

## 'יחי אדונינו מורנו ובוראנו' האדם האלוהי, מאפייני המשיחיות החב"דית והפולמוס המלווה אותה

אלון דהן

נדמה כי אין עוררין על כך שחב"ד, תחת שרביט הנהגתו של האדמו"ר האחרון, ר' מנחם מנדל שניאורסון (1902–1994, להלן: רממ"ש), יצרה את אחת התופעות המשיחיות המשמעותיות ביותר והמשפיעות ביותר בעת החדשה.<sup>1</sup> תופעה משיחית

1 המחקר על הגותו המשיחית של רממ"ש נמצא מתרחב ומתפתח באופן מהיר למדי. לפני כמה שנים כמעט ולא היה לפנינו מחקר מקיף אחד על רממ"ש, על אף מרכזיותו והשפעתו הרבה לאורך השנים שבהן הנהיג את חסידות חב"ד. כעת עומדת לפנינו תשתית מחקרית ראויה ועוד היר נטויה, ולהלן רשימה חלקית: י' קראוס, השביעי: משיחיות בדור השביעי של חב"ד, תל אביב תשס"ז (ספר זה נסמך על עבודת הדוקטורט של קראוס). יש להזכיר גם את מחקרו של אליוט וולפסון, E. Wolfson, *Open Secret: The Post-Messianic Messianism and the Mystical Revision of Menahem Mendel Schneerson*, New York, 2009. רממ"ש ככל הנראה דרש גאולה מוחלטת שבה ההיררכיה הקיימת כיום בין צדיק לחסיד עתידה להתבטל, ומבחינתו פירוש הדבר הוא ויתור מודע על מעמדו הייחודי. כלומר, עתיד המשיח לגאול את החברה בין היתר מן הצורך במשיח. פרקים אחרים הקדיש יוסף דן לחב"ד ולמשיחיות החב"דית וליסודותיה של המשיחיות המודרנית, וראו י' דן, המשיחיות היהודית המודרנית, ישראל תשנ"ח; הנ"ל, 'כפל הפנים של המשיחיות בחסידות', ע' אטקס, ד' אסף, י' ברטל וא' ריינר (עורכים), במעגלי חסידים: קובץ מחקרים מוקדש לזכרו של מרדכי וילנסקי, ירושלים תש"ס, עמ' 299–315; הנ"ל, אפוקליפסה אז ועכשיו, ישראל תש"ס, בעיקר עמ' 309–323. אל המשיחיות החב"דית, בייחוד בתגובה לשואה, התייחסה רחל אליאור, ראו R. Elior, 'The Lubavitch Messianic Resurgence: The Historical and Mystical Background' 1939–1996, P. Schafer & M. Cohen (eds.), *Toward the Millennium: Messianic Expectation from the Bible to Waco*, Leiden 1998, pp. 383–408. שיטתו המשיחית של רממ"ש מצוי בספר F. Levin, *Heaven on Earth: Reflections on the* *Theology of the Lubavitcher Rebbe, Rabbi Menachem M. Schneerson*, New York 2002; וכן בעבודת הדוקטורט שלי, א' דהן, "דירה בתחוננים": משנתו המשיחית של ר' מנחם

זו, אשר מאפייניה התאולוגיים, החברתיים והאחרים נידונו בכמה וכמה מחקרים לאחרונה, עוררה מטבע הדברים כתבי פולמוס ומחאה מצד גורמים מרכזיים באורתודוקסיה האמריקנית והישראלית. אישים דוגמת יצחק טברסקי, דוד ברגר, ויעקב ניוזנר בארצות הברית, והרכנים עובדיה יוסף, אליעזר שך ומאיר מאזוז, ראש ישיבת 'כיסא רחמים' בישראל, לצד אישים רבים אחרים, מחו בכתב ובעל פה על מאפייניה היותר רדיקאליים של המשיחיות החב"דית כפי שנתגבשה בדור האחרון לחסידות חב"ד.<sup>2</sup>

מחאתם של אותם רבנים נסובה סביב שורה ארוכה של נושאים, הלכתיים ואמוניים כאחד, ואולם את עיקר הביקורת ספגה חסידות חב"ד על מאפייני המשיחיות שהתגבשו במסגרת ההגות החב"דית במחצית השנייה של המאה העשרים, ובעיקר לאחר הסתלקותו של האדמו"ר האחרון לבית חב"ד ליובאוויטש. ההשקפה לפיה הדור הנוכחי הוא דור הגאולה, אשר בו עתידים להתגשם כל הייעודים החריגים המתארים את ימות המשיח בדברי הנביאים, לצד האמונה שהרב מנחם מנדל שניאורסון הוא המשיח, עוררו תגובות נועמות למדי. לאחר הסתלקותו של רממ"ש, הלכה והתגבשה האמונה שרממ"ש, כמשיח,

מנדל שניאורסון (הרבי מליובאוויטש), עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ו. לביבליוגרפיה נוספת ראו הנ"ל, 'גואל אחרון ללא יורשים: האם ר' מנחם מנדל שניאורסון בחר שלא להותיר אחריו יורשים שארי בשר או ממונים מסיבות משיחיות?', קבלה, 17 (תשס"ח), עמ' 289–309, בייחוד הערה 1.

2 את עיקר המחאה ניסח דוד ברגר בשורת מאמרי פולמוס ובספר, ראו D. Berger, 'The New Messianism: Passing Phenomenon or Turning Point in the History of Judaism?', *Jewish Action*, Fall (1995), pp. 35–88; idem, 'The Question Is: What Do Messianists Actually Believe?', *Jewish Press*, March 8, 2002, pp. 65, 67; idem, 'The Sea Change in American Orthodox Judaism', *Tradition*, 32, 4 (1998), pp. 27–31; idem, *The Rebbe, The Messiah and the Scandal of Orthodox Indifference*, Oxford-Portland 2001. הורחב ותורגם לעברית, ראו ד' ברגר, 'הרבי מלך המשיח': שערוריית האדישות, והאיום על אמונת ישראל, ירושלים תשס"ה. לוויכוח, כאמור, תרמו אישים דוגמת יעקב ניוזנר אשר הגדירו את חב"ד כנצרות שומרת הלכה, ראו J. Neusner, 'A Messianism that Some Call Heresy', *Jerusalem Post*, October 19, 2001; C. D. Keller, 'God Centered or Messianism Centered: What is Normative Judaism?', *The Jewish Observer* (March 1998), pp. 11–19; G. Student, *Can The Rebbe Be Moshiach? — Proofs from the Gemara, Midrash, and Rambam, that the Rebbe Zt"l can not be Moshiach*, USA 2002. מחאתו של הרב מאזוז, ראש ישיבת 'כסא רחמים', בוטאה בהקדמה לספרו של חיים בן אליהו, עבד לעבדי השם, חולון תשנ"ט. הקדמה זו נענתה בספר עב כרס: שלום דובער הלוי וולפא, ותורה יבקשו מפיהו, קרית גת תשס"ב, ובו תגובה מפורטת על עיקרי טענותיו של הרב מאזוז. על תגובת הרב שך למשיחיות החב"דית ראו א' בן חיים, איש ההשקפה: האידיאולוגיה החרדית על פי הרב שך, ירושלים (חש"ד), עמ' 19–20, והערה 24 שם; עמ' 144, הערה 416; עמ' 174–176, ובעיקר הערה 499 שם.

הסתלק לפי שעה והוא עתיד לחזור ולהתקבל כמשיח אחרון ולהשלים בשיבתו את הגאולה האמיתית והשלמה אשר אין אחריה עוד גלות.<sup>3</sup> אמונה זו עמדה במוקד דיוניו של ברגר, אשר טען בתוקף כי מדובר באמונה זרה שמקורה בנצרות ואשר על כן אין לה כלל מקום במסגרת היהדות האורתודוקסית.

ואולם, אם בכך לא היה די, אל האמונה הזאת הוסיפו הזרמים היותר רדיקליים בחב"ד את האמונה שהאדמו"ר האחרון לא נפטר, ושהוא אינרנציה אלוהית המתקיימת כעת כבעבר. ביטוי מוגשם של עצמות האל בגוף אדם.<sup>4</sup> חסידים רבים קבעו את תמונתו של רמ"ש על כותל המזרח, והחלו מתפללים אליו ישירות. ההכרזה 'יחי אדונינו מורנו ורבנו מלך המשיח לעולם ועד' זכתה לווריאנט בכיוון האלוהי בקרב גורמים חב"דיים מסוימים, בעיקר בצפת, כאשר הומרה בהכרזה: 'יחי אדונינו מורנו ובוראנו מלך המשיח לעולם ועד'.

אנשי אמונה ואנשי הלכה לא נותרו אדישים לאמונה הקיצונית הזאת. בעיתונות היהודית בארצות הברית החלו דיונים ופולפולים בהלכות עבודה זרה, באיסור השיתוף ובסכנה שלפנינו כת חדשה של 'נוצרים שומרי הלכה', כפי שכינה זאת ניוזנר.<sup>5</sup> חב"ד מצדה לא נותרה אדישה, וכתבי סגוריה החלו לצאת לאור מטעם סופרים חב"דיים בקצב מרשים למדי, תוך התייחסות לכל החידושים האמוניים וההלכתיים שהתגבשו במסגרתה. כתבי ההגנה החב"דיים מתייחסים הן לעצם ההנהגות והאמונות החדשות, והן לאישיותו של רמ"ש כמי שלדעת רוב החסידים התגלה כמשיח ודאי.

במסגרת הנתונה כאן אבקש להתמקד בשורשים התאולוגיים והפסיכולוגיים של המשיחיות החב"דית, ובעיקר של סלע המחלוקת העיקרי: ייחוס אלוהות לאדמו"ר האחרון. את הדיון בסוגיה הטעונה הזאת אפתח בהנחות התאולוגיות החב"דיות, המכוונות לזהות אל-עולם, המבוטאת באמרה החסידית 'אלעס איז גאט'. בהמשכו של הדיון אציג את תורת הנפש החב"דית ואת הטיפולוגיה האנושית של ר' שניאור

3 וראו וולפא תשס"ב (לעיל, הערה קודמת), עמ' 145-189. ולעניין ההתקשרות לצדיק/המשיח לאחר 'מאורע ג' תמוז', יום פטירתו של רמ"ש ראו שם, עמ' 154 ואילך; 'גינצבורג, מלך ביפיו: הגואל בראי החסידות, כפר חב"ד תשס"ו, עמ' קצג-רמב; ח' ששון, עתה ידעתי: אוצר מקורות, ביאורים, הוכחות ורמזים אודות התגלות מציאותו של מלך המשיח, ישראל תשנ"ט, עמ' 529-613.

4 וראו י' גארב, יחיד הסגולות יהיו לעדרים: עיונים בקבלת המאה העשרים, ירושלים תשס"ה, עמ' 126-128, 151 ועוד. כן ראו S. Dein, 'Moshiach is Here Now: Just Open Your Eyes and You Can See Him', *Anthropology and Medicine*, 9, 1 (2002), pp. 25-36. דיין מכנה את קבוצת החסידים המאמינה כי רמ"ש הוא אלוהים בכינוי: Boreinuniks. ואולם בכל ההתייחסויות המוכרות לי לעניין זה, לא נמצא תיאור מקיף של התשתית העיונית שממנה צמחה ההשקפה המזהה את רמ"ש עם הקב"ה.

5 ברגר, הרבי מלך המשיח (לעיל, הערה 2), עמ' 116 בהערה.

זלמן מלאדי, מייסד חב"ד (1745-1812; להלן: רש"ז), לצד התפנית הערכית בהגות חב"ד בעת האחרונה, המלמדת על זהות אדם-אל, והמעמידה את אידאל הצדיקות – להבדיל מאידאל הבינוני של רש"ז – כאפשרות נגישה ופתוחה לכול. על סמך האמור, אעבור לדון במאפייני האדם האלוהי, הצדיק, לאור שיטתו המשיחית של רמ"ש. אראה כיצד תהליך הגאולה מתרחש בעצם בשני ממדים במקביל, הכללי – הקשור בתאולוגיה ובקוסמולוגיה החסידית/קבלית, והפרטי – הקשור בתורת הנפש החסידית/קבלית. במסגרת תקבולת זו, יוצגו ויוגדרו מחדש מושגי תורת הנפש ומושגי היסוד של התאולוגיה הקבלית/חסידית, על פי מאפייני שיטת 'דירה בתחתונים', בשתי מערכות סימטריות מקבילות. תקבולת זו מחייבת התייחסות מחודשת לטענתו של גרשם שלום על אודות נטרול המשיחיות הכללית בחסידות, כאילו גאולת הפרט דוחקת את מרכזיותה של גאולת הכלל. העיון בשני היבטי הגאולה, הכללי והפרטי, יראה כי גאולת הפרט, שתכליתה התהוותו של אל-אדם, אינה אלא צידו האחד של תהליך גאולת הכלל, המכוון לסינתזה של אל-עולם, ואין היא מבטלת צד זה כפי שטען שלום. הרחבת העיון, החזרה על עקרונות יסוד אלו של ההגות החב"דית ושיבוצם במסגרת ההגותית המשיחית שיצר רמ"ש תחת הכותרת 'דירה בתחתונים', תאפשר הבנה טובה יותר של מסלול ההתפתחות שעליו נעה ההגות החב"דית, ושל התמורות שחלו בה מראשיתה ועד ימינו, בהגות הפוסט-שניאורסונית. מבחינה זו תתאפשר הגדרה מדויקת ומפורטת של מושג המשיחיות החב"דית והגדרת מושג הגאולה במשנת חב"ד בהווה לאור מאפיינים תאולוגיים, פסיכולוגיים אקטואליים והיסטוריים ברורים.

## מלא כל עלמין וסובב כל עלמין – היסוד התאולוגי

ונמצא שאין שום מציאות כלל זולת מציאותו

יתברך והרי זה היחוד הגמור' (הצמח צדק, להלן).

כדי למקם את הביקורת במסגרת פרופורציונלית סבירה, יש לשוב ולעיין ביסודות התאולוגיים המקובלים בהגות החסידית מראשיתה, ובעיקר ביסוד הפנאנתאיסטי המבטא, לצד הממד הטורנסצנדנטי באלוהות, את קיומו של האל בכל פרטי המציאות הגשמית.<sup>6</sup>

6 לתיאור מפורט של תורת האלוהות החב"דית ראו ר' אליאור, תורת אחדות ההפכים: התיאוסופיה המיסטית של חב"ד, ירושלים תשנ"ג, עמ' 54-95; הנ"ל, תורת האלוהות בדור השני של חסידות חב"ד, ירושלים תשמ"ב, עמ' 25-118. לעיון מקיף בכל היבטי סדר ההשתלשלות ברוח חב"דית ראו י' אייבס, מבוא לתורת סדר השתלשלות במקורות חסידות חב"ד, ירושלים תשס"ד. לעיון בתאולוגיה החב"דית בהקשרה של שיטתו המשיחית של רמ"ש ראו לוי (לעיל, הערה 1), עמ' 43-62, 91-103; דהן, 'דירה בתחתונים' (לעיל, הערה

כאשר חסיד בא במגע עם העולם אשר סביבו, הוא מצווה להכיר בכך שהעולם אינו אלא מעטה ערפילי, אשלייתי, המכסה על האור האלוהי המפכה בו והוזהה עמו. המציאות הגשמית כולה, הישות החומרית, אינה אלא ביטוי גשמי להוויה רוחנית, אין סופית, לאורו של האל המפכה בה. האור האלוהי שופע אל תוך העולם וממלא אותו עד תום, הוא יורד מן העולם העליון ונוכח בהעלם בתוך המעטה החומרי האשלייתי, ולמעשה אין מציאות אחרת מלבד אלוהות.

שלוש בחינות ישנן באלוהות, האחת היא הבחינה המכונה 'עצמות'. העצמות היא הבחינה העליונה ביותר המזוהה עם השפע האלוהי המצוי מעל ומעבר לתחום הבריאה. העצמות זהה עם השפע האלוהי האינסופי, אשר היה מלא את ההוויה כולה עד תום קודם לבריאה. עם התעוררות הרצון לברוא, צמצם עצמו האינסוף בנקודה אחת לצדדים ויצר חלל פנוי המכונה בספרי הקבלה: 'טהירו'. צמצום זה יצר שתי בחינות נוספות באלוהות: מתחת לעצמות מצויה הבחינה הגבולית, הממצעת בין החלל הפנוי לעצמות, המכונה 'סובב כל עלמין'. בחינה זו היא הבחינה השורשית אשר מנקודת מבטה כל היש והנבדל, כל הלעומתי והנברא, בטל בשורשו בעליונים. הרובד הזה, אשר מנקודת מבטו היש החומרי איננו קיים קיום עצמאי נבדל, הוא המקיף הנמצא מעל ומעבר לזמן ולמקום והוא התחום החופף על הכול באינסופיותו החובקת. הבחינה השלישית היא הבחינה התחתונה של השפע האלוהי השורה בצמצום ככול, המהווה כל נברא והמצויה בכל נברא לפי ערכו ומידותיו המכונה 'ממלא כל עלמין'.<sup>7</sup>

הבחינה התחתונה היא הבחינה שמתגלה בה השפע האלוהי דרך מידות וכלים והוא מתגשם והולך בתהליך אצילות מדורג בחמש דרגות. מידותיו של האל הן עשר הספירות: חכמה, בינה, דעת – הן ספירות ההכרה המכונות ספירות המוחין; חסד, גבורה, תפארת, נצח, הוד, יסוד – הן ספירות המידות שכנגד הלב; וספירת

(1) עמ' 12-18; לעיון רחב ביסודות התאולוגיים הלוריאניים ראו G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1995, pp. 244-286. וכן ראו ש"א הורודצקי (עורך), תורת הקבלה של רבי יצחק אשכנזי (אר"י) ורבי חיים ויטאל (רח"ו), ירושלים תש"ז. על הזיקה שבין הקבלה לחסידות ועל התמורה שחוללה החסידות בפירוש תורת הקבלה ראו ר' אליאור, 'הזיקה שבין קבלה לחסידות: רציפות ותמורה', דברי הקונגרס העולמי התשיעי למדעי היהדות, חטיבה ג, ירושלים תשמ"ו, עמ' 107-114; לסקירת ההתפתחות הרעיונית מהקבלה ועד החסידות, בתמצות ראו י' יעקבסון, מקבלת האר"י עד לחסידות, תל אביב תשמ"ד.

7 לתיאור שתי הבחינות, 'ממלא כל עלמין' ו'סובב כל עלמין' ראו ר' שניאור זלמן (רש"ז), מאמרי אדמו"ר הזקן בעל התניא והשו"ע זי"ע, בתוך: תורה אור ולקוטי תורה, עם פירוש חסידות מבוארת, מועדים (כרך ב), ישראל תשס"ד, עמ' שצד-שצה. לתיאור שתי הבחינות הנ"ל בהקשר הרחב של ההגות החב"דית והשלכותיהן על תורת הנפש החב"דית, ראו ר' אליאור, עיונים במחשבת חב"ד, דעת, 16 (תשמ"ו), עמ' 133-177.

המלכות מכוונת בהגות החב"דית כנגד המעשה והכבוד.<sup>8</sup> תהליך ההאצלה מתרחש כאמור בחמש מדרגות.<sup>9</sup>

**אדם קדמון**<sup>10</sup> – שהוא נחשב ככתר ראשון לכל סדר השתלשלות. אדם קדמון הוא הבחינה העליונה ביותר בסדר השתלשלות והוא בעצם זהה עם ההתנוצצות הראשונית של רצון האל. בחינה זו הנה הבחינה הממצעת בין עצמות אור אין סוף, לבין סובב כל עלמין, ולפיכך היא מתאפיינת במאפייני שני הרבדים הללו והיא מחולקת לשתי בחינות משנה: 'עתיק יומין' ו'אריך אנפין'.<sup>11</sup> עתיק יומין נעוץ בנבכי העצמות העליונה, ובו כל המידות נמצאות בכלי אחד ללא התחלקות. לפיכך נקרא עתיק יומין 'עולם עקודים', משום שבו עקודות כל מידות האל יחדיו.<sup>12</sup> בעתיק יומין מצויה גם הבחינה העליונה המכונה 'רישא דלא אתידע'.<sup>13</sup> בבחינת עתיק כל מידותיו של האל חופפות את המציאות התחתונה בשווה, ולכן נמצאות הן במה שמכונה בקבלה 'התכללות', או במציאות של 'עיגולים'.<sup>14</sup> במציאות העיגולים היחס לכל מציאות ברואה הוא שווה ונטול הבדלים. הכוחות חופפים על המציאות

- 8 לביאור מהות הספירות וסדר השתלשלות במשנת חב"ד ראו רש"ז (לעיל, הערה קודמת), עמ' שפז-שצ; לפירוש מפורט של הספירות, וביטויין ככוחות הנפש לפי שיטת חב"ד ראו י' גינצבורג, הנפש: עץ החיים של נפש האדם על פי הקבלה ותורת החסידות, כפר חב"ד תשס"ז, עמ' סט-רלו; אייבס (לעיל, הערה 6), עמ' 87-251; לעיון כללי בספירות ובמהותן ראו י"ש גרויז, קול צופיך, ישראל תשס"ד, עמ' קטז-קכא. לדיון בתורת הנפש ותורת העולמות במשנת חב"ד עיינו ש' גולדברג, מסע הנשמה: נשמת הצדיק ונצחיות הנשמה במשנת חב"ד, ירושלים תשס"ט, עמ' 28-60.
- 9 לתיאור חמשת העולמות ראו הורודצקי, (לעיל, הערה 6), עמ' 163-200; ר' חיים ויטאל, עץ החיים, ח"ב, ירושלים תשמ"ר, עמ' רצז-תח ולהלן: עץ החיים].
- 10 עניינה של בחינה עליונה זו מתואר באריכות בהיכל הראשון בספר עץ החיים, לצד עניינים רבים הנוגעים לסדר השתלשלות הספירות והעולמות, וראו עץ החיים, ח"א, עמ' כד-קב; גרויז (לעיל, הערה 8), עמ' לז, פט; אייבס (לעיל, הערה 6), עמ' 363-372; הורודצקי (לעיל, הערה 6), עמ' 176-184; כן ראו י' אביבי, קבלת האר"י, ג, ירושלים תשס"ח, עמ' 1337-1348.
- 11 על אודות עתיק יומין ראו עץ החיים, ח"א, עמ' קסו-קעו; אייבס (לעיל, הערה 6), עמ' 291-292.
- 12 הורודצקי (לעיל, הערה 6), עמ' 184-188; אייבס (לעיל, הערה 6), עמ' 353-359; עץ החיים, ח"א, עמ' עד-צא. כן ראו אביבי (לעיל, הערה 10), עמ' 1351-1356.
- 13 גינצבורג (לעיל, הערה 8), עמ' ע-עא; זוהר ח"ג, רפח ע"א; גרויז (לעיל, הערה 8), עמ' קנח.
- 14 להבנת עניין ההבדל בין עיגולים ליושר, בין התפיסה המשוונית לתפיסה ההיררכית, ולמעשה בין עולם עקודים בו כל המידות עקודות בכלי אחד, וחופפות על כל מה שמתחתן, לבין ההשתלשלות והנביעה של המידות והתפרטותן בצורת יושר וסדר היררכי בעולמות אבי"ע, ראו עץ החיים, ח"א, דרוש עיגולים ויושר, עמ' כד-מג; אייבס (לעיל, הערה 6), עמ' 341-349.

בשווה, כגלדי בצלים. מתחת לבחינת עתיק מצויה הבחינה המכונה 'אריך אנפין',<sup>15</sup> המכילה בפוטנציה את עשר הספירות, כשהן מסודרות בסדר היררכי. כאן כבר מצויה הפוטנציאליות של השפעת האל באמצעות מידותיו למטה, ולכן עולם זה מכונה עולם 'נקודים'.<sup>16</sup> אריך של אדם קדמון מכונה גם 'עולם התוהו', המתאפיין בשפע אלוהי רב ובמיעוט כלים. מאחר שכאן מצויות מידותיו של האל בהיררכיה פוטנציאלית, השפעתן מכונה 'יושר' – להבדיל מ'עיוגולים'.<sup>17</sup>

**אצילות**<sup>18</sup> – מתחת לבחינת אדם קדמון מתהווה עולם אצילות, שהוא מיוחד ואחוז עם האינסוף – אצל וסמוך. כאן הספירות מוכלות בתוך כלים ועולם זה מכונה 'ברודים'.<sup>19</sup> אצילות היא מעין התעוררות והתפשטות הנפש לקראת היצירה והבריאה. העולמות: אצילות, בריאה, יצירה, עשייה, מכונים גם עולם התיקון.

**בריאה** – עולם הבריאה מופרד מעולם אצילות באמצעות פרסה, ועל כן האור המאיר בו מגיע אחרי צמצום משמעותי. לא רק צמצום הנובע מהתפשטות האור, כי אם צמצום הנובע ממיסוך הפרסה המפרידה בין אצילות לבריאה. עולם זה מתואר כעין חומר היולי המוכן לקבל צורה. לעתים הוא מומשל בכתבי חסידות לרעיון מופשט הממתין לניסוח במילים ובאותיות ולכן מכונה גם 'עולם המחשבה'.

**יצירה** – עולם יצירה מכונה גם עולם הדיבור. הוא העולם המעצב וצר צורות בשפע המגיע מעולם הבריאה. הדיבור מיוחד בכך שהוא תלוי באדם המדבר תדיר ואין ביניהם הפרדה.

**עשייה** – העולם האחרון מהווה ישות גמורה העומדת באופן בלתי תלוי בפני עצמה, ובה מתגשמת כל ההוויה הרוחנית. עולם זה מקביל לאותיות הכתב, אשר מרגע שנכתבו אין הן תלויות בכותב והן מציאות לעצמן.

השפע מתפשט בכל עולם ועולם מארבע עולמות אבי"ע – אצילות, בריאה, יצירה ועשייה – דרך עשר ספירות, על פי אותו עקרון האצלה.<sup>20</sup> חמשת העולמות

15 על אודות אריך אנפין ראו עץ החיים, ח"א, עמ' קעו-רב; אייבס (לעיל, הערה 6), עמ' 293; כן ראו אביבי (לעיל, הערה 10), עמ' 1357-1363.

16 אייבס (לעיל, הערה 6), עמ' 353-359; עץ החיים, ח"א, עמ' קג-קסה.

17 ספירות העיוגולים נובעות מעיני אדם קדמון וממנו נובע עולם הנקודים, וראו אביבי (לעיל, הערה 10), עמ' 1359-1362. ספירות היושר נובעות מהארט מצח אדם קדמון, וראו שם, עמ' 1364 ואילך.

18 על ארבע העולמות, אצילות, בריאה, יצירה, עשייה, ראו עץ החיים, ח"ב, עמ' רצז-תח; רש"ז (לעיל, הערה 7), עמ' שצ-שצא; הורודצקי (לעיל, הערה 6), עמ' 193-200. על עולם האצילות ראו אייבס (לעיל, הערה 6), עמ' 79-85. על שאר העולמות ראו שם, עמ' 255-273.

19 גרויז (לעיל, הערה 8), עמ' קכט-קלג; אביבי (לעיל, הערה 10), עמ' 1363-1366.

20 לתיאור מפורט של הספירות, סמליהן ומאפייניהן ראו מ' חלמיש, מבוא לקבלה, ירושלים תשנ"א, עמ' 97 ואילך.

על כל חלוקות המשנה שלהם יונקים את שפעם מהבחינה המצומצמת המכונה ממלא כל עלמין, או 'אור הקו'.  
 רממ"ש מתאר בכלליות את שלוש הבחינות הללו – ממלא כל עלמין; סובב כל עלמין ועצמות אין סוף – בהקשר המשיחי באופן הבא:

[...] והעניין הוא דבהגילויים שלמעלה יש ג' מדריגות בכללות. ממלא כל עלמין, סובב כל עלמין ועצמות אור אין סוף שלמעלה ממלא וסובב. ממלא כל עלמין הוא האור המתלבש בעולמות ובהנבראים להחיות אותם לפי ערכם. וכמאמר רז"ל: מה הנפש ממלאה את הגוף כך הקב"ה ממלא את העולם (בבלי, ברכות י ע"א), דכמו שחיות הנפש המתלבש בהגוף הוא לפי אופן אברי הגוף, דבכל אבר החיות הוא לפי ערכו, על דרך זה הוא בהחיות דממלא כל עלמין, שהוא מחיה כל עולם וכל נברא לפי ערכו. וסובב כל עלמין הוא האור שלמעלה מהתלבשות בעולמות, שלכן הוא סובב ומקיף את העולמות בשווה, אבל שייך לעולמות (שלכן נקרא בשם סובב כל עלמין) [...] ולעתיד לבוא תהיה שביתה גם מבחינת חי עולמים [=סובב כל עלמין], כי אז יהיה גילוי עצמות אור אין סוף שלמעלה משייכות לעולמות (למעלה גם מסובב) [...].<sup>21</sup>

השלכות הגאולה על פי שיטת 'דירה בתחתונים' תתגלגלה בהתערות אור העצמות העליונה אל תחומם של סובב כל עלמין וממלא כל עלמין. המציאות הברואה בגרדיה ובמידותיה תכיל באופן נסי את השפע האינסופי, החלל הפנוי יתמלא בשפע העצמות העליונה, וההוויה הגשמית תהפוך לאלוהית. עניין זה מצוי כבר עתה בהיעלם, שכן ההגות החסידית לא מניחה קיום של מציאות נטולת אל. ההוויה הברואה כולה רוויה עד תום באלוהות המפכה בה, וכל אמונה המניחה קיום של מציאות א-אלוהית, לעומתית פוגעת באינסופיות האל ובאחדותו. בתארו את הבחינה השורשית באלוהות, סובב כל עלמין, כותב ר' מנחם מנדל, האדמו"ר השלישי לבית חב"ד ובעל 'הצמח צדק' (1789-1866; להלן: הצמח צדק):

ועל פי עומק יסוד הבעש"ט נוחו עדן, בזהר הקדוש, יתפרש ענין זה ביותר הפלא ופלא בביאור עניין היחוד, מלכד היחוד בשפע האלהות כנ"ל עוד זאת שאין ממש אפילו בנבראים, ורוצה לומר שעל פי האמת אין הנבראים בחינת יש ודבר כמו שנראים אנחנו בעינינו, כי זהו אצלינו לפי שאיננו רואים חיות

21 ר' מנחם מנדל שניאורסון (רממ"ש), ספר המאמרים (מלוקט), ברוקלין תשמ"ז-תשנ"ב, כרך ה, עמ' רכא-רכב.

האלוהות, אבל לגבי חיות אלוהות זו המחיה אותנו אנחנו בטלים ממצייאות ובבחינת אפס ממש כזיו השמש כשהוא בגוף כדור השמש [...] ונמצא שאין שום מציאות כלל זולת מציאותו יתברך והרי זה היחוד הגמור [...] כך גם עכשיו באמת [...] לפי שגם שנמצא העולם ומלואו אינו יש באמת כמו שנראה בעיני בשר שאין רואים האמת [...] והנה מצווה זו ניתנה לישראל לפי שהם חלק ה' ואור האחדות מאיר עליהם, ולכן צריך להיות בחינת אין ואפס וכמותר בעולם ולא לומר אני, אלא לעשות מאני אין (עש איז נטא קיין אין) [...].<sup>22</sup>

נדמה כי דברי הצמח צדק ש'נמצא שאין שום מציאות כלל זולת מציאותו יתברך, והרי זה היחוד הגמור', לצד דברי רממ"ש דלעיל שהעולם מתקדם אל עבר המיזוג המוחלט שבין עצמות האל לבין ברואיו, מגלים השקפה חסידית קודמת, שניתן ללמוד ממנה על אפשרות קיומו של אל-אדם. שכן, אם באמת 'אין שום מציאות כלל זולת מציאותו יתברך', ולמעשה פרטי היש הגשמי כולם אינם אלא אופני התגבשות גשמית של רוח האל, הרי לפי שיטת חב"ד לומר על אדם פלוני שהוא אלוהי זה כמעט כמו לומר על כל דבר אחר שהוא אלוהי. ההבדל הוא רק ברמת הגילוי וההיעלם בפועל של האור האלוהי הנוכח בשווה בכל הבריאה כולה.<sup>23</sup> ההיגד הזה, שאין כלל בנמצא הווייה שהיא איננה אלוהית, מתבסס ומתחזק כאשר באים אנו לדון בבחינה השלישית, האימננטית של האל המכונה 'ממלא כל עלמין'. לצד הבחינה הראשונה המציגה את נקודת המבט העליונה, המאיינת כל אני והופכת אותו, בהיפוך אותיות, לאין, ישנה גם נקודת המבט של הנבראים, אשר נתהוו לאחר צמצום האור האלוהי והתלבשותו בכלים, ולאחר מיצוי פוטנציאל הבריאה והגשמת מידות האל אשר היו גנוזות בו בעשר ספירות: חכמה, בינה, דעת, חסד, גבורה, תפארת, נצח, הוד, יסוד, מלכות; ובחמישה עולמות: אדם קדמון, אצילות, בריאה, יצירה, עשייה. כאן האלוהות איננה מבטלת את הבריאה העומתית הנאצלת מן האלוהות, כי אם מהווה אותה, ותנועתה הפוכה, לאמור – קיום היש ולא איונו היא תעודתה, וקיום זה זהה עם הבחינה המוגדרת בחסידות 'ממלא כל עלמין'.

שתי הבחינות הללו, 'סובב כל עלמין' ו'ממלא כל עלמין', מעמידות את החסיד בפני פרדוקס תאולוגי המגדיר למעשה את תנועת נפשו ההפכיות. מחד גיסא,

22 ר' מנחם מנדל ('הצמח צדק'), דרך מצוותיך – טעמי המוות, הוצאה רביעית, ניו יורק תשנ"ט, 'מצוות אחדות ה'', סב ע"א.

23 תיאור דומה נמצא אצל גרויז (לעיל, הערה 8), עמ' מו-נ. כן ראו י' יעקבסון, תורתה של החסידות, תל אביב תשמ"ו, עמ' 9-19, ולאורך הספר כולו.

כאשר החסיד מתבונן באלוהות המקיפה כל עלמין, נדרש הוא להכיר באי-מציאותו, להכיר בכך שכל הוויה לעומתית העומדת נוכח האל האינסופי ומקיימת עמו יחס דיאלוגי כלשהו פוגמת באחדותו ובאין סופיות האל. תנועה זו מגלגלת אל פתח הכרתו של החסיד את התביעה הברורה לבטל את עצם ישותו כדי לאפשר גילוי של האור הסובב כל עלמין. ואולם, מאידך גיסא, על אף הדרישה הזו, הרי העולם קיים, והאדם קיים, ואם לא יתקיימו שניהם, לא תהיה כלל אפשרות לבטל את היש או להנכיח את האור העליון במציאות התחתונה בבחינת 'דירה בתחתונים'. ואכן, לצד הבחינה המאיינת ומאפסת כול, החסיד חווה נוכחות קיומית מהווה ומקיימת, נותנת חיים ושופעת הממלאה את נפש החסיד עצמו ואת מציאות העולם כולה. נוכחות אלוהית זו, השורה בכול, זהה עם עצם הקיום ועם החיות המהווה את היש על כל פרטיו. חיי האדם, החי והצומח, ואפילו החיות הטמונה בדוממים, זהים למעשה עם השפע האלוהי המצומצם, המתלבש דרך צמצומים רבים ומבעד לצעייפים במציאות החומרית ושורה בה בהיעלם – ומכאן השם 'עולם', מלשון היעלם. תחושת הישות הנפרדת שחש כל נברא, נובעת מאותו היעלם שאינו אלא אשליה, ואולם אליבא דאמת, מצווה החסיד להאמין, כי כל היש כולו רווי בחיים, רווי באלוהות, ולדעת מורי החסידות, אין כאן כלל צורך בהוכחה שכלית לקיומה של אותה נשמה אלוהית גדולה החודרת את היש כולו, מסוג ההוכחות שעליהן עמלו פילוסופים רבים לאורך ההיסטוריה, שכן כל מה שעלינו לעשות הוא לפקוח את עינינו ולחוות אלוהות באמצעות החושים, באמצעות חוויית יסוד החיים השורה בכול ומקיים את הכול. נשמת האדם, כמו נשמת העולם, הוזהה עם החיות האלוהית המפשטת בכול, נמצאות מעבר ליכולת תפיסתו השכלית של האדם, ועם זאת נוכחותן כה ודאית לו עד כי הממד החווייתי הבסיסי הזה, המעמיד את החסיד בקרבה אינטימית כל כך עם האל, מייתר למעשה את הצורך בהוכחה שכלית מעין זו ומספק לכל מי שחוויית חיים ממלאה אותו ודאות מוחלטת לגבי קיומה של הנשמה, שעליה אין ביכולתו להצביע, ושאותה אין הוא יכול לתאר, ואולם אין הוא יכול בה בעת להכחיש את עצם קיומה וחיוניותה. קרבה זו של האדם לאלוהיו, מאפשרת דבקות של האדם הנברא באלוהות הבוראת, ללא כל צורך באמצעים מיוחדים, במעשים יוצאי דופן או במבנה אישיות ייחודי ובגדולה למדנית. האדם חווה אלוקות בכל ודרך כל דבר, והוא אכן יכול לנקט שפע אלוקי ולגלותו בכל מעשה גשמי שהוא עושה, פעוט וגדול כאחד, בבחינת 'בכל דרכיך דעהו'.

### תורת הנפש החב"דית והיסוד האלוהי שבאדם

אחת הטענות נגד חב"ד נוגעת לאיסור השיתוף. ואולם בעולם מחשבתי שבו הצמצום אינו כפשוטו, המציאות כולה מלאה באלוקות, ואיסור השיתוף מתפרש אחרת, שכן ייחוד השם בעולם המחשבה החסידי משמעו שאין כלל מציאות

לעומתית א־אלוהית. איסור השיתוף, על פי הפשט, פירושו האיסור לשותף ישות כלשהי שאיננה אלוהים עם האל עצמו. ואולם החסידות מניחה שאין כלל ישות א־אלוהית או לעומתית מובהקת, משום ש'אלעס איז גאט' – הכול הוא אלוהות ו'אין עוד מלבדו'. מכאן שעקרון השיתוף מתפרש בתורת החסידות אחרת לגמרי: כל השקפה שמניחה כי תיתכן ישות מרוקנת מן השפע האלוקי, יוצרת אשליה ודואליזם המפריד את האל הבורא מן המציאות הברואה. שניות זו פוגעת באמונת הייחוד ובהנחת אין סופיות האל ופותחת פתח לאמונת השיתוף, שהיא כשלעצמה מתפרשת כאן כאשליית אפשרות קיומה המובחן ונטול האלוהים של ישות לעומתית מנותקת.

עניין זה אינו נוגע רק לבחינה הרחבה המאפיינת את יחסי העולם והאל באופן כללי, כי אם גם ובעיקר לבחינה הנפשית הפנימית. תורת הנפש החב"דית מתארת את האדם כגשר בין הבחינות העליונות ביותר באלוהות – שורש הנשמה הנעוץ בבחינת 'יחידה' – ובין הבחינות הגשמיות התחתונות ביותר של המציאות. ואולם בשום שלב לא נמצא תחום מרוקן מאלוהות כבריאה כולה ובאדם כאחד. ספר היסוד של חסידות חב"ד 'ליקוטי אמרים' הידוע גם בשם 'תניא' ו'ספר של בינונים', פותח את הדיון על עקרונותיה החסידיים של חב"ד בתיאור מבנה נפש האדם וכוחותיה.<sup>24</sup> לפי בעל התניא, ר' שניאור זלמן מלאדי, לאדם יש שתי נפשות, נפש אחת קשורה בשורשה בעולם העליון ומכאן שמה: 'הנפש האלוקית', והנפש השנייה קשורה בחיי האדם כבן תמותה בשר ודם הקשור לעולם הזה ומכאן שמה 'הנפש הבהמית'. כל נפש מתאפיינת באופן שונה בהתאם למקורה ומקומה ובהתאם לתפקידיה באדם, ביחסי האדם והעולם וביחסי האדם והאל. הנפש הבהמית היא הנפש אשר באמצעותה בא האדם במגע עם העולם למילוי צרכיו הגשמיים, מקורה של הנפש זו נעוץ בקליפת נגה, הרביעית מבין ארבע הקליפות הנרמזות ביחזקאל א, ד: 'רוח סערה', 'ענן גדול', 'אש מתלקחת' ו'נגה לו סביב'. שלוש הקליפות הראשונות מייצגות את עולם הטומאה, האסור

24 ר' שניאור זלמן, לקוטי אמרים – תניא, ירושלים תש"ן. מהדורה זו, שבה השתמשתי, היא צילום מדפוס ווילנא תרצ"ז [להלן: תניא]. רש"ז עוסק בתיאור מבנה הנפש בפרקים הראשונים בספר שעליהם נבסס את עיקר התיאור שלהלן. על תורת הנפש החב"דית ראו אליאור, תורת אחדות ההפכים (לעיל, הערה 6), עמ' 96-115; הנ"ל, תורת האלוהות (לעיל, הערה 6), עמ' 134-177; י' יעקובסון, הנפש הבהמית בתורתו של ר' שניאור זלמן מלאדי, ירושלים תשנ"ד, עמ' 224-242. בהגות החב"דית הפוסט שניאורסונית הרבה להתייחס לתורת הנפש הרב יצחק גינצבורג. הוא הרחיב בניתוחה ובפיתוחה של תורה זו בשלושה ספרים: גינצבורג (לעיל, הערה 8); הנ"ל, להפוך את החושך לאור, תרגם ע' קפלון, כפר חב"ד תשס"ד – בספר זה מתווה המחבר פרקטיקות טיפוליות ופסיכותרפיות קבליות חסידיות; הנ"ל, נפש בריאה, כפר חב"ד תשס"ד. ספר זה הוא עיבוד של הרצאות בנושא הנפש והוא פופולרי יותר מטבע הדברים.

מלשון 'קשור', ומכאן 'חיות אסורות', 'איסור והיתר' בהלכה וכו'. שלוש הקליפות הטמאות מהוות שורש לנשמות אומות העולם, למצוות לא תעשה, ולאותם אלמנטים אסורים שאינם ניתנים לבידור. אמנם גם בהן יש ניצוץ קדושה המחיה אותן, ואולם כך הן מתוארות בתניא להבדיל מהאופן שהן מתוארות בהגות החב"דית המאוחרת, הנוטה למתן את ביטויי העדר הקדושה משלוש הקליפות הטמאות. הקליפה הרביעית, קליפת נגה, מתאפיינת בניטרליות הנובעת מהיותה ישות ביניים ממצעת בין טומאה לקדושה. קליפה זו היא שורש הנפש הבהמית של ישראל, והיא שורש החיות המותרות וכל המותר – לשון משוחרר – בהלכה. כל המשתלשל מקליפת נגה יכול להתברר, להפוך למציאות קדושה ולהתעלות או להתדרדר אל נבכי הטומאה, והכול תלוי במעשה האדם ובכוונותיו.<sup>25</sup>

נקודת המבט של הנפש הבהמית היא האדם כבשר ודם וחיבורו עם מציאות העולם הגשמית, והיא נושאת משמעות קיומית עבור האדם בנקודת המגע שלו עם העולם ובעת מילוי צרכיו הגשמיים כבן תמותה, בשר ודם. כל צרכיו הקיומיים של האדם מתווכים אליו דרך הנפש הבהמית, ואולם על אף חשיבותה הקיומית מרובה סכנתה. הנפש הבהמית מעמידה את האדם בפני פיתויים גדולים אשר עלולים לשקעו בתוך גשמיות העולם ולמנוע ממנו מלמלא את יעדיו הרוחניים והדתיים. הנשמה ירדה אל העולם הזה ונתלבשה בגוף ובבשר כדי להעלות ולזכך את המציאות התחתונה שבאדם ושבעולם, ולרומם אותה לדרגה גבוהה יותר, אלוהית. תפקיד הנפש הבהמית הוא לחבר את האדם אל הגשמיות כצורך קיומי, ולהעלות דרכו ובאמצעותו את גשמיותו ואת גשמיות הדברים שעמם הוא בא במגע אל הממד האלוהי כאינטרס דתי.

הנפש השנייה, היא הנפש האלוקית, נמצאת במציאות שונה לחלוטין, היא חלק אלוה ממעל ממש, היא עומדת בטהרתה ותפקידה הוא לרדת ולהתלבש בתוך הנפש הבהמית, להחיותה ולסייע לאדם לברר באמצעותה את הגשמיות והחומר שאתם הוא בא במגע דרך נפשו הבהמית. מכאן ברי כי האדם נתון לפיתוי קיומי מתמיד, אשר אם ייכנע לו ימשוך את כל עצמותו על נפשו האלוהית אל תוך עולם החומר, ובמקום להעלות את מציאות העולם הוא עלול לגרור מטה את מציאות האל שאליו הוא מחובר בשורשו העליון ואשר הוא מקור חייו. רש"ז מתאר את שתי הנפשות ותפקידיהן ב'תניא', באופן הבא (בדילוג):

דלכל איש ישראל, אחד צדיק ואחד רשע יש שתי נשמות, דכתיב: 'ונשמות אני עשיתי' [...] שהן שתי נפשות, נפש אחת מצד הקליפה וסטרא אחרא,

25 תניא ו' ע"א, ולפי המפתח בערך 'קליפות'; הורודצקי (לעיל, הערה 6), עמ' 209-214; אליאור, תורת האלוהות (לעיל, הערה 6), עמ' 158-175.

והיא המתלבשת בדם האדם להחיות הגוף וכדכתיב: 'כי נפש הבשר בדם היא' [...] וממנה באות כל המדות רעות מארבע יסודות רעים שבה, דהיינו כעס וגאווה מיסוד האש שנגבה למעלה, ותאוות ועינוגים מיסוד המים, כי המים מצמיחים כל מיני תענוג. והוללות וליצנות והתפארות ודברים בטלים מיסוד הרוח, ועצלות ועצבות מיסוד העפר, וגם מדות טובות שבטבע כל ישראל בתולדותם, כמו רחמנות וגמילות חסדים באות ממנה, כי בישראל נפש זו דקליפה היא מקליפת נוגה, שיש בה גם כן טוב והיא מסוד עץ הדעת טוב ורע [...] (תניא, פ"א ה ע"ב-ו ע"א).

ונפש השנית בישראל היא חלק אלוה ממעל ממש, כמו שנאמר: 'ויפח באפיו נשמת חיים' ואתה נפחת בי [...] , וכמו שנאמר בזוהר: 'מאן דנפח מתוכיה נפח' פי' מתוכיותו ומפנימיותו, שתוכיות ופנימיות החיות שבאדם מוציא בנפיתו ככה [...] (שם, פ"ב ו ע"א).

מבנה הנפש החב"די זכה לפיתוח בכמה וריאציות, ואולם ההבדלים אינם רבים. אם נסתמך על התיאור המופיע ב'תניא', נראה כי כל אחת משתי הנפשות מורכבת מכוחות הכוללים מוחין ומידות. תחום המוחין כולל את שלוש הספירות הראשונות, 'חכמה, בינה ודעת', והכוונה כאן לעולם ההכרה ולתכניו, ואילו תחום המידות כולל את שבע ספירות הבניין: חסד, גבורה, תפארת, נצח, הוד, יסוד ומלכות, והן אחראיות בעיקר על תחום המעשה, הנטייה הנפשית, הטוב והרע והאתיקה, במובן הרחב של המושג.

הנפש על שני חלקיה חייבת לפעול באיזון ובהתאמה מלאה. תפקידה של הנפש הבהמית, כאמור, קשור ביכולת הקיום של האדם בעולם. מכאן שתחום המוחין, ההכרה של נפש זו, חייב להתמלא בתכנים ארציים המתנים את האוריינטציה של האדם בעולם הגשמי. ההכרה כאן שואבת את תובנותיה על המציאות מן המציאות עצמה, מלמטה למעלה. אל תחום המוחין התחתון, של הנפש הבהמית, שייכת הכרת המציאות בכל אופניה, כולל ההכרה המדעית האמפירית. אלו מכוונים בחסידות לעתים בשם 'שכל דמטה'. לתחום המידות של הנפש הבהמית שייכות כל אותן מידות המתעוררות באדם מטבעו, כמו שאומר רש"י בציטוט שהובא לעיל: 'גם מדות טובות שבטבע כל ישראל בתולדותם, כמו רחמנות וגמילות חסדים באות ממנה, כי בישראל נפש זו דקליפה היא מקליפת נוגה, שיש בה גם כן טוב והיא מסוד עץ הדעת טוב ורע'. כלומר הנטיות הטבעיות המוטבעות בטבע הבסיסי של כל אדם מישראל, שייכות לתחום המידות של הנפש הבהמית התחתונה, משום שמידות הטבע האנושי קשורות עם הנפש האנושית הטבעית המשותפת לכל ישראל.

הנפש האלוקית מחולקת אף היא, כאמור, לתחום ההכרה והמוחין ולתחום המידות, המוסר והאתיקה, ואולם כאן מקור ההכרה ותכניה נובעים מן העולם

העליון, מאחר שהנפש האלוקית זהה עם מקורה – האל עצמו. תכנים אלו זהים עם ההכרה המיסטית הקוראת לחסיד לראות את האלוהות המפכה בכל נברא. היא נובעת מלמעלה ושופעת אל תוך ספירות המוחין של הנפש האלוקית.<sup>26</sup> הכרה עליונה זו אמורה לחלחל מטה, אל תוך הנפש הבהמית ולחולל בה, ובכל דבר הקשור עמה בעולם התחתון, מהפך גואל. תחומי המידות של הנפש האלוקית, קשורים כמובן עם ערכי התורה והמצוות ועם הטוב האלוהי הנתפס כטוב מוחלט העומד מעל לנטיות הלב של האדם ולתובנותיו או רציותיו הטבעיות. רש"ז מתייחס לחלוקה הפנימית לספירות, המחלקת את שתי הנפשות בקצרה בראשית פרק ו של ספר ה'תניא':

והנה זה לעומת זה עשה אלהים, כי כמו שנפש האלהית כלולה מעשר ספירות קדושות, ומתלבשת בשלשה לבושים קדושים, כך הנפש דסטרא אחרא, מקליפות נוגה המלובשת בדם האדם, כלולה מעשר כתרין דמסאבותא, שהן שבע מדות רעות, הבאות מארבע יסודות רעים הנ"ל, ושכל המולידן הנחלק לשלש שהן חכמה בינה ודעת, מקור המדות, כי המדות הן לפי ערך השכל [...].<sup>27</sup>

שתי הנפשות מתוארות כבנויות באופן סימטרי, עם מערך כוחות דומה של מוחין ומידות. ואולם בעוד הנפש האלוקית מתמלאת בתכנים אלוהיים, טרנסצנדנטיים, ושואפת לרומם את האדם אל תחום הקודש האלוהי, הסובב כל עלמין, הנפש הבהמית מתמלאת בתכנים ארציים המושכים את האדם מטה, אל תוך עולם החומר. האדם נמצא, לפי בעל ה'תניא', במאבק פנימי מתמיד בין שתי הנפשות, והאדם הבינוני – האידיאל הכללי של ספר ה'תניא' – הוא זה אשר מצליח להכריע בכוח הרצון את כוחותיה של הנפש הבהמית המפתים אותו לסור מדרך הישר, ולדבוק באורח חיים תורני ארוך. משמעות הדבר היא שאף על פי שבתוך נפש הבינוני פנימה יש עדיין אחיזה לרע ולפיתוי העולם הזה, הרי בגילוייו החיצוניים ובחיי המעשה שלו הבינוני מתפקד כצדיק.<sup>28</sup> בעל התניא מתאר את המאבק הפנימי כמאבק שליטה על עיר קטנה (הגוף):

אך הנה כתיב: ולאום מלאום יאמץ, כי הגוף נקרא עיר קטנה, וכמו ששני מלכים נלחמים על עיר אחת שכל אחד רוצה לכבשה ולמלוך עליה, דהיינו

26 תניא, ראשית פ"ט יג ע"ב.

27 תניא, פ"ו י ע"א.

28 תניא, פי"ב טז ע"ב.

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 [...].<sup>29</sup>

מערך הספירות הכפול המתואר לעיל מכונה בספרות חב"ד 'כוחות הנפש'. אלו הם הכוחות הפנימיים של הנפש. בנקודת המבט של האדם, שבה מביא האדם את עצמו ואת תכני נפשו לידי ביטוי חיצוני, הניכר לזולתו, ישנם שלושה מלכושים, שהם שלושה כלי ביטוי לנפש ולכוחותיה הפנימיים: מחשבה, דיבור ומעשה.<sup>30</sup> מלכושי הנפש הם בעצם הצורה הסופית והיציאה לפועל של הפוטנציאל המוסרי, הערכי ושל החכמה האנושית, כמו גם של כל מעשי הרשע, דיבורי הסרק וההבלים של האדם.

הנפש כולה, על שתי בחינותיה, מחולקת חלוקה נוספת לחמישה חלקים: נפש, רוח, נשמה, חיה, יחידה. בכתבי האר"י מודגש כי בעצם בתחומי של גוף האדם מצויות רק שלוש הבחינות התחתונות: נפש, רוח ונשמה, ואילו הבחינות העליונות: חיה ויחידה, מקיפות על גוף האדם מבחוץ. זאת הסיבה שרש"ז מתייחס רק לשלוש הבחינות התחתונות ב'תניא' באמרו:

[...] כי כל נפש כלולה מנפש רוח ונשמה [...] וככה כביכול בשורש כל הנפש, רוח ונשמה של כללות ישראל למעלה בירידתו ממדרגה למדרגה על ידי השתלשלות העולמות אצילות, בריאה יצירה ועשיה מחכמתו ית' [...] נתהוו ממנו נפש רוח ונשמה של עמי הארץ ופחותי הערך ועם כל זה עודינה קשורות ומיוחדות ביחוד נפלא ועצום במהותן ועצמותן הראשון שהיא המשכת חכמה עילאה [...].<sup>31</sup>

החלוקה המחומשת שייכת לשלשלת האצילות הכללית, שאליה התייחסתי לעיל, המתוארת בכתבי האר"י באופן דומה: אדם קדמון, שהוא כתר כללי לכל סדר ההשתלשלות, ולאחריו ארבעה עולמות: אצילות, בריאה, יצירה ועשייה (אבי"ע). לכן רש"ז קושר בציטוט דלעיל את חמש בחינות הנפש לסדר השתלשלות העולמות אבי"ע. בתיאורים המופיעים בכתבי חסידות החלקים השונים מתוארים כמעין השתלשלות פנימית מקבילה:

יחידה: כשמה כן היא, היא הבחינה המגלה את האחדות האלוהית המהווה את

29 תניא, פ"ט יג ע"ב, יד ע"א.

30 תניא, פ"ד ח ע"א.

31 תניא, פ"ב ו ע"ב, ז ע"א.

השורש האחדותי של הריבוי שבעולם הנברא, והיא המקיף העליון, 'העצמות', הסובב את כל פרטי המציאות האנושית והכללית. מנקודת מבט זו אין הריבוי הנברא אלא אחדות גמורה בשורשו. רובד זה מתאפיין בסטטיות ובהשוואה, ובהכרה ביסוד הכללי השורה בשווה בכל פרטי המציאות כולה. הבחינה הזאת מקבילה לנקודת האמונה ומסירות הנפש שמעל לכוחות הפנימיים.

חיה: זו הבחינה השנייה המקיפה וחופפת מעל גוף האדם מקרוב. בעוד היחידה היא בחינת מקיף כללי המגלה את אחדות האל בכל פרטי ההווה, הרי חיה היא הבחינה המקיימת את האדם הספציפי בהיותה 'מקיף קרוב' החופף סמוך לגופו של האדם. בחינה זו מהווה מקור פוטנציאלי לכוחות הנפש ובייחוד לאריך אנפין שבכתר, המוגדר בשיטת חב"ד כבחינה היא, הממצעת בין סדר השתלשלות (העולמות והספירות וכו'), למה שמעליו – 'סובב כל עלמין'.

נשמה: היא הבחינה העליונה הנמצאת בתחומה הנגלה של האדם, והיא קשורה בעיקר עם החיות הפנימית השופעת מן המקיפים – חיה ויחידה – מצדה העליון, ועם המוחין של הנפש האלוקית, הספירות חכמה, בינה ודעת, הממלאות את המידות מצדה התחתון.

רוח: הרוח היא הבחינה הקשורה עם חיות המידות, והיא הבחינה היונקת מן הנשמה, ונמצאת מתחתיה.

נפש: נפש האדם קשורה בביטוייו המעשיים, הגשמיים של האדם. היא מתלבשת בדם ובגוף והיא מהווה שורש למלבושי הנפש בהתאמה לשאר החלקים, קשורה לספירת המלכות.<sup>32</sup> שלוש הבחינות האחרונות – נשמה, רוח ונפש – קשורות בתחום האלוהי עם בחינת 'ממלא כל עלמין'.

התמונה המתקבלת מכלל הדברים שהעלנו עד כה היא שהאדם איננו יצור מסוים, בעל ממדים מוגבלים, כי אם גשר מעל ומעבר אל האין סוף וממנו אל העולם. האדם מתעל את השפע העליון והוא מסוגל ליצור בו צורות ולהנכיחו בכל מחשבותיו, דיבוריו ומעשיו.

מן הצד האחד ישנה הנפש האלוקית, שהיא חלק אלוה ממעל ממש כעולה מפרק ב של ה'תניא'. החיות האלוהית שופעת אל תוך האדם ומקיימת אותו, והוא בכוחות נפשו הפנימיים צר בה צורות: כאשר השליטה באדם נמסרת לנפש האלוקית הרי צורות נפשו מסורות לצד הקדושה והטוב, לאלוהי שבאדם, ואילו כאשר השליטה באדם נמסרת לנפש הבהמית הרי צורות נפשו מסורות לצד הרע והקליפה – הסטרא אחרא וענייני העולם הזה. המשמעות היא שהפוטנציאל הכוחני הפועל הן ברע הן בטוב האנושי הוא אחד והוא זהה עם האל עצמו,

32 לתיאור מסכם ונרחב של חלקי הנפש הללו ראו גינצבורג (לעיל, הערה 8), עמ' כח-ל, הערותיו לחלק זה.

משום שהאמונה החסידית אינה מכירה בשניות של כוח רע וטוב או במציאות כלשהי נעדרת אלוהות. מכאן שהשפע האלוהי יורד דרך הנפש האלוקית אל תוך האדם, ולאחר שהאדם צר בה את צורות נפשו, לטוב או למוטב, היא שופעת דרכו ביציאתה דרך מלבושי הנפש: המחשבה, הדיבור והמעשה, ומתפשטת בעולם. כאן נתפס האדם כמעין סולם שראשו משוקע בעולם האלוהי ואילו מבעיו החיצוניים פונים אל העולם הגשמי הנברא, והוא עצמו הופך מעין נתב וגשר המנתב את השפע האלוהי פנימה (אתערותא דלעילא; מים דוכרין) ומגדירו בתבניות כוחות נפשו, והמעלה שפע מן העולם התחתון למעלה (אתערותא דלתתא; מים נוקבין).



### כוחות הנפש:

בינה      חכמה  
                 דעת

חסד      גבורה  
תפארת  
נצח      הוד  
יסוד

מלכות

### כוחות הנפש:

בינה      חכמה  
                 דעת

חסד      גבורה  
תפארת  
נצח      הוד  
יסוד

מלכות

נשמה

רוח

נפש

השפע האלוהי, הממלא את האדם וזורם דרך כוחות נפשו אל תוך העולם, הופך למקור עוצמה בלתי רגיל ולכלי מרכזי להגשמת הגאולה. האדם נתפס כאן כישות חזקה, שופעת בעוצמה אלוהית וכבעל יכולת. אמונה זו ביכולת האנושית/אלוקית מחזקת את התחושה הכלל חב"דית שהגאולה תלויה במעשי האדם, ותורמת

רבות לנטיות האקטיביסטיות של חסידי חב"ד בשני הדורות האחרונים תחת שרביט הנהגתם של ר' יוסף יצחק שניאורסון (הרי"צ) ושל חתנו וממשיך דרכו, רמ"ש. מכאן מבוא לשיטת חב"ד בדור האחרון, שלפיה יש בכוחו של האדם לרכז את העוצמה האלוהית המפכה בקרבו ולרתום אותה לצורך הגשמת הגאולה. זאת ועוד, שומה עלינו לשים לב לעובדה שהאידיאל של בעל התניא הוא אידיאל גלותי. הבינוני הקרוע בין שתי הנפשות והנאבק בנטייתו הטבעית לרע מסמל אדם שחי בעולם שעדיין יש בו רע. במובן זה הוא חי עדיין בגלות. עם חלוף הזמן, ולאור העובדה שבחב"ד קבעו קץ ברור למדי לזמן כהונתו של האדמו"ר העשירי מהבעש"ט, אידיאל הבינוני נדחק אט אט ומוחלף באידיאל הצדיק הגמור, האדם שנגאל, כפי שיתבאר בהמשך.

### הטיפולוגיה האנושית של בעל התניא

אמנם ספר התניא פותח בלשון השבועה שבה משביעים את הנשמה בעולם העליון, לפי האמור בסוף פרק ג במסכת נידה: [...] משביעים אותו תהיה צדיק ואל תהיה רשע [...] <sup>33</sup>, ומכאן ניתן להבין שהיכולת מסורה ביד כל אדם להיות צדיק. ואולם רש"ז מתווה אידיאל אחר לחלוטין, תוך שהוא מתאר את הטיפולוגיה האנושית המחלקת את בני האדם לקבוצות מובחנות בעלות ייחודיות נפשית סגולית שונה. ספר התניא נקרא גם 'ספר של בינונים', משום שאידיאל האדם הבינוני, שבו נדון בהמשך, הוא האידיאל האנושי המוצב בפני כל אדם. כדי להבין את מהות הטיפולוגיה האנושית הזאת, עלינו להקדיש לה כמה מילים ולעמוד אגב התיאור הקצר כאן על התפנית הדרמטית המתחוללת באידיאל האנושי החב"די בדור האחרון.

בכלליות מזהה בעל התניא חמישה טיפוסים המוגדרים באופן הבא: <sup>34</sup>

1. **צדיק וטוב לו** – הוא צדיק גמור שכולו טוב. אדם זה נמצא במצב שאין לא כל פנייה אישית, או אינטרס תועלתני. רצונותיו חופפים את רצון האל והוא מלא כולו בהוויה האלוהית העליונה המאירה בו בגלוי. במונחי שתי הנפשות שתוארו לעיל, הצדיק הזה נמצא במצב שנפשו הבהמית מתקיימת כמרכבה לנפשו האלוהית ואין בו כל מאבק פנימי. על פי ההשקפה החב"דית אישיות מוארת כל כך נמצאת במצב תודעה פוסט-גלותי. הצדיק הגמור מהווה באישיותו מעין הטרמה לשלב הסופי והעליון שאליו עתיד להגיע הציבור בזמן הגאולה. בחינת יחידה הזוהה עם המקור הפנימי ביותר של האל השופע דרך האדם מאירה בו בגלוי, ואכן בדור

33 תניא, ה ע"א.

34 ראו גינצבורג, נפש בריאה (לעיל, הערה 24), עמ' צה-צו.

האחרון האישיות המוארת של האדמו"ר זוהתה בפירוש עם עצמות האל. לפי בעל התניא:

[...] כי הנה צדיק גמור שנהפך הרע שלו לטוב ולכן נקרא צדיק וטוב לו, הוא על ידי הסרת הבגדים הצואים לגמרי מהרע, דהיינו למאוס מאוד בתענוגי עולם הזה, להתענג בה בתענוגות בני אדם, למלאת תאות הגוף בלבד ולא לעבודת ה', מפני היותם נמשכים ונשפעים מן הקליפה וסטרא אחרא, וכל מה שהוא מהסטרא אחרא הצדיק גמור הוא שונאו בתכלית השנאה, מחמת גדול אהבתו לה' וקדושתו באהבה רבה בתענוגים וחיבה יתרה [...] כי הם זה לעומת זה [...] <sup>35</sup>.

במונחים חסידיים, הדבר המרכזי בעבודתו של הצדיק הגמור הוא שהוא הצליח להפוך את הרע שבו לטוב. כלומר לא זו בלבד שהוא הכניע את הרע, אלא הוא אף הצליח לגלות את השורש הפנימי שברע בעבודה המכונה 'אתהפכא', ומאחר ששורש כל דבר נעוץ באל הרי כל דבר בשורשו העליון הוא טוב, רק שבדרך ההשתלשלות מעילה לעלול ומן העולם העליון לעולם הזה השתבשו הדברים והפכו לרע. פרישותו של הצדיק הגמור מענייני העולם הזה ומפיתוי הנפש הבהמית הופכת אותו לכלי ביטוי לרצון הפנימי של האל המתגלה בו.

2. צדיק ורע לו – בקטגוריה השנייה מדובר באדם שהצליח להכניע את יצרו ואת נפשו הבהמית ואולם הוא עוד לא הפך את הרע הטמון בו מצד היותו בשר ודם בעל נפש בהמית לטוב, ובלשונו של רש"ז:

כשהאדם מגביר נפשו האלהית ונלחם כל כך עם הבהמית עד שמגרש ומבער הרע שבה מחלל השמאלי [...] נקרא צדיק שאינו גמור וצדיק ורע לו, דהיינו שיש בו עדיין מעט מזער רע בחלל השמאלי, אלא שכפוף ובטל לטוב לגמרי ולכן נדמה לו כי ויגרשהו וילך לו כולו לגמרי, אבל באמת אלו חלף והלך לו לגמרי כל הרע שבו היה נהפך לטוב ממש [...] וצדיק שאינו גמור הוא שאינו שונא הסטרא אחרא בתכלית השנאה והמאוס בתכלית, ע"כ נשאר איזה שמץ אהבה ותענוג לשם ולא הוסרו הבגדים הצואים לגמרי מכל וכל ולכן לא נהפך לטוב ממש, מאחר שיש לו איזה אחיזה עדיין בכגדים הצואים, אלא שהוא בטל במיעוטו וכלא חשיב ולכן נקרא צדיק ורע כפוף ובטל לו [...] <sup>36</sup>.

35 תניא, יד ע"ב-טו ע"א.

36 תניא, שם.

מבחינה חיצונית ברור כי שני הצדיקים נראים דומים בהנהגותיהם. ואולם ניתן לראות כי בתהליכי ההתעלות ממצב נפש אחד למשנהו חייב הצדיק לעבור דרך שני שלבים בעבודה. בשלב הראשון עליו להכניע את הרע שבקרבו באמצעות ההיכדלות ממנו והמאבק המודע בו. טכניקה זו מכונה עבודת ה'אתכפיא'. ברגע שהרע מוכנע כליל, ואין לו עוד עוצמה מושכת או השפעה כלשהי על האדם, אז יכול האדם לעבור לעבודת ה'אתהפכא' שנזכרה לעיל, עבודה שמאפיינת את הצדיק הגמור המהפך את הרע לטוב על ידי גילוי שורשו באלוהות. הצדיק שאינו גמור אמנם הכניע את הרע ואולם עבודת ה'אתכפיא' שלו לא הושלמה, ולכן הוא מכונה כאן 'צדיק ורע לו'. כנגד הקטגוריה הכפולה שבצדיק ישנן שתי קטגוריות לעומתיות ברשע.

3. **רשע ורע לו** – כאן מדובר באדם שכפוף כולו לרע ולנטיותיה הארציות של הנפש הבהמית השוכנת בחלל השמאלי של הלב. ענייני העולם הזה מושכים אותו פנימה אל עולם החומר והיצר הממסכים את האלוהות כליל מפניו. איש זה שקוע כל כך בנטיות נפשו הבהמית עד כי טבעו לא מותיר מקום לגילוי הבחינות העליונות של נפשו האלוהית. בלשון בעל התניא: '[...] מי שאינו מתחרט לעולם ואין באים לו הרהורי תשובה כלל נקרא רשע ורע לו, שהרע שבנפשו הוא לברו נשאר בקרבו כי גבר כל כך על הטוב עד שנסתלק (הטוב) מקרבו ועומד בבחינת מקיף עליו מלמעלה[...]'<sup>37</sup>. הרשע המוחלט מוצג כאן כמי שכל מעשיו הרעים הפכו לו לטבע. הוא נעדר כוח שיפוטי מוסרי עצמי, והוא אינו מגלה סימני חרטה או צער. מאחר שהקיום מזוהה עם האל, ומאחר שהרשע המוחלט עדיין מתקיים, יש בו צד טוב כלשהו ואולם צד זה לא בא לידי ביטוי בכוחותיו הגלויים לעולם, ולכן אומר עליו בעל התניא שהוא נשאר 'בבחינת מקיף עליו מלמעלה'.

4. **רשע וטוב לו** – לעומת הרשע המוחלט ישנו רשע העובר עבירות תדיר, ואולם מפעם לפעם עולים בו חרטות והרהורי תשובה. הוא חוטא ובפועל, למעשה, אין הרכה הבדל בינו לבין הרשע הגמור, מלבד זאת שכליותיו ומצפוננו מייסרים אותו מפעם לפעם, ובכך הפתח לתשובה פתוח בפניו יותר. ובלשון בעל התניא:

[...] רשע וטוב לו [...] דהיינו שהטוב שבנפשו האלהית שבמוחו ובחלל הימני שבלב, כפוף ובטל לגבי הרע מהקליפה שבחלל השמאלי וזה מתחלק גם כן לרכבות מדרגות חלוקות בענין כמות ואיכות הביטול וכפיפת הטוב לרע חס ושלום [...] שהרע שבנפשו גובר בו ומתלבש בגופו ומחטיאו ומטמאו ואחר

כך גובר בו הטוב שבנפשו האלהית, ומתחרט ומבקש מחילה וסליחה מה' וה' יסלח לו אם שב בתשובה הראויה [...].<sup>38</sup>

לרשע מן הטיפוס הזה יש תקווה. טבעו קרוע בין עבירותיו ומעשיו הרעים לבין צו מצפוננו ואורה של הנפש האלוקית המתעוררת בו מפעם לפעם, והוא מתייסר ומצטער על מעשיו אלא שטבעו אנסו.

5. הבינוני – לצד קטגוריות הרשע והצדיק על מחלקותיהן, בעל התניא מונה טיפוס נוסף. טיפוס זה נמצא במאבק פנימי מתמיד בין נפשו האלוקית לנפשו הבהמית. מאבק זה מוכרע, בצד גילויי הנפש ומלבושיה, לטובת הנפש האלוקית. כלומר בחייו הנראים, בהנהגותיו המעשיות נראה הבינוני כחסיד גמור אשר אינו חוטא לא במחשבה, לא בדיבור ולא במעשה. ואולם בתוך נפשו פנימה יש עדיין אחיזה לענייני העולם הזה ולנטייותיה הטבעיות של הנפש הבהמית, ולפיכך נמצא הבינוני במצב של מאבק פנימי מודע אשר מוכרע למעשה רק במלבושי הנפש ולא בכוחותיה ובמהותה הפנימית. עבודתו של הבינוני, בשונה מן הצדיק הגמור, היא עבודת האתכפיא, המתאפיינת במאמץ סיזיפי מתמיד להכניע את הרע שבחלל השמאלי של הלב, מקום משכנה של הנפש הבהמית. ובלשון רש"ז:

והבינוני הוא שלעולם אין הרע גובר כל כך לכבוש את העיר קטנה, להתלבש בגוף להחטיאו. דהיינו ששלשת לכושי נפש הבהמית, שהם מחשבה, דיבור ומעשה שמצד הקליפה, אין גוברים בו על נפש האלהית, להתלבש בגוף במוח ובפה ובשאר רמ"ח אברים להחטיאם ולטמאם חס ושלום, רק שלשה לכושי נפש האלהית הם לבדם מתלבשים בגוף, שהם מחשבה, דיבור ומעשה של תרי"ג מצוות התורה, ולא עבר עבירה מימיו ולא יעבור לעולם ולא נקרא עליו שם רשע אפילו שעה אחת ורגע אחד כל ימיו, אך מהות ועצמות נפש האלהית, שהן עשר בחינותיה, לא להן לברן המלוכה והממשלה בעיר קטנה, כי אם בעתים מזומנים [...] שכל אדם יכול ברצונו שבמוחו להתאפק ולמשול ברוח תאוותו שבלבו, שלא למלאת משאלות לבו במעשה, דיבור ומחשבה ולהסיח דעתו לגמרי מתאות לבו אל ההפך לגמרי ובפרט אל צד הקדושה [...] ואף על פי כן אינו נקרא צדיק כלל, מפני שיתרון הזה אשר לאור הנפש האלוהית [...] ממילא אינו אלא בשלשה לכושים הנ"ל ולא במהותה ועצמותה על מהותה ועצמותה של הקליפה, כי מהותה ועצמותה של נפש הבהמית [...] לא נדחה כלל ממקומו [...].<sup>39</sup>

38 תניא, טו ע"ב-טז ע"א.

39 תניא, טז ע"ב-יז ע"א.

הבינוני הנאבק תדיר ובאופן מודע איננו חוטא לעולם, ואולם טובו הנגלה הנו תוצאת המתח התמידי שבו הוא שרוי בעבודת האתכפיא המאומצת שלו. לפי בעל התניא, אידאל הבינוני הוא האידיאל הרצוי והמעשי לכל אדם: '[...] והנה מדת הבינוני היא מידת כל אדם ואחריה כל אדם ימשוך. שכל אדם יכול להיות בינוני בכל עת ובכל שעה, כי הבינוני אינו מואס ברע, שזהו דבר המסור ללב, ולא כל העיתים שוות, אלא סור מרע ועשה טוב, דהיינו בפועל ממש במעשה, דיבור ומחשבה, שבהם הבחירה והיכולת והרשות נתונה לכל אדם [...]'.<sup>40</sup> הבינוני, בניגוד לצדיק הגמור ולרשע הגמור, הוא בעל הבחירה החופשית החלה רק על מלבושי הנפש – מחשבה דיבור ומעשה. שליטתו בהם היא מוחלטת והוא איננו חוטא לעולם. זאת ככל הנראה הסיבה שרש"ז מדבר כאן על מלבושי הנפש בסדר הפוך בהקשר של הבחירה החופשית. נראה לי כי הבחירה החופשית חלה באופן משתנה על כל אחד ממלבושי הנפש: במעשים היא רבה מאוד; בדיבור היא פחותה; ואילו במחשבה היא מצומצמת מאוד, וזאת כנראה הסיבה שכדיוניו על הבינוני מדבר רש"ז על המלבושים בסדר הפוך, מלמטה למעלה, מן המעשים אל המחשבות, שכן כל הצלחתו של הבינוני תלויה בכפייה העצמית וברצון החופשי, אשר עוצמתו דיפרנציאלית ומשתנה מן השליטה המוחלטת במעשים, הפחותה בדיבור ועד השליטה הרופפת יותר במחשבות.

### **התפנית הערכית בשיטת 'דירה בתחתונים' ובהגות החב"דית בהווה**

בהגות החב"דית העכשווית ניתן למצוא מאפיינים נוספים לטיפוסים השונים. הרב יצחק גינצבורג קובע כי שלושת הטיפוסים העקרוניים, רשע, צדיק ובינוני (ר"ת צבור) הם אנשים השייכים לא רק למצבי תודעה שונים כי אם גם למצבי זמן שונים.<sup>41</sup>

**הרשע** – חי בזמן עבר, ומכאן הכינוי 'עברייני'. הכוונה היא שנטיותיו והרגליו, ההתניות הסיבתיות שערם ואגר במהלך חייו, הפכו אותו לייצור שכפוף לחוקיות עבר דטרמיניסטית, המכוונת אותו אל החטא כמעט בהכרח. במקרה של הרשע 'עבירה גוררת עבירה',<sup>42</sup> והוא פועל באופן צפוי, בהתאמה מלאה עם הנטיות הטבעיות שרכש במהלך חייו.

**הבינוני** – חי בזמן הווה. ואכן 'זמן בינוני' הוא הכינוי לזמן הווה בכתבי המדקדקים. בינוני כמובן של 'ממוצע', בין צדיק לרשע ובין עבר לעתיד. מכאן משמע שעברו של הבינוני, בחינת הרע שבו הנובעת מן ההתניות הארציות של

40 תניא, דף יט ע"ב.

41 גינצבורג, נפש בריאה (לעיל, הערה 24), עמ' צח-צט.

42 אבות ד, ב.

נפשו הבהמית, מושכת אותו לכיוון החטא, ואילו העתיד המסומל בעולם הגאולה שלאחר התיקון ובהארת הנפש האלוקית, מושך אותו אל הכיוון המתוקן והטוב. מאחר שהבינוני הוא הממוצע, הוא נמצא במאבק מתמיד בין שני הזמנים הללו ובין שני הטיפוסים שהוא ממוצעם, וזאת היא עבודת האתכפייה המוכרעת בשלושת מלכושי הנפש – מחשבה, דיבור ומעשה – לטובת הטוב האלוהי, משום שרק עליהם חלה הבחירה החופשית. הבינוני הוא איש כוח הרצון הנאבק.<sup>43</sup>

**הצדיק** – חי בזמן עתיד. הצדיק השלם, 'צדיק וטוב לו', חי את התכלית המשיחית כבר בהווה. באישיותו הוא מגלם ומגלה לעיני כל את הרצוי, את פני העתיד בעידן שלאחר עבודת הברורים והתיקון. הוא מהווה דוגמה חיה להוויה האנושית החדשה שאליה צריך הציבור כולו לשאוף. דווקא בגלל הווייתו הפוסט-גלותית, מסוגל הצדיק לכוון את הציבור, הנמצא בגלות, ולסייע בידם להתעלות אל מציאות העתיד, אל השלב הבא בהתפתחות האבולוציונית העולמית מן הגלות אל הגאולה, כנביא השרוי בחזיונות הגאולה העתידיים. הוא רואה בעיני בשר את האלוהות המפכה בכל, את היסוד הכללי והטוב של הקדוש המצוי בכל נברא ובכל מציאות, גם שלילית, ועבודתו מתאפיינת בגילויי השרש האלוהי של כל היש בכללותו ובהמתקת הרע, עבודת האתהפכא הייחודית לו. מאחר שבצדיק המוחלט, 'צדיק וטוב לו', מתגלה הבחינה העליונה של הנפש הזוהה עם עצמות האל – בחינת 'יחידה' – בגלוי, הרי רצונו ורצון האל חד המה. בינו לבין האל מתקיימת זהות מהותית, ומכך שאף הוא כפוף לחוקיות דטרמיניסטית, והוא אינו מסוגל לטעות או לחטא.

נראה כי משמעות מאפייני הזמנים השונים השפיעו על השינוי הדרמטי שהתחולל בחב"ד בדור האחרון, במשנתו של רממ"ש. בכתביו מתייחס רממ"ש לדור הנוכחי כאל דור ספירת המלכות, שהוא 'אחרון לגלות וראשון לגאולה'. בתפיסתו העצמית רממ"ש מהווה ייצוג אישי של ספירת המלכות, ספירתו של משיח, החותמת את סדר השתלשלות.<sup>44</sup> מכאן שמבחינת סדר הזמנים עומד דורנו סמוך מאוד לקץ הימים ולמפגש הגואל של ההווה עם העתיד בנקודת הנצח ובגאולה. לאור פרשנות זו מובן כי אידאל הבינוני של בעל התניא לא יכול

43 נראה כי רמז למאפייני זמן ההווה ביחס לבינוני וזמן העתיד ביחס לצדיק, שסיים את מלאכתו הפנימית, ניתן למצוא בפרק טו של ספר התניא.

44 בשיטת חב"ד ישנה פרדיגמה ברורה ומפורטת המתארת את ייצוגי אדמו"רי החסידות על דרך הספירות. האדמו"ר האחרון המייצג את ספירת מלכות, הוא המשיח החותם את ההיסטוריה וגם את שושלת האדמו"רים. לפרדיגמה הזאת התייחסתי באריכות, ראו דהן, 'דירה בתחתונים' (לעיל, הערה 1), עמ' 201 ואילך; הנ"ל, גואל אחרון (לעיל, הערה 1), עמ' 293 ואילך. תופעה זו, שאנשי סגולה הופכים לייצוגים מואנשים של הכוחות האלוהיים, הספירות, איננה חדשה, וראו חלמיש (לעיל, הערה 20), עמ' 118 ואילך.

להתאים לבני ובנות דור הגאולה החיים בסמוך לקץ הזמן. ואכן, ניתן לראות כי רממ"ש מציב את אידאל ה'צדיק וטוב לו' כאידאל בר-השגה, על אף התמעטות הדורות, החילון ונטישת אורח החיים הדתי מצד המוני ישראל, ואולי אפילו דווקא משום כך. רממ"ש עצמו התייחס לפרדוקס זה וקבע, על סמך דברי חז"ל, שמשיח יבוא בדור שכולו חייב. הוא הדגיש כי הבירור של הדור האחרון הוא בירור 'עקבתא דמשיחא', העקביים, ולכן הוא הבירור התחתון והקשה ביותר.<sup>45</sup> כמו כן הוא קבע כי 'כלו כל הקיצין' וכעת אין באקטיביזם החב"די ובקביעה שאנו חיים סמוך מאוד לגאולה משום דחיקת הקץ.<sup>46</sup> לכן אידאל הצדיק הגמור, שאותו דחק האדמו"ר הזקן למועד לא ידוע בציור הגאולה העתידית, הפך לאידאל אקטואלי ונגיש לכול בהווה. התפנית הערכית – שעניינה דחיקת אידאל הבינוני והפיכת אידאל הצדיק לאידאל נגיש ועיקרי לבני ובנות דור הגאולה – לא זכתה, למיטב ידיעתי, להתייחסות מחקרית נרחבת על אף המשמעויות הרדיקליות הכרוכות בה, ובעיקר התהוותו של אל-אדם.

לעיל ראינו כי לפי בעל התניא סוג העבודה המאפיין את הבינוני הוא המכונה 'אתכפיא'. כלומר הבינוני מצוי במאבק תמידי בכוחותיה ונטייתיה של נפשו הבהמית. הוא מפעיל כוח התנגדות רצוני, וכופה על עצמו, לפחות בתחום מלבושי הנפש: מחשבה, דיבור ומעשה, את אורח החיים המתוקן והטוב. בחיי הבינוני הרע מוגדר באופן ברור, והדרך להכניעו היא הפעלת כוח נגדי מרסן.

עבודת הצדיק לעומת זאת מתאפיינת בכך שנקודת המבט שלו מתרוממת אל שורש הרע באלוקות ומזהה בו את נקודת הטוב האלוהית השורשית. על פי המונותאיזם הפנאנתאיסטי, אין קיום של דבר מה בעולם כשהוא נטול קדושה, נטול כוח מחיה ושפע אלוהי. הרעיון ש'לית אתר פנוי מניה' המאפיין את ההשקפה החסידית, מאפשר את גילוי השורש האלוהי, הטוב גם בדברים הנתפסים כשליליים. מכאן פעולת הצדיק איננה מתאפיינת במאבק פרונטלי ברע, כי אם בגילוי הטוב שבו ובהמתקתו בשורש. המתקה זו נעשית בניחותא, ללא כל כפייה עצמית והיא מכונה בחסידות 'אתהפכא'. הצדיק איננו מזהה את הרע כרע שיש לדכא, כי אם כשפע אלוהי שסטה מן הנתיב הרצוי במהלך השתלשלותו מטה מן העולם העליון. מגמת ההיפוך מסגירה את זווית הראייה של הצדיק, ולהבדיל את זווית ההתבוננות של הבינוני. הראשון מתבונן בדברים מנקודת מבט אלוהית, מלמעלה למטה, מן השורש הנעלם אל הביטויים הנגלים, ואילו השני רואה את הסימפטומים של סטיית השפע ויציקתו בתבניות לא ראויות, בעיקר על ידי האדם. נקודת המבט הזאת היא של מי שכלוא בעולם התופעות ובמציאות הגשמית.

45 רממ"ש, שערי גאולה: האמונה והצפיה, כרך א, ירושלים תשנ"ב, עמ' רא-רב.

46 שם, עמ' רמא-רמג, רעג ואילך.

שני סוגי עבודת השם הללו יוצרים חיץ חברתי ברור בין הצדיק לבין אחד האדם. ואכן קובע בעל התניא ברוח זו:

[...] הרי זאת היא מדת הבינונים ועבודתם, לכבוש היצר וההרהור העולה מהלב למוח, ולהסיח דעתו לגמרי ממנו ולדחותו בשתי ידיים [...] ובכל דחיה ודחיה שמדחהו ממחשבתו, אתכפיא סטרא אחרא לתתא ובאתערותא דלתתא – אתערותא דלעילא ואתכפיא סטרא אחרא [...] ולכן אל יפול לב אדם עליו ולא ירע לבבו גם אם יהיה כן כל ימיו במלחמה זו, כי אולי לכך נברא וזאת עבודתו, לאכפיא לסטרא אחרא תמיד [...] (וביחס לעבודת הצדיק קובע רש"י כי) [...] ושני מיני נחת רוח לפניו יתברך למעלה. אחת מביטול הסטרא אחרא לגמרי ואתהפכא ממיררו למתקא ומחשוכא לנהורא על ידי הצדיקים [...].<sup>47</sup>

הבינוני, אם כן, מוחזק במאבק תמידי ובמתח קבוע מול אויב פנימי שאפשר שלא ינצחו כל ימי חייו, ואילו הצדיק נמצא במצב שהוא איננו רואה אויב, רק את השורש האלוהי הפנימי, ולכן הוא יכול לגלות את המתיקות שבמר ואת האור שבחשיכה. על כל פנים, שינוי הערכים בדור האחרון של חסידות חב"ד הוליד כמה וכמה התבטאויות בהגותו של רממ"ש, שעולה מהן כי עבודת האתהפכא, שאותה יחד רש"י לצדיקים, יכולה וצריכה להיות עבודת הציבור בכללותו, ומכאן שבדור האחרון מתחולל תהליך הדמוקרטיזציה וההנגשה של הסטטוס חברתי העליון – הצדיקות הופכת להיות מטרה פתוחה לכל אדם ואידאל הבינוני הופך בהתאמה לשלב מעבר בלבד.

רממ"ש קובע כדבר מובן מאליו כי כאשר נופלים הרהורים ומחשבות זרות בזמן התפילה, חייב אדם לנצל את הבלבול לצורך הקדושה בשני אופני העבודה, התגברות שבאתכפיא והמתקה שבאתהפכא:

[...] על ידי הירידה נעשה עליה ביתר שאת ויתר עוז, על דרך המבואר בתניא בנוגע לענין המבלבל את האדם בתפילתו, שמהבלבול עצמו צריך להתעורר להתפלל יותר בכוונה מעומקא דלבא. והוא כשיתבונן שמכיוון שהקב"ה הוא המחיה את הענין המבלבלו, הנה בודאי שזה שהראו לו מלמעלה בלבול זה, והבלבול נמצא בתוך הד' אמות שלו [...] הוא [...] רק בכדי שהאדם יעשה מהבלבול מטעמים, לשון רבים, תחילה על ידי העבודה שבבחינת אתכפיא

**(כללות עבודת הבינונים), עד שיגיע גם לבחינת אתהפכא (כללות עבודת הצדיקים) [...].<sup>48</sup>**

מדברי רממ"ש עולה כי האדם, כל אדם, יכול וצריך לעבוד את ה' בשתי הבחינות, זו המיוחדת לבינונים ולאחד האדם, וזו המיוחדת לצדיקים ומיוחדת אותם משאר האדם. לפיכך מובן שנפתח הפתח לדמוקרטיזציה רדיקלית של הסטטוס העליון – הצדיקות, ואופטימיות קיצונית ביחס ליכולות הבינונים בדורנו אנו. יש לציין כי המהפכה הערכית הזו מסמנת את כיוון הגאולה הפנימית בשיטת 'דירה בתחתונים'. בהתבוננות רחבה יותר נראה כי נוצרה כאן מעין תקבולת של שני הממדים, הנפשי והתאולוגי. ברובד התאולוגי שאליו התייחסנו לעיל בהרחבה, ראינו כי גילוי העצמות הבוראת במציאות הנבראת עתידה לחולל מהפך ביחסי אלוהות-עולם, וליצור ישות משולבת, המאחדת את הבורא בכריאה, שמאפייניה אלוהיים. גילוי הרובד העליון של האלוהות במציאות התחתונה הוא המהות הבסיסית ביותר של שיטת 'דירה בתחתונים' גם בתחום הנפש. ההנגשה של הסטטוס הגבוה ביותר, הופכת את קהל הבינונים הרחב לצדיקים/נביאים/מוארים/אלוהיים בפוטנציה. מעמד הצדיקות מתייחד בכך שבנפשו של הצדיק מאירה בחינת 'יחידה', המכונה בכתבי רממ"ש גם 'בחינת משיח' ו'נקודת היהדות', המקבילה לעצמות האל המאירה בגלוי בנפש האדם, ועבודתו היא עבודת אתהפכא. מכאן מובנת השאיפה לדמוקרטיזציה של מעמד הצדיקות, ולשינוי המטרות והאידיאלים החב"דיים המצניעים את מקומו המרכזי של הבינוני ומבליטים את מקומו של הצדיק כאישיות על, אשר כל אחד יכול להיות כמותה. תורת הצדיקות המתפשטת הייתה לעיקר עד שבאחד מניסוחיה היותר מעניינים קרא רממ"ש לציבור חסידיו אשר הגשימו בעצמם את העבודה על שני היבטיה – אתכפאי (עבודת הבינוני) ואתהפכא (עבודת הצדיקים) – ואשר מרגישים את עצמם ראויים להשתמש בגלוי בתואר אדמו"ר:

מצינו ברשימותיו של כ"ק מורי וחמי אדמו"ר, בנוגע לתולדותיו של הצמח צדק [...] שכמה מהם נקראים בתואר אדמו"ר. ועניין זה מהווה נתינת כוח לכל אחד ואחד מאיתנו, בתוככי כלל ישראל, ליקח לעצמו ה'רחבות' וה'תפשטות' שבתואר אדמו"ר! [...] ביטוי כזה [...] הרי מצינו דוגמתו פלא הכי גדול בכל יום טוב, בעת פתיחת הארון [...] שכל אחד ואחד מישראל מבקש על עצמו: 'ויתקיים בנו מקרא שכתוב ונחה עליו רוח ה' וגו'', פסוק

48 רממ"ש, ספר המאמרים (לעיל, הערה 21), כרך א, עמ' שיא.

שמתאר גדול מעלתו של משיח צדקנו [...] וכיון שכן, לא יפלא כל כך  
האמור [...].<sup>49</sup>

השימוש בתואר 'אדמו"ר' הייחודי במקרה זה לנשיאי חב"ד הופך פתוח לכל מי שהכשיר עצמו והפך ראוי. המונופול שייחד את נשיא הדור בחב"ד הופקע על ידי הנשיא עצמו. ואדרבה, רממ"ש מאמץ ומעודד את חסידיו להתרומם למעלה זו שבה הוא רואה את התכלית המשיחית, ומכאן מובן ההסבר לכך שכל אחד מישראל מבקש שיתקיימו בו הייעודים המיוחסים למשיח צדקנו, משום שכולם יכולים וצריכים להתרומם לדרגת 'אדמו"ר' / משיח על ידי ההליכה בדרכיו. מה תפקידו של משיח בזירה הנפשית הכללית והפרטית אם כן? רממ"ש עונה על שאלה זו בכמה וכמה מקומות ותשובתו מגדירה את ההיבט הפרסונלי, הנפשי, של הגאולה במונחים השאובים מתורת הנפש החב"דית:

[...] כי עניינו של משיח הוא יחידה. וזהו שבכל אחד מישראל יש ניצוץ משיח, שהיחידה הפרטית שבכל אחד מישראל היא ניצוץ מהיחידה הכללית דמשיח [ועל דרך משה (גואל ראשון) בכל אחד מישראל יש בחינת משה שבו], יבוא ויגאלנו ויוליכנו קוממיות לארצנו [...].<sup>50</sup>

תפקידו של משיח, כבחינת יחידה כללית, הוא לגלות את הבחינה העליונה בנפש הציבור כולו, ואולם גילוי בחינת יחידה ברמת הכלל היא המהות הפנימית של הצדיקות, והיא ההופכת את הצדיק לביטוי מוגשם של הבחינה העליונה ביותר באלוהות: יחידה/עצמות. מכאן שבעידן המשיחי האידאל העליון השמור בתניא ליחידי סגולה יהיה אידאל כללי נגיש לכול. כלומר גילוי בחינת המשיח, היתה עם בחינת יחידה שבנפש – היא עצמות האל – הוא תפקידו של משיח, ואולם מרגע שמתגלה בחינה זו באנשים נוספים המשיח מפסיק להיות אישיות – על יחידה בעלת מעמד ייחודי, כי אם בחינה שעשויה להתגלות גם בכינונים ולהפכם למוארים, כך אנשים נוספים הופכים מעין משיחים לעצמם ולזולתם, והמשיח המיוחל אינו אוחז עוד במונופול צדיקותי. רממ"ש מסביר זאת בדונו בהפטרות אחרון של פסח, יום בעל משמעויות משיחיות מרחיקות לכת בחב"ד, כאשר כל אחד מישראל קורא על עצמו פסוקים שנאמרו על המשיח, ומכאן שבכוחו של כל אחד להתרומם לדרגה זו ולסייע, כמשיח, בהגשמת הגאולה:

49 רממ"ש, התוועדויות, כפר חב"ד – ד-רמלה תשמ"ב – תשס"ה, כרך א, עמ' 109-110; וראו בנוסף: דהן, 'יחידה בתחתונים' (לעיל, הערה 1), עמ' 375-377.

50 רממ"ש, ספר המאמרים (לעיל, הערה 21), כרך ד, עמ' מ.

וזה שבכחו של כל אחד ואחד מישראל לבוא תיכף להגילוי דגאולה העתידה מודגש גם במה שנאמר (בהפטרטה דאחרון של פסח) 'נחזה עליו רוח ה' וגו'', ד'עליו' קאי על משיח [...] ואף על פי כן תקנו שכל אחד מישראל יאמר ביום טוב (בהתפלה שאומרים בעת פתיחת הארון) 'ויתקיים בנו מקרא שכתוב ונחזה עליו רוח ה' וגו'', היינו בכל אחד מישראל (בתור פרט) יהיה הגילוי ובאופן דונחה עליו רוח ה' וגו', עם כל הפרטים שבכתובים אלה, כולל גם והניף ידו על הנהר וגו' [...].<sup>51</sup>

מאפייניו של משיח צדקנו המתוארים בדברי הנביא כייחודיים לו, ולו בלבד, הופכים מאפייניה של חברה שלמה כמאמר 'ויתקיים בנו מקרא שכתוב' – חברה יהודית, שגילוי בחינת משיח שבה, הארת בחינת יחידה שבנפש בגלוי בכל אחד ואחת מבניה ובנותיה, הופכים אותה באחת לחברה הנושאת שליחות משיחית וכוחות אלוהיים.

מכלל הדברים עולה כי גילוי בחינת יחידה שבנפש החברה היהודית זהה לגילוי עצמות האל בעולם, ועל פי מאפייני שיטת 'דירה בתחתונים' ישנה תקבולת מלאה בין גאולת העולם לגאולת הנפש. אלו הם שני צדדים של אותו תהליך וביטויי מראים סימטריה ברורה בין התהליכים המתרחשים בספירת הפרט, בנפש, לבין התהליכים המתרחשים בספירת הכלל ובממד התאולוגי והקוסמי, ואין האחד יוצא לנטרל את משנהו.<sup>52</sup>

51 שם, כרך ג, עמ' קכו-קכח; וראו בדברי ההסבר לספרו של וולפסון (לעיל, הערה 1).

52 והשווה G. Scholem, 'The Neutralization of The Messianic Element in Early Hasidism', *The Messianic Idea in Judaism, and other essays on Jewish Spirituality*, New York 1995, pp. 176–202. עמדתו של שלום, שגאולת הפרט מנטרלת את הגאולה הכללית ומשהה אותה כשאיפה לעתיד לא נודע, הייתה קרובה הן לעמדתו של בובר (בספרו: מ' בובר, בפרדס החסידות: עיונים במחשבתו ובהיותה, ירושלים ותל אביב תשכ"ג, עמ' קכג-קלב) הן לעמדתו של דובנוב, וראו ש' דובנוב, תולדות החסידות, תל אביב תש"ד, עמ' 2, 62 ועוד; ואולם לצדם עלו טענות אחרות של בן ציון דינור ושל ישעיהו תשבי, וראו ב"צ דינור, 'ראשיתה של החסידות ויסודותיה הסוציאליים והמשיחיים', במפנה הדורות: מחקרים ועיונים בראשיתם של הזמנים החדשים בתולדות ישראל, ירושלים תשט"ו, עמ' 83–227; י' תשבי, הרעיון המשיחי והמגמות המשיחיות בצמיחת החסידות, ציון, לב (תשכ"ז), עמ' 1–45; וכן ראו מ' אלטשולר, הסוד המשיחי של החסידות, חיפה ולוד תשס"ב, עמ' 13–21. על כל פנים, מניתוח ההגות החב"דית עולה כי לפחות בחסידות זו אין הגאולה האישית מבטלת את הגאולה הכללית, ותהליך הגאולה הוא תהליך אחד המשתקף הן בנפש האדם הן בממד הכללי, החברתי, באופן סימטרי מבחינת המהות ומבחינת המבנים.

## יחי אדונינו מורנו ובוראנו מלך המשיח לעולם ועד

כאשר באים לדון במאפייני האדם השלם במשנתו של רממ"ש, הצדיק החב"די הזהה עם דמותו של המשיח ומתייחד משאר האדם באותם מאפיינים יוצאי דופן, יש לשים לב הן לרדיקליות של הדברים שנדמה כי אין להם אח ורע בהגות החב"דית לדורותיה, הן לעובדה שהתייחסתי אליה לעיל, שלעתיד לבוא, מאפייניו של הצדיק החב"די, המשיח שבדור והמשיח הכללי החותם את תהליך הגאולה בסוף כל הדורות, יהיו מאפייניו של כל אדם מישראל. במובן זה, עתיד משיח לגאול את החברה מן הצורך במשיח, באמצעות הפיכתה לחברת משיחים שוויונית. האופטימיות הסוחפת לצד האמונה המוחלטת בכוחות הנפש הטמונים בציבור, בדור שרבים רואים וחווים את פניו 'כפני כלב' כמאמר המשנה בסוף מסכת סוטה, ובייחוד על רקע השואה, החילון, ההיסחפות לכיוון הציוני וכו', אינן מובנות כלל ועיקר. ואולם הן מונחות בבסיס הגותו של רממ"ש כדבר מובן מאליו אשר יתגלה לעין כל לעתיד לבוא, עם הגשמת הגאולה על מאפייני הנסיים.

אם בכל אדם ישנה בחינה המכונה 'בחינת משיח', בחינת 'יחידה' הזהה עם עצמות האל, המבצבצת ומתאמצת להתגלות ולהפוך את החברה לחברת משיחים אלוהית, אזי שומה עלינו להבין ראשית כול את מאפייני האדם העליון במשנת רממ"ש, הזהה לצדיק החב"די ובייחוד לקודמו וחותרו של רממ"ש, ר' יוסף יצחק שניאורסון. הסוגיה הזאת עמדה ועומדת, כאמור, במוקד מחלוקת עצומה בין חב"ד לבין גורמים אורתודוקסיים מרכזיים בארץ ובעולם, המאשימים את חב"ד בעבודה זרה, בהאלהת אדם ובפולחן לו. יחד עם התמורה, יש לציין כי חסידי חב"ד ורממ"ש עצמו מצאו משען טקסטואלי חז"לי רחב למדי, ועליו הם ביססו את מרבית הניסוחים היותר רדיקליים של רעיון הזהות אל/אדם/משיח/יחידה כללית/עצמות. מאמרי חז"ל אלו סייעו לחסידים ביצירת תחושת ההמשכיות והמסורת של הביטויים הרעיוניים הרדיקליים במשנתו של רממ"ש ויצרו מעין מגן מדרשי, המגובה באוטוריטות קדומות, לרעיונותיהם המהפכניים. דוגמה לטקסטים חז"ליים הסובלים פרשנות מרחיקת לכת מעין זו המוצעת במשנת חב"ד בהווה ניתן למצוא בדברים הבאים:

[...] ואמר רבה אמר ר' יוחנן: עתידין צדיקים שנקראין על שמו של הקב"ה, שנאמר: כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו יצרתיו אף עשיתיו. ואמר ר' שמואל בר נחמני אמר ר' יוחנן: ג' נקראו על שמו של הקב"ה ואלו הן: צדיקים, ומשיח וירושלים [...] אמר ר' אלעזר: עתידין צדיקים שאומרים לפניו קדוש, כדרך שאומרים לפני הקב"ה [...].<sup>53</sup>

קטע זה יכול להתפרש בשני אופנים עיקריים. על פי הראשון, ניתן לפרש כי חז"ל דיברו פה בשיתוף שם ולא בשיתוף שם המעיד על זהות מהותית. כדרך שקבעו כי שם אלוקים משותף לאל, למלאכים, לדיינים וכו'. פירוש זה יוצא למתן או להפריך כליל את הפירוש הקיצוני יותר, שזהות השם מעידה על כך שצדיקים, משיח – ועל פי חלק מהדעות גם ירושלים – הופכים זהים מהותית עם הקב"ה. ואמנם נראה שלפחות בדעת ר' אלעזר הפירוש השני מסתבר יותר, שכן אחרת לא מובן כיצד ניתן לומר קדושה לפני משהו שהוא פחות מהקב"ה. ורש"י על אתר מפרש: 'נקראו על שמו – שיהא שם ה'', ורבנו גרשום כותב: 'שיתקראו על שמו – ה' ממש יקראו להם [...]', ודבריהם יכולים להלום את שני הפירושים כאחד. על כל פנים, בחב"ד הפך הפירוש הראשון, שבין האל לצדיק מתקיימת זהות מהותית, לעיקרי, ודחה כל אפשרות אחרת. יתר על כן, רממ"ש מחיל בכתביו את קביעת חז"ל זו על כלל ישראל משום ש'ועמך כולם צדיקים'. ברוח זו נתפרש מאמר חז"ל הבא:

ואמר ר' אחא אמר ר' אלעזר: מנין שקראו הקב"ה ליעקב אל? שנאמר: ויקרא לו אל אלהי ישראל, דאי סלקא דעתך למזבח קרא ליה יעקב אל, ויקרא לו יעקב מבעי ליה? אלא ויקרא לו ליעקב אל, ומי קראו אל? אלוהי ישראל  
<sup>54</sup>[...].

מאמר חז"ל זה חוזר ונשען על יסוד פנימי רחב שלפיו האבות הן המרכבה לשכינה העליונה, או למאמרי חז"ל שלפיהם הדבקות בתלמידי חכמים כמזה כדבקות באל ממש. במדרש נוסף נתפס יעקב כבורא העולם ממש, מדרש המחזק דווקא את הפירוש היוצר זהות מהותית בין האל לאדם:

דבר אחר, וזכרתי את בריתי יעקב, הדא הוא דכתיב: ועתה כה אמר ה' בוראך יעקב יוצרך ישראל, ר' פנחס בשם ר' ראובן: אמר הקב"ה – עולמי עולמי, אומר לך מי בראך, מי יצרך: יעקב בראך, יעקב יצרך, ככתוב: בוראך יעקב ויוצרך ישראל <sup>55</sup>[...].

שהמלאכים וישראל אומרים לפני הקב"ה, מורחב ומוחל בדברי רממ"ש על כלל ישראל לעתיד לבוא, תוך שהוא נשען על הכלל 'ועמך כולם צדיקים', וראו רממ"ש, לקוטי שיחות, ניו יורק התש"ן, כרך א, עמ' 257. וכך גם לגבי הסיפה, שוב רממ"ש מרחיבה וקובע שכלל ישראל עתידין להיקרא על שם הקב"ה, וראו רממ"ש, התועודיות (לעיל, הערה 49), כרך ב, עמ' 89; הנ"ל ספר המאמרים (לעיל, הערה 21), עמ' 210. וראו וולפא (לעיל, הערה 2), עמ' 214–213.

54 בבלי, מגילה יח ע"א. וולפא (לעיל, הערה 2), עמ' 214.

55 במדבר רבה, בחוקותי לו, ד (נג ע"א).

אמנם מיד בסמוך למאמר הזה מופיעים שורה של חכמים המדגישים כי העולם נברא 'בזכות' יעקב, 'בזכות' משה וכד', ואולם מאמר זה כשלעצמו מנוסח באופן פתוח המכיל את שתי אפשרויות הפירוש.

לצד הטקסטים הללו, ועוד רבים דוגמתם שלא הובאו כאן,<sup>56</sup> ישנו סמך רחב לרעיון זה בספרות הזוהר,<sup>57</sup> המחדדת את רעיון הזהות צדיק-אל, ובדברי חסידות בעיקר מחוץ לחב"ד. נראה לי כי דברים אלו מהווים סמך שבדיעבד לעלייה במעמדו של הצדיק החב"די. אמנם מצינו כדוגמתם בחסידויות אחרות, שבהן לכתחילה הייתה תורת הצדיק עיקרית.<sup>58</sup> על כל פנים, אין ספק שמרכזיות הדברים בחב"ד, פיתוחם ושיכוצם בתוך מסגרת רעיונית מורכבת ומחייבת והוויכוח על אודותם יצרו מציאות שבה התמורה היא לא רק כמותית כי אם גם איכותית לכאורה. עם זאת, וכפי שהערתי לעיל, כבר מצינו מקרים שבהם הצדיקים נקראים אלים או נחשבים לאלים ממש, אבל מעולם, לפחות למיטב ידיעתי, לא הפך מאפיין רדיקלי זה סממן פוטנציאלי לחברה שלמה. אכן, ישנן הבעות שונות המדברות על אחדות התורה, האל וישראל וכיו"ב, אבל הן תמיד היו נתונות לפרשנויות, לרוב ממתנות, בגלל חשש עבודה זרה ושיתוף. כאן יש הגדרה מדויקת המשלבת את כל מושגי תורת הנפש הלוריאניים אל תוך מערך מגדיר, הקובע את מבנה הנפש ואת אפיק התפתחותו הכללי של האדם: מאדם בעל נפש גלויה, רשע או בינוני, לאל-אדם בעל בחינת יחידה בגילוי, צדיק וטוב לו, הביטוי האנושי האולטימטיבי לגאולה הפרטית באחרית הימים.

עניין מאפייני הצדיק/המשיח/אל מרתקים דווקא בגלל הפיכת סטטוס הצדיקות האלוהי לנגיש לכול והתמורה הערכית בשיטת חב"ד בנושא זה. רממ"ש דיבר על אודות הצדיק החב"די בעיקר תוך התייחסות לקודמו הרב יוסף יצחק שניאורסון,

56 וראו למשל ירושלמי, ביכורים ג, ג (סה ע"ד).

57 וראו זוהר ח"ב, קסג ע"ב; ח"ג, נט ע"ב ועוד.

58 כגון בספרות רוז'ין-סדיגורא, וראו למשל עירין קדישין, בני ברק ותל אביב התשמ"ג, פרשת תרומה טו ע"ב-טז ע"א, שם הצדיק הוא בחינת אדם קדמון, הבחינה העליונה ביותר בעולם העליון. וכן נמצאו ביטויים של האלהה עצמית בכתבי הראי"ה קוק, וראו גארב (לעיל הערה 4), עמ' 121, הערה 32; ד' אסף, דרך המלכות: ר' ישראל מרוז'ין, ירושלים תשנ"ז, עמ' 149, שם הרוז'ין מתאר עצמו כשם הוי"ה פשוט; וכן ראו י' גארב, הופעותיו של הכוח במיסטיקה היהודית: מספרות חז"ל עד קבלת צפת, ירושלים תשס"ה, עמ' 40, 83. ובספרו של ר' יהודה לייב איגר מלובלין, תורת אמת, ברוקליין-ציריך תשס"ב, דף ג ע"ב, נאמר על משה רבנו: [...] שהיה המרכבה גם למידת היסוד, ושמו משה גימטרייה אל שדי, השם של הברית [...]. ובחינת חיים, צדיק חי עלמין ונקרא בשם אל חי כידוע [...]. הרעיון הרומז לפרישות הצדיק בדברי ר' יהודה לייב איגר קשור במידה רבה לאפשרות ייחוס הפרישות לרממ"ש עצמו, כמשה לפני קבלת התורה, מסיבות משיחיות, וראו דהן, גואל אחרון (לעיל, הערה 1).

ואולם יחד עם הייחוד והשגב ניתן לראות כי בהרבה מקומות רממ"ש קושר את תכונות העל של הצדיק עם ההוויה הנפשית הפנימית של כל אחד מישראל<sup>59</sup>:

ויש לקשר זה עם התחלת הפרשה – 'ראה אנוכי נותן לפניכם היום ברכה וקללה': ובהקדמה – שפסוק זה נאמר על ידי משה, וכולל גם אתפשטותא דמשה שבכל דרא ודרא, נשיא הדור, שנקרא 'אנכי', כמו 'אנכי' שלמעלה, 'אנכי מי שאנכי', בחינת הכתר ודוגמתו בכללות נשמות ישראל ש'אנכי' קאי על בחינת היחידה, בחינתו של נשיא הדור[...]<sup>60</sup>.

רממ"ש קובע כי השם 'אנכי' הוא כינוי משותף הן לבחינה הגבוהה ביותר בעולם העליון, 'כתר', שבחב"ד היא הבחינה הי"א העומדת מעל לעשר הספירות והיא זוה הן עם הצדיק 'שנקרא אנכי' והן עם בחינת יחידה המצויה בנשמתו של כל פרט מישראל. האיחוד המשולש הזה מהווה דוגמה מעניינת למשמעות האימנציה של הבחינה הגבוהה ביותר באלוהות והנכחתה של הקדושה הנשגבת ביותר בהוויה הברואה על כל מחלקותיה. בחינת יחידה שבנפש היא אלוהית, כך גם נשמת צדיק המהווה מעין בחינת יחידה כללית לכל אנשי הדור ושניהם מצויים על מישור אחד, זהותי ומהותי, עם הבחינה העליונה באלוהות. שניים מן הביטויים היותר ברורים לרעיון האלהת הצדיק מופיעים בכרך השני של 'לקוטי שיחות' (תרגום חפשי):

הגמרא אומרת על האור שגנזו [הקב"ה] לצדיקים לעתיד לבוא. כמאמר הבעש"ט: והיכן גנזו? בתורה. משמע שגם בהווה, באמצעות התורה, יכול אדם להגיע לאור שלעתיד לבוא. הטעם שבדבר שניתן כבר בהווה לקבל את מה שנגנז לעתיד לבוא הוא משום שישראל ואורייתא וקוב"ה כולא חד, וכמו שאצל הקב"ה היה הווה ויהיה מצויים כאחד, כך גם בתורה, שבתורה גנזו כבר כעת מה שיהיה לעתיד לבוא. וכך גם אצל הצדיקים, אשר אצלם

59 על יחסו של רממ"ש לריי"צ ראו גולדברג (לעיל, הערה 8), עמ' 192 ואילך. לעניין החלת מאפייני הצדיק האלוהי על כלל החברה ניתן למצוא רמז, שם, עמ' 188. לפי גולדברג, בכתבי האדמו"רים הקודמים נזכר כי הצדיק יכול להגיע אל שער החמישים של בינה, עניין זה ייחד את משה רבנו שעלה אל הר נבו, נ' בו. ואולם רממ"ש סבור כי כל יהודי יכול להגשים בחייו את אידאל הצדיק ולהגיע למדרגת משה – עניין זה נושא משמעויות מרחיקות לכת.

60 רממ"ש, התוועדיות (לעיל, הערה 49), כרך א, עמ' 184. עניין האלהת הצדיק בהקשר אחר חוזר גם באגרות קודש כרך ד, ברוקלין תשמ"ח, עמ' נג. רממ"ש מודע לפירושים שניתנו למאמר הזוהר 'מאן פני האדון הוי'?' דא רשב"י, המזהה את רשב"י עם הקב"ה, וביודעין קובע שם תוך שלילת הפרשנויות הממתנות כי 'מה שפירש שם בנצוצי אורות בשם היעב"ץ [...] מבואר להיפך – שזה קאי על הוי' [...]' (בקטע הזוהר המופיע באותה איגרת). כלומר רממ"ש מחזק את הזהות בין הצדיק לקב"ה תוך שלילת כל הפרשנויות המתונות לעניין זה.

נראה בגלוי ה'כולא חד' עם הקב"ה, אין עליהם הגבלות של זמן וכבר בהווה נגלה אצלם האור דלעתיד. מכאן ניתן להבין את הסיפור על ר' גרשון מקוטוב, גיסו של הבעש"ט, שכתב לבעש"ט שהמעשה שהבעש"ט כתב לו אודותיו אכן התרחש, אולם זמן רב אחר שניכתב [...] ואולם לכאורה לא מובן הדבר, שכן לפי זה היה עליו לדעת ולכתוב לו שהדבר יתרחש כעבור זמן, רק הביאור בזה הוא: שצדיקים אינם מציאות בפני עצמם, מציאותם היא אלוקות. וזה הפירוש המדובר בחסידות בכלל, ובמאמרי כבוד קדושת מורי וחמי אדמו"ר הכבוד מנוחתו בפרט, בפירוש מאמר הזוהר: 'מאן פני האדון הוי'?' דא רשב"י, אשר לכאורה כיצד ניתן לומר על נברא 'מאן פני האדון ה'?', רק שמאחר ורשב"י היה בטל לגמרי והוא לא היה כלל מציאות לעצמו, ניתן לומר עליו 'מאן פני האדון הוי'?' [...] לפיכך יכולים להגיע גם כן בהווה, באמצעות התורה לאור שנגנו [לצדיקים] לעתיד לבוא [...] דרך פנימיות התורה [...] יכול להיות עניין הצדיקים, ודרך כך מגיעים לאור דלעתיד [...].<sup>61</sup>

האור שנגנו בתורה לצדיקים לעתיד לבוא, מאיר ביחידי הסגולה של כל הדורות בגלוי כבר בהווה, והופך אותם לישויות אלוהיות 'שצדיקים [...] מציאותם היא אלוקות'. יכולתם להתרומם אל מעבר לממד הזמן ולשהות בנצח האלוהי הופך אותם לנביאים, כסיפור על הבעש"ט ור' גרשון שהובא בדברי רממ"ש, וניתן לכנותם בשם הוי' על סמך הזוהר משום שמציאותם אינה מציאות עצמית כלל, כי אם גילוי וגילום של מציאות הקב"ה בגוף אנושי. ואולם שוב נראה כי עם כל הייחודיות שבמאפייני הצדיק רממ"ש מדגיש כל העת את הנגישות שיש לכלל למעמד נשגב זה. באמצעות ההתחברות לפנימיות התורה יכול כל אדם לגלות את פנימיות נפשו – יחידה – ולזכות כבר בהווה לאור שנגנו לצדיקים לעתיד לבוא, לאחר הגאולה. הקפיצה האנושית הזאת מעמידה את אחד האדם על נקודות ציון שונות בדרך הארוכה הנפרשת מהרובד הנמוך ביותר – רשע ורע לו – ועד לרובד העליון – צדיק וטוב לו ומשיח-אל. הבינוני חדל להיות אידאל סופי והופך לשלב בתהליך מתמשך בדרך אל הצדיקות, אל הנבואה ואל הגאולה. וכמוכן על פי מאפייני שיטת 'דירה בתחתונים', הבחינה העליונה באלוהות יורדת ומתאחדת עם המציאות הברואה על כל רכיביה ומכוננת ישות מוניסטית וחברה אידאלית בעלת מאפיינים אלוהיים הווה עם האל עצמו. המחיצה בין בורא לנברא מוסרת כליל ואין שוב הפרדה בין עליונים לתחתונים על כל המשתמע מכך. הביטוי הקיצוני ביותר לרעיון זה, שעורר מחאה רבתי נגד חב"ד, נכתב באותו

61 רממ"ש, לקוטי שיחות (לעיל, הערה 53), כרך ב, עמ' 444-445 (התרגום שלי, א"ד).

כרך של 'לקוטי שיחות', ונראה כי שם רממ"ש מחזק בניסוח חד-משמעי את הפירוש היותר קיצוני ומונע כל עמימות בנושא (תרגום חפשי):

[...] כשם שישראל, התורה והקב"ה כולא חד, ולא רק שישראל מתקשרין באורייתא ואורייתא בקוב"ה, כי אם באמת חד ממש, כך גם ההתקשרות של החסידים עם הרבי, לא כמו שני דברים הקשורים יחדיו, אלא שנעשה הכל אחד. והרבי הוא איננו ממוצע המפסיק כי אם ממוצע המחבר. ובמילא אצל החסיד מובן כי הוא והרבי והקב"ה זה הכל אחד. לא ראיתי שכתוב כך במפורש בחסידות, ואולם זהו הרגש ובמילא מי שמרגיש כך מרגיש כך ומי שלא אינני רוצה להתווכח עמו – יהי לו אשר לו. במילא לא שייך להקשות קושיות על ממוצע מאחר וזה עצמות ומהות כפי שהכניס עצמו בתוך גוף, ועל דרך מאמר הזוהר: מאן פני האדון? דא רשב"י,<sup>62</sup> או כשם שבעת השליחות אפילו מלאך נקרא בשם ה', או כשם שמשו רבינו אמר [בתורה] 'ונתתי עשב' [...] הרבי נמצא איתנו כמו קודם. הוא נמצא בחדרו כמו קודם ושומע אותנו מתוועדים כאן [...].<sup>63</sup>

רממ"ש מחלק כאן בין 'ממוצע המפסיק' ל'ממוצע המחבר'. ממוצע המפסיק הוא גורם ממצע המתווך בין שתי ישויות נפרדות והוא נוסף עליהן כגורם חיצוני שלישי. במקרה זה אין החיבור יוצר אחדות וזהות מהותית בין הגורמים. ואולם על הריי"צ, וממילא הוחלו הדברים גם על רממ"ש עצמו, אומר רממ"ש כי הוא 'ממוצע המחבר', כלומר ממוצע המכיל בחובו את שני הגורמים המתחברים יחדיו, והופך אותם בעבודתו למהות אחת. מכאן ממשיך רממ"ש וקובע כי הריי"צ הוא אדם שאיננו מסוגל לטעות ושאין להקשות עליו קושיות, משום שהוא ביטוי גשמי של העצמות העליונה כפי שהתגשמה בגוף בשר ודם ורצונו איננו רצון אנושי הכפוף לשיקול דעת אנושי, כי אם זהה עם הרצון המוחלט, העליון, ומכאן כפוף הוא לחוקיות דטרמיניסטית המצילה אותו מאפשרות הטעות. לומר על הרבי שהוא 'טעה' זה בדיוק כמו לומר על אלוהים שהוא 'טעה'. מחמת הזיהוי אל-צדיק יכול היה משה לדבר בשם ה' בגוף ראשון בתורה, משום שבאמת אין הבדל בין משה לבין הקב"ה. רממ"ש יוצר כאן זהות מהותית בראשונה בין ישראל, התורה והקב"ה, ובשנייה בין הצדיק, הקב"ה וישראל ולכן הוא מדגיש כי ישראל אינם רק קשורים עם האל ועם התורה, אלא הם מתקיימים כמעין הוויות זהות וייצוגים מקבילים של

62 זוהר ח"ב, לח ע"א. וראו וולפא (לעיל, הערה 2), עמ' 205-207.

63 רממ"ש, לקוטי שיחות, (לעיל, הערה 53), עמ' 510-511 (התרגום וההדגשה שלי, א"ד), ומעיר על אתר לכמה מאמרי חז"ל המהווים לשיטתו סמך בנגלה לעניין זהות צדיק-אל.

אותה מהות נשגבת ואלוהית עצמה. לכן שולל רממ"ש ביחס לריי"צ כל מציאות של טעות או של מוות, והוא קובע שאין להקשות עליו קושיות, ושהריי"צ נמצא כאן ונוכח כאן בדיוק כמו בעבר.

האלהת הצדיק מחד גיסא, והפתיחה של סטטוס הצדיקות האלוהי והנגשתו לחברה בכללותה מאידך גיסא, יצרו את הבסיס לכינונה המוטציוני של החברה האלוהית בעידן המשיחי. קיומו של אדם כזה בהווה – וכך מתואר רממ"ש בכתבי ההוגים החב"דיים בני זמננו – יצרה מציאות חדשה שבה כמעשה של חסד הקב"ה מטרים ומאיר אישיות נבדלת – היא האדמו"ר המכונה בחב"ד 'נשיא' – באור העצמות, ומסמן את הצדיק ואת סגולותיו כפסגת השאיפות המוסריות, הערכיות והאחרות שאליהן חייבים לשאוף בני ובנות דור הגאולה, הוא הדור הנוכחי. ניתן למעשה לסכם ולומר כי התפתחותם המוטציונית של בני ובנות דור הגאולה והפיכתם לצדיקים מוחלטים בגילוי בחינת יחידה שבנפשם זהות כאן עם עצם מהותה של הגאולה, והן מבטלות, או לפחות מכהות, את הייחוד הנפשי המאפיין את הצדיק האלוהי. ביאת המשיח והתגלותו מייתרת, במשנת רממ"ש, את הצורך במשיח – אל ספציפי, בכך שהיא הופכת את החברה כולה לחברת משיחים – אלים שוויונית, חדורת רצון עליון וכפופה לאמת מוחלטת אלוהית אחת. הגאולה על שני ממדיה, לאמור גאולת הכלל וגאולת הפרט, מהווה תהליך אחד המשתקף בשורת ביטויים מקבילים, הן ברובד התאולוגי הקוסמולוגי הכללי הן ברובד הפסיכולוגי הסובייקטיבי הפרטי, ואין האחד מבטל את משנהו, כפי שטען שלום בשעתו,<sup>64</sup> לפחות בשיטת חב"ד. מילוי החלל הפנוי באור אין סוף זהה ברובד הנפשי להתפשטותה של בחינת יחידה ברובדי הנפש התחתונים ובמלכושיה – מחשבה, דיבור ומעשה.

קשה לטעון שרממ"ש חידש כאן דבר מה מבחינה הגותית. שכן, כאמור,<sup>65</sup> רעיונות מסוג זה, שלפיהם הצדיק הוא אדם אלוהי, היו קיימים בעבר בהגות החסידית. עם זאת, ניתן לראות חידוש משמעותי במרכז הביטויים השוליים הללו ובהחלת מאפייני הצדיק האלוהי על החברה בכללותה, שכותרתו הח"זלית היא בדרך כלל: 'זעמך כולם צדיקים', בכתבי רממ"ש. מבחינה זו גם התמורה התכליתית אשר דחקה את מעמדו של הבינוני, הנמצא בשלב כלשהו בדרך אל השלמות הנשגבת, שהעמידה תחתיו את אידאל ה'צדיק וטוב לו' – הצדיק הגמור המושלם – גם תמורה זו נכללת בחידושו זה של רממ"ש. החידוש הנוסף הוא בסיסטמטיזציה הדטרמיניסטית, הקובעת את מהות תהליך הגאולה, תוך שימוש שיטתי בטרמינולוגיה החסידית והקבלית, והמתווה את התהליך, מתארת בפירוט

64 לעיל, הערה 52.

65 לעיל, הערה 58, ולאורך הדברים בהמשך.

את תוצאותיו, קובעת את האמצעים המעשיים להגשמתו ותוחמת אותו בזמן היסטורי ברור. עניין זה הוא ללא ספק בעל השלכות מרחיקות לכת, שכן מדובר באחת הפעמים הבודדות שבהן מופתה החוקיות האלוהית בפירוט כזה, ונמסרה, על אף מורכבותה, בלשון פשוטה ונהירה אשר הניעה עשרות אלפים להירתם במצוות רממ"ש לייעוד המשיחי ולהגשמתו בעולם.

תהליך סטיכי זה, לצד קביעת קץ שלשלת האדמו"רים עם כהונת האדמו"ר העשירי – הוא המשיח, ייצוגה הפרסונלי של ספירת מלכות העשירית, המסמלת את אחרית הימים – החיש בחב"ד את האקטואליזציה של הגאולה והבליט ביתר שאת את תחושת הקץ הרוחק. נוסף על כך, עם זיהויו של רממ"ש כייצוג פרסונלי של ספירת המלכות, נקבע מעמדו כאל אדם וכמשיח החותם את שושלת האדמו"רים החסידית על פי מניין חב"ד.<sup>66</sup> אולם באופן פרדוקסלי, התגלותו של המשיח הנבחר של חב"ד מבשרת את הפרטת הסטטוס הנשגב של משיח – צדיק וטוב לו – ומבטלת את ייחודו של הגואל ביצירת חברה משיחית המתעלה למעמד המשיחי הנשגב בגאולת הכלל ובגאולת כל הפרטים הכלולים בכלל והפיכתם למשיחים/צדיקים/אלי-אדם.