

תורת הקבלה ב'נפש החיים'

במאמרי זה רוצה אני לחזור ולדון בחידה שעניינה לומדים וחוקרים, ותוך כדי כך לתרום להבהרת כמה מושגי יסוד ששימושם לקוי ומעורפל. כוונתי ליחס שבין תורת חב"ד לדעותיו של ר' חיים מוולוז'ין בנפש החיים, בסוגיות המרכזיות בהבנת הקבלה הנידונות בשער ג'.¹ לכאורה שניהם כותבים בסגנון דומה כשההבדלים ביניהם נראים משניים ובלתי משמעותיים. אין ספק שהתרשמות זאת מוטעית, והבדל יסודי מבדיל בין השניים, למרות הקושי להגדיר הבדל זה. הבנת סוגייה זאת יכולה לדעתי לתרום להבנת הקבלה במשנת הגר"א.

המקום

אקדים לדברי התייחסות קצרה לפתיחתו של השער השלישי ב'נפש החיים'. ר"ח פותח את השער בדיון על השימוש במושג 'מקום' בייחוסו להקב"ה. ר"ח מפרש את המושג הזה בשתי צורות שונות. האחת - על פי הפשט, קרובה להבנה הפילוסופית של המושג. "המקום האמיתי" כלומר במשמעותו הרגילה, הוא "סובל ומחזיק איזה דבר וחפץ המנוח עליו". מכאן ניתן לעבור בקלות למשמעות המטפורית של המושג 'מקום'. אין לעולם מציאות עצמאית, הוא נזקק בקיומו לקב"ה. הדברים קרובים למה שלימדה אותנו הפילוסופיה היהודית הקלאסית על העולם כאפשרי המציאות התלוי בקב"ה מחוייב המציאות. זוהי אינטואיציה המבוטאת לפעמים במחשבה הקלאסית בביטוי 'חי העולמים', כרוח החיים הנותן קיום לגוף החי, כך הקב"ה נותן קיום לעולם.

ההבנה הפילוסופית הזאת אינה מוציאה אותנו מרמת הפשט: "זהו פשטות עניין שהוא יתברך נקרא מקומו של עולם" [67]. הסבר זה אינו מבטא את המציאות, המשלים אינם דומים לנמשל. החפץ זקוק למקום, אך הוא אינו אופן שלו. למרות תלותם, יש לדברים בעולם קיום ריאלי. הם נשענים על מציאות אחרת, אך הם כשלעצמם ישים עצמאיים. שונה הוא מעמדו של העולם ביחסו כלפי הקב"ה. גם הדגם של החיים לוקה בחסר: "הגוף יש לו מציאות בפני עצמו ואינו מתבטל ממציותו גם בצאת הנשמה ממנו, אבל העולמות כולם כל עיקר התהוות מציאותם. אין העולם כגוף המת.

כפי שאמרנו, ההבנה על פי הפשט קרובה לדעתה של הפילוסופיה הביניימית, בייחוד למשנתו של ר' חסדאי קרשקש ולמרכזיות המהפך בהבנת המקום והחלל המצוי בשיטתו. החידוש המתמיד מצוי גם אצל ר' חסדאי קרשקש וגם בנפש החיים: "אבל העולמות כולם כל עיקר

¹ מראה המקומות תהיה פי המהדורה הסטנדרטית והמצוייה. על סוגייה זאת ראה מאמרה של תמר רוס, שני פירושים לתורת הצמצום: ר' חיים מוולוז'ין ור' שניאור שלמן מלאדי, מחקרי ירושלים במחשבת ישראל, כרך א, חוב' ב (תשמ"ב) עמ' 169-153, ובביבליוגרפיה שם.

התהוות מציאותם כל רגע הוא מאתו ית"ש" [67]. המושג 'מקום' מתאר אכן את תורת החידוש המתמיד. עד כאן הצד השווה. אלא שזאת רק השכבה הראשונה שבשיטה. במשנתו של ר"ח גוון נוסף שפיתוחו ירחיק אותנו מעבר לתפיסתה של ההגות הקלאסית. אם נשתמש בדוגמה של כלי המצוי במקום, הרי שלמקום אין שום ערך ואנלוגיה אל הכלי. מה שחשוב יותר, אין מאורעות הכלים פוגעים במקום, "ואף כי נמצאים גם כוחות הטומאה והס"א בכל מדרגותם". [68 הגהה]. המקום, או החלל, היא אכן מציאות מסתורית, הנוכחת בכל אך שונה מכל דבר. מבחינה זאת יכול הוא להיות ייצוג של הנוכחות המוחלטת של הקב"ה ויחד עם זאת גם של המסתורין שבו, חוסר יחס ואנלוגיה כלשהם שיכולים לקשר בינו לבין הברואים. מבחינה זאת עדיפה האנלוגיה של המקום על פני האנלוגיה של הנשמה, למרות הפיתוי הרב שבשימוש זה.²

אנלוגיה זאת של ה'מקום' מאפשרת לנו עתה לצעוד את הצעד הבא בעקבות חכמי הקבלה, ולטעון באופן החמור ביותר "אין עוד מלבדו". נקודת המוצא מצוי בעץ החיים שמקורם בדברי תיקוני הזוהר המלמדים "שהוא ית"ש ממלא כל עלמין בהשוואה גמורה". הניסיון להבין עיקרון זה יביא אותנו אל הבחנה מרכזית, ההבחנה בין 'מצדו' ל'מצדנו'. "שמצדו יתב' נחשבים כולם כאלו אינם במציאות כלל גם עתה כקודם הבריאה". זוהי המשמעות האמיתית של "אני ה' לא שנית". למרות בריאת העולם, יחידותו המוחלטת של הקב"ה לא השתנה.

העולם: שני דגמים

בשורות הקודמות ניסיתי ללוות את הדיון בעקבות ניתוחו של ר"ח. בהמשך הדיון אנקוט עתה במתודה שונה. אסטה מהטקסט ואציע את התיזות הנראות לי עקרוניות כדי שהקורא יוכל לאמת אותם לאחר מכן עם הטקסט.

הדברים הכלליים על ה'מקום' שהבאנו עד עתה יכולים להיות מקובלים על כולם. אולם אם ננסה ללכת מעבר לניסוחים כלליים אלה, נמצא בתוך מחלוקת יסודית בין הגישה החסידית לבין גישתו של ר' חיים, שללא ספק ינקה מגישתו של הגר"א, אם כי יתכן ואינה זהה איתה.

ההבדל שבין הגישות מכריח אותנו להזקק לצמד מונחים שהמחקר השתמש בהם בערבובייה. לדעתי, משקפת המחלוקת שבין ר"ח והחסידות את ההבדל הדק הקיים בין פאנאנטיאיזם לבין אקוסמיזם. כדי להסביר זאת, נתאר לפנינו שני מודלים שונים. נשים לעת עתה בין סוגריים את שאלת תהליך המעבר מהמציאות האלוהית האינסופית, הכוללת הכל, למציאות המוגבלת שלפנינו. במילים אחרות, נתעלם בשלב זה מהצמצום. העולם קיים, זוהי הנחת יסוד משותפת. אלא שכאן נפתחות לפנינו שתי אפשרויות. לפי גישתו של ר"ח, העולם קיים מצדנו, כלומר

² האנלוגיה של הנשמה, לפי ר"ח, מוגבלת לנוכחות ולשלטון: "הכל הוא רק על ענין התפשטותו ית"ש בהעולמות וממלאם ושליטתו עליהם" [68]. למרות החיוב שבה, האנלוגיה של המקום מצריכה הסתייגות חשובה. חלילה לנו מלהבין את האנלוגיה

במהותו הוא איננו אלא אשליה המתגלית לעיני האדם. זהו ה'מצדנו', כשמאחוריו אין כלום. לעומת זאת, על פי גישתה של חב"ד. העולם הוא אמנם אשליה, אבל מאחורי האשליה מסתתר הקב"ה הסתתרות כפולה. לפי ר"ח העולם אינו אלא ממשות מדומה, מציאות וירטואלית, המתגלית בפני האדם. לפי חב"ד, המציאות היא תוצאת המשחק הקיים בין הגילוי וההסתרה. העולם הוא מעין תיאטרון כשמאחורי כל הדמויות של המשחק הפועלות לכאורה, מסתתר שחקן ריאלי. אנו חייבים לחשוף את הישות המצויה מאחורי הקלעים של ההסתרה, להסיר את התחפושת שהעולם מתכסה בה. לפי פירוש זה, עמדתו של ר"ח היא אקוסמיסטית: הקוסמוס איננו קיים, במשמעות האמיתית של מושגי הקיום והישות. כמובן שאי שם, מאחורי הכל, מצוי מקומו של עולם, הקב"ה. אך אם נפנה את ניתוחינו לקוסמוס, לעולם, נווכח לדעת שאם נקלף את שכבת התופעות כפי שהן מופיעות לפנינו, נמצא רק את האין המוחלט. לעומת זאת, הגישה החסידית היא פאנאנטיאיסטית. מאחורי התופעות מצוי היש האמיתי, הקב"ה. ואף אם אין אנו יכולים לתפוס אותו, עלינו להשיב על לבבנו את מציאותו ריאלית מעבר לתופעות. אלא שכאן עלינו להיות זהירים. הפאנאנטיאיזם החסידי נבדל מהפאנאנטיאיזם, לפחות בשתי תכונות עקרוניות. המציאות האלקית עודפת את נוכחותה בעולם. אלקים מצוי גם מעבר לעולם. זוהי הבחנה מקובלת, אך אין היא ממצה את ההבדל בין השיטות. אין זהות בין העולם לבין אלקים אף לא מבחינה מוגבלת. הזהות אינה עם תופעות העולם אלא עם מה שמסתתר מאחוריהם.³ כאן לומדים אנו על קיומה של הסתרה כפולה, הסתר והסתרה. יתכן ונוכל להתגבר על כל ההסתרות ולהגיע לישות כשהיא לעצמה תהליך המתואר בחסידות כמעבר מהיש אל האין. אולם אף אם לא נוכל לבטל כל ההסתרות, נוכל לבטל את ההסתרה השנייה, זאת השכלית, היוצרת בנו את תודעת האשליה של העולם כפי שהוא.

נחזור עתה למשל, וננסה לדייק בו. משל למה הדבר דומה? בגישה האקוסמיסטית, ישויות העולם אינן אלא דמויות המוקרנות על מסך, כשמאחורי המסך מסתתר הקב"ה. ואכן, אם מחפשים אנו אותו אין טעם למשש בחפצים או לחקור את הדמויות המוקרנות. בדימוי זה, המסך אינו אלא החלל הריק שנוצר אחרי הצמצום, ומה שיש בו, אולי ארשה לעצמי לומר זאת, אינו קיים אלא בתודעתנו. לא כך בגישה הפאנאנטיאיסטית. המעט שלמדתי ממורי ורבי פרופ' שושני נ"ע, כמכחול מהים, הדריכני בהבנה זאת, ושמה אני טועה בהבנתו. אם להמשיך בגישה זאת עד קצה גבולותיה, הרי ש'אדם קדמון' שבקבלה אינו אלא הופעת הקוסמוס בתודעה

באופן ישיר. הוא מקומו של עולם פירושו, הוא מקום המקום, או מקום "המקומות שמורגשים לחוש" [69].
³ יש להוסיף לשתי הסתייגויות אלו, הסתייגות שלישית, תיאולוגית במהותה. ניתן לדבר על פאנאנטיאיזם ביחס לאור האלוהי, או למציאות ביניים אחרת, מבלי לייחס זאת לאלוהות ממש. זוהי הסתייגות הקיימת בחסידות חב"ד. יש לה השלכות תיאולוגיות אך לא קוסמולוגיות ולא אנתרופולוגיות, ואין היא משנה עקרונית את התמונה. יותר חשובה בהשלכותיה היא הטענה הגורסת שיש הבדל בהתחברות וביחס שבין הקב"ה לעולמות אבי"ע. כך כותב ר"ח שהזהות וההשוואה עליה מדברים המקורות הקבליים מתייחסת לספירות האצילות ולא לספירות הבריאה. קל וחומר שאין היא מתייחסת לספירות עולמות היצירה והעשייה.³

האנושית ותפיסתו. על כל פנים אף אם לא נרחיק לכת, נוכל לטעון ששתי הגישות גם יחד מלמדות מעין פילוסופיה אידיאליסטית, אלא שיש הבדל יסודי בין השניים. האקוסמיזם הוא אידיאליזם סובייקטיבי, מעין גישתו של ברקליי והמשכה הפנומנולוגית, היונק מהמסורת של דיקרט. לעומת זאת העמדה החסידית קרובה לאידיאליזם האובייקטיבי נוסח היגל, עמדה היונקת מהמסורת האפלטונית הקלאסית. זהו תורף ההבדל שבין גישת ר' חיים הדן בעולם שאנו תופסים לבין החסידות הדנה בעולם כפי שאנו תופסים אותו.

הסימבוליקה הקבלית

עתה נוכל לתרגם את האינטואיציות הבסיסיות הללו לשפתה של הקבלה בשיטות השונות. תורת האר"י היא שפה ומערכת המקובלת על שתי הגישות גם יחד. מכאן הקושי בחשיפת העמדות השונות המתנסחות לפעמים בניסוחים קרובים עד למאוד. אולם קריאה מדוקדקת תאפשר לנו לעמוד על ההבחנות המתנסחות באמצעות הדיוקים הקבליים.

ניתן לנסח את גישתו של ר"ח באמצעות הסכימה דלהלן, אף כי לא נעמוד כאן על כל פרט ופרט שבה:

ממלא כל עלמין = מצדו - שם בן ד' יחודא עלאה - שמע

סובב כל עלמין = מצדנו - שם אלקים.⁴ - הכינויים⁵ יחודא תתאה - בשכמל"ו.

אם נשתמש במשל אותו שרטטנו לעיל, הרי שבמושג 'ממלא כל עלמין' מותר לנו להשתמש, לפי ר"ח, רק במה שנוגע למציאות שמעבר לאשלייה. המונח 'מצדו' מתאר תפיסה זאת שאיננה אפשרית עבורנו כלל וכלל. אין אנו יכולים לקפוץ אל הצד השני של המסך. שם מצוי העולם האמיתי, שלא כבצד זה בו עולם השקר מוקרן. אלא שכל המצוי שם שרוי עבורינו בחושך המוחלט. לעומת זאת, אין אלוהים נוכח בעולם האשליה, העולם היחידי שאנו תופסים. ב'מצדנו', אלקים טרנסצנדנטי לחלוטין. הוא רק 'סובב כל עלמין', לא נוכח בהם. ולמרות זאת קשר כלשהו עם האלקים אפשרי והוא דרך התורה, או הקו הפורץ לחלל הריק שנוצר בצמצום. מתוך ההסתכלות שלנו ניתן לומר שהצמצום הוא העלם או אף השבר ב'מצדו', כדי לאפשר את בנית ה'מצדנו'. אם להמשיך את המשל בו השתמשנו, הרי שיש לכבות את האור כדי שההקרנה תתאפשר, זהו הצמצום. העולם הוא המצב בו האור עבורינו נעלם. הקו שבקבלת האר"י, מציין את בנייתו של ה'מצדנו'.

בחסידות, לעומת זאת, כולל חסידות חב"ד, שתי הקטגוריות הללו, הממלא והסובב גם יחד, שייכות ל'מצדנו'. במילים אחרות, שני פנים בתפיסתנו את העולם. אלקים הוא טרנסצנדנטי, אך

⁴ עמ' 71 בהגהה.

⁵ שם.

גם אימננטי. בשיטה זאת, כדי לאפשר את הבריאה אין לכבות את האורות אלא רק לעמעם אותם. באור מעומעם זה נוצרים נופי העולם, האובייקטים השונים וגם הצללים: "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" (שער היחוד והאמונה, פרק ז').

נדגים עתה את ההבדלים בפירוש השונה הניתן לפסוק המפתח בדיון זה: "וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלהים בשמים וממעל ועל הארץ מתחת אין עוד". בספר התניא מסביר רש"י את הפסוק בדרך החסידית: על בסיס הגישה לפיה האותיות שבהן נברא העולם "נצבות ועומדות לעולם בתוך רקיע השמים ומלוכשות בתוך כל הרקיעים לעולם להחיותם כדכתיב ודבר אלוהינו יקום לעולם ודבריו חיים וקיימים לעד כו' כי אילו היו האותיות מסתלקות כרגע ח"ו וחוזרות למקורן היו כל השמים אין ואפס ממש והיו כלא היו כלל וכמו קודם מאמר יהי רקיע כו' ממש וכן בכל הברואים שבכל העולמות עליונים ותחתונים ואפי' ארץ הלזו הגשמית ובחי' דומם ממש אילו" (שער היחוד והאמונה, פרק א). תורת האותיות היא אחד המודלים בהם הנוכחות האלקית מתוארת. בהמשך יתנסחו מודלים מפורשים יותר. אולם הדברים החלקיים שהובאו לעיל מספיקים כדי להדגים את הגישה. הדברים שונים לחלוטין בגישתו של ר"ח. ר"ח קובל על כך "שזה תורת כל האדם ונעשה משל גם בפי כסילים לאמר הלא בכל מקום ובכל דבר הוא אלוהות גמור". לכאורה לומדים אנו דבר זה מהיבט ה'מצדו'. אלא שאין הדברים כן. הידיעה על ה'מצדו' היא חובה עיונית אך אין לה השלכה מעשית כלשהי, שהרי אין אנו יכולים לפרוץ את המחסומים ההכרתיים הקולעים אותנו בתפיסתנו. דבר זה מתואר על ידי ר"ח באופן מפתיע. הפסוק "וידעת היום והשיבות אל לבבך" לא הובן כהוגן. לכאורה הוא בא לפתוח את העין, אליבא דאמת הוא בא לנעול אותה: "אל לבבך דוקא היינו אובנתא דלבא ושיעורא דלבא לבד. וכעין שאמרו בתפילה יכוין לבו למקום" [75]. הלב חייב בהתבוננות זאת. לא כך המוח והמעשים. אסור לנו "לחקור ולהתבונן ח"ו במהות הענין" וודאי לא במעשים: "וגם להזהר מאד שלא יהא ממשכא לבא לקבוע כל סדר ההנהגה במעשה על פי זה הענין הנורא".

הצמצום

עתה נוכל לחזור אחורה להבנת הצמצום. רש"י כותב ב'תניא' על ההבנה המוטעית של תורת הצמצום: "והנה מכאן יש להבין שגגת מקצת חכמים בעיניהם, ה' יכפר בעדם ששגו וטעו בעיונם בכתבי האריז"ל והבינו ענין הצמצום המוזכר שם כפשוטו". למושג "צמצום כפשוטו" יש מסורת ארוכה ומסונפת. נקודת המוצא מצוייה בתורת האר"י. 'הצמצום' בקבלת האר"י משמעותו שהמציאות מתחילה באינסוף המצמצם עצמו ויוצר חלל פנוי. מה משמעותו של צמצום זה? האם מדובר כאן בחלל גאומטרי ממשי, או בחלל סמלי - דברה קבלה בלשון בנ"א.

זוהי המחלוקת הקלאסית על 'צמצום כפשוטו', או 'לא כפשוטו'. למחלוקת זאת מתווספת עתה הבנה חדשה, צמצום כפשוטו מתארת את העמדה התיאסטיית המדגישה את העובדה שהקב"ה סובב כל העולמות, כלומר טרנסצנדנטי להם. שיטת חב"ד תופסת את דברי המתנגדים כטוענים אכן, לצמצום כפשוטו, דבר הנוגד את עקרונותיה של הקבלה הקלאסית כפי שבאו לידי ביטוי בתיקונים ובפרדס, לפיהם - 'לית אתר פנוי מיניה כלל'. כך אכן כותב רש"י כשהוא מתקיף את העמדה המנוגדת משתי בחינות: "והנה מלבד שא"א כלל לומר ענין הצמצום כפשוטו שהוא ממקרי הגוף על הקב"ה הנבדל מהם ריבוא רבבות הבדלות עד אין קץ, אף גם זאת לא בדעת ידברו... וז"ש בתקונים תיקון נ"ז דלית אתר פנוי מיניה לא בעילאין ולא בתתאין ובר"מ פ' פנחס איהו תפיס בכולא ולית מאן דתפיס ביה כו' איהו סוכ"ע כו' ולית מאן דנפיק מרשותי לבר איהו ממכ"ע כו' איהו מקשר ומיחד זינא לזיניה עילא ותתא ולית קורבא בד' יסודין אלא בקב"ה כד איהו בינייהו עכ"ל".⁶ אין אנו יכולים לדעת בביטחון נגד מי מכוונים דברים אלה משל רש"י, אולם הם מהווים התקפה כנגד התיאזים, המבדיל בין האלוהים והעולם. אולם, עמדתו של ר"ח אינה תיאסטיית באופן מובהק. זאת בגין העובדה שמציאות העולם אינה אלא קיום לכאורה, 'מצדנו'. זהו תיאזים עם יסוד אקסמיסטי.

אם נחבר דברים אלה אל ההתייחסות אל האור המעומעם, עליה עמדנו לעיל, נווכח לדעת שהגענו שוב לפרשת דרכים קלאסית. המחלוקת המתנסחת כאן באמצעות ניסוחים על צמצום 'כפשוטו' או 'שלא כפשוטו', מחזירה אותנו אל הדילמה הקלאסית בהבנת הצמצום. האם כרמ"ק, ר' משה קורדוברו מבינים אנו את הצמצום כמעבר מן האינסופי אל הסופי, כבתורת האר"י, מבינים אנו את הצמצום כסילוק, כיצירת חלל ריק. החסידות, ומסורות קודמות לה, קראו את קבלת האר"י קריאה שקרבה אותם אל המסורת של הרמ"ק.

מן הראוי להדגיש שמעמדות עיוניות אלו נובעות מסקנות מעשיות חשובות. ג"ש ווירצבורג פיתח אינטואיציה בסיסית של הרי"ד סולובייצ'יק המבוססת על ההבחנה הזאת.⁷ לפי דעתם קיימת קורלאציה בין המחלוקת הזאת לבין מחלוקות פילוסופיות עקרוניות. האימננטיות של האלוהים בעולם מתבטאת בקיומו של באה לידי ביטוי בהשקפה על קיומו של חוק טבעי, של מוסר ודת טבעיים. לעומת זאת על פי גישתו של ר"ח, התורה היא הקשר היחיד עם האלוהים הטרנסצנדנטי במוחלט. המחשבה החסידית מאפשרת השענות על התגלות כפולה, כפי שפותחה על ידי הראי"ה.⁸ למימד האידיאלי הזה, יש לדעתי להוסיף פן נוסף שהחסידות פיתחה. גם ברגשותיו של האדם באה לידי ביטוי האימננטיות האלקית.

⁶ שער היחוד והאמונה פרק ז' עמ' פג.

⁷ ראה מאמרו של ו"ש ווירצבורג, רבי חיים מוולוז'ין, בקובץ נוטרי מורשת, בעריכת הרב ד"ר אליהו יונג, ירושלים תשכ"ח עמ' כו-לח, ובייחוד עמ' לה ואי'.

⁸ ראה על כך במאמרי, מבוא להגותו של הראי"ה, בספר יובל אורות, בעריכת בנימין איש שלום ושלום רזנברג, ירושלים תשמ"ח, עמ' 105-27.

המעשים

כפי שיכולנו להוכיח מעיון בדברי ר"ח על 'והשבות אל לבבך', יש להבדלים בהשקפות השלכות על תפיסת המעשים. כדי להבין את ההבדלים ולדייק בהן, עלינו לחזור אל השיטה החסידית ולנסות להבחין בין שתי האפשרויות הגלומות בה. ארשה לעצמי להסביר זאת על ידי משל. נתאר לעצמנו אישה המנותקת מאהוב נפשה, בתנאים קשים ולפעמים אף בלתי נסבלים. הגישה האחת מרגישה את האהוב המסתתר במציאות הנתונה, בכל פינה ובכל מקום, למרות שאין הוא נראה לעין. לעומת זאת הגישה האחרת מרגישה שהקשר היחידי עם האהוב מצוי במכתב שהוא שלח לה, מכתב שהיא הופכת בו והופכת בו שהרי הוא הכל עבורה. מכתב זה היא התורה. גישה זאת רואה בתורה את הקשר היחידי עם הרבש"ע, בעוד שלפי הגישה הראשונה הדושיח יכול להתקיים אף באמצעות הדברים עצמם, מעין עבודה בגשמיות.

ר"ח סבור אכן שהקשר היחידי עם הרבש"ע מצוי במכתב שהוא שלח לנו, בתורה. אנו יכולים רק להפוך בו ולהפוך בו. 'נפש החיים' ממשיכה את המסורת הקבלית אך עושה בה מהפכה. חשיבותה של תלמוד תורה מקבלת עתה משענת קבלית. דבר זה מהווה המשך למקורות המובאות מדברות בעד עצמן. אלא ששם מדובר על לימוד הנסתר וכאן על לימוד הנגלה. לימוד הנגלה מקבל עתה משמעות מיסטית. זהו מוקד המהפכה של ר' חיים. למרות שאין דבר זה נראה כך בראשית המחשבה, ניתן לשער לדעתי שגם כאן יש המשכיות לגישתו של הגר"א. הקורא בטקסטים שהובאו על ידי יוסף אביב¹ בדיונו על קבלת הגר"א², יכול להוכיח לדעתי, שהגר"א יישם את תורת האר"י לתורה. אולי לא ניתן לדבר על משל ונמשל, אך יתכן וניתן לומר שניתן לפרש את השיטה הקבלית כשבמוקדה לא (רק?) מצוייה הבריאה, אלא (גם?) התורה. התורה כאן כוללת גם את התורה שבנגה.

ר"ח לימד אותנו שהתורה היא הדרך היחידה אל האלקים. כל דרך אחרת אינה אלא אשלייתית. לא כך סברה החסידות. היא חשבה שהתורה עצמה מלמדת אותנו את ההיפך. אלא שכאן כפי שרמזנו לעיל, מעבר לרקע משותף, תתכנה שתי עמדות עקרוניות שונות. הראשונה סוברת שניתן לחשוף את ההסתרה. דבר זה בא לידי ביטוי בשתי פנים. [א] אפשרות החוויה בה תופס האדם את המציאות האמיתית שמאחורי התופעות המטעות והמשלות, זוהי חלק מחווית ביטול היש והחזרתו לאין. [ב] אפשרות עבודת ה' בדרכים השונות מהנורמטיביות הקלאסיות. גישה זאת מנוגדת באופן קוטבי לגישתו של ר"ח. בין שתי הגישות מצויה גישתה של חסידות חב"ד, בניית הדירה בתחתונים.

פן נוסף יסביר לנו ביתר דיוק את המשמעות המעשית של הסוגייה שאנו דנים בה. הדילמה שלפנינו. תורת האימננטיות. מהפאנתאיזם נובעת, או יכולה לנבוע, עמדה, הכל שווה. ההבדלה, בין קודש לחול, בין איסור להיתר, בין חובה לרשות, והפאנתאיזם נראים כתרת

דסתרי. בעיה זאת בוטאה יפה בסוגיית המקומות המטונפים. אם לית אתר פנוי מיניה, כיצד ניתן לחלק בין המקומות. זאת היתה שאלה מכרעת, לא בחשיבותה אלא בסמליותה. על החסידות להסביר שבעולם כפי שהוא נראה מבחינתנו נולדות ההבחנות בין טוב לרע. בשיטתו של ר"ח, עובדה זאת מוסברת בקלות. מאחורי כל ההבחנות עומדת הבחנה יסודית קודמת, והיא ההבחנה שבין האלוהי והעולם. ר"ח מסיר זאת בשפה הקבלית באמצעות סמל הקו: ¹⁰ "וזהו ענין החלל וכו'. הקו הנכנס אל תוך הצמצום אינו מגיע עד למטה", וכך מופיעות כוחות טומאה שמצדנו לא נכרת בהם התגלות אורו כלל. הקו הזה יוצר בירידתו מעלה ומטה, כלומר מדרגות של קודש, חול וטומאה. אם הקו היה מגיע עד למטה האור היה פורץ גם מלמטה, והורס כל ההיררכיות. הקו הוא המאפשר את העשה ואת הלאו.

אולם, כיצד תתכן הבדלה בין קודש לחול, בין איסור להיתר, בין מצווה לרשות בשיטה חסידית, במציאות בה הכל אלוהות? כמה עמדות עקרוניות אפשריות, לדעתי, בסוגייה זאת.

העמדה האחת בוטאה על ידי ר' נחמן קרוכמאל שעמד בפני בעיה מקבילה. אמנם, קיימות אחדות ושוויון מוחלטים בקוסמוס אלא שאין הם שקופים באותה מידה. ההיררכיה בקדושה היא תוצאה של ההבדלים בשקיפות זו. ההבדלה בין החיוב והשלילה היא תוצאה של תפיסתנו, אך היא עבורינו ממשית ומחייבת. האלטרנטיבה האחרת פירושה שיש רובד מסויים בעולם שאיננו אלוהי. הנוכחות האלוהית מתקיימת אך היא איננה טוטלית. אמנם לית אתר פנוי מניה, אך הכיוון ההפוך אינו נכון. בכל יש נוכחות אלוהית אך לא נכון שהכל הוא אלוהים. יש כאן ויתור על ה'אין עוד'. ויתור מוחלט בגין הכנסת יסודות שאינם אלוהיים או ויתור יחסי. ההדרגה וההיררכיה נוצרות בעקבות החלשת האור האלוהי. תורת הניצוצות היא תשובה מהסוג הראשון. הנוכחות של הקדושה קיימת, אך היא מוקפת בישות שאיננה אלוהים. תשובתה של חסידות חב"ד נראית קרובה אל הסוג השני. מכאן הטענה שהעבודה היחידה בעולם הזה, היא העבודה שבתורה ומצוות.

התיאורגיה

הערה אחרונה נדרשת כדי להבין את הבדלי השיטת, והוא היחס למה שמקובל לכנות בעגה האקדמית תיאורגיהמוקד הסוגייה מצוי במושג 'עבודה צורך גבוה'. האמנם זקוק הקב"ה לאדם לצרכיו או לטובתו הוא?

ר"ח נלחם כנגד התפיסה הזאת שנראתה לו ללא ספק, תפיסה מיתית. הוא תופס אותה, תוך הסבר פעולתה של מערכת המצוות. דבר זה נעשה על ידי תורת העולמות. עולמות אין ספור קיימים התלויים במעשי האדם [15]:

⁹ קבלת הגר"א, הוצאת כרם אליהו, ירושלים תשנ"ג

¹⁰ נפה"ח ג, ז, עמ' 74.

כן בדמיון זה כביכול, ברא הוא יתב' את האדם והשליטו על רבי רבון כחות, ועולמות אין מספר, נמסרם בידו שיהא הוא המדבר והמנהיג אותם על פי כל פרטי תנועות מעשיו ודבוריו ומחשבותיו, וכל סדרי הנהגותיו, הן לטוב או להיפך ח"ו... כי בצלם אלוהים עשה וגו' שכמו שהוא ית' שמו הוא האלקים בעל הכוחות הנמצאים בכל העולמות כולם, ומסדרם ומנהיגם כל רגע כרצונו. כן השליט רצונו יתברך את האדם שיהא הוא הפותח והסוגר של כמה אלפי רבואות כוחות ועולמות, על פי כל פרטי סדרי הנהגותיו בכל עניניו בכל עת ורגע ממש, כפי שרשו העליון של מעשיו ודבוריו ומחשבותיו, כאלו הוא גם כן הבעל כח שלהם כביכול.

מתוך כך מוסברים דברי חז"ל לפיהם בזמן שישראל עושין רצונו של מקום מוסיפין כח בגבורה של מעלה. הכוח וההתשה מתייחסים להשגחה השולטת בעולמות הנעלמים האלה. לפנינו הרחבת מושג ההשגחה, המתקבל על ידי הרחבת מושג הקוסמוס. העולמות עליהם שומרות המצוות והחובות הדתיים בכלל, אינם העולמות שהקוסמולוגיה דנה בהם. נסתרים מעיני המדען, נגלים הם לעיני איש האלוהים. דברי הקבלה על העולמות העליונים מקבלים עתה פרשנות שונה. אין הם עולמות האלוהות הזקוקים לאדם, אלא עולמות של קוסמוסים נסתרים. בחלקם הם מצרניים לנו, בחלקם הם רחוקים מאתנו. כלי הבשר לא מאפשרים לנו לראות את המשמעות האמיתית של פעולתנו. אילו יכולנו היינו רואים איך שדמות נורמלית ואפילו נאה, מחביאה ומסתירה דמות מפלצתית ונאלחה. פעולתנו חייבת להיות מודרכת על ידי הצלה אידיאליסטית של האחר, אף אם מדובר על בעולם רחוק ונעול לפנינו.

אין ספק בעיני שסוגייה זאת מעידה על השפעתו של הגר"א. היבט זה במשנתו של ר"ח מוולוז'ין מצא הד ביצירתו של עמנואל לווינאס.¹¹ יש לדעתי עוגן להבנתו של לווינאס בטקסטים של ר"ח. מפליא הוא, שפעולותיהם של הלימוד, הכוונה והמצוות אינה מכוונת לתועלת עצמית, על כל פנים היא חורגת בהרבה מלהיות מבוססת על חיפוש תועלת זאת. היא גם שונה מהעמדה החסידית שחיפשה את שיאו של האושר, הדבקות עם הקב"ה. היא התבססה על תלמוד תורה ועל עשייה המודרכת מתוך מחויבות מוסרית לעולמות אחרים שלא יחרבו. הקיום האנושי בנידון זה חדל להיות קיום 'בשביל עצמו' והופך להיות 'קיום בשביל האחר' שורשה של האחריות. הרעיון של העבודה 'צורך גבוה', על תפיסותיו השונות, מקבל משמעות של שותפות מוסרית. בכל צורותינו לו צר, ואנו משתתפים בצערה של השכינה.

בחסידות מצוי מודל אחר של התייחסות לתיאורגיה. נוכל להווכח בזאת תוך קריאה בתורה מפתיעה ב'מגיד דבריו ליעקב' לר' דב בר המגיד ממזריץ'¹²:

¹¹ The Levinas Reader, edited by Sean Hand, Oxford 1989 pp.227-234, בקובץ Prayer Without Demand

¹² מהד' רבקה ש"ץ תורה ז', מהד' ירושלים תשל"א תורה ט', ז ע"ב.

יהי כבוד ה' לעולם... ישמח ה' במעשיו, שרוצה לשמוח במעשיו, כדמיון אב שיש לו בן קטן, והבן קטן רוצה ליקח מקל ולרכוב עליו כמו על סוס, אף על פי שדרך הסוס להנהיג את האדם, והוא מנהיג אותו, מכל מקום יש לו תענוג בזה, ואביו עוזר לו, ונותן לו מקל למלאות תאוות הבן, כך הם הצדיקים רוצים להנהיג את העולם, וברא הקב"ה את העולמות כדי שיתענגו בהנהיגם, וכבוד עצמיותו אין אנו משיגים אך כבודו שבעולמות אנו משיגים. לפיכך צמצם את עצמו בעולמות, כדי שישתעשע בהתענג של הצדיקים שיש להם תענוג מהעולמות, וזהו רצון יראיו יעשה, שבאין סוף לא שייך הרצון, רק הרצון יראיו עושים שהם הצדיקים, על דרך במי נמלך בנשמותיהם של צדיקים.

בקטע זה לומדים אנו את האינטואיציה המדהימה שהתיאורגיה אינה אלא משחק. הילד הופך את המקל לסוס. הוא יוצר את האשליה שהסוס נושא אותו, אולם הוא נושא את הסוס. כוח פעולתו של האדם בעולם אינה לא יותר מאשר משחק שהאלוהים מאפשר לאדם. אלוהים רוצה שהאדם יחשוב שהוא ה'כל יכול' זקוק לבשר ודם. עבודת האדם היא ריאלית מבחינתו של האדם ואף מבחינת העולם. מבחינה אלוהית איננה אלא משחק, סוס עץ. זה נכון לגבי המעשה, אך גם לגבי יצירתו ההגותית והפילוסופית. כתמונה ילדותית שילד מצייר לאמו האמנית, אין לשפוט את פרי פעולתו על פי ערכו העצמי, אלא על פי הרגש והכוונה הנתונה בה. לא היעילות אלא האהבה היא הקובעת. שוב פגשנו כאן בפרשת הדרכים שבין חסידות לפרישות.