

האמונה במשנת הרב יצחק הוטנר

**Faith in the Thought of
Rav Yizchak Hutner**

עבודת תזה לשם קבלת תואר שני
נעשית בהנחייתו של : פרופ' דב שוורץ

מגיש :

משה כהן

ת.ז. 034408682

אוניברסיטת בר אילן
המחלקה לפילוסופיה יהודית

תוכן העניינים

5	הקדמה
7	קווים לדמותו
13	על האמונה
14	פרק ראשון – אמת
14	אמת כיחס
20	אמת כמקור
29	פרק שני – המקורות
30	האמת במשנת מהר"ל מפראג
32	הרב הוטנר - אמת כרציפות
36	האדם כיצור ארעי
43	חזרה אל גן העדן
44	מעמד האדם בחסידות ובתנועת המוסר
49	אי בחירה כבחירה
54	מסקנות
56	פרק שלישי – אמונה
56	מהר"ל מפראג - דבקות
59	אמונה - מצוות על
60	אמונה כדבקות במשנת הרב הוטנר
66	מן האמונה אל ההמלכה
68	מסקנות
69	אדם ומעמדו
73	יחסי חוזה ויחסי ברית
75	האדם אצל הגר"ד סלובייצ'ק
79	פרק רביעי – הכפירה
79	הספק

83	מקורותיו של הרב הוטנר
86	האם ישנה עבודה זרה מודרנית?
92	ה'בינוני' במשנת החזון אי"ש
95	פרפקציוניזם הלכתי ומעשי
97	יחסים עם הראי"ה קוק
102	יחסי דת ומדינה
103	הכופר ויכולתו להתנתק מן המערכת
107	בידוד כח הבחירה
110	סיכום

112..... פרק חמישי – אמתה של תורה

112	כח החשיבות - מעמד ותוכן
114	קבלת התורה
116	המקור הנורמטיבי
120	בין ישראל לעמים
122	אמונה בטוב
125	אחרית דבר

126..... ביבליוגרפיה

הקדמה

בין ההוגים הססגוניים והמעמיקים ביותר במחשבה היהודית של המאה העשרים ניצב הרב יצחק הוטנר. הוא גדל בעולם הישיבות הליטאי הקלאסי ועסק בהגות מחשבתית ישיבתית בסגנון המקובל בעולם הישיבות, אך למרות זאת לא זכה לפרסום הראוי לו.¹ רק מעטים לומדים בספריו למועדי השנה בקרב בני הישיבות, ועל אחת כמה וכמה שבקרב הציבור הרחב לא קיבלה הגותו התייחסות מספקת. ייתכן שהדבר נובע מאופיים ה'אליטיסטי' של חיבוריו: מאמרים שקובצו משיחות שדרש לפני מועדים בפני תלמידיו, בני ישיבתו, שהיו פלפולים מחשבתיים בסגנון הליטאי. הגותו כללה ניתוח קטעי תלמוד, ראשונים ואחרונים, ולעתים חייבה את הכרת הסוגיות התלמודיות לפרטי פרטים; מאמריו למועדים לעתים מעלים תובנות מתוך המסכת הקשורה לחג הספציפי שעליו דרש; ספריו אינם רציפים ואינם כתובים בצורה של מאמר רגיל, זורם ומוביל ממקום למקום. הרב הוטנר השתדל לשמור על סגנון כתיבה מוקפד במטרה כי המתח יישמר וקריאת מאמר תחייב ריכוז ומאמץ אינטלקטואלי. לעתים מהלכו הסבוך של מאמרו אינו מובן עד המלים האחרונות שלו, שם סוגר הרב הוטנר את המעגל וחוזר לבאר את השאלות שבהן פתח את המאמר, ושיטה זו מצריכה הבנת שלב שלב במאמר, בעקביות וללא אפשרות לדילוג, ולכן על הקורא לדעת ולהכיר את כל הסוגיה שבה דן הרב במאמרו. נאמן לשיטת חינוכו הסלובודקאית, שבה הקפידו לשמור על 'כבוד התורה'² – תורה אליטיסטית שהתלמיד צריך לעשות מאמץ ולגשת אליה, והיא לא מתקרבת אל התלמיד – אף הרב הוטנר הקפיד שמאמריו ותורותיו לא יהיו מונחות באופן שכל הרוצה בא ונוטל, אלא יישארו כהגות הניתנת רק בפני מי שגילה רצון והביע נכונות למאמץ על מנת להיות 'מקבל תורה'.³ הסיבות הנ"ל גרמו שהגותו מלכתחילה לא תהיה נחלת רבים, וההקפדה על שמירתה מעינו של הציבור הרחב אף הוסיפה לצמצום ההכרה ברב הוטנר כהוגה דעות מרכזי.

¹ לסקירה של ההגות האקדמית המועטת שנכתבה עליו ראה בעבודת הדוקטורט של הרב ד"ר שלמה קסירר (להלן: "קסירר"): התשובה בהגותו של הרב יצחק הוטנר, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, רמת גן, תשס"ט, עמ' 26-28.

² ראה: בנימין בראון, 'גדלות האדם והקטנתו: תמורות בשיטת המוסר של ישיבת סלובודקה', בתוך: **ישיבות ובתי מדרשות**, עמנואל אטקס (עורך), ירושלים תשס"ז, עמ' 243-271.

³ על הקשר שבין הרב הוטנר להנהגות הסלובודקאיות שינק ראה אצל קסירר, עמ' 300-303. וכן לקמן הערה 13. על הקפדתו על בניין כבוד התורה ראה: ברוריה דיוויד, 'זכרונות', ספר הזיכרון למרן בעל 'פחד יצחק' זצ"ל, יוסף בוקסבוים (עורך), ירושלים תשמ"ד, עמ' קטו-קיו (להלן: "ספר הזיכרון"). דוגמא קלאסית לרצונו שמי שאינו מתאמץ לקבל תורה לא יזכה מן ההפקר, ראה כאן: פתיחה לקונטרס רשימות, פחד יצחק ראש השנה, עמ' ריז. הדברים קשורים לפיתוח רעיון הכבוד במשנתו ונעמוד על כך בפרק החמישי.

הבא לסקור את הוגי הדעות היהודיים בתחום מחשבת ישראל במאה העשרים יכלול את הראי"ה קוק, הגרי"ד סולובייצ'יק, האדמו"ר מלובביץ' ואפילו החזון אי"ש, אבל ספק אם ינקוב בשמו של מי שבא במגע – עם מי יותר ועם מי פחות – עם כל הנ"ל: הרב יצחק הוטנר, בעל 'פחד יצחק'. אין לרב הוטנר הגות שמנסה לחבוק כל כשל הראי"ה, וגם הוא לא ניסה לרדת לעומקה של ההגות העוסקת במעמדו של האדם בפני אלוהים, כמו הגרי"ד סולובייצ'יק. אבל התובנות הפסיכולוגיות העמוקות שאותן העלה הרב הוטנר מתוך המקורות עצמן, והמימד היחי' שהוא נתן לתופעות הלכתיות כגון מעמד התורה, יחסי רב ותלמיד ומצוות המועדים הם נכסים הגותיים. כך הגדיר את שיטתו: "ייאמרו עכשיו הדברים בשפה ברורה וגלויה: ייחוד בית מדרשו ומטרת דיבורו היא לקראת אור התפיסה של גדלות ורוממות בחיים... והרי חגים הם זמנים של רוממות הנפש. ורצוננו ותקוותנו היא שדיבורים, החובקים זרועות עולם והבוקעים רקיעים, ייקלטו בשעת רוממות, וייכנסו ללב ולמוח מתוך תפיסה ושליטת אור של גדלות".⁴ מה שאמר על עצמו: "יהיה כל רגע בחיי כה חי עד כי אם יחתכוהו יזוב ממנו דם"⁵ היה נכון גם ביחס למאמריו לפני המועדים, כאשר המועד, מצוותיו ואפיוניו, מקבלים במאמריו מימד חי.

הרב הוטנר היה הוגה אקלקטי, ונטה לאסוף ממקורות שונים. כר הגידול שבו גדל היה מגוון: הוא נולד בוורשה שבפולין (אדר תרס"ו-1906) למשפחה ליטאית בעלת שורשים חסידיים, התחנך בישיבות ליטאיות והיה בן לדור השלישי של תנועת המוסר. לא ניתן לראות בשיטתו המחשבתית המשך טבעי לכל אלו. מחשבתו העצמאית כבר מגיל צעיר גרמה לו לחפש כל ימיו אחר ריבוי מקורות, וכך היה מקורב ליסבא' מסלבודקה,⁶ ר' נתן צבי פינקל; לר' משה מרדכי אפשטיין,⁷ מי שהקים את הסניף של ישיבת 'סלבודקה' בעיר חברון ולאחר מכן בירושלים; לר' איסר זלמן מלצר; לראי"ה קוק; ועוד. מוצאו היה מתנועת המוסר של סלבודקה, אולם הוא המשיך הלאה ופרץ דרך בתחום המחשבה העיונית. הרב הוטנר בא בקשרי מכתבים עם הגרי"ד סולובייצ'יק בשנותיו הראשונות;⁸ כן היה ידוע בקשריו עם הרבי מלובביץ', ר' מנחם מנדל שניאורסון (למרות שכלפי חוץ

⁴ מסיבת חסל פסח תשל"ד, מובא בספר הזיכרון עמ' כג.

⁵ שם, עמ' ו.

⁶ שם, עמ' ה'. ראה גם: שמואל ויגודה, 'בהבלי הזמן' – האדם והזמן בהגותו של הרב יצחק הוטנר, בתוך: **בדרכי שלום – עיונים בהגות יהודית מוגשים לשלום רוזנברג**, בנימין איש שלום (עורך), הוצאת בית מורשה 2007, 399-401 (להלן: "ויגודה"). קרבה זו גררה יחסים מיוחדים בין הסבא המבוגר לתלמיד הצעיר, שהרשים את הסבא באישיותו המגובשת כבר בגילו הצעיר.

⁷ על אישיותו ראה אצל: הרב יחיאל יעקב וינברג, לפרקים, ירושלים תשס"ב, עמ' קנה.

⁸ ספר הזיכרון, סימנים לג-לד. בשנים שלאחר מכן כנראה ניתק מגע, אולי בשל מעברו של הגרי"ד לימזרחי. וראה גם בהמשך העבודה על השוואות והבדלים בין שני האישים הללו.

השתדל להצניע קשרים (אלה).⁹ הוא מעיד בעצמו כי "אני מרגיש את עצמי לא 'למד מכל אדם' אלא 'לומד את כל אדם'.¹⁰

קשה לעמוד על הוגה בודד או תנועת הוגים מסוימת שהשפיעו על כתביו, ולמרות שבמחקר – המועט – שנעשה אודותיו, יש טענות על קשרים כאלה ואחרים, דעתי האישיה היא שקשה להצביע על מקור חד משמעי, וניתן לקיים בהגותו של ה'פחד יצחק' את דברי עצמו: "אני צבור מפינות שונות של הארץ".¹¹

קווים לדמותו

על הרב הוטנר נכתבו כמה וכמה ביוגרפיות והקורא מופנה לעיין בהן.¹² במסגרת הנוכחית אתמקד רק בכמה נקודות הנוגעות לעבודה זו.

בגיל צעיר ביותר – לפני גיל שש עשרה - הגיע לשיבת סלבודקה, שם נתקשר עם הרב נתן צבי פינקל, הידוע בכינויו "הסבא מסלבודקה", שהיה תלמידו המובהק של ר' שמחה זיסל זיו ("הסבא מקלם"), מתלמידיו של מייסד תנועת המוסר רבי ישראל סלנטר. הסבא מסלבודקה פיתח את 'גדלות האדם', עיקרון מוסרי שנותן לאדם אופטימיות והכרה בכוחו מתוך תביעה לממש את הפוטנציאל הגלום בו; עיקרון זה התבטא גם בהנהגות של 'גדלות', כגון לבוש אירופאי מכובד לבחורי ישיבות, והנהגות כאלה ואחרות, שעמידות להשפיע עמוקות על הנער הצעיר מכאן ועד לכל ימי חייו.¹³

⁹ ראה רבי מנחם מנדל שניאורסון, אגרות קודש, ניו יורק תשי"ז, עמ' קסז; תשט"ז עמ' רצג; תשכ"ח עמ' כא; תשל"א עמ' כב.

¹⁰ ספר הזיכרון, עמ' עח.

¹¹ שם, עמ' עט.

¹² הביוגרפיה שלו מובאת באריכות ברשימה 'זכרונות', שבתוך ספר הזיכרון, אם כי איננה ממצה. לביוגרפיות נוספות ומשלימות ראה גם אצל: Matis Greenblatt, 'Rabbi Yitzchak Hutner - The Vision Before His Eyes', *Jewish Action* 61 (2001), pp. 26-32; ויגודה, לעיל הערה 6; ובעבודת הדוקטורט של שלמה קסירר, לעיל הערה 1, פרק ראשון – "ביוגרפיה רוחנית".

¹³ הנהגותיו לימים היו לשם דבר. מתוך חשיבות כבוד התורה מעידים תלמידיו (ובתוכם הרב ד"ר זכריה דור שב) כי תלמיד שרצה לדבר עמו היה זקוק ללבוש כובע וחליפה. הרב הוטנר היה נוהג להיכנס לעתים לבית המדרש וללכת קדימה ואחורה אך ורק כדי שהתלמידים יתרגלו לקום מפני כבוד התורה. אמנם ראה אגרות וכתבים, ניו יורק תשנ"ח, אגרת קפו, שם כותב כי רק משהפנים את העובדה כי לא ניתן לעסוק בהרבצת תורה ובזיכוי הרבים ובהעמדת תלמידים מבלי הגושפנקא של תפיסת משרה, רק אז הרשה לעצמו "קצת נימוסים של תופס משרה". גם תלמידיו מעידים כי כבוד התורה והאדם היה חשוב לו כאמצעי חינוכי אבל הוא עצמו היה אדם חם ומסור ביותר לתלמידיו.

כבר בישיבה בולטות אצלו התעוזה המחשבתית והרצון לפרוץ דרך חדשה, שעתידים ללוות אותו לאורך השנים. ניתוק זה מהוריו וממשפחתו, ועזיבתו את הישיבות המפוארות של ליטא אל ישיבה חלוצית בארץ ישראל, מעיד על חלוציות, עצמאות, אהבת הארץ,¹⁴ כמו גם סקרנות והרפתקנות.

באגרותיו רואים את יכולתו המיוחדת לנתח דברים כבר מגיל צעיר; הרשימות נכתבו לעצמו, ולו בלבד, ואף על פי כן בולטים בהן מאוד הפרפקציוניזם שלו, הרשימה המוגמרת והעושר הלשוני, וגם – תכונה שתבלוט מאוד לכל אורך הדרך – היכולת הרפלקטיבית שלו, לראות את עצמו 'מבחוץ', כצופה מן הצד, לנתח את עצמו, כמו גם את המאורעות סביבו, ביזמן אמת'.

עוד בעודו צעיר לימים הוציא את ספרו על מסכת נזיר – "תורת הנזיר", וקיבל על כך הסכמות מופלגות.¹⁵ כן עסק לימים בפירושו של רבנו הלל על הספרא. אלו שני החיבורים היחידים הלמדניים שיצאו מתחת ידו, וגם בהיותו ראש ישיבה, למשך יותר מארבעים שנה – לא כתב חיבור למדני על הש"ס ומפרשיו.¹⁶ רובה ככולה של משנתו בא לידי ביטוי בספריו ההגותיים על המועדים.¹⁷ ההכרה בחשיבות העיון המחשבתית מתפתחת אצלו בעיקר לאחר ייסוד מתיבתא 'רבינו חיים ברלין' בקוני איילנד, ניו יורק, בשנת תרצ"ז. בהסתמך על דברי חז"ל שכינו את בעלי הלכה "משען לחם" ואת בעלי האגדה "משען מים"¹⁸ מבין הרב הוטנר כי כמו ששתייה מרובה לא גוררת תחושת רעב אחריה, ואלו אכילה גוררת אחריה צימאון, כך השתקעות בלימוד אגדה לא יגרום לצימאון ללימוד הלכה, בעוד שתקופת הנעורים שבה השתקע בלימוד עיוני והלכתי גוררת אחריה צימאון למים: לדברי אגדה.¹⁹ ולפיכך לאחר שנים הוא משתקע בעיקר עסקו – הגות מחשבתית. החל משנת תשכ"ד הוא מתיר להזכיר את שמו בשער הספר ומאז נקרא שמו של קונטרסי המחשבה שלו: "פחד יצחק".

¹⁴ הרב אהרן ליכטנשטיין, ראש ישיבת 'הר עציון' ומי שלמד אצל הרב הוטנר בכולל מיד לאחר נישואיו, מספר לימים שהרב הוטנר קבל באוזניו על קלות הראש של רבים מבאי הארץ הבאים ויוצאים ממנה כבדרך אגב, ונהג לצטט מהגמרא בכתובות (ק"ב, א): "דוכתא דמשה ואהרון לא זכו לה, אנא מי יימר דזכי לה!" (ספר הזיכרון, עמ' יד).

¹⁵ ראה למשל: הרב יחיאל יעקב וינברג, שו"ת שרידי אש, ירושלים תשס"ג, יורה דעה, חלק ב, סימן נ. גם ה'דבר אברהם', הרב אברהם דב כהנא שפירא, וכן הרב חיים עוזר גרודז'ינסקי, בעל 'אחיעזר', צירפו את הסכמותיהם לספרו. הראי"ה קוק אף הוא צירף הסכמה, אלא שהיא הושמטה מההוצאות המאוחרות יותר.

¹⁶ גם שני החיבורים שהוזכרו לא זכו לתפוצה רחבה, ושמה בהיותם עוסקים בנושאים שוליים יחסית: מסכת נזיר, שאיננה נמנית על המסכתות הישיבתיות, ופירוש למדרש הלכה, שהוא לא נושא שרגילים לעסוק בו בישיבות. בספר הזיכרון מובאים עוד כמה חידושי תורה הלכתיים ועיוניים שלו.

¹⁷ תקופת מה בתחילת דרכו בארה"ב העביר גם מאמרים מדי חודש בחודשו לוועד מצומצם של תלמידים. ראה על כך בספר הזיכרון, עמ' קו. כמו כן במאמרו של תלמידו הרב ד"ר זכריה דור-שב "Rabbi Yitzchak Hutner – My Rebbe" (לא פורסם עדיין).

¹⁸ חגיגה יד, א, על פי הפסוק בישעיה ג, א.

¹⁹ ספר הזיכרון, עמ' לב.

הדגשים שנתן הרב הוטנר בשיטתו המיוחדת כוללים איחוד המחשבה ההלכתית עם המחשבה המוסרית.²⁰ לפיכך הקפיד לקרוא למאמריו "הלכות דעות וחובות הלבבות".²¹ במסגרת זו ניתן למצוא אצלו מעבר ישיר בין מודלים מחשבתיים, אותם הוא מחלץ מתוך סוגיות ופסקי הלכה, ובין הלכות מעשיות, אותן הוא לומד מעיסוק מחשבתי.²² תנועת המוסר ואחרים עסקו בניסיון להחזיר לבן הישיבה את עבודת המידות מעבר ללימודו השכלי, אולם ייחודו של בעל 'פחד יצחק' היה בהרמוניה שביניהם.²³ איחוד זה לא התבטא רק בהשוואה בין השכל ובין המידות, אלא גם – ובעיקר – בהשוואה שבין עולם ההלכה לעולם המחשבה היהודית.²⁴

ספרי פחד יצחק בנויים כאמור סביב המועדים ולמרות שהם כוללים נושאים רבים בפרשת השבוע שבהם עסק רבות במסגרת מאמריו המחשבתיים, אין לרב הוטנר הגות מסודרת הכתובה לפי סדר התורה,²⁵ ולפיכך על החוקר לחלץ מושגים ורעיונות מבין כתביו. מלבד סדרה זו יצאו לאור דברים ערוכים בידי תלמידו לייב ראובן רוטא בשם 'רשימות חקרי לבי' (שני כרכים). את ספרי 'פחד יצחק' ערכה הרבנית ברוריה דיוויד, בתו של הרב הוטנר, והוא עצמו הגיה וערך את רובם, בעוד שספריו אלו של רוטא אינם ערוכים בצורה של מהלך מחשבתי רציף אלא עשויים קטעים קטעים ונראה שהם משקפים יותר את הדברים כצורת נתינתם, ללא רצף. רוטא שוזר גם עשרות מקורות שלא נזכרו בספרי פחד יצחק. בסדרת הספרים המקורית, רוב המקורות הם תלמוד וראשונים, וכשמדובר על הגות רעיונית – השתמש בכתבי רמב"ם וברמב"ן, ברי' יונה גירונדי, ברמח"ל, הגר"א ורי' ישראל סלנטר. את ההשפעות החסידיות שהיו לו הצניע וכמעט ולא ניכרים עקבותיהם של השפת אמת,

²⁰ שם, עמ' סח.

²¹ זהו כמובן משחק מלים הכולל את הלכות דעות מתוך ספר יד החזקה להרמב"ם, בהדגשה על ה'מדע' השכלי, ואת ספרו של ר' בחיי אבן פקודה, שעסק במידות.

²² כך כותב על עצמו: "לפי דעתי אני נמנה על הטיפוס... שחיי הנפש שלהם מבוססים על חיי שכלם ועל יסודות המדע שקלטו לתוכם... אינני יכול ליצור בחיי הנפש מבלי שיקדמו לזה איזו צעדי יצירה חשובים בעיניי לימוד ומדע" (אגרות וכתבים, עמ' רסז).

²³ המידות הפכו אצלו לחומר גלם לחקירה שכלית, והוא התבטא פעם כי: "אצלי, מאמר הוא שמונה עשרה אינטלקטואלי" (ספר הזיכרון, עמ' סט).

²⁴ דוגמא לכך היא ההלכה שתיקנו לברך בתפילת שחרית "המחזיר נשמות לפגרים מתים" על עניין היקיצה בבוקר. הרב הוטנר הבין מכך שכל עניין היקיצה אינו אלא משל לתחיית המתים, וערך השוואות בין התהליכים המקבילים. ראה ספר הזיכרון, עמ' עג.

בביורפיה מסופר שמתעם זה בחר שם לכולל האברכים מתוך ספרו של המהר"ל שיש בו צירוף בין הלכה לאגדה: "גור אריה" (שם, עמ' עו). כמו כן חיבתו למוסיקה נבעה אף היא מהרצון לאחד בין עולם השכל של דברי תורה ובין העולם הרגשי (שם, עמ' עז-עח).

²⁵ בנושא זה הצטער על כך, ראה ספר הזיכרון, עמ' צט, הערה 120. אמר שם שהאדם גדל מעיכול ולא מאכילה, וקשה היא האכילה החטופה של דברי התורה הרבים סביב המועדים...

חידושי הרי"ם, ובוודאי שלא ספרי חב"ד – הלא הם ספרי האדמו"ר הזקן, צמח צדק וכד'.²⁶ רק אצל רוטא אפשר למצוא יותר עקבות של השפעות כאלה.

מלבד המקורות אותן חשף בספריו, ניסה בעל 'פחד יצחק להצניע את מקורותיו.²⁷ הוא הכריז כי 'אין לנו עסק בנסתרות', ואינו מצטט כלל הגות קבלית. כך כותב תלמידו, הרב שלמה וולבה זצ"ל, בהסכמה לספר:

ישנם בו גם ביאורים אשר להדיוט כמוני דברים אלה נראים כסתרי תורה, וחייב אני להזכיר כי למ"ר הגאון בעל פחד יצחק נ"ע הייתה התנגדות נמרצת לפרסום סתרי תורה.²⁸

המיסוך סביב המקורות היו חלק מתוך ערפול רעיוני מכוון: הרב הוטנר סבר שהדבר המפורש הרי הוא חד משמעי, ברור, ובעל כוונה אחת, דברי תורה מאידך צריכים להיות אוצר גלום המכיל אינסוף משמעויות, כוונות ורעיונות, ולפיכך הייתה לו נטייה להשאיר את הדברים מעורפלים קמעא, כדי שישאו בחובם – ובדווקא – יותר מכוונה אחת. המלים 'דוק, כי לא ניתן להתפרש יותר' מופיעים פעמים רבות דווקא במקום שהייתה אפשרות לפרש עוד, ובכוונה שמר על עמימות פרשנית.

אמנם למעשה השתמש רבות בהגות מיסטית²⁹ וחסידית,³⁰ ובעבודה זו נראה דוגמאות לכך. היה לו ידע בפילוסופיה, בספרות ובשירה.³¹ הוא ציטט גם משיריו של ריה"ל³² ולמעשה כל דבר שהיה סביבו

²⁶ אמנם, יכול אני להעיד כי באחד המאמרים ששמעתי לפני חג השבועות מפי חתנו, הרב יונתן דוד דייוויד, אמר הרב רעיון שהיה כה לא שגרתו וכה מיוחד עד שהיה לי ברור כי כבר ראיתי רעיון זהה כמה חודשים קודם לכן. ואכן, לאחר חיפוש מצאתי ב'ליקוטי תורה' של האדמו"ר הזקן את הרעיון המקורי. משיחות עם תלמידים הבנתי שאכן הן הרב הוטנר והן הרב דייוויד ידועים בעיוניהם בכתבי חב"ד, בשל אהבתם לחסידות ה'שכלית', אולם בהיותם הוגי דעות ליטאיים, אין הם רוצים להדגיש כלפי חוץ את ה'ניצוצות' אותם העלו מתחת כתבי חב"ד. קסירר בעבודתו מראה כמה חילופי אגרות עם הרב מלובביץ' עצמו המעידים על בקיאות רבה בכתבי חב"ד ובסוגיות הפילוסופיות-דתיות שהן מעלות.

²⁷ שמעתי מתלמידו הרב ד"ר זכריה דור-שב כי במקומות רבים כשהרב הוטנר מסיים את הדיון וחותרם ידע כי לא ניתן להתפרש עוד' וכד', כוונתו שהוא לא רוצה לפרש מקורות קבליים. אפשר לראות את ידיעותיו בקבלה – למרות שבפחד יצחק כמעט ואף פעם לא מוזכרים מקורות מן הקבלה – באגרותיו לאדמו"ר מלובביץ', שם הרב הוטנר נושא ונותן עמו פעמים רבות בדברי קבלה. דוגמאות יובאו בהמשך.

²⁸ הרב שלמה וולבה, מתוך הסכמה לספרו של הרב מתתיהו ויינברג, לווית חן – מבנים ותצורות בזמן – חנוכה, ירושלים תשמ"ח.

²⁹ ראה ספר הזיכרון, עמ' עט.

³⁰ בתור דוגמא בלבד ראה ספר הזיכרון, עמ' כז, שם מדבר הרב הוטנר על חלומו לנצל את אדמת מצרים על מנת להביא את כל זה שי לחיי הקודש של גוי קדוש. כלומר, הוא מודע כי ירידתו לארה"ב נועדה לצבור חוויות שאי אפשר לצבורן בארץ ישראל, והוא ישתמש בהן בהגותו בעתיד. ניכרת ההגות החסידית, בה רעיון העלאת הניצוצות מרכזי. ראה למשל אצל הרב קוק, ישראל ותחייתו, אורות, ירושלים תשנ"ג, עמ' כג. ניכרת חתימתו ההגותית של הרב קוק בעצם השימוש בביטוי 'גוי קדוש', שכן הרב קוק נהג לחתום באגרותיו 'עבד לעם קדוש על אדמת הקודש'.

³¹ אחד מרבותי בישיבה, הרב מנחם מנדל בלכמן, סיפר כי פעם הרב הוטנר התחיל לצטט שורה מביאליק, הפנה לתלמידו אצבע ואמר: "תמשך... התלמיד לא ידע, והרב הוטנר גער בו: "עם הארץ! עם ארצות זה לא רק בתורה, אלא בידע כללי. מי שלא יודע ביאליק גם לא יודע ללמוד!"

– הפך לחלק אחד מאישיותו. יכולתו וכישרונו להשתמש בכל דבר עמו בא למגע נתן את אותותיו גם בהגותו: הרב הוטנר השתדל לשמור על קו מאוזן; הוא לא נטה אחרי זרם מוביל אופנתי וגם לא אחר השמרנות המקובעת. הוא ניסה להתוות את הקו המיוחד לו בין כתליו השמרניים של בית המדרש, והיה בעל הגות מקורית בתוך מתחם זה. אין שום ספק כי ראה את עצמו והשתייך ביודעין לעולם הישיבתי ולא לעולם האקדמי, אולם הוא אגר ידע רב שהשימוש בו אפשר לו ליצור גישה חדשה, רעננה, בתוך עולם הישיבות, ולהוות את אחד ממוקדי ההגות הרעיונית של המאה העשרים.

המשפחה המצומצמת ממילא של הרב הוטנר³³ שומרת בקנאות ובאדיקות על היותו שייך לעולם הישיבות ומתנגדת לכל קשר עם עולם האקדמיה.³⁴ למרות שעברו כשלושים שנה מאז פטירתו, כמעט ולא נכתבו מחקרים עליו³⁵ ועל ספריו,³⁶ כך שהגותו העשירה נותרת כבקעה להתגדר בה. נדמה כי הגותו הייתה כה פורייה, כה חדשנית, כה מלוטשת וכל כך עשירה ספרותית, שהיא ראויה למחקר של ממש, הרבה מעבר למסגרת עבודה מצומצמת זו.

במאמרים המועטים שנכתבו על הגותו נחלקו הוגים מניין שאב את מקורותיו. פרופ' סטיבן שוורצשילד,³⁷ שכתב מאמר מקיף עליו, מוצא כי יסודותיו של הרב הוטנר בהגותו של האיז'ביצר: ר' מרדכי ליינר, בעל 'מי השילוח'.³⁸ לדבריו, הגותו של הרב הוטנר היא 'מיסטיקה אינטלקטואלית', הכוללת שימוש במטבעות לשון ובמבנה שפה מיסטיים, ללא אימוץ כולל של מלוא המובן המיסטי. בעל 'פחד יצחק' הטמיע לשיטתו רעיונות רבים מבית מדרשה של החסידות, אבל השמיט את השפה הקבלית ואת המוטיבים החסידיים.

³² ראה למשל ספר הזיכרון, עמ' סא.

³³ לרב הוטנר יש בת יחידה, הרבנית ברוריה דיוויד, העוסקת בחינוך. בעלה, הרב יונתן דיוויד, משמש כיום כראש כולל 'פחד יצחק' בהר נוף, והוא חוזר על הדפוס המדויק של חמיו, בהעברת מאמרים לפני חגים, באותה מתכונת ובאותה אווירה חגיגית השומרת על מעמד אליטיסטי ומפואר.

³⁴ בתו למדה באוניברסיטת קולומביה ואף סיימה דוקטורט בשנת 1971 בנושא הגותו המחשבתית של המהר"ץ חיות. ואולם המשפחה לא מזכירה כל קשר לתואר אקדמי, היא מעולם לא קוראת לעצמה ד"ר, ובחזותה המשפחה שומרת על חזות חרדית 'רגילה'. על תופעת ראשי הישיבות בארה"ב בדור הקודם ששלחו את בנותיהם לקולג' או לאוניברסיטה, ועל הסיבות שכיום התופעה אינה חזון נפרץ, ראה: הרב אהרן ליכטנשטיין, באור פניך יהלכון, אלון שבות תשס"ו, עמ' 192-193.

³⁵ בספר הזיכרון מובאת ביוגרפיה מקיפה שכתבה עליו בתו, ביוגרפיה הכתובה בסגנונו הוא: אינטליגנטית, חדה, מקיפה. ואולם גם ביקורת זו איננה נעדרת חסרונות: הסלקציה שנערכה באי אלו פרטים והעובדה כי הביוגרפיה אינה ממצה דיה.

³⁶ נושא התשובה בהגותו נחקר ע"י קסירר, לעיל הערה 1; וראה גם: ציפי אברמוב, 'מאבק ביצר הרע או חדות יצירה? על רעיון התשובה במשנת הרב יצחק הוטנר', דעת 44 (תש"ס), עמ' 122-95.

³⁷ חוקר מחשבת ישראל (1924-1989).

³⁸ Steven S. Schwarzschild, 'Isaac Hutner', *Interpreters of Judaism in the Late Twentieth Century* (ed.

Steven T. Katz). Washington DC 1993, pp. 151-165.

ואולם, על הנחה זו שהרב הוטנר עקב בהגותו אחר הגות בית איז'ביצה אפשר להתווכח, ובעבודה זו אשתדל להראות כי יחסו של הרב הוטנר למקורות חסידיים ככלל אינו ברור. מקורותיו, המופיעים בספרי פחד יצחק, לא מביאים ולו פעם אחת מקורות שאינם מהזרם הקלאסי, קרי: תלמוד, ראשונים, רמח"ל גר"א וספרי תנועת המוסר.³⁹ שנית, והוא העיקר: אין עקביות בהליכתו אחר הוגים קדמוניים, חסידיים או מתנועת המוסר. אין טעם, כפי שאראה לאורך קטעים בעבודה זו, להיגרר לשאלת השפעה כזו או אחרת. הרב הוטנר היה עצמאי מדי מכדי שיחקה צורת לימוד אחת או כמה כאלה.

עם זאת, במקומות שסברתי כי קרוב לוודאי שהרב הוטנר ינק את רעיונותיו מאלו שקדמו לו, אצביע על מקורותיו ועל התייחסויותיו למקורות בדרך של הסכמה או מחלוקת. במיוחד אשתדל להוכיח כי היה לו קשר אמיץ והגותי עם המהר"ל מפראג,⁴⁰ לא רק בשימוש במונחים ובהגדרות הלקוחות מתורתו של המהר"ל, כי אם גם בגיבוש קו שיטתי של מונחים, יציקת אבני שפה הגותיים ובניסוח מערכת שלמה של מושגים מתוך צורת הסתכלות חדשה.⁴¹ גם סגנונו הדרשני של המהר"ל והתרחקותו משימוש בשפתה ובמושגיה של הקבלה, אפיינו את הרב הוטנר, ובמובן זה אכן נכונה קביעתו של שוורצשילד כי הרב הוטנר השתמש במונחים בצורה חדישה, זאת בדומה למורו המהר"ל מפראג.

הוגים רבים עסקו בהשפעת המהר"ל על החסידות, בתחומים שונים: תפיסת הצדיק;⁴² ערכי הדבקות – אהבה ויראה;⁴³ והתשובה.⁴⁴ קסירר, בעבודתו על התשובה, ציין כי המהר"ל השפיע רבות בנושא זה על הרב הוטנר, ואני ארצה להמשיך ולהוכיח השפעה מהמהר"ל על הרב הוטנר גם בנושא האמונה במשנתו.⁴⁵

על האמונה

³⁹ אמנם בספרי 'רשמי לבי' מופיעים עשרות ומאות מקורות מכתבי בעלי החסידות השונים: מי השילוח, ר' צדוק הכהן מלובלין, שפת אמת ואחרים.

⁴⁰ הרב הוטנר ראה את עצמו כממשיכו של המהר"ל, וראה בעניין זה בספר הזיכרון עמ' מד; שם עמ' סא-סד.

⁴¹ המהר"ל אמנם לא כל כך התעסק בתלמוד והלכה אלא יותר באגדות התלמוד, למרות שהיה רבה של פראג. ראה: הרב י" יודלוב, 'תשובות המהר"ל מפראג', בתוך: **ספר הזיכרון לרב יעקב בצלאל ז'ולטי**, הרב יוסף בוקסבוים (עורך), ירושלים תשמ"ז, עמ' רסד-רסט. שם כתב שרוב החומר אבד במשך הדורות, וקשה לדעת אם המהר"ל היה עוסק בחידושי הלכה, או לא, וכמו כן אם הפריד את ההלכה מהגותו המחשבתית או לא.

⁴² מנדל פייקאז', חסידות פולין בין שתי המלחמות ובגזירות ת"ש-תש"ה ('השוואה'), ירושלים תש"ן, עמ' 83-85; יהונתן גארב, 'חכמי פראג והשפעתם לדורות', **קבלה** 14 (תשס"ו), עמ' 360.

⁴³ Bezalel Safran, 'Maharal and Early Hasidism', in: *Hasidism - Continuity or Innovation?* (ed. I. Etkes et al), Cambridge, MA, 1988, pp. 47-144.

⁴⁴ קסירר, לעיל הערה 1, עמ' 41, הערה 137.

⁴⁵ יחסו לראי"ה קוק יידון בתת-פרק נפרד מאוחר יותר בעבודה זו.

האמונה נמצאת בתפר שבין היותה מצווה כחלק ממערכת נורמטיבית ובין היותה התשתית לכל המצוות האחרות, בהיותה המחויבות הבסיסית של המאמין לקבל על עצמו את עול המצוות.⁴⁶ ככזו, מעניין לבדוק את התייחסותם של הוגים אליה, והרב הוטנר בפרט, שכן האמונה ממזגת עולמות נפרדים: הלכה מצד אחד, ופילוסופיה מצד שני. אשווה את הרב הוטנר להוגה בן זמנו, הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק, הוגה שהזיקה בין ההלכה ובין הפילוסופיה נחקרה אצלו לא מעט – כמו גם יחסו למקורות המסורת המיסטית. השוואה בין שני האישים מגלה על דימויונות רבים ביניהם: מוצאם הליטאי וחינוכם בצורת הלימוד הליטאית המסורתית; הגות חסידית ש'חדרה' לתורתם (חב"דית, אצל הגרי"ד סולובייצ'יק, ואיז'ביצ'רית, הגותה של גור, והגות חב"דית, אצל הרב הוטנר); המעבר לעולם המודרני של ארה"ב במאה העשרים; הגות פילוסופית ששימשה כרקע, או אף חדרה והשפיעה על תורתם ופסיקתם. במסגרת זו אגע גם בשאלה כיצד השפיע יחסו לאמונה על צורת התמודדותו של האדם המאמין בתרבות מודרנית, במיוחד לאור העובדה שהרב הוטנר השתייך לחוגי אגודת ישראל ונחשב לשמרן.

בבואי להציג את עמדתו של הרב הוטנר בפירוש מושג האמונה אנסה למצוא האם הרב הוטנר דבק בקווים של האקלים שבו גדל – תנועת המוסר, החסידות – אותה ינק מבית אמו, או שמא סטה ממנו ואז אחפש מהן נקודות ההשוואה והשוני שבין קודמיו ובינו. הרב הוטנר היה גם בן המאה העשרים ויש להניח שבא במגע עם זרמים מרכזיים בתולדות המחשבה שלה. תחילה אדון במושג האמת, שהוא השלד של מושג האמונה מבחינה אטימולוגית ומבחינה רעיונית בהגותו של הרב הוטנר, אחר כך אגיע אל מושג האמונה עצמו, ולבסוף אבדוק את יחסו של הרב לכפירה ולחילון המודרני, תוצריה של המאה התשע עשרה והעשרים.

⁴⁶ נחלקו בזה הרמב"ם והרמב"ן, בספר המצוות, מהדורת הרב י" קאפח, ירושלים תשל"א. אנו נעסוק בכך בפרק ד'.

פרק ראשון

אמת

השוואה בין הרב הוטנר לבין בית הגידול הטבעי שבו גדל, קרי: אותו אקלים תרבותי של תנועת המוסר שעסקה במידות ובניתוח השפעתן על נפש האדם, מעלה כי בעוד אישים כגון הסבא מסלבודקה, הרב אליהו דסלר, הרב יוסף יהודה לייב בלוך ואחרים מתמקדים בדרך כלל במידת נפש, במושג או בפיתוח רעיוני של הגדרה כלשהי, אצל הרב הוטנר אין התמקדות במושג עצמו; רק מתוך רצף של שאלות ותשובות למדניות יכול הקורא הממוקד לחלץ אי אלו רעיונות והגדרות. לשם כך יש לעקוב אחרי הדינאמיקה הפנימית והתפתחותו של המאמר עצמו כדי לנסות ולהעלות בסופו מסקנות ונקודות לעיון. המחפש מקורות על יחסו למתן תורה ולמסורת התורה שבעל פה ימצא אותם בדרך כלל בפחד יצחק לשבועות או לפורים, העוסקים במתן תורה; המחפש רעיונות על התשובה ימצא אותם בפחד יצחק לימים הנוראים. ברם, המחפש רעיונות על האמונה ייאלץ ללקוט זעיר כאן וזעיר שם, כיוון שאין חג המתמקד באמונה. ואולם הרעיונות קיימים ולא איש כרב הוטנר יחמיץ עיסוק פנימי ועמוק ביסודי היסודות של האמונה היהודית.

מתוך הקדמה זו אגש אל הסוגיות עצמן. לפני שאדון בעצם האמונה, שהיא הקשרים שבין אדם ואלוהים ויחסי הגומלין שביניהם, אבדוק כיצד הרב הוטנר מתייחס לאדם בכלל ומה מעמדו של זה לפני הא-ל. בפרק זה אפתח תחילה בהצגת מידת ה'אמת' כפי שהוא מגדיר אותה, ובפרקים הבאים אעבור לפיתוח מושג האמונה.

אמת כיחס

מהי אמת?⁴⁷ כשבאים לבדוק את תקפותן של מסקנות מתוך הנחות יסוד, 'אמת' נמדדת על פי תקפותה הלוגית-צורנית; היה והמשפט נכון פורמלית, גם אם תוכנו אינו אפשרי, נוכל לומר עליו שהוא משפט אמיתי. הגדרה מהותית ל'אמת' נמצאת אצל אריסטו, ולפיה יש קשר בין הדבר כפי שהוא מצטייר בנפש לצורך ההופעה של אותו דבר במציאות, ואם ישנה התאמה בין הציור ובין ההתגלות של אותו דבר במציאות, נוכל לומר שהדבר הוא אמיתי. מפורסם הוא בניסוחו של אריסטו: "לומר על מה שהינו, שהינו, או לומר על מה שאיננו, שאיננו, זו אמת; לומר על מה שהינו, שאיננו, או

⁴⁷ ראה צבי ה. וולפסון, המחשבה היהודית בימי הביניים – מסות ומחקרים, ירושלים תשל"ח, עמ' 283-297.

לומר על מה שאיננו, שהינו, זה שקר".⁴⁸ בהגדרה זו האמת מקבלת מטען ערכי שכן היא לא רק תקפה מבחינה לוגית, אלא גם בעל משמעות ערכית ביחס למציאות. גם הרמב"ם מביא את ההגדרה הזו של האמת וכה דבריו במורה הנבוכים:

דע אתה המעיין במאמרי זה כי הדעה, אינו העניין הנאמר בפה אלא העניין שהצטייר בנפש כאשר מאמתים אותו שהוא כך כפי שהצטייר...ואין קביעת דעה כי אם לאחר השכלה, כי קביעת הדעה היא אימות מה שהושכל, שהוא גם מחוץ למחשבה, כפי שהושכל במחשבה.⁴⁹

לפי שיטת הרמב"ם, האדקווציה היא האמת: ההשוואה בין מה שמחוץ למחשבה אל המציאות שבמחשבה, היא היא האמת.

הרב הוטנר הולך בדרכו של הרמב"ם ואף מרחיב את הגדרתה של האמת ומשתמש בה בעיקר בהגדרתו את האדם. כדי לבדוק את דבריו, אפתח במאמר לראש השנה,⁵⁰ שם – כדרכו – מתייחס הרב הוטנר אל מידת האמת בצורה עקיפה, דרך המשא ומתן המחשבתית.

ידוע, פותח הרב הוטנר, שכדי לעשות תשובה זקוק אדם ליכולת הכנעה, לגמישות ולחוסר נוקשות – לא לעמוד על שלו, לדעת להודות על האמת, ובשיאה: היכולת לומר 'חטאתי' ולהתוודות. בין אם מדובר בחטא בין אדם למקום ובין אם מדובר בבין אדם לחבירו, יש משמעות פסיכולוגית חשובה לעובדה שעושה החטא נכנע ומתכופף בפני מי שפגע בו. שהרי מצינו מלך רשע כאחאב, שאומר עליו הקב"ה לאלהיו "הראית כי נכנע אחאב לפניי! היינו: הקב"ה מדגיש כי בכניעה זו ישנה חשיבות ושהיא מהווה אינדיקציה לחזרה בתשובה כלשהי.

מאידך, תמה הרב הוטנר, ישנה מחלוקת בסוגיה במסכת ראש השנה לגבי צורת השופר הראויה לתקוע ביום טוב של ראש השנה, האם שופר כפוף עדיף או שמא דווקא שופר פשוט (=ישר). ובכל מקרה ברור שם בסוגיה כי הכל מודים ששופר פשוט 'מעלי טפי', ורק נחלקו בשאלה אם שופר כפוף אף הוא יכול לשמש כשופר. ולכאורה, היה ראוי שהכפוף יהווה יתרון בשעה שתוקעים בו בראש השנה? הרי יש בשופר כפוף סימבול של התשובה שהרי זו מטרתה של תקיעת השופר?

⁴⁸ אריסטו, המטאפיסיקה, ירושלים תשכ"ז, 1011b. במאה העשרים נערכו דיונים רבים במהותה של האמת וכן הובאו דרכים חדשות להגדרתה. האמת בצורתה המובאת כאן נקראת התאמה (correspondence). על התפתחות הגדרתה של האמת מהפילוסופיה העתיקה ועד לימינו ראה כאן: <http://plato.stanford.edu/entries/truth-correspondence/>

⁴⁹ משה בן מיימון (רמב"ם), מורה הנבוכים: מקור – דלאלה אלחאירין, מהדורת ש' מונק וי' יואל, ירושלים תרצ"א; תרגום הרב י' קאפח, א-ג, ירושלים תשל"ב, א, נ.

עוד על השימוש במונח זה אצל אבן סינא ואלפראבי ראה: מורה הנבוכים לרבנו משה בן מיימון, תרגום מיכאל שורץ, תל אביב תשס"ג, הערה 3; שם הערה 16.

⁵⁰ מאמר טו.

מכוח הסתירה הזו, מתחיל הרב הוטנר בבניינו הרעיוני. הוא מביא את דברי ר' יונה גירונדי, שאומר שגניבת דעת חמורה היא יותר מגזילת ממון, למרות שאינטואיטיבית אנחנו מרגישים להיפך. ר' יונה מדגיש ומוכיח כי גניבת דעת נאסרה הן בכותי והן בישראל בצורה חדה וברורה, מה שאין כן גזילת ממון גרידא, שם הגמרא מתלבטת בדבר בכמה סוגיות.⁵¹ כדי לבאר את טעם הדבר כותב ר' יונה כי חומריתה של גניבת דעת נובעת מכך ש"האמת היא מיסודי הנפש".⁵² חומרה זו של האמת גורמת לגניבת האמת להיות חמורה מגניבת ממון. מה כוונתו בהגדרתו את האמת כיסודית בנפש?

לשם הבהרת דברי ר' יונה, שהרב הוטנר בונה עליהם את שיטתו, הוא נזקק לדברי חז"ל לגבי חטא המרגלים. הגמרא אומרת שחטאם של המרגלים היה שהקדימו את הפ"א לעי"ן.⁵³ מובנה הפשוט של מימרא זו מתייחס לפרק ג' במגילת איכה: הפרק כולו מסודר לפי א"ב משולש, כאשר כל אות מופיעה שלוש פעמים, למעט חריגה אחת: האות פ"א קודמת שם לאות עי"ן. וכיוון שמגילת איכה כולה מתייחסת לחורבן, והחורבן מתייחס לחטא המרגלים, מבינה הגמרא כי המרגלים אף הם הקדימו פה לעין, בכך שהעיזו ודיברו בפיהם על מה שלא ראו, שלא כדרך העולם שקודם כל אדם רואה ואחר כך הוא מדבר על מה שראה.

הרב הוטנר מבין כי לא מדובר על שינוי סדר בעלמא, או הקדמת מה שטבעו להיות מאוחר; לשם הבהרת שינוי הסדר שעשו המרגלים בחטאם הוא נזקק לביאור המונח 'אמת'. פירושו של המונח 'אמת', מבאר בעל 'פחד יצחק', הוא דימוי בין השורש לענף. עצם המציאות האובייקטיבית קיימת כעין שורש, ומה שעושים עם אותה מציאות – הסיפור, הנראטיב, התיאור, הדברים שאומרים על אודות מה שקרה במציאות – כל אלה הם הענפים. סדר הדברים העקרוני צריך להיות שהעין מובילה לפה, העין רואה ומפנימה מציאות, ואז מדבר הפה עליה. אולם כאשר ישנו עיוות בצורת הדברים, וסדר הדברים לא מתחיל בעין ומסיים במציאות, ממילא התמונה איננה אמיתית. בחטא המרגלים, לפי הביאור שלו, לא מדובר על הצהרות בנושא שהמרגלים לא הבינו בו ושלא היה להם ידע בו, וממילא בלשון הרע והוצאת שם רע על ארץ ישראל; מדובר בסילוף האמת: ישנה מציאות כלשהי, שהיא המציאות הטהורה של ארץ ישראל, ויש חשיבות להעברת אותו ציור אל בני ישראל, שמעוניינים בתפיסה נכונה ואמיתית של אותה מציאות. שינוי בסדר העברת הדברים, גם לו יצוייר שלא הייתה לו משמעות בפרטי הדברים, הוא שינוי בסדר המציאות, כלומר במושג ה'אמת'. האמת תלויה בסידור הדברים כהוויתו, וכל פגם בסדר הדברים הוא יציאה מכללה של האמת. גם מונחי השקר העדינים ביותר, דוגמת 'אחד בפה ואחד בלב', הרי הם נידונים בקו זה.

⁵¹ בבא קמא ק"ג, א-ב; בבא מציעא ק"א, א-ב; להלכה אמנם נפסק שאסור לגזולו אפילו בממון, ראה רמב"ם, הלכות גזלה ואבדה, א, א-ב; שם הלכות גניבה, א, א, וכן בשולחן ערוך, חושן משפט, רכחו; שם, שמח, ב; שם שנט, א.

⁵² רבינו יונה בן אברהם גירונדי, שערי תשובה, ירושלים תשנ"א, שער ג, אות קפד.

⁵³ סנהדרין קד, ב.

וכאן הוא עניינה של מדת האמת בנוגע לאדם. מדת האמת המושרשת באדם היא פועל יוצא של היותו נברא. הקב"ה אומר במעשה בריאת אדם 'נעשה אדם בצלמנו ובדמותנו'. רבים מהראשונים ומהאחרונים ניסו לפרש את משמעותו של הביטוי 'צלם אלוהים': האם מדובר בשכל, בכח בחירה או ברצון, ומהו אותו דימיון-דמות לבורא עצמו.⁵⁴

הרב הוטנר מתייחס גם הוא לנקודה זו ומנסה להגדיר את עצם המונח 'צלמנו', נקודת הדמיון שיכולה להיות בין צלם אלוהים עלי אדמות, האדם, ובין הבורא בעצמו: האם אפשר לדמות אחד לשני? כיוון שהבורא עצמו מעיד 'בצלמנו כדמותנו', מבין הרב הוטנר שעדות זו שצלם זה מהווה 'צלמנו', הוא במדת האמת שבו: כאמור לעיל, אמת משמעה התאמה בין המקור ובין התמונה. האדם הוא 'בצלמנו', כלומר נאמן למקור, מעיד כי יש כח ותקפות של הדימוי בין הצורה לבין יוצרה; תקפות זו היא אמת. עוד לפני שנדון מהם המאפיינים שבאדם הדומים לקב"ה: שכל, בחירה חופשית וכד', סבור הרב הוטנר כי עצם מהותו של אדם מהווה דימיון בינו לבין הקב"ה. דימיון זה הוא תשתיתה של האמת, כיוון שיש כאן השוואה בין העליונים ובין התחתונים: בין המציאות של הבורא עצמו לבין האדם שברא. בעולם מופקע ממדת האמת לא היה כל מושג של תמונה ושל צלם יכול להתקיים. נדמה כי גם כח הדימיון, אליבא דר' יצחק, שנובע מן האפשרות לדמות בין עצם לבין הדמות או התמונה שלו במציאות, הוא כל כולו תוצאה של מידת האמת. ובלשונו הוא:

והנה עיקר ייחודו ועצמיותו של אדם נאמר בתורה בלשון צלם ודמות. בצלמנו כדמותנו. ובלשון של חכמים קרוי הוא עניין זה בלשון דוגמא של מעלה. והנה כבר נתפשר לנו דעיקר כחה ותקפה של תמונה וצלם אינה אלא בהתאמתם למקורם. והתאמה זו היא היא האמת שלהם. ואם היה זה בידינו לצייר לנו עולם מופקע בהחלט ממידת האמת, כי אז היה עצם המושג של תמונה וצלם חדל מלהתקיים. בלי אמת אין התאמה, וכלי התאמה אין תמונה, ואין צלם. והלא זה סוד סדר אותיותיה של תיבת אמת. האות הראשונה, האות האמצעית, והאות האחרונה.⁵⁵ כלומר, שלטון של התאמה מוחלטת. האמצע מתאים ומהודק אל ההתחלה, והאחרית מתאימה אל האמצע ואל הראשית. ומכיוון שעיקר ייחודה ועצמיותה של הנפש הוא בתורת הצלם והדמות שבה, ועיקרו של אומץ הצלם והדמות הוא בהתאמתם למקור, ובכל מקום שאתה מוצא התאמה אתה מוצא את האמת כשהיא מתלבשת בתוכה של

⁵⁴ ראה בספרו של יאיר לורברבוים: צלם אלהים – הלכה ואגדה, ירושלים ותל אביב תשס"ד. לאחר שהביא את מגוון הדעות, לורברבוים טוען שישנה ביהדות השקפת עולם מלאה שלפיה רעיון בריאת האדם בצלם אלוהים הוא שהאדם הינו איקון (eikon) של האל – במובן שנודע למונח זה ברחבי העולם העתיק ובתרבות ההלניסטית-רומית בפרט. לפי תפיסה זו, אובייקט כלשהו, אלוהות בדרך כלל, איננו מיוצג רק על ידי צלמו, אלא הוא – האובייקט – נוכח בצלם. בעוד העולם ההלניסטי הנכיח את האל על הפסלים, מנכיחה אותו היהדות על מושג האדם. ביותר, טוען לורברבוים, קיבלה גישה זו תנופה משמעותית לאחר החורבן, והיא העבירה את הקדושה מן המקדש אל האדם. כך הוא גם מסביר את הקשר במשנה באבות בין אמרתו של רבי עקיבא כי 'חביב אדם שנברא בצלם' לבין 'חביבין ישראל שנקראו בנים למקום'. לדעתו, מושג הצלם ומושג הבן זהים, ובשניהם יש הנכחה של הפרוטוטיפ – אלוהים או האב. וראה על כך לקמן.

⁵⁵ ראה שבת נה, א וברש"י שם. ארחיב בכך בהמשך.

ההתאמה. ומאירים לנו אפוא דבריו של רבינו יונה האומר "כי האמת מיסודי הנפש" יסוד הנפש הוא הדוגמא של מעלה שבה. והתאמת הדוגמא למקורה, היא היא האמת בנפש.⁵⁶

מושג האמת מחייב קו ישיר ועקבי בין המושג לבין התאמתו למקורו. לפי זה ממשיך הרב כי "אותו אדם הגונב דעת חברו, הרי הוא רוצח את האמת במקום חיותה של האמת. והרי זה דוגמת לכבוש את המלכה עמי בבית, וזה הוא החומר של גניבת דעת. שכן הגונב דעת פוגע בבבת עינה של בחינת הצלם והדמות, הרבה יותר מאשר גניבה וגזלה וכד'".⁵⁷ כך הוא משלים את המעגל של דברי ר' יונה, בהם פתח.

ולפיכך מבואר מדוע תוקעים בשופר ישר ולא כפוף, שכן למרות היותה של מידת הכפיפות חשובה, יש צורך בסימבוליקה של בריאת האדם, והרי 'האלוהים ברא את האדם ישר' – היחס בין האדם, יציר הכפיים, ובין הבורא, הוא יחס של שיקוף מלא המתבטא ביושר.⁵⁸

בצורה זאת ביאר את ההבדל בין המושג של כפיפות הדעת לבין פשיטות הדעת. האדם נברא כיצור בוחר ובעל דעת, ואם האדם דומה לבוראו ממילא הדעת פשוטה, דהיינו: ישנו דימוי ישיר בין המקור, הקב"ה, לבין דעת האדם, וניתן לומר על דימוי זה שהוא משקף אמת. דעת 'פשוטה' משקפת בצורה אמיתית את הקשר בין שמיים וארץ בטהרתו ובמובן זה הדעת היא עצם האמת. אבל אם האדם מעוות דרכו, שלא כמו שעשה אותו האלוהים – ישר, הרי שהתמונה מתעקמת, ויש פה כפיפות דעת. אמנם אם בעל תשובה הוא, יכול אדם להחזיר את הדעת אל הדימיון אל המקור מחצבתה; אבל כל זמן שהוא חוטא, הדעה עקמומית. וכך כותב הרב הוטנר במאמר לשבועות⁵⁹ כי בדברי חז"ל מצינו מושג של 'חלישות הדעת'. שכן האדם בנוי משניות של גוף ונפש, אלא שצלם אלוהים מחבר בין הנפש לבין הגוף. והתרופות הקשר בין הנפש לבין הגוף, משמעה הוא שצלם אלוהים רופף. וכשדואליות מודגשת בהוויתו של אדם – היא היא השקר.

כאמור, הרב הוטנר הולך בדרכו של הרמב"ם, המפרש 'אמת' כהתאמה בין השכל לבין המציאות המעשית. ואולם, בעוד הרמב"ם מגדיר את המונח 'אמת' במסגרת חלק א' של ספר מורה נבוכים, היינו: כהגדרה של מושג, הרב הוטנר משתמש בהגדרה זו כדי להגדיר את **האדם**. עוד נראה בהמשך שהגותו של הרב הוטנר, ככל הגות מודרנית העוסקת באדם, מתמקדת בהגדרתו, אופיו, וקווי הפעולה

⁵⁶ פחד יצחק ראש השנה, טו, ג. וכן: מאמרי פחד יצחק לסוכות, סה.

⁵⁷ שם, ד.

⁵⁸ השווה דברי הרמב"ם, משנה תורה, מהדורת הרב ש' פרנקל, בני ברק תשנ"ג, הלכות שמיטה ויובל, יב: "והלך ישר כאשר עשהו האלוהים". וראה אצל הרב לייב ראובן רוטא, קונטרסי רשימות לב, ניו יורק תשס"ד, עמ' שכא: "והרי =וזהו] ההיכי תמצוי היחידי שיש לעמוד כאלו בלי חטא...ואין זה עניין ל'מדבר שקר תרחק', אלא עניין של יסודי הנפש".

⁵⁹ פחד יצחק שבועות, ח, יט.

שבהם האדם מביע ומממש את מהותו. המונח 'אמת' מהווה אפוא לא רק מושג צורני ואפילו לא רק הגדרה של התאמה בין שני אובייקטים, אלא מהות: אדם הוא אמת, ועצם צלם אלוהים שלו בנוי על מושג האמת. באחת: מידת האמת יוצרת את האדם.

דבריו אלו בהקשר שבו ניתנו – מאמר לראש השנה, מדגישים את תפיסתו של הרב הוטנר את מהותו של היום. אינטואיטיבית, ראש השנה מהווה לאדם את היום שבו נברא,⁶⁰ מאז נוצר ביום השישי של ימי בראשית, וממילא זהו זמן פקידה שבו עליו ליתן דין וחשבון על מעשיו.⁶¹ ואולם בריאת אדם בפני עצמה הינה ניטרלית מבחינה מוסרית-דתית, שכן האדם יכול לבחור בין טוב לבין רע. אם כן עולה השאלה מה המשמעות של בריאת אדם כאדם, עוד לפני הבחירה, ומהו ציון הדרך שקורה מדי שנה ביום זה?

כאן בא הוא חידושו של בעל 'פחד יצחק'. אפשר היה להדגיש בראש השנה את מידת הכפיפות, המבטאת את שיבתו של החוטא הביתה, אל בוראו. במובן זה יצירתו של אדם הייתה נתון קיים וראש השנה היה מחייב אותו לבצע פעולה של תשובה, ואכן כך רגילים לתפוס את ראש השנה כראשון לעשרת ימי תשובה, וכחלק מן המכלול שנמשך עד יום הכיפורים. ברם כפי שהוכיח הרב הוטנר הודגשה דווקא הנקודה של הישרות והשופר הפשוט, ישרות שמזכירה לאדם את ראשיתו. בריאתו של האדם היא בריאת מידת האמת: התאמה בין הצורה למקורה – הקב"ה. התאמה זו היא יסוד האמת היוצרת את ההתחייבות ההדדית בין אדם לקב"ה ובין הקב"ה לאדם. ראש השנה איננו עוסק בתשובה אלא בנקודה בסיסית יותר – עצם בריאת אדם במידת האמת. האלמנט של כפיפות ושל תשובה, הוא רק משני לעצם יצירתו של האדם: "והאלוהים עשה את האדם ישר". השופר הפשוט מדגיש את האחריות המוטלת על האדם. יום הזיכרון הוא לא רק זיכרון לקב"ה⁶² אלא גם לאדם עצמו. ביום שבו נולד אדם אמור להיזכר בראשיתו, וזו מטילה עליו אחריות.

בחירת הרב הוטנר לעסוק באדם הנברא בצלם אלוהים ובחשיבות המוטלת כתוצאה מכך, ולא בחובה עליו לשוב בתשובה, יוצרת ראש השנה של שמחה ולא של חיטוט בפגמי הנפש המלווה בתחושת אשמה כבדה. ציפי אברמוב סבורה כי בנקודה זו המשיך את גישת הסבא מסלבדקה, שבוחנת את האדם בעין אופטימית.⁶³ לדידה גישה אופטימית זו באה לידי ביטוי בתוך תפיסתו של ה'פחד יצחק' את מושג

⁶⁰ כדברי רבינו ניסים, מסכת ראש השנה, דף טז.

⁶¹ בשאלה מתי הפך ראש השנה ליום דין, ראה מאמרו של יצחק ברנד, 'ראש השנה והושענא רבה- מחגי מקדש לימי דין', בתוך: **בראש השנה יכתובו**, אמנון בזק (עורך), אלון שבות תשס"ג, עמ' 33-35; וכן אצל: אברהם וולפיש, 'יום הדין בתורת התנאים', **שם**, עמ' 86-61.

⁶² באופן שעליו מדברים בתפילת זיכרונות: "כי אין שכחה לפני כסא כבודך... אתה זוכר את כל המפעל וגם כל היצור לא נכחד ממך... להיזכר מעשים רבים והמון בריות לאין תכלית".

⁶³ אברמוב, לעיל הערה 36, עמ' 117-122. קסירר, עמ' 306-300, חולק עליה וסובר כי הסבא לא היה אופטימי כי אם בוחן בזוכית מגדלת את פעולותיו של האדם, וביזה לעומת זה מגדיל את בחירותיו הטובות כמו גם את פעולותיו השליליות.

התשובה: במקום להבין אותו כתיקון של חטא קונקרטי וכמופנה אל העבר הרב הוטנר מתייחס לתשובה כחוויה קיומית ומפנה את התיקון אל העתיד. מן הדברים הנזכרים לעיל עולה, לאידך גיסא, כי הרב הוטנר התמקד באדם וביצירתו ולא בתשובה – שהיא משנית ליצירת האדם. כך האופטימיות הנשקפת ממשנתו, לפחות בנקודה זו, איננה קשורה להבנה אחרת של מושג התשובה אלא להבנת ראש השנה כיום שעוסק בתהליכים שקודמים לבחירה ולתשובה.

אמת כמקור

הגדרה זו של האמת מגדירה התאמה בין שניים: מושג ומקור, כשהאמת פועלת במסגרת היחסים ביניהם: המושג יכול להתאים למקור, ואז היחסים מגלים התאמה בין השניים; אז ניתן להגדיר את היחס כ'אמת'. ואם לאו – היחס הוא של אכזבה, או: שקר.

ראינו שהרב הוטנר למעשה הולך בשיטת הרמב"ם, ועתה ננסה לחדד את מושג האמת אצל שניהם ולראות את ההבדל ביניהם. הרמב"ם דיבר על מושג האמת בכמה וכמה מקומות ועל חשיבות מושג האמת אצלו תמיד העובדה שהרמב"ם בחר לפתוח את משנה תורה בהגדרה פילוסופית של האמת:

יסוד היסודות ועמוד החכמות, לידע שיש שם מצוי ראשון. והוא ממציא כל הנמצא; וכל הנמצאים מן שמיים וארץ ומה ביניהם, לא נמצאו אלא מאמיתת הימצאו. ואם יעלה על הדעת שהוא אינו מצוי, אין דבר אחר יכול להימצאות. ואם יעלה על הדעת שאין כל הנמצאים מלבדו מצויים, הוא לבדו יהיה מצוי ולא ייבטל הוא לביטולם: שכל הנמצאים צריכין לו; והוא ברוך הוא אינו צריך להם, ולא לאחד מהם. לפיכך אין אמיתתו כאמיתת אחד מהם. הוא שהנביא אומר "וה' אלוהים אמת"⁶⁴ – הוא לבדו האמת, ואין לאחר אמת כאמיתו...⁶⁵

הרב הוטנר נזקק לדברים אלו באורח אגבי: במאמר לראש השנה⁶⁶ פירש את ההבדל בין תפילות הימים הנוראים לתפילות כל השנה. בכל המועדים אנחנו אומרים בתפילת שמונה עשרה בברכת קדושת היום את המשפט: "וטהר לבנו לעבדך באמת", ומשם עוברים לחתימת הברכה. ואולם, בראש

בכך, לדעתו, לא שונה הרב נתן צבי פינקל מהאקלים הקפדני של תנועת המוסר. לדעתו הרב הוטנר הוא שבחר בדרך אופטימית, בשונה מרבו.

⁶⁴ ירמיהו י, י.

⁶⁵ רמב"ם, משנה תורה, הלכות יסודי התורה, פרק א, הלכות א-ד; וראה גם: מורה הנבוכים א, נו. הערה: כל הפניה בחיבור זה לרמב"ם במשנה תורה תהיה למהדורת הרב שבתאי פרנקל, בני ברק תשנ"ג.

⁶⁶ פחד יצחק ראש השנה, טז.

השנה ישנה תוספת לפני החתימה: "וטהר לבנו לעובדך באמת, כי אתה אלוהים אמת". הוספה זו של נתינת טעם – "כי אתה אלוהים אמת" – מה טיבה? ומדוע דווקא בראש השנה?

בעקבות שאלות אלו, מצטט הרב הוטנר את דברי הרמב"ם ומקשה עליהם: הרמב"ם פותח את ספרו במצוות האמונה, להאמין שיש מצוי ראשון שהוא מקור הכל. היה על הרמב"ם לכאורה להביא ראיה לכך שהקב"ה איננו תלוי בברואים, בניגוד לברואים התלויים בו; כלומר שהקב"ה הוא היחיד שהוא 'מחויב המציאות'. זה מקור החיוב של הברואים כלפי הקב"ה, ולא להיפך, וזוהי הגדרה הנובעת לכאורה מהיותו של הקב"ה כל יכול לעומת הברואים שהם תלותיים וחסרי יכולת. מה הקשר בין הגדרה זו לבין המושג 'אמת'? מדוע הרמב"ם מדבר על 'ה' אלוהים אמת' ועל המושג 'אמיתת הימצאו'?

שוב משלב כאן הרב הוטנר את דברי רבינו יונה כי 'האמת מיסודי הנפש'. לפי הפרשנות שבה דבק הרמב"ם ואותה מרחיב הרב הוטנר, הרי מידת האמת היא ההתאמה בין הענף ובין המקור. דבר זה אפשר לאומרו כל אימת שמדובר על שני דברים: מציאות מקורית, ומציאות שנובעת ממנה. שם אפשר לדבר על אמת – התאמה, ושקר – אי התאמה. אבל כשמדברים על המקור עצמו, אצל הקב"ה, מתעוררת בעיה: לא ניתן לדבר על אי התאמה בין הענף למקור, שכן אצלו אין שום תמונה, שהרי הוא המהות בעצמה. במקום שאין בה תולדה, אין בה 'אמת', והרי הקב"ה כולו הוא מקוריות מוחלטת ואין בו תולדה, ובוודאי שיש בו התאמה לעצמו!

לכן מפרש הרב הוטנר כי למעשה ישנם שני פירושים למונח 'אמת'. עד עתה ראינו את הפירוש שמדבר על התאמה. אולם המושג 'אמת' אצל הקב"ה מתברר במובן העליון יותר של תכונת האמת: לא כהרמוניה שבין שורש ובין ענף, אלא במובן 'אמת' שהיפוכה הוא נמנע המציאות. נראה כי הרמב"ם סבר כי האמת היא היא הקיום. היותו הסיבה הראשונה – כדברי הפילוסופים – או 'המקור הראשון' – היא המהווה אותו למקור של קיום, וממילא הוא 'אמת'. כך מגדיר אחד ממפרשי הרמב"ם כי "מציאותו היא מהותו ואינה תוספת על מהותו".⁶⁷

נמצא אפוא כי שתי הגדרות יש לאמת: בהיותה מידה בין מידות הנפש אנו מדברים על התאמה בין מקור ומושג. לכן במשך כל השנה תפילתנו לקב"ה היא שזוכה להגיע לאמת בין שאר מדות הנפש; כמו שמבקשים בתפילה מידות אחרות: חסד, גבורה וכד', מבקשים גם לעבוד את הקב"ה במידת האמת. שונה היא עבודת היום של ראש השנה. יום זה הוא יום בריאת האדם ואך טבעי אפוא למצוא

⁶⁷ לשון הפירוש על הרמב"ם, יסודי התורה א, א.

האיחוד אצל הרמב"ם בין מציאות האל ובין מהותו מקורה באבן סינא, ראה על כך בפירושו של שורף למורה נבוכים, לעיל הערה 49, א, נז, הערה 4. עוד על כך אצל: שלום רוזנברג, לוגיקה ואונטולוגיה בפילוסופיה היהודית של המאה הי"ד, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור בפילוסופיה, ירושלים תשל"ד, עמ' 140-159.

שהתפילות שבו יתייחסו לשורש עצם מציאות הזמן: "זה היום תחילת מעשיך זיכרון ליום ראשון".⁶⁸ ולכן בקשת האמת ביום זה היא לא אמת רגילה שמהווה חלק **מתוך** המציאות, אלא אמת **המכוננת** את המציאות; בקשתנו לקב"ה באותו יום היא ייחודית, שהאמת תתגלה לא רק בתור רציפות בין המקור ובין המושג, אלא בתור תשתית ושלטון מקוריות במציאות כולה. לכן ביום זה הבקשה על האמת איננה על מידה בין שאר המידות, אלא על התשתית היוצרת את השאר.⁶⁹ זהו עיקר העומק שמוצא הרב הוטנר בדברי רבינו יונה כי 'האמת היא מיסודי הנפש': אין האמת רק מידה יסודית בין שאר המידות שבתוך הנפש, אלא האמת **יוצרת** את הנפש. ובראש השנה מתאווים אנו לקבלת האמת, בתור תשתית נפשית וברת קיום, שעליה נשכיל לבנות את עצמנו, לשנה הקרבה ובאה.

לעניות דעתי, הרב הוטנר פירש – גם אם לא כתב כן במפורש – את דבריו של הרמב"ם, בהם פתח את ספרו: "יסוד היסודות ועמוד החכמות", בכך שיש – פשוטו כמשמעו – יסוד ליסודות האמונה עצמה ועמוד לחכמה עצמה. היסודות כולם בנויים על גבי התשתית הבסיסית שיוצרת להם יסוד היסודות ועמוד החכמות – לידע שיש שם מצוי ראשון'. רק הקיום האונטי של הקב"ה יוצר קרקע שעליה אפשר לנטוע יסודות של אמונה. אי אפשר להאמין בדבר מסוים אלא אם כן יש ראשית דעת של אמת, של מציאות מוחלטת שמהווה הוויה גמורה.⁷⁰

הרב הוטנר מדגיש כי בעוד המושג 'קיים' מצביע רק על מציאות, ואינו מוסר מידע על סיבתה של הקיימות: האם יש כוחות חיצוניים שמאפשרים את הקיום או שהדבר סומך את עצמו, הרי שמושג ה'אמת' מביע את סיבת הקיום.⁷¹ כך פירש את המלה 'אמת':

הנה מלת אמת יש לה שני מובנים. ונתחיל מצד הפך האמת: שקר – שאינו מתאים למציאות; או כזב – מציאות הנפסקת, כגון מעיין שנפסקו מימיו, כמו שאמרו במקוואות "מעיינות המכזבים". וכל זה מלשון הכתוב "אל תכזב בשפחתך", שאמרה השונמית, ששם לא היה עניין של שקר, אלא שנפסקה הברכה שבהבטחה ומת הבן. ובהיפוכה, גם מלת אמת מתפרשת בשני מובנים.⁷²

⁶⁸ כמובן שהיום הראשון לבריאה, יום ראשון לששת ימי המעשה, נחשב כבריאת הזמן, והפסוק "בראשית ברא אלוהים", רגילים לפרש אותו כמובן של בריאת הזמן. אבל היות וזמן הוא חסר משמעות בטרם ימדדו אותו, ההתייחסות כאן היא ליום הששי, שבו נברא אדם, כמשמעות הראשונית של זמן לאחר שיש מי שמודד אותו.

⁶⁹ הרב הוטנר ממשיך את הקו גם ליום הכיפורים, שגם בו מוסיפים ואומרים "וטהר לבנו לעבדך באמת, כי אתה סלחן לישראל ומחלן לשבטי ישורון" (ראה גם פחד יצחק ליום הכיפורים, מאמר ח').

⁷⁰ ראה בעניין זה גם: ר' חיים מוולוז'ין, נפש החיים, בני ברק תשמ"ט, שער ג' פרקים א-ג, שפירש מושג זה כמקביל לבחינה החסידית של 'ממלא כל עלמין'.

⁷¹ טז, יא.

⁷² מאמרי פחד יצחק לחג הסוכות, לג, ט.

את ההבדל שבין שני סוגי האמת משליך הרב הוטנר גם על ההיסטוריה של היווצרות עם ישראל. בתחילת דרכו של משה במצרים אומר לו הקב"ה - בתחילת פרשת וארא - כי נגלה על האבות אולם "שמי ה' לא נודעתי להם". רש"י מפרש ש"לא נגליתי במידת אמיתות שלי, שהרי הבטחתי ולא קיימתי". הרי שתכלית יציאת מצרים היא גילוי שם הווייה בעולם, שהוא קיום ההבטחות שניתנו בשעתו לאבות. ברם, אחרי חטא העגל משה רבנו משתמש ב"ג מידות של רחמים ואומר 'ה', ה', א-ל רחום וחנון, אך אפיים ורב חסד ואמת".

כדרכו, מבין הרב הוטנר שיש משמעות לעובדה זו, שמשה חוזר על שם הווייה פעמיים, ומגלה מידה חדשה - אמת - שלא הופיעה אפילו בשעת יציאת מצרים, שם גילה הקב"ה את 'מידת אמיתות' שלו, ועליה להופיע עתה - עם חטא העגל. מהו אותו שימוש שני בשם הווייה? ומה החידוש של מידת האמת בשעת חטא העגל, שלא היה בשעת יציאת מצרים?

גם פה הרב הוטנר משתמש בהבדל בין שני הפירושים למושג ה'אמת':

ויעיין פירוש רש"י על הכתוב בפרשת וישב 'והיה בכזיב בלדתה אותו', שכתב בזה הלשון: והיה בכזיב - שם המקום. ואומר אני, על שם שפסקה מלדת נקרה כזיב, כמו שכתוב בירמיה 'היו תהיה לי כמו אכזב', וכמו שכתוב בישעיה 'אשר לא יכזבו מימיו'. עכ"ל. הנה חידוש לן רש"י פירוש חדש בתיבת כזב. שכל מציאות בעלת הפסק וחידלון הרי הוא מציאות כוזבת. ובוודאי שמזה בא הוא הביטוי בלשון חכמים 'מעיינות המכזבים', דהיינו מעיינות כאלו שלפעמים אין בהם מים. וכן הוא אצל אלישע, אמרה לו האשה השונמית 'אל תכזב בשפחתך', והיינו מפני שביקשה שלא תיפסק חיותו של הילד. ומכיוון שידיעת ההפכים אחת, הרי מתוך הפירוש החדש במושג הכזב, למדים אנו פירוש חדש במושג האמת. ולפי הפירוש החדש הזה מושג האמת קרוב הוא מאוד למושג 'קיים'. אלא שבכל זאת, בוודאי שאפילו לפי הפירוש הזה במושג האמת, אין ה'אמת' וה'קיים' שמות נרדפים. והבדל עמוק יש ביניהם. דבאמרנו קיים, אין לנו חילוק ואין לנו עניין כלל בסיבתה של הקיימות. דשפיר ייתכן שנמצאים כאן כוחות מבחוץ הסומכים, ועל ידי סמיכתם המציאות נעשית למציאות קיימת. אבל כשאנו מוסיפים לאיזו מציאות את התואר 'אמת' במובן הקיימות, כי אז הכוונה היא שיש בה במציאות זו עצמה ותוקף עד כדי יצירת ביטחון במציאות זו. ואם מציאות זו נפסקת יש כאן לפנינו הבטחה בלתי מקוימת. והעדר קיומה של ההבטחה, הוא היוצר את בחינת הכזב שבהפסק המציאות...⁷³

מידת ה'אמת' שהתגלתה ביציאת מצרים היא קיום הבטחתו של הקב"ה לראשונים, לאבות. האמת הייתה התאמה בין ההבטחה הטהורה לאבות ובין הקיום בפועל שלה, לדור הבנים שבמצרים. הנחמה של הבנים היא שהבטחות הקב"ה לאבותיהם עוד עתידין להתקיים במלואן. אולם בשעת העגל אין שום צורך להבטחות לאבות שיתנו משנה תוקף וחזוק למציאות הגאולה. לאחר העגל מתחדשת

⁷³ פחד יצחק ראש השנה, טז, יא.

מציאות שבה – אינהרנטית - יש עוצמה של קיום מוחלט, שאין לו תחליף ואין בו הפסקה, ושאינן צורך באמצעים חיצוניים ובהבטחות כדי לאשש את קיומה של מציאות זו.⁷⁴ זוהי מידת האמת שבייג מידות, וזהו השימוש בפעם השנייה בשם הוויה.⁷⁵

מידת האמת במשמעות זו של יצירה היא מכוונת המציאות: היא מאפשרת שתהיה בכלל מציאות קיימת. במדרגה זו המציאות נמצאת כפי שהיא ראויה להיות, ללא שינוי; אין מוות באותה נקודה, שכן מוות פירושו שינוי וקיום ארעי, בעוד שהקיום הזה אמור להיות נצחי. השקר הוא הכוזב, ההפסקה, המציאות חסרת הקיום הקבוע, ואלו האמת היא מציאות נצחית, מכוונת. ההדגשה היא על קיום אובייקטיבי וטהור, ללא פרגמטיזציה וללא עיוות כלשהו הנועד להתאים בין האידיאה לבין הקיום שלה במציאות.⁷⁶ השקר, מונע את כינונה של המציאות.

ראוי לשים לב לנקודה חשובה. אם לעיל ראינו שבמשנת ה'פחד יצחק', הדגש במהותו של ראש השנה נסב מ'יום הדין' שבו אל יומה של מידת האמת, הרי שפרשנות זו, הנוכחית, של הרב הוטנר, מעצימה עוד יותר את מידת האמת שבראש השנה. הרב הוטנר מדגיש את ראש השנה כיום שבו נוצר קיום מוחלט במציאות הנבראת. ודוק – כאשר הרב הוטנר דיבר לעיל על מידת האמת כאדקווציה, ניתן היה לצפות כי יעמוד על ההתאמה הראשונית ביותר בבריאה, בין אדם ובין הקב"ה, וכך אכן עשה. כל שאר הברואים לא נועדו ליצור התאמה עם הקב"ה, ורק האדם נועד לכך; והואיל והאדם נברא ביום השישי, הרי שמידת האמת נבראת אף היא ביום השישי, הוא ראש השנה.

ואולם, כאשר אנחנו מדברים על האמת במונח הנוכחי, של הקיום, פוחת הוא המשקל של בריאת אדם: אחרי ככלות הכל, ה'אמת' שייכת למקור המציאות, והוא הקב"ה; הוא ורק הוא מהווה את

⁷⁴ כך המשיך והסביר כי לכן כתב רש"י על מידה זו של 'אמת' בתוך י"ג מידות של רחמים, כי הכוונה 'נאמן לשלם שכר'. ושאל הרב הוטנר שהרי בדרך כלל תכונות הנאמנות מחייבת הן שכר והן עונש, וכך פירש רש"י עצמו (שמות ו, ט) שהקב"ה נאמן לשלם שכר ונאמן ליפרע. מדוע אפוא כאן לא כתב גם את צד העונש? לדבריו, כיוון שכפרה זו על חטא העגל מביעה ודאות בקיום האדם ואין לה הפסק על ידי גזירת כליה, הרי יש בה רק שכר ולא עונש, ולכן רש"י לא הזכיר את העונש כלל (מאמרי פחד יצחק סוכות, לג, יא).

⁷⁵ הרב הוטנר מבין שהשימוש במידה הזו גורם לכך שאין שום אפשרות של שבירה ללוחות השניות. הרב גם מבין שתשובת מעשה העגל מהווה בניין אב לתשובה בכלל, ועל פי זה מפרש את דברי הרמב"ם בהלכות תשובה כי צריך שהקב"ה יעיד על האדם שאיננו חוזר לכסלו, בכך שהתשובה חייבת להיות מוחלטת וללא אפשרות הפסקה.

בנקודה זו מרחיב הרב הוטנר על ההבדל המכונן שבין ראש השנה ויום הכיפורים, למרות היותם שניהם חלק מהימים הנוראים. ראש השנה הוא זמן היצירה, וממילא מידת האמת שולטת בתור יוצרת עולמות. ביום הכיפורים הופכת מידת ביסוס זו למאפשרת את התשובה, שהרי יום הכיפורים הוא יום כפרה (טז, יח).

⁷⁶ המהר"ל מרחיב (נתיבות עולם, בני ברק תש"מ, נתיב האמת, א'. להלן: "נתיבות עולם") שמשם רבנו הוא שמזוהה עם מידת 'קושטא', מידת האמת, אבל הואיל והיו לו בנים, מה ש'לא ראוי', במידת האמת הנצחית, לכן בניו לא המשיכו את דרכו, כבני אהרון, כיוון שבמדרגה הגבוהה של אמת, כל כיפוף וכל קונקרטיזציה של האמת המוחלטת הרי היא שקר, וממילא אין שם מקום לפעילות אנושית.

הקיום המוחלט, והוא האמת. מה בין זה ובין אדם? מדוע זה קשור דווקא לראש השנה, יומה השישי של הבריאה, ולא ליום הראשון של הבריאה או לכל יום אחר?

ברי אפוא כי הרב הוטנר תפס את בריאת האדם עצמו כמיוחדת בכל ששת ימי בראשית שהיא ורק היא מהווה יצירת קיום מוחלט. לאדם יש הוויה מוחלטת, ובמובן זה בריאת אדם – ביום השישי, הוא ראש השנה – מהווה יצירה של מוחלטות; הוויה נצחית שאיננה ברת חלוף. בשונה מהברואים, הוא איננו 'אפשרי המציאות' אלא 'מחויב המציאות', לפחות ברגע הראשון של יצירתו. חווית הקיום שלו אינה 'מבחוץ', כאובייקט, כיש קיים החווה את קיומו באופן רפלקסיבי. אדם שמהווה 'אמת בעצם חוויתו חווה את קיומו 'מפנים', וממשות קיומו נחוות באופן מלא. המציאות של קיומו באותו רגע איננו תלוי בשום דבר אחר, אלא הוא – כקיום האלוהי עצמו – מוחלט.⁷⁷ זאת הסיבה כי אפשר להתפלל בראש השנה, יום בריאת האדם, על בקשה להוויה מוחלטת בתוך המציאות הארעית והמפוררת שבה נמצא אדם. תפילת אדם ביום זה על השראת השכינה ומידת האמת הרי היא למעשה תפילה על עצמו: השראה של הנוכחות האלוהית המוחלטת שבעצם בריאתו של אדם. בראש השנה מדי שנה העולם נוצר מחדש, ואנו מתפללים לבריאה יציבה יותר, קיימת יותר ובעלת רציפות יותר.

תפיסת האדם את מציאותו שלו כמקרית ונעדרת משמעות מוסרית נמצאת אצל סארטר.⁷⁸ האדם נעדר זהות טבעית פנימית, והוא נידון להיטלטל בין חיים אשר אינם שלו. האמת משתנה והיא איננה מוחלטת אלא תלוית הקשר; היא לא קודמת לאדם אלא להיפך: האדם חופשי ליצור את האמת.⁷⁹ הרב הוטנר מאפשר להתגבר על כך באמצעות תפיסה הפוכה. לידו, האמת יוצרת את האדם ולא להיפך. רגע הבריאה הראשון של האדם הוא בריאה של מציאות שאיננה תלוית הקשר, ולא נתונה לחסדי אחרים. האדם איננו שק בין שקי פחם אחרים, כדברי סארטר, אלא חלק מקיום מוחלט, דבר המשותף רק לו ולבוראו.

⁷⁷ על משמעות תפיסה זו אצל הרב הוטנר ראה אצל קסירר, עמ' 134-125. לדבריו שם, הרב הוטנר רואה (בעקבות מהר"ל מפראג בספרו גבורות ה', פרק לח) כל ראשית מציאות אנושית כביטוי בזעיר אנפין של ראשית המציאות בכלל. כשם שאצל האל ישנה אחדות בין הפוטנציאל ובין ההופעה הממשית, כך אצל האדם יש במצב ההתחדשות מעין אחדות כזו, המאפשרת חוויה של קיום מלא. וכדבריו שם 'מה שייחסה הסכולסטיקה לאלוהים, שואף האקזיסטנציאליזם להעניק לאדם'. זוהי החוויה הקיומית של האדם, וקסירר מרחיב שם כיצד יכול אדם להשיג חוויה זו לפי הרב הוטנר בכל עת. בדברינו כאן אנו מוצאים את המקור לכך בבריאתו של האדם. על משמעות מושג האמת כמציאות שקיומה נמצא בעצמה ולא מחוץ אליה אצל המהר"ל מפראג, שלדעתי הוא המקור לתפיסה זו של הרב הוטנר, ראה לקמן בפרק שלישי.

⁷⁸ "...הוא לא היה עוד אלא שק פחם בין שקי פחם אחרים על קרקעיתה של משאית... תאוצת חייו נענעה אותו, חשב: 'חיי שוב אינם שייכים לי, חיי אינם עוד אלא גורל... הוא חופשי, חופשי כלפי הכל, חופשי להיפך לבהמה או למכונה, חופשי להסכים, חופשי לסרב, חופשי לפסוח על שני הסעיפים... הטוב והרע לא יהיו קיימים עבורו אלא אם כן ימציאם" (ז'אן פול סארטר, **גיל התבונה**, תל אביב תשמ"ה, עמ' 235).

⁷⁹ זוהי גם אליבא דסארטר יסוד המצוקה של האדם, ראה על כך אצל: רן סיגד, **אכסיסטנציאליזם: המשך ומפנה בתולדות התרבות המערבית, ירושלים תשל"ה**, עמ' 248.

לעיל, כשדיברנו על מושג האמת כהתאמה וכיחס בין מקור ומושג, הרי שהמשקל הנתון לנברא הוא חשוב מאוד: שהרי הוא יוצר עם הבורא 'יחסי שותפות' שכן נזקקים אנו לשניים כדי לבדוק את יחסי ההתאמה ביניהם. ברם עתה, כשאנו דנים במושג האמת המוחלטת ויוצרת הקיום, הרי שאין כלל מקום לאדם, וכל הוויתו של האדם היא חלק מן האמת האלוהית! האדם אינו יצור עצמאי, אלא מהווה בעצמו 'צלם אלוהים' – כאן כבר לא מדובר על השוואה לאלוהים עצמו; כאן מדובר על מימוש של צלם אלוהים: יש אלוהים שהוא מקיים המציאות, והוא מתבטא בצלם זה של אדם, שמהווה קיום מוחלט. חשיבה זו היא בעלת קווים פנאנתיאסטיים, שבהם הופך האדם לחלק מהאובייקטיביות המוחלטת של המציאות.⁸⁰

אם נחזור לפרשנות של חטא העגל, הרי שאחרי החטא מתברר כי יציאת מצרים הייתה רק שלב ראשוני באמת האלוהית. אז היה רק עם עצמאי, ששואף להידמות לאלוהים ככל יכולתו. אבל אחרי החטא מתגלה מידת ה'אמת' של י"ג מידות, ולפיה עם ישראל, כמו האדם הפרטי בכלל, איננו רק סובייקט המקיים קשרים עם האלוהות, אלא הוא חלק מן האלוהות בעצמה, ובמובן כזה הרי הוא מופקע מן החטא בכלל. זוהי היצירה השנייה של כנסת ישראל לאחר חטא העגל. החטא למעשה מבסס את ההבנה של הסובייקט כי המוגבלות שלו וחוסר היכולת שלו לשאוף להתאחד עם האלוהות, הם למעשה המפתח להבנה כי הוא והאלוהות – חד הם.

כך ניתן להבין מדוע דווקא אחרי העגל מקבלים עם ישראל את הלוחות השניות, שהן נצחיות ולא נשברו. הרב הוטנר הרחיב בכמה מאמרים במעלתן של לוחות שניות ושל יום הכיפורים בכלל כיום של כפרה, שבו ניתנה 'תורה של כפרה', כהגדרתו. לדברינו, הלוחות השניות שייכות למימד האובייקטיבי המוחלט, שבו עם ישראל הוא חלק מההוויה האלוהית בעולם, ולכן אין בו יישות של חטא כלל.

אם לעיל, כשדיברנו על אמת במובן של התאמה, פירש הרב הוטנר את השופר הפשוט של ראש השנה כסימבול לביטוי ההתאמה בין הקב"ה והאדם, הרי שכאן, כשאנו מדברים על אמת במובן של יצירת תשתית, נצטרך לפרש את השופר מזווית אחרת. ואכן, הרב הוטנר מתייחס לכך,⁸¹ ביחס לאחד מטעמי תקיעת השופר בראש השנה שמביא ר' סעדיה גאון.⁸² רס"ג גורס כי השופר מסמל את העובדה שביום זה ממליכים את הקב"ה. היה מקום להבין שיש פה סימבול של השמעת כרוז הממליך את המלך. אבל הראשונים פירשו⁸³ שבשעת תקיעת השופר היו קוראים 'יחי המלך', ונמצא כי השופר מהווה גופא לא רק המלכה על ידי תקיעה, אלא קריאת 'יחי המלך' כלפי שמיא. הרב הוטנר ביאר ששירו של יום בריאת אדם, היום השישי בבריאה, הוא 'ה' מלך', שכן אדם נברא באותו יום שישי והוא הבריאה

⁸⁰ בהמשך העבודה נרצה לפתח את תפיסת הרב הוטנר ולהעביר את מרכז הכובד מן האלוהות אל האדם.

⁸¹ פחד יצחק ראש השנה, כה.

⁸² מובאים בשמו בתוך: ר' דוד אבודרהם, אבודרהם, סדר תפילת ראש השנה, סדר תפילת ראש השנה, עמ' 145.

⁸³ יום טוב בן אשכנזי, חידושי הריטב"א, ירושלים תשמ"ח, ראש השנה טז, א.

היחידה שמקבלת על עצמה עול מלכות שמיים.⁸⁴ בריאתו של אדם נתייחדה מכל שאר הבריאה, שנתהוותה בדרך של נשימה מרוח פיו של הקב"ה, והנשימה הזו יצרה את היויפח באפיו נשמת חיים – את הנשמה. הרגע הראשון של גילוי מלכותו בעולם השפל, התחתון, הוא רגע הנשימה הזו.⁸⁵ נמצא כי בכל שנה בראש השנה, אנו מדמים את הנשיפה של הקב"ה על ידי שאנו תוקעים בשופר – זוהי המצווה היחידה המתקיימת על ידי נשיפה⁸⁶ – ובאותו יום שהוא 'זה היום תחילת מעשיך, זיכרון ליום ראשון', אנו יוצרים למעשה את מלכות ה' על ידי נשיפה בשופר והמלכת אדם.

אם כן, לשופר יש שני פנים: צורת הכלי ישרה ולא כפופה, כדי לסמל את האמת במובן של ההתאמה בין המקור הנושף (=הקב"ה) ובין האדם. אבל הדרך עצמה של התקיעה נעשית על ידי נשיפה, כי זוהי סימבוליקה של 'נעשה אדם'. בנשיפה הזו יוצקים נשמת חיים דרך עצמו של השופר.⁸⁷

אם ניקח את דברי הרב הוטנר צעד נוסף – שאותו לא עשה בעצמו – הרי שיש להקשות: בבריאת העולם הקב"ה נפח נשימה באדם.⁸⁸ ואולם מדי שנה בראש השנה נופח האדם – שלכאורה מסמל את הקב"ה – נשמת חיים בתוך השופר. את מי יוצר האדם התוקע?

התשובה ברורה – האדם התוקע יוצר את עצמו! על ידי הנשימה הזו הוא יוצר מצע של קיום, אמת במובן של ממשות מוחלטת. אם ניקח את האנלוגיה לכיוון ההפוך, הרי שגם אין כאן עיוות בכך שהאדם תוקע ויוצר את עצמו, בעוד שבבריאת העולם אלוהים יצר את האדם – ולכאורה הרי זה לא בדיוק חיקוי של אותה פעולה שנעשתה בימי בראשית – שכן יש לזכור את הפרשנות של הרב הוטנר לבריאת אדם לפי הצורה של האמת כקיום. האלוהים לא בורא ישות נפרדת, אלא למעשה בורא התרחבות של עצמו בעולם התחתון. וממילא כמו שהקב"ה נפח מדיליה בתוך אותה התרחבות של אמת, ובתוך אותו קיום נצחי ואבסולוטי שנברא ביום השישי – האדם, הרי שגם האדם מחקה את בוראו, מדי שנה בשנה, נופח נשמת חיים באדם שהוא עצמו יוצר, ומרחיב את עצמו, להיות מציאות קיימת בעולם. כך נוצרת אלוהות בעולם הזה, בצלמה ובדמותה – אדם.

לסיכום, משנתו של הרב הוטנר משתמשת בשני מושגים של אמת. האמת הטהורה, היא היסודית והמקיימת מציאות בסיסית. אמת זו היא אמת של יצירה, והמקור הגדול של האמת הזו הוא הקב"ה עצמו כמקיימה של המציאות כולה. במובן השני, לאחר שכבר יש יצירה, יש יחס בינה לבין המקור, ואם היחס הזה שומר על התאמה, הרי שהאמת מגדירה את המציאות הזו. אותה נקודה ראשונית

⁸⁴ רמב"ם, פירוש המשנה, מהדורת הרב י" קאפח, ירושלים תשכ"ה, תמיד ז, ד.

⁸⁵ ומשום כך גם כשממליכים מלך ישראל, תוקעים בשופר, כבבואה של מלכות מעלה.

⁸⁶ יש לנשיפה משמעויות הלכתיות בעצם תקיעת שופר. למשל, דין כמה מקולות השופר נמדד בנשימה אחת.

⁸⁷ מקורו של הרב הוטנר לעניין זה הוא בבירור רבי שניאור זלמן מלאדי, האדמו"ר הזקן, במאמר "תקעו בחודש שופר", שנשא בשנת תקס"ד ושנדפס בספרו ליקוטי תורה, ניו יורק תשס"ב, פרשת ניצבים וילך, דף נג עמוד ב. ההשפעה החב"דית ניכרת כאן בבירור, ונעמוד על כך בפרקים הבאים.

ראה גם: קונטרסי רשימות לב, עמ' שב-שה.

⁸⁸ וראה: משה חלמיש, 'הנופח מעצמו הוא נופח', שנתון בר-אילן, יג (תשל"ו), עמ' 211-233.

שבה הקב"ה נופח קיום אנושי ראשון, היא הנקודה שיוצרת לראשונה אפשרות של השוואה בין שניים – ישנם עליונים וישנם 'תחתונים'; ישנה מציאות של אלוהות בשמיים, אבל יש מעתה גם רפרזנטציה למציאות זו בעולם השפל: אדם. ומעתה ניתן לדבר על אמת ושקר במונחים של התאמה ואי התאמה.

לאחר שראינו את יחסו של הרב הוטנר אל בריאת אדם, נעמוד על מקורותיו ועל הרקע הרעיוני לשיטתו זו. במסגרת זו נבדוק בפרק הבא עד כמה האדם עצמאי בעולמו, ואת טיבם של היחסים בינו ובין המקור שלו, הקב"ה.

פרק שני

המקורות

ההגות המודרנית, ובכללה זו היהודית, זנחה את בעיות ההגות הקלאסיות של ימי הביניים. שאלות כגון נצחיות הא-ל, גשמות וכד', שהיו בסיסיות אצל ר' סעדיה גאון, ריה"ל והרמב"ם ואצל הסכולסטיקנים הנוצריים, פינו את מקומם בעת החדשה לחיפוש תיאולוגי אחר שאלות 'תנאי הקיום' – האונטולוגיים – של האדם או של המציאות אל מול הא-ל.⁸⁹ ההגות החדשה מאופיינת בהיותה אנתרופוצנטרית,⁹⁰ חשיבתה ביקורתית והמדע שבו היא משתמשת – ניסויי – ולכן כשאנו שואלים 'מהי אמת' בעת החדשה, יש לצפות פחות לדיון מהי אמת מוחלטת ועל ידי איזה ידע תקף נגיע לאמת, ויותר בהגדרת המושג 'אמת' ביחס לאדם: מתי היא מתקיימת לגביו, באיזה תנאים, כיצד האדם מבטא את עצמו ביצירתיות ובחירות ביחס לערכיה. האמת הופכת לדינאמית, וחשיבותה ניכרת במסגרת הסובייקטיבית של האדם.

על רקע אלה ניצב הרב הוטנר. ניסיון לתור אחר מקורותיו יהיה ניסיון לבדוק את המשמעות ההגותית שקדמה לו ושעל פיה ניתן לראות האם הרב הוטנר נשאר באותה הגות, הרחיב או אולי סטה ממנה.

בהתחקות אחר שיטתו באפיון האדם ויחסיו עם האמת, אפתח תחילה בשיטת המהר"ל מפראג (למרות שהמהר"ל הקדים, לפחות כרונולוגית, את העת החדשה). המהר"ל דחה את גישת הרמב"ם שלא ראה באדם את עיקר המציאות⁹¹ ובמקומו סבר כי היהדות רואה באדם את עיקר הבריאה, החביב יותר מן המלאכים.⁹² הערנו בהקדמה כי השפעותיו של המהר"ל ניכרו בחסידות בכמה עניינים שכבר עמדו עליהם חוקרים: תפיסת הצדיק, ערכי הדבקות – אהבה ויראה, ותפיסת התשובה.⁹³ קסירר, בעבודתו על התשובה, ציין כי המהר"ל השפיע רבות על הרב הוטנר,⁹⁴ ואני ארצה להמשיך

⁸⁹ ראה: גילי זיוון-מבצרי, 'הקיום הדתי אל מול המודרנה על פי הרב סולובייצ'יק', עבודה לשם קבלת תואר מוסמך במחלקה לפילוסופיה של אוניברסיטת בר אילן, תשנ"ג, עמ' 7-17; שם, עמ' 90.

⁹⁰ ראה שמואל הוגו ברגמן, 'אלוהים ואדם במחשבה החדשה', אנשים ודרכים, ירושלים תשכ"ז, עמ' 13-50.

⁹¹ מורה נבוכים, א, י; ובהרחבה: שם ג, יב-יג.

⁹² מהר"ל מפראג, דרך חיים, בני ברק תש"מ, ד, כב (להלן: "דרך חיים"); תפארת ישראל, בני ברק תש"מ, יב (להלן: "תפארת ישראל"). קדם למהר"ל כבר רס"ג, אמונות ודעות ד, א.

⁹³ לעיל הערות 44-42.

⁹⁴ וראה לעיל הערה 48.

ולחוכיח השפעה מהמהר"ל על הרב הוטנר גם בנושא האמת ואחר כך גם בנושא האמונה במשנתו, כמו גם בנושא האדם ומעמדו לפני ה'.⁹⁵

האמת במשנת מהר"ל מפראג

בשונה מן הרב הוטנר, המהר"ל הגדיר מושגים ומונחים פילוסופיים בהגותו בצורה שיטתית.⁹⁶ בספרו 'נתיבות עולם', מקדיש המהר"ל מפראג שלושה פרקים לניתוח מושג האמת, ושני פרקים לניתוח מושג האמונה. כדרכו,⁹⁷ פותח המהר"ל את הדיון בנייתו של פסוק מספר משלי, ואחר כך מרחיב את הדיון סביב המושג העיוני.

כשהוא דן במידת האמת, בוחר המהר"ל לפתוח בפסוק "שפת אמת תכון לעד ועד ארגיעה לשון שקר".⁹⁸ הפסוק מדגיש את יציבותה ואת קיומה של מדת האמת ("תכון לעד"), מול ארעיותה של מדת השקר ("ארגיעה" – לשון רגע). הגמרא במסכת שבת אומרת⁹⁹ כי "שייך – שקר; תייו – אמת; מאי טעמא? שקר מקרבן מיליה, אמת מרחקן מיליה. שקר שכיח, קושטא [=אמת] לא שכיח". הגמרא מאפיינת אפוא את האמת דווקא עם האות האחרונה שבה – תייו – להבדיל מן השקר, המאופיין באות הראשונה שבו – שיין. המהר"ל מבאר כי הסיבה היא היותה של האות תייו אחרונה באותיות: היא ה'חותם' של כל הא"ב;¹⁰⁰ גם הצליל שלה מהווה לשון של 'תוית', 'התויה': חותם. האמת

⁹⁵ וכבר ראינו בפרק א', הערה 40 לעיל, כי הרב הוטנר ראה עצמו כממשיכו של המהר"ל וכדבוק בשורש נשמתו.

⁹⁶ המחקר על המהר"ל מאוחר יחסית והתפתח רק החל משנות הארבעים והחמישים של המאה העשרים. ראה על כך אצל: Byron Sherwin, *Mystical Theology and Social Dissent: The Life and Works of Judah Loew of Prague*, Rutherford NJ (להלן: "שרויין"). לסקירת התפתחות המחקר על המהר"ל ורשימת פרסומים בנושא ראה שם עמ' 24-20 וכן 235-247.

יש לציין כי בניגוד לספרות המחשבה הקלאסית של ימי הביניים שמחלקה ינק המהר"ל בעצמו (כגון ריה"ל והרמב"ם או ר' יוסף אלבו. ראה על כך שם, עמ' 38-50), המציגה מחשבה שיטתית, המהר"ל עצמו איננו רגיל לרכז את רעיונותיו בנושא אחד ותוך שמירה על רצף טקסטואלי. אפילו באותם חיבורים או חלק מחיבורים שהמהר"ל מקדיש בצורה ברורה לנושא אחד, הרעיונות פזורים בין הפרקים. עם זאת, הרעיונות בסופו של דבר משתלבים מבין הפרקים למעשה מרכבה של תבנית אחידה. על כך אצל: אהרון פ' קליינברגר, המחשבה הפדגוגית של המהר"ל מפראג, ירושלים תשכ"ב, עמ' 13-14: "...אע"פ שאיננו מרצה בעל שיטה – הריהו הוגה שיטתי".

⁹⁷ בדרך זו הלך אף רבינו בחיי בהקדמתו לפרשיות התורה.

⁹⁸ משלי יב, יט.

⁹⁹ קד, א.

¹⁰⁰ השווה לדברי הרב קוק, ריש מילין עמ' טז: "ברום אידיאלותה, הדרגה היותר מאוחרת, הנסמכת על כללות כל הכחות הנושאים והצירים המתגלים, היא עושה את התייו את הרישום החיצוני, שלפעמים מתגלה בו כל החיל והחוסן, ולפעמים מתראה הוא רק בתיאורו החיצוני ברשמיו הבולטים מלבד, לפעמים דגוש ומלא, ולפעמים רפה וחסר, והתייו במצעדו האחרון עושה היא את כל הרשמיים כולם, איננו מחסר דבר, בשפלי שפלות, כברוממי רוממות, מתעבה הוא באחריתו,

והשקר צמודות מאוד: הן אותיות סמוכות, ומכאן שהאמת חייבת להישמר בטהרתה, כי כל מגרעת וכל תוספת עליה עלולה להביא אותה לידי סטייה קלה מן החותם הטהור, וממילא אל השקר. החותם צריך להיות נקי, שכן חותמו של הקב"ה אמת.¹⁰¹

כך ממשיך הוא ומתייחס, בעקבות הגמרא בשבת, אל מבנה האותיות המרכיבות את המלים 'אמת' ו'שקר'. בזו האחרונה האותיות צפופות ועוקבות (קו"ף-ר"י-ש-ש"י"ן) ובכך 'שקר' מקרבן מיליה', דהיינו: השקר אין לו קיום ואין לו מבנה יציב. לכן גם סדר האותיות הפנימי שבין שלושת האותיות המרכיבות את המלה 'שקר' הוא כזה שבו הוצבה הקו"ף באמצע, כאות האמצעית, וכך היא יוצרת מלה שיש לה רגל אחת – הקו"ף באמצע – וכל דבר העומד על רגל אחת הוא ארעי.¹⁰²

האמת, מאידך, יש לה הגדרה אחת ויחידה. בכך היא ראויה להיות חותמו של הקב"ה יותר משאר מידות: גמילות חסדים, רחמים, דין וכד'. שכן המאפיין המובהק ביותר של הקב"ה הוא היותו יחיד, וכך היא האמת – יחידאית.¹⁰³ המהר"ל מראה כי האמת בנויה מאל"ף – האות הראשונה, תי"ו – האות האחרונה, ומ"ם – האות האמצעית.¹⁰⁴ בין האל"ף לבין המ"ם ובינה לבין התי"ו יש י"ג אותיות, שמניינם אח"ד. היותה של המ"ם אמצעית גם במילה 'אמת' עצמה, גורם לכך שהקצוות – אל"ף ותי"ו – יסמכו עליה, והיא הרי האות האמצעית, מה שמקנה לה קביעות, במשנת המהר"ל. תפיסה זו דומה לתפיסה ההגליאנית, שלפיה הסינתזיה מאחדת בין הקצוות.

מהי האמת? המהר"ל מזהה אותה עם המושג 'קיום'. הקב"ה הוא הקיים היחיד, למעשה, כיוון שכל הנמצאים הם בעלי מציאות אפשרית, וקיומם אינו מחויב המציאות: אפשר היה לבוראם, אבל אפשר היה גם שלא לבוראם. רק הקב"ה הוא מחויב המציאות בהיותו המקור היחיד לקיומה. כיוון שכך, הוא המקור לכל המציאות, הוא הנותן לה את קיומה, והוא מהווה את מקור הקיום, וזהו ה'אמת' שבו: הקיום שבו.

הולך ומתעקם בעקב שמאלו. ככה הם תוארי החיים והרצון ברדתם מיקר שיגיבם הולכים הם ומתעקמים, וסוף הכל להיות חוזר למרום היושר הקושט והאור, הקודש והטוב, ולהיות מבליט את החותם הנצחי – את האמת, חותמו של הקב"ה..."

¹⁰¹ יומא סט, ב; סנהדרין סד, א.

¹⁰² ראה שבת לא, א.

המרכז מסמל אצל המהר"ל את מקום הקיום המרכזי, ובניגוד לקצוות. ראה למשל: נצח ישראל, א'. ועוד רבים. וראה עוד לקמן.

¹⁰³ גם בפיט לראש השנה אומרים 'האמת – להודיע כי הוא אחד'. הרי שיש קשר בין אחדות השם ובין מידת האמת.

¹⁰⁴ בהסתמך על כך שאותיות מנצפ"ך, האותיות הסופיות, נכללות אף הן בתוך האל"ף ב"ית, הרי שיש כ"ז אותיות, והמ"ם הרגילה היא הי"ד שבהן.

משום כך גם יחידותו של הקב"ה היא בהיותו היחיד שהוא מקיים המציאות ולא מקויים המציאות; וגם מידת האמת – אליבא דמהר"ל – המתפרשת כזוהה למושג ה'קיום',¹⁰⁵ מהווה יחידה בין שאר המידות בכך שהיא מהווה תשתית ואלו שאר המידות מהוות צורות פעולה בתוך תשתית נתונה. לפיכך אין תימה שראויה מידת האמת לקב"ה.

המהר"ל מגיע אם כן למסקנה כי האמת היא הקיום, וזאת תוך שימוש במבנה הלשוני של המלה 'אמת' אל מול המלה 'שקר'. מקורו של המהר"ל הוא ספר מיסטי בשם "אותיות דרבי עקיבא"¹⁰⁶ שהוא אחד הספרים שעוסקים במבנה האותיות ובהרכבם. כידוע, חוקרי המהר"ל עסקו רבות בשאלת מידת זיקתו של המהר"ל אל הקבלה: בנימין גרוס בולט בין הטוענים לצמצומה של זיקה זו,¹⁰⁷ ואילו מרבית החוקרים האחרים טוענים לקיומה.¹⁰⁸ אמנם גם הטוענים להשפעה כזו מודים כי המהר"ל הוא 'מקובל במובן לא מקובל' (כחידודו הנאה של יורם יעקבסון),¹⁰⁹ שאיננו קושר את עצמו לאוצר המונחים המיוחד לקבלה, אלא שואל ממנה את עקרונותיה הכלליים, ומשתמש בהם באופן חופשי ויצירתי-עצמאי. מי שעשה את הצעד הנוסף היה הרב הוטנר, שהשתמש אף הוא במקור זה כדי לפרש את המושג 'אמת', במאמריו לחג הסוכות.

הרב הוטנר – אמת כרציפות

בהסתמך על אותו מדרש אותיות דרבי עקיבא, מתייחס בעל 'פחד יצחק' להבדל שבין שני מושגים דומים: שבועה; והבטחה. הרב הוטנר מבאר¹¹⁰ את דברי הרמב"ן¹¹¹ שסבר כי עדיפותה של השבועה

¹⁰⁵ בפרק הקודם ראינו את הערתו של הרב הוטנר כי יש הבדל בין הקיום, שהוא מאפיין הצבעה על מצב נתון, לבין 'אמת', המאפיינת את המהות וחוסר התלות של המצב הזה. ברם אצל המהר"ל כאן אין הבדל בין השניים.

¹⁰⁶ מדרש אותיות דרבי עקיבא, ירושלים תרע"ד, נוסחא ב', עמ' ס. וראה: יוסף דן, תולדות תורת הסוד העברית, ירושלים תשס"ט, חלק ג, פרק ל.

¹⁰⁷ בנימין גרוס, 'חכמת הסוד ופילוסופיה במשנתו של המהר"ל מפראג', בתוך: **התגלות, אמונה, תבונה**, משה חלמיש ומיכאל שוורץ (עורכים), רמת גן תשל"ו, עמ' 88.

¹⁰⁸ אברהם עובדיה (גוטסדינר), המהר"ל מפראג – חייו, תקופתו ותורתו, ירושלים תשל"ו, עמ' מב-נו; יהונתן גארב, לעיל הערה 42; יעקב אלבוים, פתיחות והסתגרות, ירושלים תש"ן, עמ' 220, 346; יורם יעקבסון, 'צלם א-לוהים ומעמדו כמקור רעתו של האדם לפי המהר"ל מפראג', **דעת** 19 (תשמ"ז), עמ' 104; שרווין, לעיל הערה 96, עמ' 49; Gershom Scholem,

Major Trends in Jewish Mysticism, New York 1978, p. 339; Roland Goetschel, 'The Maharal of Prague and the Kabbalah', in: *Mysticism, Magic and Kabbalah* (eds. K.E. Grozinger and J. Dan.), Berlin 1995, pp. 172-180;

¹⁰⁹ יעקבסון, שם, ובעקבותיו גארב, שם, עמ' 363. הוא מוסיף כי 'עלינו להרחיב מעט את ההגדרה של "ספרות קבלית" ואז יימצא ללא דוחק מקום למהר"ל בקרב מקובלי פראג'.

¹¹⁰ פחד יצחק, סוכות, מאמר טו, אות ב.

על ההבטחה היא בכך שהבטחה יכולה להשתנות על ידי החטא (מה שהגמרא מכנה חשש "שמא יגרום החטא") שמבטל את הזכות לקיום ההבטחה; ואלו שבועה מסלקת גם את החשש של שמא יגרום החטא. לכאורה מה המנגנון הפנימי שנותן לשבועה כוח לדעת שהחטא לא יגרום בעתיד לבטל את השבועה? כאן נזקק הרב הוטנר למדרש הנזכר לעיל בדבר מבנה המלה אמת: האמת בנויה משלוש אותיות שהראשונה תחילת האותיות, השנייה אמצען, והאחרונה סוף האותיות. כמו שראינו כבר בפרק הקודם, המושגים 'אמת', והיפוכה השקר, מתייחסים הם לדעתו של אדם: אם ציור המציאות בדעתו של אדם מתאים למציאות הרי זו דעת אמת, שכן אז ישנה התאמה בין מושג ובין מקור; ואם ציור המציאות אינו מתאים לדעתו של אדם הרי זו דעת שקר או דעה מוטעית. השתלשלותה של הדעת בתוך המציאות באה היא בקו בן שלושה חלקים: היא נפעלת מן המציאות – קרי: ישנה מציאות כלשהי שאותה אדם קולט בדעתו; פועלת על המציאות – אדם יכול להביע דיעה על מציאות מסוימת; ובאופן זה מקשרת את המציאות הפועלת עם המציאות הנפעלת. כשהדעת היא דעת אמת, היינו שישנה התאמה בין המציאות הפועלת עם ציור המציאות של הדעת, אז יעלה הקשר יפה והמציאות הנפעלת תתחבר ותתלכד עם המציאות הפועלת. אבל אם הדעת מוטעית, וציור המציאות של הדעת לא מתאים לעצם המציאות, הרי זה ניתוק הרציפות שבין המציאות הנפעלת על ידי הדעת וזו הפועלת.

הרב הוטנר מתווה קשר בין שלושת אותיותיה של המלה אמת, ובין החלוקה המשולשת שהתווה בין המציאות, הדעת, והקשר ביניהן. את המבנה האטימולוגי של 'אמת' ראינו כבר במהר"ל, וברי כי הרב הוטנר המשיך באותו קו לפרש את הגמרא בשבת בדבר ההבדל בין אמת לשקר. אלא שהרב הוטנר ממשיך ומבאר כי זאת היא הסיבה שבניינה של תיבת 'אמת' בנויה מג' אותיות, בצורה כזו שהאות הראשונה היא ראשיתה של הא"ב, השנייה היא האות האמצעית, והשלישית היא האות האחרונה. לדעתו, יש כאן רעיון של רצף ומעין סיפור: האות השלישית שבהן היא האות האחרונה בא"ב, המחזירה ושבא אל ההתחלה, ובניין זה הרי מורה על אמיתיות האמצע; כי רק אם יש התאמה בין האמצע ובין ההתחלה, יש לו קשר לקשר את ההתחלה עם הסוף: רק אם הדעת היא דעת אמת, היא יכולה לקשר את המציאות הנפעלת עם זו הפועלת. המבנה של המלה 'אמת', שאצל המהר"ל הודגשה היציבות שלו, בהיות המ"ם מרכזית כשהראשית והאחרית נסמכים עליה, מקבל אצל הרב הוטנר הדגשה של קוהרנטיות: חשיבותה של האמת אצלו אינה רק ב'פריסה הרחבה' שהיא נפרסת במרחב האטימולוגי של הא"ב, תוך שהעוגן המרכזי שלה נשען על מרכזו, אלא בהיותה יוצרת קו רציף בין תחילתו ובין סופו.

כך ממשיך הוא ומסביר את דברי רש"י¹¹² שקישר בין מדת האמת של הקב"ה ובין הפסוק 'אני ראשון ואני אחרון ואני הוא':¹¹³ פסוק זה אף הוא מביע שלושה מצבים, שהרב הוטנר יוצר התאמה ביניהם

¹¹¹ בראשית ו, יח; כב, טז.

¹¹² שבת נה, ד"ה "חותמו של הקב"ה אמת".

¹¹³ בתנ"ך אין פסוק כזה, והעיר הרש"ש שרש"י כיוון לישעיה מח, יב: "אני הוא אני ראשון, אף אני אחרון". ואולי כוונת רש"י לפסוק בישעיה מא, ד: "אני ה' ראשון ואת אחרונים אני הוא".

יש להעיר עוד כי הפסוק כפי שמביאו רש"י, נמצא בברית החדשה, חזון יוחנן א, יז-יח. ושמא ידה של הצנזורה בדבר.

ובין האמת: 'אני ראשון' הוא האות אל"ף, 'אני אחרון' הוא האות תי"ו, ו'אני הוא' הוא האות מ"ם. כלומר שההווה של העולם מקשר את תכנית העולם עם מטרתו. הקב"ה בורא תוכנית מסוימת, שהיא הראשית, ויש לו דרך מסוימת שהיא ההווה, להתוות את התוכנית, והתוצאה תהיה האחרית. כך, מבאר הרב הוטנר, גם פשרם של דברי רש"י בתחילת פרשת וארא כשהקב"ה גוער במשה, שביקש לדעת את שמו, ואומר לו כי בהתגלותו בעבר אל האבות לא נצרך להודיע את שמו: 'וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב בא-ל-שד-י ושמי ה' לא נודעתי להם',¹¹⁴ היינו ש"לא נגליתי במדת האמיתות שלי, שהרי הבטחתי ולא קיימתי".¹¹⁵ כיצד קישר רש"י בין מידת האמת של הקב"ה ובין גילוי או אי גילוי של שמו? מבאר הרב הוטנר כי שם ה' – הווה – היינו היה הווה ויהיה, מקשר עבר (היה) ועתיד (יהיה) באותה ההסתכלות הברורה שישנה בהווה; והקו השזור בין עבר הווה ועתיד יוצר את היציבות שהיא פרי גילויה של מידת האמת של הקב"ה: ושמי השם לא נודעתי להם – לא נגליתי עליהם במידת אמיתות שלי. דהיינו, החוט המקשר בין עבר הווה ועתיד – מידת האמת – יוצר לא רק קשר בין כל הזמנים, אלא משרה את הצורה הברורה והקבועה של המציאות, כפי שה' מתכנן אותה וכפי שהיא תיראה לעתיד, גם בהווה.

במקום אחר¹¹⁶ פיתח עוד את השורש של 'אמת': השורש של המלה 'אמונה' הוא 'אמן'; נמצא אפוא שבשתי אותיות (אל"ף ומ"ם) היא תואמת לאמת, אבל מתחלפת היא באות השלישית. הרב הוטנר רוצה להמחיש כיצד האמת, והמציאות בכללה, מתחלקת לשלושה מצבים, ולשם כך הוא מביא דוגמא: הבה נדמה שלפנינו עד המעיד שראובן הלווה לשמעון מנה, ועדותו מתקבלת, וממילא יוצא פסק דין כי שמעון חייב אכן לראובן מנה. ראיית ההלוואה והעדות שעליה היא האל"ף, המציאות הבסיסית שממנה הכל נובע, והיא היוצרת דעת אצל הדיינים. קבלת העדות היא מ"ם, כי היא מקשרת את הגדת העדות ואת ההלוואה עם פסק הדין. פסק הדין הוא התוצאה (דעת הדיינים) וממילא הוא התי"ו.

אם נבחן את המציאות אצל הדיין, הרי שהוא מתייחס בעיקר על קבלת העדות, היא האות מ"ם, שהיא העיקר ביצירת המציאות אצלו, שהרי הוא מסתמך רק עליה בקבלת העדות. השילוב בין אל"ף ומ"ם יוצר אפוא את המציאות עצמה (=ההלוואה) יחד עם סמיכות הדעת של אנשים חיצוניים (=הדיין) עליה. ומכיוון שהברייה הראשונה שאדם סומך עליה עם היוולדו היא האשה, הרי נקראת א.ס.¹¹⁷

¹¹⁴ שמות ו, ב.

¹¹⁵ רש"י שם.

¹¹⁶ סוכות יז, ב-ד.

¹¹⁷ בשפות רבות, שמיות ולא שמיות, האם נקראת בצורה כלשהי בשילוב האותיות א' ומ'. זוהי תופעה שבצורה אופיינית הרב הוטנר נזקק לתת לה טעם.

זוהי דוגמא שבה הרב הוטנר משתמש באטימולוגיה, אותה פיתח כבר המהר"ל, ומרחיב אותה הרבה יותר, ואף יוצר הסבר 'קבלי' משלו למבנה השפה! הצורה שבה הבין את הרציפות של המלה 'אמת' כמקשרת בין שלושה חלקים, מאפשרת לרב הוטנר ליצור קומבינציות לשוניות בעזרת חלק מהאותיות וכך לפרש מלים נוספות בשפה. כך, הוא ממשיך בדרכו של המהר"ל להיות 'מקובל' במובן בלתי מקובל, וכך יכול הוא שלא לצטט ולו מקור קבלי אחד בספריו, אבל להשתמש במבנה הקבלי כדי לבאר את מבנה השפה, לפי דעתו.

הרב הוטנר מוסיף 'בשם חכמי האמת' כי גם הפרה גועה בצליל הדומה לאות מ' שכן במהותה אין את עניין הסירוב, אלא היא סומכת את עצמה על מי שמנהיג אותה.¹¹⁸ וכמו כן לומד הרב כי גם בעבודת השם הביטול הגמור של האדם כלפי שמיא מתבטא הוא בדברי משה ואהרון 'ונחנו מה כי תלינו עלינו'.¹¹⁹ ה'מ"ם', הציות וההסתמכות על המקור שמחוץ לאדם מופיעה שוב ב'מה' של 'ונחנו מה'.

אם נסכם, הצד השווה שבין המהר"ל ובין הרב הוטנר הוא התפיסה שהאמת היא אחת מעצם מהותה ומבוססת על המציאות האלוהית כשלעצמה. ברם למרות הדימיון הבסיסי והקשר שיש בין הגותם בולטים הדגשים השונים אצל שניהם: בעוד שהמהר"ל השתמש באטימולוגיה של האמת כדי לבסס את שיטתו שהאותיות סומכות על האות שנמצאת במרכז – המ"ם, שהיא העיקר, וממילא יש לאמת קיום ובסיס איתן, הרי שהרב הוטנר משתמש באותה אטימולוגיה כדי לבאר את המונח השני של המלה אמת – הקו של ההתאמה, השוזר את דרכו החל מהאות אל"ף, דרך המ"ם וכלה בתי"ו. אצל המהר"ל האותיות אל"ף ותי"ו היו רק שמשים לאות מ"ם, שמהווה את היסוד בהיותה אות אמצעית. ואלו אצל הרב הוטנר המלה 'אמת' מספרת סיפור: תחילתו באל"ף, סופו בסופם של אותיות הא"ב, ודרכו עוברת דרך האמצע, וכך ישנה אחידות בין היצירה והיוצר שלה.¹²⁰ את הקשר שיצר הרב הוטנר במקור האחרון בין 'אמת' ו'אמונה' עוד נפתח בפרק הבא, ובינתיים נחזור אל המהר"ל וננסה לראות כיצד הוא משלב בין הגדרתו את ה'אמת' ובין הגדרתו את האדם.

¹¹⁸ "ידע שור קונהו" (ישעיהו א, ג).

¹¹⁹ שמות טז, ז. וראה גם חולין פט, א.

¹²⁰ ניתן לומר שהמהר"ל דיבר על שתי רגליים, משני הקצוות – האותיות אל"ף ותי"ו – שנותנות חיזוק לאות האמצעית, ואלו הרב הוטנר דיבר על שלוש רגליים שלכל אחד מהן יש תפקיד במיקום שלו בתוך המילה 'אמת'.

האדם כיצור ארעי

הכתוב בתהלים מכריז ואומר בשפה ברורה: "כל האדם כוזב"¹²¹: אדם הינו חסר אמת, ובמונחים של המהר"ל – אין בסיס לקיומו. ואכן, המדרש מביא¹²² כי בשעת בריאת אדם הראשון נעשו מלאכי השרת כתיים כתיים, חבורות חבורות. נוצרת שם מחלוקת האם בכלל לברוא את האדם, ומידת האמת – היא שמנהיגה את המחנה המתנגד לבריאת אדם. הקב"ה, המעוניין בבריאת אדם, נוטל את האמת – כך אומר המדרש – ומשליך אותה לארץ, ומקיים בזה את דברי הפסוק "אמת מארץ תצמח"; "תעלה אמת מן הארץ".

המהר"ל מבאר כי אמנם במונחים הטהורים של האמת אין הצדקה לקיומו של אדם, בהיותו חסר רציפות של קיום. זהו הכוזב שבו: היותו מלא שקרים. אין כוונת המהר"ל לניסיון האמפירי עם מין האדם שהוא שקרן ומשנה בדיבורו, אלא לשקר אינטרינזי הטמון במהותו של אדם: האדם לא יכול לשמור על רציפות התאמה בין הויתו ובין מקורו שעל שמו הוא קרוי ("אדמה לעליון"). הפער הקיים בין הכח והפועל, בין הפוטנציאל הגלום בו ובין היכולת שלו לממש אותו, הוא סתירתה של מידת אמת. כיצד אפוא פותר הקב"ה את הבעיה? כיצד בכל זאת הוא מצליח לברוא אדם על ידי השלכת האמת לארץ?

המעין במהר"ל בפרק השלישי בנתיב האמת, יראה שהמהר"ל הולך בתשובתו בשלושה כיוונים שונים ומנוגדים, וננסה לעמוד על כל אחד בנפרד:

א. אמנם האדם מצד עצמו הוא כוזב, ואין לו תקנה; אבל התורה מאפשרת לו להגיע לאמת. נתינת התורה לידיו של בשר ודם גורמת להעלאת מושג האדם אל מעבר לארצי – אל השמיים, וכדברי המהר"ל: "...כי התורה בפרט היא תורת אמת יותר מן הכל, לכך נקראת תורת אמת, והנה על ידי התורה שהוא השכל האמיתי יותר מכל חכמה יש לאדם האמת, אף כי כל אדם כוזב, מכל מקום יש בעולם צד בחינה של אמת שהוא גדול מאוד שהיא התורה שאף במלאכים אינו נמצא... ואמר הקב"ה תעלה אמת מן הארץ, כי אין התורה בארץ רק שהאדם שיש בו התורה נחשב בשמיים מצד התורה שהיא מן העליונים". הלימוד של האדם בתורה נחשב אפוא לא כיתורת בשר ודם' אלא כתורת ה' שמיימית.¹²³ יש להדגיש כי האמת לא שייכת כלל לאדם, וכי הפיתרון מגיע בצורה חיצונית: דרך נתינת התורה.¹²⁴

¹²¹ תהלים קטז, יא.

¹²² בראשית רבה פ"ח.

¹²³ אם כי אפשר להסתייג ולומר שיש הבדלי רמות בין התורה שבידי אדם, הנחשבת כיתורת שמיים, לבין התורה השמימית בטהרתה. אולם בדברי המהר"ל נראה שהדברים זהים.

¹²⁴ ועיין: רבקה ש"ץ, התפיסה המשפטית של המהר"ל – אנטיתזה לחוק הטבעי, דעת 3-2, עמ' 147-157. במאמרה זה מבארת ש"ץ כי המאה ה-16 מתאפיינת בניסיונות להגדיר את המשפט כסדרה של עקרונות כלליים המעוגנים במשפט הטבעי. השקפה זו גורסת כי האדם שייך לטבע, הוא יצור רציונלי הנוטל חלק בשכל הנצחי ויש לו נטייה טבעית לתכלית המתאימה לו, ונקראת בשם 'החוק הטבעי'. חוק זה הוא אוניברסלי. המהר"ל יוצא חוצץ כנגד השקפה זו ומגדיר את

ב. באדם עצמו יש דיכוטומיה פנימית: מחד, הוא גשמי ולא שכלי ובמובן זה אין לו רציפות אונטולוגית. באופן זה האדם שייך לכור חוצבתו, האדמה, שגם אצלה רואה המהר"ל שינוי וחוסר יציבות כמאפיין אינהרנטי: לכן היא חטאה בחטא הארץ, כשלא קיימה את ציוויו של הקב"ה להוציא את טעם העץ כטעם הפרי. מאידך, לאדם בהיותו שייך לתחתונים יש גם השגה כלשהי באמת, שכן התחתונים רגילים לקבל העדר ולחזור אל הוויתם. ביטולה של האמת הוא רק לזמן מה, אבל האמת מארץ תצמח ולאחר זמן מתגלה כי לאדם יש השגה במושג האמת. בניגוד להסבר הראשון שלו, סובר כאן המהר"ל כי האמת היא חלק ממושג האדם, אלא שאין כל הוויתו מתאימה לאמת: "וזה כי אף שיש לאמת ביטול בתחתונים, אין בזה ביטול מכל וכל. כי כן הוא עניין התחתונים שמקבלים העדר וחוזרים אל הוויתם, שאף כי האמת בטל מהם לזמן אין זה נוהג לעולם, אבל אפשר שיהיה לפי שעה וחוזר האמת אל מקומו כמו שיהיה לעתיד...¹²⁵. הדברים דומים לדברי הרמב"ם,¹²⁶ שסובר כי השגת משה אף היא לא הייתה רציפה, אלא שהייתה כעין ברק סמוך ותכוף כל כך, עד שנוצרת אשליה של רציפות. כך, האדם אינו בעל קיום רציף, אבל ההיעדר שלו והחזרה להוויתו מאפשרת תמונה כוללת יותר שבה יש בסך הכל קו ישיר של רציפות.

ג. הארץ היא דיכוטומית: מחד היא חמרית ויש בה פער בין פוטנציאל למימוש וממילא אין לה קביעות. מאידך, הארץ היא באמצע העולם, ובמובן זה יש לה קביעות; במשנתו של המהר"ל, היותה של הארץ מרכזית הופכת אותה לקבועה במידה מסוימת: "באמצע הכל, והיא נקודה אמצעית אינה יוצאת מן היושר ובוזה היא מתייחסת אל האמת שהאמת אינה יוצאת מן היושר כלל". לכן, אמנם האדם לא מתאים לאמת, אבל העולם ככלל הוא כולל את האדם בתוכו, והעולם עצמו ראוי להתאים לאמת, בהיותו מרכזי. המהר"ל מסיים בצורה אופיינית כי "אי אפשר לפרש יותר".¹²⁷

לפנינו אפוא שלושה מודלים שונים, המאפשרים את בחירת אדם למרות השקר האינהרנטי בעצם מהותו. כיוון שעמדנו על מידת האמת אצל הרב הוטנר וכיוון שהמהר"ל כורך את הגישה הבסיסית אל מושג ה'אדם' במושג האמת, נבדוק גם אצל הרב הוטנר מהו יחסו לאדם: כיצד הוא פותר את בעיית השבריריות הקיומית שלו והבעייתיות הבסיסית שיש בסתירה שבינו ובין מושג האמת.

האדם כמי שאיננו שייך לטבע. לדידו, האדם נוטל חלק באלוהות על ידי עשייה (=של מצוות) ולא על ידי רציונליות. רק השכל האלוהי מכתוב את האמת ולכן הוא בהכרח לא הומניסטי ולא כולל את כל העמים אלא רק את עמ"י. בדברים אלו של המהר"ל, למרות כלליותם ולמרות העיסוק באדם בכלל, ברור מדוע המהר"ל עתיד לקשור את האדם עם התורה וממילא ליצור את ייחודו של עם ישראל, שהיא מתודה מהותית בספריו.

¹²⁵ נתיב האמת, פרק ג'.

¹²⁶ מורה נבוכים, פתיחה.

¹²⁷ סיום זה אגב אופייני גם לרב הוטנר ואף הוא מהווה אחת מנקודות הדימיון שבין שני הוגים אלו.

ראינו כבר בפרק על האמת כי הרב הוטנר מבחין בין שני מושגים של אמת. המונח הרווח יותר, מכוון להתאמה בין המקור לבין המושג שלו. מאידך במונח היותר בסיסי מבחינה אונטולוגית, אמת מהווה דבר שיש לו קיום מוחלט שאינו ניתן להתנייה. כן ראינו, כי האדם לפי המודל הרווח מייצג יישות עצמאית, השואפת להידמות ולחזור לכור מחצבתה, האלוהים. ואלו לפי המונח המצומצם יותר, אין האדם אלא חלק מן האלוהות עצמה, ויום בריאתו של אדם מהווה את דריסת הרגל של הקיום האלוהי הנצחי בתוך החומר, הארציות, העולם הזה.

ניגש עתה אל המודלים שהציע המהר"ל; נתחיל במודל השלישי. המהר"ל פירש שהאדם אכן שקרי ולא מתאים לאמת, אבל הארץ – היא שמאזנת ומאפשרת את בריאתו בהיותה מרכזית. בכתבי הרב הוטנר קשה למצוא מקום שבו התייחס, כמהר"ל, למושג 'להיות במרכז' כמשמעותי וממילא לא נראה שהוא הלך בדרך זו.

נמשיך למודל הראשון, שם מציע המהר"ל כי האדם הוא חסר אולם התורה פותרת את בעיית האמת. אמנם בדברים שראינו בפרק הקודם מדרשותיו לראש השנה לא הזכיר הרב הוטנר את התורה כפותרת את בעיית חוסר האמת הנוצרת מיד עם היווצרו של האדם. אולם במאמר אחר לראש השנה¹²⁸ נדמה שהרב הוטנר אכן בוחר לאמץ את המודל הראשון של המהר"ל.

הרב מביא שם את דברי רבינו יונה¹²⁹ כי למרות שלאדם שחילל את השם נפסק כי אין כפרה אפילו על ידי תשובה ויום הכיפורים וייסורין, מכל מקום על ידי תורה ישנה בכל זאת רפואה לחילול השם, וכדי להוכיח את טענתו השתמש רבינו יונה בפסוק "כי באמת יכופר עוון"¹³⁰. מדוע, שואל הרב הוטנר, כשרוצים לתאר את סגולת הכפרה שבתורה, שמועילה עד כדי כך שמכפרת אף בדבר החמור ביותר: חילול השם, משתמשים בתואר "אמת"? הרב הוטנר מחלק שם בין מצווה לבין תורה. לדבריו, המצווה היא חלק מן הברית שבין עם ישראל והקב"ה, ולכן הברית גם מחייבת שלא לעבור עבירות, וממילא ייתכן שהעבירה יתכבה מצווה¹³¹, ותגרום לביטולה. אמנם בתורה יש כח ראשוני שהוא יוצר את הברית עצמה ואינו שייך לעצם הברית, וממילא העבירה לא יכולה להשפיע עליה. בצורה זאת מפרש הרב הוטנר כי חילול השם היא פעולה הגורמת להקלה בהכרת החומר של חובת האדם בעולמו, וזוהי חומרתו ולכן שום מצווה, שהיא חלק מן הברית, איננה יכולה לתקן חטא של חילול השם. אם בכל זאת רוצים לבוא ולתקן חטא שכזה, עלינו למצוא את המקור לדבקות בשורש ובמקור של כל חובות האדם בעולמו – בכריתת הברית שבינו לבין הקב"ה, שהיא היא מתן תורה.

לעיל ראינו שני מושגים של אמת, וכאן הרב הוטנר משתמש במושג ה'מצומצם' של אמת: המושג התשתיתי, שלפיו אמת יוצרת קיום. במובן זה, וכפי שנראה בהרחבה בהמשך, כל כריתת ברית

¹²⁸ ראש השנה, מאמר ל.

¹²⁹ שערי תשובה, שער ד', אות י"א ואות ט"ז.

¹³⁰ משלי טז, ו.

¹³¹ על פי דברי הגמרא בסוטה כא, א כי "עבירה מכבה מצווה ואין עבירה מכבה תורה".

למעשה יונקת את כוחה ממידת האמת, שכן לולא מידת האמת אין כל בסיס לחובה לקיום הבטחה. וממילא תורה ואמת – חד הם: מדובר בשני מושגים הכוללים הצעת תשתית לקיום מציאות. האמת מכוננת מציאות והתורה מכוננת ברית בין אדם לבין הקב"ה. והרוצה ליצור מציאות של כריתת ברית, עליו להשתמש בתורה, שהיא למעשה מידת האמת. בעזרת דברים אלו מסיים הפחד יצחק לבאר מדוע שלמה משתמש בספר משלי במושג 'אמת' כדי לתאר את התורה.

מיקומם של דיבורים אלו בספר 'פחד יצחק' של ראש השנה, ממחיש כי הרב הוטנר התכוון כי גם בתורה יש פיתרון לבעיית האמת, או ליתר דיוק – לבעיית חוסר האמת שבלידתו של אדם בראש השנה. כמהר"ל, גם הרב הוטנר מסכים כי האדם הוא יצור ארעי וחסר אמת, ומובן מדוע מתקוממת האמת כנגד קיומו. אבל לשם כך ניתנה לו תורה, שהיא למעשה אמת אלוהית, מכוננת מציאות, ואיתה הוא יכול ליצור – בארץ – מציאות קיימת ואיתנה. כך, אמנם לאדם עצמו אין פיתרון בעצם הסובייקט שלו, שנשאר ארעי ומעורער, אבל על ידי התורה הוא יכול ליצור מציאות של קיום אובייקטיבי ומוחלט, וזו מטרתו. האדם עצמו איננו יציב, אבל התורה נותנת לו עוגן חיצוני של קיבוען ורציפות. הדברים ממשיכים את המודל הראשון של המהר"ל, שלפיו התורה היא הפיתרון לבעיית האונטולוגית האנושית.

ואולם, למרות שבדברים אלו שנאמרו בדרשה לראש השנה, הדגיש הרב הוטנר את חשיבותה של התורה כיוצרת אמת, ניתן לראות מעיון מפורט במאמריו לראש השנה – שם דן הרב הוטנר בבעיית האמת והאדם במקומות רבים – כי הוא לא דבק בשיטה זו שסוברת שהאדם הוא לא יותר מאשר יצור ארעי ושקרי. באופן כללי, הרב הוטנר אימץ דווקא את המודל השני של המהר"ל, זה שמדגיש כי האמת היא מושג שמאפיין אף את האדם עצמו, למרות הבעייתיות שבאופיו הבסיסי חסר הביטחון. כיצד יכול הרב הוטנר לטעון כי האמת היא אימננטית לאדם?

אם נסתכל על 'אמת' כהתאמה בין מקור ומושג, במונחה הרווח והרחב יותר (אותו ראינו בפרק הקודם), אזי ניתן לומר כי הקב"ה בורא אדם וברגע בריאתו הראשון הוא דומה למקורו, ויש התאמה בין האדם לקב"ה, התאמה המאפשרת את כינויו של הנברא כ'צלם אלוהים'. אמנם רגע או שניים לאחר מכן לא יתמיד האדם בהתאמתו למקורו; הוא יחטא ויסטה ממנה, ואז ההתאמה תתעוות ותהיה לשקר; ואולם, האפשרות של האדם לחזור מדי פעם למקורו, להתקרב לרגע הבדיד של אובייקטיביות המוחלטת שבה היה כל כך דומה לבוראו בהיותו טהור וחסר שקרים, מאפשרת את בריאתו של אדם, כיוון שגם אם האמת ה'מוחלטת' לא מאפשרת סטייה אף לרגע ממנה, הרי שהאמת ה'ארצית' מאפשרת מושג חלש יותר של אמת, שלפיו גם אם מדי פעם יש התאמה בינו לבין המקור, הרי שמתחשבים ברגעים הללו ולא בחיי היום יום, שבהם האדם סוטה מטבעו. אם כן, מושג האמת כ'התאמה' יכול להתאים היטב למודל השני של המהר"ל, זה המוצא את פיתרון הבעיה האנושית באדם עצמו.

ברם מאידך גיסא, אם נפרש את מושג האמת במובנו הצר: מכונן קיום ומציאות, הרי שכל עניינו הוא המוחלטות של הקיום ולכן קשה לומר שבריאת אדם בכל זאת מצליחה לפתור את החיסרון של חוסר הקביעות של האדם. גם אם מפעם לפעם האדם מסוגל להגיע אל האמת, עדיין קשה לומר שזוהי אמת שהיא בבחינת 'מקיימת מציאות'. אם אכן הרב הוטנר בוחר במודל השני של המהר"ל ניתן לסכם ולומר שהיינו מצפים שהוא יפרש את מושג האמת אצל האדם, כהתאמה, ולא כמכוננת מציאות.

ואולם, הרב הוטנר שינה קמעא מדברי המהר"ל, וכדלקמן. במאמר לסוכות¹³² מבאר הוא את המדרש העוסק בקטרוגה של מידת האמת 'אל ייברא שכולו שקרים', וניתן לעקוב מקרוב אחר פרשנותו באותו מאמר, ובהתאמה או השוני שבינה ובין דברי המהר"ל בנתיב האמת. הרב הוטנר מפרש שם שמהות האדם מונחת בכח הבחירה שלו. עצם התופעה של יכולת לבחור בין טוב לבין רע, היא כבר הצבעה על חוסר יציבות וחוסר קיבעון ולא ניתן לומר שהאדם בוודאות ידמה לבוראו, במובן של התדמות בין האדם ליוצרו. עוד לפני שהאדם פעל דבר וחצי דבר בכיוון הרע, עצם האפשרות שלו לבחור ברע, כבר יוצרת ארעיות וחוסר ודאות שאכן האדם ילך בדרכי בוראו. זהו הקטרוג הגדול על בריאת אדם: אמת אומר אל ייברא, שכולו שקר! ועל זה באה התשובה של 'ותשלך אמת ארצה', לפיה הקב"ה משליך את האמת מהשמיים אל הארץ, ופרשנותו של הרב הוטנר לכך היא שהקב"ה אומר שהבחירה באדם אמנם מאפשרת את הרע, אבל היא מאפשרת רמה גבוהה יותר של עשיית טוב; במקום ליצור אדם העושה טוב בטבעו, יוצר הקב"ה את מי שיכול לבחור ברע, וכשהוא בוחר אף על פי כן בטוב, הרי הוא אט אט גורם לעצמו לבחירה אוטומטית בטוב. אלא שכאן הבחירה האנושית היא שגרמה למצב הבחירה האוטומטי בטוב, וזהו מצב גבוה בהרבה ממי שמלידתו נועד לבחור רק בטוב!¹³³; במילים אחרות, בשלב הראשון האדם הוא אכן בוחר, אבל מטרתו היא לאמן את עצמו שהבחירה בטוב תהיה לו הרגל כה שכיח עד שיעשה את הפעולות הטובות מתוך כאלו הכרח, ואז יקבל שכר – למרות שכלפי חוץ כאלו 'בוטלה הבחירה האנושית' שלו – על עצם זה שהביא את עצמו למצב כזה שבו דבקו בקדושה היא הכרח בשבילו ובלעדיה חיינו אינם חיים.¹³⁴

משום כך, מחדש הרב הוטנר, אין כל רע בבחירה – להיפך: האדם מצליח על ידי דבקות בקדושה מתוך בחירה בין טוב לרע, להגיע למצב שלמעלה מן הבחירה. בהגיעו למצב כזה, הרי הוא יוצר בחירה

¹³² מאמרי פחד יצחק סוכות סה, ו.

¹³³ ראה גם: מאמרי פחד יצחק סוכות, מה, ו-ז.

מצב דומה – אדם בוחר שמצליח לבטל את הבחירה האנושית מעצמו מרוב בחירות טובות – מובא גם אצל ר' מאיר שמחה מדוונינסק, משך חכמה, ישראל תשל"ח, הקדמה לחומש שמות. הוא נזקק לכך עקב שאלה הלכתית: "איך ציווה השם שיאמינו לעולם במשה, הא הכל בידי שמיים חוץ מיראת שמיים ואין הידיעה מכרחת הבחירה, ושמא יבחר משה חלילה אחר זה להוסיף מדעתו!!" בתירוץ, מוכיח בעל משך חכמה כי משה רבנו ביטל מעצמו, החל ממעמד הר סיני, את הבחירה האנושית. ר' מאיר שמחה שואל כיצד יקבל שכר אם אין בידו בחירה, ומתרץ שעצם ביטול הבחירה מתוך בחירה בטוב נותן שכר לאדם גם אם הוא הביא את עצמו למצב שבו הוא 'לא מסוגל' לחטוא. ראה גם פירושו לדברים לד, ח.

¹³⁴ כמקור, משתמש בעל 'פחד יצחק' בתנועת המוסר. ר' ישראל סלנטר סבור שהכלל כי 'לפום צערא אגרא' – לפי הצער נמדד השכר שהאדם מקבל – הוא רק בניסיונות שהאדם נקלע אליהם שלא מדעתו. אבל בניסיונות שהביא את עצמו לתוכם, אין מגיע לו שום תשלום (ראה פחד יצחק, יום הכיפורים, יט, טו).

בטוב, שהיא הכרחית. האיחוד הזה שבין מצב של 'בחירה' מחד – שהרי תכלית מצב הבחירה הראשוני הוא להגיע למצב של למעלה מן הבחירה, שגם הוא נחשב לו כ'בחירה' – ובין חוסר בחירה או מחויבות לדבוק בטוב, מאידך, היא ה'אמת' של הארץ: ישנה בחירה ולכן זה נחשב 'ארץ', אבל ישנה נאמנות למקור על ידי עשיית טוב ולכן זו 'אמת':¹³⁵

האדם המעמיק את הכרתו בצלם אלוקים שבו, הרי הוא מעמיק בדרך ממילא את קבלת עול מלכות שמיים שלו. והרי סגולת הבחירה היא היא צלם אלוקים שבאדם. ואין לך האדרתה של כח סגולת הבחירה כראיה זו שאדם רואה את עצמו כמכריע בקיום העולם. וממילא נמצא כי תפיסת האדם את עצמו כמכריע בקיום העולם, הרי היא העמקתה והאדרתה של גילוי כבוד מלכותו יתברך על אותו אדם.¹³⁶

עתה נשווה את דברי בעל 'פחד יצחק' אלה עם דברי המהר"ל מפראג וננסה לחדד את הזהה ואת השונה בין שני ההוגים. שניהם – המהר"ל בתירוץ השני, והרב הוטנר – מודים שיש צד באדם עצמו שבו מתממשת מידת האמת, ולמרות הקטגוריה על בריאת אדם בתחילה בתואנה שהאדם אינו מייצג את האמת כהלכה, בסופו של דבר מתברר כי בו עצמו גלומה אמת. אלא שהמהר"ל רואה את הצדדים ה'שליילים' באדם – אותם צדדים שגורמים בו להיות 'כולו שקר' ולבטל ממנו את מידת האמת – כביטול שאיננו מוחלט. האמת האנושית בסופו של דבר שומרת על רציפות, אמנם בקווים מקוטעים ולא לאורך כל הדרך; ניתן לדמותה לקו ישר מקווקו, שלמרות הרווחים בין מקטע ומקטע, אפשר לזהות את הרציפות ואת כיוונו של הקו. האדם, בהיותו בתחתונים, 'רגיל לקבל העדר ולחזור להוויתו' – משמע, שזו טיבה של האמת האנושית, פעם שקר ופעם אמת, ועדיין הקב"ה 'מתרצה' מאמת שכזאת – והמהר"ל לא מבאר כיצד. המלאכים קטרוגו שאל ייבא כיוון שהוא לא אמיתי, והקב"ה כביכול בתשובתו מסתפק באמת אנושית זו, שמדי פעם היא אמיתית. ודוק: הקב"ה לא מוסיף שום הבנה מחודשת לקטרוג המלאכים, והוא בסך הכל 'מתפשר' ומוכן לקבל את האדם כמות שהוא. לעומתו, הרב הוטנר סבור כי בתשובתו של הקב"ה נוסף מימד שאותו לא הבינו המלאכים בקטרוגם: הבחירה האנושית, היא שגרמה לקטרוג עליו, אבל הקב"ה מחדש בה מימד שפורך את הטענה כנגדה. האדם אמנם בוחר ויש לו אפשרות לבחור ברע, אבל האפשרות שהוא יצליח לגרום לעצמו מתוך בחירה להיות "לא בוחר", דהיינו להיות בוחר אוטומטי בטוב - מצדיקה את הוויתו ואת קיומו.

¹³⁵ במאמר לראש השנה, ששמעתי בשנת תשס"ד מחתנו של בעל 'פחד יצחק', הרב יונתן דוד דיוויד, ביאר ברוח זו את המשך המדרש שלפניו אמר הקב"ה למלאכים 'עד שאתם מדיינים כבר נעשה מעשה' ואז הקב"ה בורא את האדם. ההבנה הפשוטה היא שהקב"ה אומר להם שהוא מחליט לברוא ויהי מה, ובלי להתווכח. אבל הרב דיוויד ביאר ברוח דברי הפחד יצחק, שיעד שאתם מתדיינים' – האדם עצמו עשוי מיניה וביה מהוויכוחים הללו, מהצדדים כן לברוא ולא לברוא, שהרי הוא עצמו בוחר – 'נעשה מעשה': מתוך עצם הבחירה האנושית יוצאת הבריאה באדם, שכן הקב"ה מעוניין בכבוד שמיים היוצא דווקא מתוך הבחירה.

¹³⁶ ראש השנה, יא, כ. תפיסת האדם כמכריע בקיום העולם היא למעשה האדרה של כח הבחירה כקובע מציאות מוחלטת.

המימוש הוא בחירה בטוב ההולכת וסוגרת את האפשרות בפני הרע.¹³⁷ הוויה של בחירה אוטומטית היא זו שמשקפת את תכליתו של האדם וכך הוא מגיע בסופו של דבר לשלמותו, כשהוויתו משקפת את הבורא עצמו. כך נראית אפוא האמת האנושית לגבי האדם.

מעשה, יכול הרב הוטנר לדבר על אמת אנושית כמכוננת מציאות (מה שקראנו לעיל: 'המובן הצר' של האמת) ולא רק על אמת זו כהתאמה ('המובן הרחב'). האמת של האדם במשנתו של המהר"ל אכן נשארת גם אחרי החלטתו של הקב"ה לברוא אדם, כאמת חסרה, לא עקבית, והתשובה של הקב"ה למלאכים איננה ניצחת: הוא מחליט למרות הכל לברוא את האדם, אבל ניתן לחלוטין להבין את הקטרוג שלהם שלא לברוא את מי שאינו שומר על עקביות, ושסוטה לא אחת מההתאמה שבינו לבין בוראו. גם אחרי הקביעה של הקב"ה כי 'נעשה אדם', ניתן לדבר במונחים של אמת של התאמה, אבל קשה לדבר – וכפי שהזכרנו כבר לעיל – על מונחים של 'אמת מכוננת'. וכי ניתן להתייחס לרגעים שאינם קבועים, ואינם עתידיים להישמר ברציפות – אותם רגעים שבהם אדם מצליח לממש את הוויתו – כ'מכוננים מציאות'? והרי הם עתידיים להתבטל! ראינו אמנם שהמהר"ל ידבר על אמת אלוהית כזוהי לקיום, אבל האמת האנושית היא חסרה, ועליה ניתן לדבר רק במונחים של התאמה: אם האמת רציפה, וישנו קשר בין אל"ף מ"ם ותי"ו, הרי שהאדם מצליח לשקף את המקוריות האלוהית, ואם לאו – לאו. אבל אמת מכוננת – זו לא ימצא מקומה בין בני אנוש.

ואולם הרב הוטנר, שמאמץ את המודל השני של המהר"ל, ממשיך הלאה וסבור כי התשובה של הקב"ה למלאכים מהווה חידושה של אמת אנושית לא רק כהתאמה, אלא גם כמכוננת מציאות: לאחר שהאדם יבחר פעמים רבות בטוב וירגיל את עצמו לבחור בטוב, הוא יצליח ליצור בן אנוש שבחר כביכול מצד עצמו בטוב; זו כבר אמת קבועה ויציבה השקולה לעצם הקיום. במובן הזה אנו חוזרים למה שהראינו בסוף הפרק הקודם, שלפי השימוש ב'אמת' במונח ה'צר' – במובן של קיום – ניתן לראות את האדם כחלק מן המהות האלוהית עצמה, וזהו חידושו של הרב הוטנר ביחס להוראת המהר"ל לגבי תפיסתו את האדם: הפוטנציאל הגלום באדם לא נובע רק מהיותו יציר כפיו של הקב"ה, והיצור עלי אדמות הדומה לו בצורה המקסימלית ביותר; אלא מהיותו חלק מהמהות האלוהית עצמה, בה כביכול הוא 'נבלע' באימננטיות האלוהית, והופך לאובייקטיביות מוחלטת.

¹³⁷ במובן זה הטוב אצל הרב הוטנר הרי הוא הקיום הקבוע ואלו הרע הוא הספק, חוסר הקביעות והברירות, היסחפות פאסיבית אחר האפשרויות העומדות בפני האדם ואשר גורמות לו לפתיחת עוד ועוד אופציות, כביכול כדי להגביר את הבחירה שלו, אבל למעשה בכך הוא הורס את הבחירה שלו. הבחירה האנושית אליבא דרב הוטנר, היא – כמו אצל מרטין בובר – מימוש עצמי על ידי כליאת העצמי בתוך כיוון ברור והחלטי. ראה על כך: מרטין בובר, 'תמונות של טוב ורע', בתוך: **פני אדם – בחינות באנתרופולוגיה פילוסופית**, ירושלים תשמ"ט, עמ' 325-374; שלום רוזנברג, 'היאני ותשובתו', בתוך: **בהיותו קרוב – אסופת מאמרים לימים הנוראים לזכרו של יחיאל שי פינפטר הי"ד**, ישיבת אור עציון תש"ס, עמ' 108-119; על הקשרים הרעיוניים בין משנתו של בובר בנושא זה ובין הרב הוטנר ראה בעבודתו של קסירר, לעיל הערה 1, עמ' 97-100.

מעמדו של האדם במשנתו של בעל 'פחד יצחק' מקיים הלכה למעשה את הפסוק 'ותחסרהו מעט מאלוהים וכבוד והדר תעטרהו'.¹³⁸ האדם בשיא תוקפו לא נועד אלא להיטמע באלוהות. הוא לא נועד לשמש כיצור עצמאי, אלא לשאוף להיות כלי המבטא אלוהות.

נראה כי הרב הוטנר מקדיש מקום רחב לתפקידו של האדם בעולם, ולפיכך הסכמה לקבל את תפיסת האדם כיצור שקרי ולא אמיתי, שרק התורה או עצם קיומה של המציאות (לפי התירוץ הראשון או השלישי של המהר"ל, בהתאמה) מאפשרות את בריאתו, אינה מקובלת עליו.¹³⁹ רק לפי התירוץ השני האדם כיצור תבוני ובוחר מצדיק את הקיום האנושי שלו עצמו על ידי הווייתו כיצור בוחר: החיסרון בבריאתו – בחירתו – מוצא את תיקונו על ידי העדנה (סובלימציה) של הבחירה עצמה, ממצב שבו הרע הוא אפשרות פנימית אל מצב שבו הרע הופך לאפשרות תיאורטית בלבד.¹⁴⁰

חזרה אל גן העדן

בנקודה זו כדאי לחזור ולהזכיר את מה שראינו בפרק הקודם. הרב הוטנר מבאר שם שראש השנה הוא יום יצירת האדם, שבו נוצר 'צלם אלוהים' עלי אדמות ובהתאמה לקב"ה. מדי ראש השנה, באותו יום שבו נברא, נופח אדם אוויר בשופר, וממחיש כי הקב"ה שוב נופח נשמת חיים באותו עולם תחתון וגשמי. אם בפעם הראשונה – בבריאת העולם – הקב"ה עצמו נפח באדם רוח חיים, הרי שמעתה ואילך האדם הוא שמופקד להפיח במציאות עצמה חיים; הוא יוצר על ידי הנפיחה את עצמו, והופך את הקיום האנושי לקיום מוחלט, חסר ארעיות וספורדיות. ראינו שם כי האדם יוצר את עצמו, וממחיש על ידי התקיעה כי הוא שואף ליוטהר לבנו לעובדך באמת, כי אתה אלוהים אמת: השאיפה לקיום קבוע היא פסגת מאוויו. כך, קטרוג מלאכי השרת נדחה; כנגד הטענה שאל ייברא כי כולו שקר, נופח אדם מדי תחילת שנה קיום מחודש. זה אינו קיום של אדם כיצור עצמאי, אלא הרחבה של

¹³⁸ תהלים ח,ו.

¹³⁹ במאמרי פחד יצחק סוכות, לה,יא, כתב: "...אבל מהו מובנו של "מלאו את הארץ" (בראשית א,כח)? ועלינו לדעת שאין מובנו בריבוי, שזה כבר נכלל ב'רבו', אלא עניינו הוא ציווי מיוחד שתתפשט צורת אדם על מלוא היקום כולו. בלשון "מלאו את הארץ" נשמע הד צליל מ"מלוא כל הארץ כבודו". היינו שכבוד שמיים הוא רק על ידי אדם. במידה שחסר "אדם", בה במידה חסר כבוד שמיים שאין כבוד שמיים נתפס אלא באדם. וכמו שחירוף וגידוף ופריקת עול נחשב הוא חילול כבוד שמיים בעולם, הרי בעומק נחשב הוא עוד יותר חילול כבוד שמיים במניעת התפשטות צורת אדם על כל חללו של עולם. חילול מלשון חלל. במידה שנמצא חלל בעולם, אף פינה קטנה וזעירה שאינה חודרת שם צורת אדם, בה במידה כבוד שמיים מחולל בעולם. "ומלאו את הארץ" – התפשטות צורת אדם.

¹⁴⁰ מאלפת היא הערתו של בעל שפת אמת (פיוטרקוב תרס"ה, בראשית, פרשת ויחי, דף קמא ע"ב-ע"ג) הכותב כי 'אמת מארץ תצמוח' ר"ת אמת. נדמה כי הרב הוטנר סבר – בין אם ראה את דברי שפת אמת אלו ובין אם לאו – כי לא זו בלבד שהאמת הצומחת מן הארץ היא 'אמת', אלא היא 'האמת', בה"א הידיעה: אדם שמצליח לבטל את הבחירה שלו עדיף ממלאך, שנולד אלי מציאות בלתי-בחירתית, ומשום כך ראוי שדווקא האמת האנושית תשקף את האמת.

האלוהות, כפי שביארנו שם. רק בשלב מאוחר יותר ניתן לדבר על התאמה ויחסי שותפות בין אדם לאלוהים. ברם בשלב הראשוני האמת מכוננת, ובמובן זה ראינו שהאדם תפקידו להיות הרחבה של האובייקטיביות המוחלטת האלוהית בעולם. מהו אם כן תפקידו של האדם כחלק מדרך זו? האם יש לו משמעות בתוך הקיום האלוהי המוחלט וחובק הכל?

בפרק זה ראינו כי הרב הוטנר סבור כי הבחירה האנושית מהווה בסופו של דבר פיתרון לבעיית האמת. כאשר אדם מרגיל עצמו לבחור בטוב והוא מביא את עצמו לידי אוטומציה של 'היות בוחר בטוב' – הרי שיש כאן אמת והקיום האנושי מתאפשר. בנקודה זו יכולים אנו לסגור את המעגל ולראות שיטתיות בדברי הרב הוטנר: הבחירה האנושית הייתה נתונה לאדם הראשון עוד לפני החטא, אולם לפני החטא היה בוחר בטוב מטבעו, למרות שהרע היה נתון לפניו כאופציה. כשאדם מצליח לבחור בטוב ולהפוך את זה לטבעו, הרי הוא חוזר למדרגתו שלפני החטא, בה היה בעל בחירה ועם זאת קיומו לא סתר את מידת האמת. חזרה למדרגה זו של לפני החטא היא היא יצירת אדם בדיוק כפי שהיה בשעה הראשונה בגן עדן, שבה נפח הקב"ה באפיו נשמת חיים. וממילא אדם המצליח לבחור כך, למעשה דבק באלוהים בכך שהפעולות הבחיריות שלו עצמו נחשבות כאלו הקב"ה עצמו עשה אותם; זוהי אמנם תוצאה של שרשרת פעולות אנושיות, הנגרמות מבחירה חופשית ויכולת לבחור ברע, אולם משהבחירה ברע אינה 'אפשרית' כביכול – לאחר שהאדם התרגל כל כך לפעול פעולות 'נכונות', הרי שהוא יוצר 'אמת אלוהית', ובמובן זה אכן קיים בעצמו 'אמת מארץ תצמח'. שיאה של הבחירה האנושית הוא הגעתו של האדם לדרגה שבה הוא נחשב ממש כממשיכו של הקב"ה וכחלק ממהותו. התפקיד של האדם הוא לבטל את עצמו וכך להוות חלק מן האבסולוטיביות האלוהית בעולם.

מעמד האדם בחסידות ובתנועת המוסר

דברים אלו של הרב הוטנר משתלבים היטב במסגרת המחלוקת הקיימת בין החסידות ובין תנועת המוסר על מושג האדם.¹⁴¹ מבחינה טיפולוגית, ניתן להבחין בהבדלים מרכזיים בתפיסתם את האדם: תנועת המוסר מבוססת על תפיסת העולם המתנגדית מיסודו של ר' חיים מוולוז'ין, שבבסיסה עומדת ההבחנה בין אל טרנסצנדנטי ובין העולם הממשי; העולם, וה'אני' בכללו, מובחנים ונבדלים ועומדים בפני עצמם. ואלו תפיסת עולמה של החסידות היא תפיסה פנאנטיאיסטית, שלדידה כל הקיום האנושי, כמו זה של העולם בכלל, היא אשליה; העולם למעשה הוא כל כולו אלוהות, ורק החטא גורם לטשטוש ולניסיון – מוטעה – ליצור תודעה נבדלת ועצמאית.¹⁴²

¹⁴¹ ראה על זה בעבודתו של קסירר, פרק שלישי וחלק מהפרק הרביעי, עמ' 43-97. קסירר מפתח את הדברים בכיוונה של תפיסת התשובה לפי ההבדל בתפיסות העולם על עצמאותו הקיומית או אי עצמאותו של ה'אני'.

¹⁴² קסירר מרחיב ומראה כי שורשי מחלוקת זו נתונים בשאלת הצמצום כפשוטו או שאינו כפשוטו. המתנגדים, ובעקבותיהם תנועת המוסר, סברו כי האל ברא עולם ע"י הסתלקות מחלק ממנו ויצירת חלל נטול אלוהות, בעוד

בעבודתו על התשובה, מראה קסירר כי תפיסתו של המהר"ל רואה את החטא לא כמרי וכמרד בעבירה על צו קטגורי, אלא כהיפרדות של האדם ממקורו האלוהי: "...וכאשר הוא שב אל השם יתברך אז הוא חוזר אל התחלתו".¹⁴³ תפיסת החטא בצורה אונטולוגית מאפשרת את קבלתו לא כטעות רגעית אלא כאימננטי לעולם: בלעדיו קיומו של עולם עצמאי היה בלתי אפשרי. התשובה היא תהליך של איחוד ומעבר למצב של דבקות באלוהות.¹⁴⁴

בעקבות המהר"ל מפראג, גם החסידות רואה את מטרת עבודתו של האדם בחשיפת הנשמה האלוהית שבקרבו, המסתתרת מתחת לקליפות. גם בתפיסת החירות של החסידות, ובמיוחד בולטים הדברים בחסידות פולין,¹⁴⁵ הבחירה החופשית היא רק שלב ביניים, בעייתית, שבו האדם כביכול יכול לחוש עצמאות שהרי הוא בעל בחירה; מטרתו היא אפוא לבטל את הבחירה ממנו, ולהבין כי הוא רק כלי בשדה המשחק האלוהי. בסופו של דבר, אין דבר מבלעדי האלוהות.

ההגות המתנגדית תופסת בשיטתיות רציונלית גם את מושג החירות כאמיתי וכהכרחי לכל בסיס עבודת האדם בעולמו. החטא מקורו בחולשת הרצון, וכדי לתקנו יש להתיר את כבליו של החטא, ולחזור ולהיות בוחר. ההתמקדות היא באדם ולא באלוהות.

קסירר בעבודתו מזהה את שיטתה של תנועת המוסר בנושא זה כממשיכה של השיטה המתנגדית, וכפיתוח של זו האחרונה בכיוונים פסיכולוגיים.¹⁴⁶ לטענתו, קיימת נקודה ארכימדית בתנועת המוסר ולפיה ה'אני' הוא עצם קבוע ויציב, בעוד שבחסידות ה'אני' הוא אשליה קיומית, שהרי במצבו הטהור הוא גילוי של האלוהות ותו לא.

לא פלא אפוא שתנועת המוסר תופסת את הרע כגורם עצמאי וממשי בחלל הפנוי מאלוהות, רע שיש להיזהר ממנו ואין אפשרות לתקנו; הקפדה על ההלכה אמורה לתת לאדם קווי מתאר של גבולות הרע, עד היכן מותר לגשת ולהיכן אסור. ברם התפיסה החסידית רואה את הרע כביטוי מעוות לטוב ולא כהיפוך מטאפיזי לטוב.¹⁴⁷ לשיטתה, ההלכה יכולה להיות גמישה יותר ביחס אל הרע, שכן הרע למעשה הוא עיוות ולא גורם המנוגד לאלוהות, ובמצבים מסוימים יש לתת לגיטימציה לקריטריונים חוץ-הלכתיים לעצב את הרע לצרכיהם, כל זמן שהערך העליון של חשיפת האלוהות שברע גובר על הערך השמרני והמסורתי של שמירת קווים הלכתיים ברורים. 'מי השילוח' הביא את הדברים עד כדי

שהחסידות סברה כי כל הכיסוי וההסתר פנים נמצא בתודעה האנושית בלבד, ואולם באמת הצמצום איננו כפשוטו ו'מלוא כל הארץ כבודו' גם אחרי הבריאה.

¹⁴³ מהר"ל, נתיבות עולם, נתיב התשובה, עמ' קנב.

¹⁴⁴ ראה עוד: יורם יעקבסון, 'צלם אלוהים ומעמדו כמקור רעתו של אדם לפי המהר"ל מפראג', דעת 19, עמ' 103.

¹⁴⁵ קסירר מביא דוגמאות מבעל 'שפת אמת', ראה בעבודתו, הערה 243. אני ארצה להדגיש יותר את שיטת בעל 'מי השילוח', וכדלקמן.

¹⁴⁶ קסירר, עמ' 53. דברינו הבאים יאמצו את הזיהוי הזה.

¹⁴⁷ ראה: גרשם שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו, עמ' 202-204.

התרת עבירה לשמה¹⁴⁸, שכן חשיפת האלוהות שבמעשה פלוני עדיפה לעתים על הקפדה דווקנית על קוצו של יו"ד בהלכה. זו האחרונה נדחית מפני הרצון לגלות מהו רצון ה'.

גישות אלו נראה שמקורם כבר בתפיסת מהות הבחירה האנושית אצל הראשונים.¹⁴⁹ הרמב"ם והרמב"ן חלקו בתפיסת הבחירה האנושית – האם היא חלק מהותי מעצם הגדרת המושג 'אדם', או שמא היא משנית וייתכן 'אדם' ללא בחירה. הרמב"ם רואה את הבחירה כמהותית לאדם ואין אצלו מושג של אדם נטול בחירה¹⁵⁰; ואלו בתפיסת הרמב"ן המצב האידיאלי של האדם הוא דווקא היותו נטול בחירה: כך נוצר האדם בראשית בריאתו וכך גם יהיה סופו לעתיד לבא – אחרית כראשית; לדידו תקופת היותו של אדם בעל בחירה מוגבלת לזמן שלאחרי חטא עץ הדעת ועד אחרית הימים.¹⁵¹

תפיסה זו של הרמב"ן ממשיכה אם כן לתת את אותותיה במשנת המהר"ל, ואחריו גם בחסידות ובחסידות פולין בפרט.¹⁵² שיטת הרב הוטנר שהוצגה לעיל לכאורה תואמת את שיטתו של הרמב"ן:

¹⁴⁸ ראה על כך: רבקה ש"ץ, 'אוטונומיה של הרוח ותורת משה – עיונים בתורת הרבי מרדכי יוסף ליינר מאיזביצא', מולד כא (תשכ"ג-תשכ"ד), עמ' 554-561; יוסף וייס, 'תורת הדיטרמיניזם הדתי לר' מרדכי יוסף ליינר מאיזביצא', בתוך: ספר **היובל ליצחק בער**, ש. אטינגר ואחרים (עורכים), ירושלים תשכ"א, עמ' 447-453.

ר' חיים מוולוז'ין ראה בכך עקב אכילס בחסידות בכלל, וטען כי מאז מתן תורה אין עוד אפשרות לעבירה לשמה, ולכל פריצת החומות ההלכתיות בכלל. ראה: נפש החיים, א, כב; שם ג, פרקים, ז.

¹⁴⁹ יש לציין כי קסירר בעבודתו קישר בין שיטת הרמב"ן לבין שיטת החסידות, אבל לא עמד על כך ששורשי הגישה המתנגדת הם בשיטתו של הרמב"ם, החלוק עם הרמב"ן בשאלת הבחירה.

¹⁵⁰ הוא הרחיב בכך פעמים רבות: הבחירה האנושית היא "עיקר גדול ועמוד התורה והמצווה" (הלכות תשובה ה, ג); "...שדבר מוסכם הוא מתורתנו הקדושה ופילוסופיית יוון במה שאמתוהו הוכחות האמיתיות שכל פעולות האדם מסורות בידו, אין עליו הכרח בהם" (שמונה פרקים, תרגום ר' יוסף קאפח, פרק ח'); וראה גם: אגרות הרמב"ם, מהדורת ר"י שילת, ב, עמ' תפו; מורה הנבוכים ג, יז.

¹⁵¹ הרמב"ם (מורה נבוכים א, ב) סבור כי הבחירה הייתה קדומה, עם לידתו של האדם, ועוד לפני החטא. גם לעתיד לבוא סבור הרמב"ם שהבחירה תתקיים, ולשם כך הוא נאלץ לחלק בין שני סוגי בחירה, זו שלפני החטא וזו שלאחריה. הרמב"ן (בראשית ב, ט; ג, כב; דברים ל, ו) חלוק עליו וסבור כי האדם גרם לבחירה רק בחטאו, וכי לעתיד לבא היא עתידה להתבטל.

¹⁵² ראה שפת אמת, ירושלים תשס"ב, ראש השנה תרמ"ז שכותב מפורשות "שבאמת קודם חטא האדם לא הייתה בחירה". ובדברים לשבת תשובה תר"מ כתב שגוף עניינה של תשובה אכן צריך להוביל "עד לביטול הבחירה לגמרי". גם בשמות תרמ"ה כתב "...אבל הצדיקים מבקשים שתינטל מהם הבחירה לגמרי". ובהאזינו תרל"ז כתב "גם זה בכלל הבחירה שניתנה לאדם, שיבחר להיות ברשות הבורא, ושיקח ממנו הבחירה".

על הקשר שבין המהר"ל ובין השפת אמת ראה: יורם יעקבסון, 'אמת ואמונה בחסידות גור', בתוך: **מחקרים בקבלה בפילוסופיה יהודית ובספרות המוסר וההגות**, מוגשים לישעיהו תשבי במלאת לו שבעים וחמש שנים, יוסף דן ויוסף הקר (עורכים), ירושלים תשמ"ו, עמ' 616-593. על ההשפעה הרוחנית של השפת אמת על הרב הוטנר ניתן לעמוד מתוך העובדה שהרב הוטנר גדל בוורשה, וגור הייתה סמוכה לוורשה וקו רכבת מיוחד חיבר ביניהן. וראה עוד קסירר, עמ' 2, הערה 3,

הרצון והשאירה האנושית לביטולה של הבחירה, והגעה למצב שבו אדם בוחר מטבעו בטוב. ואכן הדבר אינו מפתיע: לרב הוטנר הייתה השפעה חסידי-קבלית, לא רציונליסטית. בהתחשב בעובדה כי המהר"ל עצמו הלך – ובצורה ברורה – בקו זה, אין תימה שהשפעתו גם בנושא זה על הרב הוטנר, ניכרת.

ברם אם נכונה ההשוואה בין החסידות ובין 'פחד יצחק' לעניין תפיסת החירות, הרי שרעיונות אחרים בתפיסות עולם חסידיות אינם תואמים את שיטתו כלל ועיקר. אצל הרב הוטנר לא היה מקום כלל ל'עבירה לשמה': ההלכה הייתה נר לרגליו והוא כלל לא הוגה ברעיונות או בזמנים שבהם מותר לאדם לכופף את ההלכה, גם אם הצורך הוא לשם קיום דבר ה' באותו רגע (מונח שכמובן הרב הוטנר לא היה משתמש בו בטרמינולוגיה הזו, גם אם היה מסכים אליו).¹⁵³ הרע במשנתו בעל קווים מאוד חדים ולא גמישים והיחס שלו אליו דומה בעניין זה ליחסה של תנועת המוסר: ריחוק ברור. גם בעניין הבחירה עצמה – אמנם הרב הוטנר מחרה-מחזיק בשיטת הרמב"ן, שלפיה מטרתו של האדם היא לבטל את הבחירה, אבל לא יהיה נכון כלל לומר שהוא גם מזדהה עם השיטה החסידית האקוסמיסטית שלפיה האדם הוא לא 'אני' אלא 'אין': שיקוף אלוהי ו'אין עוד מלבדו'. גם בנושא זה, ניתן לראות את הרב הוטנר מזוהה הרבה יותר עם הרעיון שאותו התאימה תנועת המוסר לבחירה: ההתמקדות באדם, ולא באלוהים. ה'אני' אצל הרב הוטנר היה קיים, ואין לראותו כלל כאשליה קיומית.

הרב גדל באווירת בית המדרש של גור, ואל חסידות זו השתייכה משפחת אמו, אבל השתייך כל ימיו לישיבות הליטאיות וינק מהסבא מסלבודקה וכן מהגותה של תנועת המוסר.¹⁵⁴ לא ניתן להתעלם

שמביא מקורות לקשרים ממשיים בין הרב הוטנר ואדמו"רי גור, בעיקר בנו של השפת אמת, ר' אברהם מרדכי אלטר (ה"אמרי אמת").

¹⁵³ ובוה נדמה שטענתו של פרופ' שוורצשילד, הטוען לקשרים הגותיים עמוקים בין הרב הוטנר ובית איז'ביצה, אינה עומדת במבחן המציאות. הרעיון של 'עבירה לשמה' הוא עיקרון יסודי החוזר בהגות 'מי השילוח' ואחריו אצל ר' צדוק הכהן מלובלין, תלמידו. ראה ר' מרדכי יוסף ליינר, מי השילוח, בני ברק תשנ"ג, חלק א', פרשת בלק ד"ה 'והנה איש'; שם, פרשת פינחס ד"ה 'וירא פינחס'; ר' צדוק הכהן מלובלין, ליקוטי מאמרים, לובלין תר"ס, עמ' 173. וכן אצל: אליעזר רייף, 'הדעת וחוסר הדעת במשנת איז'ביצה', מעליות יז, מעלה אדומים תשנ"ו, עמ' 108-119. וראה: יהודה בן דור, 'עיון במי השילוח לר' מרדכי יוסף מאיז'ביצה', חיבור לשם קבלת דוקטור במחשבת ישראל, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשס"ט, עמ'.

אצל הרב הוטנר יסוד זה לא ניכר כלל. ניתן לכל היותר להצביע על רעיונות כאלה או אחרים שאותם ליקט הרב הוטנר גם מספרי חסידות איז'ביצה, כמו שעשה שוורצשילד בעבודתו, אבל לא יותר מכך.

יש להדגיש כי אין בכוונתי לטעון כי יסוד עבירה לשמה הוא יסוד בחסידות בכללותה, ולכן כשהרב הוטנר לא מקבל את היסוד הזה עדיין שיטתו יכולה להיות 'חסידית'. ברם יש בכך למצער כדי לפרוך את טענתו של פרופ' שוורצשילד, וכדלעיל, וכן זוהי רק אנקדוטה בין שלל דוגמאות, שאביא מיד, להראות שהרב הוטנר איננו מזדהה עם תפיסות רבות בחסידות.

¹⁵⁴ הרב הוטנר מצטט רבות את ר' ישראל סלנטר. יש לציין אמנם, כי היה לו קשר נפשי אמיץ עם החזון אי"ש, כפי שנראה בפרקים הבאים, והחזון אי"ש התנגד לרעיונות רדיקליים בתנועת המוסר, ואף ייחד לכך פרקים בספרו 'אמונה וביטחון'. מכל מקום הרב הוטנר ינק מזה ומזה והגותו משופעת ברעיונות מתנועת המוסר, כמו גם בהגותו של החזון אי"ש.

בכתביו מהחריפות הסלבודקאית שבה החשיב את 'צורת האדם',¹⁵⁵ את מעמדו ותפקידו לפני האלוהים. בולטת אמרתו כי "אבי אבות הטומאה של תקופתנו הוא הזלזול בצורת אדם... כל כח המצטרף לפעולת הוקרת צורת אדם להעלאת ערך חיי אדם – ברוך הוא לנו".¹⁵⁶ המעיין בביוגרפיה האישית שלו, בכתביו ובאגרותיו, ימצא שוב ושוב שירי הלל לעוצמת הנברא בצלם אלוהים ושמו אדם.¹⁵⁷ נדמה כי לא ניתן לייחס לרב הוטנר תפיסה אקוסמיסטית. דא עקא שהוא דוגל מפורשות בביטול הבחירה, כאמור לעיל. כיצד אפשר לגשר על הפער בין גישות שונות אלו? מהו אם כן מקומה של הגותו של הרב הוטנר?

הרב הוטנר עצמו מתייחס לכך באותה אגרת – אגרת מב – שבה הוא קורא לחיזוק צורת אדם:

והנני בזה למסור את העניין ברמיזא. הנה עומק ייחודה של צורת אדם הוא בכח הבחירה הטבוע בצורה זו. והבטיחנו הקב"ה בתורתו כי באחרית הימים תבוטל סגולת הבחירה (פירושו של הרמב"ן למילת ערלת הלב). ובוודאי דאין הכוונה בזה דעל ידי מילת ערלת הלב תבוטל צורת אדם. כי סילוק הבחירה הבא בתור תולדה מהתעצמות כח הבחירה אינו אלא גילוי סגולת הבחירה, אף על פי שבפועל ממש בטלה ההשתמשות בכח הבחירה, ואדרבה סילוק בחירה זה מופיע הוא דווקא כשיא הפסגה של נשגביות הבחירה. אבל מכיוון שסוף סוף, עומדת היא הבחירה להתבטל, הרי הכפירה היותר סמוכה לאחרית הימים היא הכפירה בסגולת הבחירה של האדם, אשר מכפירה זו נובע כל הזלזול בצורת אדם של תקופתנו.¹⁵⁸

בדברים אלה נמצא 'שיא הפסגה של נשגביות הבחירה'. שיא הבחירה היא ממילא גם שיא פסגתו של האדם, ואת השיא הזה רואה הרב הוטנר בביטולה של הבחירה. כדי לברר נקודה זו, כדאי לעמוד על השוואות רעיוניות בין הרב הוטנר ובין שיטתה של תנועת המוסר על ידי השוואת הגותו של בעל 'פחד

¹⁵⁵ וראה: בנימין בראון, לעיל הערה 2.

¹⁵⁶ אגרות, אגרת מב.

¹⁵⁷ "אלא שהם [=הדומם, החי, הטבע] עומדים ומברכים עומדים ומשבחים, ואתה מחויב לברך, כי מה שהוא אצלם שירת הטבע והמצואות, צריכה ליהפך בפיך לשירת ההכרה, כי על כן בוחר הנך ומכיר הנך... אין טבעיות יתרונה של נפש גדולה מישראל ראויה לשמה אם לא תסגל לה ידה של הבחירה החפשית יסוד ה"יראה" לראשית חכמתה!" (שם, אגרת סא). וכן: "וכמו שחירוף וגידוף ופריקת עול נחשב הוא חילול כבוד שמיים בעולם, הרי בעומק, נחשב הוא עוד יותר חילול כבוד שמיים במניעת התפשטות צורת אדם על כל חללו של עולם... במדה שנמצא חלל בעולם, אף פינה קטנה וזעירה שאינה חודרת שם צורת אדם, בה במידה כבוד שמיים מחולל בעולם" (מאמרי פחד יצחק, לה, יא). ועוד רבים.

¹⁵⁸ במאמרו לפורים (מאמר כט) ממשיך הרב הוטנר לבאר כי החריפות של הכפירה בבחירה האנושית היא בזיוף שבה. שכן כח הבחירה מוגדר כ'הכל בידי שמיים חוץ מיראת שמיים', ולכאורה מי שבא וטוען כי אין בחירה, הוא מרבה כבוד שמיים – לדידו הכל כולל הכל בידי שמיים! אבל זהו למעשה שקר וסתירה תהומית לאמונה היהודית: "כי כבוד שמיים עולה הוא דווקא מתוך האדם הבוחר, בעל החירות של צלם אלוהים".

יצחק' עם הרב דסלר, הוגה בן זמנו של הרב הוטנר, נינו של מייסד תנועת המוסר ר' ישראל סלנטר, ואחד מהוגיה בפני עצמו. השונות ביניהם תחיד את נקודת חידושו של הר"י הוטנר.

אי בחירה כבחירה

בספרו מכתב מאליהו¹⁵⁹, מנסה הרב אליהו אליעזר דסלר לרכך את שיטת הרמב"ן, שהוצגה לעיל. הרב דסלר מנסה להתמודד עם בעיה שהציבו רבים לשיטת הרמב"ן; הם הקשו עליו את הקושיה ה'מופלאה', כלשונו של הרמב"ם בפתחת מורה הנבוכים שלו: כיצד ייתכן שהאדם זוכה בבחירה רק בחטאו, והרי הבחירה היא מהותית לאדם? האם ייתכן שאדם הראשון נוצר ללא בחירה, ורק באכילתו מעץ הדעת נהיה כאלוהים לדעת טוב ורע?

הרמב"ם מתרץ שאכן סוג מסוים של בחירה היה קיים עוד לפני החטא, סוג שאותו מכנה הרמב"ם 'מושכלות', כלומר שהרע היה דברים ברורים שהאדם מבין בשכלו להתרחק מהם, ואלו לאחר חטאו הפכה הבחירה ברע לבחירה ב'מפורסמות', כלומר בכניעה לדברים שאינם מוחלטים וחד משמעיים, אלא נתונים למשמעת האסתטית, היחסית, והחברתית. הדברים מתאימים לשיטתו שהבחירה טבועה בעצם מהות המין האנושי משחר קיומו ולפיכך הוא פירש שהיא רק שינתה את צורתה. אבל הרמב"ן, שחולק על הרמב"ם וסבור כי לא הייתה בחירה לפני החטא, כיצד הוא יתמודד עם שאלה זו?¹⁶⁰

הרב דסלר משתמש בתירוץ של ר' חיים מוולוז'ין¹⁶¹ כי למעשה גם לפני החטא הייתה לאדם בחירה, אולם ההבדל היה שאז כוחות הרע עמדו 'מבחוץ'. בעל 'נפש החיים' מסביר כי תמיד יש לאדם אפשרות ובחירה להיכנס אל תוך אש דולקת, אולם אין לו שום רצון לעשות כן. זו הייתה סוג הבחירה שלפני חטאו של אדם הראשון. מאז ומעולם עמדה האפשרות לחטוא בפני האדם, אלא שהיא הייתה מרוחקת ממנו ולא רלוונטית לגביו. רק עם החטא, היצר המפתה את האדם אינו עומד עוד מבחוץ כי אם מבפנים, "ומתדמה לאדם שהוא עצמו הוא הרוצה ונמשך לעשות העוון, לא שאחר חוץ ממנו מפתהו".

בטרמינולוגיה פסיכולוגית ומודרנית יותר מנסח הרב דסלר את הדברים כך: הרצון לתאוה כיום מזוהה עם ה'אני'; אני רוצה, אני רעב, אני מתאוה. ואלו הצו הקטגורי שאוסר עלינו הוא תמיד חיצוני – התורה אוסרת, אסור לך, וכד' – האדם איננו מרגיש שהשכל הוא חלק ממנו, אלא רק היצר הרע, הפיתוי. לא כך היו הדברים לפני החטא: אז שני הדברים, הטוב וגם הרע, לא היו חלק מן ה'אני', אלא עמדו מחוץ לאדם, ולא הייתה לו נטיית נפש להזדהות עם הרע. רק החטא 'הכניס' – כפשוטו – את התאוה במובן של הזדהות פסיכולוגית של האדם עם מושא חפצו; נדמה לו כי הוא זקוק לזה,

¹⁵⁹ חלק ב' עמ' 137-149

¹⁶⁰ ראה: תמר רוס, האדם וכח בחירתו המוסרית במשנת הרב דסלר, דעת 12 (תשמ"ד), עמ' 111-126.

¹⁶¹ נפש החיים, א, ו, הגה ד"ה "והעניין".

ומימוש התאוה נהיה לחלק מאישיותו. במצב כזה של בחירה, אל מול הטוב שעומד עדיין מוחץ לאדם, לא פלא שהאדם נוטה לבחור פעמים רבות במה שהוא רואה כחלק מאישיותו.

ניתן לראות כי הרב דסלר למעשה מכהה את כוחה של שיטת הרמב"ן, ומנסה לאחד אותה עם גישת הרמב"ם. לדידו, גם הרמב"ן מכיר בבחירה עוד לפני החטא, בחירה שבה הדברים היו 'מחוץ לאדם', כהגדרתו. למעשה אין הבדל בין שיטת הרמב"ם במורה הנבוכים, שלפיו אדם המיר מושכלות במפורסמות, לבין שיטת הרמב"ן אליבא דרב דסלר, שלפיו המיר רע בדוגמת 'אש' חיצונית לאדם, ברע אימננטי. אמנם הרב דסלר מוסיף הלצת יושר על מעשהו זה של האדם. הוא מקבל את דברי האר"י שאדם לא חטא בטיפשות אלא בטעות: האדם ניסה לעבור 'עבירה לשם שמייים', וחשב כי עבודה של בחירה במצב שבו הרע עומד מחוצה לך היא טריוויאלית ולא מציגה את כבוד שמייים דיה.¹⁶² לפיכך, כך סבר האדם, עליו לנסות להוציא אור על ידי בחירה דווקא מתוך החושך, ולכן 'הכניס' את הרע אל תוכו. הבחירה לעתיד לבא תהיה חזרה לימים ראשונים, שבהם היא לא הייתה חלק ממהותו הרוחנית של האדם. לגישה זו, גם הרמב"ן סבור כי הבחירה האנושית הייתה מאז ומעולם.

כהוגה בן תנועת המוסר, אמור הרב דסלר להתרחק מן התפיסה של הבחירה החופשית כדבר שלילי המבטא ריחוק מהאור האלוהי. ואכן לא מפתיע לגלות שהפרשנות שלו ברמב"ן מחזקת את קיומה של הבחירה לכל אורך חייו של האדם, מחזקת את קיומו של ה'אני' הבוחר ומתרחקת מאקוסמיזם.

ואולם, שיטת הרב הוטנר רדיקלית יותר, והיא נמצאת בתווך, בין שיטת החסידות ובין שיטת תנועת המוסר כפי שהוצגו לעיל. הרב הוטנר, כפי שמשמע בדבריו באגרת מב, מסתייג מההטיה שעושה הרב דסלר לרמב"ן אל שיטת הרמב"ם. לפי עמדתו של הרב הוטנר, אכן דברי הרמב"ן מתפרשים כפשוטם: ישנן תקופות שבהן אין בחירה אנושית, פשוטו כמשמעו! הרמב"ם יחלוק על כך ואין להשוות בין שיטתו לשיטת רמב"ן.¹⁶³ מה אם כן היה לפני חטאו של אדם הראשון? האם ייתכן לומר שהאדם 'זכה' עם חטאו לקבל את הבחירה, שלא הייתה לו קודם, כשאלתו של הרמב"ם?

¹⁶² גם כאן יש הד לגישה שאחר כך עתידה להתפתח בחסידות, שלפי ה'עבירה לשמה' מוצדקת אם היא מצליחה לחשוף יותר כבוד שמייים. כל טעותו של האדם הייתה במבחן ההצלחה, אבל לו היה מצליח, היה מקיים את מטרתו דווקא בהפיכת האור האלוהי הגנוז בתוך החושך לאור. מובן שהגישה המתנגדית לא תסכים עם דברים אלו.

¹⁶³ ראה בנספח של שלמה פינס ("הערות על שיטת הרמב"ם בבחירה החופשית האנושית"): Shlomo Pines, "Studies in Abul Barakat al Baghdadi's Poetics and Metaphysics," *Scripta Hierotolymitana* 6, Excursus (1960), pp. 195-

198 וכן: זאב הרווי, פירושו של הרמב"ם לבראשית ג: כב, דעת 12 (תשמ"ד), עמ' 22-15.

לדבריהם, גם הרמב"ם והרמב"ן סבורים שאין בחירה לפני החטא; הרמב"ם סובר שבעולם השכל אין בחירה אלא הכרח השכל כופה עצמו על האדם (בדומה לאדם רציונלי האמור להשיב על השאלה 'כמה זה שתיים ועוד שתיים' ביארבע', ללא יכולת בחירה). רק אחר החטא יש לו בחירה שכן הוא כבר איננו רציונלי באותה דרגה. היכולת הפיזית, אמנם, לא השתנתה בעקבות החטא. ואלו רמב"ן סבור שלא הייתה "רשות" לאדם לפני החטא, אולם בשונה מן הרמב"ם הוא מפרש "רשות" כיכולת פיזית (שהשתנתה אחר החטא), או כרצון חופשי במובן האוגוסטיני.

במאמריו מצביע הרב הוטנר על פרדוקס בכח הבחירה. מחד, הרצון של עבד השם להימנע מלחטוא מבקש לעקור את האפשרות לחטוא, והאדם שואף שהרע לא יהא קיים כלל בעולם, בבחינת 'אל תביאני לידי ניסיון'. ברם בקשה זו אליה וקוץ בה: לו יצויר שבקשת האדם תתקבל והבחירה תתבטל, אזי אין שום מקום לשכר ועונש, שכן אין כל אפשרות לחטוא, וממילא כל עבודת האדם חסרת משמעות. כך יוצא שהרצון להיות עבד השם שואף לסילוק מציאות החטא באופן שזו גורמת לשלילת היכולת להיות עבד השם! אלא שהוא מדגיש כי אין בדברים אלו כל סתירה, ולהיפך: זו כל הדינאמיקה הנפשית של 'ראת חטא'. היחס החיובי אל הבחירה עובר דווקא דרך היחס השלילי, ובלשונו: "אין אושר הבחירה מתגלה אלא לאחר הכרת אסון הבחירה".¹⁶⁴

נראה שזו התשובה לשאלתנו של הרמב"ם. אדם נדרש לעבור שלב שבו אין לו בחירה, כדי להגיע ולהכיר כי הקיום האנושי תלוי במדת הבחירה. כך יכול הרמב"ן לסבור כי עד חטאו של האדם לא הייתה לו בחירה כלל, ולפי דברי הרב הוטנר מדובר היה בפאזה שבה האדם לומד, כתינוק הגדל והולך, את חשיבות עצמאותו ואת הצורך בבחירה. רק לאחר החטא הוא קונה לעצמו את הבחירה.

אם כנים דברינו, אזי עמדת הרב הוטנר ממוקמת בתוך: מחד, הרע קיים מן ראשיתו של העולם; הוא עצמאי והוא איננו אשליה; ועוד לפני חטא אדם הראשון היה חלל פנוי מהשראת השכינה האלוהית, אליו אסור היה לאדם להתקרב. במובן זה הרע הוא ישות יציבה וקיימת. אולם חטאו של אדם הראשון לא נובע מטעות גרידא, אלא משלב ברור והכרחי שבו מכיר האדם את עצמו: הוא נוצר ללא בחירה, כשברור לו שהבחירה היא 'אסון': היא מחייבת חטא, רע, והשאיפה היא לעולם מטוהר מן הרע. אבל הוא עובר 'שלב התבגרות', שבו הוא מזהה את קיומו כמו תינוק בפסיכולוגיה ההתפתחותית. האדם מבין שרצונו הטהור לביעור הרע אינו יכול להצדיק את קיומו, ואז הוא מבין שהבחירה היא אושרו שלו. לשם כך הוא קונה את הבחירה בחטא עץ הדעת.

חובה על האדם לפתח את הכרתו שלו בחשיבותה של הבחירה. לולא כן, בריאת אדם היא שאיפה חסרת משמעות ליצור כפיל לאלוהים עלי אדמות. 'חסרת משמעות' – כיוון שאדם שאיננו בוחר, אין לו הצדקה קיומית; פעולותיו אינן מאפשרות מתן שכר, ואינן נחשבות כעבודת השם'. בראש השנה מדי שנה תוקע אדם בשופר ומחקה את נשמת החיים שנפח בו אלוהים עם בריאתו. לא בכדי יום זה של ראש השנה הוא לא רק יום בריאתו, אלא גם יום חטאו, שכן האדם לא יכול להסתפק בבריאתו כחסר בחירה, והוא מוכרח להגיע להבנה כי יש לו צורך בבחירה. החטא, במובן זה, הוא 'מוכרח', וזהו עוד שלב של הסרת המסווה מעל פני כבוד האלוהים שבבריאה, כמו שאמרה החסידות. זהו פירוש אקוסמי לחטא עץ הדעת, ושלא כדברי ה'מכתב מאליהו' – לא מדובר ב'עבירה לשמה'! מבחינתו של האדם, זו איננה עבירה וגם לא טעות, אלא שלב נחוץ להתפתחות עצמית. האדם יוצר בתודעתו את

¹⁶⁴ ראש השנה, מאמר ז; סוכות, מאמר יט. הרב מפתח כך את מושג השופר של ראש השנה, שיש בו יבבות המעידות כביכול על רצון שהאדם לא ייברא, אבל מתוך תקיעת שופר זו יוצר האדם את עצמו (ראה על כך בסוף הפרק הקודם) ונוצר אדם שההגדרה בבריאתו היא 'טוב מאוד'.

משמעות הבחירה שלו, וממילא הוא הופך להיות בוחר. יש לו אפשרות לעשות רע, והוא מפתח 'אמת' בארץ, יוצר את הבחירה שלו ומבין את קיומה.¹⁶⁵

לעיל ראינו כי המלאכים מקטרגים על בריאתו של האדם, והקב"ה רואה – אליבא דרב הוטנר – את הבחירה של האדם כנקודת היתרון שלפיה 'אמת מארץ תצמח'. דווקא בשל הבחירה, יכול אדם להרחיב את האלוהות בתחתונים, בארץ. כאן אנחנו רואים כי לא רק הצדקת עצם בריאתו של האדם כרוכה בבחירה – במובן האובייקטיבי, אלא גם האדם עצמו צריך להזדהות עם הצדקה זו. כשהוא נוצר חסר בחירה הרי שאין לו כל אפשרות להיות עבד השם ועל כן הוא כמה להיות בוחר. הרב הוטנר נתן דגש לבחירה – וזו קמה ועולה רק עם קיומו של הרע. במובן זה הפסיכולוגי, דעתו היא שהרע נותן לאדם מקום להיות עובד השם. כך למעשה מבחינה תודעתית הרע מהווה חלק מן האלוהות: הוא יוצר מקום, וממילא יוצר אמת בארץ. עתה, כשיש שני דרכים, דרך טוב ודרך רע, תהיה הבחירה בטוב עבודת ה', ותיצור 'אמת'.¹⁶⁶

אלו הם השלבים הראשון והשני של בריאת האדם. השלב הראשון – בריאתו ביום הששי, נטול בחירה, כדי שיגיע לשלב השני – הכרה בצורך הבחירה. את המעבר בין השלב השני ובין השלב השלישי – ביטול הבחירה לעתיד לבא – ראינו כבר לעיל בדברי הרב הוטנר, שסבור שהבחירה נועדה כדי שהאדם יגיע דרך בחירות מרובות בטוב אל מצב שבו הוא עובר מעין 'אוטומציה' – הפיכה למצב שהבחירה בטוב היא טבע שני לו, והוא לא מסוגל לבחור אחרת. הרב הוטנר, בדומה להוגים אחרים,¹⁶⁷ רואה את המצב העתידי בביטול הבחירה וזה לא סותר כלל לעבודת האדם ולקבלת שכר ועונש, כיוון שמדובר בפרס על עבודה קודמת של האדם, בזמן היות הבחירה.¹⁶⁸

¹⁶⁵ יש להעיר כי פרשנות זו של הרמב"ן, במובנה הקיצוני שלפיה לפני החטא אין בחירה, מצויה בכתבי הרב הוטנר במקומות אחדים וכנ"ל, ברם במאמרי פחד יצחק (כד, ט; שם צט), הוא הולך – בדרך אגב, תוך כדי סוגיה אחרת – בדרכו של הרב דסלר, שלפיו גם לפני החטא, לפני היות "אל זר בגופו של אדם", כהגדרתו, היה רע מסתובב בחלל העולם מבחוץ, ונדרשה עבודה כדי לנצחו.

¹⁶⁶ מגמה זו השפיעה על פרשנותו של הרב הוטנר את מעשה העקדה. אין ברצוני להאריך בנקודה זו, וברי כי לתפיסה זו של הבחירה היו השלכות ישירות הבאות לידי ביטוי בפרשנותה של העקדה. רק אציין למאמרי פחד יצחק, מאמר כט, שם הרב רואה את ניסיון העקדה כניסיון של ביטול האדם ובחירתו. רק לאחר שהכיר האדם את 'אסון הבחירה' והעלה את בנו על המוקד, אז מתגלה אליו המלאך ומורה לו כי האלוהים מעוניין דווקא באדם הבוחר, ב'אושר הבחירה'. הוא מבאר שם את המדרש שטוען שהקב"ה שיחק עם אברהם משחק מלים המבוסס על הפועל 'העלהו שם לעולה'. לפי פרשנותו, רק משהכיר אברהם את ההעלאה כעקדה במלוא מובן המילה והיה מוכן לקיימה בפועל, באותו רגע משתנית המשמעות של הפועל 'העלאה גרידא' על גבי המזבח. לא מדובר בחרטה אלוהית, אלא באדם עצמו שהכרתו את מצבו שלו משנה את היחס שלו לגבי עצמו. הניסיון במובן זה הוא ניסיון של ההכרה.

¹⁶⁷ ראינו לעיל שכך פירש בעל משך חכמה. למעשה יש לדברים הד בשיטת הרמב"ן (שמות י, א) ובשיטת הרמב"ם (הלכות תשובה, ו, ג), שכתבו שיתכן שהקב"ה ימעט את הבחירה של האדם כתוצאה מעונש על חטאים קודמים שעשה. וכך הוא גם לצד השני, החיובי, שהקב"ה ממעט את הבחירה כפרס על מעשים טובים ובחירות קדומות לטובה.

¹⁶⁸ במאמרי פחד יצחק, מה, ח, נראה שהרב הוטנר ניסה להשוות את שני החלקים של אי הבחירה – זה שלפני חטא אדם הראשון וזה של אחרית הימים, על משקל אחד. הוא מראה כי עצם תפילתו של האדם שלא לבוא לידי ניסיון היא עצמה

כך מקבלים אנחנו מודל שבו – כדברי הרמב"ן בפשוטם – אין בחירה לא בראשית ולא באחרית, ורק באמצע ישנה בחירה אנושית. היא מייצגת את האמת האנושית בארץ, וזוהי התשובה הניצחת שעונה הקב"ה למלאכים שהתנגדו לבריאת האדם; האמת מארץ תצמח, ומתוך פעילות אנושית של בחירה בטוב תבוא רציפות קיום אמיתי כאשר האדם יעמוד על תפקידו וייצור את עצמו.¹⁶⁹

משמעות זו של בחירה השוללת את הבחירה חוזרת מדי פעם בהגותו גם בהקשרים אחרים. כך למשל התבטא פעם שהוא בקי ביותר במסכת בבא קמא בהיותה המסכת הראשונה שלמד. והמשיך לבאר, שאמנם בנוגע להבנה אמנם תפיסתו בה הייתה ילדותית משהו, מכורח הלימוד בה בגיל צעיר, אבל הדבר פעל עליו בכח הזיכרון: זוכר הוא אותה היטב, יותר ממסכתא אחרת. והטעים, שהוא הטעם והיא הסיבה שחוזרים עם ילד קטן 'שמע ישראל', דווקא בעודו תינוק. שכן שגרת המחשבה תופסת כאן כוונה של החדרת זיכרון, שככל שיתרגל יותר לשמעו, כבר משנות ההתחלה, בה במדה יזכור הילד יותר. אבל, הוסיף הרב הוטנר, אין זו אלא שטחיות: עיקר המכוון הוא לא כל כך שיזכור את ה'קריאת שמעי' ביותר, כמו הרצון שיבין את זה פחות.¹⁷⁰

דבריו אלו מחדדים את ההכרה כי יש דברים שהם מעבר לבחירה, ואותם אנחנו רוצים שהילד יקבל בשלמות, ללא כל רצון לבחינה רפלקסיבית שלהם;¹⁷¹ לאדם יש מנגנון של 'נוח לאדם שלא נברא משנברא'. עצם הרעיון של יראת חטא היא הרצון שלא להיפגש כלל עם מציאות של חטא. אבל דווקא בריחה זו מן החטא, גורמת לתשוקה לקראת קיום מציאותו של חטא, בבחינת 'בחנני השם ונסני'.

נובעת מבחירה טובה, שהרי הוא מודע לכך שאם יבוא לידי ניסיון הוא עלול לחטוא, ולכן עמדה כזאת של חוסר רצון לניסיון מהווה למעשה בחירה בטוב. כך יוצא כי הבחירה שווה: בתחילה, מתוך בחירה טובה, אדם מבקש שלא לבחור. אז, בשלב שני, הוא מבין כי האמת האנושית מחייבת שהוא יבחר, שתהיה לו אפשרות אמיתית לעשות רע וכו'. בשלב השלישי הופך אדם לבחור מטבעו בטוב ומבטל את הבחירה ממנו.

¹⁶⁹ בהקשר זה, ראויים לציון דבריו של שושני, מורהו המסתורי של עמנואל לוינס, שאמר פעם כי את הפסוק בסוף מגילת איכה "השיבנו ה' אליך ונשובה, חדש ימינו כקדם" אנחנו רגילים לקרוא בערגה, כמעין נחמה אחרי מגילה קשה ומלאת גזירות. ואולם, אמר שושני, יש לקרוא את הפסוק בנימה של תסכול וייאוש: ההיסטוריה האנושית לא הוכיחה את עצמה, האדם ביזה את תפקידו לאורך כל ההיסטוריה ואין לנו אלא: "חדש ימינו כקדם"! הבה ונחזור אל עולם ללא בחירה, ללא תפקיד לאדם. הבה ונחזור אל גן עדן, אל מקום שלפני הבחירה, שלפני הרגע שבו ניתן לנו לקבוע את גורלנו ולקלקל את הכל... (ראה: זאב הרווי, 'שושני על נבואת משה רבינו', בתוך: "בדרכי שלום – עיונים בהגות יהודית מוגשים לשלום רוזנברג", בנימין איש שלום (עורך), בית מורשה 2007, 459).

דברים אלו בדבר ההתרפקות הנוסטלגית על 'לפני הבחירה', שהן לכאורה פירושים הפשוט של דברי הרמב"ן, יידחו בחריפות על ידי הרב הוטנר: אין שום משמעות לאותו רגע של לפני היות אדם או אחרי היות אדם (במובן של אדם נטול בחירה, לעתיד לבוא) אם מדובר במצב סטטי שבו אין בחירה. חוסר הבחירה שלפני בריאת אדם מציין גם הוא בעקיפין שלבים בתוך הבחירה האנושית: השלב שלפני החטא מציין תהליך של הכרה בחשיבות הבחירה האנושית, ואלו השלב של אחרי החטא מציין תהליך של בחירה כה מוצלחת עד שאין צורך בבחירה.

¹⁷⁰ ספר הזיכרון, עמ' ד'; שם, עמ' עב.

¹⁷¹ פחד יצחק, ראש השנה, כטב; יום הכיפורים, יט, טו.

היחס החיובי לכוח הבחירה עובר דווקא דרך היחס השלילי, ואין אושר הבחירה מתגלה אלא לאחר הכרת אסון הבחירה. ה'טוב מאוד' של בריאת אדם, מתגלה דווקא אחרי הכרה חודרת בינוח לו לאדם שלא נברא, משנברא'.¹⁷²

מסקנות

כבר ראינו כי פרופ' סטיבן שוורצשילד, במאמרו על הרב הוטנר, סבור כי משנתו של הרב הוטנר היא 'מיסטיקה אינטלקטואלית', כלומר אימוץ השפה והמבנה הקבלי-מיסטי ללא האחריות על הזדהות עם מלוא היקפה של התפיסה האונטולוגית, וזאת בדומה למהר"ל. קסירר הגיע למסקנה כי הרב הוטנר שילב בין שני הזרמים, המתנגדי והחסידי, ליצירת הגות שלישית, מודרנית ונושקת להגות המאה העשרים, בת זמנו.¹⁷³ רעיונות כגון התחדשות, התהוות, חירות, מקוריות, שלא היו נפוצים בהגות המסורתית, מצאו את מקומם בהגותו של הרב הוטנר. הדגש המודרני כי האדם איננו ישות סטטית וקבועה אלא ישות בהתהוות מתמדת, קיימת בהגותו של פרידריך ניטשה, וקסירר מראה כי הרב הוטנר הלך באותה דרך.

כאן אנחנו מוצאים כי כמה נקודות בהגותו של הרב הוטנר מחזקות את ההגדרה הזו. אמת במובנה הבסיסי (אותו כינינו 'המובן הצר') היא היות הדבר מחויב המציאות. אף יחסו לאדם נגזר מכך, והוא מחפש לאפיין את קיומו של האדם במסגרת של קיום מוצק ויציב, ובניגוד לקיומו השברירי והפיקטיבי במשנתה של החסידות. הרב הוטנר מייחס משמעות לבריאתו של אדם בראש השנה, יום שבו נוצר הקיום הקבוע, ורואה את בריאת אדם כנגד רצון המלאכים כקביעה של הקב"ה כי האדם ייוצר דווקא מתוך אפשרות הבחירה ברע, ורק מתוך יכולת האי-קיום – הבחירה ברע, ייצוק האדם תוכן לקיום שלו על ידי בחירה בטוב. אין הוא מסתפק בקביעה אובייקטיבית-שמיימית שכך הוא אופיו של האדם, ולדעתו יש צורך שהאדם עצמו יחוה את קיומו שלו. כיבוש היצר אצל הרב הוטנר אינו רק כלי לעבודת ה', אלא בעל משמעות עצמית: הוא גורם לאדם להעצמת 'אנוכיותו', במובן החיובי של המלה: הרגשת חוויה עזה של קיום 'אני'.¹⁷⁴ קיום זה של אני אין משמעו השלת מסווה וחשיפת הזהות בין 'האני' ובין האלוהים, אלא שיתוף פעולה בין היוצר ובין היצור. זה שואף להידמות לקב"ה, אך לא להיטמע בישות המוחלטת של הקב"ה. באמצעות 'והייתם כאלוהים', יוצר אדם את עצמו, וחווה את מלוא הקיום של עצמו כקיום מוחלט. לא על ידי התבטלות אל הבורא והתרפקות על היותו של זה מוחלט – לא כי, אלא דווקא באמצעות העצמת הקיום האנושי על ידי התחדשות הגורמת לאדם לחוש לרגע קט כאלו היה אלוהים, כאלו היה נצחי ובעל משמעות מוחלטת. או אז יכול האדם להתדמות לבוראו, והידמות זאת נעשית על ידי חיקוי פעולותיו של הבורא, דווקא מתוך היותו של

¹⁷² פחד יצחק ראש השנה, ז, ז-ט.

¹⁷³ קסירר, עמ' 27-28; וכן שם, פרק עשירי, עמ' 314-300.

¹⁷⁴ שם, 307.

היצור נברא בצלם ולא חלק מן הבורא. קיומו העצמאי בעולם התחתון מאפשר ליצור 'אמת' במובן הרחב: האלוהים ניצב בשונה ובמובחן מן האדם ובין שניהם נוצרים קשרים של התאמה ושותפות; אדם חש כעצמאי, חווה קיום של עצמו כיישות, ובאמצעות הבחירה מנסה להגיע להכרעה ערכית חיובית שבה אין כל רצון לבחור ברע. אז – מושג האדם כמעט ויהיה זהה למקורו האלוהי.¹⁷⁵

¹⁷⁵ בקונטרסי רשימות לב מובאים דברים נוספים של הרב הוטנר, שלפיהן יום הכיפורים של יובל מהווה זמן בלעדי שבו יש 'נגיעה' בזמן של האדם לפני החטא. כך הוא מפרש את 'ושב אל משפחתו', כחזרה של האדם אל לפני החטא, ובכך דומה היובל לראש השנה של כל שנה. הרב הוטנר מסביר עוד שם שאיננו יכולים להתפלל על דברים שאינם בשליטתנו, כגון על תחיית המתים (אפשר רק להאמין בתחיית המתים אבל לא להתפלל עליה) או לבקש שתבטל גזרת המוות הכללית, אבל קיומו של היובל מהווה הוכחה שיש אפשרות להתפלל על החזרת 'מקומו' של האדם לפני החטא. ראה חלק א', עמ' שעח-שעט.

פרק שלישי

אמונה

בפרקים הקודמים עסקנו בנושא האמת. ראינו כי הרב הוטנר סבור שישנם שני סוגים של אמת: אמת מכוננת-מייסדת ואמת מקיימת. עוד ראינו כי המהר"ל רואה את האדם כיצור ביניים, הנתון בין אמת ובין שקר, אולם האמת שבו מספיקה כדי להצדיק את בריאתו. ואלו גישתו של הרב הוטנר היא רדיקלית יותר, ולשיטתו האדם יכול להוות אמת מוחלטת, על ידי האפשרות של ביטול כח הבחירה שבו.

עתה נעבור אל מושג האמונה, שהוא הלז של חיבור זה. תחילה אבדוק מהי הגותו של המהר"ל בנושא זה. אז אעבור לבדוק האם וכיצד פיתח הרב הוטנר הגות זו.

המהר"ל מפראג – דבקות

בשני הפרקים שהמהר"ל מפראג הקדיש במרכזו לנושא האמונה,¹⁷⁶ ניתן לראות את הגישה ה'מודרנית' שבה נקט בהגדרתו. המהר"ל, שלא כאנשי ימי הביניים, אינו מתעתד להציג רשימה ובה עיקרי אמונה או להגדיר מהם מאפייניה של האמונה או את הנקודות המרכזיות שבה. לא האמונה בידע המאורגן היטב היא מושאו של המהר"ל. המהר"ל מתאר את האדם המאמין, כתופעה; ישנה מציאות נתונה ובה אדם פונה אל אלוהיו, מחפש אחר משמעות מעבר למשמעות הקיום הנוכחית שלו. האמונה לדידו היא **עמדה**, שבה האדם מעמיד את עצמו כהוויה בתוך מערכת היחסים שבינו לבין הבורא.¹⁷⁷ יש בבסיסה יציאה מן העצמיות אל המרחב, ויתור על אהבת העצמי ופתיחת ה'אני' אל קשרים אחרים. הנאמנות לשני היא דבקות בו, אבל – בשונה למשל ממידת החסד, שאף היא מבוססת על נתינה לשני, מידת החסד נותנת מגוון רחב של אפשרויות מימוש, וכל אדם יכול למצוא את הפן של החסד המאפיין אותו, ואלו באמונה יש ביטוי אותנטי של דבקות אחידה במושא הספציפי שבו מאמינים:

כאשר הוא עונה אמן הוא מתדבק במי שהוא מאמין הוא השם יתברך, ודבר זה עצם האמונה.

¹⁷⁶ נתיבות עולם, נתיב האמונה.

¹⁷⁷ ראה על כך אצל: בנימין גרוס, אמונה ונאמנות במשנתו של המהר"ל, סיני קי"א, תשמ"ח, עמ' קלח-קמז.

במלים אחרות, בקביעה "אל מלך נאמן" למעשה אומר המתפלל-המאמין שלושה דברים שונים: ראשית ישנה הודאה כי ישנה מציאות של אל; שנית, הוא מלך, וכך נוצר הקשר מלך-עם וממילא יש למלך שליטה על מה שכפוף אליו; ולבסוף, הוא נאמן, כלומר מקבל מקור הסמכה מהעם למלכותו. לא מדובר באמונה שעניינה דבקות בידע כלשהו; ההדגשה כאן היא על ההסכמה לקבל:

כי עניין המאמין שהוא מוסר עצמו אליו יתברך ובוטח בו ואינו סר מן השם יתברך לשום צד...ודבר זה גם כן שלימות גמור כי כל המצוות שיהיה לאדם דבקות בו יתברך.¹⁷⁸

בזוהר כתב כי "איהו אמת, איהי אמונה".¹⁷⁹ הזוהר נוקט בהגדרה מגדרית, שלפיה הגדרתה של האמת היא של זכר ואלו זו של אמונה היא של נקבה. המהר"ל בנתיב האמונה¹⁸⁰ מבאר דבריו ואומר כי לא לחינם הביא הזוהר דימוי ליחסי איש ואשה: כמו שבמסגרת הנישואין עצם מהותה של האשה הוא לעמוד בנאמנות, וכל סטייה לאחר היא פגיעה בנאמנות המבטלת את עצם מושג הנישואין (ולכן אסור לאשה כבר מדין תורה להיות נשואה ליותר מבעל אחד), כך האמונה תלויה בלשון נקבה, באשה; היא תלויה בקשר הבלעדי והבלתי משתנה עם האמת. ואלו האמת היא זכר, שלו – מדין תורה – מותר להינשא לכמה נשים, כי הוא מבטא דרך כלשהי ויש כמה דרכים להגיע אל האמת. מסקנת הדברים היא שיכולות להיות כמה אמיתות, אבל יכולה להיות רק אמונה אחת. כל שינוי מן האמת היא פגיעה בעצם חיותה וממילא מבטלת את הנאמנות – המוסד שעליו היא קיימת.

עתה ניתן להבחין בין המושגים 'אמת' ו'אמונה'. 'האמת' שייכת לתחום האפיסטמולוגיה: ראשית אדם מאמת לעצמו דבר מסוים, והדבר נקבע בשכלו כקיים. לאחר מכן, באה האמונה, ומסתמכת עליו. הווי אומר: לומר 'אני מאמין שהקב"ה נמצא' הוא משפט שגוי, שהרי אין זה חלק מן האמונה אלא מידיעת האמת; אפשר רק לומר, שאם הוא אכן קיים כידיעה ודאית בשכלי, אני אכן 'מאמין בו'. האמונה, היא הסמיכה עליו; האמונה מובנה סמיכה על דבר יציב ובר קיימא, שאינו משתנה.¹⁸¹ משום כך מובן כי יכולים להיות הרבה דברים שיקבעו את המציאות עצמה כקיימת, אבל האמונה היא פעולה נפשית, ביחסים שבין המאמין ובין הדבר שמאמינים בו, ובה יש רק מצב בינארי: מאמין או לא מאמין. בדומה לאשה הנותנת אמון בבעלה ובכך מבטיחה את שלמות בניין ביתה, כך הוא היחס שבין אמונה לבין אמת. האמת, יכולה להרשות לעצמה חיפושים, תעיות, ואולי אף טעויות. בסופו של דבר אמת מארץ תצמח, אבל בינתיים יש צורך בקו מנחה של אמון, קו המיוצגת על ידי אמונה. בלשונו של פרופ' בנימין גרוס, חוקר המהר"ל: "הנאמנות היא תשובתו של האני, שריבונותו מוטלת בספק, והוא מקבל עליו לעלות עד קצה שורשי זהותו". העמידה האיתנה שלו איננה ממוקמת במישור ההבנה בלבד, אלא משתלבת בהתנגדותו לאישיותו החסרה והבלתי שלמה ובתפיסה בלתי אמצעית של הוויתו. כשהוא יוצא מעצמו אל המרחב שבו הקב"ה, הרי שהוא משיג הווייה מלאה.

¹⁷⁸ נתיב האמונה, עמ' ריב, פרק ב'.

¹⁷⁹ זוהר פינחס רל.

¹⁸⁰ פרק א'.

¹⁸¹ כך למשל: "ותקעתיו יתד במקום נאמן" (ישעיה כב, כג). מקום נאמן הוא מקום שאינו רופף.

גרוס מפרש כי המהר"ל סובר שמעשה המצווה אינו ציות גרידא של מצווה למצווה, אלא התקדמות ממשית בקיום: חיזוק היחסים שבין החיים ובין התודעה ההולכת וכובשת את עצמה. כך ביאר המהר"ל את המשפט בגמרא "אלא בא חבקוק והעמידן על אחת: צדיק באמונתו יחיה".¹⁸² ההבנה הפשוטה היא שחבקוק מנסה לצמצם את המצוות למינימום הכרחי, והוא מגיע למסקנה כי האמונה היא הגרעין הבסיסי של כל המצוות. אך המהר"ל דוחה זאת שהרי אין ויכוח כי המעשה הוא העיקר ולא הכוונה; האמונה לא יכולה להיות עיקר המצוות במובן זה.¹⁸³ לפיכך מבאר המהר"ל כי חבקוק רואה בתוך כל המצוות את האמונה כדינאמיקה שהיא יסודה של המצווה: הדבקות עם הקב"ה. האמונה ייחודית בכך שהיא מאפשרת את המפגש עם האינסוף, את המגע עם מציאות חייה של הנשמה עצמה; האינסופיות שביציאה מעצמה. לכן היא מהווה 'מצוות על' לכל המצוות, שהרי היא הדינאמיקה לכל כולן גם יחד.

כאן ניתן לעמת בין המהר"ל ובין הרמב"ם בתחילת הלכות יסודי התורה, שהובא לעיל. הרמב"ם דיבר שם על 'לידע שיש שם מצוי ראשון'. שניהם – הרמב"ם והמהר"ל – חשיבתם בעניין זה תיאוצנטרית, אלא שאליבא דרמב"ם מעמדו של האדם מתגמד: הוא למעשה מוצב בשדה המשחק ועליו להכיר ביוצר; המסקנה היא העיקר וההבנה מיהו האלוהים היא מטרת המאמין. ואילו אצל המהר"ל, למרות שלילת האנתרופוצנטריות, יש חשיבות גדולה להכרתו של האדם ולתהליך עצמו. אין הגדרה למהות הידע שבו דבקים, כי אצל המהר"ל האמונה מתבטאת לא בידע כי אם במרחב האמוני כאשר האדם יוצא מיחידותו ודבק באינסוף. ניתן אפוא לומר כי בניגוד לרמב"ם שהתמקד באלוהים ובהווית האמת שבו, האמונה אצל המהר"ל היא בתחום יחסי האמון שנותן הנברא לבורא, או הציר שבין אדם ואלוהים.¹⁸⁴ אצל הרמב"ם מקור הדחף הוא הרצון לדעת את מהות האלוהי, ואלו הכמיהה וההתרפקות על האחר, העל טבעי והמוחלט, יחסו של אדם אל אלוהים ולא מהות האלוהים עצמה – היא מושאו של המהר"ל בחקר האמונה.

אמונה – מצוות על

¹⁸² מכות כד, א.

¹⁸³ ובניגוד לרפורמציה הלותרנית הנוצרית, שמדגישה את האמונה מעל לחשיבות המעשים.

¹⁸⁴ בדרך זו הולך גם הראי"ה קוק: "נקודת האמונה היא יחס האדם להאין סוף ברוך הוא, וכל העולמים מתרכזים בנקודה אין סופית זו, ועל כן כח האמונה הצפון בעולם הוא יסוד קיומו של עולם". ועיין עוד עולת ראייה, ירושלים תשמ"ה, חלק ב' עמ' תעה, "שלעומת ערך מעלתה של החכמה שהיא גורמת ומסבבת את החיים – "החכמה תחיה בעליה" – הנה עניינה של האמונה הוא שהיא בעצמה היא מהות החיים – "וצדיק באמונתו יחיה".

כידוע, נחלקו הראשונים אם יש למנות את מצוות האמונה או לא.¹⁸⁵ הרמב"ם מונה אותה כמצווה הראשונה בספר המצוות שלו. אולם הרמב"ן מבאר את דעתו של בעל הלכות גדולות שלא מנאה למצווה (למרות שהרמב"ן עצמו מסכים עם הרמב"ם), וכך טענתו: "שאינן מניין תרי"ג מצוות אלא גזרותיו יתברך שגזר עלינו לעשות או מנע אותנו שלא נעשה. אבל עצם האמונה במציאותו יתברך שהודיענו באותות ובמופתים ובגילוי השכינה לעינינו הוא העיקר והשורש שממנו נולדו המצוות, לא ימנה בחשבון".¹⁸⁶ הרמב"ן ממשיך ומביא תימוכין לגישה זו במכילתא:¹⁸⁷

משל למלך בשר ודם שנכנס למדינה. אמרו לו עבדיו, גזור עליהם גזירות. אמר להם: כשיקבלו את מלכותי אגזור עליהם. שאם מלכותי לא יקבלו, גזירותי לא יקבלו! כך אמר הקב"ה לישראל 'אנכי ה' אלוהיך', אני הוא שקבלתם מלכותי במצרים? אמרו לו, כן. [אמר להם] וכשם שקבלתם מלכותי, קבלו גזירותי.

בדבריו, מצביע הרמב"ן על בעיה מהותית: בכל מערכת נורמטיבית, ההסכמה לקבל את החוק כמחייב איננה יכולה להיות חלק מן מערכת החוקים עצמה (ועוד נרחיב בזה בהמשך חיבור זה). אם כן, לא ייתכן כי עצם קבלת המלכות של הקב"ה, המחייבת לפיכך בקבלת מצוותיו, תהיה כאחת מן המצוות, שאם כן אנחנו מסתבכים בטיעון מעגלי: עד קיום המצווה הזו הרי שהקב"ה איננו מלכנו – שהרי עדיין לא קיבלנו אותו עלינו למלך – ואין אנו מחויבים לשמוע אליו. לפיכך מהי החובה הנורמטיבית הגורמת לנו בכלל לקבל על עצמנו את המצוות? החובה הבסיסית לעצם קיום המצוות – האמונה – לא יכולה להימנות כמצווה פשוטה בתוך תרי"ג המצוות.

מדוע אם כן הרמב"ם (ואף הרמב"ן עצמו) מנו בכל זאת את מצוות האמונה? המהר"ל מבאר¹⁸⁸ שמצוות האמונה היא בעלת מבנה כפול: מחד, האמונה היא אכן המפתח לכל עניין המצוות. הקב"ה מודיע על קיומו כא-ל מצווה, שאינו זקוק להסכמת הנבראים; 'אנכי ה' אלקיך'. על כל פנים, ובלי יכולת של האדם לפרוק עולו מעליו; במובן זה האמונה מהווה תשתית לכל מערך המצוות. ברם מאידך האמונה היא גם חלק מן המצוות עצמן: הנבראים מצטווים לא להתכחש לכך שהוא אלוקינו; לאמור: האמונה מוחלטת ואינה תלויה בבחירה. בסגנון אחר ניתן לומר כי הקביעה כי אלוקים הוא מלכנו היא קביעה עובדתית – היא בבחינת אמת. הקב"ה קובע אותה, אין אפשרות להתווכח עליה והיא המצע שעליו קיימת התשתית הנורמטיבית בכלל של תורה ומצוות; אלא שמה שדרוש מהאדם הוא מצוות האמונה ולא לקיים את הדברים כאמת. מצוות האמונה תלויה באדם עצמו: שהרי

¹⁸⁵ ראה: דב שוורץ, מחשבת חב"ד מראשית ועד אחרית, רמת גן תשע"א, פרק שלישי, הערה 91 ובמקורות המצוינים שם. שם הביא כדוגמה את שיטת הצמח צדק, בספרו דרך מצוותיך וגם בחיבורים אחרים, שמשלב בין השיטות וסובר שכל הוגה דיבר על פן אחר של אלוהות: הוא מבחין בין אמונה המושגת בציווי, להכיר במימד הטרינסצנדנטי של האלוהות, לבין ידיעה שכלית ואינטואיטיבית, שעליה אין צורך לצוות, להכיר במימד האימננטי של האלוהות (שם, עמ' 244-250). הרב הוטר אף הוא משלב בין השיטות, כמו שנראה לקמן, אולם הוא מאחה ביניהם בתוך המימד האימננטי.

¹⁸⁶ רמב"ם, ספר המצוות; השגות הרמב"ן מצוות עשה א'.

¹⁸⁷ פרשת יתרו, מסכת בחודש, פרשה ו'.

¹⁸⁸ נתיבות עולם, נתיב האמונה פרק ב'; ראה גם תפארת ישראל, פרק לו.

האמונה היא דבקות – וכשאדם מביע את הסכמתו לקבל את המערכת על עצמו ולראות אותה כמחייבת אותו, הרי הוא אדם מאמין, והוא מחזק בכך את תוקפה של האמת. בצורה זו משלב המהר"ל בין היותה של האמונה 'מצוות עלי' ובין היותה חלק מן המערכת הנורמטיבית עצמה. כך למעשה הוא ממצע בין היותה של האמונה מצווה הלכתית רגילה, ככל המצוות, ובין היותה פילוסופיה, הגות השונה מהפרקטיות המאפיינת את מעשה המצווה.

אמונה כדבקות במשנת הרב הוטנר

כיצד הבין הרב הוטנר את מושג האמונה? ומהו היחס בין אמת ובין אמונה? בפרק הקודם ראינו כי הרב הוטנר משתמש באטימולוגיה של המלה 'אמת'. הרב התייחס שם לפריסתם של האותיות במלה על פני כל הא"ב, ולתופעה של חוזק הקיום העולה מכך. עתה נרחיב ביחס למושג האמונה.

במאמרו לסוכות שהובא לעיל¹⁸⁹ השתמש הרב הוטנר בדוגמא שבה ראובן הלווה לשמעון מנה, יש עד המעיד על כך, והעדות מתקבלת ומתוך כך פסק הדין כי הוא אכן חייב. בהשוואה לאותיותיה של המלה 'אמת' הרי שההלוואה היא האל"ף, העדות היא מ"ם, ופסק הדין, שהוא התוצאה של ההלוואה – תי"ו. מתוך כך מסיק הרב הוטנר כי סמיכות הנפש על דעה חיצונית מתייחסת לאות מ"ם שהרי שם נמצאת הגדת העדות הגורמת לדיין להאמין למציאות ההלוואה.

הרב הוטנר ממשיך את דבריו גם לעניין מושג האמונה, שבו שתי האותיות הראשונות – אל"ף ומ"ם – זהות לשתי האותיות הראשונות של 'אמת'. המלה 'אמונה' שונה מן המלה 'אמת' – אם באחרונה אפשר היה לדבר על פריסה של האותיות על פני כל הא"ב, מאל"ף ועד תי"ו, הרי שהסיומת של המלה 'אמונה' מבחינה דקדוקית מורכבת מהסיומת 'ון' בלשון נקבה.

בהביאו את דברי הגמרא¹⁹⁰ האומרת כי 'עיצבון' הוא צער יותר גדול מ'עצב', מצביע הוא על כך שלפחות בלשון חז"ל (ובניגוד לימינו), הצורך 'ון' בסוף מלה הופך את שם העצם לגדול יותר. עצב הוא שם עצם, ועיצבון גדול ממנו. ולכן אומר שגם כשאנו דנים במלה 'אמונה' או 'אמון', מגדילה הנו"ן – ואיתה בכלל צורך 'ון' – את עניין ה'אם': ה'אמון' הוא מלשון 'אם' ואף גדול ממנה. לעיל ראינו כי המלה 'אם' מביעה יחס ראשוני של התינוק של הסתמכות כלפי הדבר הראשון שהוא פוגש: אמו. האמונה היא, בדרך זו, העתקת אותו יחס של סמיכות נפשית של התינוק כלפי אמו, מענייני קטנות לעניינים גדולים: 'אם' הופך ל'אמון'. 'אמת' נפרסת על פני כל הא"ב, ומציגה בכך קוהרנטיות והכללת כל המציאות, ובכך היא אובייקטיביות, בהיותה משתרעת על פני כל המציאות בכללה. ואלו האמונה היא התמקדות בהסתמכות; האמת 'מוותרת' על התי"ו, ובכך הופכת לקצרה יותר – היא עוצרת

¹⁸⁹ פחד יצחק, סוכות, יז.

¹⁹⁰ פסחים קיח, א.

באמצע הא"ב, באות מ"ם, אבל מדגישה את היסוד הנפשי והסובייקטיבי של מי שצריך לספוג את האמת ומציגה את היחס שלו אליה: יחס של נתינת אמון, קרי: אמונה.¹⁹¹

וזה הוא מהלך הבנין של תיבת אמונה אשר בו ה"נ" מגדיל את עניין האם. כלומר, העתקת יחס הסמיכות הנפשית של התינוק כלפי אמו מתחום הקטנות לתחום של עניינים גדולים.

האות אל"ף במלה 'אמת' מסמלת שהקב"ה – ה' אלוהיכם אמת – הוא 'אני ראשון', לפני היות בעל בחירה ולפני בריאת אדם. התי"ו מדגישה כי 'אני אחרון', אחרי ביטול הבחירה ומילוי הארץ דעה. והמ"ם במרכז מסמלת אצל הקב"ה את תקופת שלטון הבחירה והעבודה, 'אני הוא', כלומר היות אדם על הארץ ופועלו, בעודו בעולם הזה ולפני ביטול הבחירה. במלים אחרות, באחרית הימים אין מאמין שכן האמונה היא בגדר דעת: היא עובדה פשוטה שאין מה להתווכח עליה, ואיננה זוקקת הסתמכות נפשית, אלא הופכת לאובייקטיבית – לאמת. בצורה דומה, אף לפני בריאת אדם יש את הקב"ה בלבד ואין משמעות לאמונה. רק באות מ"ם יש אמונה, כי רק שם יש עמל של בחירה והתאמתו לדבר ה'. אות זו – שלעיל ראינו כי היא המרכז של כל הא"ב בכלל ושל המלה 'אמת' בפרט – תומכת על גבה את כל סוד הקיום. מרגע בריאת אדם ויצירתו כיצור בעל בחירה העשוי לפרוק עול, האמת איננה יציבה. תפקידו של האדם הוא לקחת את המ"ם וליצור סמיכות נפשית על הקב"ה. כעובר הנדבק אל אמו, ומצרף בכך את המ"ם – סמיכותו הנפשית, אל יישותה של האם – האל"ף, כך המאמין מצרף את המ"ם אל יישותו של הקב"ה – האל"ף. בתקופת העבודה של האדם בעולם הזה, כלומר בתקופה שבה הוא בעל בחירה (=האות מ"ם), הוא מצטרף אל התקופה הראשונית, שבה היה רק הקב"ה ראשון וללא אדם, ולא הייתה בחירה (=האות אל"ף). האות נו"ן (או הצורן יו"ן שביאמון) מרחיבה את ה'אם', ומגדילה את השטח שבו האדם בעל בחירה ובוחר להאמין בקב"ה על פני מלוא השטח של הווית הזמן; גם אם האדם יכול לבחור רק בתקופה מצומצמת, בזמן היותו בעל בחירה, עדיין הפעולה שלו אז נחשבת כאלו הוא הרחיב את האמונה בקב"ה גם בשעה שאין לו כלל אפשרות לבחור – לפני ואחרי: לפני היות אדם, בשעה שהקב"ה היה לבדו בעולמו, ואחרי ככלות הכל, כש"לבדו ימלוך נורא".

האמונה המיוחדת לענייני קדושה היא יותר מאמונה רגילה, מוסיף בעל ה'פחד יצחק':

וכאן הוא החידוש בתוכן מדת האמת במידותיו של הקב"ה, כלפי תוכנה של מדת האמת המופיעה בעולמנו. כי התכללותם של חילוקי זמנים של עבר הווה ועתיד בתיבה אחת של שם הויה, משרה את הברירות ואת הבהירות של ההווה, על כל שטף הזמן של העתיד והעבר גם יחד. וכבר נתבאר לנו שכל מה שיש באמת יש באמונה. ויוצא לנו מזה, כי אמונה דקדושה אין פירוש סתם סמיכות נפשית על איזה עניין, כדרך משמעותה של תיבת אמונה כשהיא באה

¹⁹¹ הסיבה שהמלה 'אמונה' נקראה בלשון נקבה מבוארת כבר במהר"ל. לפיכך הרב הוטר לא נצרך לפרש מדוע אומרים 'אמונה' ולא 'אמון', והוא מתמקד בלפרש רק את היחס בין המלה 'אמון' ובין המלה 'אם' וממילא 'אמת'. הוא ממשיך את דבריו גם לגבי ירידת המן במדבר. הכתוב מעיד שבני ישראל "לא ידעו מה הוא" (שמות טז, טו) ולכן, מבאר הרב הוטר, לא נותר להם אלא להאמין בו, ולסמוך את נפשם עליו, ולכן נקרא "מן", שהוא שתי האותיות האחרונות ב'אמן', או 'אמונה'.

ביחס לאמת המופיעה בעולמנו – אלא שמשמעות עניין אמונה דקדושה היא הסמיכות הנפשית על איזה עניין של עבר או של עתיד, באותה הבהירות והברירות שאדם סומך על עניין שבהווה.

בדרכו של עולם, כשאדם מאמין במשהו הרי מושג האמונה מציין סתם דבקות נפשית באותו עניין. ואולם אמונה דקדושה היינו לא רק סמיכות נפשית גרידא, אלא היא קשורה לאמונה בשם הוויה. שמו של הקב"ה מורכב מהשורש 'הוה' והוא מציין את כל הזמנים – היה, הווה ויהיה, לומר לנו כי הקב"ה משרה יציבות על כל הזמנים, ואותה תוכנית של בריאת העולם שהייתה בעבר, תתמש במלואה בעתיד, והיא גם עוברת דרך חיי היום יום בהווה, והכל – מבחינת הקב"ה – מואר באותו אור ברור. המאמין בקב"ה לא רק דבק בו, אלא מאחד את כל הזמנים לתוך תודעה אחת שהעולם זורם בקו ישיר, חזק ויציב. וכן גם להיפך: 'שקר' במשמעותו הרגילה הוא אמירת דבר שאינו תואם את המציאות. אבל שקר בענייני קדושה הינו בהדגשה על כך שאין עבר ועתיד נכללים ביחידה אחת של בהירות עם ההווה, וזהו העדר אמונה. אדם שתופס את ההווה כרגע ספורדי ונטול המשכיות, שאינו יונק מן העבר ואינו זריעה לצמחי העתיד, הוא לא מאמין במונחים של קדושה.

הרב הוטנר גורס שאמונה היא דבקות, ובזה הוא הולך בשיטת מהר"ל: ראשית יש בסיס של דעת של אמת מסוימת שעליה אדם יכול לסמוך ובה להאמין. אלא שאמונה גרידא היא סתם לדבוק ולסמוך על דעת פלונית, בעוד שאמונה דקדושה מחייבת איחוד של מושג הזמן: המאמין, מגדיל את הבהירות שבסמיכות הדעת שלו ברגע זה, ההווה, על מלוא השטח של הווית הזמן. העדר האמונה אצל המאמין בקודש אינו רק הטלת ספק, אלא חוסר ראייה של כל עניין הזמן כנסקר בסקירה אחת. זוהי נקודה שהודגשה אצל הרב הוטנר ולא אצל מורו הרוחני, המהר"ל.

ראינו כבר בפרק שעבר כי הרב הוטנר, בניגוד למהר"ל, מדגיש פחות את מרכזיותה של האות מ"ם כמי שכל אותיות 'אמת' נשענות עליה, ויותר את היות המלה 'אמת' מקיפה את כל חלקי אותיות הא"ב. אם נתאים את הדברים הנ"ל למה שאנחנו רואים כאן, נאמר שהחשיבות אצל הרב הוטנר היא ליצירת רצף בין התקופה שבה אדם בוחר (תקופת ה'ימ"ם') לבין התקופה שבה הבחירה מתבטלת בכלל (תקופת 'אל"ף' ותקופת 'תי"ו'). חשיבותה של האמת, על כל פנים בענייני קדושה, היא להניח את ההווה יחד עם העבר והעתיד על רצף אחד, וכך להפוך את האמונה לאמת; ממצב שבו היא דורשת סמיכות נפשית של הסובייקט אל המוחלטות האלוהית, שואף אדם להגיע למצב שבו לא יידרש עוד לסמיכות נפשית, ובו 'וראו כל בשר יחדיו כי פי ה' דיבר',¹⁹² האמת תהיה אובייקטיבית וחסרת צורך באישוש על ידי בשר ודם. אדם לוקח בהווה מציאות, סומך בה על הקב"ה, ומצרף את המציאות הזו אל העבר. בכך, הוא יוצר סמיכות דעת רחבה על הקב"ה, שהאדם סומך עליו שכל מה שהקב"ה תכנן עתיד להתגלות, ולא זו בלבד, אלא שההווה הוא – בצורה שאיננה מובנת לו – הדרך הנכונה להגיע

¹⁹² ישעיהו מ, ה.

לעתיד. כך יוצר אדם את האמת על ידי האמונה; הדבקות, סמיכות הדעת על הקב"ה שינהל את העניינים בצורה המתאימה, היא שמעצבת את המציאות בצורת אמת אלוהית – שבה יש קשר בין עבר, הווה ועתיד בחוט אחד:

ומהלך בניין תיבת אמונה המיוחד לאמונה דקדושה כך הוא: ה"א" דאמת במידותיו של הקב"ה היא אני ראשון, כלומר לפני יצירת בעל בחירה ובעל עבודה. ה"ת" דאמת במידותיו של הקב"ה היא אני אחרון, כלומר לאחרי שתבטל הבחירה ותמלא הארץ דעה; ה"מ" דאמת במידותיו של הקב"ה היא אני הוא, כלומר תקופת שלטון הבחירה והעבודה. והנה בתקופת בראשית של אני ראשון אין מקום לאמונה מפני שאין עוד מי שיאמין; ובתקופת אחרית הימים של אני אחרון אין מקום לאמונה מפני שהאמונה היא אז בגדר דעת. ואין מקום לאמונה רק בתקופת ה"אני הוא", שהיא תקופת שלטון הבחירה והעבודה. ונמצא דגם בבניין תיבת אמת כפי שהיא משתקפת במידותיו של הקב"ה, גם כן אות ה"מ" מיוחדת היא לאמונה.

אם לעיל ראינו שהמהר"ל – בניגוד לרמב"ם – מתמקד בקשרי אדם ואלוהים ולא בידיעת האלוהות עצמה, הרי שכאן אנחנו רואים את הצעד הנוסף שעשה הרב הוטנר. האמונה איננה רק סמיכות נפשית ופעולה של דבקות במקור שעליו נסמכים (=האלוהות), כפי שכתב המהר"ל, אלא היא פעולה המאפשרת יצירת מציאות. בסוף הפרק הקודם הצבענו על כך שבעל 'פחד יצחק' אימץ את גישת ה'התהוות' וראה את האדם כיוצר את עצמו ובכך פורץ את המסך שבין קיום שברירי וחסר תכלית לבין קיום מוחלט, אלוהי. עמדה זו מציבה אותו בהבנת האמונה אחרת הן מהרמב"ם והן מהמהר"ל. אצל הרמב"ם הדגש באמונה הוא על אובייקטיביות מוחלטת של מידע, ואצל המהר"ל הדגש הוא על סובייקטיביות של תנועה נפשית וסמיכה על השני. אבל הרב הוטנר מפתח את מושג האמונה שלא כדברי שניהם: הוא לא מסתפק בהסתמכות על השני כשלעצמה, הקיימת אצל המהר"ל, אלא מכליל בינה לבין תוצאותיה: איחוד מימד הזמן. רק כאשר העבר, ההווה ועתיד מאוחדים, האמונה יוצרת זמן 'אובייקטיבי' וקבוע. כך יכול אדם להתגבר על ארעיותו וחוסר האונים האינהרטי שלו, ולהרגיש כמו אלוהים, כשהזמן אחיד; אין בו חלוקה בין עבר, הווה ועתיד; וכל המציאות שעתידה להתגלות הרי כאלו נתגלתה. בצורה כזו האמונה יוצרת לא רק יחסי אמון ותלות נפשית בין המאמין ובין הנאמן, אלא נותנת לו מצע שעליו הוא יכול להתקיים. כאשר ישנו איחוד של הזמנים וישנה רציפות לתהליכים המתרחשים בהם – ישנה נקודת התחלה ונקודת סיום וקו ברור מותווה בין השתיים – אזי לאדם יש מקום ליצור בו את פעולותיו: מקום אמיתי וקבוע, שאיננו חולף או עתיד להתבטל.

בצורה דומה כותב הרב הוטנר לגבי מצוות התשובה. הוא מבאר מדוע הגמרא ואף הרמב"ם¹⁹³ כותבים בחזון אחרית הימים שיעתידים ישראל לעשות תשובה. לכאורה, מה הרלוונטיות של ידיעת

¹⁹³ סנהדרין, צו, ב.

העתיד, אם עם ישראל עתיד לעשות תשובה או לא; הרי אם יש מצווה לעשות תשובה, היא לגיטימית גם בלא ידיעת העתיד? ומאימתי שמענו שיש תלות בין קיום המצוות ובין התוצאה שלהם בפועל? מה היה הצורך לכתוב שיש תלות מסוימת במצוות התשובה בין עצם החיוב לקיימה ובין ההבטחה כי עתידים ישראל לעשות תשובה?

גם כאן משתמש בעל 'פחד יצחק בפעולת האמת כמקשרת בין עבר הווה ועתיד:

וכאן מתחילה פעולתה של מדת האמת בסדר התשובה של שלוש עשרה מידות. כי בכוחה של מידת אמיתות של הקב"ה, מאירה היא ברירותה של תשובת העתיד לתוך ההווה, וכל בעל תשובה הולך ונכלל בהמהלך הזה של "עתידים ישראל שיעשו תשובה" באופן אשר מקור כוחה של התשובה לעקור את העשוי, הוא מפני ברירות עובדת התשובה בעתיד. ומפאת זה חולקת היא התשובה רשות לעצמה בין כל המצוות ומעשים טובים. דהרי לעניין הציווי של הנחת תפילין למשל, אינו נוגע כלל אם המעשה הזה של הנחת תפילין מוכרח להתקיים בסוף, או אפשר לו להתבטל. מה שאין כן מצוות התשובה הייתה נמנעת בהחלט, אלמלא הברירות הגמורה ביציאתה של עניין התשובה מן הכוח אל הפועל. כי מבלעדי ברירות זו לא היה הרע נעקר כלל על ידי חרטות וקבלות, כשם שאין הטוב נעקר על ידי חרטות וקבלות ותמצית החידוש בעניין זה היא כי היחס בין אפשרות התשובה בהווה, ובין הכרח התשובה בסוף, הוא מהופך מן סדר היחס הזה בשאר עניינים. דבשאר עניינים האפשרות קודמת היא להכרח. מקודם באה היא ההנחה על אפשרותו של עניין ידוע, ואח"כ באה היא ההנחה דלא רק שעניין זה אפשרי אלא שגם מוכרח הוא. אבל בעניין התשובה, הסדר הוא מהופך. דאין אנו תופסים את מהלך התשובה לומר בו, דלא רק שהתשובה אפשרית היא כיום, כי אם שסוף סוף מוכרחת היא לבוא; דאדרבא דווקא מפני שבאחרית הימים מוכרחת היא התשובה, לכן גם כיום אפשרית היא¹⁹⁴.

הרב הוטנר מבדיל בדבריו אלו בין התשובה ובין שאר מצוות. שאר מצוות הן קודם כל ציווי נורמטיבי, שבו יש אפשרות לקיום מצד האדם ויש אפשרות לחוסר קיום, ורק אז – בשלב שני – ייתכן שהקיום הוא גם הכרח. אבל תשובה נבדלת מהותית משאר המצוות: היכולת ההחלטית של מצוות התשובה לעקור את הרע מעיקרו כאלו לא נעשה – עליה תמהו כולם, ובמיוחד ר' יונה גירונדי שתמה כיצד יכול רוצח לשוב בתשובה ולעקור את המעשה שהרי הנרצח לא ישוב ויקום לתחייה – מוכיחה ומעידה כי שלטונה של מידת האמת מאפשר את התשובה. ישנו מצע של ברירות מוחלטת שאכן יש חוליה מקשרת בין עבר-הווה-עתיד, ידיעה מוחלטת שיש קו קבוע ש'עתידים ישראל לעשות תשובה', שנוצר על ידי האמונה במצוות התשובה - אמונה שמאפשרת גופה את התשובה. אם נחזור למה שכבר ראינו בפרקים הקודמים, הרי שהתשובה כל כך נטועה חזק במציאות, ויש לה קיום עד שהיא קודמת עוד למעשה החטא עצמו, והיא יותר יציבה ממנו!

¹⁹⁴ פחד יצחק, יום הכיפורים, ו.ח.

האפשרות של האדם לעשות מעשה היא מוגבלת אפוא בסופו של דבר, שכן הנצח האלוהי לא נותן לאדם יכולת לשנות את הדרך בין התכנון המקורי ובין הביצוע שלו, ובסופו של דבר אפשרות הסטייה על ידי עבירות וחטאים – מוגבלת וחלקית. התשובה היא לא אפשרות לתיקון פגמים – מציאותה של התשובה הכרחית והיא המציאות ה'אמיתית' בעולם, בעוד שהמציאות שבה אדם הולך בחייו הרגילים – מציאות שמעורבת בה חטא ועוון – היא מציאות פיקטיבית. התשובה איננה רק אפשרות לעשות תשובה, אלא הכרח. אם ר' יונה עצמו למד שהתשובה היא חסד של הבורא שנתן אפשרות לעבדיו לשוב בתשובה לאחר שחטאו, כלומר המעשה קיים והתשובה היא רק חסד אלוהי – ויהיה פירושו הפילוסופי אשר יהיה – הרי שהרב הוטנר לומד להיפך: חסד הבורא הוא שבכלל נתן לאדם אפשרות לסטות במשהו מן הדרך האמיתית של התשובה, וכביכול להשלות את עצמו שיש לו אפשרות להיות עצמאי. התשובה היא הקיום האמיתי, שכן היא קיימת עוד לפני המעשה, והיא מכמתת את כל הזמן תחתיה. המעשה הוא קיום זמני. שוב רואים את כוחה של האמונה לא רק להאמין שהתשובה אפשרית, אלא ליצור מוצקות של קיום, ה'משדרגת' את התשובה להכרחית ומוחלטת ונותנת לה קיום אלוהי, נצחי, קבוע.¹⁹⁵

בצורה עקיפה, ישמע המעיין את הדיהם של הימים הנוראים בתוך דבריו. שהרי, ימי ראש השנה ויום הכיפורים נועדו כימי תשובה. הרב הוטנר עמל לבאר כיצד האמת יוצרת את התשתית לבריאת עולם, וכיצד יוצרת היא את ההתאמה הראשונית בין הקב"ה ובין האדם. כאן הוא ממשיך את הקו הלאה, ויוצר קשר בין מידת האמת, שהיא התשתית החבויה של העולם, ובין התשובה, שהיא המצווה

¹⁹⁵ בנושא זה כדאי לראות את דבריו של קסירר על התשובה. קסירר מחלק בין אפשרות התשובה אצל היחיד, לבין זו של הרבים. הבעיה שאתה הוא מתחבט היא שהמכניזם של הסליחה בתשובה עובד על ידי כך שהאדם טוען שכביכול איננו אותו אדם שביצע את החטא. קסירר מצטט את מרטין בובר (הערה 502) הסבור כי יסודה של התשובה בא דווקא עם התמדת הזהות, שהרי אם אדם יתפוס את עצמו כאדם אחר הרי שהוא מתנתק מהאישיות שבה היה ואיננו זקוק כלל לתשובה. רציפותו של הסובייקט הכרחית לתחושת האשמה ולאחריות הנשיאה בעונש, והוגים שהתכחשו לאחריות מוסרית זו, כגון ניטשה, אכן כפרו באחריות המעשית של האדם למעשיו. לפיכך הוא מפרש את הגותו של הרב הוטנר ביחס לתשובה כשינוי הכרתי, שבה האדם מודיע שהאדם שביצע את החטא היה בעל תודעת אישיות סטאטית, מקובעת, ואלו אני – השב בתשובה – יוצר אישיות מתהווה, נזילה, בעלת סובייקט מתחדש בכל רגע. האדם איננו מתכחש לעברו, אלא הוא קובע כי כל הוויתו היא הווה, והווה זה הוא מתחדש בצורה כזאת כך שאין בה סובייקט יציב שהחטא יכול להידבק אליו. זהו פתרונו של התשובה לבעיותיו של היחיד (ראה קסירר, עמ' 170-180).

ברם, לציבור כולו ('כנסת ישראל') מציע קסירר (פרק ז') היבט אחר בהגותו של היחיד יצחק: גאולתו של הזמן עצמו. מתפיסת זמן מעגלית וסגורה יוצאת כנסת ישראל אל תפיסה קווית פתוחה אל העתיד ושואבת ממנו משמעות. באמצעות גישור בין עבר, הווה ועתיד חווה הציבור את הזמן בצורה שונה, וכך מגיע אל תודעת זמן אחרת.

בדיונו בפרק זה, אנחנו רואים שתפיסת האמונה אצל הרב הוטנר מבוססת על תפיסת זמן כוללת לא רק כאשר מדובר בציבור (כנסת ישראל כולה) אלא גם באמונתו של היחיד. דברים אלו כמובן אינם סותרים להבחנה שעשה קסירר, אלא מתווספים: היחיד גואל את עצמו על ידי התחדשות, הן בתחום תפיסת הוויתו כישות מתחדשת באופן מתמיד, כך שאין לו סובייקט קבוע, וכן על ידי יצירת זמן אחיד וקווי, בעל משמעות, שנותן את הקיום המוצק ליחיד, לסמוך על מציאותו כזו – שיש לה קו ברור - ולבנות עליה את קיומו שלו עצמו.

וההלכה הידועה המתאימה לעניינם של הימים הנוראים. לא בכדי נועדה התשובה לימים הנוראים ואין זה קשור רק לכך שהימים הנוראים חלים בתחילת השנה, שהם סיכום לשנה החולפת ולפעולותיו של האדם בה וכו'. לא כי, אלא אמור מעתה כי עניינם של הימים קשור בטבורו בגילוי מידת האמיתות של הקב"ה שכל השנה אינה נגלית במלוא עוזה. האדם כיצור המשקף אמת, מקבל הזדמנות לשוב אל תשתיתו ולהתגלות במלוא הדרו כמגלה אמת בבריאה. רק אגב זה זוכה הוא לאפשרות התשובה. אם ראינו לעיל, כי הרב הוטנר נוטה שלא להדגיש את עניין התשובה כמהותי בימים הנוראים, כאן הוא למעשה מאחד בין המושג של אמת לבין המושג של תשובה אל תוך מערכת אחת. התשובה לדידו היא רק חלק מן יצירה מחודשת של מידת האמת, מדי שנה בשנה, בראש השנה בפרט ובימים הנוראים בכלל. האמונה ויצירת אמת מוצקה – הקשורה בהיווצרות העולם ובפרט בהיווצרות אדם בכל שנה ושנה בראש השנה, מאפשרת את האמונה בערכה הוודאי של התשובה.

מן האמונה אל ההמלכה

במאמר לראש השנה¹⁹⁶ דן הרב הוטנר באותה בעיה שהעסיקה את מוני המצוות – רמב"ם ורמב"ן – האם למנות את מצוות האמונה או לראות אותה כמצוות עלי שמטרימה את כל המצוות, בהקשר אחר: הרב הוטנר מקשה מדוע אמרו בגמרא לגבי ראש השנה כי "אמרו לפני מלכויות כדי שתמליכוני עליכם"¹⁹⁷ – זוהי לכאורה הכרזה מעגלית: אם אומרים 'מלכויות', באותו רגע כבר קיבלנו את הקב"ה למלך! מה טעם אפוא לדבר על גורם ותוצאה בשעה שהם באים ביחד?

בבואו להשיב על שאלה זו, הרב מביא הלכה מהאחרונים בהלכות עבודה זרה. הרמב"ם קבע כי אמירה לאליל 'אלי אתה' הרי היא מעשה עבודה זרה, כמו עבודה ממש, למרות שאין פה אלא 'המלכה' בידי האדם ולא פעולת עבודה ממשית.¹⁹⁸ ואולם, מחדש החזון אי"ש, כי דין זה נאמר רק אם התכוון האדם להמליך על עצמו את האליל, אבל אם הוא רק נתכוון לומר 'אלי אתה' בתור הצבעה על עובדה קיימת – אין בכך איסור.¹⁹⁹ שומה על המצהיר לגלות כי הוא יוצר מצב חדש: המלכה, ורק אז עובר על איסור עבודה זרה.

הרב הוטנר ממשיך ולוקח את הדברים מעניינם ה'שלילי' – איסור עבודה זרה, אל עבודת ה' של ההמלכה וקבלת האלוהות בראש השנה: בכל השנה אנו מקבלים על עצמנו את עולה של המלכות הקיימת ועומדת, כביכול אנחנו מתייחסים לקב"ה כ'אלי אתה' בתור עובדה קיימת. ואולם שונה היא

¹⁹⁶ פחד יצחק ראש השנה, כד.

¹⁹⁷ ראש השנה, טז, א.

¹⁹⁸ רמב"ם הלכות עבודה זרה, ג, ד.

¹⁹⁹ הרב אברהם ישעיהו קרליץ, חזון אי"ש על יורה דעה, בני ברק תשל"ג, סימן סב, סק"ז.

עבודת ראש השנה: שם העיקר מתמקד בפעולת ההמלכה.²⁰⁰ מלכויות הנאמרות בראש השנה אין עניינם הצבעה על מצב קיים, אלא חידוש פעולת ההמלכה, וזו מתקיימת על ידי אמירת מלכויות.²⁰¹ אין די במלכות הקיימת מאליה, אלא 'אמרו לפני מלכויות – כדי שתמליכוני עליכם' – יצירת מלכות!

כך התוקף של קבלת המצוות אינו נובע מהיענות למחויבות חיצונית, אלא מכונן את המחויבות הדתית דווקא מצד האדם. זוהי משמעותה של אמירת מלכויות: האדם, כישות עצמאית, מכריז על שיתוף פעולה עם ישות שממעל לו ועל היענותו לצויה, מצוותיה ואיסוריה.

במהר"ל ראינו כי הקב"ה קובע 'אנכי ה' אלוהיך' כאמת מוחלטת, ותפקידו של האדם הוא להכריז על הקבלה שלו את האמת הזו כמחייבת – אמונה. הרב הוטנר מקשר בין האמונה להמלכה. תפקידו של האדם בראש השנה הוא לגלות את פעולת האמונה. ראש השנה הוא יום בריאת אדם, ובכך מתגלית בו מידת האמת, היוצרת, המכוננת: מדי שנה נוצר אדם מחדש בתחתונים, אדם שיצטווה על גילוי 'מלאו את הארץ' שבו. האדם מצדו מגלה את האמונה – פעולת ההמלכה של ראש השנה – ובכך יוצר את הקב"ה למלך, וממילא את עצמו לנציגו של המלך. מיהו הנציג? צלם אלוהים של האדם. פעולת ההמלכה של היום השישי – הנאמרת בתפילה ב'שיר של יום' השישי, הפותח בפסוק מתהלים 'ה' מלך גאות לבש' – היא על ידי שברא בו את האדם. יחסי האדם והקב"ה נתונים במסגרת של יחסי גומלין: הקב"ה בורא אדם מדי ראש השנה, וזה מחזיר לו באמונה-המלכה, ועל ידי כך ממליך האדם את עצמו, ובכך גורם ליצירת אמת יוצרת, וחוזר חלילה. התקיעה בשופר נופחת באדם עצמו כח מחודש להמליך את עצמו וממילא את הקב"ה למלך כל הארץ. העצמת כוחו ותפקידו של האדם היא העצמת כוחו של הבורא; אבל אין זה איון חסידי של ביטול האדם בפני גילוי האלוהות, אלא מדובר בהעצמתו וגילוי של אלוהים דווקא דרך גילוי ה'בצלמנו בדמותנו' שלו עלי אדמות – אדם.

מסקנות

כאן הוא מקומה של האמונה. נתאר לעצמנו שאנו נכנסים למוזיאון ומתחקים אחר יצירתו של צייר גדול; אנו מעוניינים בתמונה איכותית, שתשקף מציאות, אפיזודה או מבט פנים. אולם לו היינו מעמידים לדוגמא את תמונת הצילום של ה'מונה ליזה' במקום ציורו של דה וינצ'י, או משתמשים בתמונות האנשים שרמברנדט עמל לציירם במקום הפורטרטים שלו, הרי שזה היה חסר משמעות.²⁰²

²⁰⁰ בנושא זה הרב הוטנר הולך בעקבות חסידות חב"ד, שקבעה כי ליל ראש השנה הוא 'ליל ההמלכה'. וראה קסירר, עמ' 187-190.

²⁰¹ כך ביאר גם שיטת תנא בגמרא (ראש השנה לב, ב) הסבור שאי אפשר לצאת בפסוק 'שמע ישראל' ידי חובת פסוקי מלכויות. והלא הדברים תימה: בכל השנה זהו הפסוק הכי מובהק לאפיונה של קבלת עול מלכות שמיים! אלא שפסוק זה מצביע על מצב קיים, אבל בראש השנה ענייננו בחידוש ההמלכה (ראה גם פחד יצחק ראש השנה, יא, ד).

²⁰² כמובן שיתכן שבאומנות מודרנית הדבר ייחשב לאומנות, והאומנות שבדבר תקרא תגר על ההנחות המסורתיות של 'מהי אומנות'. אבל ענייננו עוסק בהגדרות המקובלות.

הסיבה לכך אינה רק פשטות הצילום אלא בעיקר משום שאנו לא מעוניינים בהעתק המציאות כפי שהיא. כל המשמעות של תמונה היא דבר שאינו זהה למקור אלא משקף אותו בדרכו שלו.

בצורה דומה אלוהים אינו 'מעוניין' בהווייה שהיא כל כולה אלוהות טהורה, אלא בבריאת אדם, שהוא 'תמונה' ובעל יכולת לעוות את צלם אלוהים שניתן בו. מושג האמת המוחלטת לא יכול להיות ממשי לולא יוצר אדם. רק יצור כזה – למרות אפשרות השונות שלו – שיגלה בכל זאת שהוא אכן סומך על הקב"ה ומאמין באותה אמת שהקב"ה מייצג, הרי שאלוהים אכן יצר אמת בארץ. לשם כך זקוק הבורא לאדם. האמת המוחלטת היא העתק מדויק של האלוהות, אבל מרוב כוליותה והעתקתה של הזהות האלוהית, הרי שהאדם הופך לחסר משמעות: הוא אינו יותר מכפיל אלוהי. האלוהים מעוניין בזהות מתחדשת; יצירה שהיא ציור ולא תמונה, ורק אז ככל שהציור ידמה למקור – כן ירבה ערכו.²⁰³

וכאן יש לחזור פעם נוספת על מה שכבר עסקנו בו: המהר"ל והרב הוטנר מגדירים אמונה כסמיכות דעת על אמת, והרב הוטנר הוסיף שהאדם מהווה הרחבה של האמת האלוהית האבסולוטית, ואם נרצה להתאים את מושג האמונה לפי זה הרי שנאמר שהאמונה היא סמיכה שהאדם סומך בה על עצמו – הוא מאמין שיש לו את הכוח והיכולת להרחיב את מושג האלוהות בארץ. כך, אמונה תתפרש בזה שהאדם מודע ליכולות שלו, למרות היותו מוגבל וסופי, ליצור אמת קובעת מציאות על ידי הבחירה שלו, ובכך ליצור התאמה מלאה בינו לקב"ה – אמת במובן ה'רחב'. במובן הזה אמת חייבת לאפשר בצורה כלשהי חריגה מן האמת המוחלטת: בהכרח, בריאת אדם, יוצרת אפשרות שהוא יהיה שונה ממקורו האלוהי, וכך נוצרת אפשרות הכפירה. שורש האמונה ושורש הכפירה יוצאים מאותו מקום, כדברי הכוזרי, שכן עצם בריאת אדם מחייבת את האמת, שהרי עם בריאתו מתחילים להתייחס אליו בהקשר של התאמה ואי התאמה למקור. ואולם עצם ההתאמה אסורה לה ליצור כפילות – כמו בדוגמא של הצילום, כפילות הרי היא חסרת משמעות – ולכן האמת עצמה מחייבת את אי היותה אמת מוחלטת, אלוהית, אלא אמת אבסולוטית מסוג אחר: אמת מארץ תצמוח.

ההשלכות של גישה זו הם על מעמד האדם בתפיסתו של הרב הוטנר. כרב קוק, גם הוא היה מאמין גדול ובעל תפיסה אופטימית לגבי יכולתו וכוחו של אדם. בלי להשתמש במושגים קבליים כמו למשל בעל 'נפש החיים', וכל שכן ללא שימוש במושגים קבליים 'טהורים', הרב הוטנר מאמין בכל מאודו שהאדם יוצר עולמות.²⁰⁴ האמת אינהרנטית לעצם המושג אדם, ובכך היא מחייבת בחירה, וממילא

²⁰³ במובן מסוים, החסידות פותרת בעיה זו שכן אצלה האדם הוא אלוהות ממש, בשל תפיסתה הפנאנטיאיסטית. כך, השאלה מדוע ליצור הכפלה של אלוהות יורדת מאלוהי, שכן מדובר בחלקים מתוך אחדות אחת, ולא בהכפלה. ברם, התפיסה המתנגדית, שרואה את העולם כנוצר בתוך חלל נעדר אלוהות, ולפיכך תופסת את יחסי אדם ואלוהים כשתי ישויות שונות, נכנסת לבעיה זו שבה יש צורך להגדיר את תפקידו של האדם, שכן אם הוא רק חושף אלוהות, יש לשאול מה נתחדש בבריאתו מעבר לאלוהות הקיימת כל כולה מעבר לחלל. הרב הוטנר נזקק אפוא להשיב בהגותו בפיתרון לבעיה זו.

²⁰⁴ ראה גם: הרב יוסף יהודה לייב בלוך, שיעורי דעת, ירושלים תשמ"ט, עמ' קנא-קסה. הרב בלוך מסביר שם – בלי להשתמש במונחים קבליים – כי האדם אינו רק משפיע על כל העולמות על ידי מעשיו ופעולותיו. אלא שאפילו כשהאדם מבקש מהקב"ה על השלמת חיסרון בעולם, עליו להרגיש תחילה את החיסרון בו. כך הוא מסביר שכל התפילה 'עשה למען שמך'; 'למען עשה ולא לני'; וכד', איננה בקשה לשינוי יחסו של הקב"ה לעולם או לרחמנות על מעשיו, אלא יש בה שינוי

אפשרות הבחירה ברע מחייבת תשובה. כך היא גורמת למיסוד האדם כשותפו של הקב"ה בקביעת העולמות כבעלי אופי מוצק.

אדם ומעמדו

נדמה כי בעניין זה מרחיק הרב הוטנר לכת יותר מהרמב"ם. ואפרש: הרמב"ם כותב במורה הנבוכים כי אין בידנו לדעת את האמת המוחלטת²⁰⁵; אין בידנו תשובה לשאלה המהותית האם העולם נברא או שמא הוא קדמון. בכל זאת מכריע הרמב"ם, שלא על פי השכל, שהעולם מחודש, ודוחה את השקפת אריסטו בדבר קדמות העולם. בהסברו השני באותו פרק במורה הנבוכים, מבאר הרמב"ם כי אריסטו מחייב דטרמיניזם, והדטרמיניזם סותר את השקפת התורה, שכן לפיו אין מקום ליעודי הנביאים; לא לשכר ולעונש; וגם לא להתראה ולענישה. לכן ברור שאם נרצה לתת משמעות לעצם קיום התורה, הרי עלינו לבחור בבחירה: זאת משום שדטרמיניזם אולי אינו בעייתי מבחינת תוכנו עצמו, אבל ההשלכות שלו שוללות את השכר ואת העונש וממילא מרוקנות מתוכן את המשמעות של קיום המצוות. הבחירה אפוא היא העדפה בעלמא, ונובעת ממניעים פרגמטיים בלבד: אנחנו מעוניינים לקיים את התורה, אם כדי לאפשר שכר ועונש, ואם משום שאנחנו תופסים אותה כעיקר המציאות וכמושא שחייבים לקיים אותו, וממילא קיום התורה מחייב הנחת יסוד של בחירה. בסיכומו של דבר, אנו מתחילים בהעדפה לקיים את התורה (שהיא עצמה סוג של בחירה מסוג ראשון, שלא במסגרת המערכת של הבחירה הרגילה), ומשם מתחייבים במערכת של בחירה (שהיא במקרה זה בחירה מסוג שני) כדי שנוכל לקיים את התורה.

עיקרון הבחירה בסיסי מאוד אצל הרמב"ם, וידועים דבריו בהלכות תשובה:

רשות לכל אדם נתונה אם רצה להטות עצמו לדרך טובה ולהיות צדיק הרשות בידו ואם רצה להטות עצמו לדרך רעה ולהיות רשע הרשות בידו ... אל יעבור במחשבתך דבר זה שאומרים טפשי אומות העולם ורוב גולמי בני ישראל שהקב"ה גוזר על האדם מתחלת ברייתו להיות צדיק או רשע, אין הדבר כן אלא כל אדם ראוי לו להיות צדיק כמשה רבינו או רשע כירבעם.... ואין לו מי שיכפהו ולא גוזר עליו ולא מי שמושכו לאחד משני הדרכים אלא הוא מעצמו ומדעתו נוטה לאי זו דרך שירצה ... ודבר זה עיקר גדול הוא והוא עמוד התורה והמצוה²⁰⁶.

של האדם בתפיסת עצמו. הוא מפעיל רגש של רחמים על עצמו, וממילא מעורר את כוחו של הקב"ה בעולם. הוא ממשיך ומבאר לדרך את המונח 'צלמנו כדמותנו' ש'צלם' הוא תבניתם של האיברים, ואלו 'דמות' הוא מתכונת הרגשות וכוחות נפשו של האדם. כל רגש באדם, משנה בכל העליונים. ייתכן שהרב הוטנר הושפע מהליך רוחו של הרב בלך, הקושר אף הוא גדלות אדם ברבים מתורותיו.²⁰⁵ מורה הנבוכים, ב, כה. ראה גם אצל וולפסון, לעיל הערה 47, עמ' 235; ושם, עמ' 242-244 (והערה 64 שם) שגם אבן רשד סבר כך.

²⁰⁶ רמב"ם, משנה תורה, הלכות תשובה, פרק ח', הלכות ב-ג.

ואולם כאמור לעיל חשוב להדגיש כי הבחירה הזו איננה 'תחילת המנגנון' או 'נקודת ההתנעה' של הבריאה. שהרי הבחירה האנושית נולדת אל תוך עולם שבו יש כבר כמה הנחות יסוד: יש בו תורה, ויש בו רצון ראשוני לקיים את התורה, וממילא בחירה פרגמטית של הנחות הבריאה ולא הקדמות היא המאפשרת את הפיכת האדם לבעל בחירה חופשית. רק בשלב הזה אפשר לדבר על גדלות הבחירה האנושית, אבל על הנחות היסוד לא דיבר הרמב"ם במשנה תורה, אלא רק במורה הנבוכים. באחת: הבחירה הפרגמטית מאפשרת היות בוחר. עצם מושג 'היות בוחר' עומדת כאן לבחינה, והאדם כצעד ראשוני מחליט שהוא מואס בדטרמיניזם ובוחר בבחירה, ורק אח"כ נכנס אל תוך עולם של שיקולים באופייה של הבחירה. **הבחירה לבחור** היא הגורם המעצב את המערכת כולה. חשוב להדגיש כי את הבחירה לבחור בוחר האדם, כדי שיוכל להתייחס למערכת האלוהית כבעלת משמעות דתית עבורו.

בשונה מן הרמב"ם, אצל הרב הוטנר האמת מעצבת את מושג הבחירה. שהרי עצם הבריאה בצלם אלוהים, עצם בריאת אדם כ'אמת', ברגע הראשון של נפיתח נשמת החיים באפו של האדם, יוצרת ציר של דימיון ומחייבת התאמה ותשתית של סמיכות דעת הדדית בין הקב"ה ובין האדם, שבאמצעותה יכולים הם ליצור יחסי אמון. מרגע שהבורא אינו לבדו בעולמו והוא בורא משהו בצלמו, ישנם יחסים הדדיים בין היוצר ובין היצירה; ישנו ציר של יחס בין שניים: הקב"ה והאדם. במובן זה המערכת מתחילה עם עצם "היות נברא": בריאת אדם, וממילא אוטומטית מתחייבים אמת ויחסי אמון הדדיים. שלא כרמב"ם, איננו מתחילים את המנגנון ביחסי ספק באשר למהות המציאות, ואנחנו בוחרים לבחור וממילא 'להפעיל' את המנגנון שנקרא אדם; לא כי, אלא אנחנו מתעלמים מהשאלות המהותיות של הקיום: האם העולם נברא או קדמון, ומתחילים ישירות מן היות אדם על הארץ: נעשה אדם! ישנה מציאות שבה יש בורא ויש בה אדם. כל מה שהיה לפני כן הרי הוא בבחינת 'כבוד אלוהים הסתר דבר'. אין שום דבר מבחינה פילוסופית שקודם להיות אדם, ועשיית אדם הוא עשיית אמת. מאותו רגע, האמת הקיומית, שהכילה לפני רגע את הקב"ה בלבד (שהוא היה לבדו 'ה' אלוהים אמת) ועכשיו היא מכילה את האדם כחלק מאותה אמת אלוהית, הופכת להתאמה – יש כבר שניים, הקב"ה והאדם, ועליהם ליצור יחסי אמון ביניהם. באותו רגע שבו נולד אדם הוא איננו מחליט לבחור כדי לקיים משהו 'יחצוני' לנו – כמו התורה אצל הרמב"ם; אלא הוא 'מוכרח' מעצם בריאתו לקיים את האמת, והאמונה בערכיה של האמת הזו מקיפה את כל המציאות שלתוכה נולד אדם; הרי היא קמה וגם ניצבה, ומצווה על האדם: האמן בטוב!

במובן זה, במשנתו של הרב הוטנר מידת האמת היא כה שורשית עד שהיא יוצרת את מידת הבחירה. אם אצל הרמב"ם הבחירה האנושית היא הדבר הגדול ביותר, 'עמוד התורה והמצווה' כהגדרתו, הרי שאצל הרב הוטנר אנו מעמיקים אל מתחת לעומק הבחירה, אל מידת האמת. זאת היא המידה

שמופיעה עם בריאת אדם, ואיתה מתחילים להניע את המערכת האנושית והקוסמית.²⁰⁷ מכאן, על ידי הבחירה, יגיע אדם ויקנה את אותה אמת של מוחלטות, כפי שראינו לעיל – על ידי 'ביטול הבחירה', או הגעה למצב של בחירה בטוב בצורה שגרתית.

אופייני הדבר שהרמב"ם, שהבחירה אצלו מכילה את כל ימיו של אדם על הארץ, כמו שראינו בפרק השני, יתחיל את התחלת התשתית להסתכל על העולם במשקפיים דתיות מן הבחירה האנושית: אדם הוא שבוחר לבחור. ברם אצל הרב הוטנר, האדם נולד אל תוך מערכת שבה הוא קיים ועליו לקיים את האמת ולהצדיק את קיומו. ראינו שם שגישת הרב הוטנר בדברי הרמב"ן רדיקלית, ולדידו ישנן תקופות שאין בהן בחירה. הולדת אדם עצמו, מבחינה פילוסופית, היא תקופה כזאת: הוא לא מחליט לבחור, הוא מוכרח – מתוקף הווייתו, מתוקף ה'קוגיטו' של קיומו – לבחור.

ועוד נקודה חשובה: אצל הרמב"ם, הבחירה האנושית היא חופשית ומוחלטת וזהו עיקר גדול וחשוב. אולם למרות החירות הגמורה, המוטיווציה הבסיסית לפתוח בבחירה חיובית, במובן של 'בחרת בחיים', או 'בחירה בטוב', היא משום שאנחנו מעדיפים לקיים את מציאות התורה. יש מציאות של תורה ויש שכר ועונש, ויש מאידך אדם בוחר, וכדי לקיים את מציאות התורה אני חייב לבחור – פרגמטית – בבורא שחידש עולם, ואז להתחיל לבחור בטוב שהרי זה מה שהתורה מצווה לי. ודוק: אמנם הבחירה חופשית היא, אבל הפרגמטיזם 'נוגע' בקצה קצהו של הצורך לחבור דווקא בטוב, שהרי הוא גורם בעקיפין לאימוץ רעיון הבריאה בניגוד לרעיון שהעולם קדמון, וממילא הבחירה מכילה בצורה אינטרינזית ולא מודעת את הצורך לקיים את התורה; אדם שבוחר ברע, אינו רק בוחר בדרך אחת מבין שתי דרכים שהבחירה מציעה לו: אדם הבוחר ברע מקעקע את כל הצורך בבחירה, שהרי הצורך בעצם הבחירה נועד אך ורק כדי לקיים את התורה. אם נצייר לעצמנו את הצורך בבחירה כציר אופקי, ואת האובייקטים שבהם אדם בוחר – אחרי היות הבחירה – בציר אנכי, נמצא כי מי שבוחר ברע מקעקע את הציר האופקי כולו. נמצא שהציר האופקי מוביל ו'נוגע' בציר האנכי. אין בכך כדי שלילת הבחירה; אך יש פה 'יוזמה ורצון' לבחור דווקא בטוב.

אמנם אצל הרב הוטנר, הבחירה חופשית לחלוטין. אין פרגמטיזם המחייב את הבחירה בטוב, אלא רק אמת, וזו – כפי שראינו זה עתה – בעלת משמעות כפולה: מחד, היא מחייבת התאמה בין הקב"ה ובין האדם, ובמובן זה על האדם לבחור בטוב כדי ליצור אדקווציה של היצור עם היוצר. יש לאמת 'נגיעה', במונחים השאולים מתנועת המוסר, כדי שהאדם יבחר בטוב. האדם נברא כביכול בדמות הבורא, "ויפח באפיו נשמת חיים", וישנה התאמה בינו לבין קונו.²⁰⁸ ואולם מאידך גיסא, יש לאמת גם רצון שהאדם כביכול יבחר ברע, שכן אם הוא יבחר אך ורק בטוב, הרי יש פה התאמה מושלמת מדי:

²⁰⁷ נדגיש: הרמב"ם דיבר לעיל על 'יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש מצוי ראשון'. זוהי ההכרה בקב"ה כאמת מוחלטת. אבל האמת הזו חסרת משמעות דתית, שכן לפני בריאת אדם מאמין אין מי שיכיר בה. רק מרגע בריאת אדם, נוצר המאמין, ואז כבר 'עמוד התורה והמצווה', היא הבחירה, מחייבת אותו להאמין. הבחירה הפרגמטית גורמת לבחירה של 'עמוד התורה והמצווה', הבחירה האנושית, ואז צריך אותו אדם לדעת את 'יסוד היסודות ועמוד החכמות' – מצוות האמונה.

²⁰⁸ וראה גם הגהות הרב שעוועל על דברי הרמב"ן, בראשית ב, ז.

התאמה חייבת לבוא בין שני דברים שהאחד הוא אורגינלי ואלו השני מהווה רק ציור, רישום, אבל לא זהה למקור. זו גם כוונת הפסוק "כי אדם אין בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא". יש בחינות שבהם האדם 'מוכרח' לחטא, במובן הזה שעצם בריאתו מחייבת שלא יהיה מושלם. אין בכל אלה כמובן כדי ליצור זהות עם שיטות דטרמיניסטיות; להיפך: האדם חופשי בבחירתו, והאמת 'נוגעת' בשני צדי אובייקטי הבחירה: הן בבחירה בטוב – ההתאמה בין הקב"ה לבניו; והן בבחירה ברע – כדי לא ליצור זהות. כך יוצא שהאמת יוצרת בעצמה את הציר האופקי, בלי לחייב בחירה לכאן או לכאן, והבחירה אצל הרב הוטנר נשארת חופשית לחלוטין.

מכאן אפשר להגיע למסקנה, כי תפיסתו של הרב הוטנר את הבחירה היא תפיסה מוחלטת. ואכן כך היא מופיעה במשנתו. כתב פעם,²⁰⁹ כי התורה כותבת בפסוקים רבים בסגנון שגוי, למרות שאנחנו יודעים שהמציאות היא לא כך. למשל, המימרות שמופיעות בתנ"ך עצמו על עולם עם ארבע קצוות, כאשר ידוע לכל כי העולם עגול. הסיבה שהתורה לא חששה לטעות זו וכתבה את הדברים בצורה כזו, היא משום שהתורה לא מדלגת על תחושות האדם, ולכן מכניסה אל תוכה וכותבת אף את המוטעות שבהן. אדם מרגיש כאלו שהעולם אינו עגול, והתורה נעתרת לרגשותיו ונותנת לגיטימציה בצורה 'רשמית' לתחושה זו. לפיכך יש בתורה תפיסות אינטואיטיביות שאינן נכונות.

כך ביאר מדוע הרמב"ם, למרות שכתב (כמו שהובא לעיל) כי הבחירה האנושית היא 'עמוד התורה והמצווה', לא מנה אותה בין י"ג העיקרים שלו. שכן אינטואיטיבית האדם מרגיש שהוא חופשי בהחלטותיו בוודאות גמורה, ודווקא הכופרים בה אומרים שהחושים מכזבים, וא"כ אין לזה מקום ביי"ג עיקרים. ולכן הוסיף הרמב"ם בהלכות תשובה שהיות הבחירה מחויבת הוא לא רק לפי דעת התורה אלא גם לפי השכל.²¹⁰ השכל מרגיש חירות גמורה בהחלטותיו; כל מי שרוצה לטעון לתפיסה דטרמיניסטית עליו הראיה. התורה נותנת לאדם תחושת חירות גמורה, ולכן אין צורך לכתוב את זה בין י"ג העיקרים. אין כאן בחירה פרגמטית המאפשרת את עצם הבחירה שלנו, כפי שראינו לעיל אצל הרמב"ם – הבחירה אצל הרב הוטנר חופשית היא ממאסרי הפרגמטיזם, ומושג האמת מנחה את חופש הבחירה להיותו מוחלט. מרגע בריאת האדם, עליו להגיע למצב שהוא שומר על התאמה עם הקב"ה, וזאת על ידי בחירה. האדם, יחד עם הקב"ה, יוצרים יחסי אמון ומתוך אמון זה נוצרת הבחירה האנושית.

יחסי חוזה ויחסי ברית

²⁰⁹ ספר הזיכרון, עמ' שצה-שצז.

²¹⁰ הלכות תשובה, ה, ה.

כדי להדגיש את נקודת הייחוד של תפיסת הרב הוטנר, ארחיב קמעא, תוך שימוש באבחנה שיוצר הוגה מודרני ובן תקופתנו: הרב יונתן סאקס, רבה של בריטניה. הלה מבדיל בין הסכמים חוזיים לבין הסכמים 'בריתיים', כלשונו. יחסים פוליטיים וכלכליים הם חוזיים. הם מבוססים על הנחה ששני הצדדים השותפים להם מרווחים מקיומם. ביחסים כלכליים הדבר פשוט, אבל גם ביחסים פוליטיים – החברה המודרנית בנויה על תורותיהם הפוליטיות של הובס, לוק וז'אן ז'אק רוסו, בדבר אמנה חברתית: יש תהליך מפורש או סמוי, שבו היחידים מוסרים חלק מכוחותיהם ומחירותיהם לגוף מרכזי כמו המדינה. בתמורה לכך המדינה מבטיחה את שלטון החוק, ומגנה עליהם ועל קניינם.

ואולם, יחסים חוזיים אלו אינם צורת ההתאגדות היחידה, ואולי אפילו לא הבסיסית: ניקח לדוגמא משפחה שיש בה אב, אם וילדים. הם אוכלים, שותים, משחקים ומדי פעם מתווכחים; הם מבצעים מטלות ביתיות על פי תור; הם פיתחו כורואוגרפיה לא מודעת של הדדיות. הם עוזרים זה לזה; הם תלויים זה בזה, ומחול זה של נתינה וקבלה אינו חלק זניח מזהותם ומהתפתחותם האישית. יש להם כללים ולעיתים הם גם מפרים אותם. כשאנו צופים במיקרו קוסמוס הקהילתי הזה, ובחיי הגומלין שלו, אנחנו חוזים התרחשותו של דבר רב חשיבות: יצירתם של חיים מוסריים והתקיימותם. מתחת לפני השטח של משפחה זו מצויים ערכי יסוד: אהבה, נאמנות, אחריות, סמכות, ציות, הגינות וחמלה....

היחסים הללו אינם חוזיים. אין להם דבר עם עסקאות של כוח או של עושר. קבוצה שלכידותה נוצרת באמצעות איום באלימות או לחלופין באמצעות תשלום על השירותים שחבריה נותנים זה לזה, איננה בשום אופן משפחה. היא איננה מה שאני מכנה על פי מילת מפתח במקרה, יחסים בריתיים. לעומת החוזה, שעניינו הוא בעצמי, הברית עניינה הקבוצות הגדולות יותר, שבהן ובאמצעותן אנחנו מפתחים את זהותנו. בריתות עניינן ה'אנחנו' שבתוכו אני מגלה את ה'אני' יחסים בריתיים הם אלו הנשענים על אמון.²¹¹

נדמה כי גם הרב הוטנר מדגיש את המימד הבריתי של העולם, שבו אנחנו מגלמים יחסי אמון. האדם נוצק לתוך תשתית המחייבת אותו לגלות את מידת האמת. במובן זה הוא 'אנוס לבחור', ואם נשתמש במודל של הרב סאקס, האדם אנוס לקיים עם הקב"ה יחסיים בריתיים. הוא לא מחליט החלטה חוזית ביחסים של 'תן וקח' אלא נולד לתוך מעמד המחייב אותו בגילוי האמת שבו.

על הפסוק "ואתם עדי, נאום ה', ואני אל",²¹² לומד התנא רבי שמעון בר יוחאי במדרש "אם אתם עדי, אני אל, ואם אין אתם עדי, אני אל".²¹³ הקב"ה ועם ישראל, על פי מדרש זה, זקוקים זה לזה בערבות הדדית. המציאות של עם ישראל בעולם הוא של הגדת עדות: "השמיים מספרים כבוד אל

²¹¹ הרב יונתן סאקס, לכבוד השונן, ירושלים תשס"ח, עמ' 127-130

²¹² ישעיה מג, יב.

²¹³ ספרי דברים, פסקה שמו.

ומעשה ידיו מגיד הרקיע" – דא עקא, שהשמיים אינם מעידים בצורה אקטיבית, ולשם עדות אקטיבית יש צורך באדם, או במובן הרחב: בעם ישראל. תפקידו של העם הוא להעיד, ועד צריך להעיד על האמת: ככל שהוא יותר אותנטי, הוא יותר מקרב בין צורת הדברים בפועל, במציאות הריאלית, לבין הצורה שבה הערכאה – בית הדין או בית המשפט – רואים את הדברים. זהו תפקידו של האדם.

דבריו של הרב הוטנר נגעו בפרט בעם ישראל אבל הם נכונים במובן רחב יותר כלפי האנושות כולה: אדם נועד להיות שותפו של הקב"ה. הרב הוטנר חלוק על הגות קודמת בדבר מעמדו של האדם וכך מגיע למסקנות אחרות. הוא לא מקבל את הגישה החסידית שלפיה האדם הוא רק מנוף וגירוי כדי להגיע אל חשיפת האלוהות הנמצאת בכל, וכל מהותה של הנשמה היא היותה אך ורק 'חלק אלוה ממעל'. הוא גם לא מקבל את הגישה הנגדית בדבר הפרדתה של הנפש האנושית מן האלוהות וראיית חיץ ברור ומובחן ביניהן. בשיטתו ישנו אימוץ של המודל המודרני בהגותה של המאה העשרים: ראיית הזהות כחסרת קביעות, כמתהווה ללא הרף וכיוצרת את עצמה אל מול האלוהים כשותפתו של אלוהים. כמו הילד הנולד אל תוך מבנה מוגדר של משפחה, הורים, ילדים וכו', כך האדם נולד אל תוך עולם שבו יש יחסים בריתיים בין הבורא ובין הנברא. תפקידו הוא לגלות אימננטיות את עצמו, ולממש עצמו בתוך מבנה זה. האמונה של האדם איננה רק היענות לאמת אלוהית, שהאדם מאשש על ידי אישור שהוא נותן בסמיכתו עליה, אלא יוצרת את העולם המקביל, האנושי, עולמו של האדם שבו יש אלוהות. העצמתו של עולם זה היא נצחוננו הגדול של האדם, אבל בסופו של דבר היא בצורה אחרת נצחוננו הגדול של אלוהים. למרות קיומו הנפרד של האדם, הוא למעשה 'אקסטנציה' של האל, או בלשון אחרת מה שלוברבוים מכנה 'יחס איקוני'.²¹⁴

האמונה בכוחו של אדם לשנות היא שגרמה לשינוי בעמדתו של הרב הוטנר ביחס להוגים שקדמו לו. במובן זה ישנה השפעה עצומה לפילוסופיה של העת החדשה בכלל ולהגות המאה העשרים בפרט, העוסקים באדם עצמו ובפנומנולוגיה של האדם ושל התהליכים המתרחשים סביבו על הגותו. אם נשרטט קו העובר בשלוש נקודות, ניתן לראות כי הרמב"ם בקצה אחד, המהר"ל באמצע והרב הוטנר בקצה השני. הרמב"ם מדגיש בהגות האמונה את חיפוש הידע אחר מהות האלוהים; המהר"ל דן באמצע – קשרי אדם ואלוהים, הפעולה הנפשית שבדבקות שבאמונה ויחסו של האדם אל קבלת האמת האלוהית; ואלו הרב הוטנר מעביר את עיקר כובד המשקל אל האדם, שיוצר מתוך האמונה את הקרקע שעליה הוא עומד.

האדם אצל הגר"ד סולובייצ'יק

²¹⁴ לורברבוים, לעיל הערה 54, עמ' 91. וראה שם, פרק שישי, עמ' 344-278, שהביא מקורות הלכתיים רבים שממחישים את היותו של האדם איבר כביכול ממהותו של הבורא, הלכה למעשה.

נדמה כי לרב הוטנר יש חבר לדעותיו אלו על תפקידו של האדם, והוא הרב יוסף דב סולובייצ'יק – "הגריי"ד". שני ההוגים הללו דומים ומשיקים בנקודות רבות בחייהם: שניהם התחנכו במסורת הליטאית; הרב הוטנר – בישיבת סלבודקה הליטאית, ואלו הגריי"ד – אצל אביו ר' משה, ובהיותו נצר לשושלת הליטאית המפורסמת שעברה דרך הנצי"ב, ובעיקר דרך חתנו – ר' חיים מבריסק, אבי צורת הלימוד הליטאית במאה השנה האחרונה. שניהם נחשפו לקשרים חסידיים, ובמיוחד חב"דיים: הגריי"ד למד אצל מלמד חב"די בשם ר' ברוך ריזברג עד גיל תשע, אז עבר ללמוד אצל אביו;²¹⁵ השפעת מלמד זה ניכרה בהגותו ופעמים לא מעטות מביא הגריי"ד ציטטות מאדמו"ר הזקן, מתורת הצמצום של חב"ד ועוד (בחגיגות שלושים השנה להכתרתו של הרבי מלובביץ' השתתף הגריי"ד עצמו). כבר אמרנו כי גם אצל הרב הוטנר הייתה חדירה של הגות חסידית, אם מצד משפחת אמו (חסידות גור) ובעיקר בחברותא שקיים עם הרבי מלובביץ' עצמו.²¹⁶ בספריו אין אזכור ולו גם יחיד של ההגות החב"דית – ואולם בביוגרפיה שלו ניתן לראות קווים ברורים של קירוב (ואז, אמנם, גם שנים של התרחקות) להגות זו. שניהם, הגריי"ד ובעל 'פחד יצחק' היו הוגים בארה"ב בתקופת שנות השלושים והלאה, כשהיהדות עוד הייתה בחיתוליה ובעלי בתים יהודים נאלצו להתמודד עם הכרח עבודה לעבוד בשבת, מקומות רבים ללא חינוך יהודי בסיסי ובעיות דתיות קרדינליות אחרות. הם הגיעו פחות או יותר באותה תקופה לארה"ב, ועשו שם את ימי מלחמת העולם השנייה. שניהם גם זכו לראות את השגשוג וההתפתחות של חיי הרוח היהודיים בארה"ב של אחר מלחמת העולם השנייה, שכללו ישיבות נפתחות והקמת דור של לומדי תורה. שניהם לא נרתעו מקשר עם בעלי בתים – הגריי"ד חי בבוסטון והיה קשור להקמת בית ספר 'מיימונידיס' ובעקיפין לכל מערכת היהדות בבוסטון, בד בבד עם היותו רב וראש ישיבה ב'ישיבה יוניברסיטי'; ואלו הרב הוטנר שמר על חברת בעלי בתים שהייתה סביבו – גם אם היקפה היה קטן מזה של הגריי"ד – בא במגע עמה, והיה אבן שואבת לאמריקאים צעירים שברובם יהדותם התבטאה בהשתייכות לבית הכנסת השכונתי.²¹⁷ שניהם היו בעלי רקע

²¹⁵ אהרון רקפת רוטקוף, 'ביוגרפיה של הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק', בתוך: **אמונה בזמנים משתנים – על משנתו של הרב י.ד. סולובייצ'יק**, אבי שגיא (עורך), ירושלים תשנ"ז, 44-17, עמ' 19.

²¹⁶ שאול שמעון דייטש, מחברה של הביוגרפיה של הרבי מלובביץ', כותב כי "בבואו לברלין בתקווה ללמוד באוניברסיטה,

נפגש הרב הוטנר עם הרב מנחם מנדל שניאורסון" (S.S. Deutsch, *Larger than Life: The Life and Times of the*

(Lubavitcher Rebbe Rabbi Menachem Mendel Schneerson, II, New York 1997, pp. 119).

על קשרי הכתיבה והידידות ביניהם ראה: רבי מנחם מנדל שניאורסון, אגרות קודש, ניו יורק תשי"ז, אגרות תשט"ז עמ' רצג; תשי"ז עמ' קסז; תשי"ט, עמ' תנא; תשכ"ח עמ' כא; תשי"ל עמ' תפה; תשל"א עמ' כב.

תלמידו הרב ד"ר זכריה דור-שב סיפר לי כי חברותא זו שהייתה עם הרבי מלובביץ' לא הפריעה לרב הוטנר לצאת נגד חב"ד בפומבי בין כתלי ישיבת 'ר' חיים ברלין', ולגעור במי שהלך לשם. הוא הוסיף כי יחסו של הרב הוטנר לר' שלמה קרליבך התקרר מאוד מששמע שהוא מתקרב לחב"ד.

יש טוענים כי הרב הוטנר הרגיש במשיחיותה העולה של תנועת חב"ד ואז ניתק בהדרגה את הקשר בינו לבין הרבי מלובביץ'. ראה על כך אצל: הרב ישעיה שטיינברגר, "מלך בבית המדרש", **מקור ראשון**, מוסף שבת, י"ט כסלו התשע"א,

26.11.10.

²¹⁷ ראה על כך בספר הזיכרון, הערה 118.

פילוסופי – הגריי"ד בעל דוקטורט ואלו הרב הוטנר רק שמע קורסים אחדים בהגות הפילוסופית הגרמנית של אוניברסיטת הומבולט. כאמור בתחילת העבודה, השניים נפגשו עוד בברלין ויש ביניהם חילופי מכתבים סביב הספר 'תורת הנזיר' שהוציא הרב הוטנר. שניהם היו תלמידי חכמים מובהקים, שעשו תורתם עיקר מתלמוד ומפרשיו, ולימדו בעיקר גמרא ופוסקים. אמנם הגריי"ד התפרסם הן בשיעוריו התלמודיים והן בפילוסופיה שלו בעוד הרב הוטנר השקיע את מרצו ואת כתביו בעיקר במחשבת ישראל. הייתה להם השפעה סביבתית ניכרת: הגריי"ד הקים דורות של תלמידים בארה"ב ונודע כמגיד שיעור מעולה, דרשן מבריק, הוגה דעות ומחנך, וכן כיו"ר ועדת ההלכה של הסתדרות הרבנים של אמריקה (RCA), כחבר 'אגודת ישראל' ואז 'המזרחי'. ואלו הרב הוטנר לימד בהיקף מצומצם, בחברה סגורה יותר, אבל גם הוא נמנה על מועצת גדולי התורה בארה"ב, הביע דעתו בשאלות העומדות על הפרק וזכה לפופולריות עצומה בקרב תלמידיו. יש אפוא דימיון רב בין השניים, ונראה שהדימיון ממשיך ומשתרע גם על הגותם הפילוסופית. הגריי"ד נהג לצטט מדי פעם ממקורות קבליים, למרות שיש מחלוקת בין החוקרים עד כמה השפיעה הגות קבלית על הגותו.²¹⁸ הרב הוטנר, כאמור בהקדמה, לא ציטט כלל ממקורות קבליים, למרות שבאגרותיו עם הרבי מלובביץ' אפשר לראות שהוא לא רק היה בקי גדול בהם, אלא גם שהסוגיות הקבליות הטרידו אותו. שניהם היו גם שמרניים באופיים ושמרו על ההלכה המסורתית למרות נועזותם המחשבתית. לשניהם הייתה השקפת עולם שהייתה תמונת ראי של החיים הפילוסופיים של המאה העשרים, ושיקפה את ההתמקדות באדם, תפקידו ומעמדו.

מושג האדם שוזר את כתביו של הגריי"ד מן המסד ועד הטפחות. גם הרב סולובייצ'יק התחבט בשאלות של אוטונומיה מול היטרונומיה, ובמתח שבין אדם עצמאי הפועל כישות אוטונומית לבין זה הנכנע מול האל. הוא מדבר על כך שעיקרון ההידמות לאלוהים, שאותו הציבה היהדות כמרכזי, מביא לידי ביטוי את יאשו של האדם ממשאת נפשו: התדבקות מלאה באלוהים. אולם מאידך רואה בכך צורך כדי "להתפיס גזירה על-שכלית בחוויה שכלית חפשית ולהלבישה הוד והדר של החירות הספונטנית האנושית".²¹⁹ כך, תופס הגריי"ד את האדם כנע ברצוא ושוב, בין שאיפה להתאחד בתוך מקור ההוויה לבין הכוח המרתיע את האדם ומטלטל אותו בכיוון הפוך, אל הריחוק מן ההתלכדות. הגריי"ד מקדיש דיון רב לחוויות הקטסטרופליות של האדם, ומראה כי דווקא באמצעותן זוכה הוא להכיר את האלוהים. את האדם המודרני תיאר כ'איש ההדר' בספרו 'איש האמונה הבודד',²²⁰ והראה

להבדיל מן הגריי"ד, שמסר את שיעוריו באנגלית החל מאמצע שנות השבעים, הרב הוטנר השתמש באנגלית בעיקר לכתובת מאמרים ולא בשיעוריו.

²¹⁸ בעניין זה ראה: לורנס קפלן, 'מוטיבים קבליים בהגותו של הרב סולובייצ'יק: משמעותיים או עיטוריים?', בתוך: **אמונה בזמנים משתנים – על משנתו של הרב י.ד. סולובייצ'יק**, אבי שגיא (עורך), ירושלים תשנ"ז, 75-94; דב שוורץ, הגותו הפילוסופית של הרב סולובייצ'יק – מחקר התודעה לחקר אשיות הקיום, רמת גן תשס"ח, פרק שביעי.

²¹⁹ הרב יוסף דב סולובייצ'יק, 'ובקשתם משם', בתוך: **איש ההלכה גלוי ונסתר**, ירושלים תשל"ט, עמ' 180-181.

²²⁰ הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק, **איש האמונה הבודד**, ירושלים תשל"ה.

לכל אורך הדרך כי על האדם הדתי ליצור, ולתת משמעות באמצעות פעילות אנושית לחייו ולתפקידו בתרבות המודרנית. ברם הדגיש כי על האדם לדעת בבא העת כי ככל שייצור, אנוס הוא להיכנע מפני האל הגדול.²²¹

הגותו של הגר"ד עוסקת גם בייסורים ובמוות, בסיבת החיים ובשאלת משמעותו וכן היא מלאה במונחים פסיכולוגיים ופילוסופיים. הרב הוטנר לא עסק באלו: הוא למד זמן מועט באוניברסיטה²²² ובכל מקרה לא ראה בעולם החילוני האקדמי חלק עצמאי מיישותו. לפיכך אין למצוא אצלו שימוש מלא במונחים ובצורת חשיבה אקדמית. בולט אצלו הניסיון להפוך את כל חוויותיו לחוויות תורניות, ובמובן זה הגותו יותר הרמונית ופחות שסועה מזו של הגר"ד. ברם הרעיון של האדם כיצור עצמאי, אחראי לחירותו ובעל אפשרות לעצב את חייו,²²³ משתקפת היטב גם בהגותו של הרב הוטנר, ובכך שני הוגים אלו מעצבים את האדם הדתי היהודי ברוח תפיסת האדם של המאה העשרים.

כדי להשלים את התמונה עלינו לבדוק את יחסו של הרב הוטנר לכפירה, שהיא היפוכה של האמונה. כאן נוכל לבדוק גם השלכות מעשיות של שאלת האמונה, כגון: היחס למי שאיננו מאמין, מעמדו של הכופר היהודי בתוך מערכת של תורה ומצוות וכד'. על כך נעמוד בפרק הבא.

²²¹ ראה על כך: יוסי טרנר, 'המעשה הדתי לפי הרב סולובייצ'יק', בתוך: **אמונה בזמנים משתנים – על משנתו של הרב י.ד. סולובייצ'יק**, אבי שגיא (עורך), ירושלים תשנ"ז, 383-402; משה סוקול, 'אדון או עבד – על האוטונומיה האישית לנוכח האל בהגותו של הרב יוסף סולובייצ'יק', שם, עמ' 403-444. ובספרו של שוורץ, לעיל הערה 218.

²²² בביורפיה שבספר הזיכרון מסופר (עמ' יז) כי נסע לפולין, נפגש שם עם ר' מנחם זמבה, ומשם נסע לארבעה חודשים לגרמניה, בהם "קנה לו היכרות ויצירת יחסים עם גדולי רבני המדינה ומנהיגיה. מפגש זה הוסיף טעם אישי להרחבת ההיקף של הססגוניות של תפוצות ישראל". אבל הביורפיה משמיטה, כנראה בכוונה, כי במסגרת זו פנה אל אוניברסיטת הומבולט בברלין. באוניברסיטה זו לימדו פיכטה, שליירמאכר, הגל, שופנאואר ושלינג, והיא הייתה מן המובילות בעולם במדעי הרוח נכון לאותה תקופה.

גם פרופ' שוורצשילד מציין שלמד בברלין, והוא אף מרחיב את התקופה לשנתיים (ראה: S.S.Schwarzchild, 'An Introduction to the Thought of R. Isaac Hutner', *Modern Judaism* 5(1985), pp.256, הערה 21) חלוק עליו וסבור כי התאריך האמור בספר הזיכרון תואם הן את האגרות (אגרות קסז – קעא) והן את האמת. יש לציין כי ויגודה עצמו מביא את תלמידו של הרב הוטנר, הרב קראוס, המעיד כי רבו עבר בעצמו על מאמרו של שוורצשילד ואף הסכים עמו (S. Krauss, 'More on Rav Hutner', *Jewish Action* 62 (2002), pp. 4-5).

²²³ איש ההלכה, עמ' 94-92.

פרק רביעי

הכפירה

הספק

הישות היחידה שהתורה שוללת את הלגיטימציה לעצם קיומה מכל וכל היא עמלק. "ראשית גויים עמלק ואחריתו עדי אובד",²²⁴ קובע בלעם בנאומו, והתורה אמנם לא רואה כל תכלית לעמלק ולא כל קיום לעתיד לבוא. לא מפתיע אפוא שהנקמה של התורה בעמלק הינה חריפה וחד משמעית:

"זכור את אשר עשה לך עמלק בדרך בצאתכם ממצרים. אשר קרך בדרך ויזנב בך כל הנחשלים אחרך ואתה עייף ויגע ולא ירא אלוקים. והיה בהניח לך ה' אלוקיך מכל אויביך מסביב...תמחה את זכר עמלק מתחת השמיים, לא תשכח".²²⁵

הדברים חורגים מגדר הנקמה הרגילה בכל מובן אפשרי. מהו בדיוק חטאו של עמלק המצדיק עונש כה קיצוני? לשון התורה אינה ברורה דיה. בקריאה פשוטה ניתן לראות את חטאו כניסיון לזנב בעם בראשית דרכו, חסר צבא מסודר ופגיע: הפגיעה בחלשים (=נחשלים) נדרשת לגנותו. ואולם, קשה לראות באויב שמנצל את הרגע לטובת פגיעה בעם ישראל אויב נצחי. גם אם ננסה להוסיף חטא על פשע ולומר שיש בריב זה מימד של 'מתעבר על ריב לא לוי', שהרי עם ישראל באותה עת חסר טריטוריה ועמלק אינו אמור להרגיש מאוים על ידי העם הצועד במדבר, וגם אם נוסיף את עובדת היותו של עמלק חסר מניעים היסטוריים לנקמה כחלק ממעגל דמים קודם – עדיין לא נצליח לעמוד על סוד קיומו של ציווי כל כך גורף.

הרב הוטנר²²⁶ מדגיש את המלים 'אשר קרך בדרך', לא כסיפור עובדתי על הלחימה ועל ניצול המיקום של עם ישראל בצאתו ממצרים (=דרך), אלא כדבר העומד בפני עצמו. הוא מזהה את עמלק עם עצם הכפירה בעולם. 'עמלק' עולה בגימטריה 'ספק',²²⁷ ולכן חז"ל ראו בו את המקריות. מקריות זו –

²²⁴ במדבר כד, כ.

²²⁵ דברים כח, יז-יט.

²²⁶ פחד יצחק לפורים, מאמר א. ככלל, המאמרים לפורים נאמרו במהלך משתה היין שקיים הרב הוטנר עם תלמידיו תוך כדי קיום סעודת פורים. במסגרת זו נאמרו רעיונות קצרים, בין הפסקה אחת לשנייה, ולכן כמעט כל המאמרים מתאפיינים בקצרותם. מאמר זה הינו אחד היחידים שכתוב בצורה ארוכה, ועצם סידורו בספר כמאמר הראשון, מעיד כי הרב הוטנר ראה בו תמצית כל עניינו של פורים ושל המאבק בעמלק שהוא הרקע לחג.

²²⁷ שפת אמת, פורים תרס"ב, ד"ה "ופורים". מקורו כנראה ב: ר' ישראל בן אליעזר (בעל שם טוב), כתר שם טוב, ניו יורק תשס"ד, עמ' שמו.

בהמשך למשחק מילים על השורש "קרה" שכבר עמדו עליו במדרש,²²⁸ היא למעשה קור וצינה של חוסר אמונה.

מדרש חכמים²²⁹ דורש על הפסוק "לך תכה ופתי יערים" – לך תכה, זה עמלק; ופתי יערים – זה יתרו.²³⁰ המדרש אפוא מזהה את עמלק כליצן, לך, ומביא כניגוד לו את הגר הראשון, יתרו, כמי שהערים – הַרְבֵּה חכמה – כתוצאה מאותו דבר שאותו הפך עמלק לצחוק.²³¹

הרב הוטנר מזהה את עצם הטלת הספק כיסודו של הלך. לא מדובר על הטלת ספק קרטזיאנית, המטילה ספק בכל כדי למצוא נקודה ארכימדית של קיום;²³² מניעיו של דקארט היו ניסיון למציאת גרעין האמת ולשם כך הוא נאלץ להטיל ספק בשכבות קיום מדומות. אבל הליצן של הרב הוטנר פועל ממניע אחר. ליצן זה הוא פוזיטיביסט קיצוני, המטיל ספק בכל דבר שעליו אין לו הוכחה, גם אם האינטואיציה מורה על היות הדבר. חז"ל אמרו (ורש"י מצטט את דבריהם בתחילת פרשת תולדות), כי ליצני הדור היו אומרים 'מאבימלך נתעברה שרה' שהרי היא שהתה תשעים שנה עם אברהם ולא הולידה ממנו. המדרש הזה מתייחס לחזרה מיותרת לכאורה של התורה בתחילת הפרשה "אלה תולדות יצחק בן אברהם, אברהם הוליד את יצחק". לדעת המדרש, כדי לענות על ספקותיהם של ליצני הדור, צר הקב"ה קלסתר פניו של יצחק דומה לאברהם, והכל יכולים להעיד כי 'אברהם הוליד את יצחק'. אותה ליצנות אינה צחוק ומילתא דבדיחותא, כי אם הטלת ספק קיצונית.

כדאי להשוות את התייחסותו של הוגה אחר בן זמנו של הרב הוטנר, הגרי"ד סולובייצ'יק, לליצנות. באחת מדרשותיו²³³ טוען הגרי"ד כי רכילות זו של ליצני הדור היא לא רשעות זדונית בלבד, אלא טפשית וחסרת משמעות. שהרי אברהם מסוגל להוליד בנים, ולראיה – בנו הראשון, ישמעאל, שילדה לו הגר. לאשה גם מבחינה ביולוגית קשה להרות בגיל מבוגר מאשר קשה לגבר להיות פורה באותו גיל. אם כן, לו היו מסתפקים לגבי שרה כיצד ייתכן שילדה בן בגילה המופלג, ניחא; אבל להסתפק האם אברהם יכול להוליד? לכן מכנה אותם רש"י כ'ליצני הדור', קרי – "לא רק שקרנים, אלא אנשים בעלי שכל עקום".

הרב הוטנר, בשונה מן הגרי"ד, לא רואה בליצן מי שחורג מהלוגיקה ההגיונית. להיפך – הליצן אליבא דידיה הוא 'איש הלוגיקה', זה שמחפש הוכחה בכל מקום, וכשאינו לו – הוא לא מוכן להאמין בשום

²²⁸ אסתר רבה, ח, ה.

²²⁹ שמות רבה כז, ה.

²³⁰ משלי יט, כה.

²³¹ נראה פשוט שיסוד ההנגדה נעוץ בסמיכות שבין מעשה עמלק שבסוף פרשת בשלח ובין פרשת יתרו הסמוכה מיד לאחריו.

²³² רנה דקארט, הגיונות על הפילוסופיה הראשונית, ירושלים תש"י, עמ' 42; וכן בספרו: מאמר על המתודה, ירושלים תש"י, עמ' 39.

²³³ 'חרב מתהפכת ושני הכרובים', חמש דרשות, ירושלים תשל"ד, 39-61.

דבר.²³⁴ לטענת הרב הוטנר, אומנותו של עמלק היא חיפוש הספק. מבחינה אפיסטמולוגית, עוד לפני שהאדם יוצק תוכן מסוים ומפתח כלפיו אמונות ודעות, הכוונות ורגשות, יש לו חשיבות בעצם עניין הידע. בראש ובראשונה ישנה תכונה לאדם, אותה הוא מגדיר כיכח החשיבות. כח זה מאפשר לו להכיר בעניין מסוים כבעל חשיבות, ולהתבטל בפניו, אם אכן יחליט – בשלב השני – שסך כל הידיעות על אותו עניין מצדיקות התבטלות זו. הרב הוטנר משתמש בדברי רבינו יונה, המבאר את הפסוק: מצרף לכסף וכור לזהב, ואיש לפי מהללו.²³⁵ פשט הפסוק אומר כי יש אנשים שעוסקים בצירוף מתכות – מי בכסף ומי בזהב, וכל אחד מהם ייבחן לפי הצורה שבו אנשים מהללים אותו. אבל רבינו יונה מפרש אחרת: לשיטתו ההילול לא מכוון כלפי הצורה החיצונית שבה העולם מסתכל על האדם, אלא האדם ייבחן לפי מהללו שלו עצמו, קרי: הדברים שאליהם הוא שם דגש ואליהם הוא נותן משנה תוקף, הם הדברים שמדברים לפניו. ה'כפי מהללו', היינו ההלל שיוצא מאותו אדם. יש אדם שאוהב צדק ומחפש את האמת, גם אם מעשיו עצמם אינם מעידים על כך. אותו אדם מעורר כלפי סביבתו רגש של רדיפת צדק, כיוון שהוא רגיל לפנות ולתור אחר הצדק. הדגש, אומר רבינו יונה, הוא על החשיבות שברצון, גם אם המעשה לא עומד במבחן התוצאה.

כך, אומר הרב הוטנר, ישנה תופעה שלפיה אדם העסוק בלימוד כל ימי חייו, יכול להתחנף לעשיר הבא אליו, כיוון שלמעשה כח הכרת החשיבות אצלו מעולם לא היה לתורה אלא לכסף; ומאידך קרבה לתורה מצויה לעתים אצל בעל תשובה אף שעדיין אין אצלו מעשים של לימוד תורה. ה'איש כפי מהללו', עליו דיבר ר' יונה, הופך לעיקרון מרכזי: כח ההילול של האדם. זהו השלב הראשון. השלב השני הוא תכנים וידיעות שהם מושאיו של אותו כח חשיבות.

בנקודה הזו רואה ה'פחד יצחק' את מפגעו הגדול של עמלק. רוב התרבויות שאתן התמודדה התורה חולקות על התכנים שעליהם הצביעה היהדות. אבל שונה הוא עמלק שאיננו מעמיד אלטרנטיבה תרבותית אלא נוטה לזלזול. לזלזול זה יסודו בכח אי-הכרת החשיבות, ובפראפראזה על 'איש כפי מהללו', מגדיר הרב הוטנר שני כוחות כ'זה לעומת זה': כח ההילול מול כח החילול. כח זה האחרון גורם להפקיע כל אמת חשיבות מעצם העניין, אינו טורח להתווכח על פרטי הדברים, להראות שאינם נכונים או לטעון כי יש תרבות אחרת נכונה יותר. כח החילול, אותו הוא מזהה עם תפקידה של הליצנות, גורמת להתנער מעצם ה'עול' של נתינת חשיבות לעניין מסוים. "ליצנות אחת דוחה מאה תוכחות"²³⁶ שכן הליצנות היא ההיפך מקבלת תוכחה. אמנם אפשר שלא לשמוע תוכחה משום שהמוכיח אינו ראוי להוכיח, או משום שהתוכחה אינה נכונה או אינה מתחשבת בנסיבות המקרה וכד', אבל חז"ל בחרו דווקא בליצנות להיות אנטיתזה לתוכחה, בהיותה מייצגת את התהליך הנפשי

²³⁴ בהערת אגב, ניתן לראות כי אותם ליצנים אינם מטילים ספק קבוע, אלא יודעים לקבוע מסקנה נחרצה לדבריהם: כי שרה נתעברה מאבימלך. זוהי דוגמה לספקנים שמסתפקים בכל, אולם עצם הטלת הספק מתקבלת אצלם בוודאות מוחלטת. ראה על כך אצל: הרב מיכאל אברהם, אנוש כחציר, כפר חסידים תשס"ח, עמ' 168.

²³⁵ משלי יז, ג.

²³⁶ מופיע בשינוי אצל ר' משה חיים לוצאטו, מסילת ישרים, ירושלים תשנ"ח, פרק ה'. מקורו קדום ולא ידוע.

של פריקת עול החשיבות. החשיבות – במקרה הזה של תיקון המעוות – נדחית על ידי זלזול, ללא כל טעם מעבר לכך:

מידת הליצנות העצמית, כפי שהיא נמצאת בנפש בשרשה, עניינה הוא למצוא את הפרצה בכל בניין של חשיבות על מנת לסתור את כל הבניין, מתוכה של פרצה זו.

כך מבין הרב הוטנר את דברי המדרש המובא ברש"י, על אמבטיה רותחת שאין כל בריה יכולה לרדת פנימה ובא בן בליעל אחד וקופץ ויורד לתוכה, שאף על פי שנכווה הרי הקרה אותה בפני אחרים. לדעתו, עמלק גרם לזלזול בהכרת החשיבות שאומות העולם נתנו לישראל. רחב, לאחר ארבעים שנה, זוכרת עוד את האימה שיצר עם ישראל ביציאת מצרים ואלו עמלק קופץ לאמבטי הרותחת וכך מקר את כוח ההרתעה של ישראל. מה שעמלק לא מבין, יתרו מבין, והוא אכן עומד על החשיבות שנולדה בעולם עם יציאתה מן הרחם של כנסת ישראל, ובעקבות כך עושה את הצעד, מתגייר ומצטרף אליה. הקרירות של הקפיצה לתוך המים הרותחים היא תוצאה של המקריות, של חוסר הרציפות הקיומית שאותה מבטא עמלק. זוהי ההדגשה של התורה על 'אשר קרך בדרך' – קרירות של הטלת ספק.²³⁷

הרב מתווה למעשה שני צירים: הציר, שאותו נכנה "אופקי", קובע אם יש לאדם כח חשיבות או כח זלזול; רק אחרי שקבענו את הציר הראשון, יקבע הציר השני, ה"אנכי", באלו עניינים הוא נותן חשיבות או זלזול.

בנקודה זאת ניתן לראות כי הציר של אמת ואמונה, עליו הצבענו בפרקים הקודמים, שוזר את משנתו של הרב הוטנר כולה מן המסד ואל הטפחות: ראינו שה'אמת' במשנתו מהווה את המצע שעליו מונחת מציאות מסוימת, שלאחר מכן בא המאמין וסומך עליה. כעת מוסיף הרב הוטנר כי הטלת הספק של העמלקי מערערת את כח החשיבות של אותה מציאות. העמלקי אינו מתעסק בפרטים אלא דווקא בעיקר: הוא מערער את כל היסוד הנפשי של האדם, שנוטה להחשיב ולהתייחס לדבר מסוים. הצינון שאותו מביע עמלק שולל למעשה כל הצבת קיום. בזה מובן מדוע עמלק נחשב כ'אויב אישי' של הקב"ה: הקב"ה הוא ה'מצוי הראשון', 'ה' אלוהיכם אמת', והוא ממציא המציאות. כאשר מגיע עמלק הוא שולל את כח החשיבות לאלוהים, כלומר את ראיית הדברים הנוגעים למעשיו של הקב"ה כיסודיים ותשתיתיים וכעיקר המציאות. זוהי לא עוד כפירה המחליפה א-ל אמת בעבודת אלילים כזו או אחרת; עמלק כופר בעיקר: בכל החיפוש אחר אלוהים. כך מזהה אותו הרב הוטנר כחוד החנית של

²³⁷ במאמר לפורים (מאמר ל) הרב הוטנר מזהה את העמלקיות ואת הכפירה כמי שהטיל צינון בעולם, ופגם בשמחה של מצווה. לכן הוא רואה בתופעה של סעודת פורים שמחה על עצם השמחה. הוא ממשיך את הדבר לסעודתו של חולה שנתרפא. הלה עורך סעודת הודיה, וכפי גודל סכנת המחלה כן תרבה ההודיה והשמחה. ברם אם מחלתו הייתה מחלת המרה השחורה, אזי כל גילוי של שמחה עתה הוא עצם ההבראה – ההבראה איננה חיצונית לשמחה אלא היא גופה של השמחה. כך היא גם סעודת הפורים. היפוכו של עמלק הוא הכנסת השמחה. בדברים אלו יש קשר ברור בין הצורה שתפס את השמחה ואת חדותו עצם החיים, ואת ראייתו את עמלק כמי שאיים על עצם החיים. ולא בכדי איחד באישיותו גם תאוה לתת משנה חשיבות לכל דבר בעולם, וגם שמחת חיים.

הכפירה, וכמתנגד בצורה המוחלטת ביותר ל'אמונה': במובן של סמיכה על אמת ולא כמושג מסוים שהאמת מהווה תואר לו.

מקורותיו של הרב הוטנר

בניסיון לתור אחר מקורותיו, כדאי לשים לב כי הרב הוטנר נוטה לייחס חשיבות רבה לחשיבות ההכרה יותר מאשר לתכניה. ה'איש כפי מהללו', מגמתו ואופן נתינת החשיבות של האדם לפרטים, והמגמה שאליה האדם שואף, משמעותית הרבה יותר מהמימוש של השאיפות הללו. כבר אמרנו שפרופ' שוורצשילד מוצא שהגותו של בעל 'פחד יצחק' קשורה בטבורה להגותו של האיז'ביצר - ולפי גרסאות אחדות הרב הוטנר עצמו הודה בכך - ובנושא זה אכן ניתן לראות את דבריו אלה כלקוחים מפרשנותו של בעל 'מי השילוח':

וישמע יתרו כהן מדין חותן משה. זה שאמר הכתוב 'בה' יצדקו ויתהללו כל זרע ישראל'.²³⁸ העניין בזה כדאיתא בגמרא: הלשכות הבנויות בקודש ופתוחות לחול, תוכן חול; בנויות בחול ופתוחות לקודש, תוכן קודש.²³⁹ שזה מורה שעיקר הוא חשק ורצון הלב, כי אף אם האדם עוסק בדברי קודש, אם לבו בל עמו, שפתוח לחול היינו שתשוקתו וחשק לבו הוא פתוח לחול, בזה לא בחר ה', כי רחמנא לבא בעי. וזה האדם נקרא תוכן חול. אבל אם האדם עוסק אפילו בדברי רשות אך אם כוונתו שעל ידי זה יוכל לעבוד את השם יתברך ונקרא בנויות בחול, אך מחמת שחשק לבו פתוח לקודש, נקרא תוכן קודש.²⁴⁰

יתרו נחשב כ"בנוי בחול", כלומר שאינו מזרע ישראל ובכל זאת שאף לשם שמיים ולבו היה "פתוח לקודש".²⁴¹

המדרש שהובא לעיל רואה את יתרו כ'פתי' שהרי הוא דורש "לץ תכה ופתי יערים" על יתרו, שראה את מה שעמלק לא ראה. לדעת הרב הוטנר, יתרו מהווה אנטיתזה לעמלק: הוא זה שקיבל את כח

²³⁸ ישעיה מ"ח, כה

²³⁹ פסחים פ"א

²⁴⁰ מי השילוח ח"ב, פרשת יתרו ד"ה "וישמע יתרו".

יש לציין כי הגותו של מי השילוח באופן כללי מדגישה את חשיבות הכוונה על פני המעשה, כך למשל בנושא (הידוע) של עבירה לשמה, ראה מאמרו של רייף שהובא לעיל הערה 153.

²⁴¹ הרעיון מופיע כבר בשם הבעש"ט: "וידוע במקום שמחשבתו של אדם שם הוא כולו נמצא. כשמחשב בחכמה הוא דבוק ברגע ההוא כולו בחכמה. וכל מה שאדם מעורר במחשבתו כך מעוררין עליו מלמעלה" (רבי משה חיים אפרים מסדילקוב, דגל מחנה אפרים [בשם סבו הבעש"ט], קארעץ תק"ע, פרשת בראשית, ד"ה ויאמר אלוקים). לתוספת עיון ביחס בין מחשבה לבין מקומו של אדם ראה גם אצל ר"נ מברסלב, בלקוטי מוהר"ן קמא, ירושלים תשס"ג, תורה קצ"ג; שם תנינא, תורה נ"ו. וכן גם אצל ר' צדוק הכהן מלובלין, בצדקת הצדיק, לובלין תרע"ג, אות קמ"ד: "במקום שהוא המחשבה של האדם שם הוא כל האדם כי עיקר האדם אינו הגוף רק הנפש. והנפש אינה דבר רק כח המחשב ומהרהר והרוצה שבאדם".

החשיבות וההכרה בגדלות של ניסי עם ישראל ביציאת מצרים, בניגוד לעמלק. במקום לחשוב שהכל חסר משמעות ואפשר לתקוף את עם ישראל ללא דין וללא דיין, מבין יתרו כי ישנו 'כוח של חשיבות' – עם שיצא ממצרים בצורה נסית, והוא בוחר להצטרף אליו. מדוע המדרש מזהה את יתרו עם המלה בעלת הקונוטציה השלילית 'פתי'? תשובה לזה גם היא אצל מי השילוח:²⁴²

לך הוא שמלוצץ על דבר אמת, ופתי הוא המאמין לכל דבר. ובאמת שניהם אינם טובים; אכן על הלץ נאמר תכה, שהוא לא יגיע לדעת חסרונו לתקנו, אחר שהוא מתלוצץ על כל דבר אמת ואינו שומע כלל. אכן הפתי, היינו שמתפתה מכל דבר, זה יוכל לקבל האמת ולהגיע לתקן שורש חסרונו ולכן על עמלק נצטוונו למחותו, כי לא יצא ממנו שום טוב, אכן יתרו שביקש לדעת תכלית הטוב רק מתחילה האמין בעכו"ם והבלים ואח"כ כשראה רוממות השם יתברך אמר עתה ידעתי כי גדול ה', ונתגייר.

לכאורה שואל האיז'ביצר מה ההבדל בין שניהם – הלץ והפתי? הרי הלץ מתלוצץ על כל דברי התורה "אפילו על דברים שהם מתוקים מדבש"²⁴³ ואלו פתי מקבל אל קרבו הכל, ואינו מבחין בין טוב לרע; שניהם נמצאים בצדי הדרך, וצריכים ללכת בשביל הזהב: הלץ – להפסיק לדחות כל דבר, והפתי – לא להסכים לקבל כל דבר. מה העדיפות של אחד על השני? מדוע מי שסופג הכל עדיף על מי שלא מכניס כלום?

ולעין האדם נדמה שהלץ יכול בקל לתקן חסרונו, והפתי כבר עליו לחדול מלהאמין בכל דבר; ועל זה אמר הכתוב שאינו כן, שהלץ לא יגיע לעולם להכיר חסרונו כיוון שאינו שומע כלל ולכן לץ תכה זה עמלק; אבל הפתי שחסרונו הוא שהמתפתה מכל דבר ונדמה לו שהוא עושה טוב, אבל אם יבוא על האמת ידבק רק בטוב וזהו ופתי יערים זה יתרו...

נראה שהודגשה כאן הנקודה שראינו אצל הרב הוטנר, שהלץ לא רק שאינו שומע לכלום במקום לברור ולשמוע לפחות חלק מהדברים, אלא אין לו כלל יכולת שמיעה. ואלו לפתי יש יכולת שמיעה, ולכן הוא רק זקוק להחליט מה לקבל ומה לא. זהו המקור לדברי הרב הוטנר כי הלץ אין לו כלל אפשרות שמיעה, וזאת – כפי שראינו – מפני שאין לו כח 'הילולי' כלל. הליצנות שלו דוחה אלף תוכחות ואין לו כלל אפשרות לשמוע.²⁴⁴

במקום אחר מוסיף ה'פחד יצחק' מימד רעיוני לקשר זה שבין יתרו ועמלק. יתרו מהווה את הגר הראשון בעם ישראל, ולפיכך מפלת עמלק גורמת למעשה להכרתו של יתרו בה', ולצירופו לעם

²⁴² עמ' מח, ד"ה "וישמע יתרו" השלישי.

²⁴³ ח"ב, משלי יט, ד"ה "לץ תכה".

²⁴⁴ בעקבות מי השילוח, ניתן למצוא הדים לגישה זו בבית איז'ביצה כולו: אצל בנו, רבי יעקב ליינר, בית יעקב, לובלין 244 פרשת יתרו אות י'; וכן אצל תלמידו: רבי צדוק הכהן מלובלין, צדקת הצדיק, לובלין תרע"ג, אות רנט.

ישראל; נמצא כי מפלת עמלק היא למעשה תוספת נפשות יהודיות, בעקיפין, לעם ישראל על ידי גירות. הרב הוטנר ממשיך ומצביע על המשך התופעה: הגמרא אומרת כי "ארבעים ושמונה נביאים עמדו להם לישראל וכולם לא פחתו ולא הותירו אלא מקרא מגילה בלבד".²⁴⁵ הרי שהשוואה היא בין נביאי ישראל, שאין להם כח להוסיף על התורה (ולא עוד אלא שנביא שהוסיף חייב מיתה), ואלו מעשה עמלק מצליח במקום שהם לא יכולים להצליח – ומוסיף את ספר מגילת אסתר, היינו תוספת של אותיות בתורה!²⁴⁶ בדיוק כשם שעמלק גורם בעקיפין לריבוי נפשות בעם ישראל, הוא גם גורם לריבוי תורה.²⁴⁷ לדרכו נאמר שריבוי התורה שהרב מצביע עליו כאן אינו כמותי ולא מדובר רק בהוספת פרקים נוספים לתנ"ך – הציר האנכי של הידע; אלא מדובר בהוספת 'כח החילול', כלומר הציר האופקי – לגר חסרה ידיעה במובן הרחב, הכמותי, אבל הוא מוסיף בעצם ההכרה שלו בחשיבות עם ישראל – ברצונו להשתייך אליו. חשיבות זו, וחשיבותם של ישראל עצמם בכוחם להוסיף אותיות בתורה עצמה, חשובים כמצביעים פנומנולוגיים הרבה יותר מאשר כמצביעים תוכניים. יש לראות בזה את פסגת הניצחון על עמלק – כנגד כח הזלזול והחילול, המהוות את יסוד הכפירה, מגיע כח החילול לעם ישראל, כוחו של הגר – המהווה את כח האמונה. וכנגד החילול שעמלק אומר שאין בעולם אמת כלל, נוסף לעם ישראל כח של אמת, על ידי תוספת של דברי אלוהים חיים וקיימים מסיני.

בעקבות חסידות בית איז'ביצה, רואה הרב הוטנר את החלוקה היסודית בין מי שמחפש בעולם אחר 'חשיבות' לבין מי ששולל אותה. לראשון יש 'כח שמיעה', ולכן קל יותר לשכנע אותו בתכנים ספציפיים שהרי אוזנו כרויה לשמוע. מה שאין כן 'עמלק', או 'ה'לץ', שלא מוכן לשמוע כלל, אותו אין לשכנע כיוון שהוא מתריס כנגד עצם ההנחה כי יש גורם שמנחה את העולם ויוצר סדר בכאוס הכללי. הכפירה היא כלי היוצר חלל בעולם.

אם נשתמש במשל מתחום יחסי הנישואין, הרי שהתפיסה המקובלת רואה בעבודת אלילים כעין בגידה בקב"ה – בבחינת "אותי עזבו מקור מים חיים לחצוב להם בורות נשברים".²⁴⁸ אבל הרב הוטנר טוען כי הכפירה המקורית – של עמלק – רדיקלית יותר: בעוד העבודות הזרות מכירות בחיפוש אחר אלילים ובצורך הנפשי של עובדי העבודה זרה במקור משען בעל כח אלוהי, הרי שעמלק טוען בעד ניפוץ המסגרות; הוא מוחה את הצורך הבסיסי האנושי לתור אחר אלילות, ומספיקה לו 'ליצנות', כדי להעלות שאלות וספקות הפורכים את הבניין כולו ללא מציאת אלטרנטיבות אחרות. עמלק לא טוען בעד בגידה עם אשה אחרת, אלא כנגד מוסד הנישואין בכלל.

²⁴⁵ מגילה יד, א.

²⁴⁶ למעשה הרב הוטנר יכול היה להתייחס ליתרו עצמו שהמדרש דורש את שמו שייתר פרשה בתורה. הרי שיתרו עצמו הוא מי שריבה תורה.

²⁴⁷ פחד יצחק פורים, מאמר כב.

²⁴⁸ ירמיהו ב, יג.

גישה זו מטילה אור על גישתו של הרב הוטנר כלפי הכפירה והחילון המודרניים שמתבטאים בעולם הלא-דתי שלאחר תנועת ההשכלה. כידוע, עיקר ההבדל בין ה'כפירה' המודרנית ובין זו המסורתית היא בקבלתה או באי קבלתה של הסמכות התורנית כמגדירה את היהודי. בעידן המודרני, מקובל ליצור הפרדה בין הסמכות הממסדית שאבדה לעולם הדתי ובין הדת עצמה. כיצד מתייחס הרב הוטנר למי ששולל את כל חשיבותו של אלוקים או העולם הדתי? מהו יחסו לתכנים המוגדרים של המודרנה: אוטונומיה של היחיד, חשיבה ביקורתית, תנועות אידאולוגיות וחברתיות וכיוצא בזה?

האם ישנה עבודה זרה מודרנית?

העמדה שהוצגה ביחסו של הרב הוטנר לעמלק ולכפירה גורמת לו להעצים את מושג העבודה הזרה בכלל, ובדורנו בפרט, ואבאר דבריי. לאורך כל התורה, מופיעה עבודת אלילים פעמים רבות כאומנותם של עמי כנען וכמאיימת על עצם עבודת השם. עם ישראל מוזהר פעמים רבות להיזהר מעבודה זרה, ועצם ההרחקה מן הגוי קשורה לאמונתו בעבודה הזרה. הרמב"ם, בתחילת הלכות עבודה זרה, פותח בהיסטוריית העבודה הזרה וטוען כי לא מדובר בפטישיזם זול, אלא בחיפוש דרך להגיע אל הבורא. הוא סוקר את תולדות התפתחות העבודה הזרה, ומבאר כי אנשי קדם חיפשו דרך להגיע אל הבורא ולכן לעתים עבדו את משמשי, בצורות שונות.

נדמה כי לאדם המודרני אין סיבה אמיתית לחזור לעבודה זרה: החילוניות המודרנית בת כמאתיים השנה האחרונות מאז תקופת ההשכלה לא מחפשת אלא תרבויות אלטרנטיביות, והאדם הדתי רואה במונחי 'עבודה זרה' מונחים ארכאיים: העולם הרחב אינו עובד אלילים, וגם לא מחפש דרך אמצעית להגיע אל הבורא. נדמה כי אם אנו מוצאים הגות ושימוש במונח של 'עבודה זרה' במשנה הדתית, הרי שהיא יותר נמצאת במגרשם של בעלי תנועת המוסר. שם אפשר למצוא הוגים בני זמננו המדברים על תרבות לא-דתית במונחי 'עבודה זרה'. מושגים כאלה נמצאים בהגותו של אחד מגדולי מעצבי הדעות של היהדות החרדית שלפני השואה, הרב אלחנן וסרמן, שהתבטא בחריפות כלפי מי שאינו שומר תורה ומצוות. הרב וסרמן ראה בחילונים בני זמננו מי שאינו מאמין בעיקרי הדת, וככאלו, סבר שאינם נקראים יהודים וכי המושג 'ישראל אע"פ שחטא ישראל הוא' לא קיים בהם. לגבי תרבותם החילונית, סבר כי היא 'עבודה זרה':

ראשית עלינו להבין את פשר המושג "עבודה זרה". כל הנראה לו לאדם שיכול הוא להטיב או להרע לו חוץ מהשם יתברך, הרי הוא בכלל עבודה זרה. הבה נסקור מספר סוגי עבודה זרה שלהן סגדו במאת השנים האחרונות. השכלת ברלין, או יותר נכון הסכלת ברלין...לאחר שהליברליזם ירד מן הפרק פנו לדמוקרטיה, לסוציאליזם, לקומיניזם וליתר ה"איזמים"²⁴⁹.

²⁴⁹ רבי אלחנן וסרמן, עקבתא דמשיחא, בני ברק תשמ"ט, עמ' 18.

לאמור: כל עצמאות הניתנת לאדם, שלא במסגרת התורה, הרי היא עצמאות שקרית, מדומה, שבה הקב"ה לא עומד מאחורי הדברים. ככזו, היא 'עבודה זרה'. ר' אלחנן לא חוסך שבטו מהתנועות הלאומיות ובכללן הציונות.²⁵⁰ לשיטתו הכפירה הציונית היא 'עמלקיות' שכן הוא מגדיר 'עמלק' ככל רשע העושה להכעיס.²⁵¹ השימוש שעשה במושג ה'עבודה זרה' הוא בעיקרו מושאל, ונועד לצרכים אפולוגטיים בעלמא, ואולי כדי להחריף עוד יותר את טון הוויכוח וליצור תחושה שמדובר בעיקרי תורה. ההדגשה היא על המילה 'זרה': עבודה זו מנוכרת לקיומו של הקב"ה, וממילא אסורה. ייתכן שמדובר באדם שיש לו צורך בכמיהה דתית ובמילוי סיפוק דתי, אבל העובדה שהוא פונה לכוחות לאומיים, חברתיים, או תרבותיים אינה נזקפת לזכותו; להיפך. הרב וסרמן שופט בחומרה את מי שמוציא את הקב"ה מהתמונה, וקל לראות כי המבחן היחיד שמהותי לגביו הוא מבחן התוצאה: האם יש באותה שיטה חיפוש א-ל או לא.

היחס לחילונות המודרנית נמדדת אפוא בכלים המסורתיים המקובלים: יש מי שהוא 'רשע', היינו עובר על מצוות התורה, והוא יכול להיות מקוטלג כ'רשע להכעיס' – מתוך רצון לעבור על המצוות, ואז ייקרא 'עמלק', או כ'רשע לתיאבון' – מתוך רצון להינות מחיי עולם הזה גרידא, ואז הוא בכלל רשע רגיל. ר' אלחנן מסורתי מאוד בכלים שאתם הוא מודד את תופעות פריקת העול של ראשית המאה העשרים, ולדידו לא מדובר בתופעה חדשה, אלא בהמשך היסטורי של רשעי כל הדורות. הוא גם כותב זאת במפורש.

לעומתו, הרב הוטנר סבור כי כל נתינת חשיבות לדבר מסוים שלא ראוי להחשיבו יכול להיחשב כעבודה זרה. כל עמדה שאינה נובעת מטעמים פופוליסטיים או מטעמי נוחיות, אלא משיקול דעת רציני, שבגללו אדם בוחר לתת כוחו ואמונו לשיטה פלונית, יש בה הבעת כח של חשיבות: האדם מחשיב בעיני עצמו שיטה, תזה או השקפת עולם. וסמיכות דעת על דבר שהתורה לא ראתה צורך לתת לו כח חשיבות – למצער – או סברה שאסור לתת לו כח חשיבות, הרי הוא עבודה זרה.²⁵²

הרב הוטנר למעשה משכלל את הקו שבו הלך ר' אלחנן וסרמן. אם אצל ר' אלחנן ה'עבודה זרה' היא בעצם אי הפנייה אל הקב"ה, וכל מה שאינו קשור ללימוד תורה או מצוות הרי הוא עבודה זרה, כשהמושג 'עבודה זרה' מתפרש יותר במובנו המילולי: הדגשה על 'זרות', הרי שאצל הרב הוטנר

²⁵⁰ אם הרעיון הלאומי הוא בבחינת עבודה זרה, אזי הרעיון הלאומי דתי הוא בבחינת עבודה זרה בשיתוף... הדתיים לאומיים... מפנים את כל מרצם וגבורתם בגלוי ובסתר נגד נושאי דגל התורה" ראה: רבי אלחנן בונם וסרמן, קובץ מאמרים ואגרות, ירושלים תש"ס-תשס"א, חלק א, עמ' שטו.

²⁵¹ שם, עמ' רס. וראה שם, עמ' רב, שיחיד דבריו רק להנהגה ולא להמון שהולך אחריהם בשגגה.

²⁵² לוברבוים, לעיל הערה 54, טען בספרו (עמ' 471-472) כי ייתכן שהתורה אסרה עבודת אל בדמות צלמי עץ ואבן נעוצה בכך שהאדם עצמו הוא צלם אלוהים, ולכן לא ייתכן שהוא יהיה מעורב בפולחן של עצמים נחותים ממנו. פעולה כזאת יש בה משום 'חילול השם'. החידוש בהצעתו היא שיותר ממה שאיסור הצלמים ביהדות נובע מהטרנסצנדנטיות של האל, הוא נובע ממעלתו של האדם, יציר כפיו של האל. נראה לי להציע כי תפיסת האדם במשנת הרב הוטנר גורמת לו ללכת באותה דרך ולהרחיב את מושג העבודה זרה על כל תפיסת חשיבות שמוגדרת על פי התורה כנחותה מן האדם, ולפיכך הוא מכנה אותה 'עבודה זרה'.

עבודה זרה היא כח חשיבות לדבר זר כשההדגשה היא יותר על היותה 'עבודה' מאשר על היותה 'זרה'. ה'עבודה' היא החשיבות שאדם נותן לאובייקט או לדעה ובשל החשיבות שהוא רואה בה הוא מייחס לה 'עבודה': פעולה דתית בעלת משמעות. הפעולה הנפשית של נתינת הכח של החשיבות היא 'עבודה', אלא שהיא זרה – שעליה לא ציוותה תורה. השימוש בביטוי 'עבודה זרה' אינו מושאל, אלא מציין עבודה דתית – שהיא זרה.²⁵³

המבחן אצל הרב הוטנר אינו תוצאתני כמו אצל הרב וסרמן אלא – כפי שראינו בפרקים הקודמים – נותן חשיבות לכוונה. בהשפעתה של הגותו החסידית של בית איז'ביצה, סבור הרב כי אדם המחפש אחר אמת, גם אם הוא טועה בסופו של דבר – ראוי להערכה בהיותו תר אחר האמת, או בשפתו של הרב הוטנר: "נותן כח חשיבות לדברים". גם עובד האלילים ראוי לאהדה מסוימת בהיותו מחשיב עבודת אלוהים; הוא אמנם טועה בתוצאה, אבל הדרך חשובה. זו גם הסיבה שאצל הרב הוטנר יש שתי דרגות בכפירה: כפירה רגילה, שהיא בגידה בקב"ה בכך שמחליפים אותו באליל מדומה אחר; וכפירה בבחינת 'עמלק', שהיא שלילת כל ניסיון לבדוק מה אמיתי, הטלת ספק עקבית, וכח חילול.²⁵⁴

נאמן לקו אותו התווה במאמרו לפורים, אומר הרב הוטנר כי אדם שעובד עבודה זרה הוא אדם 'חיובי' במובן זה שהוא מייצג את מי שמחפש אחרי אלוהים: יש לו כוח חשיבות, אולם החשיבות שהוא נותן מוטעה והוא מקדיש אותה לדברים זרים ולא נכונים. מסקנותיו ודרכו אינן רצויות, אבל – אם נשתמש בדבריו של המלאך למלך כוזר – כוונתו רצויה ורק המעשה אינו רצוי; אותו אדם נותן חשיבות לחיפוש אחר אלוהים ורק פרטי ההשגה אצלו מוטעים. כך הוא מבאר מדוע ההיתר היחיד ה'חיובי' שבו הרשו חז"ל להשתמש בכח הליצנות הוא דווקא בעבודה זרה: "כל ליצנותא אסירא בר מליצנותא דעבודה זרה, דשריא".²⁵⁵ מאחר שעבודה זרה בנויה אפיסטמולוגית על הכרה בחשיבות חיפוש אחר הא-ל, ככל אמונה דתית, רואה הרב הוטנר שהמלחמה נגדה צריכה להתבצע על ידי ערעור מרכז הכובד שלה. עיקר כוחה הוא כח החשיבות, ולכן יש להפעיל זלזול בעצם כח החשיבות, ולא להתדיין אפולוגטית עם הפרטים של עבודה זרה כזו או אחרת.²⁵⁶

²⁵³ באגרת יט מתייחס בעל 'פחד יצחק' לכך שהמושג 'עבודה זרה' אינו מופיע בתנ"ך; בתנ"ך קרויה עבודה זו רק בשמות שונים: אל זר, אלהים אחרים, אל נכר. ה'זרות' מתייחסת אל העצם הנעבד. ואלו הביטוי 'עבודה זרה', הרווח בתלמוד, מציין כי הזרות משתייכת לא לדבר הנעבד אלא לעצם העבודה. הרב הוטנר תולה הבדל זה בסיפור התלמודי (יומא סט, ב) על שחיטת העבודה זרה בתקופת בית שני. עד לאותה תקופה, אין לנו יכולת להבין כלל את מושגי העבודה זרה; התאווה לעבודה זו הייתה אדירה (עיין סנהדרין קב, א-ב) ולכן הזרות מתייחסת רק לדבר הנעבד, שהוא חסר משמעות אמיתית, אבל לא לאדם העובד. אבל משנשחטה עבודה זרה, הרי שהעובד עבודה זרה הוא פורק עול – עובד בלי שום תאווה – והוא גרוע יותר, ולכן הזרות מתייחסת לאדם העובד בעצמו. וראה גם פחד יצחק לחנוכה, י, ה.

²⁵⁴ זאת, כאמור, בניגוד לרב אלחנן וסרמן שאצלו 'עמלק' הוא משהו אחר לגמרי – רשע להכעיס.

²⁵⁵ סנהדרין סג, ב

²⁵⁶ בצורה דומה כתב: "בוודאי שהטוב והרע שני דרכים הם. והתנגדותם זה לזה היא מפאת הפניות הכיוון אשר בנתיבתם. אבל יש אשר ההתנגדות בין הטוב והרע היא עמוקה יותר, דהיינו כאשר על הגוון יש לשניהם אותו הכיוון.

היחס לציבור חילוני, שאיננו שומר תורה ומצוות לא מהטעמים המסורתיים של 'להכעיס' או 'לתיאבון', יכול לקבל אצל הרב הוטנר יחס מודרני ופלורליסטי. כמי שניסה מדי פעם לצאת מחומותיה המוגנים של הישיבה ובדק חברות ותרבויות אחרות על מנת להכיר את תרבות עם ישראל שאיננה בתוך החומות,²⁵⁷ וכמי שחי שנים רבות בארה"ב ונשא ונתן עם 'בעלי בתים', נראה כי היה לרב הוטנר ברור שמהו השתנה, ושאי אפשר להמשיך ולהתייחס אל החילונים באותם כלים שבהם התייחסו אליהם חז"ל. מאז תקופת ההשכלה, לא תמיד פורקי העול מעוניינים להכעיס או להנות. לעתים הם פשוט משייכים את עצמם למסגרת שבה התורה היא כלל לא המסגרת השולטת בכיפה. כאן מחלק הרב הוטנר בין מי שמחפש אחר אמת כלשהי; וזאת יכולה להיות טמונה בתוך תנועות חברתיות, גופים פוליטיים, או השקפות עולם, לבין מי שמנסה לקעקע את כל הניסיון למצוא דרך מוצקה ועקבית. הראשון, המחפש אמת אלטרנטיבית לתורה, ייחשב כ'עובד עבודה זרה', שהרי העבודה הדתית שלו – קרי: הניסיון למצוא אמת – היא זרה, לא נכונה ומוטעה. ואלו זה האחרון, יאמר הרב הוטנר, משתייך ל'עמלק', והוא סמל לכפירה. הכפירה המודרנית, זו שטוענת לרלטיביות, לאמיתות מקבילות שכולן נכונות, לחוסר האפשרות לתור אחר אמת אחת – שורשה כבר בעמלק. היא זורעת ספק, ומכרסמת בכל השתתה רעיונית של אמת כלשהי.

כדאי לשים לב בשלב זה לשתי נקודות חשובות:

האחת היא היחס לחילוניות. מבחינה סוציולוגית הרב אלחנן וסרמן ידוע כאחד מתוקפי החילוניות המודרנית בצורה החריפה ביותר. בעולם הישיבות רגילים להביא את דעתו ולצטט ציטוטים נרחבים מ"קובץ מאמרים ואגרות" כנגד המודרנה²⁵⁸ והגותו מסמלת את השמרנות החרדית הקלאסית. ואולם, הרב הוטנר, למרות שהצטייר כתלמיד חכם בעל דעת רחבה,²⁵⁹ שומר על הגות לא פחות

צועדים הם שניהם על גבי אותו השביל עצמו, ומכל מקום זה הולך קוממיות וזה נכשל. דווקא אותו פרצוף של הרע אשר נקודות המגע שלו עם הטוב מרובות הן ביותר, דווקא אותו פרצוף מעמיק הוא את התנגדותו ומכוון את מלחמתו כלפי שורשיו של הטוב. בשעה שהשנאה מתפרצת בין קרובים, הרי היא מעמיקה את שורשיה הרבה יותר מאשר בשעה שהיא מתפרצת בין רחוקים" (פחד יצחק חנוכה, ד, ד).

כאן אנחנו רואים, אגב, שלמרות היחס החיובי שרואה הרב הוטנר במי שמחפש אחר אמת אלטרנטיבית על פניו מי שבז לכל אמת שהיא, הוא עדיין סבור שדרך המלחמה בראשון אינה על ידי שכנוע, אלא על ידי הריסת המבנה של העבודה הזרה האלטרנטיבית שלו ועיקורה מתוכן. יש בזה ביטוי לשמרנותו: למרות כל הערכתו לחיפוש אחר אמת מקבילה, הרב הוטנר לא פותח את המירוץ אחר האמת לפלורליזם רעיוני, אלא בסופו של דבר מנסה לצמצם וסוגר אופציות לא רצויות למאמין היהודי הדתי.

²⁵⁷ ראינו בהקדמה את מסעו של הרב הוטנר לגרמניה, את פגישותיו עם הרב קוק בא"י, ואת אמרתו על עצמו כי הוא צבור מעפר ארבע כנפות הארץ.

²⁵⁸ לעיל הערה 250.

²⁵⁹ באגרותיו ניכר יחס חיובי ופתוח כלפי בעלי בתים ומי שלומדים לימודי חול, כל אימת שנשאר באקלימה של תורה. לעתים מעלת בעלי בתים אפילו עוברת, לדעתו, את מעלתם של חכמים. ראה למשל אגרת קעה בתוך: אגרות וכתבים: "המוני עם ישראל לגבי אנשי המדרגה אינם בבחינת קטנים לגבי גדולים כי אם בבחינת פשוטים לגבי גדולים. ומפני כך יש

תקיפה ואולי אף יותר. אצל ר' אלחנן, האדם המודרני המחפש לו 'איזמים' למיניהם, הוא עובד עבודה זרה במובן מושאל, במובן שהוא מחפש דבר זר שאינו הקב"ה. אבל אצל הרב הוטנר הקרבה הרעיונית בין העבודה זרה ההיסטורית, כלומר פטישיזם ועבודת אלילים, ובין הדעות המודרניות – קרובה הרבה יותר: האדם המודרני 'עובד', שכן הוא מחפש לעצמו אמת דתית כלשהי, אלא שהעבודה הזו זרה. אי אפשר לדבר כאן על מושגים מושאלים, אלא מדובר על מושגים אמיתיים למדי – הרב הוטנר באמת סבר שהעבודה זרה ההיסטורית קורמת עור וגידים במסגרת תפיסות העולם המודרניות!

נראה שזוהי הסיבה שהוא משתמש בביטוי 'עבודה זרה' בצורה מוגברת, ורואה גם במושג זה לא משהו ארכאי כי אם בעל משמעות עכשווית. כך למשל בולט הוא חידושו ביחס לקדושת ארץ ישראל. דיונים רבים נערכו סביב השאלה אם יש בזמן הזה מצוות כיבוש הארץ או שאין מצווה כזו, ואם יש מצוות יישוב ארץ ישראל אם לאו. לרב הוטנר הייתה גישה מעניינת, הרואה את הבעייתיות בעצמאות מדינת ישראל וביישובה דווקא בעבודה זרה שיש בארץ ישראל כיום ואין לנו כח לשרש אחריה:

דכל שאין הכיבוש יוצר את תקיפות היד לעקור עבודה זרה של נכרים בארץ ישראל ביד רמה – אין זה הכיבוש האמור בעניין; ואין שום הבדל בין אם מניעת האפשרות של עקירת עבודה זרה באה היא מצד השעבוד לטורקיה או לאנגליה ובין אם מניעה זו באה היא מצד השעבוד לאו"ם או לאפיפיור ברומא או לדעת הקהל העולמית. כל אלו המצבים נכללים הם בהביטוי ש"ד עכו"ם תקיפה על עצמן, ותקיפות ידם של העכו"ם בא"י בעניין עקירת עבודה זרה (כפי דין העקירה המיוחד לארץ ישראל דווקא, כידוע ברמב"ם פרק ז' מעבודה זרה) – היא סותרת את מצב הכיבוש.²⁶⁰

כלומר, בעוד היחס של רבים מפוסקי ההלכה נוטה להתייחס לבעייתיות הפוליטית שביכולת העצמאות האמיתית של מדינת ישראל (האם היא באמת עצמאית ויכולה לקבל החלטות לבד וכד'), והיחס אל העבודה זרה – כנסיות וכד' – 'סלחני', ואינו גורם משמעותי בתוך תמונת המצב הפוליטית, הרב הוטנר בוחר 'להיטפלי' לנושא שולי יחסית ולראות אותו כמונע הישיר של עצמאות ישראל בארצו. הפוסקים רובם ככולם מסכימים על כך שהנצרות היא עבודה זרה גם כיום, אלא שכוחה היורד של הדת בכלל בעולם ושל הנצרות בפרט גורם לרוב הפוסקים שלא לראות בהשארות כנסיות על תלן בארץ ישראל בעיה מרכזית. שונה היא דעתו של הרב הוטנר, שלדידו העבודה הזרה ההיסטורית לא נעלמה מן העולם – והיא חיה ונושמת בצורה מודרנית בדמותם של כל אותם מחפשי אמת למיניהם, שאינם

להמוני בית ישראל תכונה נפשית ידועה שאין למצוא אפילו בין הגדולים, דהיינו פשטות. ותכונה נפשית זאת מתבלטת גם בעבודת אלוקים שלהם... ואע"פ שבאמת בשום אופן אי אפשר לבעל מדרגה שתהיה לו מדת הפשטות באמת, מכל מקום טוב גם לו הדבר ללמוד לדעת לכל הפחות להתלבש בה. וללימוד זה צריך לנצל את הזמן שמזדמן להיות בסביבתם של המון בית ישראל. וחושבני כי זו היא אחת מהכוונות של הערבה שאין בה לא טעם ולא ריח, כידוע מאמרם ז"ל דדווקא יום השוענה רבה יש בו עניין גדול מה שאין בכל שאר הימים. מפני שבאמת יש בערבה טעם וריח שאין למצוא דוגמתם בבעלי הטעם והריח.

²⁶⁰ מתוך מכתב, מובא בספר הזיכרון עמ' נב-נג.

הולכים אחר האמת האלוקית – ונראה כי לכן תפס ביעור והשרשת העבודה זרה משנה רחבה יותר אצלו מאשר אצל פוסקים אחרים.²⁶¹

נקודה שנייה שיש לתת עליה את הדעת, ושכבר הערנו עליה לעיל, היא שהרב הוטנר 'מכבד' את אלה שדעתם שונה משלו. כל זמן שהוא מזהה רצון כן ואמיתי לחפש אמת, למרות שיש בזה 'עבודה זרה', ולמרות הפן המאוד-משמעותי ופרקטי שהרב הוטנר נותן למושג הזה (כפי שראינו בנקודה הראשונה), הוא מוכן לקבל את היכולת לטעות כל זמן שמאחוריו מונחת שיטה רעיונית של חיפוש אחר אלוהים. מבחינתו של הרב הוטנר, עדיף למלא את העולם במאמינים ובאפיקורסים שאינם מאמינים בשל סיבות לוגיות כאלה ואחרות, אבל לא ב'כופרים מודרניים' אתאיסטיים שמתנגדים לאפשרות שבכלל יש אחרי מה לחפש.²⁶² הפוסט-מודרנה ושליטת החיפוש בכלל מהווים איום רציני על הדת בכלל והרב הוטנר יוצא חוצץ כנגדם.

כדי לנסות ולברר את שורשי הדברים שהשתקפו בשיטתו, ארצה לפנות לדיון צדדי בדברי הרב אברהם ישעיהו קרליץ, בעל 'חזון אי"ש', ומבחינות רבות מקימה של היהדות החרדית בארץ ישראל לאחר השואה. החזון אי"ש היה גם הדמות הדומיננטית בימי הקמתה של מדינת ישראל ונגש עם אישים פוליטיים כדוגמת בן גוריון, והיה שותף לכל הצמתים שהיו ליחסי המדינה המתהווה עם הדת היהודית. הרב הוטנר לא היה איש כה מרכזי ושיבתו בארה"ב לא אפשרה לו לתפוס מעמד בחזית המאבקים הדתיים; ועם זאת קווים דומים הנובעים מהגות דומה נמצאים גם אצלו.

ה'בינוני' במשנת החזון אי"ש

כשם שהפשטות והאמת הם שמות נרדפות, כן הקיצוניות והגדלות שמות נרדפות. הקיצוניות היא ההשתלמות של הנושא. הדוגל בבינוניות ומואס בקיצוניות, חלקו עם הזייפנים או עם חדלי תבונה. אם אין קיצוניות אין שלמות. ואם אין שלמות אין התחלה...

²⁶¹ נקודה נוספת העולה מכאן היא יחסו המוחלט של הרב הוטנר להלכה. נכון אמנם שגם השאלה האם יש מצוות יישוב א"י בזמן הזה וגם השאלה האם מותר להשאיר כנסיות על תלן שתיהן שאלות הלכתיות, אולם בעוד שהראשונה נוגעת לגוף הדיון האם ביישוב ובבניין הארץ יש חשיבות, השנייה היא צדדית ואופייני שהרב הוטנר מכריע את השאלה בגוף בניין הארץ בשל שאלה הלכתית משנית.

²⁶² אמרה המיוחסת לברל כצנלסון היא "רצינו לגדל דור של אפיקורסים, אבל גידלנו דור של בורים ועמי ארצות". הרב הוטנר היה מסכים עם אמרה זו, אם כי במובן שאנו דנים בו כעת, התוצאה המעשית לא הייתה דווקא גידול של בורים, אלא של ספקנים. ראה גם: רשימות לב, חלק א', עמ' ריד: "יצרא דעבודה זרה היינו התאוה לקבלת עול של שקר. ואנו אין לנו שום השגה בתאוה הזאת... ובשחיתתה של יצרא דעבודה זרה, נשתנית מה דהווי זה לעומת זה של קבלת עול מלכות שמיים, להיות התאוה לפריקת עול. ואין המדובר כאן בדעת, אלא בתאוה..." וכן שם, חלק ב', עמ' רכח-רכט: "ושחיתתה של היצרא דעבודה זרה לא רק נגעה בעובדי עבודה זרה אלא נגעה ונוגעת לכל עובדי ה', דנשתנה בכך עבודתו יתברך".

כל יסודי האמונה, י"ג העיקרים, והמסתעפים, המה תמיד בסתירה נמרצת עם המושכלות הקלות ושטף החיים המפותחות תחת השמש. והכרתם הבהירה, והמתורצת, והמושיטה דווקנות יתרה באמנותם, היא נועם הקיצוניות.

ואלו שמעידים על עצמם שלא טעמו מתק קיצוניות, מעידים יחד עם זה שהם חדלי אמונה בעיקרי הדת לפי כח עיוני ורגש נפשי...

הבינוניות שיש לה זכות הקיום היא מידת הבינונים האוהבים את הקיצונות ושואפים אליה בכל משאת נפשם, ומחנכים את צאצאיהם לפסגת הקיצונות. אבל מה עלובה הבינונית הסואנת בוז לקיצונות!...אלה המכוננים בתי חינוך ממוצעים לא הצליחו, בשביל הזיוף שיש באמצעיות. ולב משכיל הולך ומזניח את הזיוף...²⁶³

החזון אי"ש יוצא להילחם במושג שאותו הוא מגדיר כ'בינוניות'. הרמב"ם ראה את דרך האמצע, דרך הפשרה שבין שני קצוות, כדרך האידיאל ודרך החכמים.²⁶⁴ לפי שיטתו, שהיא שיטת אריסטו, אדם צריך לשאוף לא להגיע לקיצונות שבכל מידה, אלא ללכת במרכז. החזון אי"ש בדברים המובאים כאן לכאורה מדגיש שיטה הפוכה: דרך הפשרנות וההליכה באמצע היא קטנות מוחין, "בינוניות", כדבריו; הפשרנות היא הזיוף, שכן היא פוסחת על שני הסעיפים. רצונך להסכים עם שיטת בית הלל – יפה; עם בית שמאי – יפה; אבל ללכת בדרך האמצע, הרי בכך החטאת את שתי השיטות גם יחד.

הוא מזהה את הקיצונות כפרפקציוניזם, ולכן מהלל את 'נועם הקיצונות', שהוא מיצוי האמת שבכל שיטה עד הסוף. הביטוי לכאורה הוא אוקסימורון: קיצונות אינה נעימה ונעימות אינה קיצונות. אבל לפי דבריו, אי אפשר להגיע להכרה שלמה של נושא כלשהו, מבלי להיות קיצוני. דרך הפשרנות מובילה לחוסר דקדוק והקפדה בפרטי הדבר שאותו בוחנים. זרם החיים הטבעי זורם לו מבלי לבחון בדקדוק את הפרטים, ותפקידו של הקיצוני לבוא ולעמוד על כל קוצו של יו"ד, על מנת לעמוד על פרטי פרטיו של נושא חקירתו. הנועם שבקיצונות היא היא מיצוי הנושא.

נראה כי לעתים יודה החזון אי"ש שיש לגיטימציה וזכות קיום לפשרנות, אך זו אך ורק במישור המעשי, הפרגמטי, אבל לא האידיאלי. יש כאן פתח ליצירת פער בין האידיאל לבין חיי המעשה: האידיאל במובהק שואף למיצוי האמת – וזו מחייבת 'קיצונות', דבקות בשיטה אחת ולא 'כיפוף' לשיטה מרכזית.²⁶⁵

²⁶³ הרב אברהם ישעיהו קרליץ, אגרות חזון אי"ש, בני ברק תש"נ, חלק ג, אגרת סא.

²⁶⁴ הלכות דעות, א; שם ב, ה-ו.

²⁶⁵ גישה לאומית זהה, הרואה במתינות פשרנות פסולה, ובקיצונות את מיצוי רוח האומה, מצויה למשל אצל ברדיצ'בסקי: מיכה יוסף ברדיצ'בסקי, 'דפים ישנים', בתוך: "הרהורים", כתבי מיכה יוסף בן גריון – מאמרים, תל אביב 1975, עמ' מד.

ובכן, עלינו לשאול מהי דמותו של החזון אי"ש: איש קנאי ולא פשרן, 'פינחסי' ולא 'אהרון'? הסופר היידי חיים גראדה, שלמד אצל החזון אי"ש, והעלה על נס את דמותו המופלאה בספר 'צמח אטלס', חושף קווים אחרים לחלוטין. בספרו, דמותו של צמח אטלס היא דמות של 'מוסרניק', מבית מדרשה של אחת מתנועות המוסר: נוברהדוק, הדוגלת בשפלות האדם ובחשש אינסופי ל'נגיעות' אישיות בהחלטותיו של האדם. גראדה מעמת את דמותו הספרותית של בעל ה'מחזה אברהם', שהיא דמותו של החזון אי"ש, עם שיטת המוסר הזו (בדמות צמח אטלס), ובאחד הוויכוחים בין צמח למחזה אברהם באים לידי ביטוי הקווים השונים כל כך באישיותם:

...אילו נמשך האדם מטבע ברייתו לחיים נעלים יותר של רוחניות, היה די בש"ס ובפוסקים. אבל החומר, הגוף, מוריד ארצה הכל, אפילו את הנאצל שבבני תורה. תלמיד חכם עלול להיות חכם להרע ולהעלות בדרך הפלפול היתר לכל תאוותיו. מכאן, שבעת שרימת התאוה מתנפלת על אדם אין לו אלא הצלה אחת: להשיל מעליו את הבגדים, להתפשט עירום ועריה – ללמוד מוסר! רק המעמיק להתבונן בתוך עצמו מסוגל לדעת אם הוא מתכוון 'לשמה', או שפועלת כאן הנגיעה, המגבבת אסמכתאות מש"ס ומפוסקים, וקוראת: "מותר לך, מותר לך"! יצר הרע עלול להתעטף בטלית שכולה תכלת ושהציצת ועטרת הזהב תהיינה מושזרות במאמרי חז"ל הקדושים. אבל בעיניים הלטושות ביראה כלפי שמיים יוקד החשבון הטמא של הנגיעה. וככל שהוא מתנענע בדבקות, כן כוזב הוא, השד המאמין בטלית הפסולה של הנגיעה... [דברי צמח אטלס]

...אבל בן תורה, כשהוא נעשה לאחר נישואיו חנווני או סוחר בשוק, נעשים ניסיונותיו ניסיונות חולין. עליו לשקול יום יום כהלכה ליטרא של גריסין, לא למתח יתר על המידה את הברד, ולדעת כיצד לחיות בשלום עם בני הבית, עם יהודי העיירה, עם הגויים בני הכפר. בעת שיעמוד בפני ניסיון בבית, בחנות או בשוק, לא ירוץ אפוא לבית המדרש לעיין בשולחן ערוך ובמסילת ישרים. שולחן ערוך ומסילת ישרים צריכים להיות מונחים פתוחים בלבו עוד מן הימים שבהם יושב היה בפינה בבית המדרש ולומד. המאור שבה, אור התורה בשנות נעוריו בישיבה, צריך להאיר לו גם אחר כך בחנות בין חביות דגים מלוחים וגויים כפריים. [דברי המחזה אברהם]²⁶⁶

צמח חי את הסתירה במהותו של אדם: הגוף מצטייר כאויבו של הרוח, ולפיכך דרך המוסר הנוברהדוקית לא יודעת אלא להשפיל את הגוף: חשש ה'נגיעה' מזדקר ועומד בכל מקום, אורב בכל

²⁶⁶ חיים גראדה, צמח אטלס, תל אביב תשכ"ח, עמ' 392-393.

פינה; שמא היה זה אך עצת היצר הרע שגרם לי לקבל החלטה שתטיב עמו, ולא השכל הישר. המחזה אברהם מחווה דעתו כי להיפך, על האדם לשמור על נינוחות והמאור שבחיי התורה צריך להאיר את חיי היום יום שלו. החזון אי"ש יוצא חוצץ כנגד תופעת האדם המתחלחל מעצמו, ומייצג גישה אופטימית שלפיה אדם יכול לחיות בלב העולם ועדיין לשמור על צלם חיי הישיבה שלו.

האם הדברים הללו סותרים את הרעיון שהביע החזון אי"ש באגרותיו – שם דגל ב'נועם הקיצונית'? האם יש אפשרות להכיל גם יחד השקפה הדוגלת ברדיקליזם ומאידיך השקפה בעלת צורת הסתכלות נעימה ואופטימית על החיים, הרואה את מיקומו של האדם כמשתלב בסביבתו ולא כנלחמת מלחמה תמידיה באיומי הסביבה על חיי הדת? שומה עלינו לומר כי אין סתירה ביניהם. כמי שנאמן לאמת, ראה החזון אי"ש צורך שכל דיעה וכל שיטה תתברר ותתלבן באור האמת ללא סייג, ובלי ניסיונות להתאימה לאמיתות אחרות, זרות. כל שיטה אמורה להשתלמות מלאה ולהגיע אל הבעה של האמת שאותה היא מייצגת. אפס, כי לאחר שמיצה את לשד השיטה, אין האדם מנוע מלעמוד על דרך האמצע. החזון אי"ש אפוא אינו חולק על הרמב"ם ואינו רואה את דרך האמצע כדרך פרגמטית בלבד; לדידו, השלב הראשוני כולל בדיקה של הדעות לעומקן, כדי לעמוד על מלוא היקפן. רק מי שהיה קיצוני לשני הקצוות יכול להיות 'בינוני'. הבינוניות דעלמא – פסולה היא, שכן בדרך כלל מלווה היא בסירוס ועיקור של תוכן השיטה, כדי לרככה לבל תסתור חזיתית שיטות אחרות. אבל בשלב השני, לאחר שהאדם דגל ב'קיצוניות', הוא יכול להגיע להשקפת עולם מתונה, ולהיפך: דווקא מי שעמד על היקפן של כל השיטות כולם, הוא זה שיכול לעשות פשרה ביניהם ולדעת מהי נקודת המפגש בין שיטות חלוקות וסותרות.²⁶⁷

²⁶⁷ בעניין זה ראה גם: הרב מיכאל אברהם, שתי עגלות וכדור פורח – על יהדות ופוסטמודרניזם, כפר חסידיים תשס"ו, עמ' 194-199. ובניגוד לו, ראה: גדי טאוב, המרד השפוף, תל אביב 1997, עמ' 257.

פרפקציוניזם הלכתי ומעשי

את ההשקפה של 'נועם הקיצונית' והפרפקציוניזם ינק הרב הוטנר. הלה הושפע עמוקות מן החזון אי"ש, למרות שמעולם לא נפגש עמו פרונטלית וכל ימיו הצטער על כך.²⁶⁸ המיצוי של כל שיטה וכל גרעין אמת עד הסוף, היה יסודי מאוד אצלו; הוא ניסה לעמוד על שתי השיטות למרכיביהן ובשיטתו ניכר היטב חוסר רצון לפיתרון קסם ולהרמוניה מעושה בין מקורות סותרים. תוצאות גישה זו היו כפולות: מחד, הרב הוטנר מיצה עד תום כל שיטה וניסה לתהות על קנקנה. כך ראינו בקורות חייו את שאיפתו לידע ואת ליקוטו מארבע כנפות הארץ. הוא היה אוטודידקט ולא פסח על שום דבר שאותו ראה כאמת מסוימת. הוא גם נטה להעריך שיטות זרות כל זמן שהייתה בהם חקירה אחר האמת.²⁶⁹ מאידך, 'נועם הקיצונית' אפשר לו לעמוד על שיטה אחת כל אימת שראה בזה עיקרי דת, ללא פשרות. החזון אי"ש עצמו לא היה מחמיר במיוחד בהלכה,²⁷⁰ אבל בעניינים עקרוניים ידע לצאת אף בחריפות ובתקיפות כנגד כל מה שאיים לדעתו על שלמות ה'בית היהודי', המסורת או ההלכה. הרב הוטנר לא היה שונה.

השקפות אלו באו לידי ביטוי מעשי ביחסי הדת והחילון במדינת ישראל. בעל 'פחד יצחק' תמך בהפרדת דת ומדינה, וסבר כי גם פעילות למען תקציבים למען מוסדות תורניים הרי כאשר היא נעשית בסד של המדינה, היא שלילית וגורמת לשנאת דת. הוא שאף לדת משוחררת מכבלי המדינה

²⁶⁸ ספר הזיכרון, עמ' לו-לח: "לו יצויר שהחזון אי"ש היה מתיר [עניין הלכתי מסוים הייתי רץ בעצמי לקיים את הדבר, שלגביו הנני בדרגה של לא הגיע להוראה. אמנם לגבי שאר החותמים, קען אין נישט איינפאקען מיין שכל [=אינני יכול לארוז את שכלי]. הוא אמר על החזון אי"ש קדיש ביום היארצייט מדי שנה, וראה בו ניצוץ מנשמתו של הגר"א. דבריו של החזון אי"ש היו כבדי משקל לגביו. דוגמא ראה אגרות וכתבים, אגרת צח. בכמה וכמה מקומות, המובאים בעבודה זו, הביא את דבריו בהלכה. הוא ייחס לו משקל מוחלט כרבה הנצחי של העיר בני ברק (אגרות וכתבים, אגרת צח). כמו כן אפשר לראות את התייחסותו לדברי החזון אי"ש באגרותיו (א, לו) כי "אין עצב בעולם למי שמכיר את אור האורות של האמת". דברים אלו זכו להתייחסות ולשימוש רב בכתביו כותב הרב הוטנר (ראה למשל פחד יצחק פורים, מאמר כג).

²⁶⁹ בצורה דומה מפרש הרבי מלובביץ' את הפסוק "עד מתי אתם פוסחים על שתי הסעיפים, אם ה' האלוקים לכו אחריו ואם הבעל לכו אחריו" (מלכים א, יח, כא) לא כהתרסה של אליהו כלפי נביאי הבעל, אלא כאמת לאמתה: אליהו מעדיף עובד עבודה זרה על פני מי שאינו לא זה ולא זה. ראה: הרב מנחם מנדל שניאורסון, לקוטי שיחות, חלק א', ניו יורק תשס"ו, עמ' 183-185.

²⁷⁰ בעולם הישיבות רווחת השמועה כי השוואה בין כל המקומות שבהם חלקו בעל ה'משנה ברורה' עם החזון אי"ש, מעלה הבדל זעום ביניהם בשאלה מי החמיר יותר. במובן זה לא יהיה נכון להתייחס לחזון אי"ש כמחמיר הלכתי. יש לזכור עוד כי החזון אי"ש הצניע את ביקורתו על תנועת המוסר או השמיעה אך ורק בשיחות פרטיות. הוא לא נהג להכריח אחרים לקבל את שיטתו או לכפות אותם בטענה של 'דעת תורה'. ראה על כך אצל: בנימין בראון, לקראת דמוקרטיזציה במנהיגות החרדית? – דוקטרינת דעת תורה במפנה המאות העשרים והעשרים ואחת, ירושלים תשע"א, עמ' 25-27 (ובמקורות שבהערות שם).

ככל יכולתה, וראה 'זיוף' – ממש כמו החזון אי"ש באגרותיו – בכל ניסיון לשדר דת אחרת, נעימה לעין וקורצת לדעת הקהל.²⁷¹

כך ניתן לראות במשבר שפרץ בעקבות מקרים שבהם היו מעורבות אניות של חברת 'צים' שסדר הפלגתן היה כרוך בחילול שבת. כחבר באגודת ישראל בארה"ב, נלחם עמה הרב הוטנר בכמה מלחמות הלכה; אולם כדאי לשים לב כי בעוד שאר הפוסקים דנו בזה מצד דיני 'לפני עיוור לא תתן מכשול' וגירמת חילול שבת ליהודי, 'אין מפליגין ג' ימים קודם שבת' וכד', הרב הוטנר סבר שהבעיה היא חילול השם וכל יחיד הנותן יד לזה מרים ידו בתורת משה.²⁷² כך נהג גם לגבי התאחדות תחת קורת ארגון גג הכולל גם רבנים שאינם אורתודוקסים, וגם שם סבר שאסור להשתתף עמהם מכיוון שזה חילול השם.²⁷³ במקום אחר אף הגדיר להדיא חידוש הלכתי שלפיו כל הכלל ההלכתי שיכשם שמצווה לומר דבר הנשמע כך מצווה שלא לומר דבר שאינו נשמע' אינו חל אלא בעבירות; ברם ב'עיקרי דת' אפילו אם ברור שאיש לא ישמע, אין זה פוטר מלהכריז 'שמע ישראל', ולפסוק ברורות שמי שאינו מודה בכך, אינו איש.²⁷⁴

את עיקרי הדת ראה כ'צורת עם ישראל', וכל דבר שאפיין לדעתו צורה זו – היה יוצא חוצץ נגדו. כך למשל הכינוי 'רב' למלומד רפורמי; בימינו רגילים להשתמש בכינוי זה בצורה כמעט המונית וחסרת משמעות. אבל אצל הרב הוטנר הרעיון לתת לגיטימציה ולקרוא 'רב' לרב קונסרבטיבי או רפורמי, היה פסול מעיקרו.

נדמה שניתן לראות במאפיינים אלה את טביעות האצבע של שיטת רבו הרעיוני – החזון אי"ש – שלא הסתייג מ'קיצונות' בעיקרי הדת. ואולם יש כאן תוספת אישית של הרב הוטנר, ולשיטתו שלפיה יש לתת כח חשיבות לכל דבר בעולם. כך, עיצב את השקפתו בדבר יחסי דת ומדינה וסבר כי בעוד שבמסגרת ה'מדינה' יש לתת לגיטימציה מלאה למגוון שיטות ורעיונות, בהסתמך על כך שמאחוריהם עומדים אנשי ספר ואקדמיה שישבו ונשאו ונתנו בדבר כדי לגבש רעיונות אלה, הרי שבתחום ה'דת' עמד על כך שלא תיכנס שום דעה זרה.

²⁷¹ השווה: דב שוורץ, 'משנתו של הרב י"ד סולובייצ'יק בראי ההגות הציונית הדתית: החילון והמדינה', בתוך: **אמונה בזמנים משתנים – על משנתו של הרב י.ד. סולובייצ'יק**, אבי שגיא (עורך), ירושלים תשנ"ז; הנ"ל: אתגר ומשבר בחוג הרב קוק, תל אביב תשס"א, עמ' 297-307.

²⁷² אגרות וכתבים, עמ' לח.

²⁷³ בעניין זה לא הייתה דעתו זהה לדעתו של הגרי"ד. בריאיון שפורסם ב-19.11.54 ביומון היידיש של ניו יורק, הטאג, סבר הגרי"ד כי 'כאשר מדובר בייצוגם של יהודים ושל אינטרסים יהודיים כלפי חוץ, כל הקבוצות והתנועות חייבות להתאחד. לא תיתכן מחלוקת בתחום זה, שהרי כל מחלוקת במחנה היהודי עלולה לסכן את כולו.... בכבשני האש התערבב אפרם של הצדיקים ושל עושי המעשים הטובים עם אפרם של הרדיקליים והחופשיים. עלינו להתאחד לשם מאבק מול האויב שאינו מבחין בין יהודי המתפלל, לבין יהודי שאינו מתפלל' (מובא אצל רקפת רוטקוף, לעיל הערה 215, עמ' 29).

²⁷⁴ אגרות וכתבים, עמ' מ.

יחסים עם הראי"ה קוק

ניתן לשער כי זו הייתה הסיבה שנטה מדרכו של הרב קוק, למרות קרבתו אליו בראשונה.²⁷⁵ ארחיב קמעא בנקודה זו.

שאלת היחס בין שני האישים נידונה כבר אצל ויגודה ואצל קסירר.²⁷⁶ הרב נריה טוען כי רבים ממאמריו של הרב הוטנר הבליעו ועיבדו רעיונות מוקדמים ששמע אותם מהרב קוק.²⁷⁷ מאידך, לא נזכר ולו אזכור בודד בספריו המשייך את הרעיונות עצמם לרב קוק. לעניות דעתי, ניכרות כאן שיטות 'מגויסות' שונות, שכל אחת מעוניינת לשנות את אופיו של הרב הוטנר בהתאם לשיטתה ולהטיל את עצמה על מערכת היחסים בינו לבין הרב קוק: הרבנית דיוויד, בתו, העלימה כמעט לגמרי את השפעתו. בספרי פחד יצחק אין ולו הזכרה אחת לספרי הרב קוק, לא לספרי ההלכה ולא להגות המחשבתית, בעוד הרב הוטנר מרבה לצטט מרמב"ם, רמב"ן, מהר"ל, גר"א, ואנשי תנועת המוסר, ויש להניח כי נקודות ספציפיות בצורת המחשבה של הרב קוק היוותה מזון רוחני גם למאמריו ובייחוד משום שהוא מעיד על עצמו שהיה בקשר קרוב מאוד עם הרב קוק.²⁷⁸ הרב נריה מביא²⁷⁹ שהרב הוטנר אמר לרב צבי יהודה "לולי נפגשתי עם הרב [קוק] היה חסר לי חמישים אחוז מהווייתי".²⁸⁰ הרב הוטנר הקפיד במשך שנים רבות לתלות את תמונתו של הרב קוק בסוכה, ורק בשנים מאוחרות, כנראה בלחץ סוציולוגי של תלמידים, הסיר את התמונה.²⁸¹ גם בספר אגרות לראי"ה: קבוצת מכתבים של גדולי הזמן אל תל תלפיות מרן הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל,²⁸² מופיע מכתב שכתב הרב הוטנר מקובנה כ"ח בטבת תרצ"ב (כלומר, בהיותו בן עשרים וחמש), ובו הוא פותח אל: "הוד כבוד אדמו"ר הגאון הגדול, עטרת ישראל וקדושו, מרן הרב ר' אברהם יצחק הכהן קוק שליט"א", וחותם "בציפייה למכתב כ"ג הנני חותם, המתאבק בעפר רגליו". שמועה שכנראה יש לה ביסוס אומרת כי כל מקום שמוזכר בספרי הפחד יצחק כי דבר זה "מפי קדושי עליון"

²⁷⁵ הרב הוטנר בא במגע עם הרב קוק בהיותו בא"י ארבע שנים בין השנים תרפ"ה – תרפ"ט. בביורגריה שערכה בתו הושמטו פרטים על קשר זה. שלוש פעמים נזכר שמו של הראי"ה קוק, וכולן בחטף: פעם בין הרבנים שמהם קיבל הרב הוטנר את תורתו (עמ' טו) – הרב קוק נזכר שם בראשי תבות של שמו בלבד, כנראה בשל הבעייתיות שדמותו מעוררת בחוגים חרדיים; פעם בהסכמה לספר 'תורת הנזיר' שכתב הרב הוטנר בצעירותו, הסכמה שהושמטה מהמהדורות הבאות של הספר; ופעם בהערה כי "הייתי קרוב מאוד לרב קוק... חוץ 'אין די נקודה זיינע' (שם, עמ' עט).

²⁷⁶ ויגודה, עמ' 401; קסירר, עמ' 3-6.

²⁷⁷ הרב משה צבי נריה, בשדה הראי"ה, כפר הראי"ה תשנ"א, בפרק: 'שמש ומאור – הרב יצחק הוטנר' (עמ' 419-438), ובמיוחד בעמ' 432.

²⁷⁸ ספר הזיכרון, עמ' עט.

²⁷⁹ הרב מ"צ נריה, ליקוטי הראי"ה: פרקי חיים ואסופת מאמרים של מרן הרב אברהם יצחק הכהן קוק, א, כפר הראי"ה התש"ן, עמ' רנח.

²⁸⁰ בגרסה אחרת: "לולי נפגשתי עם הרב, הייתי עץ יבש".

²⁸¹ ראה ויגודה בעמ' 401 הערה 11. על עובדה זו העיד לי אישית גם תלמידו, הרב ד"ר זכריה דור שב.

²⁸² ירושלים התשמ"ו.

הכוונה היא לרב קוק. עובדה היסטורית היא כי הרב הוטנר נוהג היה לשמוע את דברי התורה של הרב קוק בסעודה שלישית בשבת.

מאידך גיסא גם הגישה ההפוכה מנסה להעצים את השפעת הרב קוק עליו. גישה זו מאולצת וקשה לבסס אותה בעיון בספריו. לעניות דעתי, ניתן להניח כי קרבנו של הרב הוטנר אל הראי"ה קוק הייתה קשורה בקרבתם הנפשית של שני האישים אל ארץ ישראל. כך כותב הרב הוטנר באגרת לבנו של הראי"ה, הרב צבי יהודה קוק, שהיה נשוי לבת דודתו:

ומעין הרגשת סבי דבי אתונא, בהריחם בעפר את ריח עפר²⁸³ ותחי רוחם, הנני מוצא עכשיו בעיוני בספריו של הרב שליט"א. יש לי הרושם כאילו נתקפל בהם, בעמודיהם, בטוריהם, הרבה הרבה מאורא דארעא דישראל, וכל פעם מדי עייני בהם עולה באפי ריחה של ארץ חמדה. ועל כגון דא כולי עלמא מודו ד'ריחא מילתא היא'. ברי לי עכשיו, שעל ידי מי שלא טעם מטעמה של ישיבת ארץ ישראל לא ניתנו ספרים כאלו להכתב. אותה התפיסה האורגנית את אחדותה הכללית של כנסת ישראל לכל דורותיה ולכל שדרותיה, ובכל הופעות הרוח השונות והמשונות שבאו על ידה לידי גילוי מקצה אחד ועד קצהו, וכל אותם סגנוני הציורים ודרכי ההסברה שבהם היא באה לכלל ביטוי בספרים הנ"ל – אי אפשר להם שיוולדו כי אם על הרי יהודה וירושלים, ומכיוון שעמדתי על המומנט המכריע של 'ארץ ישראל' החי בכל עורקי מחשבותיהם והשקפותיהם – נכנסו אצלי בהחלט לכלל תורת ארץ ישראל.²⁸⁴

הרב הוטנר הבדיל תדיר בין תורת חו"ל שלו עצמו ובין תורת ארץ ישראל.²⁸⁵ בכך היה דומה לרב קוק עצמו, שרגילים להבדיל בין ספריו שנכתבו בארץ ישראל ובין ספריו שנכתבו באירופה. האם היה אכן תלמיד של הרב קוק או בר פלוגתא רעיוני? ויגודה טוען שאידיאולוגית היה קרוב הרבה יותר לגרי"ח זוננפלד ולכן יחסו כלפי הרב קוק היה מסויג. למרות דבריו, לדעתי יש לפקפק במהות קשרים אלו: ברור כי לרב הוטנר היו השגות רעיוניות על שיטת הרב קוק – למצער, בשדה הגותו הפוליטית, אך לא ידוע מאידך גיסא על קשרים קרובים עם הגרי"ח זוננפלד. דמותו של הגרי"ח זוננפלד הייתה 'אפורה' וחסרת מורכבות, ושיקפה את אנשי היישוב הישן. היא לא התאימה, לעניות דעתי, למבנה האישיות המורכב כל כך של הרב הוטנר, ולכן קשה לי לקבל שהרב הוטנר נתקשר דווקא אליו בעבותות

²⁸³ עיין בכורות ט, א.

²⁸⁴ בשדה הראי"ה, לעיל הערה 277, עמ' 423.

²⁸⁵ כך כותב בפרידתו הראשונה מארץ ישראל: "הנני מוצא את עצמי אסיר תודה לה, על כל הטוב שגרמה לי. הרבה הרבה מעיקרי השקפות בדעת תורה ובהבנת היהדות נתחוויר לי ונתבססו אצלי רק הודות להשפעתה עלי" (אגרות וכתבים, עמ' רנד; ספר הזיכרון, עמ' נא).

האהבה. וזאת מלבד עצם העובדה שהרב הוטנר לא קיבל מרות מאיש, ודאג לשמור על ד' אמות של סטריליות רעיונית.

לפיכך נראה בעיני כי הערכתו לרב קוק נבעה מהכרת תודה על דבר פשוט אחד ויחיד. הרב נריה מציין כי הרב הוטנר אמר פעם כי: "קומת היסוד שלי, הקומה הראשונה – הסבא מסלבדקה. הקומה השנייה – הרב קוק".²⁸⁶ ואולם המעיין בספרי הרב הוטנר יתקשה למצוא הן את עקבותיו של הסבא והן את עקבותיו של הרב קוק. אצא מנקודת ההנחה אפוא כי הרב הוטנר לא התכוון לפרטי דברים ששמע מהסבא ומהרב קוק – כאלה או אחרים – שאותם הטמיע בשיטתו. ההשוואה בין הרב קוק והסבא מסלבדקה מציינת כי שניהם הקנו יסודות חשובים בחינוכו של הנער הצעיר. הלימוד הישיבתי, אותו ינק בסלבדקה, דוגל ב'לומדות', בפלפולא דאורייתא, בפירוק הסוגיה למרכיביה, ובניתוחיה למאפייניה השונים. הרב הוטנר השתלם בלימוד זה בצעירותו עד למאוד. בעולם הישיבתי של המאה העשרים נפוצה מאוד שיטתו המאחדת של ר' חיים מבריסק – זו שיודעת לפרק את הסוגיה במיקרוסקופ, לעמוד על מרכיביה, ואז ליצור ממנה יריעה אחת. על שיטה זו עמד בהרחבה נכדו הגריי"ד סולובייצ'יק במסתו 'איש ההלכה' ואפשר לומר כי כמעט כל צורת הלימוד של עולם הישיבות השתנתה בעקבות ר' חיים, ותלמידיו: ר' שמעון שקופ, ר' ברוך בער לייבוביץ', ואחרים. אולם המעיין בחידושי תורתו של הרב הוטנר – אלו המצויים בעיקר בספר הזכרונות – כמו גם אלו הפזורים לאורך ספריו המחשבתיים, יראה כי הוא הושפע הרבה פחות מהשיטה ה'מאחדת' של ר' חיים, זו הרואה בסוגיה מכלול רעיוני אחד והמנסה לחלץ את הנחות היסוד של הסוגיה. צורת הלימוד של הרב יצחק הוטנר הייתה 'פרטנית' מאוד, נתפסה לשיטת ראשונים כזו או אחרת וניסתה לבנות עליה בניינים הלכתיים והגותיים. הרב הוטנר 'התחדד' מאוד בנערותו, וחריפותו גרמה לו ללמוד בצורה מאוד מיוחדת, כשכל מילה מיותרת, שינוי לשון או צורת ביטוי חריגה מעוררים את תשומת לבו.²⁸⁷ צורת המוסר של הסבא, שהייתה אף היא פרטנית מאוד ודגלה בראיית הפרט את ערכו האישי, הוסיפה לכך. בהגיעו לארץ ישראל, נחשף הרב הוטנר – עודנו צעיר בימים – לשיטה המרחבית, שהייתה חסרה לו בישיבת סלבדקה. הרב קוק, שחשף את הגותו למהר"ל, לכוזרי, לבעל התניא, ולהגות אבסטקרטי בכלל, המתאפיינת בחשיבה בקוים כלליים, הרמוניים, חובקי עולם ואוניברסליים, ושמה פחות דגש 'נקודתי', נתנה לרב הוטנר מימד שני. הקומה הראשונה – העומק הישיבתי, הציר ה'אנכי', הייתה אכן שייכת לסבא; הקומה השנייה – הציר ה'רוחבי', אוניברסלי, הייתה שייכת לרב קוק.

כאן מתחיל וכאן גם נגמר הקשר שלו עם הרב קוק. אין צורך לנסות ולדלות מקורות מכתביו אותם ינק מהרב קוק, שכן ניסיון כזה יחלץ גם כתבים רבים אותם ינק מהחסידות ומהוגים אחרים. דרכם של הוגים אקלקטיים שאינם זוכרים בעצמם מהם המקורות שלהם, והדברים נכונים גם לגבי הרב הוטנר. יש אפוא לראות בצורה כללית את חשיבתו מרחבית, הרואה במושג כמו 'ארץ ישראל' לא רק מושג הלכתי של מצוות התלויות בארץ, אלא מהות רעיונית כוללת, המכילה את המצוות התלויות בה,

²⁸⁶ ויגודה, עמ' 401, מצטט את הרב נריה בליקוטי הראי"ה, לעיל הערה 279, חלק ב', עמ' 167.

²⁸⁷ ראה על כך גם אצל קסירר, הערה 35 בעבודתו; וכן גם: פחד יצחק שבועות ט, ד.

כחלק ממנה, אבל היא רחבה בהרבה. המושג של 'ארץ ישראל', בדומה לרב קוק,²⁸⁸ היה אצלו גוף בעל נשמה, שבו המצוות הם רק צד פרקטי המבטאות בצורה חיצונית את המהות. ככלל, יחסו לארץ ישראל (כארץ במובן הדתי, להבדיל מהמדינה במובן החילוני) היה כאוהב הנכסף אל אהבתו,²⁸⁹ וכבר הערנו על כך בהקדמה. גם 'כנסת ישראל' הפכה למושג חי ונושם, וכך הקשר עם עם ישראל וכללות האומה קיבל נופך משלו.

ואף על פי כן, שני ההוגים היו רחוקים מאוד אחד מהשני. הרב קוק – חשיבתו הייתה הרמוניסטית ותפסה את היהדות החילונית כבשר מבשרה של עם ישראל; הפרדת דת ממדינה הייתה כה מנוגדת השקפתית לתפיסתו של הרב קוק, שהוא לא היה יכול לקבל אותה אפילו בצורה פרגמטית.²⁹⁰ לפיכך נאלץ לבצע התקפלויות מחשבתיות וניסיון להכניס את היהדות החילונית במסגרות הלכתיות כאלו ואחרות: תועים, מבקשי דרך, וראייתם כיהודים שלמרות הצהרותיהם הפומביות בעומק לבם מנסים להתקרב אל הקב"ה. אבל הרב הוטנר היה ריאלי הרבה יותר: ההפרדה שעשה בין דת ומדינה אפשרה לו לבדוק כל דבר לגופו, ולבודד את ה'יהדות' לגופה ואת ה'מדינה' לגופה. הוא מעולם לא שאף לאחד ביניהם, אלא אולי רק בצורה פרגמטית; וכל אימת שמדובר היה בעיקרי הדת, מבחינתו, לא הייתה לו שום שאיפה שכזו. נאמן לשיטתו, מי שלא ראה אצלו את 'כח החשיבות' של קדושה, לא ראה בו צורת אדם כלל – ולכן הגטיקה היהודית או היותם של ציונים חילונים מבחינה הלכתית יהודים גמורים, לא היו עובדות רלוונטיות בעיניו.²⁹¹

²⁸⁸ ראה: הרב אברהם יצחק הכהן קוק, אורות, עמ' ט.

²⁸⁹ על אהבתו לא"י ראה בספר הזיכרון, עמ' יט; שם, עמ' נג. קשריו אלו עם הארץ נתחדדו כשקנה אותה בייסורין, כאשר במסגרת אחת מהטיסות שבהן חזר משהות בארץ ישראל, נחטף המטוס והוא עליו, יחד עם אשתו, בתו וחתנו. על פרשת החטיפה (טיסת TWA מספר 74, מפרנקפורט לניו יורק, 9.6.70) ראה כאן: David Raab, *Terror in Black September*, New York 2007.

ביטוי נפלא בכתביו לאהבתו זו ניתן לראות גם באגרת קעא בספר אגרות וכתבים, באגרת המתוארכת לשנת תר"צ: "לבא לליטא? לא אחי, אין את נפשי לדבר הזה. אני יש את נפשי לשוב ארצה ישראל. ואי"ה בקרוב אשוב. אני אשוב. אתה תשוב. כולנו נשוב. ידברו לי מימין דברי ימין, יפטפו לי משמאל פטפוטי שמאל – אני אשוב. אשוב ואתפלל לאלוקים שיזכני להשתקע בה ולנשום את אווירה המחכים. ואם שומה יהיה עלי לעזוב אותה, ברצות ה' אעשה את הדבר הזה בתור בן ארץ ישראל, קשור אליה בקשר של ממש, מלבד קשרי הרוח הרבים. – התזכור את רעננות הלבבות והנפשות בשבתנו בתוכה? התזכור? אני שואל אותך, אתה בעצמך שאל את עצמך: התזכור? לתשובתך אינני זקוק, היא מונחת לפני במכתבך האחרון... אפשר למצוא פה חברה לתלמוד, מקום לעבודת יראה, השראה של מחשבה וחזון, עסקי גמילות חסד בענייני הכלל והפרט – ברם אטמוספירה אחת מוצקה ושלמה של הגבהת נפש כללית – אין. ולדידך, דא חסר מה קנה"...

בסוף האגרת הוא כותב כי עתיד לעלות בעוד כמה שבועות לא"י. כך כתב גם באגרת לר' יחזקאל סרנא (אגרת קסט, ללא תאריך) אבל לא אסתייעא מלתא והוא נשאר עוד כמה וכמה שנים בגולה.

²⁹⁰ ראה: ישראל ותחייתו, אורות, עמ' מה-מו.

²⁹¹ סיפור שממחיש את הדברים מובא אצל הרב נריה, בשדה הראי"ה, לעיל הערה 277, עמ' 436-434. הרב נריה מספר כי הרב הוטנר נכנס פעם אל הרב קוק ומצאו כשנפשו עגמומית עליו. כששאל אותו לפרש עצבות זו סיפר לו הרב קוק כי הוא (=הרב קוק) הבין מסיכום עם הנהלת האוניברסיטה העברית כי לא ילמדו באוניברסיטה חוגים שאינם בדרך ישראל סבא, כגון חוגי ביקורת המקרא, והרב קוק אף נשא את נאומו המפורסם בפתיחת האוניברסיטה העברית, בה קרא עליה את

כבר הצביע קסירר²⁹² על קרבה רעיונית בין דעות אלו של הרב הוטנר לאחד ממנסחיה הברורים והרהוטים ביותר של ההגות החרדית – הרב ד"ר יצחק ברויאר. ברויאר בוחן מאפיינים שונים שלפיהם 'עם' נוצר באומות העולם: לשון; טריטוריה; תרבות עממית (בניגוד לזו הגבוהה); גזע; היסטוריה – גורל משותף. מעבר לזה הוא מצביע על אלמנט סובייקטיבי של זיכרון כמאחד את כולם לתודעת זהות משותפת. בעוברו אחת לאחת על המרכיבים הנ"ל, מראה ברויאר כי עם ישראל איננו אומה כלל במובן הרגיל של המונח. עם ישראל אפוא מהווה חריג ויש לו תורה עוד לפני קיום המדינה: "היום הזה נהיית לעם". רפורמה וסטייה מן התורה מהווה התאבדות קולקטיבית; עם רגיל יכול לשנות את ספר חוקיו, או לסטות מהחוק – וכל עוד יש לו מערכת ענישה, אין בכך פגיעה אנושה בעצם קיומו של העם. אולם עם ישראל, טוען ברויאר, נוצר על ידי ספר חוקיו. לפי ברויאר, יהודי חילוני, למרות שהדת עצמה מגדירה אותו כיהודי, למעשה הוא איננו חלק מהלאום, שכן אצל ברויאר ישנו איחוד בין המושגים 'דת' ו'לאום': אין לאום יהודי אם אין דת יהודית.²⁹³ דברים בסגנון דומה כבר הביע, בראשית ימי הביניים, ר' סעדיה גאון: "אין אומתנו אומה אלא בתורתיה".²⁹⁴ במובן זה ברויאר הינו אנטי ציוני,²⁹⁵ ונדמה שהרב הוטנר החזיק אף הוא בגישה זו, ולכן חלק על הרב קוק שהקפיד לראות ביהודי שעזב את התורה, יהודי, תוך הדגשה כי עם ישראל בנוי משתי קומות, הראשונה היא עצם יהדותו, והשנייה היא הדת עצמה, התורה.²⁹⁶

יחסי דת ומדינה

הפסוק "כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים". הרב קוק התאכזב מאוד לגלות שהאוניברסיטה לא עומדת בהתחייבויותיה ופתחה חוגים שבמסגרתם למדו גם ביקורת המקרא. הוא סיים את דבריו ופרץ בבכי. הרב נריה מספר שהרב הוטנר לא התאפק ואמר לרב קוק: "כנראה שמלבד הנשמה צריכים להכיר את הגוף" ... דווקא הרב הוטנר הקפיד שהאהבה לאומה לא תסמא את עיניו מלראות את פגמיה.
²⁹² עמ' 9-8.

²⁹³ יצחק ברויאר, 'תורה חוק אומה', בתוך: **ציוני דרך**, ירושלים תשמ"ב עמ' 9-37; הנ"ל, "מוריה – יסודות החינוך הלאומי התורתי", ירושלים תשמ"ב, עמ' 65-64. וראה גם: מרדכי ברויאר, 'עם ומדינה במשנת יצחק ברויאר', בתוך: **יצחק ברויאר – עיונים במשנתו**, רבקה הורביץ (עורכת), עמ' 164-173; אליעזר שביד, "מדינת התורה" במשנתו של יצחק ברויאר, **שם**, עמ' 125-146.

²⁹⁴ רבי סעדיה גאון, ספר הנבחר באמונות ודעות, מהדורת הרב י' קאפח, ירושלים תשל"ג, ג, (להלן: "אמונות ודעות"). וראה הסתייגותו של הרב יהודה עמיטל, 'מעמדו של היהודי החילוני בימינו מבחינה תורנית-הלכתית', בתוך: **ממלכת כהנים וגוי קדוש – מאמרים לדמותה של מדינה יהודית**, יהודה שביד (עורך), ירושלים תשנ"ז, 332-343.

²⁹⁵ הערה זו שמעתי מד"ר בנימין בראון.

²⁹⁶ הרב אברהם יצחק הכהן קוק, אגרות הראי"ה, ירושלים תשס"ב, אגרת תקנ"ה.

דוגמא לפסיקה הלכתית המפרידה בין דת ובין המדינה החילונית כאורגן הפועל מטעמים מעשיים ולא מטעמים דתיים מצויה בדיון באחת מאגרותיו.²⁹⁷ הדיון שמעלה האגרת נסב סביב החליבה בשבת. דעת החזון איש הייתה לאסור חליבה בשבת ע"י יהודי, מטעמי חילול שבת, ולשם כך הציע חליבה ע"י גוי.²⁹⁸ אלא שהימים היו ימי פעולות הנקמה נגד הערבים ולכן חלק מהרבנים – 'מחוג ידוע', כהגדרת הרב הוטנר – סברו שאין להעסיק פועלים ערביים, והשתמשו בביטוי המושאל 'עבודה זרה' כדי לנזוף במעסיקהם. החזון אי"ש ואחרים העדיפו בכל זאת את העסקת הערבים וכדי להדוף את הטענה על העסקת נכרים כתב החזון אי"ש דברים מהרמב"ם הלכות מלכים בשבח דרכי החסד עם האומות, והצורך להעסיק את תושבי הארץ וכד'.

הרב הוטנר אף הוא מצדד בגישה זו. אין לו אלא ד' אמות של הלכה, ואם הפיתרון המועדף הלכתית הוא לחלוב ע"י גוי, אזי אין במשנתו מקום לסברות 'חיצוניות' כדוגמת 'עבודה עברית' כנגד 'עבודה זרה' וכד'. לדידו, אלה הם משפטים שיפה כוחם בהנהגת המדינה אך לא בהנהגת ההלכה, ולכן אין מקום לשקלולם בשיקולים ההלכתיים.

תפיסתו את יחסי דת ומדינה הייתה שאסור לתת למדינה לערער קוצו של יו"ד מיסודות הדת. לשם כך יש להפרידם, כדי לשמור על טהרתה של הדת. בהיותו תומך בגישה זו, הרי הוא מצוי בדעה אחת עם הוגים מודרניים כגון הגרי"ד סולובייצ'יק ופרופ' ישעיהו לייבוביץ,²⁹⁹ ורחוק מהגישה הרווחת הרבנית, ובייחוד מזו של הראי"ה קוק, המנסה לאחד בין דת ומדינה, ולטעון שמהותית אין שום סתירה בין מושג המדינה כפי שהתני"ך והמסורת רואים אותה ובין היהדות ההלכתית. גם אם רבנים חרדיים תומכים אף הם רעיונית בהפרדת דת ומדינה, קשה לראות דברים אלה שחור על גבי לבן, בשל הקושי של רב מסורתי לתת לגיטימציה ואישוש רשמי לעצם קיומה של יישות שאיננה דתית – מוסד המדינה המודרנית. אבל הרב הוטנר הבין היטב שאין מנוס מלהכיר בה, ואף שהיא לא הייתה מעניינו – הוא עסק רק בחלק של ה'דת' ולא בחלק של ה'מדינה' – הוא הכיר בה כמוסד עצמאי. ושוב אפשר לראות את גישתו השיטתית לאפשר מצע רעיוני גם אם הוא מוטעה לדעתו, כל זמן שהמצע מחפש אמת כלשהי.³⁰⁰ במקרה שלנו, מושג ה'מדינה' הוא האמת, וציבור חילוני הדוגל בו זכה אצל הרב הוטנר ליחס חיובי-משהו, אף אם מנקודת מבטו כמובן ראה אותם כ'טועים'. הוא

²⁹⁷ אגרות וכתבים, אגרת מג.

²⁹⁸ חזון אי"ש על אורח חיים, בני ברק תשנ"א, שבת נו, ד.

²⁹⁹ הדברים נאמרו אך ורק כדי למקמו על הציר הדתי-פוליטי. לא ידוע לי על כל התייחסות של הרב הוטנר אל לייבוביץ, ולהיפך. ככלל, לא מצויות בכתבי הרב הוטנר התייחסויות אל אישים אקדמיים שאינם חלק מן העולם הישיבתי.

³⁰⁰ על האפשרות לשלול את האבסולוטיות של המדינה ועם זאת לא להיות אינדיפרנטי מבחינה דתית כלפיה ראה אצל: אביעזר רביצקי, 'האם תיתכן מדינת הלכה? הפרדוקס של התיאוקרטיה היהודית', בתוך: **דת ומדינה בהגות היהודית במאה העשרים**, אביעזר רביצקי (עורך), ירושלים 2005, עמ' 42-9.

יכול היה להיות נחרץ מאוד בדעותיו בשאלות של דת ומדינה, אבל לעקוב מרחוק בחיבוק אוהב אחר התפתחותה של מדינת ישראל ולהכיר ביישות החילונית ככלי שדרכו מתקדמת הגאולה.³⁰¹

לאחר הבהרת השיטות השונות וקביעתם כשני תחומים שכל אחד עומד בפני עצמו, מגיעה תורה של האפשרות לסנתז את השתיים לכדי מהות כוללת אחת. כך, השכיל לעמוד על השילוב בין קודש לחול ובין לימודים אקדמאיים ולימוד בשיבה. באגרת מפורסמת הוא שולל את תפיסת היחס שבין תורה ועבודה, או בין לימודים ישיבתיים לבין יציאה לחיי המעשה כ-double life, ומדגיש שהיחס צריך להיות כשל broad life. לא מדובר בשני תחומים נפרדים אלא בשני חדרים, והרב מדגיש בפני תלמידו כי עליו ללמוד לחיות את חייו כפעילות רציפה אחת.³⁰² הדברים עומדים בפני עצמם:

המון נקודות הפוזרות זו תחת זו בוודאי שיש בהן משום ריבוי, אבל אותו המון הנקודות עצמו כשהוא מסודר מסביב לנקודה אחת העומדת במרכז, הרי זה עיגול אחד. זו היא, חביבי, חובתך בעולמך להעמיד במרכז חייך את ה"אחד" ואז אין עליך לדאוג כלל לכפילות. כל נקודה חדשה שתרכוש לך רק תרחיב את העיגול אבל האחדות אינה זזה במקומה.

גישתו ההרמוניסטית של הרב קוק הייתה רואה את כל הנקודות סביב המעגל כקו מאוחד, עיגול, בלי להפריד כלל לנקודות. הגישה הפנאנטיאיסטית, הרואה בכל אלוהות, לא מבדילה בחיץ ברור בין קודש לחול ולדידה הכל הוא גילוי של 'מלוא כל הארץ כבודו'. ברם לרב הוטנר יש גישת ביניים, הנובעת מהגדרה ברורה של קודש וחול, ומהפרדה – אותה ראינו כבר לעיל, בעקבות תנועת המוסר – שבין התגלות השם ובין הסתר פניו. כל נקודה צריכה לקבל את המיקום שלה בלי להיטמע באחרת, ואז אפשר ליצור עיגול רעיוני משלל הנקודות גם יחד. לדידו מחנה ישראל מגוון הוא, וכל זמן שמחנה ישראל מצביע על המרכז – והמרכז הוא המשכן, או בימינו – עולם הישיבות – הרי שהוא מממש את תפקידו האמיתי.

הכופר ויכולתו להתנתק מן המערכת

אחת הסוגיות שבהן השקפתו של הרב הוטנר ניכרת ובעלת משמעות, ובה נושקת ההשקפה להלכה, הינה סוגיית היחס לחילוני. תוך כדי סוגיה הלכתית דן הרב הוטנר במעמדו של החילוני ומתוך כך הוא מגיע למסקנה רדיקלית ובעלת השלכות רבות.

³⁰¹ כבר ציינתי בפרק הראשון את דבריו, ימים ספורים אחר הניצחון במלחמת ששת הימים.

³⁰² אגרות וכתבים, אגרת צד.

ישנו מושג הלכתי הנקרא 'מתעסק': אדם יכול לעשות מצווה, וזהו מעשה עובדתי. אך מהו היחס הנפשי של האדם אל הפעולות שלו? ייתכן שאדם מתכוון לעשות פעולה או עושה פעולה מבלי משים, הן כשמדובר על פעולה 'חיובית' והן כשמדובר על פעולה 'שלילית'. הוא יכול להיות מזיד או שוגג, מתכוון או לא מתכוון. אבל ישנה עוד רמת מודעות כלפי מצוות שהיא בדרגה שונה מ'לא מתכוון', והיא נקראת בהלכה 'מתעסק'. אדם שעובר עבירה, לדוגמא: הורג נמלה בשבת, יתחייב מיתה אם מדובר במעשה במזיד, ויהיה חייב רק בקורבן חטאת אם מדובר בשוגג, קרי: האדם ידע שהוא הורג את הנמלה אך לא היה מודע לכך שהיום שבת, או שהוא היה מודע לזמן אבל לא למעשה שלו, כגון שהתכוון לדרוך על רגב אדמה ובסופו של דבר הרג נמלה. אבל כשאדם הולך לפי תומו ברחוב, והוא כלל לא מודע לכך שהפעולה של ההליכה שלו גורמת להריגת נמלה, יש לו דין של מתעסק.³⁰³ האחרונים נחלקו האם יש בכלל מקום לחייב אדם באחריות כלשהי, המחייבת תשובה, כלפי מעשה שכזה. יש שבכל זאת סברו שאדם נושא באחריות כלשהי, אף כי מועטה.³⁰⁴ ואולם ברור שבאופן כללי אחריותו של אדם כזה למעשה הספציפי מועטת ביותר, אם בכלל.

כאמור, היסוד הנפשי של היות מתכוון/אינו מתכוון/מתעסק מתייחס בהלכה רק לאדם שעשה פעולה נגטיבית, והשאלה היא עד כמה אפשר לחייבו, בהתאם לרמת המעורבות הנפשית בעשיית הפעולה. נשאלת השאלה מה יקרה בפעולה חיובית, שבה יש מעורבות נפשית ירודה? האם ניתן לעשות מצוות עשה, חיוביות, במתעסק?

דוגמא מעשית מאוד מובאת בדיונים בני זמננו. חייל יוצא למערכה במסגרת צבא הגנה לישראל ואין לו שום זיקה לדת: הוא לא מקיים מצוות, אינו רואה את עצמו כאדם מאמין, והליכתו לצבא היא מעשה אזרחי לחלוטין – במסגרת מחויבותו כלפי מדינת הלאום שלו – ולא מעשה דתי. אם אותו חייל ימות חלילה בקרב או במלחמה – האם ניתן יהיה לראות בו קדוש, או מי שנהרג על קידוש השם? והרי קידוש השם היא מצוות עשה, והחייל כלל לא מתכוון לעשות את הפעולה הדתית הזו? אדם שיניחו עליו בלי משים תפילין, ודאי לא קיים מצוות תפילין. מדוע אפוא שהחייל שהתגייס מתוך טעמים אזרחיים פשוטים, ללא כל כוונה לקיים מצווה או לקדש את השם, יחשב כמקיים מצווה? השאלה היא גם על נוסח התפילה שאומרים בבתי הכנסת בשעת הזכרת נשמות לחיילי צה"ל: "המצא מנוחה נכונה תחת כנפי השכינה; במעלות קדושים וטהורים, כזוהר הרקיע מזהירים, את נשמות חיילי צבא הגנה לישראל" – האם אפשר להיות 'קדוש' או 'טהור' בלי להתכוון לכך? והרי חייל יכול לעשות לשרת אך ורק בתור מעשה אזרחי, ובאותה מידה שהוא נלחם בשביל מדינת הלאום שלו הוא גם היה נלחם לו היה חייל בצבא זר – מה אפוא מגדיר את המעשה כמצווה?

³⁰³ כך היא שיטת תוספות, שבת עב, ב. ישנם ראשונים שהגדירו אחרת מהו 'מתעסק', ואולם אין נפקא מינה לענייננו. עיין רש"י כריתות יט, ב, ד"ה "אפילו רבי יהושע".

³⁰⁴ רבי עקיבא אייגר (גנז), שו"ת רבי עקיבא אייגר, ניו יורק תשל"ג, סימן טו.

שאלה דומה עולה גם כלפי כל מי שנהרג רק משום שהוא יהודי, כגון ששת מיליון נרצחי השואה. ההנחה המקובלת, הקלאסית והמסורתית, רואה בהם 'קדושים'.³⁰⁵ אבל לכאורה אין דומה הגדרה זו בעבר להגדרה כיום. בעבר, מי שמת על קידוש השם, בהירצחו אך ורק על היותו יהודי, בחברה שבה הדת הייתה ברורה ושולטת בכיפה ומי שמת הייתה בידו את הברירה להיחפך לנוצרי ולהמיר את דתו, ולמרות זאת הוא בחר למות כיהודי ולקדש את שם השם – שם יש מודעות לקיום המצווה. ואולם בתקופת השואה, שעה שרבים מיהודי אירופה היו רחוקים מיהדותם ומתו אך ורק בתור השתייכותם הגנטית לעם ישראל – האם אפשר לומר עליהם שהם מקיימי מצוות קידוש השם, שעה שהם רחוקים מאוד מכך?³⁰⁶ האם נוכל לדבר עליהם במונחים של 'קדושה'?

הרב הוטנר סובר שכופר העושה מצווה, אינו אלא בגדר 'מתעסק' כל זמן שמדובר באפיקורס שדעותיו דעות כפירה מצד עצמן ויש לו אונס או טעות בעיקרי האמונה: אי אפשר לייחס לו כוונה לעשות מצווה וכל מה שהוא עושה הרי הוא בדרגת מתעסק בעלמא. הגדרה זו משמעותית שכן בעוד שמצינו את שיטת רבי עקיבא איגר הנותנת ערך כלשהו למעשה שלילי שנעשה תוך התעסקות, ורואה בו מעין 'חיוב מועט' על מבצע הפעולה,³⁰⁷ הרי שלא מצינו כלל יחס למעשה מצווה הנעשה באופן של מתעסק, ולכולי עלמא המעשה חסר כל משמעות דתית.³⁰⁸

דברי הרב הוטנר נסבו סביב נושא האמונה. כזכור מפרק ד', הרמב"ם מונה את המצווה להאמין כמצווה הראשונה במניין העשין (=מצוות עשה) בספר המצוות שלו. הרמב"ן תוקף אותו שהרי אמונה איננה חלק מן המצוות, אלא היא התנאי הבסיסי להיות מצווה!³⁰⁹ כלומר, הנחתו הבסיסית של הרמב"ן היא שאי אפשר להיות מצווה במצווה אלא אם כן אתה מאמין.

הרב הוטנר מרחיב הנחה זו וסובר כי אפיקורס שיש לו טעות או אונס בעיקרי האמונה והוא עושה מעשה של מצווה אינו אלא מתעסק. כך, סבור הרב הוטנר, גרוע זה יותר ממי שמתכוון לא לצאת (שדינו שלכולי עלמא הוא לא יוצא, אפילו אם מצוות אין צריכות כוונה). הוא מסתמך על שיטה

³⁰⁵ ראה למשל אצל: אסתר פרבשטיין, בסתר רעם, ירושלים תשס"ח, 397-462.

³⁰⁶ דוגמא טובה לכך היא הסרט 'הפסנתרן', בבימויו של רומן פולנסקי. הסרט נכתב על דמותו של פסנתרן בשם שפילמן. האיש היה יהודי רק בהגדרתו, אבל למעשה מנה את החגים הנוצריים כחגיו, ולא הייתה לו שום זיקה לדת. הסרט מנציח את מבטו המפוזר לאורך כל השואה ואת חוסר ההבנה של המצב שבו הוא נמצא. הוא שואף כל העת לנגן ולחזור להיות מוסיקאי, כאשר אפילו הטרגדיה העוברת על בני עמו איננה מעניינתו והוא לא חלק ממנה – האיש הוא בסך הכל חלק מטרגדיה הגדולה ממנו, טרגדיה של כל מי שכל פשעו הוא היותו יהודי בלבד. על הביקורת בעניין זה ראה: מיכאל אורן, 'רומן עם הצורר', תכלת 15, ירושלים תשס"ד, עמ' 31-38.

³⁰⁷ לשיטתו מתעסק פטור רק מחטאת אבל מבצע עבירה.

³⁰⁸ פחד יצחק פסח ז, ג.

³⁰⁹ יש להדגיש כי אין שום קשר למחלוקת אם מצוות צריכות כוונה (ראה שולחן ערוך, אורח חיים, סימן ס). השאלה שם עוסקת בדיון אם צריך כוונה או שמא מעשה סתמי של יהודי נחשב כאלו נעשה אם כוונה. בכל מקרה ישנן דרכים 'לעקוף' את עניין הכוונה, כגון כוונה הופכית שלא לצאת, שלכולי עלמא מועילה כדי שלא יצא ידי חובה.

בראשונים³¹⁰ שמי שעושה קרבן פסח אבל לא מודע לזה שהיום פסח, לא יצא ידי מצה שכן הוא 'מתעסק', וכל אכילת המצה שלו היא חסרת מודעות. והרב הוטנר סבור שכל שכן אפיקורס, שאינו יודע ממצואותו של המצווה. מצב זה אפוא אינו אפילו אונס, אלא הוא לא שייך בכלל לקיום מצוות.

לפי זה אדם שהעניין הדתי מופקע ממנו לחלוטין, והוא עולה לתורה, למשל, בטקס בר המצווה שלו, הרי זו ברכה לבטלה, שכן אי אפשר לייחס כל אמונה לאותו אדם וממילא אין לו שום קשר ליסוד הציווי.³¹¹ כך הדברים בנוגע למצוות חיוביות, וכך לכאורה גם במצוות שליליות – אם אדם שאין לו שיג ושיח עם תורה יבצע עבירה, לא צריך לדון במסגרת הקריטריונים המקובלים שהוא אונס או שוגג "יתנוק שנשבה" וכדומה כדי לסנגר עליו – האדם הזה פשוט מופקע מכל מציאות של מצווה ועבירה. אין צורך אפוא לחשוש להכשיל חילוני בעבירה כיוון שהוא מופקע מכל מציאות של חיוב נורמטיבי. כפי שאפשר להבין, משמעות הדברים כלפי הציבור החילוני רדיקלית, ובדרך כלל לא מקובל לדון בסוגיה זו בשל ההשלכות הכבדות שלה.³¹²

הלך מחשבה זה מביא כמה מהוגי הדעות של זמננו לחלוק בשאלה האם יהודי חילוני שאין לו שום קשר לתורה ומצוות נחשב כמי שהוא 'בר קיום מצוות', והאם שייכים בו דיני 'לפני עיוור לא תתן מכשול': אסור לתת אוכל לפניו שמא לא יברך וכד', או שמא הוא מופקע מדין זה. היו שטענו כי שונה הוא דינו של מומר, המופיע בהלכה ההיסטורית, שכן המומר היה מודע למצוות, חי בתוך מערכת שחייבה את קיומם, ואף על פי כן ביכר למרוד בקב"ה, ושונה הוא החילוני בן זמננו שהוא אתיאסיט גמור, וגם אם מאמין – אינו מאמין במצוותיו, כך שיסוד החיוב לא קיים אצלו. כך גם מותר לדעתם להדריך חילוני הנוסע ברכב בשבת למקום חפצו ואין בזה חשש של 'לפני עיוור'.³¹³ לפי דברי הרב הוטנר יוצא כי אין לכופר דין של מחויב במצוות, וממילא הנחת תפילין עליו היא כמו הנחת קוביות – חסרת כל משמעות דתית,³¹⁴ ומאידך אין עליו איסורים ואין לחשוש להכשיל אותו בעבירה.

כבר מתיאור הנפקויות ההלכתיות הכרוכות בדיון זה ניתן להבין כי המשמעויות הן גדולות, וכרוכות בלא מעט אמוציות ותחושות בטן. גישתו של הרב הוטנר הרואה בכופר מי שאינו מחויב במצוות היא חידוש יצירתי גדול. מעניין שהרב הוטנר מטיל את חידושו בצורה אגבית לחלוטין, ולמרות שברי כי היה מודע בצורה חד משמעית למשמעות ההלכתית של הדברים, הוא לא מחדד את המשמעות הזו אלא כותב זאת תוך כדי דיון הלכתי אחר. יש אולי שילמדו מעובדה זו כי גישת הרב הוטנר מרוככת

³¹⁰ דעת הרא"ה, מובאת בר"ן שעל הרי"ף, מסכת ראש השנה, ז, ב ד"ה גרסי' בגמרא.

³¹¹ ראה ר' משה פיינשטיין, אגרות משה, ניו יורק תשי"ט, אורח חיים ג, יב.

³¹² לאחרונה הסוגיה עלתה, והרחיב את הדברים בטוב טעם הרב מיכאל אברהם, "מה בין קהל שוגג לתינוק שנשבה", אקדמות יא, ירושלים תשס"ב, עמ' 169-174.

³¹³ ראה הרב מיכאל אברהם, "בעניין הכשלת חילוני בעבירה", צהר כה; "הבהרות בעניין עבירות של חילונים", שם כז, ודברי החולקים עליו: הרב דרור פיקסלר, על מצווה ועבירה של יהודי לא דתי, שם כו; הרב שלמה קסירר, "איסור לפני עיוור בחילוני ומשמעותו המחשבתית", שם כט.

³¹⁴ ויש להרהר אם לא משום כך התנגד לתנועת חב"ד?

יותר.³¹⁵ ואולם עיון בדבריו באותה סוגיה בפחד יצחק לפסח מעלה כי הדברים נבנו בצורה הלכתית בצורה שאינה משתמעת לשני פנים. לדידו, החייל בדוגמה שהבאנו והיהודי המובל אל תאי הגאזים אמנם נהרגים אך ורק בהיותם יהודים אבל הם לא יכולים להיות – עם כל הכאב שבדבר – מוגדרים כמקיימי מצוות קידוש השם. ההלכה היא נוקשה ובעלת קריטריונים ברורים, ומי שאינו מאמין במערכת המצוות לא יכול לקבל זכויות או לצבור חובות לגביהן.

שוב רואים את משמעותה העמוקה של האמונה במשנתו. מי שאינו מאמין במערכת עצמה – היא אינה קיימת לגביו. לשם קבלת הנורמטיביות של המצוות יש לקבל את עצמן עלי, והאדם בקבלתו ובאמונתו יוצר חשיבות לאמת, ואחר כך גם מאמין בתכניה.

בידוד כח הבחירה

הפרדת הרשויות במשנתו לא נסבה רק סביב הנושא של דת ומדינה. באותה אגרת שהובאה לעיל, העוסקת בחליבה בשבת, אפשר גם לראות הפרדה וחלוקה הלכתית שמשליכה על התפיסה המחשבתית של בעל הפחד יצחק'. הרב הוטנר מנסה לפתח שם דיון פסיכולוגי במניע הנפשי לפעולות הפליליות של אדם. הוא מראה על ידי דוגמה כי דוד לא הרג את שמעי בן גרא, לאחר שקיללו ומרד במלכות, בזמן אמת, ותחת זאת טען דוד למבקרו כי 'ה' אמר לו קלל את דוד ומי יאמר מדוע עשית כן'.³¹⁶ אולם כשהגיע הזמן למסור את המלוכה לשלמה בנו, דואג דוד להוריד את שיבתו של שמעי בדם שאולה למרות שבזמנו כביכול מחל לו.³¹⁷ סתירה זו בין התנהגותו של דוד המיידית לבין זו של לפני מותו - רואה בה הרב הוטנר 'הפרדת רשויות' קלאסית: אדם שנגנב ממנו כל רכשו, והוא בדרגה

³¹⁵ קסירר, במאמרו הנ"ל, סבור כי הרב הוטנר דגל בגישה לאומית של קיום מצוות. לדידו, גם אם אין החילוני מקיים מצוות במשמעות הפרטית שלהן, עדיין יש משמעות לקיום מצווה או לאי קיום עבירה במסגרת הלאומית: אין אומתנו אומה אלא בתורתיה, כדברי רס"ג, ואין אפשרות לאפשר לחילוני להפקיע עצמו מקיום מצוות, כי הפקעה כזו איננה רק עניין דתי אלא גם לאומי. לעיל הבאתי את דבריו של ד"ר יצחק ברויאר כהגות רעיונית אפשרית לשיטה זו. ברם, נדמה לי שהגותו של הרב הוטנר, הגורסת הפרדת דת ומדינה לכתחילה, לשם חיזוק הדת ולשם אי ערבובה בסממנים לאומיים חיצוניים, לא יכולה לשאת בחובה פרשנות כזאת.

קסירר מפנה למאמרים (פחד יצחק לפסח, מאמר סג; חנוכה, מאמר יג) שבהם משמע שכל מומר לא רק מקיים עבירה פרטית אלא מעשה מומרותו הוא גם עקירה ופגיעה במרקם הכללי של עם ישראל. לעניות דעתי, יש בדברים אלו ערבוב בין הדרך ובין התוצאה. לאמור: גם אם נכון שכשחילוני עושה עבירה סבור הרב הוטנר כי הוא גורם לפגיעה בעם ישראל, אין מניעה לתת לו לעבור עבירה: אין בעבירה שלו איסור (שכן הוא לא מחייב את עצמו בכלל במערכת המצוות, על ידי שאינו מאמין), גם אם התוצאה של העבירה היא פגיעה בעם ישראל. השאלה האם הוא עובר עבירה שונה מהשאלה האם תוצאות העבירה היא שליליות. גם היהודי הנהרג באושוויץ וגם החייל הם לא מקיימי מצוות קידוש השם, אף שבמותם הם עשויים ליצור מצב של קידוש השם, והדברים לא סותרים.

³¹⁶ שמואל ב, טז, יא.

³¹⁷ מלכים א, ב, ט.

נפשית גבוהה, הרי ייתכן שישמח ויאמר לעצמו 'כל מאי דעביד רחמנא לטב עביד' – הכל לטובה – ואין בין זה לבין העובדה שהוא לא יפטור את הגנב מתשלומי כפל ולא כלום; לכל תחום יש את השטח שלו.

משם הוא עובר לתקיפת מה שלדעתו גרם לביטול מוראה של מלכות בתקופתנו: ההמוניות שבה נעשות עבירות, וחוסר הפחד מסדרי הדין, נובעים כי 'הכניסו את הכפירה בכח הבחירה ברשות המשפט'. טענתו של ה'פחד יצחק' היא כי הפסיכולוגיה המודרנית, הסוברת שאדם 'אנוס', ואין בין המטורף ובין בן הבליעל ולא כלום³¹⁸ – זה אף זה אנוסים הם, אם בידי טירופם, ואם בידי יצרם – אינה רלוונטית כלל לעניין המשפט. כל זמן שאדם פרטי רוצה לשפר את מידותיו ולעבוד על מידת ההשתוות או הויתור, והוא רוצה שלא לנקום במי שעשה לו עוול, בטענה כי הוא היה אנוס לפעול נגדו ויצרא אלבשיה', כלומר שהיצר הוא שגרם לחוטא לפעול כלפיו כפי שפעל, זוהי זכותו וייתכן שיש בכך אצילות מוסרית ואי נקימה באויביו. אבל כשהופכים טענה זו לטענה רלוונטית בביהמ"ש ומנסים לערבב בין הרשויות ולהצדיק את פעולות האדם בטענה פסיכולוגית של 'אנוס' – כאן, אומר הרב הוטנר, מדובר בסברת שקר. לכל תחום יש את השטח שלו, ואין בין הרצון לרחם או להבין את הנאשם ומניעיו ובין הפטור המוחלט במערכת המשפט שאסור, לדעת הרב הוטנר, להעניק לו.

אנחנו עדים פעם נוספת להפרדה שעורך הרב הוטנר בין תחומים שונים. לכל אחד יש את הרלוונטיות שלו וההצדקה לקיומו היא אך ורק במסגרת השדה שבו הוא פועל. הפסיכולוגיה הפרודיאנית המעלה את הלגיטימציה של התת מודע אינה כלל עניין לראיית האדם כישות כוללת המונעת בידי פעולותיה, וביטול הבחירה האנושית הרי היא ביטול היכולת של אדם לתת חשיבות לדבר כלשהו.

במובן זה אותו כח החילול של עמלק ההיסטורי, זה שכוון כלפי כפירה מוחלטת בחיפוש אחר אלוהים, אינו נגמר בחוסר אמונה כלפי האל. 'עמלק', כפי שראינו בתחילת פרק זה, שומט את הקרקע מתחת לעצם חשיבותם של הדברים: כח החילול שלו מזלזל ביסודות הערכים שעומדים בתשתית האתיקה, הדת, והחיים החברתיים, והרב הוטנר מזהה בעידן המודרני מעבר מהזלזול ההיסטורי באלוהים, שבא אל רדיקליותו באתאיזם, אל שלילת האמונה באדם עצמו. וזה – וכבר ראינו בהגותו את משנה התוקף שהוא מוצא באדם – חטא חמור אפילו עוד יותר.

"אבי אבות הטומאה של תקופתנו הוא הזלזול בצורת אדם", אומר הרב הוטנר,³¹⁹ ומתייחס לתופעה שהחלה והתפתחה, החל משפינוזה ועד דארווין, מארקס ופריד, בדבר היותו של האדם מוכרח וחסר בחירה:

דארווין הכניס מטריאליזם לטבע; מארקס הכניס מטריאליזם להיסטוריה; ופריד הכניס מטריאליזם לתוך נשמת האדם עצמו. כל המטרליזיסטן גורמים חורבן לקדושה. אמנם פריד תקע חרבו לתוך הפרוכת.³²⁰

³¹⁸ זהו ציטוט מדברי החזון אי"ש מאותו דיון בהלכות שבת. הרב הוטנר טוען שדבריו נאמרו רק במישור המוסרי, כלפי אדם שמנסה ללמד את עצמו שלא לנקום, ולא במישור הפרקטי-משפטי.

³¹⁹ אגרות וכתבים, אגרת מב.

נקודה זו שאותה הוא מזהה עם מטריאליזם רואה בביטול הבחירה האנושית וראיית האדם כמוכרח לפעולותיו – תופעה רווחת בפסיכולוגיה של מאה השנים האחרונות – פגיעה בלב לבה של צורת אדם. בניגוד להערכת האדם את עצמו, והיכולת שלו להיות שותף-יוצר עם הקב"ה, עד להפיכתו של האדם לחלק מהאלוהות הקובעת 'מקום' מוחלט, עמלק מטיל ספק ובוז ומערער סדרי בראשית. הוא מייצג את השקר המוחלט, ההפוך למידת האמת המוחלטת, וממילא הפגם שלו שולל את כח הבחירה החופשית, היא המאפשרת לאדם ליצור את עצמו ולקנות את נצחיותו.³²¹ הוא מזהה בצורת הליכתו של אגג אל מותו בידי שמואל, "וילך אליו אגג מעדנות"³²² את ה'עידון' של עמלק: המפרשים פירשו 'מעדנות' לשון תפנוקים (רש"י) או כבילה בשלשלאות (רד"ק). ה'פחד יצחק' משלב את שני הפירושים גם יחד³²³ ואומר כי הרגשתו של עמלק – המיוצג בידי אגג, כי הוא 'כבול', אנוס וחסר בחירה, היא התפנוק שלו: היא מאפשרת לו לעשות ככל העולה על רוחו בתואנת שווא שהוא לא בעל בחירה. סופו של אגג הוא מותו בידי שאול, וגם סוף ההיסטוריה, האמורה לסמל את כריתתו של עמלק, מסמלת את כריתת רעיון התעתועים הזה הדוגל בחוסר בחירה אנושית.³²⁴

³²⁰ שם, אגרת פה. על משמעות הדוגמא של 'תקיעת חרב בפרוכת' ניתן להקיש ממאמרו לשבועות (מאמר ח), שם כתב על טיטוס כי תקיעת חרבו בפרוכת היא סילוק הצורה מן החומר וההפרדה ביניהם. נטילת כח הבחירה מאדם היא השארת גופו כחומר בלבד.

³²¹ במאמר לחנוכה (מאמר ד') מקשר הרב בין שלילת הבחירה החופשית ובין היוונים. לטענתו, דווקא נקודת המגע המשותפת עם יוון – כח החכמה – שמשותף לעם ישראל בחקירת רצון השם, וליוונים בחכמה היוונית ובמדעים, גרמה לחיכוך קיצוני: "בשעה שהשנאה מתפרצת בין קרובים, הרי היא מעמיקה את שרשיה הרבה יותר מאשר בשעה שהיא מתפרצת בין רחוקים". יוון השליטה את מושג ההכרח, והתנגדה לבחירה החופשית, ובכך היא למעשה מכריזה קבל עם ועדה כי "אין לנו חלק באלוקי ישראל". הרב הוטנר ממשיך ומבאר כי היוונים התנגדו למושג הבחירה, שהוא התשתית לקבלת תורה בכלל, ולא לפרטים ספציפיים בתורה עצמה, ולכן הביטוי שהונצח לדורות בתפילת 'על הניסים' הוא שהיוונים רצו 'להשכיחם תורתך' – דהיינו להתנגד לתורה כולה ולא לפרטים מסוימים בה.

³²² שמואל א, טו, לב.

³²³ במאמר מוסגר יש לציין, כי מתודה זו לשלב שני פירושים סותרים או חולקים גם יחד לכדי רעיון אחד, ייתכן ושאל אותה מהרבי מלובביץ'. דעת האדמו"ר הייתה שכשרש"י מביא שני פשטים סותרים אלטרנטיביים, יש ליצור איחוד סינתטי משני הפשטים גם יחד.

³²⁴ הרב מבאר עוד שהמן שקל שקלים שלמים, להורות שהכל בידי שמיים – גם הבחירה האנושית. אבל ישראל שוקלים חצי שקלים שהכל בידי שמיים חוץ מיראת שמיים (קונטרסי רשימות לב, חלק ב', עמ' שסג). את דבריו חתם ב"וקבלה היא בידינו מחכמי רוח הקודש שהכפירה בבחירה תהא הכפירה האחרונה לפני אחרית הימים".

סיכום

הרב הוטנר מזהה בספקן המתודולוגי את אויבה המרכזי של הדת: הלה שולל את האפשרות למצוא אמת כלשהי. במסגרת חופש הדעות הרב הוטנר פתוח דיו כדי לאפשר לכל תזה רעיונית לחפש את מקומה אם הוא משוכנע שיש בה חיפוש אחרי אמת ולא 'כפירה' משוללת יסוד. בדרכו זו הוא הולך בעקבות החזון אי"ש, שהעדיף את 'נועם הקיצונות', היינו את הבירור הרדיקלי של כל שיטה ושיטה על פני הרמוניה ומפשרנות. גישה זו מאפשרת נוחות מסוימת כלפי דעות חילוניות שמקורן בהשקפת עולם שונה, כיוון שאותה השקפה היא אמת, לשיטתה שלה. האתאיזם והספק נתפסים אצל הרב הוטנר כדה-קונסטרוקטיביים ולכן הוא מזהה אותם עם העמלקיות: הטלת הספק. המחפש את האמת הרי הוא 'יתרו', ואלו מי שמקעקע את יסודותיה הרי הוא 'עמלק'.

זהו למעשה תפקידה הכפול של האמונה. בפרקים הקודמים ראינו שמטרתה של האמונה היא לבוא אחרי האמת, כאשר האמת מהווה את החומר והאמונה מהווה את הצורה - אם נשתמש במונחי ימי הביניים - לאמור: האמת הוא הסובסטנציה והאמונה היא הפעולה של ההסתמכות על התוכן ועל המקור הנורמטיבי של התוכן. בפרק זה אנו רואים שלב נוסף: למעשה, קודמת היא האמונה במידת מה לאמת. אם עמלק שהוא הכופר הגדול מחלל את כח החשיבות, הרי שהמאמין הגדול הוא מי שנותן כח חשיבות גדול ככל האפשר לדברים. נתינת כח החשיבות היא פעולה נפשית שמקדימה את התוכן. האדם המאמין נדרש תחילה לקבל, להקשיב, לרצות לפנות אל העולם ולהתייחס לרעיונות מסוימים העולים בו, ולחוות עליהם את דעתו. חלקם אמורים לדבר אליו - ולצוות עליו מהבחינה הדתית לעשות משהו. רק אז הוא יתפנה לבדיקת התכנים הספציפיים, שיהיו לסובסטרט שעליו יסתמך ועליו יממש את מידת האמונה.

בצורה דומה מתארים חז"ל את אברהם אבינו כמאמין היחידי בעולם ששם לבו ל"בירה דולקת"³²⁵ - כלומר, לסדר שבתוך הטבע, המגלה על מציאות הבורא. אברהם אבינו עומד ושואל מיהו בעל הבירה. בניגוד לצורת החשיבה המסורתית-רציונלית שבה רגילים להתייחס למדרש זה כאלו אברהם הוא הראשון שמחפש אחר האלוהים, בחסידות איזיביצה מדגישים דווקא את הפן ההפוך, לפיו העולם כל הזמן 'מדבר' אלינו, ורק אברהם הוא הראשון הנענה לקריאה המוסרית של העולם.³²⁶ העולם אפוא מלא דברים והמאמין נקרא לייחס להם חשיבות. לשם כך הוא זקוק ראשית לא להיות ספקן, לא להיות 'עמלקי': הוא צריך להחליט שהוא מאמין בחשיבותם של דברים, וכך הוא יוצר את הציר האופקי. הוא פותח את לבו ומקשיב לרחשי העולם סביבו, ומחליט שהוא מוכן להיענות לקריאתו המוסרית של העולם אליו.

³²⁵ בראשית רבה, לט, א.

³²⁶ מי השילוח, חלק א, פרשת לך לך ד"ה 'ויאמר ה' אל אברם'; שם פרשת תזריע, ד"ה 'אשה'; צדקת הצדיק, אות רמו; שם, אות רסא; שפת אמת בראשית, לעיל הערה 140, פרשת לך לך, ד"ה 'רמב"ן הקשה', כ"א ע"ב.

רק לאחר שאדם מוכן לתת חשיבות לדברים, הוא יכול לבדוק מה באמת חשוב בעולם: אז הוא בודק תכנים ספציפיים, ובורר מה מתאים לו ומה לא. זהו הציר האנכי, שבו הוא תר אחר אמיתות, ורק אחרי שבחר לו באמת ייחודית, הוא יכול לחזור ולתת לאמונה לסמוך על אותה אמת.

כך האמונה מטרימה את האמת, אבל גם באה אחריה. האמונה הראשונה מתחילה כאמונה במובנה של המהר"ל – הסתמכות גרידא. היא שייכת לתחום היחסים שבין אדם ואלוהיו, והאדם מודיע שהוא אכן מאמין שיש חשיבות בדברים שהבורא יצר סביבו. הוא מאמין בסביבה הטבעית שבה הוא הונח – היא מדברת אליו ומכוונת אותו להסתכל ולחפש אחר משמעות. חיפוש של האדם אחר משמעות הוא כבר אמונה. אולם במובן זה אנחנו יכולים לראות גם בחיפוש זה אחר אמונה לא רק דבקות והסתמכות כמו שהוגדרה האמונה בשיטת המהר"ל, אלא חיפוש עצמי כמו שמגדיר אותה הרב הוטנר. האדם מחפש את עצמו, והוא מנסה לחפש הגדרה דרך האובייקטים הקיימים בעולם. לשם כך עליו לפנות אליהם.³²⁷

בשלב השני האדם כבר מודע לכך שיש אמיתות בעולם. הוא בוחר באמת ספציפית, סומך עליה, והופך אותה לנקודת הקיום שלו, וממילא לעיצוב השטח שבו יפעל. האדם יוצר את עצמו, דרך האמונה שהוא מטיל על נושא שהוא תופס כ'אמת'.

בפרק הבא נסקור כמה דוגמאות שבהן עובר אותו חוט שני של אמונה-אמת-אמונה. בכל המקרים שיובאו שם, תחילה מייחד הרב משמעות ל'כח החשיבות', אח"כ לתכנים הספציפיים שאליהם מתייחס כח החשיבות (=האמת הרעיונית שגלומה באותה אידיאה או באותו רעיון), ואז לנתינת התוקף על ידי המאמין בתכנים האמורים (=אמונה). בדרך זו נרצה להוכיח שהמבנה שבו תפס את פעולת האמונה היה מבנה בסיסי בהגותו, מבנה שבא לידי ביטוי גם בשטחים אחרים שאינם קשורים אך ורק למצוות האמונה.

³²⁷ צורה זו של חיפוש עצמי דרך המיקום האישי שלי בעולם בא לידי ביטוי בדבריו המפורסמים של הרב קוק על הביטוי בסוף הווידוי שממוקם בסוף תפילת שמונה עשרה של יום הכיפורים: "אלוהי, עד שלא נוצרתי איני כדאי ועכשיו שנוצרתי כאלו לא נוצרתי". הרב קוק מבאר שהמיקום שלי בהיסטוריה נקבע מפני הצורך שבי לתקן דווקא במיקום שאליו נועדתי. אם היה בי צורך לתקן דברים שכבר מתוקנים היום, לא הייתי נוצר, ולכן בהכרח שבעצם היוולדי אל תוך מציאות יש לי צורך לפנות אליה ולתקן אותה (עולת ראייה, ירושלים תשמ"ה, חלק ב, עמ' שנו).

פרק חמישי

אמתה של תורה

כח החשיבות – מעמד ותוכן

החלוקה שעשה הרב הוטנר בתוך מבנה ההכרה, המחלקת בין ההכרה הראשונית והרצון להכיר סוגיות לעומקן: "כח החשיבות" כדבריו, ובין תכניה של ההכרה – הבאים רק כשלב שני – היו לנדבך קבוע בחשיבתו של הרב הוטנר, ונביא להלן כמה דוגמאות לכך.

הדוגמה הראשונה נמצאת במאמר לשבועות ביחס לתורה.³²⁸ שיטת הרמב"ן, שהפסוק "רק השמר לך ושמור נפשך מאוד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך ופן יסורו מלבבך כל ימי חיידך, והודעתם לבניך ולבני בניך, יום אשר עמדת לפני השם אלוקיך בחורב"³²⁹ מהווה מצוות לא תעשה המזהירה מלשכוח את מעמד הר סיני, רש"י, וראשונים אחרים, סברו שהתורה לא מזהירה כאן אזהרה מיוחדת אלא חוזרת לכלול: לאחר שכל מצווה ומצווה נכתבה באופן פרטני, חוזרת התורה וכוללת את כל התורה גם יחד. במובן זה "התורה" היינו כל פרטי התורה. אולם הרמב"ן מונה מצווה נפרדת לזיכרון המעמד עצמו. מה מייחד את המעמד עד שנקבעה לו מצווה בפני עצמה?

הרב הוטנר מבאר כי מעמד הר סיני נתייחד בקולות, לפידים, קול שופר והר עשן, ובכך נתייחד למעמד זה מקום להכניס מדרגה מיוחדת של יראה בעם ישראל. לא הרי היראה הרגילה והכללית – יראת שמיים – כהרי המדרגה הפרטית שנתגלתה בהר סיני, יראה של "ובעבור תהיה יראתו על פניכם לבלתי תחטאו". במתן תורה נתחדש כי כל העולם שנברא לשם כבוד שמיים – "שהכל ברא לכבודו" – מתגלם בכבוד התורה; עד מתן תורה ברא הקב"ה וקיים עשרים ושישה דורות מצד חסדו ולא מצד עצם הדין. האבות חיו בחיפוש אחר תכלית הבריאה. תפיסתם הייתה שכל מה שיש בעולם יש בו כבוד שמיים והם התבוננו בבריאה כדי לנסות ולחלץ ממנה את כבוד השם. "עד שהציץ עליו בעל הבירה", אומר המדרש על אברהם; אברהם אבינו מחפש בבריאה את המקור, ומצליח לאתר אותו. אבל מציאת המקור של אברהם, היא רק כפיפה של עבודת שהנברא כופף את קומתו לפני בוראו, ומגלה את כבוד שמיים שבבריאה. ואילו מתן תורה מחדשת עבודה מסוג אחר: עבודה שבה גילוי כבוד שמיים שבתורה הוא מה שנותן את הכוח לקיומם של השמיים עצמם. יחד עם גוף דברי התורה והמצוות ניתן כבודה של תורה במעמד הר סיני, והוא זה שבשבילו נצטרכו קולות וברקים. היראה המיוחדת למעמד, וה'אפקטים' המיוחדים של המעמד, נצטרכו כדי לתת חשיבות לכבוד התורה, רגע לפני שתכני התורה עצמה יירדו במתן תורה עצמו.

³²⁸ פחד יצחק לשבועות, מאמר ח.

³²⁹ דברים ד, ט.

בדבריו, בעל 'פחד יצחק' מזהה את 'כבוד התורה' כדבר קמאי יותר לתורה עצמה. נתינת הכבוד לתורה יוצרת את הצורה שלה, בדיוק כפי שכח החשיבות המופנה כלפי דבר פלוני למעשה נותן לו את תוקפו במציאות. רק לאחר שלאדם יש כבוד כלפי התורה ובני ישראל נמצאים במצב שבו "יראתו על פניכם", יכולים הם לקבל תורה.³³⁰ ראשית על אדם לקבוע שהתורה היא 'אמת' ולתפוס אותה כמקיימת המציאות; רק אז הוא עצמו יכול להימנות על מקבליה. הטאוטולוגיה המדומה הזו הופכת את האדם למקיים המציאות בעצמו, ובכך לשותפו של הקב"ה.³³¹ זהו 'כוח החשיבות' שלפיו ייתכן שאדם עסוק במסחר ובעסקיו, אבל – וכדברי מי השילוח שהובאו בפרק הקודם לגבי יתרו – לבו פתוח אל הלשכות שבקודש. בפראפראזה על אמרתו המפורסמת של הבעל שם טוב, נאמר כי האדם נמצא היכן שכח החשיבות שלו נמצא.

דוגמה נוספת לגישתו זו המאפיינת את נתינת החשיבות לדברים כ'כבוד תורה', נמצאת גם בעצם הלימוד הדידקטי כלפי תלמידיו. באלול שנת תשכ"ז התחיל הרב הוטנר בלימוד ספר 'שערי תשובה' של רבינו יונה. הוא לימד את השער השלישי מתוך הספר, ורשם בעצמו את שיעוריו, רשימות שנשתמרו רק כזכרון דברים.³³² וכך הוא פותח:

קודם התחלת הלימוד הנני בזה להציע בקשה אחת. על דברי חכמים נאמר במשנה שיש חוב לשתות בצמא את דבריהם. על משנה זו הוסיף הגר"א "הוי כל צמא לכו למים". טיבה של הוספה זו בלתי ידועה. הכוונה הפשוטה היא ע"פ מה דאיתא בברכות דהשונה מים לצמא מברך שהכל נהיה בדברו. ומפורש בגמרא, דהך 'לצמא' הוא לאפוקי חנקתיה אומצא, ומפורש בפוסקים דהיינו דווקא במים אבל בשאר משקין אפילו חנקתיה אומצא חייב לברך. מפני שהגוף נהנה מהם בכל אופן. מפורש אפוא דיש לנו שני סוגי צימאון: סוג אחד של צימאון שאיננו תנאי בהנאת השתייה שאפשר לה להנאה גם בלעו; וסוג שני של צימאון המהווה תנאי בשתייה, דבלי צימאון אינה נחשבת להנאה כלל. וזה שהוסיף הגר"א דצימאון הנזכר אצל דברי חכמים הוא סוג צימאון אצל מים, ולא סוג של צימאון אצל שאר משקין. דבלי צימאון אין לנו כלום. וזה היא בקשתי: שאם מישהו אינו מרגיש בצימאון לדיבורים הללו, אל ימצא בכאן. ומובן שאם אחד מרגיש שעל ידי הדיבורים הללו תיולד בו צימאון, גם זה צימאון הוא.³³³

³³⁰ בדרך זו הלך אף הרמב"ם, שמנה במניין המצוות שלו שתי מצוות בהלכות תלמוד תורה: לימוד, וכבוד חכמי התורה. חמשת הפרקים הראשונים בהלכות תלמוד תורה דנים בפרטי תלמוד תורה, וכבוד חכמי התורה הוא הפרק השישי.

³³¹ הרב הוטנר מסביר כי האלמנט הפסיכולוגי של רתיעה מן החטא צריך להשתנות מהדרגה המקובלת, הנמוכה, שבה יש צער על החטא, לדרגה גבוהה יותר של עלבון מפני החטא. כשאדם מגיע למדרגה שבה הוא לא ירא מן החטא אלא נעלב מביזוי צלם אלוקים שלו בידי עצמו, הרי שהגיע למדרגת יראת השמיים הכללית: "ובעבור תהיה יראתו על פניכם לבלתי תחטאו".

³³² הקדמת פחד יצחק ראש השנה.

³³³ פתיחה לקונטרס רשימות, פחד יצחק ראש השנה, עמ' ריז.

אמור מעתה: הרצון לקבל חשוב מהקבלה עצמה; העמידה לפני ההר חשובה מהתכנים שיינתנו בהר. הצורך שלו – ויש לזכור שוב כי מדובר ברשימה פרטית, שרשם לעצמו! – לפתוח את כל רצף השיעורים בהכרזה שמי שאין בו רגש של צמא או פוטנציאל לפתח רגש של צמא, אינו מוזמן להיכנס לשיעור, נובע אף הוא מעצם הכרת כח החשיבות של השיעור עצמו. מי שאינו מצפה לשמוע חידוש, לא יוכל לחדש.

כך ראה את יחסי רב-תלמיד בכללותם. משום כך ראה ביחסים אלו צורך בסיסי, שכן כבוד הרב הוא חלק מה'חפצא' של תורה, ויותר מכך: הוא המאפשר את נתינת התורה עצמה. בצורה זו תפס את כבוד מחזיקי התורה ולומדיה לא כדין בכבוד הרב אלא בכבודה של התורה עצמה. וכדרך שאמר לעיל כי דורנו מתאפיין במיעוט כבוד האדם וכח הבחירה שלו, כך ראה את דורנו כזמן שבו סובלים פי כמה וכמה מהתמעטותו של כבוד התורה הרבה יותר מהתמעטותה של התורה עצמה.

קבלת התורה

כמעשהו בכבוד התורה, כן מעשהו בתורה עצמה: הבסיס שראה בהגברת תוקפה של חשיבות התורה, מצא את ביטויו לא רק ביחסים שבין מושג 'יחצוני' של כבוד התורה לבין תכניה של התורה עצמה, אלא גם ביחסים בתוך דברי התורה עצמה.

בתלמוד יש מושג של 'מושבע ועומד מהר סיני'.³³⁴ השבועה אמורה לגרום לאדם להתיירא מן החטא ולא לעבור על דברי התורה, כיוון שהוא זוכר שמלבד הציווי הספציפי שעליו הוא עובר, יש גם שבועה כללית. אבל בעלי התוספות מקשים מדוע מי שעבר על עצם דברי תורה – למשל אדם שלא הניח תפילין – צריך 'להתרשם' יותר מהשבועה? הרי אותו רצון לחטא או לפריקת עול שהיה לו בעוברו על דברי תורה עצמם, יגרום לו גם לא להתחשב בשבועה?³³⁵

הרב הוטנר מדייק בשיטת התוספות: כל מה שהפריע לתוספות היה דברי הגמרא כי מעמד הר סיני יש בו שבועה מיוחדת של 'מושבע ועומד מהר סיני', ועל זה שאלו התוספות מה הצורך המיוחד בשבועה זו. אבל לכאורה היה תוספות יכול לשאול על עצם הקבלה המיוחדת של 'נעשה ונשמע' – זו מה טיבה? שהרי מדובר בשאלה זהה: מי שמוכן לעבור על דברי תורה, יעבור גם על עצם הקבלה!

³³⁴ נדרים ח,א.

³³⁵ שבועות כט, ד"ה "שהשביע". למעשה שאלה זו מצויה בווריאציות שונות בכתבי ראשונים ואחרונים. דוגמא לכך היא בעל משך חכמה, ר' מאיר שמחה מדווינסק, השואל בפירושו על התורה (דברים לא, יז) מה ערכה של מצוות התשובה, אם אכן ישנה מצווה כזו – הרי אדם מצווה ועומד לעשות מצוות עשה ולא לעבור על מצוות לא תעשה, ואם הוא לא שמע לציווי והחליט בכל זאת להתעלם מכך, מה יעזור לו ציווי נוסף?

כראיה הוא מביא את דברי אחד הראשונים, הר"י מגאש,³³⁶ שאומר כי אפילו אם נאמר שיש דין ששבועה בכתב לא חלה, היינו רק בשבועה על עובדות: אדם הנשבע שעשה או לא עשה פעולה, כגון אכל או לא אכל, שבועתו לא חלה אם היא בכתב, שכן לשון התורה הוא דווקא 'ביטוי שפתיים' ולא כתיבה. אבל כאשר מדובר בשבועה של הבטחה לזולת סובר הר"י מגאש כי לשבועה כזו יש תוקף למרות שתוקפה נובע מהכתב. הרב הוטנר, לשיטתו, רואה בזה את היסוד שכל אימת שיש כאן סמיכות דעת של חבריו, הרי שביטולה של שבועה זו, ולו גם תהיה בכתב, נוגד את עצם יסוד הנפש. 'האמת מיסודי הנפש', ולכן סמיכות הדעת יוצרת את המציאות שעל גביה חלים העובדות. חילולה של אמת זו היא הפרת השבועה. שונה הוא המקרה שבו נשבעים על עובדה, כשאינן צד שני לאדם הנשבע, לבין מקרה שבו הנשבע נשבע לחבריו, והחבר מתרשם מן השבועה ומפנים את ההתחייבות שיוצר הנשבע לגביו וסומך דעתו עליו. במקרה זה האחרון, דעת חבריו מעורבת בשבועה וחילולה של השבועה נוגדת את יסודי הנפש.

כך מצינו בהלכה קניין הפועל מכח המנהג – קניין סיתומתא: "אמר רב פפי משמיה דרבא: האי סיטומתא קניא".³³⁷ מנהג הסוחרים היה לבטא את ההסכמה לקניית חבית על ידי רישום סימן על אותה חבית. למנהג זה תוקף הלכתי, ויסוד הקניין הוא האמון ההדדי שבין המוכר והקונה. האחרונים הבינו שהמוקד של מעשה הקניין אינו המעשה הספציפי אלא גמירות הדעת שבין הצדדים הרוצים שחפץ יעבור מיד ליד, ולכן הסוחרים רשאים לקבוע מנהג כזה שיבטא את דעתם.³³⁸ בצורה זו, מסביר הרב הוטנר, נוסדו כל ההתחייבויות של ספר בראשית, כגון כריתת הברית שבין אברהם ואבימלך (למרות שלשניהם יש דין של בני נח והם מוקדמים לקבלת התורה וכמובן למערכת הקניינים הכרוכה בה) – המחייב היחיד לקבל את ההתחייבות הזו הוא מאפיין אנושי הנובע מעצם היות האדם צלם אנוש. 'האמת מיסודי הנפש', והמבטיח ואינו מקיים יוצר סמיכות דעת של שקר. ההתחייבות סומכת על הצורה הבסיסית של נפש האדם, ולא על איסור פלוני זה או אחר. זוהי לדעת ה'פחד יצחק' התשתית של 'מושבע ועומד מהר סיני'. עוד לפני שמקבל אדם את חיובי התורה, הוא יוצר התחייבות לקבל בכלל תורה ולא להפריך את סמיכות הדעת שהוא יוצר אצל הקב"ה. זוהי מערכת נפרדת מחיובי התורה עצמה, ויש לה משמעות נפרדת.³³⁹

ויפים הדברים גם לעניין קבלת מעמד הר סיני, המתוארת בסוף פרשת משפטים. עם ישראל אומר למשה 'נעשה ונשמע', והמדרשים והספרות התלמודית מלאים התפעלות מהסכמה זו, הקודמת לשמיעת התכנים של התורה. הרב הוטנר מסביר כי ההדגשה בעניין הזה אינה על ציות מוחלט והסכמה לקבל את הדבר כפי שהוא, ללא ספקות ולבטים, אלא הזכות הגדולה של עם ישראל היא בעצם יצירת סמיכות הדעת של הקב"ה על קבלתם של עם ישראל את התורה. הרצון להחשיב את

³³⁶ יוסף בן מאיר אבן מיגאש, שו"ת הר"י מגאש, ורשה תר"ל, סימן קכו.

³³⁷ בבא מציעא עד, א. ונפסק להלכה בשולחן ערוך, חושן משפט, סימן רא.

³³⁸ רבי משה סופר, שו"ת חתם סופר, ברטיסלבה תרי"א, יורה דעה, סימן שיד.

³³⁹ פחד יצחק ראש השנה, מאמר טו.

התורה ולהתייחס אליה מבטא יצירה של התורה עצמה, והוא הוא מקיים את התורה לגבי עם ישראל. ההתחייבות האנושית הזו קודמת לחיובי התורה עצמם, והיא בעצם היאני מאמין של האדם בהיותו אדם, וככזה – הוא מוכן להתחייב בטרם יצטוו בחיובים משפטיים במעמד הר סיני. דרך אמונה זו יוצר אדם את עצמו: אני מאמין, משמע אני נותן חשיבות לדברים, משמע אני יוצר את קיומם לגבי.

בצורה זו שומר הרב על החלוקה שבין קניין יוצר ובין קניין מקיים בתוך גבולות התורה עצמה. קניין הסיתומתא אין תפקידו לסמן הסכמה חוזית בין אנשים ולהוות את חותמה של גמירות הדעת לבצע את הקניין, אלא הוא מהווה הסכמה יוצרת לבצע התחייבויות בעתיד, ולכן יש לו משמעות דווקא בהיותו מעשה ראשוני המבטא את יצירת התוקף הבסיסית.

המקור הנורמטיבי

דברים אלו נוגעים בנושא שמקורו בפילוסופיה של ההלכה, נושא מרכזי ובעייתי מאוד: מהו תוקף קבלתן הנורמטיבית של כל מערכת הלכות או חוקים באשר הם?

לדוגמא: אדם שנוסע ברמזור אדום – על איזה חוק הוא עבר? לכאורה חוקי התנועה מחייבים אותו לקבל את חקיקת העירייה, שהחליטה למקם את הרמזור ואת הכביש דווקא במקום פלוני. ומה החיוב לקבל את חוקי העירייה? המקור הוא בחקיקת המשנה. נמשיך בדרך זו: ומה יסוד החובה לקבל את חקיקת המשנה? התשובה תהיה כי החקיקה הראשית של הכנסת היא המקור, וכך נמשיך בחיפוש אחר ראש הפירמידה ההירארכית שבה יש את המקור לציות לחוק. בסופו של דבר נגיע אל המקור הראשוני, אולם אז נשאל מה החיוב לקבל את התוקף של המקור הראשוני עצמו. האם המקור לציות לחוק הוא חלק מן החוק עצמו? כמובן שאם נאמר שיש חוק שמחייב את הציות לחוק, נוסף ונשאל מה המקור לציות לחוק זה גופא.

בשאלה זו דנו בה כמה וכמה, ולענייננו נתעניין מהו אפוא המקור הנורמטיבי לקבלת המצוות בעם ישראל?³⁴⁰ הגמרא מתייחסת למצוות נר חנוכה, שהיא מצווה דרבנן, ואומרת שהמקור לחובת השמיעה לדברי חכמים שציוו עליה נובעת מהפסוק "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל".³⁴¹ מצוות דרבנן, אם כן, הרי הן כחקיקת משנה, שהיסוד הנורמטיבי לקבלתן הוא בתורה עצמה – החקיקה הראשית. כאן נשאל: ומי מחייב אותנו לקבל את 'לא תסור', ובכלל – את התורה עצמה? גם אם נמצא את המקור לחוקי התורה (אלוקים), עדיין נוכל לשאול מי מחייב אותנו לקבל את

³⁴⁰ ראה אצל דני סטטמן, 'הקושי במציאת בסיס מוסרי לקבלת הברית', בתוך: **בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל**, (זאב ספראי ואבי שגיא -עורכים), תל אביב 1997, עמ' 382-395. שם עמד על כך כי הבעיה הפילוסופית עם כל מקור נורמטיבי תקפה אף היא בקבלת התורה והמצוות.

³⁴¹ לשאלה מדוע דווקא בחנוכה ראו חז"ל לחפש את המקור הנורמטיבי למצוות דרבנן, עיין פחד יצחק חנוכה, מאמר ד'.

אלוקים כמצווה נורמטיבי. שמא נאמר שזו קבלה שעם ישראל קיבל בהר סיני, אולם לכאורה לא מצינו מקור נורמטיבי לעצם הקבלה הזו.³⁴²

הראייה קוק חידש בעניין זה חידוש מהפכני, וכה דבריו:

תדע, שהרי אנחנו מקיימים באהבה מנהגי ישראל, שאנו יודעים שלא נצטוונו בהם על פי שום נבואה, והכל מפני חיבתה של אומתנו, אהבתה וכבודה החביב עלינו, בחיבה של קדושה אלוקית עליונה. וכן כל מצוות חכמים שאנו מקיימים, היסוד העיקרי שלהן היא קבלת "הגוי כול", שהיא כבוד האומה והשפעתה ההיסטורית הנצחית האלקית החביבה, שכל מה שהיא יותר מתעקת היא יותר מתחבבת ומתגלה בתוכה יותר הרצון והציביון הכללי של האומה בכללה. ואע"ג "דאסמכינהו רבנן על לא תסור", מ"מ היסוד הברור הוא קבלת האומה, כמפורסם משום דאיכא "הגוי כול" דווקא, היינו שנתפשט הדבר ברוב ישראל.³⁴³

רצה לומר, כי למעשה כל התורה היא הסכם חוזי בין עם ישראל ובין הקב"ה: המשמעות של 'נעשה ונשמע' היא מהותית: לולא היה עמ"י מקבל את התורה עצמה, לא היה לה שום משמעות. כלומר הקבלה, במובן זה, היא הדדית. אנחנו לא רק מקבלים מערכת נורמטיבית נתונה, אלא אנחנו יוצרים את הנורמטיביות שלה, על ידי הסכמת כלל ישראל.³⁴⁴ נעשה ונשמע הופך להיות לא רק קבלת עול וציות, אלא שותפות ויצירת סמיכות דעת אצל השני. האדם שיוצר קבלת התורה קודם הוא לאדם מקבל התורה. זו המשמעות העקרונית של 'נעשה ונשמע'. אמנם דבריו של הרב קוק ב'אדר היקר' אמורים רק ביחס למצוות שתוקפן מדרבנן (שם השאלה היא מדוע עלינו לשמוע למצוות חכמים), אבל נראה שהם יישומיים ורלוונטיים גם לגבי עצם קבלת התורה, וכך הרחיב אותם הרב הוטנר וכדלעיל.

בספר חדש שהתפרסם לא מזמן, משתמש הרב קוק בתצורה זו בצורה חריפה עוד יותר:

הבסיס האמיתי הוא תורה שבעל-פה, שיסודה היא קבלת האומה... על כן, אפילו תורה שבכתב נתקדשה בקדושת תורה שבעל-פה... שנעשתה הסכמה כללית לקיום התורה בפועל לדורות עולם.³⁴⁵

³⁴² ועיין אבני נזר, יורה דעה, סימן שו, אותיות טז-יז, ששאל כן על השבועות שלפני מתן תורה, כגון זו שנתחייב יצחק לאבימלך, או על החיוב הנורמטיבי בעצם קבלת התורה ב'נעשה ונשמע'. הוא מתרץ שאכן אין חובה נורמטיבית לקיים את השבועה לקיים את התורה, אלא שזה דבר שבסברא ש'ברור' שאדם מחוייב לקיים שבועה שנשבע לחבירו. נדמה כי דברי הפחד יצחק שהובאו לעיל מרחיבים למעשה את טעם סברא זו, שכה טריוויאלית בעיני בעל אבני נזר.

בעניין זה ראה גם: ר' אלחנן וסרמן, קונטרס דברי סופרים, בתוך: **קובץ שיעורים**, תל אביב תשמ"ט, ב,ו. וכן בספר הזיכרון, עמ' סט; ועוד שם, עמ' רעה (סימן סא), בחידוש הלכתי העולה מדברים אלו.

³⁴³ הראייה קוק, אדר היקר, ירושלים תש"ה, עמ' לח-לט.

³⁴⁴ וראה עוד: הרב שלמה פישר, דרשות בית ישי, ירושלים תשנ"ט, דרוש טו, הערה ג.

³⁴⁵ לנבוכי הדור, ירושלים תשס"ט, פרק מה, עמ' קפ.

הרב קוק מחדש בדברים אלו שלמעשה תורה שבעל פה קודמת לתורה שבכתב! דברים אלו אינם מעניינינו בחיבור זה, אבל ההטרמה של קבלת האומה כיוצרת את קבלת התורה, הוא היסוד שחוזר אצלו, והרב הוטנר מחזיק בשיטתו בעניין הזה.³⁴⁶

יש להעיר כי מבנה דומה ניתן למצוא בדיון המשפטי בתוקפם של החוקים הכלליים של המדינה, או בלשון התלמוד: "דינא דמלכותא דינא".³⁴⁷ מהו הבסיס המשפטי לחיוב זה? בתשובת גאונים שלא נודע מי מחברה מופיעה סברא כי: "כך היה מאמר שמואל: כי כאשר השליט הקדוש ברוך הוא את המלכויות בעולמו, כך השליטן על ממון בני אדם לשלוט בו כרצונם. ואפילו ישראל".³⁴⁸ זוהי תפיסה עובדתית, הנובעת מתפיסת עולם דתית, אבל היא לא תפיסה משפטית; לפי תפיסה זו, אם המציאות מלמדת אותנו שעם ישראל נתון תחת שלטון זר, ממילא יש להתייחס אליו.

אולם נכדו של רש"י, ר' שמואל בן מאיר (הרשב"ם – 1080-1160), מוצא טעם זה בהגות הפוליטית-מדינית ולא בתוך ההלכה. לדידו, כל מוסד המלוכה בכלל יונק את סמכותו מהסכמת העם, ולכן חוקיו נעשים בהתאם לחוק המסורתי המקובל, וחוקיו משקפים את רגש הצדק של העם. וכה דבריו:

כל מיסים וארנוניות ומנהגות של משפטי המלכים שרגילים להנהיג במלכותם דינא הוא, שכל בני המלכות מקבלים עליהם מרצונם חוקי המלך ומשפטיו והלכך דין גמור הוא, ואין למחזיק בממון חבירו על פי חוק המלך הנהוג בעיר משום גזל.³⁴⁹

הרשב"ם מדבר על התוקף לקבל את גזרות המלך וחוקיו, ורואה בהם את הסכמת האומה. הרמב"ם³⁵⁰ הולך שלב נוסף וסבור שיש הסכמה על עצם קבלת המלך כיישות, בלי לבדוק מהו תוכנה

³⁴⁶ הספר אדר היקר יצא ביפו ב-1906, שנת הולדתו של הרב הוטנר. אין כל אזכור של הגותו של הרב קוק בתוך הגותו בצורה ישירה, אבל בהחלט ייתכן כי הרב הוטנר היה מודע לספר ולחידושו של הרב קוק בדבר קבלת האומה.

דברים כמעט מפורשים ברוח זו נמצאים בפחד יצחק לפורים, מאמר יד.

³⁴⁷ נדרים כח, א; גיטין י, ב; בבא קמא קיג, ב; בבא בתרא נד, ב.

³⁴⁸ שמחה אסף, תשובות הגאונים, ירושלים תש"ב, סימן סו.

³⁴⁹ בבא בתרא נד, ב.

יש להעיר כי גישה זו דומה לגישה שלימים עתיד להציעה הפילוסוף הבריטי תומאס הובס (1679-1588). הוא רואה את המדינה המודרנית כקמה על אדנים אלה: המצב ההתחלתי הוא של עולם במצב של 'תוהו' שבו קיימת תמונת מצב של 'אדם לאדם זאב', ואז כל אזרח מבין שיש צורך להתאגד ולתת לגוף פוליטי את הכוח, על מנת למקסם את רווחתו האישית. יש לציין, כי בתקופת רשב"ם, הדעה המקובלת הייתה שיש צורך בהסכמת כל התושבים על מנת להביא לשינויים במצב החוקי המקובל, דבר שכיום נשמע כחסר כל היגיון בעליל (וראה בעניין זה: שמואל שילה, דינא דמלכותא דינא, ירושלים תשל"ה, עמ' 61). כנראה שבימי הביניים דעה זו מצאה כר נרחב יותר של הסכמה. כוונת הרשב"ם, לכאורה, היא לחזקה משפטית שאי אפשר לסותרת – *praesumptio iuris et de iure*. שהרי אין זה נראה הגיוני לבוא ולומר שכל בני המלכות התאספו והחליטו על דבר אחד; גם לא נראה שמדובר בהסכמה מכללא (ראה שילה שם, עמ' 70).

³⁵⁰ משנה תורה, הלכות גולה ואבדה, היח.

של יישות זו.³⁵¹ בדברי הרב קוק אנו מוצאים את הרחבת שיטתו של הרשב"ם לא רק בנוגע ל'דינא דמלכותא' אלא לכל קבלת המצוות כולן, כן עם ישראל יוצר בקבלתו את התורה; וכך גם שיטת הרב הוטנר.

הרב הוטנר משתמש במציאות של הסיפור המקראי כדי להוכיח את דבריו. הוא מחפש את הפעם הראשונה שבתורה שבה נצטווה אדם. המקור הוא בפסוק 'ויצו ה' אלוקים את האדם',³⁵² ומשם למדה הגמרא במסכת סנהדרין את כל המערכת הנורמטיבית של 'שבע מצוות בן נח', הנחשבת למערכת החוקים הראשונה בתורה. אלא שעוד פסוק לפני כן, כתוב 'ויקח ה' אלוקים את האדם ויניחהו בגן עדן', ופירש רש"י שלקחה זו הייתה בדברים נאים. הקב"ה פיתה אפוא את האדם ואמר לו שטוב יהיה לו אם ייכנס לעבוד את הגן. בהתאם למתודה העקרונית של הרב הוטנר שלפיה אין בתורה שיחות טפלות וכל המקומות שבהם מוצאים דו שיח מצביעים על עניינים מהותיים, מוצא הרב הוטנר בפסוקים אלה את היסוד לשיטתו זו. לדעתו, גם הקב"ה משתמש באותה דרך: הוא יוצר ציפייה וסמיכות דעת אצל האדם שאם אכן יקיים את התנאים – וישמור על הגן – מובטח שיהיה לו טוב. זוהי חובת קיום ההבטחה הקודמת למושג הציווי. רק אחרי סמיכות הדעת, יכול לבוא התוכן.³⁵³

במאמר אחר לפורים,³⁵⁴ הדגיש את דברי הגמרא³⁵⁵ כי כשקיבלו ישראל את התורה בינעשה ונשמע' עדיין לא הייתה זו קבלה מושלמת, ופורסמה 'מודעא רבה לאורייתא' שקבלת התורה כביכול נכפתה עלינו; בעיה זו מוצאת את פתרונה, לדברי הגמרא, בקבלת התורה של 'הדור קבלוה בימי אחשוורוש', בפורים. הרב הוטנר מבאר כי בפורים אנו מגלים בבירור כי:

הנעשה והנשמע שייך הוא לעצם הנקודה של הוויתנו העצמותית. ונמצא דה'קבלו' דפורים מכריז הוא כי אני אני הוא האיש שמעצם רצוני נשבעתי בהר סיני נעשה ונשמע.

אם נאחד את דבריו במאמרו הראשון לפורים - מאמר הדן בכח ההילול וכח החילול ושהובא באריכות בראשית הפרק הקודם – עם דבריו אלו ביסוד קבלת התורה, הרי שפורים הוא גילוייה של מידת

³⁵¹ שילה מציין כי בימי הביניים ההצדקה העקרונית למלך היה רק רצון העם. רק לאחר ימי הביניים נכנס העיקרון של *divine rights of kings*, כלומר בדבר הזכויות המגיעות 'מלמעלה', מהאלוקים, אל המלך.³⁵¹ הוא מציין כי מעניינת העובדה שכשדוד המלך מומלך למלך, נכרתת ברית בחברון בין דוד והעם; שם רואים את עיקרון החוזה בין מלך ועם. דווקא חכמי משפט נוצריים בימי הביניים השתמשו במקור זה, אולם אף אחד מהראשונים שהבאנו לא מביא סימוכין ל'דינא דמלכותא דינא' ממקור זה.

³⁵² בראשית ב, טז.

³⁵³ פחד יצחק לראש השנה, טו, ז.

³⁵⁴ פחד יצחק לפורים, יא.

³⁵⁵ שבת פח.

ההילול בנפש: כמה חשיבות אדם נותן לדברים. עצם מהותו של עמלק הוא הליצנות, כח הזלזול, וכנגדו נתגלה בפורים כי לעם ישראל יש את הכח להחשיב. לאורך ההיסטוריה ניתן היה לחשוב שקבלת התורה חסרה שכן היא ניתנה בכפייה; וככזו, שמא איננה מלמדת על יצירה חופשית מצד עם ישראל. רק קבלתה מחדש בפורים מורה כי 'מעצם רצוני נשבעתי בהר סיני', וכך יצרתי את התורה.

כך גם מצביע בעל 'פחד יצחק' על התופעה שלפיה פורים, ולמרות דברי התיקוני זוהר הידועים המשווים את פורים ליום הכיפורים, הוא יום שאין בו חרטה; שהרי יום הכיפורים כל עניינו הוא חרטה וסליחה ויודוי על חטאים, ואלו בפורים – אין בו כל חרטה ב'עבודת היום'. לדבריו, זהו בדיוק המאפיין היסודי של פורים: לא חרטה שמביעה עקירת גורמים זרים מלב האדם, גורמים שגרמו לו לחטוא, אלא השרשה של הגורמים המהותיים לי ויצירה מחודשת וחופשית של התורה מצד האדם.

בין ישראל לעמים

דא עקא, ממשיך ואומר הרב הוטנר, שאותה יצירה של הסכמה שקיימת אצל אדם הראשון לא ממשיכה גם הלאה אל הברית שהקב"ה כורת עם נח ובניו. מתוך כך יוצר הפרדה בין תורת עם ישראל ובין מערכת החוקים של אומות העולם:

כל ברית האמורה בתורה אין לה הפסק. ופועלת היא נצח סלה ועד. ולהדיא פירש הכתוב בברית הקשת של נח ובברית המילה של אברהם כי פעולתם פעולת עולם. אלא שמכל מקום הבדיל הכתוב בלשונו בין נצחיות ברית הקשת ובין נצחיות ברית המילה. דנצחיותה של ברית הקשת אמורה היא בלשון "לדורות עולם", ונצחיותה של ברית המילה אמורה היא בלשון "ברית עולם".³⁵⁶

הרב מפנה את תשומת לבו לכך שאצל נח לא נזכרה המלה 'ברית', ואלו אצל אברהם בברית המילה, נאמרה המלה 'ברית'. ברעיון שאותו הוא מפתח, הוא טוען כי במערכת של שבע מצוות בני נח אין הדעת מהווה דעת של יצירה, אלא רק דעת מסכימה. יכול אדם ליצור התחייבות והדעת שפועלת במעשה היא 'דעת יוצרת', במובן של יצירת התחייבות. ויכול אדם לפרוע חוב, והדעת רק מסכימה למציאות קיימת – מציאותו של החוב שקדמה למעשה הדעת דן. כך גם שבע מצוות בני נח אינן מהוות יצירתיות, שהרי הציווי לא היה תלוי כלל במשא ומתן מוקדם. אין בה 'ברית עולם' אלא רק 'לדורות עולם': הציווי הוא עולמית, אולם הוא לא חלק מיחסים בריתיים. מה שאין כן דעת דתרי"ג מצוות, דרק כוח הדעת יצר את מציאות החובה והציווי שלהם, ומבלי להתחייבות המוקדמת לא היו הציווי והחובה של פרטי מתן תורה באים לעולם כל עיקר.³⁵⁷ ולכן זוהי אכן 'ברית עולם', במובן של

³⁵⁶ פחד יצחק חנוכה, ט, ד.

³⁵⁷ אדם הראשון, אם כן, משתייך לדעת הרב הוטנר לא לעולם של שבע מצוות בני נח, כפי שהיינו מצפים בהשתייכותו הכרונולוגית, אלא יש בו מעין 'הצצה' לעולם שאחרי בני נח, לעולמם של עם ישראל עצמם.

ברית, כלומר יצירה של הסכמה הדדית. זוהי נקודת הבדל מהותית בין נח ובין אברהם: צאצאיו של נח לא מחדשים משהו ביחסיהם עם הקב"ה, אלא רק נענים לקבלת התורה. אבל צאצאי אברהם יוצרים את מציאות החובה שלהם, שלימים תיהפך ל'נעשה ונשמע', במעמד הר סיני. הם לא מסכימים לקבל את התורה, אלא יוצרים אותה.³⁵⁸

במלים אחרות, ניתן היה להניח כי מתן תורה הוא רק עניין כמותי ההופך רשימת מצוות מינימליות (שבע) למערכת שלמה רחבה יותר (תרי"ג מצוות). אבל לדעת הרב הוטנר השינוי הוא מעמדי, ולא רק כמותי, בכל הקשור למעמד של קבלת המצוות. מתן תורה מהווה תורה חדשה במובן של יצירת ההסכמה והתחייבות של מקבלי התורה; עם ישראל שונה מכל עם אחר בכך שאת תורתו הוא יצר, ביחד עם נותן התורה, ולא רק הסכים לקבל.

את דבריו מוכיח הרב הוטנר במסגרת תשובה לשואל.³⁵⁹ הרמב"ן בפירושו על התורה מעיר על ההבדל בצורת התיאור הראשונה שבה התורה מתארת את נח אל מול התיאור הראשון שבו מתואר אברהם אבינו. בתחילת פרשת לך לך מתארת התורה "ויאמר ה' אל אברם: לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך אל הארץ אשר אראך". מיהו אותו אברם? מדוע בחר ה' בו? מה היו המאפיינים שלו שאפשרו לו להנהיג את העם היהודי? לא נתקלנו בו עד כה, וגם אם אמנם בסוף פרשת נח התורה נותנת לנו תיאור קצרצר של אברם, הרי שגם שם אי אפשר לעמוד על הסיבות לבחירה בו; מתואר שם מסע משפחתי קצר לארץ ישראל, הא ותו לא. בולט כאן הניגוד לנח, שם התורה מאריכה "אלה תולדות נח, נח איש צדיק, תמים היה בדורותיו, את האלוקים התהלך נח". מדוע אפוא אצל אברם אין אזכור של הסיבות לבחירה בו?

המהר"ל השיב לקושיית הרמב"ן³⁶⁰ כי לו הייתה התורה מקדימה ומונה את הסיבות שבעקבותיהן בחר הקב"ה באברם, בדומה לפרשת נח, הרי שהיינו חושבים שסיבת הבחירה באברהם היא משום שאהבת ה' תלויה בדבר ספציפי שה' מצא בו; בתכונות אופי, בהתנהגות, במידות. ודרכה של אהבה התלויה בדבר, שבטל דבר בטלה האהבה.³⁶¹ דווקא משום שהבחירה באברם היא חסרת סיבה לפיכך היא עולמית. ולכן התורה מדגישה, כביכול על ידי שתיקה, כי הבחירה באברהם היא חסרת כל סיבה. אחד מן הציבור המשיך והקשה לרב הוטנר, שהרי בפסוק מפורש בתנ"ך (אותו אומרים גם בתפילת שחרית), כתוב "אתה הוא האלוקים אשר בחרת באברם והוצאתו מאור כשדים ושמת שמו אברהם; ומצאת את לבבו נאמן לפניך". הרי כי כן, תכונת נאמנות, היא שגרמה לקב"ה לבכר את זרעו של אברהם! "ומצאת את לבבו נאמן לפניך"! ואם כן ישנה סיבה מדוע נבחר אברהם!

³⁵⁸ החלוקה מזכירה את החלוקה שמציע מנחם אלון (המשפט העברי, ירושלים תשמ"ח, עמ' 243 ואילך; שם 254) בין מדרש מקיים ובין מדרש יוצר.

³⁵⁹ מאמרי פחד יצחק סוכות, עה.

³⁶⁰ נצח ישראל פרק יא ד"ה "אבל לפי הדברים".

³⁶¹ אבות ה, טז.

על כך השיב הרב הוטנר כדלעיל; הרי כל עצמה של כריתת ברית היא רק סמיכות דעת של האמת מיסודי הנפש. 'מצאת לבבו נאמן לפניך' אינו לא מעשי צדקותיו של אברהם, לא פעולותיו ולא קיום ציוויי הקב"ה. האמת, הקודמת לשטח של ציווי ובחירה, ומציאת הקב"ה את אברהם כראוי לכריתת ברית, היא החשובה והיא המאפיינת את בחירתו של אברהם. מידת הנאמנות היא לא מידה פלונית בין שאר המידות הנמצאות באברהם והגורמת לבחירה בו; מדובר על התשתית המוסרית שיש מישהו שאפשר לכרות אתו ברית. דבר זה ניכר בפרהסייה, לראשונה, רק אצל אברהם אבינו. אמנם לאדם הראשון נגלה הקב"ה ויצר אתו במשותף את הדעת היוצרת. אבל במשך הדורות נשען הקיום הנורמטיבי רק על דעת מסכימה, נסמכת, מקבלת ופאסיבית, ולא היה מי שייצור מחדש את יסוד החיוב. כך היה נח, ומערכת המצוות שלו אכן נעדרה את הדעת היוצרת. רק אברהם אבינו יוצר סמיכות דעת ומניח מחדש את היסודות של האמת לתשתית הנפש, שעל גביה תינתן תורה. משום כך אצל נח ההתחייבות אינה הסכם הדדי, אלא התחייבות חד צדדית, של הקב"ה, שלא יביא עוד מבול לעולם. אבל בבריתו של אברהם מדובר על התחייבות הדדית, בין שני צדדים. וכרות עמו הברית: יש כאן אחד שראוי לעשות עמו חוזה.

אמונה בטוב

התורה עצמה משווה פעמים רבות בין המושגים האתיים של טוב ורע לבין מוות וחיים. כך למשל מכריזה התורה "ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב ואת המוות ואת הרע"³⁶². מה המשמעות של השוואה הזו בין מוות לרע?

בשיחה ליום הכיפורים³⁶³ עומד הרב הוטנר על כך שהמוות הוא תוצר טבעי לחיים: כל החיים עוברים בשלב כזה או אחר מעבר אל המוות, אל הכיליון ואל האבדון. לעומת זאת, המעבר ההפוך, קרי: ממוות לחיים, נחשב למשהו שאיננו טבעי, וזוקק תהליכים ניסויים דוגמת תחיית המתים, ובשום פנים ואופן אין לו אחיזה בעצם מהלכם של החיים.

ומכאן משליך הרב הוטנר אל השוואה שבה נקטה התורה: אם התורה אומרת לנו כי הטוב והרע מהווים דוגמא למהלכי החיים והמוות, הרי כי ההקבלה כוללת את העובדה כי המעבר בין טוב לרע הוא טבעי, בעוד שמהלכו של המעבר הנגדי – מרע אל הטוב, איננו טבעי. בזה ישנה למעשה הכרזה כי התשובה איננה דבר טבעי ורגיל, אלא 'תחיית המתים' – דבר שבא מבחוץ – ואיננו אימננטי למציאות.

למעשה הגמרא עצמה כבר אומרת בסוף פרק ראשון במסכת קידושין³⁶⁴ שאפילו היה צדיק גמור, כל צדקותיו אשר עשה לא תזכרנה לו עוד אם תוהה על הראשונות. הרי שתהליך החרטה יכול לגרום

³⁶² דברים ל, טו.

³⁶³ פחד יצחק יום הכיפורים ו, ד.

³⁶⁴ קידושין מ, ב.

לעקירת המצוות ואפילו לעקירתן עד לאחרונה שבהן; וכיוון שהקב"ה איננו רע, ואיננו מעוניין בעקירת המעשה, הרי שההנחה היא שהדבר הזה פועל כך כי הכח לזה טמון בעצם הבריאה: החרטה על מצוות היא כעקירתן, כמוות, כתהליך טבעי. אם כן, מדוע שחרטה גרידא על עבירות לא תועיל בעוד שהיא מועילה לעקור מצוות? ברור אפוא כי הנחת היסוד של הדברים מניחה את הרע כמוות, ככיליון, וממילא החרטה והתשובה הינן בלתי אפשריות להחזיר את המוות לחיים, באותה מידה שהטבע לא מאפשר בכוחותיו שלו להחזיר את המוות לחיים. לשם פעולת התשובה אנו נאלצים להזדקק לעזרה חיצונית.

מהם עצם החיים? בעולם הביולוגיה והפיזיקה, ישתמשו בהגדות הכוללות: התפתחות, גדילה, התרבות, גנטיקה, או יכולת להגיב לגירוי חיצוני. הרב הוטנר מגדיר את החיים בהגדרה הבאה: כל דבר שיש בו חיות זקוק הוא למזונות, ובאם ייעדרו מהם המזונות הרי הוא עובר ממילא מן החיים אל המוות. המזונות אפוא גורמים לאובייקט להיות בעל חיים. החיים עצמם הם הטוב, אומר הרב הוטנר, וממילא הם זקוקים למזונות כדי להטמיע את הטוב בנפש. כיוון שהמעשה הטוב מוגדר כ'חיים', הרי שהגדרה זו מחייבת מזונות כלשהם שהם יגרמו לו – למעשה הטוב – להשאיר חותם, או רושם, בנפש; בלעדי אותם מזונות, לא ייטמע המעשה האסתטי של הטוב בנפש, ולא יהפוך לעצם החיים. את המזונות של הטוב, מגדיר הרב הוטנר כאמונה בערכו של הטוב.

כך, מבאר בעל 'פחד יצחק', המנגנון שגורם לתוהה על הראשונות לאבד את כל זכויותיו אינו קשור לכך שהחרטה עוקרת את המציאות ומבערת את כל הזכויות שהיו לו. אלא שהרושם שמוטבע בנפשו של אדם כתוצאה מן המעשים הטובים הוא תוצאה של המזון הבסיסי שגורם לקשר בין המעשה עצמו ובין הרושם בנפש. המזון הזה הוא האמונה בערכו של הטוב, ומי שאין לו אמונה במערכת של ערך הטוב, מציאות הטוב מתנדפת מאליו.³⁶⁵

למעשה, העולם בנוי כמערכת שבו יש ערכים של טוב ורע, כאשר טבעם של הערכים הספציפיים נתונים במחלוקת. אבל מי שלא מאמין בעצם הטוב, אין לטוב שום משמעות לגביו. וכך הם הדברים כלפי המעשה הדתי: כמו מי שישגוע ברעב, שהוא לא מקלקל את כוחות החיים אלא פשוט חדל מלפרנסם במזון פיזי הנותן להם את הכח הבסיסי שלהם, כך מי שתוהה על הראשונות, אין לו אמונה בעצם ערכו, וממילא המעשים עצמם חסרי משמעות ערכית-דתית לגביו. זה אפוא ההבדל שבין המעבר בין טוב לרע, ובין המעבר ההפוך: בעוד שעצם הפסקת האמונה בערכו של הטוב גורמת לאיבוד המעשה המוסרי-דתי, אין מעבר ישיר בין המעשה הרע לבין הטוב. כדי לקחת מעשים רעים ולהפוך אותם

³⁶⁵ וראה: רשימות לב, חלק א', עמ' קיח: "ויבז עשו את הבכורה". יש מחכמי העבודה שהעירו שאין זה ממעשה המכירה ואין כאן מקומו. אבל האמת אינו כן, דמעות של קדושה הן מאוד sensitive, והן זקוקות להכרת יקרותן. ומי שיבזה אותן, אותן המעלות בורחות ממנו. ובמה דעשו בו לבכורה, איבד מעלתה. ומידה טובה מרובה. מי שמכבד ומוקיר אותן המעלות, אותן המעלות מתדבקין בו". הדברים נאמרו במהלך מסיבת 'חסל סידור פסח' והרב הוטנר רצה לחנך את תלמידיו שרק מי שינסה לקנות את מעלת המועדים, יישאר עם החוויה ועם ההשגות של המועדים.

לטובים, אין שום מערכת קישור, מאותה סיבה שכדי לקחת אדם מת ולתת לו חיים יש צורך בתהליך לא טבעי, בתחיית מתים, ומשום כך – מסיים הרב הוטנר – לתשובה יש דין של תחיית המתים, וכך רואים אותה בספרות האגדה.

זהו המפתח לנקודת החידוש של הרב הוטנר שהובאה בשני הפרקים האחרונים. האמונה בערכו של הטוב היא המקיימת אותו. לולא אמונה אין כלל אמת. לולא אמונה, אין כח חשיבות וממילא אין משמעות לשום דבר; האדם הופך לפוסט-מודרני, לספקן, לעמלקי. מי שתוהה על הראשונות מצליח להפריך מאליהן את כל המצוות שעשה, כיוון שהוא עוקר את כח החשיבות של המצוות, וכל כולן הופכות לחסרות משמעות ערכית-דתית. רק מי שמאמין בערכו של הטוב, יוצר את הטוב, ואחרי שהוא לומד את ערכיו הספציפיים של הטוב – הוא יכול לסמוך עליהם, לתמוך בהם, ולקיים אותם. אז הוא מקים את עצמו, את האדם שבו. אז הוא הופך שותף לבורא; הוא מממש את צלם אלוהים, ומעצים את עצמו – וממילא את הבורא.

גם רעיון זה ייתכן ומקורו בחסידות איז'ביצה: "וכן כל דברי תורה אמיתיים אין להם הולדה רק אחר גודל תשוקה שישתוקק האדם להם" כותב מי השילוח.³⁶⁶ ללא הכיסופים והרצון להתבונן בהם, אין כל משמעות לדברי התורה. התורה איננה קיימת כלפי האדם שאינו פונה אליה, בדיוק כמו שהעולם לפני אברהם אבינו דולק באותה צורה, אבל הבירה מדברת רק אליו, לראשונה. הוא היחיד שנענה לפנייתה. מי השילוח ממשיך ומפרש את הגמרא³⁶⁷ "מתני ליה רבי לר' שמעון בריה: בילדותיה הכסף קונה את הזהב. בזקנותיה הזהב קונה את הכסף". בפשטות מדובר כאן בקניינים והשאלה הנדונה בגמרא היא מה מבצע את הקניין במה. אבל הוא מפרש 'כסף' מלשון כיסופים: רצון. הזקנות והילדות מתייחסים אל הרצון והתשוקה לפנות אל התורה. בילדותו של אדם יש לו תשוקה גדולה לדברי תורה; אבל בזקנותו צריך אדם לבקש שלא יוסר ממנו מה שכבר יש לו, ולכן על ידי דברי תורה שכבר רכש יבוא בלבו חשק להוספת עוד דברי תורה. קניית השלב הבא של דברי תורה לא יכולה לבוא אם אין את כלי הקיבול לקבלתה; הרצון לקבל עוד הוא נייר הלקמוס שלפיו בודקים את היכולת להכיל. מי שאינו תאב לקבל, אל ימצא כאן.³⁶⁸ התשוקה היא כח החשיבות היוצר את התוכן; התוכן יוצר את הרצון לקבל עוד.

אחרית דבר

על רקע התפוררותה של צורת אדם במאה העשרים, ערעור הערכים המסורתיים והדת, שגרמו לטלטלה עזה במעמד האישי של האדם בעיני עצמו, ולכרסום בביטחון בצדקת הדרך של המאמין,

³⁶⁶ מי השילוח, חלק א, פרשת תולדות ד"ה "ואלה תולדות".

³⁶⁷ בבא מציעא מד, א.

³⁶⁸ ראה לעיל הערה 333.

ניצבת הגותו של הרב הוטנר ומציבה אתגר לאדם: אל תתפתה לחקור במופלא ממך; פנה אל עצמך! כדי לדעת אמונה מהי, אל תצא למסע חיפוש אחר אלוהים, אלא ילך אל עצמך.³⁶⁹ רק על ידי פיתוח האישיות העצמית, וגילוי כובד האחריות שנתונה בהיותנו 'אדם', יוצא אדם מכבלי הכפירה והספק ובונה את המצע הקיומי שלו עצמו. ככל שאדם מסוגל להאמין בעצמו, כך יוצר הוא כלים להפיכת עצמו לשותפו של הקב"ה, ולגילוי של האלוהות המתרחבת ומעתיקה את עצמה גם אליו. למרות סופיות הקיום האנושי ולמרות חוסר הרציפות המבני שבו, יש לו לאדם כח לבחור באמת ולהרגיל עצמו לפעולות אלוהיות. או אז הוא חורג מהספורדיות האונטולוגית של הוויתו ומצליח להוות את עצמו כקיום קוהורנטי הראוי להיות שותפו של בוראו. אבל מבחנה של האמונה אינו מתחיל בפנייה של אדם אל הטרנסצנדנטי, אלא קודם כל אל עצמו; העצמתו של האני היא שגורמת למוטיווציה לחרוג ולפנות אל העל-טבעי. לא אמונה בידע וגם לא דבקות באלוהים היא מושא נפשו, אלא החיפוש המתמיד אחר דבר אלוהים בעולם, היא עיקר האמונה: "ה' אלוהים דיבר, מי לא יינבא?"³⁷⁰ והדיבור המרכזי בעולמו של האדם, הוא לא דיבור של תוכן וגם לא של ציווי, אלא אותה נשמת חיים שנפח הקב"ה מדליה, היא נר אלוהים נשמת אדם. וככל שהוא מטיב את אותו נר ומתדבק בעצמו ונותן לעצמו כח לחפש אחר אמיתות, כך ידבק באמיתות ויחרוג אל הטרנסצנדנטי. שכן רק גילוי של האדם את עצמו כאלוהות הקיימת בתוכו, יכולה לתת את הדחף לפנות ולערוג אל אותו מקור אלוהי. כך נוצרת אישיות שמחה, מלאה ובטוחה בעצמה, השואפת לחשוף את מלוא העוצמה הטמונה בה, ולהביא לידי ביטוי את האלוהים החיים הנמצא בעצם חיה.

³⁶⁹ כך מפרש הזוהר את הפסוק בפרשת 'לך לך' (זוהר לך לך, א, עז ע"ב – עז ע"א). וראה דברי הרב קוק, אורות הקודש ג, ירושלים תשנ"ד, עמ' קמ-קמא: "רוח אפינו משיח ה'...איננו מבחוץ לנו... את האני שלנו נבקש, את עצמנו נבקש ונמצא". הכרת האדם את עצמו היא גאולת השכינה.

³⁷⁰ עמוס ג, ח.

ביבליוגרפיה

ספרי "פחד יצחק":

ברוריה דיוויד, ספר הזיכרון למרן בעל 'פחד יצחק' זצ"ל, ניו יורק תשנ"ז
פחד יצחק לראש השנה, ניו יורק תשמ"ט-תשנ"ג
פחד יצחק ליום הכיפורים, ניו יורק תשמ"ט-תשנ"ג
פחד יצחק שבת וסוכות, ניו יורק תשמ"ט-תשנ"ג
פחד יצחק לחנוכה, ניו יורק תשמ"ט-תשנ"ג
פחד יצחק לפורים, ניו יורק תשמ"ט-תשנ"ג
פחד יצחק לפסח, ניו יורק תשמ"ט-תשנ"ג
פחד יצחק לשבועות, ניו יורק תשמ"ט-תשנ"ג
מאמרי פחד יצחק סוכות, ניו יורק תשמ"ט-תשנ"ג
אגרות וכתבים, ניו יורק תשנ"ח
רוטא ליב ראובן, קונטרסי רשימות לב, ניו יורק תשס"ד, חלקים א-ב

אבודרהם הרב דוד, אבודרהם, ורשה תרל"ח, עמ' 145
אברהם הרב מיכאל, אנוש כחציר, כפר חסידים תשס"ח
-, "האם ההלכה היא פלורליסטית?" המעיין מז (תשס"ז), עמ' 41-56
-, "בעניין הכשלת חילוני בעבירה", צהר כה (תשס"ו), עמ' 9-20
-, "הבהרות בעניין עבירות של חילונים", צהר כז (תשס"ו), עמ' 121-124
-, "מה בין קהל שוגג לתינוק שנשבה", אקדמות יא, ירושלים תשס"ב, עמ' 169-174
-, שתי עגלות וכדור פורח – על יהדות ופוסטמודרניזם, כפר חסידים תשס"ו
אברמוב ציפי, 'מאבק ביצר הרע או חדות יצירה? על רעיון התשובה במשנת הרב יצחק הוטנר',
דעת 44 (תש"ס), עמ' 95-122
אגרות לראי"ה: קבוצת מכתבים של גדולי הזמן אל תלפיות מרן הרב אברהם יצחק הכהן קוק
זצ"ל, ירושלים תשמ"ו
אורן מיכאל, 'רומן עם הצורר', תכלת 15, ירושלים תשס"ד, עמ' 31-38
איגר (גנז) רבי עקיבא, שו"ת רבי עקיבא איגר, ניו יורק תשל"ג
אלבוים יעקב, פתיחות והסתגרות, ירושלים תש"ן

- אלון מנחם, המשפט העברי, ירושלים תשמ"ח
- (רבי) אלתר יהודה אריה לייב, שפת אמת, פיטרקוב תרס"ה, בראשית; וכן מהדורת ירושלים תשס"ב
- אסף שמחה, תשובות הגאונים, ירושלים תש"ב
- אריסטו, המטאפיזיקה, ירושלים תשכ"ז
- בובר מרטין, 'תמונות של טוב ורע', בתוך: פני אדם – בחינות באנתרופולוגיה פילוסופית, ירושלים תשמ"ט, עמ' 325-374
- בלוך הרב יוסף יהודה לייב, שיעורי דעת, ירושלים תשמ"ט
- בראון בנימין זאב, 'גדלות האדם והקטנתו: תמורות בשיטת המוסר של ישיבת סלובודקה', בתוך: ישיבות ובתי מדרשות, עמנואל אטקס (עורך), ירושלים תשס"ז, עמ' 271-243
- , לקראת דמוקרטיזציה במנהיגות החרדית? – דוקטרינת דעת תורה במפנה המאות העשרים והעשרים ואחת, ירושלים תשע"א, עמ' 25-27
- ברגמן שמואל הוגו, 'אלוהים ואדם במחשבה החדשה', בתוך: אנשים ודרכים, ירושלים תשכ"ז, עמ' 50-13
- ברדיצ'בסקי מיכה יוסף, דפים ישנים, בתוך: "הרהורים", כתבי מיכה יוסף בן גריון – מאמרים, תל אביב 1975
- ברויאר יצחק, 'תורה חוק אומה', ציוני דרך, ירושלים תשמ"ב
- , "מוריה – יסודות החינוך הלאומי התורתית", ירושלים תשמ"ב
- ברויאר מרדכי, 'עם ומדינה במשנת יצחק ברויאר', בתוך: יצחק ברויאר – עיונים במשנתו, רבקה הורוביץ (עורכת), ירושלים תשמ"ח, עמ' 164-173
- בורנשטיין, רבי אברהם, אבני נזר, יורה דעה, פיעטרקוב תרע"ב
- ברנד יצחק, 'ראש השנה והושענא רבה- מחגי מקדש לימי דין', בתוך: בראש השנה יכתבון, אמנון בזק (עורך), אלון שבות תשס"ג, עמ' 33-35
- גארב יהונתן, 'חכמי פראג והשפעתם לדורות', קבלה 14 (תשס"ו), עמ' 360.
- גראדה חיים, צמח אטלס, תל אביב תשכ"ח
- גרוס בנימין, אמונה ונאמנות במשנתו של המהר"ל, סיני קא (תשמ"ח), עמ' קלח-קמז
- , 'חכמת הסוד ופילוסופיה במשנתו של המהר"ל מפראג', בתוך: התגלות, אמונה, תבונה, מ' חלמיש ומ' שוורץ (עורכים), רמת גן תשל"ו, עמ' 88
- דן יוסף, תולדות תורת הסוד העברית, ירושלים תשס"ט
- דקארט רנה, הגיונות על הפילוסופיה הראשונית, ירושלים תש"י
- , מאמר על המתודה, ירושלים תש"י
- הרווי זאב, 'שושני על נבואת משה רבינו', בתוך: "בדרכי שלום – עיונים בהגות יהודית מוגשים לשלום רוזנברג, בנימין איש שלום (עורך), ירושלים תשס"ז, עמ' 459-465

- , פירושו של הרמב"ם לבראשית ג: כב, דעת 12 (תשמ"ד), עמ' 15-22
- וולבה הרב שלמה, הסכמה לספרו של הרב מתתיהו ויינברג, לוית חן – מבנים ותצורות בזמן – חנוכה, תשמ"ח
- וולפיש אברהם, 'יום הדין בתורת התנאים', בתוך: בראש השנה יכתבון, אמנון בזק (עורך), אלון שבות תשס"ג, עמ' 61-86
- וולפסון צבי הארי, המחשבה היהודית בימי הביניים – מסות ומחקרים, ירושלים תשל"ח
- ויגודה שמואל, 'בהבלי הזמן' – האדם והזמן בהגותו של הרב יצחק הוטנר, בתוך: בדרכי שלום – עיונים בהגות יהודית מוגשים לשלום רוזנברג, בנימין איש שלום (עורך), ירושלים תשס"ז, עמ' 399-427
- וייס יוסף, 'תורת הדיטרמיניזם הדתי לר' מרדכי יוסף ליינר מאיזביצא', ספר היובל ליצחק בער, ש. אטינגר ואחרים (עורכים), ירושלים תשכ"א, עמ' 447-453
- וינברג הרב יחיאל יעקב, לפרקים, ירושלים תשס"ב
- , שו"ת שרידי אש, ירושלים תשס"ג, יורה דעה, חלק ב, סימן נ
- וסרמן הרב אלחנן בונם, קובץ מאמרים ואגרות, ירושלים תש"ס-תשס"א
- , עקבתא דמשיחא, בני ברק תשמ"ט
- , 'קונטרס דברי סופרים', בתוך: קובץ שיעורים, תל אביב תשמ"ט, חלק ב'
- זיוון גילי, 'הקיום הדתי אל מול המודרנה על פי הרב סולובייצ'יק', עבודה לשם קבלת תואר מוסמך במחלקה לפילוסופיה של אוניברסיטת בר אילן, תשנ"ג
- (הרב) חיים מוולוז'ין, נפש החיים, בני ברק תשמ"ט
- חלמיש משה, 'הנופח מעצמו הוא נופח', שנתון בר אילן, יג (תשל"ו), עמ' 211-233
- טאוב גדי, המרד השפוף, תל אביב 1997
- טרנר יוסי, 'המעשה הדתי לפי הרב סולובייצ'יק', בתוך: אמונה בזמנים משתנים – על משנתו של הרב י.ד. סולובייצ'יק, אבי שגיא (עורך), ירושלים תשנ"ז, 383-402
- יהודה ליווא בן בצלאל (מהר"ל מפראג), דרך חיים, בני ברק תש"מ
- , נצח ישראל, בני ברק תש"מ
- , נתיבות עולם, בני ברק תש"מ
- , תפארת ישראל, בני ברק תש"מ
- יודלוב הרב יצחק, 'תשובות המהר"ל מפראג', בתוך: ספר הזיכרון לרב יעקב בצלאל ז'ולטי, הרב יוסף בוקסבוים (עורך), ירושלים תשמ"ז, עמ' רסד-רצו
- יום טוב בן אשבילי, חידושי הריטב"א, ירושלים תשמ"ח
- יונה בן אברהם גירונדי, שערי תשובה, ירושלים תשנ"א

יוסף בן מאיר הלוי אבן מיגאש, שו"ת הר"י מגאש, ורשה תר"ל

יעקבסון יורם, 'אמת ואמונה בחסידות גור', בתוך: מחקרים בקבלה בפילוסופיה יהודית ובספרות המוסר וההגות, מוגשים לישעיה תשבי במלאת לו שבעים וחמש שנים, יוסף דן ויוסף הקר (עורכים), ירושלים תשמ"ו, עמ' 593-616

– 'צלם א-לוהים ומעמדו כמקור רעתו של האדם לפי המהר"ל מפראג', דעת 19 (תשמ"ז), עמ' 104

יצחק בן ששת (ריב"ש), שו"ת הריב"ש, מהדורת ד' מצגר, ירושלים תשנ"ג

(רבי) ישראל בן אליעזר (בעל שם טוב), כתר שם טוב, ניו יורק תשס"ד

לוצאטו הרב משה חיים, מסילת ישרים, ירושלים תשנ"ח

לורברבוים יאיר, צלם אלהים – הלכה ואגדה, ירושלים ותל אביב תשס"ד

ליכטנשטיין הרב אהרון, באור פניך יהלכון, אלון שבות תשס"ו

ליינר הרב יוסף ירוחם, מי השילוח, בני ברק תשס"ה

ליינר הרב יעקב, בית יעקב, לובלין תרס"ד

(ר') מאיר שמחה מדווינסק, משך חכמה, ישראל תשל"ח

משה בן מיימון (רמב"ם), מורה הנבוכים: מקור – דלאלה אלחאירין, מהדורת ש' מונק וי' יואל, ירושלים תרצ"א; תרגום הרב י' קאפח, א-ג, ירושלים תשל"ב

– הנ"ל, תרגום מיכאל שוורץ, תל אביב תשס"ג

– משנה תורה, מהדורת הרב ש' פרנקל, בני ברק תשנ"ג

– ספר המצוות, מהדורת הרב י' קאפח, ירושלים תשל"א

משה בן נחמן (רמב"ן), פירושי התורה לרבינו משה בן נחמן, מהדורת ח"ד שעוועל, א-ב, ירושלים תשי"ט-תש"ך

(רבי) משה חיים אפרים מסדילקוב, דגל מחנה אפרים, קארעץ תק"ע,

(רבי) נחמן מברסלב, סיפורי מעשיות קמא, ירושלים תשס"ג, תורה קצ"ג

– ליקוטי מעשיות תניינא, תורה נ'

נריה הרב משה צבי, בשדה הראי"ה, כפר הרואה תשנ"א

– ליקוטי הראי"ה: פרקי חיים ואסופת מאמרים של מרן הרב אברהם יצחק הכהן קוק, א, כפר הרואה התש"ן

סאקס הרב יונתן, לכבוד השוני, ירושלים תשס"ח

סארטר ז'אן פול, גיל התבונה, תל אביב תשמ"ה

סולובייצ'יק הרב יוסף דב הלוי, איש האמונה הבודד, ירושלים תשל"ה

- איש ההלכה גלוי ונסתר, ירושלים תשל"ט
- חמש דרשות, ירושלים תשל"ד
- סופר הרב משה, שו"ת חתם סופר, ברטיסלבה תרי"א, יורה דעה, סימן שיד
- סוקול משה, 'אדון או עבד – על האוטונומיה האישית לנוכח האל בהגותו של הרב יוסף סלובייצ'יק', בתוך: אמונה בזמנים משתנים – על משנתו של הרב י.ד. סלובייצ'יק, אבי שגיא (עורך), ירושלים תשנ"ז, עמ' 403-444
- סטטמן דני, 'הקושי במציאת בסיס מוסרי לקבלת הברית', בתוך: בין סמכות לאוטונומיה במסורת ישראל (זאב ספראי ואבי שגיא-עורכים), תל אביב 1997, עמ' 382-395
- סיגד רן, אכסיס טנציאליזם: המשך ומפנה בתולדות התרבות המערבית, ירושלים תשל"ה
- (רבי) סעדיה גאון, ספר הנבחר באמונות ובדעות, מהדורת הרב י" קאפח, ירושלים תשל"ג
- עובדיה (גוטסדינר) אברהם, המהר"ל מפראג – חייו, תקופתו ותורתו, ירושלים תשל"ו, עמ' מב-נו
- עמיטל הרב יהודה, 'מעמדו של היהודי החילוני בימינו מבחינה תורנית-הלכתית', בתוך: ממלכת כהנים וגוי קדוש – מאמרים לדמותה של מדינה יהודית, יהודה שביב (עורך), ירושלים תשנ"ז, 332-343
- פיינשטיין הרב משה, אגרות משה, ניו יורק תשי"ט, אורח חיים חלק ג, סימן יב
- פייקאז' מנדל, חסידות פולין בין שתי המלחמות ובגזירות ת"ש-תש"ה ('השואה'), ירושלים תש"ן, עמ' 85-83
- פיקסלר הרב דרור, על מצווה ועבירה של יהודי לא דתי, צוהר כו (תשס"ו), עמ' 151-158
- פישר הרב שלמה, דרשות בית ישי, ירושלים תשנ"ט
- (רבי) צדוק הכהן מלובלין, ליקוטי מאמרים, לובלין תר"ס
- צדקת הצדיק, לובלין תרע"ג
- פרבשטיין אסתר, בסתר רעם, ירושלים תשס"ח
- קוק הרב אברהם יצחק הכהן, אגרות הראי"ה, ירושלים תשס"ב
- אדר היקר, ירושלים תש"ה
- אורות, ירושלים תשנ"ג
- אורות הקודש, ירושלים תשנ"ד
- לנבוכי הדור, ירושלים תשס"ט
- עולת ראייה, ירושלים תשמ"ה
- ריש מילין, ירושלים תשמ"ה
- קסירר הרב שלמה, התשובה בהגותו של הרב יצחק הוטנר, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור לפילוסופיה, רמת גן, תשס"ט
- 'איסור לפני עיוור בחילוני ומשמעותו המחשבתית', צהר כט (תשס"ז), עמ' 119-129

קפלן לורנס, 'מוטיבים קבליים בהגותו של הרב סולובייצ'יק: משמעותיים או עיטוריים?', בתוך: אמונה בזמנים משתנים – על משנתו של הרב י.ד. סולובייצ'יק, אבי שגיא (עורך), ירושלים תשנ"ז, 75-94

קרליץ הרב אברהם ישעיהו, אגרות חזון אי"ש, בני ברק תש"נ

– חזון אי"ש על אורח חיים, בני ברק תשנ"א, שבת נו, ד

– חזון אי"ש על יורה דעה, בני ברק תשל"ג, סימן סב, סק"ז

רביצקי אביעזר, 'האם תיתכן מדינת הלכה? הפרדוקס של התיאוקרטיה היהודית', בתוך: דת ומדינה בהגות היהודית במאה העשרים, אביעזר רביצקי (עורך), ירושלים 2005, עמ' 9-42

רוזנברג שלום, 'האני ותשובתו', בתוך: בהיותו קרוב – אסופת מאמרים לימים הנוראים לזכרו של יחיאל שי פינפטר הי"ד, ישיבת אור עציון תש"ס, עמ' 108-119

– לוגיקה ואונטולוגיה בפילוסופיה היהודית של המאה הי"ד, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור בפילוסופיה, ירושלים, תשל"ד

רוס תמר, האדם וכח בחירתו המוסרית במשנת הרב דסלר, דעת 12 (תשמ"ד), עמ' 111-126

רייף אליעזר, 'הדעת וחוסר הדעת במשנת איז'ביצה', מעליות יז, מעלה אדומים תשנ"ו, עמ' 108-119

רקפת רוטקוף אהרון, 'ביוגרפיה של הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק', בתוך: אמונה בזמנים משתנים – על משנתו של הרב י.ד. סולובייצ'יק, אבי שגיא (עורך), ירושלים תשנ"ז, עמ' 17-44

שביד אליעזר, "'מדינת התורה" במשנתו של יצחק ברויאר', בתוך: יצחק ברויאר – עיונים במשנתו, רבקה הורוביץ (עורכת), ירושלים תשמ"ח, עמ' 125-146

–, תולדות ההגות היהודית בעת החדשה, תל אביב תשל"ח

שגיא אבי, אלו ואלו – משמעותו של השיח ההלכתי, תל אביב 1996

שוורץ דב, אתגר ומשבר בחוג הרב קוק, תל אביב תשס"א

–, הגותו הפילוסופית של הרב סולובייצ'יק – מחקר התודעה לחקר אשיות הקיום, רמת גן תשס"ח

–, מחשבת חב"ד מראשית ועד אחרית, רמת גן תשע"א

–, 'משנתו של הרב י"ד סולובייצ'יק בראי ההגות הציונית הדתית: החילון והמדינה', בתוך: אמונה בזמנים משתנים – על משנתו של הרב י.ד. סולובייצ'יק, אבי שגיא (עורך), ירושלים תשנ"ז, עמ' 123-145

שטיינברגר הרב ישעיהו, "מלך בבית המדרש", מקור ראשון, מוסף שבת, י"ט כסלו התשע"א, 26.11.10

שילה שמואל, דינא דמלכותא דינא, ירושלים תשל"ה

שכטר הרב צבי, נפש הרב, ירושלים תשנ"ט

שלום גרשם, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשל"ו

שלמה בן אדרת, תשובות הרשב"א, מהדורת ח"ז דימיטרובסקי, א-ב, ירושלים תש"ן

(רבי) שניאור זלמן מלאדי, ליקוטי תורה, ניו יורק תשס"ב

שניאורסון הרב מנחם מנדל, אגרות קודש, ניו יורק תשי"ז

–, לקוטי שיחות, חלק א', ניו יורק תשס"ו

ש"ץ רבקה, 'אוטונומיה של הרוח ותורת משה – עיונים בתורת הרבי מרדכי יוסף ליינר מאיזביצא',
מולד כא (תשכ"ג-תשכ"ד), עמ' 554-561

Deutsch S.S., Larger than Life: The Life and Times of the Lubavitcher Rebbe Rabbi Menachem Mendel Schneerson, II, New York 1997.

Dor-Shav Zecharia, "Rabbi Yitzchak Hutner – My Rebbe" (forthcoming).

Goetschel Roland, 'The Maharal of Prague and the Kabbalah', in: *Mysticism, Magic and Kabbalah* (eds. K.E. Grozinger and J. Dan.), Berlin 1995, pp. 172-180.

Greenblatt Matis, 'Rabbi Yitzchak Hutner - The Vision Before His Eyes', *Jewish Action* 61 (2001).

Krauss Rabbi S., 'More on Rav Hutner', *Jewish Action* 62 (2002).

Raab David, *Terror in Black September*, New York 2007.

Safran Bezalel, 'Maharal and Early Hasidism', in: *Hasidism - Continuity or Innovation?* (ed. I. Etkes et al), Cambridge, MA 1988, pp. 47-144.

Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, New York 1978.

Pines Shlomo, 'Studies in Abul Barakat al Baghdadi's Poetics and Metaphysics', *Scripta Hierotolymitana* 6, Excursus (1960), pp. 195-198

Schwarzchild S.S., 'An Introduction to the Thought of R. Isaac Hutner', *Modern Judaism* 5 (1985).

–, 'Isaac Hutner', *Interpreters of Judaism in the Late Twentieth Century* (ed. Steven T. Katz), Washington DC 1993.

Sherwin Byron, *Mystical Theology and Social Dissent: The Life and Works of Judah Loew of Prague*, Rutherford NJ.