדינות , שיתנו לו תוקף על מלאכתו מלאכת שמים , אשר יצא לשטן להכת הנ"ל 1) .

והחסידים אשר בוילנה , הנפעמים והנרעשים למראה הסער הגדול שהתחולל על ראשם , וביראתם מפני העתידות הנוראות הצפויות להם , התאמצו כי יתראה הרב עם הגאון ויערוך את הוכחותיו לפניו ולזני „שני אנשים חשובים שיהיו מכריעים הדין עם מי" . הגאון גם הוא נתרצה להצעה זו , אך בתנאי שיתנו הכיריים „שני אלפים אדומים לצדקה או למצוה אחרת" . החסידים תמימי־הלב , שהיו בטוחים בנצחון רבם , מהרו לערוך מכתב להרב , כי ימהר לבא וילנאה להוכיח צדקתו וצדקת שיטת

---

1) „שלום על ישראל" , ח"ב , ע' 43 .

ר' ישראל זה , או כפי שהוא נקרא בפי אהרים „ישראל ליבל" , הצטיין בקנאתו את קנאת הגאון , ונחשב לאחד הלוחמים הכבירים נגד החסידים . הוא נולד בעיר כלוצק , ובערך שנת תק"ם—1780 , נמנה לרב ודרשן בעיר מוהילוב שעל הדניפר , ואחר כן בשנת תקנ"ט—1799 רב בעיר גובורדקה (פלך מינסק) . הוא חבר כלבד ספר ה„וכוח" גם את הספר „מדות חסידות" , נגד החסידים . כן כתב מחברת בשפת אשכנז בשם „Glaubwürdige Nachricht von einer neuen Sekte unter den Juden" .

לפי השערת דובנוב , כתב ר' ישראל הנזכר את מחברתו זאת בשפת עבר , והיא הורגמה בגליציה לשפת אשכנז . בסוף שנת תקנ"ח , אחר פטירת הגאון , נשלח ר' ישראל זה לגליציה להפיץ שם את ספריו , ולגלות את תועבות הצדיקים וראשי הכתה . הוא בקר על דרכו זאת את הערים: קרקוי , לבוב , ויגה . הוא בספר כי החסידים הלשינו עליו , כי דבר בליעל יצוק במסעו , וכל ספריו החרמו מפני סבה זו מטעם הרשות .

גם בהרבה ערים בגרמניה עבר ר' ישראל , ובפרנקפורט שעל נהר אדר מסר לדפוס את מחברתו האשכנזית הנ"ל . מספרים , שאחרי צאת ספר ה„וכוח" מתחת מכבש הדפוס , קנו החסידים איקזימפלרים רבים ממנו , וישרפו אותם בחצות העיר , ובמחברו ידו אבנים , וירדפו אותו בלי חשך . כמו כן מספרים שר' ישראל זה נסע פעם אחת לחרב כדי להתוכח עמו ולהציל את אחיו , אשר עבר או אל מפלגת החסידים . אם הצליח ר' ישראל בדרכו זו — לא נודע . (עיין מזה בספרו של דובנוב : „Религіозная борьба среди русскихъ евреевъ", Восходъ 1892, K. 11, 12. ובהקדמה לס' „זמיר עריצים" הוצאת דיינרד ; וגיין Grätz, Geschichte der Juden, B. 11, Note 2.) .

החסידים , אולם הרב השכיל יותר לעמוד על אפיו של הגאון . הוא ידע כי לשוא יהיה כל עמלו להטותו אל דעתו , מפני שהשקפותיהם בעניני אלהות רחוקות מאד זו מזו , וכמעט שאי אפשר שתתאימנה יחד . שיטת החסידים מיוסדת בעיקר על דברי המקובלים האחרונים , בשעה שהגאון נותן ערך מיוחד רק להמקובלים הקדמונים , והאחרונים אינם אצלו בני־סמכא כל כך— כפי שהזכרנו למעלה — גם כל עיקר הצעתם של אנשי־שלומו לא ישרו בעיני הרב , מפני שידע היטב ש„האנשים החשובים" לא יוכלו להכריע את הכף לטובת שיטתו , מפני שלא יערבו את לבם לחלוק על הגאון , „וחשיבותם כלא ממש חשיבא קמיה להכריע נגד דעת הגאון . . . ואין במדינת לימא מי שירים את לבבו שלא לבטל דעתו מפני דעת הגאון , ולאמר נפה מלא אין בפיהו נכונה" . ולדעת הרב ראוים להוציא משפט בדבר כזה , רק חכמים שימצאו בהם שני תנאים אלו : שלא תהא דעתם בטלה מפני גדולתו של הגאון , ו„שיהיו מאמינים בקבלת האר"י ז"ל בכללה" , ולכן הוא מציע להגיש משפטו לפני חכמי ישראל „שבמדינות הרחוקות כתוגרמא ואיטליא ורוב אשכנז ופולין . . . וחכמי הספרדים" . ושני הצדדים יציעו את טענותיהם לפניהם בכתב והם יכריעו , והגאון „במקום גדולתו תהיה ענותנותו , לבאר היטב כל טענותיו עלינו בנדון אמונה זו , חרות על הלוחות בכתב , על ידי חד מן קמיא דקיימין קדמוהי , ויבא על החתום בכבודו ובעצמו , ואני אבא אחריו ומלאתי את דבריו , להשיב על כל טענותיו , גם כן כתוב וחתום בחתימת ידי , ויודפסו ויושלחו לכל חכמי ישראל הקרובים והרחוקים, שיחוו דעתם בזה , כי לא אלמן ישראל מאלקיו , וימצאו רבים וכן שלמים בדעת תורה ודעת נוטה להכריע , ולא ישאו פני כל איש , ואחרי רבים להטות , ובזה יהיה שלום על ישראל" 1) . כמובן לא יכלה הצעה זו להתקבל מאת הגאון , והמחלוקת הלכה והתרחבה .

יחד עם החרמות שהוכרזו בערים שונות , יצאו חכמי שקלוב בהחלטה על החסידים „להבדילם מעדת ישורון , ולכנותם בשם מלעיגים על דברי חז"ל . . . ולהרחיקם מעל גבול ישראל בהרחקות שונות" . החלטה זו שיצאה מפי החכמים הנ"ל , עשתה את שלה , והמוני עם נתנו את החסידים „כבני בליעל וכאפיקורסים גמורים ,

1) כל זה יוצא ממכתבו של הרב שכתב לאנ"ש שבוילנה (נעתק מספר כית רבי , פרק י"ב) .

שבל הקודם להרגם זכה ומזכה את הרבים , וזכות הרבים תלויה בו . . . ונעשו מעשים אשר לא יעשו , והותרה הרצועה לירד לחייהם ולקפח פרנסתם במה דאפשר . . .״

מלבד הרדיפות שהיו על החסידים בכלל , התנקשו רבים מהמתנגדים בנפש הרב בפרט , ללכוד אותו בחרמם , וראשי הקהל שבעיר הפלך מוהילוב , הזמינו אותו לעמוד לפניהם , וליתן דין וחשבון על מעשיו ודרכיו . בעת ועונה אחת שלחו אגרות להביאו אליהם ״בחזקת היד״ . הרב ירד לסוף דעתם , והבין כי צודדים הם לנפשו וידע להשתמט מהם . ברור היה לו , כי זקני העדה כבר גמרו דינו שלא בפניו , ויצא חייב בהשפטו , וכל הזמנתם אותו לא היתה כי אם לבא ולחתום על גזר דינם . ובמכתבו שכתב אחרי כן לראשי הקהל במוהילוב , לבאר להם סבת השתמטותו , הוא כותב בין יתר דבריו : ״ה׳ יודע נֶעֱד כי לא במרד ובמעל עשיתי זאת ח״ו . . . כי אם סעיפי השיבוני אין זאת כי אם קראו אחרי , להסכים עמהם את אשר כבר עשוהו , ולהיות אף ידי תכון אתם במכתב לענות אמן בע״כ״ , כי לולא זאת היה להם ״לשלוח אחרי בטרם יצא הקצף מפניהם . . . ומה היה לי לבא ולצעוק על העבר ?״ . . . ובהוכיחו אותם על פניהם , על שהם דנים דיני נפשות על פי אומד הדעת , ומקבלין עדות שלא בפני בעל־דין , להורידו מחזקת כשרות ולפסוק דינו כדין אפיקורס משקול דעתם , הוא מבקש מאת ראשי הקהל , להשיב אחור את ההלמת חכמי שקלוב ״ולשלוח לכל האויעזדין לקרב את המרוחקים בהרחקות אשר יצאו מפי חכמים הנ״ל״ . ובכדי לשים סוף קץ להסכסוכים , שבינו ובין מנגדיו , הוא מייעץ לשים הדברים לפני בי״ד שאינו נוגע בדבר , ״לפני האנשים מאצילי הארץ החורים והסגנים יודעי דעת ומביני מדע״ , והוא נכון ״להשיב בפניהם אמרים אמת״ ; כמו כן הוא מבקשם ״להגביל זמן ומקום ממוצע לשניהם , ואנשי שם קריאי מועד יבאו ליום מועד למקום ועד ויוכיחו בין שניהם״ .

הרב מסיים את מכתבו בדברים היוצאים מלב דואב וכואב : ״ארץ ארץ אל תכסי דמינו , ואל יהי מקום לזעקתנו , עד ישקיף ה׳ וירא מן השמים , ויתן אותנו לרחמים לפני אחינו הרחמנים בני הרחמנים , לעורר רחמים המרובים עלינו ועל עוללינו וטפינו , להחיותנו כהיום הזה , וליתן לנו שֵׁם ושארית על פני האדמה , ויתן בלבם לשמוע אל הבקשה השטוחה לפני הדרת קדשם , שלא שליכו דברי אחרי גוום , כי אם יכנסו דברי באזניהם , ויפקחו

עיניהם להשקיף עלינו בהשקפה לטובה ועין חמלה וחנינה, כי אחינו ובשרנו הם, ומי שהשלום שלו ישים בלבם שלום ואהבה, אחוה ורעות, והיה לבבם עם לבבנו כאשר לבבנו עם לבבם" 1).

אבל כל דברי הרב לא הועילו, כנראה, להשקיט את רוח המתנגדים, והם לא חדלו לבקש תחבולות איך להרע להחסידים ולהציק למו.

בינתים קרה מקרה חשוב, שנתן צביון אחר לכל מהלך קורות התקופה ההיא. ביום תשעה־עשר לחודש תשרי שנת תקנ"ח־1797 (ג' דחול—המועד סכות), נאסף הגאון אל עמיו. ובעת קבורתו, בשעה שהמון רב ועצום ממכבדי הגאון ומעריצי שמו הקיפו את מטת מתם הגדול, ובבכי ותאניה הביאוהו אלי קבר — באותה שעה עצמה שהלו החסידים, כפי שמספרים המתנגדים, מטוב לב על מות ראש אויביהם ומשנאיהם, ויעשו למו משתה ושמחה 2).

1) כל זה יוצא ממכתבו של הרב ששלח „למנהיגי עדת ישורון שבקהלת מאהליב גובערסקי". את המכתב הזה הציא לאור ר' ברוך יפית, עם עוד מכתבים אחדים הנוגעים לקורות המחלוקת החיא, במחברת מיוחדת בשם „אגרות השלום" (פטרבורג, תרמ"ג), ובשולי המכתב גרשם שנת תקמ"ד. אבל, כפי הנראה, נכתב מספר השנה רק בדרך השערה, ולכן לא נמצא בו שם היום והחודש. לדעת דובנוב נכתבה האגרת הזאת בין שנות תקמ"א—תקמ"ד, ולדעת בעל „בית רבי" — אחר פטירתו של הגאון. אך, לפי דעתי, אי אפשר לומר שזמן כתיבת המכתב היה בין שנות תקמ"א—תקמ"ד כהשערת דובנוב, מפני, שכפי שראינו למעלה, נתמנה הרב לראש על ההסידים רק בשנת תקמ"ח, ועד שנת תקמ"ד לא לבד שלא נתקבל עוד למנהל ומנהיג, אלא שבכל המכתבים של רמ"מ וראמ"ק מארץ־ישראל, נזכר הרב ר א רון שבתבורה, „החסיד המפורסם בתורה וביראה איש אלקים קדוש ... מוהר"י פאלצקער, וחכמים חרשים ונבונים לחשים... מפורסמים בתורה ... מו"ה ישכר בער סג"ל מ"מ דק"ק ליבאוויטש וכ' הרב מוהרש"ז" (מכתב משנת תקמ"ב). „כבוד אהובינו הרבנים ... המופלגים בתורה ... ישכר בער מק"ק ליבאוויטש ומוהרש"ז מק"ק לאזני" (שנת תקמ"ד). ובמכתב שאנו עסוקים בו, נראה, כי כבר עמד הרב אז בראש החסידים, ולכן בחרו המתנגדים רק בו לשימו למטרה לחציהם. כמו כן אי אפשר לומר שנערך המכתב הזה אחר מות הגאון, כדברי בעל „בית רבי", כי כשמתאונן הרב על בזיונו של הגאון, הוא אומר עליהם „שנתלים באילן גדול שיחיד בדורו הוא", „ובאמת יחידאה הוא ולנרמיה „הוא דעביר" הכל בלשון הוה. ואלו היה באמת כדברי בעל „בית רבי", היה לו להוכיר על הגאון ברכת המתים: „ז"ל", כדרך שמוזכירו כמה פעמים במכתבו לאג"ש (במכתב המתחיל „הנה מודעת זאת"), ובפרט במכתב זה השלוח למתנגדיו, מעריצי הגאון. ולכן קרוב בעיני, שזמן כתיבת המכתב הזה היה במשך שנת תקנ"ז, אחר הכרזת החרם ולפני מות הגאון.

2) על דבר מעשי החסידים ביום ההוא, קוראים אנו בספר „זמרת עם

הדבר הזה חרה להמתנגדים עד מות. ובקנאתם ואש עברתם נשבעו לנקום את נקמת כבוד „גאונם" מאת החסידים. מיד אחרי ששבו בני וילנה מקבור את מתם, הסבו אנשים רבים על הבית, שבתוכו התאספו החסידים לשמוח יחד, ויתנפלו בזעם וקצף נורא על הנמצאים שם. באפם ענו באכזריות חמה שלשה אנשים מהנאספים עד שבמעט מתו תחת ידם, והנשארים נמלטו מוכים ופצועים כל עוד רוח בהם 1).

אולם גם החסידים לא היו מן הנעלבים ואינם עולבים, ולא חדלו גם הם בכל עת מצוא להנקם מאויביהם המתנגדים, ואם אך יכלו לעשות עמהם רעה, עשו זאת בנפש חפצה, ובחמת רוח ועברה נוראה לחצו ורדפו את המתנגדים, ויציקו להם בכל אשר אך יכלו, כנראה מספר ה„וכוח" (נדפס בשנת תקנ"ח). „מה נענה אנחנו היום — מתאונן המחבר — על גודל הצרות אשר סבבונו... ושמו (החסידים) אותנו כמטרה לחציהם, רודפים והודפים ונושכים אותנו... ובעלי זרוע נלוו עמם... שונאים אותנו יותר מכל האומות, ומהם מתירים דם שלנו כדם בהמות וחיות רעות, רשעים ואנשי בליעל אלו, עומדים בעזות לחכות, לבזות ולהכלים... כבר הותר אצלם להרוג נפשות של המתנגדים, להכותם ולמסור ממונם, כמו שעשו להרבני המופלג ר' שלום מלובאויץ, וכמו שעשו להרב הגדול המופלא מופלג ר' יעקב משקלאוו 2), ולהרב הגדול דק"ק וואלסע... וכמו שעשו להרב המגיד דק"ק הוראדנע ולהרב המגיד

הארץ" (עמוד 25): „כשנפטר הגאון, ביום ג' דחול המועד סכות, תכף אחר פטירתו, נתאספו החסידים ועשו משתה ושמחה, ושתו ושכרו ועשו רקודין כל הלילה". שנים מגדולי החסידים—מספרים המתנגדים—ר' מאיר רפאל'ס מוילנה ור' ברוך מרדכי מבברויסק, שעמדו בשעת קבורת הגאון, הסבו זה לזה פניהם בשחוק, כאלו שמחים הם על מפלתם של המתנגדים. ר' מאיר רפאל'ס היה מן האנשים היותר מצוינים בווילנה. הוא יסד בית תפלה לחסידים (שעבר אחרי כן לבית החסיד ר' יצחק אברמוביץ), ותמך בכל כחו בידי המפלגה ההיא. כן מספרים כי משה אשרוביץ, אחד מהתקיפים שבין המתנגדים, בחפצו לקחת נקם מאויביו, עשה אזכרה לנשמתו של ר' מאיר רפאל'ס בעודו חי, בבית הכנסת לעיני המון רב, כדרך שמזכירים את נשמות המתים; כי בתוקף הפריבילניה אשר לה„קהל" בימי ממלכת פולין לפנים, נתנה רשות לה„קהל" העברי לענוש את העבריינים כדי רשעתם (עיין הלאה עמוד 65 ועיין קריה נאמנה עמ' 213).

1) Дубновъ. Ист. хасидскаго раскола, Восходъ, 1891 г.

2) כפי שאפשר לשער כונתו על ר' יעקב מו"צ דק"ק שקלאב, מחבר ס'

ר' יצחק אייזיק יאנור, שהיה מ"מ ומ"ץ בק"ק ראהאטשאוו...

כאשר נודע להרב דבר המאורע, שקרה בין החסידים אנשי בריתו ובין המתנגדים שבוילנה לרגלי מות הגאון, ויירא מאד מפני התוצאות הרעות היכולות לצאת מהתנגשות תכופות כאלה, וימהר ויערוך מכתב לאנשי־סיעתו, ובו הוא מדבר בשבחו של הגאון „שלא הניח כמותו בישראל". והוא מזהיר את בני־בריתו „באזהרה נוראה", „שלא לספר אחר מטתו של תלמיד־חכם זה שום שמץ דופי, ושמצה דשמצה בלי שום הוראת היתר בעולם" 1), והוא מזרזם להעביר על מדותיהם ולשרש כל קנאה ושנאה מלבם.

דברי הרב פעלו, כנראה, באיזו מדה על לב החסידים, ומאז התחלו אמנם החסידים לעצור ברוחם ולהיות מתונים במעשיהם לפי שעה בהתיחסותם למתנגדיהם. אולם המתנגדים לא נחו ולא שקטו, ויוסיפו לרדוף את החסידים ולהדריכם מנוחה.

לא ארכו הימים והנה נראו במחנה המתנגדים חמשה אנשים המתהלכים בין שורות הלוחמים ומפקדים צבא־המלחמה, העומד ערוך ומוכן לקרב. שלשה מהם היו ראשי העדה: דוב בן יעקב, משה בן אשר (או אשרוביץ), ואייזיק בן אבהם סגל. והשנים הנותרים היו מבעלי־הבתים שבוילנה: רפאל בן מרדכי והרב ר' ליבל בן ר' דוב ביר.

לאנשים ההם נתן כח בלתי מוגבל לנהל את המלחמה ההיא כפי רוחם, ולפקודתם נמסרה כל קופת־העדה 2).

„מורה צדק" על הלכות בציעת הפת, שהיה אביו של ר' ברוך משקלאב, מחבר ס' אקלידום (עיין מערכת גדולים בערכו).

1) זה יוצא מן המכתב שכתב הרב לאנשי סיעתו אחרי צאתו בפעם הראשונה מבית האסורים (י"ט כסלו, תקנ"ט). שם הוא מזכיר מה שכתב להם „בשנה דאשתקד מיד אחרי פטירת הגאון".

2) Ю. И. Гессенъ. Къ ист. рел. борьбы, Восходъ, 1902 г.

פרק שמיני.

ה„קהל" וההסידים.

המריבה שבין ההסידים והמתנגדים מקבלת צורה חדשה. אמצעי המלחמה מצד המתנגדים. ההסידים מתאמצים להחליש את כח שלטן הקהל, והרבר עולה בידם. ההסידים בפלך מינסק מנצחים את המתנגדים. הסבה לזה. ההסידים שבוילנה מתאמצים לצאת בעקבות אחיהם שבמינסק. המצביאים החדשים של המתנגדים משתמשים בכלי־נשק עתיקים. החלטה השייכת לקורות המלחמה ההיא. משה אשרוביץ בתור „רודף נעלם" מצד המתנגדים. בבתי־הכנסיות שבוילנה הוכרז חרם על ההסידים. המתנגדים מחליפים להשתמש במלשינות נגדם.

המריבות שבין ההסידים והמתנגדים, שהצטמצמו בראשונה בתוך גבול הדעות העיוניות בלבד, עברו אחרי מות הגאון את גבולן זה, והתפרצו אל תוך חוג רחב יותר, אל תוך חוג החיים הכלליים של האומה העברית. כל אחת המפלגות התאמצה על ידי אמצעים גסים ובלתי מוסריים, להצר על ידם את צעדי בני המפלגה אויבתה. אמצעי המלחמה ההיא היו: דדיפות, מעשי־אונס, נזקי־נוף, נזקי־ממון, קפות־פרנסה, ובאחרונה — מלשינות ודילטוריא.

אבל כחותיהם של שתי המפלגות הללו לא היו כחות שוים. המתנגדים היו לרוב מנינה ולרוב בנינה של האומה העברית, ובידיהם היו מושכות ההנהגה הצבורית, וכל תקף השלטון על הקהל, בשעה שההסידים, שהיו מעטים במנין ורובם מדלת העם, היו חסרים כל אלה. מובן מאליו שכל אחת המפלגות זקוקה היתה להשתמש באותם האמצעים שהיו בידיה. על פי תקף החק של ממשלת פולין, שנתקים ימים רבים, למרות השנויים שנעשו בו בינתים, נתנה הרשות לראשי הקהלות למנות שופטים מקרב אחיהם ולדון כל דיני־אזרח ביניהם לבין עצמם. בכלל התחשב עם בני ישראל תחת חסות הממשלה ההיא, מעין **status in statu** (מדינה בתוך מדינה). כל ההנהגה בעניני הדת, החבורות הקדושות, עניני צדקה, גבית המסים מבני ישראל והערכתם,

ודיני ממונות בינם לבין עצמם, כמו כן ניטי נשים, ענייני קדושין וכיוצא באלה, נמסרה ביד הרב האב"ד וראשי ה„קהל" לבדם. ביד האב"ד ובית דינו היה שבט מושלים, ומשלו בעם, בשם כבוד התורה והדין, וביד ראשי־הקהל ופרנסיו נמסרו כל צרכי הצבור 1).

בכח הזה השתמשו המתנגדים להציק לאויביהם החסידים.

נקל לשער, שהחסידים מוכרחים היו על פי הרגש של הגנה עצמית, לעשות כל אשר ביכלתם כדי לשלול מאת ה„קהל" את יפוי־כחו בהטלת חרמות ושמתות, ולקחת ממנו את זכותו להוסיף לדון דיני דת ואזרח.

אולם למורת רוחנו דלים הם המקורים הנוגעים לחיי היהודים במשך המאה השמונה־עשרה, ומספרי דברי הימים לא נוכל להציל דבר ברור על אודות פרטי ההתנגשות, שמצאו אז מקום בין שתי מפלגות אלו, ואי אפשר לדעת באיזו אמצעים ביחוד בחרו להשתמש בהם לתכלית זו, וזקוקים אנו אפוא לסמוך בזה רק על דברי ר' אביגדור בלבד, אף על פי שהוא נוגע בדבר.

ר' אביגדור, שחי בפלך מינסק, ואשר בימי נעוריו היה הפלך הזה תחת ממשלת הפולנים, כותב באחת הקובלנות שלו: „בראשית ממשלת הוד המלך פוניאַטובסקי בארץ פולין, הביאו בני הכתה ההיא (כלומר: החסידים) על ידי אחרים 2), את הדבר לידי כך, עד שבשבילם נימל מהיהודים כל אותה הזכות ויפוי הכח שהיה להם למנות זקנים ושופטים מקרב אחיהם" 3).

---

1) פין, קריה נאמנה, עמוד 26, וילנה תר"ך.

2) מאן נינהו „אחרים" שנזכרו בתעודה זו? אפשר שר' אביגדור מרמז בזה לשרי הממשלה מבני הנכרי; אולם הסן, או דובנוב, שממנו לקח דברים אלו, פקפקו, כנראה, בפשר המלה הזאת, והציעו סמן השאלה אחריה.

3) С. М. Дубновъ. Ист. хас. раскола.

ישנם בין כותבי קורות הימים ההם שמשערים, שסבה אחרת היתה לנטילת הזכיות מהיהודים בעת ההיא. בשנת 1768 נקהלו לעיר באר שבפודוליה, כל שרי ארץ פולין, ובראשם הנסיכים: קראסינסקי, פולאבסקי ופומוצקי, ויקראו קשר על פוניאטובסקי. הם בטלו את הזכיות הנתונות ממנו לכל בעלי כנסיה אחרת זולתי בעלי הדת הקתולית (עיין בספר „קורות פודוליה" ללימינסקי).

נרץ משער, שזכיות היהודים נתבטלו עוד בשנת 1764 (חודש מרץ), בעת אשר הבישוף הראשי שבעיר גניזין (מחוז ברומבירג) קרא לאספה הידועה את ראשי עם פולין, ששם דבר בגנותו של המלך פוניאטובסקי, על דבר רפיון־ידיו ומורך לבו (Grätz, Ges. d. Juden, B. 11, Seite 105).

במקום אחר מתאונן ר' אבינדור: „לפנים היה הדבר נהוג אצלנו, שרק החכמים אשר בתוכנו הורו כל דין וכל משפט... מה שהקסרית נוחת־נפש אשרה וקימה בעלותה על כסא מלכותה (?) 1), וכל דבר ריב ומשפט בין איש ישראל לרעהו, ובא לפני השופטים אשר מבני ישראל והם ישפוטו 2), אולם עשירי

ויש מוצאים טעם לשלילת זכיות היהודים או בזה: פוניאטובסקי כנודע הָמְלַךְ על פולין מטעם הקיסרית יקטרינה השניה, ולכן היו כל עניני מלכות פולין נחתכים על פיה, והגה לא נכחד מאתנו, שיקטרינה לא חפצה למלאות את בקשת היהודים, לתת להם רשיון להשפט בכל דברי ריבותם במשפט מיוחד להם לבדם (עיין למטה בהערה 2) ועל כן לא מצאה בלי ספק חפץ גם בועדי הרבנים שהיו בפולין („עיר תהלה", 122).

ראוי לציין, שבשעת ממשלת אוינוסט השני (1733—1697), השתמטו הרבה פעמים היהודים מהשתמש בזכותם זאת. ובשנת 1713 (20 פיברל) קבלו יהודי קוברין על אחיהם לפני המלך, שהם מסרבים להשפט בבתי הדינים של ישראל, רק בבתי המשפט של הממשלה. על זה יצאה פקודה מאת המלך: „...in quantum by (żyd) uciekł się do sądów innych jakichkolwiek, tedy ma być taką winą strafowany, rok i sześć niedziel więzieniem; sąd zaś żaden nie powinien onego przyjmować, odsyłając go do należytego sądu" (акт. кн. М. литов. „записи" № 159, ф. 55, отъ 20 фев. 1713. С. А. Бершедскій, Лит. евреи, гл. I, стр. 21 (ועיין

1) הסן משער, שבקשת ר' אבינדור להקסר היתה רק תרגום; ר' אבינדור הרצה דבריו בעל־פה או בכתב עברית (או יותר נכון: זרגונית), והעירוני פיטר בירנגרדט תרגם הדברים מפיו רוסית. ברור שהמתרגם לא דק כל צרכו בדבריו על אודות עלית הקסרית על כסא מלכותה, וכוונתו היתה להעברת פלך מינסק תחת חסות הקסרית, היינו לראשית ממשלת הקסרית בפלך ההוא.

2) אחרי שנספחו פלכי רוסיה הלבנה למדינת רוסיה (1772—תקל"ב) נשארו ליהודים זכיותיהם בשלטון העצמי הפנימי (внутреннее самоуправление) גם לעתיד. יפוי־כחו של הקהל לדון דיני דת ואמונה ועניני אזרח בינם לבין עצמם, נשאר בכל תוקף גם לימים הבאים, ובי"ד אשר לקהלות ערי הפלך, היה נחשב מעין בי"ד הגדול, או בי"ד עליון (Apellationsgericht).

אולם בשנת 1782 (תקמ"ב) שם הסינט לב לדבר, שמפני שלא נרמז בספר החוקים לאיזה מקום אפשר לפנות בקובלנא על החלטת בי"ד של הפלך „מוכרחים לפעמים אנשים נקיים לסבול על לא עוון", על כן נטל הכח מן הקהלות לדון ולהורות.

הפקודה הזאת היתה למורת רוח להמפלגה השלטת — מנהיגי הקהל — והפריעה את עסקיהם. בשנת 1784 (תקמ"ד) פנו ראשי היהודים אשר בערי פאלאצק ומוהילוב בבקשה להקסרית, שתרשה ליסד בתי־משפט בשביל היהודים לבדם, לדון שם דיני אזרח; אולם בקשתם הושבה ריקם.

גם את הפקודה הזאת מיהס הסן להשתדלותם של החסידים. ולדעתי, אלה

העם 1), אשר בעיניהם לא ישר הדבר הזה, הסבו בנכליהם הרעים, כי נטל אותו יפוי־כח".

על יסוד הדברים האלה בא הסן לידי החלטה, שאותם האנשים, שלפי דברי ר' אביגדור, השתדלו להחליש את כח ה„קהל" וליטול ממנו את זכיותיו לדון ולהורות, היו ממפלגת החסידים. וגם אמנם הדבר הזה עלה בידם. כי בראשית שנת 1795 (תקנ"ה) התערב בענין זה הגינירל־גוברנטור שעל חבל מינסק — טוטולמין (Тутольминъ), שלפניו נגלו כל תעלומות הריב שבין החסידים והמתנגדים ואשר, כפי הנראה, היה נוטה לצד החסידים, והוא הציע את חות־דעתו לפני הקסרית בנוגע לכל עניני הפלך ההוא, וממילא גם בנוגע להסכסוכים שבין החסידים והמתנגדים; ומפני זה יצאה פקודה מאת הקסרית (בחמישי לחודש מאי 1795— כ"ז אייר תקנ"ה) 2), שאין זכות להקהלות שבערי הפלך והמחוז להתערב „בשום דבר זולת במנהגי הדת וסדרי עבודת־אלהים בלבד".

לא עברו ימים מועטים, ועל ידי השתדלות החסידים ערער התערערו עמודי בתי־הדינים של ה„קהל" בפינסק, והדינים שנתמנו מטעם המתנגדים, נאלצו להניח את מקומם.

כחם של החסידים הליטאים, במשך תקופה של ארבע־עשרה שנה (תקמ"א—תקנ"ו; 1781—1796), נִגַּר היה ביותר בפלך מינסק, ששם פרץ מספרם מאד; אולם אין כל ספק שגם בוילנה עצמה וגלילותיה היה מספר החסידים יותר גדול מכפי שרגילים לשער. לדעת משה אשרוביץ נמצאו בוילנה חסידים, בערך שנים־עשרה עד חמש־עשרה בעלי־בתים בלבד. אבל, כנראה, היה אשרוביץ

הנקיים שסבלו בלי עון מהקהלות שבערי הפלך, אשר נסו להשתחרר מכוונה זו וחזצו להמיר בי"ד של ישראל בבתי־המשפט הכלליים של הממשלה, היו ממפלגת החסידים. כי אם נשים אל לב — הוא אומר — שאמנם בעת ההיא (1782—תקמ"ב) התעוררה תנועה חדשה בין חסידי רוסיה הלבנה, וכי למראה כח החסידים ההולך וגדול התעוררו המתנגדים למלחמה חדשה, והיה אם נצרף את כל המעשים האלה אל יתר המאורעות הדומים להם, שעל אודותם ימופר הלאה, או אפשר יהיה לשער, שכל המאורע הזה היה הד המלחמה שבין החסידים והקהל.

1) באמרו: „ע ש י ר י העם", היתה — לדעת הסן — כוונת ר' אביגדור, לרמז, שהעשירים שבין החסידים הטו בשוחד את לבב חברי השלטון המקומי. זאת נראה מתוכן התעודה הזאת בכלל, שרק תמציתה מובאת פה.

2) II. C. 3. т. XXIII, № 17327.

מכיר רק את החסידים מבני השדרות העליונות, שהשפעתם היתה נכרת ומסוימת ביותר, ואשר מלבד שלא התאמצו לכסות את דבר יחוסם למפלגה זו, עוד התיצבו בגלוי בראש האגודות של החסידים.

היו גם חסידים, אשר רק מיראתם את חמת הגאון נשאו מסוה של מתנגדים על פניהם. הם חכו להזדמנות רצויה, למען יוכלו להתחבר בגלוי עם החסידים, שהיו תמימי־דעים עמהם. ואחרי מות הגאון התרבו החסידים בוילנה מיום אל יום, עד שמצאו די אומץ בלבם, להתקומם בגלוי להמתנגדים, ולאחוז באמצעים נמרצים נגדם.

קרוב לשער, שהנצחון שנצחו החסידים את אויביהם במינסק, עורר את אחיהם בני־סיעתם שבוילנה, לעשות גם הם כמעשיהם, ולהסתער על קרית־מעוזם של המתנגדים — וילנה.

זאת נראה מדברי משה אשרוביץ. הוא כותב בהקובלנא, שהגיש להקטנור־הראשי, כי בשעה שעבר החבל (וילנה) לחסות ממשלת רוסיה, נשארו ליהודים, כמו ליתר האזרחים, כל זכיותיהם שהיו להם מקדם; ומוסיף שבזכיותיה אלה השתמשה העדה העברית בהשקט ומנוחה „גם בימי ממשלת מעלת כבוד מלכותו, עד חודש אקטובר שנת 1797 (תקנ"ז), והוא עד העת אשר טרם מצאו ה„קרלינים" 1) מנן ומחסה בצל היועץ של שלטון ליטא האדון עלישוביץ" 2).

ובאמת סבלו ראשי־הקהל בוילנה בשנת 1797 (תקנ"ז) תלאות רבות מאת השר פריזיל, השליט בעת ההיא על פלך וילנה, שאסר הטלת חרמות ושמתות (אפשר שהאיסור הזה יצא עוד בחיי הגאון, על ידי השתדלות החסידים). אולם בהוכחם כי מנהלי המתנגדים, או כפי שיכנם הסן: „נעד של חמשה" (совѣтъ пяти мужей) נכונים לאחוז באמצעים יותר קשים עוד, החליטו החסידים להשתמש בתחבולות מלחמה, שתוצאותיהן בטוחות יותר.

„תחת חסותו של עלישוביץ החלו ה„קרלינים" — כפי שמספר מזה משה אשרוביץ הלאה — להרניז אותנו, בני קהל וילנה, על ידי הסדרים החדשים בנוסח תפלותיהם, אשר בדו להם מלבם, וכיוצא באלה. ולמען שים עלילות לנו הושיטו עוד קובלנא לשר־פלך ליטא, שבה הם קובלים עלינו, כי אנחנו לוחצים אותם, וכי בגלל זה לא יוכלו

1) על דבר הכנוי „קרלינים", עיין הלאה.
2) כתב בקשה של משה אשרוביץ, מן 20 פיברל 1799.

לשבת אתנו יחדיו. תוצאות הקובלנא הזאת היו, כי נאסר עלינו (ביום 26 אפריל 1798—כ"א אייר תקנ"ח), למרות הפריביליגיות שלנו, להוסיף ולהטיל עונש על היהודים על פי דיני ישראל, זהותר לה„קרלינים" לערוך את עבודת־האלהים לא על פי מנהגי אבותינו. ועל ה„קהל" ובתי־הדינים אשר לנו נגזר, שלא ידון כל דין ומשפט שבין איש ישראל לרעהו" 1).

אחרי ההשקפה הכללית הזאת, על מצב העניינים לפני פרוץ הריב בשנת 1798 (תקנ"ח), ועל דרכיהן ותכסיסן של שתי המפלגות בכלל, נשוב עתה לסדר המאורעות.

חמשת המתנגדים שנבחרו בוילנה ללוחמים תמידיים עם החסידים, לא שנו דבר מן התכנית הישנה שקבלוה מאבותיהם; הם השתמשו באותם כלי־הנשק העתיקים, שכבר השתמשו בהם כל הלוחמים שלפניהם במקרים דומים לאלה, ורק שאצלם לא היתה המלחמה ארעית, כי אם עסק קבוע.

בעונה אחת עם בחירת האנשים הנזכרים, נרשמה בפנקס הקהל בוילנה החלטה, השיכת לקורות המלחמה ההיא. בין יתר הדברים כתוב שם: „אם יענו באיש כי התחבר עם בני הכתה ההיא (החסידים), ומה גם אם יִוָּדַע כי הוא ילך בדרכיהם, הנה „לא די שהאיש הזה הוא מנודה ומובדל, ולזר יחשב לכל הקדוש בישראל, אלא גם האיש ההוא לא יחשב לבר־ישראל כל עיקר..." הוא על הצדוקים והביתוסים יתחשב; פתו פת כותים, ייגו יין נסך „וכלה יגורש מפה... ושלא יהיה לו שום חזקה, ופשיטא שלא יהיה לו שום התמנות בקהל ובאסיפה ובשום חברה. והכל יהיה נעשה על פי רודף הנעלם". וכל איש מעדתנו אם אך יתרצה לקחת עליו להיות ל„רודף נעלם", לו המשפט והצדקה על זה, כאלו היה מורשה לזה מאת כל קהלות הקדש" 2).

לרודף נעלם כזה נעשה, כפי הנראה מן המסופר הלאה, משה בן אשר, או אשרוביץ.

למחרת היום ההוא יצאה ההחלטה הנזכרת אל הפועל.

---

1) כתב־בקשה של משה אשרוביץ מן 20 פיברל 1799. על ה„קהל" נגזר שלא יוסיף לשפוט כל דיני אורח, ועל בתי־הדינים—שלא ידונו דיני דת ואמונה.

2) דובנוב Ист. хасидизма, гл. XIII. ההלטה זו נתחברה בעשירי לחודש אקטובר 1797 „למספר הרומאים". הדברים הבאים בסימנים בתבנית מרכאות כפולות, הם מהנוסח המקורי מס' „זמרת עם הארץ".

בתי־הכנסיות שבוילנה היו מלאים מתפללים לרגלי חג הושענא־רבה, שחל להיות ביום ההוא, והנה באחת ההפסקות בין תפלה לתפלה, נשמע פתאם קול שופר חזק מאד, הנרות שבמנורות בכל בתי־הכנסיות כבו, ובתוך עלטה ודומית־מות נקראה ההחלטה, או יותר נכון — החרם בקול רם. חרדה אחזה את המתפללים, וה„אפקורסים" יצאו חיבים בהשפטם 1).

אבל המתנגדים לא הסתפקו בתחבולות מלחמה אלה בלבד, ובדעתם שנטית שלטוני המקום היא לצד החסידים, רפתה תקותם להתגבר הפעם על אויביהם על ידי אותם האמצעים, שהשתמשו בהם עד הנה, ועל כן החליטו לאחוז באמצעים קיצוניים להשתמש בטלשינות ודילטוריא נגד החסידים...

1) Дубновъ. Ист. хасидизма, гл. XIII.

פרק תשיעי.

הדילטוריא.

הדילטוריא הראשונה ותוצאותיה . הרב במאסר . הוא נצב לפני המועצה הנעלמה בפטרבורג . צאתו לחרות . הוא שולח מכתבים לרבי לוי־יצחק ולר' ברוך ממיזבוז לבשר להם את הבשורה הזאת. מכתבו לבעל ה„הפלאה" .

הדילטוריא הראשונה מצד המתנגדים, נערכה ויצאה אל הפועל בשנת 1798 — תקנ"ח, והיתה חתומה בחתימת איש ששמו הירש דוידוביץ, או צבי בן דוד, מעיר וילנה; אולם כשבקשו אחרי כן את האיש הזה לא מצאוהו 1).

כתב־השטנה תאר את הרב ואת הנוהים אחריו: רבי לוי־יצחק מברדיטשוב, ר' חיים חייקיל מהמדורא, ר' אשר מסטולין 2) ור' שלמה מקרלין 3), לא בתור בעלי מפלגה דתית, אלא בתור פושעים מדיניים. בו לא נרמז על מעשיהם כמזיקים לקהל ישראל, אלא „כמסוכנים להממשלה". מפני טעם זה נשלחה פקודה לשר־הפלך ברוסיה־הלבנה (תשרי תקנ"ט), להביא את הרב לפטרבורג. גם נתן צו לשר־הפלך שעל חבל ליטא, לחקור ולדרוש אחרי מקור שטנה זו, ולשלוח „את ראשי החברים שבאגודת הרב ברוכוביץ הנמצאים שם, לפטרבורג במשמר חזק".

תוצאות הדבר היו, כי נאסרו בוילנה וסביבותיה עשרים ושנים יהודים, שבעה מהם „שנתשבו לראשי המשתתפים במעשי

---

1) הסן משער, שהשם הזה היה בדוי, או שהסתירו את המלשין מיראה מפני התוצאות הלא טובות. אולם באמת היה האיש הזה אחד מהמפורסמים שבוילנה, ואנחנו מוצאים אותו כחמש שנים אחרי כן (שנת 1803), בתור מורשה מהקהל שבוילנה ו„מכל קהל היהודים שבפלך וילנה־ליטא", כמו שכותב זאת הסן בעצמו במקום אחר (Евреи въ Россіи, стр. 234-7; Еврейская Старина 1909, т. II стр. 17).

2) ר' חיים חייקיל היה מגדולי תלמידי המגיד ממיזריטש, ור' אשר—בנו של ר' אהרן מקרלין.

3) ר' שלמה מקרלין היה תלמידו של ר' אהרן מקרלין. הוא היה מפורסם מאד בין החסידים. האגדה החסידית מספרת, שבשעה שהיה עומד ומתפלל, התגפל עליו איש צבא ויהרגהו. החסידים מאמינים שהוא היה משית בן יוסף.

מנהלם ומנהיגם" („главными сообщниками начальника ихъ") נשלחו תכף פטרבורגה, והנשארים נשארו על מקומם במשמר 1) אחרי שנחקרו ונדרשו היטב .

הפקודה יצאה לתפוש גם את אָרליק (אהרן) מובשוביץ מאוסמריביצי 2) ; אולם הוא נתבקש ולא נמצא .

האמצעים הנמרצים האלה שאחזה בהם הממשלה , מתבארים לפי השערת הסן — על ידי התכונה הכללית של תקופת ממשלת פאול 3) . אולם לאותו המאורע גרם לא מעט גם מה ששר־הפלך בולגקוב (Булгаковъ) „הודיע בשנת 1798 (תקנ"ח) לחצר המלך, שתושבי המקום ההוא קושרים במסתרים קשר הבלתי רצוי לרוסיה ומועיל להצרפתים" 4) . מלבד זה היתה , לדעתי , עוד סבה אחרת , שהעירה את לב פאול לשום לב למלשינות זו והיא : יחס הפולנים

---

1) הודעת שר־הפלך שעל חיל ליטא גולוגושצוב־קוטוזוב מן 30 יולי 1800 .

2) אולי נרמז בזה לארקי מציסליביצי , אחד מגדולי החסידים גם בימי הרב רבי בער (האדמו"ר האמצעי) .

3) מהראוי לשים אל לב—מעיר דובנוב—שבימים האחרונים לממשלת הקסרית יקטירנה השניה , וביחוד בימי ממשלת פאול הראשון , התפתחה באירופה אגודה נסתרה בשם „אילומינטים" (Illuminaten) , שנחשדו במינות וכפירה . מחמת זה הביטה הממשלה בחשד על כל מעשי הכתה הנסתרה ההיא , וכל מיסד כתה או אגודה נסתרה , נענש על פי רוב בעונשים קשים , להשלח לארץ נזרה ולפעמים גם לעבודת־פרך .

הסופר והאיש־המדיני דירזאוין (Державинъ) כותב בספרו о Мнѣніи „ Бѣлоруссіи и евреяхъ, 1800 г." שהכתה הזאת (של החסידים) דומה לכתת האיללומינטים . אין כל פלא אפוא אם מלשינות המתנגדים הסבה עליה את תשומת לב הממשלה כל כך . (С. Дубновъ. Религіозная борьба, Восходъ 1893, кн. 1)

גם לדעת שלמה מימון דומה כת החסידים בתכליתה לכת האילומינטים (שבמדינת בוארייה) , אשר מטרתה היתה לדעתו להגיה אור על העם ההולך בחשך . הוא מוסיף כי נפלא הדבר איך השתמשה הכתה הזאת לאותה התכלית בהבלי־שוא ואמונה תפלה , היינו דוקא בתחבולות חשוכות . היא השתדלה ביחוד למשוך אליה את בני הדור הצעיר , והתאמצה לחנך את כל איש במקצוע שנועד לו מטבעו . לכל איש מחברי הכת הזאת הותר לגלות את תכלית החברה ומערכתה הפנימית , רק עד כמה שנחוץ לו לראות את העומדים למטה ממנו , אבל לא את העומדים מ מ ע ל ל ו (היינו ראשי הכתה) . (Salomon Maimons Lebensgeschichte, 1 Theil, S. 256-257.)

4) „Тамошніе обыватели дѣлаютъ потаемныя стачки, неблагопріятныя для Россіи, а полезныя для французовъ".

יושבי ארץ ליטא , שנספחה זה מעט לארץ רוסיא , לממשלתם החדשה . כי הממשלה בעת ההיא רדפה באף את אגודות הסתרים של הפולנים , שהיו כעין סניף לאגודה המרכזית הוילנאית , בחשדה אותן שהן עומדות בקשר עם הלגיונות הפולנים שנתכוננו בעת ההיא באיטליה וואלכיה 1) . פאול הראשון נתן צו לתפוש תכף את המורדים (заговорщиковъ) ההם , ולכלוא אותם בתוך המצודה אשר בפטרבורג (היא מצודת־פיטר־ופאול) , ושם בלשכה־הנעלמה (Тайную канцелярію) יחקרו וידרשו היטב , ואחרי החקירה והדרישה יעמדו לפני זקני הסינט למשפט 2) .

כפי הנראה ידעו המתנגדים להוציא תועלת לעצמם מאותה התסיסה שהיתה או במדינה , ותארו את החסידים לפני בולגַקוב כאנשים , שכל חפצם להרוס את משטרי המדינה , ושר־הפלך מצדו לא אחר מלהודיע כל פרטי הדבר הזה לפטרבורג 3) . הרב נאסר (תשרי , תקנ"ט 4) והובא לפני המועצה הנעלמה .

---

1) Askenazy: „Łukasinski", (Warszawa, 1908) tom I.

2) 2-ое Акад. изд. соч. Державина, т. 6 , стр. 708.

3) בבקשתו של ר' אבינדור חיימוביץ מראשית שנת 1800 נאמר : „поступки оной секты, соединенные съ вольностью и съ союзомъ между собою, усмотрѣлъ и бывшій въ Вильнѣ Губернаторъ, о чемъ и сюда (Петербургъ) далъ знать".

(על „מעללי הכתת ההיא שהתלכדו מפריקת עול ועשית אגודות בינם לבין עצמם , פקח עין גם מי שהית שר הפלך בוילנה , שהודיע מזה לכאן (פטרבורגה)" .

דובנוב משער , שרק ר' אברהם פרץ (חתנו של השר ר' יהושע צייטלין) היה למטה־זעם ביד המתנגדים , ועל ידו בצעו אלו האחרונים את מעשיהם הפעם . פרץ היה יליד רוסיה הלבנה , ואחד מהאדוקים שבין המתנגדים , תלמודי מצויין , בעל דעת , ובקי בהויות העולם . הוא לא היה יכול בודאי לסבול את החסידים . לרגלי עסקי הקבלנות שלו ישב ישיבת קבע בפטרבורג והיו לו מהלכים בין שרי המעלה של הממשלה ; ביחוד היה רצוי ונכבד בעיני השר קושייסוב , אהוב הקיסר פאול הראשון . על ידי איש כזה יכלו המתנגדים , לדעתו , לבצע את זממם (Религіевная борьба, Восходъ , 1893 , кн. 1) .

אולם , לדעתי , אפשר להטיל ספק בהשערה זו של דובנוב , מפני שר' צייטלין חותנו של פרץ , למרות שהיה מתנגד אדוק כל כך , לא התחשב בכל זאת בין רודפי החסידים בפועל . בין החתומים על כתבי החרמות בוילה , אין אנחנו מוצאים את חתימת ידו של צייטלין , אף על פי שלרגלי עסקיו הנדולים היה צייטלין נוסע שם שנה שנה ליום השוק . לזאת אפוא רחוק לשער שפרץ , — שהיה גם רחוק הרבה מחותנו במקום — יתרצה לקבל עליו מלאכות כזו .

4) ש. דובנוב .

מאסרו של הרב, הטיל רעש גדול בין החסידים. עד מהרה התאספו ראשיהם כדי לטכס עצה איך להוציא את רבם למרחב, ולקרא לו דרור. הם החליטו ביניהם לבחור מתוכם את הרב ר' אהרן מסטראשילע, תלמידו המובהק של הרב, ולשלוח אותו אל כל ערי תחום המושב של היהודים, כדי לקבץ כסף בין החסידים לצרכי „פדיון שבויים" 1).

תוצאות הנסיעה הזאת היו טובות מאד, ובמשך זמן קצר נאספו כששים אלף רובל. עם הסכום הזה נסעו השתדלנים שבין החסידים לפטרבורג 2). שם מצאו את אחד מאנשי סיעתם, את ר' מרדכי ליפליר 3), קבלן ועשיר מפורסם, והוא לקח עליו, כנראה, את הטורח להביא פדות להרב.

הרב עמד לפני המועצה הנעלמה, ויערוך את תשובותיו בשפת עבר 4), ומפני שלא נמצא אז בפטרבורג מתרגם היודע את

בין החסידים מתהלכות אגדות רבות על דבר המופתים שהראה הרב בשעת ישיבתו במאסר. הוא ידע, למשל — מספרים החסידים — להבדיל בדיוק את שעות היום והלילה על ידי צרופי שמות, „כי בכל שעה שולט צירוף אחד מי"ב צירופי שם הויה בי"ב שעות ה י ו ם, וצירופי שם אדני ב ל י ל ה" (תניא, מ"א). הוא הכיר את הקסר למרות זה שהתחפש בבגדי שופט. ועוד נפלאות כיוצא באלה מספרים החסידים. אולם ביהוד ראוי לציין עובדא זו: בשעה שהובא הרב במאסר, רצה לדעת אם כבר זכה מי מהנאסרים שם לעזוב את חומות הבית ההוא, כי הונד לו שמי שחומות בית האסורים הזה קולטות אותו שוב אינו יוצא ממנו לעולם. הוא ידע ששומר בית האסורים לא ישיב לו דבר על שאלה כזאת, ועל כן הערים הרב לשאול אותו, אם יודעים התפוסים פה לערוך את ערכו כראוי, ואם יעניקו לו מכספם בצאתם לחפשי. על זה השיב השומר: אמנם כן, וכל איש הגון העוזב את הבית הזה העניק יעניק לי, כל אחד כפי אשר ידבנו לבו. אז ידע הרב כי יש לו תקוה (בית־רבי, פרק י"ח).

1) אם נשים לב להפקודה שיצאה מאת הקסרית יקטרינה „על אודות השופטים לוקחי שוחד", אז לא יפלא בעינינו כלל שכל כך התאמצו החסידים לאסוף ממון בשביל „פדיון שבויים".

2) בין הנוסעים היה גם ר' ישראל קאזיק גיסו של רבינו. כי בטרם שנאסר הרב נכנס אליו ניסו זה ושאל אותו: מ ה לי לעשות? והשיב לו: „אתה מהר ולך לפטרבורג, ואיש אחד יסע לברדיטשוב, להרב ר' לוי יצחק, למען יתפלל בעדי" (בית רבי).

3) ר' מרדכי ליפליר היה חשוב מאד בעיני הממשלה. בשנת תקע"ח כאשר פקד הקיסר אלכסנדר הראשון, לבחר מבין היהודים שלשה אנשים אשר ישבו ישיבת קבע בעיר המלוכה, כדי לברר לפני הממשלה את עניני היהודים, נבחר אז ר' מרדכי ליפליר בין אלה השלשה (פין, קריה נאמנה).

4) מזה נראה ברור, שהרב לא ידע את שפת המדינה; אולם למרות זה

השפה העברית, נשלחה כל הרצאת הרב וילנאה. שם הורגמה צרפתית, ובראשון לחודש נויאבר (1798) תקנ"ט, נשלחה בחזרה לפטרבורג .

נקל להבין, שממשלת פאול הראשון יכלה למצא מרגוע לרוחה בהוכחה, כי אין למפלגת החסידים כל תכונה מדינית רק דתית בלבד. מיד באה פקודה לשר־פלך ליטא לקרא דרור לכל האסורים, אחרי אשר לא מצא הקסר „בדרכי היהודים השיכים לכתה זו, שמץ סכנה להממשלה, מה גם להשחתת המדות והפרעת המנוחה הכללית". אולם החופש הזה נתן להם בתנאי אם „לא יתגלה שמץ חשד במעשיהם או דבר בליעל נגד תועלת הממשלה" 1) .

מצא הוא, שחובה על כל אדם מישראל לדעת את שפת הארץ, ובאספת־הרבנים שהיתה י"ב אדר שני תר"ע בפטרבורג, ספר האדמו"ר ר' שמריה נח מבאברויסק בשם אבי־זקנו הרב מלאדי, שרוב הצרות שבאו על היהודים בפולין וההרפתקאות השונות דעדו עליהן, היו בעיקר בסבת חוסר דעתם את שפת המדינה.

עד כמה שאפשר לשער, רמז הרב בזה על הוכוח הנודע שהיה בקאמיניץ פודולסק (שנת 1757—ב' תמוז תקי"ז), בין הרבנים והפראנקיסטים, בפקודת ההגמון דימבובסקי; כי הרבנים, מפני שלא ידעו להשיב כהוגן כשפת פולנית, על השאלות שנשאלו מאת הפראנקיסטים, בשעת התוכחם עמהם, אי אפשר היה להם לגול את האשמות, שמפלו צורריהם על התלמוד. בגלל זה בא דימבובסקי לידי החלטה, שהפראנקיסטים נצחו את הרבנים־התלמודיים, וואת היתה הסבה לפקודה שיצאה ממנו שלשה חדשים אחרי כן (ל' תשרי, תקי"ח), שרשות נתנה לכת פראנק להתוכח עם היהודים־התלמודיים בכל מקום, ושספרי התלמוד ימסרו לידי "התליין לשרפם באש. ובהרבה ערי פולין נשרפו אמנם אז ספרי התלמוד בפומבי, והעת ההיא היתה עת צרה מאד ליהודים יושבי הארץ הזאת (עיין בם' די"י לנרץ, כרך ח', עמוד 506, ועיין בספרו של קרויזהר: „Frank i frankiści polscy", T. I, 6, 7.

בהיותי בקאמיניץ־פודולסק, הראו לי היהודים יושבי העיר הזאת, את המקום שעפ"י המסורה נשרפו שם ספרי התלמוד אחר הוכוח הנזכר. המקום הזה נקרא בשם: „באר המלח" (געזאלצענע קערניצע), מפני שש נמצא באר שמימיו מלוחים.

את ההכרחות ליהודים לדעת את שפת הארץ, הרגישו בכלל גם יחידי הסגולה, שבין גדולי הרבנים בימים ההם. ר' מרדכי מפלונגיאן כותב, שהרב האב"ד ר' ישראל גורדון מווילנה ספר לו, כי באספת־רבנים אחת, הציע לפניהם אחד מגדולי הרבנים שלשה דברים, שראויים לדעתו להנהיגם בין בני ישראל, ושהם לתקון האומה, אחד מג' דברים אלו הוא: „המרת לשון עלגים אשר בפיהם (של היהודים), בלשון רוסיש או פולאניש" (בן פורת, עמ' 133, ווילנא תרי"ח).

1) השורות הללו באות בהתעודה בסימנים בתבנית מרכאות כפולות, המורים שהם לקיחים ממקום אחר, מתעודה יותר קודמת.

נקל לשער, שלא נמצא בהחסידים שום דבר שיוכל לעורר עליהם חשד זה, ועל כן הושבו לבתיהם כל שבעת החסידים האסירים, שהגיעו בינתים עד ריגא, ונקרא להם דרור, יחד עם יתר הנאשמים שישבו במשמר. אולם בשביל זהירות יתירה, נשארו האנשים ההם, וכל החסידים בכלל תחת השגחה מיוחדת, למען דעת „אם אין להם משא־ומתן או חליפת מכתבים נעלמה, עם אלה המגלים פנים שלא כדת במעשי הממשלה ואופן הנהגתה".

מכל המסופר למעלה נראה ברור — אומר הסן — שהממשלה שאפה רק לדעת, אם לא תכלכל כתת החסידים בתוכה דבר המסוכן לה, וכאשר נוכחה שאין כל סכנה נשקפת לה מאת הכתה ההיא, הסבימה להתקימותה גם בעתיד.

ביום השלישי, י"ט לחודש כסלו, ישב הרב בחדר כלאו, ובשברון־לב שפך את רוחו לפני אלהים בדברי נעים־זמירות ישראל, וכשהגיע בספר תהלים למקרא: „פדה בשלום נפשי", נפתחה פתאם דלת החדר, ושר בית הסוהר בא ויבשר לו, כי מטעם הקסר נקרא לו דרור ממאסרו 1).

בחמשה עשר לחודש דיקבר 1798—י"ח טבת תקנ"ט, שלח הגוברנטור בחבל רוסיה־הלבנה, שמעון וינולין (Семонъ Жегулинъ) פקודה אל פק"ד הויכסטבה הויטבסקית, המכילה כדברים האלה: „במצות הוד רוממות הקסר, שהודיעו אותה לי על ידי ספר־גלוי, שהואיל כבוד מעלת יועץ הסתרים בפועל, הקטגור הראשי והקַנְצְלֶיר פיטר בן וַסִיל לפוכין, לשלוח לי, נקרא דרור להרב זלמן ברוכוביץ, שנאסר מקודם בעיר לוזני, אחרי בירור הענין שלו; והכתה העברית המכונה בשם „קרלינית" מתקימת גם לעתיד בתנאיה הקודמים" 2).

ר' מרדכי מליפלי, שהיה במשך שבתו של הרב בבית־הסוהר, אחד מראשי המשתדלים בעבורו, טָהַר להביאו אל ביתו. שמה התאספו כל אוהביו וכל בני־סיעתו שנמצאו בעת ההיא בפטרבורג,

---

1) עיין הלאה במכתבו של הרב לרבי לוי־יצחק.

2) „По высочайшему Его Императорскаго Величества повелѣнію, объявленному мнѣ въ отношеніи его высокопревосходительства господина дѣйствительнаго тайнаго совѣтника генералъ-прокурора и кавалера Петра Васильевича Лопухина, вышеименованный жидъ изъ мѣстечка Ліозны проживающій тамъ раввинъ Зелманъ

למען קבל פניו, ולשמוה אתו יחד. עד מהרה נודעה הבשורה הזאת לכל החסידים במקומות מגוריהם, וישמחו כלם על התשועה הגדולה אשר עשה אלהים לרבם ומורם, והם קימו וקבלו עליהם לעשות את היום ההוא ליום משתה ושמחה עד עולם. באותו היום אין אומרים תחנון גם במנחה שלפניו. גם בליל כ' כסלו קבעו החסידים חג, מפני שעיקר השמחה היה בלילה.

אך שב הרב מפטרבורג הביתה וימהר לערוך שני מכתבים, האחד לרבי לוי יצחק מברדיטשוב, והשני לרבי ברוך ממיזבוז. לרבי לוי יצחק הוא כותב: „אגידה וארברה עצמו מספר, כי הגדיל והפליא ה' לעשות בארץ... ומי אנכי שפל אנשים כמוני שהביאני ה' עד הלום, שנתגדל ונתקדש שֵׁם שמים על ידי. אך מאת ה' היתה זאת ונפלאת בעינינו. כי אפילו בין העמים והשרים אשר במדינות המלך, גם בעיניהם היתה זאת הפלא ופלא, ענו ואמרו: אין זאת כי אם מאת ה' היתה זאת. ונפלאת בעינינו — כותב הרב הלאה — כי עיקר המלחמה אשר שמו פניהם ללחום עם תורת הבעש"ט ותלמידיו ותלמידי תלמידיו דוקא. אך מאת ה' היתה זאת לגלגל זכות על ידינו, בזכות ארץ הקדושה ויושביה, ותעזור לנו בכל עת להרחיב לנו מצר ולחלצנו ממיצר. יהי כבוד ה' לעולם, ישמח ה' במעשיו".

„ברם כגון דא צריך להודיע, כי יום אשר עשה ה' לנו, יום י"ט כסלו, יום ג' שהוכפל בו כי טוב, יום הלולא רבה דרבנו הקדוש נ"ע, וכשקריתי בספר תהלים בפסוק „פדה בשלום נפשי", קודם שהתחלתי פסוק שלאחריו, יצאתי בשלום מה' שלום".

בסגנון זה כותב הרב גם לרבי ברוך ממיזבוז. במכתבו אליו הוא מתחיל: „יען משך ה' אותי לבשר ענוים; שמחו צדיקים בהוי' והרנינו כל ישרי לב, מגודל חסדי ה' ונפלאותיו אשר עשה עמנו ועמכם"... ומסים באותם הדברים עצמם שסים את מכתבו הקודם.

אולם אם לא עלה ביד המתנגדים לעשות רעה עם הרב ועם כל מפלגת החסידים בכלל, אחרי אשר זה מעט יצא כנוגה צדקו וצדקת החסידות, מלפני השופטים בפטרבורג, הנה החלו האנשים

Боурховичъ, по разсмотрѣніи обстоятельствъ, учиненъ свободнымъ и секта евреевъ, каролины именуемая, остается при прежнемъ ея существованій".

ההם לתת נקמתם באנשים יחידים, ויחפשו עלילות שוא על אוהבי הרב וחושבי שמו „לירד לחייהם". ביחוד „שפכו כאש חמתם על האי נברא רבה" ר' משה מייולש, שהיה לפנים מחשובי המתנגדים בוילנה, ובאחרונה עבר לצד החסידים. בשביל עלילות שונות שהעלילו עליו המתנגדים, מוכרח היה ר"מ מייולש לעזוב את ארץ מולדתו, ולהיות נע ונד בארצות נכריות ימים רבים. רחמי הרב נכמרו על האיש הזה „הנרדף בשנאת חנם", והוא השתדל לעזור לו בכל אשר אך יכול 1). הרב פנה במכתב לבעל ה„הפלאה", שהיה בעת ההיא רב ואב"ד בעיר פרנקפורט שעל נהר מאין, בו הוא מבקש ממנו „להיות לו מעיר לעזור" להאמלל הזה הסובל בלי כל אשם. בראשית מכתבו הוא מתאר לפניו בקצרה, את אשר עבר עליו למן היום שראה אותו בפעם האחרונה במיוריטש ורובנה אצל המגיד (תקל"ב), עד צאתו עתה לחרות; אחרי כן הוא ממליץ לפניו בעד אוהבו זה. אלה דברי המכתב:

„מי אנכי כי באתי עד הלום, ואין הלום אלא מלכות, מאן מלכי רבנן. נפשי יודעת מיעוט ערך נפשי עלי להתיצב במקום גדולים, כמותו ירבו בישראל. אך במקום גדולתו שם ענותנותו, וענותו תרבני ורחב לבבי בהעלותי על לבי חבה יתירה הנודעת לי ממר, שהוא רבא דעמיה שי' מימי קדם בק"ק מיזעריטש וק"ק ראוונא, ונמניתי במנין שלו, וזכיתי לקבל ברכתו סלח מדי שבת בשבתו, ובטחתי באהבתו תכסה, ועמו הסליחה על אשר העתרתי דברי, להודיע את כל התלאה אשר מצאתני מאנשי ריבנו דווילנא, ההולכים אחר דעת רבם הידוע, אשר התיר דמינו כמים בשנת תקל"ב. ועתה מקרוב כאשר נכנסו תחת ממשלת קסריות רוסיא, מצאו מקום להפיק זממם במלשינות רבה ועצומה, על כל תלמודת תלמידי הבעש"ט נ"ע, ומשנהו רבינו הגדול המ"ן דמיזעריטש וראוונא נ"ע. אך בהיות דתי המלך שלא להצדיק ראשון בריבו בלי שמועות טענות שכנגדו, לזאת הביאוני בחזקת היד לעיר מלוכה פטרבורג לחצר המטרה. וה' היה עם פי, ומה' מענה לשון להשיב תשובה נצחת על כל דבריהם, ונתקבל מאד בעיני הקסר והשרים יר"ה, והדת נתנה במכתב

1) כפי הנראה להלן, היה רמ"מ דרוש להרב, והוא התאמץ לרכש אותו לו, ולהשפיע עליו את דעותיו ונטית־רוחו בנוגע לעניני מדינה.

חירות לכל אנ"ש, להתנהג כמקדם בכל מכל כל, כאשר יפרש שיהו זה ידידי ורעי הרבני המופלג בתורה ויראת ה' אוצרו מוה"ר משה נ"י מוכ"ז. והנה בראותם כי ה' הפיר עצתם, שפכו כאש חמתם על האי מהור גברא רבא ויקירא, נאמן הקהלה, אשר כל צרכי העיר היו נחתכים על פיו יצאו ויבאו כל העם בשלום, בהיות אתו המדע והחכמה, עצה ותושיה ומחזיק בתורת ה' חפצו ואמונתו, ומקרוב נתקרב לאנ"ש, דורשי ה' החפצים לעבדו באמת לאמתו בעבודה שבלב, זו תפלה, מעומקא דליבא, בכל הדרך אשר הורינו רבינו הגדול המ"ץ הנ"ל נ"ע, והשליך נפשו מנגד להיות נרדף רדיפות מלאות מהם ומהמונם, בשנאת חנם ואיבת עולם בדרכם ובעליליותם המפורסמות לירד לחייו ממש, בלי תת חנינה ומזון ומחיה לנפשות ביתו אביונים נקיים, טפלי דתלי ביה, בכדי שיוכרח להיות נע ונד בארץ, נודד ללחם איה".

„על כן המו מעי לו, מעי מעי אוחילה, אחלה אדוני להושיע, וידיו רב לו כיד ה' הטובה עליו השכיל, או בכל המקומות אשר דבר המלך ודתו מגיע, להיות לו מעיר לעזור בגדול המעשה, לעשות לו נדבות הגונות ביד מלאה ורחבה, למלאות מחסוריו הרבים והעצומים, וכאשר יפרש שיחו ויגונו בכבודו ובעצמו לפני כת"ר שיחיה. ולא לדמותו לשאר ארחי ופרחי ח"ו, כי ביודעי ומכירי קאמינא, ולאסהודי לחוד קאתינא, כי ידעתי כי מדעתו יצדיק צדיק צדקתו לרבים".

„יכון בחסד כסאו כימי שמים, וה' יחלימחו ויחייהו מיומים, ויחדש כנשר נעוריו למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו, כנפש דו"ש ומבקש ברכתו סלה"[1].

בכלל רואים אנו, שהחסידים התגברו הפעם על אויביהם המתנגדים, וינחלו את זר הנצחון. אולם — מציין המן — אין לתלות את הנצחון הזה רק במתן שוחד בלבד, כפי שמשערים רבים, כי אם עוד סבה אחרת היתה בזה. המתנגדים האשימו את החסידים בתור פושעים מדיניים, ובאשר נגלה הדבר כי שקר ענו בהחסידים, לא שמה עוד הממשלה לב גם אל יתר הדבות אשר הוציאו עליהם המתנגדים בהדילטריות שלהם, כמו בנוגע לנזקי הממון, שהחסידים גורמים, לדבריהם, להעדה העברית, וכיוצא באלה.

---

1) העתקתי את המכתב הזה מ„בית רבי", פרק י"ח, עמוד 72.

פעולה לא קטנה פעלה על מהלך המשפט הזה, גם עובדא זו, ששלטוני רוסיה התיחסו להחסידים בכלל, ולהרב בפרט בסבר פנים יפות. להממשלה היתה ידועה, כנראה, טבעו של הרב ומזגו הטוב, בתור אדם האוהב שלום ורודף שלום. כשבעה חדשים קודם שהובא הרב במשמר (18 פיברל 1798—י"ג אדר תקנ"ח), מסר הגוברנטור בחבל רוסיה־הלבנה ויגולין, ספר־נלוי על יד הרב, שבתוכו הוא מעיד עליו, איך עלתה ביד הרב רבי שניאור זלמן, לפשר בין שני בעלי־דינים מבני ישראל, בהסכמת שני הצדדים. ויתכן שחות־דעת הגוברנטור הזה אודותיו, עזרה למובתו.

פרק עשירי .

הנרדפים רודפים .

הרב משיח לשלום . מכתבו לבני־סיעתו . חברי ה„קהל" בוילנה נתונים במשמר . ראשי־הקהל קובלים על החסידים לפני הקסר . משה אשרוביץ בתור אחד מראשי המשתדלים של המתנגדים . הקובלנות נמסרו לחות־דעת בית המשפט . הממשלה נוטה לצד החסידים . רוח המתנגדים לא רפתה . הם מחליטים לנהל את המלחמה הלאה .

הרב ידע עד מאד , כי נפש החסידים מרה כעת על המתנגדים עוד יותר מבראשונה , יען שבשבילם הובא הוא אל בית האסורים כאחד הפושעים . לזאת אפוא מצא כדבר בעתו , להתאמץ לשכך את כעסם , ומיד בשובו מפטרבורג הביתה , ערך מכתב לאנשי־שלומו , מלא אהבה וחבה „לכל בני אדם — כאשר עשה כזאת לא אחת למען השלום — . במכתבו זה הוא מבקשם להתקרב אל המתנגדים , אף על פי שדעותיהם שונות מדעות החסידים , והוא מעורר אותם לשרש את האיבה והשנאה מלבם . ביחוד הוא מזהיר את בני־סיעתו באזהרה נמרצה , לבל יפתה לבם אל החנפים והצבועים , שמזולזים בכבוד המתנגדים , לא מפני שכבוד החסידים יקר בעיניהם כל כך , רם למען יתראו בעיני אנשי־שלומם , כאלו כוונתם לשם שמים , בכדי לתבוע את עלבון החסידים מהם .

ברור היה הדבר להרב , שרק הגאון מקנאתו היתירה , גרם לכל התלאות הרבות שמצאו אותו , ובכלל את כל החסידים במשך השנים האחרונות , ורק הוא היה המקור הראשי לכל הצרות שעברו עליהם , והוא הוא „שהתיר את דמם כמים בשנת תקל"ב 1) ; למרות כל אלה , לא לבד שלא גלה את הדבר הזה בין בני־סיעתו , עוד היה מתאמץ בכל כחו לגול את כל האשמה הזאת מאת הגאון , והוא השתדל להוכיח את החסידים , שכל מה שנעשה אז בתקופת־דמים זו , לא נעשה על דעת הגאון או בהסכמתו , „וכל ימי חייו לא יצא המכשלה והשגגה מלפני השליט ח"ו" .

1) עיין למעלה במכתבו של הרב לבעל ה„תפלאה" .

ואלה דברי המכתב :

„הנה מודעת זאת ענין חומר המחלוקת ושנאת־חנם , אשר על כן ראוי לכל החיל אשר נגע יראת ה' בלבו , וחרד אל דברו , ליזהר מאד מלהיות גורם או גורם דגורם בנזקין ח"ו, בתכלית הזהירות עד קצה האחרון , אשר גלאיתי נשוא להעלות במכתב נקודת לבבי האמתי , לעורר בלב כל סיעת מרחמינו אהבה גם לאחינו אשר לא מאנשי־שלומנו , בכלל אהבת כל בני ישראל , כמצווה עלינו . אשר לזאת גם בשנה דאשתקד אחר פטירת כבוד הגאון ז"ל מווילנא , כתבתי אזהרה נוראה לכל סיעת מרחמינו , שלא לספר אחר מטתו של תלמיד־חכם , שום שמץ דופי ושמצה דשמצה , בלי שום הוראת־היתר בעולם . אך הפעם עתה , בצוק העתים שעברו עלינו , למיחש מבעיא אולי הותרה הרצועה ח"ו , מחמת שאנשים רבים נתלים באילן גדול , ה"ה כבוד הגאון החסיד המנוח ז"ל , על כן באתי שנית באזהרה כפולה ומכופלת , לכל סיעת־מרחמינו הקרובים והרחוקים בכל מקומות מושבותם , בלי שום מורי־היתר לעצמו , לפתות פה ולשון על כבוד התורה , כבוד הגאון החסיד ז"ל , כי ידוע לנו בבירור שלא מאתו יצאו הדברים ח"ו לילך עמנו בגדולות , וכל ימי חייו לא יצא המכשלה והשגגה מלפניו השליט ח"ו . ונם לרבות שאר תלמידי־חכמים וכל לומדי תורה ; יברך ה' הקטנים עם הגדולים אף שאינם מסיעת־מרחמינו . וחלילה ליתן בהם שום שמץ דופי ח"ו , לא בדבור ולא במעשה רבא או זוטא ח"ו . ואף אם לפעמים יצא מפיהם דבר שלא כהוגן בעיני ובעיני סיעת־מרחמינו , לשלוח את פיהם ולשונם בקדושי עליון הבעש"ט ז"ל ותלמידיו הקדושים נ"ע , אזי השומע יחוש לנפשו , להרהר בתשובה שלימה על כל מעשיו ודבוריו ומחשבותיו , אשר לא להוי' המה , שהם הן נרמא בנזקין לגרום ולדבר סרה על עבדי ה' , אשר אנחנו מכונים בשם הסרים למשמעתם והולכים בעקבותיהם , ולכן הם סובלים עבורינו , ואת פושעים נמנו להיות בחבורתם , ואת נרפא לנו . ואם יזכר זאת יתמממם לב השומע , ויהיה לבו נשבר בקרבו , ולא יחם לבבו להרחיב פה ולשון על מוציאי דבה כי לכל העם בשגגה , וה' יסלח לחם .

„עוד זאת אדרוש ואבקש מאתכם, להרגיל את לבכם לאהוב את אחינו בני ישראל, אף אם אינם מסיעת־מרחמינו, ולדונם לכף זכות, כי באמת לאמתו כל ישראל כאחים ממש, ועל כלם נאמר: „בנים אתם לה' אלקיכם", ובין כך ובין כך קרואים בנים. ובודאי כשהם נוטרים שנאה בלב כל אחד ואחד, הוא למרות ועצבון לאביהן שבשמים.

„בכן מי שנגע יראת ה' בלבו לקיים מה שכתוב: „איש את רעת רעהו אל תחשובו בלבבכם", וכמים הפנים אל הפנים גם מהם יפול הקנאה והתחרות מלבם. וה' יעשה בלב כל ישראל שלום ואחוה ורעות, וכל אדה"ז על מקומו יבא בשלום. ונאמן על אבא שבשמים, כי הדברים הן באמת לאמיתן ולא לפנים מפני היראה ח"ו, כי באמת כבר יצא לאור צדקנו ומשפטנו כצהרים.

„והנה מובטחני בסיעת־מרחמינו האמיתית, שדברי אלה המעטים יקובלו לרצון, ולא יפול דבר אחד מדברי ארצה, אך להיות שרבו החונפים והצבועים שמתדמים במעשיהם לסיעת־מרחמינו, ונדמה להם שמתחשבים לאנשי שלומינו בזה, שדוברים סרה על יראי ה' שאינם מסיעת־מרחמינו, או על כל שאר ההמון, אי לזאת הנני מטיל גודא רבא, על כל מי שישמע מסיעת־מרחמינו דבר מה סרה על אחד מהלומדים או היראים, שאינם מסיעת־מרחמינו, אפילו בדרך שחוק ובדחותא, מחויב להודיע לי במכתב, בכדי שאודיע איך להתנהג עמו, להתרחק מעל גבולו ואל יבא עדי. ולהשומע יונעם ותבא עליו ברכת טוב" [1].

אולם החסידים שכורי־הנצחון, ביחוד חסידי וילנה, לא שמעו הפעם בקול מורם ומנהלם, והחליטו לשַבר זרוע אויביהם, ולהסיר באופן זה את הסכנה הצפויה למו מהם. והדבר הזה הצליח הפעם בידם על נקלה, אחרי שכבר היתה כתת החסידים למאושרת ומקוימת מאת הממשלה.

ביום הרביעי לחודש פיבראל 1799—בעשירי לחודש אדר ראשון תקנ"ט, הובאו פתאם כל חברי ה„קהל" בוילנה למשמר ליום אחד; ובאותה העת הושם חותם צר על כל הכתבים והספרים, בין אלו שהם קנין ה„קהל" בעצמו, ובין אלו

1) נעתק מבית־רבי, פרק י"ח, עמוד 70.

שהם קנינם הפרטי של חברי הקהל 1) . „ובאותו היום בערב — מתאונן משה אשרוביץ — תדרו האדון הקומנדנט קאנצוביץ , היועץ עליאשוביץ , גובר־הפלך סירבינוביץ , הפלאץ־מאיר פאלקין , המשגיח אשר על הרבע גיסטנא ושרי־עשרות , ועמהם גם „קרלינים" , אל בית־תפלתנו , מבלי שום לב אל קדושת היום 2) , והיועץ עליאשוביץ , אחרי אשר עכב את התפלה , הודיע בקול רם שה„קהל" והבית־דין בטלים . ובחלקו בינתים מהלומות להנאספים בבית־אלהים , באגרופיו ובמקלו אשר בידו , קרא כי עוד ילמדנו מרות" .

„בששי לחודש — קוראים אנו הלאה בקובלנא השנית של משה אשרוביץ — נכנס לחדר־הקהל הפלאץ־מאיר פאלקין , ועמו „קרלינים" , אלה הסרים מאחרי דתנו (отступившими отъ нашей вѣры) , לא רק מיושבי וילנה בלבד , כי אם גם מאנטאקול 3) , והתקין בחירה חדשה משמונה אנשים , באופן מתנגד לכל הסדרים והמנהגים העתיקים ולהפריביליניות המקוימות , שאת האחד מהם , את הנכבד בחברת ה„קרלינים" , מאיר רפאלוביץ או מאיר רפאל'ס , שמו לראש הקהל („старшимъ кагальнымъ") ואחרים מבני משפחתם , ועוד כמה אנשים , שנבחרו גם הם נגד החק והמנהג , שמו לטובי העיר (старшинами) 4) . סוף דבר , „כל אשר צוו שני חברי הכתה הקרלינית , נחום איצקוביץ ומשה מרדכוביץ , נעשה בלי כל הסכמת העדה" 5) .

ובכן הלכה מפלגת החסידים הלוך וחזק , עד אשר מצאה ידם להתיצב בגלוי , ובלי כל מורך , על שדה המלחמה מול אויביהם המתנגדים , למען קחת בידיהם את מושכות ההנהגה הצבורית , שהיתה ברשות שלטון הקהל .

---

1) כתב־בקשה של משה אשרוביץ מן 20 פיברל 1799 .

2) "не взирая на великоторжественный праздникъ" , הבונה בלי ספק על קדושת השבת , כי 4 פיברל 1799 חל בערב שבת . המאורע עם עליאשוביץ היה בליל שבת , בשעה שהיו היהודים בבית־הכנסת לקבלת שבת .

3) אנטוקול — פרור וילנה .

4) בקובלנא אחרת מתואר אותו המאורע בנוסח זה : „בששי לחודש בא לחדר־הקהל הפלאץ מאיר פאלקין עם נוטרי הרבע וקרלינים עמהם , ויבחרו לפי פקודת הקרלינים בלבד , בחברי קהל חדשים , נגד כל סדרי דתנו ונגד רצון העדה" (בקשת משה אשרוביץ מן 20 פיברל 1799) .

5) החלטת הסינט השליט , מחלקה ראשונה , דיפרטמנט השלישי № 43 מן 11 יולי 1800

אולם אין כל ספק , שמלבד זה עזר גם ה„קהל" הוילנאי בעצמו בדרכיו הנלוזים , לשום את זר הנצחון על ראש אויביו .

כנודע היתה חובת הקהל , לפקח על סדרי גבית המסים , המוטלים על התושבים היהודים , למען יתנהג הכל כחק וכמשפט . קצבת המסים נערכה על ידי פקידי־הממשלה , ורק על גביתם נמנו זקני העדה , ולצרכי העדה עצמה היו קבועים מסים מיוחדים , הנקובים בשמות שונים . הם היו מגיעים בוילנה „לסכומים עצומים מאד" 1) . לשנת 1798—תקנ"ח , נערך המס על התושבים העברים אשר בוילנה והגליל , לסך של עשרים ושנים אלף זהב . אולם ה„קהל" קבל באמת מאת התושבים , יותר משלשים ושש ה אלף זהב . ולמרות כל העודף הזה , הכנים הקהל אל תוך אוצר־הממשלה , רק עשרת אלפים בלבד .

אם נשים לב לזה — אומר הסן — שהגזברים היו מראשי־הקהל , ושבאותו „הועד של חמשה" , אשר לרשותם נמסר כל אוצר הכסף , הנועד לצרכי המלחמה עם בני הכתה , נמנו גם שלשה מתוך אותו הקהל 2) , אז נקל יהיה לנו להבין , לאיזו מטרה נתבזבזו כל אותם הדמים שנאספו מאת התושבים ...

מעל הקהל בכסף העדה , נודע להחסידים עוד בראשית שנת 1798—תקנ"ח . כמובן לא יכלו החסידים נשוא , שבכסף הזה , שגם להם יש חלק בו , ישתמש הקהל לרעתם , ושהם בעצמם יתנו בידו מקל־חובלים לרדותם ; על כן הודיעו החסידים על דבר המעל הזה לשלטוני המקום , ובששה ועשרים יום לחודש אפריל שנת 1798—כ"א אייר תקנ"ח , נתן צו לראשי־העדה , לבל יוסיפו מהיום והלאה לצבור כסף מאת התושבים , יתר על הקצבה הנועדה מאת הממשלה 3) .

אולם ראשי־העדה לא שמו לב אל הפקודה החיא , ובראשית שנת 1799—תקנ"ט , הודיעו החסידים עוד הפעם להממשלה , על דבר הפרעות ואי־הסדרים הנעשים בתוך ה„קהל" . תוצאות הדבר הזה היו , כי נדחו זקני העדה ממשמרתם , לעיני עליאשוביץ ולעיני נזבר־הפלך .

---

1) החלטת הסינט השליט , מחלקה ראשונה , דיפרטמנט השליש 43 מן 11 יולי 1800 .

2) שם .

3) שם .

לועד שלמון העדה נכנסו (לפי הטירמינולוניה של משה אשרוביץ) ארבעה ר א ש י העדה („старшіе кагальные“), ומשלשה עד חמשה ט ו ב י העדה („старшины“). על פי האנשים ההם יקום כל דבר, וכל עניני העדה היו נחתכים רק על פיהם בלבד. מלבד זה נכנסו לוַעד עוד שמונה חברים 1), ומשמונה אלה נטל פעם אחת כל יפוי־הכח שלהם, ועל מקומם נבחרו שמונה חסידים.

לא נודע — כותב הסן — אם נתמלאו כל המקומות החשובים שבקהל על ידי החסידים; ונפלא הדבר, שהחסידים אשר גרמו לבדם לכל אותה המהפכה, לא התאמצו להעביר את כ ל חברי הקהל הקודמים ממשמרתם, רק הסתפקו במה שכבשו לעצמם שמונה מקומות, אף על פי שמספר כל חברי הקהל היו ש ב ע ה ע ש ר. עובדא זו אפשר לבאר באופן זה: החסידים לא נמלו שררה לעצמם על ידי אמצעי כפיה ומעשי אונס, להפך, כל הדברים יצאו אל הפועל על פי החק והמנהג. משה אשרוביץ בעצמו מרמז הרבה פעמים, שהכל נעשה או ל פ י ס ד ר י ה ב ח י ר ה, אלא שהוא מוסיף: „תחת השגחת הקרלינים ב ל ב ד“. אולם עלינו לשים לב לזה, שעל פי החלטת הקהל, שהוכרזה ביום הושענא רבה (תקנ"ח) — כנזכר למעלה — נמלה מאת החסידים „כל התמנות בקהל ובאסיפה ובשום חברה“, נקל אפוא להבין, מדוע התאמצו החסידים בכל כחם לקחת חלק בסדרי הבחירות.

לפי מנהג הימים ההם, נעשה סדר הבחירות באופן זה: ביום המיועד נתאספו ראשי־הקהל, שכבר עבר זמן ההרשאה, שנתנה להם מאת הבוחרים הקודמים, לבחירה חדשה. השמשים שמו בקלפי העשויה לדבר מספר פתקין, המכילים בתוכם שמות האנשים הנושאים בעול המסים וצרכי הקהלה (באופן זה נכנסו בה גם שמות החסידים). אחרי כן חזרו השמשים והוציאו משם תשעת פתקין, שעליהם רשומים שמות תשעה אנשים, בלתי קרובים זה לזה קרבת משפחה; ואלה התשעה, שמכונים בשם „מורשים“, בחרו מתוך ה„קהל“ חמשה אנשים מן העדה, מן המצוינים ביותר. אלה האחרונים מנו מצדם בתור בוחרים, על פי רוב דעות או על פי גורל, פרנסי־קהל חדשים 2). בתנאים כאלה דרוש היה

1) המלים: „מלבד זה נכנסו לועד עוד שמונה חברים“, אינן נמצאות אצל הסן, וכפי שנראה ממרוצת הדברים למטה, נשמטו בטעות.

2) С. Дубновъ. Ист. сообщенн. Восходъ 1894, г.

להחסידים למצא משען למו מצד ה„מורשים" וממקצת ראשי הקהל, ובדבר זה עמד להם המקרה המסופר למטה .

אל אוצר הממשלה לא הוכנסו במועדם שלשה עשר אלף זהב, המגיעים לה מהתושבים היהודים . על פי הסכמת השלטון בחבל ליטא ושר־הפלך פריזיל, נתבע הסך הזה עוד קודם המהפכה הנזכרת, מזקני־הקהל „שנתנו פקודות להוציא הוצאות שלא כדת", כלומר: מראשי העדה וטובי העיר: משה אשרוביץ וחבריו . אולם על פי השתדלות האנשים ההם, החליטו אחרי כן היועץ הצעיר בשלטון ליטא ושר־הפלך פריזיל, לדרוש את הסך הנזכר, שלא בא עד אז לידי גוביינא, מכל אנשי העדה בלי הבדל, אחרי שהכסף החסר נתבזבז על צרכי הכלל 1) .

כפי הנראה הבמיחו החסידים בעת ההיא את אנשי העדה, שאם יבחרו אנשים מבני־סיעתם בין פרנסי־הקהל, יתאמצו בעזרת היועץ עליאשוביץ מגינם, כי תתבע הממשלה שלשה־עשר אלף הזהב החסרים, רק ממשה אשרוביץ וחבריו בלבד . ובאמת לא הסכים היועץ עליאשוביץ להחלטת פריזיל, ועל ידי מחאתו עבר כל הענין לבית־המשפט אשר בליטא, ואחרי כן גם להסינט, שהחליט לגבות את החסר מראשי־הקהל הנדחים ממשמרתם בלבד .

ראשי־הקהל הנדחים, נאשמו בעון „קבוץ ממון מאת היהודים על דעת עצמם ובשמוש בהם כרצונם", גם „בעון העלימם בעת הבקרת מספר נפשות לא מעט, ועוד במעשי תרמית כאלה" . במשך כל העת ההיא לא נסה ה„קהל" אף פעם אחת, לצאת ולהגן על כבוד ראשיו, ולא די שחבריו של משה אשרוביץ לפנים, לא אשרו את דבריו, כי באמת הוצאו המעות האלו על צרכי העדה, אלא עוד נמצאו בתוכם אנשים, אשר גלו לפקידי הממשלה, שתעודה אחת יש בפנקס־הקהל והיא מזויפת .

ראשי הקהל שהוסרו מכהונתם, לא אחרו מלהושיט קובלנא אל הממשלה . ובעשרים לחודש פיברואר 1799—כ"ו אדר ראשון תקנ"ט, הודיע משה אשרוביץ להקטגור־הראשי, בשם ראשי־הקהל הנדחים, מכל אשר נעשה בענין זה, ויבקש ממנו:

---

1) אי אפשר היה למשה אשרוביץ לבאר לאיזו תכלית נתבזבזו כל הדמים הללו, ובספרי־הקהל לא נרשמו ההוצאות כראוי (החלטת הסינט השלים, מחלקה ראשונה, דיפרטמנט השלישי) .

א) „להשיב את ה„קהל" הקודם ואת בית־דינו על מכונו . ב) להרחיק ממשמרתם את שמונת האנשים שנבחרו מחדש . ג) למנות בפלך ליטא בית־דין על פי החוקים והזכיות הראויים , למען יבקש וימצא את האמת בהסכסוך שבינם ובין הקרלינים , ושלא יטה דינו לאחד מהצדדים . ד) לפקוד אנשים שאינם נוגעים בדבר לבקר חשבון הקהל . ה) לאסור על הקרלינים לבדות מלבם כתות חדשות ומנהגים חדשים" .

באותו הזמן עצמו , הגיש משה אשרוביץ בקשה על שם הרוממות , וגם החבר השני של קהל וילנה , איציק מילנטוביץ , פנה אז להשלטונים הגבוהים בבקשה , להרשות לקהל וילנה , לשפוט דיני אזרח בינם לבין עצמם , שדבר זה היה נותן לה„קהל" את היכולת להפריע בעד מעשי החסידים .

המשפט בדבר חלול כבוד הקהל על ידי עליאשוביץ , נמסר לחות־דעת בית־המשפט הוילנאי 1) . ובקשת משה אשרוביץ לאסור על הקרלינים ליסד כתות חדשות , ובקשת איציק מילנטוביץ על דבר הרשיון לשפוט דיני אזרח , גרמו לזה שבחודש ינואר שנת 1800—תקס"א , נתפרסמה ההחלטה האופיציאלית „לשאת ברשיון רוממות הוד מלכותו את הכתה הקרלינית , ושעל הקהל להתעסק רק בדבר מנהגי הדת ועבודת־אלהים בלבד , שלא להתערב בענינים האזרחיים , שלמענם נוסדו מוסדים מיוחדים על פי החק"...

אולם אם לא עלתה הפעם ביד המתנגדים להרע להחסידים , לא נפל רוחם , וינסו עוד הפעם להוכיח להממשלה , שהחסידים הם יכוד משחית ומסוכן להממלכה .

---

1) אחרית המשפט הזה — מציין הסן — לא נודעה לנו . כנראה לא היה חלול כבוד הקהל על ידו נדול כל כך כפי שמתאר זה משה אשרוביץ .

פרק אחד עשר .

פנים חדשות והתחבולות חדשות .

ר' אבינדור מתאמץ כי ישיבו לו החסידים מה שהפסיד על ידם . תחבולותיו ומעשיו . חברי הקהל תומכים בידו . הוא נוסע פטרבורגה לקבול על החסידים , ומיחם אותם לכת שבתי־צבי . הוא מציג את ספר „צואת הריב"ש" עם הערותיו לפני פאול הראשון , ומעקם את הדברים . הוא מציע שיהיו דייני ישראל נבחרים על ידי הממשלה . פאול הראשון מצוה למסור בקשת ר' אבינדור להקטנור־הראשי . הבקשה נשלחה אחרי כן ליד שר־פלך מינסק קרניוב . קרניוב מתנגד לבקשת ר' אבינדור . גולונושצוב קוטוזוב מסכים עם קרניוב . כל העניו עובר להסינט . הסבה לזה . ר' אבינדור מבאר לפני הקסר תכן „צואת הריב"ש". הוא מבקש להעמיד את הרב אתו פנים אל פנים . הקסר ממלא בקשתו . דירזאוין קמנור להרב . הסבה לזה . פקודה יצאה לאסור את הרב שנית (1800) .

במחנה המתנגדים כבר היה הכל ערוך לקרב , ועד מהרה נמצא להם גם איש נכון בכל לבבו ונפשו , לעמוד בראש המלחמה ולהפרע להם מצריהם , איש אשר היה לו עם החסידים חשבונות ישנים ותביעות ממון : דמי נזק וצער , שבת ובושת .

רבי אבינדור , רב־הכולל לעיר פינסק וסביבותיה — כאשר יכנה כן את עצמו — או החוכר את הכנסות הרבנות בערים אלו — כאשר אומר עליו הרב — אשר עוד בשנת תקמ"א נצב כצר נגד החסידים (ככל אשר ראינו למעלה) , ודמה בלבו לאבד כל זכר למו , הוביש משברו , ולא בלבד כי לא זכה להשביע עיניו במפלתם , כי עוד זקוק היה לראות את אויביו עושים חיל , ועיניו ראו לדאבון נפשו , כי הערים סביבות פינסק מקום ממשלתו , אשר היו כפופות לו וסרות למשמעתו , בוחרות להן רבנים מקרב מפלגת החסידים שנואי־נפשו , ומחנה אויביו הולך הלוך וגדול , הלוך וקרב . ובשנת תקנ"ב כבר מצאה החסידות קן לה בעיר קרלין , האחות התיומת של פינסק . בעיר הואת החלו ראשי החסידים , ר' מרדכי מליכוביץ ור' אשר , לעשות מעשיהם ביד רמה , ולאט לאט חדרה החסידות גם לעיר פינסק , ותחרד ותרגז את מנוחת ר' אבינדור . ותחתור תחירה תחת כסא כבודו , עד כי אחרי מריבות רבות וגדולות הוכרת

ר' אבינדור (בשנת תקנ"ד או תקנ"ה בערך 1) , לעזוב את כסא רבנותו .

ר' אבינדור לא נח ולא שקט , ויחבל תחבולות להשיב אליו את כתר רבנותו , גם התאמץ כי ישיבו לו החסידים בני קהלתו בכח הממשלה את נזקו אשר סבל על ידם , ואשר העריכו לסכום עצום .

שש שנים תמימות לא חדל ר' אבינדור לדפוק על דלתות השלטונים ובעלי־היכולת , לבצע את הדבר הזה ; אולם כל עמלו לא נשא פרי . אכן עתה , אחרי אשר מפלגת המתנגדים בכלל , מצאה את עצמה מעונה ומדוכאה מתגרת יד החסידים , מצא ר' אבינדור לטוב לפניו , להתחבר יחד עם ראשי מפלגת המתנגדים , ולצאת חוצץ לקראת אויבם החזק מהם .

לתכלית זו אחז ר' אבינדור דרכו וילנאה , ויפן אל ראשי הקהל , שבתוכם היו , לדבריו , רבים העוינים את בני הכתה ההיא 2) . שם באו , כנראה , ראשי־הקהל ור' אבינדור לידי החלטה , לחבר יחד את עסקי ר' אבינדור הפרטים , עם עסקי המתנגדים הכללים ; כי לצאת למלחמה על החסידים בשם ה„קהל" , זה היה צעד מסוכן , אחרי התוצאות הבלתי מוצלחות , שנררה אחריה בקשת משה אשרוביץ וחבריו ; לזאת אפוא מצאו המתנגדים , אחר ישוב־דעת הרבה , לדבר רצוי לפניהם : לערבב את שני העניינים , את עניני הכלל ועניני הפרט יחד , ור' אבינדור , כאלו כל השתדלותו הוא רק לטובת עסקיו הפרטיים , יתאמץ כמו בדרך אגב , להנן גם על מפלגת המתנגדים כלה , מפני האויב המשותף לשניהם .

הדרך הזאת היתה ישרה לפניהם גם מצד אחר , מפני שר' אבינדור התחשב למוכשר למלאכות כזאת : הוא היה אדם חרוץ ומנוסה , וכבר הצליח בידו פְּעָמִים , להשיג רשיון להראות את כחו וידיעותיו לפני פאול הראשון 3) .

---

1) שהמאורע הזה היה בשנת תקנ"ד או תקנ"ה , זה יוצא מדברי ר' אבינדור בהקובלנא שלו משנת 1800—תקס"א , שבה הוא אומר , שסכסוכיו עם בני קהלתו הולכים וגמשכים זה כ ש ש שנים .

2) קובלנא של ר' אבינדור (כתובה בשפת עבר) משנת 1800 חודש דיקאבר .

3) זאת נראה מאחד מכתבי הבקשה שלו . שם הוא כותב בין יתר דבריו :

...такую великую милость, которую уже имѣлъ я счастье д в а ж

חברי הקהל הקודמים אשר בוילנה מסרו לר' אבינדור תעודות, שבהן תארו בצבעים שחורים את כל מעשי החסידים, במפלם עליהם עלילות שונות. מלבד זה לקח אתו ר' אבינדור את ספר „צואת ריב"ש" להבעש"ט, ואת ספרו של המגיד רבי דוב בר ממיוריטש (כפי הנראה הלאה, היה הספר הזה ספר „אור תורה" 1) וישם דרכו פטרבורגה (שנת 1800—תק"ס), בכדי להציג את כל אלה לפני הקסר, יחד עם מגלת־הספר הארוכה, שחבר לבאר את כל השקפות החסידים ודעותיהם בכלל 2).

להמלשינות של ר' אבינדור היתה תכונה כ ל ל י ת. הוא לא יצא להשטין על הפרט רק על הכלל כלו, והדילטוריא שלו לא היתה ערוכה נגד אנשים פרטים שבין מפלגת החסידים, ואף לא נגד כתות ידועות שביניהם, רק על כל המפלגה בכלל; לזאת אפוא

наслаждаться по малой учености моей, даетъ мнѣ поводъ и сей разъ представить подданнѣйшіе мою просьбу Вашему Императорскому Величеству съ нѣкоторой ученостью". („רק חסדיו הגדולים, שהייתי מאושר זה פעמים להתענג באור פניו בידיעותי הדלות, רק הם מביאים אותי גם הפעם, להגיש את בקשתי הנכנעת לפני כבוד הדר מלכותו, עם שמץ מה מתורתי") (בקשת ר' אבינדור מראשית שנת 1800).

1) בס' הזה יש רמזים בשיר השירים ותהלים והרבה לקוטים, ובסופו רמזים באגדות חז"ל.

2) בין שאר התעודות הנוגעות למלאכותו של ר' אבינדור, והנמצאות בארכיון של הסינט בפטרבורג, נמצאת מחברת קטנה אנונימית, שמסגנונה נראה שהיא פרי עטו של ר' אבינדור. המחבר בחר בשני פסוקים מן התורה, הכוללים כ"ד מלות, והעולות ביחד לצ"ן אותיות. אותיות אלו מצרף המחבר על ידי צרופים שונים לכ"ד מלות אחרות, ומצרופים אלו יצא לו, שאחרית בונופרטי עדי אובד. הנה אלה דבריו: „תורת ה' שנתן על יד משה נביאו נאמן ביתו (שירת האזינו, ספר חמשה, קפיטל ל"ב, פסוק מ"א—מ"ב): אם שנותי ברק חרבי ותאחז במשפט ידי, אשיב נקם לצרי ולמשנאי אשלם, אשכיר חצי מדם וחרבי תאכל בשר, מדם חלל ושביה מראש פרעות אויב". באותן צ"ו אותיות עצמן תם (הם?) כ"ד תיבות, כן הם ברמז בלי חסר ויתר וחלף, למפלת המורדים, ועשיתי סימנים כדי שנקל להבין: ראשי מורדי צרפת בראשית יצליחו אבל לאחרית הם מבישו (יבושו?) שמלכי אמת ינקם בם, ידקרם בחרב ויכבשו ויאבד איש באנפרט, אז עולם נח שש ושמח". (Евр. старина, 1910, стр., 281)

ראוי להעיר, שתחת צ"ו אותיות יש בשורות האחרונות צ"ח אותיות, וכנראה טעות המעתיק היא.

נבואה זו—מציין הסן—שנבא ר' אבינגדור ב ר א ש י ת שנת 1900, נעימה היתה לפאול הראשון, אשר, כגודע, לא היה אוהב נאמן לנפליון עד א מ צ ע שנת 1800.

מצא ר' אבינדור נכון לפניו, לקחת אתו רק את הספרים האלה — אף על פי שבימים ההם, כבר התפשטו עוד ספרי חסידים בלעדם, בין היהודים ברוסיה ופולין — מפני שהם נתקבלו מכל כתות החסידים, ומחבריהם התחשבו בעיניהם לאבטוריטטים היותר גדולים. מלבד זה הטיל בעת ההיא ספר „צואת ריב"ש" רעש גדול במחנה המתנגדים, ובשנה שלפניה (1798—תקנ"ח), שבת פרשה נצבים, קודם ר"ה 1), הוכרז בקהלות אחדות בכל בתי הכנסיות, שאסור לכל איש מישראל לקרא את הספר ההוא; ובכלל הביטו המתנגדים על ספר „צואת ריב"ש" כעל דבר שיש בו סכנה להאומה, מפני שהוא התיחס להבעש"ט, שהשפעתו על העם היתה גדולה ועצומה מאד. כמו כן דרוש היה הספר הזה לר' אבינדור לתכליתו, יתר משאר ספרי החסידים, בשביל תכנו וסגנונו, כפי שיוכח מזה הקורא במרוצת הדברים.

אבל גם את ספר ה„תניא" לא שכח ר' אבינדור לקחת עמדו. אף על פי, שכאשר נראה הלאה, לא הציג אותו כלו כמו שהוא לפני הקסר, רק הוציא ממנו קטעים בלבד, לקוטים אחדים שמצא דרושים לו לתכלית מלשינותו, כמו המאמרים המדברים על דבוּ נפשות ישראל ומדותיהם, נגד נפשות שאר אומות העולם ומדותיהן, ועל דבר היתרון שיש, לדעת הרב, לחכמת התורה על שאר החכמות האחרות, ועוד מאמרים כיוצא באלה, שבכחם להבאיש את ריח הרב לפני הקסר ולפני השופטים 2) (עיין תניא סוף פרק א', פרק ו' ופרק ח').

ר' אבינדור כנראה הכיר היטב את תכונת רוח הקסר. על זה יעיד אופן עריכת כתב־הבקשה שלו וסגנונו. שם הוא מגלה בפנים רבות את דעתו, שאין להציב גבולות לשלטן מלך, בדמותו כחו של מלך בשר ודם לכחו של מלך מלכי המלכים. ובבואו לבאר את סבת בואו הפעם לפני הקסר, הוא אומר: „כאשר בא גד החוזה אל המלך דוד לאמר לו בשם אלהים: „שלש אנכי נוטל עליך בחר לך אחת מהנה", השיב לו דוד: „אפלה נא ביד ה', כי רבים רחמיו וביד אדם אל אפולה" 3), ובדבר זה — מוסיף ר' אבינדור — גם מחשבותי מחשבות בן ישי, ביחס אל הקסר".

---

1) Grätz, Ges. d. Juden, B. II, Note 2

2) עיין מזה בפרק הסמוך, בהערה .

3) שמואל ב', כ"ד, י"ד.

במקום אחר הוא מביא פסוקים מספר שמואל (א', ח'), ששם יעיד הנביא בעם ישראל, השואלים מאתו מלך, לאמר: „זה יהיה משפט המלך אשר ימלוך עליכם, את שדותיכם ואת כרמיכם וזיתיכם המובים יקח ונתן לעבדיו", והוא מוסיף, שכל האמור בפרשת מלך מלך מותר בו, ואסור לאיש להמרות את פיו. ומי מנתיניו אשר לא ישמע בקולו אחת דתו להמית, וראוי אפוא למלך לבלתי למחול על כבודו, ולהתאמץ בכל עוז שתהיה אימתו על הבריות, כי אלמלא מוראה של מלכות איש את רעהו חיים בלעו, „ואנחנו—מוסיף ר' אביגדור—נוכל לחשוב את עצמנו למאושרים אלף אלפי פעמים, על כי הכל־יכול הצליח אותנו להעמיד עלינו למושל, את מלכנו האימפרטור פאול הראשון שניא־הכח, אשר יוכל גם לכנות את עצמו ראש וראשון בחכמה על כל מלכי ארץ".

אבל בשרטוטים יותר בולטים — מעיר הסן — יופיע לפנינו ר' אביגדור בתור דיפלומט חרוץ, אם נשים אל לב, כי בכל ספרו רב־הכמות שהגיש לפני הקסר, אינו מזכיר אפילו פעם אחת את השם „קרלינים", שהחסידים נתכנו בו בעת ההיא. והנה דבר שאי אפשר הוא — מעיר הסן — שר' אביגדור אשר חי שנים רבות בפינסק שמשם יצא ונתפשט השם הזה בעולם, לא ידע כלל שהחסידים מכונים בשם כזה. אבל סבת הדבר הזה היא, שר' אביגדור הבין שאחרי הפקודה אשר יצאה מטעם הממשלה שלא להפריע את ה ק ר ל י נ י ם במעשיהם, הנה מלבד שאין עוד כל תועלת לקבול עליהם, עוד גם סכנה יש בדבר. מעשים כאלה יותר משהם יכולים לתקן הם יכולים לקלקל. לזאת אפוא נזהר ר' אביגדור בלשונו שלא להעלות את שם „קרלינים" על שפתיו, ויבחר לו לשון ערומים, ותחת „קרלינים" כנה את החסידים בשם „כ ת ה ח ד ש ה" („новая секта") סתם, והוא שהביא את הממשלה לידי טעות לחשוב, שבאמת על כתה ח ד ש ה יסבו אמרי ר' אביגדור. אולם אחרי משא־ומתן עם שלטן המקום, נתברר לה הדבר, שאל ה„קרלינים" ירמזון מליו. מאז החל ר' אביגדור לכנות את החסידים, בכל כתבי הקובלנא שלו ובכל הבקשות שהגיש, בשמם הרגיל — „קרלינים".

בקובלנא מלאה פסוקים ושברי פסוקים מכתבי־הקודש, דורש ר' אביגדור, כי כל אלו האנשים אשר הסבו באסונו, בהדיחם אותו מכסא רבנותו, ישיבו לו את נזקו שגרמו לו בזה; ואולם — עד

במה שאפשר לשער, היה עיקר מטרת ר' אבינדור הפעם, להבאיש את ריח החסידים בעיני הממשלה 1) .

כמרבית המתנגדים בימים ההם, הורה גם ר' אבינדור עליהם, כעל בני־סיעתם של שבתי־צבי ופרנק, וכמו בדרך אגב ספר בהקובלנא שלו, שהשלטן התורכי חרץ משפט מות על מיסד הכתה ההיא, על שבתי־צבי; ומדי דברו על אודות האנשים אשר בחרו בדרכי הש"צ בפולין (דעתו על הפרנקיסטים), ואשר מוכרחים היו לקבל עליהם את הדת הקתולית, הוא מוסיף, שרק לשלשה מהם הצליח להשתמט מהמרת הדת והם: רבי ישראל ממיזבוז (בעש"ט), רבי הוב בער ממיזריטש ורבי יעקב יוסף מפולנאה, ואלה נודעו בשם אנשים, שבכחם להבחין (?) בין כל מיני הרוחות על פי שמותן" 2). („назвались людьми, которые могутъ сатировать, всякій родъ духовъ по ихъ имени") ראשי מיסדי הכתה החדשה.

על פי הדילטוריא של ר' אבינדור, יכלה הממשלה לברא לה מושג, שהחסידים עושים התורה פלסתר, ו„שבני הכת הפיצו דרשות של דופי ופריקת־עול בספרי הקודש. החליטו כי יודעים הם דעת עליון, ויהי נקל בעיניהם להדמות ליוצרם, כי גם התירו בינם לבין עצמם את כל הדברים האסורים על פי הדת, ובקשו להם היתר במקרא: „עת לעשות לה' הפרו תורתך" (תהלים קי"ט, קכ"ו), ובשביל זה הרשו לעצמם לעבור על מצות לא תעשה ד„לא תנגוב" „לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא", ומהם עברו אותן הדעות החפשיות גם אל שאר העמים".

„אחרי כן — מספר ר' אבינדור הלאה — נפלגו בני הכת לשתי דעות. מהם שהחליטו, כי אמנם יש בורא כל יכול השליט

---

1) הסן כותב, שמתוך תעודה אחת נראה, שר' אבינדור העריך את נזקו על שלשה עשר אלף זהב, סכום המתאים בדיוק עם אותם הדמים שתבעה הממשלה מאת ראשי הקהל הנדחים. ר' אבינדור כציר נאמן לשולחיו, התאמץ, כנראה, להוציא מאת החסידים אותו הסכום, שראשי הקהל מוכרחים היו להביא אל גנזי המלך.

2) להמלה „сатировать" כפי שהוא במקור אין, לדעתי, כל מובן. ובלי ספק נשתבשה המלה הזאת אם באשמת המתרגמים או המעתיקים, כאשר קרה כזאת לא אחת בתרגום התעודות המתיחסות לענין זה; על פי השערתי אפשר שצריך להיות „сортировать" ובמובן זה תרגמתי את המלה הזאת. ופלא שהסן לא העיר על הזרות הזאת כלום.

בעולם , אבל תכלית בריאת האדם היא , למלאות כל מה שיצרו דורש ממנו , ובלבד שיקיים מצות „ואהבת לרעך כמוך" , ומה שנוגע לקדושת התורה , הנה זו משה מדעת עצמו כתבה . . . והדעה השנית אומרת להפך , שאין כל בורא , רק הכל מה שיש בעולם מאליו נתהוה . . . "

„אלה מבני האומה העברית — הוא כותב — שמראים את כל השכלתם ההפשית , רק במה שהם הולכים אחרי שרירות לבם , המעט להם כל הרעה הזאת , שאינם עושים דבר כי אם מתענגים על רוב שמחה , כי עוד קוראים את רבם ובחירם בשם אלהים ; מתאמצים בתחבולות ערמה ומרמה , לצודד אנשים צעירים בחרכם למען הרבות מספרם . . . שעל ידי זה תוכל לבא תקלה גדולה גם ליתר העמים" .

על יסוד כל הדברים האלה — הוא מסיים — מרהיב הוא עוז בנפשו , להשתדל בדבר זה לפני הקסר , ולהציג לפניו לקוטים (извлеченія) 1) מן הספרים הנקובים „צואת רבי ישראל ממיזבוז" ו„תורת אמת מאת רבי ביר ממיזריטש" 2) עם הערותיו .

הלקוטים האלה כשהם לעצמם , לא היו בכחם לעמות בוז על תורת החסידים ושיטתם ; אבל ר' אבינדור הערום ידע להוסיף עליהם נופך משלו , ולתת להם בהערותיו וביאוריו צורה מוזרה ומשונה מאד .

הוא מביא לדוגמא את המאמרים האלה : א) חובה על האדם להיות תמיד עלז ושמח . ב) להאמין באמונה שלמה שחסדי ה' חופפים עליו והוא סתרו ומגנו , ג) ושהאדם רואה את אלהים כמו שהאלהים רואה אותו 3) , ומעיר מצדו על כל סעיף וסעיף ביחוד . על פי הסעיף הראשון מוכיח ר' אבינדור , שהחסידים , בכדי שתשרה עליהם רוח שמחה , הם מתאספים כפעם בפעם לשמוח יחד . „באספותיהם אינם עושים דבר רק מרבים לאכול ולשתות , מה שמעורר אותם לפריקת־עול מיוחדת , ולייסוד אגודות סתרים , הגורמים לחוצפה יתירה ולמעשים רעים" .

---

1) על פי הדברים הבאים בפרק הבא , יוכח הקורא שיותר רצויה היתה לפני ר' אבינדור להביא ציטטים מן הספרים הנזכרים , מאשר להציג את הספרים עצמם .

2) "истинное наставленіе Бероля изъ Мезрича" בלי ספק מרומז בזה על הספר „אור תורה" של המגיד ממיזריטש .

3) רעתו על מה שכתוב בס' צואת ריב"ש : „אתה מסתכל על הבורא יתברך הבורא יתברך מסתכל בך" .

על פי הסעיף השני יוצא לפי ביאורו של ר' אביגדור „שאין להתירא מפני כל נגיד ומצוה" .

על פי הסעיף השלישי הוא בא לידי החלטה , שבני הכת החיא כופרים בתורת משה , באותה התורה „שכל אומות העולם מאמינים בה , ונמצא שהם נגד כל האומות" .

כמו כן התאמץ ר' אביגדור לברר , על פי ציטטים מספרי הבעש"ט והמגיד ממיוריטש , שרציחה וגנבה וכיוצא באלה מותרות . ואת כל הציטטים האלה עם הערותיו בצדן , ספח ר' אביגדור אל כתב הבקשה שלו .

ר' אביגדור העיר את לב הממשלה גם על דבר המעות שהחסידים והרב בראשם מוציאים לארץ ישראל , ולדעתו אין לשום לב לאותה האמתלא שנתן „ראש הכתה זלמן" (Старшина Соломонъ) שהמנהג הזה הוא מנהג ישן . אמנם מנהג הוא בישראל לשלוח ממון לארץ ישראל לתמיכת העניים שם , אולם המעות שמשתלחות שמה למטרה זו הן מועטות , תחת אשר החסידים מרבים לשלוח לארץ ישראל סכומים גדולים ועצומים , להחזיק בידי חבריהם בני סיעתם 1) .

מה שראוי לתשומת־לב מיוחדת — מציין הסן — הוא מאורע זה : המתנגדים הנרגזים והנרעשים מתקופת־יד החסידים , שעל ידם נתבטל ה„קהל" בוילנה ובית דינם בפינסק , החליטו לעשות הפעם צעד , שהיה בו סכנה להם בעצמם . הם היו מלאים תקוה כי הקסר יתרצה לבקשת ר' אביגדור , לזאת אפוא נתנו לו הרשאה , לבקש מאת פאול שדבר בחירת הדיינים לבתי הדינים שלהם , יתקיים מעתה רק על ידי הקסר , כלומר : על ידי הממשלה .

בפעם הזאת לא עלה ביד ר' אביגדור חפצו . הוא השתדל להוכיח בכתב־הבקשה שלו , בהרבה ראיות מפסוקים שבכתבי־הקדש וממאמרים שבתלמוד , „שכל מה שמלך עושה עשוי ודינו דין , ושיש הרשות בידו לשפוט ולדון תמיד על פי שקול־דעתו בלבד , בכדי שתהיה אימתו על הבריות" , ו„שאין המלך זקוק לשמוע עדותם של עדים הבאים להעיד במשפט או להשביע חייבי שבועה" , „רק יורה על פי הכרעת דעתו בלבד , דבר שלכל הדיינים והשופטים התלוים בדעת הקסר אסור לעשות כן , ועליהם מוטלת חובה להתנהג במשפט

1) על דבר הערך הגדול שנתנה הממשלה לאשמה זו , ועל דבר הסבה שגרמה לזה , עיין בציון בסוף הספר .

על פי הדינים הקבועים בדבר עניני עדים ושבועה" . אבל פאול הראשון לא התרצה להשתמש בזכותו זאת ולהכריע בדבר מפלגת החסידים על דעת עצמו בלבד , ויצו למסור את בקשת ר' אביגדור , שבה הוא מתאר „את הלחץ והרדיפות שהוא סובל מאיזו כתה חדשה" , היא כת שבתי־צבי (כפי שנראה זאת מהודעת גולינישציב־קוטוזוב הלאה) , להקטגור הראשי (אפריל 1800—תק"ם) .

הקטגור מסר את כתב־הבקשה לשר־הפלך והמצביא אשר על חיל ליטא גולינישציב־קוטוזוב (Голенищевъ-Кутузовъ) , והוא הודיע מצדו , שלא נשמע דבר בכל הגליל על אודות שום כתה חדשה , שיש לה שייכות לאיזו כת המכונה (מאת המתנגדים) בשם כת „שבתי־צבי" . ומפני שמקום מגורי ר' אביגדור היה בעיר פינסק (פלך מינסק) , לזאת אפוא נשלחו כל הכתבים , שיש להם יחס לענין זה , לשר הפלך המינסקאי—קארניוב (Корнѣевъ) .

בפלך מינסק היתה מפלגת החסידים תקיפה , וקארניוב הבין שאותה הכתה „שבלשון למודי תִּקָּרֵא כת „שבתי צבי" ובלשון פשוטה —„קיטייעווית" 1) , היא כתת החסידים .

לקורניוב היו למורת רוח כל מעשיו ועלילותיו של ר' אביגדור , והשתדלותו העצומה לחתור בסתר תחת מפלגת החסידים , לזאת אפוא הודיע לגולינישציב־קוטוזוב , ש„אותה הכתה , כמו זו שקדמה לה , הנמצאת בהערים שבפלך מינסק , מתנהלת במנוחה והשקט , והיא נושאת בעול כל מסי המלך יחד עם יתר האזרחים" 2) , והוא חוה את דעתו נגד דרישותיו של ר' אביגדור בכתב־הבקשה שלו .

גולינישציב־קוטוזוב מצדו , הסכים גם הוא לדעת קורניוב , ואחרי אשר נודע לו — כנראה על ידי חסידי וילנה — אל מי ירמזון דברי ר' אביגדור בכתב־הבקשה שלו , התאמץ לאסוף ידיעות נכונות ומדויקות על דבר אותה הכתה . אחרי כן הגיש להקטגור־הראשי הרצאה מפורטת על אודותיה , שממנה אפשר לראות שהוא נוטה לצד החסידים . הוא מגלה שם דעתו , ש„כתה הזאת אין לה כל דבר המתנגד לא לבד להממשלה , כי אם גם לדת ישראל עצמה ,

---

1) „по ученому Шабзусъ-Цвикусъ а попросту называемая Китаевою"

2) [illegible] הגוברנטור שעל חיל ליטא גולונישציב־קוטוזוב מן 12 יולי 1800.

זולת שהם מרחיקים קצת שבושים ומעיות , שעלו בזו האחרונה" 1) ,
שתי הרצאות אלו — מציין הסן — שנערכו למובת החסידים ,
מוכיחות כמה גדול היה כחם של החסידים בפלכי ליטא ומינסק .
מחמת חות־דעת שלמוני המקום , לא יכלה הדילמוריא של
ר' אבינדור , לעורר שמץ חשד בספירות העליונות של הממשלה
נגד החסידים , ומה גם נגד הרב , ראש החסידים , ששמו נזכר
עד עתה בכל הקובלנות רק בדרך אגב , בכל זאת עבר כל אותו
הענין אל הסינט , וכל התעודות והכתבים השונים , שהיו להם
יחס וקשר לעסק זה , גם הם נשלחו שמה .
הסבה שנרמה למסירת כל המשא־ומתן הזה להסינט לעיין
בו , היתה מחמת ששאלות שונות הנוגעות להיהודים ברוסיה
עמדו אז על הפרק , והסינט היה עסוק בבירורן באותה שעה .
המאורע הזה היה להמתנגדים ולר' אבינדור לאות , שלמרות הפקודה
הנודעת של הקסר , עוד עיני הממשלה צופיות אל הכתה ההיא .
והדבר הזה נתן תקוה בלבם כי יצליחו במעשיהם . אולם ר' אבינדור
לא מצא קורת־רוח בזה , שפתרון השאלה בדבר החסידים נמסר
לחות־דעת הסינט , ויחלט לבקש מאת הקסר , כי יאבה לבקר
בכבודו ובעצמו את השאלה הזאת . בקשתו זאת הציע ר'
אבינדור בכתב וגם בעל פה 2) .
הדבר הזה עלה כנראה ביד ר' אבינדור , ואחרי אשר באר

---

1) גולינישציב־קוטווזוב קבל ידיעות מדויקות על אודות הכתה הזאת ועל כל מעשיה ותהלוכותיה . בהרצאתו הוא מבאר בין יתר דבריו , שחכנוי „קרלינים" שנעשה לשם־לוי להחסידים , מוצאו משם „קארלין" , העיר שבה יסדו תלמידי הבעש"ט את בית מדרשם . כמו כן מבאר הוא שם , שבפלך מינסק נקראים החסידים גם בשם „קיטייעווים" (китаевцами) , מפני שהחרדים שבתוכם אינם לובשים שום מלבוש אם לא שנארג ממטוה פשתן . ועל פי רוב עשוים בגדיהם מאטון־סיני , כלומר מסחורה הבאה מארץ הסינים (הודעת הגובערנמור שעל חיל ליטא גאל.־קוטווזוב מן 30 יולי 1800) .
ואמנם קן החסידות הליטאית היתה שנים רבות העיר „קארלין" , בגלל השפעת רבי אהרן מקארלין , אחד מתלמידיו הגדולים של המגיד ממיזריטש . ואף כי ימי רבי אהרן היו מעטים , ובמותו היה בן שלשים ושש שנים , בכל זאת פעל הרבה בימי חייו להתפשטות החסידות בליטא . הוא נפטר ערך שנת תקל"ב—1772 . ספרים לא השאיר אחריו , מלבד „צואה" , שהחסידים מעריצים אותה מאד .
2) דובנוב מסופק בדבר אם באמת דבר ר' אבינדור פה אל פה עם הקסר , מפני , שכפי שנראה , לא ידע את שפת הארץ , שבגלל זה כתב את כל הרצאותיו בעת בירור משפטו עם הרב—עברית .

להקסר את תמצית הספר „צואת הריב"ש", בקש ממנו כי יאבה לצוות להביא את הרב פטרבורגה, ולהעמידו אתו פנים אל פנים. ואמנם לא עברו ימים רבים והרב הובא פטרבורגה. ר' אביגדור שער, כי רק השתדלותו לפני הקסר גרמה לתפיסתו של הרב, ובאמת היה ר' אביגדור הגורם הראשי למאורע זה. אולם אין כל ספק כלל, מציין הסן, שבלעדי השתדלותו של ר' אביגדור, הועילה לא מעט לרעת הרב, גם סבה צדדית אחרת, כפי שנראה הלאה.

ר' אביגדור ברדפו את החסידים, לא הסיח את דעתו בכל זאת גם מעסקיו הפרטים, ובעת אשר נתקבל לראיון מאת הקסר, בקש ממנו לתת פקודה להשיב לו את ארבע מאות האדומים (червонныхъ) שהכנים אל קופת הקהל שבפינסק, בשעה שנמנה שם לרב. מלבד זה בקש שימלאו החסידים את נזקו, מה שהפסיד על ידיהם.

דבר הקובלנא על אודות נזקי הממון, כמו כן הבקשה על דבר הזמנת הרב פטרבורגה, הושיט ר' אביגדור בעת ועונה אחת, ועוה בשלישי לחודש אקטאבר שנת 1800—תקס"א, באה פקודה מאת הרוממות למלאות את בקשת ר' אביגדור ביחס לתביעת הממון; אולם מה שנוגע לבקשתו בדבר הזמנת הרב לפטרבורג, על זה לא הגיעה כל פקודה, ורק אחרי עבור חודש ימים יצאה פקודה לאסור את הרב. סבת הדבר הזה היא זו:

בשנת 1800 נשלח דירזאוין (Державинъ) לרוסיה הלבנה לדרוש שם אחר סבת הרעב שהיה או בכל החבל ההוא; גם נתנה לו הרשאה, לתמוך כפי ראות עיניו ביד האכרים שסבלו בסבת הבצורת. כמו כן נדרש מאתו, להציע את חות־דעתו על דבר הרעות שהיהודים גורמים, לדעת רבים, במעשיהם להאכרים שבחבל ההוא. בין יתר האמצעים שדירזאוין אחז בהם בעת ההיא, להטבת מצב האכרים, היה גם דבר איסור הכנת יין־שרף, מפני שדבר זה גורם להתמעטות התבואה, שהיא עיקר הסבה לעליית שער הלחם ויתר צרכי אוכל־נפש.

בינתים הגיעה השמועה לאוני דירזאוין, שבעיר לאוני (מקום מגורי הרב) עוסקים היהודים במשרפות יין־שרף. דירזאוין מהר לבא שמה, וימצא יהודים עוסקים במלאכה האסורה הזאת. מיד החרים את כל התבואה שמצא מוכנת אצלם, וישם חותם צר על בית משרפות הי"ש.

כל אלה יצא אל הפועל לעיני הרב ובפניו, שעל פי השערת דובנוב נקרא שמה בפקודת דירזאוין, בתור ראש־העדה.

פגישתו זו של הרב עם דירזאוין במקרה בלתי מהור כזה, — מציין הסן — בודאי שלא היתה עלולה כלל, להשאיר בלב דירזאוין רושם טוב על אודותיו, והמתנגדים מצדם לא נמנעו גם הם מלהבאיש את ריח הרב בעיני דירזאוין, כאשר תעיד על זה חות־דעתו להממשלה:

„נודע פה לתהלה (ברוסיה הלבנה) — כותב דירזאוין — בבירור משפטים וסכסוכים באספות מיוחדות (בבית־דין של בוררים?) אפילו בין היהודים בני הארצות האחרות, אהד היהודים (זידים) ולמן ברוכוביץ המתגורר בעיר לאוני... בצבוע זה שהכרתי פה, מאמינים על פי רוב חסידים, המכבדים אותו כאחד האבות, דבריו להם חוקה. חסידים אלו הם להם (כלומר: להמתנגדים) מעין ה„נפרדים" שלנו, בני כתה דתית, אשר בזמן לא כביר יִבָּדְלוּ בכמה מנהגים חדשים ממסורותיהם העתיקות, וכבר נִכְּרֶת ביניהם מהלוקת. הראשונים (כלומר: המתנגדים) קובלים על האחרונים, כי הם צודדים לבניהם, וביחוד לבני הסוחרים העשירים, למשוך אותם אל מפלגתם, בבזום מהם כל כספם וזהבם, אשר יעברו ליד הצבוע הנזכר, למטרות שאינן ידועות. רבים מחליטים כי על ידו הם ממציאים מעותיהם בכסף ובזהב לארץ־ישראל למטרות קדושות, כנראה על בנין בית־המקדש, לכשיבא המשיח, שהם מחכים לו בכל יום ויום" (1).

בקורו של דירזאוין את ערי רוסיה־הלבנה, היה להרב למפגע; אולם אין כל יסוד להחליט, שדירזאוין רק משנאה פרטית להרב בלבד, התאמץ להרע לו ולהביאו במאסר. ואם על ידו יצא הדבר הזה אל הפועל, הנה גרמו לזה בעיקר המתנגדים, על ידי מלשינות ודילטוריא.

הסן מעיר בצדק, שהיחס שבין בקורו של דירזאוין את רוסיה־הלבנה, ובין מאסרו של הרב, הוא דבר שאינו מוטל בספק כלל. על זה רמז בראשונה דובנוב, המחזק את השערתו זאת על ידי זה שזמן בקורו של דירזאוין את רוסיה־הלבנה, וזמן מאסרו של הרב, כמעט שהם מכוונים יחד; אולם המספרים המדויקים המובאים פה, מאשרים לגמרי את אמתת ההשערה הזאת.

---

(1) חות־דעת זו נקובה בשם „Мнѣніе" ונמצאת ב„כל כתבי דירזאויף".

דירזאוין הציג לפני הקטנור־הראשי את תוצאות חקירותיו בששת ועשרים לחודש אקטובר 1800—כ"ב חשון תקס"א, ובשלשים יום לחודש, כבר שלח הקטנור־הראשי פקודה לשר־הפלך, אשר על העניגים האורחיים ברוסיה־הלבנה סיברין, להביא את הרב במאסר.

מלבד זה יש עוד הוכחה, שאמנם הרצאת דירזאוין היא שהשפיעה על מאסרו של הרב. בכל הכתבים והתעודות הנוגעית לבני המפלגה ההיא, אין אנחנו מוצאים אפילו פעם אחת את המבטא „חסידים", רק השם „קרלינים" בלבד, ואת הכנוי „חסידים" הוציא כנראה הקטנור מתוך הרצאתו של דירזאוין (או כי שמע אותו מפיו), ובפקודתו על אודות מאסרו של הרב הוא משתמש בפעם הראשונה במבטא „חסידים". ובין יתר דבריו הוא כותב: להמציא אליו „את ראש הח ס י ד י ם, את היהודי ברוכוביץ" „начальника карлинской секты или х а с и д о в ъ—еврея Боруховича").

פרק שנים עשר .

קץ התלאות .

הרב בבית האסורים . ר' אביגדור דורש מאת הרב פתרון על שאלותיו . הרב משיב עליהן . השאלות והתשובות בתרגום רוסיה מוצנות למראה עיני הקסר . ר' אביגדור מורה על ספר צואת הריב"ש כעל דבר המויק להדת והמוסר . תשובות הרב מוצאות חן בעיני פאול . הרב עורך מכתב להקסר . השפעת סיפֶּרין על מהלך המשפט . תוצאות החקירה והדרישה מוכיחות צדקת הרב . פקודת הרוממות להסינט לבקר דבר המשפט שבין ר' אביגדור והרב . נקרא דרור להרב בתנאי שלא לעזוב את עיר המלוכה . דילטוריא חדשה של ר' אביגדור . הרב מבקש למהר בבירור משפטו . מות פאול הראשון . אלכסנדר הראשון עולה על כסא המלוכה . הרשות נתונה להרב לעזוב את פטרבורג . ר' אביגדור מנהל את המלחמה הלאה . הרב קובל על זה לפני הסינט . שר־הפלך מוסר „תעודה גלויה" להרב לבלתי החריד אותו ממנוחתו . ר' אביגדור חומס מזמות חדשות . הרב קובל על זה לפני הקסר אלכסנדר .

בתשיעי לחודש נאיאבר שנת 1800—ד' כסלו תקס"א 1) „לקחתי מביתי — כך כותב הרב בעצמו — תחת משמר חזק מאד בלי הבדל מפושע היותר כבד־עון" 2) , ומשם הובל אל בית האסורים .

השמועה הזאת התפשטה חיש מהר בכל הגליל , ואחד ממכבדי הרב , ב. ברץ מויטבסק 3) , מיראתו פן יובא הרב „גם הפעם אמור בשלשלאות" לפטרבורג , התאמץ לבלתי ישימו אויקים עליו , בתתו ערובתו בעדו כי ליום המיועד יבא פטרבורגה 4) . למרות כל אלה לא נתנה הרשות להרב לנסוע לבדו , ורק בלוית שני צירי הסינט (двухъ сенатскихъ курьеровъ) שֶׁשֵּׁם האחד היה פיטרוב (Петровъ) ושם השני סוקין (Сукинъ) , נסע פטרבורגה 5) .

---

1) היום ההוּא יום ערב־שבת היה .

2) עיין הלאה בכתב־הבקשה של הרב , מן חודש מאי 1801 .

3) בלי ספק הוא ר' ביינוש ברץ מויטבסק , שהיה אחד משלשה היהודים , שנבחרו על פי פקודת הקסר אלכסנדר הראשון לשבת בפטרבורג (יחד עם ר' מרדכי ליפליר) , בכדי לברר לפני הממשלה את העניגים השייכים לכלל ישראל (עיין קריה נאמנה , עמוד 35 , וילנא תר"ך ; ועיין לעיל עמ' 75) .

4) בכתב־יד שהוכרתי למעלה .

5) הודעת הנוברנטור שעל עניני אזרח ברוסיה־הלבנה , מיברין , מן 13 נאיאבר 1800 .

החסידים מספרים, שבשעה שנודע להרב על דבר הפקודה שיצאה לתפוש אותו שנית, בא במבוכה ולא ידע איך לשית עצות בנפשו, אם למסור את עצמו בידי השוטרים או לברוח, ויערוך מכתב להנסיך ליובומירסקי מדוברובנה 1) שהיה ממכיריו 2), ויבקש מאתו ליעץ אותו איך להתנהג. את המכתב הזה מסר הרב לאחד מבני סיעתו, ויצוה עליו שכאשר אך יבא לדוברובנה, יתאמץ לראות מיד את פני הנסיך ליובומירסקי ולמזור לו את המכתב „ואל יעכבו שום מניעה". האיש נושא המכתב בא לדוברובנה בלילה, בשעה שהנסיך כבר ישן. מסביב להיכלו עמדו עבדיו ומשרתיו הרבים על המשמר, ולא נתנו לשום איש לגשת אל ההיכל. שליחו של הרב, שהיה חרד על פקודת רבו ומורו, נגש אל המשמר הראשון, ויאמר כי דבר נחוץ לו אל הנסיך, שאין לדחותו עד למחר, ויניחוהו אנשי המשמר ללכת הלאה; וכה עבר האיש את כל המשמרות, עד שהגיע אל החדר שבו היה חדר המטות, וששם ישן הנסיך בעת ההיא. לפני פתח החדר הזה עמד אחד מעבדי הנסיך מהשומרים לראשו, ולא נתן לאיש להפריע את אדוניו משנתו, ויבקש גם אותו הציר להניחהו לבא אל החדר. ויאמר אליו העבד: אנכי לא אשיב בקשתך ריקם, אף אמנם שבגלל זה צפוי אנכי לעונש גדול; אבל ידוע תדע כי בנפשך הוא, כי כל העובר את מפתן החדר הזה בלי רשות הנסיך, יומת על ידו כרגע. השליח לא שעה כלל לאזהרת העבד, ויכנס אל החדר. מיד נעור הנסיך משנתו, ובראותו איש זר עומד לפניו, התחלחל מאד ואחז בקנה הרובה, שהיה נכון תמיד לפני מטתו, לירות באיש הבא אל הבית שלא ברשותו; אך מיד שב והניחו על מקומו, ומנוחתו שבה

---

1) דוברובנה (Dubrowna) או דומברובנה (Dąbrowna) — עיר קטנה במחוז הוריץ על נהר דניפר, מרחק 36 ווירסטאות מעיר ארשא, אחוזת הנסיך ליובומירסקי. מספר יושביה — ארבעת אלפים חמש מאות ועשרים וחמש נפש (Słownik geograficzny królestwa polskiego, T. I. str. 943).

2) לפני שנים אחדות בא לורשה הנסיך אדם ליובומירסקי, אחד מצאצאי הנסיך ליובומירסקי מדוברובנה, שחי בתקופת הרב. נכנס אליו ר' שמריהו שניאורסון, נכד הרב, לתכלית איזה משא־ומתן. בבואו הודיע להנסיך את שמו ושם משפחתו כנהוג. מיד קבלהו הנסיך בסבר פנים יפות ויאמר אליו: מכיר אני היטב את המשפחה הכבודה, משפחת שניאורסון, צאצאי הרב מלאדי, ואנכי מצאתי בתוכה הרבה בני־עליה ואנשים של צורה הראויים לכבוד ולתהלה.

אליו , וישאל את השליח בפנים יפות מה הוא מבקש . השליח מסר לו את מכתבו של הרב , ויקם הנסיך ממשכבו ויקרא את המכתב בשום לב . אחרי כן אמר אל השליח : אמור אל רבך ששלח אותך אלי , כי עצתי היא שלא יברח . אחרי כן הוציא מכיסו חמש מאות אדומים ויתנם להשליח למסרם להרב , למען יהיו נכונים בידו להוצאות הדרך פטרבורגה 1) .

מיד כאשר בא הרב לפטרבורג , הובא ב„משמר־סתר" (тайный арестъ) , ובאותה עת עצמה , הושם חותם צר על כל הספרים והכתבים , שנמצאו בביתו , והם נשלחו פטרבורגה 2) .

החסידים ידעו מראש , שהמלחמה אשר להם עם המתנגדים עוד לא כלתה . באחד עשר יום לחודש אפריל שנת 1800—כ"ח ניסן תק"ם , אנו רואים את ר' מאיר רפאל"ס (ששמו כבר נזכר למעלה) משתדל להשיג העתקה מהצעתו של פריזיל , שעל אודותיה הודיעו בזמנו למשה אשרוביץ , וחפצו עולה בידו . ובאותה השנה עצמה , בראשון לחודש יולי , מבקש הסוחר ביניש יענקילוביץ , למסור לו העתקה מפקודת שר הפלך שעל חבל רוסיה הלבנה , מיום החמשה עשר לחודש דיקבר שנת 1798 . דבר דרישת העתקות מאותן התעודות , המכלכלות בתוכן את הפקודה הידועה , שלא להפריע את החסידים ממעשיהם , ועוד בזמנים קרובים זה לזה כל כך , כל אלה יוכיחו , שהחסידים הבינו את עצמם למלחמה עם המתנגדים . אולם דבר מאסרו של הרב היה להם כדבר הבא בהיסח־הדעת . נרעש לא מעט היה בודאי הרב בראותו בבית־פקודות־הסתרים את ר' אביגדור נצב לפניו .

המשטין האיום הזה , דרש מאת הרב פתרון על שאלותיו , והרב כנראה השיב עליהן ; אולם כל הופוח בכלל לא עלה יפה , מפני שלא היה איש בין חברי בית פקודות הסתרים , היודע את שפת היהודים . אחרי אשר השיב הרב על שתים משאלותיו של ר' אביגדור , באה פקודה מאת הרוממות , לבאר את כל האשמות נגד החסידים ב כ ת ב . ר' אביגדור לא אחר למלאות אחרי הפקודה הזאת , ועוד הוסיף שבעה עשר סעיפים , שבבר ערך אותם לפני הרב . הרב השיב על כל שאלותיו של ר' אבינדור גם כן ב כ ת ב ודבריהם תרגמו רוסית 3) .

---

1) מכתב־יד שהזכרתי למעלה .

2) רשימה מפורטת מהכתבים שנמצאו אז בבית הרב , ימצא הקורא בין יתר התעודות המובאות בסוף הספר .

3) התרגים של השאלות והתשובות , נעשה על ידי שני יהודים : נחוביץ

ר' אביגדור בקש, שתשובותיו של הרב על שאלותיו תבאנה למראה עיניו, למען יוכל להוסיף עליהן הערותיו, ואולם בקשתו זאת לא נתמלאה. שאלות ר' אביגדור ותשובות הרב עליהן, הוצנו למראה עיני הקסר בתרגום רוסיה.

שני הסעיפים הראשונים, המכילים בתוכם עון אשמה ומעל, על החסידים בכלל ועל הרב בפרט, נאבדו מאתנו, ושבעה עשר הנותרים, נשארו אתנו לפלטה. ומפני שהם מכילים בתוכם חומר נכבד, על דבר קורות הימים ההם, לואת אפוא מוצאים אנחנו נכון לפנינו, לתרגם אותם בשלמות, ולתתם פה לפני הקורא.

סעיף ג') „בספר הזה 1) של החסידים כתוב: אין לאדם להתירא מפני שום בריה שבעולם וכשיזדמן לפעמים שאדם נחבל על ידי חברו, או ניזק על ידי חיה רעה, הנה הכל הוא מנזרותיו של הבורא, המתלבש בתוך אותה הבריה המזקת, והיא שמענשת את האדם על העברות שעבר—ודעה זו היא נגד הדת היהודית, מפני שבאופן זה נמצא שאין להחוטא להיות נענש על חטאיו (מפני שמה שהוא עושה הוא ברצון הבורא)".

סעיף ד') „אותו הספר מזהיר את האדם, לא להתירא לא מפני אדם ולא מפני שום בריה שבעולם, לא לשבח שום בשר־ודם, כי אם את אלהים בלבד—נגד תורתנו ואמונתנו, כי בתורתנו הקדושה כתיב, שאבותינו אברהם, יצחק ויעקב, משה ודוד, היו מתיראים מבני אדם 2)".

ויהודה פיבשוביץ (Неваховичъ и Юдей Файбишовичъ). נדוביץ זה הוא יהודה ליב בן גד מליטיטשוב, מחבר קונטרס „קול שועת בת יהודה" בשפת עבר ורוסיה, והוא „מליצה ישרה עבור עם יהודה, להסיר ממנו תלונת העמים", ומוקדש לגראף וויקמאר פאוולאוויטש קאטשיביי (נדפס בשקלאוו שנת תקס"ד).

1) כוונתו על ספר „צואת ריב"ש".

את הספר הזה הציג ר' אביגדור לפני זקני הסינט בתור ביבליאה של החסידים וחולק עליו בכל מקום. והנה בעצם לא הבעש"ט בעצמו כתב את ספר „צואת הריב"ש", כפי שמועים בזה רבים על פי השם שנתן לו, „רק הוא לקוטי אמרותיו שגלקטו לקוטי בתר לקוטי, ולא ידעו (המלקטים) לכון הלשון על מתכנתו" (אגרת הקדש).

לדעת גרץ נתחבר הספר הזה הרבה שנים אחר פטירת הבעש"ט, והכתב־יד היה נמצא תחת יד תלמידו ר' ישעיה מיאנוב; אולם בכל אופן, מחליט הוא, נמצאו בו הרבה דברים שאפשר ליחס אותם להבעש"ט, כמו האזהרות הרבות נגד העצבות, ועל דבר חשיבות ערכה של ה„דבקות" והתלהבות בתפלה וכיוצא באלה. לדברי בעל מערכת גדולים, כתב ר' ישעיה מיאנוב את צואת הריב"ש מפי הבעש"ט (עיין שם בערכו).

2) כנראה מרמז ר' אביגדור בשני סעיפים אלו, על מה שכתוב בספר צואת

ה) „עוד כתוב שם: בשעה שאדם חושק ומתאוה לאיזה דבר, מסתמא הוא צריך לאותו דבר, לתכלית השתלמות הנפש שבו, וזה הוא נגד דת ישראל, מפני שהרבה פעמים אדם חומד ומתאוה גם לדבר עברה" 1).

ו) „הקרלינים מציינים במקומות אחדים בספריהם את הבורא (ו)

ריב"ש: „אם רואה (אדם) דבר שיש לו פחד ממנו, יאמר: מה יש לי לירא מפני דבר זה, הלא הוא אדם כמותי, ומכל שכן לפני בהמה וחיה, אלא שהוא יתברך הנורא מתלבש בדבר זה, וכמה יש לי לירא ממנו בעצמו".

עוד שם: „אם ירא מעכו"ם או מחרב, יאמר בלבו: מה יש לי לירא מאדם כמוני, אלא בודאי הוא יתברך הבורא מלובש בזה האדם, וכמה יש לי לירא ממנו יתברך". רצונו: שירגיל האדם את עצמו להסתכל אל תוך פנימיותם של כל המאורעות והמקרים הבאים עליו, ולא מחוצה להם. או בסגנון החסידים: „ישמור את עצמו שלא יהיה לו יראה חיצונית, היינו שלא יירא משום דבר רק מהשם יתברך בלבד" (קצור לקוטי מהר"ן), מפני ש„כל יראה חיצונית חרפה היא לאדם השלם", ו„כל המקרים והמאורעות שבאים על האדם שלוחיו של מקום הם, ואין לו לאדם כי אם למצא בהם רצונו של מלך העולם, ואין להשניח על שלוחו של מלך... כי כשהוא לעצמו מה הוא" (מתלמידי הריב"ש), ו„כל הפחדים המניעים לאדם באים בכונה מהשם יתברך, להפחיד את האדם ולהזכירו, שיש יראה עליונה פנימית" (מאור עינים לר"נ ממשירנובול, בשם הבעש"ט).

דברים דומים לאלה מוצאים אנחנו גם בספר „חובות הלבבות": „מי שהניע למדרגה העליונה ביראת אלהים, לא יירא זולת הבורא, כמו שספר אחד מן החסידים אל אחד מהיראים, שמצאו ישן באחד המדברות, ואמר לו: האינך ירא מן האריה, שאתה ישן במקום הזה? אמר לו: אני בוש מאלהים שיראני ירא זולתו" (שער אהבת ה', פרק ו').

1) כוונתו של ר' אבינדור הוא, בלי ספק, על מה שכתוב בספר „צואת ריב"ש" (מובא גם בספר „לקוטים יקרים" עמוד ב'): „שכשאדם רוצה, חושק ומתאוה לאיזה דבר „חסידות". מסתמא הוא צריך לאותו דבר, והשם יתברך ישלח לו אותה המחשבה".

ר' אבינדור „בהדילטוריא שלו, מביא את כל אותו המאמר בצורתו ובלשונו ממש, בתור ציטטה, רק דבר קטן מאד הרשה לו לעשות בו. הוא השמיט בכונה את המלה „חסידות", וכתב סתם „בשעה שאדם מתאוה לאיזה דבר — ולא פירש לאיזו דבר — מסתמא הוא צריך לאותו דבר"... באופן זה קבל כל אותו המאמר צורה מוזרה מאד...

מקרה כזה קרה גם למאמר אחר הדומה לו, הנמצא בספרי ההסידים. שם כתוב: „בכל דבר נאה ויפה שעינו של אדם נזונה ממנו ונפשו מחמדתו, או דברים מאוסים ומשיקצים, שעינו ונפשו קצות בהם... נגועים ומפוזרים נצוצי קדושה"... את המאמר הזה קראו אויבי החסידים לשנים, את החלק האמצעי שבו הוציאו ממנו, והשאירו רק תחלתו וסופו, ואחר השמטה זו יצא, כאלו מצוה

במלות: מחשבה, דבור ומעשה 1), וזה הוא נגד הדת היהודית".

„מלבד זה כותבים הם (רצונו, החסידים), שלפעמים אפשר לאדם להתדבק בקונו 2), ומפני טעם זה הם מכנים בספריהם ומכתביהם את מוריהם בשם „אלהים" (?) 3).

ז) „גם אמנם רבם של הקרלינים, רבי זלמן בן ר' ברוך מצטדק, שכבר נהוג הדבר בישראל זה כמה, לאסוף מעות למען אלה היושבים לפני ה' בירושלים, אבל באמת אין הדבר כך; די אך לשום עין בפנקסי הקהלות בכדי להוכח, שכל הסכומים שנקבצו לפנים למטרה זו, אינם עולים אף לאחד ממאה מאותם הסכומים שמקבצים עתה, ואינם חוששים שעל פי הדין חובה להניח תשעה חלקים לעניי העיר, ורק החלק העשירי לחלק בין עניי ירושלים" 4).

ח) „מה שנוגע ליתר הסעיפים, המורים על התרחקות ה„קרלינים" מדת ישראל, ועל המעשים הרעים של בני הכתה ההיא, על כל אלה לא אוכל ולא אובה להוכיח בראיות... (?) ורק מבקש אני להזמין הֵנה את כל הרבנים של הכתה ההיא, וכמספרם — גם רבנים מן חיהודים האדוקים בכל חקי הדת העתיקה".

להשקיע עצמו בתאות גופניות ולהרבות בתענוגים גשמיים... (עיין מזה בספר „שלום על ישראל" לצויפל, חלק ב', עמוד ט"ו).

1) אצל הסן: мысль, слово, жизнь (מחשבה, דבור, חיים) וכפי הנראה טעות המתרגם הוא. ההסידים משתמשים בבטויים אלו לתאר בהם את מהות הנפש האלהית שבארם (עיין בחלק שני, פרק ששי), ור' אבינדור בכדי לתת לתורת ההסידים צורה משונה, הוא כותב שההחסידים מכנים בבטויים אלו את הבורא.

2) המכוון בזה הוא על „התקשרות הנפש בשרשה, בנפש העליונה, ועל אתדבקות רוהא ברוחא", כפי סגנונם של ההסידים.

3) בלי ספק מרמז ר' אבינדור בדברים אלו על המאמרים הנמצאים בספר „תולדות יעקב יוסף". שם כתוב: „אנשי הדעת נקראו אלהים... והצדיק, נקרא בשמו יתברך אלהים" והצדיק „הדבוק בהשי"ת נעשה כביכול אחדות אחר" והמתדבק בהצדיק „זהו דבוק בהשי"ת ממש" (בראשית בתחלתה, גח); אבל בעצם אין זו פרכא כלל, ועד שר' אבינדור קובל בשביל זה על החסידים, יכול היה לקבול על התלמוד, שמרשה לעצמו להשתמש בכנוי „אלהים" ביחס להצדיקים, וגמרא מפורשת היא: „מניין שקראו הקב"ה ליעקב אל? שנאמר: ויצב שם מזבח ויקרא לו אל אלהי ישראל" (מגילה י"ח, ע"א), רש"י: „רבותינו דרשו, שהקב"ה קרא ליעקב אל".

4) ביורה־דעה איתא סתם: „ויושבי ארץ־ישראל קודמין ליושבי חוצה לארץ" (הלכות צדקה, סי' רנ"א).

ט) „הרב חיימוביץ 1) ורבים כמהו מכנים את ברוכוביץ (כונתו על הרב), ואת כל אלה הנוהים אחריו בשם „קרלינים", מפני שאחר פטירתו של הבעש"ט, ורבי ביר ממיזריטש, היו ר' אהרן ור' שלמה תושבי קרלין, הראשונים שיצאו בעקבותיהם; בשם חסידים קוראים הם לעצמם, ולכתה הם מתחשבים, מפני שהם מתפללים לא על פי הנוסח הקבוע והמקובל ביישראל, והם נבדלים מהם אפילו במלבושיהם: אינם לובשים כל בגד של צמר".

י) „החסידים שלחו לארץ־ישראל שלשה רבנים: את הרב משיפיטובקי, את רבי אברהם מקרלין ואת רבי אהרן מויטבסק 2), זעל ידם הוציאו שמה מעות הרבה. הצדיקים ומורשיהם מפזרים כסף כאפר בכל הקהלות שהם באים שם; עושים סעודות גדולות, ומאספים סביב להם את כל ה„קרלינים" תושבי המקום, ודמורשים, בחברת הנכבדים שב„קרלינים", מחזרים על כל פתחי הבעלי־בתים אשר בעיר, ומפתים אותם, והם אינם יכולים למנוע את עצמם, ומתחייבים באונס לשלם סכום קצוב לשבוע בשביל ארץ־ישראל. והקהלות עוד מוכרחות לפצות את המורשים האלה בעד טרחתם. ההוצאות האלה ישתלמו ממס „הגלגולת", הנקבץ על ידי הקהלות. ואין בכחם של תושבי המקום לשלם את המסים, ורבים מהם עניים כל כך עד שהם מתים ברעב".

„הקרלינים מתאמצים להבחר גם לפרנסי־הצבור, לפקח על כל ההכנסות וההוצאות של הקהל, והם לוקחים ממם הגלגולת ושולחים מתנות לצדיקיהם על ימות החג, ולפרקים אחרים בשנה".

יא) „השבועה אינה חשובה אצלם (כלומר: להחסידים) לכלום 3).

---

1) הסן משער, שבשם „חיימוביץ" מרמז ר' אבינדור על עצמו (כי בכל הכתבים והתעודות השייכים למשפטו של הרב, נתכנה ר' אבינדור בשם „הייטוביץ"). אבל, לדעתנו, השערה הזאת רחוקה היא, ויותר קרוב לשער, שבשם „חיימוביץ" מכוון ר' אבינדור על הקצין ר' נטע חיימוביץ, או כפי שהוא נקרא בין היהודים בזמנו בשם „נטע שקלובר", מפני שמוצאו היה מעיר שקלוב. חיימוביץ זה היה איש חכם ורצוי מאד בעיני ממשלת רוסיה, עד אשר בבדתהו בתור המעלה. הוא הציג בשנת 1803 את הרצאתו לפני הממשלה, להטיב את מצב בני ישראל ברוסיה. מלבד זה פעל ועשה עוד הרבה לטובת אחיו בני בריתו. ר' יהודה ליב מליטיטשוב, בן דורו של ר' נטע, כותב עליו במחברתו „קול שועת בת יהודה" בין יתר דבריו: תמיד חרפת נפשך בעד אחינו בני ישראל, להסיר מהם כל צרה ולהפיר עצת אויביהם".

2) השמות אינם מכוונים; לארץ־ישראל נסעו: רבי מנחם מנדיל מויטבסק, ר' אברהם מקאליסק ור' ישראל מפאלצק (עיין למעלה, עמ' 44).

3) בכל ספרי החסידים הנודעים לנו, אין אנו מוצאים שום מקור לאשמה

זאת נוכל להוכיח בוילנה, אבל בתנאי שראש־הקהל שם לא יהיו מבני הכתה הקרלינית, בכדי שלא ייראו מהם האנשים שיקראו להעיד".

יב) „לכבוד אב ואם אינם חוששים 1). הם אומרים, שהאב והאם שהולידום, לא עשו אלא כדי למלאות תאותם. אמנם במה שנוגע להאֵם, מודים הם בכל זאת, שהם חיבי תודה לזו שהיניקה אותם מחלב שריה".

יג) „החסידים נונבים כסף מאבותיהם ונשיהם בידיעת צדיקיהם, ונותנים אותם להם, ועל פי תוקי תורתנו, אין אדם פחות מבן עשרים רשאי לתת דבר במתנה בלי רשות אבותיו" 2).

יד) „על יסוד הדברים שכתבתי, ושאפשר לי לְאַשֵּׁר אותם בעובדות ובמעשים, הנני חושב את הקרלינים לבעלי כת „שבתי־צבי", שמתירים לבני אדם לעשות הכל כפי תאותם".

טו) „על ימות החג נוסעים בני הכתה ההיא לעיר לאוני, אל רבם ר' זלמן ברוכוביץ, ומספרם עולה למעלה מאלף וחמש מאות איש, עד שהדוחק בהבתים גדול מאד, ולא טוב הדבר שהמון רב

ו). אפשר שר' אבינדור מרמז בזה ל„ההנהות הנסתרות לפ' לחן ערוך", שלדברי בע"ז „זמרת עם הארץ", נמצאו בשקלוב בשנת 1787. בעל ההנהות הנזכר, שהיה כנראה אחד מגדולי הקנאים שבין החסידים, מוכיח שם, „שכל הדינים „שבין אדם לחבירו" אינם נוהגים כלל ביחס אל המתנגדים, ובמקרים כאלה אין שום ערך א פ י' ל ש ב ו ע ה" (С. Дубновъ. Религіозная борьба, Восходъ 1893 г.)

כמו כן אפשר, שכונת ר' אבינדור היתה לאותו האיקומפלר של „ארבעת טורים", עם־פירוש הבית־יוסף, שקנה ר' משה בן ר' יהושע צייטלין מיד אחד מחסידים בברודי, שעל קצות גליוניו היו כתובים חדושים והערות רבות בשם „בין השיטין". באותן ההערות נמצאו דברי פלסתר נגד הפסקים החמורים, ודקדוקי הדינים של הפוסקים, ביחוד נגד בעל הבית־יוסף והשלחן־ערוך. הכותב „בין השיטין" היה אחד מגדולי הכתה, שמו היה ר' ליב מ ל מ ד, מפני שהיה עוסק במלמדות (בגליציה או ליטא זאת לא נודע). במור אבן־העזר סימן קל"ג כתוב: „צריך שיהיו שם שני עדים". והנה נתוספה שם הערה זו: „ודוקא מן הכתה (כלומר: החסידים), כי אם לאו אין עדותן קיימת, כי אין חיותם חיות ומצוה לרדפם ולעקרם", ועוד דברים כיוצא באלה נמצאים שם (עיין במאמרו של דובנוב „חסידים פורצי גדר", השלח 1901).

ר"ד כהנא משער, שליב מלמד היה מכת שבתי־צבי, רק שם מסוה החסידות על פניו (עיין ב„הערות"יו, השלח 1901).

1) לפעמים אנחנו מוצאים להפך, שהחסידים מפליגים מאד במצות כבוד אב וש„סבת השליטה של עשו על עם הקדוש הוא הכל בכח מ צ ו ת כ ב ו ד א ב שעשה" (נועם אלימלך, ויצא; ועיין „מניד דבריו ליעקב", דף י"ד ע"ב).

2) דבריו תמוהים: ממה־נפשך, אם המעות הן של הבן, הרי אפילו אם הוא פחות מבן עשרים מתנתו מתנה, בין בקרקע ובין במטלטלין, כמבואר ברמב"ם (הלכות

בזה יתאסף יחד, כי מי יודע במה האנשים ההם נושאים ונותנים. אלו היתה כל מטרתם לשמוע תורה, לא היה להם להתאסף כלל, מפני שהתורה הזאת נתנה לְהִכָּתֵב 1), מלבד זה מבזבזים הם מעות הרבה על הוצאות הדרך".

טז) „בשעה שהצדיקים הולכים למסעיהם, מבזבזים (החסידים) מעות הרבה ליהנות אותם כהונן, וליתן להם מתנות".

יז) „כל מי שאינו נמנה לכתה ההיא, יסכים לכל מה שכתבתי".

יח) „מכל מה שכתבתי, יודעים יושבי וילנה וסלוצק".

יט) „גם שמעתי שכל איש החפץ להמנות אל מספר בני הכתה ההיא, עליו להתיצב בראשונה לפני הצדיק, להתודות לפניו על כל חטאיו, אחרי כן הוא מוסר את נשמתו אל הצדיק המבטיח, שבנשמתו מתמזגות נשמות כל הדבקים בו. כל הנכנס לחבורתם צריך להעניק להצדיק מפני היראה... ולכך עושים בכלל הקרלינים כל מה שהצדיק גוזר עליהם. במצות הצדיק הם זהירים יתר ממצות משה רבנו. בשעה שצדיק כזה נפטר מן העולם, מיד נתמנה אחר תחתיו. סופו של דבר הוא עם הארץ גמור" 2).

מכל תשובותיו של הרב, על עלילותיו של ר' אבינדור, לא נשארו בידינו זולת שתים האחרונות:

לשאלה יח: „גם אנשי סלוצק אינם מחבבים אותנו, והם

מכירה, פרק כ"ט); ואם המעות הן של האב, או אפילו כשהוא למעלה מעשרים אינו רשאי ליתן דבר שלא מדעת אביו (עיין בבא בתרא, קנ"ו ע"א).

1) לדעת גדולי החסידים יש הבדל גדול בין השומע תורת הרבי מפי הרבי בעצמו, ובין זו שנשמעת מפי אחר בשמו „ואינו דומה שמועת דברי מוסר, לראיה וקריאה בספרים" (הקדמה לתניא). ר' נחמן מברסלוב כותב בנידון זה כדברים האלה: „מה שקשה להעולם על מה צריך לנסוע להצדיק לשמוע מפיו (תורה ומוסר), הלא אפשר לעיין בספרים דברי מוסר, אבל דע שבאמת יש חילוק גדול בין השומע מפי הצדיק האמת בעצמו, ובין השומע מפי אחר האומר בשמו, כל שכן ששומע מפי שלישי, כי יורד בכל פעם מדרגא לדרגא רחוק מפי הצדיק... וכן בין השומע מפי הצדיק להמעיין בספר הוא חילוק גדול ביותר" (קיצור לקוטי מהר"ן).

2) להדברים האחרונים אין כל חבור עם אלו שלפניהם. אפשר שבמקום זה היו כתובים עוד דברים נוספים על אלו הנמצאים לפנינו, רק נשמטו על פי איזה סבה שהיא. גם מעיני הסן לא נעלמה הזרות הזאת, והוא מציג סמן השאלה אחר מלת „הוא".

בכלל הרשו למו אז לפעמים הרבנים שבין המתנגדים, להשתמש בבטויים כאלה ביחס לראשי החסידים (עיין לדוגמא במאמרו של דובנוב „חסידים פורצי גדר", השלח 1901, חוברת ד').

רדפו מאד את חסידי ליכוביץ , כפי שנראה זאת מן הפסק שיצא מאת שלטון מינסק 1) .

לשאלה יט : „נלאיתי נשוא את זלזוליו של אביגדור ושקריו . הוא טופל עלינו אשמות כאלה , שלא נשמעו אפילו בימי ממשלת הפולנים וכהניהם , ששמו עלינו עלילות שוא , שאנו משתמשים בדמי אדם לצרכי חג הפסח , ועוד עלילות כיוצא בהן , שבשבילן נשפכו הרבה דמי ישראל 2) . הוא בעצמו בודאי לא שמע ולא ראה כזאת מעודו , אבל מי זה יעצור בעדו לפשוק שפתיו בזמן שהוא מתהלך חפשי ? והלא הוא בעצמו מודה שרק שמועה שמע , ואינו יודע בעצמו אם באמת כן הוא . בין כך וכין כך הוא מפריע בעד מנוחת מלכנו הרחמן , עד שלא בירר את הדברים בבתי המשפט ; אינו ראוי לעבד נאמן להרגיז את הקסר ממנוחתו קודם שידע את הדבר על בריו . תשועה יכולה לבא רק מאת הקסר , ואנכי בחסדו הגדול אשען , כי הוא ממרום שבתו ישקיף על נדכה ונכה־רוח ; הוא יבין כי נקי אנכי , ויוציאני למרחב מבור כלאי" (על החתום : שניאור זלמן ברוכוביץ) 3) .

מלבד התשובות האלה , ערך הרב מכתב גדול מיוחד להקסר פאול , בשפת עבר , מתובל בדרוש וקבלה . בו הוא מבקש אותו , שרק מלפניו בכבודו ובעצמו משפטו יצא , מפני שרק הוא יוכל להוציא דין אמת לאמתו , ולהבחין בין אמת ושקר .

וזה תמצית המכתב :

„אני טרם אחלה לדבר ולבקש אל אדון הארץ , אבקש

---

1) אפשר לשער , שחסידי ליכוביץ (פלך מינסק) , קבלו לפני ראשי פקודת־העיר על ראשי־הקהל שם .

2) בלי ספק מרמז הרב בזה , על העלילות השונות שבדו הכומרים הישועים בפולין על היהודים , במשך המאה הי"ח , ביחוד בימי ראש־הכהנים שטיפן זוכובסקי , שאז היתה עת צרה מאד לבני ישראל יושבי הארץ ההיא (עיין די"י לנרץ כרך ח' עמוד 421—431 , ועיין במחברת „קול שועת בת יהודה" לר' יהודה ליב מלעטימשוב , עמ' י"ט , שקלאוו תקס"ד) .

3) דבר מעורר תמהון הוא — מציין הסן — אותו הדמיון שיש להשאלות שנשאל הרב הפעם , עם אלו שנשאל עליהן , לדברי דובנוב , בשעת מאסרו הראשון אחת משתי אלה : או שהשנים מוטעות באותם הכתבים שהיו ביד דובנוב , והדברים שאירעו בשנת 1800—תקס"א , נתיחסו שם בטעות על שנת 1798—תקנ"ח , וכמו שאנו רואים זה גם בנוגע לר' אביגדור , שבאמת לא יצא נגד הרב כי אם בשנת 1800—תקס"א , ולא בשנת 1798—תקנ"ח , כמו שהוא אצל דובנוב , או שר' אביגדור שנה בכתב־שטנה שלו , אותן האשמות שמתנגדי וילנה האשימו את הרב ואת

מלפני האלהים שיחננני בחסדו וטובו, להטות לבבנו ודעתנו אל כל אשר אציע לפני הדרת כבוד מלכותו, מעט הצעות והקדמות, שפירש וביאר אדומ"ר בענין יראת מלך. ואני בטוח באל עולם, הנותן חן וחסד לנו, שיחננני חסד ואמת בכל דרכי אלה האמתים, הנאמרים לפני הקסר, למצא חן וחסד לפניו כל הימים, לפקח עלי בעינא פקיחא טובה וחמלה וידמו כל המקטרוגים...

„המלך החכם שלמה אמר במשלי (כ"ד כ"א): „ירא את ה' בני ומלך, ועם שונים אל תתערב", פירוש שמשוה המלך שלמה יראת השם ליראת מלך בשר־ודם. שאחת הוא ממש בשוה, וביאר עוד ופירוש „ועם שונים", שהם האנשים המפרידים ומחלקים בין יראת השם ליראת מלך, לומר שיש הפרש וחילוק ביניהם, אל תתערב עמהם להתחבר יחד, כי בזה ישחיתו נפשך, ויסירו מלבבך יראת־השם, כי באמת אחת היא ממש, ועל כן אמר: ירא את ה' בני ומלך, ביראה אחת בשוה ממש, וזהו ביאור הפשוט במאמר המלך החכם. ועל פי זה אמרו בתלמוד שלנו הדין, שמצוה לרוץ לראות מלכים, ולברך ברוך אתה ה' בשם ומלכות „ברוך שחלק מכבודו"... לפי שיראת ה' היא בחינת מלך העליון, מלך העולם, ומאורו נמשך ונתפשט במלך בשר־ודם, וזהו שחלק מכבודו, חלק ממש מכבוד מלכותו יתברך למעלה, שהוא אחד ממדותיו הנאצלים מעצמיות האצילות אין־סוף הפשוט. וזהו גם כן הטעם שאמר ירמיהו הנביא (כ"ט ז'): „ודרשו את שלום העיר", כי בשלומה דוקא יהיה שלום לכלם, ולמדו בתלמוד מפסוק זה, שמצוה להתפלל בשלומה של מלכות, וכל תפלה בהזכרת שֵׁם הויה, וזהו גם כן שפסקו בתלמוד: „דינא דמלכותא דינא", כמו דת ודין תורתנו הקדושה המבואר בתלמוד, והכל מוסד

החסידים בשנת 1798—תקנ"ח. פרטי השאלות־והתשובות של שנת תקנ"ח נקל היה לר' אבינדור לדעת, אחרי שהמתנגדים אשר בוילנה, המציאו לר' אבינדור את כל החומר שהיה דרוש לו לענין זה, ובוילנה תרגמו אז המתרגמים את כל המשא־ומתן, שהיה במשך בירור משפטו של הרב בפטרבורג בשנת תקנ"ח, ושם אמנם נמצאו פרטי כל השאלות שנשאל הרב והתשובות שהשיב עליהן (עיין לעיל עמוד 75).

על יסוד אחד הנ"ל, שזה אמר שלמה: „ירא את ה' בני ומלך ..." ושניהם אחד ממש ...

„הנה אמר: „הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט", דקדק לומר משפט דוקא, דמדת משפט היא מדת המיצוע, שממוזג ובלול משני הפכים דחו"ג, בכמה מיני ריבוי אופנים שונים דוקא, והיא בחינת מדת המלך למעלה, שנקרא מלך על כל העולמות עליונים ותחתונים, עד עולם הזה השפל, שעל זה אמר: מלך במשפט יעמיד ארץ, במשפט הוא מדת המיצוע שנקרא אמת, לא בחסד לבד או בדין לבד, כמו מלכותא דארעא, שכפי ממשלתו על כל המדינה, יש במדותיו בחינת התכללות דחו"ג, שאם יאירו בחסד יותר מדאי, ורבו הגזלנים ועושי מרמה ועול, ואיש את רעהו חיים בלעו, ואם יאיר ויתנהג במדת הדין יותר מדאי, להרשיע גם את הצדיק, שיבקשו להאביד גם את הצדיק כרשע, אז ישפוך דם נקי הרבה, על כן אמר מלך במשפט דוקא, המיצוע שנקרא אמת, הוא יעמיד ארץ, להעמידם ולקיימם בארץ. אך אין חוש זה דמדת המשפט ... בבחינת אמת לאמתו, רק במלך בלבד, ולא בשאר אדם זולתו ... ומזה הטעם מצוה להתפלל בשלומה של מלכות, כי זהו נמשך משלומו של מלך העליון, שנקרא מלך שהשלום שלו כידוע, וזהו דרשו את שלום העיר כו' כי בשלומה דוקא יהיה לכם שלום, שממנו יבא אור ושפע שלום לכל אדם ...

„ועל פי זה יובן מה שכתב דוד המלך ע"ה: „מלפניך משפטי יצא עיניך תחזיגה משרים", דקדק ואמר מלפניך דוקא משפטי יצא, ולמה לא חפץ במשפט השופטים הממונים, וגם הטעם מה שכתב לפי שעיניך דוקא תחזינה מישרים, ולא עיני דייני אחרים זולתו ... שמדה זו שנקרא מלכות, לא ימצא ולא יתואר רק במלך דוקא, להיותו כלי מוכן לאור מדת המלוכה העליונה, שממוזגה וכלולה משני הפכים דחסד ודין ... ועל כן בקש דוד המלך ע"ה: מלפניך משפטי יצא דוקא, ולא יבא במשפט דיינים ושופטים הממונים לדין, כי יחייבוהו ביותר מכפי המדה, ולא יכוונו אל נקודת האמת ...

„ואחר כל הצעות הנ"ל, אבא לענין שאלתי ובקשתי.

כי הנה מבואר למעלה, בביאורי הפסוקים דשלמה ודוד אביו המלכים הקדושים, והחכמים האלקיים, שהיא הארה מבחינת מלך העליון ממש, שכך הוא בהמשכת אור אלקי במלך שלמטה בכל דור ודור, מזה יובן ממילא, שגם בהסתעפות הארה... מאור פני מלך התחתון, להשרים הגדולים שלו, שנקראו שרי מלוכה, המנהיגים ממשלת מלכותו, הרי לכל אחד ואחד חלק מיוחד, יאיר מאור האמת ומשפט שבמלך עצמו ממש, מאורו העליון שבבחינת מלכות העליון, שמאיר מכבודו למלך שלמטה, בלי הבדל כלל, ולזאת יובן ממילא, שהארת אור האמת מעוז מלך, מאיר בהוד כבוד מלכותו הרמה, יתרומם ויתנשא למעלה בכפלי כפליים, ואם כן עיניו ודאי תחזינה מישרים, להבחין ולהבדיל בין הטוב והרע, אמת ושקר, ולו משפט הבחירה וההבדלה הזאת בחוש הטבעי, יותר מלכל איש שר ושופט זולתו... ועל כן למשפטו דוקא אני חפץ שיצא מאתו, שיכוון נקודות האמת לאמתתו, כי עיניו תחזינה מישרים, בלי נטיות ימין ושמאל כלל. ואני מקבל על עצמי באהבה ורצון, כדין משפט מלך העליון, ומובטחני בתום לבבו בכל דרכיו ושבילו, יוציא לאור משפטי, ויחנני ברוב חסדו וטובו, לפקח עלי בעין פקיחא וטובה, לחסות אותי בצל כנפי חסדו, להסיר מעלי כל קמרוגי שוא, ולא יקובל לפניו עוד" 1).

מכתבו של הרב שחית מלא הכנעה, אמון ואהבה אל הקסר, ישרו בלי ספק בעיני פאול הראשון, כאשר יעיד על זה ר' אביגדור בעצמו, ועובדא זו בלבד היתה מספקת, לנקות את הרב מכל אשמה. גם הרצאת סיבירין (המובאת הלאה), השפיעה בלי ספק הרבה על מהלך כל אותו המשפט. היא הוכיחה יתר מכל ההוכחות האחרות, לעיני השופטים שבבית־פקודות־הסתרים, שמשפטו של הרב משולל כל ערך מדיני, שבשבילו נשלח כל הענין הזה שמה.

סיבירין אתרי אשר הודיע, בתשעה לחודש נאיאבר, דבר נסיעתו של הרב לפטרבורג, הוא כותב מיד בארבעה עשר לחודש הזה כדברים האלה: „בזה אחשוב לי לחובה להודיע לכבוד

1) המכתב הזה בשלמות, המכיל עשרה עמודים ברפום, נמצא בספר „בד קדש" ובתע"ח עמוד 54—66.

מעלתו, כי נכנסתי במסתרים בחקירות ודרישות מדוקדקות, על דרכי חייהם ומנהגיהם של בני הכת הקרלינית ושל הנפרדים הרוסים. אולם כל דבר אָוֶן או מֻרִי להממשלה, לא לבד כי לא נמצא בהם, כי גם אי אפשר לחשוב עליהם כואת כלל. כלם נתונים הם לכסא הדר כבוד הקסר באמונה חזקה בל תמוט, ובמשמעת אמתית לשלטונים, בלי כל תלונה, ובכל הכת שלהם לא יראה כל דבר הדומה לכעור, או המתנגד לשלום ולמנוחת הכלל. גם ראשם ורבם ברוכוביץ (הרב), שכפי תעודת ה„קהל" של פלך רוסית־הלבנה נולד בעיר לאוזי, לא עסק מעולם בדבר אחר, כי אם בלמוד ספרי־קדש ובתפלה; והוא מכנים את עצמו בדרך קצרה ביותר, בלי כל דברים שבכתב, על פי הסכמת שני הצדדים, בבירור סכסוכים שביניהם, שכפי שיעיד עליהם אותו הקהל, הוא מפשר ומפצה אותם באופן כזה, ששני הצדדים הם מרוצים תמיד, ומעולם לא הגישו שום קובלנא על זה"...

תוצאות החקירה והדרישה, הוכיחו לעיני חברי בית־פקודות־הסתרים, שאין כל אָוֶן לא במעשי הרב בכלל, ולא במעשיו בנוגע להממשלה בפרט.

בשבעה ועשרים יום לחודש נויאבר, הגיעה פקודת הרוממות „לבקר בהסינט, את המשפט שבין היהודים אביגדור חיימוביץ וזלמן ברוכוביץ, בנוגע לעניני הדת שלהם וכיוצא באלה, ולקבוע חקים שעל פיהם יתנהגו כתת החסידים ו„הקהלות" (העבריות) לעתיד" 1).

מיד אחרי זה נקרא להרב דרור ממאסרו, ששם בלה לערך שני שבועות, רק חופשה זו נתנה לו בתנאי, כי לא יעזוב את העיר פטרבורג עד גמר משפטו 2).

העברת המשפט הזה ממועצה הנעלמה להסינט, לא ישרה בעיני ר' אביגדור. ובחודש דיקבר שנת 1800—תק"ס, פונה ר' אביגדור עוד הפעם להקטנור הראשי במגלת ספר, מלאה שטנה ומלשינות על ספרו של הרב, והוא מעיר שם שמגנו „נראה ברור

1) „дѣло между евреями Авигдоромъ Хаимовичомъ и Залманомъ Боруховичомъ, касающееся до ихъ религіи и прочаго въ сенатѣ разсмотрѣть и учинить положеніе, на какомъ впредъ основаніи быть сектѣ хасидовъ и кагаломъ"

2) כתב־בקשה של הרב מחודש מאי 1800.

שהכתה ההיא לא רק שהיא מתנגדת לחק הדת היהודית, אבל גם מסוכנת היא למצב הממלכה" 1).

עוד הפעם מבקש ר' אבינדור למסור לידו את תשובות הרב, בכדי שיוכל לבתן את דבריו ולהעיר עליהם. ועוד הפעם הוא חוזר על עלילותיו הקודמות, בדבר משלוח מעות לארץ ישראל, ועל המצודה שהחסידים פורשים, לדבריו, לרגלי בני העשירים לצודד אותם בחרמם 2).

וקני הסינט כנראה, לא מהרו לבקר את כל פרטי הענין הזה, והרב אשר היה מעונה ומדוכה מאפס עבודה ומעשה בעיר המלוכה, פנה בראשית חודש מרץ שנת 1801—תקס"א להסינט בבקשה, למהר ולחרוץ גורלו. הוא ספח לבקשתו זאת העתק מן התעודות, שבהן באה פקודת הרוממות, שלא להפריע בעד מנוחת החסידים 3).

אולם, כפי הנראה, מההרצאה הזורגלית של הסינט, לא הועילה בקשת הרב להחיש את קץ הדבר. רק אחרי ימים אחדים נאסף הקסר פאול הראשון אל עמיו (11 מרט 1801), וכשני שבועות אחרי מותו, אחרי אשר כבר עלה אלכסנדר הראשון על כסא המלוכה, והוא בסוף חודש מרץ, נתנה הרשות להרב לעזוב את עיר המלוכה ולשוב אל ביתו.

אבל עם כל התלאות האיומות, שעברו על הרב גם בפעם הזאת, עוד לא תמו כל יסורי הגוף והנפש שלו. ר' אבינדור לא חפץ עוד, כפי הנראה, להניח את הנשק מיד, והוא יחד עם

---

1) בין קבוצת הכתבים והתעודות של הציונזורה הרוסית (שנתיסדה על ידי הקסר פאול בעלותו על כסא מלכותו, עיין בס' קריה נאמנה, עמוד 29), ושכל ספרי היהודים היו מתבקרים על ידה, נמצא כתב אחד משנת 1800, שבראשו כתוב: „לקוטים מהספר שנתחבר על ידי היהודי זלמן ברוכוביץ, ושנדפס על ידו". הלקוטים האלה הם מספר התניא (סוף פרק א', פרק ו' ופרק ח'), ושם מדובר על ארות ההבדל שבין נפשות ישראל ואומות העולם והבדל במדותיהן, כפי שהעירונו למעלה.

הסן משער בצדק, שהלקוטים האלה היו מצורפים על ידי ר' אבינדור, לכתב השמנה שלו שהגיש להקטנור הראשי, והקטנור שלח אותם להציונזורה הרוסית, בכדי להשוותם עם המקור העברי.

בהמקורים שבהם השתמש זיובנוב נאמר, שבשנת 1798, כאשר נחקר הרב בפעם הראשונה לפני השופטים בפטרבורג, כוכרת היה לתת טעם להרברים הבאים במאמרים אלו.

2) קובלנא של ר'אבינדור מן חודש דיקאבר שנת 1800, ועיין לעיל עמ' 108.

3) בקשת הרב מן חודש מארט שנת 1801, המובאת הלאה.

בני סיעתו ויתר חבריו לדעה, הוסיף לנהל את המלחמה ההיא הלאה. ובחודש מאי מניש הרב בקשה להסינט, שבה הוא מתאר את רוב תלאותיו ומצוקותיו שהסב לו ר' אבינדור, ומבקש להניאו בעד מעשיו הרעים.

ואלה דברי הבקשה:

„אם יהיה לרצון לפני הסינט השליט, לשום לב לבקשתי, בלי ספק יראה צדקתי, במשפטי שהוא עוסק בבירורו, על אודות מלשינותו של ר' אבינדור, המכנה את עצמו בשם רב־הכולל, שהלשין עלי ועל המון רב מבני ישראל, שהוא קורא אותם בשם „קרלינים"; מפני שכל דברי המלשינות שלו כנגדי, לא לבד שנתבטלו על ידי הוכחותי, אלא שהם לעצמם אינם ראויים להתבונן עליהם, מפני שאין בהם כל ממש.

„הוא, חיימוביץ, במלשינותו מלשינות־שוא, הוא סבת תלאותי, ואנכי לעת זקנתי, לוקחתי מביתי תחת משמר חזק, כאחד הפושעים הגדולים, ושולחתי לפטרבורג. פה אחרי אשר התעניתי שני שבועות עצור במאסר מסותר, עוד לאסוני הגדול נתדלדלתי כחמשה עשר שבועות, מבלי שהותר לי לצאת את העיר מרם גמר משפטי. במדה שיש לי הזכות להתאונן בדבר הזה על המלשין חיימוביץ, ולבקש ממנו פצוי, בה במדה איני יכול לעבור בשתיקה גם על זה, והוא: זה שתי שנים, לרגלי מלשינות שוא של זאחד ממבקשי רעתי 1), הובאתי בבית־פקודות־הסתרים לחקירה ודרישה, ונמצאתי זכאי ויצאתי להרות, ורשות נתנה לי להתנהג בסדרי עבודת אלהים כקדם. רק מדת הצדק לא מצאה תשלומים כראוי, מפני סבה זו יצא חיימוביץ במלשינות בלי כל מורא, ומוצא נחת־רוח בזה, כי עוד הפעם יסבב לי בקורת ותלאות חדשות בלי מפלט. הסבה המעוררת אותו לזה, היתה מקודם וגם עתה שנאתו להחסידים — שהוא קורא אותם קרלינים — מפני שהם בשבתם בעיר פינסק, במקום שחיימוביץ לקח בחכירה הכנסת הרבנות, לא נתרצו אחרי עבור הזמן המוגבל, לתתו לעמוד על

1) מזה נראה ברור, שתפיסתו של הרב בפעם הראשונה, 1798—תקנ"ח, לא היתה בסבת מלשינותו של ר' אבינדור, כמו שמשער דובנוב (עיין לעיל עמוד 112, הערה 3), רק בסבת מלשינותו של אדם אחר.

החכירה, מפני שהיה מוציא מהם (מעות) בכפיה יתר על המדה, ומפני שהיו יודעים שהוא רגיל לשתות משקים משכרים, שכל זה נרשם בהחלטת הצבור, שנעשתה באותו הזמן, ונזכר מזה גם בהחלטת המגיסטרט של עיר פינסק, (שהעתקה ממנה נשלחה זה לא כביר לשר־הפלך שעל ענייני אזרח בפטרבורג, כדי להראותה לחיימוביץ).

„ובכן אם לא תכריח מדת־הדין הקשה לחיימוביץ, להתחרט על שנאתו, אז נוע תנוע מנוחתי, וגדר לא יהיה לה מפני כל חורש רעה, ומלשינות ושנאה יפרו לרוב.

„בגלל זה הנני מבקש בהכנעה:

„שעל פי פתגם כבוד רוממות גדולתו של הקסר, הִנָּתֵן פקודה להסינט השליט, לקבל בקשתי בהדיפרטימנט השלישי, ובשימו אל לב לכל הדברים המבוארים, ובהתבוננו שכת החסידים — שעבודת אלהיהם ותפלתם הן על פי סדרי מנהגי ישראל המסורים בידם מקדם — שומרים תמיד אמונת משמעת להשלטון היחידי, ולכן יתנהגו עם חיימוביץ, על דברי מלשינותיו הבדויים והמשוללים כל יסוד, כמצות החקים של כבוד רוממותו, ולאסור עליו בזה, להפריע אותי ואת יתר החסידים, בסדרי עבודת אלהים כמנהגנו מאז, ולפצות אותי על דבת השוא והגזק שהסב לי.

„קסר מלא רחמים! הנני מבקש מאת רוממותו הקסר, לתת פקודה על דבר בקשתי.

„מאי יום ... 1801" 1).

ברור הדבר שגם ברוסיה־הלבנה עצמה, אירעו להרב מאורעות בלתי נעימים מאת שונאיו ואויביו, וביום השלשה־עשר לחודש יולי, מוסר שר־הפלך אשר לעניני אזרח בחבל רוסיה־הלבנה, פיטר טירביוב להרב תעודה גלויה, וזו תמציתה: „כבוד מעלת ... הקטנור הראשי אלכסנדר בן אנדרי בקלישוב, בספרו הגלוי אלי מן 29 מרץ שנה זאת, אחרי שבאר לי, כי על פי פקודת הרוממות נקרא דרור להעברי זלמן ברוכוביץ, מי שהיה בפטרבורג לרגלי ענינים שונים, ושֻלַּח חפשי לביתו, ומעתה נתנה לו חרות נמורה וזכות ישיבה במקום מגורו לפנים, הנה למען

1) כתב־בקשה זה, כמו אותו שאחריו, הואיל מר י. הסן מפטרבורג להמציאם לידי במקורם, והם לא נדפסו עדיין בשום מקום. כתבי־בקשה אלה במקורם, בשפת רוסיה, ימצא הקורא בסוף הספר, בין יתר התעודות והמכתבים המובאים שם.

מלאות אחרי הדברים הכתובים למעלה, הנני מוסר בזה את התעודה הגלויה על יד האדון הרב ברוכוביץ, למען יוכל להשתמש בזכותי חופש אלו בפלך רוסיה הלבנה בלי כל מפריע".

אולם כל אלה לא הועילו להציל את הרב מידי המתנגדים אויביו. עד מהרה נודע הדבר, שר' אביגדור יחמום מזמות חדשות על הרב ועל החסידים, להחריד אותם ממנוחתם, ובחודש אויגוסט שנת 1801—תקס"ב, עורך הרב עוד הפעם כתב־בקשה, דומה לאותו שכתב לפני זה, והוא מוסר אותו ליד העברי הירץ ישראלוביץ מפאלצק 1), בתתו לו הרשאה, להציג את כתב־בקשה ההוא למקום הראוי, וזה תוכן הבקשה:

„לא נעלם מהסינט השליט, דבר ההיזקות הקשים, שגרם לי במלשינות שקר אביגדור חיימוביץ, המכנה את עצמו בשם רב מפינסק, שהביא עלי דבת שוא, בחיי הקסר פאול פיטרוביץ זכרו לברכה, כאלו אני והחסידים, שקרא אותם בשם קרלינים, הננו מזיקים להמשלה, שמפני זה הובאתי לבית־פקודות־הסתרים, שחקר בדבר ונוכח, כי לא נמצא בנו כל דבר רע ומזיק להממשלה או להחברה, שמפני זה שלח הקסר, זכרו לברכה, (את הענין) להסינט השליט, ואותי הוציא לחפשי מן המשמר, בתנאי שלא אעזוב את פטרבורג, ואחרי מות הקסר פאול פיטרוביץ, שלחוני לחפשי לגמרי, והאדון הקטגור־הראשי אלכסנדר בן אנדריאוב ביקלושוב, הודיע את הדבר לשר־הפלך שעל ענינים האזרחים ברוסיה־הלבנה, שבפקודת הקסר נעשיתי חפשי לגמרי, והכל נשאר כשהיה, שעל זה נתנה לי מיד האדון שר־הפלך תעודה, שהעתק ממנה אני מצרף בזה.

„זה שנים אחדות היתה גם כן מלשינות על החסידים, שקראום גם אז בשם קרלינים, כמו כן הובאתי לבית־פקודות־הסתרים, ונגלה הדבר שלא היה ממש בהמלשינות, שבגלל זה הורשה לי לשוב לביתי. אולם אחדים מיושבי וילנה לא שקטו, ויערבו את לבם בשנאתם, להטריח שנית את הקסר זכרו לברכה — בעת היות האדון אלכסנדר בן אנדריאוב ביקלישוב קטגור־ראשי — להשמיד את החסידים, שנקראים אצלם בשם קרלינים, ואשר השיב פניהם ריקם,

1) אולי הוא בנו של ר' ישראל מפאלצק, שהיה אחד מגדולי תלמידיו של המגיד, ועסקן נדול בעניני ארץ־ישראל.

על יסוד פקודת הרוממות, ובפקודה לשר־הפלך הליטאי, שנשלחה להודיע להמבקשים, נאמר בין יתר הדברים, שהמכונים בשם קרלינים, ראויים הם לסבלם, וכפי הנראה מן הרצוף פה העתק מתוך העתק, הַנְּתָן מיד אותו שר־הפלך פריזיל, בפקודתו להפוליציה של עיר וילנה. ומפני שעתה נמצא דבר משפטי בסבת מלשינותו של חיימוביץ, בהדיפרטימנט של הסינט השליט, שנשלח בפקודת הקסר זכרו לברכה, לבירור עם יתר (עניני ?) הקהלות, ויען שכפי מה שהודעתי בזה, שאותו חיימוביץ מתעתד עוד הפעם, להטריח את הקסר המושל עלינו כעת, להחריד אותי ואת החסידים ממנוחתנו, ולהרוס אותנו הריסה גדולה, לבן ארחיב עוז בנפשי לבקש:

„כי תִּנָּתֵן פקודה מאת רוממות מעלת הקסר, להדיפרטימנט השלישי של הסינט, לקבל בקשתי זאת, ולחרוץ משפטי, ולצוות בכל מקום מושבות בני ישראל, כי לא ירהיב איש עוז בנפשו, להחריד אותי ואת החסידים, בדברי מלשינות שאין בהם ממש, למען אוכל לחיות במנוחה, ולבל יביאו אותי ואת משפחתי ובני הקטנים לעת זקנתי, לידי דלדול נמור, כמו כן לבל יפריע את החסידים מעסקיהם ומשלח־ידם, ולתת מנוחה להשלטון. ובגלל תעלוליו ודבותיו הריקות (של חיימוביץ), ועל הטריחו את הקסר זכרו לברכה לחנם, יתנהגו עמדו על פי החקים, ויצוו להשיב לי את ההיזקות שסבלתי, מה שאוכל לחוות ביושר לבבי ולישבע על זה 1).

„קסר מלא רחמים! הנני מבקש לחרוץ דבר על אודות בקשתי.

אוונוסט יום ... שנת 1801" 2).

---

1) בכל כתבי הבקשה חתם הרב את עצמו סתם „ולמן ברוכוביץ היהודי" אולם בכתב־בקשה זה, הוסיף הוא על שמו את התואר „ר ב" מלאזני, אחרי שכבר נתכנה בתואר זה מאת שר הפלך טירביוב, בהתעודה שמסר לו (עיין עמ' הקודם).

2) בתרגום התעודות מרוסית לעברית, התאמצתי עד כמה שאפשר, לְהִשָּׁאֵר נאמן להמקור, ולואת קשה היה לי לשמור את הרוח העברי בתרגומי, בפרט שהשפה הרוסית, שבה נכתבו התעודות, היא שפה עתיקה ונשתתה מאד, וסגנונה אינו כלל אותו הסגנון הרוסי של עכשיו.

פרק שלשה עשר.

ימי מנוחה ושקט.

השפעתו של הרב במראהו ותארו. השקפותיו מוצאות חן בעיני שרי־המדינה בפטרבורג. הוא מושך אחריו את לב מכיריו בהנהגותיו ותהלוכותיו. הרב מתנגד למותרות. הוא מרגיל את בניו לחיים פשוטים. הוא מוכיח את אנשי־שלומו על שהם דורשים ממנו דברים המכוסים מבני אדם. הוא מעורר את אנשי־סיעתו להתרחק מן הפרנסות הבזויות. הוא מתאמץ למובת האנשים. הרב עוזב את לאזני ומשתקע בלאדי.

מדת הצדק הכריעה, והאמת נצחה את השקר. השופטים אשר חקרו ודרשו את דינו של הרב, נוכחו סוף סוף לדעת, כי כל הדילטוריא שהביא עליו אויבו ר' אביגדור, מיוסדת על אדני שוא. הספרים אשר הוציא עליהם המלשין שֵׁם רע, לא ירעו ולא ישחיתו, והדעות אשר הראה עליהן כעל דעות נפסדות ומשחיתות, יש מהן שאינו כדאי להרעיש עליהן שמים וארץ, ויש אשר גם מצאו חן בעיניהם ותפקנה מהם רצון, והאיש אשר השיא עליו המלשין עון מרד ומעל, לא לבד כי לא מצאו בו שופטיו שמץ דופי, כי גם קנה את לבבם בהשקפותיו, הליכותיו ובמראה פניו, אשר העידו בו כי רוח נבון בקרבו, וכי נאכן הוא לתורתו ולדתו, לממשלתו ולארצו.

על פי הספורים המתהלכים בין החסידים בכלל, ובין בני משפחת הרב בפרט, עשה האיש הזה בפטרבורג, כן במראהו ותארו, וכן בהשקפותיו ודעותיו, רושם נעים מאד על השרים והפקידים, ובכלל מצא הרב חן בעיני כל האנשים, שנזדמן להם להכירו שם, ולבא אתו במשא־ומתן. ובאמת אם קלסתר פניו של האדם הוא אספקלריא של הנפש, — כאשר מחליטים זאת רבים — והחיצוניות מעידה על הפנימיות שבו, אז נקל היה להכיר, על פי שרטוטי פניו היפים של הרב, שנפשו אינה נפש פשוטה, כי אם נפש „משכלת באמת", „חלק אלוה ממעל ממש". טפוסו של הרב — עד כמה שאפשר לשפוט על פי תמונתו המונחת לפנינו — לא היה טפוס מצוי, מעין אותם הטפוסים הרגילים, שאנחנו פוגשים אותם בשוק החיים על כל שעל וצעד, שכל מעשיהם

ותנועותיהם מעידים על קטנות הנפש והמוח, שהם קטנים ונשמותיהם קטנות, וכל שאיפותיהם והשגותיהם הן צרות, מצומצמות ומונבלות. מצחו של הרב הרחב והמלא קמטים, עיניו היפות, מבטו הנעלה — מבט חושב והוגה־דעות — כל אלה נתנו לו הוד מיוחד, הוד של אדם עילאה 1). מפוסו בכלל הוא מפוס איש הרוח, ובעל רצון כביר, מפוס של איש אשר לו בעיון כמו במעשה, שיטה קבועה ומוצקה, שעל פיה הוא חי ועל ידה הוא מתנהג 2).

„פעם אחת — כך מספר רבי נחום מניזין, נכדו של הרב — באתי לרינא לקנות חלק מאחד היערות של הממשלה, שעמד אז לְהִתָּבֵר בפומבי. כפי המנהג, רשמתי את שמי בין יתר שמות האנשים, שבאו גם הם להתחרות בקניה זו. כאשר קרא הממונה על עסק הממכר, והוא איש זקן מאד, את רשימת המתחרים, יראה את שמי בתוכם, שאל: מי זה שניאורסאן? וכאשר הגדתי לו כי אני הוא זה, שאלני: האתה נכדו של הרב ברוכוביץ מלאזני? השיבותי לו: כן, אז פנה הזקן אל הפקידים שישבו סביביו, ויאמר אליהם: ראו נא אָדוֹנַי, הנה זקנו של אדם זה — ובדברו זאת הורה באצבעו עלי — היה רב גדול ומפורסם מאד בין היהודים. בשנת 1798 הכרתיו בפעם הראשונה בפטרבורג. הוא היה אז תפוש במצודת פיטרה־פאול, בסבת איזו עלילה, ואנכי בעת ההיא פקיד בית־האסורים שם. הרב הזה עשה עלי אז רושם אדיר כל כך, בקלסתר פניו היפים, ובכל מנהגיו ותהלוכותיו, עד כי מיד בימים הראשונים לשבתו במאסר, קנה את לבבי לאהבה אותו ולכבדו. במשך כל ימי היותו במצודה, התאמצתי למלאות את חפצו בכל אשר אך שאל ממני. לא חשכתי מכל עמל נפשי להמציא למענו מאכלות כשרות, מפני שהיה זהיר מאד במאכלות

---

1) חרש־ציר אחד, גלובציבסקי שמו (Н. К. Гловачевскій), ראה את הרב בפטרבורג בשנת 1798—תקנ"ט, בהיותו שם לרגלי משפטו, וכל כך מצאה תמונתו חן בעיניו, עד כי נכסף מאד לצייר אותה על בד, ובכל כחו התאמץ למצא הזדמנות רצויה לזה, והדבר הצליח בידו. אחרי אשר נגמרה התמונה, ראה אותה הגרף טישקיביץ, שהיה לו בית־אוסף תמונות, והוטבה בעיניו, ויקח אותה במחיר שמונה מאות רובל. תעודה על דבר מוצאה של תמונה זו, ראיתי ביד ידידי ר"ש שניאורסאן בורשה, שהוא הוציא לאור העתקה ליטוגרפית ממנה לפני עשרים שנה. התעודה נכתבה ביד אחד מצאצאי הגרף טישקיביץ.

2) באחד מספרי תולדותיו מתואר הרב באופן זה: „כלי מוחו היו נפלאים. מבנה גויתו איתן מאוד, העצבים שלו היו עבים ומוצקים“... (בית רבי, פרק כ"ג).

שלנו, האטורות ליהודים על פי דתם. אנכי אמצתיו כפעם בפעם באמרי פי, והבטחתיו כי יצא כנוגה צדקו, ושונאיו יראו ויבשו — אף אמנם גם בלעדי זה לא נפל רוחו בקרבו, והוא לא חדל לקוות אף רגע, כי תשועתו קרובה לבא — . בצאתו לחפשי ברכני באריכות ימים, וברכתו זאת נתקיימה בי, כאשר עיניכם רואות היום 1)" .

גם הרבה מהשקפותיו של הרב, על דבר עניני אלהות, הומבו, כנראה, בעיני שרי המדינה, ששמעו את הוכחותיו ואת התנצלותו בשעת בירור דינו, בריבו עם המתנגדים. „פעם אחת — כך מספר ש. שניאורסון נכדו של הרב, בשם אביו — עבר אחד מגדולי שרי־המלך אשר בפטרבורג, על דרך העולה מוהילובה. בדרכו סר אל אחת התחנות של הבי־דוהר—תחנות רימונטירובקה— להנפש מעט, ולהחליף את הסוסים, ושם בית־מלון. כאשר נכנם השר אל חדר בית־המלון, וירא והנה איש זקן עומד בפנת החדר עטוף בטלית, ותפילין בראשו, פניו מוסבים אל הקיר, והוא מתפלל בהתלהבות עצומה וחרדת־קדש. השר עמד על עמדו בלי נוע, עד שסיים הזקן את תפלתו, בכדי שלא להפריע אותו מעבודתו, עבודת אלהים. לאחר שסיים תפלתו, פנה אליו השר בשחוק של חבה, והושיט לו את ידו לשלום, ויאמר: „מתוך תפלתך, אדוני, מכיר אני, שמכתת הרב ברוכוביץ (בן־ברוך) אתה", וכאשר שאל אותו הזקן משתומם, מאין יודע הוא את שמו של הרב ואופן תפלתו, השיב: איך זה לא אדענו, והוא ביאר לנו דבר „הארת אין סוף" 2).

ולא רק בקלסתר פניו ודעותיו קנה הרב את לב יודעיו, כי אם גם בהנהגותיו ותהלוכותיו משך אחריו אנשים רבים לאהבה אותו ולכבדו, הוא לא שאף להון, לא בקש עושר 3), בכלל היה משוך חוט של חן וענות־רוח על כל ארחות חייו. הרב לא בנה לו היכלות, לא התהדר בסוסיו ומרכבותיו, ותכלית שנאה שנא את ההתהדרות וההתיפות, את הקשוט והפרכוס. הוא הקפיד על

---

1) זאת ספר לי רש"ש הנ"ל, ששמע את הדברים האלה מפי דודו ר' נחום בעצמו.

2) ובלשון זו אמר לו: „какъ же не знать его, онъ вѣдь намъ далъ понять свѣтъ безконечный".

3) רבי לוי יצחק מברדיטשוב אמר על הרב: „מחותני הוא עני, אבל תחת זה הוא קרוב לעננו".

המותרות, ואפילו על דברים שנראים כמותרות . „פעם אחת — מספר רבי נחום, נכדו של הרב — נכנסתי ביום חופתי אל אבי־זקני, ואני לבוש אדרת־שער עם צַוְרון של עור שועלים ממעל. כראות אותי אבי־זקני, כעס עלי על דבר הַצַוְרון, ויקרא את אשתו, היא אמי זקנתי, אליו החדרה, ויצוה עליה למהר ולהסיר את הצורון מן האדרת, באמרו: הלא עיקרו של הצורון הוא רק משום נוי בעלמא, וכל דבר שאין להנוף צורך בו, ושעשוי רק לשם נוי והידור בלבד, יש בו משום מותרות, ומי שמתרגל במותרות, סופו שיצא לתרבות רעה 1)".

הרב התאמץ להרגיל את בניו לחיים פשוטים, לא לשאף להדר ותפארת ו„לא להתנהג בגדולות, בלבושי יקר ומרגליות ותכשיטין" 2). הוא היה מסור בכל רוחו ונפשו לחנוכם, ובגלל זה לא התרצה להפקיד את בניו בידי מורים ומלמדים להורותם, רק בעצמו היה מלמדם תורה ומוסר ויראת אלהים 3).

בתהלוכותיו עם בני האדם, נכר היה מעין צניעות ותומת־לב. לא ברעם ורעש. לא בקולות ולפידים הופיע לפני מעריציו, לתת פחדו ומוראו עליהם, למען יאמינו כי הוא בחוג שמים

---

1) את הדברים האלה ספר ר' נחום לרש"ש הנ"ל.

2) עיין במכתבו של רבי דוב ביר (אדמו"ר האמצעי) שכתב לאנ"ש (בית־רבי, ח"ב, דף נ' בהערה).

3) להרב היו שלשה בנים: ר' דוב־ביר, ר' חיים־אברהם ור' משה. הגדול בהם היה ר' דוב־ביר (נולד בשנת תקל"ד, ט' כסלו אחר פטירת המניד, ועל שמו הוא נקרא). הוא היה גדול בנגלה ובנסתר, וכל מה ששמע מאביו הרב בחסידות וסתרי־תורה רשם בספר. אחרי פטירת הרב מלא הוא את מקום אביו, ונהג נשיאותו ברמה (הוא מפורסם בין החסידים בשם האדמו"ר ה א מ צ ע י, מכני שזמן נשיאותו היה באמצע, בין אביו הרב ובין חתנו בעל „צמח צדק"). הוא עסק הרבה בישוב ארץ־ישראל. בשנת תקפ"ג יסד ישוב בעיר חברון. באותה השנה שלח מכתב־גלוי „לכללות אנ"ש בדבר תקוני הפרנסות לעניים שרבו למעלה ראש", ושבא להם „מחמת שמורגלים מנעוריהם בבטלה ושממון", והוא מייעץ אותם: „ללמוד אומניות עקריות, כמו מלאכת האריגה והטויה" . . . ל ע ב ו ד ע ב ו ד ה ש ב ש ד ו ת, ולהרגיל את עצמם דוקא לעבודה זו, ו ל א ש פ ו ע ל י ם י ע ב ד ו ב ש ב י ל ם. הוא חבר ספרים הרבה בדרך החסידות החב"דית, ומהם: ספר „תורת חיים", „אמרי בינה", „באורי הזוהר", „שערי אורה", „שערי אמונה", „עטרת ראש", „שערי תשובה", „קונטרס ההתפעלות", „קונטרס ההתבוננות" (עיין בית־רבי, שם; ועיין בם' „מערכת גדולים" בערכו).

גם שלש בנות היו להרב: פריידא, דבורה־לאה (אמו של בעל „צמח צדק"), ורחל. הראשונה היתה מלומדת וחכמת־לב, היא ידעה הרבה מתורת החסידות,

יתהלך וסוד אלוה ידע; וכאשר החלו רבים מבני־סיעתו, לפנות אליו בשאלותיהם, זה בכה וזה בכה, וידרשו ממנו לגלות להם עתידות — „דברים המכוסים מבני אדם", לא עצר ברוחו, וישלח מכתבים לאנשי־שלומו, לבלתי הלאות אותו בבקוריהם התכופים 1), השוללים ממנו את עתו היקרה לו לשוא, ולבל יבזבזו כספם על הוצאות הדרך לחנם. גם בקש מהם שלא יפריעו את מנוחתו, בשאלות שאין ביד איש לפתרן, מפני שְׁאֵלָת היא לדרוש מבן־תמותה דברים, הגלויים וידועים רק לנביאים וחוזי־יה. „ההיתה כזאת מימות עולם — הוא כותב — לשאל בעצה נשמיות, כדת מה לעשות בעניני העולם הגשמי, אף לגדולי חכמי ישראל הראשונים, כתנאים ואמוראים, אשר כל רז לא אנס להו, ונהירין להון שבילין דרקיע, כי אם לנביאים ממש, אשר היו לפנים בישראל, כשמואל הרואה, אשר הלך אליו שאול לדרוש ה' על דבר האתונות שנאבדו לאביו. כי באמת כל עניני עולם, לבד מתורה ויראת־שמים, אינם מושגים רק בנבואה" 2), ותחת „לכתת רגליהם מעיר לעיר לשאל עצות מרחוק, ישעו אל ה', לשוב אליו ברוח נמוכה והכנעת הנוף. כי כמו אב רחמן המכה בנו, שאין לבן־חכם להפוך עורף, לנוס למצא לו עזרה, או אפילו מליץ־יושר לפני אביו הרחמן... רק להיות ישר יחזו פנימו עם אביו פנים בפנים" 3), ככה על כל איש נבון וירא ה', להתנהג ביחוסו לאלהים.

הוא עורר את אנשי־שלומו להתרחק מענפי הפרנסות הבזויות, ולהתעסק בעסקים המותרים, לא להיות נבהל להון, ולהשתמש באמצעים בלתי הגונים, בכדי להתעשר בין לילה. אמצעים כאלה—היה אומר—מלבד שהם נגד המוסר, עוד לא בכל

ואביה הרב למד אתה תורת הנסתר. היא היתה מפורסמת מאד בין החסידים, ואגדות שונות מתהלכות ביניהם אודותה. בידי החסידים החבדי"ם נמצא מכתב על דבר עניני קבלה וחסידות, שהם מייחסים אותו לה.

1) צרור־מכתבים מא"י, כתב־יד, שביבליותיקה של פרידלנד בפ"ב, עמוד 49 (Дубновъ. Ист. хасидск. расск.).

2) אגרת הקדש. על דרך זו כותב גם ר' אברהם מקאליסק: „ועל דבר הבקשה עבור בנים — הוא משיב לאחר מאנשי־שלומו — בושת פני כסתני, התחת אלהים אני?" ...

3) שם.

פעם הם מביאים את האדם לידי המטרה, שהוא שואף אליה. ומהראוי אפוא לכל איש לעסוק במשא־ומתן באמונה, לנהל את עסקיו על פי כחו, ועל פי האמצעים העומדים לפקודתו, מפני בי אין מעצור לה' להושיע ברב או במעט 1).

אכן כל מה שהיה בכחו לעשות לטובת האנשים, זאת עשה בחפץ לבב. ביחוד היה מתאמץ לתמוך בידי העניים אשר הצטרכו לעזר חומרי; אנשים כאלה היה מקבל בכל עת בסבר פנים־יפות, וכשבאו לפניו עשיר ועני לבקש ממנו דבר, היה פונה בראשונה אל העני, ואחר כן אל העשיר. „כל צלותא דישראל צלותא — היו דבריו תמיד — וצלותא דעני עלאה מכלהו". ובדבר זה „לא נשא פני איש, אף אם כגובה ארזים גבהו" 2).

לא עברו ימים רבים למן היום ששב הרב בפעם האחרונה מפטרבורג, והנה פתאם עזב הוא וכל משפחתו עמו את לוזני (שנת תקס"ב), מבלי שוב עוד אליה עד עולם, ויסע לעיר לאדי 3) לגור בה. הסבה שהכריחה את הרב לעזוב את עיר מולדתו, ששם בלה כל ימי חייו, נסתרה מאתנו; אולם ישנם בין כותבי תולדותיו שמשערים, שמפני שבעיר מולדתו היו אויביו רבים, לזאת אפוא לא אבה לשבת את האנשים ההם יחד, ויבחר נדוד אל עיר אחרת, מאשר לשבת שם אל עקרבים 4). אולם בעינינו נראית ההשערה הזאת כרחוקה מן המציאות, מפני שבכל העת שהתלקחה המלחמה בינו ובין המתנגדים, לא נסה הרב אף פעם אחת, לעזוב את לוזני, ורק אחרי אשר כבר שקטה המחלוקת והסער שב לדממה, רק אז מצא נכון לפניו לברוח מפני אויביו.

---

1) כתב־יד שביד הרש"ש.

2) כתב־יד שביד הנ"ל.

3) לאדי — עיר קטנה במחוז הוריץ (pow. horecki) פלך מוהילוב. היא יושבת על נהר מירה (nad Mereją). שלש מאות וארבעים ושמונה בתי מושב לה, ומספר יושביה — אלפים ושבע מאות וארבעים ואחת. העיר הזאת היתה לפנים עיר רוכלת, אחרי כן ירדה ממדרגתה (Słownik geograficzny król. polskiego, T. 5, Str. 62).

4) מה שהביא אותם לידי השערה זו הוא זה, ששר־הפלך שברוסיה־הלבנה, פיטר פירביוב מסר להרב (בחודש יולי 1801), „תעודה גלויה" שלא להפריע אותו ממנוחתו, בשובו אל עירו ואל ביתו. גם אופן התנהגות דירואוין עם הרב, בשעת בקורו את לוזני, שהיתה בלי ספק פרי מלשינות אויביו — כפי שבררנו כל אלה למעלה — כל אלה מחזקים את השערתם (עיין למעלה עמוד 101).

לוא היתה באמת רק זאת הסבה האחת לעזיבתו את לוזני, כי אז בודאי היה עושה זאת עוד הרבה שנים לפנים, בשעת התפרצות המלחמה, שאז יכלו שכניו הרעים להיות יותר מסוכנים למענו, מאשר בעת האחרונה.

פרק ארבעה עשר.

רחוקים נעשו קרובים.

הרב נוסע לגדולי המתנגדים להוכיח את צדקת החסידות. הוא מתקבל מהם בכבוד. החסידים והמתנגדים מתקרבים. היראים שבין המתנגדים מסרבים בכל זאת לאכול משחיטתם של החסידים, שנעשית ב„סכינים מלוטשים", וחוששים לנזרת הגאון. הם קובלים על זה לפני הרב. הרב מבאר להם את מעלת ה„סכינים המלוטשים", ומברר להם שנזרת הגאון כבר בטלה. תמצית מכתבו של הרב. שאיפת השלום מצד המתנגדים אם מתוך הוכחה הפשית, או מפני רפיון וחוסר איניגרגיה להמשיך את התקוממותם נגד החסידים.

הסכמת השופטים בפטרבורג על יושר החסידות, לא הניחה את דעתו של הרב. הוא חפץ להוכיח לגדולי המתנגדים בראיות והוכחות ברורות, את צדקת השיטה הזאת, ולכן התאמץ בכל כחו להתקרב אליהם, למען יוכל לברר להם פנים אל פנים, כי החסידות מיוסדת בעיקר על יסודי התורה, ושגם הם, כמו החרדים שבין המתנגדים, נאמנים לכל המסורות העתיקות, ש־ש להן שורש או ענף בהתורה הכתובה והמסורה. וכל תכליתו בזה היתה, להסיר את תלונת המתנגדים מעל החסידים, למען יתקרבו אלו אל אלו, ושלא תהיה האומה העברית נפלגת למפלגות שונות. והוא לא חס על שעתו ועמלו, ויסבב על כל הערים שהיו בעת ההיא למקום מושב לגדולי המתנגדים. ראשית דרכו היתה לעיר צאוום, לראות את כני הענק שבתורה התלמודית בימים ההם, את הגאון ר' משה חפץ. האיש הזה כבר היה בעת ההיא זקן מאד בימים, ונחשב לאחד מראשי הרבנים שבין המתנגדים. רמ"ח, אחרי אשר התוכח עם הרב על דבר שיטת החסידות, הודה בסוף שתורת החסידים היא תורה תמימה, ואין ליחס לה כל דעות חיצוניות. החסידים מספרים, שבשעה שנכנס הרב לרבי משה חפץ, לא חלק לו רמ"ח כל כבוד, ואף לא דרש בשלומו, רק עמד על רגליו ושאל מאת הרב שאלות שונות בגמרא ופוסקים, בכדי לנסותו אם יש לו בקיאות בתלמוד 1), והרב השיב לו

---

1) הוא שאל אותו „כמה הויות דאביי ורבא יש בש"ס" וכיוצא באלה (עיין בית־רבי, פרק ב').

תשובות נכונות על כל שאלותיו, עד שנתפעל ממנו רמ"ח, ויגש לו כסא לשבת, ואל אשתו אמר: „הגישי ממתקים, כי אורח הגון בא לביתנו, שראוי לְכַבּוֹד" 1).

משם נסע הרב לרבי יהושע צייטלין. האיש הזה היה עשיר גדול ובעל נכסים, ונכבד מאד אצל הממשלה, שכבדתהו בתאר מעלת יועץ־החצר (האפראטה). מלבד זה נחשב רי"צ בזמנו לגאון בידיעת התלמוד ומפרשיו, ולחַיַּיל־מות נפלא. הוא חבר ספרים אחדים שנתקבלו בין הלומדים 2). מקום מושבו היה באחוזתו „אוסציא", בין ציריקוב ובין קריצוב ברוסיה־הלבנה. ביתו היה בית ועד לחכמים „ומשגב לכל גדולי הדור במדינתו" 3). בימי מלחמת המתנגדים עם החסידים, התאספו כפעם בפעם ראשי המתנגדים אל ביתו להתיעץ על דבר מעשיהם, ועל דבר התחבולות שעליהם לאחוז בהן, בכדי לעצור בעד התפשטות החסידות 4). גם על אודות הפגישה הזאת מתהלכים בין החסידים ספורים שונים, והפנטסיה החסידית מצאה לה גם במאורע זה מקום לשית זר־תפארה על ראש בחירה הרב, ולרומם את ערכו בתור גאון וחריף נפלא. לדבריהם נתפעל ר"י צייטלין מידיעותיו הרחבות והעמוקות של הרב בתלמוד ונושאי כליו, וחלק לו כבוד רב 5). משם הלך הרב לעיר מציסלאוו לראות את פני הרב ר' יואל, שהיה גאון מפורסם

---

1) בית־רב', פרק ב'.

2) צייטלין היה תלמידו של בעל „שאגת אריה". חבר הנהות חדשות על הסמ"ק וכמה שו"ת. הוא היה מוקיר רבנן ואוהב חכמה. בנו הגאון ר' משה, מלבד ידיעתו הגדולה בש"ס ופוסקים, ידע גם את חכמת ההנדסה והתכונה, והובא בס' „מגן ארץ" להגר"א (מערכת גדולים בערכו).

3) עיין קריה נאמנה עמ' 277, וילנה תר"ך. לפי מכתבו של מ. נתנזון מצא המפיץ והמוכיח ר' ליזר מקובנה מחסה בבית צייטלין, בברחו מפני מצוקת החסידים (עיין שם).

4) עיין למעלה, עמוד 40, 44.

5) בין השאלות שנשאל הרב מאת ר"י צייטלין — מספרים החסידים — היתה גם שאלה זו:

„מניין לכם חסידים, שלמוד התורה צריך להיות באהבה ויראה דוקא, ואם לאו אינו עולה למעלה?" (עיין לקוטי אמרים, פרק מ"א). והשיב לו הרב שזה מפורש בזוהר: „אורייתא בלא דחילו ורחימו לא פרחא לעילא" (תקונים). על זה אמר לו רי"צ, שאין לפסוק דבר מתוך הזוהר, אלא מהתלמוד בלבד. חרב התבונן רנע, אח"כ אמר: „אבל הדבר הזה נמצא גם בתלמוד (פסחים נ', ע"ב): „רבא רמי: כתיב כי גדול עד שמים חסדך, וכתיב כי גדול מעל שמים חסדך, ומתרץ: כאן בעושין לשמה כאן בעושין שלא לשמה". תשובתו

ונכבד מאד בין המתנגדים 1) . וכה עבר הרב על ערים רבות , ששם נמצאו נדולי המתנגדים , ובכל מקום בואו — כך מספרים החסידים — נתקבל בכבוד נדול , ושיטת החסידות החלה לאט לאט למצא מסלות בלב רבים מהם . כי בעת ההיא כבר נפקחו עיני רבים מהמתנגדים לראות , כי משנה היה אתם לרדוף את החסידים , ולדון אותם דין מינים ואפקורסים , בשביל דברים שאין להם כל ערך נכבד בחיים הדתיים והמוסרים של האומה העברית , כאשר נואלו בראשונה לחשוב . הם נוכחו נ"כ שלפעמים טפלו עליהם אשמות שונות נם בשביל השקפות ודעות , שבעצם הן השקפות המתנגדים ודעותיהם , אלא שהחסידים עשאו אותן לעיקר שיטתם , והכריזו עליהן בפרהסיא בקולי קולות 2) מה שקשה היה להמתנגדים לסבול , מפני שהם חשבו את הדברים ההם , לדברים שאסור לדרוש בהם ברבים 3) . ובאופן זה החלו בני המפלגות להתקרב איש אל אחיו , והתהום הרחב שהפריד בין החסידים והמתנגדים משך שנים רבות ,

---

זו של הרב מצאה , לדברי החסידים חן בעיני צייטלין , ומאז החל להוקירו ולכבדו (בית־רבי , פרק כ' , עמ' 78) .

1) החסידים מספרים , שכאשר ראה ר' יואל את הרב בא אל ביתו , מיד עמד מפניו ביראת הכבוד ויקרא אליו : „שלום עליכם , רבי ומורי" , וכאשר שאל אותו הרב כמתפלא : וכי כלום רבו אני , השיב לו ר' יואל : „אמנם כן , כי פעם אחת היינו שנינו אני ואתם בויטבסק , ושאלתי מכם דבר קשה בגמרא , שלא ידעתי לכוון הדברים על בורים , ואתם ביארתם לי את הדברים כראוי , והלומד מתברו אפילו אות אחת צריך לנהוג בו כבוד" .

2) על הדבר הזה מתרעם ביחוד הרב הגאון ר' מנחם מנדיל משקלוב , תלמיד הגר"א (עיין כנסת ישראל לשפ"ר ס"נ , עמ' 567) .

3) אפילו המאמרים „מלא כל הארץ כבודו" „ואתה מחיה את כלם" , כפי שהם על פי ביאורם של החסידים (עיין למעלה עמוד 58,25) , הנה מאמרים דומים לאלה , נמצאים בעיקרם נם בתלמוד ומדרשות , כמו : „למה נגלה הקב"ה למשה מתוך הסנה , ללמדך שאין מקום פנוי בלא שכינה ואפילו הסנה" (שמות רבה , פ' כ') . „ויעלו בית יוסף נם הם בית אל וה' עמם , הולכים לעבוד ע"ז וה' עמם" (פסיקתא עשר תעשר) . ועל דבר המבטאים החריפים של החסידים נגד ת"ח , שעושים תורתם עטרה להתנדל בה , או לקבל פרס (עיין להלן , חלק שני) , הנה על דבר זה התרעמו נם התלמודיים היותר נדולים בעצמם . הר"י קארו בספרו „מגיד מישרים" כותב נגד בן זמנו ר' יוסף מאיצק מסאלוניקו (שהיה רבו של ר' שלמה אלקבץ בקבלה , וניסו של ר"מ קורדובירו בעל ה„פרדס") : „ולההוא נברא רבא דשלוניק הרי"ט , לא ממלין עמיה , בנין „להוטתא דאית ביה בתר מ מ ו נ א ו ש ר ר ו ת א" (עיין במאמרו של ח"י הורוויץ „החסידות והתורת החקים" במאסף ה„אשכול" , כרך ששי) .

הלך הלוך וצר מיום אל יום. לאט לאט נעשו הרחוקים קרובים והאויבים נהפכו לאוהבים 1); וכבר החלו החסידים והמתנגדים להתערב זה עם זה ולהתחתן זה בזה, למרות החרמות והשמתות, שהוכרזו עליהם כפעם בפעם בשעת רעש המלחמה „להחרימם ולעקור שרשם בנפשם ומאדם . . . ולשלחם מן המחנה כדין צרוע וזב . . .“ 2). ורבים מן המתנגדים, אשר נוכחו כנראה לדעת, כי אין כל סכנה נשקפת להדת מאת החסידים בכלל ומאת הרב בפרט, החלו גם לנהוג כבוד בהרב; ובעת אשר התאספו גדולי ישראל ברוסיה לעיר שקלוב — קן המתנגדים — לטכס עצה בדבר עניני הצבור, היה גם הרב אחד מן הנבחרים לאספה זו. שם ישב שני שבועות, בירר ולבן שאלות שונות הנוגעות לכלל ישראל, שעמדו אז על הפרק, ודבריו נתקבלו כנראה על לב הנאכפים 3). „אני בעצמי — מספר בעל „מצרף העבודה“ בשם חסיד אחד — הייתי בישיבת וואלאזין וידעתי נאמנה שהגאון רבי חיים היה מקרב מאד את החסידים, וכשעבר החסיד ר' ישראל יפה דרך וואלאזין, עכב אותו (ר' חיים) אצלו ושבת בביתו, והפציר בו שיאמר לו איזו דברים מהדברים ששמע מפי רבו הקדוש דלאדי, ואמר לו והוטב מאד בעיניו. ובנו יחידו הגאון ר' יצחק, היה מעיין בעומק הדעת בספרי החסידות“. וכשנזדמנו פעם אחת ר' חיים מואלוזין עם הרב במינסק — מספרים החסידים — בקש ר' חיים סליחה מאת הרב על התלאות שבאו להם מצד המתנגדים, והצדיק את הגאון על כי לא נתן להרמ"מ ולהרב לבא לפניו ולהתוכח עמו, כי לא יכול לעבור על מצות כבוד אם, מפני שאמו של הגאון לא נתנה לו רשות להתראות עמהם 4). מאז החלו גם גדולי הרבנים והלומדים שבין המתנגדים להביט על תקנותיו של הרב וחדושיו בעניני איסור־והיתר, בעינים אחרות לגמרי, ומהם שמצאו את דעותיו מכוונות יותר לדעות הפוסקים, מדעותיהם של גדולי המתנגדים, והרבה

1) אפילו בניו של ר' אביגדור בעצמו — כך מספרים החסידים — נהפכו ממתנגדים לחסידים גלהבים, והם התרחקו מאביהם ולא דברו אתו דבר עד מותו. בעיר ליפלי נר אחד מגכדי ר' אבינדור, הוא היה דבוק מאד בהרב, ובסוף ימיו נעשה בעצמו לראש החסידים באחת העירות הגדולות ברוסיה (בית רבי, פרק י"ח, עמוד 68).

2) עיין לעיל, עמוד 40.

3) זה יוצא מאחד ממכתביו של הרב, ששם הוא כותב: „ערך שני שבועות הייתי בשקלאוו באספת המדינה בעניני הכלל“ (בית רבי, דף מ').

4) פר"מ השחר שנה ו', עמ' 97.

קהלות נדולות, שרוב מנינן ורוב בנינן היו המתנגדים, הנה נו ביניהן את אופן השחיטה ב„סכינים מלוטשים" על דרך שתקן הרב, דבר שהרעיש בזמנו את לב נדולי המתנגדים, ואשר היה לאחד הנורמים הראשים, להתלקחות אש המלחמה בין הנאון ואנשי סיעתו, ובין החסידים 1).

אולם בין המתנגדים היו יראים ותמימי־לב כאלה, אשר עם כל שאיפתם להתקרב אל החסידים, ולחיות עמהם בשלום, לא יכלו בכל זאת להסכים בדעתם לאבול משחיטתם, שנעשית על פי מנהנם ב„סכינים מלוטשים", בחשבם אותה לשחיטה אסורה (מאד אפשר שהמתנגדים לא מצאו באופן השחיטה של החסידים עצמה שום דבר נגד הדין והתורה, והם רק חששו משום נזרת הנאון, שאסר בזמנו את אופן השחיטה של החסידים 2)). לזאת אפוא פנו אחדים מהם בקובלנא להרב על החסידים שבקהלתם, שמכשילים אותם באופן שחיטתם באיסור טרפה ונבלה. על קובלנא זו השיב הרב במכתב מפורט, שם בירר להם בראיות והוכחות מש"ס ופוסקים ראשונים ואחרונים, שמלבד שאין שום איסור בשחיטה על ידי „סכינים מלוטשים", עוד „דבר קשה הוא להנצל מספק שהייה בבהמה אם לא בסכין מלוטשת" 3). ונגד החשש לנזרת הנאון, ביאר להם במכתב מיוחד שכל הנזרה הזאת היתה רק מעין „הוראת שעה", „למנדר מלתא", לעשות סייג לבל יתקרבו המתנגדים אל החסידים, ושבזמן הזה אין עוד כל מקום לנזרה זו. וזוהי תמצית המכתב:

„מכתבם קריתי ושניתי ושלשתי, אבל לא פורש לי מהו המכשול שמכשילין את הרבים מאנשי קהלתכם . . . והרי בכל מדינות אוקריינא ופולין קטן ופאדאלייע, ורוב מדינות וואלין אוכלים מסכינים מלוטשים וגם בדובנא רבתי, שאינם מאנשי שלומנו כלל, וכן באוסטרהא וקרימיניץ ולוצק ושארי קהלות גדולות, שאינם מאנשי שלומנו כלל, וגם בארץ הקדושה, ורבים מהספרדים. וחלילה להוציא דבת מכשול עון על רבבות אלפי ישראל, אשר כל השומע זאת תצילנה אוניו. והנה בהיות הרב הנאון מו"ה ר' חיים נ"י אבד"ק וואלאזין במדינתנו בשנת תקס"נ, שמעו מפיו כמה נגידי מדינתנו, שאינן מאנשי שלומנו כלל וכלל, שאמר בשם רבו מובהק הנאון החסיד

1) עיין למעלה עמוד 30, ועיין עמ' 35 ובהערה 3 שם.
2) זה יוצא מן המכתב המובא למטה.
3) עיין בתשובות הרב, תשובה י'.

המנות ז"ל, שאין שום איסור כלל בשחיטת סכינים המלוטשים על פי הדין השנוי בגמרא ופוסקים, רק אם יצא איסור מפיו ז"ל, אינו אלא משום הרחקה מאנ"ש, כמו שארי הרחקות וגזרות שיצאו כשגגה מלפני השליט בשנת תקל"ב . . . עתה ברבות השנים בהגלות נגלות לעיני כל ונודע האמת, ונראים בעליל שאין בנו שמץ מינות ולא שמצה דשמצה, אי לזאת הותרו השבטים לבא זה בזה, ומתחתנים עמנו תמיד, וכמו כן נתבטלו שארי הרחקות וגזרות קלות וחמורות דשנת תקל"ב שהיה בשגגה והעלם דבר מעיני העדה . . . ולזאת אינני מבין על מה זה יצא הקצף מלפני כבוד תורתם על סכינים מלוטשים משום גזרת תקל"ב, והרי נודע בשערים המצויינים בהלכה, דחרמים יש להם דין נדרים דנדרי שגגות מותרים, וגם נדר שהותר מקצתו . . ." [1].

מכל מה שהזכרנו למעלה ברור הדבר, שהמתנגדים שאפו לשלום; אולם אם היתה שאיפה זו תוצאת ההוכחה החפשית, ובאמת נוכחו המתנגדים לדעת שהחסידים הם כנים וישרים, וכל מעשיהם טובים ורצויים, דבר זה אינו עוד מהודאיות הגמורות בעיני ההיסטוריה מוכיחה, שבמלחמת הדעות מכריעות על פי רוב החדשות את הישנות, לא משום חדושן, אלא מפני שהזמן עמהן; כי אין דעה חדשה יוצאת לאור, אם לא שמורגש מקודם במקום ובזמן הגָּלוּתָה, מעין צורך מוסרי לדעה כזאת [2], והזמן הוא שמסייע להתהוותה. הוא מראה לבני האדם על ההכרח שבה, מכשיר את רוח בני־העליה אליה; מעורר את אנשי־הסגולה ללחום בעדה, וגם — למסור את נפשם עליה, כשהשעה צריכה לכך. לא כן הדעות הישנות, שהן לעצמן אין להתקיימותן עוד כל ערך, אחרי שנתישנו מרוב שנים, וכל הצרכים המוסריים, שגרמו בשעתם להביא את הדעה הזאת לעולם, כבר עברו ובטלו זה כמה, וכל זכות קיומן תלויה רק בהרגל לבד. בעלי דעות אלו מכיון שהם רואים שמלחמתם עם מנגדי הדעה הזאת הולכת ומתמשכת, אז מתחלת האיניריה שבהם להתרופף, כחה הולך ומתמעט, וההתקוממות מצדם נעשית בכל פעם רפויה יותר ויותר,

---

1) נשתק מבית־רבי (פרק כ", דף פ").
2) עיין M. Hess, „Rom und Ierusalem", S. 219.

ובלי דעת הם מתרגלים לאט לאט במדה ידועה, לדעות מנגדיהם, ומסגלים להם מעשיהם.

בינתים עושה גם הזמן את שלו, ומכיון שהוא מוצא את הלוחמים בעד הדעות הישנות, בלתי קשים כל כך, או הוא הולך וסוחף אותם אתו בתוך הזרם הכללי, מבלי אשר אלה האחרונים מרגישים בזה כלל בשעת מעשה — הם תלויים ברפיון, ובא מבול העת ושוטפם — אחרי כן, כשהם מתחילים להתבונן בדבר, ורואים את עצמם פתאם מרוחקים כל כך מאותה הנקודה, שעמדו עליה איתן שנים רבות, הם ואבותיהם; או תחת לנסות לשוב אחור, הם מביטים על זה בקר־רות, ומדמים בעצמם — ולפעמים גם מכריחים הם את עצמם לדמות כך—שכל מה שנעשה עמהם, הנה הכל ברצונם החפשי נעשה, ומה שהם התרחקו כל כך מאותה המסלה שדרכו עליה שנים רבות, הנה זאת נעשה מהם בכונה, בלי שום אונס או כפיה, ואפילו לא על ידי שום השפעה מצד מי שהוא . . . 1).

---

1) עין I. H. v. Kirchmann: „Briefe an Spinoza , etc.“ S. 204 Berlin 1871.

פרק המשה עשר.

קרובים נעשו רחוקים.

רבי אברהם מקאליסק מתמרמר על הרב. הבדל־הדעות שבין ראש"מק והרב. התיחסותו של ראש"מק להרב עד שנת תקנ"ח. ראש"מק מתקרב שנית להרב. סכסוכים שביניהם בדבר מעות ארץ־ישראל. הסבה לזה. ראש"מק מתקומם נגדו בגלוי. הוא קובל עליו במכתבו לפני רבי לוי־יצחק וטופל עליו אשמות שונות. רבי לוי־יצחק משיב לו על מכתבו וגולל מעל הרב כל האשמות. הרב בעצמו פונה לראש"מק במכתב נמרץ. הרב עוסק בלי הפסק בעניני הכלל. על פי פקודת הקסר אלכסנדר הראשון מגורשים יהודים רבים מן הכפרים. הרב נוסע לקבץ מעות בשבילם. רבי ברוך ממיזבוז מתמרמר עליו בשביל זה. הסבה לזה. הרב מתוכח עמו. תלמידי רבי ברוך מפיצים שמועה שהרב יצא מרכם מנוצח. הרב מספר במכתב־גלוי את כל פרטי המשא־ומתן שהיו בינו ובין ר' ברוך. הסכסוכים שביניהם מתחדדים. אהבתם נפסקת לעולם.

כאשר הונח מעט להרב מאויביו המתנגדים, החלה התקוה לשעשע את נפשו כי כבר חלפה שנאת משנאיו, והאיבה השמורה לו בלב אויביו כבר ספה תמה, ויחשוב מחשבות להסיח דעתו מענינים הארציים, להקדיש את שארית ימיו אך לאלהים בלבד, להיות קרוב אליו בכל עת ברוחו ונפשו, וליהנות מאורו „אור החיים הנצחיים". אולם לדאבון לבו נוכח שתקותו זאת היא תקות שוא, וכאלו נגזרה עליו גזרה שלא תהיה לו מנוחה בעולם הזה, התקוממו עליו בכל פעם אויבים חדשים להשבית מנוחתו. ובעודנו עושה כה וכה לפנות לבו לתלמידיו הרבים, שנהרו אליו לשמוע תורה מפיו 1) ולהכין את יתר ספריו לדפוס, לסדרם,

---

1) התלמידים היותר מפורסמים של הרב היו: רבי אהרן הלוי משטראשילה (מחבר ס' „עבודת הלוי", „שער היחוד והאמונה" ו„שער העבודה"), רבי יצחק אייזיק הלוי אפשטיין מהומיל (חבר ספרים אחדים על דרך הקבלה), ר' נחמיה מדוברובנה (בעל „דברי נחמיה" — ספר שו"ת על ארבעה חלקי השו"ע), ר' זלמן מדוברובנה (הנקרא ר' זלמן וועלקעס), ר' זלמן זיזמיר (שהיה רב בעיר קריסלאבה), ר' אפר קיסים משקלוב, ר' בנימין קלצקיר, ר' שלמה פריידים משקלוב, ר' זלמן ריבלין משקלוב, ר' צבי הירש מאולה, ר' יצחק מיאנוביץ, ועוד תלמידים רבים שהיו מפורסמים מאד בזמנם (עיין בית רבי, פרק כ"ו).

לערכם ולהניהם, והנה הבהילתהו השמועה, כי אויבים חדשים חורשים עליו רעות, והם דוברים עליו סרה באזני אוהביו ובני־סיעתו להבאיש את ריחו בעיניהם. נקל לשער עד כמה יכלה הבשורה הזאת להדאיב את רוח הרב: עוד מחץ מכותיו טרם נרפא, עוד רשמי התלאות האחרונות טרם נמחו מזכרונו, והנה תלאות חדשות ומאורעות חדשים. עוד יותר נשבר לבו בקרבו בְּהִוָּדַע לו בשל מי הסער החדש הזה, ומי הם היוצאים היום חוצץ נגדו לנבל את שמו. לא ממפלגת חמתנגדים הניח עליו הפעם האויב, כי אם ממפלגת החסידים אנשי־שלומו, ואוהביו הם שנהפכו לו לאויבים, והם שולחים בו לשון אפעה לעולל בעפר קרנו. ביחוד התקומם בעת ההיא נגד הרב רבי אברהם מקאליסק, והוא התאמץ להעטות עליו הרפה ולהמיר כבודו בקלון.

רבי אברהם מקאליסק היה מתלמידי רבי ביר ממיזריטש, ויחד עם הרב שמעו „תורת אלהים חיים" מפי המגיד. בהשקפותיהם ודעותיהם נבדלו איש מרעהו; השקפותיו של הרב בעניני אלהות ואמונה היו עיוניות ביותר, השקפות שבא אליהן מתוך התעמקות והתבוננות, מתוך הסתכלות פנימית בפעולותיו של היוצר, ולדעתו תבא הארה אלהית לידי גילוי בפנימית המוח והלב דוקא 1), ו„בכדי להיות יראת־אלהים, צריך [האדם] להעמיק דעתו ולהתבונן בגדולת ה'" 2), ובלי התבוננות אי אפשר שתהיה האמונה בהבורא שלמה כל צרכה, ו„כשם שאי אפשר להוליד בנים בלא אֵם, כך אי אפשר להיות יראי־אלהים בלא התבוננות" 3). אבל השקפותיו של רבי אברהם בעניני אלו היו במדה ידועה שטחיות, חצוניות. לדעתו אין האמונה צריכה „להיות נתפסת במוח ושכל דוקא", ואין לו לאדם לחדור אל תוך פנימיותם של העניני העיונים האלה, וגם על ידי התפעלות חצוניות אפשר לו לאדם לבא לידי השתלמות הנפש והתדבקות באלהים 4). ואפשר שבשביל זה לא נתן ר' אברהם

---

1) לקוטי תורה, במדבר.
2) זה יוצא ממכתבו של הרב לר' אברהם מקאל pc (נדפס בסוף הספר).
3) שם.
4) זה יוצא ממכתב הנ"ל.

ערך גדול להעסק בתורה, ובשעה שהרב מזהיר על למוד התורה „שהיא גדולה מכל ומצות" 1), באותה שעה נהגו בני־סיעתו של רבי אברהם קלות־ראש בלומדי תורה 2).

אולם למרות הבדל הדעות שהיה ביניהם, היה הרב והראמ"ק מחבבים זה את זה ונוחים זה לזה, והאהבה שהבתה שורש בלבם בימי עלומיהם, מצאה לה מקום לשגשג ולהתפתח במשך הימים, כי דבר שהיה קרוב מאד ללבו של כל אחד מהם, הוא שקרב את לבותיהם זה לזה. למן השעה שבא ראמ"ק לארץ ישראל (שנת תקל"ו), התרכז כל עיקר עבודתו בדבר „חזוק הישוב" שם. בראשונה התעסק בדבר זה יחד עם רבי מנהם מנדיל מויטבסק, ואחרי פטירתו של הרמ"מ, היה הוא העסקן היחידי בענין זה. אבל עם כל יגיעתו הגדולה והשתדלותו הנמרצה, לא היה בידי הראמ"ק כח לעשות תושיה, לולא מצא לו בחוץ־לארץ איש כלבבו, בעל פעולה ומעשה שהשפעתו רבה על כל סביביו. איש מוכשר וראוי לעבודה נעלה כזו היה הרב. הוא היה אדם חרוץ ומסור בכל רוחו ונפשו למובת ארץ־ישראל, והרבה מאד פעל ועשה, לעורר בלב אנשי סיעתו „את האהבה הישנה וחבת ארץ הקדושה להיות בוערת כרשפי אש" 3). הוא „תקן קופות רבי מאיר בעל־נס מיוחדות עבור אנשי שלומו שבארץ הקדושה, לבל יהיו נכנעים תחת יד האשכנזים ולבל יהיו להם רדיפות" 4). גם סבב בעצמו בהרבה ערים, להעיר את לב הנדיבים על הערך הגדול ביש בחזוק הישוב בארץ־ישראל, ועל ידו נקבצו „סכומים גדולים ועצומים" לתכלית זו, שעל פי דברי אויבו ואיש ריבו ר' אביגדור, עלו בימיו „למאה פעמים יותר מאותם הסכומים שהיו מקובצים עד אז" 5). העבודה המשותפת הזאת, הועילה הרבה להגדיל את האהבה בין הרב ובין רבי אברהם מקאליסק, ובמשך קרוב לעשרים שנה היתה אהבתם עזה ועצומה מאד, ובכל העת ההיא היו מריצים ביניהם מכתבים מלאים אהבה ואחוה. באחד ממכתביו (משנת תקמ"ו), מפציר הראמ"ק בהרב לקחת עליו את ההנהגה על החסידים, ושלא „ימשוך ידו

1) תניא, כ"ג.
2) עייז במכתבו של הרב לרא"מק.
3) אגרות הקדש.
4) מכתבו של הרב.
5) ר' אביגדור בזקובלנא שלו (עיין לעיל, עמוד 108).

מלקרב את לב שלומי אמוני ישראל להודיעם בינה ודעת את ה' ..." והוא מכנה אותו בכל מיני כנויים של חבה ושל כבוד: „חמדת לבי", „רב וחומאי" „אור מופלג", פלג אלהים". ובכדי לחבב את הרב על החסידים, שלח ראמ"ק מכתבים תכופים לאנשי סיעתו שבחוץ־לארץ, שבהם הוא מפליג מאד בשבחו של הרב, ומכנהו בתארים מופלגים מאד: „פלא יועץ", „אור הגנוז", „קדוש ה'", „איש אלקים" וכיוצא באלה, והוא מעורר את החסידים בכל מקום שהם להתדבק בהרב בכל רוחם ונפשם „להיות נזונים על ידיו מזיו השכינה"... „כי הוא מלא כבוד ה' ברוח חכמה ובינה ודעת את אלהים, והוא רק הוא ידע להורות להם הדרך ילכו בה". וּבְהַוָּדַע להראמ"ק, שהרב מונע את עצמו בכל זאת מהיות לראש על החסידים, והוא רוצה „ליפטר מהם וליסע לארץ הקדושה" 1), התאמץ להניאו מחפצו זה, והוא כותב אליו בין יתר הדברים: „והאמת אגיד לו... לו הייתי שוקל במאזני השכל קודם נסיעתי לארץ החיים מה המצוה הזאת, ומה טעם יש בה, אפשר היה מכריע..." ומסיים: „ואתה לך ונחה את העם" 2).

ככה עברו שנים רבות.

ואולם בינתים קרה מקרה שעל ידו נשתנו פני הדברים, והתיחסו של ראמ"ק להרב קבלה בפעם אהת צורה אחרת מזו שהיתה לה עד אז. וכעין התקררות נראתה באהבתו של ראמ"ק להרב, שהתבלטה מתוך מכתביו שכתב אליו בשנת תקנ"ה. התרחקות הדעות בין הרב וראמ"ק, שלא הפריעה שנים רבות בעד התקרבות הלבבות, הביאה סוף סוף לידי סכסוך בין שני החברים הללו. בעת ההיא (ראשית שנת תקנ"ז), נשלמה הדפסת ספר ה„תניא" של הרב בפעם הראשונה. בספר הזה מצא ראמ"ק דברים שהיו לא לפי רוחו והשקפותיו. דרכו של הרב בביאור המאמר „וצדיק באמונתו יחיה" על דרך התבוננות והתעמקות ב„מהות אחדותו של הקב"ה" 3) לא הניחה את דעתו של ראמ"ק. הראמ"ק גם הוא בנה בנין גדול על מאמר זה, ויסד עליו את שיטתו בחסידות. ועוד בשנת תקמ"ט הוא כותב לאנ"ש כדברים האלה: „עוד כלל אחר אמרו: לרדוף אחר דברים פשוטים... כי ה'

---

1) זה יוצא מכתבו של הרב לראמ"ק.
2) מכתבו של ר' אברהם מקאליסק (נדפס בספרי הארץ).
3) עיין תניא, פרק ל"ה.

שמה יותר ממה שילך בגדולות ונפלאות ממנו למעלה בשכלו ... שהנה אמרו רז"ל בא חבקוק והעמידן על אחת וצדיק באמונתו יחיה, כי האמונה היא היותר פשוטה וקרובה אלינו יותר, ואין הקדושה שורה כי אם על ידי האמונה, ובתוכה מתלבשים כל השכלים... ובה תחזה בנועם ה', כי האמונה אין לה סוף, בה מתחיל בה מסיים" 1), ולכן כאשר הגיע לידו ספר התניא וראה בו דברים המבארים את המאמר הזה בעצמו בדרך מתנגד לשיטתו לגמרי, וכי לדעת הרב „אין די לאדם באמונה פשוטה" „ולרדוף אחרי דברים פשוטים", רק להפך, ראוי „ליעמוק מחשבתו ויצייר בשכלו ובינתו ענין יחודו ית' האמתי" היה לו הדבר הזה לא לרצון; ובלי ספק לא מצא רא"מק קורת־רוח גם במאמרים אחרים הדומים לזה שמצא בספר התניא, והוכיח על זה את הרב במכתביו משנת תקנ"ח. אולם למרות כל אלה לא עוררה אז, כנראה שיטתו של הרב חשד בלב רבי אברהם על דבר דעותיו בעניני הדת והאמונה בכלל, ואנחנו רואים שבשנת תקנ"ט הוא שב וכותב אליו „מכתבי חבה ורעות כבשנים קדמוניות ביתר שאת ויתר עז" 2), וגם שנים אחדות אחרי כן לא הדל ביניהם מרוץ המכתבים.

אבל מה שלא יכלו הסכסוכים בדבר „מלי דשמיא" לעשות, זאת עשו אחרי כן הסכסוכים בדבר „מלי דארעא".

אחרי פטירתו של רבי מנחם מנדיל, היה רבי אברהם מקאליסק המפקח היחידי על קופת כסף החלוקה בארץ־ישראל, וכל העניינים הללו היו נחתכים רק על פיו — כפי שהזכרנו למעלה —. גם אמנם נמצאו אנשים שחשדו את רבי אברהם שאינו מתנהג כשורה בחלוקת הכסף המגיע לידו. הרב התאמץ לגול מעל רבי אברהם את האשמה הזאת, ובמכתבו לאנשי־סיעתו הוא מתרעם על כל אלו האנשים „המעוררים מדנים חנם על הנהגת אדונם הרב הכהן הגדול", והוא מפליג מאד בשבחו של רבי אברהם, שמשתדל הרבה „במצות חיזוק ישיבת ארץ־ישראל", והמחזיק בידי „עובדי ה' בקדושה וטהרה, המתקדשים והמטהרים מקדושת וטהרת הקדש הרב הקדוש אדמו"ר מוהר"א הכהן הגדול מאחיו, הממלא מקום קדושת רבינו

1) מכתבו של רא"מק לאנ"ש משנת תקמ"ט (כתב־יד). —
2) זה יוצא ממכתבו של הרב לר' אברהם מקאליסק.

הקדוש ולה"ה בתורה ויראה" 1). אולם לרבי אברהם קשה היה לסבול את אפוטרופסותו של הרב בעניני ארץ ישראל „ולא היתה דעתו נוחה שתהיה הנהגת ארץ ישראל מסורה בידו", והתאמץ בכל כחו להשתחרר מתחת השגחתו בדבר „קבוץ המעמדות".

כפי הנראה ממכתביו של הרב היתה בזה גם יד „אנשי־בליעל שהביאו לשון הרע באזניו" שכל מגמתו של הרב בהשתדלותו בשביל ארץ ישראל, אינה כלל „לטובת חזוק הישוב בארץ הקדושה", רק בכדי שיתפרסם על ידי זה שמו בעולם, וממילא תתרחב גם השפעתו על בני האומה העברית (ובאמת היתה השפעתו של הרב על היהודים שברוסיה־הלבנה, ליטא ואוקריינא, בימים ההם גדולה ומסוימת מאד).

ובכן נעשה פרץ רחב בין רבי אברהם מקאליסק ובין הרב, שהתרחב והתעמק בכל פעם יותר ויותר. ובתורף שנת תקס"ג באו אל הרב משולחי ארץ ישראל „הני נחותאי" מבני סיעתו של רבי אברהם, ובקשו ממנו בְּשֵׁם רבם „לבטל כל השלוחים מכל המעמדות הישנים, רק שהם יסבבו בעצמם ויעשו להם מעמדות חדשים מאוהבים אמתים, שאינם מכונים בשם חב"ד..." ומפני שהם נתמעטו במספרם, אמרו, די להם בשליש ממה שמקבצים שלוחיו של הרב, והוסיפו „שיש להם הבטחה נאמנה מהצדיקים דוואלין ואוקריינא (שכנראה היו גם הם בעצה אחת עם רבי אברהם), על סך שיספיק להם בערך הנ"ל, ואינם צריכים כלל להיות נכנעים לחב"ד" 2).

בעיני הרב קשה היה הדבר הזה, כי מתיירא היה „שלא תתרבה על ידי זה מחלוקת בישראל", לואת אפוא פנה להשד"ר מהרי"ם 3), כי ישתדל להחזיר את שלוחי רבי אברהם מדעתם, ושהם יתרצו לקבל גם להבא את המעות שנקבצו על ידי משולחיו,

---

1) ש. א. הורודיצקי (השלח, כרך ט').

2) מכתבו של הרב לרבי אברהם מקאליסק.

3) בלי ספק כונתו על ר' יואל סמילויניר, שהיה אחובו ומקורבו של רא"מק, ובאחת מאגרותיו משנת תקס"ט הוא כותב לאנ"ש: „ועל תשובה לדברי קבלה (על מעות א"י) דאשתקד ... כבר יצאו המכתבים על ידי שד"ר ידיד ה' וידיד נפשי עוז הרבני המופלג בתורה ויראה וחרדת אלקים כבוד מו"ה יואל סמילויינער" (כתב־יד שהוכרתי למעלה).

כפי שהדבר נהוג עד הנה, „וברוב התאמצות פעל מהרי"ס אצלם שיקבלו בשנה הזאת על כל פנים, עד שיקיימו הצדיקים הבמחתם". בזה נפרדו השליחים מן הרב בשלום. אבל בהיותם בדרך והנה פתאם היתה אתם רוח אחרת „ושלחו מכתב הרוץ באזהרה נוראה" בשם רבי אברהם, שלא יוסיפו שליחי חב"ד לאסוף ממון בשבילם „והשמיעו קול בכל העיירות שאותן הדמים שינתנו לשליחי חב"ד לא יקובלו בארץ־ישראל".

בינתים עשו שליחי הרב את שלהם, והם קבצו את סכום הכסף הקצוב כשנה בשנה. הרב מסר את כל הכסף הנקבץ ליד מהרי"ס, כי לא אבה לשלחם לארץ־ישראל, פן לא יקבל אותם רבי אברהם, כאשר הגידו זאת משולחיו בשמו, ושבאופן זה יכולין המעות „לירד לטמיון".

מהרי"ס, אחר קבלו את המעות מיד הרב, פנה במכתב, על פי פקודת הרב, לרבי אברהם. בו הודיע אותו, כי כל המעות שנאספו על ידי משולחיו של הרב נמסרו לידו, והוא „הלוה אותן לבטוחים גדולים", ואם יתרצה לקבלן יודיע חפצו זה במכתב, ומיד תשולחנה כל המעות אליו.

אבל רבי אברהם עמד על דעתו, ולא חפץ לקבל מעות אלו, לא ממה שנקבץ על ידי משולחי הרב בשנה זו ולא מה שנקבץ על ידיהם בשנה שאחריה. והחמה העצורה בלבו של רבי אברהם על הרב, התלקחה בו בכל פעם יותר ויותר, עד שבשנת תקמ"ה לא יכול עוד רבי אברהם לכבוש את כעסו, ויצא נגד הרב בגלוי, ומסר דעתו לשלוחיו — שלא נמנעו לפרסם את דבריו ברבים — לבקר את השקפותיו ודעותיו בעניני אמונה ודת „למצא חשבון נכון במילי דשמיא, ולהתנהג עמו כפי ראות עיניהם" 1). גם כתב עליו מכתב מלא מרורות למחותנו רבי לוי־יצחק מברדיטשוב, כי שחת רחמיו זה שנתים מהאומללים הרבים שבארץ ישראל, אשר רק לדמי המעמדות עיניהם נשואות, והוא חדל לשלות שמה כסף, וכי הוא מעל מעל בכסף הקדשים, מעות ארץ־ישראל, „והשמט הכספים". אגב חזר על דבריו משנת תקנ"ח, ועל האשמות שהאשים אותו בעת ההיא, שדעותיו בעניני אמונה אינן על פי דרך המניד, והוא כותב ש„כמה יניעות יגע במכתבים שונים להעמידו על אחת וצדיק באמונתו

1) מכתבו של הרב לרא"מק.

יחיה" 1) ושדרכיו ושיטתו מביאות לידי בטול תורה ומצות. וזוהי תמצית מכתבו:

„———לא נאבה בשום אופן שתהיה הנהגות מעמדותינו על ידו. כי באמת לא היה דעתנו נוחה מעולם שתהיה הנהגת ארץ־ישראל מסורה בידו, אך הוא פעל ועשה עד שהעביר כל הנהגותינו ומעמדותינו על ידו, והייתי מוכרח למלאות רצונו במכתבים שלא לפי דעתי ורצוני, גם לכתוב לו קבלות יתר על כדי דמיהן, למען חיות נפשות אביוני הארץ המסורים בידו. ועתה הני שלוחי מהימנא שליחותאי קא עבדי, אחר שראו והבינו שלא יש תיקון עמו עוד אמרו כן בשמי כאשר צויתים. היטיבו אשר דברו, כאשר סופו מוכית על תחלתו, איך המיר רחמנותו מכל אחינו היושבים בקדש, להפקיר נפשות רבות זקנים ונערים יתומים ואלמנות ותינוקות של בית רבן לפסוק חייתם זה שנתים בקרב הארץ. הנשמע כדבר הזה? ובמדינתנו הוציא קול ששלח מעות משתי שנים על ידי הש"ץ דפיקסאן ועל ידי דוים משרת, ולא שלח על ידי שניהם כי אם בערך ר"ג אדומים משתי השנים, וגם זה ברשימה ליחידים המקורבים אליו, וצוהו לחיים משרת לחתום קבלה על סך עצום, ששמעו בכל המדינות שהוא מוליך מעות ארץ־הקדושה משתי השנים, וצוהו בפירוש לומר לכת"ר כדברים האלה, כי ירא בהתוודע לכת"ר שלא שלח, בודאי ירעיש כת"ר העולם על פתגם דנא. ומאד יפלא בעיני על כת"ר שהיה עמו יחד אצל הקדוש אדמו"ר אור עליון הרב המגיד וצלה"ה, וראה ושמע הרבה מדבריו דברי אלקים חיים והנהגותיו הקדושים, איך יסכים כת"ר על הנהגות מחותנו הנ"ל, שלא שמענו ולא ראינו כזאת מרבותינו הקדושים, ובפרט מאור הגנוז מו"ר נ"ע... וכאשר יכוון כת"ר דעתו הקדושה, דעת אלהים השכיל כל דבר קושט אמרי אמת, בטחוני בה' אור לי, כי ידע ויבין ברוח בינתו על כל מוצא פי דבר ה'. אמת מארץ קושטא קאי, ואנן בדידן ת"ל אנחנו נקיים אנחנו בה'. יסכר פי דוברי שקר..." 2).

---

1) הדברים האלה מובאים במכתבו של הרב, הנדפס בסוף חלק שני מספרי.

2) את המכתב הזה העתקתי ממאמרו של ט. א. הורודיצקי (השלח, כרך ט').

אולם רבי לוי יצחק אשר הכיר היטב את תכונת רוחו של הרב, וידע שכל מעשיו ומפעליו לטובת ארץ־ישראל הם כנים וישרים, וכמו כן לא נעלמו ממנו דעותיו והשקפותיו בעניני אלהות ואמונה, הוא לא שם לב לכל דברי רבי אברהם, ובתשובתו אליו הוא מבטל את כל טענותיו ועלילותיו ומעיד על ישרו של הרב ותום דרכיו; ונגד האשמה שהוא טופל עליו במניעת משלוח המעות הנקבץ על ידו לארץ־ישראל, הוא מוכיח לו שרק הוא בלבד אשם בכל זה.

ואלה דברי המכתב:

„הנה מאשר מתרעם מעלתו על הנהגותיו (של הרב) ואומר שאינו כפי אדמו"ר המגיד ולה"ה נ"ע, הנה קודם כל אישתמיטתא ש"ס ערוכה בכמה מקומות שלאחר מעשה אינו נאמן להעיד. אך אחר זה מאד יפלא בעיני איך יעלה על הדעת להיות מתרעם על הנהגות של אדמו"ר אשר כל עסקיו ללמד לעמו תורה ומצות, וזהו עיקר העבודה כפי אשר קבלנו ממורנו נ"ע, והנהגותיו הוא גם כן על דרך זו, וזהו דרך הקדש תורתנו הקדושה, ולזה הדרך ישכון אור ה', והלואי ומי יתן והיה כל עמו צדיקים שינהגו כלם כן. ואדרבה מי שאינו נוהג על פי דרך זה, אינו לפי דרך מורנו נ"ע, וכל המתרעם על זה הדרך כאלו מתרעם ח"ו על כבוד אדמו"ר נ"ע, כי עבודתו והנהגתו היו על דרך זה. ומאד יפלא בעיני עליו אשר היה באמנה אתו אצל אדמו"ר שיפלא ממנו דרך זה.

„ואת אשר כתב אלי בשם המנוח מ' מנחם מנדיל ולה"ה אשר היה יקר בעיני מורנו נ"ע, הנה את זה לא שמעתי. אך את זה אני מעיד בעדות גמורה, שמאז היה יקר כבוד הרב הגאון נ"י בעיני מורנו נ"ע, והיה מפליג אותו תמיד עד אין שיעור מאד. ומה אשר כתב שזהו לערך כ"ה שנים, מאד תמיה בעיני שזה זמן רב לא כתב אלי שום דבר מזה. ואם האמת אתו היה לו לכתוב אלי, ולכתוב מילתא בטעמא על מה ולמה הוא דובר שום דבר מזה. כי לפי דעתי הוא דרך אדמו"ר המגיד נ"ע, וזה דרך ישכון אור ה'. אך ורק אנשים רעים בני בליעל הביאו לשון הרע באזניו ותלויה בדבר הוא, כאשר סופו מוכיח על תחלתו שהאנשים ריקים בלי דעת רורה, כאשר ראיתי

אותם. ומאד הוא למותר את אשר מפליג בשבחם לומר עליהם „מופלגים ויראים אנשי־אמת". הלא כמה שקרים אמר לפני צבי המר 1), ואם הוא מופלג איני יודע מי עם־הארץ.

„ואת אשר כתב אודות המעות, מאד תמוה בעיני עליו על תרעומתו, הלא הוא בעצמו שלח שלוחים לקלקל השורה, והרבה המחלוקת, ופערו פיהם לדבר על צדיק עתק כמוהו — יסכר פי דוברי שקר — ואמרו בשמו שאינו רוצה כלל המעות שלנו, ואיך היה יכול לעשות אוכן אחר? אדרבה יפה עשה.

„ואודות חיים משרתו, לא ידענא מה אומן ביה, כי בוודאי הוא שקר, כי לא אמר חיים לפני שום דבר. ואת אשר ביקש בלשונו: „יסכר פי דוברי שקר", הנה אין קללה כפי אשר קלל א"ע, ומי יתן ויקויים ואת ויחולו על ראשם".

גם הרב בעצמו ערך מכתב לרבי אברהם מקאליסק כתוב בסגנון עז ונמרץ. בו יוכיח אותו על קלות דעתו ואמונתו במוציאי דבה „אשר שננו כחרב לשונם משך שנים רבות... על ידי רכילות ולשון הרע", ועל אשר נפתה לדבריהם „לכתוב מכתבי עמל להתעולל ולהתגולל בעלילות שוא, ולעשות פלסתר את כל המכתבים שכתב שתים ועשרים שנה..." 2).

אבל המאורעות הבלתי נעימים שאירעו הפעם את הרב, לא הפריעו אותו מעבודתו עבודת הכלל, וחוג פעולתו לא הצטמצם רק בעניני ארץ־ישראל לבד, אלא עסק הרבה גם בשאר עניני הצבור וצרכי הכלל 3). בשנת 1807—תקס"ז יצאה פקודה מאת הקסר אלכסנדר הראשון, האוסרת על היהודים להחזיק בתי־יין בכפרים ובמושבות, ולגרש משם את כל אלה היהודים שאינם מתעסקים בעצמם בעבודת האדמה. הגזרה הזאת היתה גזרה קשה על היהודים. על ידה ניטלה בפעם אחת האפשרות מאת

---

1) כפי הנראה הוא השד"ר ר' צבי הירש הורקיר, שראמ"ק כותב עליו במכתבו (משנת תק"ן): „שלוחינו ידיד עליון ויראיו, רחימא דנפשאי המופלג בתורה ויראה, הותיק מו"ה צבי הירש הארקער" (כ"י). לכך מכנה רל"י את ר' צבי המר, מחמת שעיר מושבו הורקי נקראת ברוסית Горки, שנדמה בהברתה להמלת Горкій, שפירושה מר (ע"ז העירני ידידי רצ"ה יפה).

2) הרב במכתבו לר"א מקאליסק (בסוף הספר).

3) עיין לדוגמא שו"ת הרב, תשובה י"ב בתחלתה; תשו' כ"ב.

הרבה משפחות בני ישראל להחזיק מעמד במלחמת החיים, ורבים מיושבי הכפרים „מושלכים היו בחוצות נפוחי כפן ומתים ברעב". והנה נכמרו רחמי הרב על האמללים ההם, וכאיש בעל פעולה ומעשה לא יכול לשבת בקר־רוח ולראות בצרת אחיו, ויסובב בערים רבות בתחום מושב בני ישראל, לעורר את לבב אחיו לרחם על האמללים ההם ולהושיט להם יד עזרה, למען יוכלו לאחוז בענפי פרנסות אחרות, ולהחיות את נפשותיהם ונפשות משפחותיהם. בדרכו עבר הרב דרך עיר טולטשין (פלך פודוליה), ששם קבע רבי ברוך ממיזבוז „איתן מושבו" עוד בחיי רבי מנחם מנדיל מויטבסק 1). רבי ברוך שחשב שכל מה שהרב עושה רק לכבוד עצמו הוא עושה, בְּהַוָּדַע לו שהרב בא בשכונתו, התעורר בלבו חשד, שכל תכלית נסיעתו היא בכדי לדחוק את רגליו, ולאחוז במושכות ההנהגה על החסידים הכפופים תחתיו. רבי ברוך היה איש נוח לכעום ותקיף בדעתו 2), ולא יכול כלכל בקר־רוח את הדבר הזה, וידבר את הרב קשות על ש„הוא בא למדינתו". הרב באר לו את סבת נסיעתו. אולם למרות כל אלה לא מצאו דברי הרב מסלות בלב רבי ברוך, והוא נפטר ממנו מתוך כעס.

אחרי הפגישה הזאת שהיתה בין הרב ורבי ברוך, הפיצו תלמידיו של רבי ברוך מכתבים בין בני־סיעתם, שבהם הודיעו אותם שרבם התוכח עם הרב, וזה האחרון יצא מנוצח.

הרב לא שת לבו לכל אלה, וכדרכו היה מן הנעלבים ואינם עולבים; אולם בניו ותלמידיו, שהיו חרדים מאד על כבודו, לא יכלו לראות את שֵׁם הרב מחולל, ויפצירו בו להשיב חורפו דבר. הרב בטל דעתו מפני דעתם, ויערוך מכתב־גלוי לבני־סיעתו, שבו הוא מספר את כל פרטי המשא־ומתן שהיה בינו ובין רבי ברוך ממיזבוז:

„הוכחתי אותו (את רבי ברוך) על פניו — כך מספר הרב במכתבו — למה הוא כפוי טובה. הלא השני פעמים שהייתי בעטרבורג היה בשביל קנו הבעש"ט 3), והייתי יכול

---

1) מכתבו של רבי ברוך לרבי מנחם מנדיל לא"י (כתב־יד).

2) עיין „לקורות החסידות" להורודיצקי (השלח, כרך ט'). מרגלא היה בפומיה של רבי ברוך: „להוי אנא פקידא בגו צדיקיא, רוצה אני להיות פקיד בין כל הצדיקים" (בוצינא דנהורא).

3) רבי ברוך היה נכדו של הבעש"ט.

לומר: הלא נכדו בחיים חיותו, יבא ויתרץ כל הקושיות שהקשו עליו 1). אחרי כן שאל אותי: „למה אתם צריכים לכל זה, הלא יכול להמתיק הדינים בהעברת היד על המצח ועל הפנים?", ואמרתי לו: הלא יעקב אבינו בודאי היה יודע להמתיק הדינים ועל כל זה אמר: „אכפרה פניו". והאמת שצריך המתקת הדינין וגם מנחה שלוחה לעשו. ואחרי כן שאל אותי: „וכי זהו לפי כבודכם לסבב בעיירות רחוקות כאלו?" והשבתי לו: וכי גדול אני מרבי פנחס בן יאיר שסיבב כל ימיו על פדיון שבויים? ואחרי כן שאלתי אותו: האמת הוא שאומרים לי משמו, שאמר על ספר ביגונים שלי (הוא ספר תניא) שהוא ספר מוסר השכל? והודה לדברי. ושאלתי אותו אם כן למה חרה אפכם עלי? והשיב לי: „למה באתם למדינתי"? והשבתי לו שתי תשובות בדבר, חדא „לה' הארץ ומלואה" כתיב. השנית שלא יכולתי לסבול הצער והיסורים מאנשי הכפרים אשר גלו ממקומם לעיירות ומושלכים בחוצות נפוחי כפן ומתים ברעב. והשיב לי: „מה איכפת לכם שהם מתים?" ואמרתי לו: נברין דדברים שקבלתם לשון הרע עלי מהנהו בני מערבא 2). כי עד שנת תקס"ב היינו אוהבים נאמנים, והנהו בני מערבא דברו עלי לשון הרע, וקבל דבריהם כמו שקבל שאול על דוד, לכן אני אומר כמו שאמר דוד אל שאול: „ישפוט ה' ביני וביני" 3).

---

1) כי הקטרוג של ר' אבינדור בפעם השנית היה בשביל ס' „צואת הריב"ש".

2) בלי ספק הכונה על ראב"מק וסיעתו.

3) לדעת החסידים היה עיקר הסבה להתרחקות שבין הרב ורבי ברוך, הבדל הדעות שביניהם, שהיה מעין אותו הבדל הדעות שבין ר"נ וראב"ע בזמנם (ברכות, כ"ה). ר"נ היה מכריז: „כל תלמיד שאין תוכו כברו לא יכנס לבית־המדרש", ועל פי פקודת ראב"ע „סלקוהו לשומר הפתח, ונתנה רשות לכל התלמידים לכנס". דעתו של הרב היתה דעת ראב"ע: כלומר: „לעולם ילמוד אדם תורה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה", ומפני טעם זה היה הרב דורש תורתו ברבים. ודעת רבי ברוך היתה, שאסור לשנות לתלמיד שאינו הגון (חולין, קל"ג), ולמסור „רזין דאורייתא וסתרי קבלה לאנשים דלאו אינון הגונין", ו„זכאה חולקהון דצדיקייא דידעין מלה ומכסיין לה" (זוהר, אמור; רעיא מהימנא, פנחס).

גם הח' שיכטר משער, שהסבה להתרחקות הרבנים שבין החסידים מאת הרב בפעם הזאת, היתה בשביל שנוי־הדעות בעניני אמונה (Die Chassidim, S. 86. Berlin 1904).

„והנה מתחלה אמרתי — כותב הרב הלאה — שלא לגלות המכתב לאנשי שלומנו , בכדי שלא יהיה חלול־השם לפני המתנגדים , ואחרי כן נחמתי אדרבה להעתיק המכתב ולשלוח לכל אנשי־שלומנו בכדי שידעו הכל השקר שלהם . כי בהמכתב (של תלמידי רבי ברוך) היה כתוב , שבקשתי מרבי ברוך הסכמתו על נסיעתי לפטרבורג , והוא אמר לי שכל מי שנוסע לפטרבורג צריך ללבוש בגדי רוסיה ולגדל בלורית , וקבלתי עלי לעשות כן בשביל טובת ארץ ישראל 1) , וזה השקר ידוע ומפורסם במדינתם , כי רבים הם הנוסעים ממדינתנו לפטרבורג ואינם צריכים לכל זה . גם מה צריך לי הסכמתו , הלא יש תחת ידי כתב־חרות מהקיר"ה על כל הנהגותי" 2) .

המכתבים האלה לא יכלו כנראה לפשר את הסכסוכים שהתחדדו בכל פעם יותר ויותר , ומאז חדל כל מרוץ־מכתבים בין הרב ובין הרבנים ההם , ולא קרב עוד זה אל זה כל ימי חייהם .

---

1) מזה נראה שהרב היה בשנים האחרונות לימי חייו בפטרבורג , וכן יוצא ממכתבו שכתב לר"מ מייזלש המובא להלן בפרק ט"ז .

2) דעתו של רבי ברוך היתה בלי ספק , על החק שהוציאה הממשלה בימי אלכסנדר הראשון (שנת 1804) , שרשות ליהודים לנסוע אל כל ערי רוסיה שבפנים המדינה , ואפילו לערי המטרפולין פטרבורג ומוסקבה , לשבת בהן זמן קצוב , על פי תעודה מסע מן שרי הפלך ; אך בתנאי שכל היהודים הבאים שמה , הם ונשיהם ובניהם , ילבשו „בגדי אשכנז" (нѣмецкая одежда) , ולא יברלו מחנוצרים במלבושיהם , והעובר על הפקודה הזאת ישולח מן העיר (В. О. Леванда. Сборникъ законовъ . . стр, 57). אבל הרב , כנראה , מצא שאין צורך כלל בכל אלה , ועל ידי אמצעים שונים אפשר להשתמט מזה . בפרט אדם שכמותו — היה סובר—שיש לו „כתב חרות מהקיר"ה" , בודאי שאינו זקוק לשנות מלבושיו .

פרק ששה עשר .

הרפתקאות חדשות .

נפוליון הראשון ברוסיה . חלוקי־דעות אודותיו . רוב היהודים בפולין נוטים אחריו . הסבה לזה . יהודי רוסיה מראים אותות שנאה לבונופרטי ואותות אהבה לאלכסנדר . הסבה לזה . הרב מצטיין בשנאתו לנפוליון . הוא משתדל למשוך את לבב אוהביו לאלכסנדר . מכתבו לר' משה מייזילש . תמצית מכתבו של רבי דוב ביר להנ"ל . נפוליון עם חילו מתקרבים ללאדי . הרב ומשפחתו בורחים מפניו . שרי חיל רוסיה מקרבים את הרב . הוא מתאמץ לדעת את מצב המחנות ומהלך המלחמה .

בימים ההם ונפוליון הראשון קיסר הצרפתים עלה על רוסיה להלחם בה (1812—תקע"ב) . הגבורות הגדולות שהראה נפוליון במלחמותיו הרבות , ונצחונותיו הכבירים שנצה את כל מלכי אירופה , כל אלה שתו עליו הוד נורא , וכמעט שעשאוהו בעיני ההמון ליציר אגדי . בכחו ותבונתו הרבה בעניני מדינה ותכסיסי־מלחמה , משך עליו בונופרטי את תשומת־לב כל יושבי תבל , וכל אדם , אם אך התחשב לאדם מן הישוב , כמעט שלא הסיח דעתו ממנו . כל אחד התאמץ לעמוד על סוף דעתו של חכם מדיני זה , לחקור עד תבלית השקפותיו במקצוע הפוליטיקה , להבין ארחותיו ותהלוכותיו , ולנבא לפעמים מראש את תוצאותיהן . אולם כגורל כל האנשים המצוינים , שהם למטרה לחצי מבקרים , כן היה גם גורל נפוליון . דעותיהם של בני האדם על אודותיו , היו שונות ונבדלות מאד זו מזו ; זה הגביה עד לשמים שיאו ולבן־אלים נתנהו , וזה עולל בעפר קרנו ולמטה זעם חשבהו . גם היהודים , אפילו אלו אשר על פי הוכחותיהם והשקפותיהם , לא יכלו להביט על כח האגרוף כעל סמל התפארת שבגבורה , גם הם כאלו נתפעלו התפעלות טבעית מתקפו וגבורתו של „חולש על גוים" זה , והיו עסוקים בו תמיד , והוא היה מעינם כל היום . כיתר תושבי הארץ , נפלגו גם היהודים בדעותיהם ביחס למעשי נפוליון זעלילותיו . מהם שמצאו אותם טובים ורצויים להמדינה והחברה , ולבם נטה אחריו ושמו היה מהולל בפיהם , ומהם שמצאום למקולקלים ביותר , ולא יכלו נשוא אותו . ביחוד מורגש היה אותו

הבדל הדעות של בני האומה העברית, בשעה שעבר נפוליון את הנימן ובא בשערי רוסיה, המרובה באוכלסי ישראל יתר משאר הארצות. בני ישראל נפלגו אז לשתי מפלגות, לאוהבי נפוליון ולאויביו; מהם שבקשו בנצחונו ומהם — במפלתו. בארץ פולין התרכזו בעיקר הדעות הללו, בעד נפוליון ובנגדו, בתוך הצדיקים, הם ראשי החסידים ומנהליהם, שמרביתה של כנסת ישראל בעת ההיא התנהגה על פיהם. רובם של גדולי הצדיקים שבתקופה זו, נמשכו אחרי בונופרטי, כמו רבי יעקב יצחק מלובלין, רבי אלימלך מליזנסק, רבי מנחם־מנדיל מרומינוב ורבי יעקב יצחק מפרשיסחה; רק רבי ישראל מקאזניץ, או כפי שהוא נקרא בפי החסידים בשם „המגיד מקאזניץ" 1), ורבי נפתלי רופשיציר, רק הם לא נטו אחריו 2).

בכדי להבין סבת הנטיה של מרבית האומה העברית בפולין לנפוליון בעת ההיא, דרוש בראשונה לשום עין בספר תולדות ישראל, לדעת מעמדה של האומה ומצבה שם בתקופה זו, ואז נקל יהיה לבאר את החזיון הזה. אחרי התקופה הארוכה והחשכה ליהודי פולין, שנמשכה מיום מות יאן סוביסקי (1696—תנ"ו) עד ערך שנת 1770—תק"ל, שאז היו היהודים לבז ולמשסה בידי הכהנים הישועיים והנזירים הקנאים, שהעלילו עליהם כפעם בפעם עלילות נוראות מאד: „עלילת דם", חלול הקדש וכיוצא באלה 3).

---

1) גם המגיד מקאזניץ — כך מספרים החסידים — היה בראשונה מאוהבי נפוליון, רק באחרונה נעשה על פי השפעת הנסיך אדם משארטוריסקי (?) לאויב לו.

2) על דבר התיחסות הצדיקים בפולין לעניני מדינה בכלל, מתהלכים בין החסידים ספורים שונים (עיין לדונמא בס' „עשר אורות", „התגלות הצדיקים" וכיוצא באלה).

החסידים מספרים, שבין רבי מנדיל מרומינוב ור' נפתלי רופשיציר היתה פעם וכוח על אודות נפוליון.

— ראש־השנה בתפלת מוסף — כך אמר רבי מנדיל לחסידיו — תזכרו את נפוליון, ותתפללו בעד נצחונו.

רבי נפתלי, שהיה שם בעת ההיא, היה מתמה:

— וכי כלום להתפלל אנו צריכים על נצחונו של נפוליון, בכדי שתתגבר הכפירה בעולם?

— ולדעתך — שאל אותו רבי מנדיל — לא ינצח?

— איזו זכות יש לו לנצח? הוסיף רבי נפתלי לשאל.

ר' מנדיל הרהר מעט, ויאמר:

— אמנם כן, הוא צריך לנצח; שרו של נפוליון גדול מאד (פ...

3) עיין גרץ כרך ח', עמוד 432—438.

אחרי התקופה הנוראה הזאת, באו במדה ידועה, ימים יותר טובים לישראל, בעלות על כסא המלוכה המלך סטאניסלב אויגוסט פוניאטובסקי (1764—תקכ"ד). הוא נטה חסדו ליהודים, ויהי להם למשגב מפני חמת אויביהם, אשר שאפו לעשות עמהם כלה ולאבד כל זכר למו. היהודים לא היו כפויי טובה למושלם הישר הזה, והם ידעו לערוך את מעשיו הטובים למענם, ולהכיר לו תודה בעד מפעליו, וכפעם בפעם הראו לו אותות אהבה וחבה, ויקדמו פניו בכבוד בכל המקומות אשר עבר שם 1). גם חורי הארץ רבי־המדינה, החלו להכיר עותתם, כי הביאו את ארצם לידי הרס וכליון, יען לא שמו לבם לגורל נתיניה, שבזה נתנו ידים לאויביהם לסכסך יושביה איש באחיו ולפרוע פרעות בארץ, ויאמרו לתקן דרכיהם, ותהי ראשית מעשיהם להטיב את מצב כל מפלגות העם, ובתוכם גם מצב בני ישראל. סופרים גדולים חכמי־לב: טשאצקי, בומרימוביטש, סמאשיץ, קאלונטיי (Kołłątaj), ערכו הצעות שונות על דבר תקון מצבם. גם המלך סטאניסלב אויגוסט בעצמו, ערך על אודות זה הצעה מיוחדת, ותכלית כל ההצעות ההן היתה, לחרים גם את קרן היהודים, שהיו מעונים ומדוכאים יתר משאר מפלגות העם, ולתת להם חקים טובים ומשפטים ישרים 2). גם היהודים מצדם, ובראשם הרב ר' צבי יוזיפוביץ מחילם, בראותם כי לב המלך והשרים טוב להם, השתמשו בשעה מוכשרת זו, ויתאמצו להשיג מאת הממשלה זכיות כיתר אזרחי הארץ, והבטיחו בעד זה להביא לאוצר הממשלה עשרים מיליון זהב 3), ומהם שהתנדבו ללחום יחד עם יתר התושבים, להגן על ארץ מולדתם נגד הממלכות אשר באו לקחת איתה מידם 4). אבל כל עמלם עלה בתהו: ארץ פולין נקרעה לשלשה קרעים

1) Nussbaum. Historyja żydów w Polsce, str. 352.

2) Ibid.

3) Ibid. 358.

4) מבין יתר היהודים שלחמו בעת ההיא בעד חרות ארצם, הצטיין היהודי ביריק יוסילוביץ, שהיה שר־צבא בחיל פולין. הוא הראה את גבורתו ואמץ רוחו בלחמו את האויב. בשעת מלחמת פולין עם אוסטריה (שנת 1809—תקס"ט), עמד ביריק עם לגיונו בעיר סיריקומלי (Serekomli), ויהי בהודע לו כי בעיר קוצק, הרחוקה ממקום תחנותו כארבע וירסטאות, התראה האויב, חבש את סוסו וימהר לבא שמה עם מחנהו. אולם סוסו הדוהר הפיל אותו אחור, ואז הקיפו אותו חיל האויב, וידקרוהו בחרבותיהם וימת. הממשלה ידעה להוקיר את ערך האיש הזה ומעבדיו, וקצבה שכר קבוע לאשתו רבקה ובנו יוסף, אלף ושמונה מאות זהב לשנה כל ימי חייהם (5 יולי 1810). כמו כן נתנה להם רשות (9

אשר נסבו לשלש הממלכות : רוסיה , פרוסיה ואוסטריה (1793—תקנ"ג) .

מצב היהודים תחת ממשלת שלש הממלכות האלה , כמעט שלא נשתנה ממה שהיה ; אולם בשנת 1807 — תקס"ז , נעשה שנוי גמור במעמדה הפוליטי של ארץ פולין , ועם זה גם במעמד האומה העברית שבארץ הזאת . בשנה ההיא , אחרי ברית השלום שנעשה בטילזיט (9 יולי 1807) , נקרע מממשלת פרוסיה החלק מארצות פולין שנפלו לה בחלוקה השניה (1793) , גם כל הארצות שבאו לידה ממנה אחרי החלוקה השלישית (1795) , ומהן כונן בונופרטי נסיכות ורשה (Księstwo Warszawskie) , שעליה חזרו ונספחו אחרי כן , אחרי שלום וינה (14 אקטובר 1809) , פלכים אחדים מארץ פולין , שהיו עד אז תחת ממשלת אוסטריה .

הממשלה החדשה , שהיתה מתנהגת על פי חוקי הקונסטיטוציה שחקק למענה נפוליון , נמסרה על ידו תחת שלטון המלך הסכסוני פרידריך־אויגוסט , ועל פי כתב הדת של בונופרטי (מן 22 יולי 1807) , נתנו כל זכיות אזרח לכל יושבי ארץ פולין , בלי הבדל דת ואמונה .

היהודים רצוצי־המשפט יתר משאר אזרחי הארץ , היו שמחים במתנה הטובה הזאת , שבאה להם על ידי נפוליון בהיסח הדעת , והיו מקוים לעתידות טובות למענם ; ואין כל פלא אפוא אם בני האומה העברית בפולין , התיחסו לנפוליון בהתיחסות טובה ורצויה 1

יאנואר 1812) , לגור בכל רחובות עיר ורשה בלי שום מפריע , דבר שהיה אסור אז על פי החק (מן 4 אקטובר 1809) , ליתר היהודים יושבי העיר הזאת (עיין Ю. Н. Гессенъ. Въ эфемерномъ государствѣ. Еврейская Старина 1910, Январь-Мартъ, Стр. 27 ; Nussbaum. Hist. żydów w Polsce str. 365).

מלבד ביריק יוסילוביץ היו בצבאות הפולנאים עוד פקידי־חיל מבני ישראל והם : יוסף גוטקיביץ , מרדכי רוזינפלד , פיליפ לובילסקי , ביר חבאט ויוסף זימבלום (Łuniński. Berek Ioselowicz i jego syn, str. 36) .

את נטית היהודים לממשלת פולין נוכל לראות גם מזה : אחרי מות קוסציושקי , שר־חיל הפולנים , חברו היהודים שיר קינה , שבו הם מדברים בשבחו של גבור חיל זה שהקריב את נפשו לטובת ארץ מולדתו (Евр. Старина, 1909, I, стр. 116).

1) עד כמה גדולה היתה נטיתם של היהודים בפולין לנפוליון , ועד כמה היו מלאים תקוה לְהִוָּשַׁע על ידו , זאת נראה מתוך תעודה אחת, שנתפרסמה זה מקרוב על ידי הסן (Еврейская Старина, 1910, Январь-Мартъ, стр. 36—38) ואשר קטעים אחדים ממנה , נביא פה לפני הקורא :

אולם שונה תכלית שנוי היתה התיחסותם של היהודים ברוסיה לבונופרטי. הערים והמחוזות שבפולין, שהיו למקום מושב לחלק גדול מהיהודים, נקרעו מהארץ הזאת ועברו תחת חסות רוסיה, בזמן שקנאת הדת ותלאות היהודים עלו למעלה ראש. תחת ממשלת רוסיה, ביחוד מיום עלות אלכסנדר הראשון על כסא מלכותו, החלו היהודים לשאף רוח מעט, אחרי הצרות הנוראות, שסבלו מאת שכניהם הרעים במשך שנים רבות, ומצבם שם הוטב במדה ידועה. הקיסר אלכסנדר נטה חסד לישראל ותקנות טובות תקן בעדם 1), — ואפילו בהתקונים שלא היו לפי רוחם, כמו תקון בתי ספר וסדרי הקהלה וכיוצא באלה, גם בהם מצאו היהודים

אויבי היהודים בפולין, שצרה עינם בזכיות הפוליטיות שנתנו ליהודים על ידי בונופרטי, השתדלו בכל כחם לדחות את מתן הזכיות ההן לעשר שנים. בגלל הדבר הזה פנו ראשי עדת ורשה: מיכל יצחק ראבסקי, משה אהרן פירשטינברג, נתן צידירבוים, יוסף לאנדסהוטיר, ברוך הירצפלר, בראשונה אל המלך (30 ליסטופאד 1808), ואחרי כן אל המינט (17 מרץ 1709), בבקשה שלא למנוע מהם את הזכיות שזכה אותם בהן בונופרטי. בבקשות האלה, הערוכות ברוח כביר ובשפה נמרצה — כאנשים אשר בטחונם חזק במדת הצדק והיושר — נזכרים פעמים רבות שם „נפוליון הגדול" וחוקיו הישרים. „בעת אשר משפטי נפוליון, הגדול המחוכמים—יאמרו מגישו הבקשות בין יתר הדברים—אינם מוציאים מן הכלל את היהודים הפולנים, מליהנות מהזכיות הנתונות לארץ מולדתם, והנותנים רשות לכל תושביה לקחת חלק בהן... בעת הזאת, עת תחית הארץ על ידי משפטים צדיקים, הואילו נא ופנו להיהודים הפולנים, ותנו לדמעותיהם ובקשותיהם מסלות ללבבכם... האם טוב וישר הדבר—כותבים הם הלאה—לתת לאלפי משפחות להיות אובדות בענין, להשמיד לנצח את כל כבוד האדם, אשר צדקת אלהים, ומשפטי נפוליון הגדול, וגם ישרת לב מלכנו הרחמן פותחים גם להיהודים את הדרך אליו?... הננו מגישים לפניכם דמעות אבות ובנים, ודמעות הדורות הבאים, כי תואילו לקחת אותנו תחת חסותכם, להצליח אותנו בתת לנו חלק במשפטים ובזכיות אשר חלק נפוליון הגדול לכל יושבי הארץ הזאת".

הבקשות האלה לא השיגו את מטרתן, ולהפך עוד יצאו הגבלות חדשות נגד היהודים (עיין במאמרו של הסן Въ эфемеромъ государствѣ, Въ эфемеромъ государствѣ, שם). אבל קרוב לשער, שלמרות כל אלה לא חדלו היהודים לקוות, כי סוף סוף יגיעו להם ימים טובים מאלה על ידי נפוליון, שאחת משאיפותיו היתה לחונן את בני האדם בזכיות החופש והדרור, ואנחנו רואים אמנם שחמשה חדשים אחרי כן, פנו היהודים עוד הפעם אל המלך (24 שירפיען), בבקשה לבטל את ההגבלות שהסינט חושב להנהיג בשבילם, ולתת להם את הזכיות הראויות לכל אזרחי הארץ.

1) על דבר החקים שיצאו בעת ההיא מאת הקסר אלכסנדר הראשון על אורות היהודים, עיין В. О. Левинда. Сборникъ законовъ ... стр. 50—160

שְׂכָנָתוֹ של אלכסנדר רצויה, אף על פי שמעשיו אינם רצויים, ושאין רצונו בזה „להעבירם על דתם", אלא שכך מצוי ראויים למענם על פי השקפותיו — והיהודים נוכחו שלב הקיסר טוב להם ויאהבוהו ויכבדוהו מאד. ולזאת אפוא, כאשר בא נפוליון להתגרות מלחמה באלכסנדר, התאמצו היהודים להיות לו לפוקה ולמכשול. סופרי דברי ימי הימים ההם מספרים, שבמשך כל ימי מלחמת נפוליון ברוסיה, הראו היהודים את אהבתם ועוז אמונתם למלכם וארצם, ואותות שנאה ומשטמה לנפוליון. בשקלוב ובעוד ערים אחרות זולתה, ענו היהודים בצום נפשם, ויתפללו בעד נצחון הרוסים ומפלת בונופרטי. אחד היהודים — כך מספר סופר הדור ההוא — בא אל שר־הצבא מילוראדוביץ, שעמד על יד בורודינה, ויגד לו כי הוא נכון בכל לבבו ובכל נפשו, להתמכר אליו ולהיות סר אל משמעתו, בכל אשר אך ידרוש ממנו. מילוראדוביץ קבל את הצעת היהודי הזה ברצון, וישלחהו במלאכות שונות, ולמען לרכש את לבבו יותר, נתן לו מכסת כסף; אולם היהודי מאן לקבל מידו מאומה באמרו: „אדוני! עתה הגיעה השעה גם ליהודים לעבוד את מלכם וארצם לא על מנת לקבל פרס". ואמנם קיים האיש הזה את מוצא שפתיו, ובמסירות־נפש מלא את פקודת אדוניו 1). בעת ההיא — כך נמצא כתוב באחת התעודות המתיחסות לקורות הימים ההם — תפשו יהודי יאנוביץ מרגל צרפתי שהלך לתור את מחנה הרוסים. המרגל הזה, בכדי להנצל מידי תופשיו, הציע לפניהם כסף רב כופר נפשו; אולם היהודים לא אבו לקחת ממנו דבר, והסגירו את המרגל בידי הממשלה 2). את אנשי־החיל הרוסים הנפצעים במלחמה, אספו היהודים אל בתי־החולים אשר להכ, וכלכלום בכל ימי מחלתם. כאשר עזבו הצרפתים את גבולות רוסיה, היתה שמחה וששון ליהודים 3), והיהודים אשר בליטא זכו להכרת טובה מצד המצביא על חיל רוסיה הנסיך ריפנין, על שלא

1) Сѣверная почта 1812, № 104.

2) Ibid. № 64

3) בעיר ברדיטשוב עשו בעת ההיא נכבדי העיר (7 ינואר) משתה ושמחה. אחרי אשר ערכו היהודים תפלת הודיה בבית אלהים, קרא הרב תפלה מיוחדת בעד שלום הקסר וביתו, ובעד שלום רוסיה כלה, וכל נכבדי העיר הלכו א ל ביתו ומנגנים הלכו לפניהם, ומדי עברם בחוצות העיר, חלקו נדבות הגונות לעניים. אל המשתה באו גם הגשיא ראדזיויל ונכבדים שבין הרוסים, לשמוח עם היהודים יחד. עיין קריה נאמגה, עמוד 279, וילנא תר"ך, ועיין בס' דברי ימי רוסיה למאנדלקירן, ח"ג, עמ' 32).

לקחו חלק „במרד", ועל גמלם טוב לצבאות הקסר 1). אחר תום המלחמה פרסם אלכסנדר הראשון ספר־גלוי, שבו הוא מדבר בשבחם של היהודים על אמון רוחם למלכם וארצם.

מלבד זה היתה עוד סבה אחרת להתיחסות היהודים שם באיבה גלויה לנפוליון: הוא נחשב בעיני כל החרדים, לבעל דעה חפשית, לאיש פורק עול, שכל מגמתו להרום את מוסדות הדת, ולהפיץ כפירה ומינות בעולם; לזאת אפוא הביטו עליו היהודים — ביחוד היהודים אשר ברוסיה, שהיו חרדים מאד על דתם, הרבה יתר משאר היהודים שבמדינות אחרות — בשנאה וחרדת־לב, מיראתם לבל תבולע לדתם על ידו 2).

ביחוד הצטין בשנאתו העצומה לנפוליון, ובאהבתו היתרה לאלכסנדר, הרב רבי שניאור זלמן. הוא ראה בנפוליון אויב נורא ומסוכן ליהדות: „שטן המנגד בכל ההתנגדות אל הטוב, ושכל חיותו לפעול רק רע", וחשב אותו לזד יהיר וגס־רוח „התולה הכל בכחו וגבורתו, בעוצם החכמה בהנהגת ההילוך וסדר בעניני המלחמה, ובעוצם הצלחתו, ואשר בגאונו וגובה לבבו מתלוצץ באמונת ה'... ומסלק ההשגחה ואמונה ובטחון באלקים", והיה מתירא אפוא „שאם תגבר יד צרפת ותרבה האפקורסות בישראל... ולא ישאר אחד ביהדותו". אולם תחת זה היה הקיסר אלכסנדר בעיניו לסמל האמונה, הענוה והשפלות, שאינו בוטח על חילו וזרוע כחו, רק ישים אלהים מעוזו. ואפילו בשעה שהוא „הגדיל והפליא לעשות ומצליח, אינו תולה בכח עצמי כלל וכלל, אדרבה ברור לו כשמש, שאין זה כח עצמו, כי יודע ומכיר היטב, שלא בכח יגבר איש, ולא בגבורת הסוס... ולא בכח שכלו, רק להי' המלחמה והעוז והכח, בחכמה ובגבורה ועצה... ושכל בטחונו בה', שידריכנו בדרך השכל וההנהגה הנכונה, וכטוב בעיניו יעשה להרים ולהשפיל..." ולזאת אמנם התאמץ הרב בכל כחו, להיות

1) Korzon: Wewnętrzne dzieje Polski, 1897 r. str. 233.

2) לא היהודים בלבד ראו בנפוליון סמל מפלצת להדת, אלא גם שלומי אמוני הנוצרים חשבוהו לאויב מסוכן לדתם, ועוד טרם יצא נפוליון בתנופת יד קשה נגד הכנסיה הקתולית, כבר התקומם נגדו הפאבסט פיום השביעי, ויתאמץ למנר לארץ כבודו ולהכריעהו. ובשנת 1809 (10 יוני) החרים אותו ראש־הכנסיה באלה וקללה. בכלל פחדו אז כל החרדים מפני רוח החופש שיצאה מארץ צרפת במשך המאה השמונה עשרה, בראשונה על ידי החכמים וולטיר, מונטיסקיו ורוסו, ואחרי כן על ידי האינציקלופודיסטים: דידירה, ד' אלימברט וחבריהם. הם חשבו את הרוח הזה לרוח משחית ומתבל, שבכחו לחתור תחת יסודי האמונה.

למכשול לנפוליון ולתועלת לאלכסנדר, וכל אשר אך אפשר היה לו לעשות לטובת מלכו וארצו, זאת עשה בחפץ לבב, ואפילו „כל התאמצות בשלוחי שפיאנעם בלב ונפש עשה" 1).

כמו כן השתדל הרב, למשוך את לבב אוהביו ואנשי סיעתו אחר ממשלת רוסיה, לחבב עליהם את קסר הרוסים, ולהכנים שנאה בלבם על נפוליון; וכאשר נודע לו שאחד מאוהביו, ר' משה מייזלש מוילנה 2), נוטה שלום לבונופרטי ומתאמץ לטובתו, הפציר בו במכתביו לסור מדרכו זאת ולהיות נאמן למלכו ולארץ מולדתו, מפני ש„אורח ארעא למשבק אינש גולפא ומשבא לאושפיזיה" 3)... ובאחד ממכתביו אליו הוא כותב:

„ביום א' דראש השנה קודם מוסף, הראו לי אם ינצח באנאפארטא יורבה העושר בישראל ויורם קרן ישראל, אבל יתפרדו ויתרחקו לבן של ישראל מאביהן שבשמים; ואם ינצח אדוננו אלכסנדר, אם כי ירבה העוני בישראל ויושפל קרן ישראל, אבל יתקשרו ויתחברו ויתעקדו לבן של ישראל לאביהן שבשמים, וזה לך האות שבקרב הימים יוקח מחמד עיניכם, ובקרב הימים יתחילו ליקח לאנשי חיל מאחינו בני ישראל 4); והוי זכור במה שנתפרדנו בפטרבורג בהביאור „שרים רדפוני חנם ומדברך פחד לבי"... ולמען השם לדון את האגרת הזאת בשרפה". אבל עוד יותר מתבלטת התיחסותו של הרב לאלכסנדר

---

1) כל זה יוצא ממכתבו של רבי ביר (בנו של הרב), שכתב לר' משה מייזלש, אחר פטירת אביו (עיין חלק שני בסופו).

2) עיין לעיל, עמוד 31 הערה 3.

3) יומא י"ב, ועיין ב"ר פע"ט.

4) כפי שאפשר לשער, חפץ הרב להוכיח בזה לר"מ מייזל ב, שיותר רצוי הוא בשביל היהודים שינצח אלכסנדר, מאשר תנצחנה אותו ממשלות אחרות, מפני שבארץ רוסיה, היה בטוח, לא ילקחו בני ישראל לעבוד בצבא, מה שלא יהיה כן אם יכנסו היהודים תחת חסותן של ממלכות אחרות. ובאמת יצאה בעת ההיא (11 מארט 1812—תקע"ב), פקודה מאת פרידריך־ויולהעלם מלך פרוסיה, לקחת את בני ישראל לעבוד בצבא, ובשנת 1813—תקע"ג יצא החק הזה אל הפועל; גם ממשלת צרפת התחילה אז לדקדק מאד עם היהודים, שימלאו בדיוק את חוקי עבודת הצבא. בארץ רוסיה התחילו לקחת בני ישראל לצבא בשנת 1827—תקפ"ז, 26 אוגוסט (Левanда. Сборникъ законовъ... № 154). והדברים: „בקרב הימים יתחילו ליקח לאנשי חיל מאחינו בני ישראל", הם לדעתי פירוש להדברים הבאים קודם זה: „בקרב הימים יוקח מחמד עיניכם" כלומר: בניכם.

ונפוליון, ממכתבו של רבי ביר, בנו של הרב, שכתב אחרי מות אביו לר' משה הנ"ל 1). בין יתר דבריו הוא כותב:

„— — — ומעתה אהובי ידידי, אחר שראה ראינו בראיה חושיית עוצם מסירת נפשו (של הרב) ממש בדבר הצלחת הקיר"ה, וכל שעה היה מעתיר בכל לבו ועומד בכל כחו עד שנתן נפשו... מה מאד מהראוי לכל אשר מקושר בעבותות חבלי התקשרות הנפש באור תורתו ורוח קדשו, לימשך אחריו בכל לב ונפש, והיתה נפשו צרורה וקשורה בנפשו ורוח קדשו כל הימים גם בעולם האמת, כי זה חלקנו וגורלנו וכל מגמת נפשנו, שלא להפרד ולא ידח ממנו נדח ח"ו. ולואת העיקר כוונתי במכתבי זה... להודיע לו נאמנה מאמיתיות נקודת לב אדוני אבי מורי ורבי ז"ל בחיים חיותו, כדי שידבקו כל האנשים המסתופפים בצלו בדרכיו. והנם שכבר נקבע בשורש ויסוד מוסד בלב כל אחד ואחד מישראל, בחבלי התקשרות אמיתית אל הקיר"ה, כאשר נראה בעליל מפרי מעשיהם במסירות נפש ממש, וכידוע גם כן להקיר"ה דבר ברור, על כל זה צריך חזוק והתקשרות יתירה, ובפרט לאיש כמותו, אשר למשמע אזן שמעתי שמתעסק באמונה בדבר הזה, ונתן נפשו בדבר הזה ולא בשביל ממון וגדולה, כי ידעתי לבבו הנאמן על פי אמתית קבלתו מבעלי החכמה והאמת ומאאמו"ר ז"ל, אך פן ואולי בצוק העתים כי יגבר עליו טורח המשא, או איזה מסירות נפש או איזה פיתוי ח"ו, שמבלבל נקודה השרשית גם כן, לזאת אמרתי לחזק לבבו בחזוק נאמנה שכל הרוחות לא יזיזוה. וה' אלקי אבי ז"ל יהיה בעזרו להצליח לו בכל אשר יפנה, לעשות פרי למעלה ולמטה, שיבא על ידו רב טוב לתכליתו, להיות בנין נצחי לעולם, ורב טוב וחסד נצחי יעשה לכל ישראל בהשתדלותו לטובת הקיר"ה, שהיא טובת אחינו בני ישראל ממש, כי אב ליהודים הוא, לבנות בנין ויסוד לטובתם לעולם, להסיר מעליהם שנאת ההמון לנמרי כל הימים. ולואת היתה כל מגמת נפש אאמו"ר ז"ל סמוך לפטירתו בדבר פיקוח נפשות ישראל. ואמר שכשירחיב ה' להקיר"ה ויפלו כל שונאיו תחתיו, בודאי זכור יזכור על

1) את המכתב בשלמות ימצא הקורא בחלק שני, בסוף הספר.

היהודים להרים קרנם ביסוד מוסד בין ההמון בכל מיני חרות נצחי... ועוד חזון למועד להרחיב הדברים בזה. ואמנם כעת לא באתי רק לחזק לבבו, ולהודיעו נאמנה על אודות רצון ונקודת לב אאמו"ר ז"ל בחיים חיותו, בכל רגע ושעה לא פסק פומיה מלהעתיר לה' בזה. וה' יוציא רצונו הטוב הפנימי וכל עיקר מסירת נפשו בקרב הימים... ואני מאמין ומצפה שבכ"ד טבת הבא, שהוא יאהרצייט שלו (של הרב), יוגמר „עיקר ושורש מפלת השונא בארצו, כי זה היה כל מגמתו על אותו האיש נאפאליאן ימ"ש שיאבד... ובלעדי זה אין שלמות הישועה... ומרגלא היה בפומיה של אאמו"ר ז"ל שיקשרו עליו אנשי מדינתו דוקא..."

„והכלל ועיקר היה מרגלא בפומיה על אודות יסוד נקודת של דת יהודית, כי אין לו קיום חזק רק תחת ממשלת אדוננו הקיר"ה דוקא, כי הוא מאמין באחדות ה', וחפץ בעבדי ה' באמת ובתמים, ורוצה להחזיק דתי יהודים, ומכל שכן שלא להזיום מדתם אפילו זיז כל שהוא..." 1).

כזאשר נודע להרב כי הגיע האויב עם מחנהו עד בוריסוב, ויבן כי עוד מעט ויתקרב ללאדי עיר מגורו, החליט לברוח, באמרו: „טוב לי מות מחיים תחתיו, ולא אראה ברעת עמי..." וימהר ויקח את אשתו וכל משפחתו, בניו, בנותיו וחתניו, הם וילדיהם, עשרים ושמונה נפש, ויושיבם בעגלות, וברעש ובהלה יצאו כלם את העיר.

תרועת מלחמה הפילה חתת אלהים על כל גרי החבל ההוא. יושבי הערים ששערו, שדרך שם יעבור נפוליון עם מחנהו, באו חדר בחדר להחבא מפני פחד האויב, כי לשמו וזכרו נמס כל

---

1) כנראה הצליח הדבר ביד הרב להטות את לב ר"מ מייולש לממשלת רוסיה, ומאז היה רצוי להקסר אלכסנדר ולגדולי שרי המלוכה. וכאשר דרוש היה אחרי כן להשתדל לפני הרשות להשאיר את „הבית־עלמין" דעיר האדין על מקומו, שנמצא בתוך יער של הממשלה, פנה רבי ביר להרמ"מ „שיתן לבו היטב לדבר גדול כזה, ולא יקטן בעיניו ל ב ק ש מ ה ק י ר" ה ב ע צ מ ו, שבנקל מאד להזכיר אותו בדברים בעלמא אודות זה... ואין לנו עצה אחרת כי אם י ל ך ל ה מ י נ י ס ט ע ר... ועליו מוטל חובה לעסוק בכל לבו ונפשו בדבר גדול כזה" (עיין במכתבו של רבי ביר לר"מ מייולש, בית רבי, עמוד 102).

לב ורפה כל ידים . נשמו המסלות, שבת עובר אורח; בעלי־העגלה וכל המושכים בקרון, הסתתרו בבתיהם ויפחדו לצאת לדרך, כי בשעת חירום זו היו כל הדרכים בחזקת סכנה, רק אחר עמל ויגיעה רבה נעתר אחד מבעלי העגלה אל הרב לנסוע אתו. הרב וכל בני משפחתו הרבים, מוכרחים היו להסתפק רק בשתי עגלות לבד; ומהחפזו לנום, לא שם הרב לב אל כל רכושו אשר רכש לו בועת אפים „ורק החפצים הקלים שהיו ביכלתו ליקח לקחו, וכל החפצים הכבדים, כמו תבואה, בהמות עצים וכלי בית 1)", שמחירם עלה לערך אלפים רובל, השאיר בביתו בלי כל שומר ומשגיח, וינם. הם אך הרחיקו מן העיר, והנה ראה הרב, לחרדתו, כי נפקד אחד מנכדיו, ילד בן שתי שנים. מיד שבו כלם על הדרך אשר עברו לחפש את הילד, וימצאו אותו לא רחוק מעיר לאדי, מונח על אם הדרך ובוכה, אז לקחוהו וישאוהו אל תוך העגלה ויסעו הלאה 2).

ראשית דרכו של הרב היתה לעיר קראסני, כי שם חנו הגינירלים ניבירובסקי ואוליאנוב, מפקדי המלחמה לפני שערי העיר ההוא, תחת יד הנסיך בונראטיאן. אוליאנוב כבר הכיר את הרב פנים אל פנים עוד מימי היותו בלאדי, בעברו שם עם מחנהו, כי אז התאכסן בבית הרב; הוא ידע עד כמה הוא מסור בכל לבו ונפשו לממשלת רוסיה, ולואת כאשר אך בא הרב לעיר קראסני, הציג אותו אוליאנוב לפני הגינירל ניבירובסקי, והיא קרבהו מאד, ניתן לו ולכל בני משפחתו תעודות מנידות ישרם, למען תהיינה בידם לעֵד כי אנשים כנים וישרים הם.

פתאם הגיעה השמועה, כי נפוליון בראש מחנהו העצום מאד הולכים וקרבים לעיר קראסני, למען לבא דרך שמה אל סמולינסק. כל חיל הגינירל ניבירובסקי היה אז רק שמונת אלפים איש. לואת עשתה השמועה ההיא רושם מחריד מאד על כל יושבי המקום. כלם נבהלו נחפזו ויבקשו תחבולות איך להמלט מן העיר. הגינירל ניבירובסקי, אשר כפי שאפשר לשער, קוה למצא הפץ בהרב, חרד לשלומו וימהר בעצמו אל הרב, ויאמר אליו: „ישיש

---

1) מכתבו של ר' דוב ביר לר' משה מייזלש.

2) הילד הזה היה ר' ליב, בנו של בעל „צמח צדק", שהיה אחרי כן לאדמו"ר בקאפוסט זאת ספר לי רש"ש נכדו של הרב).

וחסיד , ברח לך אל סמולינסק חיש מהר , כי השונא חילו כחול הים , [ואתו] קרוב לשלש מאות קאנאנען" 1) .

כשמוע הרב זאת , מהר ויברח הוא וכל משפחתו מאת העיר , ויסע בדרך העולה סמולינסקה . ויהי כאשר הקריבו אל סמולינסק , ובהיותם הרחק שלשה עשר וירסטאות מן העיר , והנה נשמע קול רעש אופנים , קול גדול מאד , ויירא הרב מאד וימהר להחבא באחד היערים אשר על אם הדרך עם כל משפחתו . שם שכבו למעצבה כל הלילה בחרדת מות עד אשר האיר הבקר , ואז נסעו הלאה סמולינסקה .

גם יושבי סמולינסק חרדו לרגעים מפני פחד האויב ההולך וקרוב שמה , לואת אפוא מוכרח היה הרב למהר ולעזוב גם את העיר ההיא . לעת ערב עזב הרב את סמולינסק , ואף כי הלילה ההוא ליל שבת היה , בכל זאת לא עצר הדבר הזה בעדו מלעשות דרכו הלאה , באמרו "היתר הוא [גם] מצוה להציל את עצמו מן המזיקים" .

למחרת היום ההוא הגיע הרב למקום תחנות הגינירל טולסטוי , שגם הוא היה ממכבדי הרב , ויחד עמו ברח לעיר ויאומי . משם נסו למוזייסק , ממוזייסק באו לטרויצי־סירגי (Троица-сергія) . דבר מנוסת הרב ממוזייסק היה בסוף חודש אלול , לואת אפוא החליט הרב להשאר בטרוצי־סירגי עד אחר ראש־השנה . אחר החג נסע הוא ומשפחתו לעיר יוריב -Юрьевъ) (Польскій הרחוקה מפלך ולדימיר ערך שבעים וירסטאות , ובערב יום הכפורים באו כלם ולדימירה . בעיר הואת לא יכול הרב לשבת הרבה , ומיד אחר יום הכפורים מוכרח היה לעזוב את העיר , ויסע לעיר אסא (Oca) שעל נהר אקא . משם עברו את הערים : ריאזן , טאמבוב , אריול , כאלף ומאתים וירסטאות , עד בואם לעיר קורסק .

במשך כל עת המלחמה , התאמץ הרב על ידי אמצעים שונים , להשיג ידיעות מפורטות מכל מהלך הקרב , ומכל הנעשה שם בין מחנות הצבא . הוא חקר לדעת כמה מספר אנשי הצבא אשר לשני המחנות , מצבם ומעמדם ואופן התכסים שכל אחד מהם מתנהג על פיהו . ולואת אמנם ידע להניד לפעמים מראש

---

1) מכתבו של ר' ביר לר"מ מייזלש .

תוצאות התנגשות המחנות במקומות שונים. לפעמים מסר הרב לממשלת רוסיה בלחישה, ממה שראה או שמע על דרכו מדבר תהלוכות מחנה נפוליון, ומן התחבולות אשר הוא רוקם בסתר 1).

1) כל זה יוצא מן המכתב שכתב רבי ביר לר"מ מייזלש (נדפס בסוף ההלק השני). גם בשעת מלחמת רוסיה עם פולין (1793—1795), גם אז — כך מספרים החסידים — התפלל הרב בעד נצחון הרוסים.

פרק שבעה עשר.

מות הרב.

ענויי הרב וטלטוליו הקשים. הוא מרגיש שכחותיו מתמעטים. מחלתו. דבריו לבניו לפני מותו. הוא כותב את דבריו האחרונים. מות הרב. מקום קבורתו. נוסח מצבתו.

כל הימים אשר התענו הרב וביתו בדרכו, סבלו מחסור נורא מאד. כל מאכלם היה „לחם גם ומים". בדרכם לא היה להם מקום ללין, ולזאת אפוא מוכרחים היו כפעם בפעם לסור אל בתי האכרים הפראים למחצה לנוח ולהנפש מעמלם ומטלטולם, למען החליף כח. בבתי חומר צרים ואפלים, מלאים צחנה ובאשה, נאלץ היה הרב לבלות לפעמים ימים לא מועטים, הוא ומשפחתו הגדולה, לישן על הארץ או על התנור, לשאף אל תוכם אויר מחניק, עשן וקיטור, שכל בתי האכרים שם מלאים מהם. הרב נשא הכל במנוחת לב, בלי שום תלונה והתמרמרות, ויעודד את בני משפחתו לבל תפול רוחם בהם, כי קץ שם ה' לחשך ועוד מעט וכל צרותיהם כליל תחלופנה. לפעמים כאשר עבר הרב דרך הכפרים, שבע חרפה ובוז מאת האכרים יושבי הכפר, „והיו חורקים שן ומחרפים ומקללים". בחמשה עשר יום לחודש כסלו (תקע"ג), הגיע הרב ומשפחתו עד כפר „פייאיני" 1).

הרדיפות התכופות והאיומות, הנדודים והטלטולים הרבים שסבל הרב, חתרו תחירה עמוקה תחת מוסדי גויתו, כפי שמתאונן על זה בעצמו 2), והוא החל להרגיש בימים האחרונים, איך כחותיו מתמעטים והולכים ואומץ לבו יעזבנו לאט לאט; גם רוחו הכביר הלך הלוך ורפה בתוכו, כי לדעתו „נפש האדם, אפילו השכלית והאלהית, מתפעלת ממאורעי הגוף וצערו" 3).

נוסף על כל התלאות האלה הקדים החורף לבא בשנה ההיא,

---

1) פייאיני — כפר במחוז סום (Сумскій уѣздъ) פלך קורסק.
2) עיין בכתב הבקשה שהגיש הרב להקסר אלכסנדר בחודש אוגוסט 1801.
3) תניא, פרק ב'.

זמקץ החדש השמיני, הוא חודש חשון, כבר היה קור חזק בכל ארץ רוסיה, שהתגבר כפעם בפעם ועלה עד למעלה מעשרים מעלות. הרב אשר היה כבר זקן בעת ההיא, לא יכול נשוא עוד את כל אלה, ויחלה במחלה כבדה ואנושה מאד — מחלת המרה.

חמשה ימים התהפך הרב בחליו על משכבו. שני ימים לפני מותו קרא אליו את נכדו רבי מנחם מנדיל (בעל „צמח צדק"), שאותו אהב מאד, ושאל אותו: „הרואה אתה את הקורה?" בעל „צמח צדק" התפלא על השאלה המוזרה הזאת, ולא השיב דבר; אז אמר לו הרב: „אני אינני רואה עתה דבר זולת החיות והרוחנית שבכל עצם, הכח האלהי המחיה ומהוה את כל..."

עד רגעיו האחרונים היתה דעת הרב מיושבת עליו. הוא „התפלל תפלת ערבית והבדלה בחונן הדעת 1) בדעה צלולה, ובדבקות נפלאה" 2). אחרי כן פנה אל בניו, בנותיו ונכדיו, אשר הקיפו את מטתו, ויאמר אליהם: בני, עוד מעט ואני הולך בדרך אשר לא אשוב עוד, והנה אל ישיאכם לבכם לאמר: שלום יהיה לנו אף אם בשרירות לבנו נלך, כי אבינו ינן עלינו, ויהיה לנו למליץ יושר לפני אלהים. בני, אל נא תחשבו כן ואל תשעשעו נפשכם בתקות־שוא. ידוע תדעו כי המתים אינם יודעים מאומה, מכל הנעשה פה בעולם התחתון, והנפש האלהית שמתגענעת תמיד למעלה, מיד כשהיא מתפרדת מן הגוף ועוזבת את בית חמרה „להתדבק בשרשה ומקורה בה' חיי החיים", מאותה שעה ואילך, נפסק כל החבור בינה ובין העולם הגשמי, וכל הקשר שביניהם נפרד לנמרי; וזה לכם האות: כי לוא ידעו המתים מכל הנעשה פה בארץ, כי אז בלי ספק הפריעו בעד דברים הרבה, שבחייהם היו להם למורת רוח, ואבותינו נוחי־נפש, בודאי לא הניחו שעל מערת המכפלה, במקום הקדוש והנורא הזה, יתנוסס בית מסגד לישמעאלים. לזאת אפוא, בני, התחזקו ודאגו בעד נפשכם; לכו בדרך אלהים, דרך התורה והמצוה, ולא תסורו ממנו ימין ושמאל, כי אז תצליחו בכל אשר תעשו, וה' ישמרכם מכל רע וייטב לכם כל הימים 3).

---

1) זה היה במוצאי־שבת.

2) הקדמת בני הרב לשו"ע או"ח.

3) את הדברים האלה ספר לי ניסי, מר יוסף ליב שניאורסון מלודז, נכד הרב, ששמעם מפי ר' נחום מניזין, שעמד אז לפני מטת אבי־זקנו הגאון, ושמע את הדברים האלה באזניו.

אופי הוא מה שמספרים החסידים: בשעה שרצה ר' שלמה מקרלין לקבוע

אחרי כן התחזק הרב מעט וישב על המטה , ויצו לתת לו עט וניר ובידים רועדות מרפיון , כתב את הדברים האלה :

„נפש השפלה באמת לאמתו בשרשה , עבודתה היא תורה גשמיות , בין לה בין לאחרים ובין ג"ח גשמיים , על ידי קירוב הדעת ועצות מרחוק בכל עניני וצרכי בני ביתו , אף כי רובם ככלם הם דברי שקר . אי אפשר שיעשו בענין אחר , שיעשו חסד של אמת ; כי אין אמת אלא בתורה , ואמת אמר אל יברא . . . וחסד אמר יברא , שכולו מלא שקרים וחסדים . והשליך אמת ארצה ועולם בחסד שאינו של אמת יבנה , ובדורות הראשונים שעיקר העבודה היתה התורה , היה רוב החסד נכלל באמת , דהיינו גדול המעשה ; דכופין וממשכנין על הצדקה , על פי תוקף תורת אמת האמוראים , מה שאין כן בעקבות דמשיחא , שנפלה סוכת דוד עד עפר בבחינת עשיה , והעבודה העיקרית בבחינת עקביים לבדם , בלי תורת אמת משנה ובריתא , שהן גופין וירכין , אזי רוב החסד בכולו הוא שלא על פי תורת אמת גם בגדול זמעשה , כי אם בהתקרבות לדעת העשה ורצונו הטוב הרחוק מהאמת , כי סוף סוף מעשה במחשבה תחלה , ונעוץ תחילתו בסופו , וגם אין כן דרך האמת והיא שפלה , אזי לנחמו לקבל באהבה , או לעוררו לפשפש במעשיו , ולשוב אל ה' בצר לו וירוח לו ריוח" 1) .

במוצאי שבת פרשה שמות , ארבעה ועשרים יום לחודש טבת שנת תקע"ג , גוע הרב ויאסף אל עמיו , בן ששים ושש שנה , ויקברו אותו בניו ומשפחתו בעיר האדיאץ 2)

דירתו בעיר בישינקוביץ (פלך ויטבסק) , בקש על זה הסכמתו של הרב . הרב נעתר לזה רק בתנאי , שלא יאמר „שהצדיק צריך לישא את הצאן" , ושעליו לדאג להחסידים הן בחומריות והן ברוחניות . להפך , הוסיף , ראוי להבינם , שכל אדם מוכרח לדאג לעצמו ולנפשו , לסגל לו מצות ומעשים טובים , ולא לסמוך על שום בשר ודם בעולם , ודברי הלל צריכים להיות חרותים תמיד על לוח לבם „אם אין אני לי מי לי" .

1) הדברים האלה , שהם דברי הרב האחרונים , למרות שבסקירה הראשונה הם סתומים מעט , צפון בהם רעיון נעלה , והם מבוארים כל צרכם על ידי ידידי החכם ח. י. בארנשטיין ב„מלואים" שלו (סוף חלק שני) .

2) העיר האדיאץ , או כפי שהיא נקראת בפולנית Hadiacz ובמאלורוסית — Hadjacz , היא עיר מחוזית בפלך פולטבה . מספר יושבי עיר ההיא — תשעה

היושבת על נהר פסול (Psól), הקרובה לעיר פולטבה והרחוקה מכפר „פייאיני" מהלך שמונים וירסטאות 1). שם נבנה בית גדול על קברו, ומכל אפסי ליטה ורוסיה־הלבנה ינהרו שמה אנשים נשים וטף, המון גדול מאד לתנות על צרותיהם, ולשפוך שיח על קברו.

על מצבת הרב חרותים הדברים האלה:

פה נגנז ארון הקודש,
הרב הג' האלהי, חסיד ועניו,
קדוש וטהור, ראש גולת אריאל,
כתר תורה, מעין החכמה,
צדקת ה' עשה ומשפטיו עם ישראל,
ורבים השיב מעון,
אדמו"ר שניאור זלמן במהור"ר ברוך נ"ע.
נכסף אל קדשו, ושבה אל ה' נפשו
ביום ראשון בשבת כ"ד לחודש טבת
שנת התקע"ג ליצירה 2).

אלפים ועשרים ושתים נפש. היא רחוקה מעיר המלוכה פטרבורג מהלך 1195 וירסטאות, ומפולטבה 111 וירסטאות. (Słownik geograficzny królestwa polskiego, Tom 5, str. 7).

1) החסידים מספרים, שהחדר שבו יצאה נשמתו של הרב, קדוש הוא בעיני בעל הבית הזה, והוא עומד סגור עד היום.

2) את הכתבת הזאת העתיק למעני ניסי מר יוסף ליב שניאורסון, מעצם המצבה.

הוספה.

אחרי אשר נגמר החלק הזה בדפוס, יצא לאור הכרך הראשון מהזורנאל הרוסי Еврейская Старина 1910. Выпускъ I. Январь-Мартъ, ובו מצאתי מאמרו של מר ש. דובנוב: „Вмѣшательства русскаго правительства въ антихасидскую борьбу (1800-1801)" המכיל את כתב־בקשתו של ר' אביגדור להקסר פאול הראשון כלו כצורתו. ואם אמנם תמציתו כבר הובאה ממנו בספרי (פרק י"א), בכל זאת מצאתי נכון לפני להביאו פה כמעט כלו בתור השלמה.

כתב־בקשה זה נכתב בעצם וראשונה עברית (או אולי בשפת יהודית המדוברת), ותורגם רוסית על ידי פיטר בירנגרד. על דבר טיבו של התרגום הזה כבר העיר דובנוב, שבמקומות רבים אין דבריו מובנים, והם מגומגמים ומתמיהים בסגנונם המתגגד לחוקי הלשון; אולם מלבד חוסר ידיעתו של המתרגם בשפה הרוסית, נראה שלא הבין הרבה פעמים גם את תוכן הדברים כראוי. למי שידוע הכלל שאמרו חכמים במתרגמים: שכל מתרגם צריך לדעת על בוריה את השפה שהוא מתרגם ממנה, ואותה שהוא מתרגם אליה, ואת הענין שהוא מתרגם, נקל יהיה לו להבין מראש מה משפט התרגום של כתב־הבקשה המובא למטה, אשר למתרגמו היו חסרים כל שלשת התנאים האלה יחד. אבל גם כתב־הבקשה במקורו העברי, כפי שיצא מתחת יד ר' אביגדור בכבודו ובעצמו, גם הוא אין ספק שלא היה כליל השלמות; מלבד שטענותיו כשהן לעצמן אין בהן שום ממש, וריח של בטלנות ו„קטנות דמוחין" נודף מהן, הנה אופן הרצאת דבריו הוא בלי משטר וסדר, מחוסר כל קשר הגיוני, ואינו אלא גבוב דברים בלבד. על פי מה שאמרתי מובן מאליו, שתרגום כתב־הבקשה הזה — שהיה כתוב בעצם וראשונה בסגנון בלתי מנופה כלל, והורק אחרי כן לכלי שני בידים שאינן ראויות למלאכה כזו. והחזרת הדברים למקורם העברי — אי אפשר שיהיה מדוקדק כל צרכו ומכוון עם המקור. אנכי בתרגומי השתדלתי כפי כחי לתרגם את התעודה באמונה: במקום שהסגנון סובל את חוקי הלשון אפילו בדוחק, תרגמתי את הדברים כפי סגנונו; במקום שהסגנון הוא כנגד חוקי הלשון, או שאינו מדוקדק כראוי, אבל הכונה ברורה — תקנתי את הסגנון לפי רוח השפה,

מבלי העיר על זה כלל; אבל במקום שהסגנון הנשחת מעמעם את הכונה כל כך, עד שאי אפשר להחליט ברור מה מגמת המחבר, תרגמתי כפי הבנתי, ובשולי הגליון כתבתי את דברי המכתב כפי שהם ברוסית, למען יוכל כל איש לשפוט על פיהם עד כמה תרגומי מכוון אל האמת. את הדברים שהוציא ר' אביגדור מספר „צואת הריב"ש", העתקתי כצורתם, כפי שהם במקורם בספר הזה, ולא כפי מה שנתרגמו רוסית, שלא בדיוק ובסגנון מוזר ומשונה, ורק במקום שר' אביגדור מוסיף שם דברים מדיליה, הצנתי את דבריו בתוך חצאי מרובעים.

כתב־הבקשה של ר' אביגדור על שם הרוממות.

קסר אדיר ורחמן!

בעבדות והכנעה הנני מתנפל לפני הדום כסא מלכותך הגדול, קסר אדיר, והנני מבקש למחול לי בעין חמלה על עוותי שלקחתי לי להטריח את חוד מלכותו ברוב דברי. אנכי תבלתי אותם בדברי תורה, בכדי שלא לגרום לו טרחה גדולה כל כך. חוץ מזה הצרות הגדולות שאני סובל בפינסק מאת כתה חדשה שנולדה שם מקרוב, נותנות לי תקוה לחכות לרחמי כבוד הדר מלכותו המרובים, מפני שבעת צרתי חושב הייתי כמו שאמר דוד לפנים — בזמן שהוטל עליו לבחר לו תשובה על חטאו — הוא השיב אז: „אפלה נא ביד ה' וביד אדם אל אפולה", כי כגדלו כן גודל חסדו. כמו כן גדולה בקשתי שימחול כבוד הדר מלכותו בחסדיו הרבים, לקרא את המכתבים הרצופים בזה; כי ברצון אלהים משפטי מסור ביד רוממותו. ומאושר אני בזה, קסר נאור ואדיר, לכנות את עצמי: עבד נכנע אביגדור בן חיים, לפנים רב־הכולל בעיר פינסק.

מתורגם מעברית (изъ еврейскаго): עבד נכנע פיטר בירנגרד.
תרגום מלה במלה.

פתיחה.

להוכיח ולבאר חרפת הפושעים.

תורת ה' תמימה משיבת נפש,
עדות ה' נאמנה מחכימת פתי (תהלים י"ט ט').

לדעתי כל אלה שאינם מיגעים את עצמם לדעת את תוכן

הדברים שבתורה הקדושה לאמתם, רק קוראים אותם בשוויון־נפש, מבלתי הכנים את עצמם בעמקו של כל דבר המרומז בה, כל אלה טועים טעות גדולה! כי איך אפשר להם לכנותה נאמנה ותמימה, מבלי שים לב שתוכן דבריה הוא על פי רוב ספורי מעשיות בלבד. ביחוד נראים הדברים שבספר בראשית כמתמיהים מאד, מפני שהם כוללים בתוכם תולדות בני אדם בלבד. ביותר תמיהה תחלתו של הספר, המכילה ספור על דבר אדם וחוה עם הנחש; מעשיות כאלו הלא אפשר לו לכל מליץ לבדותן מלבו; אבל ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר, וכל מה שכתוב בתורה הכל נאמר ברוח הקודש, בחכמה ודעת ובמשטר. באופן זה היא צריכה להיות נכונה ומיוסדת כראוי, ושיהיו הליכות עולם מתנהגות על ידה כהוגן, ושעל פיה גם לב נמהרים יבין לדעת כי חפץ ה' לבלתי ידח ממנו נדח, כמו שמצינו באיוב (!): שאל שדי הוא בעזרת כל איש 1).

על ידה (על ידי התורה), ברא אלהים בראשית את כל הבריאה ואת האדם יש מאין, ויפח באפיו נשמת חיים, למען יהי האדם לנפש משכלת, להכיר גדולתו של הבורא מתוך מעשיו, ובכדי שישתבח הקב"ה עם בריותיו כשם שהשתבח לפנים עם אבותינו אברהם, יצחק ויעקב, באמרו: „אנכי אלהי אביך אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב" (שמות ג' ו'). ועל דרך שאנחנו מוצאים אצל אברהם, שאלהים הבטיח אותו כי „היו ידיה לגוי גדול ועצום ונברכו בו כל גויי הארץ; כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט" (בראשית י"ח, י"ח). וכמו שהבטיח ליצחק: „ואהיה עמך ואברכך ... והקמותי את השבועה אשר נשבעתי לאברהם אביך ... עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמור משמרתי, מצותי חקותי ותורותי" (בראשית כ"ו, ד'). סוף דבר, אבותינו כבר וכו לחכמה מאת אלהים עוד קודם מתן תורה, שנתנה לישראל אחרי כן על ידי משה. וכל מה שברא הקב"ה בעולמו לא ברא אלא לכבודו, כמה שכתוב: „כל הנברא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו" (ישעיה מ"ג, ז'). ונאמר „כאשר יביאו בני

---

1) Какъ мы находимъ (Іовъ) — что Всемогущій каждому человѣку ищетъ помощи. פסוק כזה לא נמצא בכל כתבי הקודש .

ישראל את המנחה בכלי טהור ... וגם מהם אקח לכהנים וללוים אמר ה'" (ישעיה ס"ו, כ"א).

וה' הקים שופטים בארץ, בכדי שעל פיהם יהיה העולם מתנהג בצדק ומישרים, והוא העמיד מלכים ומושלים בארץ, כדרך שהוא מושל בשמים, ובשביל זה נתן למלכי ארץ חקים מיוחדים שעל פיהם יוציאו משפט; מפני שכחו של מלך בשר ודם הוא ככחו של מלך מלכי המלכים הקב"ה. בלעדי זה צוה אלהים, כי במות המלך יירש בנו את כסאו אחריו, למען לא יצטרך לשאל דבר סתר מאיש; וכל מה שכתוב שם בפרשת המלך (שמואל א' ח'), מלך מותר בו, וכל איש מעבדיו אשר ימרה את פיו אחת דתו להמית, ושבשביל זה ראוי הוא למלך לבלתי למחול על כבודו, כי אם מלא מוראה של מלכות איש את רעהו חיים בלעו; כדרך שאנהנו מוצאים בימי שפוט השופטים, בכל פעם שיסופר על דבר התועבות שנעשו או בישראל, נתוסף שם בכל פעם: "בימים ההם אין מלך בישראל" (שופטים י"ח).

ואנחנו נוכל לחשוב את עצמנו אלפי פעמים למאושרים, כי הכל־יכול הצליח אותנו להעמיד עלינו למושל את מלכנו האימפירטור פאול הראשון האדיר, אשר יוכל גם לכנות את עצמו ראש וראשון בחכמה ותבונה ודעת על כל מלכי ארץ — כשלמה המלך שעליו נאמר: "ויחכם מכל האדם" — כמו כן ענו הוא כמשה, שכתוב עליו: "והאיש משה ענו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה" (במדבר י"ב ג'). כי הענוה היא למעלה מכל המדות, מפני שבה ישנן סגולות כל המעשים הטובים. אותות ענותנותו של מלכנו האדיר אנחנו רואים יום יום, מלבד המחוקה על המטבעות על פי פקודתו המחוכמת: "לא לנו, לא לנו כי לשמך; לי הכסף ולי הזהב נאם ה' צבאות", הנה עוד ראיה אחרת לגודל ענותנותו: כי אנכי השפל והדל מאושר הייתי זה פעמים שיקובלו על ידי הוד מלכותו כְּתָבַי שהגשתי לפניו, והענק העניק אותי מיד בשבילם בנדבת רוחו. הדבר הזה הראני בעליל כי חסדי ה' חופפים עליו כל היום. כיוצא בזה אנהנו מוצאים אצל הבורא, שבשעה שאדם מרבה להתפלל אליו, באותה שעה הוא מראה את ענותנותו, כמה שכתוב: "כי ה' אלהיכם הוא אלהי האלהים ואדוני האדונים, האל הגדול הגבור והנורא אשר לא ישא פנים ולא יקח שחד" (במדבר י' י"ז); ואין אנחנו מוצאים בשום מקום בתורה, שיהיו שבחיו של הבורא מרובים כל כך כמו

במקום הזה, והנה שם שאתה מוצא גדולתו של הקב"ה שם אתה מוצא ענותנותו, כי מה כתוב למטה מזה: „עושה משפט יתום ואלמנה ואוהב גר לתת לו לחם ושמלה", כי לא יעוב אותם ה' אם אין להם על מי לְהִשָּׁעֵן. כך גם מלכנו האדיר בכל גדלו ותפארתו לא השליך אותי, גר ונדכה כמוני מלפניו, אשר אין לו בכל הארץ כל מכיר ומודע, וזה הוא שעורר אותי להשתטח לפני כסא מלכותו עם בקשתי הנכנעת.

שלשים ומאת שנה עברו למן היום שקם בארץ תוגרמה איש מבני ישראל ושמו שבתי־צבי, שחפץ להוכיח כי הוא המשיח, ותחת חוקי התורה הקדושה, הוציא הוא חוקים חדשים שבדה מלבו, והזהיר שכל מי אשר לא ישמע לקולו ונכרתה הנפש ההיא מעדתו. אכן כאשר שם השלטון התוגרמי באחרונה לב למעללי המתעתע הזה, חרץ עליו משפט מות, ואת בני סיעתו הוציא לחרות, אחרי אשר הזהיר אותם באזהרות נמרצות. כעבור ששים שנה קם עוד הפעם איש שהתאמר לנביא 1), וגם הוא משך אחריו אנשים רבים, וכאשר נודעו מעלליהם נענשו בענשים קשים. עברו עוד כחמשים שנה ותחת ממשלת מלך הפולנים והנסיך המכסוני אוינוסט השלישי, יצאו אנשים אחדים מתוך הכתה החיא שכנו את עצמם „אנשים יודעי נסתרות", והם יחד עם חבריהם עשו מעשים אשר לא יעשו.

ומפני שבעת ההיא היו בפולין, בפקודת הממשלה, שופטים ממונים מעדת ישראל, כפי שהיה הדבר הזה נהוג שם משנים קדמוניות, שמו את הפושעים ההם במאסר, וכאשר הקריבו אחרי כן את דבר משפטם אל המלך, שממנו נגלה פשעם, נתאשר פסק־דינם, וקבלו עליהם את הדת הקטולית; אולם עד היום הם מכונים בשם „בני כת שבתי־צבי". מהכתה הזאת נשארו אז רק שלשה (שהשתמטו מהמרת הדת) והם: רבי ישראל ממיזבוש (הבעש"ט), רבי ביר ממיזריטש — שחברו מחברת קטנה, שהעתקה קצרה ממנה רצופה פה — ור' יעקב (יוסף) מפולנאה, שהם התחבאו בשעה שנאספו חבריהם, ויכנו את עצמם אחרי כן אנשים שיכולים להבחין בין כל מיני הרוחות על פי שמותיהן.

באחרונה כאשר עלה המלך פוניאטובסקי על כסא המלוכה

---

1) אולי כונתו על דניאל ישראל ביגאפוס (Bonnafoux), או אברהם מיכאל קרדוזו שקמו אחרי שבתי־צבי והתעו את עם בני ישראל אחריהם (עיין גרץ, חלק ח', עמוד 351).

בפולין, הביאו בני הכתה ההיא על ידי אחרים את הדבר לידי בך, שניטלה מהם הזכות למנות מביניהם ראשים ושופטים. כאלו היה טוב יותר שיהא כל אחד מתנהג על פי דעת עצמו. בשביל זה יסדו להם אגודה חדשה, והפיצו בין בני סיעתם פירושים של דופי וגלוי פנים בתורה שלא כהלכה; החלימו שיודעים הם דעת עליון, ויהי נקל בעיניהם להדמות ליוצרם, כי נם התירו בינם לבין עצמם את כל הדברים האסורים על פי הדת, ובקשו להם היתר במקרא: „עת לעשות לה' הפרו תורתך" (תהלים קי"ט קכ"ו), ובשביל זה התירו לעצמם לעבור על מצות לא תעשה ד„לא תנגוב" „לא תשא שם ה' אלהיך לשוא", ומהם עברו בהפקרות ופריקת־עול גם אל שאר העמים.

אחרי כן נפלנו בני הכתה בדעותיהם, מהם שהחליטו כי אמנם יש בורא כל יכול השליט בעולם, אבל תכלית בריאת האדם הוא למלאות כל מה שיצרו דורש ממנו, ובלבד שיקיים מצות „ואהבת לרעך כמוך"; ומה שנוגע לקדושת התורה, הנה זו משה מדעת עצמה כתבה — שבזה הם נגד כל האומות שקמו אחרי משה, מפני שכלן מחליטות שאפילו אם יבטל כל העולם כלו הנה אות אחת מן התורה לא תבטל — ומהם שהחליטו להפך, שאין כל בורא, רק כל מה שיש בעולם הכל מאליו נתהוה.

והנני להשיב על דעות האחרונים ראשונה, כדרך שאנחנו מוצאים זאת גם בכתבי הקודש. כי ידוע שכל הדברים שנתהוו מאליהם אי אפשר שיהיו במשטר נכון, ואין אנחנו מוצאים שיהא הטבע מוצא דבר משוכלל כל צרכו בתכלית היופי, רק הוא משתכלל תמיד על ידי אומנים. אכן אם נתבונן נראה איך בחכמה גבוה העולם, ואיך לא חיסר הקב"ה בעולמו דבר שיש לבני אדם צורך בו, כפרי עץ ותנובת שדי וכל הדרוש לבני האדם לאכלה, ואיך ברא בו כל הדברים הנצרכים למאכל לחיה ובהמות הארץ.

כמו כן אם נשים לב לכחה, יפיה וגבהה של השמש, ושבכל זאת לא תוכל לסול לה בעצמה דרך, באופן שתשקע במזרח ותעלה במערב, רק מוכרחת להתנהג על דרך שהתוה לה הבורא, כידוע לכל איש, הנה בהכרח עלינו להאמין שיש לעולם מנהיג. ולמרות כל אלה רוצים בני הכתה להוכיח שהעולם מתנהג בלי כל מנהל, והכל נעשה מאליו! או אפשר שהם מדמים בדעתם שבשביל שפלותם אין הקב"ה משגיח עליהם כמו שהוא משגיח על השמש? אבל הדבר הזה מתנגד אל הדעת: כי גם השמש לא

נבראה אלא בשביל האדם, כמו שמצינו בכתוב: „והיה למאורות ברקיע השמים להאיר על הארץ" (בראשית א' ט"ו), וכמו שמצינו במשלי: „צדיק יסוד עולם" „כל פעל ה' למענהו" (משלי ו' כ"ה; ט"ז ד') 1). ובכן אם נתבונן על השמים והארץ וכל אשר בהם, אז נראה כמה גדולים מעשי אלהים, ושהוא מקור חיים ותבונה; אינו גוף ולא ישיגוהו משיגי הגוף, ומכל שכן שאין לו לא שעור ולא מדה, ואין לו צורך בכל הדברים שברא בעולם; כי כל מה שברא לא ברא אלא בשביל האדם, ליהנות ממנו כרצונו, ולהכיר מתוכו שרק אלהים הוא בורא העולם. ואם אי אפשר לבני הכתה להשיג זאת בדעתם, יוכלו למצא זאת במה שאמר דוד (תהלים ק"ד): „מה רבו מעשיך ה' כלם בחכמה עשית מלאה הארץ קניניך".

ואפילו הראשונים המחלימים שהקב"ה הוא בורא העולם, אבל אין דבר שיהיה אסור לאדם לעשותו, וכל אחד יוכל להתנהג בדרך שהוא רוצה, אף על פי כן הם מצווים ועומדים על הדברים שבין אדם למקום, להשתדל לקיימם, לירא מפני ה' לשבחו ולפארו. ובכדי לבטל דעת בני אדם אלו, התורה מתארת מיד בתחלתה את מעשה אדם וחוה עם הנחש (בראשית ב'): „ויקח ה' אלהים את האדם (אשר ברא) ויניחהו בגן עדן" — שכל אדם מצפה לו לאחר מותו — „ויצו ה' אלהים על האדם לאמר: מכל עץ הגן אכול תאכל, ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו" — שלזה קראו חז"ל נסיון מעושר, — אבל הוא לא יכול לעמוד בנסיון, וכשאמר הנחש לו ולאשתו: „כי ביום אכלכם ממנו ונפקחו עיניכם והייתם כאלהים יודעי טוב ורע", אז שמעו בקול הנחש, מחפצם להיות כאלהים. אכן אחרי אשר בגלל עונם גרש אותם אלהים מגן עדן ויקלל אותם: „בעצבון תאכלנה כל ימי חייך", — שחז"ל קראו לזה נסיון מעוני — אז חדלו לבקש עוד להיות כאלהים.

והנה הדברים קל־וחומר, ומה אם אדם הראשון שנברא על ידי הקב"ה בכבודו ובעצמו, לא יכול בשעתו לעמוד בנסיון, על

---

1) Богъ сказалъ (Притчи Соломоновы): „разумный есть твердь міра, его ради сотворилъ Я оный".

ר' אביגדור לא ציין מקום הפסוק הזה, רק כתב משלי סהם, ובלי ספק כונתו לשני חצאי פסוקים שהבאתי פה למעלה, ושהוא הרכיבם לפסוק אחד ונשתנו בתרגומם.

אהת כמה וכמה אדם בדורות אלו, „אדם ילוד אשה קצר ימים ושבע רוגז" (איוב י"ד), שאי אפשר לו לעמוד בנסיון. ולזאת צוה ה' את ישראל בהוציאו אותם ממצרים מבית עבדים, טרם עוד הביאם אל הארץ אשר נשבע להם „לעשות את החקים האלה, ליראה את ה' אלהינו לטוב לנו כל הימים לחיותנו כהיום הזה" (דברים ו'). גם אומות העולם שבאו אחריהם, גם הם אמרו: „הלא אב אחד לכלנו, הלא אל אחד בראנו" (מלאכי, ב' י'). אבל מפני שחשבו שכל המצות החמורות לא נאמרו אלא לישראל שיצאו ממצרים, ולזרעם אחריהם; ולעומת זה היו מתיראים שאם יחיו בלי מצוה לא תהיה להם תקומה בארץ, לפיכך החלימו ביניהם לדקדק בשמירת עשרת הדברות, ועוד במצות אחרות, כדי שיוכלו ליראה את ה' ולעבדו, כי בטוחים היו, שאם יקיימו רק את המצות האלה, אפילו אם לא כלם, צדקה תהיה להם לפני ה'. לאות על זה אנו מוצאים (בראשית י"א), שהקב"ה אמר לנח: „כי אותך מצאתי צדיק לפני", אף על פי שלא קיים נח אלא שבע מצות בלבד. ובזה מובנים דברי דוד המלך: „תורת ה' תמימה משיבת נפש, עדות ה' נאמנה מחכימת פתי", שאפשר יהיה לכל אדם להוציא משפט על פי אמונתו, כי רצונו של הקב"ה הוא, שכלם ישמרו חקיו למען מצוא חן בעיני אלהים.

על פי האמור למעלה, אי אפשר להשוות את בעלי הכתת החדשה עם בעלי הדעות החפשיות שבאומות אחרות, כי אלה האחרונים עושים מה שעושים מפני שהם מסופקים באמתת התורה ולכן הם הולכים אחרי דעת עצמם, אבל אינם סוברים שאותו שממנו יצאו המצות יהיה כמוהם (!), כ"א חושבים אותו לחכם יותר מהם 1).

אלה מבני האומה העברית שמראים את כל השכלתם החפשית רק במה שהם הולכים אחרי שרירות לבם, המעט להם כל הרעה הזאת שאינם עושים דבר כי אם מתענגים על רוב

---

1) „Но они не думаютъ, чтобы тотъ отъ кого заповѣди происходятъ, таковъ же былъ какъ и они, а почитаютъ же умнѣйшими (умнѣйшимъ?)".

להדברים האלה אין כל קשר הגיוני. ואולי כונתו שבעלי הדעות החפשיות מבני אומות העולם אינם מאמינים בתורה, אבל מאמינים הם שהבורא הוא נשגב ונעלה מבני אדם, מה שאין כן בעלי הכת החדשה, שנותנים כבוד אלהים לאדם, וקוראים את רבם בשם „אלהים" (כמו שמובא בסמוך).

שמחה, כי עוד קוראים את רבם ובחירם בשם אלהים; מתאמצים בתחבולות ערמה ומרמה לצודד אנשים צעירים בחרמם למען הרבה מספרם. אנשים כאלה הם לדעתי הרעים מכל האדם אשר על פני האדמה.

ומפני שעל ידי זה הוכל לצאת תקלה לעמים אחרים, לואת אפוא ארהיב עוז בנפשי, מדעתי את חכמתו ואת אהבתו להאמת, להניש בזה בהכנעה את הלקוטים שהוצאתי מתוך אחד מספרי מינים שלהם — שלא נתגם עוד עד היום — עם הערותי. ולתשובת כבוד הדר מלכותו הנעלה אני מחכה, ובה שמתי מבטחי.

העתקה מן הספר צואת ר' ישראל ממיזבוש, ותורת אמת מאת ר' בער ממיזריטש.

בספרם כתוב בין יתר הדברים:

א) יזהר האדם שיהיה תמיד בשמחה;

ב) ישוב ויאמין באמונה שלמה שהשכינה אצלו ושומרת אותו; ג) ושהוא מסתכל על הבורא יתברך והבורא יתברך מסתכל בו.

גילוי דעותיהם המשובשות.

את מאמרי קראתי בשם זה, מפני שמחבר הדברים הרצופים בזה, מתכון להסיר את לב האנשים מדרך ה' וממצותיו, ולמען לא יפתה לבבם אחריו, הנני מביא את תשובותי בצדם, שמהן יוכח כל איש עד כמה אין בדבריהם נכוחה.

א). מן הסימן הראשון נראה שהם לא למדו את כתבי־הקודש, מפני שאנחנו מוצאים (קהלת ז' ה'): „לב חכמים בבית אבל, ולב כסילים בבית שמחה", כי איככה יוכלו בני ישראל להיות תמיד שמחים, בשעה שאנחנו מוצאים, שבזמן שישראל היו שרויים עוד על אדמתם ובית המקדש היה קיים, צוה אלהים על ידי משה לאמר (דברים ט"ז): „ושמחת לפני ה' אלהיך; ושמחת בחגך... שלש פעמים בשנה", וכדרך שאנחנו מוצאים (ישעיה ס"ו י'): „שמחו את ירושלים וגילו בה כל אוהביה, שישו אתה משוש כל המתאבלים עליה", שמזה אפשר להבין, שבזמן הזה אסורה כל שמחה לישראל, ואפילו בשעת התפלה, כמו שמצינו בדוד (תהלים ב' י"א): „עבדו את ה' ביראה וגילו ברעדה".

כזאת אנחנו מוצאים גם בספרי גדולי ישראל וגם בספרי הקבלה. היוצא לנו מזה שמעשי בני הכתה ההיא, השמחים ועליזים תמיד, מוכיחים עליהם שהם מבני כת „שבתי־צבי". באספותיהם אינם עושים דבר רק מרבים לאכול ולשתות, מה שמעורר אותם לפריקת־עול מיוחדת וליסוד אגודות סתרים, שכל

אלה נורמים לחוצפה יתירה ולמעשים רעים.

ב). בסימן השני הם רוצים להוכיח, שאין לבני אדם להתייראַ מפני כל נגיד ומצוה, מפני שאלהים עמהם בכל עת, אבל לא כן אנחנו מוצאים אצל אבותינו, להפך כאשר הבטיח אלהים ליעקב (בראשית כ"ח ט"ו): „והנה אנכי עמך ושמרתיך בכל אשר תלך", עוד היה מתירא. כי אם אמנם ראוי לכל איש לבקש שיהיה אלהים עמדו בכל עת, אבל להחליט בבירור שה' הוא תמיד עם בני האדם — דבר זה לא יתכן.

ג). ובנוגע לסימן השלישי. הנה ברור הדבר לכל שאין להבורא גוף ואין לו דמות הגוף, והוא עצם שאינו נראה לעין, ואיך זה אפשר להסתכל בו? אין שום עצם בעולם שיוכל להתפאר שהשיג בחכמתו את מהות האלהות, ואפילו במשה אנחנו מוצאים שהיה מתפלל (שמות ל"ג, י"ח): „הראני נא את כבודך", מזה נראה עוותם של הפושעים ההם, המתהללים בשקר שהם מסתכלים בכל שעה בהבורא, כאלו יש לו דמות, או צורה. והם מכחישים בזה בתורת משה, שכל אומות העולם מאמינים בה. — ונמצא שהם נגד כל האומות.

העתקה מספריהם של בני הכת ההיא:

אם רואה אדם דבר שיש לו פחד ממנו יאמר: א) מה יש לי לירא מפני דבר זה, [אם הוא אדם] הלא הוא אדם כמותי; ב) אם היא חיה רעה [מה יש לי לירא מפני החיות], כי מהיכן באה כאן היראה, הלא הכל ממנו; ג) מפני שהבורא יתברך הנורא מתלבש בדבר זה.

סתירה לדבריהם.

על דבריהם שאין להתייראַ מבני אדם, מפני שכלנו בני אדם אנחנו—אוי לו למי שמושה לעצמו ליתן מקום בנפשו לדעות דומות לזו, כאלו אין באדם כח לצוות על חבירו, והלא גם בתורה הקדושה נאמר (דברים י"ז ט"ו): „שום תשים עליך מלך" [שתהא אימתו עליך], נמצא שגם האדם צריך להתייראַ מחברו.

בכתבי הקודש נאמר (שמואל א' ט"ו): „ויאמר ה' אל שמואל... מלא קרנך שמן ולך אשלחך אל ישי כי ראיתי בבניו לי מלך; ויאמר שמואל: איך אלך ושמע שאול והרגני; ויאמר ה': עגלות בקר תקח בידך ואמרת לזבוח לה' באתי". והנה מזה נראה, שכל איש צריך להתייראַ מפני מושלו, כי אף על פי ששמואל הלך למלאות אחרי פקודת ה', בכל זאת היה מתירא מפני שאול, נמצא שאין הדבר כמו שמחליטים בני הכתה, שאין להתייראַ מפני שום אדם שבעולם.

מה שנוגע לסימן השני והשלישי, שלא להתירא מפני חיה רעה, מפני שבשעה שהיא מזקת, באותה שעה מתלבש הבורא בה! — הנני להוכיח עד כמה הם מנאצים בזה את שם אלהים, כי איך נוכל להאמין שבזמן שהכלב או חיה רעה אחרת מזיקים בדרך הלוכם, באותה שעה נתגלגל בהם הבורא.

חוץ מזה, אלו היה הדבר כדעת בני הכת, שהבורא מתגלגל בכל דבר המזיק, הנה לשוא צוה אלהים (בראשית ט' ו'): „שופך דם האדם באדם דמו ישפך", כי אם כדבריהם, שהקב"ה מתלבש בעושה הרע, ברוצח, הרי הדבר הזה נעשה ברצון אלהים, ובכן הם מתנגדים לכל החקים שבעולם, ומתירים את הרציחה, דבר שמעניש עליהם בכל מקום.

העתקה מספריהם של בני הכת ההיא:

א) ראשית דבר צריך להיות הבחירה, ואחר הבחירה צריך להיות פיו ולשונו שוין. להאמין באמונה שלמה, ב) שמלא כל הארץ כבודו, ג) ובכל דבר יש חיותו; לפיכך כל אהבה ויראה וכל שאר מדות הכל הוא ממנו, ואפילו דברים רעים שבעולם, לכן ד) אין רשאי לאהוב ה) ולירא ולהתפאר . . . חוץ ממנו, וכן ו) כשמדבר אל יחשוב שהוא המדבר אלא החיות שבו, הוא הבורא יתברך המדבר בו, והוא המעלה הדבור אל שרשו — [נמצא שרוח אלהים מדברת בו].

סתירה לדבריהם.

דבריהם בסעיף הראשון סותרים את דברי עצמם. הם מחליטים שהקב"ה מתלבש אפילו בעושי רע, נמצא שאין כל בחירה לאדם. מיתר דבריהם נראה שאינם משינים כלל, מה הוא כבוד ה'; הוראת כבוד ה' היא רק על כבוד נברא לשעתו אבל לא עצם הבורא. ראיה מוכחת לזה אנחנו מוצאים בתורה (ויקרא ט' ד', ו' כ"ד), ששם נמצא גם פירוש לזה 1).

מה שהם אומרים בסעיף ג' — היא דעה משובשת מאד, כי בכל דבר יש כח נאצל מהבורא, אבל לא חיותו של הבורא בעצמו, שאי אפשר שתמצא אלא בעומדים לפניו (המלאכים), אבל לא באנשים שיש תכלית וקצבה לחיותם 2).

---

1) עיין על זה במורה נבוכים כ"ו לראשון.

2) Что они изображаютъ—: Дѣврим ѣалѣ вѣтѣргум русми ѣм: 3-е, что они изображаютъ—: Дѣврим ѣалѣ вѣтѣргум русми ѣм: есть весьма неправедливая мысль, ибо при каждой вещи есть сотворенное Богомъ, а не жизнь самого Бога, ибо иная есть токмо въ тѣхъ, которые преставились и для того имѣютъ они вѣчную жизнь; но не въ другихъ, которыхъ жизнь имѣетъ цѣль.

כמו כן מה שהם כותבים בסעיף ד' הוא נגד הכתוב בכתבי הקודש (ויקרא י"ט י"ח; דברים י' י"ט): „ואהבת לרעך כמוך"; „ואהבתם את הגר", ואיך יכולים הם להתנגד לדברים שכל אומה מכבדת אותם.

מה שהם כותבים, שאין ליראו חוץ מהבורא! — דבר זה הוא נגד הדעת, מפני שאנחנו מוצאים שאבותינו ורבים שכמותם, היו מתייראים מפני מושליהם ומבני אדם אחרים, כאברהם בשעה שהלך מצרימה; כיצחק בלכתו לגרר, וכיעקב בשובו עם משפחתו אל בית אבותיו. וכמו שאנחנו מוצאים במשה בברחו ממצרים; ואיך זה יכולים בני הכת להחליט, שאין להתייראו מפני שום אדם רק מלפני אלהים בלבד? 1)

ומה שהם מחליטים ו') כשאדם מדבר הבו א מדבר בו! — זה הוא דבר שאי אפשר, כי בשעה שהאדם מדבר בלב או לשון הרע האם אפשר שבאותה השעה מדבר בו הבורא? — בקצור, על פי דעותיהם אי אפשר לי להבין מה אמונתם, אחרי שדעותיהם שונות מאד; לפעמים מחליטים הם, שהדבור הוא הבורא, ולפעמים — שבמחשבותיו של האדם יש הבורא. — אי אפשר באופן אחר, רק שהם חושבים את עצמם לאלהים, ולואת הם משתמשים במכתביהם שהם כותבים לראשיהם, במלת אלהים 2).

העתקה מספריהם של בני הכת ההיא:

[בשעה שהאדם מתפלל, הוא מדבק את עצמו בהשי"ת 3), שבשביל זה ראוי לו להתפלל בשמחה], וידבר בכל כחו, כי בזה נעשה אחדות עמו יתברך, כי כחו בהאות, ובהאות שורה הקב"ה, נמצא שהוא מתפלל באחדות עמו יתברך.

סתירה לדבריהם.

החלטתם שבשעת התפלה מתדבק הבורא באדם—היא דמיון שוא, מפני שאין אנחנו מוצאים זאת לא במשה, ומה גם אצל יתר גדולי הנביאים שיאמינו שהתדבקו בהבורא בשעת תפלתם, להפך — אנחנו מוצאים (דברים ג'): כאשר התחנן משה אל ה', ויאמר ה': „רב לך, אל תוסף דבר אלי עוד בדבר הזה".

לדעתי כונת המחבר בדברים סתומים אלו היא על המלאכים, כדרך שמצינו שרפים עומדים ממעל לו (ישעיה ו', ב'); „קרבית על חד מן קאמיא" (דניאל י', ט"ו) ועל אופן זה תרגמתי.

1) עיין בפנים הספר, ח"א, עמוד 106, הערה 3.

2) עיין שם, עמוד 108, הערה 3.

3) שבאותיות מתלבש השי"ת (צוואת הריב"ש).

מזה נראה ברור, שהם לא היו מדובקים בהבורא בשעת תפלתם. למשל, כשאדם פשוט מדבר עם שר או רוזן, האם יכול לתאר בנפשו שהתדבק בו לגמרי? מלבד זה אלמלי היה הדבר כך כמו שמחליטים בני הכת, שהם מדובקים לגמרי בהבורא, הלא ראוי היה להם לחיות לעולם.

העתקה מספריהם של בני הכת:

לכל דבר שאדם מתאוה, יהיה הדבר מה שיהיה, יש בודאי שייפות עם אותו הדבר הנצרך לו להשתלמות נפשו 1).

סתירה לדבריהם.

מזה שהם אומרים, שבכל הדברים שהאדם מתאוה אליהם, יש שייכות עם השלמת הנפש שבו — נראה ברור שהם בני כת מיוחדת לגמרי.

כי הכל יודעים, שהאדם צריך להחזיק את נפשו בטהרה, ולקיים את כל הדברים הנצרכים להשתלמות הנפש, נמצא שהכל צריכים להתאמץ לשמרם ולעשותם — ולפי דעת הכת, שבכל דבר שהאדם מתאוה לו, יש שייכות עם השלמת הנפש שבו, נמצא שהם מכחישים בעשרת הדברות, ולדעתם מותר לאדם לקחת רכושו של חבירו שלא ברצונו, כשמתאוה לזה, אחרי שיכול לומר שיש בזה שייכות להשלמת נפשו; גם רציחה, גזלה, גנבה, נאוף, שבועת־שוא 2), ועדות שקר מותרות. ואחרי שהם מתירים ליטול ממונו של חבירו כשמתאוה לו, באופן זה אין שום אדם בטוח ברכושו. עתה מי זה יוכל לראות את מעשיהם הרעים ולבלתי האשימם?

העתקה מספריהם של בני הכת:

לפעמים מטעה היצר־הרע לאדם ואומר לו שעבר עבירה גדולה, אף על פי שאינו אלא חומרא בעלמא 3)...

סתירה לדבריהם.

בנוגע לאלו הדעות הזרות, מוצאים אנחנו בכתבי־הקודש, דברים שהם בתכלית ההיפוך.

---

1) את המאמר הזה זייף ר' אבינדור מתחלתו ועד סופו, וכפי הנראת עשה זאת בכוונה, בכדי להראות להקסר על הכעור שבספר צוואת הריב"ש. שם כתוב: „כל דבר שאדם לובש או אוכל או משתמש בכלי, הוא נהנה מהחיות שיש באותו הדבר... ויש שם ניצוצות קדושות השייכים לשורש נשמתו". ועיין בפנים הספר יח"א, פרק י"ב עמוד 107 הערה 1.

2) במקום זה נמצא במקור: "Ложную борьбу", באיזה אופן בא המעתיק לידי טעות זו קשה לדעת.

3) את המלות „חומרא בעלמא" מתרגם המתרגם! "мірское запрещение",

זצריך האדם שלא להשניח על זה, שלא לגרום לו עצבות... כי הבכיה היא רעה מאד, שהאדם צריך לעבוד בשמחה.

ואנחנו רואים ביעקב (בראשית כ"ח, י"ג, י"ד ט"ו; ל"א, ג'), שאף על פי שהבטיח אותו הקב"ה, היה מתירא, כמו שנראה... (פה מביא ר' אביגדור שורה שלמה של פסוקים מכתבי הקודש).

ויש עוד הוכחה שהאדם צריך להתירא תמיד, אף על פי שלא עבר עברה, נגד דעת בני הכת האומרים שעצם היראה אינה באה אלא על ידי היצר הרע. לדעתי, כך סובר אני, שאפילו כשהיצר הרע מבטיח את האדם שלא עבר עברה, בכל זאת אין צריך להאמין לו, כי אלה דבר ה' (ירמיה ב', ל"ד — ל"ח): „כלכם פשעתם בי... ותאמרי כי נקיתי, אך שב אפו ממני; הנני נשפט אותך על אמרך לא חטאתי". וכמו שאנחנו מוצאים (יהזקאל י"ח) ושבימיו היה הבית חרב וישראל בגולה, שוה מורה כי רשעים חיו, ורק היצר הרע התעם לאמר אל אלהים: לא חמאנו ולא הפרנו את בריתך 1).

בהחלטת הכת, שהבכיה בשעת התפלה היא רעה, בזה דבריהם סותרים את האמת, מפני שאנחנו מוצאים (תהלים ו' ו'), את דברי דוד: „סורו ממני כל פועלי און כי שמע ה' קול בכיי", ונאמר: „יגעתי באנחתי אשחה בכל לילה מטתי, בדמעתי ערשי אמסה". נמצא שאין הבכיה בשעת התפלה סימן רע, וכפי שאנחנו מוצאים במקום אחר (יואל ב' י"ז), נראה שהיא גם חובה: „בין האולם ולמזבח יבכו הכהנים משרתי ה', ויאמרו חוסה ה' על עמך". ואנכי לא אוכל לבאר לי את דבר מנהגם של בני הכת, לחיות בשמחה תמיד, ולא לחשוב על דבר העצבות, אלא שהם נוטים להוללות ולמעשים מגונים 2).

יכול הייתי על פי חבוריהם ואגודותיהם בינם לבין עצמם, להוכיח עוד יותר, אלא מפני חוסר מקום מוכרח אני לקצר. את הוכחותי נגדם בארתי במתכוין באר היטב בכדי שיהיה קל הדבר

---

1) ברוסית: Также находимъ мы (Іезекіиля, 18 гл.): и въ оно время храмъ разворенъ, и они выгнаны изъ жилищъ своихъ,— сіе доказываетъ, что они были грѣшники, и что сіе было токмо внушеніемъ ихъ злыхъ мыслей, что они рекли къ Богу: неповинны есмы, не согрѣшихъ. — המראה־מקום מיחזקאל מומעה הוא.

2) עיין לעיל עמוד 96.

להבינו . את הלקוטים שהבאתי מתוך ספרם לראיות על דברי , ציינתי על גליוני הספר בסימן כזה * .

בצדק מבואר הדבר על ידי קדמונינו , שבשעה שאדם בא לבקש חסד מאת המקום לא יציע את בקשתו מיד , רק בראשונה יספר בתבונה ודעת שבחו של הקב"ה , את כחו וגבורתו , ומה שעורר אותו לבקשתו זו 1) . ראיה לזה אנחנו מוצאים (דברים נ' , כ"ג , כ"ד , כ"ה) , בעת שהתחנן משה אל ה' : „אדני ה' אתה החלות להראות את עבדך את גדלך ואת ידך החזקה , אשר מי אל בשמים ובארץ אשר יעשה כמעשיך וכגבורותיך ; אעברה נא ואראה את הארץ הטובה" . נמצא שאם משה היה מתפלל באופן זה , איך אוכל אנכי הדל והנקלה להעיז פני להגיש את בקשתי לפני מלכנו , מלך המלכים , האימפירטור פאול הראשון האדיר ! רק חסדיו הגדולים , שהייתי מאושר זה פעמים , להתענג לפניו בידיעותי הדלות , רק הם מביאים אותי גם הפעם להגיש את בקשתי הנכנעת לפני כבוד הדר מלכותו , עם שמץ מה מתורתי .

„יראת ה' טהורה עומדת לעד , משפטי ה' אמת צדקו יחדו" (תהלים י"ט י') . — בזה חפץ דוד להוכיח שבמקום שיש יראת ה' שם גם משפט אמת , כמו כן הוא מורה בדברים אלו , שיש שני מיני משפט נתונים מאת ה' — אחד בשביל השופטים , ואחד בשביל המלכים , בכדי שיוכלו בחכמתם הגדולה , שנתנה להם על ידי הקדוש ברוך הוא , להתנהג בכל דבר כרצונם , לשפוט שלא על פי עדים , למען ישמעו עמים ויראו ויכנעו מלפני מלכיהם המושלים עליהם . דבר זה אנחנו מוצאים במלך דוד (שמואל ב' י"ב) . . . (במקום זה מביא ר' אביגדור דברי נתן הנביא על דבר כבשת הרש) . מפסק דינו של דוד נראה שגזר על האיש לוקח הכבשה עונש חמור יותר ממה שצותה התורה . מזה אפשר להוכיח , שהמושלים יכולים לדון על פי שקול־דעתם , ביחוד את בעלי המדות הרעות , בכדי שיהיה הדבר הזה לתועלת לאחרים . דוגמאות כאלו אנחנו מוצאים (מלכים א' , ג' , כ"ז , כ"ח) , ועל פי רוב בהמלכים דוד ושלמה , שמזה נראה שהמושלים יכולים לשפוט לפי ראות עיניהם בלא עדים ובלא שבועה , דבר שלכל הדיינים , המנויים מטעם המושלים , אסור לעשות כן , ועליהם מוטלת חובה לשמוע

---

1) בלי ספק כוונתו על מאמר חז"ל (ברכות ל"ב) : „לעולם שבחו של הקב"ה ואח"כ יתפלל" .

עדותם של עדים, ולחייב שבועה, כשהדבר דורש זה. מפני שהמושלים דנים על דעת עצמם אפילו בלא עדים, בכדי שיראו כפניהם ולא יוסיפו לעשות הרע. וכדרך שאנחנו מוצאים (מלכים א'; ג' כ"ח): „וישמעו כל ישראל את המשפט אשר שפט המלך ויראו מפני המלך כי ראו כי חכמת אלהים בקרבו לעשות משפט".

בגלל זה צוה גם משה (דברים י"ז, י"ב): „והאיש אשר יעשה בזדון לבלתי שמוע אל הכהן העומד לשרת שם את ה' אלהיך, או אל השופט, ומת האיש ההוא"; על זה סמך דוד באמרו: „משפטי ה' אמת צדקו יחדו" (כלומר: שני משפטים), משפט אחד לשופטים, ומשפט אחד למלכים ומושלים, הדנים על פי דעת עצמם.

כמו כן יסד מלכנו האימפירטור האדיר והרחמן, חקים צדיקים וישרים לכל עבדיו, ויתן אותם להשופטים לשפוט את העם על פיהם, ולהנחותם בדרכי אמת; אכן כל מי שחפץ להיות רשע יוכל להשתמש בהם לרעה. ראיה לזה אנחנו מוצאים בהדברים שדבר אלהים אל משה (דברים ד' ה'): „ראה למדתי אתכם חקים ומשפטים". גם הנביא הושע (י"ד, ו') אמר: „מי חכם ויבן אלה, נבון וידעם, כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם", שפירוש הדברים הוא, שהפושעים יכולים לעוֵת משפט, ולהפוך לרעה את המשפטים הטובים שנתנו להם. ולזאת צוה משה (שמות י"ח כ"א): „ואתה תחזה מכל העם אנשי חיל יראי אלהים", וזאת הבין גם דוד המלך באמרו: „יראת ה' טהורה... משפטי ה' אמת", זה מורה, שאז יכולים המשפטים להיות אמתים בשעה שיש יראה 1).

יודע אני עד מאד, שאין בכחי לכתוב כאשר יאתה לכבוד הדר כלכותו, מלבד זה בהעיזי פנים להטריח את כבוד מלכותו בדברי מכתבי הרבים, הנה ברב דברים לא יחדל פשע. רק בעזר ה' הנני נשען על חסדי מלכנו האימפירטור הגדול פאול הראשון, שהוא מלך על כל מלכי ארץ, ודומה למלאך ה'; הוא יבין שדברי יוצאים מלב טהור. ואחרי אשר יחנני ברוב חסדיו, אז לא אירא אדם עלי ארץ. — כמו כן לא חברתי את המכתב הזה

---

1) במקום זה תבא הרצאת ר' אבינדור על דבר תולדות התמנותו לרב בפינסק, ואיך התנגד להחסידים והוציא עליהם דבה לפני הגאון, ושתוצאת הדבר היתה כי נשרפו ספריהם בפומבי, ואיך באחרונה הורד על ידי החסידים מכסא רבנותו, כפי שנמצא כל אלה מפורט למעלה (פרק חמישי, עמוד 35—38).

למען לַמֵּד דעת את כבוד מלכותו, כי איככה יכול אני לעשות זאת, אחרי היותי שפל שבשפלים, כי בער אנכי מאיש ולא בינת אדם לי. אנכי לא למדתי חכמה, ודעת קדושים (לא) אדע. לזאת אפוא אין אני יודע איך לערוך מכתב כזה. — ואם לא התנהגתי כפי הראוי לקסר אדיר כל כך, הנה על דבר תהלתו הגדולה כבר נאמר כמו שאמר דוד אל אלהים (תהלים ק"ו, ב'): „מי ימלל גבורות ה' ישמיע כל תהלתו", באופן זה אי אפשר למלל תהלתו ותפארתו הנדולה של כבוד הדר מלכותו.

נתחבר בשפת עברית על ידי עבד נכנע אבינדור, לפנים רב־הכולל בפינסק, בן חיים, רב דעיר קאליץ; בפטרבורג, ששם הוא מקוה לראות אור חיים. כי עמך מקור חיים; מקור חיים פי צדיק ובאורך נראה אור.

הערות נוספות.

עמוד 5 הערה 1 שורה א', אחר המלות: „עלת התפלה בכונה היתה גדולה מאד בעיני הרב", להוסיף: כמו אצל מרבית החסידים—המקובלים, מחמת שלדעת האר"י „אין שום תפלה שלא יתחדש אור ושפע חדשה" (ש"ע של האר"י, כוונת התפלה, סי' א').

עמוד 8 שורה 6, אחר המלות: „יחד עסקו בחכמת הנסתר ובחסידות", להוסיף בתוך הערה: „כנראה למד הרב את תורת החסידות גם מפי ר' אברהם מלאך, מחמת שבאחד ממכתביו לר' אברהם מקאליסק (כ"י) הוא כותב בין יתר דבריו: „לא בקשתי ממנו שום הסכמה על מילי דחסידות להיותם אמרי פה קדוש רבינו זלה"ה ובגו נ"ע ממעזריטש".

עמוד 16 הערה 3, אחר המלות: שו"ת הרמ"א, סי' ז', להוסיף: ועיין בס' מנחת קנאות לר' אבא מרי משה, אחד מחכמי לוגיל, עמ' 8 (פרסבורג 1838).

שם, בסוף הערה 3 להוסיף: כיוצא מכלל גדולי שלומי אמוני התורה בהשקפותיהם על חכמת הט"ע, נראה לנו רבי יצחק ב"ר ששת (הריב"ש) שלדבריו: „ספרי השבע המפורסמים... ראוי לימנע מהם, מפני שהם מתאמצים לעקור עקרי תורתנו הקדושה... חדוש העולם והשנחת השם יתברך בפרטי המין האנושי" (עין גרץ, חלק ו', עמ' 33).

עמוד 17 שורה 7. אחר המלות: „שמכל זה יתגלה אלהות בבחינה עשיה..." להוסיף בתור הערה: דעה זו ממש היא דעת ספינסיר, המחליט ש„הכרת ערך כל היצורים מביאה לידי הכרת ערך יוצרם ומחוללם" (החניך, עמ' 64).

עמוד 18 שורה 4. אחר המלות: „והיא נצרכת לחכמת התורה" להוסיף: הרב חשב את ידיעת הדקדוק לחכמה. „יש בחינות ומדרגות שונות בחכמה — כך מביאים בשם הרב — יש בחינת חכמה במעשה... ויש בחינת חכמה בדבור... כגון חכמת הדקדוק, שהיא החכמה איך לכתא בשפתים הקריאה בצורתה בדקדוק המלות" (כתב"יד, ד"ה: ביאור ענין השתלשלות).

שם. בסוף ההערה השייכת לעמוד 17 הקודם, להוסיף: אצל החסידים היה אמנם העסק בדקדוק הלשון העברית חזון לא נפרץ, אבל לעומת זה נזולי התורה שבין המתנגדים בפולין וליטא, התעסקו הרבה בדקדוק השפה העברית (עיין די"י לגרץ, ח' שמיני, עמ' 425).

עמוד 18 הערה 3. להוסיף בסופה של הערה זו: הריב"ש לא נתן כל ערך לחכמת הרפואה להבריע על ידה בהלכות טרפות (שו"ת הריב"ש ט"ה, ק"ח, הע"ד).

עמוד 19 סוף הערה 3 להוסיף: ועיין קונטרס פירוש המלות, דף ע"ב ע"א.

עמוד 20 שורה 7. אחר המלות: „ושיר הגלגלים", להוסיף בתור הערה: עיין תורה אור בשלח, ד"ה: „כל בחינת ברכה והמשכה" ועוד במקומות הרבה בספריו של הרב.

עמוד 21 שורה 13. אחר המלות: „עצמות אין סוף" להוסיף בתור הערה: ע"ד הסודות והכוונות שמצאו המקובלים בשיר וגנון, עיין גם בתקוני הזהר, תיקונא תליסר, דף כ"ח ע"ב; שם, דף נ"ח ע"ב.

עמוד 26 שורה 16 אחר המלות: „ורוח פיו מחייהו ומקיימהו" להוסיף: „ואפילו בקליפות יש חיות האלהית" (פרי הארץ, במכתבים).

שם, שורה 19 אחר המלות: „העלאת הנצוצות מן הקליפות" להוסיף: „כי אין לך דבר גשמיות בעולם שיהא לו חיות בלא נצוצות קדושות מעולמות העליונים" (נועם אלימלך, תולדות, ועיין אור תורה ל"ו, ועוד במקומות רבים בספרי החסידים).

עמוד 27 שורה 10. אחר המלות: „ולא נתקבלו אצל הגאון" להוסיף בתור הערה: לדעת קצת יש רמז בזהר לשיטת הצמצום (עיין ח"ב פרק צמצום, ובהערה שם). הרח"ו בס' אוצרות חיים מתאמץ למצא גם את השיטה של „העלאת הנצוצין" בזהר, ולדעתו נרמזה על השיטה הזאת בהרבה מקומות שם (עיין שם, דף מ"ט ע"ב).

עמוד 30 שורה 4 (מלמטה למעלה), אחר המלות: „עד אשר פרצה באחרונה (בשנת תקל"ב ראש חדש אייר) מלחמה גלויה בין החסידים והמתנגדים" להעיר: בצד 61 בס' „ר' אליהו מווילנא" ליצקן כתוב, שהחרם הגדול על החסידים הוכרז בווילנא ביום ח' ניסן תקל"ב, ושעות היא, כי ח' ניסן חל בשבת, ואיככה יתקיימו דבריו שאמר שם, שאז הדליקו אלפי גרות בביהכ"ם הגדול בצהרים? מעות זו נמצאת גם אצל הורודיצקי (עיין מאמרו „ר' יעקב יוסף הכהן", עמ' 10).

עמוד 36 שורה 7. אחר המלות: „בלי הסכמת גדולי הדור עליהם" להוסיף בתור הערה: כונתו של ר' אבינדור היא בלי ספק על הס' תולדות יעקב יוסף שגדפס בלי הסכמה, כאשר מתאונן על זה אחד המתנגדים (העתק מכ"י שבר פושעים, שמובא במאמרו של הורודיצקי „ר' יעקב יוסף הכהן").

שם, הערה 2. להוסיף בסוף ההערה: עיין לרוגמא תולדות יעקב יוסף, פקודי, ויצא, וישלח.

עמ' 49 הערה 1. להוסיף בסוף ההערה: ועיין בפרי הארץ במכתבים, מכתב אחרון.

שם, הערה 2 בסופה להוסיף: (פרי הארץ, במכתבים).

עמ' 50 הערה 1. בסוף הערה זו להוסיף: במובן זה כותב גם המגיד ממיזריטש: „כל צדיק יש לו כללות מכל העולם ומכל בני האדם, וכל אחד ההלק שלו רואה בהצדיק" (מגיד דבריו ליעקב, דף ל' ע"א (לבוב, תקנ"ב).

עמ' 70 הערה 2. אחר המלות: „למספר הרומאים" להוסיף: בונתו לחשבון החדש של גריגורי, האפיפיור הרומאי, שלחשבונו חל 10 אקטובר

1797 ביום ג', ד' דחוה"מ סכות תקנ"ח, שמחרתו הוא יום הושענא־רבה (הפירני ע"ז ידידי רצ"ה יפה).

עמ' 125 הערה 3. הנני מעיר שם בין יתר הדברים, שבת אחת היתה להרב ושמה פריידא: „היא ידעה הרבה מתורת החסידות וכו' ובידי חסידי חב"ד נמצא מכתב על דבר עניני קבלה וחסידות, שהם מייחסים אותו להי. בשעת כתיבת החלק הראשון מספרי, לא היה המכתב הזה תחת ידי, רק אחר גמר הדפסתו, הואיל מר ירמי' הילמאן מליאובה לשלוח אותו אלי, והנני להעתיקו פה בין ההוספות:

„אהובי אחי (המכתב הזה כתוב לאחיה הרד"ב).

„מה שכתבת אלי כי רציתי לגלות את הקץ, לא כן אהובי, כי איך אפשר לגלות הקץ כל זמן שאין עדיין התחלה. כי תכלית ירידת הנשמה למטה בגוף ונה"ב היא ירידה צורך עליה, לאהפכא חשוכא לנהורא ומרירא למתקא; אמנם מי יעלה בהר ה' למקום גבוה ומדרגה נפלאה כזאת, להיות מאיר בו בחינה זו בבחינת פנימיות וחצוניות הלב ממש בהשואה גמורה, שזהו נקרא קץ כל בשר בא לפני, כמ"ש ובא כל בשר להשתחוות לפני וכו'. שגם הבשר יגיע לבחינת ביטול אמתי והשתחויה פנימית, שיבטלו המסכים המבדילים, כמ"ש והסירותי לב האבן וכו' ונתתי לכם לב בשר וכו' כי אבנים הן אותיות, שתי אבנים בונות שני בתים וכו' ולב האבן פי' בינה לבא הנמשך על ידי אותיות מת"ד לבד, להתבונן בגדולת הוי"ה עד שיתפעל מזה לבא לאוי"ר וכ"ו עבודתנו בזה"ז. אמנם לעתיד כתיב ונגלה כבוד ה', שיהיה התגלות ל"ב נתיבות חכמה, שנקרא כבוד ה', וראו כל בשר ממש שגם הבשר הגשמי יזכה לבחינת ביטול דחכמה כ"ח מ"ה, שנקרא ראיה, איזה חכם הרואה את הנולד מאין ליש, וזהו יחו"ע ממש, וזהו שארז"ל ביקש יעקב לגלות הקץ, שהיה ברצונו להמשיך לבניו בחינה זו דקץ כל בשר, ונסתלקה ממנה שכינה בינה עילאה, פי' שהמשיך מלמעלה מהבינה. ועל זה אמרו השבטים, כשם שאין בלבך אלא אחד כך אין בלבנו אלא אחד, שאין לנו מחשבה ורצון אחר בלתי להי לבדו. לא כן אנחנו לא נוכל עדיין לעלות למדרגה זו בלתי ע"י אתכפיא לבטל רצונו מפני רצונו, וזהו נקרא התחלה בעבודה, ומי שמעמיק דעתו ומחשבתו פועל בנפשו את האתכפיא, שגם זה הוא דבר גדול לנבי נפשותנו הנמוכות, ועל ידי זה אולי נוכה ביגיעת בשר לבחינת קץ כל בשר הנ"ל, כמ"ש בזוה"ק מאן דקטיל לחויא יהבין ליה ברתא דמלכא, פי' שבתחלה צ"ל מוחה תמחה את זכר עמלק, ולבסוף יהיה מלחמה להי בעמלק, כמו ששמענו מאאמו"ר שיחי' כ"פ בביאור ומחיתי את כל היקום וד"ל... ובלתי אפשר לגילוי רב כזה הנקרא קץ כל בשר להגלות כי אם מלמעלה כשיערה עלינו רוח ממרום. פריידא בת אאמו"ר יחי'".

עמוד 133 הערה 1. להוסיף בסוף ההערה: יש משערים שגם ר' יהונתן אייבשיץ הקפיד על ההשתחוה שתהיה כדרך החסידים (עי' כרתי ופלתי סי' ו'; סי' י"ח).

עמוד 140 שורה 6. אחר המלות: „בה מתחיל בה ממיים" להוסיף בתור הערה: ככה ממש היתה גם דעת ר' נחמן מברצלב, בן דורו של ר' אברהם מקאליסק: „עיקר היהדות — כך כותב ר' נחמן — הוא רק לילך

בתמימות ופשטות, בלי שום חכמות" (לקוטי מהר"ן תנינא, י"ב). ובין התפלות הרבות שחבר ר' נתן תלמידו של הר"נ על פי השפעת רבו, נמצאת תפלה אחת המתחלת: תומך תמימים, שבה הוא מתפלל אל האלהים: „זכני לעבוד אותך באמת בתמימות ובפשיטות גמור בלי שום חכמות כלל. שמרני והצילנו ברחמיך הרבים מחקירות וחכמות חצוניות וזרות. רחם עלי ועל כל ישראל, וזכני בחסדיך העצומים לתמימות באמת" (לקוטי תפלות, ח"ב, סי' י"ד; ועיין במאמרו של הורודיצקי „רבי נחמן מברצלב").

עמוד 155 שורה 12. אחר המלות: „ביחוד הצטיין בשנאתו העצומה לנפוליון... הרב רבי שניאור זלמן" להוסיף בתור הערה: שנאתו של הרב לנפוליון עברה בירושה גם לרבים מנכדיו, והם הרגישו שנאה עצומה להנפוליונים בכלל. ככה מספרים, שבשעת מלחמת הפרוסים עם הצרפתים בשנת 1870, כשגכבשה מצודת שטראסבורג על ידי הפרוסים (27 סיפטימבר), מצאו ר' שמריה-נח ואחיו קורת-רוח בזה, והם קוו ש„יהיה לנפוליון מפלה גדולה מאד" (כתב-יד). אעפ"י שנטיתו של נפוליון השלישי ליהודים היתה יותר רצויה מזו של וילהלם הראשון.

עמוד 156 שורה 2 (מלמטה למעלה). אחר המלות: „שרים רדפוני חנם ומדברך פחד לבי" להוסיף בתור הערה: לדעת החסידים היתה דעת הרב בביאור הפסוק הזה כך: הרדיפות שיש לי מאת השרים הוא בחנם, כי אין כל אָוֶן בי, ואין לי אפוא מה להתיירא מהם, רק מדברך, כלומר מגזרתך אלהים, שהנגי רואה שגזרת עלי להיות נרדף על ידיהם, מזה פחד לבי.

עמוד 163 בסוף הערה 3. אחר המלות: „אם אין אני לי מי לי" להוסיף: ככה היתה גם דעת ר' יעקב יוסף הכהן, וגם הוא מוצא שיותר רצוי לאדם להתאמץ בעצמו להניע לירי השתלמות הנפש מאשר לסמוך על הצדיק; טוב ל„עס שאינו סומך על הגבור — הוא כותב —, רק הוא עצמו יודע תרופת מלחמה" (תולדות יעקב יוסף, אמור; ועיין בם' נועם אלימלך, לך).

עמוד 168 שורה 9. אחר המלות: „לבדותן מלבו" להוסיף בתור הערה: בדברים אלו מרמז ר' אביגדור כנראה על מאמר הזהר: „אי (הא אורייתא אתא) לאחזאי מלי דעלמא אפילו אינון קפסורי דעלמא אית ביניהו מלין עלאין יתיר, אי הכי גזיל אבתרייהו ונעביד מגייהו אורייתא..." (ויקרא, קמ"ט ע"ב; שם, קנ"ב ע"א).

אותם הדברים עצמם אנחנו מוצאים גם אצל אוריגינס, אחר מאבות הכנסיה הנוצרית (עיין בם' הקבלה לפראנק, ח"א, עמ' 83).

הערה נוספת

(השמטה)

עמוד 23 הערה 3. הנני מעיר שם „שמנוי הרבנים בימים ההם נעשה על פי ארובי האחוזות" להוסיף: אולם בכדי להראות עד כמה גדולה היתה בכלל, השפעת האצילים הנוצרים ביחס למצב הקהלות הישראליות והסתדרותן בימים ההם, הנני מוצא ראוי להביא פה דברי אחד האצילים (1744—תק"ד), שבהם פנה אל היהודים: „את רשותכם וחירותכם במלוי המצוות היהודיות, אתם זוכרים מאת האצילים הנוצרים. אפילו לרב אין אתם יכולים למנות אלא את מי שקנה לו את הרבנות לכל ימי חייו או לזמן קבוע מאת אציל נוצרי. משרת פרנס הקהל, עולמית או זמנית, אף הוא עולה בכסף לא מעט. רק אחרי שאתם משלמים לאוצר המלכות, לשרים ולסגניהם ולפקידים ולאצילים שונים, מתירים לכם לבנות בתי אלהים ורשאים אתם לחיות כדת משה וישראל"... (דובנוב. „מבוא לתולדות החסידות", העתיד כרך נ', בשם Organizacya Zydów w Polsce, str. 43 לשון).

הוספה שניה (לחלק ראשון.)

תעודות, כתבי חרם ואגרות.

תעודות.

לפני שנתים, אחרי שנגמר החלק הראשון מספרי זה בדפוס, נתפרסמו על ידי מר ש. רובנוב בזורנל הרוסי Еврейская Старина 1910. Выпускъ I. II. Январь-Мартъ בתבים שונים שנמצאו בארכיו של עיר־המלוכה פטרבורג, המבילים הקובלנות והדילטריות של ר' אבינדור על הרב ועל מפלגת החסידים, כמו כן פרטי החקירה והדרישה שנעשות לרגלן על ידי השלטונים על דבר מהותה של מפלגה זו ותכליתה. והנה חלק מִכְתָבִים אלו, עוד הבפקה לי השעה להכנים בתור הוספה אל תוך החלק הראשון, ולהשאר שנדפסו שם בחוברות המאוחרות, אני מיצא ראוי לתת מקום בהוספה זו. הכתבים האלה מפיצים אור על פרטים אחדים, הנוגעים למלחמת המתנגדים והחסידים במשך שנת 1800, שלא נתבררו עוד עד עכשו כל צרכם.

וכמו בהכתבים הקודמים, שתרגמתי מרוסית לעברית (מובאים ממני בחלק ראשון עמוד 118—121, 167—182), והיר הייתי לְכַוֵּן כפי האפשר את התרגום אל המקור, כן גם בתרגום הכתבים האלה השתדלתי עד כמה שהיה בידי לְהַשְׁאִר נאמן להמקור הרוסי, אף על פי שעל ידי זה נעשה לפעמים הסגנון העברי לקוי, בפרט שהלשון הרוסית שהכתבים הללו כתובים בה, היא עתיקה ונשחתה, כפי שהזכרתי למעלה, ובנין המאמרים וקשורם אינם מתאימים תמיד אל חוקי הדקדוק.

א.

(דרישת הגנירל־פרוקורור אָבולינזוב מאת הגוברנטור הליטאי נולוגישצב־קוטוזוב להמציא לו ידיעות על דבר כת שבתי־צבי, ועל מה נוסדו תביעותיו של אבינדור).

אדון רב־חסד מיכאל בן אַלַרְיָנזוב!

לרגלי פקודת רוממות מלכותו לעיין בקובלנא של מי שהיה רב־הכולל בפינסק חיים (בן חיים?) המצורפת לזה, על דבר הלחץ שבני כת שבתי־צבי לוחצים אותו, הנני מבקש מאת כבוד מעלתו, לצוות לטי שהדבר מסור בידו, לברר את כל אותו הענין—

מה היא בעצם כתה זו, ומה הן תביעותיו של היהודי חיים עליה, ואם אפשר למלאותן ועל איזה יסוד — ולא יחדל להודיעני ואת בכבוד גדול הנני ...

לגולונישציב־קוטווב.

№ 4722 — 7 יוני 1800.

ב.

(פקודה להפרוקורור שעל חבל ליטא לחקור הדברי הזה).

לרגלי פקודת רוממות מלכותו, לעיין בהקובלנה של מי שהיה רב־הכולל בפינסק חיים, על דבר הלחץ שבני כת שבתי־צבי לוחצים אותו. שלחתיה להאדון הגוברנטור שעל צבא ליטא, להנינירל שעל חיל הרגלי גולונישציב־קוטווב שיצוה למי שהדבר מסור בידו, לברר מצב כל אותו הדבר — מה היא בעצם כת זו, ומה הן תביעותיו של חיים עליה, ואם אפשר למלאותן ועל איזה יסוד, ואשחר את כבודו, לשום לב שתצא החקירה הזאת אל הפועל בדיוק ולהודיעני תוצאותיה...

לבריסקורן.

№ 4723 — 7 יוני 1800.

ג.

(תשובת הפרוקורור שעל חבל ליטא לאָבולינינוב, שבפלך ליטא לא נודע דבר על אודות כל שבתי צבי, ושהענין נוגע בודאי לפלך מינסק).

לכבוד רום מעלתו... נינירל־פרוקורור פימר כריסנופוב אָבולַנינוב־מאת הפרוקורור של חבל ליטא.

הרצאה.

על דרישת רום מעלתו מן 7 חודש זה № 4723, שנשלחה לי לרגלי פקודת רוממות הקיסר, הנוגעת לחקירה בדבר המועקות שנעשו מאת כת שבתי־צבי להרב הכולל חיים בפינסק, אתכבד להודיע לרום מעלתו, שבפלך זה לא נעשית מעולם שום חקירה דומה לזו, גם לא הגיעה לאזני השלטון כל ידיעה על אודות זה, ואני חושב אל נכון, שהדבר הזה נוגע לפלך מינסק, שהעיר פינסק היא עיר המחוז שבו...

פרוקורור של פלך ליטא...

№ 99 — 21 יוני 1800.

ד.

(התשובת נולינישציב-קוטוזוב לאבולינינוב, שהקובלנא של אבינדור נשלחה לשר-המלך מינסק, ששם מקום מנוריו).

אדון רב-חסד פיטר בן כריסנופוב!

אחרי אשר קבלתי מכתב מאת רום מעלתו № 4722 עם הצעת פקודת רוממות הקיסר, בדבר בירור הקובלנא של מי שהיה רב-הכולל בפינסק חיים, המצורפת לו, על דבר הלחין שבני כת שבתי-צבי לוחצים אותו. בסבת השערתי, שמקום מנורי המבקש הוא פינסק, השייכת למינסק ולא לפלך ליטא (כי המבקש אינו מודיע בהקובלנא שלו איה מקום מנורו), שלחתי הקובלנא הזאת עם כל הנוספות שנלוו אליה, להגוברנטור שעל עניני האזרחים במינסק קרניוב, להוציא על פיה את פקודת הרוממות אל הפועל. — בהודיעי את כל אלה לרום מעלתו, אתכבד להיות עבד נכנע לאדוני רב החסד

מיכאל נולינשציב-קוטוזוב.

№ 1268 — וילנה, 19 יוני 1800.

לרום מעלתו פ. כ. אבולינינוב.

ה.

(דרישות אבולינינוב מאת נולינשציב-קוטוזוב, לבקש ולמצוא את הענין הקודם של בני הכתה בוילנה, שאז על פי פקודת אליהו (הגאון) מוילנה, נשרפו ספרים אהדים מספריהם).

אדוני רב-החסד מיכאל בן אלריונוב!

אחרי שהודיע אותי כבוד מעלתו, שמצא ראוי לשלוח את הקובלנא של רב-הכולל חיים, שהמצאתיה לידו, להגוברנטור שעל עניני האזרחים קרניוב למינסק, מפני ששם נזכר שם העיר פינסק, אמצא לי לחובה לבאר לכבוד מעלתו, שמטעם זה נשלחו הכתבים לכבודו לחוות דעתו, מפני שכפי שיוכל לראות מתוכם, הציג המבקש את הענין על דבר הספרים החצונים של הכת שבתי-צבי לפני אחד מיושבי וילנה אליהו, שבקש אותו להודיע מזה להשלטון הגבוה, שלפניהם נתבררה הצעת המבקש, והספרים נשרפו בפומבי לפני בית-הכנסת בוילנה, ושמעללי הכתה הזאת נגלו לפני מי שהיה שר-הפלך בוילנה, ודרש שראש הכתה הזאת שלמה (Соломонъ) מלוזני יבא אליו. בסבת הדבר

הזה חושב אני למשפט, שבתוך כתבי מי שהיו לפניו, יש בודאי ידיעה מסוימת על אודות הכתה הנזכרת, הנני מבקש מאת אדוני רב־החסד, לתת פקודה לחפש ולמצא הענין הזה, ואחרי שיקבלם ממי שהדבר מסור בידו, יבקרם באופן מתאים אל פקודתי הראשונה ולכבדני בתשובתו, ולספוח אל זה גם מה שעלה ביד הגוברנטור המינסקי לגלות, על פי דברי מעלת כבודו אליו.

בכבוד אמתי הנני... לקוטוזוב.

№ 5859 — 9 יולי 1800.

ו.

(הודעת הגוברנטור הלישאי קוטוזוב, על אודות הידיעות שקבל מהגוברנטור המינסקי, שכת שבתי־צבי או קיטייבית, מתנהלת במנוחה והשקט).

אדוני רב־החסד פיטר כריסנפוביץ!

בתשובה על מגלת־ספר של מעלת כבודו אלי מן 7 יוני, עם הצעת רוממות הקיסר בדבר בירור כל ענין הקובלנא של חיים, מי שהיה רב־הכולל בפינסק, הנני מהכבד להודיעו, שאחרי חקירותי אין בפלך ליטא אנשים מאנשי כת שבתי־צבי, ומפני שפינסק היא בפלך מינסק, וכפי שאני סבור שבני הכתה הזאת נמצאים שם, פניתי על אודות הדבר הזה לשר־פלך מי סק, בדרישה לבאר ענין הקובלנא של חיים, שעל אודות תביע תיו הוא מודיע אותי: על סעיף א), שתכנו להשמיד את הכתה, שבלשון למודי תקרא כת ש ב ת י־צ ב י ובלשון פשוטה קיטייבית, מפני שאין מנהגיהם בסדרי התפלה ובחיים מתאימים אל מנהגי היהודים הקדומים, יען הם מרחיקים כל מורא ועצב ומשתלים לעשות מעשיהם בשמחה ובמנוחת־נפש, תחת שאלו שקדמום מתנהגים בפחד ורעדה, שבשביל זה הוגשו דלטריות רבות מצד רב־הכולל לוילנה בימי ממשלת פולין, וספריהם נשרפו שם באש — אף על פי שבעצם מתנהלת הכתה הזאת הנמצאת בפלך מינסק, כמו יתר היהודים, במנוחה והשקט, והיא נושאת בעול כל מסי־המלך יחד עם יתר האזרחים והם עורכים תפלותיהם וביוצא באלו בלי שום מעצור מצד מי שהוא — על סעיף ב), שלרגלי דחיתו ממטשמרת רב־הכולל על שלשים ערים — לא נודע

מתי, רק כנראה בימי ממשלת פולין–הוא מעריך את נזקו על עשרת אלפים אדומים, אבל אינו יכול להוכיח הדבר על ידי שום תעודות, אלא מקיים זאת בשבועה, ומבקש שרק הקיסר בעצמו ולא אחר יחרוץ משפטו; ומפני שההיזק הזה אינו בדרך נזלה או מעשה אלמות, אלא מניעת הָרֶוַח מהכנסת הרבנות הכוללת, שהוא על פי אומדנא בלבד, לכן הוא דבר של ספק; – ועל הסעיף ג', שרק נדולי חכמי ישראל בלבד ישפטו כל דיני ישראל ולא בני דת אחרת – בקשה כזו מתנגדת לסדרי חוקי הממשלה. בהסכם עם חות־דעת הנוברנטור המינסקי בהחלט, הנני מוסיף מצדי, שכל שלשת הסעיפים שבבקשת המבקש, אינם מיוסדים על שום חוק המתאים אל המשטר הכללי, ואדמה שאי אפשר בהחלט למלאותם, בכל אופן אני משיב בזה כל התעודות שנשלחו לי, והנני מציג אותן וכל הכתוב על אודות הענין הזה, לחות־דעת מעלתו.

בכבוד נדול הנני מתכבד להיות עבדו הנכנע

מיכאל נולוניטצוב־קוטוזוב.

№ 1419 – וילנה, 12 יולי 1800.

לכבוד מעלתו לאבולַנינוב.

ז.

(הודעת הנוברנטור הליטאי קוטוזוב לאבולנינוב, שנמצאת כתה של קרלינים מעונה ומורדפת, והממשלה הכירה לבלתי מזקת, ותוצאות החקירה והדרישה על אדותיה בשנת 1798).

אדוני רב־החסד כריסנפוביץ!

אף על פי שכבר הודעתי לכבוד מעלתו ביום 12 להודש זה ברור־דברים על אודות הקובלנא של מי שהיה רב־הכולל בפינסק חיים, בדבר המועקות שנעשו לו על ידי בני כת שבתי־צבי, כפי הידיעות שקבלתי מאת שר־הפלך המינסקי – עתה, לרגלי זערתו בהצעתו אלי 5859 №, אספתי גם אנכי מצדי ידיעות שונות, ולא מצאתי שום דבר שנעשה בגליל הזה בימי ממשלת רוסיה הנוגע להכתה הנוכרת ולעצם בעל הקובלנא, כפי שיואיל לראות זאת מתוך הדברים הבאים למטה, שהם בעין מלואים לאלו שבאו לפניהם. הכתה היהודית הנוכרת

שהיתה נקראת בראשונה כת שבתי־צבי, על שם מיסדה שנר בתקופה שעברה במדינת טורקיה בגליל סמירנא, וכעת היא נודעת ביותר בשם אדום, לא הגיעה מעולם עד לגבולותינו, ולא היתה לה לא קודם לזה וגם עתה, שום חברים ומעריצים, אם לא נעלמים ביותר, שנם זה אי אפשר, מפני שהיהודים בכלל מרגישים גועל־נפש להכתה הזאת, המתקיימת גם עתה בגלילות אפינבאך, דיסלדורף ודודירשטט, שהובאה שם על ידי יעקב פראנק הנודע, שישב זמן רב תפוש בפולין בעיר צינסטיכוב, רק מן הדברים הנאמרים בקובלנא של רב־הכולל חיים אפשר להחליט, שבשם שבתי־צבי כונתו על כתה יהודית הנודעת פה בשם קרלינים, אלא מעט מהם נמצאים בפלכי ליטא, מינסק, פודוליה ורוסיה־לבנה; על אודות הכתה הזאת הגיעה בשנת 1798 התלפת, להגינירל־פרוקוראר הנסיך לפוכין שהיה לפניו, דילטוריא מאת אדם אחד ששמו הירש בן־דוד מוילנה, ששם לא נמצא איש בשם כזה מעולם, על מעללי רבן של בני הכתה הזאת, זלמן בן־ברוך תושב עיר לוזני שבפלך רוסיה־הלבנה, שהם מסוכנים להממשלה, ולרגלה באה פקודת הרוממות להגוברנטור שעל עניני האורחים בליטא בולגקוב, על ידי הגינירל־פרוקורור הנזכר, לעשות חקירה ודרישה, ולשלוח את ראשי החברים שבאגודת הרב בן־ברוך, הנמצאים שם, לפטרבורג במשמר חזק, שעל דבר המשלוח הזה, ועל דבר משלוח הרב בעצמו עמה, באה פקודה לשר־פלך רוסיה־הלבנה; ותוצאות הדבר היו, כי נאספו בוילנה וסביבותיה שנים ועשרים יהודים שנהו אחר כתת הקרלינים, מהם שנרו בוילנה ומהם בערי המחוז, שבעה מהם שנחשבו לראשי המשתתפים במעשי מנהלם זמנהיגם נשלחו פטרבורגה, והנשארים נאספו פה (וילנה) במשמר, אחרי שנחקרו ונדרשו היטב. החקירה והדרישה לא נלתה שום דבר מזיק להממשלה. בינתים, בשעה שנעשה הדבר הזה, והרב בן־ברוך ראש כתת הקרלינים שנשלח מרוסיה־הלבנה לפטרבורג, ברר בשפת עבר כל מה שנוגע להקרלינים, ומפני שלא נמצא שם מתרגם היודע את השפה העברית, נשלחו דבריו הנה לתרגמם; מפה חזרו ונשלחו ביום 1 נוֹבר שנת 1798 להאדון הגינירל־פרוקורור בתרגום צרפתי.

שבעת היהודים שנשלחו מפה לפטרבורג, קודם שהגיעו לשם, הושבו מדרכם מעיר ריגא, ובספר ששלח האדון הגינירל־

פרוקורור למי שהיה גוברנטור, בולגקוב, נאמר, שבהצעתו הנכנעת לפני הקיסר על דבר מעמד כל הענין, כפי שנתברר על ידי החקירה והדרישה שנעשית על דבר כתת היהודים שנקראת קרלינית ואחרי בירור דבריו של רבי זלמן בן־ברוך „לא מצא הקיסר בדרכי היהודים השייכים לכתה זו שמץ סכנה להממשלה, ולא להשחתת המדות והפרעת המנוחה הכללית, וברוב חסדיו הואיל לצוות להוציא אותם לחרות, אם אך לא יתגלה שמץ חשד במעשיהם או דבר בליעל נגד הממשלה, אבל להשניח עליהם ועל כיוצא בהם בהשגחה נמרצה, אם אין להם משא־ומתן או חליפת־מכתבים נעלמה עם אלה הדוברים סרה בממשלה ובאופן הנהגתה". ובכן יצאו בני הכתה הזאת, שלא נמצא בהם חשד, מבית האסורים.

ימים מועטים אחרי כן, ביום 7 דיקבר של השנה העברה, הודיע הגינרל־פרוקורור בקלישיב לשר־פלך ליטא, על דבר הבקשה שנשלחה לו על שם רוממות הקיסר, מאת ראש הקהל מוילנה משה אשרוביין וחברו, שנדחו ממשמרתם, להשמיד את כתת הקרלינים, ועל דבר דרישות אחרות, לתת מנוחה לכתת הקרלינים, בדיוק כפי פקודת הקיסר המבוארת למעלה.

ראש הכתה סלומון (Саломонъ), שרב־הכולל חיים מזכירו בהקובלנא שלו, לא יוכל להיות לדעתי אחר זולת אותו הרב זלמן בן־ברוך מלוזני, שהוא הראש לכתת הקרלינים ושהיה נקרא לפטרבורג, אבל על דבר איש ששמו כלומון אין פה שום זכר.

מה שנוגע לאליהו[1], שעל אודותיו מדבר חיים, היה האיש הזה בוילנה זקן מופלג, שבידיעתו בתורה, בנכליו ובקנאת דתו הצליח בידו לרכש לו כבוד ואמון מאת האומה הישראלית להתפרסם לקדוש. כמעט כל היהודים, מלבד הקרלינים, האמינו בדבריו וברוח קדשו כמו בנביא. כלכלת ביתו הנהדר ומלוי משאלות לבבו עלו ליהודים בדמים מרובים. הוא, אחרי אשר מצא כתת הקרלינים מתנגדת לדעותיו, חשב אותה לכתה משחיתה, והרגיש אליה שנאה נצחת, ורדף אותה בכל מיני רדיפות.

בשעת מיתתו בשנת 1797, אמר לכל היהודים הסובבים

---

1) כונת הכותב על הגאון מוילנה.

אותו, שהמות קשה עליו רק בשביל זה, בשביל שלא עלה בידו בחייו להשמיד כליל את הקרלינים, ודרש מהם, שאחרי מותו יוציאו הרבר אל הפועל, ואז ינוח על משכבו בשלום. קיום צוואתו נתקבל על קברו באלה ובשבועה, בשביל הדבר הזה, וביותר, בשביל חסרון הדעת השורר בין היהודים, נולדו רדיפות חדשות על הקרלינים, שלתכלית זו נוסד בי"ד של חמשה, שנתקיים עד ראשית שנת 1799 שעברה, שאז על ידי דחיית ראשי קהל וילנה ממשמרתם, נתבטל הבי"ד הזה, שבראשם עמד משה בן־אשר, אחד מגדולי הקנאים שבתלמידיו ואנשי־סיעתו של א ל י ה ו. אבל אין זכר בשום מקום שכל המעשים האלו הגיעו לאזני הממשלה, רק אז נתגלו, בשעה שהרדיפות של הבי"ד שרדפו את הקרלינים, נתפרסמו על ידי קובלנות של האחרונים, ושהממשלה עשתה להן קץ. גם בין כתבי מי שהיו לפניי, לא נזכר מזה שום דבר, וגם הפקידים שהיו אז בפלך אינם יודעים כלום, שבידיעתה ופקודתה של הממשלה נשרפו בפומבי ספרי הכתה של שבתי־צבי בוילנה לפני בית־הכנסת, כפי שמודיע זאת חיים. רק עתה, אחרי חקירה ודרישה, נודע, שבאמת נשרפו בוילנה בחיי הקדוש אליהו ובגזרתו ספר של אחד מכתת הקרלינים הנקרא בשם „צוואת הריב"ש", שפירושו צוואת רבי ישראל, בבית־הכנסת במעמד יהודים רבים. הרב הזה היה מיסד כתת הקרלינים, ונקרא בשם ישראל בעל־שם, שהוראתו בעברית מקובל. הספר הזה, המכיל דינים חדשים של הכת החדשה שלו, חבר בשביל תלמידיו. ראשית התיסדות הכתה הזאת היתה, כפי שמחליטים, בין שנות 1760—1765 בפודוליה, בעיר מדזיבוז, ששם היה מקום מגורי רבי ישראל. אחרי מותו הלכו ויסדו להם אחדים מתלמידיו בית־מדרשם בקרלין פרור פינסק, פלך מינסק, ובגלל זה נקראים בני הכתה הזאת קרלינים.— בפלך מינסק הם נקראים גם קיטייבים, מפני שגדולי החכמים שבתוכם, אינם לובשים שום מלבוש אם לא שנארג ממטוה פשתן, ועל פי רוב עשויים בגדיהם מאטון הבא מארץ קיטיי (ארץ הסינים).

מן האמור למעלה יראה כבוד מעלתו ברור, שבאן אין בני כתת שבתי־צבי מצויים כלל, כפי שהוא לדבריו של חיים בהקובלנא שלו, ואם כונתו בשם זה על הקרלינים, אז לא לבד שאין בכתה הזאת כל דבר המתנגד להממשלה, כי אם גם לא לדת ישראל, זולת שהם מרחיקים קצת שבושים וטעיות

שעלו בזו האחרונה, דבר שנודע זה כבר לרוממות הקיטר מן המעשים שהודיעו לו על אודותם.

סוף דבר, אחרי שקבלתי הצעת מעלתו עם בקשת חיים, חשבתי שכת שבתי־צבי היא אחרת לגמרי מכתת הקרלינים, ומפני שלא נתגלו לי פה אנשים המחזיקים בה, פניתי בדבר הזה לשר־פלך מינסק; אבל עתה אני רואה, שבשם שבתי־צבי כונתו של חיים על הקרלינים, שעל אודותם כבר נעשתה חקירה ודרישה, ושהיתה נגד עיני הרוממות ודינה נגמר. מה שנונע ליתר תביעותיו, כבר נתבאר על אודותן בהצעתי הקודמת, שמפני שתביעותיו הן מדומות אינן ראויות לתשומת לב.

בכבוד ובהכנעה אתכבד להיות עבדו הנכנע

מיכאל גולינישצוב־קוטוזוב.

№ 1865 — וילנה, 30 יולי 1800.

לכבוד מעלתו לאבולינינוב.

ח.

(הודעה לאבינדור בדבר החקירה והדרישה על אודות תביעות דמים שלו).

... אחרי הקובלנא שהושיט מי שהיה רב־הכולל חיים, על דבר ארבע מאות אדומים, שהכנים לקופת הקהל העברי, כדי להשיג את המשרה שאבד לו אחרי כן באשמת הקרלינים, ושהדבר הזה הסב לו חוץ מזה עוד הפסד — הואיל רוממותו לצוות על הגנירל־פרוקורור: לפנות בזה להגנירלים של צבא־הרגלי למנהל פלך ליטא גולונישציב־קוטוזוב, ולמנהל פלכי מינסק, ואָלין ופודוליה רוזינבֶרג, כמו כן לשר־הפלך שעל עניני האורחים במינסק קרניוב, שאם בהפלכים העומדים תחת רשותם, נתקבלו ממנו על ידי הקהל מעות אלו, עליהם לפצות את המבקש, כן ביחס לדבר זה, וכן בדבר ההיזק שגרם לו אבוד משרתו. על דבר רצונו של הוד רוממותו, הודיע הגנירל־פרוקורור לראשי הפלכים הנזכרים, ביום 3 לחודש אקטובר (1800), ועל אודות זה מודיעים להמבקש.

מ.

(הודעה לאבינדור מאת הגנירל-זרוקורור על אודות הנ"ל).

מאת הגנירל-פרוקורור למי שהיה רב-הכולל חיים, שהטריח את רוממות מלכותו בהקובלנא הנכנעת שלו, שהוא הכנים ארבע מאות אדומים לקופת הקהל העברי, כדי להשיג משרה שאברה לו באשמת הקרלינים, ושהדבר הזה הסב לו חוץ מזה עוד הפסד, מודיעים שעל אודותה באה פקודת הרוממות, והודיעו להגנירלים שעל חיל-הרגלי ולמנהלי הפלכים ליטא — גולונישציב-קוטווזב, פלכי מינסק, ואָלין ופודוליה—רוזינברג, כמו כן לשר-הפלך שעל עניני האזרחים במינסק—קרניוב, שאם בהפלכים העומדים תחת רשותם קבל הקהל העברי מעות אלו, אז עליהם לפצות את המבקש, כן בדבר זה וכן בדבר ההיוק שגרם לו אבוד משרתו.

7 אקטאבר 1800.

Въ Акад. № 9315. Универ. № 9316.

[15 נויבר 1800 נתקבלה הודעה מאת הגנירל רוזנברג מקמניץ-פודולסק מן 20 אוקטובר 1800 № 911, שמתאים אל אותה הפקודה של הרוממות, הורה להאדונים שרי הפלך שעל עניני האזרחים שתחת רשותו, איך להתנהג].

נ.

(תשובת שר-פלך מינסק על אדות תביעותיו של אבינדור).

אדון רב-החסד פיטר כריסנפוביץ!

פקודת מעלתו עם הצעת רצון רוממות מלכותו, לגבות מאת הקהל העברי ארבע מאות אדומים, שהכנים שם מי שהיה רב-הכולל חיים לתכלית השנת משרה, ועל דבר פיצוי ההפסד שנרמה לו שלילת משרה זו, נתכבדתי להשיג ביום 3 לחודש זה. ומפני שאין אני יודע לאיזה קהל הכנים דמים אלו, והרב בעצמו לא נמצא פה עכשו, ורק זה נודע שהוא תושב פינסק, לכן הצעתי לפני המניסטרט העירוני בפינסק, לדרוש ממנו או מבא-כחו תעודה על דבר הכנסת דמים אלו, ולברר ממי יש לדרשם, ולהוציא פסק-דין גם על דבר פצוי ההפסד, שגרמה לו שלילות משרתו, ולהשתדל לחרוץ הדבר במוקדם האפשר.

ביותר, כפקודה יוצאת מרוממות מלכותו, ולהודיע לשלטן הפלך בכל חודש על דבר פרי עבודתו, שעל זה נתתי פקודה לשלטן הפלך להשגיח על זה. בכבוד...

זבר קרעב.

№ 2922. 15 אקטובר שנת 1800, מינסק.

יא.

(תשובת שר־פלך ליטא על דבר תביעות אבינדור).

אדוני רב־החסד פיטר כריסנפוביץ!

לרגלי פקודת מעלתו הנכבדה על פי הצעת פקודת רוממות מלכותו, על דבר חזרת ארבע מאות אדומים לרב־הכולל חיים, שהכניסם לתוך קופת הקהל, ועל דבר פיצוי ההפסד שנרם לו אבוד משרתו, הוריתי לשר־הפלך שעל עניני האורחים בזימא, לעשות חקירה נמרצה בקהל וילנה, אם לקח חלק בשלילת משרת רב־הכולל של חיים, ואם הוכנסו שם ארבע מאות אדומים, ואם היו לו (להקהל) נגיעה אם מעט ואם הרבה בדבר זה או באחר, יתן לפי ערך דמי פיצוי לחיים, על זה קבלתי אתמול מאת האדון הנוברנטור הנזכר תשובה, שמי שהיה רב־הכולל חיים, נבחר למשרה זו בפלך מינסק מקהלות פינסק וקרלין, ומפני שלקהל וילנה אין שום יחס לזה, ובשם שלא היה להם שום חלק בבחירתו של חיים, כך לא היה להם שום חלק לא בארבע מאות האדומים שהכנים, ולא בשלילות משרתו. מזה יצא בבירור, שעל קהל וילנה אין כל חובה מוטלת למלאות תביעותיו של רב־הכולל חיים. בהודיעי את לו, אדוני רב־חסד, הנני בכבוד גדול עבד נכנע לו...

מיכאל גולוגישציב־קוטוזוב.

12 נויבר 1800.

לכבוד מעלתו הגינירל שעל חיל הרגלי אבול־ניגוב.

יב.

(הגינירל־פרוקורור אבולינינוב מודיע דבר פקודת הרוממות, למסור עניני של אבינדור והרב להסינט).

כבוד רוממות מלכותו הואיל לצוות: הענין שבין היהודים

אביגדור בן־חיים וזלמן בן־ברוך, הנוגע לדתם וכיוצא בזה, לברר בסינט ולהוציא משפט על איזה יסוד יתקיימו כתת החסידים והקהל מכאן ולהבא, ולהמציא לתכלית זו השאלות והתשובות הכתובות עברית יחד עם תרגומן.

על גוף הכתב חתום הגינירל־פרוקורור אבולַגינוב. נשמע באספה הכללית 27 נוַבר 1800.

יג.

(יעוד זמן לשמוע ענין אביגדור והרב בסינט בדיפרטימנט השלישי).

בזורנל של הסינט השליט מן 22 להודש נויבר 1800 נרשם:

פקודת רוממות מלכותו, שהובאה להסינט על ידי האדון הגינירל אשר לחיל הרגלי גינירל־פרוקורור... פיטר כריסנפוביץ אבולַגינוב ביום 27 נוַבר זה, על דבר בירור הענין שבין אביגדור בן חיים וזלמן בן ברוך הנוגע לדתם וכיוצא בזה, ולחוק חק על איזה יסוד יתקיימו כתת החסידים והקהל מכאן ולהבא.— צוו: להציג הענין הזה בהדיפרטמנט השלישי של הסינט, לשמוע אותו יחד עם יתר הענינים הנוגעים ליהודים הנמצאים שם, ולתכלית זו נתנו אל פקידות המשלוח (אקספידיציה) העתקות מסעיף זה.

על גוף הכתב חתום הסינט השליט.

יד.

(הודעת אבולינוב להקטנור של הסינט אָלינין, שהוא שולח לו ספרים וכתבים שנלקחו מביתו של הרב).

להאדון הקטנור הראשי של הדיפרטימנט השלישי מהסינט אָלינין.

בשלחי בזה על פי פקודת רוממות מלכותו, שעל אודותיה הודעתי בכ"ז לחודש נויבר, את הכתבים על דבר היהודים אביגדור בן חיים וזלמן בן ברוך, הנוגע לדתם וכו', הנמצאים בבית פקידות משלחת הסתרים והנכון להתברר בסינט, על איזה יסוד תתקיים כתת ההסידים והקהלות לעתיד — הנני מצרף לזה ספרים ומגילות שונות שנלקחו מביתו של בן־ברוך, ושנשלחו לי אחרי כן מאת הגוברנטור אשר לעניני האורחים ברוסיה־הלבנה, עם תרגום קצר על דבר תכנם, שנעשה פה על ידי המתרגמים

היהודים. כמו כן הודעה מאת הגוברנטור וחות־דעתו, אחרי החקירה והדרישה על דבר הנהגת כל הקרלינים בכלל, בהציעי לפני כבוד מעלתו לצרף כל אלה אל הענין העתיד להתברר בהסינט.

22 דיקבר 1800.

(המתרגמים היהודים מוריעים את תוכן הכתבים שנמצאו בבית הרב).

שנת 1800... יום לחודש דיקבר.

אנחנו החתומים מטה, בקרנו את הכתבים השייכים ליהודי בן־ברוך, ואנו מעידים בזה, שבהשק החתום נמצאים כתבים המכילים כתבי־פשרה ושטרי־התחייבות שנתנו לבן־ברוך למשמרת, כדי שלא יצמחו עוד סכסוכים בקיומם, כי מפני כבודו של בן־ברוך יתביישו לעבור עליהם, ולכתבים אלו מצורפת רשימה אלפא־ביתית. מלבד (כתבים) אלו וחבור קצר על דבר מנהגי דת ישראל, שמלוקט מספרי ישראל הקדמונים, לא נמצא שום דבר אחר, ומה גם דבר המתנגד לרת ישראל וטובת הארץ — שעל זה אנו באנו בחתימתנו: מתרגם מעברית היהודי ליב בן גח[1]). מתרגם מעברית היהודי יהודה בן פיביש.

(תוכן המכתבים):

א) מכתב בן־ברוך ליהודים דוד ואבא, שישלחו בכתב תמצית הסכסוכים שביניהם, כדי לעשות את הפשרה המבוקשת, מפני שמכתבם הראשון נאבד.

ב) מהנ"ל להיהודי דור, לקיים הכמחתו בדבר המעות ליהודי מנדל החולה.

ג) מהנ"ל להיהודים ליב ובינוש, שישתדלו בכל כחם לפשר בדרך שלום בין היהודים נח והיוש, ובאין ברירה אם ירצו להציע מענותיהם לפני בי"ד בוררים, יעשו זאת בבית המשפט כדין.

ד) פסק בי"ד של בוררים על דבר נכסי יתומים.

ה) מסירת רשימה מיהודי לחברו על דבר חובות אביו.

ו) מכתב מיהודי הירש ליהודי בינוש על דבר קיום הפשרה.

ז) שאלה שנשאלה מאת בן־ברוך בדבר ענין הנוגע לדין ישראל, בבקשה לחוות דעתו בדבר.

---

1) על דבר האיש הזה, עיין ח"א עמ' 105 הערה 3.

ח) רשימה על רבר סילוק חובות.
ט) רשימה על דבר החובות הנוגעים להסכסוכים הנוכרים בסימן ג'.
י) רשימה על דבר חובות כאלה.
יא) פסק על דבר חובות אלו ועל דבר כל הסכסוכים בענין הנזכר.
יב) שאלה ששאל אחי הרב מאת אחיו בדבר הנוגע לדין ישראל.
יג) חבור קצר על דבר דיני ישראל, מלוקט מספרי קדמונים עם שאלות ותשובות.
יד) תפלה בעברית על דבר הצלחת הקיסר ושלומו.

(רשימת הספרים):

„פרדס רמונים" לרמ"ק, דפוס ישן. — „שבות יעקב", שו"ת. — „זבחי צדק" להרמב"ם (?). „חושן המשפט". — ס' „מצות הגדול" (סמ"ג). תלמוד ירושלמי. — „עין יעקב". — תלמוד בבלי: מסכתות חולין. זבחים, בבא קמא, ברכות. — ספר הרמב"ם. — „מקראות גדולות". — „כנסת הגדולה". — „עמק המלך", קבלה, דפוס אמשטרדם. — חומש ס' בראשית. — „לחם משנה" על הרמב"ם. — שו"ת „בית חדש". — „ראש יוסף", פוסקים. — שו"ת רמ"א. — „זית רענן" — פירוש על התורה. — מדרש תנחומא. — „ריטב"א". — „מניני ארץ". — „פרי מגדים" על הש"ע. — „תולדות אדם", להרשב"א. — ספר יקורב (ספר יצירה?) בקבלה. — שו"ת „פנים מאירות". — „כל בו". — „תשב"ץ". — „תורת חיים". — „ושב הכהן" להרב מהמבורג. — שו"ת „תורת אמת". — ס' „הערוך". — מדיני (מניני?) שלמה. — „פני יהושע" להרב מלבוב. — „הלכות גדולות". — „פרי עץ חיים" בקבלה. — „מכלול" לרד"ק. — „באר יעקב". — „של"ה". — „הלכות קטנות". — „טל אורות" על הלכות שבת. — „רמב"ם". — ס' „הנוך". — „פאר הדור", שו"ת. — „עץ חיים", קבלה. — „כתם פז" על התפלות. — „אלים" לישר מקנדיה. — „זהר". — „תנ"ך". — „שו"ת רש"ל". — „ערוגות הבשם", דקדוק. — „ברכת הזבח". — „חדושי קדושין". — „תנא דבי אליהו". — „צידה לדרך". — „יסוד עולם" בתכונה. — „משאת בנימין", שו"ת. — „שו"ת הר"ן". — „תכונת השמים" בח' התכונה. — „אבודרהם". — „כוזרי". — „שער השמים". — „מסדש מלך", קבלה. — „תורת

אדם", מוסר.— „לקוטי פרדס", דינים.— ס' „הגיון" להרמב"ם.— „אבן העזר", שו"ע.— „שו"ת מהר"י",— „מגן אברהם".— „תורת הבית".— „שטה מקובצת".— „ראשית חכמה".— „תקוני זהר".— „קצור של"ה".— „שבילי אמונה".— „שערי ציון", תפלות.— „כרתי ופלתי".— „מדרש רבה".— „שו"ת רשב"א",— ועוד חלקים מתנ"ך, תלמוד בבלי, דובליקטים מהנ"ל וכו'.

טו.

(דילטוריא נוספת מאת אביגדור על. החסידים ועל הרב).

כבוד מעלתו אדון רב־החסד!

אל בקשתי הנכנעת, שהגשתיה אל מעלתו על יסוד פקודת הקיסר, על ראש הכתה ולמן בן־ברוך, נלוו שאלות הנוגעות לכתה הזאת. בתור מלואים אליהן, ארחיב עוז בנפשי, להציג בזה לפני כבוד מעלתו קטעים מהספרים בשפת עבר מאת בן־ברוך זה, הנועדים בשביל הכתה הנזכרת בלבד, בבקשתי הנכנעת כי יואיל לצוות לתרגמם רוסית. ולמען האמת להרשות שיהיה (באותו מעמד) באי־כחי שאני נכון להציגו. מתוכם יתראה הדבר, שלא לבד שאותה הכתה מתנגדת לדת היהודית, עוד היא מסוכנת לשלום הממשלה. ומביאוריו של בן־ברוך על שאלותי, אבקש לתת לי העתק בלשון עברית עם תרגום רוסי, כדי שאוכל להביא הוכחות על אמתת דברי, ולדרוש מאת בן־ברוך פנקסו, ששם רשימות בתור הכנסה המעות שהוציא מיד היהודים, ובתור הוצאות משלוח המעות לחוץ למדינה, לחברי הכת שלו בארצות נכריות. כמו כן לצוות להביא הנה את יתר ראשי כתת הקרלינים שבפלכים אחרים שבמדינת רוסיה, עם פנקסיהם, כפי שאני מורה עליהם, מפני שעל ידי זה יתברר כמה סכומים, שאינם קטני־ערך כלל, נשלחו מרוסיה לחוץ־לארץ, מלבד זה יש לי להוריע למעלתו גם זאת, שאלה ראשי הכתה, שידיעתם בדיני היהודים מועטת, מדיחים (את העם) מאחרי הדת האמתית אל כתתם המקולקלת, ויותר מזה מתעים הם ילדים צעירים, ומביאים אותם לבלתי שמוע בקול אבותיהם ולקחת רכושם. בתקותי לחסדי מעלתו, הנני עבדו הנכנע...

אביגדור בן חיים רב־הכולל בפינסק.

דיקבר יום... 1800.

מז.

(אבינדור מבאר לפני שיפטי הסינט תמצית הדברים שעברו בינו ובין החסידים והרב. המכתב הזה נמצא במקורו בעברית, בלשונו ומנוסחו של אבינדור, ואנו מוסרים אותו כמו שהוא מלה במלה בדיוק עם שבושיו).

לכבוד השרים הגדולים הפרתמים ואצילי הארץ, יושבים על מדין וכסאות למשפט בסענאט פריטאמענט השלישי לכל אחד ואחד לפי מעלתו ומדרגתו הרמה.

ראשית דבר אבקש מחילה וסליחה ממעלתם הרמה על ריבוי דברים אשר לא כדת נגד כבודם הרם והנשא, כי אהבה מקלקלת השורה, היא אהבת האמת אשר לי מנעורי, והיא גרמה לי לצאת חוץ לגדרי ומדותי הטובים והמפורסמת. הגם כי החכם שלמה המלך ע"ה אמר: יהללוך זר ולא פיך, אך חכמים בתלמוד פירשו ואמרו דבאתרא דלא ידעו שרי לאינש לשבוחי נפשיה, אבל באתרא דידעין ומכירין אותי ואת משפחתי הרמה שם יודעת כל המעלות ומדות טובות שלי המפורסמות שם, ואיך שבנעורי הייתי לומד היטב בתלמוד ומפרשים ופוסקים, ואחרי כן נעשיתי רב בעיר לעסלי במדינות פולין, ואחרי כן הייתי בווארשא עיר מלוכה בפולין יוצא ונכנס בחצרות שרים גדולים, והייתי נושא חן בעיניהם מאד כמה וכמה שנים. ואחרי כן שכרתי לי הרבנות דפינסק בליטא בכסף מלא לשר העיר על עשר שנים וגם הלואה להקהל סך ארבע מאות זהובים אדומים בלי רווח משך זמן הנ"ל.

ויהי כאשר קמו עלי כת המבונים בשם חסידים או קרלינר וגרשוני מהרבנות הנ"ל קודם כלות משך זמן, וגם לא סילקו לי כל סך הארבע מאות אדומים הנ"ל, והכל בעלילות שוא ושקר, שהוציאו עלי אשר אין כדאי להעלות לפני שלחן השרים הגדולים בזיונות גדולות כמוהם ושקרים גדולים. והנה כדי לקרת (לברר?) שקרותם של כת הנ"ל נסעתי לווילנא הגדולה בליטא, להיות כי ראשי הקהל שם רובם הם שונאים ורודפים של כת הנ"ל, והם שרפו את הספר שנתחבר מהרב שלחם, ולקחתי שם כתב מכל המעשים שעשו הראשים לכת הנ"ל, ובפרט מנדון הספר שלהם ששרפו שם. ונסעתי ליער מלוכה לפטרבורג ונתתי קובלנא להקיסר פאוויל ע"ה על כת הנ"ל שיסלקו לי כל סך הנ"ל וגם גרם היזקות ממניעות הכנסת

הרבנות כמה שנים, ונם הודעתי להקיסר הנ"ל בקובלנא הנ"ל אודות הספר שלהם ששרפוהו בווילנא מחמת שכתוב שם נגד הדת שלנו ונגד דת המלוכה הנ"ל. והנה להיות כי נשאתי חן מאד בעיני הקיסר פאוויל ע"ה כידוע ומפורסם לכל מחמת הקארמלין (?) שישרו בעיניו, שלח משפטי זדיני אודות מעות הנ"ל להגוברנאטור דמינסק; ועל אודות הספר הנ"ל מילא בקשתי ושלח אחר הרב של הכת הנ"ל שבמדינות רוסיה לבן, זלמן בן ברוך ולהביא לעיר מלוכה פטרבורג למקום משפט הבעליו (כי עליו ?) לעמוד עמדי פנים בפנים. ויהי כאשר דברתי עמו פנים בפנים לא הבינו שרי מקום משפט את לשונינו, וציוו לי בפקודת הקיסר ע"ה לכתוב כל מענותי על הספר הנ"ל וגם שאר מענותי על הכת הנ"ל לברר שקרותם, הכל בכתב עברי, ומסרו להרב שלהם בן ברוך הנ"ל, שיכתוב השובה על כל דברי גם כן בכתב עברי.

ואחרי כן מסרו לי השרים הנ"ל השני מכתבים הנ"ל, שלי ושלו, לשני יהודים מעתיקים אחד מצידו ואחד מצידי, והעתיקו שני המכתבים הנ"ל בלשון רוסיה לפני הקיסר ע"ה. והנה תיכף כשגמר בן ברוך הנ"ל מכתבו בלשון עברי קודם שמסרו השרים מכתבו להמעתיק, צעקתי אז לפני השרים הנ"ל להראות לי תשובותיו שבלשון עברי, כי אוכל לברר באיזה בירורים שכל תשובות הן שוא ושקר, ולא השגיחו עלי ודחו אותי בדיחויים, ולא הראו לי תשובותיו של בן ברוך הנ"ל קודם שהראו לפני הקיסר פאוויל ע"ה. לואת נתקבלו תשובותיו ויצא לחירות וכאי ממקום משפט הנ"ל, ולא פסקו עליו ולא על כת הנ"ל שום דין מורד נגד הדת והמלוכה. והנה לפי הנשמע נשלח כל הענין זכל המכתבים הנ"ל אל הכענאט הנ"ל כעת.

ולואת אני מפיל תחינתי לפני כבודם הרם ונשא, להראות לי תשובותיו של בן ברוך הנ"ל וליתן לי איזה הרחבת זמן, אולי אוכל לברר שהן שוא ושקר ואין בהם ממש, ויעשו זאת שרי הסענאט אנשי אמת למען אהבת האמת שיתעלה האמת אשר אתו והשקר של כת הנ"ל. וכאשר יתברר האמת אשר אתי אז ימחלו על כבודם הרם ונשא וישלחו מאתם מכתב הודעה נאמנה להגוברנמאר דמינסק, להודיעו גם כן האמת אשר אתי והשקר של כת הנ"ל, כדי שיפקוק עליהם שישלמו לי כל הסך

שהפסידו לי. נא ונא לרחם עלי בחסדם הגדול ולשמוע זעקת דל כי אני (עני?) ואביון אנכי.

מן הכתבים האלה אנו למדים:

א) שנטיית הממשלה היתה לצד החסידים.

ב) שגם מעשי החסידים לא היו תמיד נקיים מדופי, וכדי להפיק תועלת לעצמם השחירו לפעמים את פני המתנגדים בעיני הממשלה במדה נפרזה (עדים על זה דברי קוטוזוב לאבולנינוב על אודות הגאון מכתב ז', שאינם מכוונים אל "האמת המוסכמת").

ג) שהידיעות שבאו לידי הממשלה, ממקור החסידים יצאו.

ד) שעיקר תכלית ר' אביגדור במלחמתו עם החסידים, לא היתה לשם שמים, לקנא קנאת הדת המחוללת על ידיהם, אך טובת עצמו היה דורש, וזאת היתה עיקר מטרתו.

ה) שהרבה מעשים מקולקלים נעשו על ידי ר' אביגדור על דעת עצמו, שלא בידיעת טובי המתנגדים כלל.

(קול-קורא של הרב רבי זלמן בן בריך לכל היהודים המתגוררים ברוסיה הלבנה).

אחרי שנשבתה בימים מקדם ממלכת ישראל, נעשו לנו הארצות ששמה באו אבותינו לגור לארצות מולדתנו. אנחנו החוסים תחת ממשלת קיסר רוסיה יר"ה, לא זו בלבד שלא סבלנו צרות כאלה, שעברו עלינו בשאר הארצות וגם בצרפת עצמה — אין לי צורך לפרטן כי שמען מלאה הארץ ולא נכחדו גם מכם — אלא אף זו, כי כלום חסרנו דבר בארץ מולדתנו רוסיה האהובה? שקידתם וחריצותם של אנשי-מעשה, הספיקו אמצעים הנונים לפרנסת בני ביתנו, ומלבד שהיינו נאותים מן החוקים יחד עם אזרחי רוסיה, עוד הורשה לנו לזכות בהנחות ומשרות, והיינו נהנים כבוד וחופש בעניני אמונתנו ועבודת אלהינו. גם בעיר המלוכה פטרבורג, גם שם נמצאים בני ישראל ולהם בית תפלה. אין ממלכה שבה נהנים יהודים מרוחה כואת? באמת לא באחת, מלבד ברוסיה היחידה.

אבותינו למען הגן על ארצם הזדיינו בכלי־קרב ושפכו את דמם, כן יודיעו לנו דבדי הימים לבני ישראל, ולזכר המאורעות הרעים, שאירעו בשתי החורבנות של ירושלים, קבעו צומות שעד היום אנו מקיימים אותם ומדקדקים בקדושתם. עתה בא נפוליון קיסר צרפת עם מלכי בריתו, להחריב את רוסיה ארץ מולדתנו האהובה. הוא עובר בכל מקום חרבו בידו וחלקות על לשונו; וכל העמים שתחת ממשלת רוסיה, יוצאים למלחמה נגדו מבלי דרוש מאתנו להשתתף בה בגופנו. מעולם לא עבדו אנשים מישראל בצבא הרוסי, ואפילו במלחמה הכבדה הזאת, אין קיסר רוסיה דורש מאתנו לעמוד בשורת אנשי הצבא, מה שעל ידי זה לא לבד שאי אפשר היה לנו או לשמור את השבת ולהזהר במאכלות האסורות, אלא אף היינו זקוקים לעבור על כמה מצות, שאנחנו בני ישראל מדקדקים בהן בכל חומר, והנשים היו לאלמנות מבעליהן והבנים ליתומים אחרי אבותיהם הנופלים בחרב נפוליון. ובשעה שנפוליון משתדל לעשות חונף לעמים, בהבטחות שוא על דבר חיים של אושר ושל שלוה, דואג אני, אהובי אחי, פן ינטו רגלי אחד מכם מדרך האמת, וכמורכם ורבכם הנני מעיד בכם בשם ה', ומשביעכם בכל דבר הקדוש והאהוב לכם — היו נאמנים לקיסר רוסיה ולעזר ולסעד בכל כחכם לשרי צבאותיו, בהודיעכם אותם בסוד ובזריזות איש על ידי אחיו, על דבר חיל האויב, מקום תחנותם, מספרם ומטרתם, בקיצור, כל דבר שיכול להסיר מכשול ופגע מאדוננו הקיסר אלכסנדר הראשון האהוב לנו וממלכתו הנשאה, ולהיות לעזר ולהועיל לארץ מולדתנו. השפה העברית הנודעת רק לנו — אם אך השארו נאמנים איש אל אחיו, מה שאין אני מסופק בדבר— תהיה לנו לסתר מפני אויבנו, אשר בתאות בצעו החריב את אירופה כולה, והניח באחרונה גם בלב רוסיה ארץ מולדתנו האהובה. אלהים יושיע את מלכנו מלך רוסיה, ויכניע את אויביו ואויבנו, כי צדיק הוא, ולא רוסיה קראה למלחמה רק נפוליון, והעד על זה התנפלותו הנועזה עם חילו על אדמתנו. ואנכי בעצמי, מורכם ורבכם, מפני מסירות נפשי להקיסר אלכסנדר ולמדת צדקתו, הרחקתי נדוד טרם בוא חיל האויב אל ארץ רוסיה פנימה, ובמדה שעשיתי זאת בשבילי, בה במדה עשיתי זאת בשביל להשיג האפשרות לאמץ את רוחכם בעצותי. התאוששו והתאמצו, והשתדלו בכל כחכם להיות לעזר לשרי

צבאות רוסיה, אשר לא ימנעו מלהודיעני דבר עלילותיכם לשמת בהם את לבבי. בזכות המעשים האלה יכופרו לנו עונותינו אשר כאדם חטאנו לאלהים. קבלו עליכם תעניות כפי כחכם, הרבו תפלה לאלהים בעד נצחון חיל רוסיה את האויב הכללי, ולהיות באופן זה לעזר לארץ מולדתנו ולהשיב את המנוחה כבראשונה. אז נשוב ונהיה מאושרים ואהובים ביותר למלכנו ולרוסיה האהובה. מהרו להעתיק דבר פקודתי זאת ולטסרה מאיש לרעהו, למען תתפרסם חיש מהר בכל המקומות ולמנוע בעד חורבן האומה העברית. אֵל שדי יחזק אתכם בכל מעשיכם לתועלת דורשי טובתכם, ובכחו יעזור לכם לסייע להגנת ארץ מולדתנו. עשרת הדברות מצוים אתכם על כך וגם אני דורש זאת מכם בכל לב.

קול־קורא" זה נמצא בשפת רוסיה בארכי של השטב הראשי אשר לצבא בפטרבורג, בין החומר השייך למלחמת שנת 1812, שנאסף בשנות השלשים למאה החולפת בהשתדלות מ. י. מיכלובסקי־דניאלבסקי, ומאושר על ידי שר־הפלך אשר לעניני האורחים בפולטבה בעת ההיא, פ. מוניאָבסקי, ונתפרסם עתה בדפוס בפעם הראשונה על ידי מר ס. מ. גינזבורג, בספרו החשוב „Отечественная Война 1812 г. и русскіе евреи" עמוד 59–61 שממנו לקחנו הדברים.

מר גינזבורג מתפלא, שאף על פי שחסידי חב"ד הרבו להוקיר ולנצור כבבת־עין כל מלה שיצאה מתחת עטו של הרב, לא נשאר אפילו אַכסמפלר אחד של קול־קורא זה במקורו העברי, והוא חושב למשפט שמיד אחר קריאתו דנו דינו לביעור מפחד אויב ומחשש סכנה. אבל לדעתנו תתישב פליאת גינזבורג, אם נשים אל לב, שבכל טשונה מאד ה„תרגום" הרוסי הזה מכל התרגומים האחרים, שהגיעו לידינו מכתבי הרב ומכתבי ר' אביגדור, בכל התרגומים האלה סגנון הלשון לקוי מאד (כפי שהערנו על זה במקומם), עד כי קשה היה לנו בהשיבנו את הדברים למקורם, לתת להם צורה ראויה לכסות מעט על המגרעות הנמצאות בתרגום הרוסי, ואלו באנו לתרגם כל פסוק ופסוק כצורתו, כי אז יצא תרגומנו העברי בשפת עלגים. סבת הענין ברורה ומובנת, מצד אחד לא היו הדברים נקיים ממומי הלשון גם במקורם העברי, המאמרים

לא היו בנויים כהלכתם, והסנגון היה מסוכסך ומורכב משברי פסוקים שלא כדרכם, לפי טעם הימים ההם, ומצד אחר אין סנגון הלשונות בכלל ומליצות לשון הקודש בפרט, נוחים להתרגם כל צרכם לשבה אחרת, אפילו בשעה שהדברים במקורם כתובים וערוכים כמשפטם, לא כן הדבר בקול־הקורא אשר לפנינו, מלבד מלים אחדות שנשתנו מעט בתמונתן במשך מאת השנים האחרונות, כולו ערוך בסגנון אירופי, כפי מה שסינלוהו להם נאורי הרוסים בזמן ההוא, בשפה מתוקנת כראוי; גם נראה בו דבר מתמיה מאד, שבכל קול־הקורא לא ימצא גם פסוק אחד ואפילו מאמר כל שהוא מדברי חז"ל, אשר מדרך כל רב והכם בתורה בכלל ודרכו של הרב בפרם, לתבל בהם את דבריו (עיין לדונמא באגרת הרב סי' ב'), וביחוד בענין שלפנינו שנקל היה להרב למצא לו מאמרים כאלה בשפע רב מאד, ולא תתנוצץ מתוך שורותיו אף מלה אחת כזו, שתתמלט מפי חכם תלמידי מדעתו ושלא מדעתו, ולהפך נמצאו בו דברים שהם נגד רוח איש יהודי, ואינם מכוונים כלל עם הלך־דעתו ומחשבותיו. די לנו להעיר רק על המאמר שבסוף קול־הקורא: „עשרת הדברות מצוים אתכם על כך" (Десять заповѣдей Господнихъ вамъ то повелѣваютъ), צווי שאינו נמצא שם לגמרי, ובכלל הוא סגנון מיוחד לאיש אשר לא מבני ישראל הוא, לבעלי הברית־החדשה הנותנים לעשרת הדברות חשיבות מיוחדת, אבל מוזר הוא לאיש ישראל שבעיניו קדושה אחת לכל התורה כולה, ואלו באמת יצאו הדברים מפי הרב, כי אז אין ספק שהיה אומר: תורתנו הקדושה מצוה אתכם על כך, שהיה נקל לתרגם רוסית: „Нашъ священный завѣтъ . . .". לכן ברור בעינינו שהדברים הם בהיפוך מטש, הקול־קורא הרוסי אשר לפנינו אינו תרגום מלשון הקודש כי אם המקור בעצמו, והקול־קורא העברי שלא בא עד עתה לידינו, היה תרגום מטנו על פי הנוסח שנתן להרב בשפת רוסיה, וקרוב לשער שזו היא הסבה שאבד מאתנו בלשון הקודש, מפני שהיהודים הביטו עליו לא כעל דבר שבקדושה שיש לו ערך קיים, כי אם כעל דבר של חול שאינו אלא צורך שעה, ומכיון שעבר ומנו בטלה מטרתו וחשיבותו, ולכן לא דקדקו בשמירתו ונאבד.

גם הדברים: „כמורכם ורבכם הנני מעיד בכם... אנכי בעצמי מורכם ורבכם הרחקתי נדוד..." מאשרים דעתנו

זאת, מפני שאין אנו מוצאים בשום מקום, שישתמש הרב במבטאים כאלה, שיש בהם הרבה מזחיחות הדעת והכרת ערך עצמי, אפילו שם שנכרת שאיפה מיוחדת מצדו להטות את לב אנשי־סיעתו אחריו.

לדעת כר מ. ס. גינזבורג (בספרו הנ"ל עמוד 55), לא נתחברה הנבואה על דבר מפלת נפוליון על ידי ר' אביגדור — על פי צרופי צ"ו אותיות שבספר דברים, קפיטל ל"ב פסוק מ"א, מ"ב - כהשערת הסן (עיין ח"א עמ' 92 הערה 2, הוצאה שניה), אלא על ידי הרב, והיא נמצאה בין שאר כתבי־ידו שנלקחו ממנו בשעת החיפוש שנעשה בביתו על ידי הממשלה בשנת 1798—תקנ"ח, בעת מאסרו הראשון[1].

מה שראוי לציין בדבר זה הוא, שבשנת 1812 פנה הפרופיסור של האוניבירזיטט הדורפטי, פרידריך גֶנְצ, במכתב למינסטר־הצבא בעת ההיא, ברקליי די־טולי, שבו מעירו על חשיבות הדבר בשביל תוצאות המלחמה, לעורר בלב אנשי הצבא הרוסים את ה„בטחון שההשגחה בחרה בהם לשים על ידיהם קץ בשנה הזאת, שנת 1812, לכל הצרות והתלאות שהביא נפוליון על אירופה כולה", „בטחון כזה—מוסיף הפרופיסור—אפשר שיוָלד בלבם אם נבאר להם שני מקומות בספר „ברית החדשה" ב„חזון יוחנן" (פרשה י"ג פסוק ו', י"ט). גֶנְצ רואה בשמו של נפוליון, בחלוף האותיות למספרים בדרך נוטריקון וגימטריאות הנהוג אצל היהודים, אותה החיה בעלת „שבעה ראשים... שֶׁמַּרְאֶהָ כנמר ורגליה כרגלי דוב ופיה כפי אריה... ואשר בפיה תרפות נגד אלהים לחרף את שמו ואת משכנו ואת החונים בשמים", כחזון אשר חזה יוחנן, ושמספרה „שש מאות ששים ושש", ומפני ש„שלטן נתן לה להלחם ארבעים ושנים", יוצא לו על פי

---

1) מר גינזבורג אינו מחליט בבירור, אם נבואה זו שנבא הרב על מפלת נפוליון היתה עוד בשנת 1798, אלא משער שכך היה הדבר, אבל בעינינו קרוב יותר שהנבואה הזאת, אם אך היא פרי רוחו של הרב, התנבא שנים אחדות אחרי כן, אחרי שכבר נקרא לו דרור בפעם שנית ממאסרו, כי לוא היו מחשבות הרב על דבר נפוליון גלויות וידיעות להממשלה עוד קודם לכן, כי אז בלי ספק לא שמה לב כל כך להדילטריות של ר' אבינדור ומייעתו, שהוא דורש מוכת נפוליון. אגב ראוי להעיר שעל פי מכתבו של הקטגור אבולַנינוב לאָלינין מן 22 דיקבר 1800, נראה שהספרים והכתבים של הרב נלקחו ממנו רק בסוף שנת 1800 (עיין למעלה מכתב י"ד).

זה, שבשנת 1812, שבה ימלאו לנפוליון ש 5 ש וארבעים שנה, תבא מפלתו, ונבול שלטונו יתם.

(„Наполеонъ I и Апокалипсисъ", Русск. Старина 1883 г. Декабрь, стр. 651—652), מביאו ס. ס. גינזבורג בספרו „Отече ственная Война" עמ' 56 בהערה.

כתבי־חרם*).

א.

מכנף הארץ זמירות שמענו קול ענות, והקול הולך וכוער כפעמון חזק ונשמע בערי העברים חיל ישורון שה פזורה; היות זה ימים לא כבירים קמו ונתחברו כת חסידים ואנשי השם כלא היו, חכמים הם להרע ולהטיב לא ידעו, ההולכים בדרך לא סלולה בתפלות עם ה' עד חצי היום משונים ממנהג קדמונים ז"ל, נסתר נסתרה דרכם מה' ומאלוה משפטם יעבור, פונים את עצמם לכל צדי ההרחק והולכים למרחוק להביא עצה ולעשות המומתה לצוד נפשות נקיים בחלקת לשונם, וינאמו נאום לדרוש אל האובות והידעונים, המה רביהם המצפצפים והמהגים באין הבין וילכו בדרך ממנתה, ורבים הללים הפילה, ברגליהם תעכסנה; כגן רוה היתה ארץ יהודה וישראל לפניהם, ואחריהם מרה כלענה, ומחמת זה נתפרצו בארץ וגרמו לנו חלול השם גדול ובטלו כבוד התורה ולומדיה בעונותינו הרבים; התורה חוגרת שק על לומדיה כי תמו ועל הוניה כי הפנו עורף ללכת בשרירות לבם הרע; ששים ושמחים לעשות רצון רבם מורה אויל לו, הוא וכל מסעדיו יצאו להר המשחית, כולם פנו יחדיו נאלחו, אשר בפרישות כפיהם סופקים לאל בשמים, פורשים ובוכים בכיה של חנם ושבע תועבות בלבם, ובכל יום כמה פרפראות לכבוד רבם, והאי מעיקרא הויא גופא סריקא והשתא גופא מליאה, ואין איש שָׂם על לב להרגיש הכאב, כי בעונותינו הרבים תורתנו הקדושה באו זרים ויחללוה; רבתה המספחת ועלתה הקרחת בבני עמנו למרבה, ובודאי ראוי ונכון וחוב מוטל על כל מי שנגע יראת ורוח ה' בלבו ויש לאל ידו לקנא קנאת ה' צבאות, ומה גם בקהלות הראשיות במדינתנו, ועל אנשים העומדים על הפקודים וגודרים גדר פורצת, המתפרצים בארץ לקדש שם שמים בהתאמצות גדולים וגוראים, לאסוף

*) את כתבי־החרם העתקתי מס' ש ל ו ם ע ל י ש ר א ל לר"צ צויפל, ח"ב.

באסיפה גדולה ולאזור גבר חלצים ואיש אל אחיו יאמר: חזק ונתחזק בעד כבוד ה' ועמנו, ראו חלול השם נורא מאד, אשר נתחלל בעונותינו הרבים, רדו לעמק יהושפט לעומקא דדינא, לבער הקוצים מכרם ה' צבאות כל בית ישראל, להדפם ולרדפם ברדיפות מלאות הזעם, להחרימם ולעקור שרשם בנפשם ומאודם, לעקור אותם ולשרש אתהם כדין ע"ו, צא תאמר להם הכנם אל תאמר להם, המה בקהל מורידין ולא מעלין, לדכאם ולמוגגם כמוץ לפני רוח, ולהתאמץ להפרידם איש מאחיו, לבל יתחברו ויתקשרו יחד חבר בוגדים ומנדים נגד דת תורתנו הקדושה, ובכל מקום שהם מצוים לשלחם מן המחנה כדין צרוע וזב, את כל אלה יאות לון למעבד להון, וכך הוא חובותינו ויפה לנו, אך מחמת מרדת הזמן ונלנול יומא דשוקא, אשר כל אחד לעסקיו פונה, ואי אפשר לאספם באספה רבה ושלמה, וכאשר שמענו כן ראינו התחלת היציאה יצאו הלוצי צבא ללחום מלחמת ה' בשפר, הלא המה ראשים ורוזנים קציני נגידי אלופי מנהיגי דק"ק ווילנא יע"א, בצירוף כבוד הרב הגאון אב"ד והר"מ דק"ק הנ"ל, ובצירוף כבוד הרב הגאון החסיד המפורסם מו"ה אליהו נ"י דק"ק הנ"ל, אשר אורו חיל לצאת כנגדם בחצים שנונים, וקול תרועת שופר והדלקת נרות, כאשר עינינו ראו ולא זר את כתבם, והמכתב פתוחי חותם קודש להי' בק"ק הנ"ל, וכל דבריהם נאמרים בפלס מאזני האמת והצדק והמשפט, וגם על זה פקחו עיני רוזני קציני ונגידי ראשי ק"ק הוראדנא בצירוף כבוד הרב הגאון המפורסם אב"ד ור"מ דק"ק הנ"ל והגלילות, ליתן תוקף אומץ והרמנא, וחזקו ואמצו את הברוז של רוזני גאוני ק"ק ווילנא, והחרימו כת חבורות החסידים הנמצאים בכל עיר ועיר, פלך ופלך בבתי כנסיות, ופה ביומא דשוקא דזעלווע בפרסום גדול בקהל עם רב ובמושב זקנים וישישים, בשערים הללו בהלל הגדול את תפארת מעשיהם ויושר קנאתם, המקנאים קנאת ה' צבאות כפינחס ואליהו נביאי ה', בכן אף אנו תכון עמהם, וזרועותינו תאמצם לשית סנ"ג ונדר גדול, שחלילה וחלילה לשום אדם בעולם מסביבות כל גלילותינו הסרים למשמעתנו, לבלי ישים לדרך פעמיו לכת חבורתם להתחבר עמהם ולעמוד בקהל עדתם או לאכול משחיטתם ולבא בברית עמהם, ונם שלא לשנות מנוסח אשכנזים למנהג ספרדים, ולא באנו לשאל אלא להזהיר, אף שאין דרכי לצאת חוץ מגדרי על

כל זה לעת הפרו חוק התורה עת לעשות לה'. — באתי עה"ח יום ה' מנחם אב שנת תקמ"א לפ"ק.

נאום אלי' במה"ו שלמה זצ"ל ה"ה בווילנא.
ונאום שמואל החונה פה ק"ק ווילנא יע"א.

ב *).

מחמת גודל חובת מצות קנאין אשר חבבו וחזקו רוזנים נגידים ונדולים דק"ק ווילנא בעין זה כאשר נראה בעליל, בודאי נשמט מידי הסופר מעשיהם של כת החסידים ימ"ש, שמנהגם דוקא לאכול דבר המעון שחיטה בחלפים חדים ומושחים, שלא כדין תורתנו הקדושה, בכן באנו מן המודיעים כי כל החרמות והשמתות יחולו על ראשי השוחטים, והאוכלים מבשר טרפה הנשחטים בסכינין וחלפים כאלו, וכל מי שיעבור על דברינו ענש יענש מן השמים, ועל ראשו יחולו כל האלות והשמתות והקללות הכתובים בספר הקנאין, ותבא כמים בקרבו וכשמן בעצמותיו לכלות מנפש ועד בשר, כל אלה קנאת ה' צבאות תעשה זאת, אשר נתחלל בעונותינו הרבים על ידם, ומעתה בל ירעו ובל ישחיתו עוד בכל ערי מעוזנו, ויהי נועם ה' עלינו ומעשה ידינו כוננה עלינו מעתה ועד עולם, ועין בעין נראה בשובו אל נוהו וירם קרן מושיע ורב וכבוד והדר תעטרהו.

כה דברי אנחנו אלופי ומנהיגי רוזנים קצינים ונגידים ראשים דק"ק מלאצק הנמצאים פה ביומא דשוקא רבה זעלווע.

נאום ישראל בן א"א הגאון הרב מוהר"ר אייזיק הלוי מטיקטין זצלל"ה.
ונאום יהושע העשיל בלא"א הגאון מו"ה יואל וצלה"ה.
ונאום שמואל במה"ר זוסיא.
ונאום חיים פייוויל בלא"א הרב הגאון כמר דוד מבריסק.
ונאום דוד בלא"א הרב המאוה"ג אבלי נ"י.
ונאום בנימין במ"ה יחיאל מיכל זצלל"ה.
ונאום אהרן זלמן כמ"ר גרשון זצלה"ה.

*) הגני קובע כאן מקום לכתב־חרם זה על פי הסדר שנתן ראי"צ צויפל לכתבי־החרם.

ב.

הן היה למראה עינינו, כתב נבחר ולשון צדיקים מרוזנים נגידים ומופלגים דק״ק ווילנא בצירוף כבוד הגדולים ומנהלם בראשם ה״ה אב״ד ור״ח דק״ק הנ״ל, ה״ה הגאון החסיד המפורסם מוהר״ר אליהו דק״ק הנ״ל, בנדון כת החסידים ימ״ש, חסד הוא ימ״ש, שנתחברו זה מחדש, חבורות חבורות, אגודות אגודות, ומכנים את עצמם בשם חסידים, ואנשי השם כלא היו, כי רוב מעשיהם אין רוח חכמים נוחה מהם, שמשנים נוסח התפלה שלנו מנהג אשכנזים, לנוסח ספרדים, ומתקבצים אליהם אנשים פרושים, פרוש מקופאי, פרוש קוואי, פרוש מאהבת ה׳, פרוש מיראת ה׳, מבלי ומבלי עולם, עושים מעשה זמרי ומבקשים שכר כפינחס, ותבקע הארץ לקולם, והמה חצבי חיורי דמליין קיטמא, שאין תוכן כברן, ובק״ק הנ״ל נמצא איזה שורש פורה ראש ולענה מהכת הנ״ל, המה הולכים ורבים מיום ליום, והתורה והדת הולכת ודלה, אי לזאת אזרו חיל לעמוד בפרץ עזה כזה לתקן המכשלה, שלא ירבה המספחת ונגע בקירות בית ישראל, וכל עיני עדתנו מאנשי קהלתנו, למינדר מילתא ולמשוך ידיהם מהכת הנ״ל, גזרו אומר בחרם הנדול יב״ן, ובחרם המבואר בספר כל בו, ובכל ח״ח ושמתות וארורים ונדויים וקללות שבהוה״ק יחולו על ראשם, ועל כל מי אשר לא ישמע לפקודתנו, אשר גזרנו אומר על כל אדם, שלא יתחבר עמהם ושלא יחזק בידיהם, ושלא יסע שום אדם מקהלתנו למקום החסידים להתחבר עמהם, ולא יעמוד בתוך ארבע אמותם וכל שכן לראות פני הרשע כהן עדתם, המכהן ללא אלקים, ולאלילי זהב יקרא אלה אלהיך ישראל, ובודאי היטיבו אשר דברו הרוזנים והגאונים, שכל דבריהם שקולים בפלס ומאזני צדק על פי דת תורתנו הקדושה, כפי שמבואר בספר הגדול, ספרן של רשעים (?) ח״ת אלות ושמתות על המשנה מנוסח התפלה, או יעבוד לאלקיו כמוהם וכמעשיהם, והתנודד בבשר ולהכות כף כנביאי הבעל ועקרי אליל, והאלקים אנה לידם כגלגלין זכות ע״י זכאי, זכאין אינון וזכאין עידיהון, כמעשה הכתוב קל קרוא משרוקיתא, יריע אף יצרית, אוי לנו מה עלתה בימינו, ראה ישראל מה עלתה בך, לכן אף אנן נענה בתריהון, לעשות נדר ומיגו שעשו חכמים הנ״ל למינדר מילתא, גם בעד

גלילותינו הקרובים והרחוקים לקיים עליהם ועל זרעם, תוקף הברוז שהוכרז פה ברמה, במעמד כל העדה כלם קדושים, אנשי השם מעולם, ומלבם בראשם, הרב דגליל המושל בכל ערי ישראל ציוה לתקוע בשופר גדול לפרסומי רבה שתוף נזרתו, על כל ערי בני ישראל מגלילתו הסרים למשמעתו, ששום אדם בעולם לא יסע מקהלתנו למקום שישנו שם כת החסידים ימ"ש הארורים והמתועבים בכדי להתחבר לטמא, ובפרט שלא לשנות בק"ק אמדור דבר אחד אשר גזרנו עליהם, ובנוסח התפלה לא ישנו דבר ממנהג אבותינו האשכנזים, ומי שיעבור על זה, לבד הקנסות אשר נתל לקנוס, עוד יחולו עליהם כל הארורים והשמתות והקללות והנדוים, ויהיו מוחרמים ומובדלים מקהל העדה, ומשני העולמות, ולא יהי' להם שם ושארית בישראל קהל ה', ויתר פתשגן כתב הד"ת ותוקף הברוז ופרטיו וכלליו, הלא הוא כתוב ומפורש בספר הזכרונות הפינקס הגדול.

הכ"ד הבאים על הגלוי ועל החתום, ווזנים ונגידים, ראשים וקציגים ומנהיגים דקהלתנו, בצירוף כבוד הרב המאוה"נ הגאון המפורסם נ"י אב"ד ור"מ דק"ק הנ"ל והגליל, והרב הגאון דק"ק הוראדנא, וב"ד הצדק הנמצאים בפה יחד ביומא דשוקא דבה זעלווע. היום יום ר"ת אלול שנת תקמ"א לפ"ק פה זעלווע.

נאום הק' אליעזר החונה בק"ק הוראדנא והגלילות.
ונאום שלמה בהרב מו"ה חיים בהגאון בעל מגדל צבי.
ונאום זאב וואלף בהגאון אריה ליב דק"ק הוראדנא.
ונאום שלמה זלמן במ"ר יהושע.
ונאום הק' שאול ליב במ"ר שמואל אב"ד דקלויז ווילנא.
ונאום אהרן זעליג במ"ר נפתלי הערץ סנ"ל מטיקטין.
ונאום שמעון במ"ר דובער כ"ץ מארשין.
ונאום אליעזר במ"ר מרדכי סנ"ל.
ונאום משה במ"ר אהרן סנ"ל.
ונאום שמחה יעקב במ"ר זלמן.
ונאום יעקב בהגאון מור"ל תנחום.
ונאום שלום בהרב ר' יהושע כ"ץ.
ונאום אברהם אבלי במו"ה צדוק.

ד.

הנה פה ק"ק זעלווע ביומא דשוקא רבה הוקרה לפנינו

מקרה טהור, טהור נברא רבבא מק״ק ווילנא יע״א, ה״ה הרבני מו״ה דוד נ״י מו״ץ דק״ק הנ״ל, וחד דעימיה בדומה לו מו״ה זעליג נ״י, והן הראוני כתב תועפות אשר העיר ה׳ ממרום רוח קדושים של אבירי הרוזנים דק״ק הנ״ל בצירוף כבוד הגאון אב״ד ור״מ דק״ק הנ״ל, ובצירוף כבוד הגאון החסיד המפורסם מו״ה אלי׳ נ״י, אשר לנכשלים אורו חיל לקנא קנאת ה׳ צבאות, ונדרו נדר הכרוז שרבו המתפרצים בפרץ מרובה על העומד עמודי יסודי העולם, אשר כל אלה מבואר באריכת שפתים שפת מישרים, ואמת יהגה חכם, בודאי היטיבו אשר דברו, שיהי׳ תורה אל כלנו כאחד אחודים ואגודים בקשר של קיימא לקיום העולם האמת, בכן אף ידינו תכון עמהם, וזרועותינו תאמץ בכל תוקף עוז ותעצומות, את כל הדברים והחזיון הניתן לכתוב מאת רוזני גנידי קציני ק״ק ווילנא בצירוף הגאונים הנ״ל, וכפי אשר יצא מפיהם ומפי כתבם הנ״ל כן יקום, ראוי ונכון ליראים ושלמים, לאמר איש אל רעהו חזק ונתחזקה להחזיר עטרה ליושנה, שלא יפרדו איש מעל אחיו, רק להיות חברים באיש אחד לאחדותו של עולם כמאז, ובכן אשרגוהו וקיימנוהו כל תוקף החרם והכרוז, ועליגו בהסכמה לתוקף החרם הגדול והנורא, הניתן בקריה עליזה ומפוארה דק״ק ווילנא, לדבר שנאמר ונשנה ביריד זעלווע ביומא דשוקא רבה, והשומע ישמע והחדל יחדל להיות בדול ומובדל מעם ה׳ אלה, לפסל את הראשונים אשר מאז ומקדם הולכים בנתיבות עולם, אשר המה מיוסדים על כל אבני האמת מראשונים ואחרונים תוקף עוז ותעצומות.

באנו עה״ח אנחנו אלופי רוזני גנידי ומנהיגי דק״ק פינסק הנועדים תוך עם ה׳ בעיר זעלווע, ביומא דשוקא רבה, היום יום ג׳ אלול שנת תקמ״א לפ״ק פה ק״ק הנ״ל.

נאום צבי הירש במ״ר דובער מפינסק.
ונאום נחמן במ״ר אליעזר זצללה״ה מפינסק.
ונאום נחום במ״ר יהודא ליב מפינסק.
ונאום תנחום חיים במ״ר יחזקאל.
ונאום יעקב במ״ר אברהם מפינסק.
ונאום דוד במ״ר משולם פייוויל מבערציטשין.
ונאום יהודא ליב במ״ר אלחנן מפינסק.

ד.

שמעו נא הרים את ריב ה' והאיתנים מוסדי ארץ, הביטו והתמהו תמהו, היש מכאוב כמכאוב הזמן הזה, אשר עולל לנו מידי הרקים והפוחזים כת החסידים ימ"ש, הבוגד בוגד והשודד שודד, וכל המרבה להרום חומת הדת הרי זה משובח; אוי כי עת רעה לנו, הזמן הזה הולך וסוער בהסתערות והתאבכות נאות עשן, כי בבית ישראל ראינו שעוריה ואין איש שָׂם על לב; פשתה המספחת ננע הצרעת בקירות ישראל, כי קמו תרבות אנשים רעים וחטאים למעול מעל בה' ובתורתו, הלא המה ערב־רב אנשי כת החסידים ימ"ש, תיפח רוחם ונפשם אשר הָבדלו לרעה מכל שבטי ישראל ולקחו את עצמם לצד מינות, כת שבתאי צבי שם רשעים ירקב ואפיקורסות, ובטלו כבוד התורה וזיו החכמה ואין מרגיש כי רעה הם מבקשים. אי לזאת יחרד כל לבב אנוש, וכל בית ישראל יבכה להחירוף והגידוף, כאשר מודעת זאת בכל הארץ מהוכות אשר הוכחתי ליצחק בעיר ווארשע[1]) ריש בריוני, על אודות באר חפרוה שרי התורה כרוה גדולי המדע אבירי השכל ה"ה רבותינו הקדמונים, הציבו לנו ציונים, הקימו לנו אותות התורה במנהגים ישרים וחוקים טהורים וצדיקים ומשפטים נכונים, והמה הרשעים אטמו אזן משמוע, סרו מהר מן הדרך אשר הורו לנו קדמונים, ויחפאו על ה' דברים לא שמעון אזן מעולם, חברותא כלפי שמיא, וכאשר התווכחתי עם הי"ש הנ"ל, עמד כאלם בל יפתח פה, אשתקל מילוליה ונסתמו שפתותיו, והי' כאיש לא ידע וַבֶּר דבר וכאבן דומם, נבהל ומשתומם, כאשר פרסמתי קלונו ברבים בקהל המון חונג, ויתגל בתוך אהל ה' בבהכ"נ דעיר פראגע, וכאשר ביארתי וערכתי דברים בנעימים, אמרי אמת חקקתים בספר בפרק מלחמות ה',

---

1) עד כמה שאפשר לשער מתכון כותב הטורים האלה בדברים אלו לרבי לוי יצחק מברדיטשוב, כי לפי דברי בעל „זמרת עם הארץ" היה וכוח בין שני רבנים אלו בשנת תק"ם בפראגא פרוד ורשה, שנה אחת קודם כתיבת החרם הזה (עיין לעיל עמ' 24 הערה 1), וגם בעל המכתב כותב שהוכוח היה „בביהכ"נ דעיר פראגא", ומפורסם הדבר שרבי לוי יצחק היה באמת בזמן ההוא בורשה. ובכדי להלביש דבריו במחלצות של „מליצה", כדרך רוב בעלי התורה גם בימינו, השתדל בעל האגרת להשוות דבריו לדברי המקרא: „אותה הוכחת... ליצחק" (בראשית כ"ד, י"ד), ומפני טעם זה מוכרח היה להשמיט את השם „לוי" שלא לקלקל את תפארת המליצה.

לספר גנותם, ואפס קצהו ממעשה התהו וההבל שאין בו יראת חטא, זהנה היטיבו אשר דברו הרוזנים והנגידים המופלגים המפורסמים והגאונים דק"ק ווילנא והורדנא, בצירוף כבוד הרב הנזכר מעלת רב דגלילות, ומחוקק במשענותם משענת שיש בה סמיכה וקשר של קיימא לגלות נבלותם לעין כל, פשוטה ועורה עד חלצים, והמכתב מכתב אלקים הוא, אך קובל אני עליהם כרושים, כי לא הועילו במכתבים הנזכר מעבר לדף ובכרוז שלהם הנזכר שמה, כי לא שמו לאסור איסר על נפשות הרשעים, בחרמות ושמתות שלא ישחמו שום דבר הטעון שחיטה בחלפים וסבינים המלוטשים שלהם, וכמו כן נעדר האיסור הזה במכתב עוז רוזנים וקציני ק"ק ווילנא בצירוף הגאונים המפורסמים דשם, והוא אומר השכוח מעיקרא דמילתא, אשר מסורת בידינו מאבותינו הקדושים מימות משה רבנו עה"ש, והם נתנו מכשול בכשיל וחלפות שלהן, להיות שחיטתן נבלה בלי שום חילוק בעולם, אשר לזאת אף ידי תכון ויסדה אתם ביתר שאת ויתר עוז, לכל חומרי חרמות ושמתות וקללות ארורים ונדוים על כת הנ"ל ימ"ש, ועל כל העוברים על הפקודים וצוויים בהלכות דתנו המסורה לנו מחז"ל, ככל הכתוב בספר הנ"ל, ואף יותר ממה שכתוב לנזור בחרם ולנזור בנידוי ושמתא על האוכלים משחיטתן, ומשמשים בכל פינוליהן כלי חרס עץ ואבן או מחתות האנשים החטאים האלה בנפשותם, וביותר על השוחטים בחלפים שלהם, וכל מי שנגע יראת ה' בלבו, יאזור כגבור חלציו לצאת לקראת נשק בכל כלי קרב וחצים שנונים בלב ישכונו, משוחים בשמן הה"ם ולחרפם בחירוף מלא, עד שיד ה' מניע לישראל ובחרם יב"ן, על כל קהלה וקהלה, עדה ועדה, מקום אשר דבר המלך מלכו של עולם ודתו מניע, אשר נתלקטו שם האנשים הריקים והפוחזים תלמידי ימ"ש בעש"ט עוכר ישראל, ונתקשרו קשר רשעים לעשות להם מנין מיוחד כמנהגם הרע, אוי רשות נתונה מאתנו קהל ומנהיגי עדת ה' להקהל ולעמוד על נפשם, ואף להומם ולאבדם, להחרימם ולעקור שרשם, בנפשם ומאודם, שקץ ישקצום ותעב יתעבום, כי שקץ הם, ואלה הדברים צוה לנו משה עבד ה' לשרש ע"ז ממקומה ולשרפה ולפזר אפרה אנה ואנה כמוץ אשר תדפנו רוח, לקנא קנאת ה' צבאות ותורתו הקדושה, לבל ירעו ולא ישחיתו עוד בעדת ה', ובזכות זה נראה מהרה בהפארת עינינו ומחמד נפשנו משיח צדקנו, ולהעביר ממשלת זדון מן

הארץ, ולא יהי' שריד ופליט לבית הרשעים, בני בליעל קוץ מונד כולהם, ונזכה לתקן עולם במלכות שדי אלקינו. — הכ"ד המדבר והמקנא לאלקיו, הכותב וחותם ביום ה' כ' אלול, כל העולה יקפץ פיה לפ"ק (תקמ"א), פה ק"ק זעלווע ביומא דשוקא רבה.

נאום אברהם קאצין אלין בויגין חונה פה בריסק דליטא עיר ואם בישראל.

ו.

מדי עברו פה קהלתנו ה"ה הרבני המופלג מ' ישראל מוכ"ז כמלונה במקשה, בבקשת החיפוש בכתבי ויכוח שחבר להתוכת עם הכה החדשה שיצאו מכלל עמב"י הקדושה[1], ומחדשים ובודים מלבם דרך לעבודת השם אשר לא דרכו בו אבותינו ואבות אבותינו הקדושים אשר בארץ המה מימות עולם, מיום אשר בחר בנו השם ב"ה לעם קדוש, ובכל עת ובכל פנות ישראל המה צודים נפשות בשפתי חלקות שלהם, אשר שפתותיהם נופת תטופנה להעומדים על פי דרכם והולכים לתומם, שמראים להם זה הדרך שלהם ישכון אור, וכל באיה לא ישובון ולא ישיגו ארחות חיים, ומדי עברו פה מהר"י הנ"ל והראה לפנינו מלאכתו וטרחתו בזה ויפה כוון, ומה גם לעד נאמן וליתד שלא תמוט הראה לפנינו תוקף על דבריו, דברי הגאון החסיד הישיש מו' אלי', כמבואר בדבריו בנייר הזה משני עבריהם, השם ב"ה יאריך ימיו ושנותיו בנעימים, שיעשו דבריו פירות, שיהיה נמר וסוף למבוכה הזאת בישראל בחייו של הגאון הנ"ל, שלא תצודנה נפשות מכאן ולהבא, ונפשות הנצודים יהיו לפורחים מידיהם, ולא יתחלל שם שמים ושארי רעות קשות ומרות אשר לא יספר היוצאת ממבוכה הזאת, ובהיות שבעו"ה במחננו לא באה מבוכה, מי יתן והיה זה כל הימים, וכאשר נראה כתב חותם ידי הגאון הנ"ל ע"י מוכ"ז מהר"י, והוא בא על שעה חדא ובעת שלא היתה עת האסף הרועים שבקהלתנו ליתן לידו כתוב וחתום, ואם בא לידי זה כמעט איש לא היה נעדר, אך שלא בא בזמן גרמא לזה, והאיש מוהר"י אין לדרכו ליריד זעלווע לבא בזמן האסף

---

1) על אודות ר' ישראל זה ותכלית מלאכותו ודבר תוכן ספרו „ויכוח", עיין ח"א עמ' 58, 59 ובהערה 1 שם.

מכל המדינות, שיתנו לו תוקף על מלאכתו מלאכת שמים, אשר יצא לשטן להכת הנ"ל וישם נפשו בכפו וחפץ ה' בידו יצליח, ולהיות בידו לסניף ראיה ולעד קצת מקהלתנו.

באתי עה"ת היום ב' ב"ב מנחה תקנ"ז לפ"ק, פה ק"ק סלוצק יצ"ו.

שמשון בא"א מו"ה הרבני מו' משה וצלה"ה.

אגרות הרב*).

א.

אהובי אחי ורעי העומדים על התורה ועל העבודה
אנ"ש המנין דק"ק ווילנא, ה' עליכם יחי' נס"ו.

אחד"ש, פתח דברי יעיר און שומעת קושט אמרי אמת לאמתו, בדבר הויכוח עם שכנגדנו, אלו הי' באפשרי לבא לידי נמר נכון עמהם, בודאי אין לך מצוה גדולה מזו לעשות שלום בישראל, ואת מי אין כמו אלה? אך מה לנו לעשות ולא עשינו, והרבה מאד טרחנו בזה, ולא עלתה בידינו, נקיים אנחנו מה' ומישראל; הנה מראשית כואת הודענו, והלכנו אל הגאון החסיד נ"י לביתו, להתוכח עמו ולהסיר תלונותיו מעלינו, בהיותי שם עם הרה"ק המנוח מוהרמ"מ זצלה"ה, וסנר הדלת בעדנו פעמים. וכאשר דברו לו גדולי העיר: רבנו! הנה זה הרב המפורסם שלהם בא להתוכח עם כתר"ה, וכאשר ינוצח בודאי הנה בזה יהי' שלום על ישראל, דחה אותם בדחויים, וכאשר החלו להפציר בו מאד, חלף והלך לו, ונסע מן העיר ושהה שם עד יום נסיעתנו מהעיר, כידוע לזקני עירם ואח"כ במדינתנו. נסענו לק"ק שקלאוו גם כן לויכוח, ולא עלתה בידינו, ועשו לנו מעשים אשר לא יעשו, ושינו טעמם והבטחתם, אשר הבטיחו תחילה שלא לעשות לנו מאומה, רק כראותם שאין להם מה להשיב על דברינו, באו

*) על פי תוכן המכתב הזה אפשר לשפוט, שהיה כתוב בראשית שנות השלשים, כי בו מתאמץ הרב להשקיט את רוח אנשי־סיעתו בוילנה, שלא „ישררו מדנים" על דבר שרפת הספרים על ידי המתנגדים, וכפי שנראה מתוך דברי ר' אביגדור יצא הדבר הזה אל הפועל קרוב אחרי עלותו על כסא הרבנות בפינסק, היינו מיד אחר שנת תקל"ב. אכן אם נסכים להשערת דובנוב, שהספר הראשון שעלה עליו הנורל להשרף, היה הם' תולדות יעקב יוסף, אז ראוי לאחר את זמן כתיבת המכתב הזה לשנת תקמ"א או לאחריה, מפני שהספר הנ"ל יצא לאור בפעם הראשונה בשנת תקמ"א (עיין לעיל עמ' 35, 36 ובהערה 2 שם). כפי הנראה ממכתבו של קוטוזוב לאבולינוב, נשרף בוילנה הם' „צוואת ריב"ש" (עיין למעלה עמ' 192), אבל אי אפשר לדעת בדיוק מתי גרפם הם' הנ"ל בפעם ראשונה, כי בהוצאה הראשונה חסרה שנת ההדפסה (אוצר הספרים לבן־יעקב). לדעת בעל בית רבי נשרף הם' תולדות יעקב יוסף בגליל פראג. בהשתדלות בעל גודע ביהודה (ח"א עמ' 40 הערה ב. שם, דף פ"ט).

ביד חזקה ותלו עצמן באילן גדול הגאון החסיד נ״י, ובאמת אנו דננוהו לכף זכות, והיות כי כבר נחלט הענין אצלו בהחלט נמור בלי שום ס״ס בעולם, וננמר הדין אצלו ע״פ גביית עדות רבים וכן שלמים, המוחזקים בכשרות לאדם הרואה לעינים, ועל פי זה כששמע איזה ד״ת מהסרסור הידוע אשר יפרש את כ״ו, לא השקיף בהשקפה למובה ולהפוך בזכות, כי אולי הסרסור שינה בלשון קצת, וידוע כי בשינוי לשון קצת, ישתנה הענין מהיפוך אל היפוך ממש, וכ״ש שלא עלתה על דעתו כי אולי יש אתם דבר ה׳ ע״פ אליהו ז״ל, להפריש ולהפשיט הנשמיות שבזה״ק בדרך נסתרה ונפלאה ממנו, רק שצריכה קבלה פה אל פה, ולא על ידי סרסור הנ״ל; ומפני שלמדרנה גדולה כזו צריכה קדושה רבה ועצומה, בהיפוך ממש ממה שנתאמת לו על פי עדים נאמנים בעיני כבודו, וכולי האי לא טעו אינשי מהקצה אל הקצה ממש, ולואת לא רצה לקבל מאתנו שום טו״מ ותירון בעולם, וביאור על ד״ת ששמע ולא שום דבר בעולם, ומה נשתנה היום, כי הנה גם עתה הפעם לא נשמע משמו שום חזרה וחרטה מימי קדם לאמר, שעכשיו נולד לו איזה ספק אולי טעות היא בידם, ואדרבה הדמים מעידים מה שבקש ב׳ אלפים אדומים לצדקה או למצוה אחרת, והיינו שלא רצה לאטרוחי בכדי, כי ידוע להם כי אצלי בודאי מתורצים כל הקושיות ידיעות ומפורסמות במדינתנו, אך הם לא קבלו התירוצים, כאשר ראינו בעינינו בק״ק שקלאוו, וא״כ למה זה הבל איגע? כי הנה מודעת מאמר רז״ל „כשם שמצוה לומר דבר הנשמע, כך מצוה שלא לומר וכו״ וכל דבריהם כנחלי אש, ובמשלי אזהרות רבות ונוראות על זה למשכילים. ובר מן דין, הנה מודעת זאת מארז״ל: „ת״ח שמורה הלכה ובא וכו״, אם לאחר מעשה אמרה אין שומעין לו, ואע״פ שאמרה בשם רבו חיישינן דמשקר, וכ״ש וק״ו בנידון דידן דלא חיישינן לשקרא ח״ו, אלא דהיא מילתא דתליא באובנתא דלבא, שיהי׳ הלב שומע ומקבל דברינו, ואם בשנאה אמרו, דלא חזא ליה זכותא אף שאינו אויבו ומבקש רעתו כלל, כמ״ש בח״מ סי׳ ז׳, ואכו״כ בנד״ד לאחר מעשה רב ועצום, רעות רבות ועצומות שנעשו לאנ״ש במדינתינו ליטא ורייסין, על פי גילוי־דעת הגאון החסיד, ביחוד לתלמידיו, וחברא חברא אית ליה; וזהני ראיתי בעיני אגרת אחת מאחד שבתלמידיו שבק״ק ווילנא בשם רבו, דברים שלא רציתי להעלות על הכתב מפני כבו

התורה; והנה מכותל מכתבם של מע"ל ניכר ומובן אלי, שכל זה לא נעלם ממעלתם, נוכח פניהם היה, רק שעיקר סמיכתם על שני אנשים חשובים, שיהי' מכריעים הדין עם מי וכו', ולא מחכמה שאלו על זה, דודאי וושיבותם כלא ממש חשיבא קמיה, להכריע נגד דעת הגאון ההסיד, אשר ישים בפי שלוחו ר' סעדי', אשר יאמר הכל בשם רבו ודאי לא מדעת עצמו, ובפרט בביאור ס' לקו"א ודומיו אשר יסודתם בהררי קה"ק כהאריז"ל, ולפה"נ אין במדינת ליטא מי שירים לבבו שלא לבטל דעתו מפני דעת הגאון החסיד, ולאמר בפה מלא אין בפיהו נכונה ח"ו, כי אם במדינות הרחוקות כתונרמא ואיטליא, ורוב אשבנז ופולין נדול וקטן, ובואת חפצתי באמת, ובפרט בענין האמונה, אשר לפי הנשמע במדינתנו מתלמידיו אשר זאת הוא תפיסת הגאון החסיד על ס' לקו"א ודומיו, אשר מפורש בהם פי' ממלא כל עלמין, ולית אתר פנוי מיניה כפשוטו ממש, ובעיני כבודו הוא אפיקורסות גמורה לומר, שהוא ית' נמצא ממש בדברים שפלים ותחתונים ממש, ולפי מכתב מע"ל ע"ז נשרף הספר הידוע; ובפי' מאמרים הנזכרים יש להם דרך נסתרה ונפלאה, ומלא כל הארץ כבודו היינו ה ש ג ח ה וכו'; ומי יתן ידעתיו ואנחהו ואערכה לפניו משפטנו להסיר מעלינו כל תלונותיו וטענותיו הפילוסופיות, אשר הלך בעקבותיהם לפי דברי תלמידו הנ"ל, לחקור אלקות בשכל אנושי, וכאשר קבלתי מרבותי נ"ע תשובה נצחת על כל דבריו; ואם יקשה בעיניו לחזור מדרכו אשר נדל בה מנעוריו, ולא יתקבלו דברי בעיני כבודו, אז במקום נדולתו תהי' ענותנותו, לבאר היטב כל טענותיו עלינו בנידון אמונה זו, חרות על הלוחות בכתב, על ידי חד מן קמיא דקיימין קדמוהי, ויבא עה"ח בכבודו ובעצמו, ואני אבא אחריו ומלאתי את דבריו, להשיב על כל טענותיו, ג"כ כתוב וחתום בחתימת ידי, ויודפסו ויושלחו לכל חכמי ישראל הקרובים והרחוקים, שיחוו דעתם בזה, כי לא אלמן ישראל מאלקיו, וימצאו רבים וכן שלמים בדעת תורה ודעת נוטה להכריע, ולא ישאו פני כל איש, ואחרי רבים להטות, ובוה יהי' שלום על ישראל.

ואודות לקו"א ודומיו, בענין ביאור העלאת ניצוצין מהקליפות כו', הנה עיקר ענין העלאת מ"ן זה של העלאת נצוצין, לא נזכר אלא בקבלת האריז"ל, ולא במקובלים שלפניו, וגם לא בזה"ק בפירוש, וידוע לנו בבירור נמור שהנאון החסיד נ"י אינו

מאמין בקבלת האריז"ל בכללה, שהיא כולה מפי אליהו ז"ל, רק מעט מזעיר מפי אליהו ז"ל, והשאר מחכמתו הגדולה, ואין חיוב להאמין בה כו', וגם הכתבים נשתבשו מאד כו', ולאיש אשר אלה לו, לו משפט הבירה לברור לו הטוב והישר מכל כתבי קה"ק האריז"ל, לאמר שמועה זו נאה והוא מפי אליהו ז"ל, וזו אינה מפי אליהו ז"ל. מה נאמר ומה נדבר ומה נצטדק לפניו, וגם אם יאמר איזה פירוש בכתבי האריז"ל שלא כפירושינו, כל מי שיש לו מוח בקדקדו יבין וישכיל, שכל מי שאינו מאמין באיזה דבר, לא אדון הוא בדבר זה לדון ולהכריע, רק המכריעים יהיו גדולי ישראל המפורסמים באמונת קבלת האריז"ל בכללה, שהיא כולה מפי אליהו ז"ל, כחכמי הספרדים ודומיהם כו', ואף גם זאת משנה שא"צ היא, כ"א כשיהיו התובעים והטוענים עלינו ג"כ מאמינים בקבלת האריז"ל בכללה כמונו, והם גדולי ישראל בנגלה ונסתר, אשר צריך למכריע ביניהם ובין גדולי ישראל מאנ"ש המפורסמים בפולין ואשכנז, אך עדיין לא שמענו כזאת.

ואודות השרפה אשר שרפו ספר הידוע, לא לכם לריב את ריב הבעש"ט וצלה"ה ולעורר מדנים ח"ו, לא זו העיר, ולא זו הדרך אשר חפץ בה ה', ובעיניכם זה דבר חדש, אך כבר הי' לעולמים. זכרו ימות עולם, כי מי לנו גדול ממשה בדורו, ה"ה הרמב"ם ז"ל אשר בארצו בספרד גדל בשם טוב, הלוך ונדול מאד, עד שבחייו היו אומרים בנוסח הקדיש „בחייכון ובימיכון ובחיי מרנא ורבנא משה, ובחיי דכל בית ישראל כו'", מפני שראו כבודו וקדושתו וחסידותו, אך בארצות הרחוקות אשר לא שמעו ולא ראו את כבודו, החזיקוהו למין וכופר בתורתנו הקדושה, ושרפו ספריו, דהיינו ספר הראשון מספר היד, ברחובות קריה, על פי חכמים גדולים בעיניהם, שקראו מה שכתב הרמב"ם בהלכות תשובה, ולא עלתה על דעתם לתלות בקוצר ידיעתם והבנתם בדברי קדשו, כאשר נתבאר לבסוף על ידי הרמב"ן והרד"ק ז"ל, אך כאשר חלפו ועברו ימים רבים כו', גם שנאתם כו', ותצמח אמת מארץ, וידעו כל ישראל כי משה אמת כו', וכה יהי' לנו בב"א.

ב *).

לכבוד הרב המאוה"ג המפורסם ערוגת הבושם חכם השלם
מו"ה ישראל הכהן נ"י ויזרח ורוב שלום עד בלי ירח.

אחד"ש כמשפט האמור למעלה למשכיל, תהלות ה' ידבר פי ויברך הטוב והמטיב על שמועה טובה תדשן עצם, אשר הגיעה לאוני על ידי איש טוב מארין טוב, ואל בשורה טובה יבוא בשורת שלום ואמת, ויהי כשמעי הרמותי קולי ואקרא, ברוך ה' אשר נתן כזאת בלב מעלת כבוד תורתו, והעיר ה' את רוח נדיבה ונדיב על נדיבות יקום, לפת"ח בשלום הוא וכל העם אשר אתו ואחוזת מרעהו איש מעל מקומו יבוא שלום; כה יתן ה' את רוחו עליהם, רוח חכמה ובינה, וכה יוסיף דעת ויראת ה' בלבבם הנאמן, לגמור בכי טוב בכל מילי דמיטב מנפש ועד בשר. וגם אנכי חלילה לי מה' מחדול מהושיע ידי להם, יד כותבת יד חותמת יד שלוחה אל כל האנשים השלמים אתי, אשר בכל גבולי סביב להשב לבבם אליו באמת ותמים בכל לב נשפך כמים הפנים כו' להיות בריתם נאמנת אתו באמת ואמונה, וה' יגמור בעדנו וישים בינינו אהבה ואחוה שלום וריעות כנפש או"נ ש"ז במוהר"ב נ"י.

ג.

אהובי אחי ורעי אשר כנפשי העומדים על התורה ועל
העבודה יושבי בשבת ק"ק ביחאב, יצו ה' אתם את
הברכה חיים עד העולם.

חין ערכי יערב לפני מעלת כבוד תורתו בתפלה קצרה זו, אשר נשאתי לשמוע עצת ה' היא תקום במועצות ודעת ביד ה' השכיל, על האי טהור גברא ידיד ה' וידיד נפשי חסידא ופרישא מוכ"ז שיחיה, ולמראה עיניו ישפוט איך להשקיט הריב, איש על מקומו יבא לשלום של אמת ויציב ונכון וקיים לעד, כי שפת אמת תכון לעד, ומובטחני בו שלא יצא מתחת ידו דבר

*) זמן כתיבת האגרת הזאת, כמו אותה שאחריה קשה לקצוב בדיוק, בכל אופן ברור שנכתבו קודם שנת תקנ"ה, כי באחת מתשובותיו משנת תקנ"ה, מוסיף הרב בחתימתו אחר שם אביו ברכת המתים „ז"ל" (שו"ת הרב, תשו' כ"א) ופה הוא כותב עוד „נ"י".

שאינו מתוקן כו', ונא שלא לעמוד על דעתם בזה, כי אם יבטלו רצונם ודעתם ואליו תשמעון וישמע אליכם אלקים.

ומדי דברי זכור אוכרנו עוד לטובה אות את הדבר הזה, אשר נדברנו על אודותיו להרבות מוהר ומתן אדם ירחיב לו, גם כי הוכפל הדבר שלחתי אליכם אל יהיה להם למשא, כי אין מזרזין כו' ואין זירוז אחר זירוז כו', נא ונא למהר להחישה פעמיו למסועות נוכח ה' דרכו, כי מה שיעשה הזמן כו'. ומגודל בטחוני, שדברי אלה המועטים יחזיקו המרובה, קצרתי ואומר שלום מאדה"ש כנפשם ונפש או"ג מלב ונפש

ש"ז במו"ה ברוך נ"י.

ד *).

לרוזני נגידי קהל גובערניא מאהליב, תהלות ה' יתבשרו במקהלות, ברוכי אלקים עם גבורי ישראל, שרי האלופים אשר לצבא צבאות ישראל, קדמו שרים הרודים בעם ה' צדקת פרזונם בישראל, צדקת ה' עושים ומשפטיהם עם ישראל, כל קבוצי קהל אשר בקריאה יקדישו לשם ה' אלקי ישראל. במותבנא רבה במקום הועד שמה בעלי אסופות, לשים חק ומשפט בישראל, המתקדשים והמטהרים על השלחן הטהור אשר לפני ה' אלקי ישראל ומלכיהם בראשיהם, ראשי אלופי ישראל הם העומדים על הפקידים, פקודי העדה עדת ישראל, לרעות צאן קדשים בתם לבבם ובתבונת כפם לחוק בדק ולעשות משמרת לבנין ישראל, המה רוזני אלופי ישראל מנהיגי עדת ישורון דק"ק מאהליב.

יתברכו בברכת רחמים וחיים ומשמרת שלום; ייטיב ה' להם ויעשה להם בתים מלאים כל טוב הארץ, ויקרא להם ה' שלום, ויאריכו צבאם על ימי חלד, וחלקם בחיים ושלום

*) בפנים הספר (עמ' 62 הערה 1), הגבלנו את זמן כתיבת האגרת הזאת לשנת תקנ"ז, היינו אחר הברית החרם האחרון של הגאון וקודם פטירתו, נגד דעת דובנוב שמקדימה לשנות תקמ"א—תקמ"ד (במכתבו הפרטי לר"ש משנת 1890) ונגד דעת בעל „בית רבי" שמאחרה לאחר פטירתו של הגאון, כמו כן הערנו שם שמספר השנה „תקמ"ד" שנרשם בשולי המכתב הזה בהוצאת ר' ברוך יפית (אגרות השלום, פטרבורג תרמ"ג), נכתב בדרך השערה בעלמא, ולכן לא נמצאו בו שם היום וההודש (עיין שם).

ויצינו בשער משפט אוהבי האמת והשלום, ויתן ה' שארית ישראל לאמר: הן גאלתים גאולת עולם; וערבה לה' מנחת יהודה וירושלים כימי עולם וכשנים קדמוניות.
ה' עליהם יחיו חיים עד העולם.

אחד"ש במשפט לאוהבי שמו, עתה באתי להודיע קושט דברי אמת, להשיב אמרי אמת לשולחי דבר אחרי ולעמוד לפני העדה, ולא שמעתי בקול קורא באוזני: ה' יודע וָעֵד שלא במרד ובמעל ח"ו עשיתי זאת, אם לא מראגת האגרת השלוחה ואויבנו פלילים, להביאני בחזקת היד כאלו כבר נגמר דיני כאחד הריקים והמורדים והפושעים ח"ו; כי נוראות נפלאתי! מה ראו על כבה לפסוח על שתי הסעיפים? לואת סעיפי השיבוני, אין זאת כי קראו אחרי להסכים עמהם את אשר כבר עשהו ולהיות אף ידי תכון עמם במכתבים ולענות אמן בעל כרחי.

כי אם לכו נא ונוכחה יאמר ישראל, ולשלוח אחרי ביום הכניסה, בטרם יצא הקצף מלפניהם, וכתוב וחתום ונשלוח ספרים ביד הרצים, בפקודות ואזהרות נוראות ולומר מה היה לבא ולצעק על העבר, וגם אני מהראוי היה שלא להשיב תשובה נצחת זו, אמנם אמרתי בא היום עת וזמן קהלה לכל, למען ישמע כל הקהל בדברי, וידעו כל הקהל כאיש אחד כי ה' אתנו, ואין פרץ ואין יוצאין ח"ו, והעולה על רוח הקמים עלינו היה לא תהיה ולא נהיתה מעולם.

והנה לא איש דברים אנכי להרחיב פה ולשון מדברת נדולות, אך בקצרה נקטה נפשי בשאלתי, ועמי בבקשתי, כי חיים נמכרתי אני ועמי ולא בכסף יגאלו, כי אם ברחמים ותחנונים, אשר אנחנו מפילים לפני הדרת קדשם לבלתי ידה ממנו נדח, להרחיק מעל לגבול ישראל בהרחקות שונות אשר יצאו מקצת חכמי שקלאוו, כשנגה היוצאת מלפני השליט, לדון בדיני נפשות עם רב, להבדילם מעדת ישראל, ולכנותם בשם מלעיגים על דברי חז"ל, מה שהוא שקר גלוי ומפורסם לכל יודעם ומכירם, אשר מגודלים אתנו מנעורינו ועד היום הזה, כי אנחנו מאמינים בני מאמינים, ותורה אחת ומשפט אחד לכלנו, ומה יקרו מאד בעינינו דברי חז"ל, וערבים עלינו דברי סופרים יותר מיינה של תורה, וגם יש בנו זהירים וזריזים לקיים דקדוקי סופרים ביתר שאת ויתר עז, ויראים את ה' מרבים וכן שלמים,

והאיך יכולים להכחיש את החוש באומדנות והוכחות הרשומים במכתב?.

ובר מן דין. הנה נודע בשערים, שערי ציון המצוינים בהלכה, דבדיני נפשות הולכין אחר וכו' לכ"ע לא אזלינן בתר אומדנא כי אם בעדי ראיה, ואף גם זאת הנה התורה חסה על ממונם של ישראל וצער בעלי חיים, ואמרינן: יבא בעל השור ויעמוד על שורו, ואין מקבלין עדות כלל שלא בפני בעל דין, ואף ר' יעקב לא פליג כי אם בשור דלאו בר טענה הוא, אבל בבעלים דבני טענה נינהו מודה, כדאיתא בב"ק דף מ"ה, ואיך לא חסו ולא חמלו שלא להחיות עם רב, וטרפו נפשם לירד לחייהם ולגמור דינם שלא בפניהם, לבלתי שמוע מהם שום טענה ומענה ופתחון פה והתנצלות, אלא בתר דעבדין מתמלכין, ושלחו אחרי להושיט ידי להם לאשר כבר עשוהו, וסמכו וקני העדה ראשם ורובם על גביית עדות אשר לכל מסורה, ולגבות שלא בפני בעל דין שלא ברצון חכמים, כי אם בפני בי"ד הדיוטות, דמדמין מלתא למלתא, בראותם כי המנהג פשוט בקרב ישראל לגבות עדות שלא בפני בעל דין בעסק ממון, מפני שאי אפשר בענין אחר משום נעילת דלת והפקר ב"ד הפקר, או בקטטות ומריבות כדי להשקיט הריב על פי פשר בלבד, ולא לפסוק הדין על פיהם, כמ"ש הרש"ל בתשובה סימן ס"א וכו' ל"נ, אבל להוריד אדם מחזקת כשרות ואפילו לאפרושי מאיסורא, ואפילו כשאי אפשר בענין אחר אין מפרישין על פי עדות שהועד שלא בפני בעל דין, ואפילו בדיעבד לא מהני, משום דהוה כדיני נפשות ממש, כמ"ש הרמ"א בתשובה סי' ק"ב, וכן פסק בסי' י"א דלא כהרשב"א, הביאו הב"י בחו"מ סי' שפ"ח. וכש"כ בנידן דידן שהוא דיני נפשות ממש ושפיכות דמים, תרתי משמע, אשר נשפך דמינו כמים על פי סהדי דלא אברי אלא לשיקוא. מי שמע כזאת, או מי ראה כאלה? שאל אביך ויגדך וקניך ויאמרו לך, כי תמנו הפש מחופש ולא מצינו כן בש"ס ופוסקים כי אם במסור מוחזק ומפורסם, ואף גם זאת שלא יסכון לכל בר ישראל, כמ"ש בטוח"מ סי' שפ"ח בשם אביו הרא"ש ז"ל, אבל אם אינו אינש עלמא ובעל זרוע אף במסור אין מקבלים אלא בפני בעל דין כמ"ש הב"י שם מחודש ד' בשם הריב"ש. ואם אמור יאמרו שהשעה צריכה לכך למיגדר מילתא שמקבלים עדות שלא בפני בעל דין, כמ"ש בחו"מ סי'

ש"כ, היינו דוקא היכא דחזינן שהדור פרוץ בעברות, ובדי לגדור פרצת הדור כי ברע הוא עונשין את העובר. אף על פי שהונד עליו שלא בפניו, כיון שעינינו רואות שהדור פרוץ, וגם היום אם היו ח"ו עינינו רואות כי רבו המתפרצים בדור להלעיג על דברי חז"ל, היה לאל ידם של אנשים הנ"ל וישר חילם וכחם לאורייתא ולשפיך הזעם על כל מי שהונד עליו שהוא מן המלעיגים, אבל ח"ו לא תהיה כואת בישראל ולא נהיתה כואת מעולם אף בכל הקמים עלינו, שנהיה אנחנו מוכים ולוקים בהרחקות אלו ולגדור פרצתן.

ואף אם היה נראה שהדור פרוץ ח"ו, אין אנחנו וכל אנ"ש נתפשים בעון הדור ח"ו מפני עדי שקר שהעידו עלינו שלא בפנינו, מאחר שגם לנו יש עדים כשרים ונאמנים למאות ולאלפים מהמוני עם, המגודלים אתנו מנעורינו ועד היום הזה בכל מקומות מושבותינו במדינה זו ובשארי מדינות המלך הראוים ומוכנים להעיד באמת ואמונה, שעיניהם ראו ולא זר כי נקיים אנחנו מעון הזה אשר חשדונו חכמים הנ"ל, ויתנו אותנו כמלעיגים על דברי חז"ל, וח"ו לא מיניה ולא מקצתיה ולא שמץ מנהו, כי עיניהם לנוכח יביטו כאשר גדלנו באמונה אתם מנעורינו ועד היום הזה באמונת חכמים, ווהירים לקיים כל דקדוקי סופרים ביתר שאת ויתר עז מרבים משלומי אמוני ישראל, וכל דרכנו לנוכח פניהם, כי לא בסתר דברנו ולא במחשך מעשינו, והמה ראו כן תמהו על חכמים הנ"ל מה הגיע אליהם להכחיש חוש הראות, כי רואים בעיניהם מדי יום ביומו, שאנחנו מחזיקים בתורת ה' שבכתב ושבעל פה בכל נופנו ומאודנו יותר משאר העם הכשרים ונאמנים בעיני החכמים הנ"ל, והאיך יתהפך כחומר חותם תעודי חכמי הנ"ל?.

לא תוכל הארץ להכיל גודל חילול שם שמים ובזיון התורה בעיני המון עם לאמר: זו תורה וזו שכרה, וכי כך היא דרכה של תורה אשר בה מלכים ימלוכו, להיות מושלים ומקשיבים על דבר שקר גלוי לכל העם אשר סביבותינו? כי גם אם נמצא בם דוברים עלינו סרה, אין זה כי אם קנאת איש מרעהו, אשר פגעו בכבודו ולא בדעת ידברו, וכי אין מעמידין על דעתם כי אם תולים בדעת אחרים, והמה הנקראים זקני העדה, וגם הזקנים לפי הנשמע שתולין באילן גדול הגאון החסיד מהו"ר אליהו מווילנא, כמפורסם לרבים שיחיד בדורו הוא,

ובאמת יחידאה הוא ולגרמיה הוא דעביד, ואין היחיד מכריע את הרבים אשר אתנו חבירי, תלמידי הרב הקדוש המ"מ מהור"ר דובער נ"ע ממעזריטש, כי מי לנו גדול מרבי אליעזר הגדול, שאם היו חכמי ישראל בכף שניה מכריע את כולם, ואף על פי כן נמנו עליו וברכוהו וד"ל. ואף אם יש בכם החכמים הנ"ל ובשאר מדינות המלך עוד רבים ונכבדים כמוהם שאין תולין בדעת אחרים כלל, שמדעת עצמם, דעת תורה ודעת נומה, נטתה רוחם לכתוב עלינו מרורות בהחלט, בלי שום ספק וספק ספיקא בעולם שאנו מלעיגים על דברי חז"ל, מכמה אומדנות והוכחות שהוכיחו שלא במישור, הלא נודע לכל כי אנשים גדולים כאלה, אשר הגיעו לפרק הזה להגיס לבם לסמוך על דבר זה בהוראה זו הם מיעוטא דמעוטא נגד הרבים אשר אתנו, יודעים ומכירים מנעורינו ועד עתה, ועד היום הזה לא זזה ידינו מתוך ידם. שאף אם היו גם הם מעמידים אותנו בחזקת כשרות מאומדן דעתן בלא ראות כמוכם, הא קיימא לן דבאומדנא אזלינן בתר רוב דעות, ולא אמרינן תרי כמאה, כדאיתא בסוף פ"ח דיומא, על אחת כמה וכמה, שהרבים אשר אתנו רואים ויודעים ומוכנים להעיד על פי תורת עדות על פי שבועה חמורה דאורייתא, על ראותם אותנו מנודלים מנעורינו באמונה אתם, ככל שלומי אמוני ישראל, מה שאין כן הקמים עלינו אינם אלא כנוזרי נזרות, ופוסקים עלינו דיני אפיקורסים משיקול דעתם – רחמנא ליצלן מהאי דעתא – אבל לא יוכלו להעיד על זה, וכל שכן שלא ישבעו על זה; אמנם אנחנו לא הוקקנו לעדותן לגבות בב"ד להניד לאדם ישרו, כי האמת עֵד לעצמו, ואין צריך חיזוק כלל, כמו שאמרו רז"ל: לא אברי סהדי אלא לשקרא.

והנה על חכמים הנ"ל יוספים אנחנו להפליא, איך מלאם לבם לפסול עדות לאלפים ולרבבות עם, השלמים אתנו בכל עיר ועיר בכל מקומות מושבותנו שאינם מכונים בשם „חסידים", ולא שלחו אחריהם לדרוש ולחקור ולגבות עדות בב"ד, וכל האנשים יתנו עדיהן ויצדקו צדקותינו ויגידו עֵ ישרנו וכשרון פעולתנו, ואחרי כן היו שוקלין כף זכות נגד כף חוב; אמנם הם פתחו בחובה תחלה וסוף, ואין להם חפץ כלל לצדקנו במשפט.

חדא ועוד קאמינא, כי אם עבר עליהם רוח קנאה לקנאות לה' ולתורתו, היה להם למחול על כבודם הרמה ולעבור בעצמם

ובכבודם משער לשער במחנה אשר אנ"ש חונים שם, כי אז עין בעין יראו וידעו, כי באמת תורת ה' אתנו וכנים אנחנו זעליה אנחנו מומתים. העת לכם לשבת ספונים בבתיכם, ובמתלהלה יורה המורה ויקים וחצים חץ שחוט לשונם יתהלך בארץ, וימלאו דם מפה לפה וישלחו את האדם איש באחיו ואיש ברעהו?, הזאת היא שימת שלום על ישראל?, שומי שמים על זאת! ואף אם לו היה כדבריהם, שנמצא בנו איזה איש שיש בו עון אשר חטא, הוא רשע בעונו ימות ואנחנו את נפשנו הצלנו, ומי זה הוא ואי זה הוא אשר ימלאהו לבו ללמוד ממי שיצא מן הכלל על הכלל כלו?, אין זה כי אם רוע לב ולא מחכמה שאל על זה. כי אם מהכמים חדשים אשר מקרוב באו אשר לא שערום אבותינו, ונותן יד לפושעים על כל ישראל לתת חרב בידם להרגנו, באם שהמצא תמצא ננבה ביד אחד מישראל לאמר: הן כל חביריו יבושו, שכל ישראל חברים לעיני אומות העולם יותר מחברת אנ"ש לעיני הקמים עלינו לרעה; ירא ה' וישפוט.

ועל כל אשר ישובו יתפלאו עלינו, הן בנדון הספרים שנדפסו מחדש הן בנדון שארי פרטי דברים, אשר קצרה היריעה מהכיל פרטי ענייניהם, כי איכבה אוכל וראיתי בלב כל אחד ואחד ולהביא במכתב את כל דבר הקשה ותשובתו בצדו?, לכן בזאת העצה היעוצה נאות להם, שים כה נגד אחי ואחיך ויוכיחו בין שנינו בפלך שלנו, או בפלך שלכם או בין שני הפלכים, לפני האנשים מאצילי הארץ החורים והסגנים יודעי דעת ומביני מדע, ואליהם תטיף מלתי להשיב בפניהם אמרים אמת אל כל אשר ישאלוני משפטי צדק; כי האנשים הנקראים זקני העדה וכיוצא בהם, עקימת שפתם הוה מעשה ולא יוכלו לחזור ולהניד, כדאיתא בגמרא: כל ת"ח שמורה כו' אם לאחר מעשה אין שומעין לו, וכיוצא בו כתב השי"ך בחו"מ סי' שע"ט בשם הרשד"ם ע"ש, דחשיבו כנוגע בדבר לשאר העם, אף על פי שעשו מעשה על ידם הרי הם תלויים בב"ד, וגם כל דבר הקשה בעיני חכמי הנ"ל הנמצא כתוב בספרים הנ"ל, עלי לבארם באר היטב לפני קציני הארץ יודעי דתוה"ק והנגלות לנו ולבנינו, ואף שאין להם יד ושם בנסתרות לה' אלקינו, אף על פי כן נכון לבי בטוח בה' שיתן לי לשון למודים להבינם ולהשכילם בהנראות להם, מוצא כל דבר ומקורו בספרי הקדמונים, כי אותיות

מחכימית ועין בעין יראו, שאין כל חדש תחת השמש, ואין לנו תורה חדשה ח"ו, רק הכל כאשר לכל נמצא כתוב בספר את אשר כבר עשוהו גדולי הראשונים והאחרונים ז"ל.

והנה לעת כזאת, בהקהל את כל העם שרי קודש ושרי האלפים, מעתה להם להושיע ידם להם, ועליהם הדבר מוטל להגביל זמן ומקום מונבל וממוצע לשניהם ואנשי שם קריאי מועד הממוצעים לשנים, וינקבו בשמותם לבא ליום המועד למקום ועד, ובאור תהיה צדקנו ומשפטנו כצהרים, והיתה מנוחת שלום והשקט ובטח. ולא יהיה שום פירוד בין הדבקים בה' אלקינו.

ועתה אתם ברוכי ה', עד אשר יקים לאור משפטנו, יצא דבר מלכות מלפניהם, לקרב המרוחקים בהרחקות שיצאו מפי החכמים חנ"ל, ומהם ראו וכן עשו המוני עם להרע אותנו, ויתנו אותנו לבליעל וכאפיקורסים נמורים, שכל הקודם להרגם זכה ומוכה את הרבים, וזכות הרבים תלויה בו, ואלמלא מוראה של מלכות איש את רעהו חיים בלעו וצדקה תחשב לו; ובהצנע לכת כבר נעשו מעשים אשר לא יעשו, והותרה הרצועה לירד לחייהם ולקפח פרנסתם במה דאפשר, ונודע מה שאמרו רז"ל, שכל הגוזל פרוטה מישראל כאלו נוטל נשמתו, נפשו ונפשות ביתו, מלבד הלבנת פנים ושפיכות דמים אשר נשפך דמינו כמים, כי נשאנו חרפה בגוים ובושת פנים כסתני בקרב אחינו בני ישראל.

ארץ ארץ אל תכסי דמנו! ויהי מקום לזעקתנו, עד אשר ישקיף ה' ויבא מן השמים, ויתן אותנו לרחמים לפני אחינו בני ישראל הרחמנים בני רחמנים, לעורר רחמים המרובים עלינו ועל עוללינו וטפינו להחיותנו כיום הזה, וליתן לנו שֵׁם ושארית על פני האדמה, ויתן בלבם לשמוע אל הרנה זו תפלה ובקשה השטוחה ופרושה לפי הדרת קדשם, שלא ישליכו דברי אחרי גוום, כי אם יכנסו דברי באזניהם ויפקחו עיניהם להשקיף עלינו בהשקפה לטובה ועין המלה וחנינה, כי אחינו בשרנו הם: ומי שהשלום שלו ישים בלבם שלום ואהבה, אחוה ורעות אתנו, והיה לבבם ישר עם לבבנו כאשר לבבנו עם לבבם, ויסכר פי דוברי שקר ונרגן המפרידים בינותינו, ולא תהיה כזאת בישראל ולא נהיתה מעולם, כי אף אם יש איזה יחידים אשר הוציאו מפיהם דבר והטיחו דברים שלא כהוגן, ה' יודע וָעֵד כי לא בדעת ידברו, וכמארז"ל אין אדם נתפס על צערו, ואם לדבר

הזה יסלח ה', אתם גם אתם הדבקים בו ובמדותיו באמת ובתמים, יאתה לכם הסליחה בדבר הזה. ואל תשאו עלינו חטאת, וגם ה' יתן הטוב ויכפר בעדנו ויתן אותנו לרחמים לפני כל שובינו, כשמארז"ל כל המרחם על הבריות מרחמין עליו מן השמים, ויטהר ויחיש לגאלנו בקרוב, בנפשם ונפש אוהב נפשם מלב ונפש

ש"ז במוהר"ב ז"ל מלאונע (שנת תקמ"ד לפ"ק).

ה*).

לאנ"ש!

עליכם לקיים עצת ה' בפי עבדיו, דום לה' כו' שומעים חרפתם כו' ואף שפערו פיהם עלי ועל כל הנלוים, הנה אם חייתי זוכה להיות מעבדי ה' באמת, הרי כבר אמרו דיו לעבד כו', ומכש"כ וק"ו ביודע את עצמו ומכיר מקומו, ואדרבה בזאת תתנחם נפשם, כאשר שנם אני נתתי שמחה בלבי, מעת אשר שמעתי שהם מנמנמים בשקרים גדולים יותר מכפי שהדעת טועה, בהוציאם עלינו שם „כת ש"ץ ימש"ו", וכהאי גוונא, אשר כל השומע יצחק להם, וכל בית ישראל מקטן ועד גדול מכירים כי שקר בימינם, רק שפתם אתם כו' יכרת ה' כו'. ובזאת נראה בעליל כי האמת אתנו וחפץ ה' בנו, לצדקנו ולקיים בנו כמה שכתוב „שפת אמת תכון לעד ועד ארגיעה לשון שקר", אשר אין לו רגלים ויפול בטהרה אי"ה. והענין כי ידוע לנו שבכללות אנ"ש השומעים מילי דחסידות בעירנו, יש מהם הרבה אשר אינם מקיימים מה ששומעים כראוי וגכון כדבעי, כמו שאפשר להם לפי מוחם ולבם הטהור, מחמת עצלותם לטרוד ולהסריד מוחם בעיון תפלה מעומקא דלבא ערב ובקר מדי יום ביומו, רק בדילוג יום או יומים כו'. ומודעת זאת שעל זה נאמר „והנד לעמי פשעם", ששגגתם נעשו להם כזדונות, מאחר שטעמו והתבוננו בגדולת אין־סוף ב"ה ממלא כל עלמין וסובב כל עלמין כו', ובמה שכתוב בלקוטי אמרים באריכות. והנה מזה נתעורר עלינו מקטרגים למעלה, וכאשר נתנה רשות לקטרג יש

*) לדעת בעל „בית רבי" נכתב המכתב הזה בתחלת קיץ תקנ"ח, מחמת שאז היה עיקר הרדיפות על החסידים, בכל אופן ברור שנכתב אחרי שנת תקנ"ו מפני שבו נזכר ס' לקוטי אמרים שיצא לאור בראשית שנת תקנ"ז.

פתחון פה לבעל דין להלוק ולקטרג לבטלם מעבודתם שבלב לגמרי, וכמארז"ל: אם בטלת מן התורה יש לך בטלים הרבה כו', אם תעובנה יום כו'. והטעם על פי מה שכתוב "שפת אמת תכון לעד", ומכלל הן אתה שומע לאו, כשלא תכון לעד רק בדלוג ולעתים; אך מה עושה הקב"ה החפץ בהצדקנו ורוצה בקיומנו? הוא מעמיד עליהם מקטרגים למטה, המקטרגים עליהם בשקרים גדולים, עד שלנבי השקרים ההם נקרא שפת אמת, ואז תכון לעד. ולואת יש להם לקבל באהבה ובשמחה רבה, כי נכון יהיה לבם בטוח בה' כי לא יעזוב את חסידיו כו'. ואי לואת שישו ושמחו בה' בכל לב ונפש, ולעשות יום משתה ושמחה בח"י אייר הבעל"ט, יום הלולא דרשב"י, אשר אנו שותים טפה דתמצית כו', להלל ולרון בשירות ותשבחות לה' מספר תלים, בנון תהלה לדוד וכהאי גוונא, אך לא בהוללות ושברות ח"ו, ונכון יהיה לבם בטוח בד' אחד האמת.

ו*)

לרבי אברהם הכהן מקאליסק.

ראשית הידיעה מודעת זאת מאמר רז"ל, ברית כרותה ללשון־הרע אם אינו מתקבל כולו מתקבל מקצתו, ובמשך שנים רבות אשר שננו כחרב לשונם מדי שנה, הני נחותאי דנחתי מהתם להכא ומהכא להתם, נעשה כעבותות העגלה, והסאה נתמלאה וגבה טורא, ובפרט כאשר שמעתי בשם הרב המנוח מוהרמ"ה זלה"ה, אשר המקום גורם, שהיה מזהיר מאד שם להזהר משנאת חנם, כי החורבן היה בעבור שנאת חנם ונשאר הרשימו כו', ותוספות ביאור נתבאר יפה בטיב טעם ודעת בשבת נחמו העבר, ואין שנאת חנם אלא על ידי רכילות ולשון הרע, כי אין טבע האדם לשנוא חנם ממש לרעהו, אם לא עשה לו שום רעה לא במעשה ולא בדבור. והנה מי לנו גדול משאול בחיר ה' ומשיחו, ועל ידי קבלת לשון הרע, הרג נוב עיר הכהנים מעולל עד יונק פ"ה כהנים נושאי אפוד וכהן גדול בראשם. ואפילו

*) המכתב הזה נערך אחר שנת תקס"ג, כי בו מזכיר הרב דבר חליפת המכתבים שהיה ביגו ובין ר' אברהם מקאליסק בשנה ההיא, אבל אם נכתבו דברים אלו ימים רבים אחר שנת תקס"ג או מיד לאחריה אי אפשר לברר.

למאן דאמר לא קיבל דוד לשון הרע, משום דדברים נכרים חזו ביה, אפילו הכי לא כיון אל האמת, ובן יכול להיות בנידן דידן. ברם כגון דא צריך לאודועי, וחסדי ה' אוכיר ותהלות ה' החפץ למען צדקו יגדיל כו' להוציא כאור צדקי, להיות נראה בעליל לארץ כי אכת ה' אתנו. אי לואת הסב לבם אחורנית כשגגה שיצא מלפני השליט, והשיב אחור ימינו, להרים ידו לכתוב מכתבי עמל, להתעולל ולהתגולל עלינו בעלילות שוא הנראה בעליל לשנות הידוע ומפורסם במילי דשמיא, לעשות פלסתר כל המכתבים לכללות אנ"ש ואלי ביחוד זה כ"ב שנה, לחזקני ולאמצני פתח פיך ויאירו דבריך כו' וכהנה דברים רבים, ונכרים דברי אמת היוצאים מעומקא דלבא, ולא כדי למלאות רצוני, כמו שכתב במכתבו למחותני הגאון החסיד אב"ד דק"ק ברדיטשוב, כי מעולם לא בקשתי ממנו שום הסכמה על מילי דחסידות, להיות אמרי פה קדוש רבנו ולה"ה ובנו נ"ע ממעזריטש, ואדרבה בקשתי ליפטר מהם בשנים קדמוניות וליסע לארץ הקדושה, ועל זה השיבו לי הרבנים במכתבם דשנת תקמ"ו, ומי פתי לא יבין את זאת, כי אלו היה מבקש למלאות רצוני בלבד, היה לו לכתב רק לכללות אנ"ש בלבד ולא אלי ביחוד לחזקני ולאמצני, וכל מכתביו אשר כתב אלי ביחוד לחזקני ולאמצני, וכל מכתביו אשר כתב אלי ביחוד יעידון וינידון כי הם באמת לאמתו מקרב איש ולב עמוק ובפרט במכתב אשר הועתק מקרוב[1], וגם מעיד עלי בהם אשר ה' בוחן לבות כו' והרבה נאבדה ממנו. והנה איך אפשר להעלות על הדעת שכל מכתביו מכ"ב שנה היה רק לפנים, בשביל חזוק ישוב ארץ ישראל, ולא באמת לאמתו, ואם כן אפוא כל שכן שיש לומר כי אלו המכתבים דהאידנא הוא רק בשביל ישיבת אה"ק, לעשות כרצון איש ואיש מווילנא ומלובאוויץ ומעזביז, וכבה אני חושב. גם מה שכתוב למחותני הגאון הנ"ל, בראותו שלא הועיל מעשה המכתב שלח אליו משולחים לבא עמי לחשבון נכון במילי דשמיא כו' הנה מפורסם לכל, כי אדרבה ואדרבה תיכף הביא אלינו בחורף תקס"ב דברים רק טוב ונחומים לנחמני על מכתביו רשנת תקנ"ח, ויפה עשיתי שדניתי בגניזה, ובקשו ממני לשרפם בפניהם, יען כי

---

1) על דבר הכבוד שחלק ר' אברהם מקאליסק להרב ועל דבר התשבחות שפזר לו, עיין בספר פרי הארץ במכתבים.

האגרות האחרונות מבטלות הראשונות, ועניתי להם הרי שבנגדם אומרים שהם רק לפנים, וזעקו מרה איך אפשר לחשוב זאת על אדם גדול כמותו שבשביל דבר שבממון יפקיר אלפים נפשות מישראל ח"ו. אלו לא היה הדרך ישר בעיניו ח"ו וגם היא שפלות נדולה לארץ הקדושה להיות יסודה על ענין כזה ח"ו, והתאמץ בכל לב ונפש להכנים ולאמת בלבי כדברים האלה, וגם קבלו אצלי מכתבים ובקשו להיות כתוב בהם כדברים האלה דוקא. וגם בסבבם בכמה עיירות במדינתנו, השמיעו קול ברמה כדברים האלה מעומקא דלבא, כידוע ומפורסם לכל, וגם בחורף תקס"ג לא עמדו לנגדי רק במילי דארעא קדישא, לבטל המשולחים דמדינתנו, שיסבבו הם בעצמם לבד במדינתנו, ולא באו בחשבון עמי במילי דשמיא, כי אינם ממארי דחושבנא ואינם בקיאים בחשבונות, ובאמת הכניסו בלבי דבריהם בחורף תקס"ב מלבד שניכרים דברי אמת כו'. ואף גם זאת איך יעלה על דעת כל איש ירא ה' לעסוק בנגבות דעת ומרמה נדולה, לכתוב מכתבי שלום חבה ורעות מדי שנה כ"ב שנים, להוציא סך אלפי אלפים ובקרבו ישים ארבו ח"ו, כי אלו היו יודעים רוב אנ"ש כי הם כנגדנו, כאשר נראה ממכתבים דהאידנא, בוודאי לא היו נותנים ביד מלאה ורחבה הן דבר מועט באפשר כנהוג מקדם, ויותר היו נותנים לצדיקים שבחו"ל, ונמצא כי לא אותנו הוא מחרף ומגדף במכתבו כי אם עצמו וכבודו וח"ה בעיני ההמון, ה' יכפר. גם מה שכתב למחותני הנ"ל, שכמה יניעות יגע במכתבים שונים להעתיד על אחת וצדיק באמונתו יחיה, מלתא דעבידא לנלוי' על ידי מכתביו מדי שנה הנמצאים תחת ידי, כי לא כתב אלי מזה רק פעם אחת לבד. שנת תקנ"ט כתב אלי במכתביו טוב, גם בשנת תקס"ג בא מכתב טוב, רק שבנגדו לא הניע לידי. והנה ביאור הפסוק וצדיק באמונתו יחיה, נתבאר יפה בשבת נחמו דהאי שתא, ונרמז במקצת בלקוטי אמרים פל"ג, אבל לפי תפיסתם מאמר זה "בא חבקוק כו'" כפשטא, להיות די באמונה פשוטה כו', כמו שכתב במכתב דשנת תקנ"ח, ואישטמיתתיה מאמר רז"ל, גנבא אפום מחתרתא רחמנא קריא, שאין לו דמים מפני שבא להורגו בעוה"ב אם ימצאנו כו', אלא כדי להיות יראת ה' צריך להעמיק דעתו ולהתבונן כו', ובמ"ש בלקוטי אמרים. וכידוע לכל בכל מדינת וואלין זאזקריינא, לכל מי שהריח ריח תורה מדרך הבעש"ט ולה"ה

ותלמידיו, שהביאור למ"ש בזוהר הקדוש דבינה היא אם הבנים, והבנים הם אהבה ויראה. ויראה נקראת נוקבא, כמ"ש: „א ש ה יראת ה"", וזהבה וחסד נקראים ז כ ר חסדו, והמילדת אותם היא ההתבוננות בעומק הדעת בגדולת ה', כל חד לפום שעורא דיליה, וכמו שאי אפשר להוליד בנים בלא אם, כך אי אפשר להיות ירא אלקים בלא התבוננות, ויפה כיון במכתבו דשנת תקס"א לכללות אנ"ש, ובפרט בענין ההתבוננות, איך יעלה על הדעת לחלוק על זה?.

והנה לפי דעתו במכתבו למחותני הגאון נ', ששלח אלי למצוא חשבון נכון במילי דשמיא, ולהתנהג עמי כפי ראות עיניהם וחשבונם הנכון, ומסר להם דעתו לומר בשמו כאשר יוכשר בעיניהם. נמצא קלים היו רודפינו הני נחותאי, לפ"ד הקלה, רק שמסר דעתו להם מפני שהם מופלגים בתורה ויראה בעיניהם; אבל אנחנו, מכיריהם ויודעיהם מנעוריהם ועד עתה, דלא ידעי בצורתא דשמעתא בנגלה ולא בנסתר, ודי לקרותם יודעי ספר. ונוראות נפלאתי מי ראה כזאת למסור ענין גדול ונורא, להלוק עם אלף אלפים מישראל ביד שליחים, לתת חרב בידם לפי דעתם וחשבונם, אשר ודאי אינם כדאי, בהיות ודאי באלפי ישראל נמצאים רבים וכן שלימים אשר קטנם עבה ממתנם, ואפילו הוא בכבודו ובעצמו אלו היה כאן, היה לו לשקול את עצמו בשקל הקודש, אם להניע לב אלפי ישראל לבלבלם מעבודתם ח"ו ולומר קבלו דעתי, ובפרט שאינו נאמן לחזור בו ממכתבו דשנת תקס"א, ובאמתלא שנתן לדבריו במכתב הכללי, כדתנן בכתובות פ"ב במשנה, שאינם נאמנים לומר אנוסים היינו מחמת ממון, משום דאדם קרוב אצל עצמו, ואין אדם משים את עצמו רשע אפילו להציל ממונו שמוחזק בו, וכל שכן להוציאו, וכי משום חבת הארץ הותרה הרצועה? כדכתיב: „המערת פריצים היה הבית הזה"". ומה שכתב במכתבו שהיה מתירא ממלשינות אליעזר, הנה גם אחר שחזר מ' אליעזר למדינתנו, כתב ביד שליחו מאיר מביחעוו אל יוכירנו ראשונות ומה שעבר עבר כו', אה' מוסיף והולך, כי אתה ה' ידעת שבתי וקומי בנתה לרעי כו'. גם להבנים כתב מכתב חבה ורעות. וגם שליחי הנ"ל לא הזכירו בבואם מעניני הדרושים, ואדרבה שמעו כמה דרושים והוטב בעיניהם, והשמיעו קול בכל עיירות שנסעו בשקלאוו ובעיירות השדה כה"ג, מכלל שלא

נשתלחו לזה כלל ועיקר רק להוציא מלבי לבד, ולהכנים בלבי שאגרות האחרונות מבטלות הראשונות והם עיקר. וגם באגרת תקס"ב, אחרי נסיעת מאיר לארץ הקדושה, שלחו אלי מכתב חבה ורעות כשנים קדמוניות, ביתר שאת ויתר עז על ידי חיים משרת, וקרוב הדבר כי מחמת שנגע בו יד ה' כנודע, שכח מה שעשו ידיו שנת תקס"ב, כי אלו היה זוכר, לא היה נותן אמתלאות אלו שנראה לעין שחם שוא, והנני מוסיף להפליא, איך יכול החי להכחיש הידוע, אשר נסעתי עמו יחד לק"ק ראוונע לרבנו הגדול נ"ע בקיץ תקל"ב, והיה מתירא מפני רבנו נ"ע ליסע בתוך העיר ממש, ועמד לו בקצה העיר, ואותי בקש להתראות עם הרב המנוח מוהרט"מ, אשר היה שם מכבר בק"ק הנ"ל, לבקש מלפניו שימליץ טוב עבורו לפני רבנו נ"ע, ועיני ראו ואוני שמעו, אשר דבר אתו קשות על רוע הנהגתו לאנ"ש במדינת רוסיא (כי הרב המנוח היה אז בק"ק מינסק), אשר כל היום שיחתם בהוללות וליצנות, וגם להתלוצץ מכל הלומדים, ולבוותם בכל מיני בזיונות בפריקת עול וקלות נדולה, וגם להתהפך תמיד בראש למטה ורגל למעלה (קולין זיך) בשווקים וברחובות, ונתחלל שם שמים בעיני ערלים, וגם בשאר מיני שחוק והיתול ברחובות קאליסק. ובחורף תקל"ב, אחר הוויכוח שהיה בשקלאוו, לא מצא מענה על זה, וכתבו חבמי ק"ק שקלאוו להודיע להגאון המנוח דווילנא, עד שהכניסו בלבו לדין דין מורידין ח"ו, וכדין אפיקורס מבוה ת"ח, ועל ההיפוך ברגלים אמר שהוא מן פעור, וכתבו בן מווילנא קונטרס זמיר עריצים בקיץ הנ"ל, והיתה מזה צרה נדולה לכל הצדיקים דוואלין, ולא יכלו לישב בבתיהם, ונאספו כולם לק"ק ראוונע בעת ההיא לרבנו הגדול נ"ע לטכס עצה, ולואת היתה יראתו לנסוע תוך העיר שלא יצא הקצף עליו ח"ו מרבנו הגדול. וגם המניד מולאמשוב היה שם בעת ההיא, אך הה"מ הנ"ל המליץ טוב עבורו אצל הה"ט נ"ע כידוע לי הכל, ומילתא דעבידא לגלויא היא. והנה מודעת זאת כי כל צוק העתים שעברו עלינו בשנת תקנ"ט, היה על פי בי"ד שסמכו ראשם ורובם על התימת יד הגאון דווילנא בשנת תקל"ב, במפורסם שם, ואיך נשכח כל זה מהרב?, ואיך הסיר מסוה הבושה מעל פניו, ורם לבבו לכתוב עלי למחותני כו', שאני אינני הולך בדרך רבנו הקדוש והוא הולך בדרכיו כו'. ובהיותו במדינתנו היה הרב המנוח אז בק"ק מינסק, ובשחזר ממינסק

וקבע דירתו בהאראדאק, היטב חרה לו עליו ועל אנשי שלומו, כנודע למקצת אנ"ש הישנים המקורבים אליו, ואיך יוכל להבחיש המפורסמות ולשים חשך לאור ואור לחשך? אין זאת כי אם ה' הסיב את לבם אחורנית כמריבי כהן, ובא לכלל כעס וטעות במפורסמות, למען דעת כי אמת ה' אתנו. והן במילי דארעא קדישא, הואת דרך ירא ה' להרחיב פה ולשון מדברת גדולות על פי השמועה לבד? כמו שכתב במכתבו: „שמוע שמעתי כו'", ושמע רק חצי דבר כו'. והנה הגם שעל פי הכתובים ומארז"ל פ"ק דשבת ל"א, היה מהראוי (שלא) לענות לו כלום, אך להיות נקי מה' ומישראל ועת לעשות לה' הפרו תורתך, ההכרח הוא לענותו בדרך ארוכה וקצרה.

הנה בחורף תקס"ג באו אלי הני נחותאי הידועים, ובקשו ממני לבטל כל השליחים במדינתנו, מכל המעמדות הישנים, רק שיסבבו בעצמם ויעשו להם מעמדות חדשים, מאוהבים אמתים שאינם מכונים בשם חב"ד, ואמרתי להם איך יספיקו לסבב בזמן קצר בכל המדינות שמסבבים השליחים, והשיבו לי כי די להם בשליחות של מהרי"ס (יואל סמילייענר?), שהוא ערך שליש מכל המשולחים, יען היותם מתי מעט, כי רובם הלכו לעולמם ולא נצרך להם יותר מערך זה, ואמרו לי בפירוש, שעושים כן מדעת הרב שלהם שצוה להם כן, שלא לקבל מאנשים המכונים הנ"ל, שהם נותנים רק על פי מכתבו ולא מחמת אהבתם אמתית וקושטא קאי כו', ולא אביתי שמוע אליהם, כדי שלא להרבות מחלוקת בישראל, לעשות אגודות אגודות בכל עיר ועיר ומנין, כמי שהודעתי נאמנה בחורף תקנ"ח, ואמרו לי באם שלא אניחם לסבב במדינתנו, אז לא יקבלו אפילו פרוטה אחת ממדינתנו, ממה שנאסף על ידי מכתבי, כי כן צוה להם הרב, ושאלתי מהם: ואם תאמר מה נאכל?, והשיבו לי, שיש להם הבטחה נאמנה מהצדיקים דוואלין ואוקריינא על סך שיספיק להם בערך הנ"ל, וא"צ כלל למדינתנו, להיות נבנעים לחב"ד, אך ברוב התאמצות מהרי"ס, פעל אצלם שיקבלו בשנה הזאת על כל פנים, עד שיקיימו הצדיקים הבטחתם לסלק להם במומנים ואז שוב לא יקבלו במדינתנו, ובזה נסעו מאתם בשלום. ובבואם מוויטעפסק היתה רוח אחרת אתם, ושלחו מכתב חרוץ מקהל גובערניע, אוהרה נוראה שלא יסבב שום שליח במדינתנו, גם השמיעו קול בכל עיירות, שבודאי לא יתקבלו בארץ הקדושת

מהנותנים לשליחי דמדינתנו, והכל בשם הרב שלהם, ועוד חירופים רבים עלי ועל כל אנ"ש ועל הגלוים, כמפורסם לכל כל החירופים שהושמעו לכל עיירות במדינתנו. וכשמוע זאת המתנדבים היטב חרה להם, ולא רצו ליתן אפילו פרוטה אחת לאה"ק, רק שהשליחים פעלו אצלם על ידי תחנונים רבים, שישלחו המעות לידי לעשות כטוב בעיני דוקא. והגבאים שבכל עיר ועיר כתבו כן מכתבים, ומסרו ליד השליחים להביא אלי כידוע, ועדיין הם בידי כל המכתבים מכל הגבאים שהביאו אלי כל השליחים, ומילתא דעבידא לגלוויא, וישראל חצי רב (?) סיפר לי, איך שבסביבה אמרו לו באיזהו מקומן בזה הלשון: ליתן אנו מוכרחים בפקודת הרב דלאדי, אך מי יתן ויהיה שיגנבו המעות מידכם, ולא יגיעו לארץ הקדושה מחמת החירופים כנ"ל. אך לבי היה נוקפי אולי הכל שלא מדעת הרב שלהם אם הם חטאו כו', וראוי על כל פנים אעפ"כ לשלוח המעות ליד הרב. ושאלתי את פי מהרי"ס והשיב לי שלפי דעתו אי אפשר כלל שיעשו ויאמרו כן מדעת עצמם, ובוודאי צוה להם הרב כן, כי אי אפשר שיעשו ויאמרו מעצמם דבר גדול כזה, להיות גרמא בנזקין שלא לשלוח מעות לשם כלל, כי אמרו גם לו ביחוד שלא יקובל שם כלל וכלל. והיתה עצתי, שיכתוב הוא להרב בהודעה נאמנה, איך שכל הסך המוגבה הוא תחת יד מוהרי"ס, רק מפני שאנשים המשולחים הנאמנים אומרים בשמו, שבוודאי לא יקובל, לכן לא שלח המעות אליו פן יצא לטמיון המעות ח"ו. אך תמיה גדולה מהחרון האף הגדול הזה, לשפוך דם לכל המתנדבים שלא לקבל נדבותיהם, ובאם שירצה האדון כת"ר לקבל המעות, יכתוב לכאן מכתב של חבה איך שרצונו לקבל, ויושלח כל הסך המוגבה הקרן והריוח, כי הלוה כאן לבטוחים נדולים על הכשר עיסקא. וזהו תורף מכתב מהרי"ס אשר כתב אליו, ונחתם בח"י בפני ממש, ושלח לאה"ק עם מעות היחידים, והגיע לידו בודאי, כאשר ידוע לי נאמנה, והוא הדבר אשר דברתי, כי תואנה הוא מבקש להתגולל ולהתעולל בעלילות כו' גם אם לא הגיע המכתב לידו. עכ"פ אמת הדבר שהם שלוחי מהימני שלו, ובשליחותו אמרו כן בכל המדינה, וגם אלי וגם ביחוד למהרי"ס, עד שנתאמת כן בלבי שלא יקבל בוודאי. וגם ממכתבו למדינתנו למחותני הגאון נ"י מבואר כן שעשו הכל מדעתו, אם כן מה צעק אלי וקרא אחרי מלא: והשמיט הכספים כו' וירא ה' וידרוש

כו'? גם מ"ש עלי היו כולנה, גם הן בא בעלילה כידוע לי בבירור הסך שקבלו בווילנא דבר חדש, וההוספה שבלעחוויץ עם הנלוים, עולה לכפל שליחות מוהרי"ם כו'.

ואזרי הדברים והאמת האלה, מוטל עלי להודיע ולהזהיר לאנשי־שלומנו הקרובים והרחוקים, להתרחק מאד מהכת המסיתים והמדיחים, הנוסעים עם מכתב הרב דמבריא, ובראשם הזקן הידוע מעבה"נ מוויטעפסק, ושלא לדבר עמהם שלום מטוב ועד רע, וגם שלא לעזור עמהם ריב ומדון ח"ו, רק כל שומר נפשו ירחק מהם כמשור המועד ממש, ודי באוהרה והודעה רבה כזו.

כה דברי...

ז*).

אהובי ידידי חב'בי כנפשי מנעורי איש נאמן רוח ונבון דבר כו'.

המכסה אני מידיד נפשי כל הקורות אותנו בשנה דאשתקד בשעת הרעש, ומגודל הנסים והנפלאות והאותיות האלקים הנורָאים אשר ראינו מאור ישראל אבינו ז"ל הכ"מ, לא נפל דבר וחצי דבר מכל אשר יצא מפי רוח קדשו ז"ל, וכאשר ישאל איש בדבר האלקים ממש, וכאשר נראה בעליל לכל ישראל היתה אורה ושמחה וששון כו', ותחלת הענין כך היה: מיד כאשר נכנם השונא הצורר ורוצח הכללי הידוע בשמו לקצה גבול פולין לקאוונא ולווילנא כו', התחיל להתיעץ עמנו איך לברוח למדינת רוסיא דוקא באמרו, שאם לא יגבה לבו לכל דעתו לילך גם לרוסיא, יכול להיות שיתחזק וישאר במדינת פולין, (אך השי"ת סכל דעתו וזהו יסוד מפלתו כו' וד"ל), אבל זאת צרה גדולה ליהודים, כי לא ישאר אחד ביהדותו ולא ברכושו, כי תכלית שנאה שנאתיו, כי הוא הוא השטן המנגד בכל התנגדות של הרע אל הטוב, כי הוא תוקף הקליפה והדין

*) המכתב הזה נכתב בידי רבי דוב בר בנו של הרב, לר' משה מיזלש (עיין על אודותיו לעיל עמ' 31 ובהערה 3 שם), בשנת תקע"ג או תקע"ד, מיד אחר פטירת הרב, ונדפס בפעם הראשונה במחברת „קונטרס הרמב"ם" לר"א ילינק ואחרי כן בבית רבי.

הקשה, היפוך החסד והטוב רק מות ורע, וכל חיותו לפעול רע וכמו העלוקה כו', אך מובטחני שלא יתקיים, וכמ"ש: תמותת דשע רעה כו', כי חסד אל כל היום, והחסד גובר לעולם על הדין, כמ"ש: כי גבר חסדו כו'. על כן שבחוהו כל האומים כי כלם נוטים ומתאחדים יותר בקו הימין של חסד, ובפירוש אמר ששורש מלכות יון מבחי' החסד, והוא מלך הצפון, כי כל השפע מצפון, כמ"ש שלחן בצפון כו', ותוקף החום העדר כל כו', והמלחמה דחו"ג, כמו מלחמה דאש ומים והחסד גובר, ולזאת כל המלכים יהיו לעזר לאדוננו הקיר"ה בוראי בלי שום ספק וספק ספיקא, והעיקר המופת לזה הוא, אשר ב' הפכים המה, (מלכות יון עם מלכות צרפת) בענין הנסות והתנשאות, שכל עיקר מהות נקודת השונא הם ב' דברים, הא' הבעס והרציחה לאבד נפשות לאין מספר בלי הרגשה כלל, והוקף הנצחון עד לתכלית כליון ואיבוד עצמו, והב' הגאות והתנשאות לתלות על כחו וגבורתו בעוצם החכמה והנהגת ההילוך וסדר בעניני המלחמה, וגם בעוצם הצלחתו, על זה נאמר: "אם תגביה כנשר כו'", ובסנחרב נאמר: "יען כי גבה כו'", כי כל המתנשא ותולה בכח עצמו לאמר: "כחי ועוצם ידי", ומכלל ההשגחה ואמונה ובטחון באלקים, על זה נאמר: "הנה הגבר אשר לא ישים אלקים מעוזו ויבטח בו", ישפילנו ה' בתכלית ההשפלה והנפילה, להראות לו כי ה' הוא הנותן כח וחיל כו', וראיה ממפלת סנחרב, שלא היה בעבור זכות עם יהודה, רק בעבור גובה אפו כמבואר בכתובים; וגם בכאן נראה בעליל, שלא היתה מפלתו רק בעבור גאונו וגובה לבבו, ויאמר לאל סור, כידוע מהליצנות שהתלוצצו באמונת ה', יאבד ויעקר מהות שרשו בל ישאר להם שריד בעולם, וגם זכר ה' אשר הרבו להרע בישראל, לשפוך דם נקי כמה מאות שנים במדינת צרפת, כמבואר בספר "שבט יהודה" באריכות, ודורש דמים אותם זכר, כי לא ינקה לדור שלישי ורביעי כו', כמו כי לא שלם עון האמורי עד הֵנה, הרי דקדקו ושקלו במשפט עונו בפרט כמה דורות. עד שבא קצו נגזר דינו כו', כמ"ש: "השופט כל הארץ כו'" על מלכי האדמה באדמה דוקא, זה ישפיל וזה ירום, כמבואר וידוע לכל יודע דעת כו' ברור כשמש בצהרים כו' וד"ל, ולחכם ונבון כמותו יובן נופת צוף אמרי אמת האלה, הנאמרים מפי רוח קדשו ז"ל, דברים אמיתים וברורים, וכאשר נראה בעליל עכשיו לכל בר דעת, שזהו שורש ויסוד מפלתו גם

עכשיו, באמרו כי לא יכול לבא בהכנעה לעולם. כן יאבדו כל אויבך ה' כו'.

והנה לעו"ז ממש הוא בחינת חסד וטוב העצמי, שמהותו הפכי ממש, דהיינו לחום ולחמול על כל, לרעים ג"כ כמו לטובים; כי מטבע החסד והטוב להשפיל א"ע מכל וכל, ולהרגיש בצער ויסורין של הנמוך והשפל ביותר מעל עצמו ממש, ממילא מסתעף ממדה זו ענין מדת השפלות והביטול בתכלית, שלא להרגיש בכחו ועוצם ידו, כי גם אם הגדיל והפליא לעשות ומצליה, אינו תולה בכח עצמו כלל, אדרבה ברור לו כשמש שאין זה כח עצמו, כי יודע ומביר היטב שלא בכח יגבר איש, ולא בגבורת הסוס כו', ולא בכח שכלי, רק לה' המלחמה העוו והכח בחכמה וגבורה ועצה כו', וכל בטחונו בה' שידריכנו בדרך השכל וההנהגה הנכונה וכטוב בעיניו יעשה להרים ולהשפיל, הכל מקבל בכי טוב כו', וזהו שורש ויסוד לסבת העזר האלקי להרים קרנו בחכמה וגבורה ועצה, וכמה שאמר יעקב: "קטנתי מכל החסדים כו'"; וכל המשפיל את עצמו הקב"ה מגביהו, וזהו עיקר סימן לתוקף ההצלחה האלקית, דוק ותשכח בכל הספורים שבימים הקדמונים ותמצא כן ברור כשמש כו'; ומדה זאת נראה בעליל לכל אשר יש לו קצת דעת באדוננו הקיר"ה וכל יועציו ושריו, וכאשר ראינו אותו בגודל הבטחון בה', וגודל הענוה והשפלות, וגם עכשיו בהצלחתו אינו תולה בכח עצמו, רק בה' לבדו כידוע לכל, אין זה רק בחינת החסד והטוב שגובר ומצליח, ממילא נופל המנגד, שהוא תוקף הדין והרע עצמי, (הוא עומק רע בחי' העצמי' דרע, שאם אינו פועל רע אין לו היות כו', וכידוע לידידי בהרחבת ענין זה) וכו'; תכלית הירידה נפילה, בלי ישאר לו שריד ותקומה בעולם.

והנה ככל הדברים האלה היו נובעים מפיו, והיה מתאונן במרירות עצומה בכל שעה ושעה, והיה אומר תהלים כל היום, ומעתיר בכל לב ונפש, שיגביר ה' חסדו ויגרש את הרע כו', עד שבבואו קרוב לבאריסאוו ע"ד מינסק, אמר אין עצה ואין תבונה כו', ושלח שליחים הרבה לטאלאצין לשאל אליו כו', כאשר אספר פא"פ, והודיע הכל לוויטעבסק על פי בקשת האדה"ג ממנו, וכל התאמצות בשלוחי שפיאנעס בלב ונפש עשה. אבל לאחר כל הבין ברוח קדשו וכח בינתו, שיתפשט עד קצה רוסיא, ומפני תכלית שנאתו אליו הוחלט אצלו לברוח, באמרו:

טוב לי מות מחיים תחתיו, ולא אראה ברעת עמי כו', וגודל הזריזות לברוח אין די באר בכתב, ונם שהיה זקן וחלש מאד, והקור בחורף וטלטול המשה לא לפי ערך כחו כלל, עם טפלי ארבעה משפחות שלו, אך לא רצה בשום אופן לשבון אפילו יום אחד תחת ממשלתו ועבודתו. וברחנו על שתי עגלות לבד, וכל הטף, כ"ח נפשות גדולים וקטנים, עם כל החפצים הקלים שהי' ביכלתנו ליקח לקחנו, וכל החפצים הכבדים, נשאר בערך ב' אלפים רו"כ, כמו תבואה וי"ש וכלי בית ועצים כו', וכמו שידוע כ"ו אל הנינעראל שעמד בלאדי אז, ושמו אליאנב, ואם ישנו סמוך לכם תפ"ש בשמי, כי הוא מכיר אותנו מאד, כי עמד בביתנו שבוע שלימה, והוא ראה כל עומק נקודת לבו ז"ל, שא"א לבאר הכל בכתב. וגם גינעראל הגבוה ממנו, ושמו נעבראוויסקע, שעמד בקראסנע בראשית המלחמה, כמבואר בפראשעניע שלנו אל הקיר"ה שביד נראף טאלאסטאיי, נו"נ דמאליב באריכות.

ומעתה באתי לספר לידידי ורעי כאח לי, מאשר ראה ראינו נפלאות ה' בדרכנו מלאדי עד זמן פטירתו ז"ל בכפר פייענא סמוך לקורסק. כי הנה בהתודע לנו ברור מן טיב מעשיו של המארשל של האויב דאווניש (Davoust?) ימ"ש בשקלאוו ודובראווינע, לא רצה לעמוד אפילו רגע ונמעו לקראסנא להיות עם הגיניראל אליאנב ונעב־ראווסקע הנ"ל בצוותא חדא, והמה נתנו לנו פאספארטין טובים מאד, וקודם נסיעתו הי' קצת מלחמה לפראוואח השונא עם הקאזאקין שלנו, ומסתמא לא נשאר מהשונא אפילו אחד, ורק פעם אחת ראיתי אותם אז, ובלבי הכרתי בם שסופם לקבורה, כי לא ראיתי בהם כח וגבורה המצלחת כלל וכלל. ובקראסנא בע"ש הסמוך לר"ח אלול [1]) באו פתאם כל מחנה האויב וגם מחנה וויטעבסק כמ"ם אלפים, ושלנו לא היו רק ח' אלפים במספר

---

1) ראוי להעיר שהדברים „סמוך לראש חודש אלול" אינם ברורים כל צרכם, אם סמוך ל פ נ י ו או לאחריו, אבל זה נצרף לזה את הידוע מדברי ימי מלחמת הצרפתים ברוסיה, כי היל צרפת בא לסמולינסק ביום א' 4 אוגוסט 1812, שחל ביום ח' אלול תקע"ב, מזה נבין שהכוונה בערב־שבת הסמוך לר"ח אלול ל א ח ר י ו, היינו שברח הרב וביתו מקראסני ביום ו', ו' אלול (2 אוגוסט) ולן בליל שבת ההוא ביער הסמוך לסמולינסק, ולמהרת כאור הבקר בא לסמולינסק, ולעת ערב, שבת ז' אלול, ברחו מסמולינסק לויזמה כי הרב התיר את הנסיעה בשבת מפני סכנת נפשות (על זה העירני רצ"ה יפה).

מכוון, והגינעראל נעבראווסקע הנ"ל הוא היה מקארפוס של המארשל קניאז בורטינקע שעמד בטמוך לסמאלענסק, בעבר הנהר דניעפר עם ע' אלף. אך השונא בערמה ותחבולה עשה ולא הלך רק במקום שידע שחיל שלנו מעט והוא דרך לאדי וקראסנא, והניח כל חיל שלנו הרב. ובבואו לקראסנא בחצי היום עש"ק, נפלה בכיה רבה בכל ב"ב באין עצה כלל מה לעשות אם לברוח ביער כו', ואמנו הזקנה וכל הנשים והטף הרימו קול בכי שא"א לבאר, ואאמו"ר ז"ל ננש בבח וצעק ונער עליהם למה תבכו, אין לברוח ביער, כי אם להנהיג נסיעתו על סוסים. והגינעראל הנ"ל בא בעצמו אליו ואמר לו בזה הלשון: „הישיש ההסיד! הוי ברוך אל סמאליענסק בחיש ומהר, כי השונא חיזו כחול הים, וקרוב לשלוש מאות קאנאנען. ותומ"י בשמענו זאת ברגע אחד ממש נסענו כלנו, והח' אלפים עמדו סמוך לעיר לצד סמאליענסק, ואנחנו עברנו בתוכם, ולא היה להם רק ח"י קאנאנען, ומיד בעברנו בא צד השני ונלחמו ושמענו קול האופנים הנדולים קול אחר קול כמו ג' שעות, ואנחנו בורחים על נפשנו עד י"ג וויארסט סמוך לסמאליענסק, ושם היה דרך לעבור ביער, וכאשר ראונו הבורחים משלנו צעקו אלינו לברוח, וברחנו ליער, והיינו שם כל הלילה של ש"ק, ופרטי כל הנסים א"א לבאר. וכאור הבוקר באנו לסמאליענסק ואין שם משל צרפת ולא משלנו כי לא ידעו דבר, ושאלו מאתנו להודיע, ונשלח להקניאז הנ"ל ותומ"י עד חצי היום נתאספו המון חיל שלנו בערך ל' אלפים, וק"כ הארמיזטין, ולא היה ביכולתנו לצאת מן העיר, ובכינו מאד כי כלתה הרעה בתוך זעיר, והשונא עמד בקרוב. ולעת ערב יצאנו בהכרת ברחוב, דרך מאסקווע ודראגאבוז, ואאמו"ר ז"ל צוה לנו לנסוע בשבת, כי אמר שזה היתר ומצוה להציל א"ע מן המזיקים וכו'. וביום א' ברחנו עם הגו"נ דעיר הנ"ל מאלסטוי לוויאזמע, וביום ד' נגרשנו וברחנו למאוזיסק, ומן מאוזיסק הקפנו הדרך על פי עצתו, כי היה בקי בקארט, וברוח קדשו הבין שיסבב השונא ויעקם דרכו כו' על כן אמר לסבב לעיר מאסקווע, והיינו ר"ה העבר בטריצע זערקע, ואז היה זמן מלחמה מאוזיסק, וקרא אותי ואמר לי: צר לי מאד, בני, על אודות מלחמת מאוזיסק בימים האלה, ה' יתן לטוב כי השונא מתגבר, ולדעתי יקח גם מאסקווע ובכה בדמעות שליש כו', גם אני בכיתי והלכתי לי.

ביום ראש השנה קרא אותנו, ואמר לנו בדברי חדוה ונחמה בזה הלשון: היום ראיתי בתפילתי שנשתנה שינוי טוב למעליותא, ושלנו נצח, והגם שיקח מאסקווע אבל לא יהיה לו תקומה, וריוח והצלה יעמוד לנו כו' כן נכתב למעלה היום כו'. והלכנו ואכלנו ושתינו בכי טוב, והיינו אך שמחים וטובי לבב. ונסענו לגראד יורע כמוך לגוב' וולאדימיר ע' וויארסט. בשבת שובה לפני תפלת מוסף, קרא אותי ולהתני ר' מענדל, והתחיל לבכות מאד מאד ונשרו דמעותיו על לחייו בטיפין טיפין, וצעק: אוי כי יחרב כל בייעלע רוסיא בחורת השונא, וזהו תשלום לנזרת חמיעלניצקע שלא היה ברייסין וליטא כלל, רק בוואלין ואוקריינא בפחדי מות ובזוזי דבזוזי כו'. ואמרתי לו הוי אבי עדיין לא בא למאסקווע, ואם יקח אפשר יחזור לרוח אחר, והשיב: מאסקווע יקח בוודאי בקרוב, כי גם שכחו כלה וכמת נהשב, נצחונו הקשה תמית אותו וינחהו למאסקווע, אבל מיד תהיה מפלתו נפילה שאין למטה הימנה, כי לא יתקיים שם, ויחזור דרך ביעלא רוסיא דוקא, ולא דרך מאלע רוסיא, וזהו האות והמופת על דברי, וכן היה. בערב יום הכפורים באנו לוולאדימיר, וביום ב' לפני יום הכפורים לקח השונא את מאסקווע, ובעיוכ"פ ברחו כל הסינאט דרך וולאדימיר, ובראותי גודל המרוצה של הקאראטין שלהם, מיד רצתי אליו, והתחלתי לבכות במר נפשי בדמעות שליש, והראיתי לו מן החלון: ראה אבי מרוצת הסינאט, ואיה הבטחתך שיהי' להשונא מיד מפלה בבואו למאסקווע? ובא אלי וחבקני ודבר בנקודת לבו ואמר: הלא תראה שאני בתפילין ולא אכזב, חי ה' וחי נפשי אם יעבור מאסקווע ואילך, רק יחזור בקרוב ולא לפ"ב, אלא מנמתו יהיה לחזור ולמצא מזון דרך ביעלא רוסיא אבל לא יניחוהו, ומפלתו יהיה בקרוב, תאמין לי. עכ"ל. כן אזכה לראות בנחמות בביאת משיח צדקנו עמו כו' וד"ל. ונתחזק לבבנו ובכינו בכי גדול ביוכ"פ זה עד אשר כמעט יצאה נפשנו. ונסענו לגראד אסי, שם ישבנו בבטח אצל הנהר אקא, ומשם עברנו גוב' ראזאן וטאמבאוו ואוראל עד קורסק, ערך י"ב מאות וויארסט, עד חצי כסלו, בתוקף הקור וגודל הלחץ וגודל היסורים מרעבון וקור, רק לחם גם ומים, והיינו בעשן בתי הגוים כו' אין גלות קשה מזה. ובכל כפר חורקים שן ומחרפין ומקללין כו', רק מפני חסד ה' עלינו בעיני האדונים לא נתנום לעשות רע, כי נסענו ברב עם יותר מששים עגלות כו'. ובקורסק בא

שטאפעט מטאלסטוי לגינ' דשם, שהבריחו להשונא ד' ימים מקאלינע עד וויאזמע, שמה שמחנו והודינו לה' על הטוב והחסד, ותגדל השמחה לאלקים. וזוגתי ילדה בן זכר בשערי קורסק, ועשיתי ברית מילה מהירו לבן. ומרעטיך הרבה וי"ש טוב הרבה, ומשם נסענו לכפר פייענא. ובי"ט כסלו שמענו, שהיה מפלה גדולה להשונא סמוך לקראסנא ומבריחים אותו ככלב, והיינו אך שמחים, כי נתקיים הכל לא נפל דבר וחצי דבר.

אך לשלום מר לי מר. כי כאשר הושב רוחנו נפל עטרת ראשנו מאתנו, כי מפני גודל המרירות העצומה בעמקות גדולה מדי שעה קלקל המרה, וגם נתקרר ביותר מפני זקנותו וחלישותו, ובחמשה ימים בלבד, שנחלש והקיא גאל לא עמד בנפשו, ונפטר בליל מוצש"ק פ' שמות כ"ד טבת העבר. ואני הייתי ברוך, כי שלחני למצוא לנו דירה בקרעמענטשוק. חבל על דאבדין! גלה כבוד מישראל, זכותו יעמוד לנו כל הימים כו' מסר נפשו לפה"נ כו', ולחכם ונבון כמותו אין צריך לפרש יותר, וד"ל.

והנה לאחר פטירתו הוליכוהו לעיר ישראל, לנאראד האדזיץ בגוב' פאלטאווע. סמוך לנוב' זאת כ' וויארסט, עומדת סמוך לנהר פסאל, והוליכוהו שמונים וויארסט, והב"ע דשם קאזיוננע ביער קטן סמוך לעיר הנ"ל רחוק מהעיר ב' וויארסט, וספרתי לידידי מו"ה וסקינד מווידז גיסו מה שהיה בזה לעשות להקניאז לובאנאוו כו'. ומזה נראה נ"כ בעליל שמסר נפשו בשביל טובת הקיר"ה, ע"כ רגלי' דבר נש כו' עד שנקבר במקום זה דוקא כו'. ועשינו כפת עץ טוב, וגם בית גדול, והכננו לבנים לבנין חומה, כדי לבנות לכבודו וכמי על קברי אבות ונדולי הצדיקים, שבאים להיות נודרים ומתפללים שם בעת צרתם, כי נדולים צדיקים במיתתם כו'. ובערב ראש השנה העבר היו שם ששה מניגים מראמען וקרעמענטשוק כו' והעמידו שם לאמפין הרבה ואיש יושב שם.

ומעתה אהובי ידידי, אחר שראה ראינו בראי' חושיית עוצם מסירת נפשו ממש בדבר הצלחת הקיר"ה, וכל שעה היה מעתיר בכל לבו ועומד בכל כחו עד שנתן נפשו כו', מה מאד מהראוי לכל, אשר מקושר בעבותות חבלי התקשרות הנפש באור תורתו ורוח קדשו כל הימים גם בעולם האמת, כי זה חלקנו וגורלנו וכל מגמת נפשנו שלא להפרד, ולא ידח ממנו נדה ח"ו. ולזאת

העיקר כוונתי במכתבי זה באריכות ספור המעשה להודיע לו נאמנה מאמתיות נקודת לב אאמו"ר ז"ל בחיים חיותו, כדי שידבקו כל האנשים המסתופפים בצלו בדרכיו. והגם שכבר נקבע השורש ויסוד מוסד בלב כל אחד ואחד מישראל בחבלי התקשרות אמיתית אל הקיר"ה, כאשר נראה בעליל מפרי מעשיהם במס"נ ממש, ובידוע נ"כ להקיר"ה דבר ברור, על כל זה צריך חיזוק והתקשרות יתירה, ובפרט לאיש כמותו, אשר למשמע און שמעתי שמתעסק באמונה בדבר הזה, ונתן נפשו בדבר הזה, ולא בשביל ממון וגדולה, כי ידעתי לבבו הנאמן על פי אמיתית קבלתו מבעלי החכמה והאמת ומאאמו"ר ז"ל. אך פן ואולי בצוק העתים, כי יגבר עליו טורח המשא או איזה מס"נ או איזה פתוי ח"ו, שמבלבל נקודה השרשית נ"כ, לזאת אמרתי לחזק לבבו בחזוק נאמנה, שכל הרוחות לא יזיזוה; וה' אלקי אבי ז"ל יהיה בעזרו להצליח אותו בכל אשר יפנה לעשות פרי למעלה ולמטה, שיבוא על ידו רב טוב לתבליתו להיות בנין נצחי לעולם, ורב טוב וחסד נצחי יעשה לכל ישראל, בהשתדלותו לטובת הקיר"ה, שהוא טובת אחב"י ממש, כי אב ליהודים הוא לבנות בנין ויסוד למובתם לעולם להסיר מעליהם שנאת ההמון לגמרי כל הימים, ולזאת הי' כל מגמת נפש אאמו"ר ז"ל סמוך לפטירתו בדבר פיקוח נפשות ישראל, ואמר שבשירחיב ה' להקיר"ה ויפלו כל שונאיו תחתיו, בודאי זכור יזכור על היהודים להרים קרנם ביסוד מוסד בין ההמון בכל מיני חרות נצחי כו', ועוד חזון למועד להרחיב הדברים בזה. ואמנם כעת לא באתי רק לחזק לבבו ולהוריעהו נאמנה, על אודות רצון ונקודת לב אאמו"ר ז"ל בחיים חיותו, בכל רגע ושעה לא פסק פומיה מלהעתיר לה' בזה; וה' יוציא רצונו הטוב הפנימי וכל עיקר מסירת נפשו בקרב הימים, כי ראינו שגמר המפלה של השונא, כשעבר מקאווגא לגרעניץ פרייסין היה בזמן הסתלקותו בכ"ד טבת העבר, ואני מאמין ומצפה שבכ"ד טבת הבא, שהוא יא"צ שלו, יגמר עיקר ושרש מפלת השונא בארצו, כי זה הי' כל מגמתו על אותו האיש נא־פעליאן ימ"ש שיאבד כו', ובלעדי זה אין שלמות הישועה, כי נבחונו עד אבדון, ומרגלא הי' בפומי' של אאמו"ר ז"ל, שיקשרו עליו אנשי מדינתו דוקא, וסבת בריחתו מבאריסאוו לא הי' רק למען מפלת ההמון צרפת, כי בנצחונו יאבד כל ההמון. כן יאבדו כל אויבך ה'. וד"ל.

ועוד דברים הרבה שמעתי מפיו בעת מלחמת מאואיסק, נידון מאסקווא ונדון האיינגלענדער, וספרתי לידידי מו"ח זיסקינד מווידז גיסו, כי לא ניתן לכתוב ענינים נוראים ונפלאים כאלו ולא נתן להתגלות, כי אם לאנשי אמת הנאמנים כו'. והכלל והעיקר הי' מרגלא בפומיה על אודות יסוד נקודת של דת יהודית, אין לו קיום חזק רק תחת ממשלת אדוננו הקיר"ה דוקא, כי הוא מאמין באחדות ה' וחפץ בעבדי ה' באמת ובתמים, ורוצה להחזיק דתי יהודים, ומכש"כ שלא להזיזם מדתם אפילו זיו כל שהוא כו', והגם שההמון עם שברוסיא משונה שנאתם שנאה עצמית ושרשיות בתכלית מצד הדת כו', ובברט אנשי עיר מאסקווע מצד גאונם וגובה לבם, וכל גיא וגאון וגובה לבב ישפיל ה', וזה הי' סבת הממשלה של השונא במאסקווא להשפיל גאונם לפי שעה, להראותם כי גאה גאה ה', ושונא מאד כל גאות, כמ"ש תועבת ה' כל גבה לב, כל גיא וגאון שנאתי וכה"ג, וכמו בסנחריב כו', אך עכ"ז לא רצה ה' לעונש אמתי רק לפי שעה, כי נשלם עונם בזה, ומיד שעשה השונא שליחות ה', נהפך הדבר עליהם מדין לחסד, ועל השונאים לדין ולאבוד, וכמו העלוקה שמושכת הדם וגופלת ומתה לגמרי, כי נמרה פעולתה למשוך פסולת הדם. וכך בזה עצמו נגמו ונתקן החטא, כי כבר נמשך כל הרע להרע לעצמו ויצאו וכאים, על כן מיד שיצא משם היתה מפלתו מיד בלא עכוב כלל וכלל כידוע, וכמ"ש תמותת רשע רע, וד"ל.

ציונים

ציון א.

תולדות השם „שניאור" ומקורו.

אגדה מתהלכת בין החסידים, שמיד אחר הולדת הרב נתבשר אביו בחלום, שבנו זה עתיד להיות לאור ישראל, להאיר על פני תבל בשני המאורות הגדולים השמש והירח, לפיכך קרא לו אביו בשם שני־אור. ובעלי הסוד שבין החסידים, חוסיפו לארוג אגדה זו על פי דחם, וביארו שהשם שניאור „רומז לשתי בחינות אור, אור ישר ואור חוזר, תורה שבכתב ותורה שבעל פה, גליא וסתום״[1]. אבל על פי רוב אין שום אגדה קלושה כולה מן האויר, ומי יודע אם לא נולדה אגדה זו אצל החסידים על יסוד דברי הארי׳, שלדעתו „מזמין השם יתברך בפי האב קריאת שֵׁם התינוק לפי שורש נשמתו[2], והפנטסיה הרחיבה הדבר והוסיפה הרבה מדעתה, כנהוג. אבן ראוי לציין, שכל האגדה חואת בנויה על עובדא שנקרה בימיו של המהרי״ל. בספרים של שלמה (גיטין פ״ד סי׳ כ״ו) מסופר, מעשה באדם אחד ששֵׁם אביו היה מאיר, ושם אבי אשתו אורי, שנולד להם בן, ולגלו פרצו סכסוכים בין הבעל ואשתו על דבר שֵׁם הילד, האב עמד על דעתו שיקרא דוקא על שֵׁם אביו והאֵם הפצירה שיקרא על שֵׁם אביה „ולשום שלום קראוהו שניאור, כלומר שני אור — מאיר אורי״. אבל בעצם השם שניאור הוא קדמון. הרי״ן בפירושו לנדרים מזכיר את ר׳ משה בר׳ שניאור. המרדכי ובעל הג״מ מביאים בין שמות גדולי חכמי ישראל, שחיו קודם לזמן בעלי התוספות ובזמנם, את הרב שניאור בר יהודה בר ברוך[3]. ורבנו יונה מגירונדא (הי בסוף האלף הששי) מזכיר את רבו רבנו שמואל בר שניאור[4]. גם בעל שבלי הלקט (הי במאה הראשונה לאלף הששי) מביא את רבינו שניאור בר׳ יהודה בר׳ ברוך.

---

1) בית רבי פב״ה, בשם ר׳ נחום מטשרנוביל.
2) צמח צדיק.
3) קורא הדורות לר״ד קונפורטי.
4) ספר היראה.

מוצאו של השם הזה הוא משפת רומית, ממלת Senior, שהיראתה ראש או זקן, ומשמש על פי רוב בתור כנוי־כבוד[1], וכבר הרגישו בזה בעל טיב גיטין[2].

לפעמים נתוסף על שם „אָשֵׁר" השם „שניאור"[3].

ציון ב.

על דבר מקור מוצאו של הרב.

מדברי ימי רבי ברוך, אביו של הרב, אנו יודעים רק זאת, שנפטר בין שנת תק"מ — תקנ"ה, כי במכתבו של הרב לאנשי סיעתו באושאץ (ה"א עמ' 38), שנכתב לפי דברי בעל בית רבי בשנת תק"ם (שם, פרק י"א), הוא חותם עצמו „שניאור זלמן בן מו"ה ר' ברוך נ"י", ובשנת תקנ"ה הוא מוסיף בהתימתו אחר שֵׁם אביו, ברכת המנים „ז"ל"[4]. ובטעות מחישים קצת מכותבי תולדות הרב, שר' ברוך נפטר בשעה שהרב היה עוד ילד קטן.

על דבר מקום מגורי רבי ברוך באחרית ימיו ומקום קבורתו, מתהלכות בין החסידים אגדות שונות שכולן אינן אלא פרי הפנטסיה בלבד[5]. הרב כדרך שחותם את עצמו ברוב תשובותיו ומכתבי „שניאור זלמן בר' ברוך", כן בכל התעודות הרשמיות הוא נזכר בשם: „Зельманъ Боруховичъ"[6]. סבת הדבר היא מפני שברוסיה טרם נתנו ליהודים שמות משפחה, וכל בני ישראל נקראו על שֵׁם אבותיהם. כפי שהזכרתי, ורק בשנת 1804 יצאה הפקודה בפעם הראשונה, בהתערבותו של דֶרזַוִין, להוסיף על שֵׁם העצם של היהודים גם שמות משפחה, והפקודה הזאת נשנית אחרי כן בשנת 1835[7].

---

1) לפעמים אנו מוצאים התאר „שניור" גם אצל היהודים, כמו אברהם שניור ראש חוכרי המס בספרד במאה הט"ו (עיין גורץ די"י חלק ו' ע"מ 360).

2) עיין במקומו. ובספר טיב שמות גיטין בנוספות שבסוף הספר. וראה „Monatsschrift für Ge. u Wissen d. Iudentums" 1911, 7, 8. ואצל I. Kraucer, „Namen Frankfurter Iuden bis I 1400".

3) שם, ועיין בס' אבני זכרון להורוין.

4) שו"ת הרב, תשו' כ"א.

5) עיין בית רבי פרק כ"ד.

6) עיין לרוגמא ח"א עמ' 77 הערה 2; עמ' 116 הערה 1.

7) ראה ערך Евр. энциклопедія Ивановъ. בפולין נתנו ליהודים שמות

אבל מצד אחר נראה, שמשפחת הרב היתה נקראת בשם פוזנר, ובשם זה כנה את עצמו אחיו ר' מרדכי ובניו אחריו 1), וק יוצאי ירכו של הרב, ההליפו את שם פוזנר בשם שניאורסאהן, על שם אביהם.

כותבי תולדות הרב, מיחסים אותו אל המהר"ל מפראג ובדרך זו: רבי ברוך (אבי הרב) היה נכד הגאון רבי משה מפוזנן. רבי משה היה בנו של המקובל רבי יודל (מחבר ספר קול יהודה על ש"ע או"ח), בהגאון ר' משה, בהגאון ר' צבי הירש, בהגאון ר' יוסף יאסקי אב"ד דעיר לובלין (לדעת אחרים אב"ד דעיר לבוב), וחתנו של המהר"ל 2). אבל כל סדר יוחסין זה אינו מאושר לא על ידי תעודות רשמיות, ולא ע, ידי שום הוכחה מדוקת, שאפשר לסמוך עליה, ואף אלו שאינם מפקפקים בעיקר הדבר, מוכרחים בכל זאת להודות, שאין להם כל מקור ישר' ברוך אבי הרב היה באמת נכדו של רבי משה מפוזנה, ובאופן זה עיישים מיד את החוליא הראשונה שבשלשלת יוחסין זו לרפויה ביותר, ואתה ממילא את כל שלשלת היוחסין. אפשר הדבר, שמפני שמעריצי הרב השבו את ר' משה מפוזנה לאבי זקנו של רבי ברוך, היה מקום לבח הדמיון לייחס אותו, וממילא גם את בנו הרב להמהר"ל, שהיה גם כן יליד פוזנה, ושנים מספר אב"ד בעיר ההיא 3), כי הפנטסיה דורשת סמוכין; ומפני שמעלת המהר"ל היתה גדולה וחשובה מאד בעיני החסידים ובעלי הסוד, בסבת המעשים הכבירים והנפלאות הגדולות שהאגדה העממית מייחסת אליו במדה נפרזה מאד, יתר מאשר לגדולי ישראל אחרים, לכן הביב היה להם לראות את הרב בתור אחד מיוצאי חלציו.

גם מזה שהרב מזכיר את המהר"ל פעם או שתים בלבד, דבשמזכירו אינו מכנהו בשם אבי זקנו או ש"ב 4), יש מקום לפקפק ביחוסו להמהר"ל.

גיסי ריל שניאורסאן מלודז, נכדו של הרב, שנתגדל בבית אבי זקנו רבי ישראל גח מגזין, כיפר לי, שמעולם לא שמע לא מפי זקנו ולא מפי אביו שהם מצאצאי המהר"ל מפראג. וכשנתגלגל לפעמים

משפחה עור בשנת 1797 על פי פקודת הממשלה מן 17 אפריל (H. Nussbaum, „Szkice historyczne z życia żydów w Warszawie" str. 26.

1) בית רבי, עמ' 110.

2) שם בתחלתו.

3) גרץ, דיי חיז עמ' 361; אוצר ישראל לאיונשטדט ערך יהודה.

4) עין לקוטי תורה, ויקרא.

שיחה על דבר מקור משפחתם, לא הזכירו את שמו אפילו פעם, בשעה שישמות אחרים הזכירו הרבה פעמים והתיחסו אליהם.

בבה הגיד, י ניסי הנ"ל, שבאחד ספרין נמצא סדר היוחסין של הרב (בספר מיוחד), ששם מצוי אותו המחבר להמהר"ל מפראג ולמעלה ממנו עד דוד המלך, מזה אפשר לשפוט על דבר הערך המדעי שיש לרשימות ביוגרפיות אלו. לעומת זה הגיד לי שמסורת היא אצל חסידים שבגזין, שהרב היה מצאצאי ר' שאול וואהל. מכל זה נראה שהתיחסותו של הרב להמהר"ל הוא מנקודת-מבט מדעית דבר המוטל בספק גדול.

ציון ג.

על דבר זמן חבור הש"ע על ידי הרב.

הרב נגש לחבר את השלחן-ערוך בין שנות תקכ"ח — תקל"א בערך, כי לפי עדות בנו רבי דוב בָּר, "היתה התהלתו (של חבור הש"ע) בהיותו יושב בשבת תחכמוני, במקום תחנות של הרב הקדוש רבי דוב בער מק"ק מיזעריטש"[1], ולפי המוסכם היה הרב בן עשרים שנה בשעה שבא בפעם הראשונה למיזריטש, (בית רבי פ"ב), ומפני ששנת לידתו היתה תק"ז או תק"ח, יצא שבא מיזריטשה בשנות תקכ"ז — תקכ"ח. בשנת תקל"א כבר היה חלק מהש"ע נגמר, הלכות ציצית ופסח, ושתי שנים אחרי כן, שנת תקל"ג, נשלם כל החלק הראשון ממנו. זה יצא ברור מדברי רד"ב הכותב, "הלכות ציצית ופסח נגמרו שמה (במיזריטש) עד בואם שמה הני תרי צנתרי דדהבא הגאונים המפורסמים... הרב מוהר"ר שמעלקא ואחיו הרב מ"ו פנחס (בעל ההפלאה), טרם נסיעתם על כסא הרבנות למדינות אשכנז לק"ק ניקלשבורג וק"ק פרנקפורט דמין, והיו לנגד עיניהם כתבי אאמו"ר בישני ההלכות הנ"ל, ואמרו לו חזק והתחזק לברך על המוגמר... ובמיעוט שנים שתים נגמר חיבור אחד על אורח-חיים"[2].

והנה כפי שהוברר לנו הדבר, עלה הרב ר' פנחס (הורוויץ) על כסא הרבנות בפרנקפורט, בסוף שנת תקל"א[3] והיה לפי זה במיזריטש באותה השנה.

---

1) הקדמה לש"ע או"ח.
2) שם.
3) עין M. Horowitz, „Frankfurter Rabbinen" IV, 32

בשנת תקל"ז—תקל"ח, חזר הרב על כל הלק או"ח (מן הלכות נטילת ידים) וחדש בו דברים שונים, כי לדבריו של רד"ב, ששמעם „מפה קדוש (של אביו הרב), התחיל להגיה ולחדש הלק או"ח בהיותו בק"ק מאהליב שאצל נהר הדניסטור"[1], ומן שבתו בעיר הואת היה בשנות תקל"ז — תקל"ח, מן השנה שעלה רבי מנחם מגדל מוטבסק לארץ־ישראל (אדר תקל"ז), עד סוף השנה שאחריה[2]. ואת „החלק יורה־דעה וגפרט הלכות נדה, הבר לעת זקנתו"[3].

אגב נעיר, שלא בצדק מייחס רש"י פין להרב פניה זרה, כאל כל עיקר כונתו בחבור השלחן־ערוך היתה למשוך על ידו את בני־סיעתו אחריו „לבל יצטרכו להשתתף עם הלומדים בלמודיהם ויפרדו החסידים מעל מתנגדיהם פרוד מוחלט" (כנסת ישראל לפין, עמ' 332). והנה מלבד שהרב לא הבר את הש"ע על דעת עצמו אלא על פי הפצרת רבו המגיד ממיזריטש, „שהפציר בו עד בוש, לעשות מלאכה זו מלאכת הקודש" (רד"ב בהקדמתו שם), אין בכלל להגחה זאת כל יסוד, כי כפי שבארנו, נגמר הלק אחד מהשלחן־ערוך על ידי הרב בשנת תקל"ג, ורק בשנת תקס"ד (ולדעת אחרים בשנת תקנ"ד) נדפס הלק קטן ממנו (הלכות פסח, ולדעת אחרים הלי תלמוד־תורה) בפעם הראשונה, (אוצר־הספרים לבן־יעקב), היינו לאחר שלשים שנה שבבר היה נגמר בכתב־יד, ואלמלי היתה באמת כונת הרב להכלית זו, כי אז לא היה משמיט הדפסתו שנים רבות כל כך.

גם סדורו של הרב, שעל פי נוסחאותיו המשונות מנוסחאות סדרי־התפלה של המתנגדים, ועל פי המטרה שחבור כזה נועד בכלל, בודאי שהיה ראוי לתכלית „פרוד החסידים מהמתנגדים", כדעת פין, יותר משהיה ראוי לזה הש"ע, הנה גם הוא נדפס בפעם הראשונה לא קודם משנת תקס"ג (ואפשר שנתחבר עוד שנים הרבה קודם להדפסתו), היינו חמש שנים, לאחר שבבר הותר להחסידים משעם הרשות, להתפלל על פי נוסחם בבתי תפלה מיוחדים (כ"א איר תקנ"ח — 1798 אפריל 26), ושלשים שנה לאחר שבבר התפללו בבתי תפלה מיוחדים, לא בדרך רשמי (עין ה"א עמ' 35 הערה 2, 3).

---

1) הקדמה לש"ע או"ח.
2) עין ה"א עמ' 44—45.
3) הקדמה לש"ע או"ח.

ציון ד.

דעות גדולי ישראל על דבר ערכו של ספר התניא [1].

בכדי להראות על הערך שנתנו גדולי התורה (ואפילו אלו שלא נמנו למפלגת החסידים), וחוקרי הקבלה והחסידות לספר תניא, הנני מוצא ראוי להביא פה דברים אחדים מדבריהם על אודותיו.

ר' משה צבי מיזלש אב"ד דלקאווא כותב:

„— — מחבר התניא, הוא איש שהכל בו... מעת צאת הספר הזה לאורה, נתמלא כל העולם כלו אורה..."

הרב ר' יצחק אב"ד דקרקוי, ועוד רבנים אתו:

„— — מכותלי הדברים שבכרך הגדול והנורא ספר התניא הצצתי, שהמחבר הוא איש אלקים קדוש, ובקראי שנים שלשה דלתות, בינותי בדבריו הקדושים, שהמה מאירים עיני השכל באור צח ומצוחצח חכו ממתקים כו'".

ר' ברוך משקלוב (מגדולי המתנגדים):

„— — מה לנו להאריך בשבח הספר, הלא הוא גלוי וידוע לכל, שכל דבריו דברי אלקים חיים..."

הרב ר' יצחק מיזלש אב"ד דצירנוביץ:

„— — דברי הספר הקדוש תניא, כספירים מאירים באש לבנה..."

---

1) הספר הזה נקרא תניא (לפעמים בשם לקוטי אמרים), משום שהוא מתחיל במלת „תניא". לדעת בעל צמח צדק, יש בשם זה סוד נפלא (עיין בס' אור צדיקים הלבות דרך־ארץ, סעיף קי"ד, וראה אוצ"ח לרח"ו, שער יחודים פ"ו).

התניא נחלק לארבעה חלקים, הלק ראשון נקרא „ספר של בינונים", השני „חינוך קטן" ו„שער היחוד והאמונה". הלק שלישי — „אגרת התשובה" והרביעי — „אגרת הקודש". שני החלקים הראשונים, מפי הרב בעצמו לדפוס (סלאוויטא שנת תקנ"ז) מבלי הוכיר שמו עליו (בהסכמות שם כתוב: „לא נודע ממי יצא הכרך הנורא הזה"; „מגודל ענוותו לא נודע שם המחבר"). בשנת תקנ"ח נדפס התניא שנית (בזאלקאווע). בשנת תקע"ד, אחר מות המחבר, פעז שלישית על ידי בניו, וכך הלך ונדפס הספר הזה מאז ועד עתה, הרבה פעמים בהוספות והשלמות שונות.

התניא הוא ראשית פרי רוחו של הרב בחקירה האלהית, וכל שאר ספריו (מלבד השו"ע), כלם נתחברו בזמן מאוחר, ולכן נזכר בכל ספריו ודבריו הולכים ונשנים שם פעמים רבות.

ראוי לציין שספר בשם „תניא", כבר נמצא עוד בימי הרשב"א (עיין שם הגדולים, מערכת ספרים אות ת').

מלבד אלו מפליגים כמעט כל גדולי החסידים בשבח הספר הזה, כר׳ לוי יצחק מברדיטשוב, ר׳ זוסא מאניפולי, ר׳ אהרן הלוי משטראשלי, ר׳ ברוך ממיזבוז. ר׳ הלל מפאדיטש זכיתא באו׳ו.

שניאור זקש כותב: „פעם אחרת אבאר, איך נישתלשלו דעות (פלוסופיות) לאט לאט מגבירול לראב״ע, מ־אב״ע לרמב״ן, ור׳ עזריאל זר״ו לטיף ור״י גיקטליה... עד שפינוזה, ועד רב החסידים המפורסם לבני החב״ד רבי שניאור זלמן בספרו המפלא לקוטי אמרים או תניא״ (התחיה, חוברת ב׳).

מ. הס: „Der Verfasser des Tania, hat die philosophische Seite des Chassidismus vom Gesichtspunkte der theoretischen Kabbale aus entwickelt. Die Schüler dieses Philosophen nennen sich חב״ד" („Rom und Ierusalem", 208, Note 5, Leipzig 1862).

(„מחבר התניא, פתח הצד הפלוסופי שבחסידות מנקודת מבט הקבלה העיונית. תלמידי הפלוסוף הזה נקראים „הב״ד״.

ש. שיכטר: „Liest man die Werke eines Salomon Ladier aufmerksam und ohne westliche Voreingenommenheit, so erhält man sicherlich den Eindruck grosser Originalität und Gedankentiefe" („Die Chassidim", Seite 89).

(„אם נקרא בשום־לב ובלי משפט קדום של בני המערב, את ספרי הרב רבי שניאור זלמן מלאדי, אז בודאי יעיד (על הקורא) דושם של מקוריות מסורמת ושל עמקות הרעיון").

ש. דובנוב: „Изъ всѣхъ сочиненій Залмана историческимъ и безсмертнымъ является лишь одно, а именно его знаменитая книга „Танio" ... Уже по формѣ своей, книга эта отличается отъ всѣхъ безъ исключенія хасидскихъ догматическихъ книгъ... Это— въ своемъ родѣ единственная книга во всей обширной хасидской литературѣ... Танio сдѣлалась классическою книгою, которая смѣло можетъ стоять на ряду съ лучшими произведеніями средневѣковыхъ еврейскихъ мыслителей".

ביחוד הוא מפליג בשבח הפ״ק השלישי, שב„שער היחוד והאמונה".

„Это по существу философскую идею лежащую въ

основаніи величайшихъ доктринъ XVIII вѣка — идеализма Берклея, скептицизма Юма, и критицизма Канта — Залманъ развилъ съ особенною ясностью въ одномъ замѣчательномъ параграфѣ своей книги..." („Исторія хасидск. раскола", Восходъ 1891 г.).

(„מכל ספרי רבי שניאור זלמן, יש ערך היסטורי קים רק לאחד, והוא לספר הנפלא תניא... כבר על פי צורתו מצטיין הספר הזה מכל הספרים הדוגמטים אשר לחסידים, בלי יוצא מן הכלל... הוא — ספר יחיד במינו בכל הספרות החסידות הרחבה. התניא נעשה לספר המופת, שיוכל בהחלט לעמוד בשורה אחת עם החבורים המעולים, שנתחברו מאת הוגי דעה בישראל בימות הביניים...").

„הרעון הפלוסופי, שמקורו בעצם ביסודי השיטות הנשגבות של המאה השמונה־עשרה — האידיאליזמום של ברקלי, סקיפטיציזמום של הום וקריטיציזמום של קנט — פתח והרחיב רבי שניאור זלמן בבהירות מיוחדת, בפרק נפלא אחד מספרו" (הוא חלק ג' בשער היחוד והאמונה).

ר"א מרקום: „Das Meisterwerk Tania bietet am Lapidarstil eine unerschöpfliche Fundgrube seiner Lehren (des Raw), den Schlussstein der Kabbala" („Der Chassidismus", S. 139).

(„התניא זה ספר המופת, הוא בסגנונו הקצר אוצר שאינו כלה ללמודיו של הרב ואבן פנה לתורת הקבלה").

אגדות המתהלכות בין החסידים על דבר התניא:

רבי לוי יצחק כשראה את התניא בפעם הראשונה, היה אומר: כמה גדול כחו של רבי שניאור זלמן, שיכול לצמצם את „האין־סוף", אשר השמים ושמי השמים לא יכלכלוהו, בתוך מרחב צר כספר התניא.

רבי זוסא מאניפולי, כשבקשו ממנו לכתוב הסכמה על התניא, צוה להביא לו גליון. הביאו לו גליון, צוה להביא לו עוד שנים שלשה, עשרה, לבסוף השליך את כל הגליונות ולקח לו פסת נייר קטנה, ועליה כתב מלים אחדות באמרו, אם אבא לכתוב את כל שבחו של התניא, לא יספיקו לי לזה כל הנייר שבעולם, לסיכך מוטב להזכיר רק שתים שלש מלים בלבד.

פעם אחת — מספרים החסידים — בא אדם לבעל „צמח צדק", והראה לו ביאור רחב שחבר על התניא. נער בו בעל צ"צ ואמר: מעיד אני עלי שמים וארץ, שהרבה ימים והרבה לילות היה זקני מתיישב

נדבר, בשעת כתיבת התגיא, אם לכתוב מלה זו או אחרת, מלאה או חסרה, ואתה אומר לבאר דבריו, הצוה עליו לשרוף את ביאורו באש.

פעם בא אדם מעיר רחוקה לשמוע תורת הרב, ולא נתנה לו רשות לבנס אל חדרו בשעה שהיה מלמד את בניו תורת הנסתר, ויתחבא האיש אחורי הדלת להקשיב תורתו, כשהרגיש הרב בדבר, שאלהו מאין הוא, וכשהשיב לו שמעיד רחוקה בא, הניע בראשו ואמר: להגם השיחת בני כל הטורח הגדול הזה, הלא התגיא מצוי בעולם, ולאדם די ללמוד בו ולהיות כאברהם אבינו.

ציון ה.

חרדת הממשלה על דבר משלוח מעות לארץ־ישראל.

עניני מדינה בין ממשלת רוסיה וטורקיה, שהיו מסוכנים ימים רבים עוד מימי יקטרינה השניה, הלכו ונתחדדו יותר ויותר בימי ממשלת הקסרים פאול ואלכסנדר הראשון. לרגלי הסבסובים האלה, היו שתי ממשלות אלו עוינות אשה את אחותה, וממשלת רוסיה הביטה בעיני השד על אלו שבאו בנגיעה עם בני המדינה הואת, ובתוכם גם על היהודים, שעמדו במשא־ומתן עם בני בריתם שבארץ־ישראל, ואין כל פלא אם דבר משלוח סכומים מסוימים מרוסיה לארץ־ישראל, יוצא אל הפועל על ידי החסידים לתכלית „חזוק הישוב" שם, עורר דאגה וחשד בלב פאול ואלכסנדר אם אין דבר מדיני יצוק בזה. ובאמת הסדרים שנקבעו לתכלית גביית המעות ואופן חלוקתם, וה„כוללים" השונים שנוסדו שם על ידי היהודים שבכל ארצות הגולה, מדינה ומדינה וכוללה, מדינה ומדינה וגישאה, והאמרכלים, הגזברים והשדרים שנמנו מאת ראשי הכוללות, לסבב בכל מדינות אירופה להעיר את לבב העם להשתתף במפעל הזה, כל אלה נתנו למוסד־צדקה זה צורה של אגודה אינטרנציונלית במדה ידיעה, והממשלה הרוסית יכלה לראות בו גם מעין אגודה ריבולוציונירית, שתכליתה להתור תחת מוסדות הממלכה ולהפוך את הקערה על פיה, בפרט אחרי הדילטריות הרבות מצד המתנגדים, שהציגו לפניה את החסידים כהבר פושעים מדיניים, שמחשבותיהם על רוסיה רק רע כל היום. ולפיכך לא קשה היה להמשלה גם לתת אמון בדברי ר' אביגדור, שהלשין על הרב „שהוא שולח שוחד להסולטאן כי רצונו למרוד במלכות"[1].

1) עיין על זה למעלה עמ' 199. ראוי לציין, שגם על ר' דוב בר

ובכדי לתת להקורא מושג, על דבר החרדה הגדולה שהרדה ממישלת רוסיה, למראה היחוסים הקרובים שבין היהודים שבשתי מדינות אלו, ועל דבר הערך הגדול שנתנו לדבר משלוח המעות לארץ־ישראל, הנני מוצא ראוי להביא פה קטעים אחדים מתוך כתבי הממשלה, הנמצאים בורשה ובפטרבורג 1), וישיצאו לאור על ידי הפרופיסור י. אשכנזי בשנת 1908, בזורנל "Biblioteka Warszawska" חלק ד' מהברת ג', במאמרו "Pierwszy syonista polski". וישיש להם יחס לענין זה שאנו דנים על־ז.

בשנת 1821 ובידי פקידי הלשכה, שהיתה נקראת לשכה השחורה, שהתקיימה אז בורשה על יד לשכת הנציב, ושמטרתה היתה לבקר את המכתבים שהיו השורים בעיניה, נפלו שני מכתבים שנשלחו ממדינת טורקיה לאחד היהודים יושב ורשה. המקום שמשם יצאו המכתבים והאדריסה ששמה נשלחו, יכלו לעורר עליהם בימים ההם חשד גדול. שתי אגרות אלו שהיו כתובות עברית, נתרגמו על ידי מומחים לאותו דבר צרפתית, ותכנן הטיל רעש גדול בין חברי הלשכה הזאת, תיכף הודיעו דבר המאורע להנסיך הגדול קונסטנטין, שהיה נציב פולין בעת ההיא, והוא מצא את המכתבים חשודים כל כך, עד שמהר לשלחם להקיסר בעצמו לפטרבורג. ובמכתבו הגלוה להם הוא כותב:

„בימים אלו המציאו לידי שני מכתבים מקונסטנטינופול, שנשלחו על האדריסה של אחד היהודים יושב ורשה. מתכנם שהנני מצרף בזה בהעתקה (צרפתית) יוצא, שנכתבו בידי איש מבני העם הזה, הממלא יחד עם עוד ארבעה בני אדם אחרים, איזו מלאכות בארץ הקדושה. המבטאים במכתב השני שקו מתוח תחתיהם, נראים כמרמזים שהשליח (missionnaire) מלא את מלאכותו (légation) כרצון שולחיו, וכי הוא

בנו של הרב, הלשינו המתנגדים, שהוא שולח מעות לארץ־ישראל לתכלית נעלמה, ומתנגד אחד, שמחה ליטמנס מויטבסק, הושיט בשנת תקפ"ה דילטוריא „להגיגירל־גוברנטור האיואנסקי ומסר לו קופת ארץ־ישראל באמרו, ששולחים זה שוחד לשלטון". בסבת הדילטוריא הזאת הובא רד"ב, ואתו ר' אהרן משטרשילי, ר"ז ורויזיש ור' פנחס משקלוב, לויטבסק להתיצב לפני הגיגירל־גוברנטור ולתת ביאור על הדבר הזה, שם בלו במשמר מן חול־המועד סכות שנת תקפ"ו עד עשרה ימים לחודש כסלו, ורק בהשתדלות הרופא הידינטל מויטבסק נקרא להם דרור (כתב־יד).

1) כתבים של השטב הראשי, מחלקה של לשכת מינסטריון המלחמה שבפטרבורג, „О евреѣ Соломонѣ Плонскомъ, который совершилъ путешествіе въ Іерусалимъ, съ цѣлью содѣйствія къ возстановленію Іудейскаго Царства" ובארכי של הכתבים הישנים בורשה.

מקוה שירושלים עוד תבנה ותכונן, וממלכה חדישה תשוב ותעמד בה. מיד כשיעמדו רגלי היהודי, מחבר המכתב הזה, על אדמת פולין, אצוה לתפוס אותו תיכף יחד עם כתביו, שמתוכם אולי יתגלו לנו דברים על אודות חבריו שבאודיסה, העומדים בברית אתו[1].

אבל מה היה כתוב בשני מכתבים מסובנים אלו, שהרעישו כל כך את לב ראשי הממשלה, ויד מי כתבה אותם? המכתב הראשון נכתב בקונסטנטינופול, ביום כ"ד להודש ספטימבר שנת 1821, על ידי יהודי זקן ר' שלמה מפלונסק, שבו מודיע לחתנו יוסף, סוחר ויושב ורישה, שעבר את הדרך הארוכה לארץ־ישראל בשלום, וישבמהרה ישוב לביתו. „קונסטנטינא... מארץ מרחק — כותב בעל האגרת — הנני דורש בשלומך, חתני ידיד ה' התורני המפואר והגביר כש"ת יוסף, ובשלום זוגתך הוא בתי, האישה הצנועה ויראת אלהים כש"ת יוטא, עם כל ילדיה". אחרי כן הוא מתאר את דבר נסיעתו לארץ הקדושה, ואיך בהמלת ה' עליו נצל מסכנות רבות, וכי הוא מכין את עצמו לדרך לשוב הביתה בהברת משולחים אחרים שמצא אותם על דרכו.

המכתב השני, שנכתב באודיסה ב־ראשון להודש נוימבר, נדמה להממשלה למסוכן יותר מן הראשון, בו מודיע ר' שלמה, שבא לאודיסה יחד עם ארבעה משולחים[2], ששם אחד מהם כתריאל מוילנה. והפקיד שבידו נמסרה הקרית הדבר, מוסיף להביא תמצית מכתבו של ר' שלמה: „החדשות שיודיע, יאמר, יהנו שמחה ותקוה בלב שלומי אמוני ישראל; מלבית עמו אינה רחוקה עוד, ובני הנעורים שבירושלים וישביה, יעזרו לישוב ולבנות את ציון, ויבקש שיזכירו את שמו לפני כל גדולי נשיאי ישראל, וישקהו המישים אדומים ולמסים לקהל אודיסה[3].

---

1) הנסיך הגדול קונסטנטין להקיסר אלכסנדר הראשון, „Note particulière et secrète, Varsovie, (27 novembre) 9 décembre 1821".

2) בהעתקה הצרפתית כתובה כאן מלת „missionnaires" שפירושה ש ל י ח י ם, אבל קרוב לשער שבמקור העברי היה כתוב מ ש ו ל ח י ם, כי כן נקראים הנוסעים במלאכות ראשי הכוללות, להשתדל בדבר תמיכת הישוב בארץ־ישראל.

3) הדברים כמו שהם בפנים, מכוונים בדיוק עם התרגום הצרפתי: „Le règne de sa nation n'est pas éloigné et la jeunesse de Jerusalem et ses habitants aideront à rebâtir Sion" אבל אין להעלות על הדעת שכך היה לשונו של ר' שלמה. מתוך דבריו ניצנין שברי פסוקים ושופסי ברכות הנהוגות בישראל מאז, שעל ידי מעט ידיעתו של המתרגם ופקידי

אבל הפחד הזה של הממשלה, מבצבץ ועולה עוד יותר ממכתבו של הסינטור נובוסילצוב, שעמד אז על משמרתו בנרשה, בתור מפקח על עניני המדינה שבפולין, ושהשפעתו על הקיסר אלכסנדר הראשון, ובכלל על כל מהלך הפוליטיקה ברוסיה בימים ההם, היתה גדולה מאד, הוא אחרי שקרא בשים לב את כל המכתבים שנמצאו אצל ר' שלמה מפלונסק, ששים במספרם. שמסרו לידו בני בריתו שבארץ־ישראל, להמציאם לידי קרוביהם ואוהביהם שבחוץלארץ, ושהיו מכילים ענינים

השלטון בשפת עבר קבלו פנים אחרות, עד שקשה מאד להשיב להם בדיוק מוחלט את צורתם הראשונה. אבל אפילו אם נחזיק את עצמנו בנוסח הצרפתי, גם אז לא יפלא ממנו לשער, שהאיש התמים הזה כתב בקירוב, שגאולת ישראל קרובה לבא, ובימינו יֵעָשׂוּ עָרֵי יהודה וירושלים, וציון תשוב ותבונן, או דברים דומים לאל. את המלים יֵעָשׂוּ עָרֵי יהודה, שאפשר שלא היו ברורות היטב בכתבו של ר' שלמה, יכול היה המתרגם לקרא בטעות יושיעו גערי יהודה, ולתרגמן צרפתית על פי רוח השפה של העת החדשה ...Jeunesse aideront" מבטא שהיה מוזר לגמרי לר' שלמה אפילו בתמונתו העברית "בני הנעורים", שיהודי פולין בימיו לא היו משתמשים בו כלל, ובכן יצא הענל הזה, אשר את עונו נשא הנקי ר"ש על לא עויל עשה. אבל אפילו אם ננכה מדברי ר' שלמה חלק מסויים על חשבון התלהבותו היתירה ושמושו במליצות מורגלות, נראה סוף סוף מתוכם, כי תקוה חזקה התעוררה אז בלב יושבי ארץ הקדושה על דבר קרבת הגאולה ושיבת בנים לגבולם. קרוב לשער שהסבה לזה היו המאורעות בלתי המצויים שנקרו ויאתיו בימים ההם, כמרידת היונים בהשלטן, והסכסוכים העצומים בין ממשלת טורקיה ורוסיה לפני פרוץ המלחמה ביניהם בשנת 1828, שעל ידי זה החלו בני האומה העברית לצפות לגאולה, כי כנודע בכל פעם שמלחמה פורצת בארץ (או סתם מקרים בלתי מצויים שמתרגשים ובאים בעולם), מיד מתחיל עם ישראל, זה עם הנדכה והנענה, לחשוב קצין וליחל לתשועה, במצאם לזה סמך בדברי חז"ל: „אם ראית מלכיות מתנרות זו בזו, צפה לרגליו של משיח", ובכל פעם הם מוצאים להם רמזים בתורה ובקבלה, דבר שאינו קשה כלל אם נשתמש בציורופי איזיות, גימטריאות ונוטריקון, כדרך שהשתמשו בהם היחדים, וביחוד בעלי הקבלה, במקרים כאלה (עיין גרץ נעש, די יודען ח"ה עמ' 229), ובני ישראל שבארץ־ישראל, מרכז כל המאורעות, ומקור הקבלה והמסתורין, בודאי שיוכלו לראות אז בדמיונם הנלהב עתידות גדולות, נצורות ונפלאות הרבה, וזה שפעל כל כך על רוח ר' שלמה החרד והתמים, לראות עוקבתא דמשיחא ותשועת ישראל. וימהר לשמה בהבשורה הטובה הזאת את לב חתנו ובתו, שם עוד הספיקה לו השעה לשוב ולהגיע לביתו.

חסרון דעתם של פקידי הממשלה השתורה בשפת עבר, גבר גם ממקום אחר. הם מתרגמים במקום אחד את דברי ר' שלמה בסגנון כזה: „Je n'ose plus écrire, je n'ai pas de keser" (אין אני מעיז פני לכתוב יותר אין לי כתר), יהם מעירים על זה: „le mot keser n'a pu être traduit par personne"

פרטיים, בעסקי מיסיונה, דרישות־שלום וביצוע באלו 1), הוא כותב להקיסר אלכסנדר ב־ראשית שנת 1822 כדברים האלה: „מתוך קבוצת מכתבים אלו נראה, שבין היהודים המפוזרים בין כל העמים, נמצאת כעין ממשלה נסתרה, ישבה נבונים רבנים, גבאי צדקה בשביל ארץ הקדושה, ממונים ומחלקי נדבות וביצוע באלו. עמהם ישתתפו עשירי ישראל אשר בארצות שונות... נראה כדבר שאין בו ספק, שמזמן ידוע נתעוררה תשוקת היהודים לארץ אבותיהם, ושהם בונים שם בית־הכנסת ומתפללים על קברי הנביאים הקדושים, ושהם הושבים להם לאושר למות בארץ הקדושה, שם עתיד להתגלות המשיח, ושם הם ילכו בהמון בכח רגשי האמונה ההולכים ומקיפים את הכלל כלו, ואלו שאינם עולים בעצמם לארץ־ישראל, משתתפים במשלוח כספם ובנדבותיהם, להחזיק בידי היושבים שם ובידי המוסדות אשר בתוכה... מזה יצא, שמכל המדינות ישפעו מעות הרבה לארץ־ישראל, וביותר מן המדינות שאוכלסי ישראל מרובין בהן; וכי בני העם הזה שעיניהם נשואות תמיד לארצם הקדושה, נעשים מחרים לארץ מגוריהם. סוף דבר, הם הושבים מזמות נסתרות לשוב ולהיות עוד הפעם לעם. מה שראוי לשימת־לב ביותר הוא, שבדרך כזו יציצו באסיה מחפשי חרש לכל מדינות אירופה, ובזמן מן הזמנים יוכלו לַהֲעשות למרגלים, שאי אפשר יהיה לגלותם ולחפשם. היהודים נראים עתה כדורשי טובת השורקים בכל לב, מפני שבידיהם נמצאת הארץ הקדושה, שאליה הם נושאים את נפשם. אומרים הם שהשלטן הרשה להם לשוב ולבנות בית־הכנסת, וישלמו לו בער רשיון זה. באופן זה היהודים שבין כל העמים ובתוכם גם יהודי פולין הנמצאים לרוב בארץ־ישראל, באו במשא־ומתן עם ממשלת טורקיה, בלי כל התערבות הממשלות שהם חוסים בצלן. החבה היתירה הזאת, שהיהודים מראים להטורקים, שהם מקוים מהם שיבתם לארץ הקדושה, קרובה מאד לאבדן האמונה במלכי ארץ מולדתם, ולנטף במקרים ידועים לבגד ומעל.

(מלת כתר אין איש שיוכל לתרגמה). אבל אפשר לשער שבמכתבו של ר' שלמה היה כתוב בקירוב: אין אני מעיז פני להטריחו, יותר אין לי לכתוב לבתר, ומלת „כתר" שנתקשו בו כל כך פקידי הלשכה השחורה, הוא ר"ת מסלות „בבוד תורתו", תואר־כבוד הנהוג אצל היהודים, ביחוד בכתיבת מכתבים.

1) בסבת המצב הפרוע של הפוסטה הטורקית בימים ההם, היו רבים נמנעים לשלוח על ידה מכתביהם לחוץ־לארץ; רובם של המכתבים נאבדו בדרכם לגמרי, ומעטם שזכו להגיע בשלום למחוז חפץ שולחיהם, התגלגלו ימים רבים בבתי־התחנות השונים. לפיכך כשגזרמן לבני ארץ־ישראל איש ההולך מהתם להכא, מא"י לחו"ל, מיד היו כולם זריזים ומקדימים לעשותו לשליח להולכה למסור את מכתביהם לקרוביהם ובני משפחתם.

באודיסה נמצאים כשני אלפים יהודים, העומדים תמיד בחלוף־מכתבים עם אחיהם יושבי ארץ־ישראל, ובלי ספק גם עם היהודים יושבי קונסטנטינה, שהם משמשים בתור סרסורים ואנשי־ביניים, האין להעלות על הדעת, ששני אלפים יהודים אלה יעשו לצבא מרגלים מסוכנים, בעת שתהיה להם שעת הכושר לבא על ישכרם מאת הטורקים?"

בני אדם פשוטים, בודאי שהיו רואים בר' שלמה מפלונסק, יהודי חרד וכשר, העולה לירושלים כהרבה מאחיו להשתטח על קברי האבות ולהתפלל לפני כותל המערבי, והמלא תמיד תקוה באלהים, שבמהרה יבנה הרבות ציון וירושלים וממלכת יהודה ישוב על כנה, כי על זה יתפלל כל הסיד ערב ובקר וצהרים, אבל הממשלה הביטה אז על זה בעינים אחרות לגמרי, בעיניה נדמה ר' שלמה התמים כאחד הפושעים הנוראים, כריבולציניר מסוכן, שכל מגמתו לתמוך ביד השלטן מחמד השני נגד יוסיה, בכדי להשיג באופן זה הרשיון להחדש את ממלכת יהודה בירושלים.

הערות נוספות.

עמוד 5 הערה 1 שורה א', אחר המלות: „...לת התפלה בכונה היתה גדולה מאד בעיני הרב", להוסיף: כמו אצל מרבית החסידים—המקובלים, מחמת שלדעת האר"י „אין שום תפלה שלא יתחדש אור ושפע הדשה" (ש"ע של האר"י, כוונת התפלה, סי' א').

עמוד 8 שורה 6, אחר המלות: „יחד עסקו בחכמת הנסתר ובחסידות", להוסיף בתור הערה: „בגראה למד הרב את תורת החסידות גם מפי ר' אברהם מלאך, מחמת שבאחד ממכתביו לר' אברהם מקאליסק (ב"י) הוא כותב בין יתר דבריו: „לא בקשתי ממנו שום הסכמה על מילי דחסידות להיותם אמרי פה קדוש רבינו זלה"ה ובנו נ"ע ממעזריטש".

עמוד 16 הערה 3, אחר המלות: שו"ת הרמ"א, סי' ז', להוסיף: ועין בם' מנחת קנאות לר' אבא מרי משה, אחד מחכמי לונזל, עמ' 8 (פרסבורג 1838).

שם, בסוף הערה 3 להוסיף: כיוצא מכלל גדולי שלומי אמוני התורה בהשקפותיהם על חכמת הטבע, גראה לנו רבי יצחק ב"ר ששת (הריב"ש) שלדבריו: „ספרי הטבע המפורסמים... ראוי לימנע מהם, מפני שהם מתאמצים לעקור עקרי תורתנו הקדושה... חדוש העולם והשנחת השם יתברך בפרטי המין האנושי" (עין גרץ, הלק ו', עמ' 33).

עמוד 17 שורה 7. אחר המלות: „שמכל זה יתגלה אלהות בבחינת עשיה..." להוסיף בתור הערה: דעה זו ממש היא דעת ספינסיר, המחלים ש„הכרת ערך כל היצורים מביאה לידי הכרת ערך יוצרם ומחוללם" (התניך, עמ' 64).

עמוד 18 שורה 4. אחר המלות: „והיא נצרכת לחכמת התורה" להוסיף: הרב חשב את ידיעת הדקדוק לחכמה. „יש בהינות ומדרגות שונות בחכמה — כך מביאים בשם הרב — יש בחינת חכמה במעשה... ויש בחינת חכמה בדבור... כגון חכמת הדקדוק, שהיא החכמה איך לבטא בשפתים הקריאה בצורתה בדקדוק הכלות" (כתב"יד, ד"ה: ביאור ענין השתלשלות).

שם. בסוף ההערה השיכת לעמוד 17 הקודם, להוסיף: אצל החסידים היה אמנם העסק בדקדוק הלשון העברית חזון לא נפרץ, אבל לעומת זה גדולי התורה שבין המתנגדים בפולין וליטא, התעסקו הרבה בדקדוק השפה העברית (עיין די"י לגרץ, ח' שמיני, עמ' 425).

עמוד 18 הערה 3. להוסיף בסופה של הערה זו: הריב"ש לא נתן כל ערך לחכמת הרפואה להבריע על ידה בהלכות טרפות (שו"ת הריב"ש סי' קי"ח, הע"ד).

עמוד 19 סוף הערה 3 להוסיף: ועיין קונטרס פירוש המלות, דף ע"ב ע"א.

עמוד 20 שורה 7. אחר המלות: „ושיר הגלגלים", להוסיף בתור הערה: עיין תורה אור בשלח, ד"ה: „כל בחינת ברכה והמשכה" ועוד במקומות הרבה בספריו של הרב.

עמוד 21 שורה 13. אחר המלות: „עצמות אין סוף" להוסיף בתור הערה: ע"ד הסודות והכוונות שמצאו המקובלים בשיר ונגון, עיין גם בתקוני זוהר, תיקונא תליסר, דף כ"ח ע"ב; שם, דף ג"ח ע"ב.

עמוד 23 הערה 3. הגני מעיר שם „שמנוי הרבנים בימים ההם נעשה על פי אדוני האחוזות" להוסיף: אולם בכדי להראות עד כמה גדולה היתה בכלל, השפעת האצילים הנוצרים ביחס למצב הקהלות היסראליות והסתדרותן בימים ההם, הנני מוצא ראוי להביא פה דברי אחד האצילים (1744—תק"ד), שבהם פנה אל היהודים: „את רשותכם וחירותכם במלוי המצוות היהודיות, אתם חוכרים מאת האצילים הנוצרים. אפילו לרב אין אתם יכולים למנות אלא את מי שקנה לו את הרבנות לכל ימי חייו או לזמן קבוע מאת אציל נוצרי. משרת פרנס הקהל, שולמית או זמנית, אף הוא עולה בכסף לא מעט. רק אחרי שאתם משלמים לאוצר המלכות, לשרים ולסגניהם ולפקידים ולאצילים שונים, מתירים לכם לבנות בתי אלהים ורשאים אתם לחיות כדת משה ויסראל"... (דובנוב. „מבוא לתולדות החסידות", העתיד כרך ג', בשם Organizacya Zydów w Polsce, str. 43 לשיר).

עמוד 26 שורה 16 אחר המלות: „ורוח פיו מחייהו ומקיימהו" להוסיף: „ואפילו בקליפות יש חיות האלהית" (פרי הארץ, במכתבים). שם, שורה 19 אחר המלות: „העלאת הנצוצות מן הקליפות" להוסיף: „כי אין לך דבר נשמיות בעולם שיהא לו חיות בלא נצוצות קדושות מעולמות העליונים" (נועם אלימלך, תולדות, ועיין אור תורה ל"ו, ועוד במקומות רבים בספרי החסידים).

עמוד 27 שורה 10. אחר המלות: „ולא נתקבלו אצל הגאון" להוסיף בתור הערה: לדעת קצת יש רמז בזהר לשיטת הצמצום (עיין ח"ב פרק צמצום, ובהערה שם). הרח"ו בס' אוצרות חיים מתאמץ למצא גם את השיטה של „העלאת הנצוצין" בזהר, ולדעתו נרמזה על השיטה הזאת בהרבה מקומות שם (עיין שם, דף מ"ט ע"ב).

עמוד 30 שורה 4 (מלמטה למעלה), אחר המלות: „עד אשר פרצה באחרונה (בשנת תקל"ב ראש חדש איר) מלחמה גלויה בין החסידים וומתנגדים" להעיר: בצד 61 בס' „ר' אליהו מווילנא" ליצקן כתוב, שההרם הגדול על החסידים הוכרז בווילנא ביום ח' ניסן תקל"ב, ומעות היא, כי ח' ניסן חל בשבת, ואיכה יתקיימו דבריו שאמר שם, שאז הרליקו אלפי נרות בביהכ"ם הגדול בצהרים? טעות זו נמצאת גם אצל הורודיצקי (עיין מאמרו „ר' יעקב יוסף הכהן", עמ' 10).

עמוד 36 שורה 7. אחר המלות: „בלי הסכמת גדולי הדור עליהם" להוסיף בתור הערה: כונתו של ר' אביגדור היא בלי ספק על הס' תולדות יעקב יוסף שנדפס בלי הסכמה, כאשר מתאונן על זה אחר

המתנגדים (העתק מכ"י שבר פושעים, שמובא במאמרו של הורודיצקי "ר' יעקב יוסף הכהן").

שם, הערה 2. להוסיף בסוף ההערה: עיין לדונמא תולדות יעקב יוסף, פקודי, ויצא, וישלח.

עמ' 49 הערה 1. להוסיף בסוף ההערה: ועיין בפרי הארץ במכתבים, מכתב אחרון.

שם, הערה 2 בסופה להוסיף: (פרי הארץ, במכתבים).

עמ' 50 הערה 1. בסוף הערה זו להוסיף: במובן זה כותב גם המגיד ממיזריטש: "כל צדיק יש לו כללות מכל העולם ומכל בני האדם, וכל אחד החלק שלו רואה בהצדיק" (מגיד דבריו ליעקב, דף ל' ע"א (לבוב, תקנ"ב).

עמ' 70 הערה 2. אחר המלות: "למספר הרומים" להוסיף: כונתו לחשבון החדש של גרינוי, האפיפיור הרומאי, שלחשבונו חל 10 אקטובר 1797 ביום ג', ד' החוה"מ סבות תקנ"ח, שמחרתו הוא יום הושענא רבה (העירני ע"ז ידידי רצ"ה יפה).

עמ' 125 הערה 3. הנני מעיר שם בין יתר הדברים, שבת אחת היתה להרב ושמה פריידא: "היא ידעה הרבה מתורת החסידות וכו' ובידי חסידי חב"ד נמצא מכתב על דבר עניני קבלה וחסידות, שהם מייחסים אותו לה'. בשעת כתיבת החלק הראשון מספרי, לא היה המכתב הזה תחת ידי, רק אחר נמר הדפסתו, הואיל מר ירמי' הילמאן מליאובה לשלוח אותו אלי, והנני להעתיקו פה בין ההוספות:

"אהובי אחי (המכתב הזה כתוב לאחיה הרד"ב).

"מה שכתבת אלי כי רציתי לגלות את הקץ, לא כן אהובי, כי איך אפשר לגלות הקץ כל זמן שאין עדיין התחלה, כי תכלית ירידת הנשמה למטה בגוף ונה"ב היא ירידה צורך עליה, לאהפכא חשוכא לנהורא ומרירא למתקא; אמנם מי יעלה בהר ה' למקום גבוה ומדרגה נפלאה כזאת, להיות מאיר בו בחינה זו בבחינת פנימיות והצוניות הלב ממש בהשואה גמורה, שזהו נקרא קץ כל בשר בא לפני, כמ"ש ובא כל בשר להשתחוות לפני וכו'. שגם הבשר יניע לבחינת ביטול אמתי והשתחויה פנימית, שיבטלו המסכים המבדילים, כמ"ש והסירותי לב האבן וכו' ונתתי לכם לב בשר וכו' כי אבנים הן אותיות, שתי אבנים בוגית שני בתים וכו' ולב האבן פי' בינה לבא הנמשך על ידי אותיות מחו"ד לבד, להתבונן בגדולת הוי"ה עד שיתפעל מזה לבא לאוי"ר וכ"ז עבודתנו בזה"ז. אמנם לעתיד כתיב ונגלה כבוד ה', שיהיה התגלות ל"ב נתיבות חכמה, שנקרא כבוד ה', וראו כל בשר ממש שגם הבשר הנשמי יזכה לבחינת ביטול דחכמה כ"ח מ"ה, שנקרא ראיה, איזה חכם הרואה את הנולד מאין ליש, וזהו יחו"ע ממש, וזהו שארז"ל ביקש יעקב לגלות הקץ, שהיה ברצונו להמשיך לבניו בחינה זו דקץ כל בש־, ונסתלקה ממנה שכינה בינה עילאה, פי' שהמשיך מלמעלה מהבינה. ועל זה אמרו השבטים, כשם שאין בלבך אלא אחד כך אין בלבנו אלא אחד, שאין לנו מחשבה ורצון אחר בלתי לה' לבדו. לא כן אנחנו לא נוכל עדיין לעלות למדרגה זו בלתי ע"י אתכפיא לבטל רצונינו מפני רצונו, וזהו נקרא התחלה בעבודה, ומי שמעמיק דעתו ומחשבתו פועל בנפשו את האתכפייא, שגם זה הוא דבר גדול לגבי נפשיותנו הנמוכות, ועל ידי זה אולי נזכה ביניעת בשר לבחינת קץ כל

בשר הנ"ל, כמ"ש בזוה"ק מאן דקטיל להויא יהבין ליה ברתא דמלכא, פי' שבתחלה צ"ל מחה תמחה את זכר עמלק, ולבסוף יהיה מלחמה לה' בעמלק, כמו ששמענו מאאמו"ר שיחי' כ"פ בביאור ומחיתי את כל היקום וד"ל... ובלת' אפשר לגילוי רב כזה הנקרא קץ כל בשר להגלות כי אם מלמעלה כשיערה עלינו רוח ממרום. פריידא בת אאמו"ר יחי'".

עמוד 133 הערה 1. להוסיף בסוף ההערה: יש משערים שגם ר' יהונתן אייבשיץ הקפיד על ההשתחוה שתהיה כדרך החסידים (עי' כרתי ופלתי סי' ו'; סי' י"ח).

עמוד 140 שורה 6. אחר המלות: „בה מתחיל בה מסיים" להוסיף בתור הערה: ככה ממש היתה גם דעת ר' נחמן מברצלב, בן דורו של ר' אברהם מקאליסק: „עיקר היהדות — כך כותב ר' נחמן — הוא רק לילך בתמימות ופשיטות, בלי שום חכמות" (לקוטי מהר"ן תנינא, י"ב). ובין התפלות הרבות שחבר ר' נתן תלמידו של הר"נ על פי השפעת רבו, נמצאת תפלה אחת המתחלת: תומך תמימים, שבה הוא מתפלל אל האלהים: „זכני לעבור אותך באמת בהמימות ובפשיטות גמור בלי שום חכמות כלל. שמרני והצילנו ברחמיך הרבים מחקירות וחכמות חצוניות וזרות. רחם עלי ועל כל ישראל, וזכני בחסדיך העצומים לתמימות באמת" (לקוטי תפלות, ח"ב, סי' י"ד; ועיין במאמרו של הורודיצקי „רבי נחמן מברצלב").

עמוד 155 שורה 12. אחר המלות: „ביחוד הצטיין בשנאתו העצומה לנפוליון... הרב רבי שניאור זלמן" להוסיף בתור הערה: שנאתו של הרב לנפוליון עברה בירושה גם לרבים מנכדיו, והם הרגישו שנאה עצומה להנפוליונים בכלל. ככה מספרים, שבשעת מלחמת הפרוסים עם הצרפתים בשנת 1870, כשנכבשה מצודת שטראסבורג על ידי הפרוסים (27 סיפטימבר), מצאו ר' שמריה-נח ואחיו קורת-רוח בה, והם קוו ש„יהיה לנפוליון מפלה גדולה מאד" (כתב-יד). אעפ"י שנטיתו של נפוליון השלישי ליהודים היתה יותר רצויה מזו של וילהלם הראשון.

עמוד 156 שורה 2 (מלמטה למעלה). אחר המלות: „שרים רדפוני חנם ומדברך פחד לבי" להוסיף בתור הערה: לדעת החסידים היתה דעת הרב בביאור הפסוק הזה כך: הרדיפות שיש לי מאת השרים הוא בחנם, כי אין כל אֶזֶן בי, ואין לי אפוא מה להתירא מהם, רק מדברך, כלומר מגזרתך אלהים, שהנגי רואה שנזרת עלי להיות נרדף על ידיהם, מזה פחד לבי.

עמוד 163 בסוף הערה 3. אחר המלות: „אם אין אני לי מי לי" להוסיף: ככה היתה גם דעת ר' יעקב יוסף הכהן, וגם הוא מוצא שיותר רשאי לאדם להתאמץ בעצמו להגיע לירי השתלמות הנפש מאשר לסמוך על השריק; שיב ל„עם שאינו סומך על הגבור — הוא כותב —, רק הוא עצמו יודע תרועת מלחמה" (תולדות יעקב יוסף, אמור; ועיין בס' נועם אלימלך, לך).

עמוד 168 שורה 9. אחר המלות: „לברותן מלבו" להוסיף בתור הערה: בדברים אלו מרמז ר' אביגדור כנראה על מאמר הזהר: „אי (הא אורייתא אתא) לאחזאי מלי דעלמא אפילו אינון קפסורי דעלמא אית ביניהו כולין עלאין יתיר, אי הכי גזיל אבתרייתו ונעביד מנייהו אורייתא..." (ויקרא, קמ"ט ע"ב; שם, קנ"ב ע"א).

אותם הדברים עצמם אנחנו מוצאים גם אצל אוריגינס, אהד מראשי הכנסיה הנוצרית (עיין בס' הקבלה לפראנק, ה"א, עמ' 83).

תכן העניינים.

דברים אחדים מאת המביא לבית הדפוס שמריהו שניאורסון . . IX X

מאת המחבר . . . . . XI - XII

פרק ראשון. הרב בימי נעוריו. שנת הולדת הרב. ארץ מולדת אביו. רוחב דעתו בתורה הנגלית. שקידתו הנדולה. בקיאותו וחריפיתו. הרב עוסק בלמודי הקבלה, מרבה בתפלה בכונה, הולך להמניד רבי ביר מיזריטשה. עקרי החסידות של המניד. המניד מקרב אותו, מנלה לו תעלומות הקבלה. בנו של המניד ותלמידיו מחבבים אותו. הוא עוזב את מיזריטש ושב לביתו, תשובתו מיזריטשה שנית. פטירת המניד. 1 9

פרק שני. דרכו של הרב בתורה. הרב בתור עורך השלחן־ערוך ומחבר „קונטרס אחרון". הוא מתאמץ להשאר נאמן לכללי התלמוד; מכריע על פי ה א ח ר ו נ י ם ולפעמים על דעת עצמו. הוא נותן היתרון לנדולי אשכנז על נדולי ספרד, להפוסקים על המקובלים ב ש ל ח ן ע ר ו ך ולהמקובלים על הפוסקים — ב ס י ד ו ר. הסדר המצויין בשלחן־ערוך. צעית הרב לדעות המחמירין. תקונים וחלופי נירסאות בשלחן־ערוך. הרב עומד במשא־ימתן של הלכה עם נדולי התורה שבזמנו . . . . 10—15

פרק שלישי. ידיעות הרב ומעלות רוחו. הרב בתור עוסק בחכמות. אופן למודו. הוא לומד מכל אדם. הרב בתור בעל נפש איסתיטית. נגוניו של הרב. החסידים מוצאים בהם סודות ומתפעלים מהם (עם תוי המנגינה לנגונו של הרב) 16 22

פרק רביעי. ראשית מרון. המתנגדים בוילנה מכינים עצמם למלחמה נגד החסידים. רבי לוי־יצחק מודח על ידי המתנגדים מכסא הרבנות בפינסק. רבי אבינדור, אחד מבני סיעתו של הנאון, ממלא מקומו. הסבה לזה. שנוי דעות בההשקפות העיוניות על דבר אלהים והבריאה. סבה אחרת יותר עמוקה עוד. תורת ה מ ו ח ותורת ה ל ב. לב המתנגדים חרד למראה התבדלות החסידים למפלנה מיוחדת. הפרץ בין שתי המפלנות מתרחב. בין החסידים והמתנגדים מתפרצת מלחמה נלויה (תקל"ב). המניד עומד מנגד. הרב מתמרמר על המתנגדים. מות המניד (תקל"ג). תלמידיו מתפרדים. הרב שומר את הדבר בלבו . . . . 23 - 33

פרק חמישי. סערה ודממה. דברי ריבות בין ר' אבינדור ובין החסידים. ר' אבינדור מבקש לו מחסה בצל הנאון ומיציא דבה על החסידים. הנאון מאמין בדבריו ומתאמץ להפריע את מעשיהם. הרצאת ר' אבינדור. שרפת ספרי החסידים בחוצות וילנה. קול־קורא מאת הנאון הַקָּצִין

לרדוף את החסידים (תקמ"א). אספת הרבנים בזילוה. חכרזת הרם חמור על החסידים. הספר קם לדממה. הסבה לזה. . . . . 34—41

פרק ששי. משיבי מלחמה. הרב עוזב את אניפולי. רבי מנחם מנדיל מויטבסק נבחר לראש החסידים. הוא מכין את עצמו לעלות לארץ־ישראל. הוא חרד על אנשי שלומו ומאחר את נסיעתו. הוא נוסע עם הרב רבי שניאור זלמן לעיר וילנה כדי להתוכח עם הגאון. הגאון נועל הדלת בעדם. ר' מנחם־מנדיל והרב נוסעים לשקלוב להתוכח שם. גדולי המתנגדים משיבים פניהם ריקם. רבי מנחם מנדיל עולה לארץ־ישראל. הרב במוהילוב. תשובתו ללאוני. רבו מנחם מנדיל בצפת. הוא מעורר לשלום. הוא מיצין לבחור ברבי שניאור זלמן לראש. החסידים בוחרים בו. שם הרב מתפרסם. . . . . 42—50

פרק שביעי. תסיסה חדשה. החסידים מפיצים שמועה, שהגאון מתחרט על רדפו אותם. הגאון ערך מכתב להכחיש את השמועה. החסידים מוציאים קול שהמכתב הזה מזויף הוא. ראשי קהלת מינסק פונים להגאון לברר להם הדבר. הדפסת ה„תניא" (תקנ"ו). הגאון פונה בקול־קורא להרבה קהלות ישראל לרדוף את החסידים. ר' ישראל הרשן נוסע לוילוה עם ספר „וכוח" שלו. החסידים שבוילנה מבקשים את הרב לבא ולהתנצל לפני הגאון. הרב מסרב לזה. סבת הדבר. מות הגאון. החסידים שמחים ומתהוללים. המתנגדים וועפים. הרב מבקש את אנשי־שלומו להתנהג בדרך־ארץ. המתנגדים מוסיפים לרדוף את החסידים ובוחרים מפקדי מלחמה. . . . . 51—64

פרק שמיני. ה„קהל" והחסידים. המריבה שבין החסידים והמתנגדים מקבלת צורה חדשה. אמצעי המלחמה מצד המתנגדים. החסידים מתאמצים להחליש את כח שלטן הקהל, והדבר עולה בידם. החסידים בפלך מינסק מנצחים את המתנגדים. הסבה לזה. החסידים שבוילנה מתאמצים לצאת בעקבות אחיהם שבמינסק. המצביאים החדשים של המתנגדים משתמשים בכלי־נשק עתיקים. החלטה השייכת לקורות המלחמה ההיא. משה אשרוביץ בתור „רודף נעלם" מצד המתנגדים. בבתי־הכנסיות שבוילנה הוכרז חרם על החסידים. המתנגדים מחליטים להשתמש במלשינות נגדם. . . 65—71

פרק תשיעי. הדילטוריא, הדילטוריא הראשונה ותוצאותיה. הרב במאסר. הוא נצב לפני המועצה הנעלמה בפטרבורג. צאתו לחרות. הוא שולח מכתבים לרבי לוי־יצחק ולר' ברוך ממיזבוז לבשר להם את הבשורה הזאת. מכתבו לבעל ה„הפלאה". . . . 72—81

פרק עשירי. הנרדפים רודפים. הרב מטיף לשלום. מכתבו לבני־סיעתו. הברי ה„קהל" בוילנה נתונים במשמר. ראשי־הקהל קובלים על החסידים לפני הקסר. משה אשרוביץ בתור אחד מראשי המשתדלים של המתנגדים. הקיבלנות נמסרו להות־דעת בית המשפט. הממשלה נוטה לצד החסידים. רוח המתנגדים לא רפתה. הם מחליטים לנהל את המלחמה הלאה . . . . . 82—89

פרק אחד עשר. פנים חדשה והתחבולות חדשות. ר' אביגדור מתאמין כי ישיבו לו החסידים מה שהפסיד על ידם. תחבולותיו ומעשיו. הברי הקהל תומכים בידו. הוא נוסע פטרבורגה לקבול על החסידים, ומיהם אותם לכת שבתי־צבי. הוא מציג את ספר „צואת הריב"ש" עם הערותיו לפני פאול הראשון, ומעקם את הדברים. הוא מציע שיהיו דייני ישראל נבחרים על ידי הממשלה. פאול הראשון מצוה למסור בקשת ר' אביגדור להקטנור־הראשי. הבקשה נשלחה אחרי כן ליד שר־פלך מינסק קרניוב. קרניוב מתנגד לבקשת ר' אביגדור. גולונישצוב־קוטוזוב מסכים עם קרניוב. כל הענין עובר להסינט. הסבה לזה. ר' אביגדור מבאר לפני הקסר תכן „צואת הריב"ש". הוא מבקש להעמיד את הרב אתו פנים אל פנים. הקסר ממלא בקשתו. דירזאוין קטנור להרב. הסבה לזה. פקודה יצאה לאסור את הרב שנית (1800) . . . . . 90 - 102

פרק שנים עשר. קץ התלאות. הרב בבית האסורים. ר' אביגדור דורש מאת הרב פתרון על שאלותיו. הרב משיב עליהן. השאלות והתשובות בתרגום רוסיה מוצגות למראה עיני הקסר. ר' אביגדור מורה על ספר צואת הריב"ש כעל דבר המזיק להדת והמוסר. תשובות הרב מוצאות חן בעיני פאול. הרב עורך מכתב להקסר. השפעת סיזרין על מהלך המשפט. תוצאות החקירה והדרישה מוכיחות צדקת הרב. פקודת הרוממות להסינט לבקר דבר המשפט שבין ר' אביגדור והרב. נקרא דרור להרב בתנאי שלא לעזוב את עיר המלוכה. דילטוריא חדשה של ר' אביגדור. הרב מבקש למהר בבירור משפטו. מות פאול הראשון. אלכסנדר הראשון עולה על כסא המלוכה. הרשות נתונה להרב לעזוב את פטרבורג. ר' אביגדור מנהל את המלחמה הלאה. הרב קובל על זה לפני הסינט. שר־הפלך מוסר „תעודה עלויה" להרב לבלתי ההריד אותו ממנוחתו. ר' אביגדור תומם מזמות חדשות. הרב קובל על זה לפני הקסר אלכסנדר . . . . . 103—121

פרק שלשה עשר. ימי מנוחה ושקט. השפעתו של הרב במראהו ותארו. השקפותיו מוצאות הן בעיני שרי־המדינה בפטרבורג. הוא מושך אחריו את לב מכיריו בהנהגותיו ותהלוכותיו. הרב מתנגד למותרות. הוא מרגיל את בניו לחיים פשוטים. הוא מזהיר את אנשי־שלומו על שהם דורשים ממנו דברים המכוסים מבני אדם. הוא מעורר את אנשי־סיעתו להתרחק מן הפרנסות הבזויות. הוא מתאמץ לטובת האנשים. הרב עוזב את לאוני ומשתקע בלאדי . . . . . 122—128

פרק ארבעה עשר. רחוקים נעשו קרובים. הרב נוסע לנדולי המתנגדים להוכיח את צדקת החסידות. הוא מתקבל מהם בכבוד. החסידים והמתנגדים מתקרבים. היראים שבין המתנגדים מסרבים בכל זאת לאכול משחיטתם של החסידים, שנעשית ב„סכינים מלוטשים", וחוששים לנזרת הגאון. הם קובלים על זה לפני הרב. הרב מבאר להם את משלת ה„סכינים המלוטשים", ומברר להם שגזרת הגאון כבר בטלה. תמצית מכתבו של הרב. שאיפת השלום מצד המתנגדים אם מתוך הוכחה חפשית, או מפני רפיון וחוסר איגיריה להמשיך את התקוממותם נגד החסידים . 129—135

פרק חמשה עשר. קרובים נעשו רחוקים. רבי אברהם מקאליסק מתמר על הרב. הבדל־הדעות שבין רא"מק והרב. התיחסותו של רא"מק להרב עד שנת תקנ"ח. רא"מק מתקרב שנית להרב. סכסוכים שביניהם בדבר מעות ארץ־ישראל. הסבה לזה. רא"מק מתקומם נגדו בגלוי. הוא קובל עליו במכתבו לפני רבי לוי־יצחק וטופל עליו אשמות שונות. רבי לוי־יצחק משיב לו על מכתבו וגולל מעל הרב כל האשמות. הרב בעצמו פונה לרא"מק במכתב נמרץ. הרב עוסק בלי הפסק בעניני הכלל. על פי פקודת הקסר אלכסנדר הראשון מנורשים יהודים רבים מן הכפרים. הרב נוסע לקבץ מעות בשבילם. רבי ברוך ממיזבוז מתמרמר עליו בשביל זה. הסבה לזה. הרב מתוכח עמו. תלמידי רבי ברוך מפיצים שמועה שהרב יצא מרבם מנוצה. הרב מספר, במכתב־גלוי את כל פרטי המשא־ומתן שהיו בינו ובין ר' ברוך. הסכסוכים שביניהם מתחדדים. אהבתם נפסקת לעולם. . . . . 136—148

פרק ששה עשר. הרפתקאות חדשות. נכוליון הראשון ברוסיה. חלוקי־דעות אודותיו. רוב היהודים בפולין נוטים אחריו. הסבה לזה. יהודי רוסיה מראים אותות שנאה לבונופרטי ואותות אהבה לאלכסנדר. הסבה לזה. הרב מצטיין בשנאתו לנפוליון. הוא משתדל למשוך את לבב אוהביו לאלכסנדר. מכתבו לר' משה מייזילש. תמצית מכתבו של רבי דוב ביר להג"ל. נפוליון עם חילו מתקרבים ללאדי. הרב ומשפחת בורחים מפניו. שרי חיל רוסיה מקרבים את הרב. הוא מתאמץ לדעת את מצב המחנות ומהלך המלחמה. . . . . 149—161

פרק שבעה עשר. מות הרב. עגויי הרב וטלטוליו הקשים. הוא מרגיש שכחותיו מתמעטים. מחלתו. דבריו לבניו לפני מותו. הוא כותב את דבריו האחרונים. מות הרב. מקום קבורתו. נוסח מצבתו. . . . . 162—135

הוספה. כתב־הבקשה של ר' אבינדור בשלמות. . . . 166—182

תעודות . . . . . 185—207

כתבי־חרם . . . . . 208—217

אגרות . . . . . 218—246

ציונים:
- ציון א. תולדות השם „שניאור" ומקורו . . 249—250
- ציון ב. על דבר מקור מוצאו של הרב . . 250—252
- ציון ג. על דבר זמן חבור השלחן־ערוך על ידי הרב . 252—253
- ציון ד. דעות גדולי ישראל על ערכו של ספר התניא 254—257
- ציון ה. חרדת הממשלה על אידות משלוח מעות לארץ־ישראל . 257—262

הערות נוספות . . . . . 263—266

הרב מלאדי

ומפלגת חב"ד.

מאת

מרדכי טייטלבוים

חלק שני.

Der
RABH VON LADI

sein Leben, Werke und System

sowie die

Geschichte der Sekte Chabad

von

M. Teitelbaum.

ZWEITER TEIL.

Verlag „TUSCHIJAH".

Warschau, 1913

Тип. „Универсаль", Варшава, Лешно 31.

הרב מלאדי

ומפלגת חב"ד.

חיי הרב, כפריו ושיטתו וקורות מפלגת חב"ד.

מאת

מרדכי טייטלבוים.

חלק שני.

שיטת הרב.

הוצאת „תושיה", ורשה.

ורשה. תרע"ג.

נדפס מחדש ע"י הוצאת מקור בע"מ
ירושלים, תש"ל

A672.092
6.6 (19)6
Sven
70 - 18038 ex II
Sv

תכן העניינים.

מאת המחבר 2–1
פתיחה 36–3
פרק ראשון. מקור שיטת ההשתלשלות והצמצום. אופן התהוות הבריאה על פי המקובלים. הסבה שהביאה אותם לידי חקירה זו. בריאת העולמות על ידי השתלשלות, אצילות וספירות. מציאות האלהות בעולמות באמצעות הצמצום. רמזים על הצמצום בספרי גדולי בעלי הסוד שקדמו להאר"י ודברים מפורשים על אודותיו בספריו של האר"י 42–37
פרק שני. התפתחות הצמצום מן האר"י עד הרב. שיטה מפורטת על ענין הצמצום בספרי האר"י. תלמידיו משתדלים לבאר דבריו באיפנים שונים. הסבה לזה. ר"י אירגאס מבין את הצמצים על דרך העיון ורבי עמנואל חיריקו – על דרך הפשוט חלוקי־דעות על דבר הצמצום אצל המקובלים המאוחרים. צורת שיטת הצמצום אצל הבעש"ט ותלמידיו וצורתה אצל הרב 61–43
פרק שלישי. דרכו של הרב בצמצום. שיטת הרב בצמצום מיוסדת על דברי האר"י. הסברת שיטתו על יסוד החכמות המבעיות והלמודיות. אופן הכרת האלהות. מושג כח בכלל וכח אלהי בפרט. התגלות הכח האלהי על ידי בריאת העולמות. השגויים המדומים הנראים בדרך מציאות האלהות בבריאה. בחינת מושג ובחינת משיג של החוקרים ובחינת אור מתלבש ואור מקיף של הרב. הסברת המושגים האלה. ענין הצמצום בסגנונו של הרב. הבנת הצמצום אצל המתנגדים בכלל ואצל הגאון מוילנה ור' חיים מוולזין בפרט . . 94–62
פרק רביעי. אלוה והבריאה. הכח האלהי בתור מהוה כל פרטי הבריאה. ישות כל המציאות אינו אלא מדומה. הסברתו של הרב בענין זה. יסוד הדעה הזאת אצל פילוסופים שונים. שיטת הרב בדבר יחס האלהות והבריאה דומה במדה ידועה לשיטת הפנתאיסמום של שפינוזה. עיקר שיטתו של שפינוזה. הצד השוה שבין דעות הרב ודעות שפינוזה. סבת ההשתנות. ההבדל שבין דעותיהם. דוגמאות מתוך ספריהם. שפינוזה משתמש בספרי הוקרי ישראל ובספרי המקובלים. הוכחות על זה. [illegible] בין דעות המקובלים המאוחרים ובין דעות שפינוזה. הסבה [illegible] מספרי בעלי הסוד האחרונים . . 120–95
פרק חמישי. ידיעה ובחירה. עקבות החקירה על דבר ידיעה ובחירה במשנה ובגמרא. גדולי חוקרי ישראל עוסקים

בחקירה זו. רוב בעלי הסוד נמנעים מלעסוק בה, ומעושם פיזרים אותה בדברים קצרים. דוגמאות מספריהם. דרכו של הרב בידיעה ובחירה. שתי בחינות בידיעה האלהית, בחינה עליונה ותחתונה, או בחינה מקפת ובחינה פנימית. ההבדל שבין שתי בחינות אלו . . 121—126

פרק ששי. הנפש ופעולותיה. הנפש ותכלית פעולותיה. האמצעים לשלמותה. כחות הנפש. הנפש ההכמית והנפש האלהית. מדרגות הנפש ובחינותיה, מהן תוצאות המות ומהן תוצאות הלב. מקום מציאות הנפשות והמלחמה שביניהן. השפעת הגוף על הנפש, אמצעים להחליש השפעתו . . . . . 127—133

פרק שביעי. מדות הנפש. התחלקות המדות לכלליות ופרטיות. שתי בחינות במדות: מדות טבעיות ומדות שכליות. ההבדל שביניהן. אופן השפעת השכל על המדות, המדות למעלה מן השכל, עוד מדרגות במדות: מדרגת אתכפיא ומדרגת אתהפכא . 134—139

פרק שמיני. יראת אלהים. סבת היראה בכלל. ערך היראה האלהית בתורה ובקבלה. אפני היראה. היראה על פי הרב. יראה טבעית ויראה שכלית. יראה חצונית ויראה פנימית. ההבדל שביניהן . . . . . 140—144

פרק תשיעי. אהבת אלהים. מקור האהבה האלהית וערכה לפי גדולי חכמי ישראל. דרך אהבת אלהים. הרב על דבר האהבה האלהית. אהבה טבעית ואהבה מתוך התבוננות. ההבדל שביניהן. היתרון להאחת על השנית, אהבה רבה ואהבת עולם. אהבת הבריאה מתוך אהבת הבורא . . . . . 145—155

פרק עשירי. שמחה ואופטימיות. ההבדל במעמד־נפש המקובלים. הסבה להבדל השקפותיהם על החיים. המקובלים הראשונים מגביהים את מעלת העצבות והאחרונים להפך — את מעלת השמחה. הרב מפליג בשבח השמחה. מושג השמחה לפי הרב. השמחה פרי האופטימיות. האופטימיות בהשקפת העולם של הרב . 156—162

פרק אחד עשר. סבלנות. העדר הסבלנות ביחס לאמונות ודעות. הרב מוצא מזית הסבלנות בדעות למשובחת, סבת הדבר. עד היכן מגעת סבלנותו של הרב. התנהגותו במלחמת רוסיה־צרפת בשנת 1812 גובעת מתוך חרדה לשלום הדת. היראה מפני קלקול הדת מביאה את הרב לזלזל במדת הסבלנות . . . . 163—171

פרק שנים עשר. תורה. דרך הבנת התורה על ידי בעלי התלמוד, בעלי המחקר ובעלי הסוד. הצד הנגלה והצד הנסתר שבתורה. השקפת הבעש"טנים על דבר הבנת התורה. תלמידי הבעש"ט מפליגים בשבח הפנימיות והרוחניות שבתורה ובשבח אותיותיה וצרופיהן. השקפת הרב על דרך הבנת התורה; פעמים שמסכים עם בעלי הסוד ופעמים עם בעלי הנגלה. הרב מגביה מעלת התורה הנגלית בשוה עם מעלת תורת הנסתר . . . . . 172—184

פרק שלשה עשר. מצוה. דעות החוקרים והמקובלים על דבר המצות. צד המעשה שבמצות וצד העיון שבהן. תכלית המצות. דעת הרב על דבר ערך המצות. הוא

נותן חשיבות לבחינת העיון ולבחינת המעשה שבמצות, ומפליג בשבח כל אחת מהן. 195—185

פרק ארבעה עשר. תשובה. שתי הדרכים בתשובה. תשובה על ידי ענוי הרוח והנפש, ותשובה על ידי ענוי החומר והגוף. הדרך הראשונה היא דרך בעלי התלמוד, והאחרונה—דרך בעלי הסוד. השקפת הבעש"ט ותלמידיו על התשובה. דעת הרב בענין התשובה. הוא מתנגד לענויי הגוף ומורה דרכים אחרים בענין התשובה 207—196

פרק חמשה עשר. תפלה. מקור התפלה. תכונתה אצל בעלי התלמוד ובעלי הסוד. ערך הכונה בתפלה. דעת הבעש"ט והלמידיו בזה. החסידים דורשים בשבח הדבקות בתפלה. השקפת הרב על דבר ערך התפלה בכלל ותפלה בכונה בפרט. התגלות האלהות על ידי התפלה. מבחנו של הרב בענין התפלה. 220—208

פרק ששה עשר. צדקה. בעלי התלמוד מפליגים בשבח הצדקה והמקובלים המאוחרים אינם נותנים לה ערך מיוחד. סבת הדבר. הרב מגביה ערך הצדקה. הסבה לזה. אופן הצדקה על פי הרב. שני מבתבים של הרב בענין הצדקה 229—221

ציונים.

ציון א. ספירות 233

ציון ב. אין־סוף 236

ציון ג. רשימת המקורים שהשתמשתי בהם בחבור הספר הזה. 239

שימת־עין. על דבר ידיעת הרב בחכמת ההנדסה, התכונה, והטבע. 45—1

רשימת שמות האנשים הנזכרים בספר הזה 52—49

מאת המחבר.

החלק הזה, שאני נותן הפעם לפני הקוראים, שונה מחברו שקדם לו בין בתכנו ובין בצורתו, ותחת שהראשון עוסק בתולדות הרב, עוסק השני בתורת הרב; שם אנו רואים את הלוחם בעד דעותיו ופה -- את הדעות שבעדן נלחם.

אבל כשם שדעות בכלל יונקות זו מזו, ואינן תמיד פרי אותה התקופה בלבד, שבה הניעו לידי נמר בשולן, אלא גם תוצאת תקופות שקדמו לה, כן גם דעותיו של הרב עיקרן בתקופות בעלי העיון שלפניו ושלפני פניו. לכן בחפצנו לתת סקירה כוללת על דבר פעולת רוחו והלך־דעתו של ארז החסידות הזה, זקוקים אנו לבחון בראשונה דעות חכמי ישראל שקדמוהו, להתחקות על התפתחותן ודרך השתלשלותן, ולהתבונן על התבנית שהיתה להן קודם שנכנסו לתוך חוג המחשבה של הרב ולאחר שנכנסו, בכדי להבדיל בין יצירתו המקורית ובלתי מקורית, בין הדברים שנשתנו על ידו שנוי עצם ובין אלו שנשתנו רק שנוי צורה.

באופן זה יש להקורא האפשרות, להכיר דרך אגב לא דעותיו של הרב בלבד, אלא הרבה פעמים גם דעות גדולי האומה שקדמוהו, ביחוד השקפות בעלי הסוד המאוחרים, עמודי הקבלה הצעירה, שגרמו להתפשטות החסידות החדשה בליטה, פולין ואוקרינה, כל אחד על פי דרכו ונטית רוחו.

על פי המטרה שהצבתי לי בחלק הזה, לבאר את פרטי שיטתו של הרב בכל המקצועות שהוא רק נוגע בהם, לא יכולתי לעבור בשתיקה אפילו על דברים שלא חידש בהם כלום על רבותיו וחבריו, בכדי שלא לפגום על ידי זה את השלמות שבהשקפתי.

בדרך בירור דעותיו של הרב, כמו בדרך בירור תולדותיו, היתה האובייקטיביות אחד מעיקרי שאיפתי — עד כמה שאפשר למחבר להיות אוביקטיבי ביחס לנבור ספרו — וכל כונתי לשבלל את צורתו הרוחנית היטב ולתת לה הצביון הראוי; להבליט יפה את כל שרטוטיה ורשמיה, ולעשותה ברורה, מפורשת ומדויקת כל צרכה.

וכמו ביחס להרב כן גם ביחס להחסידות בכלל, השתדלתי

להתרחק מן הקצוות ולשחרר את עצמי מכל פניות צדדיות, שאפשר שאנו מושפעים מהן שלא מדעתנו. בכלל אין אנכי לא ממשוררי החסידות, המוצאים בה אך שירה ופיוט, התעלות הנפש ורוממות הרוח, גם לא מצוררי החסידות, הרואים בה רק הויה ופטפוט, ירידת הנפש ושפלות הרוח, כי, לדעתי, כהראשונים כן גם האחרונים מפריזים על מדת האמת, ובל השקפתי בדבר זה נשענת על יסודות נאמנים, על דברים לקוחים מספרות החסידות ומובאים בסגנונם ולשונם, שאפשר להקורא לבקרם ולבחנם כראוי, ולראות עד כמה דעתי מכוונת.

לפעמים מוכרח הייתי לבאר דרך אגב (בהערות וגם בציונים מיוחדים), מבטאים ומושגים שונים מתורת הקבלה, שהרב חוזר עליהם פעמים רבות בספריו, בכדי לעשותם מובנים כל צרכם להקוראים, שאין להם עסק בנסתרות.

מן האגדות המיוחסות להרב, בחרתי רק באותן המכילות רעיון או חדוד כל שהוא, ואת הטפלות וריתי הלאה, כי לא זו בלבד שאינן מסמנות את הקוים המיוחדים שבקלסתר פניו הרוחניים של הרב, אלא אף מטשטשות אותם.

בסוף הספר נתתי מקום למלואים ("שימת עין"), על דבר ידיעת הרב בחכמות הלמודיות, מאת ידידי הרה"ח ת. י. בארנשטיין, שהקורא המבין ימצא בהם בלי ספק חפץ.

והנה פה מקום אתי להביע תודתי לידידי החכם המצוין הזה, שנהניתי ממנו, במשך עבודתי בחבור החלק הזה, פעמים רבות עצה ותושיה. בפרקים הראשונים, המדברים על שיטת הצמצום ומציאות אלוה בהבריאה, נעשה לי שותף ממש בעבודתי. גם במקומות אחרים היה לי לעינים בסידור הדברים, בהערותיו החשובות ובמשליו מלמודי הטבע וההנדסה, שהוא מומחה גדול בהם, ואשר אי אפשר לי פה לפרטם, כי רבים הם; על כן יהיו נא בעיניו ובעיני הקוראים כאלו הייתי פורטם.

ורשה, אדר ראשון, תרע"ג.

פתיחה.

הארו הגדול בין בעלי הסוד בתקופות האחרונות, רבי ישראל בעל שם טוב, או בראשי־תיבות: בעש"ט[1], מיסד החסידות בוזאלינה ואוקרינה במחצית השניה של המאה החמשית לאלף שאנו עומדים בו, היה גם הראשון שהניח אבן פנה ליסוד תורת חב"ד — אף על פי שהשם חב"ד נתן להתורה הזאת רק אחרי כן — וממנו עברה לתלמידיו, ומתלמידיו לתלמידי תלמידיו, שחדשו והוסיפו דברים רבים מדעתם בתורה זו, כל אחד על פי דרכו, עד הרב רבי שניאור זלמן מלאדי שהשלימה ושכללה.

עיקר שיטת חב"ד משונה מכל השיטות השונות של החסידים שלפניה[2] ושלאחריה — עד כמה שהן ראויות בכלל לכנותן

---

1) עוד באמצע המאה הרביעית, כבר אנו פוגשים פה ושם אנשים שונים שנתכנו בתאר „בעל שם", כגון רבי אליהו ב"ר יהודה אהרן מחילם (נולד בשנת ש"נ לערך), רבי אליהו ב"ר משה לונץ מוורמש (נולד בשנת שנ"ה). גם בזמנו של ר' ישראל בעש"ט היו עוד בעלי־שם שזכו לפרסום, די להזכיר את רבי יואל (הראשון) באסטרהא (נפטר תע"נ או תע"ד), רבי יואל (השני) מזמושץ, נכדו של הראשון, וניצא באלו (עיין Manheimer, Die Juden in Worms. Judaeus, Der Baalschem von Michelstadt), אבל אין בין כל בעלי השם שזכו לפרסום גדול בישראל, כשם שזכה לזה רבי ישראל בעש"ט.

2) השם חסידים היה בעצם וראשונה כנוי לאנשים חרדים ביותר על כל דקדוקי הדת, וזהירים במצות קלות כבחמורות, ונזכרים הרבה פעמים בתלמוד ומדרשים (סוכה נ"א, סוטה מ"ט, בראשית רבה פ"ז). בשעת השמדות בימי אנטיוכוס, מסרו החסידים נפשם על קדושת השם (חשמונאים א' ב' ס"א, שם ז' י"ב—י"ד). הם יצרו מפלגה מתנגדת למפלגת ההילניסטים, ומהם יצאו אחרי כן האיסיים.

בתקופות המאוחרות הושאל התואר חסיד גם לבעלי הסוד העוסקים בנסתרות ובתורת הקבלה. וקרוב הדבר שעוד קודם הרבה להבעש"ט היו

בשם שיטה – בזה, שהיא משתפת להרגשת הלב גם את שכלות המוח. לפי דעת בני חב"ד אין ההתפעלות בלבד מכשרת את האדם להשגת האלהות, אם אין בה מבהירותה של הדעת, ולפיכך אינם מוצאים ספוק לרוחם ב„התפעלות גשמית", בהתרגשות הדמיון בלבד, אלא מבקשים מזון רוחני גם להמחשבה והשכל, ומשתדלים „להניע לשתי הבחינות דמות ולב, להמוח הקר והלב הבוער", ואדיר כל חפצם להשיג בהשגה שכלית את הכח האלהי השליט בעולמות, או בלשון המקובלים: „להכיר את כח הפועל בנפעל המהוה אותו תמיד", ש„הכרה זו תבא רק מצד הדעת". „בקשת אלהים" – פרוה זו שנזרקה בראשונה מפי גדולי החסידים, ושנתחבבה אחרי כן על רוב בני המפלגה, אינה אצל גדולי הדעת שבין בעלי חב"ד פרוה ריקה, צלצול מלים בלבד, כי באמת מרבים הם להעמיק בחקירה האלהית, מרכזים בה את כל רעיונותיהם ומחשבותיהם ומבקשים את האלהים, כל אחד על פי השקפותיו והלך־דעתו. „תכלית הידיעה שלא נדע – כותב הבעש"ט – אמנם יש שני סוגים, אחד שאינו נכנם לחקור ולידע, ושני שחוקר ודורש עד שיודע שאי אפשר לידע, והמשל: שנים שרוצים לידע את המלך, אחד נכנם בכל חדרי המלך ונהנה מהיכלי ואוצרי המלך, ואחרי כן יודע שהמלך בעצמו אי אפשר לידע, והשני אמר מאחר שאי אפשר לידע את המלך לא אכנם כלל לחדר המלך", אבל גדולה מעלת האיש – מסיים הבעש"ט – שבא לידי

אנשים בעלי שיטות ידיעות באלהות, שנתכנו מפני סבות שונות בשם חסידים. ובתחלת המאה החמישית אני מוצאים בין בני האימה העברית בפולין בני אדם שכנו את עצמם גם כן בשם זה – בלי ספק בכדי להתעלות באופן זה בעיני ההמון – כמו יהודה החסיד מרובנה, חיים חסיד או מלאך וכיוצא באלו, ושהשתמשו בו לא על דרך רציה כלל ליהדות. הם יסדו בגליל ואולינה כתות שונות, והשתדלו למשוך אחריהם את לב העם ולהפיץ את דעותיהם המקולקלות. ר"י יעב"ץ כותב: „חיים מהלך (או מלאך) הסית הרבה מארץ פולין... ומזה הרשע צמחה כת של חסידים חדשה בפולין, הוא חברת של ר"י חסיד היתה נקראת, שכל ענינה היה בנוי על יסוד נופל ושיח תפל של ש"צ" (תורת הקנאות עמוד 55, לבוב תר"ל, ועיין גרץ חלק ט' עמ' 357). דובנוב משער, שהמלה חסידות שוה בעיקרה להמלה „פייטיסמוס" (Pietismus), שיטה ידועה בהכנסיה הפרוטסטנטית, כי חסיד בעברית = pius ברומית, לדעת הם אין להחסידות ולהפיטיסמים של הפרוטסטנטים בלום (ועיין Hauck, Realencykl. für prot. Theol. B. 15 בסוף הברך).

הכרת הנמנעות בהשגת האלהות מתוך הקירה ודרישה, מאותו שמתרשל לחקור בזה כלל[1]. ובני העליה שבין בעלי חב"ד, אלו שמכוונים לעיון ולמחקר, מניעים לפעמים בדרך דרישתם עד גבול הפילוסופיה החדשה, ונוגעים, אם אמנם שלא במתכון על פי רוב ובהיסח הדעת לגמרי, גם בדעות מדעיות שהתעסקו בהן טובי החוקרים בתקופות האחרונות[2], אף על פי שהנרעין הפילוסופי שבתוך מחקרם קטן ביותר לעומת הקליפות העבות והרבות המסובבות אותו, ולפעמים גם מתבטל התוך מפני הקליפה. ומפני שערך השכל והבינה חביב ביותר על בני המפלגה הזאת, לפיכך זכתה שיטה זו לשם חב"ד, שאותיותיו הן ראשי תיבות: חכמה בינה דעת[3].

---

1) כת ביד, הבעש"ט מבאר על דרך זו את מאמר חז"ל: „הלואי אותי עזבו ואת תורתי שמרו", הלואי שפסקו להשתדל בדבר השגת מהותי אחרי הקירה ודרישה בחכמת התורה ואלהות, שהביאה אותם לידי הוכחה שאי אפשר לעמוד על סוף הדבר הזה.

2) אפילו חוקר נאור כר"י מיזים, שאין לחשדו בנטיה כל שהיא לחסידות, נותן ערך חשוב לשיטת חב"ד. הוא מוצא את השיטה הזאת עמוקה ומקורית שאויה לכמותה מדעית, ורואה במסקנות חקירותיהם של בני חב"ד, ובכלל כל הלך דעותיהם, דמיון גדול עם עיקר השקפותיהם של הפילוסופים החדשים. „Eine Ausnahme von dem Auffassen und studieren der Kabbale, machen die Haupter der chassidischen Genossenschaft in Weissrussland, bekant unter dem Namen „Chabadäer", welche ein eigenes, tief durchdachtes, man kann sagen, wissenschaftlich begründetes kabbalistisches System aufgestellt haben . . . Die Resultate wie der ganze Ideengang dieses ihres Systems, sollen mit den Grundanschauungen der neusten Philosophie viele Berührungspunkte haben" (צפנת פענח הוברת א' עמ' 88, קראקוי 1862).

ברוח זה כיתב על דבר תורת בעלי חב"ד גם פבויס מיזים: „כל הבקי בספרי המקובלים מהראשונים והאחרונים, וביחוד בשיטת בעלי החב"ד, ישתומם לראות איך ברוב תכנם וגם ביפי צורתם ולשונם מסכימים למחקרי שלליגג" (קורות הפילוסופיה החדשה עמוד 155, לייפציג תרמ"ז, ועין בפרק ד').

3) הקבלה מבדלת בין חכמה ובין בינה, ומוצאת בזו מה שאין בזו. ובהרחבת הדברים יותר מתבאר ההבדל הזה אצל בעלי הב"ד, וביחוד אצל הרב מלאדי, הוא כותב: „החכמה היא מקור השכל וההבנה, והיא למעלה מהבינה, שהיא הבנת השכל והשגתו, והחכמה היא למעלה מההבנה וההשגה והיא מקור להן, וזהו לשון חכמה, כח־מה, שהוא מה שאינו מושג ומובן ואינו נתפס בהשגה"

לאבי שיטת חב"ד רגילים האנשים לחשוב את הרב, ואליו מיחסים רבים את תחלת יצירתה, אולם תוצאות החקירה בענין זה, אינן מתאימות עם הדעה הזאת[1]. אבן אם לא היה הרב מחוללה של השיטה הזאת, על כל פנים היה מכוננה, ורק חריצותו הגדולה וכשרונותיו המצוינים הם שנתנו לה קיום ומעמד, ובבחינה זו ראוי הרב לשם מיסד החב"ד.

(תניא פרק י"ח). „בינה היא הבנת החכמה כשמוציא אותו כח (כה"מה) אל הפועל להבין דבר לאשורו ולעמקו" (שם פרק ג'). והדעת הוא התדבקות והתעמקות בחכמה ובבינה (והיא למטה מהן במדרגה), או בלשונו: „הדעת היא התקשרות והתחברות, שמקשר דעתו בקשר אמיץ וחזק מאד, ויתקע מהשבתו להבין גדולת אין סוף" (תניא פ"ג, פמ"ב). במלים אחרות: „החכמה היא בחינת ברק המבריק במוח, שעדיין לא באה לידי אורך ורוחב ההשגה, להבין ולהשיג כל דרכי החכמה בכלל ובפרט, רק שהיא כברק בעלמא שמתנוצץ ומאיר במוחו... ואינו מתגלה אלא בחינת נקודה, אלא שאחרי כן מתפשטת הנקודה באורך ורוחב ובאה לידי השגה ואז נקראת בשם בינה" (תורה אור, בראשית).

רמ"ח לוצאטו מבאר את עיקר ההבדל שבין חכמה ובינה כמעט על דרך זו של הרב, אלא שבוחר לו כדרכו לשון קצרה, ותמצית דבריו היא, „שהחכמה היא כללות ההנהגה, ובינה היא המוציאה אותה אל הפועל" (קל"ח פתחי חכמה).

1) הרב בעצמו בהקדמתו לספרו תניא או לקוטי אמרים כותב: „קונטרסים אלו הנקראים בשם לקוטי אמרים מלוקטים מפי ספרים ומפי סופרים קדושי עליון המפורסמים אצלנו", והנה אף על פי שקרוב בעינינו, שמתוך ענוה יתירה כתב הרב דברים אלו, כי באמת נמצאות בתניא, כמו בן ביתר ספריו, דעות מקוריות שאין אנו מוצאים דוגמתן לא אצל רבותיו ולא אצל חביריו, מכל מקום יש באמת בתוך דבריו גם דברים רבים שהרב לקחם משל אחרים, כפי שיראה הקורא להלן (עיין לדוגמא שער היחוד והאמונה פ"ו, והשוה אור תורה יתרו; לקוטי תורה שמיני, ד"ה: ועוי"ל בענין לויתן, והשוה פרי הארץ תולדות, כתב"ד; ד"ה: „מכאן יש להבין הצמצום", והשוה אור תורה בראשית; מגיד דבריו ליעקב י"ז, וראה להלן בפרק ב—ג, ועוד במקומות רבים בפנים הספר). ולא לבד בעיקרי השיטה נכרת פעולת השפעת תלמידי הבעש"ט על הרב, אלא אפילו בסגנונו, במשליו, ובכלל בכל דרך הסברת הדברים אנו מכירים זאת. הרב ממעים את ענין הצמצום במשל, „כמו בהשפעת שכל מרב לתלמידו, צריך הרב לצמצם שכלו בשעה שהוא בא להשפיע אותו השכל לתלמידו בכדי לקרב אותו להשגתו ותפיסתו, כך היו רבבות צמצומים אצל הבורא לצורך שפע האורות על העולמות התחתונים" (לקוטי תורה, אמור, ובמקומות אחרים בספריו). גם ר' דוב בר ממיזריטש מסביר את הענין הזה הרבה פעמים באותו המשל עצמו: „כמו הרב הלומד את התלמיד, מיברח הרב לצמצם את חכמתו הגדולה וללמוד עמו כפי ערך התלמיד קרוב להשגת התלמיד, כך מן ההכרח היה להקב"ה לצמצם אורו בכדי שיוכלו התחתונים לקבלו" (אור תורה, ויצא). ובמקום אחר: „המים אינם נוגן עצמי

הרב חדש הרבה דברים מדעתו בתורה זו, וכבש לו בה דרכים חדשים שלא כבשום ההולכים לפניו, כפי שיוכח הקורא במרוצת הדברים, אבל יותר משהיה מחדש היה מפרש. הוא השכיל להטעים ולהסביר רעות המקובלים ובעלי הסוד שקדמוהו, לברר וללבן יפה ולתת להן פנים מסבירות, ועל ידו קבלה התורה חזות צורה קבועה ומסוימת. ואלמלא הרב, שבצר לה מקום חשוב כל כך בתוך החיים הרוחניים של האומה העברית ברוסיה ופולין, אין הדבר נמנע שבזמן מן הזמנים היתה הולכת ומשתכחת ביניהם, כדרך שראינו כואת לא אחת ביחס להרבה שיטות עיוניות שנמחו מן העולם ולא נשאר להן כל זכר (עד כמה היתה במקרה זה גדולה האבדה בשביל היהדות—זו היא שאלה בפני עצמה שאינה נכנסת הפעם בהוג פעולתי זאת).

הרב נותן ערך גדול ביותר להדעת, ומוצא שבלעדה אי אפשר לאדם להשיג האמת הראויה באלהות (אבל לפעמים מבכר הרב את הרגש על הדעת, כפי שיראה הקורא במרוצת הדברים), כי היא מזככת את הנפש ומצרפת המדות, מחזקת האמונה ומאמצת הרוח. „בחינת המוחין שבראש הם ברום המעלות מכל הכחות" [1]) ו„הארת המוחין היא יותר מעולה מהארת

אלא משתנים לפי גוון הכלי", כך השגת המושכלות ב„בני אדם משתנה לפי כלי מוחם"(סידור שער התפילין, ועיין להלן בפרק י"א). „כמו המים משתנים בצורת הכלי שהם בתוכו — כותב בעל פרי הארץ — כן התורה והחכמה משתנים באדם" (חקת).

אגב ראוי להעיר, שציקר המשל על דבר השתנות גוון המים מובא עוד בחובת הלבבות (שער הבחינה פ"א) ובפרדס לרמ"ק (שער עצמות וכלים).

גם מתוך דברי ר"א מרקוס, חוקר תולדות החסידות, יש לראות, שגם הוא חושב את תורת חב"ד בעיקרה ליצירה קודמת להרב, והרב רק שנתן לה צורה וצביון ידוע והביאה לידי מדרגה של שיטה. הוא כותב: „Den Fussstapfen seines Lehrers (R. Ber) folgend . . . gestaltete der Raw diesen Weg zu einem ausserst fruchtbaren Systeme . . ." ובמקום אחר: „Die blitzartigen psychologischen Streiflichter, denen wir überall in den Schriften des R. Dowber begegnen, hat der Raw zu einem der merkwürdigsten Systeme experimentueller Psychologie verarbeitet" (Der Chassidismus, s. 138. 144).

לפעמים הושב ראי"מ את ר' אברהם מלאך לאחד ממיסדי החב"ד (שם עמ' 45).

1) סידור, שער התפילין.

המדות"[1], ו„עיקר מקור ושורש כל המדות הן חכמה בינה ודעת"[2], ו„משבנה והשראתה של חיות הנשמה כלה במוחין שבראש"[3], ו„עיקר הנפש הוא השכל"[4], וה„דעת היא הזן ומפרנס את האמונה, שתהא האמונה שלמה וחזקה"[5], „ויש יתרון מעלה (בעבודת אלהים) הבאה מהתבונה והדעת בגדולת אין סוף" על העבודה שמקורה רק בטבע האדם בלבד, „כיתרון ומעלת הזהב על הכסף, כי זה כל האדם ותכליתו למען דעת את כבוד ה' ויקר תפארת גדולתו, איש איש כפי אשר יוכל שאת"[6], ואף על פי שגם בלא דעת אפשר לאדם לפעמים להתפעל מגדולת הבורא, מכל מקום גדולה ההתפעלות הנובעת מן השכל מזו שנובעת מן הרגש, ו„התפעלות הנפש בבחינה פנימית היא על ידי בחינת דעת"[7] „לאפוקי מי שצועק כך אבאו אבאו!"[8]. גם המוסריות תוצאות התבונה חשובה ביותר מזו שיכודתה בתבונת רוח האדם, ו„המדה שנלקה מן השכל נעלה ממדות מבעיים שבלא שכל"[9]. „ובחכמה שורה בהינת אין סוף"[10]. והרב האמין כל כך בכחה של החכמה, עד שמחליט, שיותר משאפשר להכריע את האדם ולהכניעו בחיל ובכח, אפשר

---

1) לקוטי תורה, תבא.
2) אגרת הקודש.
3) תניא, פרק י"ח.
4) תורה אור, מקץ.
5) שם, תשא.

בדבר זה נבדל הרב מרוב גדולי החסידים ובעלי הסור. לדעתם אין להאמונה והשכל כלום, ו„עיקר גדר ענין האמונה, שנאמין בדברים אף על פי ששכלנו האנושי מחייב היפוך הדברים ההם" (עמוד העבודה סי' י"ב), „ואמונה נקראת הדבר שאפשר להבחישו ולומר לא הוא, היפוך האמת, שהוא הדבר שאין לנטות בו ימין ושמאל" (עבודת ישראל, ראה)—דעה שאנו מוצאים אותה עוד אצל Tertullian (חי במאה השניה למספר הרגיל) בפתגמו הנודע: Credo, quia absurdum

6) תניא, פרק מ"ד.
7) תורה אור, תשא.
8) תניא, פרק ל"ו.

אפילו רבי בר (בנו של הרב), שמעלת ההתפעלות חשובה אצלו ביותר, גם הוא אינו מוצא שום יתרון „בהתפעלות על ידי צעקה גשמית בלי כונה כלל דק להרים בקול" (הקדמה לס' „קונטרס ההתפעלות").

9) תורה אור, שמות.
10) תורה אור, מגלת אסתר.

להכריע אותו ברוח, בחכמה ובתבונה, ו„דונמא לדבר זה מצינו בשלמה המלך, לפי שחכם גדול היה על כן כל חכמי הגוים וכל המלכים נתבטלו ממציאותם ונכנעו תחתיו, לשלוח לו דורן ומנחה כעבדים וגם ליתן מסים, והכל בלא מלחמה כלל, רק מצד בחינת הביטול הגדול שלהם, שנתבטלו לשמוע חכמת שלמה, וכמו מלכת־שבא שנתעוררה מעצמה לילך דרך רב כל כך במנחה ודורן רק לשמוע חכמתו בלבד, וכל ניצוח מלחמת דוד לא הועיל כל כך כמו גדולת חכמת שלמה, שפעל הכנעת כל הגוים בתכלית הביטול כעבדים בלא מלחמה כלל, רק מצד תוקף גילוי אור חכמתו, שהאיר עליהם עד שנתבטלו מעצמם ונעשו כעבדים ממש, אשר אין זה ביכולת שום מלחמה וניצוח כלל״[1]. ואותה הדעת שהרב מרבה בשבחה כל כך אינה ידיעה שטחית, דבר שאדם לומד אותו על רגל אחת[2], ונקנית בשמועה ובקריאת ארעי בלבד, אלא הוראתה התעמקות בפנימיות הדברים, בתוך תוכם, להתחקות על שרשם, לעמוד עליהם רק מתוך חקירה ודרישה הרבה. ו„עיקר הדעת אינה הידיעה לבדה, שידעו גדולת ה׳ מפי סופרים ומפי ספרים, אלא העיקר להעמיק דעתו בגדולת ה׳ ולתקוע מחשבתו בה״[3]. ואחת מן המעלות המשובחות שהרב מוצא בתורה היא „שהיא בחינת חכמה בינה ודעת״[4].

המקור העיקרי למחקריו של הרב באלהות הם: ספרי גדולי הוקרי ישראל שמימות הבינים, כחובת הלבבות[5], כוזרי, וכספרי הרמב״ם והרמב״ן[6] (לפעמים רחוקות מאד מזביר

---

1) תורת חיים, בראשית, אות ט׳.

2) שאלו את הרב: כתיב וידעת היום והשבות אל לבבך, למה בידיעה כתיב היום ובתשובה לא כתיב היום? והשיב: דברים הנוקקים לדעת ולעבודת המיח דרשים הכנה וטורח, לפיכך אי אפשר לדחותם למחר, שמא לא הספיק לזה השעה אחר כך, אבל תשובה בכל רגע יכול האדם להתנחם על מעשיו ולחזור בתשובה, לפיכך אינה צריכה זרוז כל כך, הוקא היום לעשותה ולא למחר לעשותה.

3) תניא, פרק כ״ו.

4) שם, ל״ז.

5) יש שהרב משתמש גם בסגנונו של בעל חובת הלבבות, אבל למרות כל אלה אין דעותיהם תמיד מכוונות, ופעמים שהוא נוטה מדעתו לגמרי (עיין לדונמא להלן, בפרק ט׳, י״א בהערות).

6) עיין בהקדמה לתניא; שם, פ״ח, אגרת התשובה בסופה

הרב גם את הראב"ע, ת"א נח), ודעותיהם הן לו לקו בהרבה מחקירותיו, אבל ערך מיוחד נתן ממנו להרמב"ם, הוא מביאו כפעם בפעם, מסתייע בדבריו וסומך עליהם[1], אבן לא תמיד משתמש בסגנונו, והרבה פעמים מרחיב הדברים ומטעימם, כנראה בכדי להקל באופן זה על המעיין הבנת הענין[2], ויש שבוחר לו לתכלית זו בסגנון בעלי הסוד. פעמים ניברין הדברים שדעותיו של הרמב"ם היו להרב פה ושם לעינים אפילו כשאינו מזכירו בפירוש. אבל גם יקרה הדבר, שהרב עובר על חקירות חשובות בעניני אלהות בלי תשומת־לב מיוחדת, בשעה שהרמב"ם נותן לחקירות אלו ערך נכבד, ומקציע להן מקום רחב בספריו, כמו שאנו רואים ואת ביחס להחקירות בדבר מציאות הראשון, חדוש העולם וכיוצא באלו, שמרפרף עליהן מלמעלה, נוגע ואינו נוגע בהן. אפשר הדבר שהרב מתוך שחשב את מציאות האלהות להנחה ברורה שאינה מוטלת כלל בספק, "כי גם העממים הקדמונים מודים באלקות"[3] ו"אינם כופרים ומכחשים בה' לגמרי לומר לא הוא"[4], לפיכך מצא את ההתפלספות בה למיותרת[5], גם ביחס להחקירה בענין

ועוד בהרבה מקומות. וקרוב לשער שדרך חקירתו של הרמב"ן היתה רצויה להרב גם בשביל זה, מפני שמתובלת בקבלה ובמסתורין (עיין בפתיחת הרמב"ן לפירושו על התורה, ובפירושו לבראשית מ"ו א' ועוד במקומות רבים), ומפני טעם זה עצמו נתחבבו דברי הרמב"ן על כל גדולי המקובלים בכלל. רח"ו מעיד ששמע מפי רבו האר"י, ש"ביאור הרמב"ן ז"ל שעשה על התורה הוא עמוק מאד והוא ספר יקר ונחמד מאד" (הקדמה לאוצ"ח).

1) עיין תניא פרק מ"ב. שער היחוד והאמונה פרק ז', ה', אגרת הקודש ד"ה: והנה מלבד. לקוטי תורה ואתחנן, ועוד בכמה מקומות.

נראה הדבר שמתוך שהרבה הרב לעסוק בספרי הרמב"ם, סגל לו לעצמו הרבה מלים ומבטאים פלוסופים ממנו, שמשתמש בהם כפעם בפעם לא להסברת מחקריו בלבד, אלא אפילו להסברת עניני קבלה וחסידות. בעיקר נראה הדבר הזה בשער היחוד והאמונה וקונטרס אחרון.

2) עיין לדוגמא להלן בפרק זה ברבר תארי השם, שמביא את כל הסברת הסורה בדבר זה, רק משנה הסגנון במקומות שונים ומאריך בלשון.

3) לקוטי תורה, שיר השירים.

4) תניא, פרק כ"ד.

5) ראוי לציין שגם חוקרי ישראל כבעל העקרים והרבה כיוצא בו, לא מצאו חפץ מיוחד בעסק החקירה הזאת (ה"א פ"ה). גם אצל קרסיזיום מציאות הסבה הראשונה היא הנחה מחוייבת (עיין M. Ioel, Zur Genesis d.

חדוש העולם נראין הדברים שהיתה דעתו כך. „הנה ידיעת אלקותו יתברך – כותב הרב – שהוא ברא הכל מאין ליש, והוא הבורא ומחדש בטובו בכל יום תמיד מעשה בראשית, כבר היה נקבע ידיעה זו בלב כל ישראל מאמינים בני מאמינים גם קודם מתן תורה, שהרי רואין השמים והארץ וכל אשר בה ואין הדבר עושה את עצמו... ומה שהודיע במתן תורה אנכי ה' אלהיך, הענין הוא שהוא המהוה כל הויות, כלומר שתמיד מהוה ומחדש מאין ליש"[1]. „ואפילו אצל כל הפילוסופים ברור – כותב הוא במקום אחר – שמאמתית המצאו נמצאו כל הנמצאים והתהוות כל הבריאה"[2]. קרוב לשער שהשיטה שהקימה הקבלה הצעירה על דבר התהוות העולמות, היינו שיטת הצמצום (עיין להלן פרק א–ג), הניחה את דעתו של הרב כל צרכה, ועל פיה נתקבל יותר על לבו לומר שהעולם מחודש, מאשר להסכים לדעות הפילוסופים המחליטים שהעולם קדמון.

אכן אף על פי שבדברים הנוגעים לעקרי האמונה, לא הכניס הרב את עצמו תמיד בדרכי החקירה, מכל מקום היתה דעתו בכלל נוטה לעיון ולמחקר, ועל תורת הקבלה שלו מבועה במדה ידועה חותם הפלוסופיה, שמזכרת אותנו לפעמים את דרך משנתם של חכמי הקבלה בספרד במאה האחרונה לאלף

(Lehre Spinoza's 9). ובכלל כל אלו הפילוסופים הדתיים – מעיר ברנפלד בצדק במקום אחר – שהשתדלו להוכיח במופתים חיוביים את מציאות השם, לא העלו בחקירותיהם הרבה, כפי שנראה זאת אפילו אצל המעולים שבין חוקרי ישראל כר"ח קרשקש וכיוצא בו (עיין אור ה' בהקדמתו, וראה מ. יואל (Don Creska's religionsphilosophische Lehre II, 15.

1) לקוטי תורה, נצבים.

2) כתב־יד, עמ' נ"ח.

תמצית דברים אלו היא בחובת הלבבות: „הרין חייב שנאמין כי העולם מחודש.., ונמנע שיהיה הדבר עושה את עצמו וחדשו מאין דבר" (שער היחוד פ"ו).

לעומת זה מתעסק בעל צמח צדק הרבה בחקירה זו וספרים שלמים נכתבו ממנו על אודותיה, ומהם שנמצאים עד היום בכ"י (כ"י כזה נמצא תחת ידי), ובמקום אחד הוא מוכיח על פי חכמת החשבון, ש„מוכרח שהעולם מחודש זה מקרוב, רק ערך חמשת אלפים שנה כפי שהוא באמת, שאם היה מחודש מזמן רביר, היו מחוייב להיות האנשים יותר לאין מספר ממה שהוא עכשיו"

הזהמישי, ותחת שרובם של המקובלים והחסידים התרחקו מן החקירה (למרות שלפעמים כונו אליה שלא מדעתם)[1], נכרת אצל הרב שאיפה מסוימת לחקרנות. באמרי זאת, רחוק הרעיון מלבי להציג את הרב בתור פילוסוף בהוראתה הרחבה של המלה הזאת, אם אמנם קרוב הדבר, שאלמלי היה חי בתוך תנאי חיים אחרים, היה גם דרך למודו אחר מכפי שהוא לפנינו, ותורתו קבלה צורה בהירה וברורה ביותר, אבל בזמנו ומקומו, ובאותם התנאים בלתי הרצויים לכל חקירה הגיונית שהיה נמצא בהם, אי אפשר היה לו למרות כשרונותיו למחקר ולעיון, להגיע לידי מדרגה נעלה כזו. וכבר החליטו גדולי החכמים, שאין כח ברוחו של אדם להשתחרר לגמרי מרשמי ההשקפות הסובבות אותו ולהתרומם עליהם. גם העדר ידיעתו בלמודים עשה את הקירתו לקויה, כי תורת הפילוסופיה נקנית בידיעת „חכמות העולם", בהתבוננות מדעית על חזיונות הטבע וסבות חליפותיהם, ובמבט רחב על כללות הבריאה, והרב היה חסר כל אלה. ואף על פי שבעצמו ידע, שהתבוננות מדעית במפעלות הטבע הכרחית לחקירה האלהית, או בלשונו: „בחינת גילוי אלהות בעולמות תחתונים, הוא רק על ידי התבוננות בדברים תחתונים גשמיים, בראיה שכלית דוקא"[2], כפי שהוכרנו למעלה (חלק א' עמוד 17), מכל מקום אי אפשר היה לו להגיע לידי אופן זה של „התבוננות". באחרונה חרדתו הגדולה על כל הממורות, המתיחסות פחות או יותר להאמונה הישראלית, השפיעה לא מעט על הלך דעותיו, והטביעה על מחקריו צורה דתית תחת מדעית[3]. בכלל,

---

1) רמ"ק, אחד מן המעולים שבין המקובלים־החוקרים, כותב: „הרבה ענינים באלהות תמצא, שתסבים בעלי הקבלה האמתית עם ההוקרים, ועל כל זה לא דרכם דרכינו, ולא דרכינו דרכם" (אילימה, תמר א' פט"ז).

על דבר האוהרות של גדולי החסידים להתרחק מן החקירה, עין לקוטי מהר"ן תניגא מ"ן, חיי מהר"ן ח"ב, ובכ"מ. וראה כתר שם טוב ח"ב.

2) השקפה זו בכלל היא נגד רוח גדולי המקובלים. רבי חיים ויטאל כותב: „לא נראים לי דברי הקבלה שאחר הרמב"ן, הבנויים על השכל האנושי" (עין בהקדמתו לס' אוצרות חיים).

3) ולפיכך לא מצא הרב קורת רוח בהפלוסופיה היונית וחשבה ל„בחינת הכמה דקליפה, חכמה חיצונית", ואת „אריסטו וסיעתו קשים יותר מקליפות דעכו"ם", מפני שהפלוסופיה היונית „סותרת את התורה והקבלה, והפלוסופים מכחישים

אנשים כהרב, אשר הדת וכל המתיחס להדת קודמת אצלם לכל דבר, כשנכנסים לתוך תחום המחקר, פוגשים על דרכם מכשולים שונים, שאי אפשר להם לעבור עליהם. אפשר הדבר, שהרב הרגיש לא אחת סתירות שונות להשקפותיו הדתיות, בשעה שהתעסק בחקירה האלהית, ובשבילן הוזקק לותר לפעמים על דעות חשובות, שהיה להן ערך פלוסופי[1], וממילא לא יכלה עוד שיטתו בכלל, להיות מדעית כל צרכה. ולפיכך קשה למצא במחקריו של הרב התרה נכונה על שאלות עקריות רבות שמנקרות במוחם של הוגי־דעה, בשעה שהפלוסופיה החפשית שאינה מתחשבת עם דקדוקי הדת והאמונה, יודעת זה כבר לתת עליהן פתרון נכון. ואם לפעמים רחוקות מבצבצים ועולים מתוך דבריו רעיונות פלוסופיים, שלכאורה אין ההשקפה הדתית יכולה להתפשר עמהם כל צרכה, הנה לא עשה זאת על דעת עצמו, אלא מצא אותם בספרי גדולי חכמי ישראל מימות הבינים, ועליהם נסמך.

אם מפני הסבות שהראינו עליהן, לא היה תמיד ביד הרב להיות נאות לאורה של החקירה, ולהתבונן אל הדברים „בראיה שבליה", הנה נמצא לפעמים, שלא רצה כלל להשתמש בה, מפני שלא מצאה מספקת כל צרכה, ונתן היתרון להרגש על המחשבה, ולפי דעתו „מה שנלאו החכמים בפלוסופי האומות להשיג אחדות ה' בשקידת הלמוד, ישינו נערי בני ישראל מיד שיניעו לקצת דעת"[2], ו„בחינת הדעת היא בחינת ההרגשה"[3], ולא די לאדם „שמשיג ומשביל גדולת

בגבואה" (תורה אור מקץ, ד"ה: ענין גם דחנוכה. תורת חיים, נח). וכמעט כל החסידים, ובתוכם אפילו אלו שהיו נוטים בטבעם למחקר, התנגדו לחכמת הפלוסופיה, „אשר עליה נאמר כל באיה לא ישובון" (כתר שם טוב ח"ב, ולהלן ידובר מזה במקומות שונים).

1) ראוי לציין, שלא רק חכמי ישראל בלבד היו והירים מנגוע בדרך מחקרם ביסודי הדת, אלא אפילו בין גדולי החוקרים שבאומות אנו מוצאים זאת. ס. יואל מוכיח, „Der Entschluss, der Philosophie nichts zu erlauben was der Religion widerspräche, stand fest bei Cartesius, der das häufig auszusprechen nicht unterlässt" (Zur Genesis d. Lehre Spinoza's s. 9).

2) סידור של הרב קל"ג ע"א (ווארשא תרכ"ו), ועיין תורה אור בראשית, ד"ה: להבין ענין הברכות.

3) תורת אור משפטים, בתחלתו.

הבורא יתברך, השגה והבנה גדולה, איך שהקב"ה מחיה ומהוה הכל, ושלגדולתו אין חקר כו', אם אין זה בבחינת הרגשה בנפשו, שאין השכלתו נקשרה ונקבעה בנפשו כאלו מרגיש"[1]. ובכלל נראה, שבכל אהבתו של הרב להחקירה, לא נתן תמיד ערך גדול להוכחותיה, ולבן אינו משתדל לברר את הנחותיו במופתים נסיוניים טרם שקובע אותם במשנתו, כדרך רוב החוקרים בעלי העיון, אלא מסתפק על פי רוב בהרגשה נפשית בלבד, ודברים רבים שקשה היה לו לבארם לעצמו בשכל ובמחשבה, נתבארו לו על ידי הרגש[2], כי לדעת בעלי הסוד, אין הרגש נזקק לא להגיון ולא לשום סבה וטעם, ומבין שאדם מרגיש באיזה דבר, הרי הרגשה זו בלבד מקיימת אמתת הדבר המורגש. „וכי מפני שלא נדע טעם (בחקירה האלהות) — כותב הרמ"ק בתמיה — נכחיש מה שמאומן בקבלתנו מסיני?" (אילימה, תמר א' פט"ז), או „מפני שאין אנו משיגים הענין — כותב המקובל ר"י אירגאס — נכחיש מה שמאומת בנילוי אלהותו עלינו?" (שומר אמונים, ויכוח א' דף נ"ג). ולפעמים אפילו בשעה שהרב מביא איזו הוכחה לקיום דעתו, גם אז אינו מביאה מן החוץ, אלא מוצא אותה בתוך רוחו ונפשו פנימה; ממציאות עצמו מוכיח הרב מציאות האלהות. „מבשרי אחזה אלוה", זה היה להרב, כמו לרוב בעלי הסוד, הוכחה נמורה על ישות המצוי הראשון, „מבשרי ממש - חוזר וכופל הרב דבריו פעמים רבות — אחזה אלוה, ואף על פי שאי אפשר לראות האלקים בעין הגשמי, מכל מקום הוא על דרך שהאדם יודע ומרגיש בנפשו אשר בקרבו, שגם כן אי אפשר לראות מהות הנפש איך ומה היא, מכל מקום הוא נרגש ממנה על ידי שרואה חיות הגוף שהוא מהנפש, כך על דרך זו ממש היא בחינת הדעת באלקות"[3], והויה האלהות „נרגשת בבחינת ראיה, אף על פי שאינו רואה זאת בעיני בשר".

---

1) תורה אור, משפטים, ועיין קונטרס ההתפעלות פ"ב.

2) ההקירה האלהית בכלל היא פרי השכל והרגש, או בלשון ר"י מיוס: „Sie entquillt aus dem Kopf und mündet aus in das Herz" (היא יוצאת מן המוח ונומרת בלב. צפנת פענח, חובי א' עמ' 12).

3) תורה אור, משפטים. ועיין לקוטי תורה אמור, אות ב'. יש מגדולי החכמים שחשבו ש„מלאכת הרפואה מצוה גדולה ללמדה, מפני שמביר את הבורא מיצירת אבריו של האדם, ועל זה אמר איוב ומבשרי אחזה

מלבד שלא השתדל הרב לבאר ולברר את הנחותיו בחקירה אלהית, עוד גם עצם הנחותיו אינן תמיד קבועות ומוחלטות כל צרכן, ובעיקר נראה זאת מתוך תורת המדות והמוסר שלו. על פי רוב אין אצלו כלל שלא נאמר בו חוץ; הרב מוצא לפעמים מעלות ויתרונות במדה אחת מה שאינו מוצא אותם באחרת, ומהליט על פיהם שזו גדולה מזו, ולבסוף מוצא בעצמו אחרי כן, שיש מעלה באחרת שאינה בזו.

מתוך מה שאמרנו יוצא, שהרב לא היה חוקר מדעי, והיסוד למחקריו אינו פלוסופי כל צרכו, כי אין דעות הגיוניות משוכללות נארגות על מסכת כזו, אבל מצד אחר נראה שבקרבו קננה נפש חושבת, רוח פלוסוף טבעי, אשר לא חדל גם רגע להתפלסף, אפילו בשעה שלא התכוון כלל לזה[1]. וכמו אצל כל הוגי־דעות היה מוחו מלא תמיד רעיונות ומחשבות אין קץ, וכלי־העיון שבו עבדו בלי הרף עבודה עיונית, בלי לאות ובלי הפסק, עד שנדמה לו הדבר, כאלו המחשבה הוא מעין נלגל החוזר תמיד, כח שאינו פוסק, בחינת Perpetuum mobile, „שלא תנוח אפילו רגע, ותמיד תשוטט מחשבת האדם באיזה דבר"[2], „ודרך וסדר בריאת הנפש המשכלת, שחושבת ומהרהרת תמיד"[3]. הנטיה למחקר נולדה עם הרב, ובמדה שהתפתחו בו רעיונותיו, באותה מדה התפתחה גם נטיה זו בתוכו. אצל הרב לא היתה הפלוסופיה כשהיא לעצמה ענין לענות בו, הוא לא בקש לו מקצוע בחקירה לעסוק בו, אלא פעמים כשנזדמן לו לבא בנגיעה עם דבר, שעל פי תכנו ותכונתו היה קרוב ללבו, אז נעשה הדבר הזה לחומר לדעותיו ורעיוניו, וכלי־המחשבה שבו נתפעלו ממנו ונתמלאו בו, ועבדו עבודתם עבודה תמידית, „מחמת המחשבה היא מטבעה עיונית, והיא מתפרדת בכל אתו, בכל

אלוה" (ס' מוסר לר"י עקנין, הוצ' ח' מקיצי נרדמים. וראה חובת הלבבות שער ב' פ"נ).

1) גרץ משער זאת ביחס לתורת המוסר של הבעש"ט: „Der Baal-schem verkündet vielleicht ohne daran zu denken" (Ges. d. Jud. 11, Cap. 3). על דבר ההבדל שבין פילוסופיה טבעית ובין מדעית ראה B. Ostwald, „Naturphilosopie" (Kultur d. Gegenw. I Abt. 8. s. 138 - 139).

2) לקוטי תורה שיר השירים עה"פ „יונתי בחגוי סלע".

3) תניא פרק נ"א.

דבר שהאדם רואה מאותו הוא מהשבתו, ואף שאינו רואה בעת ההיא, הוא מחשב בו מאחר שבבר ראהו"[1], ומוחו לא פסק לעבד ולגבל החומר שנקלט אל תוכו, כל כמה שיד העיון שבו היתה מנעת, והוא נתן לו צורה וצביון ידוע. חומר כזה מצא הרב מוכן לפניו בתורת הקבלה, המכילה מחקר ופלוסופיה, אוצר גדול של מחשבות, יצירות בנות תקופות רבות, שנגלות לעיני איש הרוח היודע למצא את הגרעין הטמון בתורת הסוד[2].

החקירה שלקחה את לב הרב ביותר, היתה החקירה באלהות ובעניני הדת, דברים שהיו קרובים ללבו ורוחו יותר מכל שאר עניני מחקר ושהתעסק בהם תמיד, ובל אופן התפלספותו סובב רק על קומב אחד, על דבר אלהים והדת ובל המסתעף מהם בלבד. ואפילו בשעה שהרב מתעמק בכללות הבריאה, אינו עושה זאת עיקר תכליתו, כי „מה הם כל הברואים ואפילו כל הארץ הלזו החומרית, שנראית יש נמור לעין כל? הלא אך אין ואפס ממש ושאין נופל עליהם יש כלל"[3], רק הבורא כמקור הבריאה זה חיה מרכז עיונו. לא העולם היה מטרת מחקריו, אלא אופן „התפשטות החיות בכל העולמות ממקור אין סוף" זה היה אבן פינת הקירותיו, יסוד ושורש עיונו. ברור היה להרב שאי אפשר לבירה בלא מנהיג, וחיה מבקש את בעל הבירה, את מנהיגה.

כשם שהרב לא נתן תמיד ערך מיוחד להפלוסופיה כשהיא לעצמה, כך לא נתן ערך חשוב ל„חכמות העולם" כשהן לעצמן, אם לא במקום שאפשר להוציא מהן תועלת לידיעת התורה, „להשתמש בהן לתורתו ולעבודתו"[4], ואף על פי שמוצא שהעסק בחכמה גורם נחת רוח להאדם, ויש „כמה מיני ערבות ומתיקות

---

1) אור תורה, תבא.

2) ר' משה בוטריל בפירושו לס' יצירה כותב: „חכמת הקבלה היא חכמת הפלוסופיה, רק שבשתי לשונות ידברו". לרעת החסידים „תתחיל חכמת הקבלה במקום שחכמת הפילוסופיה מסתיימת" (שיחות הר"ן סי' רכ"ד). ולזה מסכימים גם החוקרים הגאונים (עיין Zunz, Gottesdienstliche Vorträge (s. 422 ; Spiegler, Ges. d. Juden s. 91. אגב ראוי להעיר, שבחלי המסתורין מימות הגאונים אינם מזכירים בספריהם את המלה „קבלה" רק את ה„סוד".

3) שער היחוד והאמונה, פרק נ'.

4) תניא, פרק ח'.

בדבר חכמה וכיוצא באלו"[1], "ויש מי שיטעום תענוג ועונג נדול בשכל עד שיערב לו כמו מאכל המתוק לחיך"[2]. מכל מקום פוסק הוא להלכה, "שאפילו מי שלמד כבר כל התורה אסור לו ללמוד חכמות גוים, ורק באקראי מותר לתלמיד חכם ללמוד בשאר החכמות, שיוכל ללמוד מתוכם דברי תורה ויראת שמים"[3].

ויש עוד אופן שעל ידו חכמות העולם מתעלות ומתקדשות, "אם האדם עושה מהן קרדום לחפור בהן, דהיינו כדי להתפרנס מהן בריוח לתורת ה' ולעבודתו", "אבל סתם עסק בחכמות אחרות הוא בכלל דברים בטלים"[4], ולדעתו "זהו מעמו של הרמב"ן והרמב"ן וסיעתו שעסקו בחכמות"[5].

הרב לא הציב לו למטרה להתאים את התקירה אל הדת, למלאות את התהום המפריד בין שני עניגים אלו, דבר שהעסיק כל כך את גדולי תוקרי ישראל, אבל דבר הזה

---

1) תורה אור, וירא.
2) ביאורי הזוהר, שמיני.
3) ש"ע של הרב, הלי ת"ת פ"ג סעיף ו'.

השקפה זו על דבר למוד החכמות היתה בכלל השקפת כל גדולי האומה הישראלית בכל העתים. בעל חובת הלבבות כותב: "כל חלקי החכמה לפי מחלקות ענינה, המה שערים להשיג בהם התורה... ואנחנו חייבים ללמוד אותה כדי להבין ולהגיע אל תורתנו, אך ללמוד אותה כדי להגיע אל הנאות העולם אסור לנו" (הקדמה עמ' ב'). "חכמת יונית דאסורא — כותב המהר"ל — הן אותן שאין להן שייכות כלל אל התורה" (נתיבות עולם, נתיב התורה פי"ר), "מה שיחסר לאדם ידיעות משארי החכמות — כותב הגר"א — יחסר לו לעימת זה מאה ידות בחכמות התורה" (הקדמה לס' אקלידום).

על פי האמור אין מקום לתמיהת זוסניץ ודובנוב, שרואים סתירה אצל הרב בין דבריו ומעשיו, כי באותה שעה שהוא אוסר את החכמות האחרות אינו נמנע מלעסוק בהן בעצמו, אבל באמת לא ראה הרב חשיבות מיוחדת בחכמות כשהן לעצמן, אלא חשבן כאמצעי לתבלית הבנת התורה. לחכמת ההנדסה הזקק, בכדי לשער זמן "בין השמשות" בדיוק להדלקת נרות של שבת, או "איך לכוון באירופא לצד מזרח נגד ירושלים", ואימתי "התחלת עמוד השחר מחי' אייר ואילך" לענין ספירת העומר. בידישת הטבע השתמש לתת לפעמים טעם לאמרי התורה, כדרך שנותן טעם לאיסור כפיית הכלי על גבי הגר בשבת, ש"מחמת כפיית הכלי מונע האויר שמסביב האור וזה גורם כבוי" (עיין בקונטרס בין השמשות, סדר ספירת העומר. תורה אור, מקץ. וראה במלואים שבסוף הספר).

4) תניא, פרק ח'.
5) שם.

נעשה אצלו מאליו וכמעט בהיסח הדעת לגמרי[1].

כפי שראינו היו כל מחשבותיו ורעיונותיו של הרב נהונים רק לעניני אלהות בלבד, אבן אין תחומין במוח ואין מחיצין בכלי המחשבה, וקשה להונה־דעות מטבעו לצמצם תמיד את כל נצוצי המחשבה רק בתוך נקודה מוגבלת אחת, ולגזור עליה: עד פה תבואי ולא תוסיפי. המחשבה אף על פי שנראית כאלו היא ברשותו של אדם, והוא השלים עליה, מכל מקום היא להיפוך לרוב המושלת עליו, וגם הרב נסחף לפעמים בזרם הפלוסופיה מעבר לגבולות החקירה הדתית או האלהית, ובדרך מחקריו פוגש הוא לפעמים בדעות הנוגעות להחקירה הכללית יותר משהן נוגעות להחקירה האלהית[2]. אבל סוף סוף מקבלות אצלו כל החקירות צורה אחת, צורה תיאוסופית או דתית, והוא זהיר שלא להתרחק מתחומו יתר מדאי, או כלשון המקובלים, „שלא להרום המחיצה וליכנס במקום הסכנה" (רמ"ק). ואם לפעמים נדמה לו להרב, שעשה פסיעה גסה בדרך מחקריו כלפי חוץ, מיד הוא חוזר ושב כמה פסיעות לאחור, כי כך מלמדת הקבלה: „אם רץ לבך להרהר, שוב למקום... ועל דבר זה נכרת ברית"[3].

קרוב לשער, שהרב לא מצא תמיד קורת־רוח, בשעה שההכרח הביאו לחטט ולנקר בתוך פקעת סבוכה זו של החקירה האלהית, בשעה שהיה נזקק למשמש באצבעותיו בהנימים הדקים הקשורים לפעמים עם מיתרי הלב והנפש... אולם רוח הוא באנוש החזק הרבה פעמים מחפצו ורצונו, והתשוקה הנמועה בנפש הונה־דעה לחקור ולחדור, להתעמק ולהתפלסף, היא כאלו מכרחת אותו נגד רוחו לעשות זאת, והוא חוקר בעל כרחו כשם שהוא חי בעל כרחו. הרב הרניש בדבר וכותב: „יש בן אדם, שמצד טבעו ומזגו ומדותיו להמשיך חשק ותשוקת כל לבבו אל למוד החכמות, ולהיות תמיד מחשבתו ולבו ושכלו דבוק בהן, והראיה מהפלוסופים מהאומות הקדמוניות, שהיו שרים גדולים,

---

1) על דבר השתדלות התוקרים לאחר את הדת עם הפילוסופיה עיין לדונמא „צייטשריפט פיר וויסענ ד. יודענט.", שנה ראשונה עמ' 278.

2) וכבר הוכיח מ. יואל, שהרבה חוקרים באלהות „gingen in ihren religions-philosophischen Arbeiten nicht ganz auf, sondern wurden unversehens aus Religions-philosophen Philosophen überhaupt" (Zur Genesis etc s. 6).

3) ס' יצירה פ"א, מ"ח.

לא יחסר להם כל מעדני עולם, היו עוזבים כל תענוגים ועוסקים בכל לבבם ותשוקת נפשם בלימוד החכמות, כל היום והלילה אין מחשבתו פנויה מלהבין ולהעמיק בענין החכמות, ותערב לנפשו ותהענג בהם כל כך כמו זולתו בכל תענוגי העולם, וסבת עסקם בהכמותיהם בפילוסופיא וחכמות היצוניות בתענוג נפלא הוא רק מצד מזג טבעם, שמאד תכריחם בהשק נפלא שנולד בטבע כוה"ו). ואפילו בשעה שנפשו של הרב אינה מוצאת ספוקה בהחקירה, ומתרעם עליה וחורץ משפטו ש"אין לנו עסק בנסתרות, אך הנגלות לנו להאמין אמונה שלמה, שמדותיו של הקב"ה ורצונו וחכמתו ובינתו ודעתו עם מהותו ועצמותו מרומם רוממות אין קץ מבחינת חכמה ושכל והשגה... והאמונה היא למעלה מהשכל"[2], גם בשעה זו אינו פוסק מחקירותיו, וחוקר וחודר בלי תכלה ובלי קץ, וכל רעיון שעלה במחשבתו, לא חדל מנקר במוחו עד שהוציאו מן "ההעלם אל הגילוי". "אם דעתו וחכמתו של אדם – מבאר הרב – נובע במוחו בצמצום, אז יוכל לעצור ולקמץ שפע השכל, אך אם שפע החכמה נובע בו ברבוי ותגבורת גדול יתר מדאי, אז אי אפשר לעצרו, ועל כרחו יפתח וישפיע שפע רב"[3], והרב אשר רוחו היה כנחל שוטף, לא היה יכול תמיד לעצור בעד זרם מחשבותיו, ומפיו התפרצו לפעמים דברים, שאפשר שנפשו היתה כולדת בו שמא לא נתנו להדרש ברבים, ולכן היה חוזר ומטעימם וממתיקם באופנים שונים ובהסברות שונות.

דרך הרב להסביר דעותיו באריכות ובהרחבת דברים, להכפיל ולשלש לפעמים מאמרים שלמים, וכל פעם בתוספות מלים, ולפעמים נכרים הדברים, שבמתכוון משתמש הרב ב"כפל לשון" ו"תוספות באור", מיראה שמא יבאו תלמידים שלא שמשו כל צרכם ויגלו פנים בדבריו שלא כהלכה, כי הרב, שעיקר השתדלותו היה, לנטוע את דעותיו בלב כל שדרות העם, כפי שנראה בסמוך, זקוק היה לזהירות יתירה, שלא ליתן מקום לטעות בדבריו, ליחס להם כונות שאינן מתאימות כל צרכן אל דקדוקי הדת והאמונה, בפרט בענינים דקים ומופשטים כאלו היתה

---

1) תורה אור, תולדות.
2) שער היחוד והאמונה, פרק ט'.
3) תוספות לתורה אור, שמות.

הזהירות נחוצה לו יותר, והיה חושב לעצמו „למצוה וחובה לפרש ולבאר היטב בכל פרטי ופרטי ענינים החלוקים בכל דרכי העבודה... בפרטי פרטיות, למען לא יטעה הטועה בדרך ולא יטעה לזולתו... מאשר רבים נבוכים ומוטעים בכמה מיני טעות בדרכי קבלת אלהים היים מצד מעוט הידיעה ומצד מעוט העסק והרגילות, וזהו מסבת התלמידים שלא שמשו כל צרכן"[1].

אולם מלבד זהירותו של הרב לבלי לתת מקום לעקם את דבריו או לטעות בהם, עוד היה זהיר שלא לעורר עליו קטרוג מצד אויביו, שרבים היו גם בין ההסידים, אשר בקשו תמיד תואנות להשליך עליו שקוצים ולעשות את תורתו פלסתר (עיין ח"א פרק ט"ו), ולפיכך בשעה שהרב מברר דעה חשובה בעניני אלהות, שיש לה יחס לעקרי אמונת ישראל, ומביא ראיה לדבריו מדברי הרמב"ם (כפי שהזכרנו למעלה), הוא מעיר כמעט בכל פעם, שבדבר זה „הודו לו (להרמב"ם) והסכימו לו חכמי הקבלה כמו הפרדס מהרמ"ק", או „וכן הוא גם לפי קבלת האר"י", או „לפי קבלת האריז"ל דברי הרמב"ם בענין שאנו דנים עליו אמת"[2]. ואפשר מטעם זה מונע את עצמו מלהזכיר את שם ה מ ו ר ה (בכל ספריו מביאו לא יותר מפעם או שתים), „הבנוי על פי סברות אריסטו"[3], וכותב רמב"ם סתם[4],

---

1) מכתבו של ר' דוב בָּר (בנו של הרב) לאנ"ש (קונטרס התפעלות בתחלתו).

2) עיין תניא פרק ב', ט"ב, מ"ה; שער היחוד והאמונה פרק ז'; לקומי תורה, פקודי; שם, ויקרא; דרושים לסבות, וכיוצא באלו.

3) עיין חיי מהר"ן ח"ב, ל„התרחק מהחקירות".

4) עיין תניא פרק מ"ב ובשער היחוד והאמונה פרק ז' בענין ידיעת הבורא, והשוה: מורה נבוכים ח"ג פרק ס"ז; וראה לקומי תורה פקודי על דבר תארי השם, והשוה: מו"נ ח"א פרק נ"ח.

ראוי לציין שמדה זו, שלא להזכיר את שם ספר ה מ ו ר ה, או להביא הסכם לדבריו ממקובלים ומתם בני אדם כשרים שאינם חשודים על דעות חצוניות, אנו מוצאים לפעמים גם אצל גדולי הסידים אחרים זולת הרב. בעל תולדות יעקב יוסף, שנחשב בזמנו לגבר אלים ותקיף בדעתו, ואשר לא חת להטיח דברים קשים כלפי הרבנים גדולי ההוראה שבזמנו (עיין פקוי, ברכה ובב"מ), ולהתקומם בלי כל פחד ומורא נגד המתנגדים בשעת התסיסה העצומה שמצאה מקום בין שתי מפלגות אלו, במחצית הראשונה של המאה הששית (עיין ח"א עמ' 36, הערה 2), גם הוא כשמביא את דעת ה מ ו ר ה על דבר „ד' מיני השלמיות הנמצאות לאדם" (ח"ג פרק נ"ר), מציין רק החלק והפרק שבהם באים הדברים, אבל את ש מ ו של ה מ ו ר ה אינו מזכיר כלל,

בשעה שאת יתר ספרי הרמב"ם הוא קורא כמעט בכל פעם בשמותם, כשמביא מהם דבר.

מדרך הסברתו של הרב ואופן הרצאתו נבר, שהיה מתכוון לעשות את תורת חב"ד לדבר השוה לכל נפש, ולא ליהידי כנולה בלבד, כדרך רוב ראשי החסידים[1], ולכן הוא משתמש במגנון נוח וקל, ומחזר אחר מלות פשוטות ומצויות הנכנסות אל לב המעיין בלי כל יגיעה ועמל רוח, והדבר הזה עולה בידו הרבה פעמים באופן נעלה[2]. ביותר חביב על הרב ד.משל, מפני שעל ידי המשל אדם עומד על דברי תורה, ולדעתו אין

בשעה שאת "יד החזקה" ו"שמונה פרקים" הוא מזכיר כפעם בפעם (ת"א בא, משפטים). וליהר זהירות עוד מוסיף רבי יעקב יוסף, לאחר שמסיים את דברי המורה שם: "מיבא זה בספר יד יוסף (לר' יוסף מפוזנא, אחד מהחרדים ביותר, מחבר ס' שדה בוכים על תקון הצות, וס' יסוד יוסף ויכלכל יוסף), פרשת ראה דף רס"ב יעו"ש" (ת"א, לך).

ברבר זה נראה לנו ר' מנחם מנדיל מיטבסק כיוצא מכלל רוב החסידים הזהירים; הוא לא לבד שאינו מתירא להזכיר את המורה בפירוש, אלא אף משתדל "להעדיק את מחברו (נגד "הרמב"ן שרוצה לסתור דבריו"), ומסיים "ולדעתי שפתי חכם חן דברי הרמב"ם ז"ל על פי אמת... והמבין יבין לעצמו" (פרי הארץ, ויגש). כמו כן מוצא רמ"מ מעמו של בעל המורה למצות מילה (צו"ג ח"ג פמ"ם) לאמת, וכותב ש"הוא ז"ל הוציא מפיו קדוש דברים אמתים העומדים ברומו של עולם" (שם, לך). גם ר' ברוך מקוסוב מביא הרבה פעמים את המורה ומסתמך עליו בחקירותיו (עין עמוד העבודה סי' כ"ה, ל, צ"ב, קמ"ד, קמ"ח ובכ"מ).

1) מספרים על הרב שמיגלא היה בפומיה, שאחד התנאים ההכרחיים לכל רב ומורה דרך להחסידים הוא, "לומר דברי ח"ן לפי רוח הזמן ולפי רוח העם".

2) הרב מבאר ההבדל שבין כח ובין פועל: "חכם שמלמד חכמתו לזולתו, אזי הוא בבחינת גילוי (פועל), שנראית ונגלית חכמתו לזולתו, אבל בעודנא דלא עסיק, הרי חכמתו רק בכח הנפש, דחיינו שיש בכחו להשכיל אם יעסוק בהשכלה, אבל לא באה לידי גילוי מן הכח אל הפועל. כן כח הראיה שבעין, שאף אם יסתום העין יש לו כח הראיה בשלמות, מכל מקום לא בא לידי גילוי להיות העין רואה ממש עד שיפקח עיניו, וכן כח ההילוך שברגל וכיוצא בזה בשאר חושים" (תורה אור, וירא). על דרך דומה לזו מסביר את ענין הז' מדות שבספירות, למה נקראו בשמות: חסד, גבורה, רחמים וכיוצא באלו (אגרת הקודש, ד"ה והנה כללות הי"ס). גם ר' ברוך מקוסוב, שסגנונו הצה מזכיר אותנו במדה ידועה את סגנונו של ר"י אירנאס (עין פ"ב בהערה), מסביר את ענין כח ופועל על דרך שמסבירו הרב, אבל לא בצורה באה כמוהו (דרך אמונה, בהצעה אות ו' ח').

דרך אחרת להבין המושכלות כראוי, כי אם „על ידי הלבשת השכל בלבושים של מ ש ל י ם... וכל שהחכמה עמוקה יותר נצרך יותר לרבוי משלים עד שיעמדו עליה"[1], ו„שורש ה מ ש ל הוא גבוה ומאד נעלה, שאין כל אדם יכול לומר משלים, כי דוקא מי ששכלו שכל נבוה יכול לצמצם שכלו במשל, שיהיה מכוון נגד הנמשל ממש"[2] „ומי שיש לו עומק גדול בהשגה, יוכל להוריד ולהשפיל בחלקים רבים אותו השכל, להלבישו ב כ מ ה ל בו ש י ם שונים עד שיסביר לו אותו השכל על בריו"[3], ו„החכם אף שיורע דבר הכמה בעצמו, אף על פי כן אינו יכול להסביר החכמה ההיא לזולתו עד שילבישה במשל, דהיינו שיהיה יכול למצא החכמה ההיא גם בדברים תחתונים"[4]. ושונים משליו של הרב בצורתם וטעמם, ומהם שמיוסדים על חזיונות ה ט ב ע – כמובן עד כמה שההכמה הזאת היתה מובנת לו – כך הוא מסביר את מהותו של „אור אין־סוף", על ידי דוגמאות מתורת הצבעים או „מראות וגוונים" בלשונו של הרב; דבר „הארה האלהית" על ידי „טבע האויר שסביב האור"; „גילוי הכח האלהי" על ידי „אור וניצון היוצא מן הצור על ידי ההבאה", ועניו „ע ב ו ד ה שבלב" על ידי ביאור הרכבת „ח ל ל י הלב" וכיוצא באלו[5]. אבל פעמים שהרב מבאר עניני הטבע עצמם בדרך ל מ ע ל ה מהטבע, כגון סבת „הראיה המתפשטת ונמשכת למטה יותר מן חוש השמועה", מפני „שהראיה שרשה מבחינת ח כ מ ה, וכח השמועה נמשך מבינה, וחכמה היא למעלה מבחינת הבינה, על כן היא נשפלת למטה יותר, שכל

---

1) ת ו ר ה א ו ר, מגלת אסתר.

2) שם, לך.

3) ת ו ר ה א ו ר, מגלת אסתר. בכלל היתה דעת טובי החסידים שבין בעלי חב"ד, ל„הרבות במשלים יותר, אף על פי שעניגם אחד ויוכל להבין הענין על פי משל אחד לבד, מכל מקום על ידי רבוי משלים יתקרב הענין יותר אל כלי המוח, כי אי אפשר להשיג השגת היחיד האלקות בעולמות על ידי משל אחד בלבד" (ל ק ו ט י ב י א ו ר י ם לשער היחוד, דף ט' ע"א, וארשא תרכ"ח).

4) שם, לך.

5) שם, בראשית ד"ה צאינה וראינה; תולדות ד"ה: כתיב באברהם קח נא את בנך. ויצא, וישב ד"ה: שיר המעלות. מקץ ד"ה: וענין הארת האור; ל ק ו ט י ת ו ר ה אחרי, ועיין ב ס י ד ו ר ו של הרב דף ס"ג ע"א, ד"ה: הנות שלג כצמר וכיו"ב.

הגבוה יותר יכול להשפיל את עצמו יותר"[1]. כמו כן מוצא, ש"התהוות אותיות הדבור היוצאות מה' מוצאות הפה", אינן דבר מושכל ולא מוטבע בטבע מוצאות הללו להוציא מבטא האותיות על ידי הבל והקול המכה בהן על פי דרך הטבע, ולא על פי דרך השכל ... והיא למעלה מהשכל המושג והמובן"[2].

את ההבדל שבין תורתו של הרב ובין תורתם של בעלי סוד אחרים, אפשר להביר פחות או יותר גם מאופן התיחסותו להקבלה המעשית, ותחת שגדולי המקובלים נתנו לה ערך השוב ביותר, לא נתן לה הרב כל חשיבות יתירה, ואין אנו מוצאים שישתמש בפועל בשמות וצרופים, לחשים, סגולות וקמעות, כדרך שהשתמשו בהם חכמים רבים בעתים שונות ובמקומות שונים, מאלו שנמשכו אחר תורת הנסתר[3], כפי שראינו זאת לעלה (ח"א עמוד 126), למרות שהאמין "שיש ענינים מרפאים בדרך סגולה בדרך נפלאה, במה שאינה מושגת בהשגת והשכלת הרופאים הטבעיים"[4]. ואפילו דבר גלגול הנפש, התופס

---

1) לקוטי תורה, מקץ. ועיין תורה אור לך, ד"ה: והבדילה הפרוכת.

2) אגרת הקודש, ד"ה: ויעש דוד. תורה אור, בראשית.
פרנק מציין, שאחד החוקרים המפורסמים (בינאלר, "חקירות פלוסופיות" פ"ג), משתדל להוכיח, שהכתב אינו המצאה אנושית, אלא פרי התגלות האלהות (הקבלה, פ"ב).

3) יש רמז, שעוד האיסיים השתמשו בשמות וסגולות לתכליות שונות (רו"ד ח"א עמ' 115). רב האי גאון מתרעם על אלו, שמאמינים בספורי "חכמים שונים מחכמי ארץ ישראל וחכמי אדום" על אודות נפלאות שונות שנעשו באמצעות שמות, ומסיים ש"כל אלו אינם אלא דברי רוח ומעשה רמאות" (מעם זקנים, נ"ד—נ"ו), ובשנות המאות האחרונות נתחברו ספרים מיוחדים על דבר סגולות שונות נגד מחלות שונות. מהם ראוי להזכיר את ספר הסגולות לר' צבי ב"ר יחמיאל; ס' ירים משה לר' משה רופא מקאליש, וכיוצא באלו. ובתקופות האחרונות היתה הקבלה המעשית להחסידים לתורה שלמה. להבעש"ט מיחסים החסידים סגולות ברוקות ומנוסות "למקשה לילד, לקדחת ולכאב שיניים" ולר זיסא מאניפולי — סגולה למחלת "הקונבולסיה" (כתב"יד). ואין שעור להפלגת החסידים בשבח הסגולות, אגב ראוי לציין, שהמבטא "קבלה מעשית" אינו עתיק ביותר, ואין אנו פוגשים אותו אצל בעלי הסוד הקדמונים (עיין Ersch u Gruber, Iüd. Lit. § 13, s. 402)

4) לקוטי תורה, שה"ש עה"פ; נאום לחייך.

מקום רחב מאד בכפרי המקובלים[1], נזכר אצל הרב רק לפעמים רחוקות, ועל פי רוב בשם האר"י ובדרך אגב[2]. הבדל כזה נבר אצלו גם ביחס לדרך ההשגה האלהות, שהרב משתדל הרבה פעמים להרחיק את ההגשמה מעצם הרוחני יותר מחבריו, ומבאר שכל הדברים המתארים במדה ידועה את פעולות האלהי, אין להבינם כפשוטם; „אין מחשבתו כמחשבותינו ואין דבורו כדבורנו, ולא נקרא דבורו יתברך בשם דבור רק על דרך משל", אלא מפני שאין בלשון בני אדם מלות מכוונות כל צרכן להגדרת המושגים האלהיים, לפיכך אנו מוכרחים להשתמש במלות הרגילות בדרך ההשאלה, שמפני טעם זה „גם התורה דברה כלשון בני אדם"[3], ולא זו בלבד אלא שאפילו מלת „השגה", שהונחה בעצם וראשונה להבנת המושכלות הדקות ביותר, אינה ענין להבנת דבר האלהות, „כי ענין ההשגה מתייחס ונופל על דבר חכמה ושכל, לומר שאפשר להשיגו או אי אפשר להשיגו מפני עומק המושג, אבל הקדוש ברוך הוא, שהוא למעלה מן השכל והחכמה, לא שייך כלל לומר בו שאי אפשר להשיגו מפני עומק המושג, כי אינו בבחינת השגה כלל, והאומר עליו שאי אפשר להשיגו, הוא כאומר על איזו חכמה רמה ועמוקה שאי אפשר למששה בידים... מפני שכל השומע יצחק לו, לפי שחוש המישוש אינו מתייחס ונופל אלא על עשיה גשמית הנתפסת

---

1) עין לדוגמא זוהר שמות צ"ד — ק"ד; ס' הגלגולים פ"ה, וגלגולים מקומים בסוף הספר שם; משנת חסידים מסכת עיבור הנשמות וגלגול הנשמות, וראה בהקדמה נ' לס' עמק המלך פ"ה, ובשער תקוני התשובה פ"א ועוד בהרבה מספרי נדולי המקובלים שנתחברו במבוין לתכלית זו.

בתורה הכתובה והמסורה אין זכר לאמונת הגלגול, ומוצאה, לדעת החוקרים, מהאפלטונים החדשים. בין בני האימה העברית היתה מקובלת אמונה זו עוד בימים קדמונים והרס"ג כבר מוכיחה. הרמב"ם, הר"י הלוי ובעל חובות הלבבות עוברים על זה בשתיקה, ואלו מחוקרי ישראל שיוכירוהו נפלגו בדעותיהם, הרס"ג, הבדרשי, בעל העקרים וכיו"ב אינם נותנים לו שום ערך מיוחד, ולעומתם הרמב"ן ואברבנאל מאמינים בגלגול הנפש (עין במבתבו של הבדרשי להרשב"א, עיקרים מאמר ד' פרק כ"ט; אברבנאל בפירושו על התורה ויצא; הרמב"ן בפירושו לס' איוב). בספר נשמת חיים לר' מנשה בן ישראל, תופס ענין הגלגול מקום חשוב ביותר.

2) תניא פרק ב', ח'; אגרת הקודש ד"ה: מספר זה הוא ברוך כלל.

3) תניא פרק כ', כ"א.

בידים, ובכה ממש נחשבת לגבי הקדוש ברוך הוא מדרגת השכל וההשגה בעשייה נשמית, ואפילו השגת שכלים שבעולמות עליונים, ואפילו מדרגת חכמה עילאה"[1]. והרב ממשיל את השפעת האלהות בעולמות במשלים דקים ורוחניים ביותר, כהשפעת השמש והאור, ונם הם אינם מניחים תמיד את דעתו כל צרכה, ומוסיף על פי רוב, ש"אין המשל דומה לנמשל"[2]. אבן למרות כל אלה משתמש הרב בעצמו לפעמים במשלים ומבטאים שאינם נקיים לגמרי מהגשמה, אף בשעה שבעצמו מרגיש בהם קושי, שמבריחים אותו להטעים ולהמתיק[3]. ואין

---

1) שער היחוד והאמונה פרק ט'. ועיין בסדור של הרב, ד"ה: מעודד עניים.

בכלל אותו הרב ברבר תארי השם בדרך הרמב"ם וכמוהו מחלים, ש„תארי חשם יתברך בשלילות הוא התאר האמתי, ואין לנו דרך בתארו אלא בשוללים לא בזולתם" (מו"נ ח"א פ' נ"ח). הוא מסביר את ההבדל שבין שני תארים אלו, ומיבית שנם התארים הגראים כחיוביים אינם באמת אלא שוללים, „תיארי החיוב מורים על מהות הדבר, מה הוא, ותוארי השלילה לא יודיענו דבר בשום פנים מן העצם המבוקש מה הוא" (הדברים הבאים במ־כאות כפולות הם לשון המורה), אלא שיוריענו שהוא משולל מדבר המנגד ומזיר לאותי העצם המבוקש ומהותו... היינו ענין יכול שנאמר עליו יתברך, הוא מבשים ממנו כל מה שהוא היפך היכולת, ענין חכם מפשים ממנו מה שהוא היפוך החכמה, וכמצא לא יודיש תוארים אלו יריעת מהותו רק יודיעו מה שאנו שוללים ממנו, הדברים שהם היפוך מהותו כביכול" (לקוטי תורה, פקודי).

2) שער היחוד והאמונה פרק ג', ובהרבה מקומות בספריו של הרב.

ראוי להעיר שבין טיבי המקובלים, ביהוד בין מקובלי ספרד, היו אנשים שהשתדלו להרחיק את ההגשמה לא מהסבה הראשונה בלבד, אלא אפילו מהספירה הראשונה הקרובה אליה ביותר. „הספירה הראשונה הנקרא כתר —כיתב הרמ"ק— לרוב דקותה לא יצדק בה אפילו „אין"... כי אין לא יצדק אלא על שיושג חיוב מציאותה השנה מקצת, ונשאל על השנה זו מה הוא? וישיבו: אין, להורות שהוא דבר בלתי מושג, אבל כבר השיג השכל וחייבה עד ששאל עליה מה ענינה והשיב אין" (פרדס, סדר האצילות).

3) ענין הזוג למשל המורה אצל המקובלים (כמו אצל חוקרי יון הקדמונים), על התחברות רוחניות ברוחניות או הומריות ברוחניות (עין זוהר בא, ויקרא, נח, במדבר. פרדס שער ה' פ"ב; משנת חסידים מסכת זוג; פרי עץ חיים שער הסליחות; ס' עלית העולמות וביו"ב), אינו מתיישב כנראה היטב על דעתו של הרב, ורואה עצמו זקוק להטעים הדברים, „למה כנו בזוהר (עץ חיים ענין היחודים העליונים בלשון זוג נשמי, הרי עיקר ענין פירוש

הדבר ברור לנו, אם עשה זאת הרב מחמת שלא מצא לו דרך אחרת איך להסביר דבריו יפה באופן אחר, ו„הדחק הביאו להגשים הבורא יתברך ולתארו במדות הברואים", או שהשגיות שברוחו גרמה לזה, כפי שנבאר זאת בסמוך.

למרות השתדלותו של הרב לצרף את למודיו, לעשות את סגנונו נוח וקל ולהרצות הדברים בהרצאה יפה, אין בכל זאת לחשוב את סגנונו לסגנון למודי; קשור המאמרים וחבורם אינם תמיד על פי כללי ההגיון וחוקי הלשון, הכפלת הדברים פוגמת לרוב את רוח השפה, ההתרשלות בשמוש המין והמספר מעמעמת על הכונה (למרות שדקדוק הלשון היתה חשובה בעיני הרב ל„בחינת חכמה, חכמה בדבור, וצחות הלשון וההגיון לתענוג הדבור"[1]), הדרשה דוחקת את הפשט[2]). ובכלל אין הלשון

הזוג והיחוד אינו אלא שפע וגילוי האור מן המשפיע למקבל, אם כן יותר היה נאה להמשיל ענין השפעה זו משפע הרב לתלמיד למשל אי מהשפעת העשיר לעני על ידי צדקה וכיוצא באלו, ולמה הוצרך להלבישו במשל נשוי מארי, אבל סוף סוף הוא בא לידי התלטה, „שאי אפשר להמשיל את ענין היהודים במשל אחר, ובכונה גדולה כתי המקובלים ליחוד עליון בשם זוג נשמי דוקא... מפני שיש הפרש גדול בין בחינת יחוד דרב ותלמיד, עשיר ועני, ובין בחינת היחוד וזוג נשמי דזכר ונקבה" (עיין לקוטי תורה, שה"ש, פסוק „שחורה אני ונאוה", ובהרחבת הדברים יותר בם' באורי הזוהר להרב, גח ד"ה: ונהר יוצא מערן). גרץ מציין, שר"י אבן לטיף ואבולעפיא, מהמעולים שבין המקובלים, משתמשים במלת „נשיקה" תחת זוג: (דר"י ח"ה עמ' 181), ומדבריו נראה כאלו הם הכניסו בראשונה את המושג הזה אל תוך הקבלה, בשעה שבאמת הוא נמצא עוד בספרי המקובלים העתיקים ביותר להוראה זו (עיין זוהר משפטים קכ"ד, תרומה קמ"ו, פקודי רנ"ו, ספרא דצניעותא פ"ב), גם בעץ חיים נזכר „יחוד הנשיקין". ובעל אוצ"ח (שהוא גם בעל עץ חיים) כותב פעם: „טרם שנבאר הספקות (בעניני אלהות), נבאר תחלה מה ענין אלו הנקבות שיש בעולם האצילות, בחינת נוקבא, אבא ואמא, זכר ונקבה כו'" (דרוש אדם קדמון).

גם ר"ח מויזון הרגיש את הזרות במושג „זוג" ומשתדל לתת טעם „מה הביא לקדושי עליון בבעל הזוהר והאר"י, לקרא כל תקוני העולמות בשם זווגים" (נפש החיים, שער א' פ"ז).

1) כתב"ד, ד"ה: באור ענין השתלשלות; לקוטי תורה, בשלח, ועיין ח"א עמוד 18.

ראוי לציין, שבתוך קבוצת ספריו של הרב, שנשלחו לסוברין לבקורת בשעת בירור משפטו בפטרבורג (ח"א עמ' 105), נמצאו גם ספרי דקדוק כהמכלול להרד"ק ום' ערוגת הבשם. רשימת ספרים זו ימצא הקורא בסוף הספר.

2) הרב מבאר למשל את המלה אחות מל' איחוי (ולא מאחין איחוי

מלוטשת ביותר ואינה מנופה תמיד כל צרכה[1].

כמו כן נכר בלמודיו מעין עירובי תחומין, הפשט מתובל בגימטריות ונוטריקון[2], דברי מחקר מעורבים בעניני סוד,

---

אלכסנדרי); תפלין; מל' התקשרות והתחברות; מטה (מקל) מל' המשכה והטיה (ת"א וארא); הגי (שם) מל' הגיון (שם מגלת אסתר); התן מל' נחית; כלה מל' כליון או כלא (ת"א שמות); וספרתם מל' אבן ספיר (ליל אמור) והרבה כיוצא באלו.

על דרך זו מפרשים גם הבעש"ט ותלמידיו מלות שונות, כגון דעת מלשון התקשרות; חלום מל' עתים חלים (צוואת הריב"ש); תרועה מל' ריעות (לקוטי ריי"ל, בשם המגיד ממזריטש) וכיו"ב.

1) אפשר שאין הקולר הזה תלוי תמיד בהרב, אלא שעמים בתלמידיו כעתיקי השמועה "העתק מתוך העתק ומעט מנוף כתב־יד, שנתפזרו בכמה העתקות שונות" (הקדמת רד"ב לסידור ולס' ביאורי הזוהר), ש"מצד הסתעפות הקלקולים מרבוי הדרשנים נפלו כמה טעיות בדברי קבלת דברי אלהים חיים" (הקדמת הגי"ל לקונטרס ההתפעלות). ובתוך ספרי הרב עצמם, שנכתבו על ידי אחרים, אנו מוצאים לפעמים הערות כאלה: "אינו מובן וצריך עיון, ואולי חסר קצת"; "הלשון אינו מתוקן יצריך עיון ויש כאן טעות סופר" וכיו"ב (תורה אור, מגלת אסתר). ובאמת התניא והשלחן־ערוך, שנכתבו על ידי הרב בעצמו, עולים בסגנונם וסדורם על סגנון שאר ספריו שנכתבו על ידי אחרים (עיין ח"א עמ' 14). ואפילו באותם הדברים עצמם שנכתבו בתניא אבל חזרו ונשנו אחרי כן בשאר ספריו, יש לראות לפעמים קלקול בסגנון הלשון ובאופן הסברת הדברים, כי המעתיקים לא שמו כראוי לב לסגנון השפה רק לתוכן הענין (עיין לדוגמא תניא פ"ב, הנקרא חנוך קטן, והשה תורה אור, תולדות, בתחלתו).

2) המלה גוטריקון (מוצאה מלשון רומי, ולרוב אחרים מלשון יוני, והוראתה: כתיבה קצרה, אם על ידי ראשי־תיבות או מלים מורכבות) נמצאת עוד בשני התלמודים, ירושלמי ובבלי (ירושלמי עירובין פ"א ה"א ע"ג, בבלי שבת ק"ה). וחז"ל חשבו, ש"לשון נוטריקון היא מן התורה" (שבת ק"ד, ב"ר פמ"ו), וקצת מבעלי ההוראה כמבו עליה את הדין והמנהג (אבודרהם תפלת ר"ה, רבנו בחיי פ' בשלח). ביחוד נותנים המקובלים חשיבות יתירה להנוטריקון, וכמעט כל בעלי הסוד משתמשים בהם, ביותר היה הדבר הזה נפרץ בראשונה בין המקובלים באשכנז, מימות ר' יהודה החסיד ור' אליעזר רוקח מוורמיזא. והרב בונה כמה פעמים את למודיו בתורת הנסתר על יסוד הנוטריקון בלבד, ומשתדל להסביר ולבאר ענינים נעלים ודקים באלהות על פיהם (עיין לדוגמא תורה אור מקץ בני מקומות. שמות, בשלח, יתרו; לקוטי תורה ריש פ' ויצא. אגרת הקודש דף מ"ט, ועוד בכמה מקומות בספריו), וכך עשו כמעט כל החסידים. לפי בעל גועם אלימלך כל הפלוגתא של רב ושמואל אם מבעה זה אדם או מבעה זה שן (בבא קמא ג'), היא על פי נוטריקון (משבטים בסופה), ועיין במבוא לס' ה"נוטריקון" להיילפרין.

פילוסופיה בדרוש, הגיון[1]) במתפיזיקה. מהחקירה על דבר „מדרגת הצמצום" (עיין פרק א-ש, עובר הרב לענין „מדרגות הקליפות" (תניא פרק ו'), „התהוות כל הדברים מאין ליש וקיומם, הוא על ידי צרופי אותיות התורה" וכיו"ב[2]).

תורתו של הרב אינה הפשית חמיד מסתירות, דבר שזהרנישו בו אפילו מעריציו שנהנו מאור תורתו יתר מאחרים, ו„שרוב הדרושים נכתבו על ידיהם", והם בעצמם מעירים על זה ומשתדלים ליישב הדברים[3]). אבל נראה שסבות צדדיות הביאו את

---

1) לפעמים מרגיש הרב בדברים שאינם מסכימים כל צרכם עם חוקי ההגיון ומעיר עליהם ורוחק את עצמו ליישבם בדרכים שונים. היא כותב: „על אלף השביעי אמרו רז"ל יום שכולו ארוך, ופירוש כולו ארוך היינו שגם בתחלתו הוא ארוך, ולכאורה אין לשון אריכות נופל רק בסיום ולא בתחלה, ואיך כולו ארוך גם בתחלתו?" (תורה אור, תולדות).

2) עיין לקוטי תורה דרושים לשמ"ע: שם, ודרושים לר"ה ד"ה: כתיב לשארית נחלתו; יבלח, ד"ה: כי תבאו אל הארץ; תורה אור, בראשית ד"ה: השבינה נקראת מראה.

ראוי להעיר שלפעמים יש בתוך דבריו של הרב מאמרים, שקשה לבאר באיזה דרך הניע אליהם. היא כותב במקום אחר: „אפילו צדיק גמור כשהולך לגן ערן צריך טבילה בנהר דיינור, והטבילה היא להעביר כח הזוכר מזה העולם, כי אי אפשר לירש מקומי בגן ערן כל זמן שזוכר אפילו מקצת דמקצת מעניני עולם הזה" (תורה אור, מקץ ד"ה: אך בחינת יין; שם, ד"ה: מצות גר חנוכה. לקוטי תורה, בשלח, ודברים אלו ממש נמצאים בלמודי המיתולוגיה של היונים הקדמונים, שהרב לא היה יכול לדעתם ומה גם להשתמש בהם, אחרי שלדעת חכמי ישראל „קריאת המיתהאלאגיע ראוי לנהוג בה איסור והקוראה עובר בלאו" (ס' הנצחון, משפטים). על פי אמונת היונים העתיקים, נזקקים כל בני אדם לשתות לאחר מותם מן המים שבנהר ליתה (Lethefluss), בכדי לשכוח כל זכרונות העולם הזה, כי אי אשר להם לכנס לגן עדן כל זמן שהם זוכרים ממנו דבר. אמנם גם על פי הזוהר יש ערך לנהר דיינור להנשמות הטובלות בו לאחר פרידתן מן הגוף, אבל לדעתו עיקר תכלית טבילה זו אינו אלא „לאסתחיא ביה... ובזמנא דנשמתין בעיא לאסתחייא מההוא זוהמא דבה אתעברת בנורא (נהר דיינור) ואסתחיא, ונורא אכלה כל ההוא זוהמא די בנשמתא, ונשמתא אסתחיה ואתלבנת" (ויקהל רי"א ע"ב). אולם לדעת הרב כוון גם בעל הזוהר בטבילה זו של הנשמות לסילוק הזכרון, ועל דרך זו מפרש את המאמר: „זכאי קשוט כל יומא מסתכלי בנפשייהו כאלו ההוא יומא מסתלקי מעלמא", היינו שמשתדלים בעודם בחיים להסיר כח הזוכר מעניני עולם הזה כדי לדבקה בו יתברך", ולאחר המות נועדה לזה הטבילה בנהר דיינור (תורה אור, מקץ).

3) „בחינת אהבה בתענוגים — כותב הרב — היא מדרגה העולה למעלה מאהבה רבה ואהבת עולם", על זה מעיר ר"ל מינוביץ אחיו של הרב

הרב לפעמים לידי כך, פעמים גרמה לזה חרדתו על הדת ופעמים— השניות שברוחו. דומה היה הרב בתכונת נפשו ונטיית רוחו כאלו מתחלת יצירתו הוטלו בו שתי נשמות גבדלות, וכמו שתי רוחות מתנגדות מתרוצצות בקרבו, שאחת מושכת אותו לכאן ואחת לכאן, זו דורשת תפקידה וזו דורשת תפקידה, ומה שמספיק לזו אינו מספיק לזו, ומה שלאחת הוא לקורת רוח, הוא להשנית למורת רוח. והרב כאלו הרגיש בעצמו בדבר אומר: „אדם מי ששכלו קטן לא יכיל שני הפכים כלל... והאדם שדעתו רחבה יכול לסבול שני הפכים יחד וישכנו במוחו", ו„נשמת האדם כלולה מכל המדות"[1], והאדם כלול מבחינות שונות"[2]. פעמים התגבר בהרב החקרן על החסיר, הלמדן על המקובל, ופעמים להפך, ולכן אי אפשר היה לו לעמוד תמיד איתן על נקודה אחת ולבלתי לזוז ממנה[3], אבל בסוף ימיו הכריע בו המקובל את הכף, ובמדה שהרבה הרב לעסוק בתורת הקבלה, בה במדה גדלה בלבו נטיתו אליה, עד שאחרי כן מכריע אפילו בהלכה כהמקובלים נגד הפוסקים— למרות שבתחלתו קובע ההלכה כהפוסקים ומורה, ש„בכל דבר שבעלי הקבלה חולקים עם הפוסקים הלך אחרי הפוסקים"[4] — (אבל במקום שבעל הקבלה מחמירים, דעת הרב נוטה כמעט תמיד להחמיר נגד הפוסקים המקילים[5]; כמו שכותב בהלכות פסח: „אין למחות בהמון עם המקילים, בבישול מצה שנתפררה, כיון

שכתב דברים אלו „על פי צווי כ"ק אדמו"ר" (עיין בשער לס' תורה אור): „וצ"ע בתניא פי"ג משמע דאהבה רבה היא אהבה בתענוגים", ורוחק את עצמו לסלק את הקושי (תורה אור, ויחי), ועיין עוד במקומות אחרים ברבריו של הרב.

1) תורה אור, וישלח, נח.

2) לקוטי תורה, דרושים לר"ה: גם הבעש"ט מוצא, ש„אין לך שום נברא שלא יהא כלול מהכל" (כתר שם טוב).

3) על ידי השניות שברוחו של הרב האמין לראות בכל דבר כמעט שתי בחינות, בחינה פנימית ובחינה חצונית, בחינה עלאה ובחינה תתאה, בחינת העלם ובחינת ההפשטות, בחינת גלה ובחינת נסתר: אהבה פנימית ואהבה חצונית, יראה עלאה ויראה תתאה, דעת נעלם ודעת מתפשטת, תורת הנסתר ותורת הנגלה וכיוצא באלו.

4) ש"ע או"ח הל' תפילין סי' כ"ה סעיף כ"ח, ועיין חלק א' עמ' 13.

5) שם.

שיש להם על מה שיסמוכו, והעיקר על דברי רש"י והרמב"ם. אבל לפי מה שכתב האריז"ל להחמיר כל החומרות בפת פשיטא שיש להחמיר"[1]. ובדרך רוב בעלי הסוד משתדל גם הרב לתת לפעמים טעם לאיסורי התורה על פי הקבלה, ולדעתו לפיכך אסרה תורה בהמה טמאה, מפני ש"נפשות כל בעלי חיים הטמאים נשפעות ונמשכות מהמדרגה התחתונה שבשלש קליפות הטמאות"[2]. ומעלת המקובלים ובעלי הסוד חשובה ונכבדה בעיניו כל כך, עד שמוצא שאין בכחו של אדם לעמוד על סוף דעתם. ביחוד גדול בעיני הרב ערך בעל הזוהר והאר"י, ולדעתו "אין השגה שבלמוד הסודות שבזוהר אפילו לגדולי החכמים... ואין להשיג כל עצמיותו ומהותו הגנוז בו", ואין להבין דבריו כמשמעותם, כפי "שהם מובנים בהשקפה ראשונה ולכאורה לחסרי מדע"[3], וכך דעתו גם ביחס להאר"י, שבדבריו "שגו וטעו הכמים רבים" ולא הבינום לאשורם[4], וב"השגותיו העצומות השיג האר"י ז"ל מה שלא השיגו צדיקים גדולים בדורות הקדמונים"[5] ומשתדל ליישב דבריהם אפילו במקום שרואה בהם לכאורה סתירות נגד התלמוד, ובמקום אחד הוא כותב: "ואף על פי שהוא נגד הש"ס ונגד כל הפוסקים, אין מזה כל סתירה למה שכתוב בזוהר והאריז"ל"[6],

---

1) שו"ת הרב תשובה ו'.

2) תניא פרק ו'.

כפי שאפשר לשער לא נראין לו להרב טעמי של הרמב"ם בענין המאכלות האסורות (עיין מו"נ ח"ג פרק מ"ח).

3) אגרת הקודש.

4) כת"ד, ד"ה: להבין ענין הצמצום.

5) תורה אור, ויצא.

6) לקוטי תורה שה"ש, ד"ה: וממדבר מתנה.

ראוי לציין שלא גדולי החסידים בלבד הפליגו בעמקות דברי הזוהר וכתבי האר"י, אלא אפילו גדולי המתנגדים הפריזו בזה ביותר. ר"ח מולוזין כותב בשם רבו הגאון מוילנה, ש"שגורה היה בפיו אשר להבין דברי הזוהר והתקונים לאמתתם, בלתי אפשר בעולם אם לא אחר גודל היגיעה על כל ענין ומאמר כמה שבועים", ומדי דברו עמו על דבר האר"י "אירתע כולא גופיה, ואמר מה נאמר ומה נדבר מקדוש ה' איש אלקים קדוש הוא כמוהו ונגלו לו תעלומות חכמה, ומעת אשר זכה לגילוי אליהו ז"ל פעמים הונרל השגתו למעלה למעלה להפליא" (הקדמה לספרא דצניעותא, וילנה תרמ"ב). גם ר"י יעבץ כותב: "עמוק עמוק הם דברי הזוהר מי ימצאנו... ולאו כל מוחא סביל דא" (מטפחת עמ' 37). ביחוד הפליגו בזה גדולי המקובלים. בעל

ומתאמץ להסביר ולהטעים הדברים ולפרש כונתם. כך הוא מטעים את המאמר שבזוהר במקום שנראה כאלו הוא ממעט את דמות התורה הנגלית[1], וכך הוא ממתיק את שיטתו של האר"י בצמצום[2]. ועד כמה היתה גדולה מעלת האר"י בעיני הרב נוכל לראות גם מזה, כי אפילו במקום שדעת הרב שונה

עמק המלך כותב: "ר' יוסף קארו שבא אליו מגיד משנה בזמן ידוע... על כל זאת לא היה זוכה אל דרך האר"י... וראה בעצמו שאינו זוכה לחכמת האר"י"; גם קבלת הרמ"ק וחביריו, כמעט שלא היתה השובה בעיניו לכלום לעומת תורת הקבלה של האר"י (עין שער עולם התהו. פרק נ"ה).

1) אגרת הקודש. ד"ה: ברם פ' נשא. בין המאמרים שבזוהר, שנראים לפעמים מהמיהים וסקנת חוקרי ישראל העירו עליהם (עין גרץ דור"י ח"ה עמ' 200; דו"ד היה עמ' 30), נמנו גם אלו: בראשית כ"ז ע"א עהם "ויקח ה' אלהים את האדם"; רעיא מהימנא נשא, ד"ה: והמשכילים יזהירו. הסברת דברים אלו על ידי הרב היא: תורה אור, שמות; ביאורי הזוהר ד"ה: לא טוב היות האדם; אגרת הקודש ד"ה: והמשכילים יזהירו; לקוטי תורה, במדבר. כפני הזרות שיש בדברי הרם הנזכר מחלים ר' יעבץ, ש"אין ספק כלל שכל חכמתו של ספר הזוהר, הנה לא נגלם מבוא אל קרבו דברים אשר אין להם שחר... ובמח נבלעו בהבור הלז דברים רבים ממחברים אחרונים מאוחרים מאד" (מבוא עמ' 3,2).

בדברי על אודות המאמרים המתמיהים שבזוהר ביחס להתורה הנגלית, מדייק היתי לכתוב "כאלו הם ממעטים את דמות התורה הנגלית", מפני שהרבה פעמים הישב הזוהר את למוד התורה הנגלית על פי פשוטה למצוה, וציקר התורה הוא לימת דין על בריו, "כל מאן דישתדל באורייתא לשמא דינא על בוריה כאלו קיים אורייתא כולא" (זהר, כי"ז ע"א, תרומה ס"ב וכו"ב. ועין אור תורה, תהלים).

אמת, שאלו שהשקיש את עצמם בקבלה והסידות יתר מדאי, לא נתנו ערך נדול כל כך להעסק בנגלה כדרך שנתנו ערך להעסק בנסתר, אבל אין זאת אומרת עוד שכולם נהגו קלות ראש בתלמוד, כדרך שרוצים להוכיח זאת אחרים על פי שמהיות הדברים (עיין גרץ ד"י שם). ר' יהודה החסיד, שלדעתו "אין בכל המדות הנפשיות של בני אדם כמדת החסידות" ושהרבה לעסוק בתורת המוד כל ימיו, ושהתרעם אפילו לפעמים על ה"חכמים בתורה, שמרוב חכמתם מפלפלים בתלמוד" (ספר חסידים כ"י הנוך היחודים לר"מ נידימן 290, מביאו ראה"ו), גם הוא מפליג הרבה פעמים בשבח האנשים העוסקים בתלמוד, "היודעים להשיב על כל קושיא בחריפות פלפולם" (עיין דו"ד ח"ד עמ' 311—310). גם בעל ה"קנה" אף על פי שמדבר משפטים קשים עם התלמוד, מרומם ומנשא עד אין קץ מעלת למוד הגמרא ואומר, ש"הם (חכמי התלמוד) אמת ותורתם אמת, ולא נפל דבר למעלה ממה שאומרים אלו למשה" (ע"ד ע"ב). ולפיכך לא נראין לי דברי גרץ המחלים, ש"הזוהר מתאמץ למראה עין להרים קרן התלמוד" (שם).

2) עין פרק ג' בתחלתו.

במדה ידועה מדעתו של האר"י, גם אז אינו יכול לעבור על דבריו בפירוש, אלא מביאם ונותן להם פנים מסבירות, שנראה מתוכם כאלו הוא מכבים עמהם בשלמות[1]. לפעמים נראית נטיתו של הרב להמקובלים האחרונים יותר מאשר להראשונים, ומוצא ש„לא כמו שדימו המקובלים הראשונים כן הוא", אבל נותן ערך רק לאלה המקובלים שבין החדשים, שבאה עליהם הסכמת האר"י[2].

מלבד עסקו של הרב בחקירה אלהות, בפלוסופיה דתית, בקבלה ובחסידות, עוד הרבה לעסוק גם בתורת הנפש, ורובי של ספר התניא[3], המעולה שבין ספרי הרב, מוקדש בעיקר לחקירת נפש האדם. ותכלית התניא היא ללמד את האנשים דעת את עצמם, להכיר את נשמתם שבתוך גופם ורוחם שבתוך תומרם, והספר הזה הוא גם ספר המדות והמוסר, הנועד מאת מחברו בעצם וראשונה בשביל אנשי סיעתו, שנכספו לדעת דרך בו ילכו ואיך להתנהג בעניני הדת והמוסר. „לשוני עט סופר בקונטריסים אלו הנקראים בשם לקוטי אמרים – כותב הרב – הן תשובות על שאלות רבות, אשר שואלין בעצה כל אנ"ש (אנשי שלומינו) דמדינתנו תמיד, כל אחד לפי ערכו לשית עצות בנפשם בעבודת ה'"[4].

הרב נוגע לפעמים בנימי נפש האדם, חודר עמוק עמוק אל תוך חדרי לבבו ומשתדל למצא פתרון על חדות פסיכולוגיות, שנתחבטו ונתלבטו בהן חכמים רבים. ואף על פי שהיסוד לתורת הנפש שלו אינו בעיקר אלא אותו היסוד של רוב המקובלים, כמוהם כן גם הוא מוצא, ש„הנפש כלולה מעשר בחינות כנגד עשר ספירות עליונות"[5] במוהם מייחס גם הוא כל כחות הנפש להשפעתם[6], מכל מקום יש שגם קו פסיכולוגי בוקע ועולה מתוך תורתו זו. הרב מתבונן גם על הטבע של הנפש, משתדל להכיר את שאיפותיה, מאויה ונטיותיה, ולדעת מה שמתרקם בתוך תוכה, ובא פעם לידי הנחה, שאין תמיד בכחו של אדם

1) עיין פרק תשובה, בדבר מספר הצומות של האר"י.
2) עיין תורה אור בראשית, ד"ה: הן האדם היה.
3) כוונתי על ספר לקוטי אמרים חלק ראשון.
4) הקדמת הרב לס' תניא.
5) תניא, פרק ג'.
6) עורת ה'.

להיות שליט ברוחו, להכניע את יצרו ולהתגבר עליו. הרבה השפעת הסביבה עושה[1], הרבה תנאי החיים עושים, ופעולתם על הבריות גדולה ומסויימת ביותר.

מתוך דבריו של הרב נכר עין מלוטשת, שכל מחודד, הסתכלות מחקרית והתבוננות עמוקה.

גם מתוך שיחות חולין של הרב (כפי שהן מהלכות בין החסידים), נכר חדוד השכל והברקת המוח, ואם אינן מצטיינות בעמקות יתירה, מצטיינות בסטירה חלקה וקלה, ולפעמים — גם בעקיצות שנונות, שאינן פוצעות את הלב אבל יורדות וחודרות אל תוך הלב וקולעות אל המטרה. לדעת הרב „גם כשהחכם מדבר דברים בטלים, הנה מצד גודל הכמתו יש בזה שכל וחכמה שצריך למוד, וחכם קטן אין בשיחה שלו כלל, וגם בהלצות בעלמא ניכר בין חכם לשאינו חכם... וספור דברים בעלמא מורה על קטנות דמוחין"[2].

כבר ראינו למעלה (ח"א פי"ג), שהרב השתדל להרחיק את אנשי סיעתו מענפי הפרנסות הבזויות, הגורמות הרבה פעמים לחלול שם שמים וישראל, ובמקום אחר הוא מיעץ את האדם,

---

1) הרב מוצא, שלפעמים מחקה האדם מעשי אחרים שלא מדעתו ושלא ברצונו, וכ„שהאדם מתפלל בעשרה המתפללים בכונה, יתפעל גם הוא להתפלל יותר מרגילותו" (תורה אור, שמות). ועיין בס' תורת חיים בדבר הסברת הפסוק „כי השוחד יעור עיני חכמים" (וירא, אות ל"ז). ובקונטרס פירוש המלות על דבר ענין „מסירות נפש מתוך יאוש" (אות קכ"ח).

2) קונטרס פירוש המלות, אות י'.

החסידים מספרים, שמתנגד אחד כשרצה פעם להקניט את הרב שאל אותו: רבי! וכי כלום שאתה ראש לחסידים אתה צריך להיות משונה במלבושיך משאר בני אדם?

ומפני מה כשאתה מתלבש — שאלתו הרב — אין אתה מלביש את הראש כדרך שתלביש את שאר האברים?.

שוב מעשה במתנגד אחד שהיה מהתל על נוסח „כתר" הנהוג בתפלת החסידים, על זה אמר לו הרב: כלום אפשר לנפח להבין בטיב אומנותו של כתר, שהוא מלאכת חרש חושב?.

עוד מספרים החסידים: פעם אחת שאל מתנגד את הרב: לאיזו מפלגה יתייחס משיח בן דוד, למפלגת המתנגדים או החסידים? והשיב לו הרב: למפלגת המתנגדים.

— ומה טעמך? — הוסיף השואל.

— מפני שבמשיח חסיד לא יאמינו המתנגדים לעולם, אפילו אם יעשה אותות כאותות משה רבנו או כאיתות אליהו ואלישע.

שלא להשקיע את עצמו יתר מדאי בעניגים חומריים ולעסוק כל היום רק במשא־ומתן בלבד, כי לא כל המרבה בסחורה מצליח, וראוי לאדם לפנות את לבו גם לדברים רוחניים, "למילי דשמיא", כי חכמת אנוש תהו ומעשיו הבל וריק, אם לא ישלח ה' את הברכה במעשי ידיו, "כי הגם דכתיב וברכך ה' אלהיך בכל אשר תעשה, שהברכה וההמשכה נמשך בכל אשר תעשה דוקא, שהוא כלי וסבה שבזה יומשך לו פרנסה, מה שאין כן אם ישב בטל ולא יעסוק כלל באיזו פרנסה לא יומשך ההמשכה בנשמיות... מכל מקום ההשפעה עצמה נמשך מלמעלה, ורבוי ההתחכמות בזה אך למותר"[1].

כדרך רוב גדולי האומה בכלל וגזולי בעלי הסוד בפרט, שחשבו ש"כל העולם השפל והעליון והמאורות נבראו בעבור ישראל"[2] וש"נפשות ישראל הן העיקר"[3] ו"ישראל הוא למעלה מכל האנושית"[4], כך גם הרב חשב את האומה הישראלית לחטיבה אחת בעולם, למרכז כל הבריאה, וש"הניח הקדוש ברוך הוא כל צבא מעלה הקדושים והשרה שכינתו עלינו להיות נקרא אלהינו, וכל צמצום אורו הגדול הבלתי תכלית להתלבש בבחינת גבול הנקרא עולם, הוא בעבור אהבת עמו ישראל, כדי לקרבם אליו, "ליכלל ביחודו ואחדותו יתברך... והצדיק הוא פנימיות העולמות"[5]. וכמו הארי הרח"ו ורוב גדולי המקובלים הוא רואה מעין הבדל טבעי בין האומה הישראלית ובין שאר האומות[6], ומחליט כמותם, ש"האדם הישראלי זך בכל בחינותיו מכל שאר הנבראים"[7], וש"שורש כל נפש מישראל מריש כל המדרגות עד סוף דרגין המלובש בגוף עם הארץ וקל שבקלים

1) לקוטי תורה, תצא.
2) ברית מנוחה, מ"ת.
3) אור תורה, וארא.
4) קדושת לוי, בא.
5) תניא מ"א, מ"ט, ועיין תורה אור בראשית, ועוד בהרבה מקומות בספריו של הרב. בעצם מדברים גם חז"ל במעלת עם ישראל (מו"ק מ"ז, יבמות מ"ט, מכילתא בשלח ובב"מ), אבל אינם מפליגים בשבחם כל כך כדרך שמפליגים בזה המקובלים והחסידים. וויים משער, שהאמונה במעלת האומה הישראלית על שאר האומות, התחזקה על ידי הקנאים, שנהגו המרידה לפני החרבן (רו"ד ח"א עמ' 209).
6) תניא פרק א', ועיין עץ חיים שער מ"ט פ"נ.
7) שערי קדושה.

הוא חלק אלוה ממש, נמשך מחכמה עילאה כביכול"[1], ובטבע כל ישראל בתולדותם יש כל המדות הטובות, וישראל בטבעם הם רחמנים וגומלי חסדים... ומדות החסד והרחמנות הוטבעה בנפשות כל ישראל מכבר, בעת בריאתן והשתלשלותן"[2], ובתוכם מתגלמת כל המיסרית האנושית[3]. והשקפה סוביקטיבית זו בוקעת ועולה מתוך הרבה מקומות שבספריו, וטובעת על תורתו צורה מיוחדת.

כבר מתוך השתדלותו של הרב לייחס את כל המדות הטובות להאומה הישראלית נוכל לשפוט, שהוא נותן ערך גדול להמדות, וביותר מבואר הדבר ממקומות שונים בספריו, ששם תופסת תורת המדות והמוסר מקום חשוב מאד. תורת המדות של הרב היא תורה שלמה בפני עצמה. מקפת את כל החיים המוסריים שבאדם ומלמדת אותו לכוון תמיד את כל מעשיו רק על פיהן. והוא מוצא את המדות שבין אדם לחברו גדולות כהמדות שבין אדם למקום, וכשם שהאדם צריך לצאת ידי שמים כך הוא צריך לצאת ידי הבריות, להתנהג עם בני האדם בענוה, בתמלה, ביושר ובצדקה, ומדות אלו הכרחיות להשגת השלמות באלהות. „אחד המונעים הגילוי האלהות הוא נסות הרוח"[4], „והנסות הוא שורש כל הרע"[5], „ולכן כל הקרוב אל ה' ביתר שאת צריך להיות יותר שפל רוח, לעשות עצמו כשירים ולהשפיל רוחו ולבו מפני כל אדם בנמיכות... בבחינת עפר ואפר"[6], ו„כל הצדקה וההסד שישראל עושין בעולם הזה מנדבת

---

1) תניא, פרק ב'.

2) אגרת הקודש, ד"ה: והיה מעשה הצדקה שלום.

3) גם הנגנוסטיקים השתדלו להוכיח שהם משונים בטבעם משאר בני אדם (עיין צפנת פענח למיוס, חוב' ב' עמ' א').

ראוי לציין, שהזוהר אינו מבליט תמיד את מעלת בן ישראל בלבד, אלא נותן ערך חשוב להאדם בכלל. „האדם איהו שלימותא דכלא וכללא דכלא... כיון דנברא אדם אתתקן כלא, וכל מה דלעילא ותתא כלא אתכליל באדם" (ויקרא מ"ח), ועוד במקומות רבים.

4) לקוטי תורה, בהר.

5) שם, במדבר.

6) אגרת הקודש ד"ה: קטנתי מכל החסדים.

החסידים מספרים, שבשעה ששלחו ר"א מקאליסק ולולו בכבודו של הרב, עשה את עצמו כלא שומע ולא השיב להורפיו דבר, וכששאלו אותו מדוע מחשה השיב: „ערב ובקר וצהרים אנו מתפללים: ונפשי כעפר לכל תהיה",

לבם הטהור, הן כלי ומכון להתלבש בו אור אין סוף כמו הגוף לנשמה, והגוף והכלי לאורו יתברך הוא מדת החסד ונדיבת הלב... ומהצדקה והחסד שישראל עושין מתלבש ויאיר אור אין סוף"[1], "וכדי שיהיה הלב משכן ומכון להשראת גילוי אור אין סוף בתוכו ובפנימיותו, צריך (האדם) לטהר את הלב מכל רשע, הן בסור מרע גמור והן בכיבוש מדות רעות בנפש... וכמשל הבית שרצה להכנים שם את המלך, שצריך כיבוד וריחוץ שיהיה מנוקה מכל דבר מלובלך, שלא ימצא בו שום ניוול ואשפה"[2].

המדות המעולות ביותר ביחס לאלהים הן: אמונה, יראה, אהבה, תורה, מצוה ושמחת הנפש. ומי שרכש לו את כל המדות הללו, זה מוצא תמיד חפץ, תועלת ונחת־רוח בחיים, ו"ישמח ויגל בכל עת ובכל שעה, ויחיה ממש באמונתו בה""[3].

זאת מצאנו ראוי להגיד על דרכו של הרב במחקריו ועל השקפותיו בכלל, עתה נברר את עיקרי מחקריו והשקפותיו בפרט.

עכשיו שבא הדבר לידי לא אקיימנו ?", ו"כדי להוציא האהבה המסותרת למקום מהעדם אל הגילוי צריך להיות בחינת נפשי כעפר לכל תהיה" (תורה אור, ויחי).

רבי דוב בָּר (בנו של הרב) היה אומר, "מי שהוא שפל בעיניו אין דינים וקטרונים שורים עליו", ומבאר הדבר "דכיון שמשים עצמו כעפר הוא דומה לארץ שהכל רשים עליה ואף על פי כן והארץ לעולם עומדת" (בית רבי).

אבל היו גם מקובלים אחרים שהפליגו ביותר בשבח הענוה. בעל עמק המלך כותב: "כתר הענוה עולה על כל מדות ומצות האמורות בתורה, כי כלל תקוני התורה אינו אלא לתקן מדת הענוה" (הקדמה ראשונה שם).

1) אגרת הקודש בסופה.
2) לקוטי תורה, ראה.
3) אגרת הקודש, ד"ה: להשכילך בינת.

פרק ראשון.

מקור שיטות ההשתלשלות והצמצום.

אופן התהוות הבריאה על פי המקובלים. הסבה שהביאה אותם לידי חקירה זו. בריאת העולמות על ידי השתלשלות, אצילות וספירות. מציאות האלהות בעולמות באמצעות הצמצום. רמזים על הצמצום בספרי גדולי בעלי הסוד שקדמו להאר"י ודברים מפורשים על אודותיו בספריו של האר"י.

בין העניינים המהקריים התופסים מקום השוב בלמודי המקובלים האחרונים, יחשב בצדק ענין התהוות העולמות, אופן בריאתם וסדר השתלשלותם. הסבה שהביאה את המקובלים בכלל להתעסק בחקירה זו, היתה מצד אחד התבוננותם ברבוי העולמות השונים זה מזה במעלתם, או בסגנונם: „במיני עולמות אין מספר מינים ממינים שונים... בהתחלקות מדרגות אין קץ בבריאת העולמות" (עולם העליון, עולם הכסא, עולם הספירות, עולם המלאכים, עולם הנשמות, עולם הגלגלים, עולם התחתון או השפל[1]), שמקצתם מושגים בחוש ומקצתם בשכל ובדמיון, ובהמון הנבראים, שכל אחד מהם נבדל מחברו בערכו ומדרגתו, ומצד השני אי אפשר היה להם לצייר לעצמם שדברים גשמיים ובעלי תכלית יולדו מעצם רוחני ובעל בלי תכלית בלי אמצעי, כי איך יצא נעדר השלמות מתכלית השלמות, העכור והנרוע מתכלית הטוב והיפה?[2], לפיכך תארו להם הדבר שההדרגה הזאת בבריאה יצאה אל הפועל על ידי השתלשלות

---

1) הדעה על דבר רבוי העולמות, נמצאת עוד בספרי חכמי יון הקדמונים כאפלטון וכיוצא בהם, (Plat. de rep. lib. 6 p. 505, מביאו פ. בָּר).

2) שאלה זו העמיקה את החוקרים באלהות בכל העתים, וכל אחד השתדל למצא לה פתרון על פי דרכו. עוד פילון האלכסנדרוני (חי בתחלת המספר הרגיל), הקים לו שיטה שלמה בכדי לישב את הקושי הזה (מאור עינים פ"ו), וכזאת עשו גם יתר החוקרים (עין שער השמים מאמר ב' פ"א; נרן די"ח ח"ד עמ' 50 בהערה; שם, ח"ה ציון ג' עמ' 361, וראה I. G. Buhle, Lehrb. d. Ges. d. Phil. IV. 169).

שהעולמות כלם נשתלשלו מזה לזה, עד שכל אחד מהם הוא עלול או מסובב מאותו שקדם לו הגבוה ממנו, ועילה או סבה לאותו שבא אחריו הנמוך ממנו. או בלשון המקובלים: „לכל דבר נמצא מוצא עד תחלת כל נמצא, שהוא סבת כל מסובב, והאחרון מסובב משלפניו ושלפניו משלפני פניו, עד פני המסבב הראשון, שהוא סבת הכל"[1], ו„כל עולם ועולם נברא אחר בריאת שלמעלה ממנו, וכל העולמות היו נבראים ומתפשטים משתלשלים והולכים זה תחת זה"[2]. או בהרחבת הדברים יותר כפי שהוא בזוהר: „כמה קליפין חפיא למוחא וכל עלמא כהאי גוונא, עילא ותתא; מריש רזא דנקודה עלאה עד סופא דכל דרגין, כלהו איהו דא לבושא לדא ודא לדא[3]... ודא לגו מן דא, עד דאשתכח דהאי קליפה להאי והאי להאי; נקודה קדמאה הוה נהירו פנימאה דלית ליה שעורא למנדע זכיכו ודקיקו ונקיו דיליה עד דאתפשט פשיטו, וההוא פשיטו דההוא נקודה אתעביד חד היכלא לאתלבש ההוא נקודה נהירו דלא ידיע לסגייא זכיכא דיליה... מכאן והלאה אתפשט דא בדא ואתלבש דא בדא, עד דאשתכח דא לבושא לדא ודא לדא, דא מוחא ודא קליפה, ואף על גב דדא לבושא, אתעביד איהו מוחא לדרגא אחרא, וכולא כגוונא דא אתעביד הכי לתתא"[4].

באופן זה נעשו ונתהוו לדעתם כל העולמות והנבראים, כעין השתלשלות מלמעלה למטה, מן הנעלה והנשגב עד השפל והנרוע, וכל השפל מחברו התגלות האור האלהי פחות בו יותר. או: „ההארה משתלשלת ויורדת למטה, תעדיר ותוסיף ותעלה ותרד אל שיעורים רבים... עד רדת למטה מטה שאין מטה ממנו"[5]. דרך הדרגה זו ידועה אצל המקובלים בשם:

---

1) מערכת האלהות, שער העולם בתחלתו.

2) עץ חיים שער א' פי"ג ענף ב'.

3) תחת מלת „לבושא" משתמש רחו"ו לפעמים לתאר ענין אצילות העולמות במלת „נשמה", „המאציל האציל העולמות זה נשמה לזה וזה נשמה לזה" (שער הקדושה ח"ג).

4) בראשית דף כ'. למאמר הזה רמז בלי ספק הרב באגרת הקודש (ד"ה: איהו והיוהי חד). ועוד נזכר ענין ההשתלשלות בהרבה מקומות בספרי הרמ"ק. דעתו של הרב על דבר ענין ההשתלשלות ימצא הקורא מפורט להלן בפרק ג'.

5) חסד לאברהם, מעין א', נהר ג'.

השתלשלות, אצילות (Emanation)[1] וספירות (Aeonen)[2].

מתוך חקירה זו של השתלשלות באו המקובלים לידי חקירה אחרת על דבר אופן מציאות האלהות בעולמות קודם הבריאה ואחריה, ומפני שלא יכלו להסכים שתהיה מציאות האלהות בעולמות כמציאותה במקום העולמות קודם לבריאתם (כפי שמבואר להלן), לכן החליטו שבתחלה קודם שנבראו העולמות היה המאציל העליון או אור אין־סוף[3] ממלא את הכל מבלי שהיה מקום פנוי ממנו, ואחר שעלה ברצונו הפשוט לברא את העולם, צמצם את עצמו כביכול בעצמותו והניח מקום פנוי לעמידת העולמות. ודבר זה מפורסם אצל המקובלים בשם צמצום (Selbstbeschränkung, Concentration).

אבן אם בענין ההשתלשלות מצאו המקובלים והחוקרים בזהר דברים מפורשים וברורים, מצאו בו על דבר הצמצום רק רמזים קלים בלבד. שם כתוב: „בריש הרמנותא דמלכא

---

1) גרץ משער, שתורת האצילות או השתלשלות, גולדה על ידי הראב"ד הראשון (חי במאה התשיעית לאלף החמישי), אבל הרכבי הולק עליו ומוכיח, ש„הרעיון שה' לא ברא בעצמו את העולם החומרי העכור ובעל תכלית כי אם על ידי כח נאצל ממנו, כבר מצא קן אצל האיסיים ופילון האלכסנדרוני... כמו כן הפלטוניים החדשים כפלוטין ופרוקלוס ותלמידיהם, החזיקו בכל תוקף בשיטת האצילות" (רי"ח ציון ג', ובהערותיו של הרכבי שם, עמ' 16). זכר לתורת ההשתלשלות אנו מוצאים גם בלמודי היודעים או הגנוסטיקים; הם ציירו להם את אופן ההשתלשלות כשלשלת בעלת חוליות שונות, שאחת אחוזה בחברתה (Neander, Allg. Ges. d. Christl. Rel. II., 47-49, Gotha 1864). ממש על אותה הדרך שציירו להם זאת רבים מבעלי הסוד. „כלהו עלמין מתקשרן דא בדא ודא בדא, כהאי שלשלת דאתקשר דא בדא" (זהר ויקרא, י' ע"ב); „כל השתלשלות המדרגות זו למטה מזו, היא כמו שלשלת של טבעות הרבה האחוזות זו בזו" (לקוטי תורה, ויקרא; כתב־יד ד"ה: הנה ענין ההשתלשלות, ובמקומות רבים בספרי בעלי הסוד). גם בלמודיו של אלבירט הגדול (Albertus Magnus, חי מן 1193 עד 1280) רואים החוקרים יסוד לכל תורת ההשתלשלות. מ. יואל כותב: „Wir begegnen bei Albert dem Fundamentalsatze aller Emanationslehrer" (עי' בספרו „Ueber den Einfluss d. jüd. Phil. auf die Christl. Cholastik", s. 81). וראה גרץ די"ח חלק ה' עמ' 74—75. שם, קונטרס „חדשים גם ישנים" לר"א הרכבי, עמ' 18. גם צונץ מחליט: „Die Emanationslehre... haben die Iuden von Anderen erhalten" (Ritus s. 4, Berlin 1859).

2) על דבר ענין הספירות ומהותן, עיין בציון ו'.

3) על דבר ענינו של אין־סוף, עיין בציון ז'.

גליף נליפו בטהירו עילאה"[1], כלומר, חקק חקיקה באור עליון. עוד שם: „בשעתא סתימא דכל סתימין בעא לאתגלייא, עבד ברישא נקודה חדא... ולא אתידע כלל עד דמינו דחיקו דבקעותיה נהיר נקודה חדא"[2]. במאמרים אלו האמינו מקצת חוקרי הקבלה לראות את יסוד שיטת הצמצום; החקיקה באור העליון מרמזת לדעתם על ההלל הפנוי, שנעשה באור של מעלה לתבלית בריאת העולמות; התהוות הנקודה בשעת התגלות אלהותו היתה באמצעית הצטמצמות מוחלטת של האלהות בישות עצמה[3]. אבל כנגדם נמצאים מבקרים, שאינם רואים בדברים אלו שום רמז לשיטת הצמצום, ולא עוד אלא שמחליטים, שבכלל לא היה להמקובלים העתיקים שום מושג על אודותיו, ושכל הענין הזה אינו אלא המצאת המקובלים המאוחרים[4]. ובאמת

---

1) זהר בראשית, בתחלתו.

2) שם, דף ב' ע"א; ט"ו ע"א.

3) זו דעת פרנק (Kabbalah, 135. Leipzig 1844).
ראוי להעיר שעל פי פרנק נגזרת מלת „דחיקו" שבזהר ממלת „חיק", אבל באמת השערה זו דחוקה מאד, כמו שמעיר עליה זה בצדק רד"ה יואל (מדרש הזוהר, עמ' 87, לייפציג 1849), ופלא על החי' ילינק שלא העיר כלום בתרגומו על הזרות הזאת, כדרך שעשה בכמה מקומות אחרים שם (עיין לדוגמא עמ' 103, 130, 139, 193 וכיו"ב).
הרב מוצא כונה אחרת במאמר הזה (עיין לקוטי תורה בתקותי ד"ה: אחר שנתבאר ענין אותיות התקיקה), אבל האמין למצא רמז לשיטת הצמצום במקום אחר ברברי הזהר: „כד סליק ברעותא למברי עלמא, פירוש סליק ברעותא הוא ענין הצמצום והסתלקות בחינת עצמותו בשעת בריאת העולמות" (שם, שה"ש).

4) זו דעת רד"ה יואל: „Es genügt zu unserem Zwecke, dass diese Lehre eine Hypothese der neuern Kabbalisten ist, und dass die ältere Kabbale wie von der Emanationslehre so von der aus ihr fliessenden Concentrationslehre nichts weiss" (מדרש הזוהר, עמ' 202).
אבל מה שבעל מדרש הזוהר חושב בענין זה לודאי, נחשב אצל אחרים לספק. מ. יואל, למשל, אינו יכול להכריע בהחלט אם אין למושג „Contrahere" (הצטמצמות), הנזכר לפעמים בלמודיו של אלבירט הגדול (עיין בעמ' הקודם הערה 1), דמיון עם סוד הצמצום של המקובלים, ושהמושג הזה נתגלגל לתוך ספריו מתורת הקבלה, אחרי שכנודע שאב אלבירט את רובי תורתו בעניינים אלו מתוך ספרי בעלי הסוד של היהודים (עיין „Verhältniss Alberts d. Gr. zu Maimonides" s. 7. ובסוף ההערה

אם נחפש בשום לב בספרות הקבלה שמתקופת הזהר עד תקופת האר"י, לא נמצא כל דבר מפורש בענין הצמצום, מלבד מאמר אחד לר"י קארו, שמקצת מקובלים מאמינים לראות בו רמז להשיטה הזאת. הוא כותב: „אין־סוף בטיש ואפיק חד נהירו כליל ג' נהורין, וחד מיניהו בטיש ואפיק תרין נהורין"[1]. מאמר דומה לזה מביא המקובל ר' משה קורדובירו (רמ"ק), בן דורו של האר"י בשם הר"י קארו רבו: „כד סליק רעוא דרעוין עתיקא דעתיקין אין־סוף למיברי עלמין, בטיש מיניה חד בטישו ונהיר חד נהירו דאיהו בליל תלת, וכדאמר רבנן: ונקודה חדא דאיהו בלילא תלת, אורכא ורוחבא ועומקא"[2]. שני המאמרים האלה אינם מפורשים ומבוררים כל צרכם, כל המעיין בדברי הרמ"ק במקומם יראה, שהוא מביא את דברי הר"י קארו אלה רק לענין אצילות הספירות וסדר השתלשלותן מעילה לעלול, וכך נראה מסגנון לשונו (עיין שם), אבל לא על אופן התהוותן, ובאיזו דרך נבראו העולמות, אם בדרך הצמצום או באופן אחר, אבל בעל שפע טל, שהיה אחר האר"י[3], וידע כבר את הצמצום מתוך ספריו התופס שם מקום רחב ביותר, הוא האמין לראות בדברים אלו רמז לשיטת הצמצום, ופירש מלת „בטש" בשני אופנים, האחד משורש טשא בארמית, שענינה הטמנה והעלמה, ולפירוש זה אין הדבר קשה להכנים בדברי הר"י קארו את שיטת הצמצום[4], (אבל גזרת מלת בטש משורש „טשא" מתנגדת לגמרי להוקי דקדוק הלשון); הפירוש השני מבאר מלת בטש מלשון „בטשא לשרנא" (שבת קט"ז), שענינה בעיטה והכאה, המושאל כאן לחורת האור[5], ולפי פירוש זה אפשר שלא כוון הר"י קארו כלל לשיטת הצמצום, כי

שם), אמת, שמר יאל אינו קובע מסמרות בדבר זה, אבל אינו חושב אותו לגמגע (עיין „Ueber den Einfluss d. jüd. Phil. etc." S. 81).

1) מגיד מישרים, דף ה' ע"ב.

2) פרדס רמונים, סדר האצילות פרק ג'.

3) בעל שפע טל נולד בשנת שע"ב, והאר"י נפטר בשנת של"ב.

4) ולפי זה הקדים הר"י קארו את האר"י בשיטת הצמצום, שהרי הר"י קארו כתב דבריו אלה בשנת רצ"ו, ד' ניסן (מגיד מישרים), והאר"י שנולד בשנת רצ"ג, היה אז ילד בן שלש שנים.

5) על דרך זו מפרשים מבארי הזהר את המאמר: „בטש אוירא דיליה ואנהיר נהורא" (ח"א, ט"ו, ע"א), שהוא „לשון הבאה, והוא רמז אל תוקף זריחת האור, שמכה בלטישת אורו למטה" (שם, דרך אמת).

אם להתגלות האור האלהי בלבד[1]. אבל אפילו אם נסכים שכבר מרומז על ענינו של הצמצום אצל המקובלים שקדמו להאר"י, בכל אופן מפורש לא נזכרה השיטה הזאת בשום מקום בספרי המקובלים העתיקים עד האר"י, עד שנוכל לתשוב בצדק את האר"י ליוצר השיטה של הצמצום[2].

---

1) ראוי להעיר, שבכל אופן לא היה הרמ"ק יכול לדעת את שיטת הצמצום מתוך כתבי האר"י, מפני שכתבי האר"י נתפרסמו לאחר מות מהברם על ידי ר' חיים ויטאל תלמידו (עץ חיים בהקדמתו), והרמ"ק נפטר עוד בחיי האר"י. גם בעל עמק המלך, שהיה קרוב לזמנם של הרמ"ק והאר"י, כותב בין יתר דבריו, ש„הרמ"ק לא ידע מסודות האר"י" (הקדמה ב' פ"ב).

ר' דוד קונפורטי כותב בספרו קורא הדורות (דף מ' ע"ב): „שמעתי אומרים שבחכמת הקבלה למד (האר"י) עם הרב מהרי"ם קורדווירו, ושהיה לו כמו תלמיד חבר", והנה אפילו אם נניח ששמועה זו מבוגת לגמרי, קשה מכל מקום להעלות על הדעת שהרמ"ק השתמש בספרו ברבריו של האר"י, מפני כפי שאנו יודעים לא היה עמו יחד אלא זמן קצר מאד, כי באותה השנה, שנת ש"ל, שבה בא האר"י ממצרים לצפת עיר מגורי הרמ"ק, נפטר הרמ"ק (שבחי רח"ו דף ז' ע"ב; הקדמת בעל עמק המלך, הקדמה ב' פ"ב; קורא הדורות ל"ו ע"ב), וספריו בלי ספק כבר נגמרו ואפשר גם שנדפסו קודם לכן, כי פרדס הרמונים לרמ"ק נדפס בשנת שמ"ו בפעם שנית (דפוס ווניציאה), ועוד קדמה להוצאה זו עוד הוצאה אחרת (דפוס שאלאניקו), שחסרה שם שנת ההדפסה (אוצר הספרים לבן-יעקב, ערך פרדס).

ופלא על החכמים ויגנר וינשה, שמחליטים כדבר שאין בו ספק, שהרמ"ק שכלל את תורת הצמצום, „Moses Kordovero hat die Lehre von der Selbstbeschränkung Gottes zu Gunsten der Welt, ausgebildet" (Ges. d. Jüd. Litteratur B. III, 283). דבר שאינו מכוון כלל, כפי שהראינו.

אחרי כתבי זאת מצאתי, שכבר העיר על זה פ. בלוך מפוזן בעתון Monatsschrift für Ges. u. Wissen d. J. 1905, מחברת 3,4. גם E. Bischoff, נמשך כנראה אחרי ויגנר וינשה בדעה זו, וגם הוא מייחס את מקור הצמצום לרמ"ק (E. Bischoff, Kabbalah s. 28).

גרץ מטיל ספק בזמן בואתו של האר"י לצפת, וקרוב בעיניו שהוא כבר היה שם בסוף שנת שכ"ט (Ges. d. Iuden B. 9, Note 8).

2) גם גרין משער, שתורת הצמצום נתחדשה לראשונה על ידי האר"י (די"י ח"ז עמ' 298 הערה 1).

פרק שני.

התפתחות הצמצום מן האר"י עד הרב.

שיטה מפורסת על ענין הצמצום בספרי האר"י. תלמידיו משתדלים לבאר דבריו באופנים שונים. הסבה לזה. ר"י אירנאם מבין את הצמצום על דרך עיוני ורבי עמנואל חיריקו — על דרך הפשוט. הלוקי"דעות על דבר הצמצום אצל המקובלים המאוחרים. צורת שיטת הצמצום אצל הבעש"ט ותלמידיו וצורתה אצל הרב.

האר"י, שעמו מתחלת תקופה חדשה בתורת הסוד, סלל מסלה חדשה בתורה זו[1], הוא שם לב ביחוד לתורת הצמצום, ועל ידו קבלה צורה מבוררת ומפורשת. ובספרי רבי חיים ויטל תלמידו (שנכתבו מפי האר"י, כפי שיראה הקורא בסמוך), מתואר בפרטות אופן התהוות הצמצום, דרך יציאתו אל הפועל ובאיזה סדר נעשה — תיאוריה שלמה ומסוימת על אודות כל הענין הזה.

„תחלת הכל — יאמר — היה כל המציאות אור פשוט[2] ונקרא אין־סוף, ולא היה שום חלל ושום אויר פנוי אלא הכל היה אור אין סוף, וכאשר עלה ברצונו להאציל הנאצלים, צמצם עצמו באמצע האור שלו, בנקודת המרכז האמצעי שבו, ושם צמצם עצמו אל הסביבות והצדדין ונשאר החלל בינתיים, וזה היה צמצום הראשון של המאציל העליון, והאור שנתצמצם למעלה הוא על דרך משים אבן בתוך ברכת מים, שהמים שבו במקום

---

1) חוקרי הקבלה מחליטים, שעם הרמ"ק נחתמה תורת הקבלה העתיקה, ועם האר"י התחילה תקופת הקבלה החדשה (צפנת פענח, חוב' א' עמ' 8).

2) מלת „פשוט" השגורה אצל רוב המקובלים ביחס להבורא, כגון „רצונו הפשום", „אור אין סוף הפשוט" וכיו"ב, פירושה „בלתי משתנה, מחמת שאין שייך אצלו השתנות", או ש„הוא משולל מכל" (תוכחת מגולה לר"י אירנאם ס'; קל"ח פתחי חכמה, פתח ה' בפירושו; שם עולם עמ' 55), או שהשם הזה בא להורות, ש„אין בו רבוי כלל" (ר"י ניקטיליא, ס' הנקוד ג').

שהונח האבן לא נאבדו אך נאספו אל האחרים, וזו כמו שידעת כי כל העולם מלא אויר, והנה האדם הולך ומפסיק ואז נאסף האויר עם חבירו; וזה מקום החלל הוא מציאות חלל אחד ענול בשוה מכל צדדיו, עד שנמצא עולם האצילות וכל העולמות נתונים בתוך החלל הזה, והאור אין סוף מקיפו בשוה מכל צדדיו... והנה כאשר צמצם עצמו אז דרך צד אחד מן החלל העיגול הזה, המשיך אור דרך קו ישר אחד דק כעין צנור אחד אור, הנמשך מן האין־סוף אל תוך החלל וממלא אותו, אבל נשאר מקום פנוי בין האויר שבתוך זה החלל ובין האור האין־סוף המקיף את החלל הזה, כנזכר שבתצמצם אל צדדיו, שאם לא כן יחזור הדבר לכמות שהיה ויחזור ויתחבר האור הזה שבתוך החלל עם אור האין־סוף יחד כבראשונה, ועל כן לא נתפשט ונמשך האור הזה אל תוך החלל רק דרך קו אחד בלבדו כנזכר, ודרך הקו הזה נמשך וירד אור האין־סוף המאציל אל תוך החלל העיגול שהוא הנאצל, ועל ידי כן מתדבקים המאציל בנאצל יחד. ולא עוד ואף על פי שכל האצילות הוא ענול והאין־סוף הוא מקיפו מכל צדדיו בשוה, עם כל זה אותו מקום שנשאר דבוק בו ונמשך ממנו ראש הקו הזה שם, נקרא ראש אצילות והעליון, וכל מה שמתפשט ונמשך למטה, נקרא תחתונית האצילות"[1].

השקפה זו על דבר הצמצום אנו מוצאים בשם האר"י גם במקום אחר, אבל בסגנון שונה מעט: „דע כי טרם שהאציל המאציל את האצילות וכל העולמות, היה האין־סוף ממלא כל המקום הזה אשר בו עומדים ד' עולמות אבי"ע (אצילות, בריאה, יצירה, עשייה)[2], ולא היה שום דבר חוץ ממנו... והנה אחר שהכל היה ממולא מן האור ההוא הנקרא אין־סוף, ולא היה אז מקום פנוי, הוצרך שהאין־סוף בעצמו יצמצם מציאותו ואורו, ויניח מקום פנוי להאצ[illegible] בתוכו העולמות. ואמנם מקום הצמצום הזה לא היה בצד מצדדיו רק באמצעותו ממש, בנקודת אמצעית שבו, וצמצם עצמו אל הצדדים בשוה מכל צדדיו,

---

1) אוצרות חיים שער א' דרוש אדם קדמון. עץ חיים היכל אדם קדמון, שער א' דרוש עגולים ויושר.

2) על דבר ענין עולמות אלו עיין זוהר בראשית מ"א, ויקהל ר"א. פקודי רמ"ה — רח"ב, ובמקומות אחרים שם.

ונשאר המקום פנוי באמצע"[1].

הדברים האלה אף על פי שנראים לכאורה כברורים ומפורשים כל צרכם עד שכמעט אינם זקוקים לשום ביאור, נתנו בכל זאת מקום עוד להמעולים שבין תלמידיו הראשונים, שידעו עד כמה היה האר"י חרד על הרחקת הגשמיות[2], לגלות בהם פנים אחרות, ולהעיר שאין לקחת את הדברים כפשוטם וכמשמעותם ממש, ושאין צורתו החיצונה של המאמר מתאימה בדיוק אל הכונה המסתתרת בתוכו, אם מפני שאין לשון בני אדם מוכשרת מטבעה להסביר בה סודות עליונים ונשגבים כאלו, או אולי מפני שלא עלה הסגנון יפה בידי המסופר, כי כידוע לא כתב האר"י את דבריו בעצמו[3], אלא תלמידיו העלו על ספר מה ששמעו מפיו[4]. כך אנו רואים בספר „אוצרות חיים", את המקובל ר'

---

1) סבוא השערים.

2) האר"י מוהיר את תלמידיו, ש„אל יפתו אותם השאים ליחס להנאצלים העליונים נשם או מקרי הנשם ולמעלה לא יש ח"ו שום דבר נשמי, וקורם האצילות אין לנו רשות לעסוק בו ולדמות צורה ודמיון כלל, רק לשבר את האזן אנו צריכים לדבר דרך משל, והחכם יבין מרעתו כי אין שום מציאות ציור ח"ו (כנפי יונה בתהלתו, ובראש ספר מקדש מלך).

3) ר' חיים כהן ממוצל, תלמידו של רחו"ו, כותב ש„מעולם לא כתב האר"י זולת הקדמה אחת לענין קשר עם הצדיקים" (הקדמה לס' מקור חיים).

4) רבי חיים ויטל כותב: „כל אשר כתוב באיזה קונטרס על שם מורי והיה בהם איזה דבר מנגד, נגד מה שכתוב בספר הזה (שנדפס על ידי רחו"ו), מעות נמור הוא, כי לא הבינו דבריו, ואם יש בהם איזו תוספות אל תשית לבך לקבוע עליו, כי שום אחד מהשומעים דברי קדשו לא הבינו בלי שום ספק ולא ירדו לעומק כוונתו" (עין חיים בהקדמה, ועין הס' עמק המלך הקדמה ב' פ"ג). ובמקום אחר שם: „ידעתי כי קצת מחברינו כתבו להם ספרים ממה ששמעו ממורי ומזולתו על שמו וכולם כתבו בתוספות ונרעון... וצריך להתרחק מהם". (גרין רוצה מזה להוכיח, שמקנאתו של רחו"ו בשאר תלמידי האר"י כתב דברים אלו. די"ח ח"ז עמ' 4,3, אבל לפי דבריו של בעל עמק המלך, העיד ר' אברהם הלוי שניטש את האר"י, שהוא לא נתן רשות לשום חכם מכל חכמי ארץ ישראל לכתוב דבריו בספר זולת לרבי חיים קליפריז (ויטל), באמרו שאין אחד מהם יכול לירד לסוף דעתו ולכתוב הדברים באמתתן זולתי ר' חיים", עץ חיים, הקדמה ג' פ"ב). ובענין תקון עונות כותב רחו"ו: „גלע"ד בודאי שאינו ממורי ז"ל" (אוצרות חיים, בהקדמתו). אבל גם סדר משנתו של רחו"ו עצמו מצא מערערין בין מקצת מקובלים, שראו בו לפעמים „בלבול" ועירוב פרטיות, ונתנו טעם לדבריהם, „כי הרב הקדוש (האר"י) לא היה אומר דברים כסדרן כי היה יושב ודורש מפלאי החכמה העליונה... ולפי המשך הדרושים היו מתפרשים מאליהן, ולכן היה ר' חיים ויטל כל מה שהיה שמע היה כותב, לפעמים פשט,

צמח, אחד מתלמידיו הראשונים של האר"י, מעיר על דברי רבו ואומר בהגהותיו: „ונשאר חלל לאו דוקא חלל, כי נשאר שם רשימו מן האור, אבל לגבי האין־סוף נקרא חלל, וזה סוד הוא מקומו של עולם, רצונו לומר: אין סוף היה תחלה במקום העולם, שהוא היה ממלא כל החלל אבל אין העולם מקומו, כי אף על פי שחור להתפשט אורו על ידי הקו הזה אינו מקומו, כי עצמותו אינו מתפשט רק אורו... והצמצום הזה הוא רק כדי לשכך את האזן ושיובנו הדברים". ועל דבר המשכת האור הכתוב שם הוא אומר: „דוקא הארה מן אין־סוף אבל לא מעצמותו ב"ה, וזהו המשיך רצונו לומר מאורו בלבד המאיר למטה". הוא מוסיף עוד: „צמצום האור גרם עשיית והוית הכלים... והאמנם אינו כלי ממש, אלא שבערך האור שבתוכו נקרא כלי, אמנם הוא זך ובהיר בתכליח הדקות ובהירות והזיכוך". ו„בספר הדרושים, מכתיבת שנ

לפעמים דרוש, ולפעמים כוגה, ובזה גרם הבלבול הגדול הזה בחכמה הזאת... ומזה נמצא לפעמים סותרים דבריו זה את זה" (ר' מאיר פאפרוש בהקדמתו לס' עץ חיים). ובאמת גראה שרחו"ו בעצמו הרגיש בדבר זה ומעיר „שיש בדרושים של האר"י דברים רבים, אשר הרואה יחשוב אותם שהם דברים המנגדין זה את זה... ומאפס הפנאי לא היה לי זמן לשאל את פי מורי הדרושים האלו ולסלק ולהרים מכשול אשר בהם" (עץ חיים, הקדמה שניה). ולפיכך הוא אומר במקום אחר: „אם האדם מובטח, שאף על פי שיראה לו כמה סתקות ודברים תמוהים יאמר בלבו רק שכלי אני לא משיג ולא שח"ו ברבר עצמו יש בו פקפוק, לזה האיש מצוה ללמור עמ" (שם), לפעמים טודה רחו"ו, שמסופק אם כוון לדבריו של האר"י; „שמעתי ממורי ז"ל טעם (בענין „אתין ונמין רבויין הויין"), ושכחתי, ואני מסופק מה היה מה ששמעתי, ולכן אכתוב כל מה שנראה לפי עניות דעתי ששמעתי" (אוצ"ח שער העבורים, דרוש יעקב). גם היו חכמים שראו תיוהא לפעמים בדברי האר"י, אבל היו נרתעים לאחוריהם מפני שמו של האר"י הנקרא עליהם. „לכאורה נראה זה שקר — כותב בעל גובלות חכמה (נגד אויר קדמון לרעת מקובלים שונים) — אבל מה אעשה שכן נמצא בלמורי האר"י" (סי' קס"ו). ור' עמנואל חי ריקו בספרו יושר לבב אומר, ש„חקירת האר"י שעשה על קבלתו איגה מתישבת תמיד על הלב" (אם אמנם לא תמיד ערב את לבבו להוציא משפט בזה ולפעמים תלה הדבר בקוצר המשיג. משנת חסידים הקדמה שניה). בכלל מצאו הרבה מן התלמידים ספקות ומבוכות שונות בלמודי האר"י רבם בעניני האלהות, ו„גלאו לחקור ולא יכלו כי קושיא גדולה וחזקה הולכת ומסערת עליהם" (אוצ"ח שער א'), ומקצתם באו לידי התלטה, שהרבה דברים משל אחרים נכנסו לתוך דברי האר"י שאינם ממנו, מהם „שבושי העתקות" וכיוצא באלו (משנת חסידים בהקדמה), ועיין בס' דברת שלמה בהקדמה.

תלמידי האר"י, אשר הובא על ידי שליח אחד מעיר הקדושה חברון כתוב בו זה לשונו: השמר לך מלהרהר, שהצמצום ומקום פנוי, עינול וקו הם כפשוטי הדברים חלילה... ומה שקוראים ספירה של עינול ושל יושר אינו ח"ו כפשוטו, כי הם דברים רוחניים אשר אין שייך בהם דמות כי אם על דרך משל"[1].

מתוך דברי תלמידי האר"י, שטרחו לרכך את דברי רבם, ומרבוי האזהרה שלא לפרש את דבריו בצמצום כפשוטם יש לשער, שהיו אנשים שהבינו את הענין הזה כמשמעותו, ולכן השתדלו תלמידיו להסעימם ולהמתיקם, ועל יסוד הדברים האלה כותב בעל שפע טל: "קודם שנבראו העולמות וקודם שהאציל אצילותיו, היה (הבורא) במקום כל העולמות העתידין להבראות, והיו כלם מלאים מאור אין סוף ב"ה, ולא היה שום מקום וחלק ונקודה פנוי שלא היה בו אור אין סוף, באופן שהיה בבלתי אפשר לברא בו שום דבר... אשר מפני זה כביכול הוצרך לצמצם עצמו, מעצמו אל עצמו ובתוך ובאמצע עצמו, לפנות מקום כביכול לתוך עצמותו... לברא בו על ידי אצילות עולמות אבי"ע... באופן שנשאר מקום פנוי בעצמותו כביכול, ולא פנוי וריק מכל וכל כי במקום שהקדושה שורה נשאר לעולם רושם אור הקדושה.., ורושם אור הקדושה ההוא היה מעמיד המקום הפנוי החוא, שהוא אור רשימו..."[2].

מן האמור נראה שדרך הבנת המקובלים את תורת הצמצום אינה עוד ברורה כל צרכה, ובמעמד כזה נשארה התורה הזאת

---

1) הצד גחש לר"י אירגאס, מ"ב ע"ב.

2) שפע טל, סדר אצילות בסוד הצמצום.

בעל שפע טל ברברו על ענין הצמצום אומר במקום אחד, שהוא "מצין צמצם הקב"ה שכינתו בין שני בדי הארון" (שער אצילות). המאמר הזה כצורתו לא מצאתי אמנם בשום מקום, אבל נמצאים מאמרים דומים לו; השכינה "היתה מצומצמת בין שני בדי הארון" (שה"ש רבה, פ' אשכול הכופר) או: "הקב"ה יורד ומצמצם שכינתו למטה" (ויק"ר כ"ט). אבל באמת אף על פי שהמקובלים ובעלי האגדה משתמשים בסגנון אחר, בלשון צמצום, מכל מקום יש הבדל גדול בין שני מיני צמצום אלו; אצל המקובלים ענינו לפי משמעותו הפשוטה, סילוק ופנוי מקום, בשעה שאצל בעלי האגדה הכונה להפך: דיחוק ומלוי מקום, על דרך שאמרו: "הכבוד שנאמר בו הלא את השמים ואת הארץ אני מלא, כביכול נדחק להיות מדבר בין שני הכרובים" (תורת כהנים בתחלתה, ומובא בילקוט רמז ת"ל)

עד זמנו של ר' יוסף אירגאס[1], שהוא היה כמעט הראשון בין המקובלים, שהשתדל לתת לה צורה מסוימת, ברורה ועיונית יותר. הוא כותב: „כל הרוצה להבין ענין הצמצום כפשוטו ממש, הרי הוא נופל בבמה שבושים וסתירות של רוב עיקרי האמונה... מפני שאין־סוף אין בו שום ציור ודיוקנא, דהיינו צורת עיגול סביב ומקום פנוי באמצעותו וקו ישר בתוכו, והרי הוא בעל תמונה ח"ו... מלבד זה הלא איתא דלית אתר דלאו איהו תמן, לעילא עד אין סוף ולתתא עד אין תכלית ולכל סטרא, ואם הצמצום הוא כפשוטו הרי יש מקום דלאו איהו תמן, שהרי בכל המקום הפנוי לא ירד רק קו אחד דק כחוט... כמו כן מוסכם הוא מכל המקובלים[2], שהאין־סוף הוא תמיד במציאות אחת קיים בלתי משתנה כלל, ולא יארעו לו שום מקרים אפילו מאורעי ומקרי הנשמה (בראיתא בר"מ פ' פנחס, דף רצ"ח ע"א), על כרחך לומר שאין הצמצום כפשוטו... והאמת הברור הוא, שאין זה אלא דרך משל לשכך את האזן"[3].

ובמקום אחר: ב„אין סוף ב"ה בודאי הנמור שאין שייך לומר בו לא צמצום... לא עליה ולא ירידה... ובין במאמרי

---

1) ר"י אירגאס נולד בליורנה בשנת תט"ה ונפטר בשנת ת"צ. הוא חבר ספר שו"ת דברי יוסף (נדפס אחר מותו), שמתוכו נראה, שהיה יד השכל בהלכה. את הספר הזה הדפיס ר' מלאכי הכהן (בעל יד מלאכי) עם הקדמה ממנו בשנת תקל"ב, בליורנה. ספריו בקבלה הם: שומר אמונים, להוכיח אמתת תורת הנסתר, ערוך בדרך שיחה, מנחת יוסף, מוסר ואזהרות וכללים ללמודי הקבלה, נדפס בזמן מאוחר הרבה אחרי מותו, גם כן בליורנה. מלבד זה כתב ספר תוכחת מגולה וקונטרס הצד נחש נגד נחמיה חיון, אחר מראשי מפיצי תורת השבתי־צבי; בו מבטל המחבר הרבה מראיותיו של חיון וסותר את שיטתו בקבלה. כנראה מכוון הספר הזה נגד ספריו רוא דיחודא ודברי נחמיה העוסקים ביחוד במקצוע הקבלה (גם ר"ד גיטו חבר ספר נגד חיון בשם אשדת, נדפס בלונדון בשנת 1715).

סגנונו של ריי"א אירגאס הוא נוח ויפה, וספריו עשוכים בסדר ומשטר, ראוי לציין שגיסו של הריי"א, היה משה פינהיירו השבתאי האדוק, בר־אוריין וחכם, שקבל תורה משבתי־צבי (עיין בהקדמה לשו"ת דברי יוסף; וראה גרץ דיי"י הלק ח' עמוד 233; שם 363 הערה 1, ובציון נ' אות ח').

2) כונתו של הריי"א, בדבריו, „מוסכם הוא מכל המקובלים", היא כנראה על האר"י, מחמת שהוא האמין למצא את כל דעותיו במקצוע החקירה האלהית „הכל מפורש כתוב בדברי האר"י" (שומר אמונים, ויכוח ראשון אות כ"ו.

3) שומר אמונים, ויכוח שני.

הזוהר ובין בכתבי האר"י, כשהם מדברים ומכנים דברים נשמיים ומאורעות הנופים בנאצלים ובל שכן למעלה מהם, שצריך המעיין שלא יאמין היות דברים כפשוטם חלילה, אלא צריך להכין דעתו ולכוננו ולישרו אל האמת בהפשיט קליפי המשלים..."[1].

אבל שיטה זו לא הניחה את דעת רוב בעלי הסוד, שלא יכלו להוציא את דברי האר"י ממשמעותם ומפשטותם לגמרי, ומיד נמצאו ביניהם חכמים, שהשתדלו לבטל את דעת רבי יוסף אירגאס, ולהוכיח את אמתת הדעה המקובלת על דבר הצמצום על פי פשטות הדברים, ושהיתה קרובה לרוחם יותר.

הראשון שיצא נגד הר"י אירגאס, היה המקובל רבי עמנואל חי ריקו[2], שהיה חשוב בעיני המקובלים לא פחות מרי"א חברו. הוא מצא את דעת אירגאס בצמצום מוטעת לגמרי, והשתדל להוכיח שכונת האר"י היתה דוקא להצמצום הפשוט, מחמת שהשקפה זו מתישבת על הלב יותר, ועל דרך זו הוא מבאר את עיקר תורת הצמצום.

ומשרשי ענינים אלו (הנזברים בספרו קודם לכן) למדנו, כי החם על כבוד קונו צריך להעלות על לבו מחשבת צמצום כפשוטו דוקא, לבל יפגום בכבודו בחשבו שעצמותו נמצא

---

1) הצד נחש כ"ב כ"ג. ראוי לציין שבין יתר דעותיו של חיון בעניני אלהות שר"י אירגאס חולק עליהן, נמנית גם דעתו בדבר „סוד הצמצום שחשב להבין אותו כפשוטו" (עין תוכחת מגולה עמוד ז'). גם פ. בלוך משער, שאין להבין דברי האר"י בצמצום כפשוטם, אף על פי שממשמעות הדברים נראה כך: „Der Gedanke selbst ergibt zwar eine durchaus räumliche und körperliche Vorstellung, aber eine solche Vorstellung will nicht wörtlich genommen sein" (Monatsschrift für Ges. u Wissen d. I. 1905, חוברת 3,4 ועין P. Beer Ges. d. rel. Sekten d. I. T. I 59).

2) ר' עמנואל חי ריקו חבר ס' משנת חסידים, אדרת אליהו, חושב מחשבות, מעשה חושב, יושר לבב, חזה ציון, הון עשיר. רוב הספרים האלה מוקדשים לתורת הנסתר, ורק לפעמים עוסק המחבר גם בתורת הנגלה. ביחוד נתקבלו בין בעלי הסוד שני ספריו, משנת חסידים ויושר לבב, ודבריו נתפרשו לפעמים מאת החסידים בפנים שונות. חי ריקו התנהג כדרך שהתנהגו האסקיטים שבין בעלי הסוד; ישב בתענית, הסתפק במעוט, וחי חיים של חסידות ופרישות. התנהגותו ודרכי חייו העלו את ערכו בעיני המקובלים והחסידים, ונתנו לדבריו חשיבות יתירה.

גם בנשמיים השפלים הבלתי נכבדים ואף בנבזים ח"ו, מאחר כי בלי צמצום לא היה רק מעצמותו... ואני[1] הושש כלל ועיקר להשיב לאשר רצו להוכיח בחקירתם שהצמצום א"נו כפשוטו... ואני סובר לא מדעתי לבד, אלא גם על פי קבלת האר"י ז"ל, שהוא כפשוטו... ועליו אני סומך בסברא זו המקובלת לא על חקירתי במהותו, אלא כי מתישב יותר על לבי לומר שהוא כפשוטו, ושהשנחתו היא הממלאת מקום הצמצום בדקדוק עצום... משנאמר שאינו כפשוטו, ונמעט בכבודו יתעלה באמרנו שעצמותו נמצא בינינו אף במקומות הבלתי ראויים לו, שאינו העדר כבוד שנאמר שהמלך משניח מחלונו דבר לכלוך, כמו שהוא העדר כבוד שנאמר ח"ו שהמלך עצמו בתוכו..."

"ועל אשר רצה (בעל שומר אמונים) להוכיח, ממה שכתבו תלמידי האר"י שלא בפניו בהנהות כתבי הקדש שלו[2], אני אומר שאין לי ספק כלל ועיקר כי הם מסברא כתבו כן, אבל לא קבלוהו ממנו ולא מרח"ו תלמידו המובהק, אדרבה מלשונות דרושיו וחקירותיו והודעת דרך עשייתו איך נעשה ברקדוק, נראה בבירור שכפשוטו הוא, כי זה לשונו: והנה אחר חיות ענין הצמצום הזה, אשר נשאר אותו החלל והאויר הפנוי ורקני באמצע אור האין־סוף ממש... ואז צמצם עצמו באמצע האור שלו בנקודת מרכזו, וצמצם עצמו ונתרחק אורו אל הסביבות, ונשאר באמצע מקום פנוי חלל ואויר...[3] על כן יותר מבואר מזה אי אפשר להודיע לנו שיהיה כפשוטו; וכל שכן במה שכתבו שם ז"ל: תוכל להבין עתה ענין וסבה וטעם למה הוצרך האין־סוף לצמצם את עצמו באמצע האור שלו, כנזכר לעיל, שסילק האור הרב ההוא מן המקום ההוא לגמרי, ואחרי כן החזירו במדה ובמשקל דרך הקו ההוא, והרי היה יכול להניח אותה הבחינה של הקו ההוא במקומה ויסלק שאר האור, כיון שהיה עתיד להחזירו באחרונה. עד כאן בעץ חיים[4], אשר לא ראהו הרב חביבי (כונתו על בעל שומר אמונים), על כי בארץ איטליא לא נמצא"[5].

---

[1] נראה שצריך להיות: אינו.

[2] כונתו של ר"ע חי ריקו בלי ספק להגהותיו של ר' צמח באוצרות חיים, המובאות למעלה.

[3] דברים אלו הם בספר עץ חיים שער ההקדמות, הקדמה ד'.

[4] הקדמה ה; וכמ' מבוא השערים פ"ב בתחלתו.

[5] יושר לבב דף ז—ח; משנת חסידים מסכת צמצום אין סוף

גם בדורות שאחריהם, לא פסקו כפעם בפעם חלוקי־דעות בין המקובלים על דבר הבנת הצמצום, מהם שהבינוהו כפשוטו ומהם–על דרך עיוני. המקובל רבי יעקב קופיל מבאר את ענין הצמצום בסגנון דומה פחות או יותר לסגנון הפשטנים וכותב: „איך נעשה המקום פנוי בסוד נקודה האמצעית באור אין סוף כדי לעמידת העולמות? וזה: האור שנסתלק וניתק מן הנקודה אל הצדדין, נעשה כמו שפה סביב בעינול אל המקום פנוי ... וקראו חכמי האמת לזה המקום פנוי בשם טהירו עילאה, כי טהירו עילאה הוא שמו (בנימטריא) במספר השוה"ג) ר"י אייבשיץ (שדבריו מובאים להלן בסוף פ"ג בהערה), אחרי שהראה פנים בענין זה לכאן ולכאן, בא סוף סוף לידי מסקנא, שענין הצמצום הוא כמשמעו, אלא שאינו מייחס אותו להסבה הראשונה הפשוטה בתכלית הפשיטות, כי אם ל„מושכל הראשון", שהוא העלול של הסבה הראשונה. גם ר"י יעב"ץ אינו זז מפשוטן של הדברים. ומתאמץ להוכיח הבנת הצמצום על דרך זו, ואומר: „אי אפשר לצייר הבריאה באופן אחר, אלא שאין־סוף צמצם אורו הבלתי בעל תכלית מן האמצע לצדדין, כי באופן אחר אי אפשר (אם לא יהפך הקערה על פיה ויחשוב את הבורא לבעל תכלית ועולמו בלתי בעל תכלית), ופנה מקום אל העולמות המציאן בחיקו, והוא יתברך מסבבן מכל צד, וחור ופתח להם צנור השפעת אורו הנאצל עליהם, וזה פשוט מובן מאד"[2]). אבל לעומתם היו חכמים בין המקובלים שהבינו

פ"א. מקום אחר במשנת חסידים נראה, שחי ריקו בעצמו היה מפקפק לפעמים אם באמת כוון לדעת האר"י, הוא כותב: „אם באולי יעלה על הדעת שיש בספר הזה דברים נגד האר"י... יתלה הטעות בחסרון ידיעתי" (שם, הקדמה שניה).

1) שערי גן עדן ג'.

2) מפחת ל"ג.

החכם ריעב"ץ הלוקח את הדברים של האר"י כפשוטם ממש, מוכיח שצמצום ופנוי מקום שאמרו מוכרח להיות מן הפנים אל החוץ, או בלשונו: „מן האמצע אל הצדדין", ונמצא העולמות נתונים במקום מוגבל פנוי מן האור, בחיקו של אין סוף המקיפם מכל צד עד בלי תכלית; אבל אי אפשר ליסר בהפך, שהיה הצמצום מן החוץ אל הפנים, שאור אין־סוף נצטמצם ונתכנס אל המרכז (בתוך כח פנימי בלבד המחיה את הבריאה), שאם אתה אומר כן נמצא הבורא שהיא נתון בתוך העולמות במקום מוגבל נעשה לבעל גבול, והעולמות המקיפים אותו גדולים ממנו! אבל נפלא הדבר, שחכם גדול ובעל

את הצמצום על דרך עיוני במדה ידועה. „כבר אמרתי, שניתי ושלשתי — כותב ריש"ר מקנדיה — שהרי לסבר את האון אני משתמש במלות: מקום, ורקות, ופנייה, ועליה, וצמצום ודומיהם, הגם שכל אלו הם ממשיגי הגשמיים"[1]. גם רמ"ע מפאנו מחליט, ש„כל מה שאמרנו מהצמצום הוא בלשון בני אדם"[2].

כך נבדלו השקפות המקובלים בדבר הצמצום. אבל חלוקי דעות בהבנת איזו שיטה בקבלה, יכלה למצא מקום בימים ההם רק בספרד ואיטליה, ארץ מולדת התורה הנסתרית, אבל לא באשכנז, בפרט בפולין וליטא, ששם לא הרבו או בני האומה העברית לעסוק בתורה זו, ואם אמנם נראית לפעמים ביניהם פה ושם נטיה לתורת הסוד (כנראה מדברי הרמ"א המתאונן: „ורבים מהמון העם כל אחד קופץ ללמוד ענין הקבלה כי היא תאוה לעינים... כגון הזוהר והרקנט ושערי אורה, ואפילו בעלי־בתים קופצין ללמוד קבלה..."[3]), הנה לא היה זה אלא עסק עראי ולמקצת בני העם, אשר מצאו בה מקום להתגדר בזה „להתפאר בה במעט שראה ולדרוש ברבים"[4], אבל רוב בני האומה לא פנו אליה כלל.

בינה הניוגית כר"י יעב"ץ, שרוח הבקורת נוסחה בו לפעמים (עיין למעלה עמ' 31 הערה 1), ישיג את ענין הצמצום על דרך כזו.

גם ר"י מיוס משער על פי דברים אלו, שר"י יעבץ הבין את הצמצום כפשוטו: „Emden nahm, wie es scheint, den צמצום buchstäblich und meint der Gesunde Menschenverstsnd kann sich die Schöpfung anders nicht denken" (צפנת פענח הוב' א' עמ' 92 בהוספות).

1) גובלות חכמה מ"מ.

2) יונת אלם. ועיין במחברת הצד נחש מ"נ.

גם ר' ברוך מקוסוב מבין את ענין הצמצום בדרך עיוני, אבל עיקר דבריו בענין זה לקח מבעל שומר אמונים, כמו שכותב זאת בעצמו, ולכן לא נוכל לחשבו כמחדש בענין זה אלא כמסביר, שבזה כתו גדול (עיין עמוד העבודה ס"ב).

3) תורת העולה ח"ג פ"ד דף ח' (פראג תקצ"ו).

4) שם, ראוי להעיר, ששפ"ד בהשגותיו על דברי גרץ (די"י חלק ח' עמ' 158) מציין, שבין מפיצי קבלת האר"י במאה החמישית לאלף הששי, היה רק איש אחד מיהודי פולין ר' נפתלי בעל עמק המלך. אבל כפי שאנו יודעים היה בעל עמק המלך יליד פרנקפורט שע"נ מאין, כפי שכותב זאת המחבר בעצמו (בהקדמת ספרו): „אמר המחבר נפתלי הירץ יליד ק' פרנקפורט" (הקדמה ב' בתחלתה).

מעוט העסק בתורת הקבלה מורגש היה בפולין שנים רבות, עד ומנו של ה ב ע ש"ט, שעל ידו מתחלת ה ק ב ל ה לפרוץ לה דרך בין רוב מנין ורוב בנין של כנסת ישראל שם, והולכת ומתפשטת יותר ויותר בין כל שדרות העם בפולין, ליטה ואוקרינה, בראשונה על ידי הבעש"ט עצמו, שהשפעתו על בני האומה העברית היתה שם גדולה מאד, אחרי כן על ידי רבי דוב בר ממיזריטש ותלמידיהם ותלמידי תלמידיהם, שהשתדלו להפיץ את תורת הקבלה ברבים על פי הנוסח החדש של החסידות, ושבדבריהם גוטלת שיטת הצמצום מקום בראש. ולדוגמא נביא פה קטעים אחדים מספריהם הדרושים לנו לענייננו:

„האדם מחויב להאמין – כך כותבים בשם הבעש"ט – כי מלא כל הארץ כבודו יתברך ליתאתר פנוי מיניה"[1].

„הוא בשמים ומעל לשמים וכן על הארץ ומתחת לארץ, שהוא מקומו של עולם, דהוא אין סוף"[2].

„בדומם יש גם כן חיות, שאנו רואים שיש לדומם ההוא קיום ועמידה, נמצא שיש בכל מקום חיות אלהי ממעל... והוא מלובש בנשמי ולולא אותו הרוחניות לא היה שום קיום לדבר"[3].

„הבריאה היתה על ידי כ"ב אותיות מן א' עד ת', וכל הנברא על ידי אות שהוא קרוב למאציל הוא יותר עליון... ורוחניותו נתעטף וברא אור מן אות א', והוא אור אצילות, זאחרי כן נתעטף עם אות א' באות ב' וברא עולם הבריאה... עד שנתעטף באות ת' וברא עולמות תחתונים... ונתעטף ונתלבש הקב"ה בתוך כ"ב אותיות וברא את הארץ, שהוא כל עניני חומר הארץ, שהוא על ידי ד' מאות לבושין מן א' עד ת', שהוא ארץ תחתיות שאין למטה הימנו, ואחרי כן חור הקב"ה ונסתתר בכמה כסויין ובכמה קליפין..."[4].

„שמש ומגן ה' צבאות... כמו שאי אפשר להסתכל בשמש מגודל אור בהירתו אם לא על ידי מגן ומסך המבדיל, שהוא המגן בעד אור השמש שיוכלו חלושי הראות ליהנות מאורו, כך הוא שם הויה אורו רב מאד מגודל אור בהירותו, לכך הוצרך

---

1) כתר שם טוב ח"א.
2) שם.
3) צואת הריב"ש.
4) כתר שם טוב.

צמצמו ולהנבילו בתוך שם אלהים, גימטריא הטבע, שהוא המגן..."[1].

„יחשוב שהכל, בין עולם הגלגלים בין עולם המלאכים ועולם הכסא, הכל כאין נגדו, שכלם הם בתוך ההלל צמצם אורו שצמצם עצמו..."[2].

„לפעמים יכול (האדם) להבחין שיש עוד במה רקיעים עגולים והוא עומד בנקודת הארץ הקטנה, וכל העולם כאין נגד הבורא ית', שהוא אין־סוף והוא עשה צמצום ופנה בעצמו מקום לברא באותו מקום העולמות, ואף על פי שהוא מבין כך בשכלו, מכל מקום אינו יכול לעלות לעולמות העליונים, וזה מרחוק ה' נראה לי, שרואה את השי"ת מרחוק, אבל כשהוא עובד בגדולתו... עולה למעלה מהמלאכים"[3].

והבעש"ט מסביר את ענין הסתרת האלהות בעולמות במשל:

„מלך אחד חכם גדול עשה באחיות עינים חומות ומגדלים ושערים, וצוה שילכו אצלו דרך השערים והמגדלים, וצוה לפזר בכל שער ושער אוצרות המלך, ויש שהלך עד שער אחד ולקח ממון וחזר, עד שבנו ידידו התאמץ מאד שילך דוקא אל אביו המלך שאין שום מחיצה מפסיק בינו לבין אביו, כי הכל היה אחיות עינים, והנמשל מובן, דהקב"ה מסתתר בכמה לבושין ומחיצות, ובידעו שהש"י מלא כל הארץ כבודו וכל תנועה ומחשבה הכל ממנו ית', וכן כל המלאכים והחיכלות הכל נברא ונעשה כביכול מעצמותו ית', בהדין קמצא דלבושא מניה וביה, ואין שום מחיצה מבדיל בין האדם ובינו ית' בידיעה ואת"[4].

במאמרי הבעש"ט מאמינים קצת לראות שיטה שלמה בענין הצמצום (ומהם גם עיקרי תורת הפנתיאיסמום), ואפשר שאנשים אלו מוצאים סמך לדבריהם במאמרים אחרים שנאמרו בשמו ולא נמצאו לא ב„צואת הריב"ש" ולא ב„כתר שם טוב", המקובלים כספרי הבעש"ט, אבל אנחנו שלקחנו לנו ליסוד רק

---

1) כתר שם טב, ח"א. דברים דומים לאלו בענין „שנש ומגן" נמצאים עוד אצל גדולי המקובלים שקדמו להבעש"ט, כהאר"י וביוצא בו (עיין עץ חיים שער א' פ"ב בתחלתו).

2) צואת הריב"ש.

3) שם.

4) כתר שם טוב.

אותם המאמרים הנמצאים בשני הספרים העקריים האלה, קשה לנו להסכים לדעה זו.

כפי שאנו מבינים את דעת הבעש"ט מתוך מאמריו, הבין הוא את הצמצום באופן זה: הקב"ה עשה מקום חלל לתכלית עמידת העולמות, אבל גם אותו החלל אינו פנוי מהארה האלהות לגמרי, ובכלל אי אפשר לצייר שום מקום שיהיה פנוי ממנה, מפני שבלתי החיות האלהות אין שום קיום לדבר, אבל אופן מציאות אלוה בעולמות אינו בגלוי רק בהסתר וכסוי, מפני שאלמלי היה הבורא נמצא שם בגלוי כמו שהוא בעצם, כי אז לא היו העולמות יכולין לסבול את אורו ואת גודל הבהירות שבו והיו כלים מאליהם. כמו כן מוצא הבעש"ט, שהאדם יכול להשיג את האלהות בכל דבר, אבל אינה דומה השגה פשוטה שבאה ממילא, להשגה שבאה מתוך התבוננות והתעמקות בגדולת הבורא, באופן אחרון אפשר לאדם להתרומם גם אל תוך עולמות עליונים, להשיג מושכלות ועיונות יותר ממלאכים.

בכל אופן רואים אנו שהבעש"ט עוד לא שכלל את התורה הזאת של הצמצום כל צרכה, ועוד מקום הניח לתלמידיו להתגדר בו.

רבי דוב בֶּר ממיזריטש, שקבל עיקר תורתו בחסידות מן הבעש"ט, אף על פי שבעצם לא גלה לנו גם הוא במקצוע הצמצום חדשות ונצורות הרבה, מכל מקום נתן לו צורה עיונית וברורה יותר מאותה שנתן לו רבו, ומקציע לו מקום רחב בספריו יתר מאשר לשאר החקירות, ודרכו בהסברת ענין הצמצום נתקבלה אצל רוב המעמיקים שבין החסידים. הוא כותב:

„כשעלה ברצונו שיתהוו העולמות וישרה שכינתו בהם, כנודע דאיהו ממלא כל עלמין ובלעדיו אין להם חיות כלל, היה אצלו ית' צמצום כביכול... שהניח גדולתו הבלתי בעלת תכלית וצמצם את עצמו וברא את העולם"[1].

„בהירות הקב"ה אין כל העולמות יכולים לסבלו, אך הוא ית' עשה כמה צמצומים כדי שיוכלו לסבלו... וצמצם כביכול את בהירתו כדמיון אב המצמצם את שכלו ומדבר דברי קטנות בשביל בנו הקטן"[2].

„הקב"ה סובב כל עלמין ולעילא מכולא ותחות כל עלמין

1) מגיד דבריו ליעקב י"א; שם, י"ג.
2) שם, א'.

וממלא כל עלמין, והוא מקומו של כל העולמות, ואם היה מאיר בעולמות כדרך האור הפשוט, לא היה העולם יכול לסבלו והיו בטלים ממציאותם, והוצרך כביכול לצמצם את אורו להאיר, או לכל אחד ואחד כמו שיכול לקבלו ולסבלו, דהיינו לכל אחד ואחד לפי כחו, ולכל העולמות כלם בכללם ובפרטם"[1].

„בצמצום הראשון עדיין לא היו יכולין העולמות התחתונים לקבל מפני ה ב ה י ר ו ת הגדול, עד שהוכרח להיות דרך כלל ארבעה צמצומים, שהם ארבעה עולמות אבי"ע (אצילות, בריאה, יצירה, עשיה) הידועים, עד שבא לכלל עולם הזה"[2].

„כל שהוא יותר רחוק מהשורש, ה ב ה י ר ו ת בו יותר מצומצם, וכל מה שהוא קרוב להשורש הבהירות בו יותר, לפי שהיה יכול לסבול האור יותר"[3].

„בכל הדברים יש כח הפועל בנפעל, ומי שיש לי כח הראות וחזקת הראיה, יכול לראות בכל כלי מעשה כח הפועל..."[4].

„אם רואה אדם דבר ציור בנין ואחר הראות הזה נשאר הרשימו חקוק בלבו וכל הבנין, והו נקרא ר ש י מ ו בכל מקום.. ובודאי ברשימו יש בו הדבר גם כן כי כח הפועל בנפעל..."[5].

„הפנימיות שהיא חכמה הנעלמה, אין כח לא בתלמיד להשיגו ולא בהרב להבינו, אך זאת פעולת הרב בתלמידו, שמניח בו ר ו ש ם חכמתו הסתומה, ומחמת שכח הפועל בנפעל הרושם ההוא מתרחב ומתפשט מעט מעט"[6].

„בכל השתלשלות העולמות מאין־סוף עד סוף כל העולמות, בודאי יש להבין איך הוא השתלשלות בעולמות עליונים שהם למעלה מהזמן, ובאמת הכל הוא בשכליות, שנשתלשלו משכל לשכל עד שבא לעולם שבתוך הזמן"[7].

„הקב"ה נקרא מ נ ו ח ה, שאין שייך בו תנועה, כי תנועה לא שייך כי אם בדבר שהוא בזמן ובמקום, אבל הקב"ה הוא

---

1) מגיד דבריו ליעקב, ל"ב; אור תורה, מ'.
2) שם, כ'.
3) שם, י"ט.
4) שם, ל"ה.
5) אור תורה, ד'.
6) שם, י'.
7) מגיד דבריו ליעקב, י"א.

אין־סוף ואינו נעתק ממקום למקום וגם אינו בנדר הזמן"[1].

מתוך מאמריו של רבי דוב בֶּר ממיזריטש, כמו כן מתוך סגנונו אנו מכירים שאיפה לתת להצמצום צורה דקה יותר. דבריו, ש„אין שייך להקב"ה תנועה, כי תנועה היא בדבר שבמקום אבל אין סוף אינו נעתק ממקום למקום", מוכיחים ברור, שהבין את ענין סילוק האור והעתקתו לצדדין לא כפשוטו, והוא מדייק בלשונו ומשתמש על פי רוב לתכלית הסברת הצמצום במלת בהירות תחת עצמות, ומטעימו על דרך צמצום השכל של האב בבדי לעשותו נוח לתפיסת בנו הקטן... ועל דרך זו מבאר את ענין הרשימו, שהוא מעין רושם החכמה, שהרב עושה על מוחו של התלמיד.

כדרך כל שיטה מחקרית העוברת מרב לתלמידיו, שמקבלת אצל כל אחד מהם גוון מיוחד וצורה נבדלת לפי השגתו, כשרונותיו ונטית רוחו של כל אחד ואחד, כך גם ביחס לשיטת הצמצום של רבי דוב בֶּר ממיזריטש אנו רואים כזאת; יש מתלמידיו שלא נשאר אצלם ממנה כל רושם נכר, ויש שהשקפתם עליה היתה שטחית ובלתי ברורה, ורק מעטים מהם שירדו לעומקה של שיטה זו. אם נשים עין למשל בכפרי ר' פנחס מקאריץ, ר' מנחם מנדל מויטבסק, ר' ישראל מקאזניץ, ר' יעקב יצחק מלובלין, ר' אלימלך מליזנסק, ר' זאב מזיטומיר וכיוצא באלו, אז נראה שהם לא מצאו כל חפץ בכלל בחקירות מעין „מה למעלה ומה למטה" כיוון ש„אין לעמוד ולחקור על מהות רצונו כביכול", והסתפקו בדרשות ובמאמרי מוסר על דבר „השתלמות הנפש", „התחזקות האמונה" ו„מעשה המצות"[2], וקצתם התנגדו בגלוי לכל חקירה באלהות, כגון ר' אברהם מקאליסק, שהתרעם על הרב על עסקו בחקירות אלו (עיין ח"א עמוד 139–140). כנגדם אנו מוצאים את רבי לוי יצחק מברדיטשוב, מדבר לפעמים על ענין הצמצום ומסבירו על דרך צמצום השכל מאב לבנו מרב לתלמידו[3], דברים שיש להם לכאורה דמיון עם סגנון לשונו ודרך הסברתו של רבו רבי דוב

1) מגיד דבריו ליעקב, ט"ו; אור תורה, ד'.

2) רבי ישראל מקוזניץ כותב על דבר הצמצום, ש„חקירת הענין מבוסה זמופלא מלהשיגו" (עבודת ישראל, ויצא).

3) קדושת לוי, תשא.

בֶּר מטיוריטש, אבל באמת כל הדמיון הזה אינו אלא בסגנון הלשון בלבד, אבל לא בעצם השיטה.

„העולמות — כותב ר' לוי יצחק — אינם יכולין לקבל השפע ממנו יתברך, כי אם על ידי לבושין ועל ידי כמה צמצומים" 1).

„הבורא יתברך הוא אין סוף ומדותיו הן אין סוף, ואיזה הוא הדרך שיהא בעולמות אלו המדות, אלא שצמצם את עצמו לברא בעולמות המדות" 2).

„לאהבתם של ישראל מצמצם הקב"ה את עצמו שיהיו ישראל יכולין לקבל בהירתו" 3).

לר' לוי יצחק היה הצמצום מלה שנתרוקנה מכל תוכן מחקרי; הוא, בעל „קדושת לוי", שהיה מצוין ביותר במדותיו הנעלות, באהבתו את הבריות ובמסירתו את נפשו על כל אדם מישראל, ושלא היה לו בעולמו אלא זוך הלב, שכלול המדות, והשתדלות לנטוע כל הנהגה טובה בלב תלמידיו, האיש הזה לא היה לו כל עסק עם פתרון חידת הבריאה, לחקור ולדעת איך נתהוו העולמות על ידי הצמצום ובאיזו דרך נתהוו, וכל עיקר כונתו להראות על ידו חבתן של ישראל, שהקב"ה צמצם כביכול את עצמו בשבילם וצמצם מדותיו בעולמות; ואלמלא ידענו שר' לוי יצחק שמש את רבי דוב בֶּר ממיוריטש וקבל ממנו תורתו בהסידות, כמעט שלא היינו מוצאים בדבריו כלל את הצמצום העיוני והמחקרי, הנובע מתוך התבוננות עמוקה באלהות והבריאה.

יותר מר' לוי יצחק, שם ר' נחמן מברצלב את עיונו בחקירה זו (למרות שמגנה בספריו את החקירה 4), אבל מצא בה סתירות, הפכים וספקות הרבה, שמניחם עד שיבא אליהו.

„צריך לדעת — כותב ר' נחמן — שמלא כל הארץ כבודו אפילו בכל דברים גשמיים, כי בלא אלקותו אין להם שום חיות וקיום כלל... לבד שהחיות ואלקות הזה שם בצמצום גדול ובמעוט רק כדי חיונו להחיותו ולא יותר, כי הקב"ה צמצם

---

1) קדושת לוי, בראשית.
2) שם, תשא.
3) שם, בלק.
4) עיין לקוטי מהר"ן תניגא מ"ז; חיי מהר"ן ח"ב ועוד במקומות רבים בספריו. רבי נחמן מזלזל בכבוד כל החוקרים ומגים דעתו אפילו כלפי המשולים שבין חוקרי ישראל.

את אלקותו בצמצומים רבים ושונים... וכל מה שמשתלשל יותר ומתצמצם יותר לטטה, אלקותו מלובש שם במלבושים רבים יותר... וכל מה שהאדם הולך ממדרגה למדרגה הוא מתקרב יותר אל השי"ת ויכול לידע את השי"ת בהבנה, כי כל מה שהמדרגה יותר עליונה, נתמעטו הלבושים ונתמעט הצמצום, ואז הוא מקורב יותר אל השי"ת"[1].

במקום אחר: "כאשר רצה השי"ת לברא את העולם, לא היה מקום לבראו, מחמת שהיה הכל אין־סוף, על כן צמצם את האור לצדדין, ועל ידי הצמצום הזה נעשה חלל הפנוי, ובתוך החלל הפנוי הזה נתהוו כל הימים (?) והמדות, שהם בריאת העולם (כמו שכתוב בעץ חיים בתחלתו), וזה החלל הפנוי היה מוכרח לבריאת העולם, כי בלתי החלל הפנוי לא היה שום מקום לבריאת העולם, וזה הצמצום של החלל הפנוי אי אפשר להבין ולהשיג כי אם לעתיד לבא, כי צריך לומר בו שני הפכים יש ואין, כי החלל הפנוי הוא על ידי הצמצום, שכביכול צמצם אלקותו משם ואין שם אלקות כביכול, כי אם לא כן אינו פנוי והכל אין סוף ואין מקום לבריאת העולם כלל, אבל באמת לאמתו בודאי אף על פי כן יש שם גם כן אלקות, כי בודאי אין שום דבר בלעדי חיותו, ועל כן אי אפשר להשיג כלל בחינת חלל הפנוי עד לעתיד לבא"[2].

רבי נחום מטשרנוביל גם הוא הבין את הצמצום הבנה עיונית, כדרך שהבינו רבי דוב בֶּר ממיזריטש, וכמעט שלא הוסיף בעצם השיטה דבר על דברי רבו.

"בכל דבר – כותב רבי נחום – הוא חיות הקב"ה וכח הפועל בנפעל, וצמצם כביכול עד מדרגות התחתונות והושם חלק אלוה ממעל תוך חשכת החומר..."[3].

"אור הבורא צח ומצוחצח, שלא היו הנבראים יכולים לסבלו, כמו למשל באור השמש אי אפשר להביט וליהנות מאורו כי אם על ידי מסך המצמצם האור כפי השעור שיוכלו הנבראים לקבלו וליהנות מאורו, כך באלף אלפי אלפים הבדלות אור חסדו הגדול לא היו הנבראים יכולין לקבלו והיו בטלין

---

1) לקוטי מהר"ן, סי' ל"ג אות ב'.
2) שם, סי' ס"ד אות א'.
3) מאור עינים, בראשית בתהלתו.

ממציאות, והוצרך להתצמצם כפי שיעור שיוכלו הנבראים לקבלו"[1].

„אלהותו ית' נמשל לשמש בביכול, שאי אפשר להסתכל בו כי אם על ידי מגן ומחסה, כך אור אין־סוף אי אפשר להשיג כי אם על ידי צמצומים"[2].

„בכל דבר יש כבוד הבורא, והנה במלך בשר ודם הוא וכבודו אינו אחד, אבל בהקב"ה הוא וכבודו הכל אחד, ונמצא שבכל דבר יש כבוד הבורא, הרי הוא מלא כל הארץ כבודו שאין מקום פנוי מיניה"[3].

„הקב"ה נתעלם בביכול בעולמות... ולכן נקראים עולמות, מלשון העלם וכסוי, ונמצא כל העולמות הם לבושים, ולכן נקרא מלא כל הארץ כבודו שהכל לבושים אליו..."[4].

רבי שלמה מסלוצק[5] צעד בענין זה צעדים אחדים קדימה:

„חיות הבורא הנמשך לתוך העולמות — כותב הוא — מצומצם ומלובש, ואינו מושג החיות והבהירות שבתוכם... הוא (הקב"ה) בתוך עלמין ובעובי עלמין ומוסתר לכל עלמין"[6].

„בעצמותו ית' מחשבה תפיסה ביה כלל, והוצרך להתעטף ולהתלבש עד העולם הזה הגס"[7].

„עין ה' הוא בהירות הבורא, שמצומצם ומלובש בו בלי מסך ומבדיל"[8].

„כל הנבראים אינם נפרדים ממנו יתברך, כי אם

---

1) מאור עינים, לך ד"ה: אך דנורא סוד בריאת העולמות.
2) שם, ויצא.
3) שם, לקוטים ד"ה: כתיב בכל דרכיך דעהו.
4) ישמח לב, מסכת ביצה.
5) ר' שלמה מסלוצק היה חוקר ובעל שכל עמוק, תלמיד מובהק של רבי דוב בֶּר ממיזריטש, הוא כתב הקדמה לספר מגיד דבריו ליעקב; הי בעיר סקאהל בתור מגיד ומוכיח. ר"א מרקום קורא אותו: „Der bedeutendste Literat unter den Schülern des R. Ber" („Der Chassidismus", S. 222). מבין תלמידיו מפורסם ביותר ר' שלום מזלז (מערכת גדולים החדש, בערכו).
6) דברת שלמה, ויצא.
7) שם, וישלח.
8) שם. ויגש.

נתאחדים ביהוד גמור ואמתי"[1].

„בכל בחינות יוכל (האדם) להשיג גודל בהירות האין סוף, שאין דבר המצמצם אותו... ואחר כל הדמיונות הוא שוה בהשואה גמורה ובאחדות גמור..."[2].

מזה נראה, שהדעות העקריות שבתורת הצמצום, הן אצל ר' שלמה מסלוצק מפותחות וברורות יותר מכפי שהן אצל חביריו המקובלים שקדמוהו, מכל מקום אין איש שנתן לתורת הצמצום פנים מסבירות ועיונית כל כך, כדרך שנתן לה הרב רבי שניאור זלמן מלאדי, כפי שיראה הקורא במרוצת הפרק הבא.

---

1) דברת שלמה, פקודי.
2) שם, ויקרא.

פרק שלישי.

דרכו של הרב בצמצום.

שיטת הרב בצמצום מיוסדת על דברי האר"י. הסברת שיטתו על יסוד החכמות הטבעיות והלמודיות. אופן הכרת האלהות. מושג כח בכלל וכח אלהי בפרט. התגלות הכח האלהי על ידי בריאת העולמות. השנויים המדומים הנראים בדרך מציאות האלהות בבריאה. בחינת מושג ובחינת משיג של החוקרים ובחינת אור מתלבש ואור מקיף של הרב. הסברת המושגים האלה. ענין הצמצום בסגנונו של הרב. הבנת הצמצום אצל המתנגדים בכלל ואצל הגאון מוילנה ור' חיים מולוזין בפרט.

הרב נתן לתורת הצמצום צורה עיונית, וכיתר המקובלים כך גם הוא משתדל לבסס את השקפותיו בענין זה על יסוד דברי האר"י, ולהוכיח שאין בדבריו אלא מה שבדברי מארי דקבלה זה, ושגם האר"י הבין את הצמצום רק על דרך עיוני בלבד, מפני שהבנת הצמצום כפשוטו, כדרך שרצו לבארו מקובלים שונים (עיין בפרק שלפני זה), מביאה בהכרח לידי הגשמת האלהות. ובתשלום לספרו תניא (סוף פ"ו, שאינו נמצא בדפוס אבל ישנו בכתב־יד, ומצוי בהעתקות רבות בידי חסידי חב"ד) הוא אומר: „והנה מבאן יש להבין שגגת מקצת חכמים בעיניהם, ה' יכפר בעדם, ששגו וטעו בעיונם בכתבי האריז"ל, והבינו ענין הצמצום המוזכר שם כפשוטו, שהקב"ה סילק את עצמותו ומהותו מעולם הזה ח"ו, רק שמשגיח מלמעלה בהשגחה פרטית על כל היצורים כולם אשר בשמים ממעל ועל הארץ מתחת[1]), והנה מלבד כי אי אפשר לומר כלל ענין הצמצום כפשוטו שהוא ממקרי הגוף, על הקדוש ברוך הוא

---

1) כונתו של הרב בדברים אלו היא בלי ספק על הגאון, שלדעתו מלא כל הארץ כבודו היינו השגחה, כמו שכתב הרב במבתבו (המתחיל „פתח דברי"), וכפי שיוצא מדברי הגאון בעצמו (עיין בהלקוטים שבסוף פירושו לספרא דצניעותא), ואפשר שמפני כבודו של הגאון, או מיראתו חמת המתנגדים, השמיט הרב את הדברים האלה מס' התניא, ולא קבע אותם בדפוס.

הנבדל מהם רבוא רבבות הבדלות כו', אף גם זאת לא בדעת ידברו, מאחר שהם מאמינים בני מאמינים שהקב"ה יודע כל היצורים שבעולם הזה השפל ומשניח עליהם, והרי דעתו ועצמותו ומהותו הכל אחד", ו"אין שייך צמצום וסילוק מקום לצדדים באור אין־סוף, שאינו בנדר מקום כלל, דכתיב: אני ה' לא שניתי, שאין בו שום שנוי יתברך בין קודם שנברא העולם לאחר שנברא"[1], ו"אין פירוש מלת סילוק כפשוטו, כהסתלקות הדבר ממקום זה למקום עליון, מאחר שהוא יתברך אינו בנדר מקום, אלא הפירוש שנעשה האור בבחינת העלם"[2]; ו"אין־סוף מופשט מגדר צמצום והתחלקות"[3].

דבריו של הרב על ענין הצמצום, אפשר שאינם מובנים כל צרכם לקוראים רבים, למרות שנכרת מתוכם שאיפה במדה ידועה לתת להם פנים מסבירות, מצד אחד מפוזרים הם במקומות שונים בספריו, וקשה על הקורא הבינוני לקבצם ולשוב ולבנות לו שיטה שלמה מהם, ומצד אחר הצורה שהרב נותן הרבה פעמים למחקריו, צורה של הנחה בלי נתינת טעם לדבריו, שולל את האפשרות מהרבה קוראים להבין הסבות שהביאוהו לכך, ועד כמה יש להחלטותיו יסוד. לפיכך מרם נקרב להציע את שיטתו של הרב בצמצום, כפי שהיא ערוכה בלשונו וסגנונו במאמרים המלוקטים מתוך ספריו, מוצאים אנו ראוי לתת בראשונה מושג ברור על אודות השיטה העיונית הזאת, כפי שאנו מבינים אותה מתוך דבריו; וכדי לקרבה אל הדעת יותר, אנו זקוקים לתבל אותה במשלים ודונמאות לקוחים מחכמות למודיות, כפי מעמדן היום.

הכרת האלהות מצד מהותה ועצמותה, נפלאת היא ונמנעת מכל נברא בעל הכלית, ורק בבחינה אחת מושגת לשכלנו, בבחינת אין־סוף, כלומר שהעצם הפשוט והנצחי מתפשט ומשתרע בלי סוף ונבול, "ואין קץ ותכלית כלל לחיות ואור

---

1) לקוטי תורה, ויקרא בהוספות, ד"ה: להבין מה שכתוב באוצ"ח, ובכמה מקומות אחרים.

2) לקוטי תורה, נצבים. ועל דרך זו מפרש שם הרב את הדברים בתקוני זוהר, "וכד אנת תסתלק מיניהו כו", ואת המאמר "כד סליק קוב"ה לעילא" (תורה אור, מקץ).

3) תורה אור, שמות.

המתפשט מגדולת אין־סוף"[1], כי מצד אחד אי אפשר לנו לצייר מציאות מקום חוץ לעולמות, ששם הפסק מציאות האלהות וימצא שם ההעדר, שהרי המציאות וההעדר הם שני הפכים, מושגים סותרים זה את זה, ומצד אחר אי אפשר לנו לדמות כלל ולצייר לנו בטבע מציאות חומר כל שהוא, שלא יהיה בו כח פנימי המחבר את חלקיו, והפועל בו אותן הפעולות השונות שאנו רואים ומרגישים ואשר בלעדיהן מציאותן נעדרת. או במלים אחרות: אין דבר גשמי בעולם שלא תמצא בו החיות הגלות המקיימת והמעמידה אותו, "ואפילו בדומם ובכל מקום יש חיות אלוה ממעל והוא מלובש בגשמי, ולולא אותן הרוחניות לא היה שום קיום לדבר". חכמי הקבלה שונים זה בדרך קצרה: "הקב"ה מקומו של עולם"; "לית אתר פנוי מיניה", ו"הוא ממלא כל עלמין וסובב כל עלמין", כלומר שהכח האלהי (ובלשונם: ההארה האלהות), נמצא בעולמות שברא, בכל הנבראים הרוחניים והגשמיים, ומתפשט לבלי גבול ותכלית גם מחוץ לעולמות "הנראים והנשכלים".

בהכרת האלהות אנו צריכים להבחין שתי בחינות: בחינת המושג, או הכרת העצם הנצחי כמו שהוא, ובחינת המשיג, כלומר כפי שהוא מושג לנבראים, או: להבדיל בין כח האלהי הנסתר והגנוז, ובין הכח האלהי המתגלה או המתלבש. ולהבנת הדברים יפה נברר בראשונה מושג הכח בכלל.

הכח אינו נכר לנו כי אם אחרי יציאתו אל הפועל, מחמת שרק אז יכולים אנו לראות את "כח הפועל בנפעל" (לפי סגנון המקובלים); אור השמש למשל, לא יגלה לעינינו אם לא אחרי האירו דבר מן הדברים, כמו כן אין אנו מרגישים את חום השמש אלא אחרי שהוא מחמם את האויר וכיוצא באלו; כח המושך אשר לארץ אינו פוסק למשוך את כל הגופים אשר עליה, אבל פעולתו תראה לעינינו רק בשעה שתאבד לאחד הגופים נקודת סמיכתו ונפל למטה, וכן הכח הנסתר באבן השואבת לא יגלה לנו כי אם כשיבא מחט ברזל אל מעגל פעולתו, וכן הכח האליקטרי יכול להיות עצור זמן רב בתוך החומרים המעבירים אותו מבלי אשר נרגיש במציאותו, ורק

---

1) תניא, פרק מ"ח.

בעת פריקתו יראה לנו בתור אור וחום או בתור כח מושך ודוחה, מניע משאות כבדים ועושה בכל מלאכת עבודה – ומי יודע כמה כחות טבעיים ישנם עוד בעולם, שאינם באים אצלנו לידי גילוי, מפני שאין נפשנו מובשרת לכך מטבעה ותכונתה– כל הדברים האלה מראים לנו על מציאות כחות נסתרים ונעלמים המתגלים רק בתנאים ידועים, והם יוכלו להיות לנו למשל להבין על ידיהם דבר הכח האלהי ודרך התגלותו (אם אמנם המשל הזה גם מאד ביחס להבורא, כפי שנראה להלן); והנה כשם שכל הכחות שאנו מכנים אותם בשם כחות הטבע, מתגלים לעינינו רק על ידי תזיונותיהם השונים, כך הכח האלהי, קבוץ כל הכחות כלם, נראה לנו רק על ידי החזיון הגדול, הכולל את כל הנראה והמושג לנו, ושאנו קוראים לו בשם עולם. הכח האלהי אף על פי שהוא ממלא את הכל (או כמו שיאמרו המקובלים בדרך העברה: ממלא כל עלמין), מכל מקום נשאר בתכלית ההעלם וההסתר, ואלו נרמה בדעתנו שעד שלא נברא העולם היה איזה יצור חי וחושב מחשבות (שבעצם גם הוא לא היה יכול להברא כי אם בדרך גילוי), כי אז אי אפשר היה לו לעשות לעצמו מושג כל שהוא ממציאות האלהות, מפני שלא היה לו דבר מחוצה לו שיהיה מושג לחושיו או לשכלו, ושידין ממנו על מציאותה[1].

גילוי הכח האלהי ובריאת העולמות הוא בעצם ענין אחד, מושג אחד אמור במלות שונות, מהגדרת המושג הזה יצא לנו, שהכרת הכח האלהי היתה נמנעת מטבעה לפני בריאת העולם. ובריאת העולמות היתה הכרחית להכרת האלהות על ידי הנבראים, או בלשון הרב: „בריאת העולמות היא בשביל התגלות מלכותו"[2]. אולם באיזו דרך נבראו העולמות האלה? או במלים אחרות: באיזה אופן יצא הכח האלהי מן ההסתר אל הגילוי? ענין זה הוא מהדברים שהם כבשונו של עולם; המעבר הזה מן ההעלם

---

1) ציור דומה לזה אנו מוצאים אצל ר' ברוך מקוסוב, „כשלא היה שום בריה בעולם ולא היתה עין בעולם כדי שנוכל לתלות בו הרגע (הזמן) ואפילו ענין קודם ומתאחר לא היה או בעולם, כי בהכרח קודם ומתאחר צריך להיות נתלה באיזה דבר, שנוכל לומר קודם הוית הדבר הזה ואחר הוית הדבר הזה, אבל כשאין בעולם שום דבר האיך אפשר לומר קודם ומתאחר (עמוד העבודה דף ק"ז ע"ב).

2) שער היחוד והאמונה, פרק ז'.

אל הגילוי, ממושג בעל בלי תכלית למושג בעל גבול ותכלית, נעלה ונשגב מבינת אנוש, לפעולה זו יקראו המקובלים בשם „בריאת יש מאין"[1], או כפי סגנונו של בעל ספר יצירה: „עשה את שאינו ישנו", כלומר שעל ידי הפעולה הנעלמה הזאת נעשה האין־סוף. האור הגנוז והמסתתר, נראה לעינינו כאלו הוא ישנו, וכאלו יש לעולמות עמידה בפני עצמם. המקובלים, שלא מצאו מלה מכוונת יותר לתאר בה את הפעולה האלהות הזאת, מפני שקצרה לשון בני אדם מהביע בה דברים דקים זמופשטים כאלה, קראו לה בשם צמצום, כאלו העצם הנצחי כביכול, צמצם את כחו שהוא בעל בלי תכלית, כדי שיוכל להיות מושג להנבראים בעלי תכלית. כמו כן השתדלו לשבר את האוזן במה שהיא יכולה לשמוע, במשלים מובנים יותר לבני אדם ואמרו, שאין־סוף נתעטף ונתכסה כביכול בלבושים זכסויים שונים, כדי שיגיע מאורו הגדול רק מעט מזער להנבראים, כפי אשר יוכלו שאת. מובן הדבר שכל זה אינו אלא משל, ורק המלה תמלא פה את חסרון המושג, ועיקר הכונה, שעל ידי בריאת העולמות לא נעשה שום שנוי כלל בעצם האלהי הנצחי, וכל השנוי הנראה בעולמות אינו אלא לפי השגתנו, חלק קטן מן הכח האלהי, אשר — ככל כללות האלהות — היה נעלם מאתנו בתחלה, בא אלינו לידי גילוי, אבל באלהות עצמה לא נולד על ידי זה אפילו שנוי כל שהוא, ממלא הוא גם עתה כל העולמות, כמו שהיה ממלא בראשונה מקום עמידת כל העולמות, כי החוק הטבעי אשר יצא לנו ממראה עינינו מן הנסיון, שאין שני דברים יכולים לתפוס מקום אחד בזמן אחד, לא יתכן בשום אופן ליחסו אל העצם הרוחני והנצחי, ש„אין דבר הוצץ בפניו"[2]. והרב חוזר ושונה על הענין הזה בכמה

---

1) „בריאת יש מאין זו חכמתו שאיגה מושגת לשום גברא" (אגרת הקודש, ד"ה: להשכילך ביגה, ועיין להלן פרק ד'); „איך הוא זה להיות גגלה לגבי דידן בבחינת יש ונפרד ושלא יהא שנוי ממש כמו קודם הבריאה ממש, הוא פלא ואינו בגדר חקירה וידיעה כלל" (עבודת הלוי, קרח).

2) בחינת ההסתר והגילוי, או מציאות האלהות לפני בריאת העולם ולאחר בריאת העולם, ענין אחר אצל הרב עם מחשבה ודבור, ולפיכך כשרוצה הרב לברר, שאין חלוק באלהות בין קודם הבריאה ובין לאחריה, יאמר: „דבורו ומחשבתו של הקב"ה, מאחדות בתכלית היחוד במהותו ועצמותו גם אחר שיצא דבורו יתברך אל הפועל בבריאת העולמות, כמו שהיה מיוחד עמ

מקומות, ומטעים את הדברים בהטעמה מיוחדת בדברי המקרא: „אני ה' לא שניתי".

בדרך כואת נוכל לבאר לנו גם את השנויים במדרגת מציאות האלהות בעולמות ובנבראים, שכל זה אינו אלא לפי השגתנו. יודעים אנו למשל מלמודי הכמת הטבע והפילוסופיה, שאין אנו משיגים את הדברים אשר מחוצה לנו כמו שהם בעצמם, אלא כפי שהם מצטיירים בנפשנו (עיין להלן פרק ד'); לפי מעמד הכמת הטבע בימינו, הוזקקו החכמים לבא לידי הנחה, שכל חלל העולמות מלא עצם דק מן הדק שאינו מורגש במשקל, אשר יכנוהו בשם איתר, שעל ידו מגיע אלינו אור השמש וחומו ופעולותיו הכימיות, המגניטיות והאלקטריות, שבלם תלויים רק במספר הזעזועים שהאיתר עושה ברגע אחד, ובאורך הגלים הנעשים בו; כמו כן מוכרחים היו לחחליט, שכל הגופים הנמצאים בעולם, אוריים, נוזלים ומוקשים, מורכבים מפרודות קטנות עד מאד (אטומין); הפרודות האלה, שהן קטנות כל כך עד שלא זכו עוד כל חכמי הטבע לראותן אפילו על ידי המצופיות המגדילות שהגיעו בימינו לתכלית שלמותן, רחוקות זו מזו מרחק רב לפי ערך נדלן, מרחפות באויר ומרפרפות במהירות גדולה, ובתנועתן הן מולידות את כל חזיונות הטבע השונים. נמצאנו למדים, שכל מה שיש בעולם מחוצה לנו אין בו כי אם תנועה תמידית של עצמים דקים, שאינם נתפשים בחוש, וכשהיא מגיעה אלינו היא מורגשת לנו בכל חזיונותיה השונים זה מזה הרבה מאד; הננו רואים גופים שונים במראיהם, לבנים, אדומים ירוקים וכיוצא באלו; הננו שומעים מנגינת נעימות, קולות מרעישי אזן, מרגישים בשעה שאצבעותינו נכוות באש, כשורם אילקטרי עובר כל גופנו וכדומה לזה, את הכל אנו מבחינים ומרגישים בהרגשה מיוחדת לנו, ומחוצה לנו אין כל דבר זולתי תנועה קלה של עצמים, הדקים והקלים בלי ערך מאבק כורח! אבל יש מחכמי הטבע שהוסיפו ללכת יותר, ובטלו בחקירותיהם את החומר מפני הכח הגשם מפני הרוח,

---

קודם בריאת העולמות, ואין שום שנוי כלל לפניו אלא אל הברואים המקבלים חיותם מבחינת דבורו" (תניא, כ"א).

ראוי להעיר, שגם פילון מדמה את „ההפרש שבין היות (האלוה) בעצמו ובתוכו ממון לבין התגלות והתרשמות, כמו בין מחשבה הצפונה בפנימיותה לבין הדבור היוצא והמאמר" (מונה"ז שער י"ב).

מראה עינים מפני העיון, ותהת הפרודות החומריות שסוף סוף לא ראתה אותן עין, אך יצאו להם כתולדות מחויבות מחזיונות הטבע השונים, רואים הם בעולם רק כחות רוחניים – המולידים בקרבנו בפעולותיהם את כל המון המראות הטבעיות אשר לפי כח ההכרה המיוחדת לנפשנו יראו בתארים שונים – ומתבוננים על החומר כעל תמונה אחת מתמונות הכח, כעל אחת הצורות שהכח מתגלה בהן לחושינו. השיטה הזאת שנורקה מפי חוקרים שונים בדורות שלפנינו, נתחדשה בבית מדרשם של חכמי הטבע בימינו עוד הפעם, ורבים מהם משתדלים לבנות את שיטת הכח או האנרגיטיקה, על משואות שיטת החומר או האטומיסטיקה. אמת הדבר, שעד עתה לא עלתה עוד ביד המחזיקים בשיטת הכח לבאר על ידה את כל חזיונות הטבע, כדרך שהם מתפרשים יפה על ידי הנחת הפרודות, אולם אין מן הנמנע שהימים הבאים יהיו טובים מאלה, אכן להחוקר האלהי, שאינו נזקק לבאר את כל אחד מסתרי הטבע בפני עצמו, ולגלות את החוקים הפרטיים השוררים בו והוא מתבונן רק על העולם בכללו, אין כל מעצור לרוחו להתרומם מעל לגבולות השגת חושיו, ולראות בבריאה כלה רק כחות רוחניים, מדרגות מדרגות של הכח האלהי, המתגלה לנו בתמונות מאליפות ומרובבות.

אבל אין סגנון אחד עולה לעוסקים במקצועות שונים; החוקר הטבעי קורא לסבה המחוללת חזיון מחזיונות העולם – בשם כח, וכנגדו מכנה החוקר האלהי, המקובל, את הסבה העליונה המהוה את חזיון העולם בכללו על פי רוב בשם אור, מפני שהוא הדק מן הדק „שלא ימצא דבר שיורה ויוכיח ביתר הביאור כהאור"[1], ולכן כאשר ירצה המקובל לבאר לשומעיו, שכל

---

1) שער השמים מאמר חמישי פרק ה'.

רבי יוסף אירגאס כותב: „מה שתמצא שקוראים בשם אור אל פעולת האין־סוף, אינו מפני שהם עצמם אור, רק מפני שקצר מצע שכלנו בעודו מלובש בחומר הגוף להשיג מהות ועצם הרוחנים... לכן כנו אותם בתאר אור, כי הוא היקר שבמוחשים" (שומר אמונים ל"ג). רמ"ח לוצאטו כותב: „האלהות לא נוכל לקרא אותו בשום שם או מלה, אמנם כאשר בלא מלה לא תוכל לקרא ולדבר, על כן צריך לקרא אותו באיזה שם, אבל נבחר את שיוכל להיות רחוק ממנו פחות מהאחרים, האור הוא היותר דק שבגשמים על כן הוא פחות רחוק ממנו מהאחרים, ואם כן לא נקראוהו אלא הארה, ותבין שאף על פי

התמונות השונות שאנו רואים בעולמות ובנבראים, וכל שנויי המדרגות הרבים והעצומים אינם אלא לפי כח הכרתנו והשגתנו, ושבאמת הכל אחדות גמורה ומוחלטת, עצם האלהות המתגלה ומורגשת לנו באופנים שונים, הוא מסביר את הדבר על ידי ציור לקוח מטבע האור ואומר, שכל החליפות וההתמורות האלה עם כל המון מדרגותיהן, אינן בעצם האור האלהי הפשוט בתכלית הפשטות, אך בטבע הכרתנו והשגתנו, הנותנות לאור האלהי המגיע אלינו על ידיהן מראה וגוון מיוחד, וכאלו כביכול נצוצי אור אין־סוף עוברים דרך מחיצות ומסכים שונים, עבים או דקים, ולפי מדרגת צפופם ובהירותם אנו מבחינים ורואים מדרגות שונות בעולמות ובנבראים, יש שהאור נראה לנו בהם כמו דרך וילון שקוף ודק ויוליד בנפשנו את הרגשת הנעלה והנשגב, ויש שיגלה לנו כמו דרך מסך כפול ומכופל ועב, ואז ידמו לנו כגסים ביותר. אולם כפי שאמרנו, כל מיני הכסויים והלבושים האלה שאנו אומרים בענין זה אינם אלא משל, ואין להם כל יחס אל העצם הנצחי, שאינו נופל תחת גדר השנוי והתמורה, וכל עיקרם אינו אלא לקרב על ידם את הדברים אל כח הכרתנו המוגבלת מטבעה.

על פי ההבדל הזה, שבין „בחינת המושג והמשיג"; „בין האמת ובין המקבלים"; „לגבי האלהות ולגבי דידן" כסגנון המקובלים, יפלו מאליהם כל הסתירות וה„נגודים", שמצאו מקצת מקובלים בענין הצמצום „כי צריך לומר בו שני הפכים יש ואין, כי החלל הפנוי הוא על ידי הצמצום, שבביכול צמצם אלקותו משם, ואין שם אלקות כביכול... אבל באמת לאמתו בודאי אף על פי כן יש שם גם כן אלקות..." כפי שהבאנו הדברים למעלה (פרק ב' עמוד 59), מפני שאם אך נבדיל בין

כן אין זאת הארה ממש כמו הארת האור הגשמי, אלא מה שיקראהו הארת לתת לו איזה שם" (קל"ח פתחי חכמה, פתח ה' בפירושו). אבל הרמ"ק משתדל להוכיח ולבאר, שבעצם האלהות אין שייך השם אור, מפני שיש בו מעין הגשמה; „רבים חשבו לדמות לאלוה אור וביוצא, בחשבם שענין הזה אינו נוף, והוא תכלית השבוש, שאין לך במציאות שום דמיון מתדמה שלא יהיה נוף" (אילימה, מען א' תמר א' פ"ט). ראוי לציין שהשם „אור" בהוראה זו תושב הרב למצא בזוהר, והוא מבאר כונתו בהרחבת דברים (עיין לקוטי תורה, בהר). גם בתורת המסתורין של העמים הקדמונים נתן ערך השוב להמושג אור (Baur, Symbolik I, 202).

הכרת העצם מצד המושג, ובין הכרתו מצד המשיג, יסתלק כל הקשוי מאליו; האור האלהי בבחינת המושג, „מצד האמת", מלא מפה לפה את כל העולמות והנבראים, ואפילו בגשמים ובחומרים הגסים אין נקודה כל שהיא פנויה ממנו, אבל בבחינת המשיג „מצד המקבל" או „לגבי דידן", הנה כלל האור נשאר בתכלית ההעלם וההסתר, ורק חלק קטן לכלי תכלית מגיע לידי כח הכרתנו, עד אשר בלי כל הפלגה נוכל לומר באופן ציורי, שלפי השגתנו אין־סוף צמצם את עצמו וסילק את אורו לצדדין, מאחר שרק הארה מועטת, מוגבלת ומצומצמת באה אלינו לכלל גילוי, ונותנת לנו את היכולת לדעת שנמצאו דברים מחוצה לנו.

באופן מושכל ומחודד כזה – והוא עיקר חדושו של הרב בצמצום – השכיל בעל התניא לישב את הסתירות, במושג מציאות ההארה האלהית בעולמות, אפס כי שונה הוא את משנתו באופן אחר, המבטאים הברורים והנמרצים „מצד המושג ומצד המשיג", שהשתמשו בהם החוקרים, או „מצד האמת ומצד המקבלים"[1]; „לגבי האלהות ולגבי דידן" שאנו פונשים אותם אצל מקובלים אחרים, המדברים על אודות שיטת הצמצום, ימצאו רק לפעמים רחוקות מאד בדברי הרב[2] אשר תחת להשתמש בסגנון פילוסופי בחר לו לענין

---

1) בעל פרי הארץ כותב: „אם אמנם חיות אחד נמשך מאתו יתברך לכולם, כל אחת משתנה לפי ענין המקבלים, כענין השמש שמשחיר הלבן ומלבין השחור, מאיר לברואים ומחשיך לחלושי הראות, הכל לפי השתנות המקבל, על דרך זו היא חיותו יתברך הנמשך מאתו פשוט לכולם, ומשתנה אצל כל אחד לפני עצמו" (ויקרא).

גם בעל תולדות יעקב יוסף מוצא, ש„באמת הוא יתברך בתכלית הפשיטות בלי שנוי, והשנוי הוא מצד המקבלים" (יתרו); ועיין מגיד דבריו ליעקב, ט' (לבוב תקנ"ב); אור תורה, מקץ בכמה מקומות. אצל הרב נוכר המושג „מצד המקבלים" לענינים אחרים (עיין לקוטי תורה תצא, נצבים; דרושים לר"ה).

2) הענין הזה אנו מוצאים אצל הרב לפעמים בלשון זו: „כמו כח הראיה שבעין, כשסותם העין אין הענין שנסתלק כח הראיה מהעין, כי באמת ישנו נמצא בהעין רק שאין מתגלה כחו, ועל דרך זו הוא ענין העלם וגילוי, שמתגלה האור בהכלים והעולמות, או שאינו מתגלה בהם, וההעלם זה הוא לגבי הכלים והשלמות, מה שאין כן לגבי האור עצמו אין שום שנוי" (לקוטי תורה, נצבים).
בדברי תלמידו של הרב, ר"א משטראשילי, נמצאים הרבה פעמים

זה את לשון בעלי הסוד (שמהם למד בכלל לכנות את כח האלהי בשם אור), וכדרכו תמיד ליסד את דבריו על דברי המקובלים שקדמוהו ולהכניס בהם את מבחר מחשבותיו, מצא לו כפי הנראה גם בענין זה סמוכים בכתבי האר"י, להתלות בדבריו ולהלביש בהם את רעיוניו, ומחלק את האור האלהי לשתי בחינות, לאור מתלבש ולאור מקיף[1], הבחינה הראשונה, המקבילה לבחינת המשיג, היא האור המגיע אלינו דרך לבושים וכסויים רבים, והוא הנותן כח וחיות לכל הנבראים הרוחניים והגשמיים, כלומר שעל ידו הנבראים נראים לנו כדברים עומדים בפני עצמם, ואלמלא האור המלובש הזה, היו נשארים כלולים במקורם בכח, בבחינת הסתר והעלם כמו שהיו קודם הבריאה, ובטלים בשרשם ממציאותם המיוחדת, ובעצם רוחני וחלק אלוה, לא היו באים לידי גילוי לעולם. האור הזה נקרא אצלו בשמות שונים: זיו והארה, אור מתלבש ואור מתגלה, כבוד ושכינה („משון ושכנתי בתוכם, שעל ידי מדה זו הוא מתלבש בנבראים")[2] וממלא כל עלמין, והאור הזה המושג לנו הוא בעל גבול ותכלית, ומדרגתו משתנית בכל אחד ואחד מן הנבראים. אבל אפילו בעולמות העליונים וברוחניים הגבוהים ביותר, ערכו כאין וכאפס לעומת אור אין סוף הגדול בלי תכלית. הבחינה השנית — המקבילה לבחינת המושג — הוא האור שאינו בא אלינו לעולם לידי גילוי, ובכל זאת הוא נמצא בכל הנופים ומקיף את כל הלקיו מכל צד, בין בחצוניותם ובין בפנימיותם, עד שאי אפשר להעלות במחשבה אפילו נקודה קטנה לבלי תכלית שתהיה פנויה ממנו; האור הזה

המושגים „לגבי דידן ולגבי אלהות"; „מספרא דילן ובחינת עצמותו", והם שנורים על פיו בייתר, עד שכמעט כל ספר עבודת הי' מלא מהם.

1) האר"י מבאר את ענינו של אור מקיף כך: „אור מקיף גדול במעלה ומעולה מאור פנימי... אור הגדול שלא יוכל הכלי להגבילו לקבלו בתוכו ישאר בחוץ בסוד אור מקיף, ואור מעט ישאר בפנים... האור כלו הוא עוז בהשוואה אחת, וכאשר רוצה ליכנס ולהיות נגבל בתוך הכלי, או האור שאינו יכול לכנס תוך הכלי נשאר בחוץ בבחינת מקיף..." (אוצרות חיים, דף י' ע"ב, קי"ח ע"ב). אל המאמר הזה כוון בלי ספק ר' ברוך מקיסוב בספרו עמוד העבודה, שמפרשו על דרך משל (סי' ק"ו).

2) תורה אור, בראשית.

נקרא בשם אור הגנוז והנעלם; אור מקיף[1] וסובב כל עלמין. ערך האור המתגלה אל האור הגנוז והנעלם, או ערך האור המתלבש אל האור המקיף, הוא קטן לבלי תכלית, עד שאפילו ברוחניים העליונים כמוהו כאין לעומת האור המקיף, שהוא גדול לבלי תכלית, ולהפך אפילו בגופים וחומרים העכורים ביותר, האור המקיף גדול גם שם עד בלי תכלית, אלא שאינו בא אלינו לידי גילוי והכרה[2].

---

1) בכלל נראה שהתאר „מקיף" חביב על הרב ביותר, והוא משתמש בו בכל פעם שמוצא הזדמנות רצויה לזה: „המצות הן בחינת מקיפים", „הציצית והתפילין היא בחינת מוחין מקיפים", „המחשבה היא בבחינת מקיף על האברים", „האמונה היא בבחינת מקיף על השכל והמדות", „הצדקה ממשיך מקיפים עליונים", „חסד הוא בחינת מקיף", „שמחה היא בחינת מקיף", „החכמה היא בחינת מקיף", „הנשמה היא בבחינת מקיף על הגוף", „השלום הוא בחינת מקיף", „הקדושין הוא בחינת מקיף", „ריעות המשכן הם מקיפים", ואפילו „הלבונה שבי"א סממני הקטורת היא בבחינת מקיף" (לקוטי תורה חקת, קרח, ואתחנן, ראה, נצבים, האזינו; שה"ש; ת"א חיי ובכמה מקומות).

2) במקום אחר מבאר הרב ההבדל, שבין התפשטות אור אין סוף והמצאו בעולמות בבחינת עצמותו (בבחינת המושג), ובין התגלותו לנבראים לפי השגתם בבחינת המקבלים, על דרך זו: בבחינה ראשונה זיו והארתו של אין סוף פוחת והולך לפי מדת השתלשלותו מעילה לעלול וירידתו ממעלה למטה, מן העולמות העליונים אל השפלים מהם, עד שבדברים השפלים ביותר כמוהו כאין, לא כן הדבר בבחינה השניה, בבחינת האדם המשיג את האור האלהי, שכל הכרתו באה לו רק באמצעית חושיו, כי ככל אשר תמעט ההארה האלהית בדבר מן הדברים, וככל אשר יוסיף להראות לעינינו בצורה חומרית וגשמית, שיש לחושינו תפיסה בו, כן נקל לנו להשינו ביותר, ולהפך ככל אשר תרבה ההארה האלהית השופעת עליו, וככל אשר יעשה רוחני ודק ביותר, כן קשה עלינו להשיגו, באופן שבמדה שנרבה לעלות ממטה למעלה, במדה זו ימעט כח השגתנו, עד שבעולמות הגבוהים ביותר כח הכרתנו נחשב לאין ואפס. לבחינות אלו יקרא הרב בשם „דעות", ובהסמיכו דבריו על המקרא: „אל דעות ה'" יאמר: „יש שתי דעות בה' ה", הדעה האחת שאצל המשפיע, שהיא מלמעלה למטה, למעלה בחינת היש האמתי, דהיינו בחינת המקור של כל השפעות, ולמטה היא בחינת אין, דהיינו בחינת אין ממש. והדעה השנית אצל המקבלים, שהוא בהפוך מזה, כי להיותם בחינת מקבלים הרי הם בחינת יש נפרד, כי כח א"קי השופע עליהם הוא בבחינת אין, כלומר בהעלם, ואם כן אצלם בהיפוך, שלמעלה בחינת אין ולמטה בחינת יש, כי אי אפשר שישיג בהשגה בבחינת אלקות איך שהוא בחינת היש באמת, כי שיפע אורו עליהם בבחינת מקיף עליהם" (סידור, ד"ה: מזמור לתודה; לקוטי תורה, שלח, ועיין תורה אור, יתרו, לקוטי תורה, שה"ש).

כדרך שהרב משתמש תמיד להסברת שיטתו במושג אור תמורת מושג כח, שהשתמשנו בו אנו — מושג שנתפתח ביותר רק בתקופות האחרונות — כך בשעה שהוא בא לבאר את ההבדל שבין הכח במקורו ובין הכח בפועל, או בין עצם הדבר ובין החזיון (וועזן אונד ערשיינונג), תחת השתמש בשלים מחזיונות הכח שהבאנו בפתח דברינו בפרק זה — ושהמחוור מכולם הוא הכח האלקטרי, שבזמן שהוא במקורו אין מציאותו נכרת כלל, וכשמתפרק ויוצא לחוץ הוא מתגלה בתמונות שונות — מסתייע הוא גם כאן במושג אור, ולוקח לו למשל את השמש; הכח המאיר אשר בשמש — ב„מאור", אינו מתגלה לעינינו כאמור, כי אם אחרי האירו דבר מן הדברים אשר מחוצה לו על ידי קרני האור, או האורה, שהוא משליך עליהם, אבל כל זמן שהוא במקורו, במאור, אינו בא אלינו לידי גילוי, ואז נאמר לפי דרך לשון המקובלים, שהאור נשאר כלול במאור, או בסגנון פילוסופי: החזיון מתעלם בעצם. והוא הדבר גם בעצם הנצחי, כי קודם בריאת העולמות (וגם עתה מחוץ לעולמות) היה אור אין־סוף כלול במקורו בהסתר מוחלט. בתור כח שאינו בא לידי גילוי, ולאחר הבריאה העולמות מניעים אלינו לידי גילוי על ידי נצוצי האור, או ההארה, שמתלבשת בהם, ונתפסים לחושנו בתור חזיון[1]. והרב מסביר את הדברים גם על ידי משלים אחרים: הנפש המחיה את הגוף עיקר משכנה במוח שבראש, אבל כלולה היא שם במקורה, ואינה באה אלינו לידי גילוי כי אם על ידי פעולותיה החיצוניות, שהיא פועלת על הגוף. כזאת נראה גם ביהם להמחשבה שבמוח (משל החביב ביחוד על הרב), שלא תתגלה לחוץ כי אם על ידי אותיות ותיבות, או קול ודבור. אבן כל המשלים האלה (וכן כל הדוגמאות מכחות הטבע שהשתמשנו בהם אנחנו במרוצת דברינו), אינם מכוונים באמת

ובמקום אחר: „יש מאין נקרא בריאה בלה"ק, והגם שהיש הנברא הוא גם כן כלא חשיב קמיה... היינו קמיה דוקא, שהוא ידיעתו יתברך מלמעלה למטה, אבל (לדידן), בידיעה שממטה למעלה, היש הנברא הוא דבר נפרד לגמרי" (אגרת הקודש, ד"ה: איתו וחיותו תד).

1) הרמ"ק משתמש לענין זה גם בכח האש העצור בחלמיש (לפי המושג שהיה שורר בימיו), שהוא טמון ונעלם מעינינו, וכשמכים בו יתגלה ממנו ניצוצי אש.

לגמרי לענין שאנו דנים עליו, וכמו שיאמר הרב בעצמו, בדבר המאור והאור, „אין המשל דומה לנמשל" (שער היחוד והאמונה, פרק ג'), כי בכל החיונות שהזכרנו, הכח מופיע לעינינו בתור חיון רק חוץ למקומו, אבל במקומו הוא מתעלם ממנו ונשאר כלול במקורו בתור כח שאין לנו בו השגה ותפיסה כל עיקר. ואם כן הנה תולד שאלה גדולה: איך יתגלה לנו העולם בתור חיון, אחר שהכח האלהי נמצא גם במקום עמידתו בסוד „אני הויה לא שניתי"?, ואיך לא יבטל ממציאותו לשוב ולהיות כלול במקורו ושרשו באור אין־סוף שאינו מושג לנו?, על זה משיבים בעלי חב"ד, שזה הוא באמת סוד הצמצום הנעלה משכל האדם, שאף על פי שאור אין־סוף נמצא גם בעולמות ובנבראים (בתור אור מקיף), בכל זאת הם נראים לנו כדברים נפרדים עומדים בפני עצמם, כאלו סילק כביכול אין־סוף משם את מקור האור, כדי שאותה ההארה המועטת המקימת את העולמות, לא תשוב להיות נכללת במקורה ותוכל להתגלות אלינו בתור חיון כאלו היתה חוץ למקורה ורחוקה ממנו, בעלי חב"ד מוצאים רמז לדברים אלו במקרא: „שמש ומגן ה' אלהים" (שער היחוד והאמונה, פרק ד'). ו„מרחוק ה' נראה לי" (עבודת הלוי), ולכן כשם שבמראות הטבע הכחות מתגלים לנו בתור היון חוץ למקורם בדרך הטבע, כך הכח האלהי יתגלה לנו בתור חיון במקורו בדרך למעלה מהטבע. ובעלי חב"ד מוסיפים ללכת בזה עוד יותר ומחליטים, שאפילו אלמלי סילק אין־סוף את אורו כמעט רובו ככלו, והשאיר ממנו הארה מועטת, גם אז אי אפשר היה להעולמות להראות לעינינו כדברים נפרדים ומושגים לחושינו, כי סוף סוף מעצם בעל בלי תכלית לא יולד לעולם בעל גבול ותכלית 1), והחלק הקטן הנשאר הרי גם הוא בעל בלי תכלית,

1) מפני טעם זה אי הויית חב"ד מסכמת בדבר זה לשיטה קצת מהמקובלים הקדמונים, שלפי שיטה זו נראה כאלו היתה בריאת העולמות בדרך השתלשלות עילה ועלול, ולדעת בני חב"ד אין להשתלשלות מקום אלא מצילות ולמטה אבל לא ממנה ולמעלה, כי אי אפשר לעולם שמעצם בעל בלי גבול ותכלית יצא דבר בעל גבול ותכלית, ואפילו אם תהיה שלשלת העילות והעלולים ארוכה לבלי קץ, אם רק לא יבא הפסק ביניהם; „ואלו היתה השתלשלות העולמות מאור אין־סוף בלי צמצומים רק כסדר המדרגות מדרגה למדרגה דרך עילה ועלול, לא היה העולם הזה נברא כלל כמו שהוא עתה

ובהיותו מחובר למקור היה שב ונכלל בו, ולא היה בא לידי גילוי לעולם, ולפיכך הם מציירים להם הדבר כאלו בשעת בריאת העולמות כילק אין־סוף את נקור אורו לנמרי עד שהגיח כביכול מקום פנוי, ואחר כך חזר והמשיך שם הארה מועטת בעלת גבול ותכלית כדי להוות העולמות ולקיימם. באמרנו המשיך, אנו משתמשים עוד במלה שאינה מדויקת כל צרכה; כי אותה ההארה המועטת שאנו אומרים לא יצאה ממקורה בדרך המשכה וחבור כקו המאחד שתי נקודות, כי כל זמן שניצוץ האור הוא מחובר עם מקורו – המאור, הרי הוא בעל בלי תכלית כמהו, אבל ההארה הזאת הניעה לעולמות בדרך זריקה והשלכה[1], לאחר שנפסקה וניתקה ממקורה, שרק אז אפשר היה לה להעשות בעלת גבול ותכלית.

בדרך כזו מתאמצים בעלי חב"ד להתאים את שיטתם עם דברי אביר המקובלים האר"י, בענין „החלל הפנוי והמשכת הקו להתוכו", אך מובן מעצמו שכל הדברים בענין זה אינם אלא משל ומליצה, ורק לגבי דידן, שכך אנו יכולים לתאר לנו הדבר כפי השגתנו, אבל לא שכך היו הדברים באמת בבחינת המושג, ושהיה שנוי אפילו כל שהוא באור אין־סוף, כי כלל גדול הוא אצל בעלי חב"ד: אני הויה לא שניתי.

אבל ככל שיטה מיטופיזית, גם שיטת בעלי חב"ד פוגשת סוף סוף בשאלות, שקשה להשיב עליהן תשובות ברורות ומובנות כל צרכן, למשל מאחר שעצמותו ומהותו של אין־סוף אף על פי שאינה באה אלינו לידי גילוי, מכל מקום היא נמצאת בכל המציאות כולה (בבחינת הסתר והעלם), אם כן גם

בבחינת גבול ותכלית" (תניא מ"ח), „ואף גם צמצומים רבים מאד לא יועילו להיות גשם עב כעפר מההשתלשלות הרוחניות משכלים נבדלים אפילו של המלאכים" (אגרת הקודש), „וגם רבוא רבבות ירידות והשתלשלות לא יועילו שיתהוה חגשמיות מהרוחניות" (לקוטי תורה, ראה).

לפי בעל עבודת הלוי (עקב), „יש פלוגתא בין קבלת הרמ"ק (שהיה תופס עוד בשיטת המקובלים הקדמונים) וקבלת האר"י (שהחזיק בשיטת הצמצום ופנוי מקום), כי לפי קבלת הרמ"ק כל ההשתלשלות היא דרך עילה ועלול וכל עלול דבוק לעילתו, ולפי קבלת האר"י אין דרך עילה ועלול כי אם דרך דילוג" (שעניגו יבואר בסמוך).

1) מלת זריקה נמצאה בס' עבודת הלוי (שלה), שמשתמש לענין זה גם במלת שבירה, אבל הרב בעצמו קורא להמשכה זו בשם קפיצה ודלוג, כאשר יראה הקורא ממה שיבא לפנינו.

במשיג יש במדה ידועה מבחינת המושג, חלק אלוה ממעל, ונמצא שכל ההבדל שאנו עושים בין בחינת המשיג והמושג עדיין צריך לפנים, ויש עוד מקום לשאל: אור אין־סוף שהוא מתכסה, ממי הוא מתכסה וכשהוא מתגלה למי הוא מתגלה? שאלות ממין זה נמצאות לרוב בספר עבודת הלוי (של רבי אהרן משטראשילי תלמיד המובהק של הרב), והוא חוזר ושונה עליהן בכל פעם בסגנון אחר, אבל תשובותיו נופן יוצא מחוץ לתחום החקירה הפילוסופית ונכנסות לתוך גבול הנסתרות שאין לנו עסק בהן[1], ומי שחשקה נפשו לטייל בפרדס הזה של מתורין, ידרוש את הדברים משם.

נשנה נא עתה את שיטת הרב לפי סגנון לשונו, במאמרים ומבטאים לקוחים מספריו.

העצם הנצחי יקרא בשם „אין סוף ב"ה, כי כשמו כן הוא שאין סוף ואין גבול ותכלית כלל לאור וחיות המתפשט ממנו"[2], „ושם הויה מורה שהוא למעלה מן הזמן, שהוא היה הוה ויהיה ברגע אחד, וכן הוא למעלה מבחינת מקום, כי הוא המהוה את כל בחינת המקום"[3], מפני שבאמת שני המושגים הללו, הזמן והמקום, אינם אלא צמצום האלהות, שצמצמה את עצמה כדי להתגלות אלינו בתמונות אלו, כדי „שלא יבטלו המן והמקום ממציאותם לגמרי". והנה אף על פי שהוא יתברך הוא למעלה מהמקום והזמן, אף על פי כן הוא נמצא גם בעולמות הנופלים תחת שני המושגים האלה „ונמצא גם למטה במקום ובזמן... ואין בו שום שנוי כלל, כי כמו שהיה

---

1) „הלא על בחינת אין־סוף ב"ה—כותב רא"ה—אין שייך לומר לגילוי לזולת לאיזה מקום, הלא ליתי אתר פנוי מיניה, ואין דבר שחוצה לו ואפס בלעדו" (עבודת הלוי, שלח) „וגם לאן מסתתר? מאחר שקמיה כחשכא כאורה... ואיך שייך שבירה, אור, כלי, נפל, ולהיכן נפל ומה נפל?.. וגם כלום חסר דבר שצריך לו שיהיה שייך לומר שבשביל הדבר החסר הוא לכן מתצמצם ומתמשך בכדי להשינו?... ואיך שייך גילוי וחלוקי דרגין, מאחר שנתגלה בהם גילוי עצמותו יתברך הרי אין זולתו, הרי מהראוי שיהיה היה כלא היה בבחינת ביטול והעדר לגמרי, על זה נאמר ואלה המלכים אשר מלכו בו' וימלוך וימת" (בלק). ועיין שם ובמקומות אחרים בספרו, שמשתדל ליישב הדברים על ידי הסברות שונות.

2) תניא, פרק מ"ח.

3) שער היחוד והאמונה, פרק ז'.

לבדו קודם בריאת העולם, כך הוא לבדו אחר שנברא"[1], כי „אין־סוף מלא את כל הארץ ממש בשוה ממש, כי כך הוא בארץ מתחת כמו בשמים ממעל ממש"[2], „והחיות האלהית נמשך לכל עלמין ב ש ו ה אפילו בחומרים עבים"[3], „למשל כדור הארץ הלזו הגשמית, הרי (מציאותו) וידיעתו מקפת כל עובי הכדור וכל אשר בתוכו ותוך תוכו עד תחתיתו הכל בפועל ממש, שהרי הוא חיות כל עובי כדור הארץ כלו והתהוותו מאין ליש"[4], וזה הוא „ענין יחודו יתברך האמתי, שהוא ממלא כל עליונים ותתתונים, וכולא קמיה כלא חשיב ממש, והוא לבדו ממלא כל המקום, מפני שכל הנמצאים בטלים אצלו במציאות ממש"[5]. אבל אור אין סוף אף על פי שאין מקום פנוי ממנו, מכל מקום אינו מתגלה בעולמות, אלא מקיף עליהם מלמעלה „ועם היותו מלא כל הארץ, הוא בבחינת העלם מהעולם"[6], „וכל אור אין־סוף נקרא סובב עליה (על הארץ). אף על פי שהוא בתוכה ממש... ונקרא סובב כל עלמין, ואין הפירוש סובב ומקיף למעלה (כפשוטו) בבחינת מקום ה', כי אין שייך כלל בחינת מקום ברוחניות, אלא רצונו לומר (בדרך השאלה) סובב ומקיף למעלה (בנגוד) לענין גילוי ההשפעה (שידובר עליו בסמוך), כי ההשפעה שאינה בבחינת גילוי אלא בהסתר והעלם, שאין העולמות משיגים אותה, נקראת מקפת וסובבת"[7]. ובמקום אחר: „בחינת סובב כל עלמין היא אור וחיות אלקי שאינו מתלבש תוך עלמין ממש (בבחינת גילוי הנ"ל), ואין פירוש סובב עולה וסובב מלמעלה, אלא שהוא גם כן תוך עלמין אלא שאינו מתלבש בהם... ואין בחיות האלהות שום התחלקות כלל"[8].

---

1) שער היחוד והאמונה פ"ו. „זה פירוש אני ראשון ואני אחרון, פירוש בהשואה אחת לפני האצילות ולאחר האצילות" (סידורו של הרב, שער הציצית).
2) שם.
3) תורה אור, מגלת אסתר.
4) תניא, פרק מ"ח.
5) שם, פרק ל"ג.
6) לקוטי תורה, אמור ד"ה: וענין הקדוש הב', בשם המגיד ממיזריטש.
7) תניא, פרק מ"ח.
8) תורה אור, ויקהל; שם, מגלת אסתר עה"פ: יביאו לבוש מלכות

להסביר הדברים יותר, משתדל הרב למצא למושג אור המקיף דוגמא קטנה בלשון בני אדם, שרגילים לתאר אדם בעל שכל עמוק המבין דבר על בריו, כאלו ידיעתו מקפת את הדבר ההוא. והרב מטעים את הענין הזה כך: „כשאדם מצייר בדעתו איזה דבר שראה או שרואה, עד שכל עצם הדבר ההוא וגבו ותוכו ותוך תוכו כלו מצויר בדעתו ובמחשבתו, הנה נקראת ידיעתו מקפת הדבר ההוא כלו והדבר ההוא מוקף בדעתו ובמחשבתו, אלא שאינו מוקף בפועל ממש, אבל הקדוש ברוך הוא דכתיב ביה: כי לא מחשבותי מחשבותיכם (והוא ורעתו אחד), הרי מחשבתו ודעתו מקפת כל נברא ונברא מראש: ועד תחתיתו ותוכו ותוך תוכו הכל בפועל ממש"[1].

אבל באיזו דרך נעשה האור האלהי, הנעלה ומרומם מעל לכל השגת אנוש, להיות מושג לנו אפילו כל שהוא? על זה משיב הרב: על ידי צמצום, כלומר „שהקב"ה כביכול הניח ומילק לצד אחד דרך משל את אורו הגדול הבלתי תכלית, וגנזו והסתירו בצמצומים שונים... שהם דרך כלל שלשה צמצומים כלליים לשלשה מיני עולמות כלליים, ובכל כלל יש רבוא רבבות פרטים, והם שלשה עולמות: בריאה, יצירה, עשייה (בי"ע)"[2], ותכלית הצמצומים היא, שלא יאיר ויומשך לעולמות מאור אין־סוף כי אם שיעור קטן להביאם על ידי זה לידי גילוי, „להוות אותם מאין ליש ולהחיותם במעט מזער אור וחיות בבחינת גבול ותכלית, הארה מועטת מאד לגבי בחינת הארה בלי גבול ותכלית, ואין ביניהם ערך ויחס כלל"[3].

האור המועט הזה, המביא את כל העולמות לידי גילוי ועושה אותם כדברים נפרדים ועומדים בפני עצמם, נקרא בשם אור מתלבש, „והשפעה שהיא בבחינת גילוי נקראת בשם הלבשה, מפני שהיא מתלבשת בעולמות, שהם מלבישים ומשיגים ההשפעה שהם מקבלים"[4], ונקרא גם כן בשם זיו והארה. והרב מסביר את ההבדל בין האור המקיף והאור המתלבש, או בין האור שהוא במקורו ובין הזיו

1) תניא, פרק מ"ט.
2) שם.
3) שם.
4) שם, שם.

וה הארה, במשל לקוח מן הטבע: „אור השמש המאיר לארץ ולדרים, שהוא זיו ואור המתפשט מנוף השמש ונראה לעין כל מאיר על הארץ ובחלל העולם, והנה זה פשוט שאור וזיו הזה ישנו גם כן בנוף וחומר כדור השמש עצמו שבשמים, שאם מתפשט ומאיר למרחוק כל כך כל שכן שיוכל להאיר במקומו, רק שם במקומו נחשב הזיו הזה לאין ואפס ממש, כי בטל במציאות לנבי נוף כדור השמש, שהוא מקור האור והזיו הזה, שהזיו והאור הזה אינו רק הארה מאירה מנוף ועצם כדור השמש, רק בחלל העולם ועל הארץ שאין כאן נוף כדור השמש במציאות, נראה כאן האור והזיו הזה ליש ממש לעין כל, ונופל עליו כאן שם יש באמת, מה שאין כן כשהוא במקורו בנוף השמש אין נופל עליו שם יש כלל רק שם אין ואפס, כי באמת הוא שם לאין ואפס ממש, שאין מאיר שם רק מקורו לבדו, שהוא נוף השמש המאיר ואפס בלעדו. וכדברים האלה ממש בדמותם וצלמם, הם כל הברואים לנבי שפע האלהי מרוח פיו השופע עליהם ומהוה אותם, הוא מקורם והם עצמם אינם רק כמו אור וזיו מתפשט מן השפע, ורוח ה' השופע ומתלבש בתוכם ומוציאם מאין ליש, ולכן הם בטלים במציאות לנבי מקורם, כמו אור השמש שבטל במציאות ונחשב לאין ואפס ממש, ואינו נקרא בשם יש כלל כשהוא במקורו, רק תחת השמים שאין שם מקורו; כך כל הברואים אין נופל עליהם שם יש כלל אלא לעיני בשר שלנו, שאין אנו רואים ומשיגים כלל את המקור, שהוא רוח ה' המהוה אותם, ולכן נראה לעינינו נשמיות הנבראים וחומרם וממשם שהם יש גמור, כמו שנראה אור השמש יש גמור כשאינו במקורו[1], רק שבזה אין

---

1) דעתו זו של הרב מבוארת ומפורשת יותר בדברי תלמידו בעל עבודת הלוי: „החלוק בין עצם לאור, שכל הנמצא בעולם מוכרח שיהיה לו בחינת עצם, דהיינו עצמותו ומהותו של דבר, ואור הוא הנגלה ממהותו לזולתו, וכמו למשל השמש יש בה עצם מהותה והוא הנקרא מאור, ויש בה אור שהוא התפשטותה להאיר בהלל העולם, והנה הגם שהאור הוא מעצמות מהותה, אף על פי כן בעוד האור בנוף השמש לא תחשב למהות בפני עצמה, אבל בבחינת התגלותה לחלל העולם תקרא בשם אור השמש; והנה בעצם מהותה לא תמצא שנוי בעולם, כי הכל הוא בעצם ונושא אחד, אבל באורה תמצא שנויים רבים מצד המקבל אורה כידוע, וכמו כן הוא גם כן בנפש האדם, יש בה עצם מהות הנפש המחיה את הגוף מראשו ועד רגלו, אשר מצד עצ

המשל דומה לנמשל לגמרי לכאורה, שבמשל אין המקור במציאות כלל בחלל העולם ועל הארץ שנראה שם אורו ליש גמור, מה שאין כן כל הברואים הם במקורם תמיד, רק שאין המקור נראה לעיני בשר"ו). והארה המצומצמת הזאת שאמרנו, שעל ידה כל הדברים באים אצלנו לידי גילוי, ושהיא בעלת גבול וקצב, מדתה משתנה בעולמות ובנבראים שונים, והיא הסבה לשנוי המדרגות הנראות לנו בהשגת האלהות, כי אף "שהקב"ה ממלא כל עלמין בשוה (באור מקיף), אף על פי כן אין העולמות שוים במעלתם, והשינוי הזה בא מצד המקבלים בשתי בחינות, האחת שהעליונים (היינו העולמות הגבוהים גם לתם)

הנפש לא תמצא בה שום שנוי והתחלקות כי אם שמחיה את הגוף בשוה, דהיינו בבחינת חיות הגוף אין הבדל בין חיות הראש להרגל, הכל הוא חיות אחד הכולל כל חלקי הגוף בהשוואה אחת, ויש בה אור דהיינו גילוי מעצם מהותה באברי הגוף, בבחינה זו תמצא שנויים רבים, שאינה דומה התגלותה במוח כהתגלותה ברגל וכל הפרטים הכל הוא מצד התגלותה... וכן הוא כביכול יש הבדל מצד עצמותו יתברך, שמצד עצמותו אין לתאר עליו שום שנוי ח"ו בכל הנפעלים, כי הוא נמצא בכל העולמות העליונים והתחתונים בהשוואה גמורה מריש כל דרגין עד בלי שנוי כלל, כי אם השנוי הוא מצד האור, שהוא הגילוי הנגלה מאורו יתברך בבחינת אור אין־סוף, בזה יש שנויים... ואינו דומה הגילוי בעולמות עליונים לעולמות התחתונים וכן בכל פרט ופרט, וכל השנויים המה מצד המקבלים האור, שאין נגלה אל המקבלים כי אם לפי ערך עילתו, שאין המקבל יכול לקבל בהכלי שלו כי אם לפי ערך הכלי שלו אבל לא מצד עצמותו יתברך, אשר אין מעלים ומסתיר לפניו" (דף ס"ב).

ו) שער היחוד והאמונה, פרק נ'.

וזה לשון בעל "עבודת הלוי": "עדיין יקשה למעיין להבין, כי החילוק בין עצם לאור אין שייך לומר כי אם מצד הפועל והנפעל, שהם שני מהותים נבדלים, דהיינו כמו במשל מן השמש המאיר לארץ ולחלל העולם אז שייך להעריך ההבדל שבין עצם לאור, כי העצם הוא מצד נוף השמש שלא בבחינת התגלות אורה לחלל העולם, והאור הוא אחר יציאתה להאיר בחלל העולם, כי חלל העולם הוא מובדל מנוף השמש ומהות נבדל אז נופל בו היחום יציאת האור לחוץ, וכן הנפש המתפשטת בהגוף, מאחר שהגוף הוא מהות נבדל מהנפש, שייך בזה לחלק בין עצם הנפש לאורה שהוא התפשטותה בגוף. כי עצם הנפש הוא מצד מהותה שהוא כח רוחני, ואורה הוא החיות המתפשט בהגוף שהוא גשם להאיר בו ולהחיותו, אבל כביכול בעצמותו יתברך אשר אין דבר זולתו, ואין מהות נמצא בלעדו יתברך כי הוא לבדו ואיך תייחס אליו בחינת יציאת האור וגם לחלק האור מעצמותו יתברך, והוא מאחר שאין בלעדו כלל למי יתגלה ממהותו לקוראו בשם אור... והגם שלא יתרמה לגמרי המשל אל הנמשל אף על פי כן בזה ידמו שאין השנוי מצד העצם כי אם מצד האור" (מדף ע"א עד ע"ז).

מקבלים (בבחינת גילוי) הארה יותר גדולה לאין קץ מהתחתונים[1]) והשנית שמקבלים בלי לבושים ומסכים רבים כל כך כהתחתונים"[2]). „בכל עולם יש ברואים לאין קץ ותכלית ורבוא רבבות מיני מדרגות מלאכים ונשמות וכו' רבוי העולמות אין לו קץ וגבול גבוה מעל גבוה; והנה מהותו ועצמותו של אין־סוף ב"ה שוה בעליונים ובתחתונים, וכמו שהוא מצוי שם כך הוא נמצא בתחתונים ממש (בבחינת אור מקיף), וההבדל שבין עליונים ותחתונים הוא רק מצד המשכת החיות בבחינת גילוי[3]) מההעלם, אשר אין־סוף ממשיך ומאיר להחיות העולמות והנבראים שבהם, שבעולמות העליונים מקבלים בבחינה גילוי קצת יותר מהתחתונים[4]) וכל הברואים שבהם מקבלים כל אחד כפי כחו

---

1) מן הדברים האלה נוכל לשפוט, שהשגת האדם שונה בהלכ בעולמות שונים, וכי בכל אחד ואחד מהם יש גבול לשכלו אשר לא יעברנהו, כי מושכל ראשון הוא שאין דבר בעולם שנוכל לקבל ממנו יותר מכפי שנמצא בו, ואם כן מאחר שכל עולם מקבל את ההארה האלהות במדה קצובה, ששיעורו פחות בעולמות התחתונים מאשר בעליונים, הנה מובן מאליו שאי אפשר לנו להשיג בעולם התחתון את ההארה האלהית שאינה נמצאת בו אלא בגבוה ממנו, וכן יאמר בפירוש בעל עבודת הלוי (שהבאנו דבריו בהערה הקודמת), ש„אינו דומה הגילוי בעולמות עליונים לעולמות התחתונים..., שאין המקבל יכול לקבל בהכלי ש"ז כי אם לפי ערך הכלים שלו". אבל מדבריו במקום אחר נראה, שכל הנבולים האלה אינם אלא לאדם הבינוני, אבל ההכם והאדם המעלה יש בכחו להתרומם יותר ויותר ולראות ולהשיג גם בעולמות התחתונים, אותה ההארה האלהות והשגות הנבוהות המיוחדות לעליונים, ובדבריו על אודות „ההבדל שבין העולמות אבי"ע השונים זה מזה במעלתם וברוחניותם, ושעולם העשיה הוא הנראה לנו לעיני גשם" הוא מוסיף: „אבל כשתעמיק יותר ותפשיטו מגשמיות הוא עולם היצירה, וכשתפשיטו יותר הוא עולם הבריאה, וכשתעמיק יותר מהותו הוא עולם האצילות עד אין־סוף" (עבודת הלוי ח"ב ס"ב).

2) תניא פרק מ'.

3) הרב מביא משלים שונים להסברת ענין הגילוי: א) „משל חיות הנפש בגוף שנקרא גם כן אור וחיות והיא רק מבחינת גילוי מההעלם ולא בבחינת התפשטות; ב) משל כח הראיה בעין, שאור הראיה בעין נקרא גילוי ההעלם ולא בבחינת התפשטות כאור הנר; ג) אור השכל שמאיר בהתבוננות דבר מכוח עצם השכל, שהוא רק גילוי ההעלם ולא בחינת התפשטות; ד) אור וניצוץ היוצא מן הצור על ידי ההכאה, שהיה בהעלם תחלה בצור ויצא מן ההעלם אל הגילוי, או כשהבת הקשורה בנחלת כו'; ה) כמו גילוי המחשבה שבהעלם כאשר בא בגילוי הדבור" (סידור, ד"ה: זכר רב טובך).

4) מלה „קצת" כאן אינה עולה לכאורה יפה עם מה שאמור למעלה: ש„העליונים מקבלים הארה יותר גדולה לאין קץ מהתחתונים".

ותכונתו. והתחתונים (במעלה) אפילו הרוחנים, אינם מקבלים בבחינת גילוי כל כך, ורק בלבושים רבים, אשר אין־סוף מלביש בהם האור והחיות, עד אשר ברא בו העולם הזה החומרי והגשמי ממש, ומהווהו ומחייהו בחיות ואור המלובש בתוך מלבושים רבים ועצומים, המעלימים ומסתירים האור והחיות, עד שאין נראה ונגלה לנו בהם שום אור וחיות, רק דברים חומרים וגשמיים ונראים מתים, אך בתוכם יש אור וחיות המהווה אותם תמיד מאין ליש, שלא יחזור להיות אין ואפס כשהיו, והאור הזה הוא מאין־סוף ב"ה רק מלובש בלבושים רבים"[1], והאור המלובש הזה אינו שוה בהנבראים „ואין ערך ודמיון כלל בין בחינת אור וחיות המאיר בנוף, לנבי בחינת אור וחיות המאיר בנשמה, ואף שבשניהם אור אחד שוה בבחינת הסתר פנים... אף על פי כן ההארה, שהיא המשכת החיות אשר ה' מאיר ומחיה דרך לבוש זה, אינה שוה בכולן בבחינת צמצום והתפשטות, כי בנוף הנשמי ההארה היא בבחינת צמצום גדול אשר אין כמוהו, והחיות שבו מועטת כל כך עד שאין בו אפילו כח הצומח"[2].

והרב מוסיף להסביר ענין שנוי המדרגות בעולמות ובנבראים על ידי משל לקוח מפעולת הנפש; „נשמת האדם ממלאה את כל הגוף מראשו ועד רגליו, והנה מצד עצמותה ומהותה אין לומר עליה שתהיה מתחלקת לחלקים שונים בכל אברי הגוף, אלא כולה עצם אחד רוחני, פשוט ומופשט מכל ציור נשמי ובחינת גדר ומקום ומדה וגבול נשמי, ואין לומר בה שהיא במוח שבראש יותר מרגלים, ואף על פי כן נראה עיקר משכנה והשראתה במוח, ומן המוח היא מתפשטת לכל האברים, וכל אחד מקבל ממנו חיות וכח הראוי לו לפי מזגו ותכונתו, העין לראות והאזן לשמוע והפה לדבר והרגלים להלוך, כן אנו רואים בחוש שבמוח מורגש כל הנפעל באברים וכל הקורות אותם, אבל באמת מקור כל הפעולות המתחלפות האלו בנוף האדם, הוא ביציאת כחות הנפש אל הפועל והגילוי מן ההעלם וההסתר, להחיות אבריו ונידיו על ידי התלבשותם בהם, ועל המשכה זו וגילוי זה של חיות וכח אמרו, שעיקר השראתה הוא במוחין,

1) תניא, נ"א.
2) תניא, ל"ח.

שנגלית שם כללות החיות, ומשם מתפשטת ההארה בבחינת גילוי לשאר כל האברים, שבכל אחד מהם מקבל הכח והחיות הראוי לו כפי מזגו ותכונתו, ככה ממש על דרך משל אין־סוף ב"ה ממלא כל עלמין בשוה, והנבראים מקבלים כל אחד כפי כחו ותכונתו את ההמשכה הפרטית אשר אין־סוף ממשיך ומאיר לו"[1].

וכדרך שהרב מסביר ענין שנוי המדרגות בעולמות על ידי משל מפעולת הנפש, כך הוא מבאר את ההבדל שבין הכח הנגנוז והנעלם ובין הכח הבא לידי גילוי על ידי פעולות המחשבה. למשל חכם היודע ענין שכלי לאשורו ולעמקו עד שכל פרטיו „מוקפים ונתפסים בשכלו ובהשגתו בתכלית ברורם", הנה כל זמן שלא ישמיע אותו לזולתו הוא בבחינת הסתר והעלם, אבל „כשהוא מדבר בו ומעיין במחשבתו בעת דבורו, הרי אור השכל והחכמה הזו מתגלה ומתלבש באותיות, והוא בבחינת גילוי האור".

על פי המשל הזה של המחשבה, מבאר הרב גם כן את המבטאים צמצום אור אין־סוף ו־סלוקו — הנזכרים לרוב בדברי המקובלים, ושאין להבינם כפשוטם וכמשמעם — ואומר: „כמו בהשפעת השכל מרב לתלמידו, צריך הרב לצמצם שכלו בשעה שהוא בא להשפיע אותו השכל לתלמידו בכדי לקרב אותו להשגתו ותפיסתו, כך היו רבבות צמצומים אצל הבורא לצורך שפע האורות על העולמות התחתונים"[2], וכן הוא הענין גם בסילוק אור אין־סוף לצדדין שבדברי האר"י, שאינו אלא משל נשמי לפי השגתנו, כאדם השומע חכם נדול חוזר על למודו „בנירסא בלי עיון בנין חזרת לשון המשנה (כלומר בקריאה בעלמא לשנון הזכרון), הרי נסתלקה כל העמקות והרחבת השכל, ואינה מתגלה כלל באותיות אלו באותו הגון של העמקות שיש בענין השכלי ההוא, ואותיות הנירסא הן בבחינת רשימו לגבי אור השכל שיש בענין העיוני ההוא", וכן הדבר באור אין־סוף, שאף על פי שנסתלק ממקום העולמות מכל מקום נשאר בו הרשימו. ועל ידי המשל הזה בעצמו מבאר הרב שכל המושגים: הסתר וגילוי, צמצום, סילוק ורשימו וכיוצא באלו,

---

1) תניא, נ"א.
2) לקוטי תורה, אמור.

אינם אלא בבחינת ה ש ג ת נ ו, אבל לא בבחינת עצמות אור אין־סוף. „אמנם זה ההעלם (של החכם החוזר על גירסתו) הוא רק לגבי זולתו, שאותיות הדבור של גירסתו אינן מתגלות ממש רק בבחינת ר ש י מ ו של אור השכל, אבל לגבי החכם בעצמו, שכל הענין גלוי וידוע לו על בריו בכל עמקותו, וסוקר במחשבה אחת מה שצריך לפרש בדברים זמן רב, אין שום מקום כלל להעלם והסתלקות השכל והמחשבה. ואם כך הוא באדם ששכלו הוא בעל גבול ואף על פי כן כשהוא בקי ויודע איזה ענין, אין אצלו העלם גם בשעה שאינו מדבר באותו הענין, כל שכן וקל וחומר באלף אלפי הבדלות לגבי אור אין־סוף, שגם בהיותו בבחינת צמצום, שנסתלק האור ונשאר רק ה ר ש י מ ו, אין זה שום העלם כלל לגבי האור מאין־סוף, ולכן אני ה' לא שניתי"[1].

לדעת הרב: „התהות העולמות אבי"ע מאור אין־סוף לא היה יכול להיות על ידי השתלשלות עילה ועלול", „כי לשון השתלשלות הוא כמו שלשלת אשר טבעת זה אחוז ואדוק בזה בלי שום הפסק בינתיים", ו„מאחר שהוא אין־סוף איך יכול להתהוות מזה עולם על ידי השתלשלות, הרי העלול יש לו ערך לעילתו, מה שאין כן העולמות לגבי אין־סוף, ולכן היה צריך להיות על ידי צמצום ומקום פנוי, דהיינו שמתחילה צמצם אורו לגמרי, שנסתלק ונכלל האור במקורו במאור ונעשה חלל ומקום פנוי, ואחרי כן נתגלה הקו והחוט, והארת הקו הוא ממלכות דאור אין סוף (זיו והארה), ולא מעצם אור אין סוף, דאם היה הגילוי מעצמותו היה חוזר לקדמותו בלי שום עלמין... וההתגלות וההמשכה הזאת מאור אין סוף דבחינת חכמה, בא בבחינת ד י נ ו שלא על ידי דרך וסדר ההשתלשלות"

---

1) עיין על דבר כל הענין הזה בלקוטי תורה, הוספות לסדר ויקרא, אות ה'.

כדברים האלה יאמר גם בעל ע ב ו ד ת ה ל ו י: „וכמו למשל בהבדל מאדם המצמצם ומסלק שכלו הגדול בכדי שיהיה מקום לגילוי השכל הקטן, אך אף על פי כן אפילו בעת הצמצום לא נסתלק שכלו לגמרי, כי שכלו מקיף וסובב להסתלקות הזו של חכמתו איך להמשיך מקום לגילוי השכל הקטן בכח פרט על פי חכמתו, כי אם הצמצום הוא מהגילוי בשפע חכמתו להיות מקום לגילוי השכל הקטן בכל פרט על פי חכמתו, כן הוא הנתינת מקום לגילוי הנבראים נקרא צמצום מהתגלות אורו השוה בבחינת אין סוף, אך על כל זה לא סר כחו ח"ו מהמקום הזה, כי אם מאיר אורו יתברך בחינת ריחוק" (ע ב ו ד ת ה ל ו י דף ע"א).

„וההפרש בין הילוך לדילוג, שמי שהולך כדרכו הרי רגליו עומדות על הארץ ממש, ואף בשעה שהוא הולך הוא מניח רק רגלו אחת אבל רגלו השנית עומד על הארץ, אבל הדילוג הוא שמניח כל גופו ושני רגליו מן הארץ, ונעשה חלל ומקום פנוי ואויר בין רגליו לארץ, עד שאחרי כן עומדים רגליו על הארץ", והרב שונה דבריו ואומר: „והתהוות העולמות מאין־סוף היה צריך להיות תחלה הסתלקות האור לגמרי והגבהתו למעלה, ואחרי כן באה ההתגלות לחכמה דרך קו וחוט, זהו בחינת הדילוג, אמנם כל זה הוא בהמשכה מאין־סוף לאצילות אבל כל המשכות בעולמות אבי"ע, אפילו מאצילות לבי"ע, לא נקרא בחינת דילוג, כי הוא דרך ההשתלשלות"[1].

מתוך דברי הרב אלה, המרבים לתאר את הדלוג והקפיצה, הצמצום וההמשכה על ידי פעולות נשמיות, נראה לכאורה שהבין את כל הענין במשמעותו הפשוטה, אבל כבר רז"נו

---

1) לקוטי תורה, שיר השירים.

כל הענין הזה נמצא גם אצל בעל עבודת הלוי (פרשה שלח), אלא שהוא משתמש במבטאים אחרים, ולחשיבות הענין אנו מוצאים ראוי להביא פה את דבריו: „איך יומשך בעל גבול ואפילו מקור לבעל גבול מבלי גבול? אשר לכן מראשית הגילוי, כאשר התחיל להתמשך האור והזיו היה בתחלה צמצום, וענין השבירה הוא כמו למשל זריקה הנזרק מכח האדם, הרי בשעת זריקתו אינו נגלה חבור האבן הנזרק עם האדם הזורקו, רק כחו בלבד מיוכד ואין ביניהם התחברות גלויה, כן הוא בחינת יציאת האורות להתלבש בכלים, שהם מקור דמקור לבעלי גבולים, הנה מאחר שאין ערוך ויחס ביניהם נקרא בשם זריקה, דהיינו שאינו נגלה התחברות אורו יתברך עם גילוי הכלים כמשל הנ"ל כי אם כח הנושא, אבל אין המשל דומה לנמשל, כי במשל הזורק הוא מהות נבדל מעצם הנזרק, וגם יש מקום שחוץ להזורק שלשם נזרק האבן, מה שאין כן אצלו יתברך אין דבר שחוץ ממנו, שאין מקום פנוי מעצמיותו יתברך, וגם הכלי הוא גם כן כחו ועצמותו, כי אם המשל הוא רק בהגילוי ששם הוא ההבדל וההרחק, דהיינו שמצד התגלות האור הוא רחוק". והוא מוסיף לבאר את ההבדל שבין השתלשלות מעילה לעלול (הבאה על ידי המשכה בלי הפסק), ובין הצמצום שהוא בבחינת דילוג, קפיצה, זריקה: „השפעת חכמה מחכם גדול לחבירו חכם כערכו, רק שהוא קטן מעט אז נקרא ההשפעה הזאת עילה ועלול והשתלשלות המדרגות, דהיינו שיש איזה ערך ויחוס בין המשפיע להמקבל... מה שאין כן השפעת החכם גדול שאין כמהו לפחות הערך מאד, עד שאינם בגדר וסוג אחד כלל, אז אינו יכול להשפיע בדרך עילה ועלול בסדר המדרגה, רק בבחינת דילוג המהות לגמרי, דהיינו שמוברח להסתיר לגמרי חכמתו בחידה ולבושים במשל עד שאינו נכר כלל שום התחברות והתגלות בין המשפיע להמקבל" (עבודת הלוי, נצבים).

למעלה בתחלת הפרק הזה, עד כמה הרב מתרחק מן הדרך הזאת והוא קובל ומתרעם וקורא תגר על אלו הטועים לחשוב כזאת, ולכן על כרחנו זקוקים אנו לנהוג עם דברי הרב אלה, כדרך שנהג הוא בעצמו עם דברי האר"י, ולומר שכל המאמר הזה בכל צורתו הגשמית אינו אלא בדרך משל והשאלה, רק שלא חגיד הרב (או יותר נכון השומע מפיו, כי בנודע לא כתב הרב בעצמו את ספר לקוטי תורה, שבתוכו באים דברים אלו) מפורש שדבריו אינם אלא כדי לשבר את האזן, וכל עיקר כוונתו אינו אלא לומר, שהצמצום — באופן ציורי — אינו דרך הילוך והדרגה אלא דרך דילוג וקפיצה, ולפי שהוצרך להאריך בהגדרת מושג „דילוג" ולשום לו פנים של פעולה גשמית, עשה כן גם עם מושג צמצום, אבל באמת שניהם אינם אלא דרך השאלה, וכמו שכן הוא הדבר במושג ההשתלשלות הנזכרת בדבריו, שלא יעלה על לב איש לקחתה כמשמעה ולראות בעולמות כולם אך צורת טבעות של שלשלת האחוזות זו בזו ממש.

שיטת הרב קבלה צורה מסוימת עוד יותר בדברי תלמידו המובהק רבי אהרן הלוי, המחליט כי „הכל הוא אין־סוף, וכל מה שאנו רואים בעולמות הוא רק לגבי דידן". אפשר הדבר שרבי אהרן הרחיב את הרעיון הזה מדעת עצמו והשלימו ושכללו יותר ממה שעשה זאת רבו, אבל קרוב לשער שלא נטה מדעתו הרבה[1]; לכן אחרי שהבאנו מקצת מדברי הרא"ה בהערות אחדות, להראות עד כמה דברי הרב ודברי התלמיד מכוונים, מצאנו ראוי להעתיק פה עוד דברים אחדים ממנו, שישתמשו לנו בתור תשלום ומלואים לשיטת הרב.

„מצד האמת — כך כותב ר' אהרן הלוי — הרי הכל הוא אין־סוף ב"ה, והוא שוה בשמים ובארץ, כי כל השנויים הוא מצד הסתרה והלבשה, אבל באמת הכל הוא עצמותו ב"ה"[2].

„מצד עצמותו ב"ה הרי הוא יתברך שוה, כמו שהוא

---

1) רבי אהרן הלוי ב„פתח השער" לספרו שער היחוד והאמונה כותב: „קרוב לשלשים שנה שנתאבקתי בעפר רגליו (של הרב), ושמשתי לפניו ולא עמדתי על שמיעותי עד אחר הרבה יגיעות שיגעתי בכל מלה ומלה ששמעתי מפיו הקדוש עד שעמדתי על שרשה... ולא קבלתי מרב אחר זולתו". וספריו של רא"ה נחשבים לביאור על דברי הרב.

2) שערי עבודה, דף ח', (שקלאוו תקפ"א).

בהיכלו כן הוא בבחינת התפשטותו בעולמות, בלי שום שנוי כלל ...")".

„הוא יתברך מתאחד בכל העולמות ביחוד עצום בלי שום שנוי כלל... והוא שוה בכל הכחות בהשואה גמורה... והוא המאחד לכל הבחינות ביחודא הד... ויחוד זה נקרא קוב"ה... וכל העולמות אשר הם בכחו יתברך מיוחדים בתכלית היחוד, והוא הנקרא סובב כל עלמין, דהיינו שהוא יתברך סובב כל הכחות הנגלים... וכל העולמות כאשר הם בכחו יתברך אשר הם מיוחדים אצלו, נקרא קודשא בריך הוא, שהוא שם הוי"ה ב"ה וכו"ע, ושכונתיה הוא התגלותו ית' לגבי דידן אשר נגלים לכחות מחולקים, ונקרא ממלא כל עלמין... ונקרא שבינה, ששוכן בתוך העולמות"2).

* * *

כפי היוצא ממכתבו של הרב, הבינו גדולי המתנגדים ובראשם הגאון מוילנה, את ענין הצמצום כפשוטו, כדרך שהבינוהו קצות מהמקובלים (כפי שהבאנו למעלה), ו„מלא כל הארץ כבודו — היינו השגחה"3), השקפה שנראית כמסבמת להשקפת בעל יושר לבב, שלדעתו מתיישב יותר על הלב לומר שהצמצום הוא כפשוטו ושהשגחתו הוא הממלאת מקום הצמצום בדקדוק עצום"; ודבריו של הרב ביחס לשיטת הגאון, מתאשרים על ידי דברי הגאון עצמו (בהלקוטים שבסוף פירושו לספרא דצניעותא, וילנה תרמ"ב), אבל מתוכם נראה גם כן שלא הלך הגאון לגמרי בשיטת בעל יושר לבב, ופירש את ענין הצמצום על דרך שונה ממנו מעט. לדעתו כל הדברים שנאמרו בענין סילוק האור, אינם סובבים על עצם

---

1) שער התפלה, ס' ע"ב.

2) שם, דף א' עמ' ב'.

כענין הזה נמצא גם בדברי הרב: „ענין יחוד קוב"ה ושכינתיה, כי שכינה היא בחינת מלכותו יתברך השוכן בתחתונים, והוא בבחינת ממלא כל עלמין, שהוא רק הארה בעלמא מבחינת מהותו ועצמותו הסובב כל עלמין... ויחוד קוב"ה ושכונתיה, היינו כאשר יש התגלות בחינת סובב כל עלמין" (לקוטי תורה, שה"ש עיי"ש).

השם המופשט שכינה, הוא על פי חז"ל כנוי להוראת קרבת אלהים אל מקום או איש או אומה, ובשביל השגחתו הנגתו או הערת רוחו על דבר נקרא שכינה, ולזה תרגמו עיני ה' אפי שכונתיה (ישעיה א' ט"ו), ובית המקדש תרגום בית שכונתיה (שם, ה' ה'; רו"ד ה"א עמ' 205).

3) עיין במכתבו של הרב ד"ה: פתח דברי.

האלהי, או אין־סוף בעצמו, ש„אפילו להרהר בו אסור לנו", כי אם על רצונו והשגחתו, שנם הם מכונים בשם אין־סוף, ורק אותם סילק סילוק גמור מן המקום שברא בו העולמות (והוא סילק האור לצדדין בבחינת צמצום), ותחתיהם האציל השגחה מיוחדת שאינה גדולה כל כך (הוא הקו או החוט שבדברי האר"י), שיש בה רק כדי קיום העולמות, וההשגחה הזאת היא הממלאה את כל הבריאה, וזה לשונו בקיצור: „אין סוף אין להשוב בו כלל וכלל, כי אסור לכנות בו גם חובת המציאות, ואפילו אין־סוף אסור לקרותו. ולא זו בלבד אלא שאפילו ספירה ראשונה קורין אין, ורק את השניה מכנין יש וגם ממנה אין אנו יודעים אלא שהיא נמצאת אבל לא יותר, וכל מה שאנו מדברים באין־סוף והספירות, הכל הוא רק מרצונו והשגחתו היודעים מצד פעולותיו, ואפילו מרצונו אסור להשוב כלל, כי גם הוא בעל בלי תכלית, אבל העולמות הם בעלי תכלית, וזה ענין הצמצום שצמצם רצונו בבריאת העולמות, והקו (הנזכר בכתבי האר"י) הוא השגחתו במעט מן המעט, ואף בזה המעט אין העולם כדאי, עד שאף זה נקרא אין־סוף בערך העולמות. ואלו שני כללים אנו משיגים מאתו יתברך: רצונו ויכלתו, והנה השגחתו ורצונו הקדום שנקראו אין־סוף, צמצם שסילק מכל והאציל השגחה פרטית דקה, לא שסילק (הלק מסוים) מרצונו עד שתשאר (השגחה) דקה, כי באין־סוף אי אפשר לומר חלק, כי ההלק הוא גם כן בעל בלי תכלית"[1].

---

1) שיטת הגאון קרובה מאד לשיטת הר"י איבשיץ, שרמזנו עליה למעלה (פרק ב' עמ' 51). רי"א בספרו שם עולם (שחבר בתורת הקבלה בדרך שאלה ותשובה), מדבר גם על דבר הצמצום, שהוא חוזר ושונה עליו פעמים ושלש, אחרי הפסקות שונות מענין לענין שלא מאותו ענין, וזוהי תכונת דבריו: מצד המחקר העיוני, או בסגנונו „במה הצד שהחקירה האנושית שופטת", נראה „כי לשון צמצום היא רק לשון מושאל, שבמקום מעמד העולמות הסתיר עצמותו לבל יורגש כלל לשום גאצל, עד שנראה כאלו כביכול צמצם עצמותו" (עמוד 238), כי „גם בעליל ומושכל הראשון אין שייך צמצום ומקום פנוי, כמו ששיער מהר"י אירגאס" (עמ' 232), ועל טענת האומרים, שאין לפרש את הצמצום כפשוטו, מפני שלא יתכן לחשוב „כי אף בארץ לא טוהרה ובדברים המאוסים נוגע ודבק עצמותו" (כדברי בעל יושר לבב), הוא אומר כי הוא „מפשות ושיחת ילדים לא ראו אור" (עמ' 232), כי איך יעלה על הדעת „כמי שהוא נשגב ונעלם מכל רעיון עד שאין שום מחשבה

רואים אנו מכל זה, שהגאון בהרחיקו ענין הצמצום מאין־סוף, וביחסו אותו לדבר נאצל ממנו, כרצון והשגחה, נהג בדברי האר"י את המנהג שנהגו הקודמים לו במקראות שבתורה, שהרחיקו את כל הפעולות הגשמיות מן הבורא, ויחסו אותן למלאך, למימרא או לענוג, לשכינה, ולכבוד נברא וכיוצא באלו, וכאשר נערוך דברי הרב עם דברי הגאון נראה עד כמה רחקו בהשקפותיהם; הרב המבדיל בהכרת האלהות שתי בחינות: המשיג והמושג, אין כל מעצור לו לפרש את כל ענין הצמצום רק „לגבי דידן", ולומר שמכל כללות אור אין־סוף אינו מגיע לידי הכרתנו אלא חלק קטן לבלי תכלית, זיו והארה מועטת, או „הארה דהארה וכו'", מפני שהוא נראה לנו כביכול דרך כסויים ולבושים רבים, אבל לא שבאמת בבחינת המושג נפרד חלק כל שהוא מאור אין־סוף וירד אל התחתונים, כי בעצם בעל בלי תכלית אין שייך התחלקות, כמו שהתבאר

תופסת בו, שיתדבק בדברים כאלו"?, והלא „אין שום דבר מתדבק בו והוא מובדל מהם מכל וכל", והרי הדברים קל וחומר מאורות הגשמיים, כי „הכל יודעים שנצוצי הככבים יורדים לתהומות ארץ ומולידים שם מחצבים ואבני יקר וחפץ, וכשיפלו במקום מטונף הימנעם זה לעבור בו, או האם בשביל זה יהיה מחצב הספיר הנולד על ידיהם מטונף ומטומאל?.. ואנו מאמינים שתפלתנו עולה דרך קו היושר למעלה, והשפע יורד דרך קו היושר למטה, ואם כן אין להתפלל בחדר שלמעלה הימנו מגיח על תקרת הבית צואת אדם ובהמה?" (עמ' 243)... „וידוע שאדם קדמון ממלא כל עולמות, ואם כן תפול השאלה עליו יותר מבסבה ראשונה, כי מי שהוא נשגב ביותר לו תפול עליו השאלה כל כך" (שם). הרי שאין מצד טענה זו כל הכרח להנחת הצמצום כפשוטו, ולכן היה הרי"א הושב בתחלה דעת בעל שומר אמונים לצודקת, אבל מיסיף הוא לומר: „כך הייתי אומר לכאורה, אבל המעיין בדברי האר"י יראה, שאי אפשר לפרש כן, היאיל שהוא כותב להדיא מצמצום נמור ופנויית אור, וירידה, ועליה וניתק ובדומה" (שם, 238), ולכן הוא תופס לעיקר את דעת האומרים שהצמצום כפשוטו. „כי מה לשון צמצום כחו אם הוא מסתתר מבלי ישיגהו אפילו א"י (ר"ת: אלהי ישראל, והוא העלול או המושכל הראשון)", והוא מיסיף לומר: „אלו אמרו האר"י מפורש על הס"ר (סבה ראשונה), היה פתחון פה לבע"ד דין, אף שבטלים דבריו נגד דברי האר"י, אבל האר"י כתב להדיא שהיה הכל ברצון ולא בבעל הרצון, במחשבה ולא בבעל המחשבה", ולכן לוקח רי"א את הצמצום כמשמעו, אלא שהוא מייחס אותו לא לסבה ראשונה, „השוטה בתכלית הפשוטות, שאין שייך בה תנועה והילוק, סילוק או צמצום, אלא באי שהוא המושכל, שאינו פשוט בתכלית הפשוטות, ויש בו עשר זכיות ודין ורחמים, ויש בו בחינת גבול, כי מי שיש בו בחינת השפ יש בו בחינת גבול, ולמי שיש כל הבחינות הללו תכול עליו גם בחינת הצמצום" (שם).

פעמים רבות. לא כן הגאון שאינו עושה הבדל כזה, ומפרש את הצמצום כפשוטו, אינו יכול לסבול שהכח המקיים את העולמות, אפילו אותו „המעט מן המעט" יהיה חלק מאור אין־סוף או רצונו והשגחתו, כי האין־סוף אי אפשר לומר שום חלק כי החלק הוא גם כן בעל בלי תכלית", ולכן מחליט כי „סילק מכל וכל השגחתו ורצונו והאציל השגחה מיוחדת בעלת גבול, רק בדי קיום העולמות". וגם בענין כללות אור אין־סוף יש הבדל בין הרב ובין הגאון, הרב הקורא לו בשם אור מקיף אומר עליו, שהוא מלא את כל ואפילו דברים השפלים בעינינו ביותר, והגאון מונע את עצמו מלגלות דעתו בזה מפני „שאין־סוף אסור, לדבריו, לחשוב בו כלל וכלל"[1]. אבל מדברי ר' חיים מולוזין, תלמידו של הגאון, בספרו נפש החיים נראה, שהוא השיג את ענין הצמצום באופן עיוני, כדרך שהשיגו אותו המעמיקים שבין החסידים, ועל דרך זו הוא מבאר את כל השיטה הזאת.

אפשר לשער שאחרי אשר חדלה המחלוקת בין החסידים והמתנגדים, ושיטת החסידות החלה לאט לאט למצא לה מסלות גם בלב רבים מהמתנגדים (כפי שהבאנו למעלה ח"א עמ' 131–133), התקרב גם ר' חיים מולוזין בהשקפותיו להשקפות גדולי החסידים, כדרך שעשו זאת מקצת מתנגדים אחרים, והתחיל להכנס בפשרות עם השקפות בעלי מחלקתו[2].

מתוך תמצית דברי ר' חיים מולוזין, שאנו מוציאים אותם כאן מתוך ספרו נפש החיים (שער ג'), נראה ברור שהרבה

---

1) ראוי להעיר, שעל פי רעת ר"י מיוזס, החוקר והמעמיק בקבלה ובפילוסופיא, היתה ידיעתו של הגאון מוילנה בתורת הסוד בלתי עמוקה, ומפילוסופיה ידע רק מעט מזער, והרב עלה עליו הרבה בידיעות אלו, „יתרון המרש"ז ז"ל על הגר"א ז"ל בחכמת הקבלה — כותב מיוזס — הוא כיתרון האור מן החשך... הגר"א לא ידע רק המלות ערומי הכוגה, ושרש ויסוד שתתם של המקובלים נעלם מאתו... ולבי אומר לי כי הגר"א ז"ל היה ערום גם מפלוסופיא בכלל, ורק אולי קרא איזה ספרי מחקר כתובים עברית" (פ. ה. וועמשטיין, הליפת מכתבים, מכתב כ"ז עמ' 83).

2) מדייק הייתי לומר „מקצת" מתנגדים, מפני שבכלל לא חדל פרוד הדעות גם ימים רבים אחרי כן, ורובי המתנגדים אעפ"י שלא רדפו את החסידים כ"מ התבוננו עליהם כעל פורקי עול, עיין למשל בכנסת ישראל לשפ"ר ח"ג, ששם נדפס מכתבו של רמ"מ משקלוב תלמוד הגר"א, לש"ב ר"ל ביבוטין בשנת תקס"ה, שהרגיש בו שנוטה לתורת החסידות והגביתו על זה בדברים קשים כנידון.

להעמיק ולשים עיונו בספר התניא של הרב, ולא זו בלבד שאחז כמעט דרכו לגמרי בענין הצמצום, אלא אף סיגל לו לעצמו גם את לשונו והלך מחשבותיו בדבר זה, כאשר יוכח הקורא אם אך יערוך את דברי רח"ו עם דברי הרב המובאים מאתנו בהערות, ושהיינו יכולים להוסיף עליהם בהנה וכהנה מתוך יתר ספרי הרב, אלמלא מצאנו ראוי להסתפק רק במאמרים לקוחים מספרו תניא, שאותו כתב הרב בעצם ידו, ושהיה לנגד עיני ר"ח.

בעל נפש החיים מחליט, שבשעה שעלה ברצונו של הבורא לברא את העולם, לא סילק את עצמותו אפילו סילוק כל שהוא, "וגם עתה אחר שברא וחידש העולמות ברצונו הוא ממלא כל העולמות והמקומות והבריות כלם בשווי גמור ואחדות פשוט"[1]... "וכל ימי עולם דברו יתברך נצב בהם להאירם ולקיימם כל רגע"[2], "והוא הוא גם עתה בקודם הבריאה מלא עצמות אין־סוף גם במקום שעומדים העולמות עתה"[3] "והוא ממלא כל עלמין בהשוואה גמורה מהעליון שבעליונים עד התהום התחתון שבתהומות הארץ"[4], "כי כל העולמות והנבראים אינם חוצצים נגדו ולא גורמים שום שנוי"[5] "אלא שכך גורה חכמתו ליתן מציאותו לעולמו, שילאה כל שכל להשיג איך הוא התהוות העולמות ממנו ית' כל רגע, ויוכל להדמות לעיני בשר שהעולם הוא מציאות וקיום בפני עצמו"[6], אבל באמת "אלו היה מסלק

---

1) וזה לשון הרב: "הכל מלא מאור א"ס בשוה ממש... ואין שום שנוי כלל כמו שהיה לברו קודם בריאת העולם כך הוא לברו אחר שנברא" (שער היחוד והאמונה פ"ז). "ואת השמים ואת הארץ אני מלא בהשוואה אחת" (אגרת הקודש).

2) הרב (בשם הבעש"ט): "דברך נצב בשמים... תיבות ואותיות אלו הן נצבות ועומדות לעולם... להחיותם" (שער היחוד והאמונה פ"א).

3) "קודם שנברא העולם היה הוא לברו ית' ממלא כל המקום הזה שברא בו העולם, ונם עתה כן הוא לפניו יתברך" (תניא ל"ו).

4) "והוא ממלא כל עלמין בשוה עליונים ותחתונים" (תניא ל"ג).

5) הרברים שאין דבר חוצץ בפני אלהות, מקבילים אל סגולת אור המקיף של הרב (עיין תניא פרק מ"ח, ובמקומות אחרים שם).

6) "כל נברא ויש הוא באמת נהשב לאין ואפס ממש לגבי כח הפועל המהוה אותו תמיד ומציאו מאין ממש ליש, ומה שכל נבראה ונפעל נראה לנו ליש וממשות, זה מחמת שאין אנו משינים ורואים בעיני בשר את כח ה' ורוח פיו שבנברא" (שער היחוד פ"ב).

רצונו יתברך מלהוות אותם כל רגע היו לאין ואפס ממש"[1], „כי השי"ת נשמת וחיות כל הבחות כלם, כמה שכתוב: ואתה מחיה את כלם, כל רגע ממש"[2], „והן הן גבורותיו ונוראותיו ית"ש שאף על פי כן צמצם כביכול כבודו יתברך, שיוכל להמצא ענין מציאות העולמות וכחות ובריות נבראים ומחודשים בבחינות שונות ועניגים מוחלקים"[3].

אולם מצד אחר רואה ר' חיים מולזון סכנה גדולה בשיטה הזאת להאמונה באלהים ולקיום התורה והמצות, אם לא נבדיל בין מעלה ומטה ובין טהור לטמא, מחמת „שאם ח"ו יקחנו לבנו לקבוע לנו מהשבה זו להתיר לעצמנו להתנהג גם במעשה לפי המחשבה זו, הלא יוכל להוליד מזה הריסות כמה יסודות התורה אם היה נקבע ההנהגה במעשה על פי זה הדרך"[4], ולכן משתדל גם ר"ח להציב תחום בין ה ע י ו ן ובין ה מ ע ש ה, ולחלק את אופן השגת האלהות על פי שתי בחינות: בחינת ה מ ו ש ג ו ה מ ש י ג, בדרך שהסביר ואת הרב, היינו מצד ה מ ו ש ג, כלומר מצד האלהות „נקרא בבחינת מ מ ל א[5] כל עלמין, מפני שהוא ממלא את כל, וכל המקומות מקומות הטהורים והמקודשים ואשר איננם טהורים", לא כן הדבר בבחינת ה מ ש י ג, כלומר מצד השגתו של האדם, „על פי השגתנו אין ההסתר שוה בכל המקומות בשוה... שכל עולם וכח היותר עליון התגלות אור אלקי בו יותר, וגם השגתנו התגלות אורו

1) „בהסתלקות כח הבורא מן הנברא ישוב הנברא לאין ואפס ממש, אלא צריך להיות כח הפועל בנפעל תמיד להחיות ולקיימו" (שער היחוד פ"ב).

2) „ואתה מחיה את כולם, מהיה — מהוה" „שהוא מהוה אותם מאין ליש בכל רגע ממש" „ומחיה את כל העולמות" (שער היחוד והאמונה פרק א, ד; תניא כ"ב).

3) בעל נפש החיים נותן ביאור הדש למלת צמצום, שהוא „מלשון צמצמה פניה (ב"ר ס"פ מ"ה), שפירושו הסתר וכסוי", לא על דרך שפירשה בעל שפע טל ואחרים (עין למעלה פרק ב' עמ' 47 הערה 2).

4) גם בעל עבודת הלוי המעמיק ביותר בהקירה על דבר האלהות והבריאה ומבליט שכל העולמות הם באמת „רק אין ואפס ממש", גם הוא מוצא שאין להתנהג „במעשה" על פי שיטה זו. מצד אחד „אסור להאמין שהבריאה היא רק בבחינת דמיון, כי כל גופי תורה והמצות נעשים עם גשמיות היש וחומרו כמו שהוא, וגם מחוייבים אנו להאמין שהעולמות אין ואפס ממש ולא נשתנו כלל מכמו שהיו קודם הבריאה" (בהעלתך).

5) המבטא „ממלא" אצל ר"ח מולזין אינו שוה עם מ מ ל א (כל עלמין) של בעל ה ת ג י א, ומכוון למושג מ ק י ף ו ס ו ב ב של הרב.

יתברך בזה העולם הוא גם כן בבחינות ומדרגות שונות במקומות חלוקים"[1], ולכן אף על פי שבאמת „לא יצדק בו שום שנוי וחילוק מקום מעלה ומטה, פנים ואחור, רק השואה נמירה אמתית", בכל זאת הוא מושג לנו בעולמות שונים בהדרגות שונות. והרב בעל נפש החיים מזהיר ומורו „לידע ולקבוע בלבנו אמונת אומן בל תמוט, שמצדנו ודאי יש חילוק מקומות וענינים שונים לענין דינא והלכתי רבתי, כי הוא פנת יסוד האמונה ועיקר שורש התורה והמצות כלם... וכל יסודי התורה הקדושה כלם הולכים על פי זאת הבחינה שמצד השגתנו, שודאי יש חלוק ושנוי מקומות... ובלתי זאת הבחינה שמצדנו אין מקום לתורה ומצות כלל", וחלילה לנו להתנהג במעשה על פי השיטה העיונית, המתבוננת על ההויה כלה מצד המושג, והמכנסת את עצמה בשאלות מה למעלה ומה למטה, מה לפנים ומה לאחור, שהמסתכל בהן רתוי לו שלא בא לעולם, מפני „שאין אנחנו יכולים, וגם לא הרשינו ליכנס כלל להתבונן בינה בזה הענין הנורא, לידע ולהשיג איך אדון יחיד מלא את כל וכל המקומות באהדות פשוט ושיווי גמור", כי אפילו החכם ומבין מדעתו לא הורשה לו להתבונן ולחקור „בהסודות העמוקים

---

[1]) „ההבדל שבין עליונים ותחתונים — יאמר גם הרב — הוא רק מצד המשכת החיות בבחינת גילוי מההעלם אשר אין־סוף ממשיך ומאיר להחיות העולמות והנבראים שבהם, שבעולמות עליונים מקבלים בבחינת גילוי קצת יותר מהתחתונים, וכל הברואים שבהם מקבלים כל אחד כפי כחו ותכונותו, וההתחתונים אינם מקבלים בבחינת גילוי כל כך" (תניא נ"א). באהרונה הנני להביא פה עוד נאמרים אחרים מס' נפש החיים המקבילים למאמרו של התניא, ודומים אלו לאלו בסגנונם ולשונם. נפש החיים: להאדם „לבדו ניתנה משפט הבחירה להטות עצמו לאיזה צד אשר יחפוץ" (שער א' פ"ו); תניא: „משפט הבחירה לכל אדם למשול ברוח תאותו ולכבוש את יצרו" (פרק י"ד). נפש החיים: „כל איש שהוא בעיל יגיעת הפרנסות... מחויב לשית עצות בנפשו להמלט מבלבול המחשבות בעבודת התפלה" (שער ב' פי"ג), תניא: „אפילו מי שהוא בעל עסקים צריך לשית עצות בנפשו לפטור (מהרהורים רעים) בשעת עבודה בתפלה" (פרק כ"ז). ענין „מהשבה דבור ומעשה" לפי בעל נפש החיים הוא, „שיהא כלי מוחו ממולאים במהשבת תורה, ובכל לבבו יהגה יומם ולילה בדברי תורה, ובכל גופו יעסוק במצות מעשיות" (שער א' פרק ו'), גם לפי בעל התניא ענינם, שיהא „האדם מקיים במעשה כל מצות מעשיות, ובדבור יהא עוסק בפירוש כל תרי"ג מצות, ובמחשבה ישים כל מה שאפשר לו בפרדס התורה" (פרק ד').

והרמים האלה", כי אם בדרך „ראשי פרקים" בלבד, ב„רצוא ושוב", „להלהיב בזה טוהר לבו לעבודת התפלה, אבל רב ההתבוננות בזה הוא סכנה עצומה..."

בשביל הטעמים המובאים למעלה, מתקומם הר"ת נגד אותם בני אדם, שאינם חסים על כבוד קונם ועושים את העסק בנסתרות קבע, „וכל דרך איש ישר בעיניו להלוך אחרי נטיית שכלו, וכל יצר מחשבות לב האדם מלא רק לעוף במחשבתו אל כל אשר יטנו שכלו, עד שנעשה משל גם בפי כסילים לאמר: הלא בכל מקום ובכל דבר הוא אלקות גמור, ועינם ולבם כל הימים להעמיק ולעיין בזה, בשעה שאין הדבר אמור אלא לדעת הענין ידיעת הלב, אבל לא לחקור ולהתבונן במהות הענין"...

ביחוד מתרעם ר"ת על אלו שלא נתחוללה עוד דעתם עליהם, ושאינם מוכשרים להשיג תעלומות באלה, המחקים את דרכי רבותיהם להתהלך בגדולות ונפלאות מהם „עד שנם נערים מנוערים ממשכי להו לבייהו לקבוע כל מעשיהם והנהגתם בזה לפי שכלם זה, וכמה זהירות יתירה צריך האדם להזהר בזה לשמור את נפשו מאד במשמרת למשמרת" לבל יכשל[1].

---

1) עיין נפש החיים שער ג. פרק ג, ד, ו, ז. י"א ובכ"מ עכ.

פרק רביעי.

אלוה והבריאה.

הכח האלהי בתור מהוה כל פרטי הבריאה. ישות כל המציאות אינו אלא מרומה. הסברתו של הרב בענין זה. יסוד הדעה הזאת אצל פילוסופים שונים. שיטת הרב בדבר יחס האלהות והבריאה דומה במדה ידועה לשיטת הפנתאיסמוס של שפינוזה. עיקר שיטתו של שפינוזה. הצד השוה שבין דעות הרב ודעות שפינוזה, סבת ההשתוות. ההבדל שבין דעותיהם. דוגמאות מתוך ספריהם. שפינוזה משתמש בספרי חוקרי ישראל ובספרי המקובלים, הוכחות על זה. דמיון בין דעות המקובלים המאוחרים ובין דעות שפינוזה. הסבה לזה. דוגמאות מספרי בעלי הסוד האחרונים.

מכל מה שנתבאר בפרק הקודם יוצא, שאין התהוות העולמות וקיומם ענינים נבדלים, אלא שניהם ענין אחד, ולא היה ראוי בעצם לדבר על ענין הכח האלהי בתור כח מקיים, כעל דבר בפני עצמו, כדרך שאנו עתידים לעשות זאת בפרק זה, ואם בכל זאת בהרגנו להפריד בין הדבקים ולקבוע לכל אחד מענינים אלו מדור בפני עצמו, לא עשינו זאת אלא בכדי להסביר את הדברים יותר לאלו בני אדם, הרואים את הענין הזה שהוא אחד כאלו הוא שנים; לפיכך אחר שבררנו בפרקים הקודמים ענין בריאת העולמות לפי דעת המקובלים בכלל ודעתו של הרב בפרט, היינו באמצעות הצמצום, ננסה לברר הפעם את תמצית דעותיהם על דבר קיום העולמות, או אופן מציאות האלוה בהבריאה, שגם שיטה זו בעיקרה אינה אלא אותה השיטה עצמה של צמצום, חוליא אחת משלשלת החקירה העמוקה על דבר אופן התגלות הבריאה, כפי שהזכרנו למעלה.

הדבר הזה מכריח אותנו לחזור לפעמים על דברים שכבר נאמרו ונשנו מאתנו למעלה במקומות שונים, ולכן אל נא נהיה בעיני הקוראים כסתם חוזרים על הראשונות.

מן האמור נראה, שעל פי מסקנת חקירותיו של הרב מלאה הבריאה כלה, כמו בכללותה כן בפרטותה, כח אלהי,

ואי אפשר לדמות או לצייר במחשבה שום עצם או מקום בכל מרחב הבריאה, אפילו מקום הקטן לבלי תכלית, שיהיה פנוי כביכול מן הכח הרוחני הזה, וכמו שהיתה "ההארה האלהית" ממלאה את מרחב אין קץ קודם התהוות הבריאה (או "בריאת העולמות" בלשון המקובלים), כך היא ממלאה אותה עתה גם לאחר התהוותה, ו"בשמים ובארץ ולד' סטרין, הכל מלא מאור אין־סוף... ואיהו ממלא כל עלמין וסובב כל עלמין, ולית אתר פנוי מיניה למעלה עד אין קץ ולמטה עד אין תכלית... וכמו שהיה לבדו קודם ששת ימי ב־אשית, גם עתה כן הוא לבדו בלי שום שנוי כלל" 1).

הכח האלהי הזה, הוא "השופע בהם בכל רגע ומהוה אותם תמיד מאין ליש" 2), ואלמלי נפסק אותו הכח אפילו רגע, כי אז חזרה הבריאה לתהו ובהו והיתה כלא היתה, ש"אין דומה מעשה ה' עושה שמים וארץ למעשה אנוש, כי כאשר יצא לצורף כלי שוב אין הכלי צריך לידי הצורף, כי אף שידיו מסולקות הימנו והולך לו הכלי קיים... אבל בהסתלקות כח הבורא מן הנברא, ישוב הנברא לאין ואפס ממש, כי צריך להיות כח הפועל בנפעל תמיד להחיותו ולקיימו... וכן בכל הברואים שבכל עולמות העליונים ותחתונים, ואפילו הארץ הלזו הגשמית ובחינת דומם ממש, אלו היה מסתלק ממנה (הכח האלהי), היתה חוזרת לאין ואפס ממש כמו לפני ששת ימי בראשית" 3), כי אין לכללות הבריאה כשהיא לעצמה שום הויה

---

1) שער היחוד והאמונה, פרק ו'.

דעת הרב בענין זה הוא ממש דעת טובי המקובלים. וזה לשון הרמ"ק: "קודם כל נאצל היה אין־סוף לבדו והוא הוא כל המציאות, וגם אחר שהמציא הנמצאים אין בלתו ואין לך דבר שיהיה מבלעדיו ח"ו, שאין שום נמצא שלא יהיה כח האלוה בו, שאם לא כן אתה נותן גבול בו ושניות ח"ו, אלא האלוה כל נמצא ואין כל נמצא האלוה, בענין שסדר המציאות הוא על סדר הזה, כל מה שהוא במציאות הוא האלוה, שהרי הוא כל המציאות, וכן בכל הנברא וכן בכל הנוצר וכן בכל הנעשה, הוא נמצא בכל והכל נמצא מאתו ואין דבר ריק מאלוהותו ח"ו, הכל בו והוא בכל וחוץ הכל ואין מבלעדיו" (אילימה, מעין א' תמר ד' פ"א).

2) דברים אלו הולכים ונשנים פעמים רבות בספריו של הרב (עיין לדוגמא שער היחוד והאמונה פרק ג', פ"ז; אגרת הקודש בתחלתה; תניא פרק ל"ג וכיו"ב).

3) עיין שער היחוד והאמונה פרק א', ב', ד', ו.

עצמות, אלא אלהים הוא שנותן לה הויה וקיום. או בסגנונו של הרב: „כל העולמות בכלל הם כמו גוף גדול, והחיות שבהם היא מאין־סוף השופע בהם בלי הפסק"[1], ואין לייחס לעצם חומרי שום ישות כלל, אהרי שבעצם הכל „אין ואפס מוחלט ממש".

אבל פה מתעוררת השאלה: אם להבריאה כולה ולכל הדברים המתגלים ונראים בעולמות אין שום מציאות לעצמם, באיזה אופן אנו רואים אותם בכל זאת פה ושם כאלו הם דברים של ממש? על זה משיבה החקירה, שכל אלה אינם אלא הטעאת החושים, שאינם מציירים לנו את הדברים כמו שהם באמת אלא כפי שהם נתפשים לחושינו המוגבלים או כפי שהם מושגים לשכלנו, שגם הוא בעל גבול ותכלית[2], או במלים אחרות: אין אנו הופסים ומשיגים את עצם הדבר (דאס דינג אן זיך), כי אם את הזיונותיו (ערשיינונגען), כלומר: את הפעולות שהוא פועל עלינו ואת ההרגשות הנולדות בנפשנו על ידן. אור השמש או אור אחר, אינו עצם השמש או הדבר המאיר, כי אם הוין נולד בנפשנו לרגלי פעולתו על עורקי עינינו, עצם השמש לפי דעת חכמי הטבע הוא כפי שאמרנו, גוף אוירי, שהלקיו הדקים עד מאד מתנועעים במהירות עצומה, ומועזים את חלקי האתיר הממלא כל חלל של עולם (מובן מאליו כי גם הגוף האוירי שאנו מיחסים לשמש, גם האיתר שעשינו לשלוחו, הוא רק פרי השגתנו אבל לא העצם כשהוא לעצמו), והתנועה הזאת בהגיעה אלינו מולדת בנו הרגשת האור והחום; ולכן צריכים אנו להבדיל בין המאור, בין עצם הדבר המוליד בנו את הרגשת האור, ובין האור שאינו נמצא כלל מחוצה לנו אך הוא פרי השגתנו, או לפי הסברת הרב: „בין המאור שהוא כח העצם הממשיך אור וזיו, ובין האור שאינו עולה בשם אור, אלא על ידי שנתפשט מן הכח אל הפועל ומן ההעלם אל הגילוי"[3], הדבר הזה ממש בכל הנבראים

---

1) תורה אור, משפטים.

2) אלו שמפקפקים בהכרת הדברים על ידי השכל כמו שהם, נקראים חכמי המעשה והנסיון (ריאליסטען, אמפיריקר), ואלו שחושבים את התבונה הצרופה חפשית מכל השפעת החושים, נקראים אנשי הרוח (אידיאליסטען).

3) כתב־יד, ד"ה: כל השתלשלות היא על ידי צמצום אור. ועיין עוד על דבר ההבדל שבין מאור ואור בספר תורה אור, ויקרא.

ובכל הדברים שאנו רואים ומשינים, לכלם אין שום מציאות בפני עצמם, וכל מציאותם אינה אלא פעולת חושינו והשנתנו (כפי שביארנו כל אלה למעלה), והדבר האחד הנמצא באמת ושמציאותו אינה מוטלת בספק כלל, הוא העצם הפשוט הנצחי, ורק הוא לבדו הוא המצוי האמתי ואין עוד מלבדו, וכחו כח אלוה הוא שמתגלה לנו בנבראים על ידי לבושים וכסויים רבים, עד שהם מושנים לנו כדברים בעלי תכלית העומדים לעצמם. וכמו שבמקום שאין פעולת השמש מגיעה יעדר חזיון האור ומציאותו פוסקת, כך אלו נדמה ברעיוננו שהכח האלהי פוסק כביכול במקום אחד, או לפי סגנון המקובלים „אם תחדל שמה השפעת האלהות והמשכת חיותו השופעת על הנבראים" (זהו „ממדת גדולתו של הקב"ה" בפי המקובלים), מיד היתה פוסקת גם מציאותם והיה הדבר חוזר לאין ואפס, וכן אלו פסק רגע אחד כח צמצומה של האלהות (שהוא „ממדת גבורתו של הקב"ה"), והוסרו הלבושים והכסויים, הנותנים לנו את היכולת להשיג שמץ מכללות הבריאה, מיד היה הכל בטל ממציאותם המיוחדת ונכללים במקורם, כלומר בעצם האלהות, כמו שהיו לפני צמצומה, כפי שהזכרנו.

אבל נשמע נא מה בפי הרב עצמו על אודות הענין הזה.

„כל נברא ויש הוא באמת נחשב לאין ואפס ממש לנבי כח הפועל ורוח פיו שבנפעל, המהוה אותו תמיד ומוציאו מאין ממש ליש, ומה שכל נברא ונפעל נראה לנו ליש וממשות, זהו מחמת שאין אנו משינים ורואים בעיני בשר את כח ה' ורוח פיו שבנברא, אבל אלו נתנה רשות לעין לראות ולהשיג את החיות והרוחניות שבכל נברא השופע בו ממוצא פי ה' ורוח פיו, לא היה גשמיות הנברא וחומרו וממשו נראה כלל לעינינו, כי הוא בטל במציאות ממש לגבי החיות והרוחניות שבו מאחר שמבלעדי הרוחניות היה אין ואפס ממש כמו קודם ששת ימי בראשית ממש, והרוחניות השופע עליו ממוצא פי ה' ורוח פיו, הוא לבדו המוציאו תמיד מאפס ואין ליש ומהוה אותו, אם כן אפס בלעדו באמת" [1].

על מדוכה זו, כבר ישבו החוקרים והפילוסופים העתיקים; עוד חכמי יון הקדמונים הרבו להתבונן ולדבר על אודות הטעות

---

1) שער היחוד והאמונה, פרק ג'.

החושים, עד כי רבים בהם הכחישו בכל מראה עינים, וחוקרי דורות האחרונים הרחיקו ללכת עוד יותר בדבר, ויצאו לבקר גם את התבונה הברורה, והוכיחו שגם היא מוגבלת מאד, וכי אין בכח שכלו של האדם להשיג את עצם הדברים כפי שהם באמת[1]. ואף על פי שחקירה ז כשהיא לעצמה ראויה מפני חשיבותה לתשומת־לב, מכל מקום אין לנו באותה שעה שום עסק מיוחד בה, ואם ננענו בה באצבע קלה היה עיקר כונתנו בזה להסביר על ידה את שיטת הרב על דבר האלהות והבריאה, שיש לה דמיון לדעת החוקרים, להשיטה הידועה בשם פנתיאיסמום, וששתיהן בנויות פחות או יותר על היסוד של הטעאת החושים.

מכל הצורות השונות, שלבשה ופשטה השיטה הפנתיאיסטית במשך תקופות רבות החל מן האפלטונים החדשים עד הפילוסופים בני המאה הי"ח, כפיכמה, שֶׁלינג הֶגֶל וכיוצא באלו, ידועה ומפורסמת ביותר אותה שנתן לה שפינוזה[2], שתמציתה בלולה אצלו במאמר קצר: „האלוה או הטבע" (Deus sive natura). רבים מחכמי ישראל בשנים האחרונות, ששמו לבם לתורת ח ב"ד והעמיקו בה, מצאו את שיטתו של הרב על דבר יחס האלוה והבריאה, דומה לשיטת שפינוזה[3], ויש בהם אשר בכונה או שלא בכונה שנו את סגנון הרב בלמודיו, כדי לכוונם יותר עם שיטתו של הפילוסוף הזה[4].

לפיכך בבדי לברר את שיטתו זו של הרב כל צרכה, מצאנו ראוי להביא פה בקצרה את עיקר שיטתו של שפינוזה

---

1) מבין המפורסמים בהם ביותר ראוי להזכיר את קרטיזיום, שפינוזה, הום, קנט, ברקליי וכיוצא באלו.

2) עיין Weissenborn, „Vorlesungen über Pantheismus und Theismus„ (Marburg 1859).

3) אלו שמאמינים לראות תמצית שיטתו של שפינוזה בתורת הרב, הם: שניאור זקש: „התחיה" עמ' פ"ה בהע"ה. פבזום מיזים: „לקורות הפלוסופיה החדשה", עמוד 155. דובנוב: Ист. хасидск. раскола (Восходъ 1891). ש. רובין: „חקר אלוה" בפתיחה עמ' XLV בהערה. ש. שכטר: "Die Chassidim" בהערותיו בסוף החוברת.

4) עיין בס' דרך הקודש בתהלתו, ובס' דברי שלום חלק א' עמוד 57, שאחריו נמשך גם רובין (עיין בהערה שלפני זו). בכלל מורגשת חולשה מיוחדת אצל רבים מחוקרי תולדות ישראל, להכנים בדברי גדולי האומה, שנחשבים לאוטוריטטים בתורתם, חכמתם וצדקתם, דעות פילוסופיות שונות, בין מחוקרי אומות העולם ובין מחוקרי ישראל אם אמנם על פי רוב אין הזוג עולה יפה (עיין להלן בהערות).

עד כמה שדבריו נוגעים להענין הזה שאנו דנים עליו, ולהראות שדעתו של הרב כמעט שאינה מבוונת כלל עם השיטה הזאת.

להבנת מושג אלוה על פי משמעותו אצל שפינוזה, צריכים אנו להקדים ולבאר מושג עצם (סובסטאנץ) ותאר (אטטריבוט), שעל ידם הוא מסמן את מהות המצוי הראשון.

גדר העצם על פי שיטתו, הוא דבר העומד בעצמו ומושג על ידי עצמו, ואינו זקוק להיות מתואר על ידי דבר זולתו שמחוצה לו; בשם תאר (או תכונה), מבין שפינוזה כל דבר או סגולה המתארים ומסמנים את העצם בסימן מובהק, עד שעל ידם הוא נעשה לנו מושג ומבורר היטב, ומצויר יפה במחשבתנו.

על פי גדרים אלו שנתן שפינוזה לעצם ותאר, וכן על פי גדריו האחרים ביחס למושג נצחי, בלתי בעל תכלית, בעל תכלית וכיוצא באלו, המובאים בתחלת ספר „המדות" (איתיקה) שלו, הוא מוכיח, שלא יתכן השם עצם אלא על האלוה, שסבת מציאותו בו, ואינו נגדר על ידי דבר אחר, והוא מחוייב המציאות, נצחי, בעל בלי תכלית, ואינו מתחלק.

האלוה, העצם הנצחי או העצם סתם, כפי שקורא לו שפינוזה, מושג לנו אך בשתי בחינות, בבחינת התפשטות (Extensio) ומחשבה (Intellectus), הראשונה כוללת בתוכה את כל חזיונות החומר והגופים התופסים מקום, והשניה – את חזיונות הכח, המחשבה והשכל[1].

העצם החושב והעצם המתפשט, הוא אותו העצם בעצמו, המושג פעם בתכונה זו ופעם בתכונה אחרת, והתפשטות ומחשבה הם דבר אחד המתגלה בשני פנים.

העצם הנצחי הוא מטבעו בעל בלי גבול ותכלית בהחלט, וכשם שאין סוף להתפשטותו וכחו, כך אין סוף גם לתכונותיו המתארות אותו[2], אלא שאנחנו בעלי גבול ותכלית, משיגים אותו אך בשתי הבחינות הנזכרות.

---

1) ר"ש זקש מוצא את עיקר הדעה של התפשטות ומחשבה, גם אצל הרמב"ן (עיין התחיה עמ' פ"ה בהערה שם).

2) קרוב הדבר, שבהנחה זו התכון שפינוזה להסיר את הקושי שנתקשו בו הפילוסופים הקדמונים, ובתוכם הו' מב"ם (מו"נ ח"א פרק נ"א–נ"ו) בענין הארי האלהות, והוקקו להחליט שאין לייחס להבורא כי אם תוארים שוללים,

כל מה שנעשה בעולם, וכל המעשים הפעולות וההזיונות הנגלים במציאות. כל אלה אינם אלא שנוי פנים, חלוף תמונות ותמורת אפני ההויה (מאדיפיקאציאנען, מאדי), משתי התכונות התפשטות ומחשבה, של העצם הנצחי.

האלוה הוא עילת כל העילות וסבת כל הדברים הנמצאים בעולם, אבל איננו סבה חצונית (transcendente) הפועלת עליהם מלמעלה, אך סבה פנימית (immanente) השוכנת בתוכם. שפינוזה ויואה בכל רק סבות ותולדות, עילות ועלולים; כל חזיונות העולם וכל הדברים הנמצאים בו, קשורים ואחוזים זה בזה בקשר אמיץ של סבה ומסובב; הנה כי כן כל הדברים לדעתו, כלם מקורם ומוצאם באלהים, והוא הנותן להם הויתם; הוא סבת יציאתם אל המציאות וסבת קיומם והתמדתם, ומציאותם נובעת ויוצאת ממציאות האלוה בהכרח בכל עת בכל שעה ובכל רגע, כמו שמנדר תמונת המשולש יוצאות כל סגולותיו ההנדסיות 1). אבל כמו שאין להסגולות ההנדסיות האלה סבות תכליתיות מכוונות להן מראש... כך כל חזיונות העולם, סבותיהם וסבות סבותיהם, יוצאים זה מזה בהכרח, אבל לא לשם מטרה ותכלית מיוחדת, וכל עיקרו של

מפני שכל תאר מחייב כבר נותן לו קצבה (שבעצם היא דעת פיזון), אבן לפי שפינוזה הקשוי הזה מסתלק אצלו מאליו, וכל התארים הנאמרים על אלוה, יכולים לפי שיטתו להיות תארים חיוביים, מפני שמספר תאריו הוא בלי קץ ותכלית, ומטילא אינו נותן לו כל גבול וקצבה, ואין אנו מחסרים על ידי זה שלמותו של הבורא (איתיקה בביאורו לח"א, למור י'). גם ר"ח קרשקש חולק על הרמב"ם בזה שמייחס לאליה תוארים שוללים (עיין אור אדני מאמר א' כלל ג' פרק ג'). אבל דעת הרב בזה היא ממש דעת הרמב"ם, שכל התארים שנאמרו על הקב"ה נאמרו רק בשלילות ואינם תארים עצמיים או חיוביים... והם נאמרו בלשון שלילה" (לקוטי תורה, פקודי), ודברים אלו מביא הרב בשמו של הרמב"ם.

1) מגדר המשולש, היוצא משמו לבר, שהוא בעל שלש צלעות, יוצא על דרך משל, שקבוץ שלש זויותיו עולה ק"פ מעלות, כי שלשת העמודים הנצבים היוצאים משלש זויותיו ונופלים על הצלעות שכנגדם נתחכים בנקודה אחת, וכן שלשת הקוים היוצאים משלשת קדקדיו וחוצים את זויותיו או את צלעותיו, נחתכים בנקודה אחת, וכהנה הזן סגולות הנדסיות שונות היוצאות כתולדות מחויבות מתוך הגדר הזה, מבלי אשר נוכל לומר עליהן שעלו במחשבה תחלה. והוא הדין בכל התולדות השונות היוצאות בהנדסה (מתוך השרותיו של רח"י באר-גשטיין).

המושג תכלית, הוא לפי דעת שפינוזה רק פרי מחשבת האדם המדמה יוצר לצורה, ובורא לו ברמיונו את האלהים בדמותו ובצלמו, ומתוך שהוא חושב שכל מה שהוא עושה רק ברצון ולשם תכלית הוא עושה, לפיכך מדמה למצא תכלית גם בכל המעשים הנעשים בעולם; כל דברי העולם והטבע קצובים ומסויימים מאליהם בהכרח עצום ומוחלט, ואין כל כח יכול לשנותם אפילו שנוי כל שהוא. גם האדם אינו יוצא מן הכלל הזה, ובחירתו החפשית, שהוא חושב אותה לאחת מסגולות נפשו, אינה לדעת שפינוזה אלא מדומה, מפני שאין האדם מרגיש בהסבות המכריחות אותו למעשיו, ולא עוד אלא אפילו על האלוה, שמציאותו מחוייבת מצד הכרח עצמותו שאינה משתנית, לא יתכן לומר שהוא עושה דבר או נמנע ממנו לפי רצונו, ואם אנו מיחסים לאלוה רצון חפשי, כל כונתנו בזה רק לומר, כי כעצמותו כן רצונו אינם תוצאות סבה שמחוץ ממנו, מאחר שהוא הסבה הראשונה לכל הסבות, שלא תוקדם לה כל סבה שתוכל לפעל עליו ולשנות את רצונו, המונח רק בטבעו בלבד, וכן אין לייחס לאלוה מושג הרצון השכל והבינה, כפי משמעותם הרגילה.

את העצם שאמרנו שהוא המצוי המוחלט, וולת מציאותו אי אפשר לכל מציאות כלל, אנו משינים בשני אופנים שונים, מצד אחד בתור טבע פועל (Natura naturans) ומצד אחר בתור טבע פעול (Natura naturata) או בתור בורא ובריאה, אבל באמת אין כאן אלא אחדות מוחלטת אחת של האלהות[1], האלוה

---

1) קצת חוקרים חושבים למצא במאמר הזהר, על פסוק „מי ברא אלה" (ישעיה מ'), יסוד להדעה על דבר אחדות האלהים והבריאה, שמלת מי מורה על בחינת הפועל, ובחינת אלה—על בחינת הפעול, ושתיהן יחד מצטרפות ונעשות לאחדות אחת, הכלולה בשם אלהים (אלה—ים, בהפך אתוון: מי): „הקב"ה סתימא דכל סתימין אקרי מי, על דקיימא לשאלה ואיהו בארח סתים ולא אתגלייא אקרי מי, מה הוא מי ברא אלה? אינון שמיא וחיליהון עובדא דקודשא בריך הוא... בעא לאתגלייא ולאתקרי בשמא, ברא אלה וסליק אלה בשמא; אתחברן אתיין אלין באילין ואשתלים בשמא אלהים, ועד לא ברא אלה לא סליק בשמא אלהים... וכמה דאשתתף מי באלה הכי הוא שמא דאשתתף תדיר, וברזא דא אתקיים עלמא" (בראשית דף ב' ע"א).

לפי ר"י מיזיס הכניסו רוב המקובלים את הדעה הזאת לתוך למודיהם (עין צפנת פענח חוברת ב' עמ' 63; צינלירי: Ges d. Philosophie.

והמציאות הכל אחד, אין לעולם הויה נפרדת לעצמה, העולם באלהים והאלהים בו, ומה שנדמה לנו מציאות נמצאים נפרדים אין הוית אלו על צד האמת, אלא שלעינינו מתדמה הדבר כך.

כל הנמצאים יוצאים מטבע האלהי, ואינם אלא אפני התגלות ושנוי תמונות של העצם הנצחי הזה, הנראה לנו כפושט צורה ולובש צורה, כמו שאמרנו למעלה. ושפינוזה מדמה את הנמצאים לגלי המים השוטפים בים הגדול, הנולדים וכלים לרגעים, שאין להם כל מציאות מיוחדת לעצמם, אלא הם חלקים בלתי נפרדים ממנו, וככה משיג שפינוזה את האלוה, המציאות והטבע לדבר אחד; „אלוה או הטבע" (Deus sive natura) זה הוא פתגמו שהוא חוזר עליו כפעם בפעם, עד שנדמה להקורא כאלו השמות „האלוה והטבע" הם אצלו שמות נרדפים, מושג אחד אמור במלות שונות, אבל באמת קשה להכריע, אם היתה כונתו במאמרו זה לשום התהונים למעלה ולומר שאין בעולם שום טבע כי אם הכל הוא אלהות, או להוריד עליונים למטה ולומר, שהמצוי האמתי אינו כלל האלוה אלא הטבע[1].

".155-156 etc; ברנפלד: דעת אלהים עמ' 390).

הרב מבאר את כל המאמר הזה בדרך חסידות, ולדעתו „שורש הענין הוא למעלה הן הנה ב' העולמות, עלמא דאתכסיא שנקרא מי, ועלמא דאתגליא שנקרא אלה.. ואותיות אלה מורים על החסדים המגולים, ואותיות מי על החסדים המכוסים" (ל"ת במדבר). אבל תלמידו, בעל עבודת הלוי, מפרש את המאמר הזה באופן קרוב יותר לדרך המחקר (עין סדר שלח).

1) בדבר זה יש חלוקי דעות בין החוקרים: הֶגֶל, המתבונן על שיטת שפינוזה מנקודת־מבט פילוסופית, מוצא ששיטתו אינה פנתיאיסטית, המהשטת שהכל הוא אלהות, אלא אקוסמיסטית, שאינה מורה במציאות העולמית. יעקובי כמאמין באלהות, קובל על דברי שפינוזה ורואה בהם בטול האלהות מפני הטבע, וכנגדו פיירבך כמחזיק בשיטת המטריליזם, מוצא בשיטתו של שפינוזה בטול הטבע מפני האלהות (עין Erdmann: „Die Grundbegriffe d. Spinozaismus", 134; Fr. H. Jacobi: „Ueber die Lehre d. Spinoza", 170-172; L. Feuerbach: „Grundsätze d. Philosophie d. Zukunft" II, 285-287. קונא פישר חלק ב', עמוד 556, ועין להלן בפרק זה בהערות).

אחד החוקרים הרחיק ללכת כך במסקנותיו על דבר שיטת הפנתיאיסמום של שפינוזה, עד שהחליט שכל מי שאינו מאמין כמוהו, שהאל והעולם אחד הרי זה כופר בעיקר. לתכלית זו הוציא ספר מיוחד, שבו מוכיח צדקת דעתו זאת (F. Salit: „Die Atheisten und Gottlosen unserer Zeit").

מחלוקת כזו ביחס לדעותיו של שפינוזה יש גם בין הכמי ישראל,

והנה בסקירה הראשונה נראה הדבר כאלו יש דמיון בין שתי השיטות האלה, של הרב ושל שפינוזה: הגדרת העצם הנצחי בתור אין־סוף; אחדות האלהים והעולם; השואת שם „אלהים והטבע"[1]; ההחלטה שאין לעולמות מציאות בפני עצמם, שכל ענינים אלו נזברים אצל שניהם. כמו כן המבטאים „ממלא כל עלמין", „לית אתר פנוי מיניה" של הרב, וה„סבה הפנימית של כל הדברים" של שפינוזה; שנוי המדרגות בהנמצאים לפי האור האלהי המלובש בהם, לפי סגנונו של הרב, ו„שנויי הצורות" (מאדיפיקאציאנען), לפי סגנונו של שפינוזה. סגולת אור המקיף שאינו יכול לבא אלינו לידי גילוי, כפי שהוא על פי הרב, והמון תארי האלהות של שפינוזה, שמכולם אינם מושגים לנו אלא ההתפשטות והמחשבה בלבד, כל אלו נראה לכאורה דומים זה לזה. אבל באמת, אם נעמיק בדבר יותר אז נראה שבכל ההשתוות האלה, שבין למודיו של שפינוזה ובין למודיו של הרב, יש תהום עמוקה המפרידה בין שתי השיטות האלה, פרץ רחב שאי אפשר למלאותו ורחוקים הם זה מזה בדעותיהם בדבר האלהות ברחוק מזרח ממערב[2].

כשד"ל: „המשתדל" (בהקדמתו לס' בראשית); מנדלסון: „שיחותיו על אודות שפינוזה"; פביום מיוס: „קורות הפילוסופיא החדשה" (עמ' 100 בהערה); רובין: „תשובה נצחת" (פרק ב'). שר"ל עושה את שפינוזה לא רק לכופר באלהים בהחלט, אלא שאינו מוצא קורת־רוח אפילו בתורת המדות שלו, ואומר: „מלבד מה שפילוסופיה של שפינוזה היא רעה בהלק העיוני ממנה, רעה היא גם כן בחלק המעשי ממנה, כי היא מלמדת את האדם לאהוב רק את עצמו... ושם אטיאיזמום לקו בחלק העיוני, ואיגואיזמום למשקלת בחלק המעשי" (אוצר נחמד, מחברת ב', עמ' 207).

1) הפתגם „אלהים בניממריא הטבע" נשנה הרבה פעמים בספריו של הרב (עיין לדוגמא שער היחוד והאמונה פרק ו'; לקוטי תורה, ראה; תורה אור, מקץ; סידור ד"ה: מזמור לתודה, ועוד בכמה מקומות). בכלל השתמשו רבים מבעלי הסוד בפתגם הזה (עיין בסוף הפרק).

2) בצדק מעיר ד. יואל, שלפעמים טעו החוקרים שרחקו את עצמם להכנים בדברי שפינוזה דעות מקובלים שונים רק על פי דמיון שטחי שמצאו ביניהם; דמיון כזה מתרחש הרבה פעמים אצל הוגי־דעות, אבל אחרי התעמקות בדבר יותר נוכח על פי רוב, שכולו אינו אלא דמיון מדומה בלבד (מדרש הזוהר עמ' 6).

גם פרנק מוצא, שההשתיות שבין שפינוזה ובין המקובלים איגה תמיד מיוסדת כל צרכה (הקבלה, עמ 17 בהקומה. שם, ה"ג, פ"א).

אם אמנם גם הרב גם שפינוזה, רואים בכל הנמצאים ובכל הדברים שבעולם רק התגלות האלהות, בכל זאת יש ביניהם בענין זה הבדל גדול מאד.

א) אצל שפינוזה המאמר „אלהים והטבע" כולל בתוכו שווי גמור ומוחלט, האלוה והטבע הם לרעתו שני מושגים הופפים זה את זה (קאנגרועענט), לא זה גדול מזה ולא זה גדול מזה, כי שניהם הם אצלו בעלי בלי תכלית במקום ובזמן; האלוה לא רק שחוא קשור בעולמות, אלא שהעולם הזה הנשמי הוא חלק מחלקיו ועצם מעצמיו, וכל הדברים שאנו רואים אינם אלא שנויי צורות של האלוה, ולבן גוין נפשו של שפינוזה כולדת בו כלל לראות גם בחומר את העצם האלהי. ועל טענת החולקים עליו, האומרים, שאם נניח לעצם האלהי גם החומר נמצא שהוא מתפעל מזולתו, הוא משיב: „לא אבין מדוע לא יהיה החומר ראוי ונאות לטבע האלהי, מאחר שמבלעדי האלהים אין עוד עצם אחר שיוכל להתפעל ממנו"[1]. ועל שאלת החוקרים: אם כן אנו עושים את האלוה בעל גבול ותכלית? הוא משיב: אף על פי שהחומר לפי שנוי תמונותיו הפרטיות נראה לעינינו מוגבל במדתו ומורכב מחלקים בעלי תכלית, מכל מקום בכללו, כפי שהוא נתפס בשכל ובמחשבה, הוא גדול לבלי גבול ומתחלק לבלי תכלית, בפרט שאלו החוקרים עצמם אומרים שאין ריקות נמצאת[2].

אבל לפי דעת הרב: „הקב"ה מובדל ומופרש מן העולמות"[3], ואם אמנם גם עתה במקום עמידת העולמות „לית אתר פנוי מיניה והכל מלא מאור אין־סוף", אבל אופן מציאותו הוא בתכלית ההסתר וההעלם כמו שהיה קודם הבריאה, בבחינת „אור מקיף וסובב", ו„אף על פי שהוא מחיה ומהוה העולמות אינו מתלבש בתוכן לגמרי"[4], „ואינו כנשמת האדם תוך

---

1) איתיקה, ח"א בביאור ללמוד ס"ו.
ראוי לציין שבמקום אחר משתדל הרב „לתרץ קושיות הפילוסופים, איך יהיה באור אין־סוף השנוי וההתפעלות, דהיינו מה שיתפעל ברהמים או בבעם... שבארם שיש זולתו דבר מה שיתפעל ממנו יתכן ההתפעלות, אבל באור אין־סוף שאין דבר חוץ ממנו ממי יתפעל" (סידור קל"ד ע"ב).
2) תמצית דבריו באתיקה ח"א בביאור ללמוד ס"ו.
3) סידור, שער התפילין, וציין למעלה עמ' 66 הערה 1.
4) כתב־יד, תשלום לתניא פ"ו.

נופו, שהיא נתפסת תוך הגוף עד שמתפעלת ומקבלת שנויים משנויי הגוף וצערו"[1], והאור האלהי הבא אלינו לידי גילוי אינו „אלא מעט מזעיר הארה מצומצמת מאד רק כדי להחיות את העולמות ולקיימם". ובכדי שלא ליחס אף צל של הגשמה להעצם הנצחי, משתדל הרב לרכך ולהמתיק את סגנונו באופנים שונים, לצרפו בכל פעם יותר ויותר, לעשותו „דק מאד". ובמקום אחר כשהוא מסביר את ענין הארת האלהות המתגלה בעולמות הוא כותב, שהארה זו אינה אלא „זיו השכיגה"; „זיו השכינה לבד לא יותר". ועוד במקום אחר: „הארה בעלמא"; „הארה דהארה"; „הארה דהארה דהארה וכו"[2].

ב) על פי שפינוזה אין העולם נברא ומחודש, העצם האלוהי ותאריו ותכונותיו (שהמקום או ההתפשטות המיוחדת גם להחומר היא אחת מהם), הם נצחיים[3]; הדברים היוצאים מטבע המוחלט של כל אחת מתכונות האלוה (כלומר: כל המציאות), בהכרח שהם קיימים תמיד מן העולם ועד העולם, והם בלי ראשית ובלי תכלית[4]. ולאלה המתאמצים להרחיק מן האלהות כל מושג גשמי ועצם מתפשט, וחושבים את החומר לנברא על ידי האלוה, הוא משיב: „אמנם אין בכח האנשים האלה לברר בשום אופן באיזה כח אלהי יכול היה אותו החומר להבראות, מה שמוכיח ברור, שאינם מבינים בעצמם מה שהם מחליטים"[5]. אבל על פי הרב בלעדי המצוי הראשון אין שום נצחות במציאות ובל העולמות הם נבראים „והרוחניות

---

1) לקוטי תורה, אמור.

2) תגיא, מ"ח; אגרת הקודש, ד"ה: איהו ותיוהי חד; לקוטי תורה, אמור, ועוד במקומות רבים בספריו של הרב.

אפילו המלה „בהירות" שרו"ב ממיזריטש מוצא אותה דקה ועיונית ביותר (אור תורה, י"ט, כ'), ומשתמש בה על פי רוב בחקירותיו באלהות תחת „עצמות" או „כח", גם היא אינה תמיד זכה בעיני הרב כל צרכה, ורואה בה לפעמים מעין הגשמת האלהות, מפני ש„אי אפשר לומר בו (באין־סוף) אפילו לשון בהירות כלל, מחמת שלא שייך שם זה אלא בבחינת איזה דבר שהוא יש ונתפס בו איזה ממש, אלא שמהות הזה הוא בהיר מאד וזך, אבל באין־סוף עצמו ליתי מהשבה תפיסא ביא והוא מובדל ומפורש מכל נדר ומהות" (לקוטי תורה, ראה).

3) איתיקה ח"א, למוד י"ט.

4) שם, למוד כ"א.

5) שם, בביאור ללמוד ט"ו.

כמו הנשמיות שניהם נבראים ומחודשים מאין ליש"[1]. "וכשם שהוא פעל ועשה רוחניות מאין ליש, כך פעל ועשה את הגשמיות מאין ממש ליש"[2]. "ובריאת יש מאין היא למעלה מהשכלת כל הברואים והשגתם, שאין כח בשכל שום נברא להשביל ולהשיג מדה זו ויכלתה לברא יש מאין, וכי מדה זו היא שבחו של הקב"ה שלמעשיו ונדולתו אין חקר"[3], ואפילו המקום במשמעותו המופשטת, גם הוא אצל הרב בכלל הדברים הנבראים, "ושם הויה מורה, שהוא המהוה את כל בחינת המקום"[4], ואם אין בכח הנברא לברר את ענין הבריאה בשכלו המוגבל, "ראוי לו להאמין בזה באמונה"[5].

ג) לפי החלטת שפינוזה, שהטבע הוא נצחי ובלתי בעל תכלית[6] יוצא, ש"האלוה הוא הסבה הפנימית בכל (Causa immanens) ולא החצונית"[7], מפני שאי אפשר שתצויר מציאותו מחוץ להטבע, אחרי שהוא כאלהים בלי נבול ותכלית. אבל לפי שיטת הרב, שרק האלוה בלבד הוא עצם נצחי ובעל בלי תכלית, אבל הטבע או העולמות אינם נצחיים, ואינם אלא חלק קטן ומוגבל, "נרגיר קטן מאד", הנה מובן מאליו שהאלהות, סבת כל הסבות, נמצאת גם מחוץ להטבע[8].

---

1) תורה אור, מקץ.
הרב מבאר במקום אחד שהוראת מלת "ברא פירוש התהוות יש מאין, שזהו למעלה מדרך סדר ההשתלשלות, כי הנברא אינו ערוך כלל אל הבורא, ואם כן התהוות הנברא הוא התחדשות יש מאין" (תורה אור, משפטים).
2) לקוטי תורה, פינחס.
3) שער היחוד והאמונה, פרק ד'.
4) שם, פרק ו'.
5) שם, פ"ו.
6) איתיקה בהקדמה לח"א.
7) שם, למוד י"ח ובמופת.
במקום אחר כותב שפינוזה: "אני מכיר את האלוה כסבה הפנימית של כל הדברים, אבל לא כסבה החצונית שלהם" (מכתביו, סי' כ"א).
8) את ההבדל הזה כבר ראו קצת חוקרי ישראל, שעסקו בהשואת שיטת חב"ד, שהיא שיטת הרב, עם שיטת שפינוזה, ומצאו אותו כלול במאמר המקובלים, "איהו ממלא כל עלמין וסובב כל עלמין". בשעה שלפי שפינוזה, האלוה הוא רק ממלא כל עלמין, הוא אצל הרב גם סובב כל עלמין. אבל ראוי להעיר שהחכמים האלה הבינו כפי הנראה את הלשון סובב כל עלמין, במשמעותה המצומצמת, סובב מבחוץ, בשעה שבאמת, מובנה אצל הרב הוא רחב הרבה יותר, ומורה לא רק על מציאות האלהים מחוץ לעולמות,

ד) על פי שפינוזה: „לא שם לו הטבע (או אלוה) כל תכלית ומטרה, וכל התכליות אינן אלא דמיון האדם, וכל מה שנעשה הכל בהכרח חיובי ונצחי נעשה"[1] „והנמצא הנצחי ובעל בלי תכלית ההוא שאנחנו קוראים לו אלוה או טבע, פועל באותו ההכרח כמו שהוא נמצא בהכרח[2].

על פי הרב — אין דבר בעולם שיהיה בלי תכלית ומטרה. העולם נברא לשם תכלית. בריאת האדם היא לשם תכלית. צמצום האלהות הוא לשם תכלית. התורה והמצות הן לשם תכלית. תכלית בריאת העולמות היא „בשביל התגלות מלכותו"[3]; תכלית בריאת האדם — „לקיים מצוות בוראו"; תכלית הצמצומים — „בשביל אהבת האדם"[4]; תכלית התורה — „להעלות את הנפש למעלה"[5]; תכלית המצות — „להמשיך על

אלא גם על מציאותו בתוכם ופנימיותם, ועיקר ההבדל בין אור ממלא ובין אור סובב אינו בזה, שהראשון הוא פנימי והשני חיצוני אלא בזה, שהראשון הוא בבחינת גילוי והשני בבחינת הסתר והעלם. האור אשר נקראהו בדרך השאלה בשם ממלא, שאינו אלא זיו והארה מועטת ומצומצמת, פועל על כל הנמצאים על ידי התלבשותו בהם, שיהיו נראים לנו כדברים עומדים בפני עצמם, והאור הנקרא (גם כן בדרך השאלה) בשם סובב ומקיף, שהוא כללות אור אין־סוף, נשאר בתכלית ההסתר כמו שהיה (הובאו דבריו למעלה פ"ג עמ' 77), אבל נמצא הוא בכל דבר אפילו בהגופים החומרים, והוא מלא אותם „בתוכם ותוך תוכם ממש", עד שאין אפילו נקודה קטנה שבקטנות שתהיה פנויה וריקה ממנו (שם), כי „אין דבר נשמי ורוחני חוצץ לפניו יתברך" (אגרת הקודש פ"ה), כפי שבררנו זאת במקומות שונים בפרק הקודם.

1) איתיקה ח"א, בהוספה ללמוד ל"ו.

שד"ל חפץ לראות גם בזה (נגד דעת ש. רובין) את האטיאיזמום של שפינוזה במה שסובר ש„הסבות התכליתיות אינן אלא חזון שוא שבדו להם בני אדם" (אוצר נחמד, מחברת שניה עמ' 203—204). מרגדילנבורג קורא להשיטה שאינה מברת כל תכלית במציאות בשם מאמריאליסטית. בדברים אלו הוא מרמז, לדעת הכותב שונים, לשפינוזה. שופינהויער מכנה את שפינוזה בשם „מאטריאליסט שלא מדעת" „unbewusster Materialist" (עיין קונא פישר, ח"ב, עמ' 558).

2) איתיקה, בהקדמה לחלק ד'.

3) שער היחוד והאמונה, פ"ו.

4) תניא פרק מ"ט.

שפינוזה מהתל בהמון העם שבגאות לבו ממעט את דמות הטבע, וחושב את עצמו למרכז כל הבריאה (Theol.-pol. Tr. Cap. VI).

5) תורה אור, בשלח.

נפש האדם אור אין־סוף"[1], ואפילו הצער והיסורים, וכל הנזרות הרעות הבאות על האדם, הן רק לשם תכלית מכוונת מראש על ידי הבורא.

ה) לפי הנחת שפינוזה, שאין באלהות אלא מה שבטבע, יוצא, שכל מעשי אלהים אינם אלא מעשי הטבע, תולדות יוצאות בהכרח מתוך סבות שקדמו להן, ושאי אפשר לשנותן: „כל מקרי הטבע הם בהכרח"[2]; „חוקי הטבע והליכותיו לא ישנו את תפקידם בכל מקום ובכל זמן"[3], „ואין שום דבר בטבע שמתנגד לחוקיו הכלליים או שלא יתאים אליהם, והדעה שיש במציאות דברים המתנגדים לחוקי הטבע וסדריו הקבועים, מביאה את האדם לידי ספקות ולידי כפירה באלהות"[4], „והאיש החוקר אחר סבות הדברים לא ימצא שום נסים ונפלאות בטבע ולא ישתומם עליהם כלל, כי רק מבלתי דעת סבותיהם הם מיחסים הרבה דברים הנפלאים מהם לכחות בלתי טבעיים"[5]; ואפילו כל הנסים שבכתבי הקודש נעשו לפי שפינוזה על פי חוקי הטבע[6].

לפי הרב־„הטבע הוא נברא ומחודש", והוא אחד מאפני התגלות האלהות לבריות, מדה אחת ממדותיו של יוצר בראשית, שבה הוא מנהיג את עולמו בכל עת ובכל שעה, ומתוך שהרגלנו בה אינה מעוררת בנו כל השתוממות „כי האדם מתפעל על ידי שרואה מופתים הפך הטבע שיתהפך מהות אחד למהות אחר"[7], ואין אנו מכירים ומרגישים בכח האלהי הטמון והחבוי בכל הדברים ובכל האופנים השונים, עד שהם נדמים לנו ככחות מבעיים „וכאלו העולם עומד ומתנהג בדרך הטבע"[8]. את

---

1) תורה אור, וארא.
2) איתיקה במופת ללמוד כ"ם.
3) שם, הקדמה לח"ג.
4) Theol.-pol. VI.
5) איתיקה בהוספה לח"א
6) Theol.-pol. Tr. VI.
7) תורה אור, ויחי.
8) הרמבמ"ן מתאר את מושג הטבע, כפי שהאיש התמים מבין אותו, באופן כזה: „Der einfältig lebende Mensch hat sich die Einwürfe noch nicht erkünstelt, die den Sophisten so sehr verwirren. Ihm ist das Wort Natur, der blosse Schall, noch nicht zu einem Wesen geworden, dass die Gottheit verdrängen will. Er

ההנהגה האלהית הזאת, הנגלית לנו בדרך השתלשלות סבות ומסובבים (כמובן במושג אחר מכפי מושגו של שפינוזה), מיחס הרב לשם אלהים, „שהם זה בחינת כח אלקי ממש אשר מלובש בנבראים".

אבל הנה אין מעצור לה' להופיע ולהגלות בדרכים אחרים, וטי ששם לטבע חוק ומשפט יוכל לשנות סדרי בראשית ולתת למפעליו פנים אחרות, פנים של נסים ונפלאות יוצאים מדרך הרגיל. ההנהגה הזאת, שאינה תלויה כלל בסבות ותולדות, ושמפליאה אותנו ביותר על ידי שנוי סדריה, מייחס הרב לשם הויה, המהוה את הכל והמוציאו אל המציאות.

ההבדל שבין מעשה נסים ומעשה הטבע, הוא רק לפי השגתנו, ודומה ממש להבדל שאנו רואים בבחינת העולמות השונים, ושניהם תלויים רק במדרגת הכח האלהי המתגלה לנו בהם, במעשי הנסים כח ה' נראה עין בעין לכל איש, כאלו נגלה שם הויה לכל בשר, והם נקראים בפי הרב בשם „נסים בהתגלות שלא על ידי לבוש הטבע"[1], ובמעשי הטבע הכח האלהי מעולף בצעיף של חוקים קבועים וקיימים ונראה לנו דרך וילון עב של מעשי יום יום, וכאלו שם הויה מסתתר בשם אלהים. אבל לפעמים גם מעשי הנסים מקבלים למראה עינים צורה של מעשי הטבע, של שלשלת סבות ומסובבים, שרק האדם הפשוט רואה בהם התחברות המקרים, קשר סבות בתולדות שאינן יוצאות מגדר הרגיל, אבל המעמיק בדבר יותר

---

weiss sogar noch wenig von dem Unterschiede zwischen mitteibarer unb unmittelbarer Wirkung, und hört und siehet vielmehr die alles belebende Kraft der Gottheit überall: in jeder aufgehenden Sonne, in jedem Regen der niederfällt, in jeder Blume, die aufblühet, und in jedem Lamme, das auf der Wiese weidet und sich seines Daseins freuet" („Ierusalem", II Abs. S, 42, Berlin 1783). („האיש החי בתמימותו אינו מבקש חשבונות רבים המביאים במבוכה כל כך את החוקר המתחכם, לו שם השבע, זה הצלצול הריק, לא נעשה עוד לדבר נפרד השואף לדחוק רגלי השכינה. הוא מבין את מעט את ההבדל שבין פעולה אמצעית ובלתי אמצעית, ויקשיב ויראה בְּכָל יד האלהים המחיה כל: בשמש היוצאת יום יום על הארץ, בגשם היורד מן השמים, בכל ציץ פורח, ובכל שה הרועה באחו והשמח בחלקו בחיים").

1) תורה אור, מגלת אסתר.

ינלה בהם יד ה' מסבב כל הסבות, ויראה בהם את שם הויה המתנלה בשם אלהים[1].

את הדעה הזאת מסביר לנו הרב על דרך זו:

„בחינת אלקים בנימטריא הטבע, לפי ששם זה בחינת כח אלקי ממש אשר מלובש בנבראים, ונקרא כח הפועל בנפעל, ולכך נקרא אלקים מלשון כח, והוא שורש בחינת הטבע, ושם אלקים זה מנהיג כח הטבע בכל פרטיה, ואמנם הנס הוא בא מבחינת אור אלקי שלמעלה משם אלקים, והוא להיותו בא מלמעלה מכח הטבע, כידוע בכל נס, ואם כן אנו רואים, שלפעמים יתנלה אור שם הויה שלמעלה משם אלקים, נימטריא הטבע, גם בעולם הטבע למטה, כמו לפעול גילוי הנס ממש כטבעיות... והרי מזה יובן שעולם הטבע כלו מתנהג דוקא מלמעלה מהטבע, אף על פי שאין גילוי שם הויה למטה בהנהגת הטבע, מכל מקום מוסתר הוא ונעלם גם בכל הנהגות הפרטיות[2]... וזהו דעו כי הויה הוא האלהים, פירוש האלהים בחינת הטבע, הויה הוא כח ומקור לשם אלקים זה בכל דרכי הנהגת הטבע, אלא ששם הויה מוסתר ונעלם בשם אלהים זה, כי הנהגת הטבע אינה אלא בחינת לבוש בעלמא, להלביש ולהעלים שם הויה שלמעלה מן הטבע, על דרך משל כמו הלבוש באדם

---

1) דומה לזה כותב בעל קדושת לוי: „צריך האדם לקבוע במחשבתו שאין דבר בדרך נס, רק בחפץ הבורא תלוי הכל, שהוא בעל היכולת ורב העליליה... שלא יחשוב בדעתו לנס בשנוי טבע רק שהוא דרך הטבע, שהקב"ה יכול לעשות נס, כי מי שהוא חכם אין בעיניו הפרש כלל בין מי שאמר לשמן וידליק או יאמר לחומץ וידליק, או שהים יהיה סוער או הולך כדרכו, ואצל הש"י כל הנסים הם פשוטים אצלו" (בשלח).

2) הרב מביא דוגמא ל„הנס המתלבש בדרך הטבע" מאחשורוש, „שלא היה דבר נראה לעין שהוא למעלה מהטבע רק על ידי אהבת אסתר, ומכל מקום נראה בחוש שכל הסבות היו רק למעלה מהטבע, והוא שהנס נשתיסל ובא על דרך הטבע" (תורה אור, מגלת אכתר ד"ה: אותותינו לא ראינו).

דעה זו אנו מוצאים גם אצל רבי דוב בֶּר ממיזריטש: „יש דרך ונתיב, דרך היא דרך כבושה שכל העולם הולכים בו והוא דרך הטבע, ונתיב הוא שאין הולכים בו כל עולם רק לפעמים, שאינו מגולה לכל" (מגיד דבריו ליעקב כ"ז ע"א, ועיין אור תורה נצבים). בסגנון זה כותב גם בעל קדושת לוי: „יש נסים נסתרים ונסים נגלים, נסים נגלים שנגלה לעין כל נסים ונפלאות שנשתנה הטבעים, ויש נסים נסתרים כמו בימי מרדכי ואסתר, שלא היה שנוי הטבעים רק הנס היה בתוך הטבעים" (קדושת פורים, פרושה ראשונה, ועיין בשלח ד"ה: כתוב זאת זכרון בספר).

שטפל ובטל לגבי האדם, והעיקר הוא גופו של אדם בשכלו ומדותיו, ובלבושיו הוא שנגלה לוולתו בלבד... והטבע בטל וטפל לגבי שם הויה, שהוא היה הוה ויהיה כו' גם בכל דרכי הנהגות הטבע, כי אלהים אינו מתנהג רק על פי שם הויה שמוסתר בתוכו ואמנם שם הויה זה אינו מושג ונראה לנבראים, כי אין משיגים רק בלבושים לבד, והוא שם אלהים המצמצם להיות בבחינת כח הפועל בנפעל כפי ההטבעה כו'"[1].

שפינוזה רואה את דרך הטבע אפילו בהדברים הנראים כבלתי טבעיים, והרב רואה למעלה מדרך הטבע אפילו את הדברים הנראים כטבעיים[2].

1) על פי שפינוזה: „כל הבחירה החפשית היא רק מושג מדומה של בני האדם, החושבים את עצמם לבני חורין (בעלי בחירה), ואינו עולה כלל על דעתם שכל מעשיהם הם הכרחיים"[3]; „אדם שמדמה בנפשו לחפשי במעשיו, דומה להאבן המושלכת על ידי דחיפה מבחוץ, שבשעת תנועתה אלו היתה מובשרת לחשוב מחשבות היתה מדמה שמעופפת בכחה וברצון עצמי, זו היא אותה הבחירה החפשית — מסיים שפינוזה בהתול — שבני אדם מתגאים בה"[4].

---

1) סידורו של הרב ד"ה: מזמור לתורה. תורה אור, מקץ ד"ה: נר חנוכה. והרב מבאר הפסוק: „ויאמר פרעה... לא ידעתי את ה' (שמות ה'), לא ידעתי את הויה כי אם בחינת שם אלקים (הוא הטבע), שאי אפשר לשנות סדרי בראשית" (תורה אור שמות; ועיין זוהר בראשית, קצ"ה ע"א; לקוטי תורה להרח"ו, וישב). ההבדל בין שני תארי אלוה אלו, הויה ואלהים, נמצא בכמה מקומות בספרי החסידים.

2) במקומות אחרים מברר הרב את דעתו זאת מפורש יותר: „בזמן שבית המקדש היה קיים, היתה המשכת אור אין־סוף בבחינת גילוי ונגלה אורו לעיני כל בשר, והיו רואין אש שיורד מלמעלה, אריה דאכיל קרבנין כו', מה שאין כן בזמן הגלות דומה כאלו העולם כמנהגו נוהג על פי הטבע... וכל הנסים והנפלאות נעשים דרך הטבע, ואינו נראה לעין שהוא למעלה מהטבע, והוא שהנם נשתלשל ובא על דרך הטבע" (לקוטי תורה, שה"ש ד"ה: אני ישנה; תורה אור, מגלת אסתר ד"ה: אותותינו לא ראינו).

דעה זו מצויה כמעט אצל כל המקובלים והחסידים, ש„אין העולם מתנהג על פי הטבע כמאמר האפקורסים ח"ו רק הכל ברצונו ויכלתו" (מגיד דבריו ליעקב כ"ד; דרכי צדק, הנהגות טובות סי' י') וכפי מה שהעיר מ. יואל היתה זאת גם דעת הרבה מחוקרי ישראל (עיין Zur Genesis etc." 12-17„).

3) איתיקה, בהוספה לח"א.

4) מכתבי שפינוזה סי' ס"ב, ועיין בס' האיתיקה ח"ב למוד מ"ח, ח"ג במופת ל"למוד ג'.

על פי הרב: האדם הוא בעל בחירה חפשית, בידו לישר ארחותיו או לעבט דרכו, לעשות דבר או לחדל ממנו. ובכדי לסלק את הקושי הנולד על ידי זה מהסתירה שבין „ידיעה ובחירה" הוא משתדל להסביר את כל אותו הענין באופנים שונים ובהסברות שונות, על פי דרך הקבלה. ומחליט „שדעת עליון אינה מכרחת הבחירה ואין האדם מתפעל כלל מידיעת הבורא"[1].

אמרנו שבסקירה הראשונה נראה הדבר כאלו יש דמיון בין שיטת הרב ובין שיטת שפינוזה. מובן מאליו שבאמרנו זאת לא היתה כונתנו כלל לומר, שהרב ראה את ספרי שפינוזה או השתמש בהם, כי דבר שאינו צריך להאמר הוא, שאי אפשר היה להרב לעסוק בספרי שפינוזה, אחרי שלא ידע שום שפה מן השפות הלועזיות (כפי שראינו למעלה. ח"א פי"ב), וספרי שפינוזה שהיו כתובים במקורם רומית (מלבד ספר אחד שהיה כתוב הולנדית), לא היו מתורגמים בימים ההם ללשון אחרת, אלא רצוננו בזה להוכיח, ששניהם, כשפינוזה כן הרב, שאבו את עיקר שיטתם ממקורות משותפים, ממקור חכמי ישראל (אבל הם השיגו הדברים באופנים שונים ונבדלים זה מזה לגמרי, כפי שראינו למעלה), וכבר הוכיחו חוקרים שונים בראיות שאין להשיב עליהן, שיותר ממה שנמשך שפינוזה אחרי דעות קרטיזיום[2], הוא נמשך אחרי דעות חכמי ישראל. ולעיקרי למודיו בחקירה האלהית יש לפעמים דמיון במדה ידועה עם למודי החוקרים כגבירול[3], אבן־עזרא, הרמב"ם, רלב"ג וקרשקש, שעסקו בספריהם לא חיה עסק ארעי אלא קבע[4]. גם ספרי המקובלים היו לו לדעתם לפעמים

---

1) תורה אור, וירא, ועיין להלן בפרק חמישי.

2) שארשמידט ובימיר מחליטים, שבכלל לא קבל שפינוזה תורה הרבה מקרטיזיום, וביחס לתורת הפנתיאיסמום לא לקח ממנו כלום, והוא רכש לו את התורה הזאת עוד טרם שהכיר את שיטתו של קרטיזיום (Böhmer, „Spinozana" IV) ובאמת אינו מזכיר שפינוזה את קרטיזיום אלא פעם אחת בספר האיתיקה שלו (בביאורו ללמוד י"ט ח"א).

3) שד"ל מדבר משפטים עם בעל הכרם „המייחס לאביר הפייטנים רבי שלמה נבירול מחשבות כמחשבות שפינוזה ותלמידיו... וכל המשתף נבירול עם שפינוזה הוא מוציא דבה ומתעה את הבריות" (אוצר נחמד, מחברת שניה, עמי 204—205).

4) מ. יואל כותב: „Man weiss es heute, dass Spinoza

לעינים בחקירותיו, כגון ספר הזהר, ספרי רמ"ק, הירירי וכיוצא באלו[1].

למודו של שפינוזה: „כל מה שיש בעולם שוכן בקרב האלוה ואי אפשר להיות נמצא או מדומה דבר בלעדי האלוה"[2] דומה ללמודו של ר"א אבן עזרא: „ובעבור שהשם שוכן עד

---

nicht oberflächlich, sonderen auf's genaueste vertraut war mit den Schriften des Maimonides, Gersonides, Creskas" („Zur Genesis d. Lehre Spinoza's" S. 6). ועין עוד בספרו „Spinoza's Theol. Pol. Traktat" 12-14, וראה „התחיה" לר"ש זקש חוב' א' עמ' 33 בהערה; שם, חוב' ב' עמ' 13.

אזילו זינגרט, שמשתדל להקטין עד כמה שאפשר את מדת ההשפעה של קרשקש על שפינוזה, מוכרח בכל זאת להודות, שבכל אופן היה שפינוזה מושפע מחכם ישראלי זה, ודעותיהם כמעט שקרובות אלו אל אלו „sind sich ziemlich nahe verwandt" („Spinoza's kurzer Traktat"). ועין עוד B. Windelband, „Ges. d. neuern Philosphie" על אודות שפינוזה ביחוסו לשיטת החוקרים שקדמוהו; וראה יוד. צייטשר. פיר וויס. עטצ. שנה א' עמ' 296—334.

1) חוקרים רבים בין מישראל ובין מאומות העולם משערים, ששפינוזה שאב דעות שונות מתורת הקבלה, כגון: יואל, גרץ, פרנק, פרירנטל לבניץ, הגל, זכטר, אביגריום וריימן. זה האחרון מתכון בהשערתו זו לא לשבחו של שפינוזה אלא לגנותו, וכותב: „Vielmehr müsse man die Rechnung machen, dass dem Spinoza die kabbalistische Theologie der Juden in jenen Irrgarten geleitet habe" („Versuch einer Einleitung in d. Hist. d. Theologie"; ועין על זה בפרטות בספר של קונא פישר „Ges. d, neuern Philosophie" B. II., 119, 265-268 (Heidelberg 1898).

ראוי לציין, שדעת עצמו של קונא פישר היא אחרת בדבר זה ומחליט ששפינוזה לא לקח תורה מהמקובלים, ומביא ראיה לדבריו מדברי שפינוזה עצמו הכותב: „אנכי קראתי קצת מספרי בעלי הזיה אלו (כלומר: המקובלים), ועמדתי על דעתם, ולא יכולתי להתפלא די צורך על חסרון דעתם של אלו" (Tract. theolog. polit. Cap. IX.), ומכיון ששפינוזה חושב את תורת הקבלה לשטות, ממילא לא היה יכול, לפי דעתו, להיות מושפע ממנה (Kuno Fischer, „Ges. d. neuern Phil." B. II. S. 402). אולם הראיה הזאת היא כמובן קלושה מאד, ואין לה על מה שתסמוך.

אבל גלי שרוצים להוכיח, ששפינוזה לקח את רוב תורתו מהקבלה, מפריזים על המדה, ולפיכך לא נראין לי דברי צבי בודק המחלים, ש„שפינוזה מלא כרסו בקבלת האר"י" (עיין במכתבו למחבר דברי שלום, נדפס בתחלת „מחברת"). מינימן מחליט שעד רייטנוד-ליל, (חי במאה הי"ד) לקח את תורתו על דבר אחדות האלהות והטבע מן הקבלה (פרנק, בפתיחתו לס' הקבלה).

2) איתיקה, חיא למוד מ"ו.

עומד לבו ובו הכל עומד" (פ' שמות) [1]. דברי שפינוזה: „השכל והרצון שיתואר בהם מהות האלוה, יהיו שונים משכל ורצון שלנו במדה היותר רחוקה ולא ישתתפו אלא בשתוף השם בלבד" [2], הם דברי הרמב"ם: „התוארים המיוחסים לו אין בין עניניהם וענין אלו הנודעים אצלנו שתוף בשום פנים ולא בשום ענין, אמנם השתוף בשם" [3]. סגנון שפינוזה על דבר תכליות הדברים לדעת בני האדם: „אם יטעון הטוען כי נעשה הדבר מפני... או ישיבו לשאול מפני מה... ואם יושב להם, כי... לא יחדלו לשאל... וככה יוסיפו לשאל אחרי סבות הסבות עד אשר ימצאו מנוס ברצון האלהים" [4], הוא סגנונו של הרמב"ם [5] על דבר סבת התכלית: „שתשאל ומה תכלית הישיבה על הכסא? ויאמר לך העונה: בעבור שיתנשא היושב עליו... ותשאל עוד ותאמר: מה תכלית ההתנשאות? ותענה כדי... עד שיהיה המענה באחרונה, כן רצה השם יתעלה, או כן גזרה חכמתו" [6]. המשל ההנדסי של שפינוזה בדבר „המשולש, שקבוץ שלש זויותיו שוה אל שתי זויות

---

1) עין I. Freudenthal, „Spinoza" B. 1, S. 35. ר"ש זקש כותב „כל שרשי שפינוזה בספרו „איתיקה" כן באלהות כן במוסריות נמצא הכל בדברי הראב"ע זעיר שם זעיר שם" (התחיה תוברת א' עמוד 33). ובמקום אחר: „בן גבירול וראב"ע ז"ל עמו אור כשלמה, ומאור לבושם נברא הפילוסופיאה האשפינוזית, וכי נובלות אורם נובלות חכמתם הן גם דעות המקובלים" (היונה, עמוד 6). גם המקובל ר"י אבן־לאטיף (נולד ד"א תתק"פ, נפטר לערך ה"א ג'ש = 1220—1290). כותב בלמודיו על דבר האלהות והבריאה: „פשיטות הבורא יתברך וידיעתו השלמה מחוייבת היותו בכל והכל בו בהכרח" (צרור המור פרק ו'. גנזי המלך עמוד 13), ועל דרך זו כיתב גם הרמ"ק: „כל מה שהוא במציאות הוא האלוה... הכל בו והוא בכל" (אילימה מעין א' תמר ד' פ"א, ועיין למעלה עמ' 64).

2) איתיקה, בביאור ללמוד י"ז.

3) מורה נבוכים ח"א פ' נ"ו. M. Ioel, „Spinoza's Theol. pol. Trakt." S. 10. רובין חקר אלוה ח"א הערה 20, 33; שם ח"ד למוד ס"ח, באור, הערה 16. ועין Trendelenburg, „Historische Beiträge" III. 395.

4) איתיקה בהוספה לח"א.

5) הגני מעתים במכון את המלה „סגנון", מפני שכל ההשתוות בין שפינוזה והרמב"ם בדבר זה אינה הפעם אלא בסגנון הדברים בלבד, אבל בעצם דעותיהם רחוקים הם זה מזה.

6) מורה נבוכים ח"א פס"ט.

נצבות"[1], נמצא גם אצל הרלב"ג, שעל ידו הוא מוכיח, שלדעת המוברים שהעולם אינו מחודש והוא נמצא בהכרח, אין לבקש בו סבה תכליתית, „שלא יאמר לאיזו תועלת היו זויות המשולש שוות לשתי נצבות"[2]; הגדרת מלת „התפשטות" של שפינוזה[3], קרוב להגדרת מושג „מקום" של קרשקש[4]. העקרים שקבע שפינוזה (בכפרו Tract. theol. pol.), לקוחים ברובם מספרו של קרשקש[5]. מלבד זה נכר הרבה פעמים מתוך דברי שפינוזה, שהוא מתכון בהם לדעות חכמי ישראל, אפילו בשעה שאינו מזכירם בפירוש[6]. כך מאמינים חוקרים שונים למצא דברים בספרי שפינוזה המזכירים במדה ידועה את דברי המקובלים (אבל הרחיקו לפעמים ללכת בדבר זה). מאמרו של שפינוזה „כל מה שיש בעולם שוכן בקרב האלוה"[7], הוא מאמר הזוהר: „אהיה וא כללא דכולא"[8]; דברי שפינוזה: „בלעדי האלוה לא יהיה ולא ידומה שום עצם"[9], דומים לדברי הזוהר: „כלא ביה מתדבקן והוא מתדבק בכולא"[10] (?); תמצית דברי שפינוזה: „כל אישי... אי אפשר לו להנָעד לישות ופעולה אלא על ידי סבת נמצא אחר... גם הנמצא הזה אי אפשר לו להמצא ולהנָעד לפעולה זולתי על ידי נמצא אחר.,. וככה סובב הולך עד אין

---

1) איתיקה ח"א, בביאור ללמוד י"ז.

2) מלחמות ה' מאמר ו', ועיין מ. יואל: „Zur Genesis" etc. S. 39 הערה ב', ראוי לציין שלפעמים השתמשו גם המקובלים בלמודי ההנדסה לתכלית הסברת עניני אלהות. ר"י אבן־לטיף מבאר ענין יחס האלהים לעולמו כיחס „הנקודה אל הקו והקו אל השטח"... (גנזי המלך).

3) איתיקה, ח"ב, למוד ב'.

4) מ. יואל: „Creska's Religionsphilosophie etc." S. 22-24.

5) אור אדני, מאמר ב' כלל א' ג'. ועיין במאמרו של ד. נימרק „קרשקש ושפינוזה" (העתיד כפר ב').

6) עיין מ. יואל: „Creska's Religionsphil. etc." 71-73. גם פרֶדנטל כותב, שיותר ממה ששפינוזה מזכיר את ספר המורה של הרמב"ם, הוא משתמש בו מבלי להזכיר את שמו: „Er (Spinoza) benutzt ihn noch häufiger als er ihn nennt" („Spinoza" I., 33).

7) איתיקה, למוד ט"ו.

8) ויקרא, ס"ח ע"ב.

9) איתיקה, למוד י"ד.

10) ויקרא, רפ"ח ע"א.

סץ"[1], היא בזוהר: „כלא דא בדא תליין ואתקשר דא בדא, ודא בדא..."[2]. מאמרו של שפינוזה: „אי אפשר שיהיה בעולם שנים או הרבה עצמים מאותו הטבע או מאותה התכונה"[3], הוא מאמרו של הירירי: „מחויב המציאות לא יתכן היותו כי אם אחד"[4]; דברי שפינוזה: „העצם הוא בטבע מחויב המציאות"[5], הם דברי הנ"ל: „כל נמצא ימצא בחיוב והוא אשר מציאותו בלתי נמנע בשום אופן"[6]. כמו כן חושבים הם למצא דמיון לדברי שפינוזה בדברי רמ"ק הכותב: „כל הדברים שבמציאות הם נמצאים מיוחדים אלי בעצמותו, כי הוא דפוס כל הנמצאים כלם והם בו במציאת דק ונבחר שבעולם, עד שאין לכל הנמצאים שלמות, אם לא שלמותם במציאות הנבחר ההוא המתייחד בממציאם"[7], ודברים אלו מזירים לדעתם דברי הפילוסוף הזה[8].

---

1) איתיקה, ח"א בביאור ללמוד כ"ח.

2) ויקרא רפ"ט–ר"צ. עיין Spiegler, „Ges. d. Phil. d. Iuden-thums" XIX.

3) איתיקה ח"א, למוד ה'.

4) שער השמים, מאמר א', פ"א.

5) איתיקה, למוד ו'.

6) שער השמים, מאמר א' שם, ועיין פרידנטל „Spinozo" I, 37 וראה תקר אלוה בביאור ללמוד כ"ח, ובהערה 28 שם.

7) פרדס רמונים, שער מהות והנהגה פרק י"ג.

8) וינרט יאבינרים מהליטים, ששפינוזה לקח הרבה מדבריו מספרי דזורדנה ברונה (Giordano Bruno חי באיטליה במחצית השניה למאה הט"ז). הפלוסופיא הפנתיאיסתי הזה, כפי שהוכיחו חוקרים שונים, כמו מ. יואל, ט, זקש יכי"ב, השתמש הרבה בספרי חוקרי ישראל, וביותר בספרי ר"ש בן גבירול שהיו מתורגמים רומית (עיין מ. יואל „Beiträge z. Ges. d. Philosophie" בהוספה, וראה התחיה חוב', ב' עמ' 13—14), ולפי זה היה מקום לחשוב, שהשיטה הפנתיאיסטית באה לשפינוזה באמצעית הפלוסוף האסלקי הזה, אבל קרוב הדבר יותר ששפינוזה, שספרי ישראל היו פתוחים לפניו ועסק בהם הרבה, שאב את הדברים ממקורם ולא על ידי אמצעי, כפי שנראה הדבר ממקומות אחרים.

ועיין עוד על דבר דמיון הדעות שבין שפינוזה ובין חכמי ישראל „Orient", Ltbl. 1842. 33—35, 46—47. ביחוד עוסק המאמר הזה על דבר הספר „Theol.-pol. Tractat". על אודות דעות שפינוזה בכלל, ראה Bendt Friedländer, „Spinoza's Erkenntnisslehre" (Leip. 1904) וביחוד בפרק ג' שם.

אחרי הדברים האלה, המראים בבירור, ששפינוזה לקח לפעמים את דעותיו מתוך ספרי חוקרי ישראל וספרי המקובלים שקדמוהו, לא יפלא עוד הדבר, אם ימצאו בספרי המקובלים המאוחרים, וביחוד בספרי תלמידי הבעש"ט, מאמרים שיש להם דמיון עם מאמריו של שפינוזה, אף על פי שבמעט ברור לנו שהם לא ידעו דבר ממציאות פילוסוף כזה. סבת הדמיון היא המקור המשותף שהיה לשפינוזה ולהמקובלים, כפי שהראינו.

לדוגמא נביא פה מאמרים אחדים מספריהם:

„בחינת אֵל היא בחינת עולם ובחינת עולם היא בחינת אֵל" [1].

„כל העולמות כלם וכל מה שיש בהם, כל המורגש והמוטבע והמושכל. שהם נראים ונדמים לנו שהם דברים חוצה לו יתברך ונפרדים ממנו אינם בעצמותם כלום, ותלויים רק ברוח פיו יתברך והוא והם הכל אחד" [2].

„כל דבר גשמי הכל מיד ה' השוכן בתוכם ממש, ובלתו אין שום חומר וצורה... כלם פנרים מתים בלתי נמצאים כלל בלא הויתו" [3].

„אין לך שום דבר נפרד ממנו ומלכותו בכל משלה, והכל אחדות אחד, כהדין קמצא דלבושא מניה וביה" [4].

„כל ההסתדרות היא רק אחיזת עינים, אבל בעצם הכל הוא עצם מעצמותו יתברך" [5].

„כל מה שנראה ומושג מטעם וריח וְנָגַן אינו מצד הגשמים, שהם רק כלים להגביל הרוחניות השופעת בהם, והעיקר הוא חיות הבורא יתברך, שנמשכת בהם, וכל מי שהוא מושקע ומומרד בדבקות הבורא יתברך, אינו רואה שום דבר וולתו יתברך איך הוא המעלים ומכסה ומסתיר את העולם הזה מפניהם" [6].

„מי שחושב ודבוק בהשם יתברך באמת, רואה בכל עניני העולם רק כחו וגדולתו של יוצר בראשית, שמחיה ומהוה כל

---

1) בשם הבעש"ט.
2) בשם הנ"ל.
3) פרי הארץ,
4) תולדות יעקב יוסף.
5) פורת יוסף.
6) דברת שלמה.

הדברים, ומי שאינו במדרגה זו רוצה הדברים נפרדים מאתו יתברך"[1].

„ההחלת עבודת השם יתברך היא, שבכל דבר ארצי ונשמי יראה האדם האלהות השורה בו ומהוה אותו"[2].

„אלהים בגימטריא הטבע"[3].

„הטבע הוא השכינה"[4].

„אל נקרא הטבע"[5].

„הקדוש ברוך הוא נמצא בכל דבר"[6].

---

1) מתלמידי הריב"ש.

2) אור החכמה.

3) מגיד מישרים. המאמר הזה נמצא גם בהרבה מקומות אחרים בספרי המקובלים והחסידים, עיין לדוגמא: כתר שם טוב, ח"א; תולדות יעקב יוסף, יתרו; לקוטי רמ"ל, וארא וביו"ב ראוי להעיר שלפעמים השתמשו החסידים במאמר „אלהים והטבע" לא על דרך פילוסופי כלל. בעל נועם אלימלך כותב: „מתחילת צריך האדם לשבר כח התאוה המוטבע בו מדרך הטבע, כגון אכילה ושתיה וכיוצא בהם, ועל ידי זה הוא משבר כח אלהים אחרים, דאלהים בגימטריא הטבע" (לך, בתחלתה).

במאמר „השם יתברך והטבע והשם יתברך הכל אחד", השתמש גם אחד מגדולי הרבנים בזמנו, ר' דוד ניטו מלונדון, וברשתו שרש בבית המדרש (שנת תס"ה = 1705). הוכיו בין יתר דבריו גם את המאמר הזה, והוא שעורר עליו קטרוג גדול מאד ראשי העדה שם, ופנו בקובלנא על הדורש להגאון ר' צבי אשכנזי, בעל חכם-צבי, שהיה בעת ההיא אב"ד באמשטרדם, והוא אחרי ששמע את התנצלותו של ר' דוד ניטו השיב בין יתר דבריו להקובלים לפניו, ש„דברי החכם ניטו הם דברי הכוזרי ודעתו דעת קדושים" (עיין שו"ת חכם-צבי סי' י"ח). מלבד זה חבר ר"ד ניטו בשנה שלפניה ספר מיוחד בלשון איטלקית על דבר ההשגחה והטבע, בשם „Divina providencia etc.", נדפס בלונדון בשנת תס"ד = 1704, ונם בשבילו חשדוהו בני קהלתו שמינות נזרקה בו ודעותיו הן פנטיאיסטיות, מה שאין כל פלא בשימנו אל לב, שהמאורע הזה אירע כ"ז שנים אחרי מות שפינוזה, שדעותיו השילו סער גדול מאד בין כל החרדים בעלי אמונות שונות.

על פי דבריו של הרב במקום אחר (לקוטי תורה, ראה), הבין נם הוא את ענין הטבע במרה ידועה באותו האופן של ר' דוד ניטו, וכותב ש„מענין הטבע עיין בשו"ת חכם-צבי סי' י"ח, קרוב למה שכתבתי".

4) תולדות יעקב יוסף.

5) עיין למעלה (עמ' 74) על דבר ההבדל שבין אלהים והויה אצל המקובלים.

6) מדרש פינחס.

„כל העולם הוא הקדוש ברוך הוא בעצמו"[1].
„בלא אלהותו אין להדברים שום חיות וקיום כלל"[2]
„כשאדם מסתכל (מתבונן) בדבר, יודע שהוא באמת אין ואפס בלתי אלהותו יתברך השרוי בתוכו, דהייגו כח הפועל בנפעל, וזולתו הוא אפס"[3].

---

1) מדרש פינחס, בדברי ר' פנחס אלה אין להבנים רעיון פילוסופי, וקרוב בעיני שבעל מדרש פינחס לא התבון במאמרו זה למה שהתכוונו בעלי העיון שבין מובי המקובלים והחסידים במאמריהם הדומים לו, מפני שבמקום אחר הוא כותב: „התפלה היא עצמות אלהים ממש" (דף ז' ע"ב, ורשה תרל"ו). בכל אופן נראה שמאמרים מעין אלו המצויים כאן, היו מתהלכים בין החסידים וכל אחר השתמש בהם על פי הלך רוחו ודעותיו.
2) לקוטי מהר"ן.
3) מגיד דבריו ליעקב.

פרק המישי.

ידיעה ובחירה.

עקבות ההקירה על דבר ידיעה ובחירה במשנה ובגמרא. גדולי חוקרי ישראל עוסקים בחקירה זו. רוב בעלי המוד נמנעים מלעסוק בה, ומעוטם פוטרים אותה בדברים קצרים, ודוגמאות מספריהם. דרכו של הרב בידיעה ובחירה. שתי בחינות בידיעה האלהית, בחינה עליונה ותחתונה, או בחינה מפשת ובחינה פנימית. ההבדל שבין שתי בחינות אלו.

כשנתבשל רעיון האדם לעיון ולמחקר, והמחשבה החלה להרגיש צורך במזון רוחני, התחילו בני האדם לחבט בין סודות שמבראשית, לנקר בשאלות מעין „מה למעלה", ובתוכן גם בשאלת „ידיעה ובחירה"[1], וזה אלפי שנים שהשאלה הואת אינה פוסקת מעל שלחן החוקרים, והם עמלים בהתרתה, כל אחד על פי דרכו[2]. גם גדולי חוקרי האומה הישראלית הרבו להתעסק בחקירה זו, והתעמקו בה בכובד־ראש. כי מלבד רוב ערכה בתור הלק חשוב מהחקירה האלהית בכלל, עוד ערך מיוחד לה ביחוסה לעקרי הדת. עקבות החקירה הואת בספרות ישראל, אנו פוגשים בפעם הראשונה במאמרו של ר' עקיבא: „הכל צפוי והרשות נתונה"[3]. אבל אין כל ספק בדבר, שהמאמר הזה הוא אך הֵד הדעות שהתרקמו במוחם של בעלי העיון עוד בזמן קדום הרבה לזמנו של רבי עקיבא, ורק מפני סבות שונות לא נתגלמו בכתב עד זמנו. אולם למרות השתדלותם של גדולי הדעת, למצא התרה נכונה לשאלה זו ולסלק את הסתירה שבין הידיעה האלהית ובין הבחירה החפשית של האדם, לא עלה הדבר הזה בידם באותה מדה, שעלה להם זה לפעמים בבירור שאלות וחקירות אחרות. אמת, שחכמי התלמוד לא נכנסו בעיונים לפשר בין שני מושגים אלו, בין הידיעה

1) בעל הכוזרי קורא לידיעה ובחירה נזרה ובחירה, ובעל חובות הלבבות — הכרח וצדק.

2) עוד אריסטו מדבר על דבר ענין ידיעה ובחירה (ס' המדות מאמר ג' פ"ה).

3) אבות פרק ג'. לדעת הרמב"ם יכיל המאמר הזה ענינים חשובים ביותר, ו„כולל דברים גדולים מאד" (פירוש המשניות במקומו).

והבחירה המתנגדים זה לזה, והסתפקו בעיקר באמונה בלבד, האמינו שמעשי האדם ברשותו והאמינו ש„אין אדם נוקף אצבעו מלמטה אלא אם כן מכריזין עליו מלמעלה"[1], כי האמונה לא תדע כל סתירה. אולם אף טובי החוקרים, שעסקו כל ימיהם בחקירה האלהית כרמ"ג, ראב"ע, ר"י הלוי, רמב"ם, רלב"ג, קרשקש וכיוצא באלו, ושהרבו להעמיק בחקירה זו והשתדלו לכלל את הקושי שבה, גם הם לא יכלו לעמוד על סופה[2], והיו ביניהם שהודו, אחרי שכרכרו בה כמה כרכורים, ש„אין דעתו של אדם יכולה להשיג דבר זה על בריו"[3], ו„שאין להנברא להשיג ידיעתו והשגחתו"[4]. גם הזוהר פונה בתשומת־לב לחקירה זו, אבל אינו נותן לה פתרון ברור[5]. ובתקופות האחרונות משכו גם רוב בעלי המחקר שבין החסידים, את ידיהם מחקירה זו, למרות שרגילים להכניס את עצמם לפעמים בחקירות דקות ביותר בענייניהאלהות, ומאמינים לפתור בחקירתם הרבה חדות שמבראשית, מפני שמצאו שאין בכח השכל האנושי להשיגה על בריה, ואין דרך אחרת בזה אלא דרך האמונה בלבד[6].

---

1) חולין ז'. ועיין דו"ד ח"א עמוד 209.

2) עיין בם' האמונות והדעות מאמר רביעי פ"ד. יסוד מורא שער ז'. כוזרי מאמ' ה'. אור ה', מאמר ב', כלל ב' פ"ה. מלחמות ה' מאמר ג'. ועיין מ. יואל „Levi ben Gerson als Religionsphilosoph" 54-60. וראה רשל"ה בהקדמתו.

3) יד החזקה הל' תשובה פ"ה. ועיין מורה־נבוכים ח"ג פרק י"ט, כ'.

4) עקרים פרק כ"א. בעל העקרים כותב על דבר הרלב"ג וקרשקש: „לא די שלא יצאו מידי ספקם הכולל (בענין ידיעה ובחירה), אלא שלא הועילו כלל לישב הדברים" (פרק י"ט).

5) עיין זוהר בראשית כ"ג, ויקרא ע"א ובמקומות אחרים שם. גם ר"י אייבשיץ משתדל ליישב את הסתירה שבין ידיעה ובחירה על דרך הקבלה באופנים שונים (שם עולם עמ' 102, 103).

על דבר הבדל הדעות בחקירה זו בין גדולי חוקרי האומות, עיין לדוגמא: Ritter, „Ges. d. alten Philosophie" IV 143; Tennemann, „Ges d. Phil." IV 301-304, וראה במכתביו של שפינוזה, מכתב כ"ב, ל"ד. בין המילוסופים המפורסמים ביותר שהרבו לעסוק בחקירה זו בתקופה האחרונה, ראוי להזכיר ביחוד את קנט, שענין ידיעה ובחירה תופס מקום חשוב בספריו (עיין לדוגמא „Kritik d. reinen Vernunft" I, 339, „Kritik d. prak. Vernunft" IV, 128).

6) גם המצוויינים שבין חוקרי אירופה באו פעם אחת לידי הסכמה, שאין

„המאמין צריך שיאמין בענין ידיעה ובחירה ולהודות בשתיהן"[1].

„השגת קיום ידיעה ובחירה ביחד, הוא דבר נמנע מהשגה אנושית, אפילו מהכם היותר גדול, כי אינה נכנסת בגדר השגה אנושית, אבל אנחנו חייבים להאמין בדרך אמונה בלבד ששתיהן, ר"ל הידיעה והבחירה, הן אמת נמור, ברור ומוחלט"[2].

„כמה חכמות עמוקות, שאין יכולת במוח האנושי להבין על בריו, כמו כמה וכמה מבוכות שאנו נבוכים בידיעה ובחירה, שאין מוחו של אנושי יכול להבין את הידיעה הזאת"[3].

„אין השגה בשכל שום נברא לדעת מחשבת בוראו איך יתכן הבחירה והידיעה והיו תואמים... ובענין זה נלאו כל הלבבות מחקור לדעת זאת, ואין מי שישיג סוד הזה זולתי היודע הכל"[4].

עוד מאמרים רבים נמצאים בספרי ההסידים, המורים, שהחקירה בדבר ידיעה ובחירה לא נכנסה כלל בחוג מחקרם וסלקוה לצדדין בכל פעם שנזדמן להם להפגש אתה, מפני שלא יכלו למצא בה דרך נכונה[5], אבל הרב, שהחקירה באלהות היתה משאת נפשו, אינו נרתע לאחוריו גם מפני חקירה זו, ומרבה לעסוק בה ולהתעמק בפרטיה, ומשתדל להסבירה ולהטעימה.

אופן הסברת הרב את ענין הידיעה והבחירה הוא כאופן הסברתו את ענין הצמצום, היינו, על ידי מקיף וסובב (עיין למעלה פרק ג'), אבל כל עיקר חדושו בענין זה

לעמוד על סוף החקירה הזאת (Buckle, „Ges. d. Civ. in England" I, 11, Leipzig 1881).

1) צוואת הריב"ש.

2) עמוד העבודה, סי' י"ב.

3) לקוטי מהר"ן, ד"ה: עתיקא סתיר.

4) עבודת ישראל, וישב, מצורע.

ראוי להעיר, שבעל עבודת ישראל בפירושו ל„אבות" (שם, בסופו), משמיט את כל המשנה (פ"ג, משנה י"ט), שיש בה רמז לענין „ידיעה ובחירה", ואינו מזכירה כלל.

5) ר' דובער ממיזריטש, ר' יעקב יוסף הכהן, ר' מנחם מנדל מויטבסק נוגעים בענין זה בדרך אגב, אבל מיפרפים עליו טלמעלה; ור' יעקב יצחק מלובלין, ר' אלימלך מליזינסק וכיוצא באלו אינם מדברים בזה כלל.

אינו הפעם אלא בדרך הסברת הדברים בלבד, שבזה לא קדמוהו לא רבותיו ולא חביריו, אבל בעצם החקירה כמעט שלא חדש כלום, כי מה שלא עלה בי צרכו ביד כל גדולי החוקרים, שהחקירה היתה אומנותם, קשה שיעלה ביד חוקר כהרב, שהחקירה לא היתה אצלו סוף סוף עיקר.

הרב, ככל שלומי אמוני ישראל שבין החוקרים, לא יכול להציב גבול לידיעה האלהית, בכדי לתת מקום באופן זה להבחירה האנושית; הידיעה השלמה והמוחלטת של אלהים מובחת, ובטול מקצתה הוא בטול כולה, אולם הוא מוצא את ידיעת השם על שני פנים, או שתי בחינות, בחינה עליונה ובחינה תחתונה, או בחינה „פנימית" ובחינה „מקפת". לפי הרב „עצמותו ודעתו של הבורא הכל אחד", וכמו שאין לעצמות האלהית כל גבול ותכלית, כך אין גבול ותכלית לידיעתו, אלא בכדי לתת מקום לגמול ועונש גזרה חכמתו העליונה, שתהיה הבחירה החפשית נתונה לכל אדם, ושכל אחד יהיה האדון על רצונו ועל מעשיו. להכלית זו צמצם הבורא כביכול את ידיעתו, והסתיר אורה לבל תחדור אל תוך נפש האדם אלא תקיף עליה מלמעלה, למנוע באופן זה את השפעתה על מעשי בני האדם[1].

„יש שתי בחינות בדעת, דעת עליון ודעת תחתון, דעת עליון היא בחינת „מקיף" ו„סובב כל עלמין", היינו, כי יש בחינת דעת שיודע ויואזה הכל, רק שהדעת הוא בבחינת מקיף, דהיינו, שאינו מתפשט בהמדות, להיות התפעלות מהדבר שהוא יודע או רואה, וכענין שנאמר לא הביט און ביעקב, שאין הפירוש שלא הביט כלל, אלא... שאין ראיתו הרע עושה רושם והתפעלות כלל... וידיעה זו היא במקום גבוה מאד, בחינת דעת עליון, ולהיות דעת זה בחינת מקיף, אינו מכריח את הבחירה, שאין האדם מתפעל מזה"[2]. או במלים אחרות

---

1) גם ר"ח קרשקש מתעסק בעיקר בחקירה זו, בכדי לקיים אמונת השכר והעונש, כי „הגמול והעונש אינן נופלות אלא בפעולות האדם הרצוניות, אבל בפעולות המוכרחות לא יתכן בהם גמול ועונש" (אור ה', מאמר ב', כלל ה' פ"א). ועיין בזוהר בהשיחה שבין רבי שמעון וחבריו על דבר תכלית בריאת „יצרא טבא ובישא, ועונשא לרשיעיא ואגרא לצדיקיא" (בראשית כ"ג).

2) תורה אור, וירא.

ובכגנון קרוב יותר לסגנונם של בעלי הסוד: „ענין ידיעה ובחירה, שהקב"ה יודע כל מה שיהיה, וקודם שיהיה יודע שזה יהיה צדיק או רשע, ואף על פי כן אין ידיעה זו מכרחת הבחירה... הענין כי הידיעה היא בדעת עליון, שהוא בחינת הכתר, מחשבה הקדומה שהוא מאיר רק בבחינת מקיף, ועל כן אין האדם מתפעל ממנה להיות מכרחת מעשיו, מה שאין כן מבחינת המדות, שמהם נמשך ההשפעה בפנימיות להאדם.. כי הידיעה מה שהקב"ה יודע שזה יהיה צדיק או רשע, היא בבחינת גבוה מאד, שלמעלה מהשתלשלות ונקרא אור כללי, שכולל כל השתלשלות העולמות במחשבה אחת, ולא נמשך כלל משם ההמשכה בפנימיות... ולכן אין ידיעה זו מכרחת הבחירה כלל, כי אם הרשות נתונה לכל אדם. שכן יסד הקדוש ברוך הוא עולמו, להיות דעת עליון בלתי מאיר כלל בבחינת פנימיות, כדי שלא יכריח הבחירה"[1], ו„הבחירה והיכולת נתונה לכל אדם להיות סור מרע בפועל ממש במעשה דבור ומחשבה, ונם בשעה שהלב חומד ומתאוה איזו תאוה גשמית יכול להתגבר ולהסיח דעתו ממנה לגמרי, באמרו ללבו אינני רוצה להיות רשע אפילו שעה אחת"[2].

אבל פעמים שהסתירה שבין הידיעה והבחירה עצמה משמשת להרב כהנחה שהידיעה לחוד והבחירה לחוד, ואין הידיעה משפיעה שום השפעה על הבחירה של האדם. „תדע שכן, — כותב הרב במקום אחד — שהידיעה שבדעת העליון לא נמשך מזה התפעלות, הוא מענין ידיעה ובחירה, שאין הידיעה שהשם יתברך יודע שזה יהיה צדיק או רשע מכרחת את הבחירה,

---

1) לקוטי תורה, במדבר, ד"ה: מי גילה לבני.
כשם שהרב מכביר את ענין הידיעה של הבורא על דרך מקיף, לסלק באופן זה את הסתירה שבין הידיעה והבחירה, כך הוא משתדל לבאר על ידי הסברה זו את הנגיד שבנפש האדם ביחס לאמונה באלהות. אנו רואים — כותב הרב — „נגבא אפום מהתרתא רחמנא קריא, הרי מאמין ביכולת רבונו־של־עולם, ועל כל זה הוא עובר רצונו יתברך? והיינו מפני שהאמונה אצלו בבחינת ריחוק ובבחינת מקיף בלבד... והיא בחינת אור מקיף על המדות דאצילות, עד שאינם מתפעלים ממנו כלל. ולפי שהוא בחינת סובב ומקיף, על כן אינו מאיר בגילוי כל כך" (לקוטי תורה ואתחנן, ד"ה: דע את אלקי אביך).
2) תניא פרק י"ד, ל'.

זאיך הוא? אלא שלפי שידיעה זו, שהשם יתברך יודע הכל מקודם אשר נעשה, זהו בבחינת דעת עליון"[1] Petitio principii!.

1) תורה אור, וירא.

ראוי לציין, שר' אבינדור בהרילמוריא שלו על הרב, משתדל להוכיח שלפי למודי החסידים, לא יתכן כל בחירה חפשית לאדם (עיין חלק א', עמוד 176).

פרק ששי.

הנפש ופעולותיה.

הנפש ותכלית פעולותיה. האמצעים לשלמותה. כחות הנפש. הנפש הבהמית והנפש האלהית. מדרגות הנפש ובחינותיה, מהן תוצאות הסוה ומהן תוצאות הלב. מקום מציאות הנפשות והמלחמה שביניהן. השפעת הגוף על הנפש, אמצעים להחליש השפעתה.

בשימת־לב מיוחדת פונה הרב להחקירה החשובה על דבר הנפש וכחותיה, שהיא פרק נכבד בספר תולדות אדם, ונותן לה מקום רחב בספריו הרבים, וביחוד בספרו המעולה תניא, שמקדיש לה י"ג פרקים שלמים מיד בתחלתו. נראין הדברים, שחקירה זו העסיקה את הרב ביותר, כשם שהעסיקה רבים מטובי המקובלים, לפיכך משתדל לתת לה צורה של שיטה מסודרת פחות או יותר, בכדי לעשותה נוחה ורצויה לנפש הקורא, דבר שאין אנחנו מוצאים תמיד בשאר חקירותיו. וזה שפוטר אותנו מהטעמות יתרות, בשביל להעמיד את הקורא על סוף דעתו של הרב, למה שאנו זקוקים לפעמים בשעה שאין דבריו מבוררים כל צרכם, ואנחנו מוסרים את דבריו כפי שהם בלשונו, סגנונו וסידורו. אכן עד כמה הצליח הרב בחקירה זו, זאת יראה הקורא ממה שיבא לפניו.

שיטתו של הרב על דבר הנפש, מורכבת, כמו שיטתו בעניינים עיוניים אחרים בכלל, מחלקים שונים, מפילוסופיה, קבלה ומיטאפיזיקה. אולם קטן החלק הראשון מאד לעומת יתר החלקים — דבר שאנו מוצאים במדה נדולה יותר אצל רבים מגדולי המקובלים, שרגילים לתבל את למודיהם בתבלין של פילוסופיה, שמסתפקים בתורתם על דבר הנפש כמעט במיטאפיזיקה בלבד[1].

הרב חוקר על דבר כחות הנפש ותכלית פעולתם, ומרמז

1) הרב נשען בעיקר חקירה זו על האר"י ור"ח"ו, ומביאם כמה פעמים בהמשך דבריו (עיין לדוגמא בשבעה פרקים הראשונים של תניא המבילים עיקר החקירה על דבר הנפש).

על דבר השקפת הזוהר על נשמת האדם, עיין לדוגמא שמות קס"ב.

על האמצעים הדרושים לתקון הנפש ושכלולה, אבל תחת שרוב החוקרים משתדלים להתחקות על שרשי עצמיותה של הנפש, כרס"ג, רשב"ג, רמב"ם, קרשקש וכיוצא באלו, וחותרים לדעת את מהות הנשמה שבגוף, מרפרף הרב על חקירה זו מלמעלה, ומצמצם את חוג עיונו רק על תעולות הנפש ותוצאותיהן בלבד. הרב מוצא שמהות הנפש הוא חידת עולמים, כוד מסודות בראשית, שאין בני האדם מסוגלים להבינם ולהשיגם, „והאדם מחמת חומר הגוף הגשמי, אינו יכול להשיג מהות הרוחניות המלובש בו ממש, דהיינו (מהות) הנפש, אלא מרגיש מציאותה... וזהו הנקרא השגת המציאות, ולא השגת המהות בלשון הפלוסופים"[1]. רק זה ברור להרב שהנפש כחלק אלוה ממעל, אינה עלולה לשנויים ותמורות, ומשתנים רק הכחות הנאצלים ממנה, שעל ידיהם תתגלינה פעולותיה, ורק בסבת הקשור והחבור המתמיד שבין הנפש וכחותיה, נראה לנו הכל כעצמיות הנפש ממש, ואין אנו מבחינים שוב בין אבות ובין תולדות. או בלשונו של הרב: „עיקר מהות הנשמה ועצמותה הוא בלי שנוי, והשנויים הם מצד השנויים בכחות הנפש בלבד"[2], ו„הנפש מצד עצמה היא אור פשוט בלי התחלקות שכל ומדות... והשכל והמדות של הנפש הן כלי הנפש, ועל ידן פועלת הנפש כגרזן ביד החוצב בו, לאהוב במדת האהבה ולהשכיל בחכמה, שכל זה וכיוצא בזה היא רק פעולת הנפש והתפשטותה, אבל הנפש מצד עצמה, היא למעלה מכל הבחינות הללו, ואינה בעלת שנויים כלל, והשכל והמדות אינן רק הארת הנפש וכחותיה, המתפשטות בגוף ואינן עצמיות הנפש ומהותה" „ומפני שהנפש מתאחד עם הגוף, נראה כאלו היה עצמותה ומהותה ממש"[3].

מתוך פעולות הנפש יבא הרב לידי הכרת כחות

---

1) לקוטי תורה, ואתחנן ד"ה: להבין בתוספות ביאור.
2) שם במדבר בתחלתו.
3) תורה אור, וירא בתחלתו.

ראוי לציין, שגם הסופרים המורגים בדברם על דבר כחות הנפש, משתמשים לפעמים בסגנון דומה לסגנונו של הרב. ר. פיליפזון כותב: „Die Seele ist ein einheitliches Wesen... sie ist nicht zusammengesetzt, sie ist einheitlich und einfach. Aber ihre Tätigkeit in ihrer Verschiedenheit nennt man Kräfte oder Vermögen" („Geschichtliche Abhandlungen", I, 181).

הנפש – הכרה אַ־פוסטריורית, מן המאוחר אל המוקדם – על פי הצורות השונות והגוונים השונים שכחות נפש האדם מקבלים לעתים ידועות ובמקרים ידועים, יצא לו שהתרגשות והתפעלות הנפש אינה שוה תמיד בכל אדם ובכל שעה: „כחות הנפש מתפשטות מדרגות רבות ומתפעלות מההתפשטות שלה, אבל אין ההתפעלות שוה, שהרי כשמספרים לפני האדם ספורי מעשיות ממלחמות מתפעל קצת, שיש לו נחת־רוח מן הספורים ההם, אבל לא מתכליתם, שאינו נוגע לו אם המעשה כך או כך, אבל בדבר הנוגע לו מתפעל יותר מדבר והפוכו. ויש בדבר הנוגע לאדם מדרגות רבות עד שיש דבר שנוגע עד מיצוי הנפש ממש בתכלית נקודת הלב"[1] וכיוצא באלו. כמו כן ה„נגודים" והתהפוכות הנראים במעשי יום יום של בני האדם, הביאוהו לידי החלטה, ששני מקורות נבדלים נמצאים בתוך רוחו של כל איש ואיש, או ש„שתי נפשות" נבדלות טבועות בו, ומתוכן מפקות כל המדות שבו, בין הרעות ובין הטובות. המדות הטובות מוצאן ממקור הטוב, והרעות ממקור הרע[2], או בלשונו: „לכל איש מישראל, אחד צדיק ואחד רשע, יש שתי נפשות, נפש אחת מצד הקליפה וסטרא אחרא, שממנה באות כל המדות הרעות... ונפש השנית חלק אלוה ממעל", שממנה באות כל המדות הטובות[3]. וכדרך בעלי הסוד, שמחלקים את כחות הנפש לשלשה סוגים, זה למעלה מזה, ונותנים לכל אחד שם בפני עצמו, כן מוצא גם הרב שלש בחינות בנפש, וקורא שם לכל אחת מהן, כשם שקוראין להן המקובלים. „תלת שמהון אקרי נשמתא דבר נש – כותב הזוהר – נפש, רוחא ונשמתא, וכלהו כלילן דא בדא... וכלהו קשורא חד"[4], ונם על פי הרב כלולה כל נפש מנפש, רוח ונשמה[5]. כל מין משלשת

---

1) לקוטי תורה ואתחנן, ד"ה: והנה השתלשלות זו היא באצילות.

2) עיקר הרעה הזאת מצא הרב גם אצל רח"וו (שער הקדושה ח"א, שמזכירו בלקוטי תורה, תצא), אבל הוא הרחיבה והסבירה על פי דרכו.

3) תניא פרק א' ב'; סידור, שער התפלה ד"ה: ושורש ענין אריתי. דברים אלו הולכים ונשנים בספריו של הרב במקומות שונים, אבל לפעמים בסגנון כבר של בעלי המסתורין עמקי השפה, עד שקשה לפעמים להמעיין, שאינו בקי כל צרכו בטיב הטירמינולוניה של בעל הסוד, לעמוד על סוף דעתו בענין זה (עיין לדוגמא לקוטי תורה ויקרא ד"ה: אדם כי יקריב).

4) שמות, קמ"א ע"ב.

5) על שלש בחינות אלו שבנפש הוסיפו מקובלים שונים, וגם קצת

מיני הנפש אלו מחלק הרב שוב לעשר מדרגות, שלש שמייחסן להמוח ושבע להלב. "כל בחינה ומדרגה משלש אלו, נפש רוח ונשמה, כלולה מעשר בחינות, כנגד עשר ספירות עליונות, הנחלקות לשתים: חכמה, בינה ודעת, חסד, גבורה, תפארת וכו' (כלומר: לשבע "ומדות"[1]). ומוצא שלתכלית השתלמות הנפש, דרוש וכוך המוח, תקון הגוף, וזקוק המעשה והפעולה, או בלשון המקובלים: תקון ה"מחשבה הדבור והמעשה". "וכשאדם מקיים במעשה כל מצות מעשיות, ובדבור הוא עוסק בפירוש כל תרי"ג מצות והלכותיהן, ובמחשבה הוא משיג כל מה שאפשר לו להשיג בפרד"ס התורה" זוכה לידי שלמות כזו[2]. וחשיבותן של שלש בחינות "מחשבה דבור ומעשה" שהזכרנו, אף על פי שאינן עצמות הנפש אלא כמויים ומקיפים שלה בלבד, מכל מקום גדולה חשיבותן ביותר, "ושלשה לבושים אלו מהתורה ומצותיה, אף שנקראים לבושים לנפש רוח ונשמה, עם כל זה גדלה וגבהה מעלתם לאין קץ וסוף"[3].

כל הבחינות שמונה הרב בנפש האדם, נמצאות בכל אחת משתי הנפשות שבו, כן בנפש האלהית וכן בנפש הבהמית, אלא שמקבלות צורות נבדלות בכל אחת, מתאימות לתכונת הנפש. "נפש האלהית כלולה מעשר ספירות קדושות, ומתלבשות בשלשה לבושים קדושים, והנפש מסטרא אחרא כלולה מעשר כתרין דמסאבותא, שהן שבע מדות רעות,

---

מחוקרי ישראל עור שתים, תיה, ויחידה (עיין פרדס רמונים לרמ"ק, האמונות והדעות לרס"ג מאמר ו' פ"ד. וראה בס' הקבלה לפרנק, עמוד 131). גם הרב מונה הרבה פעמים בין כחות הנפש שני כחות אלו, ומעלת "יחידה" שבנפש חשובה אצל הרב ביותר, "ובחינת יחידה שבנפש, היא מדרגה גבוהה מאד" (קומי תורה ואתחנן). גם על פי החוקרים "יתחלקו כחות הנפשיות אל שלשה חלקים והם, מה שישותף (שהשתתף) בו החי עם הצומח, והוא הכח הצמחי, ומה שהשתתף בו האדם עם שאר החיים, והוא הכח החיוני, ומה שנתייחד בו האדם, ויקרא הכח הדברי (כוזרי, מאמר ה' סי' י"ב). אחרים יקראו לבחינות אלו: טבעית, חיונית ונפשית" (ח' פרקים להרמב"ם פ"א).

1) תניא פרק ג'.

2) שם, פרק ד'.

3) תניא פרק ד'. במקום זה מזכיר הרב את דברי הרמב"ם, שכבר הביאם בפרק ב'.

וְשֵׂכֶל המולידן הנחלק לשלש, שהן חכמה בינה ודעת או מעשה דבור ומחשבה, אשר לא לה' המה ולרצונו ולעבודתו, ושאינן צד הקדושה"[1]. למציאות שתי נפשות אלו מיחד הרב שני מקומות נבדלים, הנפש הבהמית משכנה בלב, במרכז האברים הנסים, מקור כל הנטיות הטבעיות, והנפש האלהית במוח, מקום המחשבה והדעת, והמוח הוא משפיע על הלב. „מקום משכן נפש הבהמית בכל איש ישראל הוא בלב, בחלל שמאלי ולכן כל התאוות והתפארות וכעס ודומיהן הן בלב ומהלב הן מתפשטות בכל הגוף, וגם עולה להמוח שבראש"[2], „אך מקום משכן נפש האלהית הוא במוחין שבראש, ומשם מתפשטת לכל האברים, ונם בלב בחלל הימני..."[3] שעל ידי זה מתלהבת אהבת ה' כרשפי שלהבת בלב משכילים, ומתבוננים בדעתם אשר במוחם, בדברים המעוררים את האהבה, זכן שמחת לבם בתפארת ה' והדר גאונו, כאשר עיני החכם אשר בראשו בכח חכמתו ובינתו, מסתכלים ביקרא דמלכא ותפארת גדולתו עד אין חקר ואין סוף ותכלית"[4].

והרב מבאר דרך השתלשלותן של שתי נפשות אלו וסבת ההבדל שביניהן.

„נפש החיונית והבהמית נשתלשלה על ידי אמצעים רבים בהשתלשלות ממדרגה למדרגה ומעילה לעלול בהסתרים וצמצומים רבים עד שנתלבשה בגוף האדם בשר ודם, ומחמת רבוי ההסתרים והצמצומים המכסים ומעלימים אור אין־סוף יכול האדם לבא לידי חטא. אבל „נפש השנית הנקראת נפש אלהות חלק אלוה ממעל היא הבאה לאדם בלי אמצעים כלל... ולכן תמיד היא מיוחדת במאצילה בתכלית היחוד, ומצדה לא היה באפשריות האדם לחטוא כלל ולהיות מעוברי עברה זולת שהנפש הבהמית

---

1) תניא, פרק ו'.

2) שם, פרק ט'. לדעת החסידים טעמם של חז"ל „חשב לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה וכו' כי כן טבע חומר גוף האדם למנעו מלחשוב מחשבות ברצון מלא ושלם" (נועם אלימלך, וירא).

3) החלל הימני שבלב פנוי, לדעת המקובלים, מן המדות הרעות, ימצאים לזה סמך במקרא „לב חכם לימינו" „רוחא דימינא — כותב הזוהר — אתקרי נשמתא קדישא, ורוחא דשמאלא — נפש חיה" (ויקרא מ"ח). גם הרב מביא את הפסוק הזה.

4) תניא פרק ט'.

מלביש אותה ומכסה ומעלים מהביט באור אין־סוף ב"ה", אף על פי שבעצם כל „תכלית ירידת נפש אלהית בעולם היתה להפך, בכדי להתלבש בנפש החיונית הבהמית, להלחם אתה, לבררה ולהפריד הטוב מן הרע, רצונו שנפש אלהית תשתרר על החיונית הבהמית, להפוך כל מחשבותיה ומדותיה אשר לא לאלהים המה מרע לטוב"[1]. „ומלחמה תמידית בין שתי הנפשות, האלהית והבהמית, על דבר השלטן על הגוף והאברים, ו„בכל יום ויום היא מלחמה חדשה", „וכמו ששני מלכים נלחמים על עיר אחת, שכל אחד רוצה לכבשה ולמלוך עליה, דהיינו, להנהיג יושביה כרצונו, ושיהיו סרים למשמעתו בכל אשר יגזור עליהם, כך שתי הנפשות, האלהית והחיונית הבהמית שמהקליפה נלחמות זו עם זו על הגוף וכל אבריו, שהאלהות חפצה ורצונה שתהא היא לבדה המושלת עליו ומנהיגתו, וכל האברים יהיו סרים למשמעתה ובטלים אצלה לגמרי... אך נפש הבהמית שמהקליפה רצונה להתגבר עליה וינצחנה"[2], ו„המלחמה מצד הנפש האלהית היא קשה יותר, כי הנפש אשר היא ממדרגה התחתונה, הרי היא מלובשת מאד ומושרשת בטבע הבהמית, ומשוך אחרי צרכי גופו, וקשה לה ליפרד ממנו, והיא נמשכת אחר דברים גסים ועבים"[3], והיא מתפעלת יותר מתענוגים גשמיים ותאוות עולם הזה, מאשר מדברים דקים ורוחניים, עד שקשה לאדם להפרד מהם אפילו בשעה שמכיר ברשעו, ובכדי להשקיט את שאון רוחו ולהשביח את המית רגשי הנוחם, שמתעוררים לפעמים בקרב האדם אחר מעשה הרע, הוא תולה כל סרחונו בהגוף, וקובל עליו על שמכריחו לדבר עברה נגד חפצו ורצונו. „ואף אם לבבו יבין האמת, שהעולם שהוא תחת הזמן ומקום הוא כאין וכאפס ובטל באור אין־סוף, מכל מקום קשה לו לצאת ממאסר הגוף, ואומר מה אעשה שכך נוצרתי"[4]. אבל באמת אין זו התנצלות כלל, כי לאדם הכח והיכולת להתגבר על תאוותיו ונטיותיו הטבועות בו, לשעבד אותן תחתיו אם אך משתדל בכל חפצו ורוחו לעשות זאת, אף על פי שאין הדבר

---

1) לקוטי תורה, תצא: ד"ה: כי תחיין לאיש.
2) תניא פרק ט'.
3) לקוטי תורה, דרושים לר"ה, ד"ה: אך הנה כתיב לשארית נחלתו.
4) לקוטי תורה, דרושים לר"ה.

קל ביותר, ואם אינו עושה זאת, אות הוא שחביבים עליו חיי הוללות ופריצות שהנוף נהנה מהם, „ומי שהוא מתברך בלבבו לאמר: שלום יהיה לי כי בשרירות לבי אלך, כי טבעי נרמה לי, אין זו טענה, כי צריך לשנות את טבעו ולשבור תאוותו, לשבור תאוות הנוף וחומריותו, שלא יהא מונע ומעכב גילוי אור אין־סוף ב״ה וקדושתו ליבטל וליכלל וכו״[1], („אף על פי שהיא מלאכה כבדה לשנות טבעו ורגילותו״[2]). ביחוד ראוי לבעלי הדעת ודקי־השכל, שיודעים לחשב שבר עברה כנגד הפסדה והפסד מצוה כנגד שכרה להרחיק את עצמם מן העברה, „כי מוחו ברשותו של אדם, ונקל לכל אדם להתבונן בו ככל אשר אך יחפוץ, וכשיתבונן בו בגדולת אין־סוף ממילא יוליד במוחו על כל פנים האהבה לה׳ ולדבקה בו בקיום מצותיו ותורתו״[3], ולהפך „כשיעמיק ויתבונן לראות עד היכן מניע רעת ישותו ונסותו, יבטש את עצמו וישפיל נפשו בעפר״[4] „כי המות שליט בטבעו ותולדתו על חלל השמאלי שבלב, ועל פיו ועל כל האברים, שהם כלי המעשה, אם לא מי שהוא רשע באמת״[5]. „ואם אינו משבר תאותו ורוצה בטבעו כתולדתו, הרי טענתו זו טענת פושעי ישראל ממש״[6].

---

1) לקוטי תורה, דרושים לר״ה.
2) שם, שם.
3) תניא פרק י״ו.
4) לקוטי תורה, דרושים לריה.
5) תניא, פרק י״ו.
6) לקוטי תורה, דרושים לר״ה.

דעה זו בעיקרה היא דעת רוב חוקרי ישראל (עיין לדוגמא כוזרי מאמר ג׳ סי׳ ה׳; האמונות והדעות מאמר ו׳ פ״ד, ועיין על דבר מהות הנפש אצל חכמי אומות העולם בס׳ חדות העולם לש. רובין פ״ד).

פרק שביעי.

מדות הנפש.

התחלקות המדות לכלליות ופרטיות. שתי בחינות במדות: מדות טבעיות ומדות שכליות, ההבדל שביניהן. אופן השפעת השכל על המדות. המדות למעלה מן השכל. עוד מדרגות במדות: מדרגת אתכפיא ומדרגת אתהפכא.

בפרק הקודם דברנו על דבר פעולות הנפש, עתה נדבר על דבר מדות הנפש.

מתוך דבריו של הרב אנו רואים, שהוא נותן ערך חשוב לתורת המדות והמוסר, לפיכך ראוי לשים לב לתורתו זו, לדעת השקפותיו על דבר יסוד המדות ומקורן, ולעמוד על אפין.

הרב מחלק את המדות לכלליות ופרטיות. מספר הראשונות שבע ולאחרונות אין שעור. הוא קורא שמות למדות כשמות שנתכנו בהם הספירות (כי „הספירות הן מדות", שיעור קומה סי' א'): חסד, גבורה, רחמים, תפארת וכיוצא באלו, ונותן טעם לכל שֵם ושֵם בפני עצמו. חסד זו מדת חסידות, לפעל ולעשות לפנים משורת הדין. גבורה היא היפך החסד, התגברות על מדה זו, שלא להתנהג על פיה. רחמים זו מדה ממוצעת בין הפזרנות הקיצונית ובין כבישת רגש של רחמנות בהחלט, ומדה זו היא מדה רצויה, ונקראת תפארת מפני שהיא תפארת לעושיה[1]. כי „המעשים טובים הם המעשים הממוצעים בין שתי קצוות"[2].

„המדות נחלקות בדרך כלל לשבע מדות — וכל פרטי המדות שבאדם באים מאחת משבע מדות אלו, — שהן שורש כל המדות וכללותן, שהן מדת החסד להשפיע בלי גבול, ומדת הגבורה

---

1) על פי המקובלים „נגזר המלה מדות על פי ד' דרכים. לשון מדה כאומרו ובידו חבל המדה. הב' לשון לבוש, כענין מדו בד. הג' לשון שפחיות כאומרו ויתמודד על הילד, דהיינו נשתפח עליו. הד' לשון מכונה אל דעה בני אדם, מדת הכעס, מדת הרחמנות וכיוצא" (רמ"ק, שיעור קומה, ערך מדות) והרמ"ק הולך ומבאר הכונה שבכל אחת מד' דרכים אלו.

2) שמונה פרקים להרמב"ם פרק ד'.

לצמצם מלהשפיע כל כך או שלא להשפיע כלל, ומדת הרחמים לרחם על מי ששייך לשון רחמנות עליו, והיא מדה ממוצעת בין גבורה לחסד, שהיא (מדת החסד) להשפיע לכל גם למי שלא שייך לשון רחמנות עליו כלל, מפני שאינו חסר כלום ואינו שרוי בצער כלל, ולפי שהיא מדה ממוצעת נקרא תפארת[1], כמו בנדי תפארת על דרך משל, שהוא בגד צבוע בגוונים הרבה מעורבים בו, בדרך שהיא תפארת וגו'[2]. ועל דרך זו הוא מסביר ענין שאר המדות: חכמה, נצח הוד.

דרכו של הרב לחלק כל דבר לבחינות שונות, ומהן לבחינה טבעית ושכלית. גם כל מדה משבע מדות אלו, הוא מחלק לשני מינים, או "לשתי בחינות", לטבעיות ושכליות, הראשונות טבועות בבני אדם מלידה, והן נבלעות בדמו ומורכבות ביסודי גופו, מלפפות והולכות לפניו, ויוצאות אל הפועל באופן מיכני בלי שום השפעה מצד השכל והמחשבה, ובלי כל כונה ורצון מצד העושה אותה, רק מתוך נטיה עורת בלבד, והאחרונות מתחילות פעולתן עם התחלת פעולת המחשבה שבמוח, ובמדה שמתפתח באדם כח השכל, בה במדה מתפתחות בו המדות השכליות, וכל הגדול מחברו בשכלו וברוחב דעתו, גם מדותיו גדולות ממדות חבירו. מדות אלו תלויות הרבה פעמים ברצונו והכרתו של האדם, והוא המושל עליהן.

"יש שני מיני מדות, האחד בחינת מדות טבעיות, שנולדות באדם מבטן אמו, כמו טבע הרחמנות או האכזריות או מדת הקמצנות או הפזרנות וכיוצא, וכל אלה אינם מתהוים מן השכל והטעם כלל, אלא ממילא הם באים מצד טבע תולדותם, ואין השכל מאיר בהם בלל, אך הנה יש עוד בחינת מדות ונקראות מדות שכליות, דהיינו, שנולדות מן השכל וההתבוננות, כמו כאשר יתבונן באיזה דבר שהוא טוב על פי איזה טעם ושכל או יולד בלבו התפעלות בלב, ואין ההתפעלות רק לפי ערך אופן השכל והטעם בלבד ולא באופן אחר"[3], והמופת לזה הדבר אנו רואים בחוש שלפי שכלו יהולל איש, דהיינו, לפי

---

1) בלשון הזוהר נקראה מדה זו תפארת מפני "דכליל ברחמי וכליל בדינא" (ויקרא רצ"ב). גם על פי הגר"א היא תפארת "ההנהגה הממוצעת בין החסד והדין" (כללי חכמת האמת, ב"א).

2) אגרת הקודש, ד"ה: והנה כללות הי"ס.

3) סידור, שער התפילין ד"ה: ובולא אחיד קב"ה.

ערך השכל כך ערך המדות"[1], "ולפי אופן גדלות המדות שבשכל כך ערך גידול המדות בלב... כי התינוק שדעתו ושכלו קצרה, אינו מתפעל במדות שבלבו רק לדברים ועניינים קטנים, וכאשר יגדל אור שכלו ותבונתו יתפעל לבו לדברים גדולים יותר, לפי שהמדות שבשכל נגדלו על כן ממילא נגדלו המדות שבלב. ואם כן מובן שיש על כל פנים מציאות מדות בשכל ממש, אך בתינוק הן בבחינת קטנות עדיין, ובגדול המה מתרחבים יותר, ובהן תלוי עיקר מדות שבלב. וגם בהברח לומר, שסבת גידול המדות שבשכל הוא בא מצד גידול אור השכל בעצמו"[2], "והמדות הנלקחים מן השכל הן בחינת גדלות המדות ומחמת תגבורת שליטת המוח מתנשאות המדות... ובימי הגדלות המושכל מתחיל להאיר במדות"[3].

המדות הטבעיות, אף על פי שהשפעתן על האדם גדולה ביותר, מכל מקום אפשר להמדות השכליות לפעמים לשעבד אותן תחתיהן, ולפיכך אנו רואים גדולי הדעת, שלא חוננו מאת הטבע מלידה ומבטן במדות טובות, מסגלים לעצמם הרבה פעמים מדות נעלות להיפך מנטית לבם ותכונת רוחם, מפני ש"בח שליטת המוח על הלב להפוך מן הקצה לקצה, מאכזריות לרחמנות וכדומה... ומצד שליטת מוחין דגדלות ממקור השכל, יוכל גם האכזרי להתפעל ברחמנות כאשר ישכיל היטב עוצם המרירות והשפלות"[4].

והרב מבאר "אופן שליטת וממשלת המוח על המדות על דרך דמיון, שיצייר אדם במחשבתו איך לבנות ולעשות איזה דבר מה, או לצייר מעשה הכתב באותיות ותמונות שונות, שאף על פי שיכול לעשות בידיו ולכתוב ולצייר תמונת האותיות באופן אחר, היפוך הציור שבמחשבה ושכל, על כל זה המחשבה והשכל שולט בידיו לעשות כרצון השכל והמחשבה דוקא, לא יוסיף ולא יגרע... וזהו כמו שמצוה אדם גדול לקטן שיעשה כך ולא כך, הגם שיכול הקטן לשנות ולעשות ההיפוך, על כל זאת הוא שומר הצווי ומצמצם את עצמו לעשות הדבר רק כפי

---

1) סידור, שער התפילין בסופו.

2) שם, ד"ה: להודיע לבני האדם גבורותיו. דברים אלו מובאים גם בהגהות להזוהר (ויקרא כ"ח ע"ב, וילנה תר"ע).

3) תורה אור, שמות, בהוספה.

4) שם.

אופן הצווי עליו בלי תוספות ומגרעת כלל, וכך הוא ענין שליטת השכל שבמוח, שמאיר ובא בלב להנהיג ולצייר אופן התפעלות המדות, שיהיה אופן התפשטות שלהם והתגלותם רק כפי אופן שיעור התפעלות המדות שבמוח כך ולא כך, אף על פי שמצד עצם מהות המדות הטבעיים, יכולים להתפעל כפי טבעם היפך הסכם השכל והתפעלותו, אבל השכל יחייב וגוזר עליהם שיתפעלו ויתפשטו באופן כך וכך דוקא, כפי אופן ההתפעלות של השכל דוקא בלי תוספות ומגרעת כלל, שזהו ממש כאדם שמנהיג לזולתו שילך לכאן או לכאן, למקום ודרך שהוא רוצה לילך לשם יוליכנו" 1). ובכלל אין המדות הטבעיות השובות כל כך כשם שחשובות המדות הנובעות ממקור השכל, מפני שהראשונות אינן בנות קיימא, תחת שהאחרונות, שהשכל מעיד עליהן שהן טובות מתקיימות ביותר. "כשהמדות נפרדות מן השכל הם נחשבים לדבר בפני עצמו, ולכן יש לך אדם שמתעורר לבו בשעת התפלה וכיוצא בה ואחרי כן חולפת ועוברת האהבה מהפך להפך באין מבין, והיינו, מפני שהמדות נפרדות מן השכל מה שאין כן בהתכללותן" 2).

אבל כוף סוף רואה הרב בעצמו לפעמים סתירה בשיטתו על דבר פעולת השכל על המדות, מפני שיש שהמדות שנחשבות אצלו לפרי השכל, גדולות ממדת השכל עצמו, והדבר הזה מבריחו לבא לידי החלטה, שעיקרן של המדות הוא "מעלה מן השכל".

"הנה אנו רואים — כותב הרב במקום אחד — סתירה גדולה לזה, דאם לא היה ערך גידול המדה רק לפי ערך גידול השכל אם כן לא תתפשט התפעלות המדה לעולם יותר מהתפשטות התפעלות השכל, ואם כן למה אנו רואים לפעמים שיש התפעלות המדה בלב בהתגברות הנפעלות, מה שלא נמצאו כלל בערך התפעלות כואת בשכלו תחלה, ואיך יהיה הנולד גדול מן מקור המוליד? אלא מוכרח לומר מחמת זה שאין התחלת עיקר המדות רק מן השכל בלבד, שאם כן לא היה כחם רב מכח השכל כנ"ל, אלא שורש המקור הראשון של התהוות מציאות המדות היא מלמעלה מן השכל, דהיינו, שעוברות דרך השכל דרך

1) תורת חיים, בראשית אות י"ב.
2) תורה אור, בראשית.

מעבר בלבד... לזה הטעם אנו רואים שלפעמים יתגברו התפעלות המדות מצד עצמם למעלה מן השכל יותר מכפי ערך השכל המולידן[1], או שבמדות (שאינן טבעיות) יש „שתי בחינות, מדות הנמשכות מן השכל ומדות שהן למעלה מן השכל"[2], הסברה הקרובה יותר למיטאפיזיקה מאשר לחקירה הניונית.

אבל איך נשים תמיד גבול ומדה לדברים מופשטים כאלה לדעת מי גדול ממי, אם המדה גדולה מן השכל או להפך השכל גדול מן המדה[3], ואיך אפשר להכיר בדיוק אם המרה היא פרי השכל או פרי טבע האדם, את זאת לא יניד לנו הרב.

בין המדות הטובות עצמן יש לפי הרב גם כן שתי בחינות, אחת בחינת „אתכפיא", „דהיינו, שיש בו עדיין מעט מזער רע אלא שכפוף לטוב", ושנית בחינת „אתהפכא", „שמהפך את הרע לטוב ומעלה אותו לקדושה... למאס בתענוגות בני אדם, למלאות תאות הנוף ולהתענג על עבודת אלהים". „ושני מיני נתת־רות לפניו יתברך למעלה, אחד כד אתכפיא הסטרא אחרא בעודה בתקפה וגבורתה ומגביה עצמה כנשר, ומשם מורידה ה' באתערותא דלתתא על ידי הבינונים; והשנית מביטול הסטרא אחרא לגמרי, ואתהפכא ממרירו למתקא ומחשוכא לנהורא", ואף על פי ששתי בחינות אלו טובות ורצויות, כי סוף סוף תכליתן להחליש את היסוד הרע שבאדם, מכל מקום גדולה בחינת „אתהפכא" מבחינת „אתכפיא", ובעלי הבחינה הראשונה נקראים בפי הרב „בני עליה, שמעלים את הרע ומהפכים אותו לקדושה", והם הן בחינת „צדיקים גמורים"[4], „ורבי חייא כשרצה לעלות להיכל רבי שמעון בן יוחאי—מספרת האגדה הקבלית — שמע קלא נפיק ואמר: מאן מנכון די חשוכא מהפכן לנהורא וטעמין מרירא למתקא עד דלא ייתון הכא? ומאן דלא טעים מרירו למתקא ומהפך חשוכה לנהורא לית ליה

---

1) סידור, שער התפילין בסופו.

2) תורה אור, משפטים.

3) ראוי לציין, שחקירה דומה לזו היינו „אם מדת הרצון גדולה ממדת השכל" נמצאת אצל שפינוזה, ושבעיקרה עמד עליה עוד קרטיזיוס (איתיקת בביאור ללמוד מ"ט).

4) תניא פרק י'; תורה אור, ויצא. בחינת „אתכפיא" נזכרת עוד בזוהר (תרומה קכ"ח), והרב מזכיר את כל המאמר שם בתניא פכ"ז.

חולקא הכא"[1], כי העיקר הוא „אהפכות חשוכא לנהורא ולא לאכפייא לסטרא אחרא בלבד לבטלם ולהכניעם"[2], ורק על ידי מדה זו אפשר לאדם להתרומם למעלה ולהכנס אל תוך שערי ההיכלות העליונים, להשיג השגה עליונה ולהיות קרוב אל האלהים"[3].

---

1) הקדמת הזוהר דף ד'.

2) תורה אור, מגלת אסתר.

3) תמצית שיטתו של הרב על דבר המדות, בגויה רובה ככולה על יסוד דברי הרמב"ם. הרמב"ם מבדיל בין „הדעות שיש לאדם מתחלת בריתו לפי טבע נופו... ושאינן לאדם מתחלת בריתו אלא שנפגה להן בעצמו לפי מחשבה שעלתה בלבו" (יד החזקה הל' דעות פ"א הל' א'), גם הרב מבדיל בין „המדות הטבעיות והשכליות"; הרמב"ם מוצא את ה„מעשים הממוצעים" לטובים (שמונה פרקים פ"ד), וגם הרב מוצא את ה„מדה הממוצעת לתפארת"; לפי הרמב"ם „צריך האדם לשעבד כחות נפשו כולם לפי הדעת" (מורה־נבוכים, בהקדמתו), גם לפי הרב רק המדות השכליות הן המשובחות ביותר. דרך התחלקות המדות של הרב היא דרך בעל הכוורי (מאמר ב' סי' ז'), רק שהרב נותן לחקירה זו צורת סודית כדרכו.

פרק שמיני.

יראת אלהים.

טבת היראה בכלל. ערך היראה האלהית בתורה ובקבלה. אפני היראה. היראה על פי הרב. יראה טבעית ויראה שכלית. יראה חצונית ויראה פנימית. ההבדל שביניהן.

כמעט שבא האדם בנגיעה עם העולם החצון, מיד התחיל להרגיש בקרבו חולשתו ואפסותו נגד כחות שמבראשית, ובלבו התעוררו רגשי מורא ופחד לפני הכחות האיתנים האלה, עד שחשב אותם לאלוהות מיוחדות[1], אולם למן העת שרוח האדם החל לדתפתח, פסקה לאט לאט היראה לפני כחות הבריאה ונשארה היראה לפני השלים על הבריאה, פסקה האמונה ברבוי האלהות, ונשארה האמונה באחדות האלהות. בעצם המטיר והנעלם שכל כללות המציאות וקיומה תלויה בו. היראה האלהית הזאת שמה כפעם בפעם כבלים על רוח האדם, לבל יפרוץ גבול המדות והמוסר, מבלי להעלות עליו בזה חרון אף האלהים. וכך נעשית היראה לאחד העמודים, שהמוסרית האנושית נשענת עליו ולבסים ויסוד לתורת הדת. ובין בתורה הכתובה והמסורה ובין בספרי המוסר והקבלה, אנו מוצאים אזהרות

---

1) עין במאמר "Psychologie" לאָבינגהויז ("Kultur d. Gegenw." I, Abt. 8, S. 228).

במדרש מתואר בדברים קצרים המושג הגם שהיה לאדם הקדמון על דבר האלהות וכחות הטבע. נמרוד חפץ להטות את לב אברהם אחרי כחות הטבע — מספרת האגדה — ליראָ אותם ולעבדם כאלהות אמר לו: „נסגוד לנורא", נעבוד לכח האש שהוא הכח החזק והתקיף ביותר משאר כחות הבריאה, שהוא מבלה ומכלה כל, על זה השיב לו אברהם בהתול: אם כן „נסגוד למיא דמטפין נורא", שכחו גדול מכחו של האש, אמר ליה נמרוד: נסגוד למיא. אמר ליה: אם כן נסגוד לעננא דטעין מיא, אמר ליה נסגוד לעננא. אמר ליה: אם כן נסגוד לרוחא דמבדר עננא, אמר ליה נסגוד לרוחא" (בראשית רבה, פ' ל"ח), כי כל כח מכחות הטבע שנחשב או בעיני בני אדם לתקיף ביותר, אותו העריצו והקדישו ביותר (עין Neander, „Allg. Ges. d. christl. Religion u. Kirche" B. I, S. 13).

החוקר האנגלי Edye מספר, שעוד עכשו נמצאים בין עמי הודו אנשים, שחושבים לאלחות כל דבר שהם רואים בו סכנה לחייהם והם משתחוים להם ועובדים אותם.

על היראה – לאלו שאין יראת אלהים נטועה בלבם מטבעם – והפלנות יתרות בשבח המדה הזאת. „מה ה' שואל מעמך כי אם ליראה את ה'"[1]. „את אלהים ירא זה כל האדם"[2]. „אין לו להקב"ה בבית גנזיו אלא אוצר של יראת שמים"[3]. „אי אפשר שיניע האדם (לידי קרבת אלהים) אלא לאחר שתתקדם יראתו ופחדו מהאלהים"[4], „וכל פולחנא דבעי בר נש למפלח קמי מאריה בקדמיתא בעי יראה"[5]. ודקה ביותר השקפת בעלי הסוד על היראה: „אית בר נש דדחיל מקב"ה מעונשא דגופיה או דממוניה ועל דא דחיל ליה תדיר, אשתכח יראה דאיהו דחיל לקב"ה לא שוי לעקרא. אית בר נש דדחיל מן קב"ה בגין דדחיל מעונשא דההוא עלמא ועונשא דגיהנם. תרין אלין לאו עיקרא דיראה אינון ושרשא דיליה"[6], „ומאן דדחיל בגין עונש דמלקיותא לא שריא עליה יראת השם, אלא יראה רעה", ועיקר היראה הוא יראת הרוממות, התבטלות לפני הוד האלהי; „יראה דאיהו עקרא למדחל בר־נש למאריה, בגין דאיהו רב ושליט עקרא ושרשא דכל עלמין, וכולא קמיה כלא חשיבין"[7]. נכך היתה גם דעת טובי החסידים על היראה. „יראת העונש – יאמר הבעש"ט – היא יראה חצונית ונדמית להיראה שהאדם ירא מפני הארי ומפני הדוב, אבל חשובה יראת הרוממות"[8]. ולא זו בלבד אלא אף מגונה ועכורה ביותר היראה הנובעת ממקור הפחד, מראגה לשלום הנוף והחומר, יראה כזו מצויה אפילו אצל הבריות השפלות ביותר, ומורה על קטנות הרוח והנפש; „היראה החצונית הנקראת יראת הפסד עצמי, נוהגת אפילו אצל עבדי פרעה"[9],

---

1) דברים ו' י"ב.

2) קהלת י"ב י"ג.

3) ברכות ל"ג ע"ב.

4) חובות הלבבות בהקדמתו, שם שער אהבת ה'.

5) זוהר ויקרא ג"ו, רעיא מהימנא, ואתחנן.

6) הקדמת הזוהר, י"א ע"ב, שם בראשית.

7) שם. לדעת הזוהר „על דא קטרג חהוא מקטרגא ואמר: התנם ירא איוב אלהים, הלא אתה שכת כו' ועל דא איהו דחיל לך" (בא, ל"ג ע"ב).

8) על הבעש"ט מספרים, שפעם „סבבו אותו מכל פנה ולא פחד כלל, מפני יראת הרוממות שבטלות אצלו כל היראות התחתונות" (נתב יד).

9) פרי הארץ, אחרי.

ו„עיקר היראה אינו כי אם יראת הרוממות"[1].

גם הרב מתבונן מנקודת מבט זו אל היראה, ונותן בדרכו גם להענין הזה צורה מחקרית במדה ידועה. הוא מיחס את היראה להרגש ולהמחשבה, או בסגנונו: ל„מצפוני בינת הלב ובחינת המוח", ומביאה בקשר עם בחינת „ממלא כל עלמין", ו„סובב כל עלמין", שתי הבחינות החביבות עליו ביותר ושהן יסוד ושורש לרוב מחקריו ולמודיו.

„תכלית ענין התורה והמצות כדי ליראה את ה"[2], כי היראה מוקקת רוח האדם ומביאה אותו לידי השגת המושכלות האלהיות „למעלת ומדרגת המשכת בחינת חכמה עלאה"[3], ומונעת אותו מן החטא, ו„היראה היא יסוד לסור מרע ושורש לשם"ה לא תעשה, כי ירא למרוד במלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא"[4]. ומדה זו של יראת אלהים היא לדעתו מן המדות הנטועות בנפש כל איש ואיש, ו„היא טבעית ומסותרת בלב כל ישראל, שלא למרוד במלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא", וכדרך כל נטיה טבעית הבאה מאליה, כן גם היראה האלהית אינה דורשת עבודה והתאמצות יתרה מצד האדם לסגל אותה לו ו„בכל עת ובכל שעה בידו של אדם וברשותו הוא, שלא ליפרד בשום אופן מיחודו ואחדותו יתברך אפילו במסירת־נפש ממש בלי שום טעם ושכל מושג אלא בטבע אלהי"[5], „שאינו בבחינת טעם ודעת"[6]. אבל עלובה יראה שאינה רק אינסטינקטיבית, תוצאות טבע האדם ותכונתו בלבד, יראה כזו לא לבד שהיא מוגבלת ומצומצמת, אלא הרבה פעמים היא גסה ושפלה ביותר. למעלה ממנה היראה הבאה מתוך התבוננות במעלת האלהות, מתוך התעמקות בהנהגת הבורא ובאופן התיחסותו אל הבריאה ופרטי הבריאה. התבוננות כזו מביאה את האדם לידי יראת הרוממות, ולכן על האדם להשתדל לבא לידי בחינה זו של

---

1) רמזי תורה.
2) לקוטי תורה, במדבר.
3) שם.
4) תניא פרק מ"א.
5) שם, כ"ה.
6) שם, י"ט.

היראה, „לעורר היראה הטבעית שתהא בהתגלות לבו ומוחו דהיינו, להתבונן במחשבתו גדלות אין־סוף ומלכותו אשר היא מלכות כל עולמים, עליונים ותחתונים, ואיהו ממלא כל עלמין ... והנה ה' נצב עליו ומלא כל הארץ כבודו ומביט עליו ובוחן כליות ולב אם עובדו כראוי"[1], ומי שיראתו נובעת מתוך התבוננות, מובטח שלא יבא לעולם לידי חטא, „כי על ידי זה יהיה ירא את השם, אף על פי שאין רואהו, ויפרוש מן העברה"[2]. וכשם שראוי לאדם בכלל, להשתדל שיהיו כל מעשיו ותהלוכותיו על פי השכל ותבונת המוח, ולא להמשך כבהמה אחרי הנטיות הטבעיות, כך גם ביראת אלהים צריך האדם להתנהג על דרך זו, כי „זה כלל גדול בעבודת ה' בינונים, לשלוט על הטבע על ידי אור ה' שבמוח, להתבונן במוחו בגדולת אין־סוף להוליד מבינתו יראת ה'"[3], „וכל אדם מישראל כשיתבונן בזה איך שהקדוש ברוך הוא מלא ממש את העליונים ואת התחתונים ואת השמים ואת הארץ ומלא כל הארץ כבודו ממש, וצופה ומביט ובוחן כליותיו ולבו וכל מעשיו ודבוריו וכל צעדיו יספור, אזי תקבע בלבו היראה... ויהיה כור מרע, שלא למרות ח"ו עיני כבודו אשר מלא כל הארץ"[4].

ושתי בחינות ביראה של התבוננות, אחת — יראה תתאה או חצונית, הנובעת מתוך התבוננות שטחית בפרטי אלהות והבריאה, שמשיג את האלהי מתוך חצוניות הדברים, מתוך מעשיו, או בסגנון הרב: מתוך „מלבושיו ההצונים של המלך הקדוש ברוך הוא... מה שרואה בעיניו השמים והארץ ומלואה, שהכל הם לבושים חצונים אצלו, ועל ידי זה יזכור על פנימיותם וחיותם, על החיות האלהי המלובש בתוכם, על המלך הקדוש ברוך הוא אשר מסתתר ומתעלם ומתלבש בהם להחיותם ולקיימם יש מאין"[5], ואף על פי שגם על ידי התבוננות „חצונית" כזו אפשר להיראה הטבעית שבלב להתלהב, ו„לעורר רוחו ונפשו ליראת ה'... שהרי אין הבדל והפרש כלל ביראת מלך בשר ודם בין שהוא ערום ובין שהוא לבוש בלבוש אחר,

---

1) תניא פרק מ"א.
2) לקוטי תורה, צו.
3) תניא פרק מ"ו.
4) שם פרק מ"ב.
5) תניא פרק מ"ג.

ובין שהוא לבוש במלבושים רבים"[1], "ואפילו מי שלא ראה את המלך מעולם ואינו מכירו כלל, אף על פי כן כשרואה הודו והדרו תפול עליו אימה ופחד"[2], על אחת כמה וכמה במלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא, מכל מקום "נקראת יראה זו יראה חצונית ותתאה, מאחר שסוף סוף היא נמשכת רק מלבושים של המלך הקדוש ברוך הוא"[3]. הבחינה השניה שביראה נקראת יראה עלאה או פנימית, ו"נמשכת מתוך פנימיות האלהות שבתוך העולמות ... פירוש, שרואה כל דבר איך נולד ונתהווה מאין ליש בדבר ה' ורוח פיו, והשמים והארץ וכל צבאם בטלים במציאות ממש בדבר ה' ורוח פיו, וכלא ממש חשיבי, לאין ואפס ממש, כביטול אור וזיו השמש בגוף השמש עצמה... ושגם נופו ונפשו ורוחו ונשמתו בטלים במציאות בדבר ה'"[4], ובהכירו את האפיסות המוחלטת של הבריאה לעומת בוראה, הוא מכיר ממילא גם את רפיונו ואפסותו כחלק מכללות הבריאה, ומתוך זה בא לידי יראת הרוממות, כי "יראה הוא על ידי בטול מהותו, כשמשיג איזה דבר הגבוה וגדול ממנו או מהותו הוא בבחינת ביטול"[5], ויראה פנימית אינה יראה חומרית אלא רוחנית, "ירא ב'ש'", כי "על ידי יראה פנימית מתבושש האדם מגדולת אלהים למרות עיני כבודו ולעשות הרע בעיניו, תועבת ה' אשר שנא"[6].

---

1) תניא פרק מ"ב.
2) שם בהגה"ה.
3) שם מ"ג.
4) שם.
5) כתב"יד.
6) תניא פרק ה'.

פרק תשיעי.

אהבת אלהים.

מקור האהבה האלהית וערכה לפי גדולי חכמי ישראל. דרך אהבת אלהים. הרב על דבר האהבה האלהית. אהבה טבעית ואהבה מתוך התבוננות. ההבדל שביניהן. היתרון להאהת על השנית. אהבה רבה ואהבת עולם. אהבת הבריאה מתוך אהבת הבורא.

אם מתוך רגש של פחד בא האדם לידי יראת אלהים, בא הוא מתוך רגש של תודה לידי אהבת אלהים, ומכיון שראה שהויתו נמשכת וקיומו אינו פוסק, נתמלא לבו הכרת תודה למקור הויתו ואהבה וחבה לאל החפץ בקיומו[1]. אהבה אלהית זו מלאה את כל רוחו ולבו ערינה ונעגועים ליוצרו, וגרמה לזכוך המדות לא פחות משגרמה לזה אחותה היראה. וכל אדם שאהבת אלהים קרובה אל לבו משתדל לסגל לעצמו מדות טובות, שמוצא אותן רצויות בעיני המקום, בכדי לעשות בזה נחת רוח לקונו, כי „עיקר שלמות האהבה נכרת, שמצד שחפץ מאד בקרבת אהבת ה' לא ימנע מעשות רצונו להיות לו לנחת רוח וימשול ברוחו", ומפני חשיבותה לקיום המוסריות באה גם עליה האזהרה בתורה[2] ובקבלה. גם גדולי חכמי ישראל הכירו את המעלה היתרה אשר להאהבה האלהית ומנאוה בין מצות עשה שבתורה. „ואהבת את ה' אלהיך בכל... נפשך", (דברים ו' י"א) על זה דרשו חז"ל: „בכל נפשך — אפילו הוא נוטל את נפשך"[3], „ואהבת — חייב אתה שתאהבנו"[4]; „בעי בר נש לרחמא ליה לקב"ה רחימו סגי כאברהם, דרחים ליה

---

1) זו דעת רוב החוקרים, גם טובי החסידים בארו להם את מקור האהבה האלהית על דרך זו, „אם יתבונן האדם ויכיר חסדי ה', אז נעשית היראה אהבה" (כתר שם טוב).

2) „בשלש עשרה מקומות בתורה הזהירנו לאהבה את השם" (רוקח, בהקדמה).

3) ברכות נ"ד.

4) אבן עזרא במקומו.

לקב"ה בכמה רחימו ומסר גופא ונפשיה לגביה"[1]. והאהבה שהתורה הנגלית והנסתרית מוהרת עליה, צריכה להיות טהורה מכל שמץ של פניה עצמית; „לאהבה את ה' אלהיכם, כל מה שאתם עושים לא תעשו בשביל לקבל שכר אלא מאהבה"[2], ו„האהבה הזכה באלהים יתברך תהיה אהבתו בו לעצמו ולכבודו... לא לתוחלת ולא לפחד... לא להתמדת טובתו לנו ולתקות נמולו"[3], „העובד מאהבה אינו עובד לא להנאתו ולא לכבודו... ואינו חושב לא בבניו ובנותיו"[4], מאן „דרחים ליה למלכא לא בעי אגר עליה"[5]. והזוהר מבדיל בין האהבה התלויה בדבר ובין האהבה שאינה תלויה בדבר, ומבאר את היתרון אשר להאחרונה על הראשונה: „אית מאן דרחים ליה (לקב"ה) מנו דאית ליה עותרא, אורכא דיומין, בנין סחרניה שליט על שנאוי, ומגו כך רחים ליה, ואי להאי יהא בהפוכא, ויהדר עליה קב"ה גלגולא דדינא קשיא, יהא שניא ליה ולא ירחם ליה כלל, ובגין כך רחימו דא לאו איהו אהבה דאית ליה עקרא, רחימו דאקרי שלים ההוא דהוי בתרין סטרין בין בדינא בין בטיבו"[6]. ומפליגים הם בעלי הסוד ביותר במעלת האהבה האלהית: „מאן דרחים ליה לקב"ה איהו מקיים עשר אמירן עילא ותתא... עשר נסיוני דקאים ביה אברהם, בגין דאתקשר ואתדבק בקב"ה דאיהו אהבה רבה... ומאן דקאים בהאי אהבה אתקשר בעלמא עלאה"[7], וכיוצא באלו. וגדולה מעלת האהבה ממעלת היראה, ו„העושה מאהבה שכרו כפול ומכופל" מזה שעושה מיראה[8], הסבה לזה, מפני ש„העובד מיראה ירא מאדונו שמא יזיקהו... אך העובד מאהבה אינו ירא מהשם יתברך אף על פי כן ידבק שם... והעובד מיראה מחשבתו לתועלתו, להנצל מצרה וצוקה וגם לקבל שכר בעולם הזה"[9].

---

1) זוהר, ואתהנן רס"ג.
2) ספרי סי' מ"א, נדרים ס"ב.
3) חובות הלבבות, שער אהבת ה', פ"ב.
4) רוקח, בהקדמה.
5) זוהר, ואתחנן.
6) הקדמת הזוהר, דף י"ב.
7) רעיא מהימנא, ואתחנן רס"ג.
8) ספרי דברים סי' ל"ב.
9) ס' הקנה, בתחלתו.

גם הרב הבין את ענין האהבה האלהית בעיקרה על דרך שהבינוה כל חכמי ישראל שקדמוהו, אבל אינו מסתפק רק באזהרות על האהבה בלבד, אלא משתדל להסביר בהסברה פסיכולוגית דקה את מהותה, אפיה ותכונתה, להראות על מקורה ושרשה, ועל הסבות השונות הגורמות לפעמים להלהיב זיק האהבה בנפש האיש, וסבת הצורות השונות והגוונים השונים שהיא מקבלת אצל בני האדם.

כשם שהיראה האלהית והאהבה האלהית הולכות צמודות בכל תורת הסוד, „דחילו ורחימו הן תרין נדפין... ודחילו גבלל ברחימו"[1], כך הן הולכות שיובות ואחווות גם בתורת הרב, „אהבה כלולה מן היראה, והיראה כלולה מן האהבה"[2], ולא זה בלבד, שאינו מפריד בין הדבקים, אלא אף מביט עליהן כעל „תאומי־סתם", שלא יתכן בהם ההבדלה וההפרדה. הוא מוצא, שאי אפשר לעבודת אלהים בשלמות אלא בצירוף שתי מדות אלו יחד דוקא, וכרוב המקובלים מדמה גם הרב את היראה ואהבה לשתי כנפים, שאי אפשר להתנשאות למעלה באחת מהן, „וכמו שהעוף אינו יכול לפרוח בכנף אחד, כך היראה לבדה היא כנף אחד ולא פרחה בה לעילא, והאהבה לבדה היא כנף אחד ולא פרחה בה לעילא"[3], „ובלי קדימת היראה אי אפשר להגיע לידי אהבה"[4], ושתי מדות אלו הן אצלו בחינת „הרין רעין דלא מתפרשין".

וכשם שהרב מחלק את היראה לשני מינים, או שתי בחינות, לטבעית ושכלית, כך מחלק את האהבה לטבעית ושכלית, או לאהבה הבאה מאליה ולאהבה הבאה מתוך התבוננות. „יש שני מינים אהבת ה', האחת היא כלות

---

1) זוהר, ואתחנן.

2) תורת חיים, בראשית אות כ"ב.

3) תניא פרק מ"א. על פי המקובלים יש סודות בענין כנפי העוף, והן בחינת „ב' זרועות האדם ובחינת חסד וגבורה" (אוצ"ח שער היחודים ובב"מ), והרב מדמה את כנפי העוף לכנפי ה„מלאכים העליונים" (תורה חיים, בראשית).

4) שם, י"ט, מ"ג.

בעל עבודת הלוי כותב: „תכלית המכוון בעבודת אלהים, העיקר שיהיה לבו הומה באהבה עזה ויראה ויפחוד מה' בלבבו ותוכו רצוף אהבה מלא ונדוש" (חקת).

הנפש בטבעה אל בוראה, כאשר תתלהב ותתלהט כשלהבת העולה מאליה... וזשנית היא אהבה על ידי שיתבונן היטב בדברים המעוררים את האהבה לה' בלב כל ישראל"[1].

אולם אם לא נתן הרב ערך להיראה הטבעית — כשם שלא נתן ערך מיוחד בכלל למרה שמקורה אך בטבע האדם בלבד — נתן בכל זאת ערך גדול לפעמים להאהבה הטבעית, כי שונה תכונת היראה הטבעית מהאהבה הטבעית ביחס לאלהות, הראשונה לא לבד שאינה מעידה תמיד על מעלת הנפש שבאדם, אלא פעמים אף שמעידה על שפלותה, כפי שראינו למעלה, לא כן השנית, היא באיזו דרך שמתגלית ובאיזו צורה שמתגלמת, תעיד על סגולות יפות שמקננות באותה הנפש שמתוכה היא מפכה. במקום שאתה מוצא אהבה רוחנית דקה ביותר כאהבת אלהים, שם אתה מוצא נפש מרגשת, רוח עדינה, לב חם ומוג רך. ולא עוד אלא לפעמים יש גם מעלות יתרות באהבה הטבעית לאלהים שאינן בהשכלית, הראשונה נקיה תמיד מכל פניה אֶגואיסטית, מה שאין כן האחרונה. תכונתה העקרית של אהבה טבעית זו "להיות בטל לגמרי אליו (לאלהים), ושלא יהיו לו רצונות אחרים כלל"[2], לא לצפות למתן שכר לעולם הבא, אלא להיות קרוב ברוח לאלהי הרוח בלי שום טעם ודעת. "האהבה הזאת היא למעלה מן הדעת המושג והמובן, ולכן ההתקשרות שלה חזקה מאד עד מצוי הנפש ממש, ואהבה זו נפלאתה מאד מכאשר תוכל הנפש שאת השגתה... והיא עליון וגבוה מהדעת המתפשטת בכח הנפש והשגה, כדרך שידיעת התינוק אינה ידיעה נגלית בהשגה והבנה המושכלת בטעם מושג ומובן, הרי שאינו יודע איך הוא אביו ולמה צריך לאהוב אותו, אלא שנפשו קשורה בנפש אביו בלי שום טעם ודעת, וההתקשרות ההיא חזקה מאד, שיש לו נעגועים אחר אביו... שנועה בבכיה וגותן את נפשו ממש בבכיתו"[3], "וכל מרדות הפרנסות והמחשבות שבעניני עולם הזה, לא יוכלו לכבות את האהבה, שהיא בחינת האהבה המסותרת שיש בכל נפש מישראל בטבע מבחינת נפש האלקית, שטבעה לעלות וליכלל תמיד

1) חנוך קטן.
2) תורה אור, שמות.
3) לקוטי תורה, במדבר.

למעלה כשלהבת העולה מאליה"[1]. והרב מדמה את האהבה הטבעית הנקיה מכל תועלת עצמית „לאור הנר שמתנועע תמיד למעלה בטבעו, וכמו שאור האש חפץ בטבע ליפרד מהפתילה, ולידבק בשרשו למעלה ביסוד האש הכללי, כך נשמת האדם חפצה וחשקה בטבעה ליפרד ולצאת מן הגוף ולידבק בשרשה ומקורה ב"ה חיי החיים, הגם שתהיה אין ואפס ותתבטל שם במציאות לגמרי, ולא ישאר ממנה מאומה ממהותה ועצמותה הראשון, אף על פי כן זה רצונה וחפצה בטבעה"[2], והאהבה הטבעית הזאת לאלהים היא לדעת הרב, גדולה ועצומה כל כך בלב האומה הישראלית בכלל, עד שגם עברָנים מטומטמי הלב וגסי השכל נזקקים על פי רוב להקריב את עצמם עולה לה', „ואפילו קל שבקלים ופושעי ישראל מוסרים נפשם על קדושת ה' על הרוב, וסובלים עינויים קשים שלא לכפור בה' אחד, ואף אם הם בורים ועמי הארץ ואינם יודעים גדולת ה', וגם במעט שיודעים אין מתבוננים כלל, ואין מוסרין נפשם מחמת דעת והתבוננות בה' כלל, אלא בלי שום דעת והתבוננות, רק כאלו הוא דבר שאי אפשר כלל לכפור בה' אחד בלי שום טענה ומענה כלל..." והאהבה האלהית בלב „הרשעים היא בבחינת שינה ואינה פועלת פעולתה בהם כל זמן שעסוקים בדעתם ובינתם בתאות העולם, אך כשבאים לידי נסיון בדבר אמונה, שהיא למעלה מהדעת ונגעה עד הנפש, אז היא נעורה משנתה ופועלת פעולתה בכח ה' המלובש בה, בלי שום טעם ודעת ושכל מושג לו, להתגבר על הקליפות ותאוות עולם הזה שהורגל בהם ולמאס בהם, ולבחר לו ה' לחלקו ולגורלו, למסור לו נפשו על קדושת שמו אפילו שלא לעשות רק איזה מעשה לבד נגד אמונת ה' אחד, וכן שלא לדבר תועה חס ושלום על אחדות ה'", וכל זה בא בסבת „האהבה הטבעית שבנפש האלהות שבכללות ישראל, שחפצה ורצונה בטבעה לידבק בשרשה ומקורה אור אין־סוף ב"ה"[3]. וכל עיקר תכלית האהבה האלהות הוא „שלא לחשוב שום רצון בעניניו רק יבטל רצונו מפני רצון שמים, שלא יהיה לו רק רצון אחד לעבודת הבורא"[4].

1) תורה אור, נח.
2) תניא פרק י"ט.
3) שם, י"ח.
4) תורה אור, ה"א.

„לא לגן עדן שלך אני צריך — כך היו תמיד דבריו של הרב— אלא בך בעצמך אני צריך לאשתאבא בנופא דמלכא ממש, דהיינו, להדבק ולהכלל במהותו ועצמותו"[1], לא כן האהבה השכלית הבאה מתוך התבוננות, היא אינה מיהורה תמיד כל צרכה מתערובות של פניות ואהבה עצמית, אם אמנם בצורה דקה ביותר, כי „כשיתבונן האדם שהמציל העליון הוא מקור החיים ומקור התענוגים הנמצאים בעולמות והוא יתברך חיי החיים, יומשך מזה לאהבה את ה', שהוא חיי החיים כולם וחיי נפשו בפרט"[2], „על דרך משל באדם, שמהשכל שמבין איך שאותו דבר הוא טוב, נתהווה מזה אצלו אהבה ותשוקה לאותו דבר, והאהבה שנתהווה אצלו שיאהוב אותו דבר הוא מחמת הבנת שכלו, שהשיג תחלה בשכלו איך שאותו דבר הוא טוב לפניו, ועל ידי זה נולדה אצלו מדת האהבה לאהוב אותו דבר"[3]. או שרואה גדולתו של הקדוש ברוך הוא, שהוא רם על כל רמים וגבוה מעל גבוה, לכן „רוצה להתדבק וליכלל עם דבר הנגבוה"[4], אהבה עצמית שמקורה בתאות הכבוד. אמת, שגם מתך „התבוננות עמוקה בגדולת ה' ממילא תתפשט מדת האהבה שבנפש מלבושיה, דהיינו, שלא להתלבש בשום דבר הנאה או תענוג גשמי או רוחני, ולא לחפוץ כלל שום דבר בעולם בלתי ה' לבדו מקור החיים של כל התענוגים"[5], אבל מקור אהבה זו נובע סוף סוף מתוך סבות חצוניות.

ויש עוד אופן באהבה הבאה מתוך התבוננות שאינה שלמה כל צרכה, אם אמנם היא למעלה מבחינות האהבה שהוכרנו, והיא אהבה מתוך הכרת תודה, היינו, „כשיתבונן המשכיל באהבת ה' הגדולה והנפלאה אלינו לירד למצרים להוציא נשמתנו מכור הברזל, לקרבנו אליו ולדבקנו בשמו ממש, דהיינו, שרוממנו מתכלית השפלות והטומאה לתכלית הקדושה שאין לה קץ

---

1) בעל צמח צדק בשם הרב, ועיין תורת חיים בראשית ובכ"מ. דברים דומים לאלו אנו מוצאים גם אצל שפינוזה במכתביו סי' ס"ט. ר"ש שכטר כותב: „הנעגועים וכליון הנפש של המחברים הללו (כלומר: החסידים) להעצם הנעלה, ואהבתם הטהורה והבוערת כרשפי אש לאלהים מביאה את הקורא לידי השתוממות והתפעלות" (Die Chassidim" 89„).

2) תורה אור, שמות, ועיין ב„חנוך קטן".

3) שם, וארא.

4) כתב"ד.

5) תניא פרק מ"ג.

ותכלית, אזי תתעורר האהבה בלבו לאהוב את ה' אהבה עזה ולדבקה בו"1), כי כך טבע האדם, כשאחד מראה לחברו אותות אהבה, על ידי זה „תתעורר אהבה בלב חברו אליו, וזהו נהוג במדת כל אדם אף אם שניהם שוים במעלה, ועל אחת כמה וכמה אם מלך גדול ורב מראה אהבתו הגדולה והעצומה לאיש הדיוט ונבזה ושפל אנשים ומנוול המוטל באשפה, ויורד אליו ממקום כבודו עם כל שריו יחדו, ומקימו ומרימו מאשפתו ומכניסו להיכלו, היכל המלך, חדר לפנים מחדר, מקום שאין כל עבד ושר יכנס לשם, ומתייחד עמו שם ביחוד וחיבק ונישק בכל לב ונפש, על אחת כמה וכמה שתתעורר האהבה כפולה ומכופלת בלב ההדיוט ושפל אנשים הזה אל נפש המלך, והנה ככל הדברים האלה וככל החזון הזה, ונדול יותר מאד בכפלי כפלים לאין קץ, עשה לנו אלהינו שלגדולתו אין חקר, ואיהו ממלא כל עלמין וסובב כל עלמין, ולרבוי ההיכלות והעולמות שלו אין מספר ולנדודיו אין מספר, והניח את העליונים ואת התחתונים, ולא בחר בכולם כי אם בישראל עמו, וקרבם אליו בקירוב ויחוד אמתי בהתקשרות הנפש ממש ואתדבקות רוחא ברוחא"2). ועל ידי זה מתעוררת האהבה של האדם לאלהיו.

והנה מדה זו של הכרת תודה כשהיא לעצמה היא מדה נאה ומשובחת, אבל כשהיא נעשית הגורם לאהבה האלהית הרי אהבה זו סוף סוף מעין אהבה התלויה בדבר, וממילא היא גם מצומצמת במדה ידועה „ובאה בשיעור מונבל כפי הטובה אם מעט ואם רב שעשה לו חברו", לא יותר. „ואף על פי שברבות הטובה שעשה לו חברו תרבה אהבתו אליו, מכל מקום יש לה שעור שיעשה לו כנמולו בלבד, אבל לא למעלה מן השיעור והמדה, כמו להפקיר כל ממונו בשביל טובתו, שלא יכול לעשות זה, והרי כלה כח אהבתו זו כשיעור הפקר הטמון וכדומה"3).

עוד מעלה יתירה לאהבה הטבעית על השכלית, הראשונה מתמדת בקיומה והאחרונה אינה מתמדת בקיומה. אהבה „הבאה מחמת התבוננות ועומק מחשבה יש לה הפסק, שאם לבבו פונה לדברים אחרים וטרוד במחשבתו בעסקי עולם, או חולפת ועוברת

---

1) חנוך קמן.
2) תניא, פרק ט"ו.
3) קונטרס פירוש המלות, אות קכ"ח.

ממנו האהבה, מה שאין כן האהבה שבשורש נפשו ממקור הוצבה אין לה הפסק, שגם אם לבבו פונה לדברים אחרים, הרי אין זה לעומת זה, להיות לעומת האהבה הזאת להטרידה ולהפסיקה, ולזאת תשאר אהבה זו תקועה בלב בל תמוט עולם ועד"[1].

במקום אחר מבאר הרב במשל את היתרון שיש להאהבה הטבעית או המסותרת על האהבה השכלית. „יש שני מיני צמיחה, האחד—התבואות הנזרעים מדי שנה ועולים וצומחים, והשני הם הנקראים ספיחין, דהיינו, מה שצומח מאליה, שלא נזרע עכשיו כלל, אלא מן הזריעה שנפל בה מכבר, והם הנקראין ספיחא דארעא דמקיימי ארעא, שעיקר קיום הארץ הוא על ידי הספיחין... והספיחין אף שאין זה ענין התהוות והמשכה חדשה ממש רק שהוא בחינת גידול ממה שהיה בהעלם בהארץ, על כל זה יש בו מעלה יתירה ששרשו גבוה ביותר, והוא גם בענין האהבה המסותרת כשיוצאת אל הגילוי, הגם שאינו התהוות חדשה כמו האהבה הנולדה מהתבוננות, על כל זאת שרשה גבוה יותר, ובחינת גילוי אהבה המסותרת זה ענין הספיחים שהארץ מוציאה צמחה מעצמה"[2].

אבל יש גם מעלות ויתרונות באהבה הבאה מתוך התבוננות על זו שבאה מתוך נטיה טבעית, אחת שהוא דבר „השוה לכל נפש, וקרוב הדבר מאד מאד לפני כל איש, וכל אדם שיש לו דעת יוכל להגיע לידי מדרגת אהבה של התבוננות, כשיתבונן היטב בעומקא דלבא בדברים המעוררים את האהבה לה"[3], ואפילו מי שאין בקרבו שום זיק של אהבה „ואין מדת האהבה שבנפשו מלובשת כלל בשום תענוג נשמי או רוחני, יכול להלהיב נפשו כרשפי אש ושלהבת עזה ולהב העולה השמימה

---

1) תורה אור, ויחי.

2) שם, ויגש. אבל היו חסידים שסברו, שהאהבה צריכה להיות מתוך דעת והתבוננות דוקא, „ומי שרוצה לעבוד את ה' באהבה, צריך הוא שידע על מה יש לו לאהב אותו" (מתלמידי הריב"ש).

3) חגוך קטן.

זו היא דעת הרמב"ם ואחרים מחכמי ישראל. „בזמן שאדם מתבונן בבריאה — כותב הרמב"ם — וירא חכמתו של הקב"ה בכל היצורים ובכל הברואים מוסיף אהבה למקום ותצמא נפשו ויכמה בשרו לאהוב המקום ברוך הוא" (יסודי התורה, פרק ד'), ו„בהתבוננות... תבא האהבה בהכרח" (סמ"ג עשין מצוה ג').

על ידי התבוננות"[1], תחת שלעבודה האלהית מתוך אהבה טבעית זוכים רק יחידי סגולה, בני־עליה המעטים, ואף על פי ש„בפנימיות נקודת הלב ודאי מסותרת היא האהבה בכל נפש מישראל, ואין לך אדם שאין לו בחינה פנימית זו"[2], „וכל אחד יש לו בהסתר ובהעלם האהבה המסותרת לה', אבל להוציאה מן ההעלם אל הגילוי לא כל אדם זוכה, כי לזה צריך זכוך החומר במאד מאד וגם תורה ומעשים טובים הרבה לזכות לנשמה עליונה שלמעלה ממדרגת רוח ונפש... ונם יגיעת נפש ויגיעת בשר, והזוכים למעלה רבה זו הם הצדיקים"[3] ורק על ידי התבוננות אין הדבר קשה כל כך להוציאה מן „ההעלם וההסתר הגדול אל הגילוי"[4].

והמעלה השנית אשר לאהבת ה ה ת ב ו נ נ ו ת על הטבעית היא, שמפני שמקורה בשכל האדם לפיכך אינה עומדת תמיד על נקודה אחת, כשם שאין השכל מוגבל תמיד בתוך נקודה אחת, ומי שמתעמק ומתבונן בגדולת הבורא ביותר גם אהבתו אליו נעשית חזקה ביותר, ועל ידי „ההתבוננות הבאה מבחינת נבורות עליונות ד ב י נ ה עלאה תתלהט ותתלהב הנפש כרשפי אש שלהבת עזה העולה למעלה, ומזה בא לידי צמאון, לידי חולת אהבה ולידי כלות הנפש ממש"[5], מה שאינה כן האהבה הטבעית, שאי אפשר לה כמעט לעבור את גבול הרגש הטבוע באדם, ושהוא כל מקורה ושרשה, ולכן אין ראוי לאדם להסתפק תמיד רק באהבה הטבעית בלבד, אלא צריך לשתף גם את הרגש עם הדעת, „לטרוח גם בשכלו להשיג ולהגיע גם לבחינת אהבה הבאה מ ה ת ב ו נ נ ה ו ה ד ע ת בגדולת ה'"[6], היינו, לאהבה של התבוננות.

---

1) ת נ י א פרק מ"ג.
על פי זה מסביר הרב את מצות עשה של ואהבת: „הנה באהבה כתיב אשר אנכי מצוה אתכם לעשותה, וצריך להבין איך שייך צווי ועשייה גבי אהבה ש ב ל ב", אלא הכונה על אהבת השכל, לאהבה של התבוננות „העטויה בלב על ידי ה ב י נ ה וזרעה בדברים המעוררים את האהבה, ועל אהבה זו שייך לשון מ צ ו ה ו צ ו י" (חנוך קטן).
2) תורה אור, מגלת אסתר.
3) חנוך קטן.
4) תורה אור, ויגש.
5) ת נ י א פרק נ'. ועיין בס' ביאורי הזוהר, בהקיתי.
6) שם, פרק מ"ד.

אבל אפילו בשעה שהאהבה הטבעית, או המסותרת, יוצאת אל הגילוי באמצעות ההתבוננות, מכל מקום אין לחשבה לפרי השכל, כי „מקורה עמוק יותר הרבה מן השכל, וכשיוצאת אל הגילוי על ידי ההתבוננות אין הולדה חדשה מן השכל ממש שממנו נולדה האהבה, שהרי אהבה זו כבר היתה מתחלה בנפשו רק שהיתה בהעלם, ועל ידי ההתבוננות יצתה מן ההעלם אל הגילוי"[1], ורק האהבה שכל מקורה ושרשה הוא רק השכל בלבד „אהבה זו היא בחינת הולדה חדשה שנמצאת מחדש על ידי השכל וההתבוננות"[2].

לפעמים קורא הרב לשתי בחינות אהבה אלו בשם: אהבה רבה ואהבת עולם, המקבילות לבחינת האהבה הטבעית והאהבה השכלית; „אהבה רבה היא למעלה מגדר עלמין..." שאינה תוצאות ההתבוננות בעולמות ובבריאה, אלא באה מאליה מלמעלה, ואהבת עולם היא האהבה שנלקחה מהעולמות, דהיינו, מחמת התבוננות איך שכל עולמות עליונים ותחתונים הם חיים וקיימים מבחינת מלכותו יתברך"[3] מתעוררת אצלו האהבה לאלהים[4], והיא פרי השפעה חצונית, ולפעמים תולדות מעשים בלתי מצויים שמתרחשים ובאים בעולם, „על דרך משל, האדם מתפעל על ידי שרואה מופתים הפך הטבע... ועל ידי זה רואה גדולת ה' יתברך ויגיע לו מזה אהבה לה"[5].

מתוך אהבת הבורא בא הרב לידי אהבת הבריאה, מתוך חבת היוצר לידי חבת היצירה. הרב שראה בכל דבר מן הדברים, בכל נקודה קטנה שבקטנות, רק את האלהות, ששמע בקול כל היציר את קול אלהים מתהלך בתוך מרחב הבריאה, הוא השתוקק בכל רוחו ונשמתו להתמזג ולהתכלל עם כל הבריאה, לא מתוך אהבת הבריאה כשהיא לעצמה, כי „כל

---

1) תורה אור, ויגש.
2) שם.
3) תורה אור, ויחי.
4) עוד הזוהר מחלק את האהבה לבחינת אהבה רבה ואהבה עולם, „אהבה רבה היא רחימו שלים, אהבה שלימתא בשלימו" (ח"א י"א), „אהבת עולם דא רוא דעלמא תתאה" (ר"מ ואתחנן, רס"ג).
5) תורה אור, ויחי.
על דבר ההבדל שבין אהבה מבעית ואהבה מתוך התפעלות עיין גם בס' ביאורי הזוהר, ויגש ד"ה: ונשמתא איהו כלילא בתלת דרגין.

נשמיותה וחומרותה וממשותה בטלה במציאות ממש", אלא מאהבת „החיות והרוחניות האלהות שבתוך כל הבריאה", כי „מי שאוהב את חברו מפני אהבתו הוא מחבקו בגופו או בידו, הנה זה ודאי שלא מפני אהבת הגוף עצמו או היד עצמה הוא מחבקו, אלא מפני שאוהב פנימיותו וחיותו, ומפני שאי אפשר לו לתפוס בפנימיותו וחיותו הוא מחבקו באבריו החצונים, בגופו או בידו"[1].

פעם אחת — כך מספרים החסידים — שאל הרב את בנו ר' בֶּר: בני! במה אתה מתפלל? והשיב לו: „בכל קומה לפניך תשתחוה", „וכשאני מתפלל — אמר לו הרב — הנני מתפלל עם הקורה שבחדר, עם הצפור שבכלוב ועם הצמחים שבעציץ" — יותר משאפשר לאדם להתקרב לאלהות על ידי הכנעת הלב, יותר ויותר אפשר להתקרב אליו מתוך התכללות בבריאה...

עוד מספרים החסידים: פעם אחת היה הרב מתהלך עם נכדו (בעל צמח צדק) בדרך, והנה שמע זמרת צפרים מבין ענפי העצים, ויעמוד הרב ויקשיב לקולן בתשומת־לב מיוחדת, היה נכדו עומד ותוהה; כשהרגיש דרב בדבר אמר לו: בני! הוה יודע שכל מי שחוש השמועה שלו אינו נפגם ומוחו אינו מטומטם, זה מקשיב ושומע בקול כל צפור שמים ובקול כל חיות הארץ, את קול אלהים, קול שדי...

---

1) לקוטי תורה, במדבר.

עיקר דעה זו אנו מוצאים בקוצר מלים עוד בכוזרי: „מנהג העובד אצלנו איננו נגזר מן העולם אבל אוהב העולם" (מאמר ג' בתחלתו). אבל לנרולי בעלי המוסר דרך אחרת בזה. בעל חובות הלבבות כותב: „מן הנמנע ממנו שתתיישב אהבת הבורא בלבנו עם התישב אהבת עולם בנו, וכאשר יהיה לב המאמין ריק מאהבת העולם... תתיישב אהבת הבורא בלבו, ותהיה תקיעה בנפשו כפי הכספו לו" (שער אהבת ה', פרק ה'). ובמקום אחר: „אלו היינו בושים מהבורא לא היינו זוכרים אהבת העולם" (שם, פרק ו').

פרק עשירי.

שמחה ואופטימיות.

ההבדל במעמד־נפש המקובלים הסבה להבדל השקפותיהם על החיים. המקובלים הראשונים מגביהים את מעלת העצבות והאחרונים להפך — את מעלת השמחה. הרב מפליג בשבח השמחה. מושג השמחה לפי הרב. השמחה פרי האופטימיות. האופטימיות בהשקפת העולם של הרב.

מדבריו של אדם נכר מעמד־נפשו, גם מתוך תורתו של הרב אנו מכירים מעמד־הנפש שלו.

על תורת הקבלה מאמצע ימי הבינים והלאה (ביחוד מתחלת האלף הששי), פרוש ענן תוגה, ורוח של עצבות ומרה־שחורה בוקעת ועולה מתוך שורותיה. הלב דואג, הנפש נאנחת, הרוח מיללת והנשמה בוכה בלי הפוגות, ואין דרך אחרת להתקרב אל אלהים כי אם על ידי עצב ותוגת־לב. „היגון הגדול יתחולל ברעיוניו, ויאנח במרירות לב, וגפשו תהיה מרה לו״[1]. מעמד נפש זה הטביע את חותמו על השקפת־העולם של המקובלים. השקפותיהם על החיים, חיי עולם הזה, נעשות כהות ועכורות, גוגות ועצובות, כל המודות התבל נראו להם רעות ומזיקות, ועל האיש החפץ חיים נצחיים, למאס בהן ולהתרחק מאליהן לבל יבולע לו, מפני „שכל תענוגי עולם הזה נמשכו מהקליפות״[2], ולכן „אין ראוי (לאדם) לשמוח בשמחת העולם הזה״[3], ואוי לו למי שנהנה ממנו אפילו באצבע קטנה, „כי יאבד עולם נצחי למען הנאה מועטת״[4], ואפילו הארי, שבתורתו אנו מוצאים כבר פה ושם דברים המורים על מעלת השמחה, שהיא „מצד הקדושה״[5], גם דעתו גוטה בעיקר הדבר לדעת בעלי סוד אלה, וכמוהם מוצא גם הוא שאין דרך אחרת לפני האדם להגיע לידי

---

1) ס' חרדים בשם רבנו יונה.
2) ראשית חכמה, שער הקדושה.
3) שם, שער האהבה.
4) מנורת המאור, נר ב', כלל ב', ח"ב, פ"ג.
5) שער הקדושה, חלק ב'.

שלמות מוסרית, אלא על ידי שברון־רוח ועצבות הנפש, ובכדי „להשיג השגה (אלהית) אין טוב לאדם כי אם להרבות בכל האפשר בבכיה על כל דבר בדמעות שלישי"[1]. אכן כשם שתורת הסוד נשתנה במדה ירועה על ידי הבעש"ט, כפי שראינו למעלה, כך גם רוח בעלי הסוד נשתנה על ידו, הוא נסך עליהם רוח ששון תחת רוח כהה, שמחה תחת אנחה. הבעש"ט מנגה את העצבות ומשבח את השמחה, מפני שהעצבות והמרה־שחורה מרחיקות את האדם מאלהים ולהפך השמחה מקרבת אותו אליו[2], „ומכונת היצר להפיל את האדם במדת העצבות ולבטלו על ידה מעבודת הבורא יתברך", ו„על האדם להבין רמיותו של הרמאי הזה... ולעבוד את הבורא יתברך בשמחה"[3], „וכשנתגברד המרה־שחורה על ידי עצבות וסגופים, אז צריך לאכול ולשתות ולשמוח להסיר החולי הנ"ל", „ויש שכר עד אין תכלית על מצוה שעושין בשמחה"[4], ו„עבודה שהיא מתוך שמחה, טובה ורצויה יותר... ואפילו אם נכשל אדם בעברה לא ירבה להתעצב, רק יתחרט בחרטה גמורה על מה שעשה, ויחזיק במעוז שמחתו בבוראו יתברך"[5], כי אין השכינה שורה אלא מתוך שמחה של מצוה[6], ואשרי לאדם שיודע לסגל לו מדת השמחה, בכל אופן ישתדל לפחות להתרחק מן העצבות, „וכלל גדול בעבודת הבורא שיזהר מעצבות כל מה שיוכל"[7].

גם כל תלמידי הבעש"ט נותנים ערך גדול להשמחה; סגולה להתקרבות הנפש אל האלהות היא השמחה, „וכדי לחבר ולדבק עצמו בו יתברך, צריך לשמח הנוף והחומר"[8], וצהלת הרוח מזקקת את הדעת, „על ידי השמחה יתחזק כח השכלי"[9] „והשמחה נקראת טל תחיה"[10] „והשמחה מכפרת עונות"[11] „ואחד

---

1) אוצרות חיים, שער יחודים פרק ה'.
2) שבחי הבעש"ט.
3) צואת הריב"ש.
4) כתר שם טוב.
5) צואת הריב"ש.
6) שבחי הבעש"ט.
7) צואת הריב"ש.
8) תולדות יעקב יוסף, משפטים.
9) ס' המדות לר"נ מברצלב, עצבות.
10) לקוטי רמ"ל, ויקהל.
11) לקומים לר"פ מקורץ.

משרשי החסידות היא השמחה"[1]) ולהפך מדת העצבות היו מגנים ביותר, מפני שעצבות מונעת את האדם מלהשיג השגה אלהית, ומעבירה אותו על דעת קונו. „על ידי עצבות אין הקדוש ברוך הוא עם האדם"[2], „והעצבות דוחקת רגלי השכינה"[3] „ומתוך עצבות נקל לו לאדם לעבור על כל התורה כולה"[4] ו„מדת העצבות היא הקליפה היותר קשה"[5], ולכן ראוי לאדם לשרש את המדה הרעה הזאת מלב, „ולהזהר מעצבות עד קצה אחרון, אפילו מדאגות עונות, ויפקחנו בספורי מעשיות של שמחה"[6].

יתר משאר תלמידי הבעש"ט מוצא הרב את מעלת השמחה גדולה ביותר, ולהפך, מדת העצבות גרועה מאד. השמחה מונעת את האדם מן העברה ומכשירתו למדות טובות, „ואי אפשר לנצח את היצר מתוך עצבות כי אם מתוך שמחה, בלי כל נדנוד דאגה ועצב בעולם"[7]. והעצבות כשהיא לעצמה אינה מדה ומוצאה מרפיון הרגש, התאבנות הלב ועמעום זיקי חיי הרוח, „ועצבות מורה על טמטום הלב ואין חיות בו"[8] „ועצבות ומרה שחורה היא קמיטת וכויצת החיות"[9], שעל האדם לשית עצות בנפשו לפטור ממנה"[10], כי מלבד שאין העצבות מביאה שום יתרון להנפש עוד מכניעתה ומשפילתה, היא שוללת מן האדם את האמונה, הבטחון והתקוה באלהים, ומעבירה אותו על דעתו ועל דעת קונו, „ומן העצבות לא יניע תועלת לעבודת ה' כלל, רק שתשפיל את האדם להיות כאבן דומם להיות מתייאש בעצמו, שזהו אסקופה לדריסת רגלי החצונים"[11], „ושמחת הנפש כבמלת כל המונעים ומעכבים מבית ומחוץ, ומכנעת הקצונים והם נדחים מאליהם כחשך שנדחה מפני אור", „והשמחה היא

1) מתלמידי הריב"ש.
2) ס' המדות, עצבות. לקוטי עצות ערך שמחה, אות כ"ז, ל"א.
3) דברי אמת, התנהגות.
4) לקוטי רמ"ל.
5) פרי הארץ.
6) דרכי צדק, בסופו.
7) תניא פרק כ"ו, ל"א.
8) שם.
9) תורה אור, בשלח.
10) תניא פרק ל"ב.
11) סידורו של הרב דף ל', ד"ה: להבין ענין הרומת הדשן.

גילוי והתפשטות החיות האלהות"[1], "ורק שמחת הנפש לבדה הרי זו דרך ישרה וקלה לבא לידי קיום המצות", ואי אפשר לזכך הנפש אלא על ידי שמחה, ולפיכך מיעץ הרב את האדם איך להתנהג כש"רואה לעתים מזומנים שצריך לזכך את הנפש ולהאירה בשמחת לבב". ובכלל ראוי ש"תהיה עבודתו של אדם כל ימיו בשמחה רבה היא שמחת הנפש, ושלא לערבב ולבלבל שמחת הנפש בעצבון הנוף"[2], כי "המשכת קדושה העליונה היא על ידי שמחה של מצוה דוקא"[3]. ולפיכך אין דעתו נוחה מאותם מבני אדם, שגורמים צער לעצמם, על ידי עצבות ומרה־שחורה תמידית, שמכלה את הנפש ועוכרת את הרוח, ומיעץ את כל איש "לטהר לבו מכל עצב ממילי דעלמא וממילי דשמיא", להשתדל לגרש את הרוח הרע הזה מקרבו, "ואפילו אם נופלים לו (לאדם) הרהורי תאוות ושאר מחשבות זרות בשעת העבודה בתורה ובתפלה בכונה... אל יפול לבו בקרבו להיות מזה עצב, אלא אדרבה יתחזק יותר, ויוסף אומץ בשימו אל לבו, כי נפילת המחשבה זרה היא הקליפה, העושה מלחמה בבינוני עם נפש האלהית שבו, ונודע דרך הנלחמים והנאבקים יחד, כשהאחד מתגבר אזי השני מתאמץ להתגבר גם כן בכל מאמצי כחו, ולכן כשנפש האלהות מתאמצת ומתגברת להתפלל, אזי גם הקליפה מתגברת כנגדה לבלבלה ולהפילה במחשבה זרה שלה לא בטעות העולם, שטועים להוכיח מנפילת המחשבה זרה מכלל שאין תפלתו כלום, שאלו היה מתפלל כראוי וכנכון לא היו נופלים לו מחשבות זרות... אל ישית לב אל כל אלה, רק יהיה בשמחה רבה"[4].

ומושג השמחה של הרב רחוק הרבה ממושגה הרגיל אצל רוב בני האדם, שאינה נקיה תמיד מקלות־ראש והוללות במדה ידועה; השמחה של הרב היא להפך, שמחה של כובד־ראש, כי "כובד־ראש ושמחה עולין בקנה אחד, ומתוך כובד־ראש יבא (האדם) אחרי כן לידי שמחת הנפש המשכלת ולידי שמחת הלב, שהיא בחינת גילוי פנימיות אור אין־כוף ב"ה"[5], ועיקר התענוג

---

1) תורה אור, וארא, בשלח.
2) תניא פל"א, ל"ב, ל"ג.
3) תורה אור, ויחי.
4) תניא פרק כ"ח.
5) סידור, שער התפלה, ד"ה: ובזה יובן מ"ש כן צדקה לחיים, תורה אור, וישב.

והשמחה הוא מהתבוננות בגדולת ה"[1), "ומצד העבודה שעובד ומקיים גזירת המלך הקב"ה"[2), והיא שמחה דקה וזכה ביותר, שאינה נתפסת בחוש אלא מורגשת בנפש וברוח, "וכמו שהרית נקלט ונכנס לתוך גופו (של אדם) ומענג בדשן נפשו, הגם שהוא דבר שאין בו ממש ואין נראה ונתגלה לעין, כך ענין השמחה בה' היא מעלמא דאתכסייא, רק שמשמחת את הלב ומלהיטו להתלהט ולהתלהב באור ה' מכל אבקת רוכל"[3), "ואין השמחה האלקית שמחה נשמית, אלא שהנפש האלקית תשמח בה"[4), "בהתלהטות והתלהבות מחמת קרבת ה' הטוב לה, שתתמלא הנפש אורה ושמחה לה' לבדו בקיום המצות ביתר שאת, ומצד המשכת אור אין־סוף בקיום המצות והתענגו על ה' במלוי רצונה וחפצה"[5), וכל השמחה הואת אינה אלא "בלב ונפש, אבל לא בהוללות ושברות... בלבושי הגוף והנפש הבהמית"[6), "ומי שטבעו בהוללות, הגם שהוא כלי מוכן־לקבל כל רז לא יתקיימו בנפשו, ויהי בחשך הלוכו כל הימים, להטעות את עצמו בתכלית, כי אין ה' אתו בשום אופן"[7).

שמחת נפש זו היא ענותנית, צנועה ושפלת־ברך, ומי שיש לו שמחה באלהים, אינו בא לעולם לידי גסות הרוח וזחיחות הלב. "אדרבה העצבות היא מגסות הרוח"[8), "ובכל פרטי מיני שמחות הנפש, אין בהם מניעה להיות נבזה בעיניו נמאס בשעת השמחה ממש, כי היותו נבזה בעיניו הוא מצד הגוף ונפש הבהמית, והיותו בשמחה הוא מצד הנפש האלהית ונצוץ האלהי המלובש בה להחיותה"[9).

מתוך הפלגת הרב בשבח השמחה נכר שנשמתו היתה אופטימיות במדה ידועה, כי אין השמחה מצויה אלא במקום שהאופטימיות מצויה, ובאמת בולטת הרבה פעמים אופטימיותו

---

1) תורה אור, וארא.
2) לקומי תורה, בהעלתך.
3) שם, מגלת אסתר, ד"ה: וזהו ענין ששה חדשים בבשמים.
4) סידור, קל"ז ע"ב (ובארשא תרכ"ז).
5) תורה אור, בראשית. שם, וישב, ויחי, ד"ה: מן המצות נעשו לבושים.
6) הרב במכתביו.
7) רבי דוב בֶּר בשם אביו הרב.
8) תניא פרק כ"ז.
9) שם, פרק ל"ד.

של הרב מהשקפת־העולם שלו[1]: הוא רואה בהנהגת העולם ובמשטרי הבריאה „הוראה גמורה על גדולת אין־סוף ... ופעולותיו באצילות ובריאות עליונים ותחתונים הם משובחים עד אין תכלית"[2] ומטיל לו הרב בפרדס החקירה האלהית ברוח שאנן ונפש שוקטת, בבדיחות דעת ופנים מאירות, בלי שום עצבות והתמרמרות, בלי כל תלונה על המעשים הנעשים תחת השמש, דברים שבאים בעיקרם בסבת מרירות־לב ומרה־שחורה, מסתכל הוא על כל חללו של עולם דרך שפופרת בהירה וזכה, ומוצא את כל אשר עשה האלהים טוב מאד, „ואפילו כשבאים יסורים על האדם אז לא למראה עיניו ישפוט, שיסורים אלו רעים הם באמת, אלא ששרשם טוב, יען ממנו לא תצא הרעות רק טוב גמור"[3], „כי אין רע יורד מלמעלה והכל טוב, רק שאין מושג לרב טובו ולכן נדמה לו רע[4], וזהו עיקר האמונה שבשבילה נברא העולם, להאמין באור פני מלך חיים, ועל כן עוו ותדוה במקומו, והואיל והוא רק טוב כל היום, על כן ראשית הכל, שישמח האדם וינל בכל עת ובכל שעה, ויחיה ממש באמונתו בה', המהיה ומטיב עמו בכל רגע, ומי שעצב ומתאונן מראה בעצמו שחסר לו איזו טובה, והרי זה ככופר, ועל כן הרחיקו מדת העצבות מאד חכמי האמת ... ובאמונה זו באמת נעשה הכל טוב, שמאמין שהרע הנדמה הוא מטוב העליון, שהוא חכמתו יתברך שאינה מושגת"[5].

---

1) נראין הדברים, שגם בדבר זה היה הרב מושפע מלמודיו של הבעש"ט, כדרך שהיה מושפע מהם גם בדברים אחרים, כפי שהעירנו על זה במקום אחר, כי כנודע היתה „דרך האמונה באלהות של הבעש"ט אופטימית" (Schechter, „Die Chasidim" 49).

2) אגרת הקודש ר"ה: והנה כללות הי"ס.

3) לקוטי תורה, הקת, וראה זוהר בראשית ר"ה ע"ב.

4) ראוי לציין, שחוקרי תורת הפילוסופיה של לייבניץ מוכיחים את האופטימיות שלו, גם מתוך דבריו על אודות הרעות המתרגשות ובאות לעולם, שהם בעצם אותם של הרב „Nur Scheinübel sind es welche den Eindruck der Ungerechtigkeit des Weltlaufs hervorbringen" (W. Windelband: „Die neuere Philosophie" VIII) אך מדומות הן הרעות העושות עלינו רושם של אי־משפט במנהגו של עולם.

5) אגרת הקודש ד"ה: להשכילך ביגה.

לפעמים מיצא הרב צד יתרון ותועלת במרת העצבות, ואנשים שאין להם לב נשבר האמתי בעצם טבעו — כותב רד"ב בשם אביו — לא יובל להתפעל

השקפה זו אף על פי שבכללה היא אחד מעקרי האמונה, כמו שמטעים זאת הרב בעצמו, מכל מקום אפשר לחשוב אותה אצל הרב נם לתוצאות נטית הלב, והוא לא לבד שהאמין במדת טובו של הקב"ה, אלא לבו הגיד לו ש„השורש והמקור המחיה את כל העולמות הוא טוב"[1], נטיה זו באה לו מתוך צהלת הרוח ושמחת הנפש, „מתוך הדוה של עונג האלהי"[2].

התפעלות פנימית מנדלות א"ס... ואדם לא יכול לבא לקבלת אמתית רזין דאורייתא, והשגת עמקות אמתית באור אין־סוף עד שיוקבע בנפשו, בלתי אם יש בו המרה־שחורה המבעית והעצמית, מישרשת בו מנעוריו" (קונטרס ההתפעלות פרק ה'), אבל אותו היתרון והתועלת, שהרב מוצא במדת העצבות, אינו אצלו תועלת מוחלטת ותכלית מכוונת, אלא להפך, אמצעי לבא על ידו למטרה נעלה: לידי שמחת הנפש והתענגות על הבורא. וכן מבאר הרב את דעתו זאת במקום אחר מפורש „מה שכתוב בכל עצב יהיה מותר, איזה יתרון ומעלה? אדרבה מלשון זה משמע, שהעצב מצד עצמו אין בו מעלה, רק שיגיע ויבא ממנו איזה יתרון, והיינו, השמחה האמתית בה' אלהיו, הבאה אחר העצב האמתי לעתים מזומנים... ולשמחה הבאה אחר העצב, יש יתרון כיתרון האור הבא מן החשך" (תניא כ"ו).

בכלל הבין הרב את העצבות, לא על פי הוראתה הכללית, כלומר: צער ועבירות הרוח, אלא בהוראת כובד־ראש, להיפך מן קלות ראש, שהיא „שכחת הוללות" לפי סגנון החסידים (עין אור תורה, ויחי).

1) לקומי תורה, חקת.

2) קונטרס ההתפעלות.

ראוי להעיר, ש„מודי בעלי החב"ד על דבר השמחה, מזכירים אותנו במדה ידועה במאמריו של שפינוזה על דבר העליצות. שפינוזה כותב: „העליצות בעצמה אינה רעה, כי אם טובה, אבל העצבות בעצמה היא רעה" (איתיקה, חלק ד', למוד א'). „הששון הוא תמיד טוב, מה שאין כן היגון או העצבות" (שם, למוד מ"ב, מופת). „יותר שאנחנו עליזים אנחנו מגיעים לשלמות יותר גדולה, ר"ל מוכשרים אנחנו יותר לקחת חלק בשבע האלוה או להיות חלק אלוה ממצי" (שם, למוד מ"ה, באור). „שמחת האדם בעצמו הוא באמת האושר היותר נעלה, שאנחנו יכולים לחבות בתקותנו" (שם, למוד נ"ב, באור).

בסוף המאה הי"ט נוסדה באמריקה כתה דתית חדשה, שיסוד תורתה הוא להתרחק עד כמה שאפשר מן העצבות, ולהתנהג רק בשמחת נפש ועליצות הרוח. הכתה הזאת הצליחה להתפשט במשך זמן קיומה הקצר בכל ארצות הברית ולחדור אל תוך כל שרות העם. בראש הכתה הזאת עומדים חכמים מפורסמים כמו: Horatio W. Dresser, Henry Wood והרבה דברים בענין זה דומים לדברי החסידים על אודות השמחה (В. Джемсъ, „Многообразіе религіознаго опыта" 87).

פרק אחד עשר.

סבלנות.

העדר הסבלנות ביחס לאמונות ודעות. הרב מוצא מרת הסבלנות ברעות למשובחת, סבת הדבר. עד היכן מגעת סבלנותו של הרב. התנהגותו במלחמת רוסיה־צרפת בשנת 1812 נובעת מתוך חרדה לשלום הדת. היראה מפני קלקול הדת מביאה את הרב לוולו במדת הסבלנות.

סבלנות הדעות היא מדה שאינה מצויה אצל רוב בני אדם, ואלו אפילו שמצוינים בשאר מדות, אינם מצוינים תמיד בסבלנות יתירה ביחס לדעות זולתם. ביחוד מורגשת אי־סבלנות בקרב אנשים חרדים ואדוקים בדת; הם נרתעים על פי רוב לאחוריהם בשעה שמרגישים נגיעה קלה באוצר המחשבה שלהם, וכל דעה — ובעיקר אותה שמתיחסת לעניני אמונה, — שמוחזקת אצלם למובה ורצויה, קודש קדשים היא להם ונבונים למסור את נפשם עליה, ולהפך, דעות של אחרים שאינן מתאימות עם דעתם, חולין הן בעיניהם ואין להן כל זכות קיום [1]. לפיכך נכבדות לנו בדבר זה השקפותיו של הרב, הנמצאות פה ושם בספריו, שמהוכן מבצבצת ועולה לפעמים סבלנות־הדעות במדה ידועה, אם אמנם בצורה מוגבלת, כפי שנקל לשער זאת מראש.

על פי הרב ראוי לפעמים לאדם לסבול דעת חברו אפילו בשעה שהיא שונה מדעתו, מפני שאין דעות בני האדם והשנותיהם שוות, ומה שרע בעיני האחד טוב בעיני השני, ואי אפשר לאדם להכריח דעת זולתו להשיג את הדברים באותה מדה דוקא כפי שהם מושגים במוחו. או בסגנונו של הרב: „שונים הדעות והשכליות של כל אחד ואחד, ואין חכמת אחד דומה לחברו,

---

1) פרטים על דבר אי־סבלנות ביחס להאמונות והרעות, תמצא: Neander, „Allg. Ges. d. christl. Rel." I, 117-135; Buckle „Ges. d. Civil. in England" I; 156-162; II 571 (Leipzig, 1881) נרץ חלק ד' פ"ר; חלק ו' פרק י"ד—ט"ו; H. Nussbaum, „Szkice historyczne z życia żydów w Warszawie", 42. וראה מאמרי העדר הסבלנות (המליץ שנת תרמ"א מס' 74, 73, 66).



ואינם נמצאים שנים ששוים בהשגתם, אלא זה משיג כך וזה משיג כך, וכל אחד ואחד מובדל מחברו בהשגתו ושכלו, שהרי אף בענין אחד ששנים שומעין מרב אחד, זה משיג כך וזה משיג באופן אחר, וזהו מחמת שנוף ועצם השנת שכל זה אינו דומה להשנת שכל חברו"[1], ובמקום אחר: "יש להרב כמה תלמידים שכל אחד ואחד תופס שכלו של הרב לפי תפיסתו ושכלו, אף על פי ששמעו הכל שכל אחד מן הרב, רק שזה תופס בדקות יותר וכו', אבל לא נעשה שום התחדשות ממהות למהות בכללות השתלשלות שכלו של הרב, כי הכל הוא שכל ראשון של הרב, רק שנשתנה ונתעבה מחמת שני הכלים שמקבלים"[2], "והרי זה כמו המים שמשתנים לפי גוון הכלי"[3], ודבר זה אנו רואים גם אצל "תלמידי בית שמאי והלל, שנתרבו הדעות, זה פוסל וזה מכשיר, אף ששמאי והלל לא נחלקו רק בשלשה דברים, מהמת שזה תופס השכל ששמע מרבו בך וזה כך"[4]. "וכן בהתפעלות הלב מחולקים ומובדלים המה כל אחד מחברו, יש מתפעל כך ויש מתפעל כך באופן אחר, לפי שהלב בהתפעלותו הרי נולד מן השכל, וכפי השנת השכל כך יתפעל הלב... ועל כן מובדל כל אחד ואחד מחברו, וכל דרך איש ישר מאד בעיניו, ודרך השנת והתפעלות זולתו זר בעיניו מאד ולא יוכל לסובלו כלל"[5], ו"לא רק בכחות רוחניים כהשכל נבדל כל אחד מחברו, אלא גם בעניני תענוג, כמו בטעם וחוש הריח, כל אחד מובדל ומשונה מחברו"[6], וכשם שאין דעותיהם שוות כך אין טעמם שוה.

כמו כן מצא הרב, שרעות כני האדם ומעשיהם אינם עושים עלינו רושם שוה בכל העתים ובכל הזמנים ומקבלים בעינינו צורות שונות חליפות, ואותה הדעה או הפעולה שנראית לנו באדם זה או בשעה זו מגונה ומבוערת, נדמית לנו באדם אחר ובשעה אחרת ליפה וברה, והדבר תלוי במצב רוחנו

---

1) סידור של הרב, שער התפלה.
2) ביאורי הזוהר, פקודי, ד"ה: כגונא דההיא פתילה. שם, חקת.
3) סידור, שער התפילין.
4) תורה אור, מגלת אסתר ד"ה: וענין וקבל היהודים. ועיין על דבר עיקר הדעה הזאת אצל שפינוזה (איתיקה, חיא בהוספה).
5) סידור, שער התפלה.
6) לקוטי תורה, שה"ש, ביאור עה"פ "לבבתני".

ובנקודת המבט שמתוכה אנו מתבוננים על הדברים. וגם המאורע הזה יכול להביא את האדם המתבונן לידי סבלנות ביחס לזולתו, כי אחרי שהשקפתנו על דעות בני האדם ומעשיהם אינה תמיד אוביקטיבית, אין אנו יכולים שוב להיות בטוחים תמיד שמשפטנו עליהם הוא באמת משפט נכון, וממילא מחייב הדבר שראוי לנו לסבלם אפילו בשעה שנדמו לנו לרעים ומזיקים, כי מאד אפשר שהם לעצמם אינם רעים כלל אלא שלעינינו נדמו הדברים כך.

„ידוע כי כל דבר ודבר יכול האדם לדון משני צדדים ימין ושמאל או על דבר והפוכו... דרך משל, כשירצה אחד לדון את חברו, אזי ברצותו ידין אותו לכף זכות, ויבחר לספר המעשים החשובים שנמצאים בו ולא יסתכל בצד הרע שבו כלל, וכן להפך, אם ירצה לדונו לכף חובה ימצא עליו חובות הרבה ולא ימצא עליו שום צד זכות", „ויכול להטות מדין כלפי חסד כמו משנאה לאהבה או להיפוך, ואותו שכל שיחייב לזכות וחסד יטהו אל ההיפוך שיחייב הדין והעונש, ויש בכאן להטות המדות מן הקצה אל הקצה"[1], ו„כנראה בחוש באב לבנו או באוהב לאוהבו, שמפני אהבתו אותו מאד ישבחנו תמיד במעלות ומדות טובות, שאין בו גם חלק העשירי מן הטוב ומעלה, לפי שמחמת הסתכלותו עליו בעין טובה מאד, אזי גם מעט הטוב שבו יגדל בעיניו מאד כערך מאה פעמים מכמו שהוא, ולהיפוך, בל חלקי הרע שימצא בו יקטן מאד בעיניו הגם שהוא רב מאד, עד שלא יחשב בעיניו לרע כלל, והוא רק לעוצם העין טובה שרואה עליו עד שכלא ממש נחשב כל הרע שבו... אך כאשר יבעום ויקצוף האב על בנו האהוב או על אוהב נפשו, אז יוסר מעליהם העין טובה ויתחיל להסתכל עליהם בעין רעה... ויראה בעין שכלו עליהם הכל לרע ולא לטוב כלל. דהיינו, שגורם שישכיל שכלו בכל מעשיהם ומדותיהם שהם רעים וחטאים ביותר הרבה מכמו שהוא, עד שמעט חלק הרע שנמצא בהם יגדל מאד בעיניו והיה לחטא ועון גדול מנשוא, וכל רבוי הטוב

---

1) תורת היים, אות נ"ז. ועיין בס' סניגור לצוויפל עמ' 73.
לפי הרב „נקראו שתי מדות אלו בלשון הגמרא ובלשון הקבלה פלוגתא דב"ש וב"ה, שב"ש מחמירים בכל מקום ורגים לחובה, וב"ה מתירים ומקילים ורגים לטובה, והכל על פי רצונם" (שם).

שבהם באמת, יקטן מאד בעיניו עד שכלא ממש חשוב ואינו רואה טוב כלל וכלל... וכל זה ימצא בשכל וטעם דוקא, מפני שעין רעה זו יגרום כל הטיית השכל לדון הכל לחוב דוקא... ונמצא מובן דיכול להיות הטיות הרצון והשכל להצדיק ולהרשיע מן הקצה אל הקצה, והכל תלוי בעין טובה ובעין רעה"[1].

על יסוד כל הדברים האלה יבא הרב לידי החלטה, "שיש מקום לסבול גם לדברי המנגד", ולא רק לסבלם מתוך אונס והכרח, אלא אפילו מתוך הברה ורצון טוב, או בלשון הרב: "לא די שלא יהיה דברי המנגד כותרים אלא אדרבה יקבלום באהבה וברצון", כי מקום יש בראש בעלי הדעת להבין שגם לזולתם הצדקה ויפוי הכח על דעותיהם, כשם שיש הצדקה ויפוי הכח על זה לעצמם, ואם הם משיגים הדברים באופן זה, אין מן הנמנע שאחרים ישיגו אותם באופן אחר לגמרי, "והדונמא מבעל תבונות רב, שיסבול כל דבר המנגד לרצונו, לפי שיש בכלי מוחו הרב למצא מקום וטעם לסברא המנגדת גם כן"[2], "ויש בכח השכל לסבול דבר שהוא שונאו בתכלית, ולהיות מעיין ומתבונן בו כמו שמתבונן בדבר האהוב אצלו אף ששונא אותו בתכלית"[3], ואנו רואים לפעמים שסבלנותו של הרב אינה מצטמצמת רק ביחס לדעות, שאינן עוברות לעולם את גבול המחשבה להתגלם במעשה, אלא אפילו ביחס לפעולות ולמעשים נוהגת אצלו מדה זו, ויקרה הדבר, שהרב מוצא צד זכות אפילו לבני אדם שמעשיהם אינם רצויים, לא לבד שדעותיהם אינן רצויות, ומלמד סנגוריא גם על אנשים השקועים בתאוות חומריות בתענוגי עולם הזה, ומחליט שלא תמיד יכול האדם להיות אחראי בעד מעשיו המקולקלים, פעמים שטבעו ומזגו מכריח אותו לדבר עברה, ופעמים שתנאי החיים נורמים לזה. אמת, שביחס לבני אדם המעולים היודעים את התורה, אין שום סבה חיצונה יכולה להצדיק את מעשיהם המקולקלים, כי אנשים כאלה יכולים להתגבר בכל עת ובכל שעה על הנטיה הבהמית שבהם, אבל לבני אדם גסים, שאינם

---

1) תורת חיים, וירא אות כ"ד. שם, דרוש שני אות י"ו.

2) סידור, שער התפילין.

3) תורה אור, מגלת אסתר.

ראו מאורות התורה מימיהם, להם אפשר למצא צד זכות. „יודע ספר ומחזיק בתורת ה' נדול עונו מנשוא ואשמתו גדלה בכפלי כפלים, במה שאינו נלחם ומתגבר על יצרו בערך ובחינת מלחמה עצומה, מאשמת קל שבקלים מיושבי קרנות הרחוקים מה' ותורתו, ואין אשמתם נדולה כל כך במה שאינם כובשים יצרם הבוער כאש להבה, מפני פחד ה' המבין ומביט אל כל מעשיהם, וכל ת"ח המזלזל במצות... הרי הוא נרוע מעמי הארץ, שזדונות נעשו להם כשגנות ולזה נעשים שגנות כזדונות"[1]. וראוי לאדם לשים לב שלא לדון את חברו אפילו קל שבקלים עד שיניע למקומו, „כי מקומו נורם לו לחטא, להיות פרנסתו לילך בשוק כל היום ולהיות מיושבי קרנות, ועיניו רואות כל התאוות ועין רואה ולב חומד ויצרו בוער כתנור בוערה מאופה כאש להבה, מה שאין כן מי שהולך בשוק מעט ורוב היום יושב בביתו, ונם אם הולך כל היום בשיק יכול להיות שאינו מחומם כל כך בטבעו, כי אין היצר הרע שוה בכל נפש"[2] (אבל סוף סוף מוכרח אדם כהרב להתתיק במדה ידועה הנחה כזו, שנראית מתוכה כאלו היא פיטרת את האדם לפעמים לנמרי מדין וחשבון על מעשיו, ומוסיף ש„באמת נם מי שהוא מחומם מאד בטבעו ופרנסתו הוא להיות מיושבי קרנות כל היום אין לו שום התנצלות על חטאיו"[3]. כמו כן יש שהאדם בא לידי חטא מרוב טובה, כי המותרות שבחיים פעמים שמביאין נם את האנשים זכי הרוח לידי עברה, „ומחמת סבת רבוי הטוב בנשמיות התעגוגים, יכול נם האדם שלבבו שלם ונקי מכל סיג, ואינו נוטה אחר הרע כלל להכשל בעברה"[4].

סבלנותו של הרב מבצבצת ועולה נם מתוך התנהנותו ביחס לה„שחיטה" של המתנגדים, כי אף על פי שחשב את דרך ה ש ח י ט ה שהונהנה על ידו בין החסידים, למכוונת ביותר על פי דיני התורה והקבלה[5], ואת אופן ה ש ח י ט ה של המתנגדים לבלתי מתאמת עם הדין, מכל מקום לא הקל ראשו

---

1) ש"ע הל' ת"ת, פ"ד סי' ג'.
2) תניא פרק ל'.
3) שם.
4) תורת חיים, אות י"א.
5) ר"א מרקוס בספרו „דער חסידיזמוס" כונ"ב. ש ה ב ע ש"ט הנהיג את אופן ההשחזה החדשה בין אנשי סיעתו, ונעלם מכני מאין לו זאת.

בשחיטתם. „אף על פי שהשחיטה על ידי סכינים שאינם מלוטשים (זו שחיטת המתנגדים) – הוא כותב – קשה להנצל מספק שהייה בבהמה, בכל זאת חלילה לנו להוציא דבה על מדינת המקילין"[1]. ובמקום אחר: „גם שהשחיטה בסכינים מלוטשים היא מצוה רבה ועצומה אשר החזיקו בה רבותינו קדושי עליון וממש נתנו נפשם עליה... אך אם לפעמים יהיו מסובין בסעודת מצוה עם אנשי עירם, חלילה לפרוש מהם להחזיקם כאוכלי נבלות ח"ו, הם מלהזכיר, כי אם שגם הם יאכלו עמהם[2], ואנחנו מדי נשים אל לב, עד כמה גדול היה ערך השחיטה ב„סכינים מלוטשים" בעיני חסידי חב"ד בכלל ובעיני הרב בפרט, וכמה סבלו בני הכתה הזאת בשבילה מאת המתנגדים (עיין חלק א'), אז נדע לערוך את מדת הסבלנות שהיתה דרושה לו לסבול דבר זה באורך רוח כל כך. אבל קשה להכריע בדיוק, אם היתה סבלנותו של הרב ביחס להשחיטה מעין צורך השעה, למנוע המחלוקת בישראל, מחמת שהרב כתב דברים אלו בשעת התגברות התסיסה בין החסידים והמתנגדים, או שהיתה נובעת מתוך טולירנציה ממש, מפני שממקום אחד נראה, שעמעום הזה, שהיה הרב מעמעם על השחיטה בכלל בימים אלו, היה בסבת חשש מחלוקת, ובאחת מתשובותיו הוא כותב: „אודות איסור השוחטים, שאסרו הקהל שחיטתן... אין אני יודע למה אין חשש מפני המחלוקת ח"ו[3]; ואת המכתב, שבו מתיר הרב לאנשי־סיעתו לאכול משחיטת המתנגדים, שהזכרנו פה למעלה, הוא מסיים: „וה' ישים שלום בשעריכם", דברים המורים, שאותה שעה לא היתה שלום בין המפלגות. בכלל אין להניח ברור עד כמה היתה סבלנות הדעות של הרב מגעת, מפני שיש בזה פנים לכאן ופנים לכאן, בכל אופן, די לנו לדעת, שכבר הרגיש הוא על כל פנים שאין לגזור על המחשבה שתקבל צורה זו או אחרת כישר בעינינו, ושהשקפות בני האדם אינן תמיד אוביקטיביות, ושאין רצונו של אדם תמיד ברשותו, דברים הגורמים סוף סוף לסבלנות פחות או יותר. בכלל מוצא הרב שמדת הסבלנות מורה על

---

1) שו"ת הרב, תשובה ז'.

2) מכתבו של הרב לאנשי־סיעתו בוילנה.

3) שו"ת הרב, תשובה ח'.

רבוי הדעת ולהפך העדר הסבלנות — על מעוט הדעת. „יש מוחין דגדלות ויש מוחין דקטנות, פירוש מוחין דקטנות הוא שמתפעל, מתכעס ומתקצף על דברים שהם בקצת ומעט נגד רצונו, מה שאין כן מוחין דגדלות, שהגדול יכול להכיל במוחו אף דבר שהוא נגד רצונו ולא יכעס כלל, מפני גדלות הדעת"[1].

אבל גבול יש לסבלנות־הדעות של הרב, גבול בל יעברנו לעולם. הוא יכול לסבול ולשאת באורך־רוח דעות שונות מדעותיו, רק כל כמה שאינו מוצא אותן מזיקות ומסוכנות לדתו, אבל לא יסבלן בשום פנים בשעה שרואה בהן מנקודת־מבט שלו סכנה, בין קרובה ובין רחוקה, לתורתו ואמונתו, באותה שעה פוסקת כל סבלנותו, קרירות־רוחו מסתלקת, והדבר הזה עושה אותו מוכשר לדברים, מעשים ופעולות, שלא היה מוכשר להם בעתים אחרות ובמקרים אחרים. הרב כשמרניש, שיש מי „שנקל בעיניו עון איסור חלול שבת, כמדידה ומקח וממכר", ומחמת שדבר זה הוא מהדברים שאדם בהול עליהם מפני הפסד ממון ומתירא שלא ילמדו גם אחרים ממנו, הוא כותב: „ובאם שיהיה איש שונה ופתי (אשר לא ידע את גודל האיסור הזה), אזי חיוב גמור לכל מי שיודע ממנו וממעשיו להגיד קלונו ברבים, כדי לבער מעשיו הרעים מקרב ישראל, ואם יחפה עליו ולא יניד ונשא עונו"[2].

על פי האמור נקל לנו גם לבאר תהלוכותיו של הרב במשך מלחמת 1812 ביחס לאלכסנדר ונפוליון וסבת שנאתו הגדולה לקיסר הצרפתים, דבר שהביא את רבים מחוקרי תולדות הרב לידי השערות שונות, שאינן מכוונות תמיד כל צרכן. בעינינו ברור הדבר, שכל התנהגותו של הרב בשעת חירום זו, לא היתה פרי השקפה בדיניות או פרי תועלת עצמית, כדרך שמשתדלים לבאר זאת סופרים שונים, לא בראיות והוכחות רק על פי אומדנא בלבד, אלא תוצאות חרדת נפשו לשלום הדת. הרב, ככל שלומי אמוני הדת בימים ההם, חשב את נפוליון לכופר באלהים, לחוטא ומחטיא את הרבים, שכל חפצו ומגמת נפשו להעביר את האדם על דעת קונו, וממילא להסיר גם את לב היהודים מאחרי אלהיהם[3], לפיכך בקש בחורבנו, והשתדל להיות לממשלת רוסיה לתועלת, ולתקלה

1) לקוטי תורה שה"ש, ביאור עה"פ „לבבתני".
2) שו"ת של הרב, תשובה ב'.
3) עיין ה"א עמ' 155, ובהערה 2 שם.

ולמכשול לנפוליון. „יש בו (בנפוליון) — מתמרמר הרב — מן הגאות וההתנשאות לתלות על כתו וגבורתו בעוצם החכמה ובעוצם הצלחתו לומר כחי ועוצם ידי, ומסלק את ההשגחה ואמונה ובמחון באלקים... הוא השטן המנגד בכל ההתנגדות של הרע אל המוב ולתוקף הקליפה... ואם ינצח באנאפארמי יתפרדו ויתרחקו לבן של ישראל מאביהן שבשמים, ולא ישאר במדינת פולין אחד ביהדותו", ולכן „היה שונא אותו תכלית שנאה ותפץ במפלתו, שיאבד ויעקר מהות שרשו בל ישאר להם שריד בעולם... וכל התאמצות בשלוחי שפיאנעס בלב ונפש עשה"[1], אף על פי שלא נכחד ממנו, שתחת ממשלת נפוליון יוסב המצב החוטרי של האומה „ואם ינצח באנאפארמא ירבה העושר בישראל ויורם קרן ישראל", ולהפך „אם ינצח אלכסנדר ירבה העוני בישראל ויושפל קרן ישראל"[2], כי בעיני

---

1) עיין במכתבו של ר' דוב בֶּר לר' משה מיזלש (בסוף הספר). כי היהודים בליטה וברוסיה־הלבנה, השתדלו בתם־לב למובת הרוסים ולרעת הצרפתים, זאת נראה גם מתוך הדברים המסופרים בשם מילוֹרַדוביץ, המפורסם משעת מלחמת 1812. ככה מספרים, שתמיד היה שגור על פיו של הגינרל הוה, ש„אלמלא היהודים שהיו לחיל רוסיה לעזר במלחמה ההיא, כי אז לא הצליחו במעשיהם להכריע את נפוליון", ואת על פי שהדברים האלה אם נאמרו בוראי בדרך גוזמא נאמרו, מכל מקום יש בהם גם גרעין של אמת, כפי שמשער זאת בצדק ש. גינזבורג, במאמרו „לפני מאה שנה", דבר שאפשר לראות מתוך התעודות הרשמיות המתיחסות לתקופה ההיא, ומתוך כתבים של אנשים שונים, בין מצד הרוסים ובין מצד הצרפתים שלקחו חבל במלחמת 1812 (על דבר יחס מילוֹרַדוביץ ליהודים בשעת המלחמה הזאת בכלל, עיין ח"א עמוד 154).

2) הרב במכתבו לר"ם מיזלש (ח"א עמ' 156).

כי לא שנה הרב ברואה ביחס להמצב החמרי של היהודים בארץ רוסיה בימים ההם, נראה מתוך ההנבלות שהונחנו למענם שנים אחרות אחרי תום מלחמת 1812 (משנת 1819 עד שנת 1825). באחת השנים האלה, שנת 1821, נתחדשה הפקודה על דבר גירוש היהודים מן הכפרים (П. С. Зак. № 28821). שיצאה אל הפועל בפעם הראשונה בשנת 1804 („Положеніе для евр.", ст. 34), והלכה ונשתקעה לפי שעה שלש שנים קודם המלחמה, על פי תוֹת־דעת הסנמור פּוֹפּוֹב (מי שהיה יושב־ראש בעד היהודים, שנוסד 5 ינואר 1809 על פי פקודת הקיסר מן 29 דיקבר 1808, לתבלית ברור שאלת היהודים, ולחרוץ משפטם אם להוסיף לשלחם מן הכפרים או לחדל). בכלל נראה שהרב הכיר פחות או יותר את רוח הממשלה הרוסית בעת ההיא ביחס ליהודים, כאשר הכיר את תכונת רוחו העדינה של אלכסנדר הראשון ומזגו המוב, המתאים עם דעת סופרי תולדותיו וקורות חייו. אבל למרות כל אלה לא יכול הרב לראות מראש שיתעורר הפעם הרצון בי"ב הממשלה, לראות את היהודים הוסיף בצל

אדם כהרב, הרואה את כל קיום האומה רק בקיום התורה והדת, מה הם כל הקנינים החומריים לעומת הקנינים הרוחניים? הלא כאין וכאפס נחשבו. וקרוב בעיני, שאלמלי היה הקיסר אלכסנדר חשוד בעיני הרב במינות, כשם שהיה חשוד בעיניו נפוליון על זה, כי אז לא הגביה את מעלתו כל כך, כאשר עשה ואת בכל פעם שנזדמן לו לדבר על אודותיו[1], ולא היה מוסר את נפשו עליו, ורק מפני שברור היה לו ש,אין להדת היהודית קיום חזק רק תחת ממשלת הקיסר אלכסנדר דוקא, החפץ בעבדי ה' באמת ובתמים, ורצה להחזיק דתי היהודים. ומכל שכן שלא להזיום מדתם אפילו זיז כל שהוא, ולכן ,רצונו ונקודת לבו בכל רגע ובכל שעה היה, להעתיר לה' שירחיב ה' להקיר"ה ויפלו כל שונאיו תחתיו"[2].

הפחד מפני קלקול הדת וביטול התורה, שגרם להעדר הסבלנות מצד הרב לנפוליון, הוא שגרם לפעמים גם במקרים אחרים, שיזלזל במדת סבלנות־הדעות, כמו שנראה זאת ממקומות אחדים בספריו[3], ואשר שונאיו, וביחוד ראש מתקוממיו רבי אבינדור, שכבר נזדמן לנו להכירו בחלק הראשון מספרנו, עשו אותם ככלי־זיין מסוכן להלחם ננדו[4], אם אמנם בעצם הדבר, כבר הקדימו את הרב במאמרים דומים לאלו עוד בעלי המוד שלפניו, שהסבירו את הדבר באופן מיטאפיזי[5].

האמונה השלטת, כמי שהתעורר אצלה הרצון הזה אחרי כן, בשנת 1817 יאילך. בשעה שהיה הגסיך גליצין המנהל את כל עניני הדת ברוסיה, כמו שנראה מהוכיות המיוחדות שנתנה ביטים ההם למומרי ישראל ולהכבור שחלקה להם (П. С. зак., № 26752 ועיין Еврейская Энцикл., Т. I, стр. 803, 804)

1) עיין ח"א, עמ' 112—115.

2) מכתבו של ר' דוב בָּר לוים מייזלש. גם רבי שמריה גח מבברויסק, נכדו של הרב, היה מצפה בשעת מלחמת צרפת־פרוסיה (1870) למפלתו של נפוליון השלישי, מפני שחשבהו לכופר באלהים, כי במשאו שנשא לפני חילו קודם המלחמה, לא הזכיר את שם ה', רק בטח בכחו ועוצם ידו, תחת שילהלם הזכיר רק שם ה' (כני עמ' רפ"ו. ועיין בהערות נוספות לח"א מהרורה שניה, לעמ' 155).

3) תניא סוף פרק א', פרק ו' ופרק ח'.

4) עיין ח"א עמ' 117 ובהערה 1 שם.

5) עיין לדוגמא בספר עץ חיים לרח"ו (שער קליפת נוגה פ"ב). הרב בעצמו־מציין את המקומות בעץ חיים, שמשם לקח את הדברים המדברים בענין זה. (עיין תניא סוף פ"א וסוף פ"ו).

פרק שנים עשר.

תורה.

דרך הבנת התורה על ידי בעלי התלמוד, בעלי המחקר ובעלי הסוד. הצד הנגלה והצד הנסתר שבתורה. השקפת הבעש"טנים על דבר הבנת התורה. תלמידי הבעש"ט מפליגים בשבח הפנימיות והרוחניות שבתורה ובשבח אותיותיה וצרופיהן. השקפת הרב על דרך הבנת התורה; פעמים שמסכים עם בעלי הסוד ופעמים עם בעלי הנגלה. הרב מנביה מעלת התורה הנגלית בשוה עם מעלת תורת הנסתר.

כל גדולי בעלי התלמוד, מן הגאונים אשר בבבל עד חכמי ישראל אשר בצרפת, הבינו את כל התורה, בין זו שבכתב ובין זו שבעל פה, כפשוטה, על דרך זו פרשוה ועל דרך זו קימוה. כנגדם, אותם החכמים שהקדישו כל כחם למחקר ופלוסופיה, לא יכלו למצא קורת־רוח בתורה כפי שהיא במשמעותה הרגילה, והשתדלו למצא בה רעיונות פילוסופיים ורמזים אליגוריים, וכבר בימי פילון האמינו רבים, שדברי התורה יכלכלו אותות ורמזים לדברים רוחניים נעלים, וישתדלו בהבנת הרמזים ההם, ונקלים בעיניהם פשטי הדברים ולא יחשבום הרבה"[1]. כואת אנו רואים גם אצל הרבה מחוקרי ישראל שמימות הבינים, כרס"ג, הראב"ע, הרמב"ם, ביחוד באלו שנמשכו אחרי דעות בעל המורה, שהרחיקו ללכת כל כך בדבר זה עד שהוציאו „מקראות מעשה בראשית מידי פשוטם" ונתנו להם צורה אליגורית[2]–שעל ידי זה עוררו עליהם בנודע קטרוג גדול ומחלוקת עצומה מצד גדולי האומה[3] – ויש שמצאו ש„מבראשית עד מתן תורה הכל משל"[4]. אבל היו חכמים אחרים שמצד אחד קשה היה להם להם להסכים להאליגוריות הפלוסופיות הנוסדות בעיקרן על דעות חכמי יון כאריסטו וחבריו, ומצד השני לא יכלו לסבול שהתורה

---

1) עין נרץ, די"ח, עמ' 364.
2) מורה נבוכי הזמן, שער י"ב עמ' 163.
3) עין Winter u. Wünsche, „Ges. der jüd. Litteratur" II, 316.
4) עין מגחת קנאות, מכתב פ"א.

הקדושה, התורה האלהית שנתנה מפי הגבורה בקולות וברקים, באותות ובמופתים, תתעסק בדברים פשוטים ונשמיים, כדרך בני אדם קרוצי חומר, ובכדי לצאת מן המבוכה הזאת בחרו להם דרך חדשה — דרך הסוד, ויצרו למו אליגוריה סודית תחת פילוסופית. ועל דרך זו התאמצו להפשיט מן התורה את צורתה הנגלית ולהלבישה צורה של מסתורין, על ידי צרופי אותיות וכונות נעלמות [1], ורובם כמעט שלא נתנו ערך מיוחד להתורה כפי שהיא לעינינו בצורתה החצונית, בהתלבשות הכתב, רק בקשו את הפנימיות שבה, המסתתרת והטמונה בתוך הכתב, והביטו על אלו שפרשוה כצורתה, כעל מעוטי הדעת וגסי השכל, שאינם מוכשרים להשיג את המאור האמתי שבתורה. „רק טפשין דעלמא לא מסתכלי אלא בההוא לבושא דאורייתא... אינון דידעין יתיר לא מסתכלן אלא בנשמתא דאורייתא... בנשמתא דנשמתא" [2], ולא עוד אלא מי שאומר שדברי התורה כפשוטם, הרי זה ממעט את הדמות ועושה הקודש חול, ומוטב שתהפך לו שליתו על פניו. „מאן דאמר דההוא ספורא דאורייתא לאחזאה על ההוא ספור בלבד קאתי תיפח רוחיה, דאי הכי לאו איהו אורייתא עלאה... מלך בשר ודם לא יקרא דיליה הוא לאשתעי מלה דהדיוטא כל שכן למכתב ליה, ואי סליק בדעתך דמלכא עלאה קודשא בריך הוא לא הוו ליה מלין קדישין למכתב ולמעבד מנייהו אורייתא, אלא דאיהו כניש כל מלין דהדיוטין... אלא ודאי כל מלה ומלה אתייא לאהזאה מלין עלאין" [3]. דרך הלמוד הזה התפתח ביותר על ידי המקובלים בספרד, שידעו לשתף את רוח המחקר עם רגש הלב, הם מצאו ש„דברי התורה כפשוטם נועדו לגסי השכל, אך ליודעי חן נמסר הדבר לגלות רזי עליון בצרופי אותיות שבתורה" [4], ולכן ראוי לאדם להשתדל עד כמה שיש בכח שכלו, להבין ולהשיג שמץ

---

1) עיין גרץ חלק ה' עמ' 50. עקבות האליגוריה הסידית אנו מוצאים עוד בס' הבהיר. פרטים על דבר השיטה האליגורית ומקורה ודרך האליגוריסטים בלמודיהם ובדרשותיהם, ימצא הקורא אצל פרנק בספרו הקבלה, בפתיחת הספר, ואצל בָּכֶר „Bibelexegese d. jüdischen Religionsphilosophen".

2) זהר, בהעלתך, קנ"ב ע"א.

3) שם, קמ"ט ע"ב.

4) ר"א אבולפיא באגרתו לר' יהודה המכונה שלמון (גנזי הקבלה ללינק מעמ' 12 ולמטה).

מסתרי אלוה אלה, „והטורח לנו להשכיל פסוקי תורתנו למה שנדע שיש סתר תוך סתר וסוד בתוך סוד"[1]. סודות כאלה האמינו המקובלים לראות לא רק במאמרים הנושאים ונותנים בעניינים רוחנים ומופשטים, אלא אפילו באותם שנושאיהם הם דברים נשמיים וחומרים, כדיני שלי ושלך, טומאה וטהרה, חייב ופטור, ופירשו הכל על דרך נסתר, ואפילו במקום שדרך הסוד נראה כעוקבת את המקרא, והרמז — כפונע בהלכה ובמצוה, גם אז לא נמנעו מלהמשך אחר הסוד, ולא ראו כלל צורך בדבר להשתדל שתסכים התיבה אל הכונה, החיצוניות אל הפנימיות. „לא תחרוש בשור וחמור יחדו, עיקר הכונה בזה שלא תייחד שתי הקליפות האלה יחד"[2]. ועיקר העסק בתורה אינו לפשר הסכסוכים השפלים שבחיי יום יום של האדם, להורות על הזכאי והחייב, האסור והמותר, אלא להשיג התעלומות שבה, הטמונות בכל מקצועות התורה הכתובה והמסורה, „לדעת הנסתרות במה מדברים ובמה רומזים", „ואין כל תועלת בלמוד כלהו תלמודא אם לא ישתדל לדעת עיקרם ויסודם, שהם הסודות הנסתרים"[3]. כי את כל התלמוד חשבו לכלי המחזיק את תורת הסוד, ו„אלולי חכמי התלמוד... היינו היום בסתרי תורה פתאים"[4], ופירשו להם לפעמים סוגיות שונות בש"ס על דרך הנסתר. „שלש נשים" הנזכרות בתלמוד לענין אפיית מצה (פסחים מ"ח), מרמזות על „ג' מוחין דזעיר אנפין"[5] וכיוצא בזה. ועיקר תכלית האדם ותעודתו בתבל, לגלות המסתורין שבתורה „ומי שלא עסק בפרד"ס חוזר בגלגול"[6].

הדעה הזאת נתחבבה על בני האומה העברית יותר ויותר, ולפעמים משכה אחריה גם רבים מגדולי בעל התלמוד, ובתוכם

---

1) אילימה, תמר א', פרק ט"ז.

2) פרד"ס רמונים, שער הנשמה.

3) קנה דף ב', י"ב. בסנגון זה כותב גם בעל ס' חרדים.

4) שם מ"ב. ועין צדה לדרך מאמר א', כלל א' פרק כ'.

5) לקוטי הש"ס להאר"י.

6) ש"ע של האר"י דף י"ח, ועיין בס' ברית מנוחה ט"ז. בעל עמק המלך מבאר, שהכתוב לא יחפוץ כסיל בתבונה כי אם בהתגלות לבו „קאי על מי שאינו רוצה ללמוד אלא פשוטה של תורה, אין חפצו ורצונו בתבונה, ר"ל בסודות הנעלמים הנקראים תבונה, כי אם בהתגלות לבו, הם הדברים הנגלים והפשוטו של תורה" (הקדמה ב' ס"ד).

אפילו חכמים שהצטיינו ברוח ההניון בלטור התורה הנגלית[1]. ככה נמשך הדבר עד התקופות האחרונות. אבל ביותר קבלה תורת הנגלה דחיפה עצומה מתורת הנסתר, מתקופת הבעש"ט ואילך. רבים מתלמידי הבעש"ט לא נתנו כל ערך מיוחד להנגלה שבתורה, ולפיכך לא נהגו תמיד כבוד בתלמידי החכמים גדולי התורה, ב„הלמדנים שעיקר כחם בתלמוד ופוסקים והמתמידים בלמוד הנמרא עם המפרשים"[2]. גם היו ביניהם אנשים שהפריזו על המדה כל כך, עד שהחליטו שהלמדנים המיטו שואה על האומה העברית וגרמו לצרות רבות ורעות על ישראל, בזה שהשקיעו את עצמם יתר מדאי בתורת הנגלה ובטלו על ידי כך מלמוד תורת הנסתר, „ומפני שהיו רוב מתעסקים בנגלה, לכך היו בימיהם גזרות גדולות"[3], ולהפך, הרבו להפליג בשבח „פנימיות" התורה ובשבח העוסקים ב„הרוחניות" שבה[4], ופנימיות ורוחניות מצאו תלמידי הבעש"ט על כל פסיעה ופסיעה בכל ענפי התורה, בכל הדינים ובכל ההלכות שבמשנה וגמרא, הרבה יתר מאשר מצאו זאת המקובלים שקדמו להם. „למה נקראו דיני התורה הלכות מענין הליכה, שכל התורה הוא הליכות אל הדבקות" והשגה האלהית[5], „והלכה הליכות עולם לו, שהוא הילוך והמשכה (של האור האלהי) מלמעלה למטה מעולם ועד עולם"[6], והרבה משניות, ברייתות והלכות נתפרשו על ידם בדרך זו. „שנים

---

1) עוד תלמידו של ר' יהודה החסיד, בעל ס' החסיד, אומר: „הן אמת בבואי לחברה קדישא של מ"ו יודא סנ"ל, נהחרטתי על זה בחרטה גמורה על ששרחתי בשרחה גדולה מאד והייתי מבטל תורת אמת שה' לי (רצונו תורת הנסתר) למלאות כריסי בש"ס ופוסקים... אוי לי מיום הדין" (Brüll, „Jahrbuch für jüd. Ges." III, 228). ואפילו הרשב"א, שהתקומם בזמנו נגד המקובלים ובעלי הסוד (עיין בס' מנחת קנאות), גם הוא נסחף לפעמים בזרם המסתורין, ומוצא שבהרבה מצות ואזהרות „יש לבעלי סודות התורה מעמים נכבדים מאד" (תשובות הרשב"א, ה"א סי' ס"ר). ובתקופות המאוחרות רבו גדולי התורה בישראל, שסלקו את ידם לגמרי מתורת הנגלה ועסקו רק בתורת הנסתר.

2) תולדות יעקב יוסף, ויצא.

3) מדרש פנחס דף י"א.

4) נגזי יוסף.

5) כתר שם טוב.

6) בשם ר' זאב קיצים, כתב"ד.

אוחזין בטלית מרמז על טלית דקליפה וטלית דקדושה... וכל אחד בין מצד הקדושה ובין מצד הקליפה יש לו אחיזה בו... לכך יחלוקו"[1], "כיצד מרקדין לפני הכלה"—הכונה "להבורא יתברך"[2], "גול מ ר י ש וקבעו בבנין"—הכונה על "הנשמה שהיא מ ר י ש דרנין, שהאדם קובע אותה לתכלית בנין גופו בשביל פניות עצמיות"[3], וכל "כללות התורה הנגלית לנו באיסור והיתר, כשר ופסול, ולהבדיל בין הטמא ובין המהור וכו'—הכוונה בזה הוא ה ב י ר ו ר י ם, לברר האוכל מתוך הפסולת, המוב מהרע, שהכשר והטהור והמותר עולים בקדושה, מה שאין כן הטמא והפסול והאסור וכו'"[4].

גם ב א ו ת י ו ת התורה, בתבניתן ובצרופיהן וצרופי צרופיהן ראו המקובלים דברים נעלים ונשגבים ביותר. "צורת האותיות וקוציהן ותגיהן רומזים אל רוחניות ידוע, וכל אות ואות יש לה צורה רוחניות והיא היכל ומכון לרוהניות"[5]. וכל אות ואות קודם שהיא מדווגת עם אחיותיה ונעשית תיבה וקודם שמשמשת כלי־מבטא לדברים של חול, מעלתה נעלה וגבוהה מאד. כל העולמות כלם לא נבראו אלא על ידי האותיות, על ידיהן נתהוו ועל ידיהן מתקיימים; האותיות הן נשמת התורה, נשמת היצירה ונשמת כל ההויה כלה; כל כחות הבריאה מתאחדים ומתלכדים עם יוצרם על ידי האותיות, "ובכל אות ואות יש עולמות ונשמות ואלוהות, ועולים ומתקשרים ומתייחדים זה בזה עם אלוהות, ואחרי כן מתייחדים ומתקשרים יחד האותיות ונעשות תיבה, ומתייחדים יחודים אמתים באלוהות"[6], ו"כל התורה היא האותיות"[7], והן מזהירות ומבהיקות מתוך התיבה, ו"האורות שבהן מתנוצצים זה בזה, ומתוכם נולדו כמה אורות"[8], ו"עיקר בתורה לכוון שידבק במחשבתו בפנימיות האותיות"[9], "ולפי אופן הגילוי מלמעלה ככה מצהירים האותיות".

1) תולדות יעקב יוסף, נח.
2) שם, בראשית בשם רבו.
3) בשם ר' נחמן מהורודוק.
4) בשם ר' זאב קיצים.
5) פרדס, שרק ראשון.
6) אור תורה, נח בשם הנעשה.
7) פרי הארץ, ויגש.
8) סגיד דברין ליעקב ר'.
9) דרכי צדק.

זאת היתה בכלל דעת החסידים ביחס לתורת הנגלה והנסתר. אולם הרב, אף על פי שנטיתו לקבלה ומסתורין היתה מסויימת ביותר, וקשה היה לו להשתחרר מהשפעת רוח בעלי הסוד, מכל מקום ביחס לדרך הבנת התורה היה כפוסח על שתי סעיפים, פעמים שמסכים עם בעלי הסוד ופעמים — עם בעלי הנגלה. הרב המקובל, בוראי שהיתה בחינת הנסתר שבתורה חשובה בעיניו מאד, אכן הרב הלמדן זקוק היה לתת ערך גדול גם להנגלה, והוא שהקדיש חלק גדול מחייו ללמוד התלמוד על פי פשטות הדברים, כדרך הלמוד הנהוג אצל בני ליטא. ושהצטיין באופן למודו זה, הוא לא היה יכול למעט דמותה של התירה הנגלית, ולהשפיל את ערכה מערך תורת הנסתר.

כל התורה בלי הבדל באיזו צורה שמתגלמת, נעלה וחשובה בעיני הרב ביותר. „אי אפשר לנפש לקבל הארת התענוג העליון, שהוא בלי גבול עדי עד, אלא על ידי התלבשות אור התענוג בכלי ולבוש התורה... ורק על ידי התורה תוכל הנשמה להשיג שמו הגדול"[1]. „על ידי עסק התורה תהיה דבקות הנפש בבחינת סובב כל עלמין"[2], „ועל ידי סלסול התורה תתרומם נפשו לעלות לאור אין־סוף"[3], „וכשאדם דבוק בתורה הרי זה קרבת ה' ממש ויחוד אור אין־סוף בנפשו ממש, ויחוד זה הוא יחוד נפלא ועצום שאין כמוהו לאשתאבא בנופא דטלכא ממש"[4], „וכל התורה הנגלית לנו ולבנינו, נקראת עץ חיים למחזיקים בה ולא רק ספר הזוהר ויתר חכמת הקבלה בלבד"[5], ולא פחות ערך היא ה„בחינה החצונית שבתורה מהערך הפנימי שבה", „ויש להפשט מקור למעלה בארחות ה'"[6], ולכן על האדם להשתדל „להשיג ולידע הרבה הן בפשטי ההלכות והן ברמזים"[7], „ורצון העליון נמשך ירד ונתלבש בפשטי ההלכה המדברים בעניני עולם העשיה, המהליף פרה בחמור

1) תורה אור, שמות.
2) שם, בשלח.
3) לקוטי תורה, אחרי.
4) שם, במדבר.
5) אגרת הקודש.
6) ביאורי הזוהר, וישלח.
7) ש"ע של הרב, הלכות ת"ת פ"א סי' ד'.

וכיוצא באלו"[1], ואין שעור להחיות האלהית המפכה מתוך למוד ההלכה אל כל העולמות והנבראים, והוא סבת הויתם וקיומם. „כל העולמות עליונים הם כלא ממש נגד מה שנמשך מפרטי הלכה אחת, שהיא עיקר חיותם וקיומם, כי כל הלכה היא המשכת והתפשטות אור מרצון העליון ב"ה וחכמה עילאה, שהן מקור החיות לכל העולמות"[2], „ורצון העליון הוא הוא הדבר הלכה עצמה שמהרהר ומדבר בה, שכל ההלכות הן פרטי המשכות פנימיות רצון העליון עצמו"[3]. והתורה הנגלית מאירה את המוח ומזהירה את המחשבה, ועל ידה „משיג השכל מהות ועצמיות החכמה ממש... והתקשרות שכל האדם בחכמה עלאה במהותה אינה אלא בעסק התורה הנגלית, שהם שתא סדרי משנה, המדברים מכשר ופסול, טמא וטהור וחייב וזכאי, לפי שהם נתלבשים בעשיה"[4], ו„אי אפשר להשיג ולהתענג מבחינת פנימית העונג ושכל הנעלם, אם לא על ידי לבוש הנמשך מהלכות שעסקו בעולם הזה"[5], „ולכן נקראת הנגלית שבתורה בשם לחם, כמו שהלחם מזון גשמי שעליו יחיה האדם חיי גופו על ידי שנבלע באבריו של אדם, כך התורה שנקראת מזון וחיים לנפש הרוחני, מלובשת בענינים גשמיים בכדי שתבלע באברי נפשו... וכמו הלחם והבשר יש בהם טעם ממש, כך בלמוד הנגלה שבתורה יש בה השגת המהות ממש"[6]. „והאדם צריך ללמוד הגמרא אפילו בענין שאינו צריך למעשה, כגון סדר קדשים, זבחים ומנחות... כי אין הענין בשביל שנוגע למעשה אלא בשביל שמזה נעשה מקיף לנשמה להיות נמשך עונג העליון"[7], „כי הנה למוד התורה הוא אפילו בדבר שעדיין אינו יודע אם יצא הפסק דין למעשה, כגון כל קושיות הגמרא שאינן אליבא דהלכתא, וגם אפילו מי שאינו מבין הפסק מתוך הגמרא, וגם אפילו בדבר שאינו נוגע למעשה"[8], ועל כל אחד

---

1) לקוטי תורה, פנחס.
2) תורה אור, מקץ.
3) תניא, פרק כ"ג.
4) לקוטי תורה, הוספות לס' ויק"א.
5) שם, שה"ש.
6) שם, ד"ה: לכן ירדה התורה.
7) שם, דרושים לשמ"ע.
8) שם, ואתחנן.

ואחד ללמוד כל הלכות התורה אפילו הלכות שאינן צריכות לכל אדם" 1), „כי ההלכות שאמרו התנאים במשנה הן בחינת אלהות ממש" 2), „והלכה זו הוא דבר ה' וחכמתו ורצונו מלובשים בה" 3), ו„בשאדם מבין ומשיג איזו הלכה במשנה או בגמרא לאשורה על בוריה... הנה הלכה זו היא חכמתו ורצונו של הקדוש ברוך הוא, שעלה ברצונו, שכשיטעון ראובן כך וכך דרך משל ושמעון כך וכך יהיה הפסק ביניהם כך וכך, ואף אם לא היה ולא יהיה הדבר הזה לעולם לבא למשפט על טענות ותביעות אלו, מאחר שכך עלה ברצונו וחכמתו של הקדוש ברוך הוא, שאם ימעון זה כך וכך יהיה הפסק כך, הרי כשאדם יודע ומשיג בשכלו פסק זה בהלכה הערוכה במשנה או בגמרא ופוסקים, הרי זה משיג ותופס ומקיף בשכלו רצונו וחכמתו של הקדוש ברוך הוא, דלית מחשבא תפיסא ביה ולא ברצונו וחכמתו, כי אם בהתלבשותם בהלכות הערוכות לפנינו" 4), ולא רק בהלכה בלבד, אלא בכל הדברים שבכל התורה כולה יש חכמה־אלהית, „וכל מה שכתוב בתורה ממציאות הנבראים, ומדברת מדיניהם באיסור והיתר, טומאה וטהרה וכיוצא, זאת התורה היא בחינת החכמה, שבה מלובש אור האלקי

---

1) לקוטי תורה, אחרי.

ראוי לציין, שאף על פי שבמקום אחר מזהיר הרב על „למוד ההלכות הצריכות לכל אדם, הלכה למעשה" (אגרת הקודש), מכל מקום אין בזה שום סתירה, כי לפי הרב יש שתי מדות בתלמוד תורה, אחת עיונית ואחת מעשית, הראשונה, אינה דורשת שום פעולה, ומכיון שאדם עוסק בתורה הנה על ידי העסק הזה בלבד מודככת הנפש שבו, והשנית, להפך, דורשת פעולה ומעשה, ותכלית העסק בתורה אינה „לידע ענין הלמוד לבד להתחדד ולהתענג בידיעתו", אלא לדעת החוקים והמשפטים הכתובים בה לקיים אותם ולעשותם, ובזה „יש מעלה יתירה להמעשה על סתם דברי תורה" (ת"א מגלת אסתר).

2) תורה אור, שמות.

3) לקוטי תורה, בהר.

4) תניא, פרק ה'.

בדבר זה אנו רואים הבדל בין דעת הרב ובין דעת בעל חובות הלבבות, כי בשעה שהראשון מוצא יתרון הרבה פעמים אפילו בהלכות שהן מעין „הלכתא למשיחא", מתרעם בעל חובות הלבבות על אלו החכמים, ש„משתדלים בתולדות הדינים והשאלות הנכריות המסופקות", שאין ראוי „להטריד עליהם את הדעת" קודם שאנו „זקוקים להם" (הקדמה. עמ' 11, 16, וינה תרט"ז).

להחיות אותן הנבראים"[1], ו„כל מה שהוא קורא ושונה, הן מקרא והן משנה וכיוצא בהם, הכל הוא חכמתו יתברך, וכשקורא ושונה בזה הוא מעיין בשכלו בחכמה זו שהיא חכמת מלכו של עולם"[2], „וכל התורה שבעל פה... אף על פי שמדברת בעניני עולם הגשמי, בעניני זרעים ובדבר שבממון בין איש לרעהו, כל הדברים שבה יסודתם בהררי קודש מחכמה עלאה, שכך עלה ברצונו יתברך"[3], ומפני שמעלת העסק בתורה הנגלית גדולה כל כך בעיני הרב, מזהיר עליה ביותר, ופוסק להלכה בין „מי שעוסק בהלכות איסור והיתר טומאה וטהרה, ובין מי שעוסק בדיני ממונות אינו צריך להפסיק אפילו לתפלה", (אף על פי שערך התפלה חשוב אצלו ביותר, עיין פרק ט"ו), מפני ש„התפלה נקראת חיי שעה והתורה — חיי עולם"[4], ודוחין חיי שעה מפני חיי עולם. ומבקש מאת אנשי סייעתו: „במטותא מיניכו ברחמין גפישין, חוסו נא על נפשותיכם, השמרו והזהרו מאד מאד על התורה... לגמור כל הש"ס שנה ושנה בכל עיר ועיר, לחלק המסכתות על פי הגורל או ברצון, ועיר שיש בה מנינים הרבה יגמרו בכל מנין ומנין, ואם איזה מנין קטן מהכיל יצרפו אליהם אנשים מאיזה מנין גדול, בל ישונה חס ושלום ולא יעבור"[5], „כי אין טוב אלא תורת ה' תמימה, השלמת כל הש"ס"[6], „ומי שאינו טרוד ביותר ואינו בעל עסק גדול ילמוד גמרא ופוסקים כל אחד לפי מדרגתו ויכלתו"[7], „וגם יהיה חק קבוע ללמוד הלכות פסוקות מן תלמוד ולחזור עליהן... עד שיבא לכלל בקיאות טובה בד' חלקי ש"ע וחלקי הרי"ף, ובזה יתרצה העבד אל אדוניו בלי ספק להעלות נשמתו למקורה ושרשה"[8], וכל למודי התורה „אף הלכות איסור והיתר, טומאה וטהרה, שהם המשניות ובריתות שבגמרא

---

1) סידור הרב, שער הק"ש בסופו.
2) כתב"יד.
3) תורה אור, שמות.
4) סידור הרב, שער הק"ש.
5) קונטרס אחרון.
6) אגרת הקודש, בתחלתה.
7) כתב"יד.
8) שם.

זפוסקים, הן הן גופי תורה שבעל פה"[1], ולא עוד אלא אפילו באותם הדברים שבתורה המדברים על אודות ערמומיות בני האדם, עַל רמאות וגזל הבריות, גם הם קדושים בקדושת התורה, כי „התורה נשתלשלה למטה אפילו בדבר שקר, כגון זה אומר אני מצאתיה וזה אומר אני מצאתיה"[2], שבודאי אחד אומר שקר.

דברים אלו המנשאים את ערך תורת הנגלה, ראויים ומתאימים לתכונת נפשו של הרב הלמדן, הרואה בפשטי ההלכה שבתלמוד, בכל השקלא וטריא שבש"ס ובמשא־ומתן של ההלכה, חכמה עליונה, רצון הבורא וקיום העולמות, אבל גם הנפש השנית שבהרב, נפש המקובל ובעל הסוד אינה יכולה לַוֹתֵר על חלקה, ואף היא דורשת את שלה, עד שסוף סוף מוכרח הרב להנביה מאד גם את מעלת תורת הנסתר. „אף שהנסתרות לה' אלקינו והנגלות לנו ולבנינו, על כל זאת מהנגלות אלינו עדות לכל משכיל על הנסתרות, וכמו שאנו יודעין מהנוף שהוא חי ומדבר אנו יודעין שיש לנו נפש, כך מהנגלית שבתורה יש לנו עדות על פנימיותה"[3], ובכל המקובלים ובעלי הסוד רואה גם הרב, „שהתורה שנתלבשה ונתגשמה בדברים גשמיים, החיות שבה מצומצם מאד"[4], „ושאין להמשכיל לשום כל מגמתו בדרך למודו אל התורה כמו שהיא בלבושיה הגשמיים בלבד, רק ישים לבו אל הפנימיות האלהית המלובש בה ממקורה ושרשה למעלה"[5], ולא עוד אלא „מי שנמשך רק אחר גשמיות הדברים ומחשיב אותם ליש ועיקר... נעשה לו סם המות ממש שלוקח חיותו מן הקליפות"[6], ואינו דומה מי שמבין התלמוד כמו שהוא לבוש במלבושים גשמיים למי שמתענג על

---

1) אגרת הקודש, ד"ה: והנה יובן מהשקפה ראשונה.

הרב נותן ערך גדול ל ה ב ר י י ת א, מפני ש„ענין הברייתא הוא לבאר את המשנה בפרטיות יותר, כדי שיובן גם לתלמידים שאינם גדולים כל כך, כי להכמים גדולים היה די במשנה לחוד... אבל דוקא חכם גדול יוכל להבין ברמז אבל סתם תלמידים לא יבינו כלל אם לא בביאור ה ב ר י י ת א" (ל"ת שה"ש), ז„ה ב ר י י ת א מחיה המשנה ומבארת ההלכה בפרט היאך לעשות" (ת"א חיי),

2) תורה אור, חיי.
3) לקוטי תורה, לקודי.
4) לקוטי תורה, בהר, אות ב'.
5) שם.
6) תורה אור, בראשית.

ה' בהשכלתו ברוחניות התורה"[1], כי כל התורה מלאה סודות ורמזים עמוקים, ואפילו הדברים שנראים לנו גלויים וידועים, גם הם טכוסים ונעלמים, „ואפילו הטעמים המפורשים בהלכות שבגמרא ומימרות האמוראים, הם בבחינת העלם... שלא יכול כלל לבא בהתגלות למטה, ואף שבגמרא מפורש הטעם, מכל מקום עצם ושורש הטעם הוא בבחינת העלם מאתנו"[2], „וכל התורה מרמזת לכמה ענינים וכמה סודות מופלאים... וכל הלכות ואגדות וספורי מעשיות שבגמרא הכל מרומז בהן סודות התורה"[3]. והרב רואה את המאור האמתי שבתורה, ההארה האלהית שבה, בפנימיותה — באותיותיה ובצירופי אותיותיה. „אין סוף מאיר רק בפנימיות התורה"[4], „ותורה שבכתב עיקר יסודתה היא בחינת אותיות התורה"[5], „והארת עצמית אין־סוף ב"ה מתגלה על ידי בחינת אותיות, שהם הם מקורות ושרשות המשכת החיות מאור אין־סוף להתלבש ולהשפיע החיות בעולמות עליונים ותחתונים"[6]. ובכל אות ואות יש סגולה מיוחדת, ומה שיש בזו אין בזו, „וכל אות ואות מכ"ב אותיות התורה היא בתמונה מיוחדת פרטית, המורה על ציור ההמשכה והתגלות האור והחיות והכח הנגלה והנמשך באות זו שאינו נמשך באות אחרת"[7]. „וכל שינויי הפרטים שבכל עולם ועולם, הוא לפי שינויי צירופי האותיות, וכן שינויי הזמנים בעבר, הוה ועתיד ושנויי כל הקורות בחילופי הזמנים, הכל משינויי צירופי האותיות"[8], „ובצירופי אותיות התורה יש יתרון ומעלה זו, שבהתדבקות נפש האדם בצירופי אותיות, אף שאינו יודע ומבין הענין בעין השכל רק שהוגה ומדבר בהם, חרי הם מעלים את הנפש למקום שלא היתה מגעת שם מצד שרשה, כי שורש אותיות התורה הם הגבה למעלה משורש הנפש"[9], „וגדול מאד מעלת הלמוד בפנימיות אף שאינו משיג

---

1) לקוטי תורה, בהר.
2) לקוטי תורה, שה"ש.
3) תורה אור, בראשית, תולדות.
4) סידור, שער הציצית.
5) תורה אור, וארא.
6) לקוטי תורה, במדבר.
7) שער היחוד והאמונה, פרק י"ב בהגה"ה.
8) אגרת הקודש, ד"ה: הנה מודעת זאת.
9) תורה אור, בשלח.

המהות"[1], כי „הלשון מסוגל לנשמה אף על פי דלא ידע מאי דקאמר, וזה אחד מהדברים שאין צריכים כוונה ומועילים לטהרת המחשבה"[2].

מן האמור נראה, שבעיני הרב היתה תורת הנגלה ותורת הנסתר שוות בערכן וחשיבותן, ודעתו זאת נראית לנו גם מדבריו במקום אחר: „הנה נודע-אומר הרב- מה שכתוב בזוהר: תלת דרגין אינון מתקשראן דא בדא, קודשא בריך הוא סתים וגליא, אורייתא סתים וגליא, וישראל סתים וגליא... באופן שהנגלה מהתורה מקשרת את בחינת הנגלה מישראל, שהוא נפש המתלבשת בגוף, עם בחינת הנגלה מהקדוש ברוך הוא, דהיינו מלבושו בכל משלה וממלא כל עלמין להחיותם, ובחינת הנסתר וסתימין דאורייתא מקשרת בחינת פנימית הנפש שלמעלה מהגוף עם בחינת הנסתר וסתימו דקודשא בריך הוא שלמעלה מהעולמות וסובב כל עלמין, שאין העולמות יכולין לסבול אורו וגדולתו, וכן פנימיות הנפש אין הגוף יכול לסבלה ולהלבישה, ועיקרה וכל עצמותה היא למעלה מהגוף בבחינת מקיף, ובחינה זו מתקשרת לעלמא דאתכסיא דקוב"ה, הסובב כל עלמין על ידי פנימיות התורה וסודותיה"[3]. ואפילו בשעה שהרב מפליג בשבחה של אחת משתי בחינות אלו שבתורה, אינו עושה זאת במכוון לתת היתרון להאחת על השנית, ולבא מתוך שבחה של זו לתוך גנותה של זו, אלא כונתו להבליט יפה את כל המעלות הטובות שמוצא באותה הדרך שבתורה שהוא דן עליה באותה שעה, דבר שעושה גם בענינים אחרים המעסיקים אותו ביותר, ולכן כשיזדמן לו לדבר על אודות התורה הנגלית, אז רק היא בלבד לוקחת כל לבו, ומסיח באותה שעה דעתו לגמרי מתורת הנסתר, ומשתדל להוכיח ערך חשיבותה בלבד, ולהפך, כשיתגלגלו הדברים על אודות תורת הנסתר, הוא מונה רק שבחה של זו. וזאת נראה גם מתוך האופנים הנבדלים שהיו נהוגים בדרך למודו, כי כך היה סדר משנתו של הרב בשעה שהיה עוסק בלמוד התלמוד, בראשונה היה

---

1) לקוטי תורה, הספות לס' ויקרא.

2) ר"מ יפה בשם הרב.

3) לקוטי תורה, נצבים, ובמקומות אחרים בשנוי לשון. השל"ה מוצא קושי במאמר הזה ומשתדל להסבירו בדרך נסתר (הקדמת השל"ה).

לומד הגמרא והפוסקים על דרך הפשט דרך הנגלה, אחרי כן היה חוזר שוב על אותו הענין שלמד ופירשו על דרך הנסתר דרך הסוד, באותה שעה קבלו כל המושגים הגשמיים שבש"ס צורות עיוניות, רוחניות. „ביצה שנולדה ביום טוב" פסקה להיות ביצה העומדת לאכילה, והאותיות נצטרפו ליב צרופי הויה" (בדרך נוטריקון)[1]. שור שנגח וכו' חדל להיות לסתם שור נגחן רק ל„בחינת שור דמרכבה פני שור מהשמאל וכיוצא"[2], דבר „הקיטע יוצא בקב שלו" נעשה ענין „למלוי של השם"[3], „כיצד מרקדין לפני הכלה ענינו: המשכת בחינת גילוי כלות הנפש"[4], „הלכות מקואות—המשכת מים העליונים דבינה ממקור החכמה"[5]. „ענין ששה סדרי משנה הן בחינת הששה מדות העליונות"[6], „זרעים במדת חסד, מועד במדת הגבורה וכיוצא באלו", ועל דרך זו היא גם „מחלוקת התנאים והאמוראים והפוסקים על פי חסידות"[7]. פלוגתא דבית שמאי ובית הלל היא על דבר „שתי הבחינות בעובדי הויה, על בחינת ימין ובחינת שמאל, או על בחינת חסד ובחינת גבורה"[8] „זה בחסד על כן מכשיר הכל שיהיה בחינת עליות, וזה מגבורה על כן אוסר שאינו ראוי להתעלות"[9], „והברייתות הן בחינת בירורים, ואסור ומותר פירוש מותר שאינו אסור וקשור בידי החצונים, ויוכל לעלות וליכלל בקדושה"[10], ועל דרך זו היה אופן למודו בכל המקצועות שבתורה שהיה עוסק, בראשונה נגלה ואחרי כן נסתר.

---

1) כך ספר בעל צמח צדק לרש"ז אב"ד דלובלין. אגב אעיר שמלת „ביצה" בנוטריקון כזו כבר נמצא בס' ערכי הכנויים, בערכו.

2) לקוטי תורה, ואתחנן.

3) כתב־יד, גם באוצ"ת מבואר בהרחבת דברים על דרך סיד „הסברא שבמשנה שאוסרים לצאת הקיטע בקב שלו בשבת", ועניגו של הקב בכלל (שער אורות וכלים).

4) לקוטי תורה, שה"ש.

5) שם, ואתחנן.

6) שם, פקודי.

7) ביאורי הזוהר, וישלח.

8) תורה אור, מגלת אסתר.

9) כתב־יד, ד"ה: מתורתו של אדמו"ר הזקן למדתי. יסוד דברים אלו הם בפרדס פרק ב'.

10) לקוטי תורה, שה"ש עה"פ: ששים המה מלכות.

פרק שלשה עשר.

מצוה.

דעות החוקרים והמקובלים על דבר המצות. צד המעשה שבמצות וצד העיון שבהן. תכלית המצות. דעת הרב על דבר ערך המצות. הוא נותן השיבות לבחינת העיון ולבחינת המעשה שבמצות, ומפליג בשבח כל אחת מהן.

רבים מגדולי הדעת ובעלי המחשבה שבין בני האומה העברית, בין חוקרים ובין מקובלים, מתוך שהרבו להכנים את עצמם במחקר ובעיונות, הגביהו ביותר את מעלת העיון ונתנו לו היתרון על המעשה, שחשבוהו לטפל, ויש מהם שהרחיקו לכת כל כך עד שבטלו לגמרי את המעשה מפני העיון, ונהגו קלות־ראש במצות המעשיות ופירשו אותן באופן סימבולי, על דרך רמז, כדרך שעשו זאת ביחס לדברי התורה, כפי שהראינו למעלה. עוד בין חכמי ישראל האלכסנדרונים, שהיו בפני הבית, נמצאו אנשים שזלזלו במעשה המצות[1], וכמוהם עשו אחרי כן רבים מבני ספרד[2], שחשבו ש„עשיית המצוות כהלכתן ראויה לאנשים פשוטים כמו החלב ליונקי שדים"[3], אבל היו חכמים רבים, שאף על פי שהוקירו ביותר את מעלת העיון, נתנו בכל זאת ערך השוב גם להמעשה והפעולה. אמת, הם לא חשבו את מעשה המצוה תכלית לעצמה, „מעשה התורה אין לדמותו אל התכלית האחרון"[4],

---

1) עוד פילון מזרז את בני דורו, ש„לא לזלזל במעשה המצות אלא לאחז בהן ולעשותן כפי המסורת מאבות, והובחותיו אלה אינם נגד הקלים והרשעים כי אם נגד החסידים ואנשי העיון שבבני דורו" (מורה נבוכי הזמן עמ' 388).

2) כל כך זלזלו בני ספרד במעשה המצות, עד ש„אלפים ורבבות הוניהו מצות תפילין מזוזות וציצית וכו'" (סמ"ג עשין סי' ג' בסופו), „ורבים גשאו נשים נכריות" (סמ"ג לאוין קי"ב). ואנו רואים את הרשב"א, קובל על אלו ש„במצות שולחים ידם" ואומרים ש„אין ערך בפשטיהן רק שיבין ויזכור לא זולת זה" (מנחת קנאות עמ' 153).

3) ר"א אבולפיא באגרתו הנודעת נגד הרשב"א (נגזי הקבלה לילינק).

4) מורה נבוכים ח"ג פרק נ"ד.

אבל חשבוהו לאמצעי הכרחי להשגת השלמות המוסרית. „מיני העבודה כולם, בעסקיהם קצתם עם קצתם... הם הצעות בגלל התכלית"[1], וכל דעה שאין עמה מעשה סופה בטלה, „ואי אפשר לדעות שיתקיימו אב לא שיהיה להם מעשים בפועל"[2], והשגת החכמה העליונה נמנעת בלי מעשה המצות, „ואין האדם מגיע אל הענין האלהי אלא... במעשים שיצום האלהים"[3], כי המעשים מזקקים את הרוח ומצרפים את המחשבה, ומביאים את האדם לידי השתלמות הנפש וטהרת המדות, „ואי אפשר לזכוך הנפש אם לא על ידי רבוי מעשים", „והנופות יכשרו על ידי הפעולות, וברבות הפעולות הטובות והתמדתן מחשבות הלב מתטהרות ומתלבנות"[4], ולכן ראוי לאדם לדקדק במעשה המצות, „לשמור כל מה שבתורה ולהזהר בפרט במעשיות"[5], וגדול האושר המגיע להאדם על ידי מעשה המצות, „וכל הצלחת דמין האנושי ותשועת נפשו, הכל תלוי במעשה המצות, וכל יעודי התורה וכל יעודי הנביאים שהיו אחרי התורה, אינם כי אם על מעשה המצות"[6], „והשלמות האמתי הוא המעשה, ואי אפשר הגעתו כי אם במעשה המצות וקיומו בפועל"[7]. גם רבים מחכמי הקבלה, אף על פי שפירשו להם את המצות על פי רמז וסוד, כ„יחוד העולמות, התבררות והתעלות נציצין

---

1) מו"נ ח"ג פרק נ"ד. שם, פכ"ז, ל"א.

2) כוזרי מאמר א' סי' צ"ח.

3) שם. ועיין בס' האמונות והדעות לרס"ג, ובס' Beiträge „zur Ges. d. Phil." I, 83 למ. יואל.

4) ס' החנוך, תרומה.

5) ס' המוסר לר"י בן כספי, פרק י"א.

6) מרפא לנפש, עמוד 7.

7) של"ה, מס' שבועות.

גם חוקרי אומות העולם, כאפלטון אריסטו וחבריהם ותלמידיהם, נתנו להמעשה ערך מסויים. ובדורות האחרונים אנו שומעים דברים על דבר ההכרחות במצות מעשיות מפי חוקרים נאורים כמגדלסון ור"ג קרוכמל. זה האחרון כותב: „חיוב קיום המצות בפועל ראוי להמנות עיקר בימינו אלה, שאין די באמונה ובעבודת מחשבת הלב בלבד, בין שתהיה המחשבה פשוטה ובתוולת הציור ובין שתהיה צרופה ומשכלת, לא תספק לברה עד שנוציאנה על ידי מעשה מצוה לפעולה שלמה ולאור המציאות ביחיד ובצבור, וזה יסוד בתורתנו בכל המקומות ובכל הזמנים" (מונה"נ עמ' 388, ועיין בס' ירושלים, העתקת שותר

דקדושה"[1], ומצאו ש„לסודות המצוות אין־סוף ותכלית ואדם אם יהיה אלף שנים פעמים לא יעלה ויניע לתכלית מצוה אחת, עד עומקה ושורשה ושורש שרשה"[2] וכיוצא באלו, מכל מקום נתנו ערך חשוב למצות המעשיות. ו„מדרגת הצדיק היא שיזדרז בכל כחו להשלים כל האפשר מן התרי"ג מצות לקיימם בזמן הזה"[3], ולא עוד אלא שנתנו ערך גדול גם למכשירי המצוה, „בעשות המצוה נעשה אותו הדבר שבו נעשה המצוה כלי להשראת הקדושה"[4]. ועל ידי קיום המצות יבא האדם לידי השגה אלהית ושלמות המדות, „על ידי המצות עשה ולא תעשה ממשיך (האדם) מהותו ועצמותו שיתגלה... ועל ידי שמירת המצות המעשיות הוא בא לבחינה יראה פנימית"[5], לפיכך המעולים שבין בעלי הסוד, מלבד שלא הרשו לעצמם להקל במצות המעשיות, עוד פעמים שהחמירו בהן ביותר[6], וכגדולי החוקרים כן גם טובי המקובלים באו לידי החלטה, שאי אפשר לקיום המוסריות אצל בני אדם קרוצי חומר, אם לא על ידי קיום

טוב, עמ' 73). ומפני טעם זה היו חכמים אלו מדקדקים בעצמם במצות מעשיות. כרמנחם כותב פעם לארוכת, שמפני קדושת השבת אינו יכול להטיב את שערת ראשו, ולפיכך נמנע מלבקרה ביום ההוא. רנ"ק לא יצא לדרך ביום שמתו בו אבותיו.

1) סידור האר"י.

2) הקדמת ת ש ל" ה.

3) ש ע ר י הקדושה, ח"א.

4) בשם האר"י, כתב"יד.

5) בשם הבעש"ט, כתב"יד.

6) עיין לדוגמא ש"ע של האר"י, ס' ה ג ל ג ו ל י ם לרח"ו, ובכמה מקומות. הרב החסיד מזידיטשוב כותב: „אם ראית שהרב עושה לעצמו איזה דבר שלא כדרך התורה, כגון שמאחר זמן תפלה וכיוצא בזה, לא האמין ולא תשמע לו, אפילו יאמר לך שקבל זה מאליהו הנביא, ואפילו נגד תקנת חכמים בלבד אל תשמע לו, וכל בעלי גלוי אליהו האמתים, כמו בעל הזוהר, האר"י והבעש"ט, לא אמרו לנו דבר אחד נגד דברי הגמרא והתלמוד" (עיין בס' דרכי צדק לר"מ מליסקא, ובס' מצרף העבודה, סוד מרע ועשה טוב).

מתוך דברים אלו אפשר לראות, שטובי המקובלים והחסידים ידעו את הערך הגדול שיש להמצות המעשיות והחמירו בהן ביותר. על ר' זאב קיצים, אחד מגדולי תלמידי הבעש"ט, מספרים, „שלא אכל בשר אפילו אצל הבעש"ט, אם לא הכשר המליחה בעיניו" (כתב"יד, ד"ה: ענין המעשה דר' זאלף קיצים).

המצות בפועל, ומפני „שרוב הדור הוא מעולם שלמטה, מצטרכים לגדור אותם ביותר" ולהחמיר עליהם בכל מצות המעשיות, ומפני טעם זה „אלו התנאים שמקילים בדבר מעשה המצות, על פי רוב אין הלכה כמותם"[1], ורק לעתיד לבא, כשתזדכך רוח האדם ויזדקק גופו וחומרו, והיצר־הרע יתבטל ממנו לגמרי, אז יתבטלו גם המצות המעשיות, „ואפילו לאחר ביאת המשיח לא יהיה עוד שום שנוי באופן קיום המצות מכפי שהיה"[2], אלא בעתיד הרחוק, היינו, אחר תחיית המתים[3], שאז יהיה האדם מופשט מגשמיותו בהחלט, ולא יהיו עוד לתאוות עולם הזה שום שליטה והשפעה עליו, אבל כל זמן שהאדם דבוק בחומרו, זקוק הוא לאמצעים ממשיים, גשמיים לתכלית תקון המוסריות שבו. ואפילו אלו שמסתכלין על האנושיות מתוך שפופרת בהירה, ומקדימין את זמן השתלמות המוסרית המוחלטת של האדם לקודם התחיה, אינם מקדימין אותו בכל אופן לקודם ביאת המשיח, אלא לאחריה. „בתר ימות המשיח, דעלמא יהא חרב מתאוות וכסופין דהאי עלמא... בזמנא דלא יצטרך לאכפאה כטרא אחרא מסאבא, דהא בטל יהא, אז יהיו המצות בטלות"[4], ואך „לימות המשיח ומלאה הארץ דעה את ה'.., והצדיק ילך מחיל אל חיל, והיה רק למעלה למעלה עד שיגיע אל שורש כל התורה והמצות... בעמדו שם תרפינה כנפי כל המצות והחוקים וכלם בטלים... אחרי שאין האזהרות ראויות לפניו מחמת שבירת תאותו וביטול היצר־הרע"[5].

גם הרב עומד בדבר זה על הנקודה, שעמדו עליה כל חכמי ישראל שקדמוהו, כמוהם הוא מגביה ביותר את מעלת המצות בכלל. „המצות נמשכות ממקום גבוה מאד נעלה... ועל ידי המשכת המצות ממילא נמשך אחריו בחינת יחודו יתברך בעצמו ובכבודו בבחינת יחוד... והמצוה יש לה סגולה פרטית

---

1) כתב־יד, בשם ר"ו קיצים.

2) עין יד החזקה הל' מלכים פי"א, פירוש המשניות להרמב"ם משנת בלי ישראל.

3) עין שער הגמול להרמב"ן, וברשב"א ברכות י"ב.

4) מגיד מישרים, ויקהל.

5) פרי הארץ, תולדות.

להעלות את הנפש הבהמית ולקשרה באור אין־סוף" [1], וכהמעולים שבין בעלי הסור, נותן ערך גדול לשתי הבחינות שבמצות, לבחינת העיון ולבחינת המעשה, ומרבה לדבר בשבח כל אחת מהן, ומשתדל למצא בכל אחת יתרונות ראויים לה.

„ענין המצות מעשיות הם הגבה למעלה למעלה" [2], „ואין עיקר גילוי שכינה אלא דוקא במצות מעשיות" [3], הן מביאות את האדם לידי הארה אלהית, „ובמעשה המצות אשר יעשה אותם האדם ממשיך על נפשו אור אין־סוף ממש... ולכן נמשלים המצות לנרות, כי כמו שמדליקין הנרות נתמלא הבית אור וזיו, כך על ידי עשיית המצות נמשך זיו לעולמות" [4], „והמשכת האור האלהי מן ההעלם אל הגילוי הנה הוא על ידי מעשה המצות, וכמשל הזריעה, שרוב מיני זריעה אינן נאכלין, שהוא רק גרעין שאין בו שום טעם מאכל, וכשנזרע הגרעין בארץ ומתלבש בו כח הצומח בארץ, נצמח מזה פרי מאכל, הגם שלא היה עצם הגרעין בחינת מאכל כלל... כמו כן הוא מעשה המצות שירדו ונתלבשו בדברים גשמיים, כמו תפילין על קלף גשמי וציצית מצמר גשמי וכדומה בשאר המצות, וכשאיש ישראל מניח אותם על ראשו נתהוה בחינת גילוי אלקותו... וזהו דוקא כשאיש ישראל מניח אותם על ראשו, מה שאין כן כשמונחים על השלחן לא נתהוה מזה שום גילוי כלל" [5]... „ועיקר המצוה הוא כשאדם עושה את המצוה ומקימה, דהיינו, שמניח תפילין ומתעטף בציצית... ועל ידיהם נעשה עטרה למעלה... ואם אדם לובש טלית ותפילין, זאת המצוה היא כלי שישרה בו הקב"ה, והוא הדין בכל התרי"ג מצות" [6], ואי אפשר לאדם להניע לידי שלמות מוסרית, אלא על ידי מצות המעשיות, „ונמשל אור השכינה לאור הנר שאינו מאיר ונאחז בפתילה בלי שמן, כך אין השכינה שורה על גוף האדם שנמשל לפתילה אלא על ידי מעשים טובים דוקא" [7], ועל ידי קיום המצות

---

1) תורה אור, מקץ.
2) שם, תולדות.
3) סידור, שער התפלה.
4) תורה אור, שמות, וארא.
5) שם, מקץ.
6) כתב־יד.
7) תניא, פרק ל"ה.

בפועל אפשר לנצוצי אור אלוה לחדור ולהבקיע להם נתיב אל תוך רוחו של האדם, להאיר מחשכי נפשו, „ולכך נקראו כל המצות מעשיות ארחות ה', מפני שעל ידיהן נעשה אורח והרך לאור ה"‚ „וכמו העטרה היא עשויה מאבנים טובות והרי גוף האבנים הוא בחינת דומם, אלא שמזככים אותם הם מאירים ומבהיקים, ונתנו לתכשיט על הראש... כך המצות נעשים בעינים גשמיים ועל ידי הבירור נעשה היש הגשמי בטל, ונעשה מזה עטרה ובחינת המשכת הכתר והוא לעילא מן שמשא"[1] „ובכדי להמשיך אור והארת השכינה על גופו ונפשו הבהמית, צריך האדם לקיים מצות מעשיות הנעשות על ידי הגוף ממש"[2], ואף על פי שבחינת „אתדבקית רוחא ברוחא", התקרבות מחשבת האדם למחשבה העליונה כשהיא לעצמה, יש לה ערך גדול, מכל מקום „אין דבקות המחשבה בהבורא מצד עצמה גדולה כל כך כמו בדבקות על ידי קיום המצות בפועל ממש"[3], כי „לא כל אדם זוכה לזה שיערה עליו רוח ממרום לבא לבחינה ומדרגה זו להיות מקיים המצות ברוחניות"[4], ואי אפשר לרוחניות הדקה והמופשטת ביותר, להיות נקלטת יפה בתוך הנפש הגסה של בעלי חומר, אם לא על ידי התגלמותה בפעולה ובמעשה, „מחמת שהאדם הוא בכלי גשמי הגוף והוא מתגדל ומתרבה מגשמיות"[5] „וכל העולם הזה הוא גשמי, לכן צריך האדם לקיים מצות מעשיות בגשמיות"[6] „ולזה נתנו המצות גשמיים בעשייה גשמית... וכל יחוד עליון נעשה על ידי דברים גשמיים... וחכמה עליונה אין לה השגה רק דוקא בהתלבשותה בדברים גשמיים"[7] ולכן „כל אחד מישראל צריך לקיים כל התרי"ג מצות"[8], ובזה הוא ממלא חפץ הבורא „ומעשה המצות וקיומן הוא לבוש הפנימי לפנימיות רצון העליון... והן פנימיות רצונו יתברך"[9] „ונקודת רצון העליון שידעו מצותיו וחקותיו איך

1) תורה אור, בראשית.
2) תניא, פרק כ"ג.
3) שם, פל"ה.
4) תורה אור, יתרו.
5) שם, חיי.
6) לקוטי תורה, שמיני.
7) תורה אור, לך, יתרו.
8) שם, שמות.
9) תניא, כ"ג, ל"ג.

לעשותם בפועל ומעשה"[1], "וחכמתו של אין־סוף יוררת ומשתלשלת בדברים גשמיים, כתפילין וציצית וצדקה ותרומות ומעשרות וקרבנות"[2], "ואי אפשר להיות נשמע אלא על ידי נעשה, בחינת עשיית המצות"[3], ואין הבדל גדול כל כך, באיזו דרך יוצאת המצוה אל הפועל ובאה לידי קיום במעשה, בכונה או שלא בכונה, מפני שסוף סוף לא המחשבה עיקר אלא המעשה, ואין ערך המוח השוב לענין עשיית המצוה כמו שחשובים האברים הגסים, בכלי המעשה והפעולה, ולכן "אף מי שדעתו קצרה בידיעת ה' ואין לו לב להבין בגדולת אין־סוף, אף על פי כן עליו לשמור ולעשות כל מצות התורה"[4], "ואפילו הדיוט שבישראל המקיים איזו מצות מעשיות בלי כונות וסודות... יקר בעיני השם מכמה כוונות והשגות שבצדיקים"[5]— אם אמנם המעשה כשמתאחד עם הכונה ערכו גדול מן המעשה שלא בכונה, "ואין דמיון בין הארת והמשכת אור אין־סוף על ידי מצות מעשיות בכונה לגבי ההארה הנמשכת על ידי מצות הנעשות בלא כונה"[6]. והרב רואה במצות המעשיות סגולות ותכונות כאלה, שאינו רואה אותן בעסק התורה, ומוצא "מעלה יתירה בקיום המצות אפילו על דברי תורה... (אף על פי שבשעה כשהוא מדבר בשבת התורה, הוא מוצא בה להפך "מעלה יתירה שאינה בקיום המצות"[7], כי התורה טפלה להמצות... כמו שהפירוש הוא הטפל בכל מקום לגבי הדבר שהוא מפרש אותו"[7]. וכך הולך הרב הלוך ומפליג בשבח מעשה המצות, עד שמניע להנקודה הגבוהה ביותר, ומחליט שקיום הבריאה וקיום כל המציאות תלוי במצות המעשיות, "וכל חיותם ושפעם של כל העולמות העליונים והתחתונים תלוי במעשה המצות של התחתונים... וממעשה זה נמשך אור וחיות רצון

1) רו"ב בשם הרב, כתב"ד.
2) תורה אור, בראשית.
3) לקוטי תורה, במדבר. מקור דברים אלו הוא בארר"ג: "כל שמעשיו מרובין מחכמתו כו' שנא' נעשה ונשמע" (פ' כ"ב), והסברת הרב היא גם הסברת ר"י עקנין, בעל ס' המוסר, פ"ג משנה י"ב, (נדפס בפעם הראשונה בשנת תרע"א, ע"י ח' מקיצי נרדמים).
4) תניא, פרק י"ח.
5) תורה אור, שמות.
6) תניא, פרק ל"ח.
7) תורה אור, מגלת אסתר, תצוה בהוספות.

העליון להתלבש בעולמות"[1], "וכל עולמות עליונים ותחתונים תלויים בדקדוק (מעשה) מצוה אחת"[2]. ובכל כך חשובות בעיני הרב המצות המעשיות, עד שקשה לו להעלות על הדעת שבזמן מן הזמנים יתבטל מעשה המצות, ומחליט כהרמב"ם (נגד חכמי ישראל אחרים), ש"אפילו לימות המשיח יקיימו ישראל את כל המצות המעשיות בפרטי פרטיהן, ומה שכתבו חז"ל מצות בטלות לעתיד לבא, היינו, לאחר תחיית המתים"[3], ש"האדם יהיה חי וקיים בלי גשמיות מבחינת גילוי סובב כל עלמין"[4] "ולא תהיה הגשמה מלובשת תוך הגוף הגשמי"[5], ולפיכך הוא מחמיר ביותר בקיום המצות המעשיות ופוסק, ש"עלינו לדקדק בדברי סופרים וחומריהם בכל פרטיהם בכל החומרות שבגמרא ופוסקים"[6], "כי כל התורה שבעל פה היא להחמיר חומרות ודקדוקי סופרים במצות עשה ולא תעשה"[7] ומי שעובר אפילו על מצוה קלה שבקלות חטאו גדול מאד, "ואפילו עברה קלה העוברה עובר על רצון העליון ב"ה, והיא בתכלית הפירוד מיחודו ואחדותו יתברך" ונעשה על ידי זה שפל במדרגתו אפילו ממדרגת חיה ובהמה, "שאפילו חיות רעות אינם משנים תפקידם, ופקודתו יתברך שמרה רוחם". ובכלל אין בעברות הבדל בין קלות וחמורות, וכל עברה פוגמת את הנפש ומורידה את האדם לבאר שחת (תניא כ"ד). גם הדברים "שאינם איסור גמור מדינא, מכל מקום המהמיר תבא עליו ברכה"[8], והעוברים על המצות ראויים להתנהג עמהם בכל חומר מדת הדין, בכדי "לבער מעשיהם הרעים בקרב ישראל"[9]. ואפילו במקום שהרב מוצא צד היתר באחד מדיני התורה, גם אז לבו מהסס להקל בדבר, ואינו רוצה "לסמוך על דעתו עד שימכימו שני גדולי הוראה, כי

1) תניא, פרק כ"ג.
2) קונטרס אחרון.
3) אגרת הקדש, ועיין תורה אור, משפטים. במקום אחר כותב הרב ש"המצות אינן בטלות לעתיד לבא רק שלא יהיה באופן שהוא עתה" (ל"ת דרושים לר"ה).
4) תורה אור, תולדות.
5) לקוטי תורה, במדבר.
6) שם, ממות.
7) שם, ואתחנן.
8) שו"ת הרב, סי' ו, יג.
9) שם, תשו' ב'.

היכי דלמטיין שיבא מכשורא"[1]. עד כאן על דבר מעלת המצות המעשיות, מכאן ואילך על דבר ערך המצות העיוניות.

„כל הענינים הנשמיים הם בבחינה למטה מן הרוחניים... ועבודת הצדיקים ברוחניות גדולה הרבה מאד מעבודת הצדיקים שבגשמיות"[2], ואין שבח לאדם שמקיים את מצות התורה כפשוטן, אלא שבח הוא לו אם יודע לחדור אל תוך עומק הדברים, להסיר הקליפה המכסה אותם, ולקיים המצות על פי פנימיותן ורוחניותן, ומדה זו היא מדה גדולה מאד. „האדם צריך להפשיט הדברים מנשמיותם... והתפשטות הנשמיות קרובה למעלת הנבואה"[3], ואין בכחו של אדם להניע לידי שלמות מוסריות, ולהבין המושכלות האלהות על ידי הפעולה ההזמרית, „ואי אפשר להשיג אלהותו על ידי העבודה הגשמית, אלא על ידי עבודה רוחנית"[4], כי אין בחינת המעשה שבמצוה גדולה כל כך כשם שגדולה בחינת העיון שבה, „וכוונת המצוה בלבו ומוחו שהוא ענין רוחני הוא יותר מגופה של מעשה המצוה... והרבה כוונות תלויות במצות ליודעי דעת שנוגעות עד רום המעלות"[5], ולכן כל קיום המצות של הצדיקים „אינו בנשמיות — בבחינת חצונית רק בפנימית"[6] „ואותם הצדיקים שעבודתם ברוחניות וכוונת הלב, הן הנשמות הגבוהות שיש בהן בחינת רעותא דלבא, הנה בחינה זו היא למעלה מהתורה"[7], מפני שערך הרגש הפנימי גדול יתר מערך הפעולה החצונית, „ותעלומות הלב נבהו למעלה מבחינת המעשה"[8], „ומעלת השגת המושכלות האלהות גדולה על כל המצות המעשיות"[9], וכל הפרטים והדקדוקים הדתיים שמייחסים לאבות האומה בשעת קיום המצות, אינם על פי פשוטם, רק „כל התורה כולה שקיים אברהם... היה כל הקיום שלו בפנימיות"[10],

1) שו"ת הרב, תשו' ל"א בסופה.
2) לקוטי תורה, דרוש ליוה"כ אות ב', שמיני.
3) שם, ד"ה: לויתן זה יצרת.
4) שם.
5) לקוטי תורה, נצבים. שם, דרושים לר"ה.
6) תורה אור, לך.
7) לקומי תורה, שמיני.
8) תניא, פרק ט"ז.
9) שם, פרק ה'.
10) תורה אור, לך.

ואי אפשר להבין הדברים באופן אחר, מחמת שהרבה מצות שבתורה מיוסדות על מעשים ומאורעות שנקרו ויאתיו אחר כך, אחרי שהאבות לא היו עוד כבר בחיים, כמו מצות הזכרון וכיוצא בזה, „כי איך הניח אברהם הפילין אשר שם נזברה יציאת מצרים, ואז עדיין לא היתה כלל גלות מצרים?" [1], „ואיך אבל מצה? אלא שקיים אותה בבחינת העלם, דהיינו, כמו שהיא למעלה בלתי הלבשה" [2], ועיקר קיום התורה אצלו היה „על ידי המשכה למעלה ולא למטה בעשייה... ומה שכתב וישמור משמרתי, היה זה ברוחניות" [3] „על דרך פנימיות בחינת עשה ולא העשה" [4]. והרב עושה לפעמים עוד צעד אחד ומחליט, שמפני שכל עיקרן של המצות המעשיות אינן אלא בשביל הבינונים, ונועדות בעיקר רק לאנשים פשוטים ביותר, שאין נפשם מוכשרת להתפעל מעיוניות אם אין להן אחיזה במוחשית, לכן אלו הצדיקים בני־העליה, שהקדוש ברוך הוא שתלן בכל דור ודור בימי הדורות הראשונים, הם לא היו נזקקים למצות מעשיות, „וכל ענין דקדוקי סופרים, זה שאנו רואים שכמעט כל התלמוד מלא מהלכות וחומרות שהחמירו חז"ל, והוסיפו כמה גדרים וסייגים לתורה... הוא מחמת שבדורות האחרונים נתמעטו הלבבות השלמות בעבודת ה'... אבל בזמן שבית המקדש היה קיים, כי היתה נאמנה את אל רוחנו, ולא נמשכנו לתאוות נשמיות, היה סגי בדאורייתא" [5], ודבר זה נראה לו להר־ גם

---

1) תורה אור, לך.
2) שם, מגלת אסתר.
3) שם, יתרו.
4) לקוטי תורה, במדבר.

קרוב לזה אנו מוצאים אצל מקובלים אחרים מתלמידי הבעש"ט. ר' דוב בֶּר ממיריטש כותב: „מה שהאבות למדו תורה וגם למד תורה, היינו, שהשיגו את התורה כפי מה שהוא, כי גם שעדיין לא נתלבשה בעת ההיא בלבוש שהוא אצלנו, שהוא כנרתק אל התורה עצמה כביכול" (אור תורה, מקץ). על ר' נחמן מברצלב מספרים, ש„פעם אחת פחד לבל יוליכו אותו ישמעאלים למקום שאין שם יהודי, ואיך יוכל לקיים שם מצות התורה, והתחיל להשוב דעתו בענין זה עד שוכה שבא על השגה שיוכל לעבוד את השם אפילו כשלא יוכל לקיים המצות, כי השיג את העבודה של אבות העולם, שהיה להם קודם מתן תורה שקיימו כל המצות, אף על פי שלא עשו את המצות כפשוטן... עד שהשיג לקיים את כל המצות בדרך זה" (שבחי הר"ן, סי' כ"ג).

5) לקוטי תורה, ממות ד"ה: ושמע אביה את נדרה.

ממעשה דרבי שמעון בן יוחאי. „מעשה ברבי שמעון ובריה— מסכ' ירושלמוד — דאזלו טשו במערתא, אתרחיש ניסא איברו להו חרובא ועינא דמיא, איתבו תריסר שני במערתא"[1], והרי במשך כל אותן השנים שהיו רבי שמעון ואליעזר בנו מתחבאים במערה, בודאי שלא היו יכולים לקיים הרבה מצות מעשיות, „שהרי לא היו נזונים רק מחרובא ועינא דמיא, ואיך קיימו אכילת מצה בפסח, קדוש על היין, ואתרוג וסוכה? אלא שהמשיך המשכות כשהיה במערה על ידי יחודים ועליות"[2], כי אופן התקשרות הצדיקים באלהים „הוא למעלה מהלבושים — ממעשה המצות"[3].

---

1) ירושלמי שבועות פ"ג, שבת ל"ג.
2) לקוטי תורה, שמיני בסופו.
3) שם.

ראוי להעיר שבקובץ ה„פסנה" תופס ר"י קוקש על זוסניץ המביא בשם לקוטי תורה, ש„הנשמות שהן מעלמא דאתכסייא כרשב"י וחבריו (שעסקיהם בחכמת אלהית) אינן צריכות למצות מעשיות" (המאור, עמ' 72), וחורין משפט, ש„בזרון דבר (זוסניץ) ולא נמצא זה בס' הג"ל לא מניה ולא מקצתו" (קובץ שני), אבל באמת נמצאים דברים דומים לאלו, (אם אמנם לא בסגנונו של זוסניץ, כפי שיראה הקורא מן הציטטים שהבאתי למעלה, ושהעתקתים ממקורם) בס' לקוטי תורה וביתר ספרי הרב, רק זוסניץ טעה בציון הדברים, ותחת לכתוב „לקוטי תורה שמיני" כתב „תזריע", ושם לא נזכר באמת דבר מזה, וזאת היא שהביא את ר"י קחשוד את זוסניץ, שמלבו הוציא את הדברים ההם.

אולם בכלל הפריז זוסניץ הפעם על המדה, בשומו בפי הרב דברים שאינם מכוונים לגמרי עם דעתו. הרב מטעים וחוזר ומטעים, שבזמן הזה הכל נזקקים למצות מעשיות, ומדברי זוסניץ נראה כאלו לפי הרב, אין כוי העליה נזקקין להן אפילו בזמן הזה.

פרק ארבעה עשר.

תשובה.

שתי דרכים בתשובה. תשובה על ידי ענוי הרוח והנפש, ותשובה על ידי ענוי החומר והגוף. הדרך הראשונה היא דרך בעלי התלמוד, והאחרונה—דרך בעלי הסוד. השקפת הבעש"ט ותלמידיו על התשובה. דעת הרב בענין התשובה. הוא מתנגד לענויי הגוף ומורה דרכים אחרים בענין התשובה.

ענין התשובה, המכיל מקום חשוב ביותר בספרות ישראל מתקופת התלמוד עד התקופות האחרונות, קבל במשך הזמן צורות שונות, ורוח האומה, רוח עם־הספר שמתגלמת בתוך הספר, נראית גם פה בחליפות גוניה ושנוי צבעיה. ביחוד משונה צורת התשובה של בעלי התורה הנגלית, מזו של בעלי תורת הסוד. הראשונים רואים עיקר התשובה בענוי הרוח והנפש, ומעט מאד בענוי החומר והגוף, מה שאין כן האחרונים. לפי בעלי הנגלה, מי שעבר עברה, עליו להתחרט על חטאיו ברוח נכאה ונפש נשברה, ולגמור בדעתו שלא לשוב ולחטא עוד, אבל לא לסגף את גופו בתעניות וצומות או בשאר ענויים, „ומכיון שהרהר אדם בלבו לעשות תשובה מיד הוא עולה"[1], ואפילו מי שעובר עברות חמורות ומתחרט עליהן בלב שלם, נמחלו לו כל עונותיו, ונעשה זכאי לגמרי כמו קודם החטא, „והרהור תשובה בדעתו עושה את הרשע גמור לצדיק גמור"[2], כי לא האברים הגסים אחראים בעד מעשיהם מפני שהם לעצמם אינם בעלי רצון ותאוה וממילא אינם בני עונשין, אלא האברים הדקים ביותר, כהמות הלב והנפש, רק הם אחראים בעד כל מעשי הגוף; המות חושב, הלב חומד והנפש מתאוה, ועל ידם באים העצבים לידי נירוי, ומעוררים את הגוף לפעולה ולמעשה, בין טובה ובין רעה, ולכן תכלית התשובה „שיעזוב החוטא חטאו ויסירו

1) פסיקתא רבתא, פסקא תנינא: שובה ישראל.
2) קדושין מ"ט ע"ב.

ממחשבתו, וינמור בלבו שלא יעשהו עוד, וכן יתנחם על שעבר"[1]. לא כן בעלי הסוד, הם חשבו שכל אברי האדם הם בעלי רצון, וש"הגוף מעצמו מתאוה לכל דבר נשמי ואינו צריך לשום מעיר"[2], וכל חלקי הגוף הם חלקי הנפש, מפני ש"הנפש כלולה מרמ"ח אברים ושס"ה גידין... וכשאדם פוגם באחד מרמ"ח אבריו הוא פוגם בנפש עצמה"[3], וכמו ש"הנפש גורמת לחטא כך כל אברי הגוף הם הגורמים לזה, ולפיכך כשם שהנפש ראויה לעונש גם הגוף כך, ומי שעבר עברה עליו "לענות את גופו, להכניעו ולמרקו... כדי שיחיה לעולם הבא הנצחי והאמתי"[4], ומפני טעם זה החמירו בעלי הסוד ביותר בתעניות וסגופים לבעלי התשובה, ושונה לפי דעתם מדת ענויי הגוף, כפי מדת העברה שעבר האדם: יש שהחוטא צריך "לצום ביום, ובערב יאכל רק לחם ומים, או שיצום שלשה ימים ולילות רצופים, שלא יאכל לא ביום ולא בלילה"[5], ויש שעליו "להתענות לכל הפחות ארבעים יום"[6] או "להשלים ע"ב תעניות... פ"ד תעניות ולפעמים גם קס"ד תעניות"[7]. לפעמים אינם מספיקים, לפי בעלי המוסר, גם כל אלו התעניות והצומות הרבים ומוצאים צורך באמצעים אחרים לתכלית מירוק העונות: "לשכב על הארץ וללקה"; "לא לרחץ את בשרו ולא לעדן את עצמו בשום דבר"[8] ובעברה חמורה יותר—"לישב בקרח או בשלג בכל יום שעה אחת... ובימות החמה לישב לפני זבובים או לפני נמלים או לפני דבורים"[9].

---

1) יד החזקה, הל' תשובה פ"ב הל' ב'.
2) אוצרות חיים, שער תקוני עונות פרק א'.
3) שם.
4) ס' חסידים סי' י"ח.
5) רוקח הלכות תשובה אות ב'.
6) שער יחודים פרק ה'; שער התקוני עונות פרק ה'.
7) רוקח הל' תשובה אות ז'. שם אות י'.
8) שם, שם, אות י"א. אוצרות חיים שער התקוני עונות פרק ה', ועיין עוד מענין התשובה בספרי המוסר כחובות הלבבות, שער ה' פ"ו, ז', ט'. של"ה הל' תשובה בתחלתה, וכיוצא באלו.

בספרי המוסר יש שמות מיוחדים למיני התשובה השונים: תשובת הבאה, אם חטא אדם באשת איש ובאתה האשה לידו ואינו חוטא. תשובת הגדר, הגדרה שלא יבא לידי אותה העברה שעבר. תשובת המשקל, שקול הצער כנגד ההנאה שנהנה מהעברה. תשובת הכתוב, עברה שעל פי הכתוב (כפי

מן האמור נראה, שהרעיון על דבר ההכרח בענויי הגוף והחומר לתכלית מירוק העונות והשגת השלמות באלהות, כבר מצא לו מקום עוד במאות האחרונות לאלף החמישי, ובעיקר הכה הרעיון הזה שורש בלב בעלי המסתורין בתחלת האלף הששי[1], בראשונה בספרד הדרומית, בשעת צמיחת הקבלה שם על ידי רבי אברהם אבולפיא וחביריו[2], ואחרי כן בקץ המאה השלישית וראשית המאה הרביעית, באיטליה וארצות הקדם על ידי המקובלים גולי ספרד[3], שהסיעו את הקבלה מספרד ויטעוה שם. רבים מבני האומה הישראלית, ובתוכם גם בני־העליה שבדור, מצאו את התעניות והסגופים תועלת להגפש, ונטו „לצומות ולחגורת שק"[4], וככה נתגלגל הרעיון הזה לאט לאט הלאה, ועבר למצרים ובא לבבל וארץ ישראל על ידי האר"י, ר' חיים ויטל ותלמידיהם[5], והלכה הדעה הזאת הלוך והתפשט, הלוך והתרחב בתוך חלק גדול של האומה

שכתוב בתורה) חייב מיתה, יצער עצמו בצער קשה כמיתה (רוקח הל' תשובה).

1) בעצם היו אנשים בישראל עוד קודם לזמן ההוא, שחשבו את ענויי הגוף לאמצעי להשגת סוד אלוה, כפי שנראה מתשובת רב האי גאון (נולד ד"א תרצ"ט=939 ונפטר תשצ"ח=1038) הכותב, ש„הרבה מן החכמים היו סוברים, כי מי שהוא הגון בכמה מדות זכורות ומבוארות, כשמבקש לצפות במרכבה ולהציץ בהיכלות של מלאכי מרום, יש לו דרכים שישב בתעניות ימים ידועים" (עין יעקב חגיגה דף י"ד בהכותב שם). אולם מדבריו אנו יודעים, שהרעיון הזה מצא לו מקום בבבל, מקום מגורי רב האי, אבל על ידי המקובלים נתפשטה הדעה הזאת בכל תפוצות ישראל, כפי שיראה הקורא במרוצת הספר (ועיין דו"ד ח"ב עמ' 13—15).

2) גרין די"י חלק ה' עמ' 182—177. שם, „קונטרס חרשים גם ישנים" להרכבי, בהערות נוספות לעמ' 47—46. ועיין על דבר תולדות ר"א אבולפיא „Orient", Ltbl. 1845, № 24 במאמרו של לנדויער.

3) כרבי יהודה החייט, רבי מאיר בן גבאי, רבי ברוך מבינביניטי וכיוצא באלו.

4) גרין די"י חלק ז', עמ' 157—155.

5) שם, עמ' 297. ר' אלעזר אזכרי אומר על האר"י, שהוא „למד למשכילים התיקון אשר יעשו לנפשם דברי הצומות וזעקתם במספרם כמשפט" (ספר חרדים פרק ב'). בעל ראשית חכמה מביא בשם האר"י, ששם תשובה הוא ראשי תיבות: תענית, שק ואפר, בכיה, הספד, ואלה הן דרכי התשובה (שער התשובה), ועיין עוד שער האהבה פרק י', שער הקדושה פרק ד', שם מדבר המחבר בגנות „המאכל והמשתה". וראה בם' משנת חסידים, מסכת תשובה.

לדעת האר"י, מי שרגיל בתעניות מובטח שלא יחטא, ו„השרוי בתענית אינו בא לידי נסיון", בפרט גדול שכרו של זה שמתענה ימים אחדים רצופים,

הישראלית, במשך תקופות שונות, עד אמצע המאה החמישית, היא תקופת הבעש"ט, ששיטתו החדשה בחסידות נתנה להתשקפה על דבר המוסר, כמו לרוב ההשקפות הדתיות בכלל, צורה אחרת מזו שנתנו לה המקובלים שקדמוהו. דעת הבעש"ט בדבר הצומות והסגופים קרובה יותר לדעות בעלי התורה הנגלית מאשר לדעת בעלי הסוד, והוא מרחיק ללכת בדבר זה יותר מהם[1].

הבעש"ט, כבעל השקפה אופטימית, כדרך שהתנגד להעצבות (עיין למעלה פרק י'), כך התנגד לצומות, לסגופים ולשאר ענויי הנוף. הוא כותב: „טוב יותר לעבוד הש"י

ו„השרוי בתענית משבת לשבת, דומה כמו שהתענה ס"ה אלפים ושמה מאות תענית" (סידור האר"י, סגולת התענית).

ראוי לציין שגם הרמב"ם נתן חשיבות מיוחדת להתעניות והשב אותן לרצויות ביותר לפני המקום, כפי שנראה מדבריו שכותב: „בליל אחת בשבת... נבנסתי לים... ועמד עלינו נחשול שבים לשבענו והיה סער גדול בים ונדרתי ששני הימים האלה אצום בהם ואנהוג בהם תענית צבור שלם, אני ואנשי ביתי וכל הגלוים לי, ואצוה על בני "העשות בן עד סוף הדורות" (אגרות הרמב"ם).

1) גם גדולי התורה בני התקופות האחרונות לא נתנו השיבות יתירה להתעניות והסגופים לתכלית התשובה, וביטוי של בעל נודע ביהודה פנה אליו רב אחד בשאלה על דבר אדם „שנכשל באשת איש", ואחר משאומתן הרבה בהלכה זו להתיר האשה לבעלה, הוא מבקש „לסדר לבעל תשובה זה, תשובה על עונו", באופן שלא תהיה התשובה קשה עליו יתר מדאי, מפני שהוא אדם חלוש מאד ולא יסבול קושי התעניתים והסגופים"... על זה משיב לו בעל נודע ביהודה, ש„הגבלת מספר התעניתים לא נתפרש לא בכתוב ולא בגמרא, רק שספרי המוסר והתשובה האריכו בזה, ורוב דבריהם בגוים על סברות כרסיות בלי שורש ובלי יסוד כלל... ובאמת אין התענית רק דבר טפל לתשובה, ועיקר התשובה הוא עזיבת החטא, וידוי בדברים בלב נשבר, חרטה בלב שלם, התקרבות והתלהבות לאהוב את הבורא..., אבל שאר דברים תענית וסגופים אינם עקרים... ואני מיקל מאד בתענית וסגופים, אבל החרטה ושבירת הלב זה נחוץ מאד" (שו"ת נודע ביהודה, או"ח תשובה ל"ה).

אבל לפעמים פלטה לה הדעה האסקטית הזאת נתיב גם בין שדרות הרבנים, שלא היה להם עסק עם תורת הסוד, ואנו מוצאים גם בתוכם אנשים שמצאו, שמיטב התשובה הוא ענויי הגוף. מהר"י וויל, אחד מגדולי בעלי הוראה ברורו, מהמיר מאד בבעלי התשובה, ונוזר עליהם תעניות וסגופים קשים (שו"ת מהרי"ו).

בלי סגופים[1], מפני „שהתענית מחליש הגוף מעבודת השם, ויותר טוב שהכח שהוא מניח בתענית, יתן הכח ההוא בלמוד התורה והתפלה, שיתפלל בכל כחו וכוונתו"[2]. התנגדותו זו לא היתה רק בעיון אלא גם במעשה, הוא השתדל להסיר את לב תלמידיו ואנשי־סיעתו מן הצומות והתעניות שהתרגלו בהם. כן הוא משפיע על רבי דוב בֶּר ממיזריטש לחדל מזה (עיין חלק א' עמוד 7), כן הוא נוער ברבי יעקב יוסף הכהן (שהחזיק עוד בשיטת הארי, שמי ש„רוצה שיחיה בזה ובבא ימית את עצמו, והצומות הן עיקר החיים"[3]) שיעזוב את הדרך הזאת וגוזר עליו „בגזרות עירין ובצרוף קוב"ה ושכינתיה, לבל יכנים את עצמו בסכנת הצומות, להתענות יותר מהחיוב והצורך", ומסיים דבריו: „ומבשרך אל תתעלם"[4]. דעת הבעש"ט היא, שתקון הנפש בתקון הגוף, וחורבן הנפש בחורבן הגוף, „וכאשר גופו של אדם חולה גם נשמתו נחלשת" Mens sana in corpore sano. והאדם צריך לשמור בריאות גופו היטב"[5], „ואחת מתחבולות היצר היא לסמא לפעמים עיני האדם לחשוב את עצמו לצדיק גמור, על ידי שהוא מסגף את עצמו[6] והיה מהתל לפעמים בהמאמינים שהתעניות והסגופים הם עיקר התשובה, ועל חסיד, שהיה מסגף עצמו בצומות ובטבילות יתר מדאי, היה אומר: „בעולם התמורות משחקים עליו"[7]. ובכלל היתה דעתו, שאפשר לאדם למצא קורת־רוח הרבה גם בחיי עולם הזה „ומי שאומר שהעולם הזה אין בו ממש טועה הוא, אלא עולם נכבד הוא למי שיודע להסתפק ממנו ולהתנהג בו" כשורה[8].

---

1) צוואת הריב"ש.

2) אור תורה, תהלים בשם הבעש"ט.

3) צפנת פענח, וארא.

4) ראוי לציין, שעוד ר' אברהם בר חייא הנשיא הספרדי (חי במחצית ראשונה למאה הי"ב) משתמש בפסוק „מבשרך אל תתעלם" לאותה התכלית שהשתמש בה אחר כן הבעש"ט, „שלא תהי מעלים עינך מבשרך ומגופך להרעיב אותו יתר מדאי" (הניון הנפש, פרק ט"ו).

5) צואת ריב"ש.

6) שם.

7) ס' אור המאיר, בשם הבעש"ט.

8) בשם הבעש"ט. המאמר הזה בהרחבת דברים יותר נמצא בס' לקוטי ר"ל פרק „הנהגת השמחה בעבודה".

דעה זו בעיקרה, נתקבלה מרוב תלמידי הבעש"ט, ורק מעטים לא הסכימו אליה תמיד, אם מפני שנטו מטבעם לאסקיטיות, או שהיו דעותיהם בדבר זה שונות מדעות חבריהם[1], אך רובם מצאו, שאין התשובה נזקקת לענויי הגוף ואין הגוף ראוי לעונש, מפני ש„הגוף מצד עצמו אינו בעל הרגשה כלל"[2], ו„עיקר התשובה היא עזיבת החטא, דהיינו שתהא נמאסת בלבו ואת התאוה, ושיהא הלב עצמו מואס לעשות זאת"[3], „ומיד כשאדם מקבל על עצמו והרהר תשובה נקרא צדיק גמור"[4], ו„התשובה היא שנוי מעשה ויותר טוב מכל התעניות והסגופים"[5], שהצומות מרפים את הגוף וחזוק הגוף הכרחי להשלמת הנפש, „גם באכילה יש כונה טובה, שיהיה לו כח אחרי כן לעבוד את השם יתברך, ועל ידי אכילה ושתיה הגשמי זוכה לדבק ברוחני"[6], וגם „על ידי עניני ארציים ונשמיים כאכילה ושתיה אפשר לעבוד את הבורא"[7], ו„אדם צריך שיהיה אוהב כל מיני מאכלים, כי כל הדברים צריכין לאדם"[8], ולהפך „כשנחסר לחומר הגוף אכילה ושתיה, מעכב הנשמה לידבק בו יתברך"[9], „ותקון הגוף קודם לתקון הנפש"[10], ולא עוד אלא „אפילו

---

1) בין אנשים אלו, אפשר לחשוב את רבי אלימלך מליזנסק. הוא כותב, „הרוצה שיתר לו הש"י עונותיו וחטאיו, יותר מעוהי, ר"ל צריך ליתר את מעיו: דהיינו שלא למלאות כריסו באכילה ושתיה... רק כדי חיותו, והיינו כאלו מותר המעיים, כאינו משגיח עליהם, ומסגף אותם בכל מה דאפשר" (נועם אלימלך נה, ד"ה: ופתח התיבה). גם ע"ד ר' יוסא מאניפאלי מספרים החסידים, ט„בשרצה להחזיר למוטב איזה אדם, עסק הרבה בתעניות וסגופים, וע"י זה המשיך את החוטא לשוב בתשובה גמורה" (מבשר צדק, לר' ישכר בר מולאטשוב).

2) נגזי יוסף.

3) דרך אמת.

4) תולדות יעקב יוסף, משפטים.

5) אור תורה, תהלים י"ח.

6) תולדות יעקב יוסף, משפטים.

7) באר משה בשם ר"ב ממיזבוז. לקוטי רמ"ל, נה.

8) מדרש פנחס, לקוטים.

9) תולדות יעקב יוסף, משפטים בסופו.

10) ס' המדות לר"נ מברצלב, פרק תשובה.

בין תלמידי הבעש"ט נמצאו אנשים שהבינו את ענינה של השובת המשקל (עיין למעלה עמ' 197 הערה 8) על דרך אחרת לגמרי מכפי שהבינוה כל בעלי המוסר. ומעשה באשה אחת שהנקה את בנה הקטן בשנה שהיתה ישנה עמו במטה, באה האשה לפני גדולי דורה וספרה להם כל אותו המאורע, הללו צוו עליה להתענות פ"ד תעניות, תענית בכל שני וחמישי. נזדמן לה רב אחד מתלמידי

שהאוכל ושותה כדי שיהיה לו כח ללמוד ולהתפלל אין עבודתו שלמה, כי צריך לעבוד את ה' באכילה ובשתיה עצמן"[1], ו„כשהצדיק אוכל בכונה הוא אכילה הטעם עד שרשו"[2]. ואפילו אלו שמוצאים את התעניות בימים ידועים (כגון „בערב ראש חודש קודם המולד") יפה לאדם, הוא רק לאדם בריא, „כי מאד מאד צריך (האדם) לשמור בריאות הגוף בדורות הללו"[3]. אולם אין בין כל תלמידי הבעש"ט, שגלה דעתו ברור ומפורש כל כך נגד הסגופים והצומות לתכלית התשובה, כדרך שעשה זאת הרב (הנני מטעים את המלות „לתכלית התשובה" מפני שהצומות שהוהירו עליהם חז"ל חשובים גם בעיניו[4], וכל ענין התשובה מקבל אצלו צורה דקה ביותר, מצד אחד ההגיון התלמודי שבו[5] ומצד השני נטיתו לאופטימיסמוס, הביאוהו להביט אל התשובה מנקודת־מבט אחרת מכפי שהביטו אליה רוב בעלי הסוד. התשובה כשהיא לעצמה היא אצלו „במדרגה עליונה", ו„גדולה תשובה שמקרבת את הגאולה", ולא אנשים נכים ובעלי עברה בלבד נוקקים לתשובה, אלא אפילו בעלי תורה ויראי־אלהים נוקקים אליה, כי „התשובה אינה על עברות (גשמיות) דוקא, אלא על הריחוק מה' "[6], ו„העולם טועים לומר דוקא אנשים פחותי־ערך ובעלי עברות הם הצריכים לתשובה"[7],

---

המגיד ממיזריטש, ואחרי ששמע דבריה צוה עליה, תחת להתענות בכל יום ב' וה' להרבות באכילה ושתיה, וזאת תהיה תשובתה; והוא הסביר את הדבר באופן זה: ידוע שהתשובה הרצויה ביותר היא תשובת המשקל, היינו לפי אופן העברה צריך להיות אופן התשובה, ואשה זו מה חטאה? אבדה נפש אחת מישראל, ולכן עליה לתת נפש אחרת תחתיה, והדבר הזה אפשר לה רק אז אם תאכל ותשתה ותתיפה ותמצא חן בעיני בעלה ותוליד לו בן אחר, וזוהי תשובת המשקל, לא כן אם תסגף את עצמה ותתנגה על בעלה ויפרוש ממנה לא תוכל שוב לתקן את חטאה (שפתי צדיקים).

1) מעין החכמה.

2) קדושת לוי. בשלח.

3) דרכי ישרים, צואת הרצ"ה מיזריטשוב. ועין עוד על דבר ענין התשובה אצל החסידים בספרו של Verus, „Der Chassidismus" S. 32.

4) עין לקוטי תורה, דרושים ליוה"כ.

5) הרב נמשך בעיקר דעתו על דבר התשובה אחרי התלמוד וגדולי ה„פוסקים" והחכמים כהרמב"ם, וכיו"ב, והוא מביאם כפעם בפעם לענין זה (עין אגרת התשובה במקומות שונים).

6) לקוטי תורה, דרושים לשבת שובה.

7) שם, דרושים לר"ה.

והתשובה אינה בעיניו מעין מקל ורצועה לרדות בה את החומר, ובעיקרה אין לה כל יחס אל הגוף אלא אל הרוח בלבד, „להשיב את הנפש למעלה למקורה"[1], „לעורר רחמים העליונים ממקור הרחמים על נשמתו ונפשו האלהית, שנפלה מאינרא רמא חיי החיים ברוך הוא לבירא עמיקתא, הן היכלות הטומאה והסטרא אחרא"[2], „לרחמהו על ניצוץ אלקים שבנפשו, שירד פלאים מטה מטה מאור פניו יתברך"[3], ובכדי „שתצא הנפש מטומאתה וחלאתה ותעלה לקדושה ליכלל באור ה' אחד"[4], „ועיקר פירוש לשון תשובה הוא: לשוב אל ה' בכל לבו ובכל נפשו, שיגמור בלבו בלב שלם שלא ישוב עוד לכסלה למרוד במלכותו יתברך, ולא יעבור עוד מצות המלך"[5]. „להיות סור מרע בתכלית, שלא יפגום בעונות נשמיים במחשבה ודבור ומעשה, להתחרט על העבר ולעקור את רצונו מן הרע שלא ירצה להפרד מיחודו ואחדותו יתברך"[6]. או במלים אחרות: „תשובה היא לחזור דבר מה, כפירוש הפשוט של תשובה, שהוא ענין השבת דבר מה, והוא להשיב אותו כח המתאוה תאוה זרה באש תשוקת הורות, שיחזור וישיב תשוקה זו למעלה"[7], „ואי אפשר לרשעים להתחיל לעבוד ה' בלי שיעשו תשובה על העבר תחלה, לשבר הקליפות שהם מסך מבדיל ומחיצה של ברזל המפסקת בינם ובין אביהם שבשמים על ידי שבירת לבו ומרירות נפשו על חטאיו... וכשנשבר לבו בקרבו, ונשברה רוח הטומאה וסטרא אחרא ויתפרדו"[8]. „והאיך נשבר הלב ונדכה? הנה מעט מזער על ידי סגופים ותעניות... ועיקר הכנעת הלב הוא, להעמיק דעתו ובינתו שעה אחת בכל יום, להתבונן במה שפעל ועשה בחטאיו, לעקור נשמתו ונפשו האלהית מחיי החיים ברוך הוא, והורידה למקום הטומאה"[9], „ויעמיק בלבו ענין המרירות על גודל הפגם

1) לקוטי תורה, ראה.
2) אגרת התשובה פרק ז'.
3) לקוטי תורה, תצא.
4) שם, ראה.
5) אגרת התשובה, פרק א.
6) לקוטי תורה, בלק.
7) סידור, ל"ג ע"א (ווארשא, תרכ"ז).
8) תניא, פרק י"ז.
9) אגרת התשובה, פרק ז'.

והחסרון שבלבו... ועל ידי בחינת תשובה זו מעומקא דלבא, בחרטה גמורה ועקירת הרצון במסירת הנפש ממש על ידי בטול רצון זה בבחינה זו, גורם ומעורר למעלה רצון העליון ב"ה, שלמעלה מעלה מבחינת "השתלשלות"[1], וכשאדם מתחרט חרטה גמורה בלב "ועושה תשובה שלמה, נמחלו לו לגמרי מה שעבר על מצות המלך, ואין מוכירין לו דבר וחצי דבר ביום הדין לענשו"[2], ואין הבדל איזו עברה עבר ואפילו "בע"ג יכול לעשות תשובה אחרי כן"[3], אבל העיקר שתהיה התשובה "מעומקא דלבא באהבה רבה וחשיקה ונפש שוקקה לדבקה בו יתברך, ותמצא נפשו לה' ארץ עיפה וציה, כי עד הנה היתה נפשו בארץ ציה וצלמות, היא הסטרא אחרא, ורחוקה מאור פני ה' בתכלית, ולזאת צמאה נפשו ביתר עז מצמאון נפשות הצדיקים... ואז תשובה מאהבה רבה זו אמרו, שזדונות נעשו לו כזכיות"[4]. "ולא כדעת ההמון שהתשובה היא התענית"[5], אדרבה התענית מונעת ומעכבת בעד השתלמות האדם וכ"שהאדם רעב בלא אכילה הרי תחולק חיות נפשו, ולא יתפשט באברי הגוף ויחלש כח השכל במוח וכח הראיה בעין... והמאכל הוא סבה הגורמת השבת הנפש בגוף, וכדי שֶׁיִּקָּרֵא בשם אדם בציור נפש באברים צריך שימשיכו הנפש לאברים"[6], ולפיכך אין להביט על הכרחיות הגוף כעל דבר מאום ומזיק, שאינה רצויה לפני המקום "וגם האכילה הגשמית היא לפניו יתברך כמו רוחניות של חכמה, כי כך נזרה חכמתו, שלא יתקיים האדם בלא אכילה... ומי גרם להמשיך את האדם להיות מוכרח לאכילה? ודאי מאת ה', ומידו היתה זאת"[7], ואלמלי חפץ ה' שלא יצטרכו בני אדם למזון גשמי, כי אז לא היה בורא אותם כדרך שנבראו על ידו, בעלי גוף עם כלי לעיסה ועכול, וכיוצא באלו מן האברים העשויים

---

1) לקוטי תורה, דרושים לר"ה, ד"ה: אך מי שפונם.
2) אגרת התשובה, פרק א'.
3) תניא, פרק כ"ה.
4) שם, פרק ז'.
5) אגרת התשובה, פרק א'. מפני טעם זה "לא הזכירו—לרעת הרב—הר"מב"ם והסמ"ג שום תענית כלל במצות התשובה, אף בכריתות ומיתות ב"ד, רק הודוי ובקשת מחילה" (שם).
6) סידור, ל"ג ע"א.
7) תורה אור ויחי, ד"ה: ידך בשורש אויביך.

„להכנים ולהוציא כל מיני מאכל ולשאב כל מיני משקין", כי כל מה שברא הקב"ה בעולמו לא ברא דבר אחד לבטלה „ובריאת הגוף והאברים הנשמיים קרביים ואצטומכא וכו' אינם לריק ח"ו[1], „אמנם שיהיה לרצון לפני ה', ומרוצה וחביב לפניו יתברך, להיות נחת רוח לקונו מעבודתו, היה צריך להביא קרבן עולה אפילו על מצות עשה קלה שאין בה כרת ומיתות ב"ד... ועכשיו שאין לנו קרבן להפיק רצון מה', התענית היא במקום קרבן... אכן כל זה באדם חזק ובריא, שאין רבוי הצומות מזיק לו, שאפשר שיוכל לבא לידי חולי או מיחוש חם ושלום כמו בדורותינו אלה, אסור לו להרבות בתעניות אפילו על כריתות ומיתות ב"ד, ומכל שכן על מצות עשה ומצות לא תעשה שאין בה כרת, אלא כפי אשר ישער בנפשו שבודאי לא יזיק לו כלל, כי אפילו בדורות הראשונים, בימי תנאים ואמוראים לא היו מתענים בכי האי גוונא אלא הבריאים דמצו לצעורי נפשייהו, ודלא מצי לצעורי נפשיה ומתענה נקרא חוטא"[2], אלא מאי תקנתיה? יתחרט בלב נשבר „וירבה בצדקה מאד מאד".

עיקר תכלית התשובה הוא לפי הרב, לא רק לפטור מיסורי גיהנם בעולם הבא, אלא שתודכך הנפש עוד בעולם הזה ושתהיה מוכשרת להשגה רוחנית, השגה אלהית, שזה כל מטרת האדם בחיים, ובכדי להגיע לידי שלמות כזו, צריך האדם למהר נפשו מכל כתם ולכלוך של חטא, כי כל שמץ דבר בלתי טהור המתדבק בה, פוגם אותה ומחשיך זהרה, מפני שבמדה שהדבר זך ודק ביותר, במדה זו הוא עלול להשתתה וקלקול, ובפרט כשאדם פוגם בנפשו פעם ושתים, אפילו פגימה כל שהיא, מתעמק הפגם בכל פעם יותר ויותר, עד שהנפש נשהתת לגמרי. או בלשון הזוהר (מביאו הרב): „כיון דחב בר נש קמי קב"ה ומנא חדא עביד רשימו, וכד חב ביה ומנא תניינא אתתקף ההוא רשימו יתיר, חב ביה ומנא תליתאה אתפשט ההוא כתמא מסטרא דא לסטרא דא[3]. ועברות בין חמורות ובין קלות „פוגמין בנשמה ונפש

---

1) לקוטי תורה, דרושים לשבת שובה. והרב מבאר את מאמר בזוהר: „גופא דלא סליק ביה נהורא בנשמתא מבעשין ליה", שכוונתו „להכנעת הגוף על ידי הרהורי תשובה מעומק הלב שלא יחשיך על אור הנפש" (תניא, פרק מ"ב).

2) אגרת התשובה, פרק נ'.

3) בראשית ע"נ ע"ב.

האלהית... ורבוי חטאים קלים שאדם דש בעקביו, יכול להיות פגם כמו בלאו אחד שיש בו כרת או מיתה... כמו אם משים אדם נגד אור השמש בחלון מחיצות קלות וקלושות לרוב מאד, הן מאפילות כמו מחיצה אחת עבה ויותר"[1].

אבל בכדי שלא לעקור לגמרי דבר מתורת המקובלים, שערכם גדול בעיני הרב ביותר, הוא נותן מקום במדה ידועה גם להתענית בתוך יתר תנאי התשובה שלו, ו"בעל נפש החפץ קרבת ה', לתקן נפשו להשיבה אל ה' בתשובה מעולה מן המובחר, יחמיר על עצמו להתענות"[2]. ולהשאיר זכר גם לסגנון האר"י המרובים, הוא מייעץ להתענות "על עונות חמורים, שחייבים עליהם מיתה, על כל פנים פ"ד צומות או רנ"ב צומות"[3]. אבל כמה שונה הצורה שנתן האר"י וחביריו לתענית לתכלית התשובה, לזו שנתן לה הרב, וכמה גדול ההבדל ביניהם, למרות שבסקירה הראשונה נראה כאלו אין ביניהם כל הבדל, ותחת ש"מקובלים השתדלו לעשות את התענית קשה ואכזריה ביותר, משתדל הרב להמתיק מרירותה ולהחלישה על ידי אמצעים שונים. מתיר לחלק את ימי הצום לשעורין, על משך שנים רבות, בהפסקות ארוכות ביותר בין תענית לתענית, ולפעמים גם בהפסקות בלתי מוגבלות כלל, הפסק אחד לכל שנות האדם. גם לחלק את ימי התעניות למחצה, חציו לצום וחציו לאכילה, ולצרף שני חצאי יום של תענית ליום אחד שלם, עד שאינו משתייר באופן זה לפי הרב מכל התעניתים, אלא צל של תענית בלבד, ועל פי רוב אין להן כל מקום בפועל: "פ"ד צומות הם פעם אחת כל ימי חייו... ויכול לדחותם לימים הקצרים בחורף, ויתענה כעשר תעניות על דרך משל בחורף אחד או פחות, ויגמור מספר הפ"ד צומות בתשע שנים או יותר כפי כחו, וגם יכול לאכול מעט בנ' שעות לפני נץ החמה, ואף על פי כן נחשב לתענית אם הותנה כן. ולתשלום רנ"ב צומות כנ"ל, יתענה עוד ד' פעמים פ"ד עד אחר חצות היום בלבד, דמיחשב גם כן תענית, וב' חצאי יום נחשבים לו ליום אחד לענין זה. אכן מספר הצומות העודפים על רנ"ב וכה"ג, שהיה צריך להתענות לחוש לדעת המחמירים...

---

1) אגרת התשובה, פרק ד.

2) שם, פרק ג'.

3) שם.

יפדה כולן בצדקה... וכן שאר כל תעניות, שצריך להתענות על עבירות שאין בהן מיתה, ואפילו על ביטול מצות עשה דאוריתא ודרבנן ותלמוד תורה כנגד כולם... הכל כאשר לכל יפדה בצדקה... ולפי שמספר הצומות המוזכרים בתקוני תשובה רבו במאד מאד, לכן נהגו עכשו החרדים לדבר ה' להרבות מאד מאד בצדקה, מחמת חלישת הדור דלא מצו לצעורי נפשם כולי האי"[1]. „או לשמור שבת כהלכתו, כי כל השומר שבת כהלכתו מוחלין לו על כל עונותיו"[2].

והרב מחלק את ענין התשובה לשלשה מינים, לתשובה שלילית, תשובה חיובית, ולתשובה לתכלית „התקרבות לאלהות"[3]. „האחת היא תשובה תתאה, שיהיה סור מרע בתכלית, שלא יפגום בעונות נשמיים במחשבה ודבור ומעשה, וצריך לעשות תשובה להתחרט על העבר ולעקור את רצונו מן הרע, שלא ירצה להפרד מיחודו ואחדותו יתברך"[4]. „התשובה השנית היא, התשובה בבחינת ועשה טוב, דהיינו אף על פי שהוא סור מרע בתכלית, אך שהוא ממעט במצות ועשה טוב ליינע את עצמו בתורה ותפלה"[5]. והתשובה השלישית היא על ה„ריחוק", „שאף על פי שהוא סור מרע בתכלית וגם ועשה טוב בתכלית.. אבל הנשמה רחוקה מאלהות, ועיקר התשובה הוא להשיב את הרוח לאלקים, דהיינו שירצה לשוב למקורו ושרשו... לכלל ולדבק בעצמות אור אין־סוף"[6]...

---

1) אגרת התשובה, פרק ג'.
2) קונטרס אחרון, בסופו.
3) הרבה מספרי המוסר מונין רק שתי בחינות בתשובה: תשובה תתאה ותשובה עילאה (ראשית חכמה, שער התשובה פ"ב, מביאו הרב).
4) לקוטי תורה, בלק, ד"ה: מה טבו אהליך יעקב.
5) שם, ד"ה: עונותיכם מבדילים.
6) שם, ד"ה: והתשובה השלישית.

בפולין היו רבי בונם מפרשיסחה ורבי מרדכי יוסף מאיזביצה הראשונים שהקלו בצומות ותעניות. מספרים שפעם אחת סר רבי בונם לכפר שליזובצה, מדי נסעו מעירו לורשה, שמה באו גם ההסידים לקבל את פני רבם, והיום ההוא יום שבעה עשר בתמוז היה, לאחר תפלת השחר ישבו החסידים לאכול לחם לעיני רבם והוא לא כהה בהם ולא הפריעם ממעשיהם. ור' שלמה גבריאל אחד מראשי החסידים האיזביצאים בורשה, לא התענה שום תענית מלבד צום העשירי.

פרק השמשה עשר.

תפלה.

מקור התפלה. תכונתה אצל בעלי התלמוד ובעלי הסוד. ערך הכונה בתפלה. דעת חב"ש"ט ותלמידיו בזה. החסידים החדשים בשבח הדבקות בתפלה. השקפת הרב על דבר ערך התפלה בכלל ותפלה בכונה בפרט. התגלות האלהות על ידי התפלה. מכתבו של הרב בענין התפלה.

מראש ימות עולם היתה התפלה ליסוד מוסד בחיי עם ועם, ומעלתה גדולה אצל כל בני אדם, גם האומה העברית נתנה לה ערך נכבד עוד מראשית היותה, ועם תולדות עם ישראל מתחלת גם תולדות תפלת ישראל, עד שבצדק נוכל לומר, כימי האומה ימי התפלה[1].

הסבה שגרמה לידי העבודה שבלב, (זו תפלה), היתה חרדת לב; היראה התכופה והתמידית של האדם לפני כח העליון, השליט היחידי על כללות הבריאה (עיין פרק ח'), הזקיקה אותו לבקש אמצעים איך ובמה להתרצות לאלהיו. אחד האמצעים האלה מצא לו בתפלה וצקון לחש לפני בוראו. היא עודדה את רוחו בכל עת צרה ופגע, הקלה את נטל לבבו ומלאה את נפשו בטחון ותקוה לאלהים, כי לא יעזבנו ולא יתן למוט רגלו[2].

אבל כדרך רוב המושגים העיוניים והמופשטים, כך גם מושג התפלה לא היה שוה אצל בני האדם בכל העתים ובכל המקומות, ונשתנה לפי הזמן והמקום[3]. תכונתה העקרית של

---

1) לפי הו"ל „תפלה אבות תקנום", וחכמי התלמוד מייחסים את תפלת שחרית, מנחה וערבית, לאברהם, יצחק ויעקב (ברכות כ"ו, ירושלמי שם פ"ד הל' א').

2) המקובלים מוצאים, ש„התפלה לאלהים הוא מושכל ראשון, מאחר שאנו מאמינים שהוא משיח משכיר ומעניש" (שם עולם לר"י איבשיץ עמ' 18). וראה עיד על דבר ערך התפלה בין היהודים, אצל פֶּרְלֶס „Das Gebet im Judentum" S. 5, 11.

3) צונץ משער, שהאויר, הסביבה, הנמום והלשון, מסבירים את תוחמם על תפלת האדם. „Die unter Persern und Arabern unter Syrern und Griechen etc. die in heissen oder gemässigten Erdstrichen

התפלה היתה בעצם וראשונה לכל העמים הקדמונים השבח הבקשה והתודה, גם אצל בני ישראל מוצאים אנו עוד בתקופת התלמוד עיקר התפלה „סידור שבחו של הקדוש ברוך הוא"[1] ו„רחמים ותחנונים לפני המקום"[2], ו„מצות תפלה, שידא אדם מתחנן ומתפלל בכל יום ומגיד שבחו של הקב"ה, ואחר כך שואל צרכיו בבקשה ובתחנה, ואחר כך נותן שבח לה' על הטובה שהשפיע עליו"[3], ולפיכך המעולות שבין תפלות ישראל מכילות שבחים למקום, בקשות על דבר צרכי האדם, והודיות לשמו[4]. אולם לאחר שנתבצר מקום רחב לתורת הסוד בתוך האומה הישראלית, נתבצר לה מקום חשוב גם בתוך תפלת האוכה. בעלי המסתורין, שלא מצאו קורת־רוח בפשטותן של הדברים בכלל ובקשו בכל דבר רק סודות וכונות, החליטו שגם התפלה אינה כפשוטה, ובמשמעותה הרגילה אינה רצויה כל כך לפני המקום, והיא מקובלת לפניו ביותר, אם יודע המתפלל ליחד את הצרופים שבתיבותיה ואותיותיה, „לבוון ברוא דשמיה ליחדא היכלין בהיכלין, לקשרא קשרין וליחדא כלהו ביחודא חדא"[5], „ובעוד שפוותיה מרחשן,

---

Lebenden, mussten die Wirkung auf Gebetsinhalt und Ritusweisen verspüren... Das Klima und die Sitte, Die Cultur und die Sprache spiegeln sich auch in dem Gottesdienste ab". („Rytus" 4. „Die synagogale Poesie d. Juden" 7—8. וראה Buckle, „Ges. d. Civil. in England", B. I, 105—115, 132 (Leipzig 1881).

1) ברכות ל"ב.

2) אבות פרק ב'. ירושלמי ברכות פרק ג', הלכה ג'.

3) יד החזקה הלכות תפלה, פרק א' הלכה ב'.

4) שמונה עשרה ברכות שתקן עזרא ובית דינו הן: „שלש ראשונות שבח לה', ושלש אחרונות הודיה, ואמצעית יש בהן שאלות כל הדברים, שהן כמו אבות לכל חפצי איש ואיש ולצרכי הצבור כולן" (יד החזקה הלי תפלה, פרק א' הל' ד', ועיין מגילה י"ז).

5) זוהר שמות רס"ב ע"א, ועוד במקומות אחרים שם.

באמת נותנים גם בעלי התלמוד ערך במדה ידועה להכונה בתפלה, ועל האומ „לְכַוֵּן את לבו בתפלה" (ברכות ל), ולדעת הרמב"ם הוא אחד מהמשה דברים המעכבין אותה. אבל שונה מושג הכונה אצל בעלי התלמוד ממושגה אצל בעלי המוד. לפי חז"ל ענינה שימת־לב וישוב־הדעת „לפנות את לבו מכל המחשבות" ולדייק בתפלתו, ולפיכך „מי שדעתו משובשת ולבו טרוד אסור לו להתפלל עד שתתישב דעתו" (יד החזקה פ"ד הל' א', ט"ו, ט"ז). אבל לדעת

לביה יכון רעותיה, יסתלק לעילא לעילא ליחדא כולא ברזין דרזין דתמן תקיעין דכל רעותין ומחשבתין ברזא דקיימא באי"ס" [1], „לכוון כל שם ושם מהשמות הקדושים הנזכרים בתורה" [2]. וכל כך הרחיקו בעלי הסוד ללכת בנוגע להכונה שבתפלה, עד שלפעמים חרצו משפט, שמי שאינו מכוון בתפלתו את הכוונות הראויות, מוטב שתהפך לו שליתו על פניו, „ומאן דקריב קמי מארי וצלי צלותיה ולא אשלים יחודא לקשרא קשרין, טב ליה דלא אברי" [3], מפני שכל הברכות שבתפלה מרמזות על ענינים נעלים ונשגבים. „מאה ברכות שתקן דוד הן כנגד הספירות" [4], „י"ח ברכות — כנגד חי העולמים והם י"ח עולמות" [5] וכיוצא באלו. ואפילו כל תיבה וכל אות מאותיות התפלה מכוונת לדברים נבוהים מאד [6]. וכמעט כל המקובלים נתנו ערך גדול לתפלה בכלל [7] ולתפלה בכונה בפרט, והשתדלו להכנים את הכונה הנסתרה אל תוכה. ביחוד תופסת הכונה שבתפלה מקום רחב אצל האר"י [8], „אלמלי היה אדם הראשון מתפלל או היה גורם על ידי מעשיו עליות יתרות להעלות העולמות למעלה ממקום מדרגותם" [9], ועיקר תכלית התפלה היא „הכוונה, להעלות העולמות ולכוללם עד האצילות, ללקוט כל ניצוצות הקדושה, שנתפזרו בין הקליפות בעשיה ויצירה למעלה לאצילות", „ליחד שם י"ה הנפרד משם ו"ה" [10], „לברר ברורים שונים ובחינות

בעלי הסוד הוראתה סודות רמזים ומסתורין. (ולפי בעל לחם משנה אין הכונה בתפלה לעכובא, שם במקומו). ועין פרלים „Das Gebet im Judentum" S. 12.

1) זוהר, ויקהל בהגה"ה.

2) שערי אורה, שער א' עמ' א'.

3) זוהר, שמות רס"ב ע"א.

4) עזרת ה' ועין בם' שערי אורה שער א' דף ה' ובמקומות אהרים שם.

5) הקדמת הזוהר, י"ב ע"א.

6) שושן סודות, ט' ע"ב.

7) עוד המקובלים העתיקים ביותר שמו לב לענין התפלה. לדעת הזוהר „יקרא צלותנא מכל פולחנין ומכל פורקנין" (ויקהל), ורבי עזרא ורבי עזריאל מגירונה (בסוף האלף החמישי), חברו פירוש התפלות „כמו שקבלו מרבי יצחק סגי נהור" (עין גרץ די"י ח"ה, ציון ג' עמ' 358).

8) חאר"י חבר ספר מיוחד בשם „כוונת האר"י" על הסודות והכונות שבתפלה, מלבד סידורו המכיל בעיקר כונות וצירופים בתפלה.

9) לקוטי תורה לרח"ו, בראשית.

10) ש"ע האר"י כוונת התפלה, בהשמטה, שם, סעיף ט'.

ישונות, להמשיך על ידה שפע וברכה אל תוך העולמות"[1]. ואין שעור להכונות והסודות הצפונים לדעת בעלי הסוד בתפלה, וזהיא כמעין שאינו פוסק למי שמסוגל לְהַנּוֹת כוונות עילאין. "כל ברכה שבתפלת שמונה עשרה מכוונת לסוד אחר"[2], "ואין לך שום תפלה ותפלה שאין מתחדשין מוחין גמורים"[3], ו"בכל תפלה ותפלה עולין נצוצות שעדיין לא עלו בשום זמן"[4], "וברורים חדשים מתבררים על ידה מה שלא נתבררו אתמול"[5], "ונשמתה (של התפלה) היא כוונת סודות התפלה"[6]. עוד תנאי עקרי יש בתפלה שראוי לדעת בעלי הסוד לדקדק בו, והוא שתהיה התפלה נקיה מכל שמץ של תועלת עצמית. ו"התפלה ההנונה ביותר נבחרת ורצויה, היא העולה כולה לנבוה, ולא שיתערב בה דבר שהוא צורך הדיוט כלל"[7]. גם הבעש"ט ותלמידיו נותנים ערך גדול לתפלה בכונה ונקיה מכל תועלת עצמית. על ידי התפלה "יוכל האדם לבא לידי מדרגה יותר גדולה"[8] אם היא רק לשם שמים, "בלי כל פנייה"[9], והאדם צריך "להיות בתפלתו מופשט מנשמיותו"[10], "להשתדל לזכות לתפלה בלי שום כונת תועלת עצמו כלל"[11], כי "אין התפלה לצורך עצמו כי אם לצורך גבוה, לתועלת השכינה"[12]. זמי שמכון בתפלתו לשאלת צרכיו הרי זה פוגם אותה, "ואם יכוון אדם לתועלת עצמו הגשמי, שיהא נענה בתפלתו לתועלתו הגשמי, או נעשה מסך מבדיל ואינו נענה כלל"[13], ועיקר

1) סידור האר"י.
2) שם, תפלת האצילות. האר"י כותב: "כוונת נפילת אפים לא רציתי לכתוב, לפי שיש סכנה גדולה בדבר" (שם).
3) ש"ע האר"י, כוונת התפלה סעיף א'.
4) שם, סעיף ב'.
5) סידור האר"י.
6) ש"ה בהקדמתו.
7) עבודת הקודש, חלק העבודה פ"ח.
8) צוואת הריב"ש. ועין לקוטי מצות ערך תפלה אות ב', י"ז.
9) כתר שם טוב.
10) צוואת הריב"ש.
11) דרכי צדק פרק א'. אזר הגנוז, תצא.
12) תולדות יעקב יוסף, עקב.
13) כתר שם טוב, אבל לפי התלמוד אחת מתבליות התפלה "שיהא האדם שואל צרכיו... שתכנם ברכה (בנכסיו) ולא תכנם בהן מארה" (תוספתא ברכות פ"ו).

התפלה הוא להוציא „הכוונה הטהורה מהקליפות הסובבות אותה", „להחיות בכוונתו ובמחשבתו דבורי התפלה ואותיותיה" [1], „וכמו שרק העשן מהעצים הנדלקים עולה למעלה אבל החלקים העבים נשארים למטה, כן מכל תפלות המתפללים עולה רק הכוונה למעלה" [2], והאדם צריך לבטל את כל ישותו ולחשוב קודם התפלה שהוא מוכן למות מאותה תפלה מחמת הכוונה" [3], „ויכוון לעורר בתפלתו האותיות שנבראו בהם שמים וארץ וכל הברואים כולם עליונים ותחתונים העולמות כולם" [4]. והתפלה בכונה אינה דבר שהזמן גרמא „ולא יאמר אדם בשבת אתפלל בכוונה ולא בחול" [5], אלא החובה על כל אדם להשתדל להשיג את היכולת להתפלל תמיד בכונה, הכל על דרך שהורה האר"י וחביריו [6]. מלבד זה מזהירים החסידים הרבה גם על הדבקות בתפלה ומגביהים את מעלתה לפעמים על מעלת הכונה, דבר שאין אנו מוצאים כמעט אצל הקדמונים שבין בעלי הסוד. „עיקר עבודת ה' הוא הדבקות בעבודת הש"י", ו„הדבקות בו יתברך היא על ידי התפלה". „האדם צריך להתחזק תחלה קודם התפלה כדי שיהיה לו דבקות" [7], וכל תכלית הכונה היא לבא על ידה לידי דבקות, שאם „יאמר התיבות בכוונה גדולה ויחזק את עצמו מעט מעט יעזור לו להתפלל בדבקות גדול" „והמכוון בתפלתו כל הכוונות הידועות לו, אינו מכוון רק אותן הידועות לו, אבל כשאומר התיבה בהתקשרות (בדבקות) גדול, נכלל בכל התיבה כל

---

1) חסד לאברהם, בשם הבעש"ט.
2) אור המאיר בשם הבעש"ט.
3) כתר שם טוב.
4) דרכי צדק.
5) צוואת הריב"ש.
6) ועיין עוד על דבר מעלת התפלה בכונה אצל גדולי המקובלים, בס' לקוטי תורה להרח"ו. שערי אורה מן דף כ"א עד סוף השער שם. חמדת ימים ח"א פ"ד. חסד לאברהם לר"א אזולאי, מעין ב' נהר ל'—מ"ב וכיו"ב. מלבד ספרי המקובלים מכילים כמעט כל ספרי החסידים שמתקופת הבעש"ט ואילך, אוצרות על התפלה בכונה. ראוי לציין שלפעמים נתנו גם גדולי התורה שאינם נחשבים לבעלי הסוד, ערך מיוחד להכונה בתפלה, ובכמה ספרי שו"ת יש דברים על אודות מעלת התפלה בכונה. לרעת מהר"ם מינץ „יש שהכונה בתפלה מרמות על גדולה, גבורה, תפארת הספירות וכו'" (שו"ת מהרי"ם מינץ, סי' פ"א, ועיין שו"ת מהרי"ל סי' קצ"ד, וראה בס' נפש החיים שער ב').
7) כתר שם טוב.

הכוונות מעצמן ומאליהן"[1], ואפילו המכוון בתפלתו כל הכוונות, אינו „נדול כל כך כמו זה שמתפלל בהתקשרות"[2], מפני ש„עיקר עבודת הבורא יתברך הוא הדבקות", „והאדם צריך לדבק מחשבתו בבורא בשעת התפלה" „להיות דבוק בו דבקות אמתית"[3], ו„מי שמתפלל בדבקות דומה כאלו הקדוש ברוך הוא מדבר עמו"[4], „וכמו שאנו עומדים לפניו ומדבקים את כל מחשבותינו אל הנקודה האמצעית, שהיא אלהותו יתברך, כך הקדוש ברוך הוא מצמצם את עצמו ועומד על נקודת עושי רצונו"[5]. ועל ידי הדבקות יכול האדם לשרש המערכה ולשנות סדרי בראשית, ו„כשהאדם מתדבק לפנימיות היותו של הבורא, אפשר לו לשנות את הטבע"[6] ו„התפלה בדבקות הוא יסוד העבודה"[7].

גם הרב נותן ערך גדול לתפלה, וביחוד לתפלה בכונה. הוא מוצא לפעמים מעלות בתפלה, שאינו מוצא אותן במצות

---

1) צוואת הריב"ש.
2) אור תורה, בחקותי. אמרי צדיקים, בשם המגיד.
3) דברי תורה בסופו, מאור ושמש בראשית,
4) דברת שלמה בשם רבו.
5) דברי תורה, בסופו.
6) פרי הארץ, ועש.
7) כתבי קדש. (עיין עוד על דבר ערך הדבקות בתפלה בס' דרכי צדק לר' מנחם מנדל מלוסקא. בכלל נותנים החסידים ערך גדול להדבקות אפילו לא בשעת התפלה. „דבר הגורם לכל המדות הטובות הוא הדבקות בבורא תדיר" (צוואת הריב"ש). „עיקר שלמות האדם השלם שלא יופסק הדבקות שלו אפילו בדבורו עם בני אדם מענינים שנצרכים לעסקי העולם" (דברי משה בשם הבעש"ט), „כי אין רשאי להפסיק מדבקות הש"י אף רגע" (דרכי צדק). „אם רצון האדם לדעת אם יש ה' אתו או לא, יבחין בדעתו ויבין בשכלו אם יכול הוא ובאפשרותו הוא לדבקה בו יתברך בלי שום הפסק" (פרי הארץ). „הצדיק השלם אינו משביע נפשו עד שהוא מתדבק במסירת נפש להשי"ת ומתבטל במציאות מגודל הדבקות" (באר משה). „כל התורה והמצות אינם מועילים לאדם אם הם בלא דבקות" (פרי הארץ), „ולא להרבות בלמוד אם על ידי זה נתבטל מחשבותינו מן הדבקות" (דרכי ישרים) „והצדיק הדבוק בהשי"ת הוא למעלה מהטבע" (קוטי רמ"ל). על דבר הוראתה של „דבקות" אצל החסידים, עיין חלק א' עמוד 29 הערה 1. ואינה דומה דבקות זו לדבקות בה' שהיא ממצות התורה (דברים י"א כ"ב, שם י"ג ה'), כי „פירוש מצוה זו להדבק בחכמים ותלמידיהם בכדי ללמוד ממעשיהם" (יד ההזקה הל' דעות פרק ו' הל' ב'. סמ"ג עשין ו', ועיין כתובות קי"א).

ראוי להעיר, שהפלגת החסידים בשבח הדבקות, היתה למרות להמתנגדים, ור' אבנדור בהקובלנא שלו על החסידים, מונה בין יתר האשמות גם את דבר הדבקות, שהם מפריזים בה כל כך (עיין ה"א עמ' 108).

מעשיות אחרות. „התפלה מהפכת גם רצון חומר הנוף לה' לבדו... וכשם שהכסף המעורב בסיגים בתכלית התערובות, כשנותנים אותו בכור המצרף בשלהבת יתברר ומתפרדים כל החלקים שבו, עד שחלק הטוב יוצא נקי בפני עצמו, וכל שנותנים אותו בשלהבת הרבה פעמים, יותר יובדל חלקי הסיגים הדקים, וכל שנשתהא הכסף בשלהבת יותר, יותר יצא ההעלם, עד שגם הדקין שבדקין יצאו להפרד בפני עצמן ולא להיות מעורבים בטוב, כך על ידי שלהבת העולה מאליה בתפלה, מתבררים כל החלקים המעורבים, ויוצא מן ההעלם כל הסיגים גם הדק שבדקין"[1], „ועל ידי התפלה נתגלה הרע מה שהיה התחלה מעורב בטוב ולא היה ידוע כלל שהוא רע"[2]. ואפילו התורה ושאר כל המצות שהן ענינים רוחניים דקים וזכים ביותר, גם הן מזדככות על ידי התפלה, ועל ידה „מתעלות מנשמיותן ועולות עד לאצילות"[3], ואין דבר מסוגל יותר להכנים אל לב האדם אהבה וחבה לאלהים, לזקק את הנפש ולטהר המחשבה כמו התפלה, „ומקום להרחיב ולהגדיל אהבתו לה' היא בעת התפלה"[4], ו„ביטול המציאות אליו יתברך, שהוא ענין מסירת נפש, נקבע במוחו ולבו בשעת התפלה"[5], „ולנפש האלהית אין שליטה וממשלה על נפש הבהמית בבינוני, כי אם בשעת התפלה, שאז מתגברת הנפש האלהית בו ומתעוררת לאהבת ה'"[6], „ועת וזמן חזק ואמון הראש והשכל המתבונן, היא שעת התפלה, שהיא שעת רחמים ועת רצון העליון למעלה"[7], ו„על ידי התפלה נמשך אור השפע מלמעלה למטה... ובכל תפלה יש גאולה דמשיח למעלה"[8]. וכל כך מפליג הרב בשבחה של התפלה, עד שבא לידי החלטה, ש„עיקר ענינה ומהותה של התפלה הוא יסוד כל התורה"[9]. ומפני שערך התפלה גדול כל כך בעיני הרב, הוא מרבה להתעסק בסדריה, תקנותיה ומשטריה,

1) לקוטי תורה, במדבר.
2) תורה אור, תשא ד"ה: מצרף לכסף.
3) לקוטי תורה, בהר ד"ה: ענין ירידת הנשמות.
4) שם, בחקותי.
5) לקוטי תורה, בהר.
6) תניא, פרק י"ג.
7) אגרת הקדש, בתחלתה.
8) סידור, שער התפלה ד"ה: ואני תפלה.
9) מכתבו של הרב לר' אלכסנדר משקלוב. ועיין ח"א עמ' 5, ובהערה 1 שם.

וקובע תכנית ערוכה ומסודרת „תקנה קבועה חוק ולא יעבור" בשביל אנשי סיעתו, איך להתנהג בשעת התפלה, ומורו אותם באזהרות יתרות, כשבאים להתפלל בצבור, „להתחיל כולם יחד כאחד מלה במלה, ולא זה בבה וזה בכה, זה דומם וזה משית שיחה בטלה", ולא תהיה הירידה לפני התיבה „הפקר לכל הרוצה לפשוט רגליו", אלא ש„היורדים לפני התבה יהיו מרוצי להקהל ברצוי רוב המנין, ויהיו (בעלי התפלה) מתפללים בדרך המיצוע בקול רם, ולא מאריכים יותר מדאי ולא מקצרים וחוטפים"[1], ובימי החול לא ירדו לפני התבה הבעלי עסקים שאין להם פנאי כל כך, רק אותם שיש להם פנאי, שיוכלו להאריך בתפלת השחר"[2]. „להתרחק מדברים בטלים קודם התפלה"[3], „שלא לשיח שיחה בטלה משיתחיל הש"ץ להתפלל"[4]. ביחוד מוהיר הרב על תפלה בכוונה, שהיא בעיניו עיקר גדול מאד[5], „ובתפלה אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכון"[6], „והתפלה עיקרה במחשבה שהיא כוונת הלב"[7], ו„כשאדם מתפלל בכוונה הנה על ידי שלהבת האהבה של הנפש האלקית... מתברר הרע מן הטוב". ועתידות גדולות נשקפות להאומה מכונת התפלה, ו„אם היו כל ישראל מתפללין בכוונה היה בא משיח גם בנשמיות"[8], ולכן צריך כל אדם „לכוון היטב בכל מלה, בקול

---

1) קונטרס אחרון, בסופו.
2) אגרת הקודש, בתחלתה.
3) מכתב „בכללות אנ"ש לוויטפסק" (נדפס בסידור בתחלתו).
4) אגרת הקודש, ד"ה: אהובי אחי אל תרעו. עוד האר"י והרמ"ק מזהירים הרבה על הדבור בביהכ"נ בשעת התפלה (מביאם בעל ס' חרדים פרק א).
5) שם בהתחלתה.
6) כתב"יד.
7) סידור, דף ל"ד.
8) שם, שער התפלה ד"ה: ואני תפלה. דברים דומים לאלו נמצאים עוד אצל ר"י ניקטיליה: „אם כל ישראל היו מכוונין כראוי כונת סמיכה גאולה לתפלה, או היו נגאלין כולן" (שערי אורה, שער א' עמ' ט"ז). דעת המקובלים בדבר זה מיוסדת על מאמר רז"ל (מביאו של"ה בהקדמתו): „מפני מה ישראל מתפללין ואינם נענים, מפני שאינם יודעים להתפלל בשם". ולא רק החסידים נתנו ערך גדול להתפלה, אלא אפילו רבים מהמתנגדים אם אך עסקו בנסתרות מיד הפליגו בשבח התפלה, לא פחות משהפליגו בזה החסידים. „מי דברי עם הגר"א בענין התפלה —מספר ר"ת מולוזין— אמר לי, פעם אחת הראוני מן השמים גודל ענין התפלה, כי יגעתי יגיעת רבות על הבנת מאמר אחד בזוהר הקדוש ולא עלה

המעורר הכונה ורעותא דלבא"[1], „לשקול ולבחוי בעצמו אם הוא עובד ה' בעבודת התפלה בכוונה, ולהלחם עם גופו ונפש הבהמית שלו המונעים הכוונה, במלחמה עצומה, לבטשם ולכתתם כעפר קודם התפלה ונם בשעת התפלה, ליינע עצמו ביניעת נפש ויניעת בשר"[2]. ואותה התכונה שיש להכונה אצל כל בעלי הסוד, ישנה על פי רוב נם אצל הרב, ואף על פי שהאדם „צריך לכוון לפירוש המלות"[3], מכל מקום אין די לו בכונה פשוטה בלבד, אלא „צריך להעמיק באותיות התפלה, כי על ידי אותיות התפלה מתעלה האדם למעלה יותר"[4], ו„אותיות התפלה עולות על ידי המלאכים העליונים בעלוי אחר עלוי מעולם לעולם עד שתעלה לרום המעלות"[5]. והתפלות אינן כפשוטן ומרמזות לדברים כמוסים ונסתרים: „הנדול הנבור וכו' בסידור שבחיו של הקדוש ברוך הוא, מרמזים על מדות חסד והתפשטות החיות בכל העולמות והנבראים לאין קץ". „ה"י ברכאן דצלותא, הן כנגד ח"י חוליות השדרה, שדרך הם נמשך השפע מהמוח"[6]. ולא זו בלבד, אלא אף להכריעות שאדם מצווה על פי דין לעשות בשעת התפלה (ברכות ל"ד), נם בהן יש כונות נעלמות[7]. וכמו בכל מצוה ומעשה דתי מוצא הרב נם בתפלה בחינות שונות ומדרנות שונות. „מדרנות רבות בתפלה, שהן כעין מדרנות הסולם, ונחלקות בדרך כלל לארבע מדרנות, נגד ארבעה העולמות אב"ע. והתפלה היא ענין עליות על ידי מסירות נפש, וארבע עליות הן מעשייה ליצירה וכו'"[8].

בידי לפרשו לאמתו, והנה ביום ראש חודש אחד בעמדי להתפלל תפלת העמידה דשחרית, ברנע אחד נפל במחשבתי באותו המאמר לפרשו על שבעה אופנים" (ספרא דצניעותא, בהקדמה, וילנה תרמ"ב).

1) מכתבו של הרב „לכללות אנ"ש דוויטעפסק".
2) תניא, פרק ל'.
3) מכתבו של הרב לכללות אנ"ש.
4) תורה אור, בשלח.
5) סידור, שער הסכות.
6) לקוטי תורה, בשלח, בלק. שער היחוד והאמונה ס"ד.
7) לקוטי תורה, בהר. יש בין בעלי הסוד העתיקים שמצאו סודות עמוקים ביותר בהכריעות בשעת התפלה (עיין בם' שושן סודות דף י'. הם' הזה מיוחם לאחד מתלמידי הרמב"ן, מביאו הארי' בש"ע שלו).
8) שם, בשלח, שה"ש ד"ה: ענין בחינת נעל.

למעלה הראיתי, שנטיתו של הרב היתה פעמים לצד בעלי התורה הנגלית

מן האמור נראה, שמעלת תפלה בכונה היתה אצל הרב, כמו אצל כל המקובלים והחסידים, חשובה ונבוהה, ובדבר זה כמעט שלא חדש על רבותיו והביריו כלום. אבן תפלה בדבקות, שהחסידות בכלל וזו של הבעש"ט בפרט, נותנת לה ערך גדול, אינה הופסת מקום רחב כל כך בתורתו של הרב, ומלבד מאמרים מעטים המדברים בשבח „התדבקות" בתפלה, הנמצאים פה ושם בספריו[1], כמעט שאין אנו מוצאים אצלו דבר על אודותיה. ואפילו כל מה שכתב הרב בענין זה, לא כתב תמיד בסגנון החסידים, בהתפעלות יתירה ובהתלהבות דמיונית, אלא בדעה מיושבת ובסגנון „ממוצע". אך אם לא נתן הרב ערך מיוחד לדבקות שבתפלה, נתן תחת זה ערך גדול לבחינת התגלות בתפלה, מושג שהוא דק וזך ביותר ממושג דבקות. נטיתו של הרב למחקרית הביאתהו להכנים גם בענין התפלה זרם מחקרי במדה ידועה. לדעתו עיקר ענין התפלה הוא, להגיע על ידה להשגת המושכלות העליונות, לידי הכרת אלהית, או בלשונו: „ענין כללות התפלה לבא לידי התגלות היחוד האלהי, והתפלה כולה כוונתה בקשת גילוי אלהותו יתברך"[2].

בעלי התלמוד, ופעמים לצד בעלי תורת הנסתר (עין ח"א עמ' 13, ובה"ב פרק י"ב), וזאת נראה גם מתוך דבריו בענין התפלה, כי אף על פי שדעתו על דבר תכלית התפלה, היא בכללה זו של המקובלים, מכל מקום יש שמחזיק בענין זה בדעת בעלי התלמוד נגד המקובלים, וכותב במקום אחד, „שענין התפלה אין שייך אלא כשהסר לו לאדם איזה דבר" (סידור ד"ה: אני בצדק), והיא דעת התלמוד (ברכות ל"ב), בשעה שלפי האר"י וזוב בעלי הסוד, התפלה שיש בה משאלת צרכי האדם גרועה ומנונה ביותר, כפי שהוכרתי.

ראוי לציין, שלפעמים מוהירים המקובלים והחסידים על דין מדיני התלמוד, נגד ענין תפלה וכיו"ב, לא מטעמם של בעלי התלמוד, אלא משום טעמים כמוסים וגעלמים. „בוודאי סבובות גאולה לתפלה, כדי שיהחברו ויתאחדו השמות" (שערי אורה מ"ז), ועל דרך זו מבאר בעל הקדושה את ענין התפלה עם הנץ החמה (דף כ"ב) „לא יתפלל אדם בחורבה, כי ההורבה משל על עולם הקליפה" (תולדות יעקב כ"ח), גם „הבעש"ם נותן טעם לנצות התפלה „קריאת־שמע קודם נץ החמה", מפני ש„כשהשמש יצא על הארץ אז אין נסתר מהדינים הבאים מסלאבי חימה" (צוואת הריב"ש). ומעמו של ר' פנחס מקוריץ בזה הוא, מפני ש„אז לא נתמלא העולם בדברי שטות והבל" (מדרש פנחס פ"ב).

1) עיין לדוגמא סידור, שער התפלה. לקוטי תורה, הקדמה.

2) סידור הרב, שער התפלה י"ם ע"ב (ואראשא תרכ"ו). לקוטי תורה, בלק.

התגלות זו דורשת התבוננות, זכוך הרוח וצרוף הנפש, וכל אלה נקנות רק בתפלה, „ובחינת גילוי אלקות במוחין ומדות היא על ידי התפלה"[1], „והמשכות ההארה מאור אין־סוף מההעלם אל הגילוי להאיר בבחינת גילוי במוחו לבו ונשמתו ביתר שאת ועוז, היא שעת התפלה"[2], ורק על ידה יכול האדם להשיג את התענוג הרוחני, ולבא לידי הכרת אלהית, „ואך התפלה היא שמחברת העונג העליון עם התחתונים בבחינת גילוי"[3]. אמת, שבני־עליה יחידי סגולה כבעלי התלמוד וכיוצא באלו, לא היו נזקקים לתפלה בתור אמצעי להשגת האלהית, ולפיכך „התנאים והאמוראים לא היו מאריכין כל כך בתפלה, לפי שהיו גבוהים במעלה והיה נתפס אחד אמת בלבבם בהתבוננות מועטת בפעם אחת, והיתה יתד תקועה בלבבם בל תמוט עולם ועד"[4]. ואפילו המון־העם בדורות הראשונים היו מסוגלים להכרת האלהית גם בלא תפלה, ו„כשהיה בית המקדש קיים לא היו צריכין לתפלה, כי אז היה התגלות אלהותו במוחו ומחשבתו של אדם בהתרחבות להעיר את האהבה בקרב איש ולב עמוק בעומק המחשבה לבד"[5], ומפני כיעם זה „מדאורייתא אין צריך כי אם קריאת שמע ומעט תפלה כמו במקדש הראשון, שלא היו מתפללין לפי שהיה שכלם בהיר לראות ולהבין פלאות אין־סוף, אבל אנשי כנסת הגדולה בתחלת בית שני, ראו שנתמעטו השכליים ונתקרבו הלבבות אל החומר, לראות הגשם בלבד על כן תקנו להם התפלה וברכותיה"[6], וגם „אנחנו המגושמים ורחוקים מרוחניות, שצריכים להאריך (בתפלה) עד שיותפס בשכלנו ולבנו ענין הרוחניות, תקנו לנו פסוקי דזמרה ושתים לפניה וכו'" שעל ידיהם „יהיה הויה אלקים שורה ומתגלה בנו"[7], ו„עיקר גילוי אלקות אחרי ימי התנאים ואמוראים הוא בתפלה"[8]. והגני מוצא ראוי להעתיק פה מכתבו

---

1) סידור של הרב, כ"ב ע"ב.
2) אגרת הקודש, מ"ז ע"ב (וילנא תרל"ח).
3) לקוטי תורה, בשלח.
4) שם, ואתחנן.
5) תורה אור, שמות.
6) לקוטי תורה, בהעלתך ד"ה: וזה מעשה המנורה.
7) שם, ואתחנן.
8) סידור הרב, שער התפלה כ"ג ע"א.

של הרב שכתב בזמנו לאחד מגדולי שקלוב[1], ששם הוא מעוררו ומבקשו להשתדל לכל עצת המתנגדים, השואפים בכל כחם לאסור עליהם מטעם הרשות להתפלל על פי הנוסח שלהם[2]. מתוכו נראה עד כמה היה הרב חרד על ענין התפלה וכמה נדולה וחשובה היתה בעיניו, וזה לשון המכתב:

„הנה אף כי לא ידעתיהו ולא אביר מראהו, אך לשמע און שמעתיהו אשר רוח ה' נוסכה בו, שלא לעמוד בסוד משחקים המלעיגים בחפצים לעבוד את ה' באמת עבודה שבלב זו תפלה, כי ידם רמה בתורה ונמילות־חסדים, ומי יהן זה להם באמת כל הימים, אך עתה עברו תורות חלפו חוק, בהוסדם יחד עלי לנזור גזרת שמד על התפלה, להתפלל כמותם דוקא, בחפזון ובלי שום תנועת והרמת קול... ואין ראיה מצדיקים הראשונים, שהיו נדולים ממלאכי השרת, אבל אנן יתמי דיתמי, העולה בדעתם להדמות להם אין זה כי אם רוע לב ושקר בימינם. וגם האומרים תפלה מדרבנן, לא ראו מאורות מימיהם, כי אף שנוסת התפלה ובנינה נ' פעמים ביום הוא מדרבנן, עיקר ענינה ומהותה הוא יסוד כל התורה, לדעת את ה', להביר נדלו ותפארתו בדעה שלמה ומיושבת בבינת הלב, שיתבונן בזה כל כך, עד שתתעורר נפש המשכלת לאהבה את שם ה' ולדבקה בו ובתורתו ולחפוץ במצותיו, אשר כל ענין זה נעשה לנו בזמן חזה, על ידי אמירת פסוקי־דזמרא וברכות קריאת־שמע לפניה ולאחריה, בפה מלא ובקול המעורר כוונת הלב וכולי האי ואולי, מה שאין כן רבי שמעון בן יוחאי וחבריו, היה די להם בקריאת־

---

1) המכתב הזה כתוב לר' אלכסנדר מסקלוב, כנראה מתוך האגרת הזאת היה האיש הזה מחשובי היהודים בזמנו, וגמנה על המתונים שבין המתנגדים (באחרונה נעשה לאחר מאנשי סיעתו של הרב, בית רבי ח"א פי"א). הזמן שבו נערך המכתב הזה יחול לדעתנו בערך שנת תק"ם, מפני שאז התעוררו המתנגדים בעיקר להפריע את החסידים מהתפלל על פי הנוסח שלהם, כנראה מתוך הקול־קורא שיצא מאת הגאון בשנת תקכ"א (ה' אב) נגד החסידים, ששם הוא מציח דברים קשים נגדם על שהם מזלזלים בתפלה ו„הולכים בורך לא סלולה בתפלת עם ה' עד חצי היום", ומעורר את אנשי סיעתו „להתאמץ להפרידם איש מאהיו לבל יתחברו ויתקשרו" (עיין ח"א עמ' 39).

2) עד כמה היה אופן התפלה של החסידים למורת רוח להמתנגדים, נראה מתוך הקובלנות השונות, שהגישו השתדלנים של המתנגדים להממשלה כפעם בפעם, אפילו לאחר שנשתקעה כבעם המלחמה ביניהם (עיין ח"א עמ' 69, 119 וכיו"ב).

שמע בלבד לכל ענין זה, שהיה נקנה להם בהשקפה ראשונה בתפלות הלב הנאמן בבריתו אתם. אבל בזמן הזה, כל הקרוב אל ה' ושעם טעם בתפלה פעם אחת, יבין וישכיל כי בלעדה לא ירום איש את ידו ואת רגלו לעבוד ה' באמת כי אם מצות אנשים מלומדה... ועל כן על כל דברי האגרת הזאת, באתי לעורר נפש נדיבה, ללבוש בגדי קנאה, לקנאות לה' ולתורתו, להפר מחשבות ערומים ולא תעשינה ידיהם תושיה, ותחשב לו לצדקה לדור ודור עד עולם... וה' יהיה בעזרו ויגמור בעדו, כי הבא לטהר וכו'[1].

---

1) בית רבי. ח"א דף ה'.

פרק ששה עשר.

צדקה.

בעלי התלמוד מפליגים בשבח הצדקה והמקובלים המאוחרים אינם נותנים לה ערך מיוחד. סבת הדבר. הרב מגביה ערך הצדקה, הסבה לזה. אופן הצדקה על פי הרב. שני מכתבים של הרב בענין הצדקה.

אם כל כך הפליגו המקובלים והחסידים בשבח התפלה, כפי שהראינו למעלה, לא הפליגו הרבה בשבח הצדקה. גם מתוך הדבר הזה אנו רואים, שלא תמיד היו דברי בעלי התלמוד לקו ולמדה לבעלי הסוד בהשקפותיהם העיוניות, ופעמים שדעותיהם נשתנו אלו מאלו. אין כמעט מצוה אחת בתורה, שמעלתה גדולה כל כך בעיני חכמי התלמוד כמצות הצדקה, עד שלדבריהם „חייבין אנו להזהר במצות צדקה יותר מכל מצות עשה"[1], ושבשביל זה הפליגו ביותר בשבחה של מצוה זו. „הצדקה שקולה כנגד כל מצות התורה" והיא „מקרבת את הגאולה", „מקרעת גזר דינו של אדם", „מצלת מן המיתה" ו„מדינה של גיהנם", ולהפך המעלים עין מן הצדקה, עונו גדול מנשוא, והוא „כאלו פורק עול מלכות שמים מעליו" ו„כעובד עבודה זרה" ונקרא „רשע ובליעל"[2]. למרות כל אלה לא הביטו רבים מבעלי הסוד תמיד על הצדקה כדרך שהביטו עליה בעלי התלמוד, ואצל החסידים והמקובלים המאוחרים,

---

1) יד החזקה, הלכות מתנות עניים פרק י' הל' א'. מקור דברים אלו הוא בשבת קל"ט.

2) ירושלמי שקלים פ"ה. בבא בתרא י'. גיטין ז'. כתובות ס"ח ועוד בכמה מקומות בש"ס.

לדעת ראי"ה וויים היתה סבה חצונית, שהכריחה את בעלי התלמוד להפליג ביותר בשבח מעלת הצדקה, אצל הרומים היתה הצדקה בזויה מאד, ואמון הלב נגד העני עוד נחשב בעיניהם למדה טובה, לבלי להאריך לו חיי עניו, כאשר יספרו לנו כותבי תולדות הרומים, ומיראה פן יהיה הדבר הזה למוקש לעם ישראל ללמוד ממעשי שכניהם ולעשות כמעשיהם, נאלצו להפליג במעלת מצות החסד והצדקה בכדי להגביה באופן זה את ערכה בעיניהם, במדה שהשפילוה יחד העמים בזמן ההוא (עיין דו"ד ח"ב, עמ' 25—24).

אין הצדקה תופסת מקום חשוב ביותר[1], מהם שאינם מזכירים אותה כל עיקר[2], ומהם שפוטרים אותה בדברים מועטים[3]. קרוב הדבר, שלא מעט גרמו ליה תנאי החיים של האנשים ההם, חיי הבדידות והפרישות שהתרגלו אליהם. ההתבודדות נחשבת בעיני בעלי הסוד לסגולה נפלאה להשגת השלמות באלהות, ומדתה גדולה אצלם משאר המדות. „ההתבודדות מועיל לנפש שבעתים מהלמוד — כותב בעל ספר חרדים בשם האר"י — ולפי כח האדם ויכלתו יתבודד", ולהפך ההתערבות עם בני אדם, רעה ומסוכנת ביותר, וראוי לכל נקיי הדעת להתרחק מן החברה. „האדם בין בני האדם דומה למי שנפל לתוך הים, שאם לא יוהר מאד לשוט יפה ימבע, וכשבורח מהם ומתבודד בינו לבין קונו הנה הוא בספינה ונמלט ודבק בו יתברך. לכן יזכור כי בעודו עמהם הוא בתוך ההפכה, ויחוש מהר פן ילכד בפחי הארץ... ולפי רוב פרישותו של האדם מן העולם, כן הוא רוב דבקותו בו יתברך"[4]. ומדה זו נעשית אצל בעלי המסתורין לאחד מעקרי החסידות, וכלם שאפו להתרחק משאון התבל ומהמונה, ולפרוש את עצמם מכל עבודה כללית וצבורית, בכדי שלא לבא במשא־ומתן עם „העולם המלא שטות והבל", שמחשיך את זוהר הנפש ומכהה יפעתה, ורובם או שהיו כלואים כל ימיהם בתוך ד' אמותיהם, ובסתר אהלם התעמקו ב„חכמת הנסתר" ובתורת הסוד, להשיג תעלומות

---

1) בשלחן־ערוך של האר"י יש אך דברים מעטים על אודות ענין הצדקה, ורובו של הספר מכיל רק אזהרות והפלגות על דבר התפלה והתשובה וכיו"ב.

במכוון אני מדגיש את המלה „מאוחרים", מפני שרק בעלי הסוד בני המאות האחרונות לא שמו עין פי רוב לב כל כך להצדקה, אבל המקובלים הקדמונים, כבעל הזוהר וכיוצא בו, נותנים לה ערך חשוב. „מאן דמשתדל בצדקה —כותב הזוהר— ההיא צדקה דעביד סליק לעילא ומשא לעילא... ואמשיך ברכאן ממבועא דכל מביעין, ומההיא צדקה אמשיך וארבי ברכאן לכל אינון תתאי, וכ"הו אתברכאן ואתוספו נהורא כדקא יאות", ו„מעשה הצדקה לעילא מן שמשא" ו„סליק על כולא" (ויצא, קנ"ג. בחקותי קי"ג וכ"מ).

2) בס' כתר שם טוב, צוואת ריב"ש ובספרי חסידים אחרים מתקופה זו, כמעט שלא נזכר דבר על אודות הצדקה.

3) עיין לדוגמא בס' אור תורה, פרי הארץ, קדושת לוי, דברת שלמה וכיוצא באלו.

4) ספר חרדים פרק ה'.

שמבראשית ולגלות רזי עולם, או שהתבודדו ביחוד וביערים, להתפלל ולשפוך שיח בחיק הטבע הצנועה והשוקטה, תפלה זכה וטהורה „בלי שום פניה ובלי שום מחשבת חוץ כלל"[1], מובן מאליו שעל ידי חיי פרישות כאלה, ניטל מאנשים האלה לאט לאט טעם חמדת החיים הארציים, ולא הרגישו עוד בחסרונה, ומעולם הזה היו נהנים רק כל כמה שמצאו צורך לקיום הגוף ובריאותו, שלא ירפה ויחלש ויבטל מעבודת אלהים, ורוב הצרכים החומריים שאחרים חשבום להכרחיים, נדמו להם למותרות, כי רק הרוחניות היתה אצלם עיקר החיים, והחומריות טפלה לה, שאין כדאי לטפל בפרטיה ולדאג בשבילה, לפיכך לא התעוררו ביותר על הצדקה, שעיקר תכליתה ספוק גשמי ומלוי צרכי עולם הזה בלבד[2]. לא כן הרב, הוא כשם שנבדל לפעמים בהשקפותיו משאר החסידים, כפי שראינו למעלה, כך גם בענין הצדקה נבר שנוי־דעות בינו וביניהם. הרב כאדם המעורב בין הבריות והעוסק כל ימיו בצרכי הצבור[3], מכיר היה את אפני החיים המרים של הרבה מאחיו המדוכאים בערי ליטה העניה, ידע איך הם נזונים ובמה הם מתפרנסים, ולא אהת נדמן לו לפנוש את המחסור הנורא בבתי אחיו בני בריתו, ולהכירו פנים אל פנים עם כל מוראיו, זועיו וצבעיו האיומים, ולא היה יכול להביט על הצדקה בשויון־נפש וקרירות־

---

1) לקוטי עצות, ערך התבודדות, אות ז'.

נראה הדבר, שעור בימי פילון נחשבו חיי התבודדות ונזירות לדברים המביאים את האדם לידי קדושת הגוף וטהרת הנפש, והוא מתרעם על אלו שמרחיקים ללכת בדבר זה, ופורשים את עצמם מן החברה לגמרי, מפני שגדול שכרו של איש שיש סיפק בידו לחטא ואינו חוטא, מזה שאין סיפק בידו כלל לעשות עברה (עיין מנה"ז, שער י"ב עמ' 163). דעה זו היא גם דעת גדולי הכנסיה על דבר התבודדות והנזירות: „Es ist nichts Grosses, sich der Lust zu enthalten wenn man sie nicht versucht hat, sondern das Grosse ist es wenn man in der Lust sich befindet nicht von ihr besiegt zu werden" (Neander, „Allg. Ges. d. christl. Rel." II, 63. Gotha 1864).

גם מתוך דברי בעל חובות הלבבות נראה, שעוד לפני זמנו נהגו בני האדם מנהג זה (עיין שער הפרישות).

2) בדבר זה נראה ר"נ מברצלב כיוצא מן הכלל, הוא לסרוג שטפלינ ביות־ בשבח ההתבודדות (עיין לקוטי עצות סי' י"ב, י"ג, ט"ז), מקציע בכל זאת פרק מיוחד גם לענין הצדקה (שם, ערך צדקה).

3) עיין חלק א', עמוד 145, וראה בשו"ת של הרב, תשובה ט'.

רוח, כדרך שהביטו עליה רוב חביריו החסידים. בעיניו היתה הצדקה „לעמוד שכל העולם עומד עליו", ולפיכך אינו פוסק להעיר ולעורר את בני האדם כפעם בפעם, לשום לב למצוה גדולה זו, שיש בה הרבה פעמים משום פקוח נפש, ושלא לזלזל במצות הצדקה הגשמית, שערכה גבוה ביותר ועושה רושם גם בעולמות עליונים, „ועל ידי מצות הצדקה בגשמיות, שהיא נתינת הכסף הגשמי לעני, יעורר למעלה בחינת יחוד עלאה"[1], והוא מורם להשתדל בכל כחם לתמוך בידי הזקוקים לעזרה חומרית, ואלו שאין מדת הרחמנות טבועה בלבם מלידה, יתאמצו בכל כחם לרכש אותה להם, וגדולה מדת הרחמנות שהאדם מסגלה בעצמו מזו שנטועה בו מלידתו, „ואם ישראל בטבעם הם רחמנים, והרחמנות הוטבעה בנפשות ישראל מכבר בעת בריאתן", הנה מעלה יתירה להאדם „שעושה מיניעה עצומה נגד טבע נפשו" ומיגע עצמו לעשות צדקה כשאין טבע זו נטועה בלבו. וצדקה כזו יקרה וגדולה מעלתה במאד מאד, בהיותו „מבטל טבעו ורצונו הגופני מפני רצון העליון"[2]. וכל כך חשובה הצדקה בעיני הרב, עד שמגביה אותה למעלה למעלה מערך כל המצות המעשיות, ואפילו למעלה מן ה ת ו ר ה ו ה ת פ ל ה, שהן בעיניו עיקר קיום האומה והדת, כפי שראינו למעלה. „הצדקה היא עיקר המצות המעשיות ועולה על כולנה"[3], ו„בללותן של כל המצות הוא מצות צדקה"[4], וכל „עיקר גילוי שכינה אינו לא בתורה ולא בתפלה אלא דוקא בצדקה"[5], ו„עיקר שם צ ד י ק שהוא בעל צדקה, שהוא המשפיע צדקה וחסד במדת טובו ורחמנותו"[6]. וכך הולך הרב ומפליג בשבח הצדקה, ופרקים שלמים מוקדשים ממנו לענין זה. אחד הגורמים הראשים להתגלות האלהית ולהתעלות הנפש, היא הצדקה,

---

1) ת ו ר ת ח י י ם, לך.
2) א ג ר ת ה ק ו ד ש ד"ה: והיה מעשה הצדקה שלום.
דברים דומים לאלו אנו מוצאים גם אצל ר"נ מברצלב, לדעתו „מי שהוא רחמן בטבעו וגותן צדקה אין זה עבודה, ועיקר עבודת הצדקה היא לשבר האכזריות שלו להפכו לרחמנות" (ל ק ו ט י ע צ ו ת, ערך צדקה, אות ל"ה).
3) ת ג י א, פרק ל"ז.
4) ת ו ר ה א ו ר, וישב.
5) א ג ר ת ה ק ו ד ש, ו ב ס י ד ו ר ש ע ר ה ת פ ל ה.
6) ת ו ר ה א ו ר, בשלח.

„הצדקה היא מכון לחיים עליונים הנמשכים מאור פני מלך חיים... וכמו שהברק יוצא מתוך עבים חשוכים, שהיה גנוז בתוכם ומבריק ומאיר בכל העולם, כן יצא אור ה' הזרוע וגנוז בחשכת חומריות עולם הזה, על ידי מעשה הצדקה... ועל ידי מעשה הצדקה נעשית בחינת גילוי אלקות בנפש השכלית והמשכלת"[1], ו„על ידי הצדקה יש המשכה וגילוי למטה בעולם הזה מבשאר מצות", ועל ידה „תאיר ותזרח בנפשו להיות מתבטל ומתכלל באור אין־סוף"[2], ו„אין לך מצוה שהנפש החיונית מתלבשת בה כל כך כבמצות הצדקה"[3], ועיקר גילוי אלקות הוא במעשה הצדקה"[4], והנפש מזדככת ומצטרפת על ידה. „הצדקה מעברת כתם החטא"[5], ו„אחת מסגולות למחשבות זרות היא נתינת הצדקה"[6]. „ועל ידי נתינת צדקה אפשר לאדם להסיר ערלת הלב, וקליפה הגסה ודקה המלבישות ומכסות על בחינת נקודת פנימית הלב, ובצדקה נפדה מן החצונים"[7]. ולא רק האברים הדקים מזדככים על ידי הצדקה, אלא אפילו האברים הגסים מתעלים על ידה, „ואפילו אבר נוף האדם המקיים מצוה זו, כגון היד המחלקת צדקה לעניים" מתקדשת בקדושה עליונה „ונעשית מרכבה ממש לרצון העליון"[8]. והיא מקרבת את האדם

---

1) סידור, שער התפלה ד"ה: ואני תפלה.
2) לקוטי תורה נצבים, ראה.
3) תניא, פרק ל"ז.
4) סידור, שער התפלה.
5) לקוטי תורה, ראה.
6) כתב־יד.
7) אגרת הקודש, ד"ה: אין ישראל נגאלין.
8) תניא, פרק כ"ג.

מעשה מרכבה לדעת חז"ל הכונה לסתרי תורה (הגינה י"ז; שבת פ'), גם לדעת הרמב"ם „אלו הדברים (במעשה מרכבה) הם מכלל סתרי תורה" (מו"נ הקדמה לח"ג; שם פרק ג—ז). יש מהחוקרים שביארו, שמעשה המרכבה הוא מעשה התכונה, אבל דעת זו היא על פי המקובלים מדעת המינים. „לא תטעה כדברי מי שפירש שמעשה מרכבה הוא מעשה התכונה—יאמר הרמ"ק—כי ענין התכונה רובה היות מן הלב... ואסור להאמין שיהיה מעשה המרכבה התכונה, שהיה מדעת אחד המינים" (שיעור קומה, ערך מרכבה).

על פי תורת הקבלה „יש בענין המרכבה ג' ענינים. הראשון מעשה מרכבה. השני נקרא אלהי המרכבה. הג' האבות הן הן המרכבה" (שם, ועיין הסברת הדברים במקומם.

הרב מבאר ש„זהו שאמרו הז"ל: האבות הן הן המרכבה, שכל אבריהם

לאלהים „ועושה שלום בין ישראל לאביהם שבשמים"[1]. גם הברכה מצויה בעולם בשביל הצדקה, „ומעשה הצדקה גורם לירידת האור והשפע לעולם הזה הגשמי"[2] והיא מגנת על האדם ומשמרת אותו מכל מקרה ופגע, כי „הצדקה נמשלה לשריון, מה השריון עשוי קשקשים על נקבים והם מגינים שלא יכנס חץ בנקבים, ככה מעשה הצדקה מגנת על האדם לשמרו ולהצילו מכל דבר רע בגשמיות וברוחניות"[3]. וגדולה צדקה הנובעת מ„התאחדות פנימיות הלב עם המוח"[4] מזו „שמגושמת בחומריות וגסות מצד התפעלות הנפש בצר לה בצרת אביון שאינה יכולה לסבול"[5]. והרב חולך ומבאר תכלית הצדקה, מהותה ואיכותה, ובאיזה אופן להוציאה אל הפועל. ואנו רואים שמעשה הצדקה אינו אצלו תמיד לשם מטרה סודית ומיטאפיזית בלבד, לתכלית נעלמה שמקורה בתורת המסתורין, כגון „נגד יניקת החצונים, שלא יקלקלו בנין ירושלים", או בשביל „המשכת המקיפים העליונים"[6], אלא בעיקר לתכלית טבעית, מובנת ומבוארת. „הצדקה היא רחמנות על העני"[7], „להחיות רוח שפלים בחינת שמש, כי כמו שהצדקה היא להחיות רוח שפלים, כן אור השמש הוא להאיר במקום חשך שאין בו אור"[8]. פעמים שהרב ממשיל את ענין הצדקה למים, „כמו שהמים יורדין ממקום נבוה למקום נמוך, כך היא בחינת צדקה וחסד, להחיות רוח שפלים למאן דלית ליה מגרמיה כלום"[9], והוא משתדל להסביר ולבאר, שבין מצד התורה והקבלה, ובין מצד המוסר והחנוך, אין אדם רשאי לראות רק לעצמו בלבד, למלא בטנו כל מאכל תאוה ולומר, שישו בני מעי, בלי שים לב לגורל אחרים. אהבה־עצמית כזו חרפה לאיש הנברא בצלם אלהים, שהאדם לא נברא רק בשביל

כלם היו קדושים ומובדלים מעניני עולם הזה, ולא נעשו מרכבה רק לרצון העליון לבדו כל ימיהם" (תניא פכ"ג).

1) אגרת הקודש, ד"ה: אין ישראל נגאלין.
2) שם, ד"ה: אך מי הוא הגורם.
3) שם, ד"ה: וילבש צדקה.
4) תורה אור, וישב.
5) לקוטי תורה, ראה.
6) שם.
7) שם, דברים.
8) תורה אור, יתרו.
9) לקוטי תורה, שיר השירים.

עצמו אלא גם בשביל אחרים, להיות לעזר לכל נדכה ומר־רוח אשר מטה ידו, להקל עניו ומחסורו, ולהמתיק את גורלו בכל אשר אך אפשר לו, כי אם נקשיח לבנו מאחינו האביון ואיש לא יחמול ולא יחום על רעהו בצר לו, יגועו רבים ברעב ובידינו נשפוך דמי נקיים. ובאחת מאגרותיו לאנשי סיעתו הוא כותב:

„אהובי אחיי ורעיי אשר כנפשי! הנה לא נעלם ממני צוק העתים אשר נתדלדלה הפרנסה, ובפרט הידועים לי ממחניכם, אשר מטה ידם בלי שום משען ומשענה, וממש לווים ואוכלים ה' ירחם עליהם וירחיב להם בצר בקרוב, ועם כל זה לא טוב הם עושים לנפשם לפי הנשמע, אשר קפצו ידם הפתוחה מעודם עד היום הזה, ליתן ביד מלאה ועין יפה לכל הצטרכות ההכרחיים לידי מחסורי האביונים נקיים, אשר עיניהם נשואות אלינו, ואם אנו לא נרחם עליהם ח"ו מי ירחם עליהם? וחי אחיך עמך כתיב, ולא אמרו חייך קודמין אלא כשביד אחד קיתון של מים וכו', שהוא דבר השוה לשניהם בשוה לשתות להשיב נפשם בצמא, אבל אם העני צריך לחם לפי הטף ועצים וכסות ב"ר וכה"ג, כל דברים אלו קודמין לכל מלבושי כבוד וזבח משפחה, בשר ודגים וכל מטעמים של האדם וב"ב, ולא שייך בזה חייך קודמין, מאחר שאינן חיי נפש ממש כמו של העני ש ה בשוה ממש... והנה זהו על פי שורת הדין גמור, אבל באמת גם אם הוא ענין דלא שייך כל כך האי טעמא, ראוי לכל אדם שלא לדקדק להעמיד על הדין, רק לדחות חייו וליכנס לפני ולפנים משום הכי, ולדאוג לעצמו מארז"ל, שכל המדקדק בכך סוף בא לידי כך ח"ו, וגם כי כולנו צריכים לרחמי שמים בכל עת ובכל שעה... וכל המאמין לבבו וכובש רחמיו, יהיה מאיזה טעם שיהיה, גורם כך למעלה לכבוש וכו'. וזה גם, כי אדם אין צדיק בארץ אשר יעשה טוב תמיד ולא יחטא, והצדקה מכפרת ומגינה מן הפורעניות וכו' ולזאת היא רפואת הנוף והנפש ממש, עור בעד עור וכל אשר לאיש יתן בעד נפשו, בשגם אנו מאמינים בני מאמינים, כי הצדקה אינה רק הלואה להקב"ה, כדכתיב מלוה ה' חונן דל וגמולו ישלם לו בכפליים בעולם הזה, דשכר כל המצות ליכא בעולם הזה לבד מצדקה[1]..."

1) אגרת הקורש. דף נ"ב, נג (וילנא תרל"ה).

ובמכתב אחר כותב הרב:

„באתי כמזכיר ומעורר ישנים בתרדמת הבלי הבלים לפקוח עיני העורים יביטו לראות, להיות כל חפצם ומגמתם לכל בהם חיי רוחם, במקור מים חיים חיי החיים כל ימי חייהם מנפש ועד בשר, דהיינו כל מילי דעלמא ועסקי פרנסה לא יהיה כאלו עבדין לגרמייהו... ואך בואת יאות לנו להיות כל עסקינו במילי דעלמא, כי אם להחיות נפשות חלק אלקות ולמלאות מחסוריהם בחסד חנם, שבזה אנו מדמין הצורה ליוצרה ה' אחד, אשר חסר אל כל היום, חסד של אמת להחיות העולם ומלואו בכל רגע ורגע... וכל עיקר עבודת ה' בעתים הללו בעקבות משיחא, הוא עבודת הצדקה[1]...

על פי הרב יש במדת הצדקה ממדת הקב"ה, מה „הוא אין־סוף ולמדותיו אין־סוף" גם הצדקה כך. ולפיכך קשה בעיניו לראותה מגופפת ומצומצמת בתוך מסגרת מונבלת „בבחינת גבול ומדה", על ידי דינים וחוקים בדבר שעור נתינתה וכמות בזבוזה, ומשתדל להוכיח בראיות וסברות שונות ולהעלות בפלפולו, שלמצות צדקה אין שעור. אמת, שבני עליה המעטים זכי־הנפש וטהורי־הרוח, שנשמרים תמיד מכל דבר רע, אינם נוקקים אליה כל כך להתקיים בזכותה, להם די בצדקה כפי שעור יכלתם, אבל רוב בני האדם שעלולים לחטא, למענם אין עצה אחרת להנצל מיסורים בזה ובבא, אלא על ידי נתינת צדקה בלי גבול, ומה „שניתן שעור ומדה גם כן למצות הצדקה והחסד שבתורה, כמו לשאר מצות התורה, היינו דוקא לשומר התורה, ולא סר ממנה ימין ושמאל אפילו כמלא נימא, אבל מי שהעוה דרכו... צריך לעשות צדקה וחסד בלי גבול ומדה לנתינתו ולהשפעתו". ולכן „עשה צדקה ומשפט נבחר לה' מזבח, לפי שהקרבנות הן בבחינת שעור ומדה וגבול, מה שאין כן בצדקה.. ומה שאמרו המבזבז אל יבזבז יותר מחומש, היינו דוקא במי שלא חטא, אבל מי שצריך לתקן נפשו, עדיין פשיטא דלא גרעה רפואת הנפש מרפואת הגוף, ואין כסף נחשב, וכל אשר לאיש יתן בעד נפשו... ואו אף שיעלה לסך מסויים אין לחוש משום אל יבזבז יותר מחומש, דלא מקרי בזבוז בכהאי גוונא, מאחר שעושה לפדות נפשו, ולא

---

1) אגרת הקודש מ"ח, ט"ט.

ערע מרפואת הנוף ושאר צרכיו... ומדת חסד בלי גבול ומדה נקראת על שמו של הקב"ה: חסדי ה', ואנו צריכים להתנהג בחסדי ה', שהם בלי גבול ותכלית"1). והרב מוצא מדה בצדקה מה שאינו מוצא אותה בתפלה, "בתפלה הכונה עיקר, ואחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכון", אבל בצדקה כמות הצדקה עיקר, ו"אחד המכוון ואחד שאינו מכוון ובלבד שירבה. כי תכלית הצדקה היא לתמוך בידי זה שזקוק לה, ואין הדבר תלוי במחשבה אלא במעשה, כי מאי נפקא מינה אם חשב בשעת נתינת הצדקה כך או כך, כי מכל מקום הוא מתיה נפש העני"2).

1) שם, מ"ם. אגרת התשובה פרק ד'.
2) כתב"ד.

ציונים

(א—ג).

ציון א.

ספירות.

מעלת הספירות גדולה וחשובה כמעט בעיני כל בעלי הסוד, והן אחד מעקרי הקבלה[1].

הספירות הן הכלים או הצנורות שברא הקב"ה, ושעל ידיהן משפיע טובתו ומתגלות פעולותיו. או בלשון רמ"ח לוצאטו: „כל ספירה היא מדה אחת מן המדות של אין־סוף ב"ה, אשר ברא בם את העולמות ומנהג אותם"[2].

זמן צמיחת התורה הזאת קשה להכריע בדיוק, יש שמקדימים אותה ויש שמאחרים אותה[3], ומהם שמוצאים לה מקור בספרי פיתוגרס ואפלטון ומדמים אותן לעשרה „השכלים הנבדלים" של פילוסופי יון[4]. בכל אופן עתיקה השיטה הזאת ביותר, ותופסת מקום גדול בספר יצירה (משנה א — ט). כמו כן יש זכר להספירות במדרש רבה[5]. לפי הזוהר רמוזות עשר ספירות בתורה, והן עשרה השמות הפרטיים של האלהים, ובמשנה (אבות פ"ק ה', א') — „בעשרה מאמרות נברא העולם"[6].

לדעת המקובל רבי עזריאל (חי במאה התשיעית לאלף החמישי), נגזרה מלת „ספירה" מן הפעל ספר: „נקרא ספירות שהם בה לכל מצוי הנגדר בגדר מספר"[7]. ר"מ אבן גבאי מונה שלש הוראות

---

1) עזרת ה'.

2) קל"ח פתחי חכמה, פתח ו'.

3) עיין מערכת אלהות פ"ו דף פ"ב, ובס' ויכוח על חכמת הקבלה לשד"ל, עמ' 78 בהערה.

4) מיוס, צפנת פענח חוב' א' עמ' 34.

5) גשא י"ד ד"ה: כף אחת. וזו היא אחת הסבות שבשבילן מאחרים בקצת החוקרים את זמן חבור חלק במדבר של מדרש רבות (עיין דו"ד ח"ג עמ' 235, וראה צונץ. b הערה, Got. Vorträge 262; בית יהודה פרק קש"ו עמ' 80 הערה 1).

6) רמ"ק, שיעור קומה סי' י"א, ועיין בס' הקבלה לפרנק בפתיחת הספר.

7) עזרת ה' דף ב' ע"ב.

להשם ספירה, מלשון ספור, ספר וסַפיר[1]. הרמ"ק מונה להן ששׁ: סָפור, סֵפר, סְפור, סַפיר, סָפָּר וספרות[2].

המספר עשר שבספירות הוא לפי המקובלים (וגם לפי קצת חוקרים) בדיוק עשר, לא פחות ולא יותר: „עשר ולא תשע, עשר ולא אחת עשרה"[3], והמספר הזה מורה לדעתם לסודות נסתרים[4], „סוד המספר אינו כי אם בעשרה... ולהם סוד התום למה עמד החישבון על עשרה לא פחות ולא יתר"[5].

הספירות נקראות בפי בעלי הסוד בשמות מיוחדים: כתר, חכמה, בינה, חסד, גבורה, תפארת, נצח, הוד, יסוד, מלכות[6]; שלש הראשונות הן בעולם האצילות והאחדונות – מעולם הבריאה ולמטה. מלבד זה מתוארות הן עוד בשמות: „מאורות, נרות, לבושים, רקיעים, עטרות, מלכים, נשמות, פנים, מאמרות ודבירות"[7]; „אדם־אנפין, זעיר־אנפין, אבא, אמא, נוקבא וכיו"ב[8].

ושני שמות כלליים להספירות: ספירות דיושר (לפי שכתובות בסדר ישר, בשלש שורות פשוטות זו למטה מזו), וספירות דעגולים (שמצוירות כמו עגולים עגול בתוך עגול; „כתר הוא עיגול אחד ובתוכו עיגול אחר והיא ספירת חכמה, וכן כל כיוצא בזה, עד תשלום עשר עיגולין שהם עשר ספירות"[9].

---

1) דרך אמונה.
2) שיעור קומה סי' ב'; אילימה תמר ד' פכ"ם.
3) ס' יצירה, משנה ד'.
4) ברית מנוחה, דרך א'.
5) כוזרי מאמר ד', כ"ה.
פילון במחברתו על עשרת הדברות כבר האריך בשבח המספר עשרה (הרכבי בהערותיו לדי"ח ח"ה עמ' 43). לרעת גרץ גרמה האגדה (חגיגה י"ב) האומרת בעשרה מאמרות נברא העולם כו' מעשרת הגלגלים אצל חכמי התכונה בעת ההיא וסודות הראב"ע במספר עשרה, שימנו המקובלים מספר הספירות עשר (די"ח ח"ה ציון ג', עמ' 363), על דבר ערך מספר עשרה אצל בני ישראל בכלל עין A. Hauck, „Realencykl. für prot. Theologie" T. 21, S. 598-606. יש משערים שקדושת המספרים מקורה ברת הבבלית העתיקה, ויש חולקין על זה.
בכתבי־הקודש, בחלמוד ומדרשים, נזכר המספר „עשרה" הרבה פעמים, ולדברי הגאון מוילנה נמצא שם המספר הזה רפ"ב פעמים (מעשה תודה).
6) השלי"ה נותן טעם לכל שם משמות הספירה (עשרה מאמרות, מאמר ד').
7) אילימה, מעין א' תמר ו'.
8) קונטרס כללי חכמת האמת, פ"א.
9) אוצרות חיים שער א'. ועין קונטרס כללי חכמת האמת פ"א.

הספירה החשובה ביותר היא הספירה הראשונה, ספירת כתר, והיא „כתרא עלאה לעילא דמתעטרין ביה כל עטרין וכתרין"[1], ו„הכתר הוא בחינה עליונה שאינה מכלל עולם ההוא, דומה אל כתר המלך שהוא למעלה מראשו ואינו מכללות ראשו, ועל כן אינה מכלל הספירות"[2], „והוא דבוק תמיד במאציל עליון"[3]; ומקצת גדולי בעלי הסוד שנזהרו מהגשמת האלהות, נזהרו גם מהגשמת הספירה הראשונה[4], „שעליה אמרו רז"ל: במופלא ממך בל תדרוש"[5], ומצאו ש„כתר אינו מושג כלל וכלל אפילו בדרך ציורי"[6]. הגאון מוילנה כותב: „ספירה ראשונה קורין אין ורק את השניה מכנים יש"[7]. „ומהלכת היא בין המקובלים אם הכתר נמנה בין עשר ספירות או שאינו מכלל (כמו שהובא בפרדס שער ג'), שיש שיצו לומר שהוא אינו בגדר העשר ספירות כלל, רק הוא בחינת הארת אין סוף, ויש שהלקו על זה ואמרו שהוא מכלל העשר ספירות, והאר"י ז"ל הכריע (בע"ה שער מ"א פ"ג), שהוא בחינת ממוצע בין המאציל לנאצלים, ויש בו מבחינה תחתונה שבאין־סוף, והוא בחינת עתיק־יומין"[8].

גם באדם מוצאים המקובלים עשרה דברים כנגד העשר ספירות, הראש כנגד שלש הראשונות: הגלגלת נגד כתר, מוח ימין נגד חכמה, מוח שמאל נגד בינה, זרוע וד ימין נגד חסד, זרוע וד שמאל נגד גבורה, הגוף נגד תפארת וכיוצא באלו[9].

בסדר השתלשלות הספירות „יש — לרבני הרב — שני אופנים ברבני המקובלים, בעין חיים ובפרדס, על פי סדר אחד נמצא הדעת עומר לסמה מחכמה ובינה ולמעלה מחסד וגבורה, ולפי הסדר השני הדעת הוא בקו האמצעי ואינו עומר תחת חכמה ובינה" (תורה אור, תולדות ד"ה: להבין ביאור הדברים).

הפילוסוף היוני פַּרְמֶנִידֶס. מזכיר בחקירותיו ענול המפין קרני אור, זקורא לו כתר המקיף את השמים ואת הארץ.

1) זוהר, ויקרא רפ"ח, המקובל ר' עזריאל קורא להספירה הראשונה „רום מעלה" תחת כתר (עזרת ה').

2) עין חיים, שער אבי"ע פ"א.

3) אוצ"ח שער א'.

4) פרדס, סדר האצילות, ועין למעלה עמ' 25 ובהערה 2 שם.

5) תקונים, תקון כ"ב.

6) ש ל"ה בהקרמתו.

7) ספרא דצניעותא, בלקומים.

8) לקוטי תורה, בחקותי אות נ'.

9) קונמרס כללי חכמת האמת, פ"ד.

המקובלים מבארים את ענין המדרגות במדות האדם גם כן על ידי ספירות

לפעמים לא מצאו גדולי התורה קורת־רוח בשיטת המקובלים בענין הספירות. הריב"ש משיב לאלו ששאלוהו על דבר ערך הספירות: „מורי הרב פרץ הכהן ז"ל לא היה רגיל מדבר ומחשיב אותן הספירות, גם שמעתי מפיו שהרב רבי שמשון מקינון ז"ל, שהיה רב גדול מכל בני דורו וגם אני זכור ממנו ואם גם לא ראיתיו, והוא היה אומר: אני מתפלל לדעת זה התינוק להוציא מלב המקובלים וכו'[1]. הרשב"ש כותב: רבים מהמקובלים „לא ידעו אלו עשר ספירות מה הם... אם תאמר שהם שמו אם כן אין הם עצמיות, ואם הם עצמיות הם תוספות, אם כן אם הנוצרים טוענים השלישיות אלו טוענים העשיריות"[2]. יש שבעלי הסוד ראו את עצמם מוכרחים לבאר את ענין הספירות לא על פי משמעות הדברים, נגד דעת חבריהם שקראו תגר על זה. ר' מנחם ריקנטי כותב: „זאת הוא דעתי וסברתי (בענין הספירות) אף על פי שאין פשוטי הדברים מורים כן... וידע אני ידיעה ברורה שאין כל חכמי הקבלה מודים בזה שכתבתי, אבל אני לא מצאתי בדברים האלה תקון בענין אחר אלא מה שכתבתי"[3]. בכלל בהרו להם להם המקובלים דרכים שונות בענין הספירות[4].

על פי קצת מקובלים „כמו שיש בקדושה עשר ספירות, כך יש ממש בקליפה הארה מעשר ספירות דקדושה"[5].

ציון ב.

אין־סוף.

כמעט כל בעלי המוד מן בעל הזוהר עד המקובלים האחרונים, משתמשים בשם „אין־סוף" לאלהים. נראה הדבר שהם מצאו את השם הזה מתאים ביותר לתאר בו את האלהות משאר השמות

„ובנפש אלקית יש עשר ספירות וכן בנפש החיונית, וראיתן החכמה וכו" (לקומי תורה ואתחנן).

1) שו"ת הריב"ש סימן קנ"ז. ועיין דו"י לנרון ח"ה עמ' 285.
2) שו"ת הרשב"ש סי' קפ"ח, בסוף התשובה.
3) מערכת אלהות, פ"ב.
4) עיין שו"ת הריב"ש סי' קנ"ז על דבר ר"י לפיף.
5) תורה אור, תילדות. ועיין עוד על דבר הספירות בה,תחיה' לר"ש זקש חוב' ב', עמ' 13 בהערה; שם, חוב' א' עמ' 29 בהערה, ובס' קורות הפילוסופיה לטענמן עמ' 65 (מביאו ר"ש זקש).

שנתכנה בהם במקומות שונים. „ביה לית סוף לנביעו דנהוריה וכגין כך קרא לגרמיה אין־סוף[1]. „הוא חכם בכל מיני הכמות ומלך בכל מיני מלכות... והכי בכמה דרגין עד אין־סוף"[2]. או כפי הסברת האר"י: „האור העליון למעלה למעלה עד אין קץ נקרא אין־סוף, ושמו מוכיח עליו שאין בו שום תפיסה לא במחשבה ולא בהרהור כלל ועיקר, והוא מופשט ומובדל מכל מחשבות, והוא קודם אל כל הנאצלים והנבראים ויצורים והנעשים, ולא היה בו זמן התחלה וראשית, כי תמיד הוא נמצא וקיים לעד ואין בו ראש וסוף כלל"[3]. לפעמים קורא האר"י את האין־סוף בשם „אפס", להורות בזה על שלילת מוהלטת של הגשמיות מעצם האלהי: „אין־סוף נקרא אפס כי אין בו שום תפיסת הוסר ולא צורה כלל"[4]. לפי דעת אחרים מבעלי הסוד, בא השם אין־סוף להורות על תכלית השלמות, „אין־סוף הוא שלמות בלי חסרון"[5], „ואין־סוף" בא לרמז „על היות השלמות הנמצאים בו יתברך בלתי בעל תכלית"[6]. יש מוצאים שהגדר "Absolut„ (שהוא הגדר הפילוסופי למושג אלהות, ופירושו דבר העומד למעלה מכל גבול ויחס), מכוון אל הגדר אין־סוף של בעלי הסוד.

לדעת קצת מחוקרי הקבלה שם אין־סוף מוצאו מהפילוסופיה האפלטונית או הערבית[7]. דעת גרץ היא, שר' עזריאל מגירונה היה הראשון שהכניס את השם הזה לתוך למודי הקבלה, ועל־פי הסברתו מורה אין־סוף על דבר בלתי מוגבל, כי כל „מה שאינו מוגבל קרוי אין סוף"[8]; אבל אם באמת נולד המושג אין־סוף על ברכי הפילוסופיה היונית או הערבית קשה להכריע בדיוק. בכל אופן אין אנו מוצאים לו זכר בספרות ישראל העתיקה. גם לדעת בעל מערכת אלהות „אין סוף אינו רמוז לא בתורה שבכתב ולא בתורה שבעל פה ולא בדברי רז"ל, אך קבלו בו בעלי העבודה קצת רמוז"[9], אבל הדבה מקובלים משתדלים למצוא מקור לאין־סוף בתורה ובתלמוד.

---

1) זוהר, בא.
2) שם, פנחס.
3) עץ חיים, שער הכללים פ"ג ענף ב'.
4) שם שער אבי"ע פ"א.
5) עבודת הקודש ח"א רפ"ח. לקוטי תורה, עקב.
6) עיקרים, מאמר ב' פכ"ח בסופו.
7) קונטרס חדשים גם ישנים להרכבי עמ' ט"ו סי' י'.
8) עורת ה'; ועיין די"ח ציון נ' עמ' 361.
9) מערכת אלהות פרק ד', דף פ"ב.

היודעים, או הגנוסטיקים, כנו את העצם הנצחי „אין שֵׁם", שלא יתכן בו שֵׁם כלל[1], על דרך שנמצא בתקוני זוהר: „כל ספירה אית לה שם ידוע ואנת לית לך שם ידוע"[2], ולהפך „מי שיש לו בחינת השם יש בו בחינת גבול"[3]. אחרים קורין להסבה דראשונה „אין־גבול". יש שמגדירים את המושג אין־סוף בדרך שלילה „אין־סוף אין לומר בו כי יש לו רצון, כונה חפץ ומחשבה... ואין השגתנו כי אם על דרך „לא"[4], ויש שמגדירים אותו בדרך חיובי: „אין־סוף הוא שלמות בלי חסרון... והוא ההישואה הגמורה באחדות ההישלמה"[5].

הרמ"ע מבאר על פי קבלה טעם הדבר „מפני מה נקרא אין סוף ולא אין תחלה"[6]. גם בעל נפש החיים מסביר סבת הכנוי אין־סוף ולא אין־ראשית[7].

לפעמים נקראת גם ספירת כתר אין־סוף, מפני שהיא קרובה ביותר להסבה הראשונה, „כתר אין־סוף אתקרי"[8].

עוד מעלה יתירה מוצאים המקובלים בשם אין־סוף, שהוא בגימטריא „אור"[9], מושג החביב ביותר של בעלי המוד[10].

ציון ג.

רשימת המקורים שהשתמשתי בהם בחבור הספר הזה.

אבני זכרון. — אגרת הקודש. — אוצר הספרים (בן־יעקב). —

---

1) מורה נבוכי הזמן, דרך החציונים.
2) מאמר פתח אליהו.
3) שם עולם עמ' 238.
4) עזרת ה' עמ' ב'.
5) עין גרץ די"ח"ה ציון ג', ובספרו של עהרנפריים: „Entwickelung der Emanationslehre", I, 26.
6) עין בם' יונת אלם בהקדמתו; פלח הרמון שער ד', וראה לקוטי תורה, פקודי.
7) שער ב', פרק ב'.
8) זוהר, פנחס.
9) עץ חיים, שער אבי"ע פ"א, והובא בשל"ה.
10) עין חלק ב' עמ' 68 ובהערה 1 שם.

המקובלים השתדלו לפעמים לכוון את מספר האותיות שבמלות שונות אל מספר „אור", ואם לא עלה להם מספר הגימטריא יפה השתמשו בתחבולות שונות בכדי להשוות את המספרים. לתכלית זו כפלו ושלשו את המלה „אור" עד שכוונו בה אל מטרתם. „ואהבת בגימטריא שתי פעמים אור" (לקוטי תורה. מקץ).

אוצרות חיים .— אור ה' .— אור המאיר .— אור צדיקים .— אור תורה .— אילימה .— אמונות ודעות .— אמרי צדיקים .— בר קדיש .— ביאורי הזוהר .— בית יהודה .— בית רבי .— בית מנוחה .— גלגולים .— גנזי יוסף .— גנזי הקבלה .— גרן (מאסף, ס' שביעי) .— דברי ימי ישראל (גרץ—שפ"ר) .— דברי משה .— דכית שלמה .— דגל מחנה אפרים .— דור דור ודורשיו .— דעת אלהים .— דרך אמונה .— דרכי צדק .— הגיון הנפש (לר' אברהם הנשיא) .— הקדמה לאוצרות חיים .— הקדמה לס' אקלידוס .— הקדמת בני הרב לישע' .— הקדמת ר' דוב בֶּר לישע' .— ויכוח על חכמת הקבלה (ישד"ל) .— זהר .— זמירעיצים .— חדות העולם .— חובות הלבבות .— חיי הר"ן .— החנוך .— חליפת מכתבים (לפ. וועטשטיין) .— חנוך קטן — חסד לאברהם .— ס' חסידים .— חסידים פורצי גדר (דובנוב, השלה 1901) .— חסידות ותורת החקים (האשכל, כרך ששי) .— חקר אלוה .— חרדים .— חשמונאים .— טיב גיטין .— טיב שמות גיטין .— יד החזקה — היונה (לר"ש זק"ש) .— יונת אלם .— יושר לבב .— ס' יצירה . ס' היראה .— כוזרי .— כנסת הגדולה (סובלסקי ס' ג') .— כנסת ישראל (פין) .— כנסת ישראל (שפ"ר ספר ג') .— כנפי יונה .— כרתי ופלתי .— כתביד .— כתר שם טוב .— לקוטים (להגר"א) .— לקוטים (לר"פ מקוריץ) .— לקוטי אמרים (להרב) .— לקוטי ר"ל .— לקוטי רמ"ל .— לקוטי מהר"ן .— לקוטי עצות .— לקוטי הש"ס (להאר"י) .— לקוטי תורה .— המאור .— מאור עינים (לר"ע מן האדומים) .— מאור עינים (לר"נ מטשרנוביל) .— מבוא השערים .— מגיד דבריו ליעקב .— מגיד מישריים .— ס' המדות (לר"נ מברצלב) .— מדרש פינחס .— ס' המוסר (לר"י עקנין) .— מורה נבוכים .— מורה נבוכי הזמן .— מטפחת .— מלחמת המתנגדים בהחסידים (השלה, 1909) .— מנורת המאור .— מנחת קנאות .— מערכת אלהות .— מערכת גדולים .— מצרף העבודה .— מקדש מלך .— מקור חיים .— מרפא לנפש .— משנת חסידים .— נובלות חכמה .— ס' נוטריקון .— נועם אלימלך .— נפש החיים .— נתיבות עולם .— סידור של הרב .— סמ"ג .— סניגור .— ספרא דצניעותא (דפוס וילנה) .— ספרי .— עבודת ישראל .עבודת הלוי .— עבודת הקדש .— עזרת ה' — עיר תהלה .— עמוד העבודה .— עמק המלך .— עץ חיים .— עקרים .— ערכי הכנויים .— פסגה (מאסף, קובץ שני) .— פסיקתא .— פרדס (להר"מ"ק) .— פרי חאריז .— פרי עץ חיים .— פרנק ועדתו (עברית במלואים של הנ"מ) .— פתקי ההצלחה (מיוחסים להר"מב"ם) .— צד נחש .— ציאת הריב"ש .— צפנת פענח (לר' יעקב יוסף הכהן) .— קדושת לוי .— קול שועת בת יהודה .—

קונטרס אחרון.— קונטרס בין השמשות.— קונטרס חדשים גם ישנים.— קונטרס כללי חכמת האמת.— קונטרס פירוש המלות.— קונטרס שער הכולל.— קונטרס ההתפעלות.— קורא הדורות (קונפורט).— קורות החסידות (הורודיצקי, השלח כרך ט').— קורות הפילוסופיה החדישה.— קל"ח פתחי חכמה.— קנה.— קצור לקוטי מהר"ן.— קריה נאמנה.— ראשית חכמה.— רוקח.— רמז תורה.— רעיא מהימנא.— שבחי הבעש"ט.— שבחי הר"ב.— שושן אמונים.— שו"ת חכם צבי.— שו"ת נודע ביהודה.— שו"ת צמח צדק.— שו"ת הרב.— שו"ת הריב"ש.— שו"ת רע"ק איגר.— שו"ת הרשב"א.— השחר (שנה ששית).— שיחות הר"ן.— שיעור קומה (להרמ"ק).— של"ה.— שלום על ישראל.— שלחן ערוך (להאר"י).— שלחן ערוך (להרב).— שם עולם.— שמונה פרקים להרמב"ם.— שעדי אורה.— שער הגמול.— שערי גן עדן.— שער היחוד והאמונה.— שער הכוונות.— שערי עבודה.— שערי קדושה.— שער השמים.— שפע טל.— תוכחת מגולה (ר"י אירגאס).— תולדות יעקב יוסף.— תולדות עמודי הב"ד.— תולדות שלמה מימון (תרגום טביוב, ח"א). תורה אור.— תורת חיים.— תורת העולה. תורת הקנאות.— התחיה (שניאור זקש).— תניא.— תקוני הזוהר.— תשובה נצחת (ש. רובין).—

בשפות אחרות.

Askenazy S. „Lukasinski", T. I. — „Biblioteka Warszawska", 1903 T. IV. — Bischoff, „Kabbalah". — Brüll, „Jahrbuch für Jüdische Geschichte" III. — Buckle, „Geschichte der Civilisation in England" I. — Buhle I. G. „Lehrbuch der Geschichte der Philosophie" IV. — „Der Baalschem von Michelstadt". — Джемсъ В. „Многообразіе религіознаго опыта". — Дубновъ С. М. „Вмѣшательство русскаго правительства въ антихасидскую борьбу" (Еврейская Старина, вып. I.). — Его же, „Ист. сообщенн." (Восходъ 1894). — Его же, „Ист. хасидизма" (гл. XIII). — Его же, „Ист. хасидскаго раскола" (Восходъ 1890, 1891 г.). — Его же, „Религіозная борьба среди русскихъ евреевъ" (Восходъ 1892 г. кн. 11, 12; 1893 г. кн. 1). — „Еврейская Старина" 1909 г. I, II. — „Еврейская энциклопедія", T. I. — Ehrenpreis, „Entwickelung der Emanationslehre" I. — Erdmann, „Die Grundbegriffe des Spinozaismus". — Ersch und Gruber, „Jüdische Literatur". — Feuerbach L, „Grund-

sätze der Philosophie der Zukunft". — Fischer Kuno, „Geschichte der neuern Philosophie„ B. II. — Frank Ad. „Die Kabbala". — Freudenthal, „Spinoza" I. — Friedländer Berndt, „Spinoza's Erkenntnisslehre". — Гессенъ Ю. И. „Въ эфемерномъ государствѣ" (Еврейская Старина 1910 г. Январь-Мартъ). — Его же, „Евреи въ Россіи". — Его же, „Къ исторіи религіозной борьбы" (Восходъ 1902). — Гинзбургъ С. М. „Отечественная война 1812 г. и Русскіе евреи". — Grätz H. „Geschichte der Iuden". B. 9, 11. — Hauck, „Realencyklopedie für protestantische Theologie", B. 15, 21. — Hess M. „Rom und Jerusalem" — Horowitz M. „Frankfurter Rabbinen„ IV. — Joel D. H. „Die Religionsphilosophie des Sohar" (מדרש הזוהר). — Joel M. „Don Creskas religionsphilosophische Lehre". — Desselben, „Levi ben Gerson als Religionsphilosoph". — Desselben, „Spinoza's theologisch-politischer Traktat". — Ds. „Ueber den Einfluss der jüdischen Philosophie auf die christliche Cholastik". — Ds. „Verhältniss Alberts des Grossen zu Maimonides". — Ds. „Zur Genesis der Lehre Spinoza's". — Jost M. „Geschichte der Israeliten", B. 9. — Kant E. „Kritik der praktischen Vernunft" IV. — Ds. „Kritik der reinen Vernunft" II. — Kirchmann I. H. „Briefe mehrerer Gelehrten an Benedict von Spinoza". — Korzon, „Wewnętrzne dzieje Polski". — Kraucer I. „Namen Frankfurter Juden bis Jahr 1400". — Kraushar, „Frank i frankiści polscy" T. I. — „Kultur der Gegenwart" I. Abt. 8. — Леванда В. О. „Сборникъ законовъ". — Łuninski, „Berek Joselowicz i jego syn". — Manheimer, „Die Juden in Worms". — Marcus A. (Verus), „Der Chassidismus". — Mendelssohn M. „Jerusalem". — Missis Isaac, „Darstellung und kritische Beleuchtung der jüdischen Gehimlehre" (צפנת פענח). — „Monatsschrift für Geschichte und Wissen des Judenthums", 1905. — Neander, „Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche", B. I, II. — Nussbaum H. „Historyja żydów w Polsce". — „Orient", Literaturblatt. 1842. — Perles, „Das Gebet im Judentum". — Philippsohn L.

„Geschichtliche Abhandlungen". — Ritter, „Geschichte der alten Philosophie". — „Русская Старина", 1883 г — Salit F. „Die Atheisten und Gottlosen unserer Zeit". — „Salomon Maimon's Lebensgeschichte" I T. — Schechter S. „Die Chassidim". — „Słownik geograficzny królestwa polskiego" T. I, V. — Spiegler, „Geschichte der Juden". — Spinoza, „Ethik". — Ds. „Theologisch-politischer Traktat". — Tennemann, „Geschichte der Philosophie". — Trendelenburg, „Historische Beiträge" III. — Weissenborn, „Vorlesungen aber Pantheismus und Theismus". — Windelband, „Geschichte der neuern Philosophie". — Winter und Wünsche, „Geschichte der jüdischen Literatur", B. II, III. — „Zeitschrift für Wissen etc. des Judentums", 1 Jahrgang. — Ziegler, „Geschichte der Philosophie". — Zunz L. „Gottesdienstliche Vorträge". — Ds. „Ritus". —

שימת עין

על דבר ידיעת הרב רבי שניאור זלמן מלאדי
בחכמת ההנדסה, התכונה והטבע

(מלואים)

מאת

חיים יחיאל בארנשטיין.

ורשה.
ת־ע"נ.

הספריה

השחר אשר החל להפציע אורו בארצות מערב אירופה במאה השלישית לאלף שאנו עומדים בו, ויער נרדמים משנתם לשוב ולהשיב לחיים חדשים את החכמות והמדעים, אשר שכבו במחשכים כמתי עולם כל ימי דורות הבינים, השחר היפה הזה, אשר הלך הלוך וחזק עד שנתמלאו הארצות ההן כלן אורה, הבקיע לאחרונה בסוף המאה החמישית לאלף הזה גם אל ארצות מאפליה, אל מדינות פולין וליטא, וישלח את קרני הודו גם אל משכנות היהודים, אשר יחד עם יתר יושביהן שכנו עד כה בערפל. מלבד החוקר והפילוסוף הגדול ר' שלמה מימון (נולד בתחלת המאה הששית), הנודע לתהלה גם בספרות העמים, הגנו פוגשים עוד לפניו בפולין את הרב ר' ישראל מואמושץ (בעל „נצח ישראל" וספרים אחרים) ואת הרב ר' שלמה מחעלם (בעל „מרכבת המשנה"), ובאותו הזמן בליטא את הרב ר' ברוך משקלוב (מעתיק ספר „אקלידום" וספרים אחרים), אשר כתבו ספרים שונים בחכמת ההנדסה ותכונת השמים. רוח החכמה והדעת אשר החל לפעם בלב בחירי העם, צרר בכנפיו גם את גדולי מנהיגיו זמנהליו, אשר רק התורה לבדה היתה אומנותם, והננו רואים בעת ההיא את שני אנשי השם אשר היו לאות ולמופת בישראל, ואשר רחקו בדעותיהם איש מאחיו מרחק רב, את הגר"א מווילנא ואת הר ב מלאדי, עוסקים גם בחכמת החשבון וההנדסה; ה־ראשון כותב במקצוע זה ספר מיוחד („איל משולש"). והשני משתמש ביסודות החכמות האלה לצורך משאו ומתנו בהלכה. מאין שאבו החכמים האלה את חכמתם, בעת אשר ספרי המדע מעטים היו בארצות מנוריהם וכתובים בשפה זרה, בשפת רומי אשר היתה לנחלה אך לכהני הנוצרים ולאצילי העם? קרוב

בעיני לשער כי כלם רכשו להם את ראשית ידיעותיהם מן הספרים המעטים שהיו לפניהם בשפת עבר[1], כמו „צורת הארץ" להנשיא, „יסוד עולם" להישראלי (שהיה בכתב־יד לפני בעל „נצח ישראל"), פירוש קידוש החודש לר' עובדיה, „נחמד ונעים" לר' דוד גנז ו„תכונת השמים" לר' רפאל הנובר, אשר מהם יכלו לקנות לעצמם ציור נכון, אם מעט ואם הרבה, מבנין העולם ומהלך המאורות והככבים בכלל, ואולם יותר מכל אלה היה להם לעינים ספר ה„אלים" לר' ישי'ר מקנדיה, אשר משך

---

1) החכם מימון בספר תולדותיו יאמר בעצמו, כי את ראשית למודיו קנה מספרים הכתובים עברית, ואת חכמת התכונה—מן הספר נ ח מ ד ו נ ע י ם (Salomen Maimon's Lebensgeschichte I, 38, 39. והצורה שהוא מזכיר במרוצת דבריו, היא אותה שבספר נחמד ונעים סימן ל"ב), עד אשר מצא אחרי כן ביד רב אחד מעיר הרתוקה ממנו כששים פרסאות, שהיה מתגורר לפנים בארץ אשכנז, מקצת ספרי־חכמה כתובים בשפה ההיא (שם צד 144), וככה יאמר על הרב בעל נ צ ח י ש ר א ל, שהוא שאב את חכמתו מספרים עברים (שם 169). כי מלבד המכשולים אשר מצאו רודפי המרע מצד אחיהם הקנאים, הנה גם עין הנוצרים היתה צרה בהם, ולא רצו ללמדם שפת רומית ופולניא (שם צר 121). והדעת נותנת כי גם ר' ברוך משקליב רכש לו את ידיעותיו הראשונות מספרים עברים, כמו מספר „אלים" שהוא מזכירו בספרו „עמודי שמים" (דף ט"ו), וכפי הנראה משם לקח את לוחות הבקעים, שהרפים בסוף ספרו זה (אכן אחר כך כבואו אל ארץ אשכנז רכש לו לשונות אחרות, וספרו „קנה המדה" העתיק משפת אנגלית), ונקל להוציא משפט כי גם הגר"א שאב את כל חכמתו וידיעתו מספרים עברים, וכפי אשר יעידו עליו בניו בהקדמתם לספרו „אדרת אליהו", „היה מעיין בספר תכונת השמים", בשם הוה ידוע לנו זולת ספר אחר שחבר ר' רפאל הנובר (ולפי זה הפריזו בניו מאד על המדה באמרם שהיה אז בן שמונה או י"ב שנה, כי הספר הזה, לא נדפס עד שנת תקט"ז, והיה אז הגר"א לא פחות מל"ו שנה, אם לא נאמר כי טעות נפלה בדבריהם, וצריך להיות בספרי תכונת השמים, המורה בכלל על ספרים המדברים על דבר חכמת התכונה). אבל יתר מזה נראה כי שאב הגר"א את ידיעותיו גם מספר „שבילי דרקיע", שנדפס בראשונה בשנת תקמ"ה. כי את הקו הידוע בחשבון המשולשים בשם Cosinus יקרא בספרו „איל משולש" בשם „תשלום בקע", בעת אשר כל חבמי ישראל שקדמוהו קראוהו בשם „בקע תשלום". כן יכנוהו בעל ספר „אלים" ובעל „עמודי שמים" ו„קנה המדה", כי כן היה נקרא לפנים גם בלשונות העמים Sinus complementi (וכן כתבה באותיות רומיות בעל „קנה המדה" בספרו דף ה') שפירושו: בקע תשלום, כלומר הבקע של הקשת המשלמת אל צ' מעלות, והראשון אשר הפך את הסדר וכתב תשלום בקע הוא בעל „שבילי דרקיע" שהלך בעקבות החכמים האחרונים שכנו את הקו בשם Cosinus ואחריו נמשך גם הגר"א, ולפי זה כתב הגר"א את ספרו „איל משולש" לעת זקנתו. ועל אודות המקורים שמהם שאב הרב, עיין להלן (עמוד 10 ובהערה 2 שם).

עליו את עיני חכמי הדורות מיד כאשר אך יצא לאור (בעל תוספות יום טוב, מביאו כבר במשנה ריש ברכות) עד זמן החכמים האחרונים. הספר הזה, אשר בחלקו הנקרא בשם „סוד היסוד", יכיל את חכמת המשולשים הפשוטים והכדוריים (כפי מצבה בזמנו), ובחלקו „חקות שמים" — סדר חשבונות התכונה, היה ביד החכמים ההם לכלי חפץ להשתמש בו גם בעיון גם במעשה, והספר הנכבד הזה אשר לא רבים יחכמו להבינו, היה בלי ספק נר גם לרגלי הרב סלאדי, אשר אנו באים לדבר פה על אודותיו, ואשר העמיק לחקור ולעיין בו, וגם עמד על סוף דעתו, כאשר נראה במרוצת דברינו.

אחרי הדברים האלה נעברה נא על ספרי הרב ונלקטה את הדברים אשר יחס וקשר להם עם החכמות הלמודיות. החמר אשר יעלה בידינו לא רב יהיה, כי הרב בכל אהבתו ובקשתו את החכמות המדוקדקות (עקסאקטע וויסענשאפטען) לא חבר ספר מיוחד על אודות הענינים האלה, כאשר עשה הגאון, אך הם היו לו לכלים ומכשירים לחקירותיו בחכמת התורה ובאלהות, בכל זאת יספיק לנו החמר הזה לראות עד כמה היה כחו של הרב גדול במדעים האלה.

א) בשלחן ערוך שלו (אורח חיים סימן צ"ד), אחר שיביא הרב את דברי התלמוד, שהיושבים בחו"ל צריכים להחזיר פניהם כנגד ארץ־ישראל, הוא מוסיף: „במדינות אלו שהן לצד צפון הרבה, אף על פי שהן במערבו של ארץ ישראל, לא יקבעו מקום הארון וצד תפלה, דהיינו כותל מזרח, כנגד אמצעית רוח מזרחית שלהם, אלא כנגד מזרחית דרומית קצת, כפי ערך נטיית נקודת אמצע מזרח שלהם מכנגד ירושלים (ונקודה זו היא מקום יציאת שמש לעיר זו בתקופת ניסן ותשרי האמיתית, והוא מקום פגישת גלגל משוה היום באופק עיר זו, שלבן היום והלילה שוים שם בתקופת ניסן ותשרי). ומקום זה בכל מדינות אלו הוא להלאה מנקודת נוכח הראש של ירושלים. וצריך לחשוב כמה יהיה כנגד ירושלים ברוחב שמגלגל משוה היום עד רובע עגול שמנוכח הראש שלנו עד מקום פגישת האופק שלנו במשוה היום; ואם רוחב זה שמעגול זה עד משוה היום כנגד ירושלים הוא יותר מרוחב שממשוה היום עד נוכח הראש של ירושלים, צריך לצדד קצת לדרום כפי ערך יתרון הזה, ואם הוא פחות מזה צריך לצדד לצפון קצת. ודבר זה תלוי במרחק המדינה מים

המערבי כלפי המזרח, ובהרחקה מטבור הארץ כלפי צפון יותר ממרחק ירושלים. וחשבון זה קל להיודעים דרכי החשבון במשולש כדורי". עד כאן לשון הרב בתקון קצת[1]. וכוונתו, כי אם באחד המקומות בכדור הארץ נחפוץ לדעת נטיית הרוח המכוונת כנגד ירושלים, אז עלינו למשוך ברעיוננו עגול גדול העובר על נקודת הקדקד של המקום ההוא, ועל נקודת אמצע המזרח שלו, במקום שהאופק נחתך עם משוה היום. העיגול הגדול הזה יחתוך באחת הנקודות את עגול הצהרים העובר על ירושלים; ומובן מאליו, שאם תפול הנקודה הזאת לדרומה של ירושלים (בין ירושלים ובין עגול המשוה), אז צריכים אנו להפוך פנינו לצד צפון, ואם תפול לצפונה של ירושלים, עלינו להסב פנינו כלפי דרום, או במלין אחרות: אם מרחק הנקודה הזאת מעגול המשוה הוא פחות מרחבה של ירושלים עלינו להצפין, ואם יותר – לנו להדרים. אל הקשת הזאת שבארנוה, האחוזה בין נקודת החתך שהזכרנו ובין עגול משוה היום, יכוון הרב בדבריו שהעתקנו למעלה, ושאנו מוסיפים בהם מלים אחדות לעשותם מובנים יותר, וזה לשונו: „וצריך לחשוב כמה יהיה כנגד ירושלים, ברוחב שמגלגל משוה היום עד רובע העיגול והיוצא מנקודה שמנוכח הראש שלנו [ויורד] עד מקום פגישת האופק שלנו במשוה היום וכו". והוא מסיים דבריו: „ואם רוחב זה וכו' הוא יותר מרוחב שממשוה היום עד נוכח הראש של ירושלים (או בקצור יותר: מרחבה של ירושלים), צריך לצדד קצת לדרום כו', ואם הוא פחות מזה צריך לצדד לצפון וכו". על ידי ידיעת הקשת הזאת, אשר נקל מאד למצאה בחשבון[2], נוכל אפוא להכריע לאיזה צד עלינו לנטות, כדי לכוון כנגד ירושלים.

ההתרה הנכונה שנתן הרב לשאלה הזאת, והלשון הקצר ששנה בו את משנתו, יוכיחו לנו, כי הידיעות בחכמות הלטודיות,

---

1) ברפום מתחיל המאמר המוסגר ממלת „קצת", וטעות הוא, וכן כתוב שם „במשולש סדורי" במקום „כדורי".

2) אם נכנה את רחב המקום φ ואת מרחקו למערבה של ירושלים θ, או נמצא את מדת הקשת המתבקשת על ידי המשוה $tgx=\cos\theta\, tg\varphi$, ולפי ערך השעור $\cos\theta\, tg\varphi$, אם הוא גדול או קטן מן $0{,}62^{0}03$ שהוא הגובע של $31^{0}48'$ (רחב ירושלים), צריכים יושבי המקום להדרים או להצפין.

שקנה לו מפי ספרים, נבלעו יפה בדמיו ונתבשלו היטב במוחו, עד שעלתה בידו להביע את חפצו בשפה קצרה ונמרצה.

והנה בעיקר הדבר כבר קדמהו הרב ר' ישראל זמושץ, שהתיר גם הוא את השאלה הזאת בספרו „נצח ישראל", (פרנקפורט דאדר שנת תק"א, דף נ"ב) באותה הדרך עצמה שדרך בה הרב מלאדי, ואפשר היה לחשוב כי משם שאב את דבריו, אולם יש לנו ידים מוכיחות להחליט, כי בכל אופן עשה הרב את חשבונותיו מדעת עצמו, ולא נעזר בדברי בעל „נצח ישראל".

דרך ההתרה שהלכו בה שני החכמים האלה תורנו אך בכלל, אם במקום פלוני או פלוני עלינו להצפין או להדרים, אבל לא תתן לנו את שיעור זוית הנטיה כמה היא, ואת השיעור הזה נתן לנו הרב בסדר תפלה שלו (דיני תפלה) וז"ל: „ומה שנהגו לעבוד כלפי מזרח נתפשט המנהג מימי קדם כשהיתה הגולה בצרפת וסמוכות שלה, אבל במדינות אלו הצפוניות ביותר צריך לעמוד כנגד קרן דרומית מזרחית, ולא כנגד הקרן ממש, אלא משוך מן הקרן מעט כלפי דרום, בענין שאם תחלק רובע העיגול שמאמצע הדרום לאמצע המזרח לשלשה שלישים, יהיו פניו מכוונים כנגד רוחק ערך שליש אחד מאמצע הדרום וערך שני שלישים מאמצע המזרח". מדבריו אלו נראה, שהתיר הרב בעצמו את השאלה הזאת על כל פנים על שני מקומות ידועים, בארץ צרפת ורוסיא, ומצא שבראשון מהם הנטיה בנגד ירושלים מכוונת עם נקודת אמצע המזרח, ובשני היא משוכה מאמצע המזרח כלפי דרום בשיעור ששים מעלות. אכן פה יולד לנו בסקירה הראשונה קושי גדול, כי באמת לא ימצא בכל גבול צרפת אף מקום אחד, שהמתפלל כנגד ירושלים צריך לעמוד מכוון כנגד אמצע המזרח, וכן לא ימצא בכל רחבי ארץ רוסיא אף מקום אחד שווית נטייתו תהיה מכוונת עם השיעור שקצב הרב[1]. אולם הקושי הזה יסור מאליו אם נשים לב, כי

---

1) לפי גבולות ארץ רוסיא בסוף ימי הרב (אחר חלוקת פולין השלישית שהיתה בשנת תקנ"ה), היו הערים הנוטות ביותר לרוח צפונית מערבית: בריסק־דליטא—5' 52° לצפון המשוה, 44' 11° למערב ירושלים, ופאלאנגען—30' 56° לצפון, 45' 13° למערב; ועל פי החשבון נמצא, שיושבי הערים האלה בפנותם צוכח ירושלים צריכים לנטות מאמצע הדרום כלפי מזרח: בראשונה 27' 27°, בשניה 56' 26°, וחסר אפוא לשעור שנתן הרב יותר משתי מעלות וחצי.

לפי מצב החכמה וההשכלה בימיו, לא היה הרב יכול לדעת אורך ורוחב המקומות שהיה ברצונו לייסד חשבונותיו עליהם. מצד אחד לא היו מפות הארץ בימים ההם מצויות ביד כל איש, ומצד השני לא היו המפות ההן מדויקות די צרכן, ובפרט בענין ארכי המקומות שידיעתם היתה קשה מאד בעת ההיא[1]), ויותר

---

1) קציבת המקומות על פני כדור הארץ ביבשה ובימים לפי ארכם ורחבם אינה נעשית —כפי שיבין כל איש מעצמו— על ידי מדידה בחבל בפועל ממש, כי אם על ידי השקפות וחשבונות מיוחדים על חכמת התכונה. הקלה שבמדידות כאלו היא קציבת רוחב המקום, הנעשית על ידי מדידת גבהו של כוכב הציר, (אף שגם היא צריכה עוד לתקונים, מפני שהכוכב אינו עומד על נקום הציר ממש ומפני שקרני האור נשברים באויר, ומפני שאין צורת הארץ עכדור הגדסי מדוקדק, וקו האור העושה זוית נגבת עם האפק אינו נפל מנקודת מרכזה של הארץ). אבל קשה ממנה הרבה היא קציבת אורך המקומות היוצאת רק מתוך הבדל הזמן שבין שני מקומות. הדבר הזה, שהוא לנו עתה, בזמן שחוטי המלגרף מתוחים על פני כל הארץ, „כמשחל ביגיתא מחלבא", במעט שהיה נמנע אצל הקדמונים. בעלי האלים יאמר על זה (תמר נ"ב), שהוא „מן הדברים היקרים", „ושרי המדינות נדרו מתנות גדולות למצא אופן ולמוד על זה, ויגעו ולא מצאו". „הרבה בקשו למצא זה על ידי כלי־החול" (ראוי להוסיף „והמים", ואנגד- אונד וואססעראוהרען), אבל „אין הכלים האלו מתגועעים בשוה, שבתחלתם (שגובה המים בכלי גדול יותר) הם מהירים, ובסופם (כשהוא פוחת והולך) חלושים". וישר מגלה לשואלו רז שקבל מפי אחד מחובלי הים „בקי ומובהק במלאכתו, על דבר תחבולה אחת (שבאמת השתמשו בה עוד היונים והרומיים הקדמונים בכלי־שעות של מים שהיו נהוגים אצלם, עיין גינצל, כרונולוגיה II, 305), שכל עיקרה הוא לשמור את המים בכלי הזכוכית, שישארו תמיד בגובה אחד קיים וקבוע, על ידי היספת מים חדשים כשיעור היוצאים, ומתוך כך הרקת המים נעשית תמיד במדה אחת, והוא מוסיף: „עם כל זה הכלי הזה קשה השמש", „וידעתי חכם חשוב בלמודים מאי אנגליאה, שיש לו כלי מתמיד שלשה חדשים בתנועתו ומכוון עם תנועת השמים, ואינו רוצה לגלותו אם לא שיתנו לו ראשי העיר ממון רב".

מן הדברים האלה נראה, כמה היתה קציבת ארכי המקומות רחוקה מן הדיוק אצל הקדמונים, ועד כמה גסים היו הכלים, שהשתמשו בהם חובלי הים עוד בימי ישר, במחצית הראשונה למאה השבע עשרה למנין הנגיל. השאלה הנכבדה הזאת, שהרבתה להעסיק כך את בעל האלים, לא התרה כי אם כשלשים שנה אחרי כן על ידי החכם המפואר Huyghens, שתיקן בשנת 1656 את האורולוגין שכים על ידי שערה רקה של מתכת מגוללה בתמונת חלזון (שנעקקעגפארמינע פעדער), המשמשת כידוע גם היום לישר את תנועתם כראוי. האורולוגין האלה הנעאים בחיק ממקום למקום, נתנו את היכולת בידי חובלי הים לדקדק יותר בקציבת המקומות. אבל אל הדיוק המוחלט לא הגיעו, כי אם אחר התגלות הטלגרף, שעל ידו נוכל לדעת בכל זמן את שעות היום ורגעיהן במקומות השונים אשר בכדור הארץ, ולקצוב על ידי הבדל הזמן את

מזה היה הדבר קשה בארץ רוסיא, אשר מעטו או בתוכה הערים אשר ישבו בהן חכמים מומחים, שהיתה היכולת בידם לקצוב את מקומותיהם אפילו באותו הדיוק שהיה אפשרי להם בימיהם. ואין ספק בדבר, כי בבוא הרב לערוך חשבונותיו בקש לו ידיעת ארכי המקומות ורחבם, על פי רשימות שמצא בספרים שהיו לפניו. אחת מרשימות כאלה נמצאת בסוף ספר תקות שמים לר' יש"ר מקנדיאה, והוא חלק מספר אלים, שהביא הרב בעצמו במקום אחר, אשר נזכיר עוד מעט במרוצת דברינו. כל המספרים אשר ברשימה הזאת נוטים כלם מן האמת אם מעט ואם הרבה, ובפרט בארכי המקומות שההבדל מגיע בהם לפעמים לט"ו מעלות ויותר. הבדל האורך למשל בין ירושלים וליסבון עולה שם קרוב לס"א מעלות, בזמן שההבדל האמתי הוא רק 44° 20′. אמנם נפלא הדבר, כי לפי המספרים שברשימה הזאת, ימצאו באמת מקומות שונים בדרומית מערבית של ארץ צרפת, שיושביהם צריכים לפנות בתפלתם מכוון כנגד אמצע המזרח. בעיר באיונה למשל, שרחבה לפי הרשימה הזאת 42° 50′ (בזמן שרחבה באמת 43° 29′ 29″) ורחוקה מירושלים למערב 48° 30′ (בזמן שההבדל באורך עולה באמת רק 36° 40′ 12″), זוית הנטיה אינה מגיעה כי אם חלק אחד מי"ב במעלה כלפי דרום. וכן בערים אחרות בצרפת לא תעלה זוית הנטיה כי אם למעלות אחדות, שיעור שאינו מורגש כלל לעין, ולכן בצדק היה יכול הרב להוציא משפט, כי מנהגנו לעמוד כנגד המזרח בא אלינו

ההבדל האורך שביניהם. אחרי הדברים האלה לא יפלא בעינינו מדי נתבונן על ארכי המקומות, שאסף התוכן תלמי בגיאוגרפיה שלו, אם הם רחוקים הרבה מן האמת. התוכנים הערביים שבאו אחריו דקדקו יותר ממנו, בכל זאת גם בידיהם לא עלה הדבר כראוי, וגם יוצר התכונה החדשה, קופרניקום, עודנו תועה בקציבת ארכי המקומות (עיין בהקדמת המו"ל את ספרו De revolutionibus orbium coelestium, דפוס ווארשא שנת 1854 צד XXXIX). אבל הדבר המתמיה ביותר הוא, כי בעל ספר אלים, שכתב ספרו קרוב למאה שנים אחר הופעת ספרו של קופרניקום, נוטה יותר ממנו מן האמת בקציבת ארכי המקומות. מרחק עיר קראקוי מאלכסנדריא של מצרים שהוא באמת 9° 55′ נקצב אצל קופרניקום בשיעור 15°, ואצל יש"ר 17° 50′. מרחק קראקוי מרודום, שהוא באמת 8° 16′, הוא אצל קופרניקום 12° 30′ ואצל יש"ר 15° 20′. מרחק קראקוי מרומא, שהוא באמת 7° 31′, אצל קופרניקום 5° ואצל יש"ר 6° 10′. אם במשל האחרון מחירי יש"ר מרוקדים יותר משעוריו של קופרניקום, הנה לעומת זה בשני המשלים הראשונים גופלים הם ממנו בדיוקם הרבה יותר.

מחכמי צרפת [1]). אבל עוד יותר מזה נראה, כי שיעור הנטיה שנתן הרב למדינת רוסיא גם הוא מכוון רק עם לוחות בעל האלים. בלוחות האלה הכוללים אורך ורוחב קכ"ו מקומות שונים, תזכר רק עיר אחת מתחום מושב היהודים ברוסיא, והיא „וילנה במדינת ליטה ראש", ורחבה קצוב שם $53^1/_2$ מעלות, בזמן אשר באמת רחבה הוא $54^0\ 41'$), והבדל האורך בינה ובין ירושלים הוא 14^0 (בעת אשר באמת יעלה ההבדל הזה רק $9^0\ 54'\ 7''$). אם על פי השיעורים האלה נחשוב את שיעור זוית הנטיה אשר לעיר וילנא, אז נמצאה בדיוק $30^0\ 13'$ מאמצע הדרום, והוא מכוון לגמרי עם דברי הרב. הנה כי כן לא לבד שנסתלק כלה הקושי שמצאנו בדברי הרב, אלא אף זו, שנודע לנו בדקדוק הספר שסמך עליו, והוא ספר „אלים" אשר היה מבחר שעשועיו [2]).

לאיש היודע את דרכי החשבונות במשולשים כדוריים, תהיה השאלה הואת קלה ופשוטה מאד. כי במשולש הכדורי הנולד על ידי שלש הנקודות, שהן: נקודת הציר הצפוני נקודת הקדקד של ירושלים ונקודת הקדקד של המקום שזוית נטייתו מתבקשת, אנו יודעים את מדת שתי הצלעות ואת מדת הזוית הסגורה ביניהן, נקל אפוא למצא את מדת שתי הזויות האחרות. והזוית שהצלע השלישית, והוא רובע העגול היוצא מנקודת הקדקד של מקומנו ועובר על נקודת הקדקד של ירושלים עושה עם הצלע השנית, שהוא אופן הצהרים שלנו, היא היא זוית הנטיה המתבקשת. השאלה הואת נתרת יפה על ידי לוחות המגבילים על פי התמונה

---

1) את העיר באיונה לקח לו בעל „נצח ישראל" למשל להוכיח על ירה, כי גם בארצות שהן צפוניות לארץ ישראל, נצטרך לפעמים להטות כלפי צפון, כאשר נראה לפנינו להלן (עמ' 12 בהערה), ולכן יש מקום לבעל דין לחשוב גם הפעם, כי החלטת הרב על דבר מקור המנהג לעמוד בתפלה למורה, לא יצאה לו מחשבונו, כי אם מדברי בעל „נצח ישראל", כי שיעור הנטיה לפי המספרים שתפס שם אינו עולה גם לשתי מעלות, והמקומות הצפוניים לה יש מהם שצריכים לעמוד במכוון כנגד המזרח. אולם שיעור הנטיה שנתן הרב בעל התגיא למדינת רוסיא, מוכית בבירור נמור, כי עשה בעצמו את חשבונותיו, וכי סמך בהם על לוחות ישר.

2) מרשימת הספרים שהיו בידי הרב (עיין למעלה ח"ב צד 246—247) נראה, כי מלבד ספר האלים עוד היו בידו ספר תכונת השמים לר' רפאל הכהן (אמשטרדם תקמ"ז) וספר יסוד עולם להישראלי (ברלין תקל"ז). שלשת הספרים האלה היו לפי זה כל המקורים אשר מהם שאב הרב את ידיעותיו בתכמות הלמודיות.

הנקראת על שם החכם האנגלי נעפער (Napier) [1], ובבר התירה בדרך כזו הרב בעל אמונת חכמים, במאמרו שכתב בלשון איטלקי [2]. קשה לנו לדעת אם ראו שני החכמים האלה את דברי בעל אמונת חכמים, אבל גם אם ראום, אי אפשר היה להם להשתמש בהתרתו, מפני שהיתה כתובה בשפה זרה להם. אבל אם רוצים אנו להכיר בדבר הזה את ערך הרב, עלינו לשים אל לב כי לא כימים האלה היו הימים הראשונים אשר היו לפנינו. בימינו אלה ספרי חכמה ומדע גלויים לפני כל איש היודע אך שפה אחת מלשונות אירופה, וידיעת העקרים הראשונים מצורת העולם (קוסמוגרפיה) ודרכי החשבונות במשולשים כדוריים אינם עוד נחלת יחידי סגולה, אבל לא כן היה מצב הדברים בימים ההם, והתרת שאלה כזאת. ובפרט בין יהודי רוסיא, לא היתה יכולה להעשות בלתי על ידי בני־עליה המעטים מאד. ובאמת שלשת החכמים האלה, אשר הכרנום עתה: בעל „אמונת חכמים", בעל „נצח ישראל" ובעל ה„תניא", אינם הראשונים אשר התעסקו בשאלה הזאת, וכבר נגעו בה שני חכמים לפניהם, אבל לא הצליחו במלאכתם. החכם הקראי ר' אליהו בשיצי, שכתב את ספרו „אדרת אליהו" (שנת ר"ן לאלף שלנו), שהיתה לו ידיעה מסוימת בעקרי חכמת התכונה, ואשר הרחיב מאד לדבר בספרו בענין קידוש החודש (אם אמנם לא נקה גם שם משניאות), היה אחד מן הראשונים שנגעו בשאלה

---

1) בכל משולש כדורי ששתי צלעותיו a, b והזוית C הסנורה ביניהם ידועות לנו, נוכל למצוא את קבוצת שתי הזויות האחרות $A+B$ ואת יתרונן $A-B$, ועל ידיהם גם את כל אחת מן הזויות A, B, על פי התמונות האלה:

$$\operatorname{tg}\tfrac{1}{2}(A+B)=\cot\tfrac{1}{2}C\,\frac{\cos\frac{1}{2}(a-b)}{\cos\frac{1}{2}(a+b)}\;;\quad \operatorname{tg}\tfrac{1}{2}(A-B)=\cot\tfrac{1}{2}C\,\frac{\sin\frac{1}{2}(a-b)}{\sin\frac{1}{2}(a+b)}$$

2) ספר אמונת חכמים נדפס, כפי ידיעתי, חמש פעמים: ראשונה במנטובה (שנת ת"צ). אחרי כן בזולקאוו (תר"ח), בלבוב (תרי"ח). ורשה (תרמ"ב) וב האנניסבורג בלי שנת הדפוס (בערך שנת תרכ"ה). הוצאות זולקאוו, לבוב ורשה נעשו זו מתוך זו, ויש בהן טעיות לרוב, והוצאת יאהנניסבורג, שלא מצאתי לושמי הספרים שיזכירוה, נעשתה לפי דפים מנטובה (ובטעות נאמר בשער הספר: „נדפס מקדם בפאדוא שנת תפ"ט") ומדויקת ביותר. המאמר האיטלקי, שרמז עליו המחבר בפנים ספרו (באמצע פרק כ"ר, והוא בדפוס מנטובה דף מ' ע"ב, ובדפוס יאהנניסבורג דף מ"ו ע"ב) באמרו: „ובסוף הספר אבאר הכל בלשון לעז", נמצא באמת בדפוס מנטובה בסופו (עין ראזענטהאל „יודע ספר" צד 26), אבל בדפוס יאהנניסבורג נמצא בתחילתו, וביתר ההוצאות השמיטוהו המדפיסים לגמרי.

הזאת, וגזר אומר, כי ראוי לבנות הכותל ההוא (שארון הקודש נתון בו) מכוון כנגד המקדש לפי שרשי התכונה והתשבורת בלי שום טעות" (ענין תפלה פ"ג). אחרי דברים כאלה יוכל הקורא לחשוב בצדק כי ימצא פה התרה מדוקדקת, מיוסדת על אדני ההנדסה והתכונה, ומה יתפלא לראות, כי בכל אריכות דבריו על עיגול האופק, אופן הצהרים ונקודת אמצע המזרח ויתר רוחות העולם, על אורך המקומות ורחבם, ואחרי צללו במים אדירים לא העלה בידו כלום. המחבר מציין לו דמות עיגול על שטח אופקי ישר, מציין בו בקוים ישרים את עיגול המשוה ואופן הצהרים, או ארבע רוחות השמים, מסמן לו על ידי שתי נקודות מקומה של ירושלים ואת המקום שעליו נבנה בית הכנסת, לפי ארכם ורחבם שהוא לוקח מתוך הלוחות אשר בספרים, מצרף את שתי הנקודות האלה בקו ישר, ומוצא בדרך רשימה הואת כמה הקו הזה נטוי על הקוים המצרפים את המזרח עם המערב ואת הצפון עם הדרום, ולא ישים המחבר אל לב, כי אין לנו כל עסק פה עם שטח ישר כי אם עם שטח כדורי, וכי וזין השאלה נתרת בדקדוק כי אם על ידי חשבון המשולשים הכדוריים. ולפי דרכו של בעל האדרת יצא לו, כי כל יושבי המקומות שרחבם הצפוני גדול מרוחב ירושלים, צריכים להחזיר פניהם לדרום, בעת אשר במקצת המקומות בספרד ופורטוגליה צריכים באמת להפוך פניהם לצפון. כדבר הזה קרה גם את בעל ה„לבושים", אשר חרץ משפט גם הוא, שכל הארצות הצפוניות לארץ ישראל צריכים לנטות כלפי דרום, ולא העיר כי יש מן הארצות הצפוניות שצריכות לפנות כלפי צפון, וכאשר כבר השיבו עליו שני החכמים בעל „אמונת חכמים" ובעל „נצח ישראל"[1]) בספריהם, (אבל הרב בשלחן ערוך שלו

---

1) בעל אמונת חכמים הראה זאת במשל על העיר ליסבונה, שרחבה הצפוני לפי דבריו 38° 39′ גדול מרחבה של ירושלים (שהיא אצלו 32°), אבל מפני שהיא למערב ירושלים בשיעור 20° 54′ (כי אורך ירושלים לדבריו 30° 63′ ואורך ליסבונה 10° 9′), יושביה צריכים להטות כלפי צפון בשיעור 31° 7′. דרך התרתו כאשר אמרנו הוא יפה ונכון, אבל תוצאות חשבונו אינן מדוקדקות, מפני שבאמת אין ההבדל שבין ירושלים וליסבונה עולה כי אם 20° 44′ ורוחב ליסבונה הוא 38° 42′ 24", ואם כן אין זוית הנטיה לצפון עולה כי אם 3 מעלות בקירוב גדול. אולם אם אצל הרב בעל אמונת חכמים הוליד הסרון הדיוק באורך המקומות ורחבם רק הבדל במדת הגמיה אבל לא בעיקר החלטתו שבליסבונה

אינו מדקדק כל כך עם הלבוש, והוא מסבים עמו בעיקר הדבר, שאנו מחזירים פנינו לא לצד מזרח אלא נגד ירושלים, ואינו מקפיד עמו כחוט השערה על שלא שם לבו להעיר, שיש מקומות שהם צפוניים שאנו זקוקים בם להפוך פנינו לצפון).

מכל הדברים האלה נראה, כי הרב בעל „נצח ישראל" באמרו כי „דבריו הם עם המעמיקים בחכמה" לא היה מתפאר בשקר, וכי בצדק יזכיר החכם מימון בספר תולדותיו (חלק ב' עמוד 170), במותו את שבחיו של בעל „נצח ישראל", גם את התרתו הנכונה לשאלה הנזכרת, ועל אחת כמה וכמה שיש לנו להזכיר בדבר הזה לשבח את הרב מלאדי, אשר סוף סוף לא היתה חכמת השיעור אומנותו.

ב) בסדר התפלה שלו כתב הרב מאמר מיוחד הנקוב בשם „הכנסת שבת", ונראה שהוא הוא המאמר הנזכר בהקדמת בניו לשלחן־ערוך בשם „קונטרס בין השמשות", אשר בו העמיק במשא ומתן של הלכה על דבר בין השמשות וגבול היום והלילה. המאמר הזה וכבד בערכו מצד חלק ההלכה שבו, כי ערב הרב את לבו לסור משיטת רבנו תם, שנתפשטה ונתקבלה בין הפוסקים, ואשר נמשך אחריה גם הוא בעצמו בשו"ע או"ח (סימן רס"א), וישב להחזיק בשיטת הרמב"ם והגאונים, אשר כפי

צריכים לצדד לצפון, הנה לא כן הדבר עם בעל „נצח ישראל", כי הטעות בקציבת הקומית שהביא לו למשל: טוליטולה ובאיזנה, שמו לאל את כל חשבונותיו וזה בחותיו. על פי הלוחות שהיו בידו קצב את ההבדל שבין ירושלים וטוליטולה באורך לשיעור 5°60 בזמן שבאמת ההבדל שלה רק 45″ 10′ 39° (רוחב טוליטולה שהוא אצלו 40° אינו גבדל מן האמת כי אם בשיעור קטן, כי רחבה הוא 24″ 52′ 39°), זכן קצב את ההבדל באורך בין ירושלים ובאיזנה 49°, בזמן שההבדל האמתי הוא אך 12″ 40′ 36° (גם הרוחב שקצבו 42° אינו מדוקדק אצלו היטב כי באמת מדתו 29″ 29′ 43°). ולכן צריכים יושבי המקומית ההם להטות באמת כלפי הדרום בראשונה 55′ 1° ובשניה 43′ 9° ולא לצפון כאשר יצא לו בחשבונותיו.

וראוי להעיר עוד, כי מקומה של טוליטולה, כפי שקצבו בעל „נצח ישראל" הוא מכוון בדקדוק עם מה שקצב יש"ר מקנדיאה „בחקות שמים", אבל מקומה של באיזנה אינו מכוון עמו, כי בלוח שבספר „חקות שמים" ארכה 30′ 17° ורחבה 50′ 42°. וקרוב הדבר מאד בעיני שבעל „נצח ישראל" עזב בכוונה את מספר הדקים שבאורך ורוחב, כדי שיוכל להביא ראיה לדבריו לא רק מארץ ספרד לבד, כי גם מארץ צרפת, כי אלו לקח את המספרים כמו שהם אצל יש"ר, כי אז יצא לו, כי יושבי באיזנה צריכים לצדד קצת כלפי דרום, להפך ממה שהחליט שהם צריכים להטות כלפי צפון, אבל ההטיה הזאת לדרום מועטת היא מאד, ואיזנה שולה כי אם הלק אחד מי"ב במעלה.

שהראה מחוורת יתר בדברי התלמוד ומסכמת יותר עם המציאות[1]. בדבר הזה נפגש הרב יחד עם בר פלוגתיה הגר"א בביאוריו לשו"ע או"ח (סימן רס"א) ושניהם נתכוונו בענין הזה לדבר אחד, כי השכל הישר וידיעת עקרי חכמת התכונה, היו נר לרגלי שניהם. אכן לרגל חקירתנו נכבד לנו לראות גם פה, כי ידע הרב להשתמש בחשבונות המשולשים הכדוריים, אשר למד מספר „אלים" שיזכירנו בדבריו, ולהוציא מהם תועלת אל השאלה שהיה דן עליה. הרב אינו מברר לנו את חשבונותיו, אבל דרכו מבואר מעצמו וגלוי לכל מבין. הוא לוקח לו ליסוד את דברי התלמוד (שבת ל"ד), ששיעור בין השמשות הוא שלשה רבעי מיל, שהוא שוה בזמן לי"ח מינוטין, ומוסיף עליהם שני מינוטין, שהוא שיעור בין השמשות של רבי יוסי המתחיל אחר בין השמשות של רבי יהודה, ומוצא שסוף בין השמשות הוא כמו שליש שעה אחר שקיעת החמה „האמיתית", או כ"ד מינוטין אחר השקיעה „הנראית"[2]. השיעור הזה הוא בארץ ישראל ובתקופת ניסן ותשרי שהיום והלילה שוים[3], אבל במדינות אלו הוא עולה בניסן ותשרי לחצי שעה בקירוב אחר שקיעת החמה האמיתית, או ל"ד מינוטין לאחר השקיעה הנראית[4]. ודבריו

---

1) עיין מה שכתבתי בענין הזה במאמרי „בין השמשות" ב ה א ס י ף (שנת תרמ"ה) ומאמר „ספק חשכה" (האסיף שנת תרמ"ו).

2) השיעור הזה מכוון עם השיעור שקצב הרמב"ם (הלכות קידוש החודש פרק י"ד הלכה ו') לזמן ראיית הלבנה החדשה בתחילת החודש, כי אור הלבנה בתחילת הראותה כחו ככח אורם של ככבים בינונים.

3) גם הגר"א יאמר כי השיעור בין השמשות שבתלמוד הוא מיוסד על ניסן ותשרי, אבל ראוי להעיר כי בארץ ישראל שיעור בין השמשות בתקופות טבת ותמוז אינו נבדל הרבה מבין השמשות הבינוני, כי בטבת יעלה $22\frac{1}{3}$ ובתמוז 23, הבדל שאינו מורגש כלל לעינים.

4) וז"ל הרב בסידורו, עד כמה שהוא נצרך לענינינו: „צריך ליזהר בהדלקת נרות להדליק קודם שקה"ח שקיעה הנראית, דהיינו בעוד השמש זורח בראשי האילנות בשדה בארץ המישור, או בראשי גגים הגבוהים בעיר וכו' כדי להוסיף מחול על הקודש מעט, כי אחר סילוק וביאת האור מראשי האילנות וגגים הגבוהים בכמו ד' חלקי ששיים משעה, אזי היא שקיעה האמיתית שהוא סילוק וביאת האור מראשי ההרים הגבוהים שבא"י, ואז הוא תחילת זמן ביה"ש וכו', כי בשליש שעה משעות השוות אחר שקיעה האמיתית הוא ודאי לילה בא"י בימים השוים, שאז הוא זמן צאת ג' כוכבים בינונים בא"י בימים אלו, וגם בכל התורף כמעט כו' ובמדינות אלו זמן צאת ג' ככבים בינונים בימים השוים הוא בכמו חצי שעה בקירוב אחר שקיעה האמתית, שהן ל"ד חלקי ששים.

נכוחים וישרים, כי משיעור שליש שעה, שבין השמשות נמשך לדעת בעלי התלמוד בארץ ישראל, נמצא בחשבון שחשבו את תחילת החשכה בזמן שירדה השמש $4^1/_4$ מעלות אל תחת האופק. את שיעור הקשת הזאת תעבור השמש במקומותינו (בעיר ווילנא למשל שרחבה, לדעת בעל ספר אלים, שאחריה נמשך הרב, נ"ג מעלות וחצי) בשיעור 28,6 מינוטין לאחר השקיעה, מכוון בקירוב גדול עם דברי הרב.

סבת הדבר שקצב הרב את שיעור בין השמשות רק לתקופת ניסן ותשרי; לא לתקופת טבת ותמוז, נראה שבאופן הראשון היה יכול להשתמש בהתרת משולש כדורי נצב, שהיא קלה ביותר[1], מה שאין כן באופן השני, שאנו זקוקים להתרת שני משולשים שאחד מהם עקום, שלא היה בידי הרב להתירו כי אם אחרי הפרידו אותו לשני משולשים נצבים, ונמצא טורח העבודה לכל הפחות פי שלש[2], אבל מצד אחר נראה, כי

בקירוב אחר שקיעה הגראית וכו', וכן בכל התזרף כמעט, שבמרחשון של חדשי החמה פוחת מעט מתשרי, שגראית או ג' כוכבים בכחצי שעה אחר שקיעה הנראית, ובטבת עודף מעט על תשרי ובארר חוזר ופוחת מעט כבמרחשון, ובניסן דומה להיות בשוה עם תשרי. עי' בס' אילים במעין התום' עכ"ל.

1) מפני שבתקופת תשרי השמש מהלכת על עגול המשוה העושה עם עגול האיפק זוית השוה במדתה לתשלום רוחב המקום, לכן אם ברגע סוף ביה"ש נמשך ממרכז השמש קשת נצבת על עינול האופק, או תעשה הקשת הזאת עם קשתות האופק והמשוה משולש נצב, אשר מלבד הקשת הזאת שנכנה אותה בשם c, נדע בו גם את הזוית שכנגדה שהיא $90^0-\phi$, ולכן נמצאו גם את קשת המשוה המודדת את הזמן שאחר שקה"ח, שנציינה באות t על פי המשוה $\sin t = \frac{\sin c}{\cos \phi}$.

2) ידיעת שיעור ביה"ש, שלא בימים השוים, דורשת מאתנו התרת שני משולשים כדוריים (האחד לזמן השקיעה והשני לגמר זמן ביה"ש), שאנו צריכים למצא בכל אחד מהם אחת מזויותיו עפ"י ידיעת שלשת צלעותיו. התרת השאלה הזאת קלה מאוד ויוצאת כיון עפ"י התמונה (II) המובאה בתחימת המאמר, ואם לא נשים לב לשבירת קרני האור (כאשר עשה כן בלי ספק הרב), אז יקל לנו הדבר עוד יותר, כי בהתרת המשולש הראשון נוכל להשתמש בתמונה (I) הפשוטה יותר. אבל להרב, ששאב את כל ידיעותיו רק מספר אלים, שהתרת המשולשים העקומים נפתרת שם רק על ידי הפיכת המשולש העקום למשולשים נצבים, היו דרכי החשבון קשים ומסובכים ביותר, וכאשר נראה ממה שנתלבט בהם הישר בעצמו בפנה השלישית מספר „סוד היסוד" אבן ג' מור ו', המתואר אצלו בשם „צדיית אחת משלש זויות מידיעת שלשת הצלעות", וכן ממה שלא היה בידו לפתור שאלה דומה לזו ששאל אותו עלי בן רחמדן המצרי „לדעת כמות הצלעות מבלי הפוך אל

השתדל הרב להתיר את השאלה גם חוץ לזמן שווי היום והלילה. והדבר שהביאו לידי כך הוא מה שכתב ר' יש"ר מקנדיאה (חוקות שמים" שאלה ל"ה, „מעין חתום" תמר ס"ד), שהקצר שבנשפים הוא בזמן שהשמש היא „בנקודה שבין מאונים לגדי", ולכן נסה הרב למצא את זמן בין השמשות הקצר ושיעורו, ולפי חשבונו יצא לו „שבמרחשוון של חדשי ההמה פוחת מעט מתשרי שנראין או ג' ככבים בכחצי שעה אחר שקיעה הנראית, ובטבת עודף מעט על תשרי, ובאדר חוזר ופוחת מעט כבמרחשוון, זבניסן חוזר להיות בשוה עם תשרי, עיין בספר „אילים" במעין חתום" עכ"ל, וכמו שהבאנו למעלה בהערה, אבל במחילת כבוד הרב לא עלה לו חשבונו יפה. בין השמשות הקצר העיוני הוא באמת מיד כארבעה וחצי יום אחר תקופת תשרי, ולא יקטן מבין השמשות הבינוני רק כשתי סיקונדין, וכארבעה וחצי יום אחרי כן כבר הוא שב להיות שוה עם בין השמשות הבינוני שבתקופת תשרי, ומוסיף והולך עד תקופת טבת. דקדקתי בדברי ואמרתי: „בין השמשות העיוני", כי באמת ההבדל שבין בין השמשות הקצר והבינוני אינו שיעור מורגש כלל, ואפילו היה בכחנו להבחין בין גבולות היום והלילה כחוט השערה, גם אז לא היה ההבדל עולה כי אם לשתי סיקונדין לערך, ולא לארבעה מינוטין כאשר חשב הרב; אבל במעשה נוכל לומר, שבין השמשות עומד על מדה אחת כשמונה או תשעה ימים אחר תקופת תשרי, ומשם הוא מתחיל להוסיף עד תקופת טבת כאשר נראה עוד מעט. מאין יצא להרב השיעור הזה? קשה להחליט דבר ברור, אך בדרך השערה אחשוב, כי מפני שהיה קשה לו להרב לדקדק בשיעורים קטנים מאד, לכן בראותו שאי אפשר היה לו למצא כל הבדל מסויים בשיעור בין השמשות הבינוני והקצר, ובדעתו על פי דברי בעל ספר „אלים", שהבדל כזה מוכרח להמצא, תלה את הדבר בחסרון לוחות הבקעים שהיו לפניו בספר אלים, שבאמת לא היו מסוגלים כלל להשבונות מדוקדקים כאלה, וישם פניו לבחון הדברים בנשף התוכנים, הגומר בשעה שהשמש נמצאת כשמונה עשרה מעלות מתחת לאופק, כי בנשף הזה יעלה באמת ההבדל קרוב

המשולשים נצבי הזויות" (הפנה השנית מספר „סור היסוד", סימן ס"נ) והוזקק להתירה על ידי הורדת עמודים נצבים (שם בפנה השלישית המור י"ב).

לארבעה מינוטין[1]) ודן נזרה שוה מעצמו שאף בבין השמשות הקצר הדבר כן, וכי זה שלא יכול למצאו היה מפני חסרון הדיוק שבלוחותיו.

נשאר לי עוד לדבר על ענין ההבדל שבין השקיעה הנראית והאמתית שזכר הרב, שלא מצאתי לו חבר בדבר הזה, ושאינו מבורר כל צרכו. הננו מבדילים גם אנחנו בין האופק הנראה, שהוא השטח הנוגע לכדור הארץ במקום שהאדם עומד שם, ובין האופק האמתי, שהוא השטח המקביל לאופק הנראה דעובר דרך מרכז הארץ, ולפיהם נוכל לתאר לנו גם שתי שקיעות: שקיעה נראית ואמתית. ההבדל בין שתי השקיעות האלה מגיע באמת אצל הירח לארבעה מינוטין, אבל אצל השמש לא יעלה גם לשלשה חומשי סיקונדה (ואפילו לדעת הרב החושב את קוטר השמש ליא אלפים פרסאות, כמו שיבא לפנינו להלן, לא יעלה ההבדל בין שתי השקיעות האלה כי אם לעשר סיקונדין)[2]. אבל מסגנון לשון הרב נראה, כי השקיעה הנראית היא אצלו ברגע שהשמש מתעלמת תחת האופק הנראה (אבל מפני שאין שטח הארץ ישר לגמרי, הוא מצוה לעין על השקיעה בראשי האילנות או הגגות הגבוהים), אולם השקיעה האמתית אצלו היא ברגע שאור השמש מסתלק מ ההרים הגבוהים, כי אף על פי שלאיש השוכן עליהם שקיעת השמש הנראית שוה כמעט בדיוק לשקיעתה באופק האמתי, הנה לא כן הדבר לשוכנים בארץ המישור, אשר הר גבוה למזרחם, כי גם אחר ששקעה להם השמש עדיין הם רואים את אורה על כתף ההר אשר במזרח, ונקל להוכיח בחשבון שאם יהיה גובה ההר הזה כשבע מאות מיטר, או יראה האדם היושב לרגליו את אור השמש עוד בשיעור ארבעה מינוטין אחר הסתר ממנו השמש. ולכן חשב הרב למשפט, שכל זמן שהוא רואה את אור השמש על ההר אשר ממולו עדיין יום הוא, והשקיעה האמתית היא אחרי סילוק וביאת האור מן ההרים הגבוהים. הרים כאלה בידוע נמצאים בארץ ישראל, לכן ראוי לאחר שם את התחלת בין השמשות בשיעור ארבעה מינוטין או להוסיפם על

---

1) אם נניח סוף הנשף בשעה שהשמש היא י"ח מעלות תחת האופק, או יהיה ברוחב $53^{1}/_{2}^{0}$ סוף שיעור הנשף בתקופת תשרי $2^h\ 5^m\ 12^s$ והנשף הקצר $2^h\ 1^m\ 59^s$ וההבדל שביניהם $3^m\ 13^s$.

2) נקל להוכיח כי אם נציין חצי קוטר השמש באות R ואת זוית חלוף המראה שלה באות Π, ואם נסח את חצי קוטר הארץ למרת האתרות ואת חצי קוטר השמש הנראה במדתה הבינונית $16',2$, או תצא לנו משוה כזאת $R=16,2\ ;\ \Pi$ אם נשים במקום Π את מחירו $8'',95$ שעלה בידי התוכנים האתרונים, או יצא לנו חצי קוטר השמש R שוה $108',6$ בחצי קוטר הארץ. אבל לפי דעת הרב שקוטר השמש שהוא 2 R הוא י"א אלפים פרסאות שהוא 6,4 פעמים בקוטר הארץ, או יצא לנו זוית חלוף המראה $\Pi=2',5$ הנורם הבדל בשקיעה רק בעשר סקונדין.

השקיעה הנראית, ובדי שלא ליתן דבריו לשיעורין השוה הרב את מהותו ומוסיף את השיעור הזה גם על כל ארצות המישור, וחושב תחילת בין השמשות ארבעה מינוטין אחר השקיעה הנראית.

מן הדברים האלה יצא לנו, שבקציבת זמני בין השמשות, המיוסדת על חשבונות המשולשים הכדוריים, אנו צריכים לצאת רק מן השקיעה הנראית, התלויה רק בכדוריות הארץ לבד, אלא שלאחר גמר כל החשבונות עלינו להוסיף ארבעה מינוטין על השקיעה הנראית ועל סוף ביה"ש, כדי להשלים את שיעור הזמן שאור השמש שוהה עוד בארץ ישראל על ההרים הגבוהים.

והנה לקח לו הרב ליסוד, שבארץ ישראל בימים השוים שיעור ביה"ש הוא שליש שעה לאחר השקיעה הנראית, והוא שקיעת שפת השמש העליונה, או לפי סגנון לשון הירושלמי (ריש ברכות) "סוף גלגל חמה", וסוף זמן ביה"ש הוא ברגע שהקשת היוצאת מציר הצפוני, ונוגעת בשפת השמש העליונה, עושה עם אופן הצהרים זוית בת 95^0. אם נעמיד המחיר הזה תחת $T+t$ בתמונה (II) אשר בחתימת המאמר, ונעשה את רוחב ϕ שוה 32^0 ונשים לבנו כי במקרה זה $\delta=0$ שעל ידי זה תתחלף התמונה II למשוה זו $\cos 95^0 = \frac{\sin c}{\cos 32}$ – או נמצא $c=4^0\ 15'$, ונמצא שבסוף ביה"ש שפת השמש העליונה הוא $4^1/_4$ מעלה מתחת לאופק. בהנחה זו נמצא בארץ ישראל את שיעור בין השמשות הבינוני $20^m\ 0^s.6$ ביה"ש הקצר $20^m\ 0^s.3$. בתקופת טבת $22^m\ 21^s.6$. ובתקופת תמוז 23^m. אם נשוב ונשים בתמונה (II) את $\phi=53^1/_2$ ואת $c=4^1/_4$, או נמצא את שיעורי ביה"ש לרוחב $53^1/_2$: בין השמשות הבינוני $28^m\ 37^s.7$ (אצל הרב חצי שעה בקירוב). ביה"ש הקצר $28^m\ 35^s.6$, ותקופת טבת $36^m\ 31^s.6$, ותקופת תמוז $42^m\ 2^s.8$. כל השיעורים האלה נחשבים מן השקיעה "הנראית", ומפני שאצל הרב השקיעה "האמית", שהוא סילוק האור מראשי ההרים הגבוהים שבא", מתאחרת בשיעור ארבעה מינוטין, אנו צריכים להוסיף אותם על כל השיעורים שמצאנו.

בכל חשבונותינו אלה העלמנו עין משבירת קרני האור באויר הארץ (רעפראקציאן). וחשבנו שהשמש שוקעת בזמן שהיא עושה עם נקודת הקדקד קשת בת 90^0, אף שבאמת השמש נראית לעין גם אחרי רדתה אל תחת האופק בערך 35 דקים. בחרנו ללכת בדרך הזה מפני שהיא פשוטה יותר, ומפני ששבירת האור כמעט שאינה מעלה ולא מורדת בחקירתנו, שאנו דנים בה רק על מרחק ביה"ש מרגע שקיעת החמה, כי כשם שאנו צריכים להוסיף $35'$ של 90^0 בחשבון שקיעת החמה, כך אנו צריכים להוסיף ולהגדיל במדתם את שיעור c בחשבון ביה"ש, ונמצא שהם מעלים ומבטלים זה את זה. לא כן הרבר בזמן שאנו רוצים למצא את רגע שקה"ח, ורגע ביה"ש

לפי מרחקם מחצות היום, אי לפי הוראת כלי השעות, ואם אנו רוצים למצאם בדיוק, עלינו להשתמש גם לענין חשבון שקה"ח גם לענין חשבון ביה"ש בתמונה (II), כי גם בחשבון שקה"ח אין השיעור c שוה o כי אם 35'.

מצד אחר התמונות (II) (I) נותנות לנו את רגע שקיעת מרכז החמה לכן אם נביא בחשבון את חצי הקוטר הנראה של השמש 16' ונצרף לזה מדת שבירת קרני האור (35') אז נמצא רגע שקה"ח בארץ ישראל בימים השוים $\cos T = \frac{\sin 51'}{\cos 32^o}$ או $T=91^o$, ונמצא שהשמש זורחת על הארץ עוד ארבעה מינוטן אחר השקיעה היוצאת לנו בחשבון או השקיעה ההנדסית. על פי דרך החשבון הזה נמצא את השיעור c שוה לחמש מעלות בקירוב. אם נרצה לדעת את מרחק שיעורי בין השמשות מרגע שקיעת החמה ההנדסית, הנה נמצא ביה"ש

	הבינוני	הקצר	לתקיפת שבת	לתקופת תמוז
באי'	23m 32.s 8	23m 32.s	26 18.s 8	27m 7.s 6
ברוחב 53°½	33m 42.s	; 33m 38.s ,6	42 38.s	49m 30.s 4

הננו רואים מזה כי זמני ביה"ש הבינוני הם מדוקדקים במעט לגמרי עם השיעורים שנתן הרב: בארץ ישראל 24 ובמדינתנו 34 מינוטן אחר השקיעה הנראית'. ולפי זה היה אפשר לומר שכונת הרב בשקיעה הנראית לשקיעה ההנדסית של מרכז החמה, ובשקיעה האמיתית לשקיעת סוף גלגל חמה לפי מראה עינינו. המתאחרת על ידי שבירת האור. אבל מלבד שסגנון לשונו: סילוק האור מעל ההרים הגבוהים באי', אינו יכול לסבול כל כונה אחרת זולת מה שהשבנוה, הנה קשה לומר שהביא הרב בחשבון את שבירת האור, שלא נמצאה אצל ישיר מקנדיאה כי"א במקום אחד בדרך ארעי וסגנון סתום (מעין חתום', תמר ס"ב), וכמו שאנו רואים שגם בעל תכונת השמים לא הזכירה כלל בספרו. ומה גם הרב שלא היה צריך כלל לחשבון שבירת האור מפני שהוא חושב שיעורי ביה"ש לפי מרחקם משקה"ח ולא מחצות היום במו שאמרנו. והדעת נותנת, שהשיעורים שנתן הרב לביה"ש אחר השקיעה הנראית, הם באמת לפי השקיעה הנראית, כלומר מרגע התעלם מעינינו שפת השמש העליונה, שקרני אור השמש הנשברים באור מסתתרים מנגד עינינו, ולא אחר השקיעה ההנדסית, שאור השמש נראה עוד על הארץ בארבעה מינוטן, כאשר אמרנו.

ג) כתב הרב בסדורו (סדר ספירת העומר) וז"ל: „וזמן התחלת עמוד השחר מת"י אייר ואילך במדינות אלו הצפוניות הוא בהצות לילה, לכך אין לספור אחר חצות אלא בלא ברכה. זמן זה של עמוד השחר נמשך כך עד י"ז בתמוז ועד בכלל, ולכן משהגיע חצות ליל י"ז בתמוז אסור לאכול".

משני הגבולים שנתן הרב לזמן שעמוד השחר מתחיל מחצות הלילה, שהם י"ח באייר וי"ז בתמוז, המכילים בתוכם נ"ט ימים, נוכל למצא שחשב הרב את יום י"ח באייר כ"ט יום לפני היום הארוך, והוא 23 מאי, ואת יום י"ז בתמוז כ"ט ימים לאחר היום הארוך, והוא 20 יולי (ומזה נראה שעשה הרב את חשבונו בשנת העיבור, שיום ל"ג בעומר וצום הרביעי חלים בקירוב בימי חדשי החמה הנזכרים). נטיית השמש מעיגול המשוה בשני הימים האלה, עולה $20^{2}/_{3}$ מעלה בקירוב, ואם נאמר שחשב הרב את התחלת עמוד השחר לאחד עם נשף הבקר של התוכנים, שהוא בזמן שהשמש הוא 18^{0} מתחת לאופק, הנה יצא לנו שיסד את חשבונו על מקום שרחבו $51^{1}/_{3}$ מעלה, אכן אם נאמר שחשבין הרב מיוסד על רוחב $53^{1}/_{3}$ מעלה שמצא בס' „אלים", ושהשתמש בו בבקשת הנטיה כנגד ירושלים, יצא לנו שחשב את תחילת עמוד השחר בזמן שהשמש היא תחת האופק קרוב לט"ז מעלות, (ואפשר שיצא לו השיעור הזה מדברי הרמב"ם בפירוש המשניות, ריש ברכות, החושב את שיעור עמוד השחר לשעה וחומש, כי אם נאמר שכוונת הרמב"ם על רוחב ארץ ישראל, יצא לנו שהשמש היא או תחת האופק בערך $15^{1}/_{3}$ מעלה[1]), ואם כונתו על מקום מושבו במצרים, יצא לנו השיעור הזה לט"ז מעלות). לאיזו משני הדרכים כוון הרב, קשה להחליט בבירור.

ד) אם בסימנים הקודמים ראינו את הרב בעל התניא נמשך תמיד אחר בעל ספר „אלים", שעשהו לרבו מובהק בחכמות הלמודיות וסמך עליו כל חשבונותיו, הנה נשוב עתה ונראה כי נוטה הוא ממנו בדבר אחד עקרי: בבנין העולם וצורתו, בעל ספר „אלים" יאמין בכל לבו בשיטת קופרניקום, שאינו זז מחבבה אפילו שעה קלה, והרב בעל התניא עודנו מחזיק בשיטת התכונה הישנה, ואומר בסדורו (שער המילה, ד"ה: בעת ההיא): „השמש בהילוכה הוא סובב והולך וכו' וידוע בספרי התכונה בגודל גוף השמש שרחבו י"א אלפים פרסאות, ובסיבוב אחד הולך כמה רבבות אלפים פרסאות, עד אשר ערך מהלך ת"ק

---

1) וז"ל החכם יש"ר („חקות שמים" שאלה ל"ה): „ואולם אודיעך שהתחלת הנשף לא תהיה בפחות משקיעת השמש תחת האופק ט"ו מעלות בערב, וכן סופו בבקר וסופו לא יותר מי"ח מעלות בערב, וכן התחלתו בבקר ולדעת קצת עד כ' מעלות שקיעה יהיה עדין נשף".

שנה סובב בכ"ד שעות היום, ולא ידעו טעם סיבובו במהירות עצומה כל כך, כי אם שזהו בחינת השתחוואה שלו בביטול גדול ונורא".

אכן אין לנו להתפלא כלל על המראה הזה. השקפה כזו של בעלי האלילים על בנין העולם, הנראית כסותרת את החוש והורסת את כל יסודי האמונה המקובלת, ששמה את האדם למרכז הבריאה כלה, השקפה כזאת לא תוכל להתבסס בלב החכם והחוקר, כי אם אחרי עיון עמוק בחזיונות רקיע השמים, ההורסים עד היסוד את כל בנין החכמים הקדמונים, ואחרי הכרה ברורה ופנימית של כל המופתים החותכים אשר העמידו את התוכנים על האמת. את כל האותות והמופתים האלה (אשר היו מספיקים למבינים גם בטרם הראה החכם פוקולט (Foucault) הצרפתי תנועת הארץ בחוש על ידי סבוב המטוטלת) לא היה יכול הרב לדעת מתוך הספרים שהיו לפניו, ומשפט היה לו להתבונן על שיטת קופרניקוס כעל השערה לבד, שלא נתבררה עוד כל צרכה. ולכן ראה את גדולת הבורא "במהירות התנועה העצומה של השמש שהיא בחינת השתחויה שלו בביטול גדול ונורא".

אלו היה הרב חי בתנאים אחרים, ואלו היה בידו להעמיק יותר בחכמת התכונה ובחזיונותיה, כי אז קרוב מאד לשער, כי לא היה נמנע לקבל את שיטת התכונה החדשה, שנתבררה עתה בראיות שאין להלוק עליהן, והיה מוסיף לראות בה גדולתו וגבורתו של אין־סוף בעולמות אין מספר ואין חקר, אשר כמעט "לית מחשבה תפיסא בהון כלל". ומה נשגבו דברי החכם יש"ר בהקדמתו לס' "גבורת ה'", בדברו על השיטה הזאת לאמר: "והייתי טופף ועופף מהשמחה על שהברתי תוספת גדולת בוראי ית"ש, והוסיף לי שמחה ואורה, קול בשורה שהתחילו בזמננו לחשוב מחשובי החוקרים שכל העולם הוא כעששית, והנר הדולק בו הוא הגוף השמשי הזה העומד באמצעה ואורו מתפשט עד גלגל שבתי, שהוא ההיקף האחרון של זה העולם (כי שבתי היה בזמנו כוכב הלכת האחרון במערכת השמש, וְאֶנגעגסיסטעם), וכל שאר כוכבי לכת, ישנים גם חדשים, עם הרבה שאינם נראים הם בתוך העששית הזאת ונהנים מאורו. ואולם הככבים שבגלגל הח' (כלומר: הכוכבים הקיימים) יחשבו, שהם נרחקים מהיקף שבתי (כלומר מקוטר מערכת השמש), שעור גדול ורב יותר

ממה שחשבו קופרניקום, ולכן יראו כ"כ קטנים, הגם שכל אחד מהם הוא כזה העולם או יותר, (בלומר ממערכת ככבי הלכת של השמש), והאור שנראה בהם הוא מאור השמש שבכל אחד ואחד מאותם עששיות או עולמות. ומי יודע על איזה אופן יהיו, אם להם ארץ וישוב ובריות דומות לנו".

הגיונות רמים ונעלים כאלה הביע בעל „גבורות ה'", בעת אשר השיטה החדשה, אשר כמעט לא מלאו לה כי אם שמונים שנה ליצירתה, לא מצאה לה עוד מסלות בלבב החוקרים, בעת אשר דעת קופרניקום היתה נחשבת לכפירה ולמינות, שמכים ועונשים עליה בכל חומר מדת הדין[1]. ומה היה הרב יש"ר אומר, אלו חי בימינו, בעת אשר הענקים הגדולים: המצופיות והמחזיות, שהגיעו אל תכלית שלמותן, פתחו לפנינו שערי שמים, וגלו לנו כמה מאות אלפים כוכבי אור, שכל אחד מהם הוא מערכה שלמה של עולמות רבים, ובעת אשר מלאכת הפוטוגרפיה הפליאה לעשות ותעמק להבקיע יותר ויותר אל תוך מרחבי אין־קץ, ותוסף לגלות לנו עוד אלפי רבבות עולמות שנבראו ושעומדים להבראות, אשר לא שערום כל בעלי דמיון וחוזי חזיונות? בלי ספק היה „טופף ועופף" עוד יותר מרוב שמחה על תוספת גדולת בוראו, ובחילה ורעדה היה מתענג ומתפנק על בחינת אין־סוף של התגלות האלהית בבריאה.

אם מכל הדברים שדברנו עד כה נראה, כי היה להרב יד ושם בחשבון המשולשים הכדוריים וביסודי חכמת התכונה, וכי ידע למצוא בהם חפץ בסדר חשבנותיו, הנה לעומת זה נראה כי מעטה היתה ידיעתו בחכמת הטבע, אשר כבר עלתה בימיו למדרגה נכבדה. סבת הדבר הזה אני תולה בחסרון ספרים בשפת

---

1) כארבע שנים אחרי שנדפסו דברי יש"ר, נתפס החכם גליליאוס (שהיש"ר בספר „אלים" מכנהו בשם רבו ומורו) על הסבירו פנים לשיטת קופרניקום, והועלה לגרדום לידון לפני בית־דין הקדוש אשר ברומה בשנת 1633, וכל עמל אוהביו ומעריציו, שהיו מהורי העם ומנגיו, לא הועיל להצילו מרעתו, לולא נכנע והתודה לפני משופטיו על משוגתו וקבל על נפשו באלה ובשבועה לבלתי ישוב עוד לכסלה. (נקל להבין, כי היה הזקן האמלל נשבע בשפתיו ומבטל בלבו, ומהרהר במחשבתו: E pur se muove —„ובכל זאת נוע תנוע". אולם זה שיאמרו עליו כי קרא את הפתגם הזה לפני השופטים בקול, וכי בעט בקרקע לאחר שבועתו, אינו יוצא מכלל אגדה).

עבר על אודות החכמה הזאת. נפש הרב היתה מטבעה מוכשרת להתבוננות ואוהבת את העיון, וכמעט שראה את אחד מחזיונות המבע, עשה עליו הדבר רושם ומיד העמיק להתחקות על שרשיו, ולהוציא ממנו תולדות לצורך עיקר עיונו–למחקריו באלהות. אבל גם העיון העמוק אינו מספיק כלל לידיעת חכמת המבע שאינה נקנית אלא על ידי נסיונות הרבה ועמל חוקרי דור ודור, ואם במקום שסבת החזיון קרובה אל השכל ואינה מסובכת ביותר, אין הדבר נמנע שיעמוד עליה איש שדעתו רחבה, הנה לא כן הדבר במקום שסבת החזיון היא עמוקה ומכוסה ביותר, כי אז הנקל הוא גם לאדם גדול לשנות ברואה, ומי שנדול מחבירו שגגתו גדולה ממנו. את הדברים האלה נראה באשר יבא לפנינו.

ה) בספר „תורה אור" (סדר מקץ) יאמר הרב: „והענין שהארת אור הנר הוא על ידי שיש אויר סביב האור, מה שאין כן בלא אויר יכבה ולא יאיר כלל, ולכן אין כופין כלי על נבי הנר בשבת שלא יכבה, שמחמת כפית הכלי מונע האויר שסביב האור". בהזיון הזה הסבה והמסובב נלויים, ואי אפשר היה להרב, שהיתה לו עין בוחנת ולב מבין, שלא יעמוד עליהם ויוציא מהם דבר להלכה. לא כן הדבר בענין מראות הצבעים, ששם דרושה לנו ידיעת סגולת האור וחוקי שבירתו בגופים השקופים ושיעוריהם בדקדוק, שמפני כך לא עמדו עליהם גם הפילוסופים הקדמונים, ולכן לא יפלא אם דברי הרב אינם מסכימים עם מציאות חכמת המבע, כאשר נראה מיד.

ו) בספרו זה (סוף פרשת ויצא) יאמר: „בחינת לובן העליון, דהיינו בחינת אור עצמותו ומהותו של אין־סוף ב"ה, כמשל מראה וגוון לבן, שאינו דומה לכל המראות והגוונים, שהגוונים שלהם נתהוו על ידי צבע, מה שאין כן מראה וגוון לבן, היא עצמות הדבר ומהותו, ושלא נשתנה ולא נתהוה על ידי צבע". בספר „לקוטי תורה" (סדר אחרי), מפרש הרב דבריו יותר „כי בחינת הלובן אינו כשאר הגוונים, כי הוא בחינת עצמיות של הדבר ואין כאן דבר נוסף רק עצם הדבר לבד, מה שאין כן שאר הגוונים, שהם צבע שצובעים בו, אדום ירוק, שהצבע אדום הוא דבר נוסף על עצם הדבר, שהיה לבן, ועכשיו על ידי הצבע נעשה אדום, ונמצא זהו הרכבה על עצם הדבר, מה שאין כן גוון לבן שהוא עצמי ואינו

צבע"ו). מדברי הרב נראה, שחשב את האור הלבן, לגוון טבעי ולעצם האור, ואת כל הצבעים האחרים לדברים בלתי טבעיים, ולכן היה אצלו האור הלבן אור פשוט, והגוונים האחרים—לאור מורכב שנעשה בידי אדם.

המושג הזה שעשה לו הרב על דבר מראות הצבעים, מראה בבירור כי זרים היו לו למודי חכמת הטבע בענין האור, גם לפי מצבם בזמנו. כל איש אשר ידיעת חכמת הטבע וקורותיה לא נעלמו ממנו ידע, כי בימים ההם כבר היה דבר מקובל ומוסכם אצל החוקרים, שהאור הלבן אינו אור פשוט, כי אם פתוך ומורכב. קרני האור היוצאים מן השמש, או מגוף אחר המאיר באור לבן, רבים ושונים הם מאד במינם, בשיעור שבירתם, במדת הגלים ובמספר הזעזועים שהם עושים ברגע אחד, אבל כל זמן שהם עוברים דרך אמצעי (מעדיום) אחד, או אפילו דרך אמצעים שונים, שהם מוגבלים איש מאחיו על ידי שטחים מקבילים, הם מגיעים לעינינו זה בצד זה ומולידים בנו את מראה האור הלבן. לא כן הדבר בזמן שהם פוגשים באמצעי שקוף, שהשטחים המגבילים אותו הם נטויים זה לזה, כמו בזכוכית כלוטשת בתבנית משולש, או דרך טפות הממטר שהן כדוריות בקירוב. או קרני האור השונים אשר הלכו עד כה צמדים יחד, נשברים בעברם באמצעי הזה, נפרדים זה מזה ונבזקים, עד שהם נעשים כרצועה בעלת צבעים שונים, מפני שכל אחד מקרני האור נופל עתה בנקודה מיוחדת, וכל אחד מהם מוליד בנפשנו הרגשת צבע אחר, וכמו שאנו רואים זאת במראה הבזק (ספעקטרום) או במראה הקשת. צבעי הקשת והזכוכית המלוטשת יורונו, כי הגוונים השונים לא יולדו לנו על ידי מין אחד ממיני הצובעים (פֿאַרבעשטאפֿפֿע) כאשר יחשוב הרב, שהרי הזכוכית והמים נשארו זכים כשהיו, ובכל זאת נשתנו לגוונים הרבה, מפני שהאור הלבן נפרד בהם לחלקיו, שהוא מורכב מהם, ובאמת כאשר מצאה ידינו להפריד האור הלבן לחלקיו, כן נוכל לחזור ולהרכיב את הצבעים האלה ולהשיבם לאורם הלבן כבתחלה, אם נשוב ונקבץ את הגוונים השונים האלה (אשר בכלל נוכל להעמידם על שבעה) על ידי זכוכית גבנונית אל נקודה אחת,

1) מושג כזה על דבר מראות הצבעים היה גם להמגיד ממיזריטש. הוא כותב: „ידוע שכל דבר בשורשו הוא לבן ותחלת תולדתו היה לבן" (אור תורה, שיר השירים, ד"ה: כחוט השני שפתותיך).

אשר תשוב ותופיע לעינינו באור לבן כבתחילה. וכן אם נעשה לנו לוח ענול ונחלקנו לשבעה חלקים בלתי שוים (כי אם לפי ערך מדת כל צבע וצבע במראה הקשת), על ידי משיכת שבעה חצאי אלכסונים ממרכז העיגול עד היקפו, ונצבע כל אחד ואחד מהחלקים באחד הצבעים מצבעי הקשת, ונסוב את העיגול הזה על מרכזו במהירות נדולה, או יהפך העיגול לעינינו כלו לבן, מפני שכל הצבעים נבללו ונתלכדו יחד, ומולידים בנפשנו הרגשת מראה הלבן. על פי הדברים האלה נוכל לבאר לנו את כל מראות הנופים למיניהם: הנוף יראה לעינינו במראה לבן, אם אינו בולע אל תוכו כלל מקרני האור הנופלים עליו, אבל הוא מחזירם לאחור, עד שהם מזעזעים כלם את גלי האיתיר, ומניעים יחד גל העין ומולידים בה הרנשת האור הלבן. הנוף אשר יראה לעינינו שחור, בולע אל תוכו כל קרני האור ואינו מחזיר מהם כלל לעינינו. הנופים אשר יראו לעינינו צבועים בצבעים אחרים, כאדום, ירוק, צהוב, תכלת וכיוצא בהם, בולעים אל קרבם מקצת מקרני האור, והנשארים בהם, שהם מחזירים לאחור, משתתפים יחד להוליד בנו את הצבע שהנוף נראה בו לעינינו. האויר למשל הסובב אותנו בולע אל תוכו את קרני האור, שמדרנת שבירתם קטנה, כצבע האדום, הצהוב, הכרכום, ואינו מעביר ושולח אל עינינו כי אם את הגוונים אשר בסוף מראה הבזק, שמדרנת שבירתם נדולה יותר, ומתוך כך הוא נראה לנו כעין התכלת [1]), והוא הדין לכל הנופים השונים למיניהם.

הדרך הזאת — לבאר את מראות הקשת וצבעי הזכוכית המלוטשת על ידי התפרדות האור הלבן להלקיו בנשם השקוף, ואת צבעי הנופים על ידי כשהונם לבלוע מקצת קרני האור ולהחזיר מקצתם לאחור — ידועה היא לחכמי הטבע מימות החוקר האנגלי ניוטון, (Nevton) שהורה אותה בספרו הנדפס בשנת 1672, ועוד לפניו נתקרב אליה הפילוסוף הצרפתי דיקרט (Descartes)

---

1) ראוי להעיר, כי הרב, אם אמנם כאשר ראינו, זרה היתה לו תורת הצבעים, הטיב בכל זאת לראות, כי נוון התכלת, שבני אדם רגילים ליחסו לרקיע אינו אלא מראה האויר. והוא אומר: „נוון התכלת הנראה לעינינו הוא מראה האויר, ולא מראה השמים" (לקוטי תורה, נצבים). אך כמובן בא הרב להחלטה זו לא מתוך חקירותיו על טבע האיר, כי אם על ידי הנחתו ש„שמים הוא בחינת מקיף עליון כמו שמים לרום שאינו נראה על הארץ" (עין שם).

אשר מצא חוקי שבירת האור, ועמד על הדמיון שבין צבעי הקשת והזכוכית המלוטשת, ואשר היה הראשון שנתן פתרון נאמן להולדת הקשת בענן. דעת החכם ניוטון, אשר נתאשרה ונתקימה מכל החכמים הבאים אחריו, ויצאה מידי כל ספק על ידי נסיונות שונים וחזיונות אחרים של האור, היא ברורה ופשוטה כל כך עד שאפשר להשתומם שלא עמדו עליה החכמים שהיו לפניו. אולם מלבד שכן הדבר בכל התגלות חדשה, וכספור הידוע מביצתו של קולומבוס, הנה באמת אי אפשר היה לעמוד על סבת מראה הקשת, כל זמן שלא נודעו חוקי שבירת האור (שנתגלו ע"י החכם סנעליוס, Snellius, בשנת 1621, וע"י החכם דיקרט בזמן ההוא), וכל זמן שלא יכלו לקצוב בדיוק את שיעור השבירה של כל אחד מצבעי הקשת. ובאמת היה מראה הקשת חידה נבלאה בעיני כל החכמים עד זמנם של דיקרט וניוטון. עוד בימים מקדם ראו החכמים שיש לקשת יחס וקשר עם מעמד השמש, והוציאו מזה משפט, שהקשת נולדת ברסיסי המטר אשר באויר, המחזירים לעינינו את נוגה השמש. אבל מדוע יראה לעינינו החזיון הזה רק ברמות חצי טבעת בזמן שרסיסי המטר ממלאים את כל האויר? השאלה הזאת נשארה תמיד בלי פתרון, עד שבאו חכמי הדורות האחרונים והוכיחו שאעפ"י שכל הטפות המרחפות באויר מפרידות את אור השמש לצבעיו, מכל מקום אין כחן שוה בשיעור האור שהן שולחות אל עינינו, כי רק הטפות העושות עם עין המביט זוית מן $40^{1}/_{2}^{0}$ עד $42^{1}/_{2}^{0}$ לערך, יש בהן די כח להוליד בנו הרגשת האור, מפני שהניצוצות היוצאים מהן מקבילים איש אל אחיו ומקובצים יחד כמו שבאו אל תוכן, מה שאין כן בטפות אחרות, שקרני אור השמש שבאו אל תוכן מקבילים, כשחוזרים לצאת מהם הם הולכים ומתפזרים, ולכן חלשים הם בכח אורם, ובטלים לגמרי לעומת כח האור היוצא מן הטפות שזויות נטייתן היא מן $40^{1}/_{2}^{0}$ עד $42^{1}/_{2}^{0}$. בדרך הזה נתבאר לנו גם אופן התהוות הקשת הכפולה, העושה עם עין הרואה זוית מן 50^{0} עד $53^{1}/_{2}^{0}$ וההפוכה בסדר צבעיה, שגם היא אינה נבראת כי אם ע"י התפרדות אור השמש ברסיסי המטר, אלא שבקשת הפשוטה האור מושב לאחוריו מן השטח הפנימי שבטפה פעם אחת, ובקשת הכפולה הוא מושב ממנו פעמים, ולכן חלושה היא בכח אורה מן הפשוטה. גם מדת רוחב שתי הקשתות (הראשונה 2^{0}

והשניה $3^1/_2{}^0$) מסכימה בדקדוק עם החשבון הנוסר על יסוד שבירת האור. ההתרה הנכונה הואת להתהוות הקשת נתנה לנו היכולת לברא לנו מושג נכון על דבר צבעי הגופים בכלל, דברים שלא היה בכח החכמים הקדמונים להסביר לעצמם בשום אופן. אריסטו, ראש חכמי יון[1]) מבאר את צבעי הקשת על פי ההנחה שהאור הלבן נעכר בעברו דרך אמצעי שאינו זך ושקוף לגמרי. הדבר המאיר — יאמר — הנראה מתוך דבר כהה, יופיע לעינינו אדום; ככה יראה לנו עין האילן הירוק מתוך העשן, ועין השמש מתוך הערפל אדומים במראיהם. בדרך זה, כל אשר יחלש האור, או כח הראות, כן יתקרב צבע הדבר למראה שחור, בהתהפכו בראשונה לאדום אחרי כן לירוק (ככרתי) ובסוף למראה ארגמן כהה. אמנם האור חזק יותר בשפת הקשת החיצונה, מפני שהיא מרובה שם יותר בשיעור מסוים, באופן זה כאשר נעבור משפת הקשת החיצונה אל שפתה הפנימית, יצאו לנו בהדרגה מראה האדום, הירוק עד צבע הארגמן. בשיטה הזאת יחויק עוד החכם De Dominis בתחילת המאה השבע עשרה, לפי דעתו האור כשהוא לעצמו הוא לבן, אך כאשר יתערב עם דבר שחור כל שהוא, יחפך לגוונים שונים; בראשונה לאדום, אחרי כן לירוק ובאחרונה למראה תכלת. בדרך הזה הוא אומר לבאר את מראה הקשת, באמרו, שקרני האור המניעים אלינו מטפות המטר יש מהם העוברים חלקי טפה העבים יותר מאותם שיעברו חבריהם, ובאופן כזה יעלו לפנינו איש אחר אחיו כל צבעי הקשת. אבל נפלא הדבר, כי גם אחרי אשר נתפרסמה כבר דעת ניוטון הנכונה, נסה עוד המשורר האשכנזי Goethe להרוס את כל שיטתו, ולבנות על חרבותיה שיטה חדשה, שבעיקרה אינה אלא שיטת הקדמונים שחור ויסדה. במאמרו „תורת הצבעים" (דיא פארבענלעהרע), יחליט המשורר, שהצבעים השונים נולדים בזמן שאנו מביטים על עצם מאיר דרך אמצעי עכור. עצם האור אין לו כל צבע, ורק בשעה שאנו מביטים עליו דרך אמצעי עכור, אז יופיע לעינינו במראה צהוב. אם עכירותו של האמצעי מתרבה, או כשהאמצעי נעשה עב יותר, אז יקבל האור בהדרגה

---

1) וזה לשון הרמב"ן בפירושו לתורה (בראשית ט', י"ב): „ואנחנו על ברחנו נאמין לדברי היונים, שמלהט השמש באויר הלח יהיה הקשת בעולדה".

מראה אדום צהוב, עד שבאחרונה הוא עובר למראה אבן האודם (רובין). מצד אחר אם נביט על עצם חשוך דרך אמצעי עכור, המואר על ידי האור הנופל עליו, אז יראה לנו במראה תכלת, והוא נעשה מזהיר יותר ויותר, ככל אשר תתרבה עכירות האמצעי; ולהפך נעשה חשוך ועב יותר ויותר, ככל אשר יהיה האמצעי שקוף יותר. בדברים כוללים וסבוכים כאלה, בדברים שיש בהם יותר מן הדמיון החוק של המשורר, ממה שיש בהם מן העיון המדוקדק של חכם וחוקר, יסד גֶטֶה את שיטתו המסובכת על דבר שבירת קרני האור ומראות הצבעים, הפוטרת עצמה מכל חשבון, ומשתמטת מתחת יד כל נסיון ובקורת. חכמי הטבע עוברים על כל השיטה הזאת בשתיקה, ולא יביאוה כלל בספריהם, ואך כותבי קורות המדעים לבד יזכירוה בדרך הלוכם, כעין השערה נפלאה ומוזרה. דברי הפילוסופים שהבאנו, וביותר דברי גֶטֶה שכבר היה לפניו השיטה הנכונה של ניוטון, ובכל זאת רצה לעשות לו דרך חדשה, המסכמת בסקירה הראשונה יותר עם מראה העין והעיון הנם, מספיקים לנו ללמד זכות על הרב, שלא ראה את דברי ניוטון, והוצרך לברוא לעצמו את מושגיו בדבר הצבעים, ולא יפלא עוד בעינינו אם אינם מסכימים עם תוצאות חקירות חכמי הטבע ונסיונותיהם. אלו ירד הרב לחקירות האלה, כמה היה יכול להסתייע בהן לענין שיטתו במהות העולם והמציאות, ולברר על ידי זה את הרעיון העמוק החביב עליו כל כך והעובר דרך מחקריו באלהות, שעצם הדבר לעצמו (דאם דינג אן זיך) איננו כלל כפי מה שהיא מתגלה אלינו, שהרי כל מה שאנו רואים, אינו אלא תולדות זעזועי האיתיר הדק מן הדק, והמתנועע בתנועה גולשת (וועללענארטינג בעווענונג) לרגלי סבה המעוררת אותו, אבל אין לו כל צבע מיוחד לעצמו. ואם נצעד עוד צעד אחד — כאשר בלי ספק היה הרב עושה כן — לא יקשה עוד בעינינו להאמין, שהדבר המתגלה לנו בתמונת גוף ממשי וחומר נשמי, באמת איננו במציאות כלל, ואינו אלא טעות החוש, וכי רק עצם אחד רוחני הוא ממלא כל עלמין, המתגלה לנו תמיד בתמונות שונות, לפי כשרון כח השגתנו, וכדרך שיאמינו הפילוסופים בעלי שיטת הרוחניות, שהרי סוף כל סוף גם בעלי שיטת הגשמיות זקוקים לומר, שכל החויונות המתגלים לנו אינם אלא תולדות תנועת „העצמים הפרדיים" או „הפרודות" (אטאמען), שאינם

נתפשים בחוש, ותולדות זעזועי הזהריר או האיתיר שאינו יוצא גם הוא מכלל השערה[1].

[1] בסידור (שער הל"ג בעומר) יאמר הרב: „דהנה נלאו כל חכמי זטבע להבין ולהשכיל סבת החמימות בקיץ והקרירות בחורף, משום דעל פי חכמי התכונה אין מרחק השמש לצד מן הצדדים או לגובה, לא מעלה ולא מוריד כלל, כי לפי ערך קטנות כדור הארץ לגבי כדור השמים, שהוא כערך גרגיר חרדל בתוך היקף והיכל גדול, מה יועיל חום השמש בנטיתה לצד מן הצדדים בעינול כדור השמים לענין חימום, לחמם אויר הארץ בקיץ, או למעט החום בחורף, כשהולכת בשפולי כדור השמים?". מפני הקושי הזה: „שהארץ הוא כגרגיר חרדל", יחשוב הרב לדבר נמנע, שהשנויים באויר הארץ יהיו תלויים בפעולות גופים גשמיים, והוא מייחס אותם לפעולות כחות רוחניים השולטים בעולמות העליונים, ופועלים פעולתם בעולם השפל, כחות שאינם נופלים תחת חוקות הטבע, ויש בהם מקום לכח הרמיון ליחס להם סגולות כרצונו. והרב מחליט ואומר: „אלא שהענין מורה חדוש החשפעה מאין ליש למעלה מדרכי הטבע וכו", „שהשמים ישפיעו גם הקור והחום בקיץ ובחורף וכו', ועל כן יתחלקו המקומות בארץ בשינוי אופני הקור והחום לפי אופן מקום מעמדם נגד שרשם בשמים המשפיעים לנוכח ראשם", וקושיתו מתישבת לו עתה מאליה: „שאף על פי שהארץ כגרגיר חרדל", הנה אין הכח הרוחני צריך להשתוות כלל ב„בחינת המקום", עם אותו שהוא משפיע עליו, ואין הכרח „שהחלק המושפע ממנו בארץ יהיה לפי ערך מקום לגבי שטח מקום שבכדור השמים" „אך שיהא המקבל מכוון כנגדו" „וממילא נמשך הקרירות (והחום) לנוכח ראשי אנשי אותה המדינה, שמכוונים נגד לנוכח אותו השטח הגדול אשר בשמים"[2], כי בהשפעה רוחנית שטח המקום לא מעלה ולא מוריד, אחרי שאין

---

[1] השם איתיר נתקבל זה כבר בספרותנו, בעברו מלשון יונית דרך שפת ערב אל לשון הקודש, אבל אלו חפצנו לחדש בעבורו מלה עברית, כי עתה אמרתי לכנותו בשם זהריר השוה במשמעותו לשם איתיר שהוראתו ביונית מאיר.

[2] ובזה דברי הרב קרובים להיות דומים לאמונת האסטרולוגיה, המייחסת לכל אחד מכוכבי השמים פעולות ידועות בארץ, וקיצבת לכל אחד מהם מקום מיוחד, אף שאין ביניהם כל ערך בבחינת שטח מקום.

כח הרוחני מגדר וסוג שטח מקום, כדמיון המחשבה שתוספת (צ"ל: שתופסת) שטח גדול בסקירה אחת". לא יפלא כלל בעינינו דרך הרב, אשר ישתדל תמיד לבטל את מציאות החומר בפני הכח הרוחני, אם גם הפעם בחר לו סבות רוחניות במקום פעולות גשמיות, אבל יש לתמוה עליו, איך שם תהלה בכל החוקרים, ופסק ואמר כי „נלאו כל חכמי הטבע" להבין הסבה, בעת אשר אין בדבר כל קושי כלל, ובעת שקושיתו מזה שהארץ היא כ„גרגיר חרדל" אין לה כל יסוד ושורש[1])? את המאמר הזה לקח הרב מספרי חכמת התכונה[2]) ודמה להקיש ממנו על התחלקות החום על פני כדור הארץ, ודן דינו על פיו, כי מפני קטן כדור הארץ צריך החום להתפשט על פני כלו בשוה ובבת אחת, מבלי הבדל במדת מדתם מקור החום מן הארץ או בנטייתו לצפון או לדרום, אחרי שבין כך ובין כך הוא רחוק ממנו הרבה, אבל הרב היה יכול להקשות קושיא גדולה הרבה יותר, שהרי באמת השמש בתקופת תמוז רחוקה מן הארץ יותר ממה שהיא רחוקה בתקופת טבת, ומדת מרחקה בשני הזמנים האלה הוא בערך 31 אל 29, ואם כן ראוי היה שיהיה החום בתקופת טבת גדול מתקופת תמוז (ומפני שהחום מתמעט בערך הפוך למרובע המרחק, ראוי היה שתהיה מדת החום בטבת גדולה ממה שהיא בתמוז כערך 8 אל 7). אבל באמת אין הנידון דומה לראיה, קטן הארץ וריחוקה מן השמש נורמים רק זאת, שהאיש העומד על פני הארץ והעין הנתונה כביכול במרכזה, רואים את השמש כמעט במקום אחד ברקיע (כי זוית חלוף המראה אינה עולה כי אם 95,"8), אבל שנויי הקור והחום בארץ, מקורם עיד בסבות אחרות. שיעור השפעת החום תלוי במרחק השמש מן הארץ (ולכן חום הקיץ בחצי הכדור הדרומי, שזמנו נופל בזמן שהשמש בתכלית קרבתה אל הארץ, גדול מחום הקיץ בחצי הכדור הצפוני, שזמנו נופל בתכלית רחוקה מן הארץ), אבל שיעור קבלת החום, מלבד הכשרון המיוחד אשר

---

1) מדה זו להראות את טעותם של חכמי הטבע והחוקרים נמצאת גם אצל גדולי החסידים כהבעש"ט ור"ג מברסלוב, ביחוד נהג זה האחרון קלות־ראש בהחוקרים (עיין בפנים הספר ח"א עמ' 19 הערה 1).

2) כספר תכונת השמים (שהיה ביד הרב, כאמור למעלה), שיחד לדבר הזה סימן מיוחד להוכיח, כי „הארץ היא כנקורה בתוך הגלגל" (עיין שם סי' ט"ו).

למקבל, תלוי בתנאי ראשו, בשיעור הזוית שניצוצי השמש עושים עם שטח האופק, שכל מה שהם מרבים לנפול בשפוע, פעולתם חלושה יותר. וכמו שאנו רואים זאת בשינוי הום האויר במשך היום, שמרחק השמש ונטיתה אינם משתנים, כי בבקר בשעה שניצוצי השמש עושים עם האופק זוית קטנה, גם מדת החום קטנה, והולכת ומתגברת עד הצות היום, שהזוית הזאת היא בתכלית גדלה, ומשם והלאה החום פוחת והולך יחד עם מדת הזוית, וכן חוק ידוע הוא בחכמת הטבע, מאושר ומקוים על ידי הנסיון והעיון גם יחד, ששיעור החום או האור, אשר יקבל הגוף מן המקור המשפיע אותם עליו, בין שהוא רחוק בין שהוא קרוב, הוא כערך בקע הזוית שנצוציו עושים עם שטח הגוף המוחם או המואר. אם יפלו עליו נצבים, או יקבל הגוף את כל השיעור המושפע עליו, ואם דרך משל יעשו עם שטחו זוית בת 30^0 או לא יקבל כי אם מחציתו. אם נקח נוף מעוקב, ונעמידהו נגד השמש, באופן שנצוציו יפלו נצבים על אחת הדפנות, או תקבל הדופן ההיא את כל החום והאור, בזמן שיתר הדפנות לא יקבלו מהם כלום, אבל אם נעמידהו באהת מפינותיו נכח השמש, באופן שנצוציו יפלו מקבילים אל אלכסון המעוקב, או יקבלו שלש דפנות את החום ואת האור בשוה, אבל שיעור החום שתקבל כל דופן לא יהיה כי אם נ"ז אחוזים למאה (כי בקע זוית הנטיה יהיה או $\sqrt{\frac{1}{3}}$ ממה שקבל הגוף באופן הראשון. מן הדברים האלה אנו למדים, כי סבת החום והקור תלויה רק בנטיית השמש לצפון או לדרום, לא מפני התקרבותה אלינו או התרחקה ממנו ברחבי שמים, כי אם מפני ששיעור הזוית שניצוצי השמש עושים עם האופק מתרבה או מתמעט. ברוחב $53\frac{1}{2}^0$ לדוגמא נמצא שנצוצי השמש עושים עם האופק בתקופת טבת אך 30^0 ובתקופת תמוז 77^0, ונמצא ששיעור החום אשר יקבל המקום הזה במקרה הראשון אינו כי אם בערך מחצית ממה שיקבל במקרה השני, ואם נוסיף להתבונן ששיעור הזמן שהשמש נמצאת על האופק בתקופת טבת, הוא רק מחצית הזמן שהיא משמשת ביום תקופת תמוז, נמצא ששיעור החום שיקבל המקום בטבת אינו אלא כרביע ממה שיקבל בתמוז (מובן מאליו שכל המספרים אינם כי אם בקירוב).

אמנם לא הקיץ והחורף בלבד — אשר אותם הרים הרב
על נס, ואשר כל עין רואה כי שומרים הם את מועדיהם

פחות או יותר, ובפרט כל אשר נקרב אל אזור החם — תלויים בשמש, במהלכה ונטייתה על שטח האופק, אבל גם מראות הטבע האחרות והליפותיהן על הארץ, אשר למראה עין אין להם כל סדר ומשטר, כירידת הגשם ונפילת הברד, עליית החום וירידתו פתאם, התרבות כובד האויר והתמעטותו בלי סבה נראית, נשיבת הרוחות המשתנה תמיד, היובש והלהות היוצאים חליפות, וכל המון החזיונות אשר באויר, כלם אין להם מקור אחר זולתי בשמש, המשפיעה את כחה על הארץ, ועל יתר כוכבי הלכת מבני לויתה, ואין לכל כח אחר בשמים חלק בהם. אך מפני שפעולות השמש על הארץ שונות מאד, לפי מצב המקום בין ענול המשוה והציר, לפי גבהו מעל לשטח הים, לפי ערך הרריו ועמקיו ותבניתם, לפי קרבתו אל הים, לפי נהרותיו ויערותיו, לפי תכונת המקום וקרקע האדמה, ולפי כשרונם לקבל את השפעת השמש,— בגלל כל הדברים האלה ורבים אחרים כיוצא בהם, סבות כל החזיונות האלה ותנאיהם נעשים סבוכים ומסובכים ביותר, עד אשר אין לאל ידינו עוד להגיד מראש את עת בואם בכל נקודה ונקודה מכדור הארץ. אולם חוקרי הטבע עם קשה־עורף המה, לבם לא יפול עליהם ולא ישובו מפני כל מעצור, ברוח נכון ובטוח לא יחדלו לצעוד קדימה ולכבוש לעצמם נתיבות חדשות למען הגיע אל מטרתם. יודעים המה, כי לפנים היה כן גם נורל חכמת התכונה, כי האדם בימי קדם לא יכול למצא ידיו ורגליו בחזיונות השמים, ולעשות לנפשו אפילו ציור כל שהוא מבנין העולם ומסדור המאורות והכוכבים ומהלכם, והיה זקוק לתלות הכל בכחות שהם למעלה מן הטבע, ולפתור לו את כל החזיונות על פי דמיונות האסטרולוניה; ועתה אחרי יגיעה אלפי דור, הנה יש לאל ידינו להגיד מראש כל חזיון וכל מראה ברקיע שמים ולקצוב זמנם כהוט השערה. כדבר הזה יקרה לאחרונה את ידיעות האסטרולוגיה. עמל החוקרים לא יעלה בתהו, סוף סוף הצעיף אשר תתעלף בו הידיעה הזאת יוסר, ועוד יבא יום ועלתח גם היא על המדרגה הגבוהה, אשר עליה עמדה זה כבר אחותה הכמת התכונה. וכשם שיש בידינו כהיום לחשוב בדיוק את הרגע אשר בו תקרה קדרות לשמש או לירח במקום פלוני ופלוני, כן נוכל בימים הבאים להגיד מראש את רגע ביאת המטר ונפילת הברד וכיוצא בהם בכל מקום ומקום בארץ. הכנסת כחות נעלמים בחקירת הטבע, כחות שאין ביד האדם

להתחקות עליהם ולדקדק עמהם כל עיקר לא הועילה מאומה להתפתחות המדעים ולהכרת האמת בנפלאות הבריאה. אך מאז החלו חכמי לב וכבירי רוח להסיר מעל דרכם את השטן הזה, ולהושיב במקום הדמיון המתעתע את הנסיון המדויק, את חכמת השיעור ואת ההגיון הישר, מן העת ההיא כביר מצאה ידם להבין ולהשכיל יותר ויותר במעשה אלהים כי נורא וכי נשגב הוא.

ח) בסדר תפלה שלו (בפירוש לפסוק „זכר רב טובך") מבאר הרב את ההבדל שבין רבוא פעמים אחד ובין רבוא אחת, שבאופן הראשון אנו סופרים את כל האחדים בפועל ומונים אותם אחד אחד, ובשני אנו מסתרים ומודיעים לאחרים את המספר המנוי, שעלה כבר בידינו, אבל אין אנו סופרים אותו עתה; באופן הראשון יש בידינו רבוי האחדים, ובשני אנו מתבוננים על הרבוי הזה כאלו הוא אחד; באופן הראשון יש לנו עסק עם מדת האחדות האמתית, ובשני בראנו לנו מושג חדש שקראנו את שמו בשם רבוא. או לפי סגנון לשונו של הרב: באופן הראשון המספר הוא „בחינת מספר עצמי ואמיתי", ובשני הוא „רק כמו קריאת שם בלבד לזכרון דבר", „כמו שיעשה אדם סימן לזכרון על איזה ענין, שאין באותו סימן הלבשה והוראה מאותו ענין כלל, וכמו קריאת שם לאדם, שהוא רק להכיר ולזכור על ידו זאת נופו ומהותו", „שאין מהות האדם בשם זה, רק השם הוא לסימן ולזכרון בלבד". במספר רבוא ובמספרים אחרים כיוצא בו, רואה הרב רק את „הקטנת גדלות המספר, שהמספר הגדול הכולל בתוכו עשרת אלפים אחדים, מנויים אחד אחד, נתפס עתה בשכלנו בדבור אחד כאחדות אחת, ועל הדרך הזה נוכל ללכת הלאה להתבונן על מספר רבוא רבבות ולקרא לו שם חדש, כאלו הוא אחדות אחת וכו' וכו". זו היא תמצית דברי הרב הארוכים וכוונתו שם, אף שאין זה לשונו[1]. ואף על פי שלכאורה אין אנו מוצאים פה כל חדוש בחכמת החשבון, ואנו רואים פה יותר אך את נטיית הרב להתבוננות ההגיונית וגדירת המושגים הכלולים בשמות, בכל זאת מצאתי לנכון להביא פה את דבריו, מפני שאנו מוצאים בהם את המושג של „אין־

1) הרב בחר לו לדוגמא המספר „י' רבבות", אבל לפי שאין למספר עשר רבוא שם מיוחד בלשון, חשבתי לנכון להשתמש במקומו במלת „רבוא", הכל הוא ענין אחד.

סוף" במספרים, אשר נולד בזמן אחד במוחם של ניוטון ולייבניץ (Leibnitz), (והם המספרים הידועים היום בשם „גדולים בלי תכלית" ו„קטנים בלי תכלית") שכבר הרגישו בו גם חכמי יון הקדמונים, אבל לא דקדקו לגדור את מושגם היטב כאשר עשו האחרונים, ואני רואה בדברי הרב דמיון גדול עם דברי האדם הגדול בענקים ארכימדים (Archimedes), אשר כבר עשה לו מושג נכון בשעורים הקטנים לבלי תכלית, ומצא על פיהם את מדת השטח המוגבל על ידי קו העקום הידוע בשם „פַּרַבֹּל". החכם הזה אשר חי במאה השלישית לפני המספר הרגיל, יאמר בספרו „מספר החול" (המובא גם בספר „גבורת ה'" ליש"ר מקנדיאה, מדרגה ל"ד): „רבים חושבים, גֶּלון (Gelon) מלכי, כי מספר החול גדול לבלי תכלית... ויש עוד אחרים, אשר לא יחשבו את המספר הזה לבן בלי גבול, אבל יאמרו, כי לא קרא עוד איש שֵׁם למספר גדול, אשר ירבה ממנו[1], אבל אנכי אשתדל להוכיח במופתים הנדסיים,

---

1) אחד מן החכמים בדורות האחרונים ברא לו עוד מספר גדול הרבה יותר, ההגוי רק בארבע אותיות, שכל אחת מהן שוה למספר ארבעה, וכל אחת נעשית מדרגה לחברתה הנמוכה ממנה, המספר הזה אשר נגיענהו באות A יכתב כזה:

$$4^{4^{4^{4}}}$$

ואם נערוך אותו למספריו של ארכימדס, יהיה נדול יותר מתקופת התשע עשרה, והנה נקל להראות, כי המנביל (לאָגאַריטהמוס) של המספר A הזה יהיה $a\times 4^{256}$, אם a יורה על המנביל של מספר 4, או מה שהוא דבר אחד $a\times 2^{512}$, וכל איש אשר יזכיר לנפשו את מקרה האיש, אשר דמה למלאות את ס"ד משבצות הלוח של שחוק האישקקי גרעיני חטים, שבכל אחת מן המשבצות יהיה כפלים מן הקודמת לה, יכיר מיד כי יש לו פה עסק עם מספר נדול ועצום ממנו הרבה יותר בלי ערך, כי שם המספר 2 עולה למדרגה 64 ופה למדרגה 512, ועל אחת כמה וכמה המספר A, שהמספר הזה הוא מנביל לו. ובל זאת אשתדל להסבירו מעט לקורא המבין. המנביל של A יוכל להכתב עודו בתמונה אחרת $a\times 10^{256a}$ או 8072×10^{512}, אשר כפי שיטת המספר שלנו יהיו בו 154 ציונים. נמצאנו למדים שהמספר A אלו אמרנו לכתבו בדרך הנהוג, היה דורש ממנו המון ציונים, שמספרם עולה למספר 10 מורם למדרגה שציוניה עולה 154.

אנסה עתה לתת להמעיין מושג מעט מן המספר A הזה. החקירות האחרונות של הכמי הטבע הוכיחו, כי בכל ליטר מלא חומר אוירי (שחומו הוא 0° וכח לחיצתו 760m m) ימצאו פרודות בשיעור 71×10^{22} (מספר נדול קרוב לארבעים אלף פעמים ממספר גרעיני החטים שבס"ד משבצות שאמרנו). ואם נצייר לנו בדמיוננו כדור נדול ונורא, של חומר אוירי כזה, שמספר פרידותיו ישוה למספר הציונים, שאנו צריכים לכתיבת המספר A על פי שיטת העשיריות הנהונה ביניגו, הנה יצא לנו שהמון שיצטרך האור במהירותו העצומה, (העולה עד 300000

אשר לא תכחיש אותם, כי בתוך המספרים שקראתי בשם בספרי הנמצא ביד צעאוקסיפיום (Zeuxippos), יש כאלה אשר לא לבד שיגדלו ממספר ערמת חול שנדלה שוה לכדור הארץ... אבל [יגדלו] מזו שתעבור בגדלה גודל עולם וטלואו". לתכלית זו יברא לו המהנדס היוני לאחדות את המספר רבוא רבבות אשר נכנהו בשם „שמינית" (octade), מפני שהיא המדרגה השמינית מן המספר 10) וכמו שבחשבון הנהוג, אנו מעלים את המספר עשרה למדרגות שונות, שמאה היא המדרגה השניה ממנו, ואלף הוא המדרגה השלישית וכו', ככה יעשה ארכימדס עם המספר שבחר לו, עד שהשמינית שעלתה למדרגת רבוא רבבות, או שהוכפלה על ידי עצמה רבוא רבבות פעמים (בדרך המספר שלנו נכתב על ידי 1 עם 800 מיליונים אפסים) תקרא אצלו בשם תקופה (פעריאדע), באופן שהתקופה השניה אצלו צריכה לְהִכָּתֵב לפי דרכו על ידי 1 עם 80000 ביליונים אפסים, אם נחשוב את הביליון למיליון פעמים מיליון בסדר ספירת האשכנזים (עיין Mathematische Beiträge zum Kulturleben der Völker von D-r Moritz Cantor, 149 צד). כל המספרים המפליאים האלה, אשר גם הגדול בבעלי הדמיון לא יוכל לעשות לעצמו גם מושג קל מהם אין בהם כל תועלת מעשית. אבל בכל זאת הם מרחיבים דעתו והשגתו של אדם, והם מולידים בלבנו את הרעיון שיש בכחו לישא וליתן גם בשיעורים בעלי בלי גבול וקץ, ולחשוב את מה שאינו כאלו ישנו, להתבונן על המושגים האלה על צרופיהם וצרופי צרופיהם, ולהתחקות על תולדותיהם ותולדות תולדותיהם כאלו הם נמצאים באמת. הרעיון הזה נתאשר עוד יותר בדורות האחרונים, בשנגלו לנו המספרים המדומים (אימאגינערא־צאהלען) השונים למיניהם, שאינם נמצאים ואינם יכולים לְהִמָּצֵא במציאות, ובכל זאת באשר נבצע עליהם מעשה החשבון יובילו אותנו להוצאות נאמנות. כל הדברים האלה הביאו את הפילוסופים שבין חכמי ההנדסה לתת לנפשם מושג אחר על ענין השיעור ההנדסי (מאטהעמאטישע גרֶאסע), עד שנפלו כל הנדרים שנתנו לפנים למושג הזה. וכפי שהוכיחו חקירות גראסמאנן, האַנקעל, דעדיקינד, העלמהאלין

קילומיטר לסיקונדה) לעבור את הבדור הזה משפתי אל שפתו יעלה יותר משיעור 294×10^{24} או 294 קוואדריליון (לפי מובן השם הזה אצל האשכנזים) שנית החמה בנות שס"ה יום ורביע. ומפני שכתיבת כל אחר מן הציונים האלה דורשת רבוא רבבות פרודות של דיו, הנה נצטרך לכתיבת המספר A רבוא רבבות כאלה מן השחור השחור הזה.

קאנטאר וחבריהם. הנושא שתתעסק בו חכמת השיעורים אין זקוק כלל להלקח מן המציאות, וכי נוכל לברא לנו מושגים ככל העולה על רוחנו, ובלבד שיהיו גדורים בדיוק כראוי, ואם במשך החשבון לא נחטא לגדרים שנתנו להם מראש, יולידו לנו תולדות נאמנות, ופעמים רבות יביאו לנו תועלת גם במעשה.

בקצרה, כח החושב אשר לאדם הוא נושא בפני עצמו, ואינו זקוק כלל אל המציאות אשר מחוצה לו, וכחלק אלוה ממעל יש בו ממדת קונו כביכול, לברא על ידי צרופי אותיות וקשור המושגים ההגיוניים יצירים רוחניים כרצונו בלי קץ ובלי תכלית; יצירי אמת, שפעולתם אמת וחותמם אמת.

הרב לא היה יכול לדעת מכל הצפונות היקרות האלה, אבל רוחו הרגיש שיש במושג המספרים הגדולים ענין נשגב ונעלה, וכפי דרכו נגע בו נגיעה קלה בקצה קולמוסו.

ט) דברי תורה וחכמה קשורים זה בזה וחרוזים זה בזה, וכן גם אנו שהצבנו לנו למטרה להתחקות רק על החכמות הלמודיות או המדוקדקות, שנמצאו בדברי הרב, לא יכולנו לשמור את הגבול לדקדק בו כחוט השערה, ולאחרונה בסימן הקודם, נגענו באצבע קלה גם בפילוסופיה של ההנדסה. סוף סוף כל התחומים נוגעים זה בזה ויונקים זה מזה, ואי אפשר להפריד ביניהם. כל הפילוסופים אשר מעולם, מפיתוגרס אפלטין עד דקרט ליבניץ וקנט בעמים, ומרס"ג הראב"ע הרמב"ם עד הרלב"ג קרשקש ושפינוזא בישראל, כלם היו גדולים בחכמות הלמודיות, כל אחד מהם כפי מצבן בזמנו, כי כל החכמות כולן נובעות ממקור אחד: מבקשת האמת המוחלטת ומן ההתבוננות העמוקה החוקרת לכל תכלית. הרב לא היה לא פילוסוף ולא מהנדס מעמיק רק בלמודיות, כי חנוכו ותעודת חייו טללו לו מסלה אחרת בעולמו, אבל שתי המדות שאמרנו, בקשת האמת והנטיה להתבוננות, העושות את בני העליה להוגי דעות וחושבי מחשבות, נמצאו בו במדה גדולה מאד. ובכל אשר ראינוהו והכרנוהו לאיש מעשה, יודע דרכי החיים ועוסק בצרכי הצבור, הנה ביותר היה נוטה מטבעו להשקיע כל רוחו רק בעיון העמוק ובהתבוננות המופשטת, ולולא היה זקוק להטפל גם בחיי מעשה, בלי ספק בחר לו להתבודד רק בארבע אמות של מחשבה, שהיתה חביבה לו מכל, וכדרך שאמרו (ירושלמי פאה פ"א): אפילו כל העולם כולו, ואפילו כל מצותיה של תורה, אינן שוות לדבר אחד מן התורה. הרעיון הזה בוקע ועולה מדברי הרב, שכתב בעצם

ידו ברגעי חייו האחרונים, אשר הובאו בפנים הספר בחלק ראשון (עמ' 164) ולא נתפרשו במקומם.

הרב בעמדו על הנבול המפריד בין העולם העובר – עולם השקר – ובין העולם הקיים – עולם האמת, ובהתעתדו להדבק במקור החיים, באל עולם, מפנה את כל מחשבותיו לדעת ולמצא את תכלית בריאת האדם ומטרתו בארץ, ומה היא הדרך הישרה שיבור לו בחיים. והרב מתבונן על ובי העולם הזה, אשר לפי דברי האגדה (ב"ר פ"ח) עוד לפני בריאתו היו חסד ואמת מדיינים בו, הסד אמר יברא, ואמת אמר אל יברא, השליך הקב"ה אמת ארצה, ועולם, כדברי הרב, "בחסד שאינו של אמת נבנה". והרב מצא, כי אין טוב לאיש הרוח, בלתי אם להתרחק בכל כחו מעניני העולם הזה, המעבירים את האדם על דעתו ומטים אותו בעל כרחו ממטרתו הנעלה והנשגבה. והמטרה הזאת היא רדיפת האמת המופשטת וההתבוננות במושכלות הכלולות אצלו במלת תורה, ושתיהן אחת הן אצל הרב, כי אין "אמת אלא בתורה". הנפש הנעלה והגבוהה בשרשה במדרגת האמת, תורתה רוחנית ועבודתה רוחנית, אבל "הנפש השפלה באמת לאמתו בשרשה, עבודתה היא תורה נשמית בין לה בין לאחרים (בין אותה שהיא מלמדת לעצמה בין אותה שהיא מלמדת לאחרים) וגמילות חסדים נשמית" ואינה נקיה מפגיות. האמת היא המתנה היקרה האמת, שהיתה לו להקב"ה בבית גנזיו, ושחלק אותה באהבתו לבחיר היצורים, לאדם הנברא בצלמו. האמת היא המדה האחת הראויה שישתמש בה העולם, לא רק בעיון והתבוננות מופשטת בלבד, כי גם בדברים שבמעשה: בחיי היחיד והצבור, וכל נטיה כל שהיא מדרך האמת ואפילו הטיה כלפי החסד, אינה רצויה בעיני המקום. חכמי ישראל הקדמונים, שנוכל לכנותם בסגנון התלמוד בשם: "תקיפי קדמאי", שהיו תלוים רק בדעת עצמם, היו מתנהגים לדעת הרב, רק בדרך האמת, ועושים כל מעשיהם רק על פי תורת אמת, ואפילו הדברים שאנו קוראים להם עתה בשם מעשה צדקה וחסד, היו נחתכים רק בתוקף כח האמת ומדת משפט המוחלטת, וגדולי הדור המעשים את העם לא היו זקוקים להתרפס ולשאת פנים לעושים, אשר בנוהג שבעולם אין האמת נר לרגלם. "בדורות הראשונים, שרוב העבודה היתה בתורה, היה רוב החסד נכלל באמת, דהיינו גדול המעשה, דבופין ומשכנין

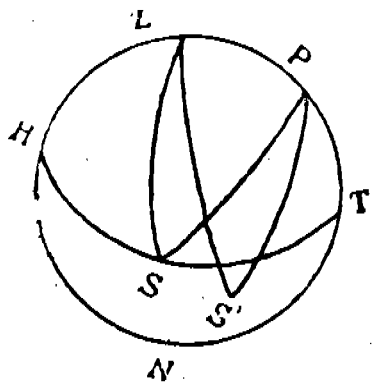
על הצדקה על פי תוקף תורת אמת". כי לדעת הרב עשיית הטוב והחסד אינו דבר של רשות, התלוי רק ברגש לבו ורצונו של כל יחיד ויחיד, אשר תליפות רבות לרוחו, אך חובה ומצוה המיוסדת על תורת אמת, שיסודותיה קיימים ונאמנים לעולם ועד. אבל בצוק העתים האלה "בעקבתא דמשיחא", שנדלדל כח התורה, ותופשיה נפלו מאיגרא רמא לבירא עמיקתא — ממרום עולם האצילות אל תהום עולם המעשה, "שנפלה סוכת דוד עד עפר בבחינת עשייה", וחכמי הדור אינם תלויים עוד בדעת עצמם בלבד, ובעל כרחם הגדולים נוקקים לקטנים, וצריכים לבטל דעתם מפני דעת אלו שהיכולת בידם, אין עוד בהם די כח לתת להאמת את השלטון היחידי הראוי לו בעולם, "העבודה העיקרית שלחם היא בבחינת עקביים, בלי תורת אמת", שהיא יסוד העולם כלו, "גופין וירכין דיליה". בתנאים כאלו קשה גם לבעל רוח כביר להחזיק מעמד, ומי שנשמתו איננה גבוהה מעל גבוהה במדרגת האמת לאמתה, אי אפשר לו שלא יתר לפעמים על האמת בדברי עולם הזה "שבולו שקרים וחסדים" (מה נמרצו דברי הרב, שהחסד והשקר הם בעיניו רק שמות נרדפים!) וקוק הוא פעמים הרבה להסביר פנים להשקפת בני אדם הרחוקים ממנו, בהשקפותיהם "על ידי קירוב הדעת (ובקשת) עצות מרחוק בעניני וצרכי בני ביתו", דברים אשר "רובם ככולם הם דברי שקר", "אבל אי אפשר שיעשו בענין אחר". ולכן גם החסד והצדקה שעושים עתה גדולי הדור, הַמְעַשִּׂים אחרים לעבודת הצדקה, אינו חסד של אמת "ורוב החסד ככולו הוא שלא על פי תורת אמת גם בגדול הַמְעַשֶּׂה" ונמצא שאין עבודתם שלמה, כי אף על פי שכונתם טובה ורצויה, ותכליתה עשיית חסד של אמת לאמתה, מכל מקום הדרכים שזקוקים להשתמש בהן "והתקרבותם לדעת העושה ורצונו הטוב", אינם מכוונים עם האמת, ואחר אשר "סוף מעשה במחשבה תחלה ונעוץ תחלתו בסופו", נמצאה המחשבה שחיתה טהורה ונעלה בתחלה, נפגמת בסופה על ידי המעשים ההולכים עמה צמדים, וסוף סוף אינה יוצאת, מכלל עברה לשמה. והרב באהבתו הגדולה והיתירה לאמת חותמו של הקב"ה, מוסיף להעביר תחת שבטו גם את המדות המשובחות שמקורן ברגש הלב, ומוצא שגם הן אינן נקיות מדופי. אין לך מדה טובה מזו שטבועה בכל נפש עדינה לנוד לקשה־יום ומוכה אלהים, לדבר על לבו דברים נחומים,

לחזקו ולאמצו ביראת ה', כי ישוב אל אלהים וירחמהו, אבל בעיני הרב לא זָה גם היא לגמרי, מפני שאינה מכוונת תמיד אל האמת, ראשית חוכתו של אדם. „וגם אין כן דרך האמת, זהיא שפלה, או (בבוא איש נענה לשאול בעצת גדול הדור) לנחמו, לקבל באהבה, או לעזרו לפשפש במעשיו, וישיב אל ה' בצר לו וירוח לו רֶוַח". הדרך היחידה המתאמת עם רוח הרב, שאינו מביע אותה בשפה ברורה, אבל מבצבצת היא ועולה ממקומות רבים מספריו, הדרך שראוי לאדם הנעלה לאחוז בה— אף שהיא קשה ביותר ונמנעת לגמרי, אם אין לאיש אשר דבר לו אליו כל צד משותף בדעות — איננה להוריד את עצמו אל מדרגת האדם הנופל ממנו במעלות הנפש, ולהתקרב לדעתו והשגתו הרחוקות מן האמת, כי אם להפך להרימו ולהגביהו אליו ולהעמידו אתו יחד על אותה המדרגה הנשגבה, ששם ישורו האמת והבינה ממשלה שאינה מוגבלת. ואין עוד מלבדן, למדרגה ששם אין מקום לפגעי הזמן ולמקרי העולם השפל. האמת היא אצל הרב המטרה היחידה נשר על האדם לשאוף אליה כל ימיו מבלי נטות ממנה כחוט השערה, והבינה היא אצלו אם ליראת ה' ולאהבתו, והאמונה המיוסרת עליהן, היא אמונת היחוד, נותנת לאדם מנוחה שלמה ושמחת הנפש (והוא מכנים את הכונה הזאת במקרא „אם הבנים שמחה"), ועל האמונה הצרופה הזאת הוא מעמיד כל התורה והמצות, ומוצא לדבריו יסוד בדברי חבקוק לפי דרשת התלמוד (מכות כ"ד): וצדיק באמונתו יחיה, „יחיה דייקא", חיים של תענוג הנפש, חיים שאינם פוסקים לעולם „תחיית המתים ממש" במקור החיים הנצחיים (עיין תניא פרק ל"ג).

התימה.

בחפצי לעשות את מאמרי רצוי לרוב הקוראים, השתדלתי לתת לו פנים מסבירות, ונשמרתי מאד מהכנים בו תמונות הנדמיות, שלא להבעית בהן את הקורא הבינוני, אבל כדי שלא יאמר עלי המבקר שאני אומר דברים בלי טעם, משיג ומחליט בלי ראיה, הנני להשלים פה את החסרון, ולהביא בזה את התמונות הנצרכות לחשבונות שיעורי הנשף ובין השמשות, כדי שיוכל הקורא המעמיק יותר לבחון דברי ולדקדק בהם כראוי.

אם בצורה (1) שלפנינו יורה העגול H Z P T N על אופן הצהרים במקום ידוע בכדור הארץ, H S T על אופק המקום ההוא, Z על נקודת קדקדו, P על ציר הארץ הצפוני, S מקום מרכז השמש לעת שקיעתה, S' מקומה בכוף זמן בין השמשות, ונסמן את רחב המקום הנתון באות ϕ, נטיית השמש מקו המשוה באות δ, ומרחק השמש מנקודת הקדקד בזמן סוף בין השמשות 1), והוא הקשת Z S', על ידי $90^0 + c$, הנה במשולשים הכדוריים P S Z, P S' Z, שצלעותיהם ידועות לנו, $Z P = 90^0 - \phi$, $P S = P S' = 90^0 - \delta$, $Z S = 90^0$, $Z S' = 90^0 + c$, נמצא את שתי הזויות S P Z, S' P Z המודדות את השעות לעת השקיעה וזמן סוף בין השמשות, שנכנה את הראשונה T ואת השניה $T + t$, נתונות לנו על ידי שתי המשויות האלה:



$$\text{I)}\quad \cos T = -\operatorname{tg}\phi \operatorname{tg}\delta$$

$$\text{II)}\quad \cos(T+t) = -\frac{\sin\phi\sin\delta + \sin c}{\cos\phi\cos\delta}.$$

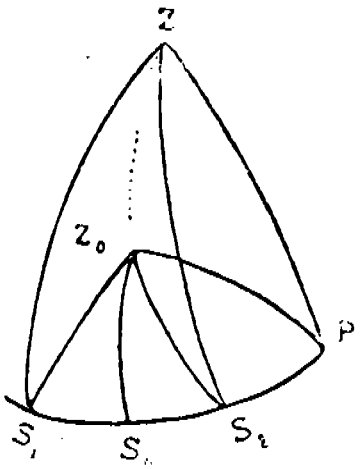
על ידי חלוף קוי המשולשים, אחרי שנגרע את שתי כתפות המשוה האחרונה מן המספר 1, נוכל לתת לה תמונה בזאת, המוכשרת יותר לחשבון על פי לוחות המגבילים:

$$\text{II)}\quad a\sin\tfrac{1}{2}(T+t) = \sqrt{\frac{\sin\tfrac{1}{2}(90^0 - \varphi + \delta + c)\cos\tfrac{1}{2}(90^0 - \varphi + \delta - c)}{\cos\varphi\cos\delta}}.$$

1) בהאסיף נפלה טעות וצ"ל כמו שכתוב כאן.

שלש התמונות האלה הובאו כבר במאמרי „בין השמשות" (האסיף תרמ"ה צד 270); אבל פה פנשנו במרוצת דברינו עוד בשאלה אחרת: למצוא שיעור בין השמשות הקצר וזמנו. השאלה הזאת נפתרת בדרך כזה:

אם בצורה הקודמת נדמה ברעיוננו, שהמשולש S P Z ישנה את מקומו ויסוב על הציר P, עד שצלעו P S תתאחד עם הצלע Z S, והנקודה S שהיא מקום השמש בסוף בין השמשות (שנציינה מעתה על ידי אות S בצירוף אחד הסימניות 0, 1, 2) תתלכד עם נקודת S (כי מדה אחת לשתי הקשתות האלה, שכל אחת מהן היא תשלום נטיית השמש δ), והצלע P Z, שהיתה בתחלה באופק הצהרים, הוד בתנועתה למטה, ותקבל מצב חדש $P Z_0$, הנה מובן מעצמו, שהקשת המחברת את נקודת הקדקד P עם מרכז השמש בסוף בין השמשות, זקוקה לקבל אחד משלשת המצבים האלה: או שתעבור דרך נקודת Z_0, ותפגע בנקודת S_0, או שתפול לשמאלה ותפגע בנקודת S_1, או לימינה ותניע לנקודת S_2, כמו שנראה לפנינו בצורה (2). מדת הזוית $Z P Z_0$ הנולדת על ידי סבוב המשולש S P Z על הציר P, המודדת את זמן בין השמשות, אשר נציינה באות t, הסנורה בין שתי צלעות שמדתן קבועה וקיימת (שוה לתשלום גובה הציר) תלויה רק במדת הצלע $Z Z_0$ שבנגדה, ונקל לראות שהקשת הזאת, ועמה מדת זמן בין השמשות, תהיה בתכלית קטנה, בזמן שהקשת $Z S_0$ תעבור דרך נקודת Z_0. או בזמן שהקשת $Z Z_0$ שוה ε[1]. והנה במשולש $Z P Z_0$, שלש צלעותיו ידועות לנו, ולכן נוכל למצא את מדת הנשף או בין השמשות הקצר, שנכנהו t_m, על פי משוה זו:



$$\text{III)}\quad \sin \tfrac{1}{2} t_m = \frac{\sin \tfrac{1}{2} \varepsilon}{\cos \varphi}$$

---

[1] באופן הראשון $ZZ_0 = ZS_0 - Z_0 S_0 = \varepsilon$; אבל בשני האופנים האחרים $Z Z_0 + Z_0 S_1 > Z S_1$, וכן $Z Z_0 + Z_0 S_2 > Z S_2$ או $Z Z_0 + 90 > 90 + \varepsilon$ ומזה $Z Z_0 > \varepsilon$, ואם כן בשני האופנים האלה הקשת L גדולה ממה שהיא באופן הראשון.

מן המשולש הזה יצא לנו עוד:

$$\cos ZZ_0 P = \operatorname{tg} \phi \operatorname{tg} \tfrac{1}{2} c$$

ולפי זה נדע במשולש $P S_0 Z_0$, מלבד שתי צלעותיו $P Z_0$, $S_0 Z_0$, גם את הזוית $P Z_0 S_0$ המתאמת אל הזוית $P Z_0 Z$, ולכן נמצא גם את הצלע $P S_0$, שהיא תשלום נטיית השמש, וממנה גם את נטיית השמש עצמה, שנציינה באות δm, על פי המשוה הזאת:

$$\text{IV)} \quad \sin \delta m = - \sin \phi \operatorname{tg} \tfrac{1}{2} c$$

הסימן המשולל מורה, שהנשף או בין השמשות הקצר, נופל אחר תקופת תשרי, בזמן שנטיית השמש היא דרומית.

שיעור הנשף או בין השמשות בתקופת תשרי וניסן, שנכנהו t_0, יצא לנו על פי התמונות (I) (II), אם נעשה שם $\delta = o$:

$$\text{V)} \quad \sin t_0 = \frac{\sin c}{\cos \phi}$$

אם נקח לנו על כדור הארץ מקום שרחבו ϕ שוה $53^0\ 30'$ ונעשה בשלש התמונות האחרונות $c = 4\frac{1}{4}^0$ (שכך יצא לנו שיעור c אם נחשוב בין השמשות בארץ ישראל בתקופת ניסן ותשרי לשליש שעה) או נמצא שיעור בין השמשות בתקופת תשרי וניסן $28^m\ 37^s,7$ ובין השמשות הקצר $28^m\ 35^s,6$ כמו שמצאנו למעלה (צד 17 בהערה), ונטיית השמש בזמן בין השמשות הקצר תהיה $1^0\ 42',5$ לדרום, כארבעה ימים וחצי אחר תקופת תשרי (צד 16).

ואם נעשה $c = 18^0$, או נמצא שיעור הנשף ברוחב $53\frac{1}{2}^0$ בתקופת תשרי וניסן $2^h\ 5^m\ 12^s$ ושיעור הנשף הקצר $2^h\ 1^m\ 59^s$ כמו שמצאנו למעלה (צד 18) ומנו בשעה שנטיית השמש היא בערך $7^0\ 19'$ לדרום, או כתשעה עשר יום אחר תקופת תשרי.

על ידי הצורה 2 נוכל להתיר גם את השאלה ההפוכה: למצא על פי ידיעות שיעור הנשף או בין השמשות במקום ידוע בארץ את נטיית השמש δ, ועל ידה את הזמן המכוון לו בימות השנה.

אם את הקשת $Z Z_0$ נציין באות L, את הזוית $Z Z_0 S$, או $Z Z_0 S_2$ באות M, ואת הזוית $Z Z_0 P$ באות N, הנה נמצא על ידי שלשת המשולשים: משולש $Z P Z_0$, משולש $Z Z_0 S$, (או $Z Z_0 S_2$) ומשולש $Z Z_0 P$, את שלש התמונות האלה:

$$\text{VI)} \quad \sin \frac{L}{2} = \cos \phi \sin \frac{1}{2} t$$

$$\text{VII)}\quad \cos M = -\frac{\sin c}{\sin L}$$

$$\text{VIII)}\quad \operatorname{tg} N = -\frac{\cos \frac{1}{2} t}{\sin \phi}$$

על ידי התמונות (VII) (VIII) נדע את מדת הזוית $P Z_0 S_2$ שהוא שוה $M-N$, או את הזוית $P Z_0 S$ שמדתה $360^0 - (M+N)$ ועל ידי זה נמצא במשולש $P Z_0 S_2$ או $P Z_0 S$ את הצלע $P S_2$ או $P S$, שהיא תשלום נטיית השמש δ, ואת הנטיה ξ עצמה על פי התמונה הזאת:

$$\text{XI)}\quad \begin{cases} \sin \xi_1 = \cos \phi \cos (M+N) \\ \sin \xi_2 = \cos \phi \cos (M-N) \end{cases}$$

נראה מזה, שבכלל יש להשאלה הואת שתי התרות: אחת לנטיה הצפונית ξ_2 או לקשת $P S_2$, והשנית לנטיה הדרומית ξ_1 והוא הקשת $P S$, אבל אפשר שלא תהיה לה התרה כל עיקר, בזמן אשר במשוה (VII) יצא כי $L < C$, שעל ידי זה $\operatorname{Cos} M$ נעשה גדול מן האחדות, (והדבר מובן מאליו, כי אז יצא $t < t^m$, להפך מן ההנחה, כי t^m הוא מדת הנשף הקצר, שאין עוד קטן ממנו), וכן בשעה שכל אחד מן המחירים ξ, ξ_2 עובר $23\frac{1}{2}^0$; ואפשר גם כן שאין להשאלה אלא התרה אחת, בזמן שמחיר ξ_2 הוא קטן מן $23\frac{1}{2}$, אבל ξ_1 עובר את השיעור הזה בנטיתו הדרומית.

על פי התמונות האלה נוכל למצוא גם את הזמן, אשר בו ישוב הנשף, או בין השמשות, להיות שוה בשיעורו לכמות שהיה בתקופת תשרי. כי כאשר אמרנו יהיה השיעור האחרון הזה נתון על פי המשוה $\sin t_0 = \frac{\sin c}{\cos \phi}$, ואם את המחיר היוצא ממנה לשיעור t_0 נשוב ונעמיד במקום t בתמונה (VIII) (VI), אז נמצא באחרונה את מדת זוית הנטיה δ. אולם בנידון שלפנינו יש בידינו לקצר עלינו את הדרך, אם נשים אל לב, כי אחד משני המחירים של δ כבר הוא נתון לנו, והוא מחיר δ אשר בתקופת תשרי שהוא שוה 0 או 90^0 $P S_2 = M - N = 90^0$, ומזה נמצא $M + N = 90 \pm 2 N$ ואם כן יצא לנו המחיר השני:

$$\sin \xi_1 = \cos \phi \cos (90 \pm 2 N) = -\cos \phi \sin 2 N$$

ומחיר N יוצא כיון ממשוה (VIII) מבלי כל צורך להתרת המשויות (VI, VII).

אם נעשה בתמונות האלה $C=4\frac{1}{4}^{\circ}$, אז יצא לנו שיעור ε_1 שוה $3^{\circ}\,30'$, ונמצא שבזמן תשעה ימים אחר תקופת תשרי ישוב בין השמשות שנית למחיר שהיה לו ביום התקופה, ואם נעשה $c=18^{\circ}$, יצא לנו $\varepsilon = 14^{\circ}\,46'$, ונמצא לפי זה, שאחר ארבעים יום מתקופת תשרי יהיה הנשף שוה לכמות שהיה ביום התקופה.

נמצאנו למדים (אם נחשוב את הכל לפי חדשי החמה) שהנשף הבינוני שבתקופת תשרי הולך ומתמעט עד י"ט בתשרי, שאז הוא בתכלית קטנו, ומשם הוא מתחיל להוסיף, עד שבעשרה במרחשון הוא חוזר להיות שוה במדתו לכמות שהיה בתקופת תשרי, והולך ומוסיף עד תקופת טבת, שמשם הוא מתחיל להתמעט, עד שבעשרים בשבט הוא שוה לנשף הבינוני, ומוסיף להתמעט עד י"א באדר, שאז הוא פעם שנית בתכלית קטנו, שוה במדתו לכמות שהיה בי"ט בתשרי, ומעתה הוא שוב מתחיל להוסיף, עד שבתקופת ניסן הוא שוה למדתו בתשרי. המשוה את הדברים האלה עם מה שהבאנו למעלה בשם הרב (צד 16), יראה שאין דבריו מדוקדקים היטב.

על הדבר הזה, שהקצר שבנשפים אינו לא ביום הקצר ולא בעת שווי היום והלילה, כי אם בזמן שבין תקופת תשרי וטבת, ופעם שנית בין תקופת טבת וניסן — עמד כבר עוד באמצע המאה השש עשרה החכם פדרו נונים (Pedro Nunez), שהביא את השאלה הזאת במשפט. החכם הזה, שהיה מורה בבית המדרש הגדול בפורטוגליה (נולד בשנת 1492, היא שנת גירוש היהודים מספרד, ומת בשנת 1577) חי בראשית ימי תחית המדעים באירופה, בזמן שהחכמות הלמודיות בכלל וחשבונות המשולשים בפרט, עמדו עוד בשפל המדרגה (כאשר נראה מספרו של קופרניקום על חשבונות המשולשים), ובכל זאת הצליח להתיר כמה שאלות קשות ומסובכות, שאלותיו ותשובותיו יוצאות מגדר הרגיל, ומצטיינות תמיד בעומקן ובחריפותן. הוא הוא אשר נתן לבבו להתחקות על מהלך הצל המושלך על ידי נקודה חומרית התלויה באויר ונופל על פני הארץ, ומצא שהקו העקום הנולד על ידי התנועה הזאת יהיה הקו ההיפרבולי, והוכיח, כי בתנאים מיוחדים יוכל הצל לשוב אחורנית. הוא גלה עוד בטרם נתחדשה המדידה האנליטית על ידי דיקרט וחשבון הנשגב על ידי ניוטון וליבניץ —

את הדרך אשר תעשה נקודה המתנועעה על פני כדור הארץ, אם בכל עת מהלכה תשמור לעשות עם כל קוי הצהרים שהיא עוברת עליהם, זוית קבועה וקיימת במדתה. הקו הזה, שהוא בעל עקמומית כפולה, הוא הקו הלוכסודרומי, אשר על פיהו יצאו ויבואו עתה כל האניות הגדולות, המפליגות בים האקינוס. הוא השביל למצוא גוף הנדסי מורכב מחלקים הרבה מתמונות שונות אשר יוכל להרשם בכדור ולמלאותו, שאין פה המקום לדבר עליו, הדבר הזה אין לו כל תועלת מעשית אבל מורה כמה היה כחו גדול בכל מקצעות חכמת השיעור ועד כמה היה נוטה מטבעו להעמיק מחשבה. הוא תקן תקונים רבים בכלי המדידה המשמשים בחכמת ההנדסה והתכונה (ויש מיחסים לו גם את הכלי הידוע בשם Nomius, אבל אין הדבר ברור). הקוראים אולי יתפלאו, כי נטיתי מדרכי והכנסתי עצמי בדברים שמקומם בספרי קורות המדעים, אולם ידעו נא כי האדם הגדול הזה ממעי יהודה יצא („איש גדול בלמודים מורע היהודים", כדבר יש"ר מקנדיא, חקות שמים, שאלה ל"ה), אחד מהמון האנוסים אשר העבירה הכנסיה הקטולית באהבתה ובחמלתה על דעתם ועל דעת קונם. סופרי דברי ימי היהודים לא יוכירו את שם החכם הזה בספריהם (אולי בגלל עזבו אמונת ישראל, או אולי בעבור שאין רובם בקיאים בקורות חכמת ההנדסה). ולכן אמרתי להקדיש פה דברים מעטים לאדם הנעלה הזה, אשר חריפתו הגדולה אולי מורשה היתה לו מאבותיו המעמיקים בתורה, ואשר לולא נטרפה עליו השעה, בלי ספק היה לעמו לנאון, לצבי ולתפארת.

אלו הם הדברים שיש בהם צורך להבנת דברי הרב בענין בין השמשות. אולם בדבר ההטיה כלפי ירושלים יספיקו לנו לגמרי שתי התמונות שהבאתי בהערות בטקסטן (צד 6, 11). אבל בכל זאת רואה אני לתת בזה שני לוחות קטנים, שערך ידידי הרה"ח ר' צבי יפה. הראשון יכיל את כל המקומות שיושביהם צריכים לעמוד מכוון כלפי אמצע המזרח, והשני את כל המקומות שיושביהם צריכים להטות מאמצע הדרום כלפי מזרח שלשים מעלות. שני הלוחות ערוכים לפי רוחב המקומות ממעלה למעלה מל"ב עד ס"ו מעלות.

לוח א.

אורך מערבי	רוחב צפוני	אורך מע־בי	רוחב צפוני	אורך מערבי	רוחב צפוני	אורך מערבי	רוחב צפוני
8 68	59	39 58	50	30 44	41	12 7	32
2 69	60	52 59	51	29 46	42	20 17	33
54 69	61	2 61	52	20 48	43	12 23	34
45 70	62	9 62	53	4 50	44	42 27	35
35 71	63	14 63	54	41 51	45	26 31	36
24 72	64	16 64	55	13 53	46	39 34	37
12 73	65	17 65	56	41 54	47	29 37	38
59 73	66	16 66	57	4 56	48	3 40	39
		12 67	58	23 57	49	22 42	40

לוח ב.

אורך מערבי	רוחב צפוני	אורך מערבי	רוחב צפוני	אורך מערבי	רוחב צפוני	אורך מערבי	רוחב צפוני
49 16	59	43 11	50	7 6	41	8 0	32
21 17	60	19 12	51	45 6	42	49 0	33
54 17	61	54 12	52	24 7	43	29 1	34
24 18	62	28 13	53	2 8	44	10 2	35
55 18	63	3 14	54	39 8	45	50 2	36
25 19	64	37 14	55	28 9	46	30 3	37
55 19	65	10 15	56	54 9	47	9 4	38
25 20	66	44 15	57	30 10	48	49 4	39
		17 16	58	7 11	49	28 5	40

אם נצרף את כל המקומות שבלוחות לפי מצבם על פני הארץ, אז יצא לנו מן הלוח הראשון קו עקום העובר מירושלים דרך הים התיכון ונכנס לאספמיה סמוך לקרתגא ועובר דרך מורסיה וקסטיליה החדשה עד סמוך לפורטינה, ומשם נכנס לארץ פורטוגליה, ועובר אותה לרחבה, ויוצא משם סמוך למורטווה אל הים האטלנטי, (ורוב ערי מושב היהודים באנדילוזיה אשר בספרד, כגרנדה סיביליה ועוד, וכן ליסבון ורוב ערי פורטוגליה נמצאות לדרומו של הקו הזה, והיושבים שם בפנותם לירושלים, צריכים לנטות מעט מאמצע המזרח כלפי צפון, אעפ"י שרחבן לצפון המשוה גדול יותר מרוחב ירושלים).

הקו העקום היוצא מן הלוח השני עובר מירושלים דרך הים התיכון והמרמורי לקונסטנטינופול, ומשם עובר דרך הים השחור ויוצא בין ווארנא לשוטלא והולך דרך בוקרשט ולבוב וחולף דרך ערי פולין: לובלין, ווארשא לקנינסברג; ובשום אופן אינו מתאים למקום מושב הרב בלאדי, שבהיות רחבה לצפון המשוה 54° 45′ וארכה למערבה של ירושלים 4° 20′, צריכה שם זוית הנטיה להיות יותר מן 80°.

ר ש י מ ת

שמות האנשים הנזכרים בספר הזה.

א.

אבולַעפיא פימר בן כריסַנופוב, ח"ב 185—189, 193—196.
אבינדור, ח"א 23, 34—37, 66, 68, 90—100, 105, 106, 111, 115—118, 120—122, 166, 167, 180, 182, 185—189, 193—195, 202, 203.
אברהם אבולפיא, ח"ב 198.
אברהם אבלי בן צדוק, ח"א 212.
אברהם הירירי, ח"ב 114.
אברהם מוישבסק, ח"א 109.
אברהם מלאך, ח"א 8, 42.
אברהם בן עזרא, ח"ב 10, 113, 114, 122, 172.
אברהם מקליסק, ח"א 137, 139—142, 145. ח"ב 57, 231.
אברהם קצינלנבוינן, ח"א 40, 216.
אברהם מקרלין, ח"א 109.
אהרן זלמן, ח"א 210.
אהרן זעליג ממיקטין, ח"א 212.
אהרן הלוי משטרשילי, ח"א 75, ח"ב 76, 86.
אהרן מקרלין, ח"א 109.
אוינוסט (נסיך סכסן) ח"א 170.
אולינוב, ח"א 159, 241.
אייזיק סג"ל, ה"א 64.
איסר מילנה, ח"א 31.
אליגין, ח"א 196.
אליצ'ק מילינסיבין, ח"א 89.
אליהו מוילנה (גאון), ח"א 23, 24, 26, 30, 31, 34—36, 38—40, 43, 44, 51—53, 55, 60, 62, 64, 69, 82, 83, 132, 133, 187, 191, 192, 209—211, 216, 218, 219, 226, 235. ח"ב 87, 89, 90.
אלימלך מליזנסק, ח"א 150. ח"ב 57.
אליעזר אב"ד דהורודנה. ח"א 140, 212.
אליעזר בן מרדכי, ח"א 216.
אלכסנדר הראשון (קיסר רוסיה), ח"א 117, 145, 153, 155, 156, 203.
אפלטון, ח"ב 99.
ארי', ח"א 25, 27, 60, 221. ח"ב 20, 24, 30—32, 34, 41—43, 45—47, 49, 50, 62, 71, 75, 83, 86, 156, 198, 200.
ארליך, ח"א 73.
אשר מסטולין, ח"א 72.
אשר מכינסק, ח"א 90.

ב.

בַּגרטין, ח"א 159.
בוטרימובין, ח"א 151.
בולַנקוב, ח"א 73, 74, 190, 191.
בונופרטי (ראה נפולין).
בורטינקי (?), ח"א 241.
ביניש בן יעקב, ח"א 103.
ביניש בּרן, ח"א 103.

בנימין בן יחיאל מיכל, ח"א 210.
בנימין מליבוין, ח"א 15.
בעש"ט (ראה ישראל בעש"ט).
בַּקלישיב, ח"א 119, 120, 191.
בֶּר ממיזריטש, ח"א 6—9, 30, 32, 79, 95, 109, 146, 170, 174, 227.
ח"ב 55, 57, 59, 200.
בֶּר מקובילקי, ח"א 2.
ברוך (אבי הרב), ח"א 1, 2.
ברוך ממיזבוז, ח"א 78, 126.
בריסקורן, ח"א 186.

ג.

גאון (ראה אליהו מוילנה).
גולוגישציב־קוטוזוב מיכאל בן אַרַיניב, ח"א 98, 186, 187, 189, 193, 195.
גָּסטנה, ח"א 85.
גָּצָל פרידריך, ח"א 206.

ד.

דאוניש (? Davoust), ח"א 241.
דוב ממיזריטש (ראה בֶּר ממיזריטש).
דוב בן יעקב, ח"א 64.
דוד בן אבלי, ח"א 210.
דוד בן משה פייוויל, ח"א 213.
דוד קמחי (רד"ק), ח"א 221.
דירזין, ח"א 100—103.

ה.

האי גאון, ח"א 12.
הָגָל, ח"ב 9.
הירץ מפוטוצק, ח"א 120.

ו.

ויטל (ראה חיים ויטל).

ז.

זאב וואלף מהוראדנא, ח"א 212.
זאב מזיטומיר, ח"ב 57.
זונדל מוילנה, ח"א 51.
זיגילין, ח"א 77, 81.
זעליג, ח"א 213.

ח.

חיים אברהם, ח"א 14.
חיים דרשן, ח"א 31.
חיים ויטל, ח"א 27, ח"ב 34, 43, 198.
חיים מוולוזין, ח"א 132, 133, ח"ב 90—92, 94.
חיים חיקיל מהמדורא, ח"א 72.
חיים מטשרהיי, ח"א 53.
חיים פייוויל מבריסק, ח"א 210.
חכם־צבי, ח"א 12.
חָמֶלניצקי, ח"א 242.

ט.

טוטולומין, ח"א 68.
טולסטוי, ח"א 160, 241—243.
טָרְבָּיב, ח"א 119.
טשצקי, ח"א 151.

י.

יהודה ליב בן אלחנן מפינסק, ח"א 213.
יהודה הלוי, ח"ב 122.
יהודה בן פיבוש, ח"א 197.
יהונתן אייבשיץ, ח"א 51.
יהושע העשיל, ח"א 210.
יהושע צייטלין, ח"א 44, 130.
יואל סמילייגר (הריי"ס), ח"א 141, 236—238.
יוסף אירגאם, ח"ב 14, 48—50.
יוסף קארו, ח"ב 41.
יעקב בן אנרחם, ח"א 213.
יעקב יוסף מפולנאה, ח"א 95, 170, 200.
יעקב יצחק מלובלין, ח"א 150, ח"ב 57.
יעקב יצחק מפשיסכא, ח"א 150.
יעקב ליפשיץ, ח"א 15.
יעקב מסמי"א, ח"א 15.
יעקב עמדין (יעבץ), ח"ב 51.

יעקב פרנק, ח"א 190.
יעקב קאפיל, ח"ב 51.
יעקב משקלוב, ח"א 63.
יעקב בן תנחום, ח"א 212.
יצחק אייזיק יאנור, ח"א 64.
יצחק מלוין, ח"א 132.
יצחק הלוי, ח"א 48.
ישבר מליבוין (ראה בר מקובלקי).
ישראל בעש"ט, ח"א 7, 32, 34, 79, 92, 95, 109, 146, 170, 174, 192, 215, 221, 233; ח"ב 3, 4, 53, 55, 118, 157, 158, 175, 199, 200.
ישראל דרשן, ח"א 58 59.
ישראל טשיקטין, ח"א 210.
ישראל יפה, ח"א 132.
ישראל מקוזניץ, ח"א 150; ח"ב 57.
יש"ר מקנדיה, ח"ב 52.

ל.

לינוטירסקי, ח"א 104.
לובנוב, ח"א 244.
לוי בן גרשון (רלב"ג), ח"ב 113, 116, 122.
לוי בן דוב בר, ח"א 64.
לוי יצחק מברדיטשוב, ח"א 23, 72, 78, 142, 144; ח"ב 57, 58.
ליב בן נח, ח"א 197.
לפובין פיסר, ח"א 77, 190.

מ.

מנחם מנדיל מוישבסק, ח"א 218, 231, 235.
מרדכי (אחיו של הרב), ח"א 6.
מרדכי מלכוביץ, ח"א 90.
מרדכי מלפלי, ח"א 75, 77.
משה בן אהרן, ח"א 212.
משה בן אשר, ז"א 64, 68—70, 85, 87—89, 91, 105.
משה חפץ, ח"א 129, 191.
משה מיזלש, ח"א 31, 79, 80, 156, 157.
משה בן מימון (רמב"ם), ח"א 9, 10, 12, 221; ח"ב 20, 30, 113, 115, 122, 172.
משה בן מדרכי, ח"א 85.
משה בן נחמן (רמב"ן), ח"א 221; ח"ב 9.
משה קורדובירו (רמ"ק), ח"ב 14, 41, 114.

נ.

נבירובסקי, ח"א 159, 241.
נחום בן איציק, ח"א 85.
נחום משרנוביל, ח"ב 59.
נחום מזון, ח"א 123.
נחום מפינסק, ח"א 213.
נחמן בן אליעזר, ח"א 213.
נחמן מברצלב, ח"ב 58.
נפוליון הראשון, ח"א 149, 150, 152, 153, 159, 161, 171, 206, 207.
נפתלי מכמנוב, ח"א 15.
נפתלי מרופשין, ח"א 150.

ס.

סברין, ח"א 115.
סובייסקי (מלך פולין), ח"א 150.
סוקין, ח"א 103.
סטשוין, ח"א 151.
סעריה, ח"א 53, 220.
סעריה גאון, ח"ב 122, 172.
סרבינובין, ח"א 85.

ע.

עזריה מפאנו, ח"ב 52.
עלישוביץ, ח"א 69, 86.
עמנואל חי ריקו, ח"ב 49.
עקיבא (תנא), ח"ב 121.

פ.

פאול הראשון (קיסר רוסיה), ח"א 73, 76, 91, 117, 120, 200, 201.
פונייטובסקי (מלך פולין), ח"א 66, 151, 170.

פֶּטרוב, ח"א 103.
פיכמה, ח"ב 99.
פילון, ח"ב 172.
פַלקין, ח"א 85.
פנחס מקוריין, ח"ב 57.
פרידריך אויגוסט, ח"א 152.
פריזיל, ח"א 69, 88, 121.

צ.

צבי הירש בן דוב בֶּר, ח"א 213.
צבי הירש בן דוד, ח"א 72, 190.
צבי בן יוסף, ח"א 151.
צמח, ח"ב 46.

ק.

קומוזוב (ראה גולוניטצב־קומוזוב).
קולונטי, ח"א 151.
קורָיֶב, ח"א 98, 195.
קַנצְביץ, ח"א 85.
קַרשָוים, ח"ב 113.
קרשקש, ח"ב 113, 116, 122.

ר.

רבקה (אמו של הרב), ח"א 1.
רוזנברג, ח"א 193, 194.
רמב"ם (ראה משה מימון).
רפאל מהמבורג, ח"א 52.
רפאל בן מרדכי, ח"א 64.

ש.

שאול ליב מוילנה, ח"א 212.
שבתי־צבי, ח"א 28, 98, 170, 185, 188, 190, 192, 103, 214, 230.
של"ה, ח"א 5.
שלום בן יהושע, ח"א 212.
שלום מלבוין, ח"א 63.
שָלינג, ח"ב 99.
שלמה בן חיים, ח"א 211.
שלמה זלמן בן יהושע, ח"א 211.
ש"מה יצחקי (רש"י), ח"ב 30.
שלמה סלוצקי, ח"ב 60, 61, 64.
שלמה מקרלין, ח"א 72, 109.
שמואל אב"ד האחרון בוילנה, ח"א 210.
שמואל בן זוסיא, ח"א 210.
שמחה בן ר"מן, ח"א 212.
שמעון בן דוב מארשין, ח"א 212.
שמעון בן משה, ח"א 217.
שפינוזה, ח"ב 99, 100, 104, 106, 112, 113, 116, 118.

ת.

תנחום בן יחזקאל, ח"א 213.