

תורת הייחוד במשנתה של החסידות

לא ניתן לאפיין את החסידות לא במוטיב אחד ואף לא במכלול מוטיבים. ייתכן והמתודה המגדירה תופעה לא בדרך הקלאסית של אפיון חד-משמעי אלא באמצעות קשרים רופפים יותר, במעין דמיון משפחתי, מועילה יותר בהבנת החסידות. על כל פנים, עלינו לקבוע שאכן מוטיבים רבים יש בחסידות ואין באפשרותנו למנות אותן. מתוכם אבחר לי כאן כנקודת מפתח, את מה שבמקום אחר כיניתי הפשר ההכרתי (או האפיסטמולוגי) של תורת הקבלה.¹

לפי גישה זאת מתפרשת הקבלה כמדברת על הכרת העולם. הפשר ההכרתי טוען שהעולם אינו כפי שאנו תופסים אותו. הבנת ההבדל בין תפיסתנו לבין האמת, וחשיפת המציאות האמיתית, או על כל פנים הקביעה שיש פער בין הכרתנו לבין האמת, היא המשימה העיקרית בתורת הסוד. גישה זאת מתגלה בראשית ימיה של החסידות, מתפתחת בדורות הבאים – בחב"ד ובמשנתו של מוהר"ן למשל – וממשיכה להשפיע עד לתקופתנו ממש, במשנותיהם של ר' צדוק, המושפע בזה מבעל ה'מי השילוח' והראי"ה קוק. אולם היות וגרסאות שונות תתכנה בגישה מעין זאת, יש חשיבות רבה לבדוק את גישתו של ר' צדוק ביתר פירוט. ואם כי המשימה רחבה וקשה, אעיר עליה כמה הערות, בבחינת מי שמוציא מכחול משופרת וכלב המלקק מן הים.

[א] מלכות והכרתו של האדם

הפער בין המציאות האמיתית לבין ההכרה נוצר מתוך כך שאין אנו צופים פסיביים ונאוטרליים של המציאות. אנו מעבדים אותה, כאילו במשקפים המשנות את המציאות הנראית. יכולים אנו לתאר לעצמנו דוגמאות שונות של משקפים מעין אלה, המאפשרות ראייה או להפך מעוותים אותה: משקפי שמש, משקפיים אופטיות, משקפיים המאפשרות תפיסה תלת-ממדית וכדו'. מבלי להכנס לשאלת סוג המשקפיים שתפיסתנו משתמש בהן, הרי שהקונצפציה הכללית מותווית לפנינו. המשקפיים המצויות בינינו לבין החפצים עליהם אנו מסתכלים, מדגימות את הפער שבין ההכרה לבין המציאות. זאת אחת הקונצפציות הבסיסיות ביותר של החסידות, ובזה יש בה קרבה מסוימת גם למשנתו של עמנואל קאנט, למרות המרחק שבין הגישות. הראי"ה מתייחס לדמיון זה, וכך מתאר הוא זאת באגרת לאלכסנדרוב (אגרות ח"א, עמ' מח):

אמת הדבר, שמאז מעולם ידענו, ולא הוצרכנו לקנט שיגלה לנו רז זה, שכל ההכרות האנושיות הנן סוביקטיביות יחוסיות, זאת היא ה"מלכות" בבחינת כלי

1. ראה מאמרי: ר' ברוך מקוסוב וראשיתה של החסידות, סיני כרך קטז, סיון-תמוז תשנ"ה, עמ' קס-קפג.

דלית לה מגרמה כלום, והיא "בית הכנסת" או "ירח" המקבלת מאורות, וכל מעשינו, רגשותינו, תפלותינו, הגיונינו, הכל תלוי בזאת, "בזאת אני בוטח".

רעיון דומה מצאנו במשנתו של ר' צדוק. התופעות כפי שאנו רואים אותן, שונות מהדבר כשהוא לעצמו, המציאות האמיתית הנסתרת מעינינו, תוארה בחסידות איזביצא-ראדזין ובכתבי רבי צדוק על ידי שימוש במושג 'גוון' ולפעמים במושג 'לבוש'. לשימוש זה יש השלכות חשובות מאוד בכל תחומי ההגות. בתפיסת התוך והגוון יש מקום מרכזי למלכות. וכך קוראים אנו (דובר צדק אות [ג] ד"ה ויחוד מג ע"א):

ואז שכן ארץ כידוע דארץ נקר' גם כן מדה זו. והיינו כל עניני הארץ שהם למראית עין נעלם אור השם יתברך מהם, ונראים לנפרדים מן השם יתברך ובאמת הם מיוחדים בו מדרגה זו נקרא בכ"מ מלכות ונוקב' וארץ ושאר שמות הכל להוראה הנז' דבר נראה כנפרד והמכיר יודע שבאמת הם לאחד. וכאשר הוא מכיר זה בכל עניני הארץ שהכל מהשם יתברך אז נקרא ארץ עלאה וארץ הקדושה וארץ ישראל [כשמחוברת לישראל שהוא קו האמצעי כנודע]. משא"כ בלתי הכרה זו נקרא ארץ טמאה וארץ העמים וארץ תחתית.

אם ננתח קטע זה נבין את השיטה הזאת על כל עומקה. צורות התפיסה שלנו מתוארות על ידי ספירת מלכות. עד כאן בנייתה של המציאות על ידי התפיסה שלנו. אך מהי המציאות האמיתית, הדבר כשלעצמו לפני שההכרה שלנו תופסת אותו? התשובה החסידית היא חד-משמעית, לית אתר פנוי מניה. התזה המרכזית של תורת הייחוד היא שהתפיסה האנושית יוצרת אשליה של ניתוק העולם מהאלקים: "ונראים לנפרדים מן השם יתברך ובאמת הם מיוחדים בו, מדרגה זו נקרא בכ"מ מלכות". אין אנו רואים את המציאות האמיתית. "המכיר יודע שבאמת הם לאחד", אולם אין זאת הכרה פשוטה. אנו מחויבים באמונה מעבר למה שאנו תופסים לכאורה: "וכאשר הוא מכיר זה בכל עניני הארץ שהכל מהשם יתברך אז נקרא ארץ עלאה וארץ הקדושה וארץ ישראל... משא"כ בלתי הכרה זו נקרא ארץ טמאה וארץ העמים וארץ תחתית". המציאות שבאשליה היא 'ארץ טמאה' בגלל ריחוקה מהקב"ה. המציאות האמיתית היא 'ארץ קדושה וארץ ישראל'.

[ב] המציאות הנעלמת

מה מהותה של המציאות האמיתית הנעלמת? במקום אחר כתבתי על הבדלי הגישות בין רבי חיים מוולוז'ין לבין האדמו"ר הזקן.² לפי ר"ח, העולם איננו אלא מציאות מדומה, וירטואלית,

2 ראה מאמרי: . תורת הקבלה ב'נפש החיים', שנה בשנה תשנ"ח עמ' 357-370.

המתגלית לעיני האדם. זהו ה'מצדנו', ומאחוריו אין כלום. לעומת זאת, על פי גישתה של חב"ד. העולם הוא אמנם אשליה, אבל מאחורי האשליה מסתתר הקב"ה הסתתרות כפולה. העולם הוא מעין תיאטרון כשמאחורי כל הדמויות של המשחק הפועלות לכאורה, מסתתר שחקן ריאלי. המציאות המתגלית היא תוצאת המשחק הקיים בין הגילוי וההסתרה. אנו חייבים לחשוף את הישות המצויה מאחורי הקלעים של ההסתרה, להסיר את התחפושת שהעולם מתכסה בה. מאחורי הכל, מצוי מקומו של עולם, הקב"ה. מכאן תודעת ההסתרה הכפולה, הסתר והסתרה ההסתרה. יתכן וברגע שיא של דבקות, נוכל להתגבר על כל ההסתרות ולהגיע לישות כשהיא לעצמה תהליך המתואר בחסידות כמעבר מהיש אל האין. אולם אף אם לא נוכל לבטל את כל ההסתרות, נוכל לבטל את ההסתרה השנייה, זאת השכלית, היוצרת בנו את תודעת האשליה של העולם כפי שהוא. לא נוכל לראות את מי שמסתתר, אך נוכל לדעת שהוא מסתתר. כל זאת ביטא רבי צדוק בקטע אותו הבאנו לעיל.

גם בפעילות האנושית באה לידי ביטוי הנוכחות האלקית. מכאן הצורך לראות אחרת את ההיסטוריה. וכך בפירוש נס פורים (רסיסי לילה, יט):

וכדומה רק הוא מצד ההתלבשות בגלות השכינה... שלבשתה רוח הקודש מדרגה זו הנקרא מלכות דהוא התגלות שכינתו ית' בקרב לבבה וכי רק הוא לבדו שוכן בכל קצוי ארץ ואין עוד ממש שאין שום דבר ממשי כלל זולתו רק הנהגת ממ"ה הקב"ה לבד. וכן כל הספורים במגילה בכ"מ שנא' המלך סתם המשכיל יבין כי דבר זה נתגלה בנס פורים שהמלך סתם הוא ממ"ה. ושם זה להשם יתברך נתגל' בפורים דגם מלכי עכו"ם לבם בידו של הקב"ה דבר זה נתגלה לעין כל בפורים דהגם דעבדי אחשוורוש אנן מכ"מ אנו עבדי השם יתברך גם בהשתעבדות זה דלאחשוורוש (עזרא ט) ובעבדותינו וגו'. והתגלות אור זה הוא בכל פורים ובכלל החודש אדר כמו שאמרו ז"ל (תענית כט:): האי מאן דאית לי' דינא בהדי כו' כי משפטי עכו"ם הוא מצד המלכות שלהם ואז מתגלה דגם מלכות שלהם הוא ביד השם יתברך.

כאן מתקשרת עמדה הזאת עם תורת הרמח"ל שפירש את הסימבוליקה הקבלית כולה, כמתייחסת להיסטוריה. אנו יכולים לחזור לדגם התיאטרון אולם מאספקלריא אחרת. ההיסטוריה היא מחזה תיאטרלי, אולם העלילה המתרחשת בו, שונה מזו הנראית לנו לכאורה בעינינו. לא לחינם ההסתרה מיוצגת על ידי אסתר! ההיסטוריה מתרחשת לא כפי שהיא נראית לנו, "דהגם דעבדי אחשוורוש אנן מכ"מ אנו עבדי השם יתברך". אין זאת טענה מוסרית, אלא

היסטורית ריאלית. אנחנו שחקנים במשחק היסטורי שאין לנו מכירים, את ההיסטוריה האמיתית נוכל לגלות רק מפרספקטיבה שונה, מהפרספקטיבה של אחרית הימים.³ דבר דומה כותב ר' צדוק ב'דברי סופרים' (ליקוטי אמרים, ספר יהושע ד"ה והנה). היוצרות מתהפכות. על פי המסורת בכו המרגלים בתשעה באב, גורם לבכי לדורות. אולם, אליבא דרבי צדוק היחס צריך להתהפך. המרגלים בוכים מפני שרואים את העתיד, והעתיד הוא טרגי: והנה המרגלים שהיו גם כן מכלל דור המדבר ונשיאי עם מסתמא היו נפשות גדולות כוללות... [אמרו] 'ארץ אוכלת יושביה' שראו החורבנות והגליות שדבר זה היה קבוע ומסודר מששת ימי בראשית כמו שאמרו ז"ל בבראשית רבה, וכן נגלה הגליות לאברהם ולשאר כמו שאז"ל (בראשית רבה פמ"ד) וגם הם ראו זה וכן נקבע יום בכייתם בכיה לדורות (תענית כ"ט)... רק מכ"מ אין זה אמת לאמיתו כי אמת לאמיתו הוא מה שקיים לעד כמו שנאמר שפת וגו',

המרגלים הסתכלו על יום זה בהסטוריה, אולם ההסתכלות האמיתית היא מעבר להסטוריה. כך חוזרים לנו על רעיון העולם כחלום:⁴

ומה שהוא רק עד ארגיעה ואחר כך משתנה הוא לשון שקר ואינו אמת כלל אף בשעת מעשה, וכמו שנאמר בשוב ד' וגו' היינו כחולמים שנראה שכל מה שעבר עלינו היה חלום ודמיון ולא היה באמת כלל שהרי לא נתקיים לעד רק שמצד הדמיון היה נראה לאמת, אבל מי שדבוק באמת ע"ז נאמר גם כי אלך וגו' לא אירא רע כי אתה עמדי, והיינו שגם שיעבור עליו כל מה שיעבור לא אירא כלל כי אני יודע שהכל אינו באמת מאחר שאתה עמדי כענין מאז"ל ע"פ בכל צרתם וגו' (שמו"ר פ"ב).⁵

[ג] הייחודים

היחס בין העולם והקב"ה מתואר בתורת הקבלה על ידי הייחודים. שני ייחודים ישנם, יחודא עלאה ויחודא תתאה. מקור הדברים בזוהר (ח"א יח ע"ב): "בשכמל"ו יחודא דלתתא, יחודא עלאה (דברים ו ד) שמע ישראל הא"ה אחד". אינני מסוגל לתאר במלוא היקפו את משמעות

3 ראה על כך מאמרי: היסטוריה מהפרספקטיבה האסכטולוגית, ספר זיכרון לפרופ' יוסף סרמוניטה, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל 14 (תשנ"ח) עמ' 313-340.

4 . ראה על כך סיום מאמרי 'היסטוריה מהפרספקטיבה האסכטולוגית' הנ"ל.

5 . ייתכן וזהו תוכן דבריו של בעל מי השילוח על דברי בלעם אראנו ולא עתה, "שעתה אין השי"ת משגיח על ישראל רק לעתיד ישגיח, וזה אינו רק תפיסתו שרואה שמעיקים לישראל והקב"ה שותק, אבל באמת בכל דור ודור הקב"ה מצילנו מידם ומשגיח עלינו בהשגחה פרטית לטובתינו" (ח"א בלק).

המושג הזה בשיטות השונות, אנסה לעמוד על מקורו בחסידות חב"ד, כפי שהדברים נראים לי.⁶

הייחוד העליון הוא ייחוד תיאולוגי, הוא מבוטא ב'שמע'. הנקודה הראשונה המאפשרת את קיום העולמות הוא ביטוי ל'גבורה'. אור אינסוף צריך להתמעט, כדי לאפשר את קיומו של הסופי. קיומו של הסופי על יד האינסופי הוא פרדוקס. הפרדוקס מתאפשר על ידי הצמצום, בדיוק כמו שהראיה מתאפשרת רק אם אנו מונעים את הסנוור על ידי עמעום האורות. אולם אקט זה של גבורה הוא גם אקט החסד העילאי, שהרי בלעדיו לא ייתכן קיום אנושי; קל וחומר שלא ייתכן הכרה כלשהי של הא'להי. כשנעמעם את האורות (גבורה) תתאפשר הראיה (חסד). זהו הייחוד הראשון, הייחוד התיאולוגי והפרדוקסלי בין החסד (ה') לבין הגבורה (א'להינו). וכך קוראים אנו בשער הייחוד והאמונה פרק ו:

והנה שם א'להים הוא שם מדת הגבורה והצמצום ולכן הוא גם כן בגימטריא הטבע לפי שמסתיר האור שלמעלה המהוה ומחיה העולם ונראה כאילו העולם עומד ומתנהג בדרך הטבע ושם א'להים זה הוא מגן ונרתק לשם הוי"ה להעלים האור והחיות הנמשך משם הוי"ה ומהוה מאין ליש שלא יתגלה לנבראים ויבטלו במציאות והרי בחי' גבורה זו וצמצום הזה הוא גם כן בחי' חסד שהעולם יבנה בו, וזו היא בחי' גבורה הכלולה בחסד... וז"ש והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלהים פירוש ששני שמות אלו הם אחד ממש שגם שם אלהים המצמצם ומעלים האור הוא בחי' חסד כמו שם הוי"ה משום שמדותיו של הקדוש ברוך הוא מתחדות עמו ביחוד גמור והוא ושמו אחד שמדותיו הן שמותיו.

כדי להבין את המושג השני, הייחוד תתאה אנו חייבים לעבור מהצד התיאולוגי לצד האונטולוגי. אין אנו מדברים עכשיו על התוכנית האלקית, אלא על היחס שבין האלקים לבין העולם. שני יחסים אפשריים. האחד הוא היחס התיאיסטי, כלומר המתאר את העולם העובד את הא'להים שמחוצה לו, הא'להים הטרינסצנדנטי. יחס זה מיוצג על ידי המלכות, הפעם

6. אנסה לשרטט להלן את דרכה של החסידות בהבנת הייחודים. כיוון אחר מצוי בדרך ה' לרמח"ל (ח"ד פ"ד ענין בשכמל"ו). הרמח"ל מסביר "שכלל כל השפעותיו ית' והארותיו הם ענינים נמשכים במסיבות שונות, וכלם נשרשים ונתלים ביחודו ית' ושלמותו האמיתי". הופעת הייחוד מסביר את כל ההיסטוריה העולמית, שהחכמה הא'להית גזרה "שלא ימשך ולא יגיע ההשתלם לברואים, אלא על ידי כל המסיבות האלה ואחר כל גלגוליהם". כל העולם ישתלם בשלימותו של הקב"ה, "וזהו המצב שיגיעו לו באמת בסוף כל הגלגולים. והנה בהיותם כך, נמצא חפצו ית' נעשה וכבודו מתגדל, וזה עיקר העטרה שהוא מתעטר בכרואיו, וכביכול מתגדל במ. ואמנם עתה אין הדבר הזה משתלם אלא ברוחנים... אך בתחתונים אין הדבר נשלם, מפני שאינם עדיין שלמים, והרע מתערב בהם לא הטהרו ממנו, וכביכול אין כבודו ית' מתגדל בהם כראוי. והנה המלאכים מצד התיקון שהם בו, משבחים שבח זה, ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. אך התחתונים אי אפשר להם לשבח אותו, כי אינם ראויים לזה, ולא השם שורה עליהם כראוי, ולא הכבוד מתגדל במ. אלא יעקב אבינו ע"ה זכה כבר לזה בעת פטירתו מן העולם, בהיותו עם כל בניו הקדושים סביביו שלא היה בהם פסול, ונתעטרו ביחודו ית' שאמרו, שמע ישראל וכו', ואז ענה הזקן, ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. ונמצא שמצדנו אין אנו ראויים לענין הזה, אלא קצת ממנו ניתן לנו מצדו של יעקב אבינו, ועל כן אנו אומרים אותו, אך בחשאי, זולתי ביום הכפורים שמתעלים בו ישראל למדריגת המלאכים".

במשמעות הדתית של עבודת ה'. היחס האחר הוא יחס מעין-פנתאיסטי. לא אכנס עכשיו לנתח את ההבדלים שבין גישה זאת לבין הפנתאיזם הקלאסי, אומר רק שלפיו א'להים קרוב, אימננטי בעולם. יחודא תתאה היא הקביעה שיש זהות בין שני הדרכים הללו, כלומר שגישת המלכות אינה אלא שלב ראשון בהתפתחות הדתית, וגם בהכרה הדתית, וממילא עלינו להגיע לשלב גבוה יותר, והוא מתאר את הנוכחות האלקית בעולם. אלא שהדרכים השונות מתאחדות למרות הכל. זה תוכנו הרעיוני של הפסוק שאנו מוסיפים לשמע: "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד". וכך קוראים אנו בשער היחוד והאמונה פרק ז':

ובזה יובן מ"ש בזהר הקדוש דפסוק שמע ישראל הוא יחודא עילאה וברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד הוא יחודא תתאה כי 'ועד' הוא 'אחד' בחלופי אתוון.

כפי שראינו הייחוד העליון מבטא את סוד הצמצום. מניעת האור הא'להי מהעולם הוא פעולה שיש בה דין וגבורה, אך היא גם פעולה של חסד. זהו צמצום האורות, ולו תוצאה נוספת, הופעת הקוסמוס כמשהו נפרד מהקב"ה:

כי הנה סיבת וטעם הצמצום וההסתר הזה שהסתיר והעלים הקדוש ברוך הוא את החיות של העולם כדי שיהיה העולם נראה דבר נפרד בפני עצמו הנה הוא ידוע לכל כי תכלית בריאת העולם הוא בשביל התגלות מלכותו יתברך דאין מלך בלא עם פי' עם מלשון עוממות שהם דברים נפרדים וזרים ורחוקים ממעלת המלך כי אילו אפילו היו לו בנים רבים מאד לא שייך שם מלוכה עליהם וכן אפילו על שרים לבדם רק ברוב עם דווקא הדרת מלך ושם המורה על מדת מלכותו יתברך, הוא שם אדנות כי הוא אדון כל הארץ ונמצא כי מדה זו ושם זה הן המהוין ומקיימין העולם להיות עולם כמות שהוא עכשיו יש גמור ודבר נפרד בפני עצמו ואינו בטל במציאות ממש.

הופעת העולם מתוארת על ידי מידת המלכות, שהרי "כל בחינות אלו אין להן שייכות במדות הקדושות העליונות כי אם במדת מלכותו ית' לבדה". בספירת המלכות מופיעים החלל והמקום. רק במלכות "שייך לומר שהוא ית' מלך למעלה עד אין קץ ולמטה עד אין תכלית וכן לד' סטריין". הוא הדין לגבי הזמן: "וכן בבחי' זמן, ה' מלך ה' מלך ה' ימלוך ונמצא שחיות המקום וכן חיות הזמן והתהוותם מאין ליש וקיומם כל זמן קיומם הוא ממדת מלכותו ית' ושם אדנות ב"ה". החלל והזמן הם הבסיס לקיומו של הקוסמוס. מול מידת המלכות ושם אדנות, עומד שם הוי"ה ב"ה. "כי שם הוי"ה מורה שהוא למעלה מן הזמן שהוא היה הוה ויהיה ברגע א' כמ"ש [בר"מ פרשת פנחס] וכן למעלה מבחי' מקום כי הוא מהוה תמיד את כל בחי' המקום כולו למעלה עד למטה ולד' סטריין". העימות בין שני השמות מבטא את העמדה התיאיסטית, כלומר את הקוסמוס הנברא על ידי הקב"ה מחוצה לו. זאת העמדה הדתית הקלאסית של קבלת עול מלכות שמים, מלכותו של הקב"ה, המלך. אולם, זאת היא רק גישה

ראשונה, שלב ראשון הבנוי על האשליה. אנו חייבים ביחודא תתאה, כלומר בהתגברות על אשליה זאת. הייחוד הזה מבוטא באופן סמלי על ידי השילוב של שני השמות כמקובל בקבלה:

ולפי שמדת מלכותו ית' מיוחדת במהותו ועצמותו ית' בתכלית היחוד כמו שיתבאר הלכך גם בחי' המקום והזמן בטילים במציאות ממש לגבי מהותו ועצמותו ית' כביטול אור השמש בשמש וזהו שילוב שם אדנות בשם הוי"ה.

פער בלתי ניתן לגישור קיים בין שני השמות, ולמרות הכל הם אחד:

והנה אף על פי שהוא ית' למעלה מהמקום והזמן אף על פי כן הוא נמצא גם למטה במקום וזמן דהיינו שמתייחד במדת מלכותו שממנה נמשך ונתהווה המקום והזמן וזהו יחודא תתאה [שילוב הוי"ה באדנות ב"ה] דהיינו שמהותו ועצמותו יתברך הנקרא בשם אין סוף ברוך הוא מלא את כל הארץ ממש בזמן ומקום כי בשמים ממעל ובארץ ולד' סטריין, הכל מלא מאור א"ס ב"ה בשוה ממש כי כך הוא בארץ מתחת כמו בשמים ממעל ממש כי הכל הוא בחי' מקום הבטל במציאות באור אין סוף ברוך הוא המתלבש בו על ידי מדת מלכותו המיוחדת בו ית'. רק שמדת מלכותו היא מדת הצמצום וההסתור להסתיר אור אין סוף ב"ה שלא יבטלו הזמן והמקום ממציאותם לגמרי ולא יהיה שום בחי' זמן ומקום במציאות אפילו להתחתונים. והנה במ"ש יובן מ"ש אני ה' לא שניתי פי' שאין שום שינוי כלל כמו שהיה לבדו קודם בריאת העולם כך הוא לבדו אחר שנברא וז"ש אתה הוא עד שלא נברא העולם אתה הוא כו' בלי שום שינוי בעצמותו ולא בדעתו כי בידיעת עצמו יודע כל הנבראים שהכל ממנו ובטל במציאות אצלו.

הייחוד התחתון קשור עם הייחוד העליון ונובע ממנו. נראה לי, שהייחוד התחתון הוא המתאר את הצד הדתי הנגזר מהצד הפילוסופי. כפי שהאדמו"ר הזקן מסביר:

ואם כן ממילא תדע שבשמים ממעל ועל הארץ מתחת אין עוד פי' שגם הארץ החומרית שנראית יש גמור לעין כל היא אין ואפס ממש לגבי הקדוש ברוך הוא כי שם א'להים אינו מעלים ומצמצם אלא לתחתונים ולא לגבי הקב"ה מאחר שהוא ושמו א'להים אחד... מה שאין כן השמים והארץ שכל עצמותם ומהותם נתהווה מאין ואפס המוחלט רק בדבר ה' ורוח פיו ית' וגם עדיין נצב דבר ה' לעולם ושופע בהם תמיד בכל רגע ומהוה אותם תמיד מאין ליש... אך אין הצמצום וההסתור אלא לתחתונים אבל לגבי הקדוש ברוך הוא כולא קמיה כלא

ממש חשיבי כאור השמש בשמש ואין מדת הגבורה מסתרת חס ושלום לפניו
יתברך כי איננה דבר בפני עצמו אלא ה' הוא הא'להים.

לא אכנס כאן לביאור העקרונות הפילוסופיים העומדים בבסיס הדיון הזה. אנו לומדים כאן משהו פרדוקסלי. הקב"ה מעניק את גרעין הקיום למציאות, אך היא אין ואפס ממש. דברים אלה התפרשו באופן מופלא על ידי הרי"ד סולובייצ'יק במסתו 'ובקשתם משם'.⁷ הרי"ד דן בדואליות שבין האהבה והיראה, תוך נסיון לעמוד על הבסיס הישותי של ההבחנה הזאת: "האנטינומיה של מידת הדין ומידת הרחמים מופיעה בדמות אחרת", כלומר אונטולוגית, ישותית. העולם קיים רק בגלל שהא'להים מעניק לו ישות. זהו תורף דבריו של הרמב"ם שכל הנמצאים "לא נמצאו אלא מאמיתת המצאו". זהו החסד של המציאות, חסד שלא מתמצה בבריאה אלא ממשיך להיות מבוטא בחידוש המתמיד של הקוסמוס, תנאי לקיומו. כאן מקור האהבה. אולם המפגש הזה שבין האדם לא'להים הוא המפגש בין הסופי לאינסופי: "בנוכחות היוצר ובהתפשטותו האינסופית אין מקום ליצור להתקיים, כי הלוא האינסופי בולע ומבטל את הסופיות. זוהי משוואה מתימטית כי אל-סופיות וסופיות = אל-סופיות, כי מה יש להוסיף על האל-סופיות". כאן מקור היראה. במשנתו של הרי"ד יש תהליך של רצוא ושוב בין אהבה ליראה. כפי שהרי"ד כותב בהשפעתה הברורה של חסידות חב"ד: "התכסות האורות הזורמים מן האינסוף מאפשרת קיום עולמות. ההתבדלות הא'לוהית מגינה על ההווה. מתיחות של אהבה הופכת למתיחות של יראה וחרדה... הנפש יראה את הא'לוהים כי הלוא אי אפשר לה להתקיים במחיצתו. היא אוהבת את הא'לוהים ודולקת אחריו, כי הלוא אי אפשר לה להתקיים בלעדיו וחוצה לו".⁸ עד כאן המוטיב של רצוא ושוב. במשנתה של החסידות, הייחוד העליון פירושו האחדות הפרדוקסלית שבין אהבה ליראה.

[ד] משנתו של הראי"ה

את הרעיון הזה נוכל להבין על פי פירושו של הראי"ה קוק המוציא ממנו מסקנות קיומיות. הראי"ה מבחין בין המונותאיזם הרגיל, לבין המונותאיזם הנוטה לפנתאיזם. אולם, אין זאת מטפיסיקה גרידא. הראי"ה ניתח את ההשלכות הפסיכולוגיות והמוסריות של שני דרכים אלה. הדרך הראשונה (התאיסטית) היא דרך של שעבוד שיכולה לגרום "עצב וחלישות", בעוד שהשנייה (החסידית) שונה והיא מגדילה את האדם. וכך קוראים אנו באורות הקודש ב' (עמ' שצט):

טבע הדבר הוא, שבהשקפה הרגילה, אותה ההתבוננות האלהית הבאה מהדעה המונוטאיסטית, שהיא ההשקפה היותר מפורסמת גם מצד האמונה, היא מסבבת

⁷ ובקשתם משם, ח: לב מתנחם, עמ' 167 וא"י.

⁸ עמ' 169, וראה שם הע' 12.

לפעמים עצב וחלישות נפש, מפני הרפיון הבא ברוח האדם בציורו, שהוא בתור נמצא מסובב מוגבל וחלש רחוק הוא מההשלמה הא'להית, המאירה באור תפארת גבורתה. ביחוד החולשה מתעוררת על ידי ההבלטה שהחסרונות המוסריים מתבלטים בנפש על ידי ההקבלה במעמד האדם, לעומת השלמות הא'להית, ביחס אל הצדק והמוסר...

פחות מההשקפה הזאת מיגעת את האדם ההשקפה המונוטאיסטית, הנוטה להסברה הפנטאיסטית, כשהיא מזדככת מסיגיה, המובלטת בחלקים רבים ממנה בהחלק התבוני של החסידות החדשה, שאין שם דבר מבלעדי הא'להות.

נראה לי שעל פי השקפתו של הראי"ה יש שורת ייחודים שהאדם עובר אותם בהתפתחותו הרוחנית, והייחודים האלה משנים את המציאות. העולם מאופיין על ידי השניות הקיימת בתחומים שונים, כשבכל תחום שניות זאת מתבטאת בצורה שונה: בשניות שבין המדעים הפרטיקולריים לבין הידע הכוללני וההוליסטי, בין החכמה לבין הנבואה, בין הנבואה לבין התורה, בין הטבע לבין החוכה, בין הפרטים לבין הכללים, בין האובייקט לבין הסובייקט, ולבסוף בין הנברא לבין הבורא. הייחודים הם השלבים בהתגברות על השניות ברמותיה השונות. זאת היא משמעות העלייה בסולם הספירות.

[ה] ר' צדוק והייחוד הפסיכולוגי

נעבור עתה למשנתו של ר' צדוק. ר' צדוק מדגיש את משמעותו הפסיכולוגית של הייחוד. הייחוד נוגע לרבדים העמוקים של הנפש האנושית. כך ב'רסיסי לילה' (אות מ), קוראים אנו: כי שורש צורת אדם הוא מצד שורש עומק הלב דישראל שהוא דבוק בהשם יתברך אפי' במושעי ישראל וכטעם (שיר השירים רבה פר' ה ב) השם יתברך לבן של ישראל היינו עומק הלב דלכל נפש מישראל יש נקודה וחלק מה מצורת אדם... וענין זה שמדמין הצורה ליוצרה היינו כי בהשגחת השם יתברך בנבראים הוא מצד התפשטותו בהם וכמ"ש הרמב"ם כי ידיעתו הברואים מצד ידיעתו את עצמו. והיינו כי באמת אין חוץ ממנו וכטעם ואתה מחיה את כולם.

האימננטיות הא'להית באה לידי ביטוי גם בנפש האנושית. יתירה מזאת. רעיון אחר הנובע מהשקפה זאת הוא מה שניתן לכנות העיקרון ההוליסטי. כל הנפשות מהווים אחדות אחת נעלמת, ואחדות זאת היא דמות האדם, בעקבותיה נאמר שיש דמיון בין הצורה ליוצרה:

וזהו ענין היחוד שאמרו השבטים ליעקב כשם שאין בלבך אלא אחד כו' (פסחים נו). שאף שאנו נפשות חלוקים הכל אינו אלא אחד וקומה שלימה. וע"ז אמר יעקב ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד

ר' צדוק משלים את הרעיון הזה עם העיקרון עליו דברנו לעיל.

וע"ז אמר יעקב ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד שהוא יחודא תתאה מצד מדת מלכותו שאין מלך בלא עם שהוא רבוי נפרדים ומכ"מ הכל עם אחד מצד השתעבדותם למלך. אבל משה לא אמרו, דמשה מלגאו יעקב מלבר (תקו"ז יג) מצד הפנימיות הוא רק יחודא עלאה דהיינו יחוד הגמור שאין עוד מלבדו כלל. אבל מצד החיצונית דיש ברואים נפרדים אלא שמכיר שמכל מקום שפנימיותם אחד זהו יחו"ת של יעקב מצד התפשטותו של זרעו אחריו. וזהו ציקי קדירה שהריחה בת מלך (פסחים שם) דהיינו שהשם יתברך נהנה מזה אף על פי שלאמרו יש גנאי שנראה כאלו יש נפרדין כל מקום עיקר כבוד מלך בזה ומביאין בחשאי.

אם אני מבין נכונה הרי שבקטע זה חוזרים הרעיונות עליהם הצבענו לעיל. משה רואה את הדברי מבפנים (משה מלגאו), ולפיכך הוא רואה את התיקון העליון, את העובדה שאין ברואים נפרדים. תודעות שונות אלו יוצרות התייחסויות דתיות שונות. כדי להבין את ההמשך עלינו לחזור אל הגמרא (פסחים נו ע"א):

תנו רבנן... שלא היו אומרים ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. ואנן מאי טעמא אמרינן ליה כדדריש רבי שמעון בן לקיש דאמר רבי שמעון בן לקיש ויקרא יעקב אל בניו ויאמר האספו ואגידה לכם ביקש יעקב לגלות לבניו קץ הימין ונסתלקה ממנו שכינה אמר שמא חס ושלום יש במטתי פסול כאברהם שיצא ממנו ישמעאל ואבי יצחק שיצא ממנו עשו אמרו לו בניו שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד אמרו כשם שאין בלבך אלא אחד כך אין בלבנו אלא אחד. באותה שעה פתח יעקב אבינו ואמר ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד. אמרי רבנן היכי נעביד נאמרוהו לא אמרו משה רבינו, לא נאמרוהו אמרו יעקב. התקינו שיהו אומרים אותו בחשאי. אמר רבי יצחק אמרי דבי רבי אמי משל לבת מלך שהריחה ציקי קדירה אם תאמר יש לה גנאי לא תאמר יש לה צער התחילו עבדיה להביא בחשאי.

למה יש להתבייש באמירה זאת? פירושו של ר' צדוק מפתיע. "ציקי קדירה שהריחה בת מלך", היא הדתיות התיאטטית "דהיינו שהשם יתברך נהנה מזה אף על פי שלאמרו יש גנאי שנראה כאלו יש נפרדין".

כמו במקומות אחרים, אנו מוצאים כאן את הטענה החזקה שקבלתנו את האימננטיות הא'להית היא עיקרה של היהדות: "וזהו עיקר היהדות שצ"ל פעמים בכל יום תמיד דזהו עיקר שורש היהדות מה שיש בו נקודה זה שבלב שדבוק בה בהשם יתברך ובה מכיר יחודו האמיתי". וכך נכתב בדברי סופרים (קונטרס הזכרונות מצוה שלישית ד"ה וביאור):

וביאור זה, כי מעשה מרכבה הוא איך השם יתברך רוכב על כל הנבראים כולם גם אחר שנברא העולם כקודם. וזהו יחוד הנקרא בזוהר יחודא עלאה, רצה לומר מצד ההתעלות הכל לאלקות גמור, שהשגתו הגמורה אינו אלא לנביאים כיחזקאל והדומה.

ויש עוד יחודא תתאה שאמרו בזוהר, שעל זה אומרים פסוק "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" אחר שמע ישראל, ורצה לומר השגה תחתאה מענין היחוד, (עיין בזוה"ק תרומה). וההשגה ההיא בדרך כלל היא ידיעת כבוד מלכותו יתברך, היינו כי כבוד המלכות הוא שיהיה לו עבדים תחתיו, כי אין מלך בלא עם (פרקי דרבי אליעזר פרק י"א). וזהו סיבת הבריאה כולה להתגלות כבוד מלכותו, שיהיו נבראים ויכירו שיש בורא. והוא ענין מלא כל הארץ כבודו, שכבודו יתברך הוא מלא כל הארץ שהיא כלל הבריאה היותר שפלה שם מלא כבודו, כי כל פעל ה' למענהו - לקילוסו (שוחר טוב י"ט קמ"ח), לגלות כבוד מלכותו. וזה הכבוד ממלא כל מדריגות היותר תחתונות, כי מדריגה התחתונה מן היחוד היא המושגת לכל נברא בקל, ששיג שהשם יתברך בראו לקילוסו, והוא הנותן בו חיות וכח קיומו, ולהיות תחת המציאות, וכיוצא.

דברים מעין אלה נאמרו ב'שיחת מלאכי השרת' (פרק רביעי ד"ה אבל), כשרעיון הייחוד מתמזג עם רעיון האמונה. אלא שבקטע זה ההדגשה היא על המרחק שבין הקב"ה לאדם. המלכות, שלא כמו האבהות למשל, מתייחסת אכן למרחק זה:

מלכותו הניכר בארץ שהוא מצד השגת ד' הנעלמת להיות מושגת הברור מצד היראה הברורה שבלב. רק תפשפש באפילה ובדרך אמוניי כדרך שנאמר [תהילים צ"ט] ואמונתך בלילות בעת חשכת ליל שאין אומרים קדושה בלילה שאז הוא חושך והעדר ההכרה הברורה ומשכה אז האמונה הטמונה בלב כל איש ישראל. שיש מלך אעפ"י שאינו עומד לפניו שאז הוא כאדון העומד על עבדו ואב על בנו רק כמלך יושב בהיכלו. ומצד השגה באופן זה שהוא המכונה בזוהר

ובפי חכמי האמת יחודא תתאה והשגה נעלמת ושפילה. היא ה'ברוך' והבקשה ממקומו שיהי' בזה תוספת ורבו עד שיהי' ניכר ומושג לשפלים.

וכך כותב ר' צדוק בספר 'פוקד עקרים' (אות ד ד"ה ודבר):

... ולעולם חכמי ישראל, וכן כ"א כשמתבונן בחכמתו הוא מכיר דהכל מהש"י דזה כל חכמת ישראל להכיר זה ועיקר הוראת מלת חכמה לשון הכרה כמו חכים בארמי, וזהו שמברכין שחלק מחכמתו ליראיו דחכמתם הוא היראה שהוא ע"י הכרת הש"י לנגדו כמ"ש בריש אורח חיים, וע"כ אם אין יראה אין חכמה וכו' מה שאין כן חכמת אומות העולם, הוא לבשר ודם שכל חכמתם הוא בענייני העולמיים והנבראים מצד פירודם מהש"י...

[נ] המסקנות הפסיכולוגיות והבחירה החופשית

ועתה למסקנה האנתרופולוגית הנובעות מהגישה שאנו מנתחים כאן. זוהי ללא ספק מסקנות מרחיקות לכת ביותר מהשיטה האימננטיסטית והפנטאיסטית. לית אתר פנוי מניה, גם לא בעולמנו הפנימי. אלו הן העמדות ההופכות את הגישות הללו לחסידות הרדיקלית.⁹

תכונה עמדות שונות, ואצביע עליהן מיד. הצד השווה שבהם נעוץ לדעתי באפשרות לדון ב'אני' כצופה. העולם הוא תיאטרון שמתרחש לא רק במציאות החיצונית אלא גם במציאות הפנימית, וה'אני' אינו אלא צופה. זהו תיאטרון מוזר, לפעמים תיאטרון אבסורד, אנו מרומים על ידי התפאורה ועל ידי העלילה. ואנו חייבים להבין את מצבנו ואת המלכודת בה אנו נתונים. ה'אני' הוא צופה אף בעולמו הפנימי, על זרם התודעה שלו. יש כאן הרחבה והעצמה של המושגים הקבליים עליהם דברנו לעיל. כדי להבין את מקומו של ה'אני' בעולמו הפנימי של האדם, נתאר לנו אדם (הוא ה'אני' בנמשל) המובל במכונית (העולם הפנימי של האדם). זהו דגם נאות לשאלת מעמדו של ה'אנכי'. אנו יכולים לתאר מספר תסריטים שונים. ייתכן וחוסר חופש זה אינו מוחלט. אמנם אין לאדם שליטה על דושת הדלק והבלמים, כלומר במערכת האנרגיה, אבל יש לו שליטה כלשהי בהגה, בו יכול הוא להשתמש כדי לשנות כיוון בפעולותיו, למשל על ידי סובלימציה. ייתכן ורק בסיטואציות מסוימות אנו מאבדים את השליטה על המכונית. ייתכן ורק חלק של האנושות, אולי דווקא האציל ביותר, מאבד שליטה

9 על סוגייה זאת ראה יוסף וייס, תורת הדטרמיניזם הדתי לר' מרדכי יוסף ליינר מאיזביצא, ספר היובל ליצחק בער, ישוילים תשכ"א עמ' 447-453, רבקה ש"ץ, אוטונומיה של הרוח ותורת משה, מולד 21, 1963, עמ' 554-561, שלום חיים פרוש, משנתו של בעל 'מי השלוח' מאיזביצא, סיני צט עמ' רסג-רסז, וכמו כן Morris M. Faierstein, All is in the hands of Heaven: The Teachings of Rabbi Mordecai Joseph Leiner of Izbica, Ktav, 1989.

מקווה אני שבקרוב יראה אור עבודתו של מר יהודה בנדור על הנושא הזה.

זאת. באיזה שיטה נקט בעל 'מי השילוח', וכיצד המשיך את דרכו ר' צדוק? כאן נעוץ הקושי להגיע לידי בירור ממצה של השיטה. אלא שכאן חזרנו לתורת רבו ר' מרדכי יוסף בעל 'מי השילוח' (להלן רמ"י).

נראה לי שלימוד משנות אלו ישאירו אותנו בצריך עיון לגבי התשובה הסופית. אם נעבור מהמשל לנמשל נראה לי שיש לפנינו כמה אפשרויות שונות להבין את הטקסטים שלפנינו:

[א] נתחיל בעמדה החלשה ביותר, לפיה אין אנו מדברים על הרצון אלא על ההצלחה של המעשים.¹⁰ זאת היא גישה שפותחה על ידי הרמח"ל בנוגע להיסטוריה העולמית. בצורה פרדוכסלית הניסיון של האדם לעשות את רצונו הוא המביא את התוצאה הנגדית ומשרתת את התוכנית האלוהית.

[ב] אנו יכולים עתה להעמיק מדרגה בעולמנו הפנימי. ייתכן וניתן לומר שאין אנו שולטים על מה שעולה בתוכו, אך אנו יכולים להשאיר את ה'אנכי' בחופש ההכרעה שבו. בפרשת נצבים ב'מי השילוח' (ב 78, ד"ה כי אתם) קוראים אנו על גישתו של האדם הפשוט, החושב שמחשבתו היא אכן "מהשי"ת כי איך יתפאר שמחשבתו בידו מאחר שאין אדם יודע מה יחשוב ביום מחר". התורה מלמדת אותנו, לפי רמ"י, ללמוד סתום מן המפורש, כלומר שגם המעשה הוא בידי הקב"ה. לפי דעתי קטע זה מדבר לא על המעשה, אלא על ההחלטה לעשות מעשה מסוים. יש כאן ויתור על תודעת חופש ההחלטה. לפי זה, החופש אינו אלא אשליה. לכאורה 'הארץ נתן לבני אדם', יש כוח הכרעה בידי האדם, אולם אליבא דאמת, 'לה' הארץ ומלואה', הכל בידי שמים. אנו חייבים לקבל עלינו עובדה זאת, ומתוך כך נקבל שכר על המעשים למרות שלא שלנו הם המעשים. כך גם עלינו לעשות תשובה על העבירות שאנו לא חטאנו. במקומות מסוימים עדים אנו לטענה לפיה אנו צריכים לקחת עלינו את העבירות אך לא את המצוות שעשינו, אותן אנו צריכים לייחס לקב"ה: "שחת לו לא, היינו פן תאמרו הואיל והכל בידי שמים ע"כ החסרונות שיש לכם הם ג"כ ממנו, ח"ו אל תאמרו כן, כי כל הטובות שאתם עושים תתלו בהש"י וכל החסרונות תתלו בכם (א: סה ע"ב).¹¹

¹⁰ לפעמים זאת עזרה משמים בהצלחת קיום המצוות, כמו העזרה שניתן לבני ישראל כדי שיוכלו לשמור "שבת ראשונה בכל דקדוקי בלא הרגל... כי השי"ת יגמור עלינו ויכוון כל מעשינו לטובה" (א: נח ע"ב)
¹¹ דרישה זאת יכולה להיות נתפסת כדרישה מוסרית הבאה להלחם כנגד הגאווה האנושית: "ולא תתגאו במעשיכם כלל" (א: סה ע"ה).

מאמץ מיוחד יש להקדיש לבירור מקבילות חסידיות קודמות לגישתו של רמ"י. ר' שלום חיים פרוש במאמר שהוזכר לעיל קורא את תשומת לבנו לדברים שכתב בעל ה'דגל מחנה אפרים' בשם סבו הבעש"ט על אלופו של עולם המובלע בחטא. וכך קוראים אנו שם (עקב ד"ה ויש): "וכבר כתבתי בשם אדוני אבי זקני זלה"ה כי החכמה נקרא קבורת התאוה כי כשאדם בא לחכמה אז בטלין ממנו כל התאוות הגשמיות הזרות רק לצורך קיום האדם בעולם הזה ואמר זה בשם ספר ברית מנוחה (דף ז': דפוס ווארשא תרמ"ד) והיינו כי מי שיש בו חכמה יש בו חסד שמתחסד עם קונו ומנצח כל החומריות וזהו (תהלים כ"ג, ו') טוב וחסד ירדפוני וגו' נמצא הדבוק בחכמה דבוק בטוב וחסד וטוב הוא אור כמו שכתוב (בראשית א', ד') וירא אלקים את האור כי טוב והאור הוא על ידי שמן משחת קודש שהיא החכמה כנ"ל ו"טוב"

מהקטע הקודם למדנו על המחשבות והמעשים. הדעה שהובעה שם, היתה לכאורה ברורה, גם אלו וגם אלו בידי שמים הם. הדוגמה הקלאסית של מחשבה שאינה נתונה בידיו של האדם הוא החלום. למרות זאת בפרשת וישב (א יד ע"א ד"ה וישב) קוראים אנו דבר הסותר את האמור לעיל. לפי הדברים הנאמרים שם, המחשבות הן דווקא בידי האדם.

אכן יש בעיה עקרונית עם העמדה הדטרמיניסטית החמורה. לכאורה הדברים ברורים, אך מצד שני קטעים אחרים מתייחסים למושגים המדברים על חופש ועל טעות. גם טעות סותר את הדטרמיניזם. כך למשל אם נטען שהגיבורים הטועים הטרימו בצורה לא נכונה את מה שעתיד להיות אמת רק באחרית הימים, הרי שיש כאן מקום לטעות, וממילא יש דרגה מוסימת של חופש. גם ההדגשה של רמ"י על הקביעה ההלכתית האוטונומית של האדם בסיטואציות מסוימות גם הם מהווים דוגמאות נגדיות ברורות לדטרמיניזם. לאור הבעיות הללו יש לפנינו רק שני דרכים. או לקבל את הפרדוקס, ולוותר על העקביות הלוגית בשמה של לוגיקה אלוהית עליונה, או להגביל את הדטרמיניזם, ולהשאיר מקום לחופש האנושי. נדמה לי שהטענה שלפנינו שיטה שהשתנתה במשך הזמן אין לה על מה להתבסס לאור הדיונים המקבילים המצוים במשנתו של תלמידו הגדול ר' צדוק. אין באפשרותי לפסוק בשאלה זאת. יכול אני אולם להצביע על מספר מקומות בהן נרמזים גבולותיו של ההכרח. ברור מעבר לכל, שרמ"י מתנגד להוציא מהעיקרון 'הכל בידי שמים' מסקנה אנטינומיסטית, דהיינו רשות לחטוא. עצם המסקנה הזאת סותרת את עיקרון הדטרמיניזם.¹²

[ג] ייתכן ופתרון הסתירה נעוץ בהבחנה אחרת. אם נחזור לדגם החלום, עלינו לקבוע שיש הבדל בין החלומות. כך אמרו אחי יוסף ליוסף, חלום הסולם של אבינו מן השמים הוא, ולפיכך ניתן ללמוד ממנו, לא כך חלומותיו. וזאת למה? "כי איך תדמה לאבינו, הלא אבינו הוא כל היום בירא ודבוק בהש"י ולכך מראה לו הש"י חלומות אף בשינה כי גם אז הוא דבוק בהש"י. אבל אתה אינך במדרגה הזאת וכל חלומותיך המה מהרהורא דיומא שאתה רוצה בגדולה ובהתנשאות".

היא מספר י"ז כידוע וזכור היא גם כן גימטריא י"ז והיא בחינת הקליפות הנגדיים לבחינת הטוב הנ"ל והיא בגימטריא חטא רחמנא ליצלן וא' מובלע בתוכו כמו ששמעתי מאא"ז זללה"ה שלכך מובלע א' בתוכו להודיע ששם גם כן שורה אלופו של עולם ברוך הוא מובלע ומכוסה כי מבלעדו לא ירים איש את ידו לעשות קטן וגדול וכשיהיה מאת ה' אבאר אותו במקום אחר יותר". נוכחותו המוסתרת של האל"ף – אלופו של עולם בחטא, מתפרשת בשתי צורות: [א] ההדגשה על ההסתרה, רק הסתרת החכמה היא המאפשרת את החטא, [ב] הקב"ה הוא אשר מממש את החטא, שהרי כל הנעשה בעולם לא נעשה אלא באמצעות פעולתו. וכן הם הדברים שכתב בפרשת אמור (ד"ה אלה). הטענה הראשונה קשורה אל הפרדוקס הסוקרטי, כפי שהשאלה מכונה בפילוסופיה. הטענה השנייה מבטאת שיטה אוקזיונליסטית.

¹² וייס עצמו מודה בבעיה זאת כשהוא מסיים את מאמרו בקביעה: "ואין פלא בחסור בהירות זה בנקודה כה מכרעת שהרי עיקר עניינו של ר' יוסף מרדכי לא תורת הדטרמיניזם היתה אלא אותה תורה מדהימה של ספר מי השלוח, אשר להיעדר כינוי הולם יותר – 'אנרכיזם דתי' נקרא לה" (וייס, עמ' 453)

אנשים מסוימים, שמא ניתן לומר הזוכים לכך, חסרים או מאבדים את החופש. אי קיומו של החופש הוא אולי ביטוי פרדוקסלי לאצילותם. כך למשל, מדבר ר' צדוק על חטאי עם ישראל, שמהפרספקטיבה של הגאולה יתבררו כזכויות. כדברים האלה כתב ר' צדוק (רסיסי לילה, כא):

אבל כל ישראל קרויים נימולים (כמ"ש נדרים לא): כי כולם גבורי כח עושי דברי כי גם רשעי ישראל הם רק מרשיעים כרצון השם יתברך כמו שיבורר לעתיד [אחר תשובה מאהבה] שיהיה החטאים כשנים הללו שסדורות ובאות מששת ימי בראשית (כמ"ש שבת פט): כך החטאים הכל מסודר מששת ימי בראשית שרצה השם יתברך שיעשו ישראל. וכן כל עבירות בני"ה הם עבירות לשמה הגדולות ממצות שלא לשמה (כמ"ש נזיר כג):... אבל ישראל דבוקים בשמו של השם יתברך וכל מעשיהם לשם שמים אלא שאינו נגלה בעולם הזה. וע"ז היא שורש מצות המילה שהוא הכרה בשורש ההולדה שהם רשומים לשמו של הקב"ה בשרשם.¹³

[ד] קיים דרגה מסוימת של חופש, כקליפת השום. וכך כותב רמ"י על חטא עץ הדעת: "והש"י יברר כי לא אכל רק הטוב, והחטא לא הי' רק לפי דעתו כקליפות השום ולא יותר" (א: ד ע"א, בראשית ד"ה ויצו). אי הבנה בתהליך הנכון של חיינו הנפשיים, היא התרדמה שהקב"ה הפיל על האדם בעת הבריאה, והממשיכה אתנו עד עצם היום הזה. עדיין אנו בתרדמה זאת (ב: 9, בראשית ד"ה ויפל). תורה זאת צריכה ברור. על כל פנים, נוצר כאן פרדוקס לפיו העתיד פתוח וחופשי, אולם כשהוא הופך לעבר מתברר שהוא היה קבוע מראש. יש לגישה זאת השלכות פסיכולוגיות חשובות. לפיה יש אחריות לגבי החלטותינו בעתיד, אולם לא תתכן אשמה וייסוריה. יש כאן גם פתרון לשאלת האקטיביזם והפסיביות האנושית. אנו צריכים לפעול על פי תודעת החופש, ולמרות זאת אנו חלק של תוכנית א'לוהית.

[ה] יש מצבים מסוימים בהם האדם איננו חופשי. זהו אותם המצבים בהם אין האדם יכול לעמוד בניסיון ולהמנע מלעשות עבירות: "שאינ בכוחו לסלק את עצמו מזה המעשה" (א: קה, פנחס ד"ה וירא), "אך כי נמצא לפעמים אשר יצר האדם מתגבר עליו, עד שלא יוכל לזוז בשום אופן, מאז ברור הדבר, כי מה' הוא" (א: קכ, כי תצא). אין קביעה זאת נוגעת לעבירה לשמה, עליה דנתי במקום אחר, ואין לטעות ביניהן. בקיצור אומר שיש להבחין בין שלוש סוגיות: [1] הדטרמיניזם, [ב] הסיטואציונליזם, דהיינו הטענה לפיה אנו צריכים להגיע לרצון

13 והשווה פרי צדיק לר"ח מנחם אב א: "כן יברר השי"ת חטאי ישראל, שהכל היה על פי השי"ת. וכן שמעתי מאדמו"ר זצ"ל מאיזביצא פירשו הפסוק 'ממרים הייתם עם ה' דהרי ליה למימר נגד ה', אך הפירוש שיברר השי"ת שמה שהיו ממרים, היה גם כן עם ה', וממנו יצאו הדברים".

ה' המתחדש בכל סיטואציה ולא להלכה הפורמלית הכללית: "רק שהשי"ת יאיר לו מחדש רצונו יתברך, וענין זה יחייב לפעמים לעשות מעשה נגד ההלכה כי עת לעשות לה' הפרו תורתך" (א: כח-כט, וישב ד"ה וזה). , ו-ג] הסובייקטיביזם, שפירושו שאנו מרגישים את החובה הדתית על פי הרגשותינו הפנימיות האנסטינקטיביות. הסיטואציונליזם שם בפנינו את שאלת ההכרעה במצב של ספק כפול ומכופל.¹⁴ שני הכיוונים האחרונים הם המביאים את האדם לצורך הפעולה גם מתוך ספק. זאת פעולה הנעשית מתוך אהבה, בעוד שהפעולה הנעשית על פי יראה, היא נקייה לחלוטין מכל ספק. 'ביקש יעקב לישוב בשלווה' כלומר בשלווה ללא הכרעות שיש בהם ספק, אך לא זכה בזה בעולמנו אנו. כאן נעוץ העימות שבין אפרים ליהודה. זאת סוגייה אחרת, אולם, היבט אחר בעימות בין אפרים ליהודה נוגע לנו. כך כותב רמ"י בפרשת וישב (א, יד ע"ב, ד"ה וישב): "נתן בהם הש"י כח התאווה כל כך עד שלא היה באפשרותם להתגבר וכמו שמבואר שמלאך הממונה על התאווה הכריחו, ולכן לא עליו האשם".¹⁵

[ז] לגישות אלו רוצה אני להוסיף את הגישה שנרמזה לעיל על חרותו של הצופה להסכים או לא, עם מה שמתרחש בתוכו. למרות כל המקורות שסקרנו עד עתה, אף בשיטות השוללות את קיומו של העולם, נשאר בפנינו דבר ריאלי אחד ששרד בודד מן המכלול, הצופה, האדם, ה'אנכי'. ראינו את תורת הייחוד מדברת על ישותו של העולם. זאת היתה המהפכה החסידית הראשונה. השלב המהפכני הבא נעוצה לא בתפיסת העולם אלא בתפיסת האדם. יישום המודל האפיסטמולוגי לאדם עצמו, יביא אותם להשקיף אחרת על סוגיית הרצון האנושי.

במקום אחר דנתי בהיבטים מסוימים של ה'אני' ומעמדו.¹⁶ ניסיתי להראות שם את הקשר שבין ה'אני' למוקד ההחלטות, לרצון. כשנבוא לדון בשיטת איזביצא - ר' צדוק, נצטרך לבטל לדעתי, קשר זה. לפנינו מקבילה מעניינת וחשובה לעולמו ההגותי של ר' חסדאי קרשקש, ונראה לי שגישתם מקבילה.

אם נחזור למשל המכונית, נראה לי בבירור שאף באותם המצבים בהם ה'אני' שבוי ממש במכונית יש בידיו דרגת חופש אחת, הסכמתו או אי הסכמתו עם מה שמתרחש אתו. אולם, להסכמה זאת יש להקדים תנאי, ההכרה בחוסר החופש שבו. דבר זה אינו מהווה רק מפלט,

¹⁴ בעל 'מי השילוח' מדבר על ההבחנה בין ה'נחש' ל'קסם' בהלכה. ה'נחש' מתאר את הנחישות, ה'קסם' את הספק. ברכתו של בלעם, "כי לא נחש ביעקב..." מתארת את העובדה שאין ישראל טועה ומגיב ב'קסם' במקרים בהם אנו בטוחים. לעומת זאת, לא נחטא ב'נחש' במקרים שבהם אנו מצויים בספק (בלק, נג ע"א), ספק זה מיוצג על ידי עץ הדעת: "ועץ הדעת היינו מי שהוא בספק תמיד איך הוא רצון הש"י והוא נגד כל האיבעיות שבגמ'" (א: ג ע"ב, בראשית ד"ה ויצמח).

¹⁵ והשווה דברים ד"ה בערבה: "הענין מה שמכנה את חטאי ישראל על שם המקומות, ולא על שם הזמן, רמז בזה שלא יחשוב האדם כי חטאם היה נגד בחירתם, שהיה להם בחירה לפרוש מהחטא, על זה מרמז ענין המקום שלא היה באפשרות להישמר מחטאים ולזוז למקום אחר".

¹⁶ 'האני ותשובתו' העומד לראות אור בקרוב.

לכאורה (ואני מדגיש לכאורה זה) לפושע. הוא מהווה גם מקור ענווה לצדיק, שהרי גם לגבי מעשיו הטובים איננו אלא צופה. שניהם יישפטו לאור יחסם אל מה שמתרחש בתוכם.¹⁷ רמ"י כותב על תגובת האדם במקומות שונים. כך למשל אחרי שתיאר את הכוחות הגופניים השולטים על האדם "אף בלי דעת האדם ורק הש"י יודע" או "שאינם ברשותו של האדם... שם הש"י לבדו שולט" (ב: 98, תהלים, ד"ה לכו נרננה) מוסיף הוא "אשר לו הים, ים רומז לתאווה, והיינו שאפילו במקום שגובר על האדם התאווה גם אז רואה הש"י כמה טרדה נמצא בו וכמה ישוב הדעת נמצא אז בו". לדעתי הטרדה ויישוב הדעת מודדים את תגובתו של האדם לסיטואציה בה הוא נמצא, דהיינו במקרה זה - כניעתו לתאווה. כך גם המרגלים חטאו בכך "שהתרעמו בכעס" (שם ד"ה גל עיני). וכך כותב ר' צדוק (צדקת הצדיק, נו): "העגמת נפש שיש לאדם על עבירות שעשה הם ממש יסורי גיהנם על אותה עבירה ולכן אמרו בספ"ק דברכות דהמתבייש בה מוחלין לו כי כבר סבל עונש גיהנם".

ייתכן וניתן להוסיף למישור זה שאלה נוספת השמה בספק את הבחירה. כוונתנו לשאלת האידיאליזם המסתתר מאחורי החלטותיו של האדם. על שאלה זאת עומד רמ"י בדיונו על וידידי מעשר (ב: 76, כי תבוא ד"ה כי תכלה). הפסוק "וצדקה תהיה לנו כי נשמר לעשות את כל המצוה הזאת" מתורגם "וזכותא תהי לנו". לעניות דעתי נדונה כאן שאלה משולשת: [א] האם המעשה נעשה על פי ההלכה, למשל שלא הקדים מעשר שני לפני מעשר ראשון [ב] האם המעשה הצליח, למשל האם קבל את הצדקה עני הראוי ולא רמאי, [ג] האם כוונתו בעשיית המעשה היתה טהורה. שאלה שלישית זאת היא הקשה בין כולן, "שמצד האדם אי אפשר שיברר את עצמו רק כשהקב"ה מסייעו ומברר עומק לבו שכוונתו היתה רצויה". האם נרמז כאן שיש רצון עמוק יותר, רצון מסדר שני, והוא המצוי בידי האדם?

ייתכן וזהו תוכנו של המושג 'קליפת השום' בו נמדדת הבחירה. "שה' יודע בטיב שכל מעשי בני אדם אף שניתן הבחירה ביד האדם הוא רק דבר מועט כקליפת השום" (א: סה ע"א, וילך ד"ה מקץ).

וכך כותב ר' צדוק (דברי סופרים, ליקוטי אמרים, ענין שמשון ד"ה ועוד):

דע"ז שעשה ישראל ודאי אינו באמת אלא לעבודה לד' אלא שבעולם הזה אין נגלה עדיין זה ההכרה הברורה דכל מעשי ישראל הכל פעולת ד' ממש שהם חלק אלוה, ומכ"מ גם על המחשבה לבד אין נענש כמו שאז"ל (קידושין מ'). מחשבה רעה אין מצרפה למעשה [והיינו רק בישראל כמ"ש בירושלמי פ"ק דפאה] והיינו דאמיתות עומק ראשית דמחשבת איש הישראלי הוא רק לעשות כרצון השם יתברך וכמ"ש הרמב"ם (בפ"ב מה"ג) בטעם כופין אותו עד שיאמר

¹⁷ גישה מעין זאת הועלתה על ידי גדולי החסידות בנוגע לעבירה לשמה. כך כותב בעל התולדות "זה הכלל יהיה לאדם, אם אינו נהנה מעבירה עצמה, שהיא רעה אצלו, ויתבייש מעבירה ומיצר עליה, רק שצריך לעשותה... אז שרי" (תולדות יעקב יוסף, כי תצא).

רוצה אני, והמחשבה רעה נולדה מן היצר שיושב על ב' מפתחי הלב (ברכות ס"א.) וכמש"נ יצר לב האדם רע וכמ"ש (שם י"ז.) גלוי וידוע שרצונו כו' שאור שבעיסה כו'.

כאן מתחבר הדיון שלנו בשאלת הידיעה והבחירה:

וזהו סוד הידיעה ובחירה שתירץ בו האריז"ל בסוף ספר ד' מאות שקל כסף דהידיעה במקום אחר והבחירה במקום אחר ע"ש לשונו וגם בסוף הזוהר חדש מזה ע"ש ובארנוהו במקום אחר דרצה לומר ממש תירוץ הרמב"ם שאין ידיעתנו כידיעתו, ולידיעת השם יתברך אין הבחירה מכחשת כלל אף על פי שהיא היפך הידיעה ואי אפשר לב' הפכים בנושא אחד זהו לגבינו אבל לגבי השם יתברך אפשר וכמ"ש במקדמת ספר גבורות ד' בענין נס בשני הפכים יעו"ש, וכן לגבינו הבחירה ולגבי השם יתברך הידיעה ובאמת לגבי השם יתברך אין מקום לבחירה ולכשנזכר להתגלות אלקות כל כך עד שיהיה השגתנו כהשגתו ית' וכמ"ש (ב"ב ע"ה:) עתידים צדיקים שיקראו בשמו של הקב"ה אז נראה דאין מקום לבחירה כלל, וזהו עלמא דקשוט שחותמו של השם יתברך אמת (שבת נ"ה.) שכפי מה שהוא ידיעתו הוא האמת אך אצלינו הוא הבחירה כי אנו בעולם הזה ואין ידיעתנו כידיעתו ית' שאי אפשר לידיעה כזו בעולם הזה שהוא עולם המעשה שכך יסד השם יתברך זה העולם העשיה שיהיה בו מקום הבחירה והעלם הידיעה דהש"י, ולכך נקרא עלמא דשיקרא כי בהתגלות האמת אז יהיה כליון השמים וארץ שכתוב בישע' היינו שיהיה כאין ואפס כל ענין העולם הזה ממש מאחר שנגיע למדרגת הידיעה דהשם יתברך ויהיה פתוח לבנו בהשגה כזו מתבטל באמת ענין הבחירה והמעשה לגמרי ונסתלק עולם העשיה גופנית דעולם הזה ולכך הוא נקרא עלמא דשקרא שהוא היפך האמת לאמיתו כנ"ל.

לא אכנס כאן לדון בפרדוקס של הידיעה והבחירה. נראה שמושגים אלה משמשים בצורה אחרת מאשר בהגות היהודית הקלאסית, וזאת בהשפעת תורת האר"י. ידיעה ובחירה מציינים עולמות. עולם הידיעה הוא עולם שבו הכל חשוף וברור. עולם הבחירה הוא עולם שיש בו העלם, המאפשר את הבחירה והפעולה האנושית.

לסיכום נאמר שלמרות כל הקביעות משהו מן הבחירה משתמר במשנתה של החסידות הרדיקלית של 'מי השילוח' ור' צדוק. ושתי אפשרויות בדבר: [א] הבחירה מתקיימת באופן פרדוקסלי מבלי ששכלנו יוכל להביע את דעתו על כך, וזאת היות והקב"ה אינו כפוף למגבלות ההגיון האנושי. [ב] שריד אחרון של חופש שורר בעולם דטרמיניסטי, וזוהי הרמה העמוקה ביותר של הרצון.

[ז] הייחוד ורצונו של האדם

נחזור עתה למושג הייחוד. למרות שאין מושג זה מוזכר במפורש נדמה לי שהוא מצוי מתחת לדבריו של רמ"י בקטע הבא (ליקוטי הש"ס פסחים):

לא כעולם הזה העולם הבא, העולם הזה נכתב ביו"ד-ה"י ונקרא באל"ף דל"ת. אבל לעולם הבא כולו אחד, נקרא ביו"ד ה"י ונכתב ביו"ד-ה"י, כי באמת שם הוי"ה מורה על כי השי" מהוה הכל והכל בידי שמים אף יראת שמים, אך בא"ד, שמורה על לשון אדנות ואנחנו עבדים. ולזה אמרו רז"ל (ברכות לג ע"ב) הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים, היינו בעוה"ז כל זמן שלא נתברר הטוב מהרע נקראים המצות ומעשים טובים וכן ההיפך על שם מעשה אדם, היינו שאי אפשר בלא עבודה, אבל לעוה"ב כשנשלם הבידור אז יהיה ה' אחד ושמו אחד שיהיה הכל בידי שמים. ויהיה הקריאה ג"כ בשם י"ה.

רמ"י אינו מדגיש את הישות הא' להיות מול הישות הסופית, אלא את רצון הא' מול רצון האדם. זהו מעין פנתאיזם של הרצון "כי בלתי רצון ה' לבדו הוא הנמצא".¹⁸ הייחוד מקשר בין הרצונות, ומבטא את העובדה שרק רצונו של הקב"ה קיים. העבודה מתאפשרת רק בגלל שהאדם אינו חי את הייחוד למרות שהוא מסוגל לדעת על קיומו ולהבין במידת מה את משמעותו: "כי השי"ת הסתיר דרכו מבני אדם, כי יחפוץ בעבודת האדם ובאם יהיה הכל גלוי לפניו, לא יצמח בו שום עבודה" (א: צח ע"א, קרח, ד"ה ויקח).

נחזור עתה למשנתו של ר' צדוק. נבין זאת תוך עיון בקטע מתוך 'צדקת הצדיק' [רנב]:

האדם צריך להכיר כי החשק ונדיבות לב שלו הוא ג"כ מהש"י. כמו שאמר (שהש"ר ה ב) הקב"ה לבן של ישראל וכמו שאמר דוד המלך עליו השלום, בנדבת בית המקדש "כי ממך הכל ומידך נתנו לך" (דהי"א כט) ולך הכל. ועל ידי זה החשק ההוא נקבע בלב שיהיה כן תמיד. וכמו שביקש שם אחר כך "שמרה זאת לעולם ליצר מחשבות לבב עמך והכן לבבם אליך", דמאחר שהכל ממך ואתה נצחי ואינך משתנה תוכל לעשות כן יצר לבב עמך וחשקם לעולם. וזה טעם "ויקחו לי תרומה" דפירשו בזוהר תרומה (קלד ע"ב קמ ע"ב) דהוא ייחוד עיין שם. פירוש דתרומה הוא נדיבות הלב דבני ישראל והוא המכונה כנסת ישראל. ו"לי תרומה" פירושו שהקב"ה הוא עצמו התרומה והנדיבות. זהו ייחוד דקוב"ה ושכינתו פירוש שמכיר שגם כל מעשה התחתונים הכל מהש"י. דבאמת ה' אחד יחיד ומיוחד בכל עלמין וגם בלבבות בני ישראל רק הוא המעורר והפועל. ועי"ז ויקחו שהם לוקחים זה בקנין כלשון 'קיתה' בכל מקום, דרצונו

¹⁸ (א: לג ע"ב) והשווה שם (א: ד ע"ב): ובאמת רק רצון השי"ת הוא הנמצא ואין נמצא אחר זולתו.

לומר שיהיה זה שלהם ממש דאותה נדיבות לבב יהיה שייך להם וברשותם כאדם העושה בשלו בכל עת שירצה דלבו ברשותו לחשוק תמיד לכך.

בקטע זה, לומדים אנו שתכונותיו ופעולותיו של האדם כפויים עליו. גם מעשיו ומדותיו הטובים, כמו למשל הנדיבות. דבר זה נובע מתורת הייחוד, המתקיימת לא רק בעולם החיצוני אלא גם בעולם הפנימי של כל אדם, "דבאמת ה' אחד יחיד ומיוחד בכל עלמין וגם בלבבות בני ישראל". בני ישראל "לוקחים" את התרומה, את הנדיבות, שמקורה בקב"ה. אולם יש משהו שנמצא ברשותו של האדם, "דלבו ברשותו לחשוק תמיד לכך". כאן נפתחת בפנינו האפשרות להבדיל בין 'רצון' לבין 'חשק'. הרצון הרי הוא המביא לפעולה, החשק מתאר את תגובתו של הצופה. אין הצופה שולט במה שמתרחש בבמה, וכמובן הבמה היא עולמו הפנימי של האדם. אולם בהמשך נרמזת כנראה אופציה נוספת, לפיה העולם הפנימי יכול להשתנות לפי חשקו של האדם.

ובהתחלת הקנין מדבר בלשון נסתר 'ויקחו' כי אין הנוכח דקוב"ה נגלה עדיין. רק אחר כך אמר 'תקחו' וגם 'תרומתי' פירוש שחשקו של הש"י גם כן בידם על דרך שאמרו (מו"ק טז:) "הקב"ה גוזר והצדיק מבטל" וכענין "נצחוני בני" (ב"מ נט: שעל זה אמרו (ע"ז יט.) בתחלה תורת ה' ולבסוף תורתו דהוא בידו. ומה שהוא חושק הש"י חושק גם כן והכל בידו. וזה סוד יחודא עלאה ויחודא תתאה הנזכר בזוהר ויעויין שם (קל"ד ע"ב). דזה שאמרו "כשם שאין בלבך אלא אחד אף אנו אין בלבנו אלא אחד" דיחודא עלאה דלב יעקב ויחודא תתאה בלב בניו. פי' יחודא עלאה דגם כל מעשינו פעלת וזה התחלה והראשית ועל זה אמר 'שמע ישראל' דצריך לזה שמיעה וקבלה, אתה ישראל המשתדל בהשתדלות השגת אלהות תדע דה' אחד וג השתדלותך מהש"י. ואח"כ "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד" הוא כטעם אמרם ז"ל (ברכות לה:) דלאחר ברכה "הארץ נתן לבני אדם" (תהלים קטו) "ולבסוף תורתו". והיחוד להיפך דגם הש"י הוא שלו דלא זו מחבבה עד שקראה אמי (כמ"ש שמו"ר פ' נב). דאין בלבנו שאנו תולדות כל מיני חשקות בפרטי פרטות הנפשות כפי חלוקתן. וזהו מאת כל איש וגו' דגם כן מדבר בלשון נסתר ולמי אמר 'תקחו'. ובזוהר הקשה זה גם כן דלפי התחלת הלשון היה לו לומר "כל איש אשר ידבנו לבו יקח", עיין שם (דף קל"ה רע"א) תירוצו ולשונו. כונתו מתוקף החשק של כל פרט כאשר הוא בתכלית התגברות החשק והוא בהעלם עדיין ונקרא תרומתי.