

**תודעה עצמית בספר מי השלוח
ככלי לקיום הזיקה שבין האל והאדם**

מחקר לשם מילוי חלקי של הדרישות לקבלת תואר "דוקטור לפילוסופיה"

מאת

אביעזר כהן

הוגש לסינאט אוניברסיטת בן גוריון בנגב

ספטמבר 2006

אלול תשס"ו

באר שבע

**תודעה עצמית בספר מי השלוח
ככלי לקיום הזיקה שבין האל והאדם**

מחקר לשם מילוי חלקי של הדרישות לקבלת תואר "דוקטור לפילוסופיה"

מאת

אביעזר כהן

הוגש לסינאט אוניברסיטת בן גוריון בנגב

אישור המנחה _____

אישור דיקן בית הספר ללימודי מחקר מתקדמים ע"ש קרייטמן

ספטמבר 2006

אלול תשס"ו

באר שבע

העבודה נעשתה בהדרכת :

פרופ' חביבה פדיה

במחלקה: היסטוריה של עם ישראל

בפקולטה: למדעי הרוח והחברה

דברי תודה

לא חסיד אני ולא בנם של חסידים, ולמרות זאת כבר שנים רבות שאני עוסק בהגות החסידית, תוך שאני מנסה לברר לעצמי את סוד קסמה, ובעיקר את משמעותה ותרומתה בתקופה ובהקשר בו אנו חיים.

תחילת עיסוקי היתה בתורת ר' צדוק הכהן מלובלין, בשעות בוקר מוקדמות בישיבה חסידית-חרדית, שככזו יצרה אווירה המעודדת לימודי חסידות ובפרט הפכה הגות זו לנגישה. תורה זו של התלמיד, הובילה באופן טבעי להכיר את תורת רבו, בעל 'מי השלוח', הגם שבשיחה פרטית עם האדמו"ר מבעלזא, אמר לי הרבי שהוא וחסידיו אינם נוהגים ללמוד ספר זה בשל 'חריפותו'.

בשנות לימודי זכיתי ללמוד עם כמה וכמה חברים יקרים: אוהד אזרחי, עימו למדתי בחברותא כמה שנים את תורת איזביצה-לובלין, ואדמיאל קוסמן, יחדיו התייגענו שעות ושנים על בניית עולם דתי שמרובה בו המשמעות מהמשמעות, משימה שלפחות עבורי המלאכה בה עוד מרובה. שנים רבות אדמיאל מלווה אותי בדרכי ב'עין טובה' ו'לב טוב'.

ברצוני לציין כי מי שפתח בפני קריאות עומק בהגות החסידית, כמו גם תבע ממני לתרגם משנה זו ל'תורת-חיים', היה מורי ורבי הרב שמעון גרשון רוזנברג (שג"ר). הכנות והיושר שלא לומר ההיקף האינטלקטואלי, וחתירתו להפוך את הנלמד לכוח מניע ממשי בחיים, הם דגם שלאורו אני הולך. עתה שאני כותב את הדברים, מו"ר נאבק במחלה קשה, אני מאחל לו בריאות טובה ומהירה ומאחל לו ולנו שיזכה לשוב ולשמש 'אור-המאיר' בעולם בו אור וחושך משמשים בעירבוביא.

שנים רבות הייתי מהלך בדרך וספר 'מי השלוח' תחת ידי, והנה לפני מספר שנים פגשתי את מורתי פרופ' חביבה פדיה, אשר בפגישה מאירת פנים עודדה אותי להפוך עניין זה למושא מחקר וכתובה. אני מודה לה על שהואילה להדריך אותי בכתיבת עבודה זו, העניקה לי חופש רב ובמקביל ברוחב דעתה ואוצר ידיעותיה הציבה בפניי דרבון ואתגר תמידיים. עצות טובות, מאור פנים, הארות כמו גם הערות לימודיות נוקבות הם רק מהמעט שהפה יכול לספר והכתוב כאן על הנייר יכול להביע. על כך הנני מכיר לה טובה רבה.

חובה נעימה היא להודות לקרן קרייטמן, ולמנהלה פרופ' אילן טרואן, על המלגה שאיפשרה לי להתפנות ולהתמסר ללימוד ולכתיבה בשנים האחרונות.

תלמידי במכללת יעקב הרצוג וישיבת עתניאל ותלמידותיי בבית המדרש לנשים במגדל עז תרמו תרומה שקטה לניסוח, חידוד וביעור הסיגים.

משפחתי היקרה, רעייתי וילדיי, הוריי והורי רעייתי, תמכו ועודם תומכים בשנות לימודי הארוכות.

אסיים בתפילה שאזכה להמשיך ללמוד וללמד.

תוכן עניינים

עמ' 10	מבוא
עמ' 10	א. פרטי ביוגרפיה בסיסיים של ר' מרדכי יוסף ליינר מאיזביצה
עמ' 13	ב. על ספר מי-השלוח
עמ' 13	1. אופן יצירת הספר והוצאתו לאור
עמ' 16	2. היחס לספר מי השלוח אצל תלמידיו וצאצאיו הישירים
עמ' 17	(א) תלמידי ר' מרדכי יוסף מאיזביצה
עמ' 23	(ב) צאצאי ר' מרדכי יוסף ליינר
עמ' 25	3. מהימנותו של ספר מי השלוח
עמ' 26	ג. שפה והגות בספר מי השלוח
עמ' 32	1. סגנון הכתיבה של ספר מי השלוח
עמ' 37	2. רעיון 'הפסוק התשיעי' – "בא הנחתום והעיד על עיסתו"
עמ' 39	3. מטרת הלמידה
עמ' 40	ד. משנת ספר מי השלוח וסקירת המחקר
עמ' 44	ה. מטרת המחקר
עמ' 49	ו. מתודולוגיה
עמ' 52	1. אקזיסטנציאליזם דתי כמקור השוואה
עמ' 56	2. מקבילות מתורות זן ומשנתו של יונג
עמ' 57	3. שאלת המשיחיות וקיומה של השפעה שבתאית
עמ' 57	(א) הזמן והחוק, הזמן והמשיחיות
עמ' 59	(ב) אנטי-נומיזם והקירבה לרעיונות שבתאיים
עמ' 60	ז. מהלך המחקר
עמ' 61	1. ר' מרדכי יוסף והחצרות של פשיסחה וקוצק
עמ' 61	2. תהליך הבירור וההגעה להכרה ש"הכל בידי שמיים"
עמ' 62	3. רפלקסיה, סובייקטיביות, עולם של הלכה ועמידה בלתי-אמצעית מול האל
עמ' 62	4. עקדת יצחק ומעשה זמרי שתי פרשיות שהן אחת

חלק א: ר' מרדכי יוסף והחצרות של פשיסחה וקוצק

עמ' 64	פרק ראשון: המסע מטומשוב לפשיסחה – בית פשיסחה כמבוא להגותו של רמ"י
עמ' 65	א. ייחודה וחידושה של החצר בפשיסחה
עמ' 70	ב. רבי יעקב יצחק ה'יהודי' מפשיסחה
עמ' 76	ג. רבי שמחה בונם בוניהרדט מפשיסחה
עמ' 83	ד. סיכום

עמ' 85	פרק שני: מטומשוב דרך קוצק ועד איזביצה
עמ' 90	א. הפרישה מקוצק – עדויות ומקורות

- עמ' 90 1. אירועי ליל שבת פרשת תולדות שנת תקצ"ט
- עמ' 93 2. שמחת תורה שנת ת"ר (1839)
- עמ' 95 3. השמועות שהתלוו לפרישה ולהסתגרות
- עמ' 96 4. תגובת הסביבה לאירועים
- עמ' 98 **ב. הפרישה מקוצק – מניעים והגות**
- עמ' 98 1. ההבדל בתפיסה הרוחנית
- עמ' 99 (א) ר' מנחם מנדל מקוצק
- עמ' 101 (ב) ר' מרדכי יוסף מאיזביצה
- עמ' 104 (ג) חיים בצל הפרדוקס
- עמ' 108 2. שוני באישיות – התייחסות לכעס ולקפדנות בספר 'מי השלוח'
- עמ' 111 3. מחלוקת בהנהגה
- עמ' 114 4. על הפרישה
- עמ' 117 **ג. סיכום פרשיית עזיבת קוצק והמעבר לאיזביצה**

חלק ב: תהליך הבירור וההגעה להכרה ש"הכל בידי שמיים"

- עמ' 120 **פרק שלישי: עבודת "הבירור" – הכרה עצמית כדרך לשינוי**
- עמ' 122 **א. מבוא - תהליך ה'בירור' בעולמו של רמ"י**
- עמ' 122 1. התפתחות רוחנית בת שלשה שלבים
- עמ' 124 2. אופי התהליך
- עמ' 128 3. הבסיס התיאולוגי של תהליך הבירור
- עמ' 129 **ב. ה'אדם הקדוש' – מה בין האדם המבורר ומי שזקוק עדיין להתברר**
- עמ' 135 **ג. הנחיות פרטניות לאופן ביצוע הבירור**
- עמ' 135 1. דמותו של נח המקראי כאב טיפוס למעשה הבירור
- עמ' 140 2. הנחיות פרטניות לתהליך הבירור
- עמ' 147 **ד. משמעות הלאוין 'לא תנאף' ו'לא תרצח'**
- עמ' 153 **ה. תהליך הבירור דורש את 'סילוק הנגיעה'**
- עמ' 160 **ו. התמיכה האלוהית בתהליך ה'בירור', והתהליך כחלק ממהלך אלוהי**
- עמ' 171 **ז. חיים מתוך הוויה מבוררת, חיים מתוך 'חוסר דעת'**
- עמ' 178 **פרק רביעי: מושג הספק ומשמעותו בעבודה הדתית**
- עמ' 178 **א. מבוא – ההימצאות בספק כדרישה אימננטית לקיום הדתי**
- עמ' 182 **ב. מצב דיאלקטי כמקור ללמידה**
- עמ' 185 **ג. עמדתו העקרונית של רמ"י ביחס לספק**
- עמ' 185 1. דמותם של יהודה ויוסף כהשתקפות דמותו הכפולה של יעקב
- עמ' 192 2. ער ואונן 'צאצאי' יעקב
- עמ' 193 **ד. מי רשאי להיכנס לספק – הבחנה טיפולוגית**
- עמ' 193 1. ארבעה עצים, ארבעה נהרות, ארבעה טיפוסים

- עמ' 195 2. שלוש משפחות הליייה וכניסה לספקות
- עמ' 199 3. שמעון ולוי כיהודה ויוסף
- עמ' 202 4. הינפש היקר בישראל'
- עמ' 203 ה. איסור הכניסה לספקות והיוזמה לעמוד בניסיונות
- עמ' 206 ו. סיכום עמדת ר' מרדכי יוסף ביחס לספק
- פרק חמישי: העמידה הבלתי-אמצעית מול האל ושאלת קיומה של אוטונומיה אנושית עמ' 210
- עמ' 210 א. מבוא
- עמ' 212 ב. טענת "הכל בידי שמיים" בספר מי השלוח
- עמ' 213 1. הצגת הטיעון
- עמ' 217 2. אופייה של הבחירה האנושית
- עמ' 218 3. הרצון והתשוקה - כלי הביטוי לעצמיות האנושית
- עמ' 220 ג. סוגיית ידיעה ובחירה
- עמ' 222 ד. בחירה או אונס - על אפשרות אימוץ הגורל או הפיכת גורל לייעוד
- עמ' 224 ה. מחשבה לעומת הוויה
- עמ' 226 1. חטא נדב ואביהוא
- עמ' 229 2. משמעותו של מזבח הקטורת
- עמ' 230 ו. זמן היסטורי, סוף הזמן והניסיון לדחוק את הקץ
- עמ' 230 1. הזמן והחוק, הזמן והמשיחיות
- עמ' 232 2. אכלה פגה, דחיקת השעה ומצב של זיבה
- עמ' 235 ז. החטא במשנת רמ"י
- עמ' 236 1. חטא העגל
- עמ' 236 2. חטאו של קרח
- עמ' 238 3. חטאם של חפני ופנחס
- עמ' 240 ח. תורה ומצוות כלבוש לאור האלוהי
- עמ' 243 ט. דמותו של עמלק
- עמ' 248 י. גלות וגאולה
- עמ' 250 יא. סיכום – קיומם בו זמנית של שני מישורי הקיום, ועל האל כמלך הזקוק לנתינים

חלק ג: רפלקסיה, סובייקטיביות, עולם של הלכה ועמידה בלתי-אמצעית מול האל

- עמ' 252 פרק שישי: מקומה ומשמעותה של המודעות העצמית במשנת רמ"י
- עמ' 253 א. המודעות ככלי להכרת העצמי – הכרת ה'אני'
- עמ' 253 1. היכולת להכרה עצמית
- עמ' 255 2. האדם לומד על עצמו בעזרת התבוננות עצמית
- עמ' 255 א) ההתנהגות הגלויה כמקור להכרת העצמי
- עמ' 260 ב) התפילה כמראה
- עמ' 263 ב. המודעות ככלי בעבודה הדתית – האדם עומד מול האל

- עמ' 263 1. המודעות ככלי לחיים של אמונה
- עמ' 264 2. המודעות כמקור לעיצוב דפוסי התנהגות ולקביעת סייגים עצמיים
- עמ' 266 ג. וודאות פנימית ומודעות למתרחש בחוץ – התעקשות או אי-התעקשות
- עמ' 273 ד. סוגיית המודעות העצמית כמקור להבחנה טיפולוגית
- עמ' 273 1. כהן – ת"ח – מלך
- עמ' 276 2. יעקב מול יצחק
- עמ' 279 ו. דברי סיכום
- עמ' 281 פרק שביעי: רעיון האינדיבידואליזם ומקומו בספר מי השלוח
- עמ' 281 א. מבוא
- עמ' 283 ב. המצב הדתי המבוקש - עמידה אישית של האדם מול הבורא
- עמ' 287 ג. האינדיבידואליזם כתופעה אונטולוגית
- עמ' 294 ד. 'הנקודה הישראלית' כמו גם 'הנקודה'
- עמ' 299 ה. האדם מול הזולת
- עמ' 299 1. ההתמודדות עם השפעת הזולת על האדם
- עמ' 303 2. שלא לחמוד בחלק חברו
- עמ' 306 ו. האינדיבידואליזם כגורם מכונן בעבודה הדתית, או הפיכת גורל לייעוד
- עמ' 306 1. לימוד תורה
- עמ' 307 2. קיום מצוות
- עמ' 307 ז. סיכום
- פרק שמיני: מימוש רצון האל בקיום כמימוש העצמי - המתח בין האקזיסטנציה והדת
- עמ' 309
- עמ' 310 א. שני פנים לתורה – 'כללים' ו'פרטים'
- עמ' 312 1. יתרון ה'פרטים' על ה'כללים'
- עמ' 316 2. 'כללים' ו'פרטים' ובהתאמה 'חכמה' ו'בינה'
- עמ' 322 3. חוק מול זמן: העולם הזה מול העולם שלעתיד לבא
- עמ' 324 ב. חובת 'צמצום' ו'כולת ה'התפשטות': 'חוק' לעומת 'רצון'
- עמ' 326 1. ה'התפשטות' מתרחשת לאחר ה'צמצום'
- עמ' 334 2. התנאי לקיומו של מצב ה'התפשטות'
- עמ' 335 3. מצב ה'התפשטות' ועולמה של ההלכה
- עמ' 339 א) המלך עוזיה ורצונו להקריב קטורת
- עמ' 341 ב) אמציה וניסיון ההקרבה לאלוהי אדום
- עמ' 343 ג. "עת לעשות לה" – הפרת ההלכה כביטוי לרצון האל
- עמ' 344 1. המושג 'עבירה לשמה' בספרות התלמודית
- עמ' 345 2. משמעותו ותפקידו של מושג 'עבירה לשמה' בכתבת מורי החסידות
- עמ' 349 3. "עת לעשות לה" בספר מי השלוח
- עמ' 351 א) "עת לעשות לה" כחלק מעולמו של יהודה
- עמ' 352 ב) "עת לעשות לה" ועולמו של החסיד

- עמ' 353 ג) תהליך ה'בירור' מאפשר את "עת לעשות לה'"
- עמ' 356 4. מה בין עבירה לשמה ובין "עת לעשות לה'"
- עמ' 358 **ד. תפארת לעושיה ותפארת לו מן האדם**
- עמ' 358 1. שני המושגים בכתיבת מורי החסידות
- עמ' 362 2. 'תפארת לו מן האדם' ו'תפארת לעושיה' בספר מי השלוח
- עמ' 362 א) הבחנה טיפולוגית והבחנה התנהגותית
- עמ' 364 ב) 'תפארת לו מן האדם' כסמל לדמותם של בית דוד
- עמ' 365 ג) משה ויהושע כמייצגים את סוגי ה'תפארת'
- עמ' 367 **ה. עומק רצון ה'**
- עמ' 367 1. מבוא
- עמ' 369 2. על הפער בין רצון ה' לעומק רצון ה'
- עמ' 372 3. התביעה מהאדם להגיע לעומק
- עמ' 374 4. הנחיות ביחס להגעה ל'עומק' הרצון האלוהי
- עמ' 377 ו. דן דין אמת – ודן דין אמת לאמיתו
- עמ' 381 ז. שאלת האחריות של היחיד כלפי החברה: "ירא אלוהים" ו"ירא ה'"
- עמ' 385 ח. חוק, אנטי-נומיזם, הקירבה לרעיונות שבתאיים
- עמ' 388 ט. סיכום: עשייה לא הלכתית כמימוש רצון האל

חלק ד: מעשה זמרי - מימוש ההנחיות הדתיות בספר מי השלוח

- פרק תשיעי: על קיום ואי קיום מצוות מתוך 'יכולת' – אקזיסטנציאליזם דתי
- עמ' 391 במשנתם של ר' מרדכי יוסף מאיזביצה ופרנץ רוזנצוויג
- עמ' 391 א. מבוא
- עמ' 392 ב. הפרשנות למעשה זמרי ופנחס בספר מי השלוח
- עמ' 397 ג. עמדת רוזנצוויג ביחס לקיום מצוות
- עמ' 406 ד. פשר רצונו של זמרי
- עמ' 409 ה. זמרי ופנחס כיהודה ויוסף
- עמ' 412 ו. על סייג לקידוש התשוקה
- עמ' 413 ז. בין ר' מרדכי יוסף ובין רוזנצוויג
- עמ' 414 ח. דברי סיום: על משמעותה של אותנטיות דתית

- עמ' 416 דברי חתימה: הגעה לאותנטיות דתית בספר מי השלוח

נספחים

- עמ' 424 **נספח ראשון: דמות המורה בפשיסחה – אי כתיבת ספרים ואמירות זן**
- עמ' 424 א. אי כתיבת ספרי דרוש בפשיסחה
- עמ' 425 1. סיפור האוצר – גירסת רש"ב
- עמ' 427 2. סיפור האוצר – גרסת ר' ישעיה מפשדבורז'

- עמ' 429 3. הוויתור על כתיבת ספר 'תולדות האדם'
- עמ' 430 4. היחס לתורה שבכתב אצל לובלין וממשיכה
- עמ' 431 ב. דמות הצדיק אצל ר' מנחם מנדל מוורקה
- עמ' 434 נספח שני: החסרון האישי – מיקרו קוסמוס של העבודה הדתית בספר מי השלוח
- עמ' 436 א. ה'חסרון המולד' כתופעה אנושית
- עמ' 437 ב. הכרת החסרון כתנאי לישועה
- עמ' 437 1. הכרת החסרון היא עצמה תהליך התיקון
- עמ' 440 2. על תפקיד התורה בתיקון החסרון
- עמ' 443 ג. הנחיות ביחס לביצוע התיקון
- עמ' 443 1. הגעה למודעות
- עמ' 450 2. התמודדות עם החסרון ואופי הקיום הדתי בתקופה זו
- עמ' 457 נספח שלישי: עקידת יצחק – שיח חסידי אקזיסטנציאליסטי
- עמ' 459 א. הדרך להכרת רצון האל - "בעיית השמיעה"
- עמ' 463 ב. היכולת להאמין למרות קיומו של הפרדוקס - "קפיצת האמונה"
- עמ' 467 ג. העקידה ואיסור 'לא תרצח' – קיומו של "עת לעשות לה'"
- עמ' 470 ד. בין איזביצה לגור
- עמ' 472 ה. תחושת החיל והרעדה אצל אברהם
- עמ' 474 ו. פרשנותו של ר' מנחם מנדל מקוצק לעקידת יצחק
- עמ' 478 ז. דברי סיכום
- עמ' 483 נספח רביעי: הרב והתלמיד - בין ר' מרדכי יוסף ובין ר' צדוק
- עמ' 483 א. הכרה וודאות פנימית
- עמ' 486 ב. פרשת זמרי בדברי ר' צדוק
- עמ' 486 1. צדקת הצדיק, פיסקה מג
- עמ' 487 2. תקנת השבין, אות ו
- עמ' 491 קיצורים ביבליוגרפיים
- עמ' 491 א. מקורות לתקופה ולספרות החסידית
- עמ' 494 ב. מקורות לספרות חז"ל, ימי הביניים
- עמ' 495 ג. ספרות מחקר ומקורות נוספים

תקציר

הגותו של ר' מרדכי יוסף ליינער מאיזביצה (1800-1854) המופיעה בספר הדרושים 'מי-השלוח', עוררה ומעוררת עניין רב. עניין זה עולה אם בשל פירושו הנועזים לחטאים מקראיים בולטים, אשר מהם עולה כי החטא והחוטא חשפו אמת דתית עמוקה; או בשל הנימה הדטרמיניסטית המלווה את הספר ולפיה כל מעשה האדם נעשה ברצון האל, כולל החטאים; או דבריו הנועזים בדבר עשייה שהיא בבחינת "עת לעשות לה' – הפרו תורתך", טענה לפיה תיתכן עשייה דתית הנוגדת את המערכת ההלכתית, ולא רק שעשייה זו לגיטימית, אלא שהיא חושפת רצון אלוהי עמוק יותר מהעשייה ההלכתית.

העובדה כי בספר דרושים של אדמו"ר חסידי מופיעים רעיונות לא שיגרתים שלא לומר רדיקליים, במיוחד כאשר הם מובאים באופן גלוי ובמינון גבוה, גרמו שכבר עם פרסומו (1860) היו שייחסו לו כוונות מינות, ואפילו נטען שהיו מי ששרפו את הספר. לאופי התורות בספר הייתה גם השפעה על גורלו – פרסומו נמנע, ושנים רבות עברו עד שהודפס חלקו השני (1922), שלא לומר כי כמעט מאה שנים עברו עד שהודפסה מהדורה שניה לחלק א (1956). תופעה זו כנראה גרמה גם לשני תלמידיו הגדולים (ר' יהודה לייבלה איגר ור' צדוק הכהן מלובלין) להרחיק עצמם מהספר, והללו כמעט ולא התייחסו כלל לקיומו. מאידך, אנו מוצאים שדווקא בשל רעיונות אלה הספר מהווה אבן שואבת כיום ללומדים וחוקרים שהגות יוצאת דופן זו מושכת את ליבם, ומדרבנת אותם להבין את העולם הרעיוני העומד מאחורי הגות זו, כשם שיש מביניהם החשים שהגות זו פותחת לפנייהם אופקים דתיים משמעותיים.

יחס אמביוולנטי זה לספר מבקש למצוא את ביאורו - מה ביקש בעל תורות אלו לחולל אצל שומעיו? מהי האופציה הדתית העולה בספר שמחד מרתיעה כה רבים, ומאידך נוגעת עמוק בלב אחרים, החשים כי הספר מציע לפנייהם דתיות כהויה אותנטית ואותנטיות כהויה דתית?

מטרת המחקר

במחקר הראיתי כי משנת רמ"י מכוונת להעביר את שומעיו תהליך פנימי משמעותי, בעקבותיו יחול אצלם שינוי במצב התודעה (state of mind), כל זאת כדי שיעמדו מול הרצון האלוהי כגורם נוכח בחייהם. השיא הדתי במשנה זו, הוא עמידת האדם באופן אישי מול רצון האל (בבחינת אני-אתה). תהליך זה נעשה באמצעות הרפלקסיה, מתוך רצון לזהות את מניעי ה'אגו', המתוארים כמחיצה המפרידה בין האדם ובין רצון האל המפעם בעולם.

סגנון הכתיבה של ספר **מי השלוח** מאופיין בכתיבה הטיפולוגית. בכך אין כל חידוש, שהרי מסורת זו רווחת בספרות הדרוש החסידית, ואף על פי כן יש כאן לסגנון כתיבה זה מאפיין ייחודי: בספרות הדרוש החסידית הכללית, 'חושפים' הדרשנים את קיומם של טיפוסים דתיים במקורות שבהם הם עוסקים, באופן שלא נוצר מכנה משותף החורז בין הדמויות הללו לאורך אותו ספר דרושים, או לפחות אין הכותב מצביע על קשר מעין זה. לעומת זאת, רמ"י פורש לאורך הספר מספר מוגבל של דמויות, והכתיבה הטיפולוגית שלו בעיקרה היא בעלת אופי בינארי (דו-פני). מבנה ניגודי זה הוא הפרדיגמה היסודית המלווה את הספר לכל אורכו.

תיאורו הטיפולוגי מבטא למעשה שתי רמות של עשייה דתית. רמת הקיום הגבוהה המיוצגת על ידי דמותו של יהודה, ובמקביל על ידי העידן ש'לעתיד לבא', מאופיינת בעמידה בלתי-אמצעית מול רצון האל. עולמו הדתי של טיפוס זה איננו מעוצב על יד המערכת הנורמטיבית של תורה ומצוות, כך שמעצם הגדרתו, אופן זה של קיום דתי מוביל לעשייה החורגת מעולם ההלכה, ואנו שומעים על מושגים דתיים רדיקליים כגון 'ישום' 'עת לעשות לה'". הטיפוס השני, אותו מסמל יוסף המקראי, ומאפיין את הקיום בעולם הזה, מבטא את רמת הקיום הנמוכה יותר. עשייתו הדתית מאופיינת בקבלת הנורמה ההלכתית, וניתן לומר כי הוא הטיפוס בו מתמקדת על פי רוב הספרות הדתית בכלל וזו בעלת האופי המוסרי בפרט.

אופייה הטיפולוגי של כתיבת רמ"י, איננה צורה ספרותית, אשר נועדה להציג טיפוסים דתיים שונים, או באה לאפשר לכל אחד מחסידיו-קוראיו לבחור לעצמו את הטיפוס הדתי שיהווה עבורו דגם לאימוץ. לאורך המחקר הדגשתי כי רמ"י מציע העדפה ערכית, ודוחף את תלמידיו לחיים בהוויה של יהודה. אין רמ"י מסתפק בהכרת טיפוס זה, אלא מציע דרישה למימוש אופי קיום דתי זה.

אם כן, בניסוח תמציתי, מחקר זה מציע לראות בספר מי השלוח מורה דרך למסע פנימי לגילוי עולמו הדתי של יהודה. חשוב להדגיש שמדובר בשינוי עולמו הפנימי של האדם, שינוי שעיקרו חיים באופן אחר, חיים שיש בהם התאמה מודעת לרצון האל. עיקר השינוי אמנם מתרחש בתודעה, אבל לא 'רק' בתודעה במשמעות של מחשבה או אפילו הבנה, אלא מדובר על האופן בו האדם חווה את חייו, ואופן תפיסתו את המציאות כמו גם את עצמו. מדובר בשינוי ברמת ההוויה (being).

מהלך המחקר

כדי להצביע על התוספת שמחקר זה בא לתרום להבנת משנת רמ"י, אציג בקצרה את עיקרי משנתו ואת שלוש השאלות המרכזיות העולות לאור זאת:

משנתו של ר' מרדכי יוסף עוסקת בשני נושאים מרכזיים: האחד ממוקד ברצון האל (= "הכל בידי שמיים"), המתואר כממשות האונטולוגית היחידה הקיימת. רצון האל לא רק שמניע את העולם, אלא שהוא בעצם עומד מאחורי כל התרחשות אנושית (= "התוך של כל המעשים"), עד כי ניתן להסיק כי עמדתו שוללת את יכולת הבחירה האנושית, וקיומה הינה למעשה אשליה בלבד. לעומת זאת, הנושא השני מתמקד באינדיבידואליות האנושית, ומציג כנגזרת מכך אוטונומיה אנושית נרחבת, עד כדי הכרה ביכולת של האדם להכריע, בסיטואציה מסוימת, כי האמת הדתית תובעת ממנו להתעלם מהמערכת הנורמטיבית, ולנהוג שלא על פי גדרי ההלכה (= "עת לעשות לה").

1. כיצד יש ליישב שני היבטים אלה, שעל פניו סותרים זה את זה: חירות האדם מול הטענה אודות היעדר כל בחירה, ולפיה כל מעשה אנושי היא מימוש הרצון האלוהי? שני נושאים אלה לא רק מצויים יחדיו בעולמו ההגותי של רמ"י, אלא הם גם מוצאים את ביטויים בטיפוס דתי אחד המיוצג על ידי דמותו המקראית של יהודה. יתרה מזאת, שני היבטים לא רק שמאפיינים דמות דתית זו, אלא שהם מגדירים אותה ככזאת.

2. שאלה זו איננה שאלה הגותית גרידא, אלא אקזיסטנציאלית - כיצד ציפה רמ"י שתלמידיו יתמודדו עם קיום עולמם הדתי (שעיקרו בחירה בין טוב ורע, ולקחת אחריות על בחירה זו),

לאור מה ששמעו ממנו: מחד אותן קביעות ולפיהן האמת האלוהית היא ש"אף כל החטאים של ישראל הם בהשגחת השי"ת", ומאידך האדרת דמות דתית אשר לא נוהגת על פי הנורמות ההלכתיות, או קיומה של דרישה להיות מוכן להימצא בספקות. יש לתהות מהי אותה הבנה לה הוא מכוון, ומהן התשובות שהוא סיפק לאותה מצוקה קיומית שהוא יצר במו ידיו.

3. אילו הנחיות סיפק לתלמידיו כדי לחולל בעולמם שינוי מהותי זה? הנחיות אלו אמורות להוביל לתהליך שיש להסביר את אופיו, כמו גם את אופן השינוי שחל באדם כתוצאה ממנו.

הצגתי באריכות את המודלים השונים שהובאו במחקר כדי לפתור את המתח בין אותם שני נושאים, ובמקביל הראיתי כי עדיין לא נעשה ניסיון מספק להציג מסגרת פרשנית, בעיקר מפני שלא הוצגה הצעת הסבר שתבהיר את אפשרות קיומם של שני ההיבטים בו זמנית בדמותו של יהודה. לא נדונה מספיק השאלה, מה הייתה מטרת רמ"י בהצגת דמות דתית זו, והאם הציג לפני תלמידיו 'דרך' אשר תוביל אותם להתנסות אפילו רגעית של רמת קיום דתית זו. מהעולה מספר מי השלוח כמו גם מעדותם של צאצאי רמ"י, מופיעה דמות של מורה חסידי אשר פנה לתלמידיו בדרישה לחפש בתורה רלוונטיות לחייהם, ואשר באמצעות הגותו ביקש לדרבן תלמידים אלה לקראת שינוי פנימי. משנתו מכילה הנחיות דתיות, לביצוע שינוי זה, והנחיות אלו המופיעות בעיקר באמצעות מושג ה'בירור', זכו להתייחסות מינורית במחקר. ההנחה המצויה בבסיס דבריי היא שאין לראות ברמ"י רק תיאולוג המתעניין בשאלות מופשטות, כשם שלהבנתי עיקרה של הכתיבה החסידית מכוונת לשומעי לקחה ובאה לתרום לעולמם הדתי באופן ממשי.

לאור זאת מטרת המחקר הייתה לשזור יחדיו את נקודות המוקד במשנת רמ"י, ובכך להעמיד מבנה קוהרנטי ככל הניתן, ומתוכו לעמוד על המטרה העיקרית של משנה זו: עיקר החידוש בדבריי היא הטענה, כי למעשה שני הממדים חופפים זה את זה, ומתקיימים בו זמנית ברמת הקיום הגבוהה אליה חותר רמ"י, בה האדם מכיר כי רצונו זהה לרצון האלוהי, וככזה הוא נותן לו ביטוי בקיום. חיבור זה הקשור לדמותו של יהודה, מעביר אותנו לתיאור הטיפולוגי המאפיין את הספר. דמותו של האדם הדתי הקלאסי המסומל על ידי יוסף, איננה דמות המספקת את שאיפותיו הדתיות של רמ"י. הלה החותר למפגש עם לב הממשות, קרי עם הרצון האלוהי הפועם במציאות, מבקש ללמד כיצד ניתן, לפחות לפרק זמן ספציפי אם לא כמצב קבוע, לחיות את החיים הדתיים, כפי שחי אותם טיפוסו של יהודה. לכאן מצטרף מושג ה'בירור', כמושג המשקף את התהליך אשר מאפשר שוני זה, שעיקרו שינוי מצב התודעה של האדם הפועל.

אפרט עתה בקצרה את כל אחד ממרכיבי טיעוני שעלו במחקר, תוך כדי התייחסות לאותן שלוש שאלות:

1. "הכל בידי שמיים" – כל מעשה שיעשה, וזאת ללא תלות בכוונת העושה, הוא בידי שמיים. אף על פי כן, יש להדגיש שעל מנת שהדבר אכן יהווה את מימוש רצון האל, הוא צריך להיעשות מתוך מודעות לכך. על פי הבנה זו, העמדות הנתפסות כ'דטרמיניסטיזם' אצל רמ"י אינן קביעות תיאולוגיות על דרך התנהלותו של העולם, אלא הדגשות חינוכיות מעצבות, האמורות להוביל את האדם להכיר כי כל מה שקורה לו, אינו קורה במקרה, אלא צריך היה להתרחש לאור מי שהוא, וממילא זה מה שהוא אמור לעשות. בניסוח אחר, האדם המודע כמו גם האדם הלא מודע, לעולם מה שיעשה הוא 'בידי שמיים'. עם זאת, האדם המודע, בעצם הכרתו זו, מאפשר לרצון האל

להתגלות בעולם, ולהכרה נוכחת זו הוא חותר בדבריו.

במשנת ר' מרדכי יוסף, רצון האל מתואר כרצון קונקרטי מהאדם, ותפקיד האדם הוא לזהות את רצון האל ממנו, ולהיענות לרצון זה. אופיו האישי והקונקרטי, כמו גם העובדה שהאדם למד בעצמו ומתוך עצמו אודותיו, שהרי רצון האל מתגלה לו 'בתוך' רצונו שלו עצמו, 'מוביל' אותנו לקוטב השני במשנת רמ"י. ההיענות הזו לרצון האל, שמעצם הגדרתו איננו עובר בתוך המסגרת ההלכתית, היא המקור להיבט הרדיקלי במשנת רמ"י. רמ"י מלמד את האדם כי עליו לגלות 'מה רוצה האל ממנו עתה'. אין כאן תנועה בו האדם יוצר את עצמו, אלא של גילוי עצמי. כמו כן, אין כאן עשייה מתוך אי וודאות, אלא רמת הקיום עליה מדבר רמ"י, מאופיינת בכך שהאדם אכן יודע מה האל רוצה ממנו. מה שהאל רוצה, איננו נתון כלל להחלטת או הכרעת האדם. רצון האל מהאדם, הוא ביטוי למה שהאדם הינו, ולכן הצעתי לראות באותה היענות של האדם לרצון האל, גילוי עמוק של 'האני' (גילוי 'העצמי'). במצב זה עדיין נשמרת הייחוד האנושי, ולכן גם ניתן לדבר על מימוש ייעודו כאדם.

אם כן, מחד קיים היסוד הקבוע במציאות, יסוד שאיננו תלוי באדם. מאידך, על האדם להכיר בעובדה זו, ולחתור להכיר יסוד זה, ובכך לממש את ייעודו כמי שחי נוכח רצון האל. הטיעון הדטרמיניסטי במשנת רמ"י למעשה מבטיח כי גילוי רצון האל, אכן יתרחש. אם האדם לא יזכה להכיר זאת בחייו, גם לא בדיעבד, אזי התגלות זו תתרחש 'לעתיד לבא'.

2. השפה הדרשנית בספר מי השלוח משתמשת בהבחנה טיפולוגית לתיאור שני טיפוסים דתיים, שהם למעשה שתי מדרגות רוחניות, וליתר דיוק שני מצבי תודעה (state of mind). הטיפוס הדתי העליון אצל רמ"י מאופיין כמי שחי נוכח רצון האל, ואיננו זקוק למערכת התורה והמצוות, כדי להבין מה רוצה האל ממנו. הטיפוס הדתי השני, מבטא למעשה את השלב המקדים, בו האדם איננו יודע מה האל רוצה ממנו באופן קונקרטי, והוא חי במישור בו רצון האל ממנו הוא רצון המופנה לכלל ובכל זמן. אדם זה חי במישור ה'כללי', וממילא נעדר מחייו ההיבט הסובייקטיבי בכל הנוגע לעולמו הדתי. הוא איננו עומד מול האל כ'אני', אלא כחלק מההוויה הכלל-יהודית. אין בכך לומר שחיינו נעדרים גוון אישי, אלא שעמידתו מול האל נעדרת גוון זה. אין בחייו עמידה בלתי-אמצעית זו, שניתן לתארה במונחים של 'גאולה אישית', או לראות בה ביטוי מקביל לחוויית ה'דבקות' שהניעה את החסידות מראשית דרכה.

השוני בין שני הטיפוסים הדתיים אצל רמ"י הינו שוני אונטולוגי, אך מדויק יותר לומר שאנו עוסקים בשוני בעל אופי אפסיטמולוגי, מכיוון שמוקד השוני הוא בתודעה. הטיפוסים הדתיים הללו חיים במצבי תודעה אחרים, ולא ברמת ידיעה אחרת. השוני בין הטיפוסים הדתיים הוא שוני בהוויה (being), ולא רק במחשבה. על כן כל זמן שלא חלה אותה תמורה אצל האדם, עליו לחיות במסגרת הדתית המקובלת. זו איננה הנחיה שבדיעבד, אלא זוהי הדרישה הדתית ממנו, ולמעשה זוהי האמת הדתית שלו. לפנינו הסבר נוסף לבחירה בסגנון של כתיבה טיפולוגית – זו מציגה דמויות דתיות שלמות מצד עצמן, וככאלו הן מהוות מודלים לחיקוי.

לאור ההבחנה הזאת מובנת אחת התפיסות הפרשניות המרכזיות בתורתו של רמ"י. רמ"י מתאר כמה מן החטאים המקראיים הגדולים (כגון: חטא האדם הראשון; חטא העגל) כמעשים המוגדרים כחטא, רק מכיוון שהם הטרימו את מועדם. תפיסה פרשנית זו מבוארת כאן על רקע הפער בין ההבנה השכלית ובין התודעה הממשית אצל אותם חוטאים. על פי זה, מוקד הדיון איננו

הקדמת הזמן ההיסטורי אלא 'בשלות' האדם. אדם החי שלא על פי רמתו הרוחנית הממשית, למעשה חי בחוסר אותנטיות, ועבור רמ"י אין חטא גדול מזה. שהרי לא רק שאדם זה לא כונן יחס ישיר לאל, אלא הוא במקביל פגע בזיקה בינו ובין האל כמי ששייך ל'ברית' בין עם ישראל לאלוהיו. בכך מועברת נקודת הכובד מהזמן ל'אדם'. לא רק שאין לפנינו הגות בעלת אופי של משיחיות דוחקת, אלא אדרבה, היא מכילה לא מעט אמירות המרסנות מצב זה.

התיאור הבינארי של רמ"י לא בא להצביע על אופי ההתפתחות ההיסטורית של האנושות והעולם שהוא מינייה וביה התפתחות רוחנית, כשם שאין הוא בא לומר כי ישנם טיפוסים שמעצם היותם כאלה, חייהם הדתיים הינם בעלי איכות אחרת. בנקודה זו ביקשתי לחלוק על הרבה מן העוסקים בתורתו של רמ"י, והוכחתי כי תיאור זה נועד בעיקרו לעורר ובעיקר להוליד את התלמיד למצב הרוחני הגבוה, ובכך לאפשר להם לזכות ל'גאולה אישית'. בשאלה כיצד מתרחשת ההתפתחות הרוחנית מוקדש הסעיף הבא העוסק במושג ה'בירור'.

3. אחד הרעיונות הרווחים ביותר בכתיבתו של ר' מרדכי יוסף מאיזביצה הוא, נושא הבירור שהאדם צריך לערוך לעצמו. המושג 'בירור' מופיע בעשרות דרושים לאורך ספר **מי השלוח**, וניתן לומר בוודאות כי סוגיה זו מרכזית בעולמו ההגותי של רמ"י. על אף חשיבותה, סוגיה זו לא זכתה לתיאור ולניתוח מפורט בספרות המחקר העוסקת במשנת רמ"י. חלק נכבד מעבודה זו עוסק בתיאור ובניתוח תהליך הבירור, ובלבון השוני שהוא מחולל אצל מי שעובר אותו.

מטרת תהליך הבירור הוא להעביר את האדם ממצב תודעה רגיל ויום יומי בו האדם חי כ'אני פועל ושולט בחייו, למצב תודעה אחר בו האדם משתחרר מהאגו, ובכך נחשף ליסוד הקבוע במציאות, שהוא רצון האל. הבירור מחולל מצב מודעות זה שהוא שחרור מהאגו, ומינייה וביה מילוי רצון ה'. רצון ה' מתגלה בעולם, דרך האדם המודע שמעשיו הם גילוי ומילוי רצון זה.

תהליך ה'בירור' מובנו הוא, 'ראיית' האדם את עצמו, זאת על ידי הפיכתו את עצמו לאובייקט של תודעתו. התודעה העצמית מנתקת את האדם מקיומו הקונקרטי, והופכת קיום זה לאובייקט, ובכך האדם חי 'מחוץ לעצמו'. המוקד של התהליך הוא המודעות העצמית של האדם למתרחש בעולמו הפנימי. יתר על כן, עצם ההכרה עצמית זו, היא היא המחוללת את השינוי העמוק באדם, בכך שהיא מאפשרת לו לא רק לזהות את מניעי האגו הפועלים עליו, אלא לנטרל מניעים אלה. בהקשר זה אציין כי רמ"י מזהה שני כוחות חזקים המניעים את התנהגות האדם: כח התשוקה ('לא תנאף'), והעמידה מול הזולת ('לא תרצח'). העמידה של האדם מול עצמו, מאפשרת לו לזהות כוחות אלה ולהגיע לכך שלא יהיה מונע על ידם. סילוק מניעים אלה, המוגדר כ'סילוק הנגיעה' יש לפרשו כ'סילוק האגו, אשר הוא עצמו מאפשר לרצון האל להופיע.

אם כן, תהליך ה'בירור' החל עם התעוררות ספונטנית של רצון באדם, המשיך בתהליך תודעתי של בירור מניעי רצון זה והתגברות עליהם. עובדת קיומו של הרצון, אחרי סילוק מניעים אלה, מהווה עדות שמדובר ברצון האל.

בעת העיון בתהליך הבירור אנו למדים גם על תפיסת ה'עצמי' (self) של רמ"י. אין בדבריו כל אמירה המתארת באופן פוזיטיבי קיומו של 'אני פנימי' או 'עצמיות', זאת בשל היותו ממוקד בשאלת ה'רצון', ומידת ההתאמה בין הרצון האלוהי ובין הרצון האנושי. אם ניתן לדבר על מושג

ה'עצמיות' במשנת רמ"י, הרי זה רק בהקשר לשאלת בירור רצון האל מהאדם, כך שהשאלה: "מה האל רוצה ממני", משמשת עבור האדם בירור ייעודו בהקשר הקונקרטי. הקיום הדתי אליבא דרמ"י מכיל משמעות כפולה: בו מפענח האדם את משמעות חייו, ובו מפענח האדם את משמעות הדרישה הדתית. עם כינון היחס לאלוהיו מתחולל אצל האדם כינון היחס לעצמי.

תהליך ה'בירור' הוא זה המכונן את המפגש בין האדם לאל, ובאופן ממשי ניתן לתאר שלוש

רמות של 'ראיה' זו את רצון האל בחייו של האדם:

1. רפלקסיה כלפי העבר – מעצם טיבו של התהליך, קל יותר לבצעו בדיעבד, כאשר האדם מצוי אחרי המעשה, והוא מתבונן ביישוב הדעת ומתוך פרספקטיבה על מעשיו ושיקוליו באותה העת. עיקר מעשה 'התשובה' בהגות שלפנינו, מובנה להכיר באופן ממשי, כי כל אשר נעשה, לא היה מקרי, ובמובן זה, מה שקרה לא יכל להתרחש אחרת, וכי תמיד עמד האדם בזיקה לרצון האל. הכרת רצון האל מתקשרת אם כן לקבלת האדם את עצמו, והשלמתו עם מי שהוא.

2. רפלקסיה ביחס למתרחש בהווה – רמ"י מעוניין שהאדם יגיע ליכולת שתוך כדי המעשה, בהווה המתרחש, הוא 'יראה' באופן שקוף את המניעים המלווים את הרצון שלו. נתאר זאת באופן הבא: האדם יוצר כמעין מצב לא מוגדר (השהייה) לפני העשייה, בו הוא מתבונן בעצמו, כדי להכיר את מניעיו, ולדעת האם הוא פועל מתוך ה'אגו', כמו גם מנטרל את גורמי ה'אגו'. בתהליך זה עשוי האדם להגיע לכלל הכרה עוד לפני המעשה, אך באם לא הצליח, אזי עליו לחזור ולהכריע מתוך המישור הנורמטיבי. אימוץ התהליך בחיים, אמור להוביל למצב בו האדם יזכה להכרה זו מיניה וביה. במצב זה ה'בירור' שהוא ראיית האדם את עצמו, איננה נפרדת מהעשייה אלא מופיעה באותו הרף עין שלה, ובמובן זה ניתן כאמור לקבוע כי seeing is acting. תוך כדי העשייה, האדם 'רואה' ומכיר את רצון ה' ממנו. ניתן לתאר רגע זה כמאופיין בספונטניות, זאת למרות הרפלקסיה שהיותה את לב התהליך, כי האדם במצב זה הגיע לכך שהתנועה הרפלקטיבית נעשתה כהרף עין. 'כיווץ' זה של מרכיב הזמן, מעניק משמעות אחרת למושג 'רפלקסיה', ולמעשה המושג מאבד ממשמעותו המוכרת. אם כן, בסופו של התהליך יש התגברות על חווית הניכור כמו גם על הסתירה שבקיום.

3. מצב של 'ראיה' מתמדת – למעשה במצב זה האדם איננו עושה 'בירור', מכיוון שבמצב תודעה אידיאלי זה, שניתן לכנותו מצב תודעה צלול (התודעה שקופה לעצמה), האדם 'רואה' בכל רגע ורגע מה האל רוצה ממנו, וניתן לומר שתהליך הבירור במובנו הדווקאי הגיע לכלל מיצוי. האדם איננו זקוק לחיות בעמידה מול עצמו, והמודעות העצמית ככלי, איננה נצרכת. רמת הקיום הגבוהה אליה חותר רמ"י, אותה ניתן לכנות 'הוויה נוכחת', מאפיינה העיקרי הוא קיומו של תואם בין רצון האל ורצון האדם. ניתן לטעון כי עתה חוזר האדם לספונטניות 'שניה'. האדם שב לחיות במצב אחדותי, בו תוך כדי העשייה הוא 'רואה' את רצון האל.

למושג ה'בירור' מצטרף מושג נוסף שהוא מרכזי להתפתחות הרוחנית והתודעתית של האדם והוא ההימצאות בספק, אשר גם לו הקדשתי דיון ארוך. רמ"י דורש מן האדם בכמה תורות להיות מוכן להיכנס לספקות באופן מודע. התביעה ל'הימצאות בספק' קשורה באופן אימננטי לתהליך הבירור העצמי.

דרישה זו נובעת מההכרה כי הנכונות להעמיד בסימן שאלה גם את כללי התורה, היא לעתים הדרך היחידה הפתוחה בפני האדם לדעת את אשר נדרש ממנו לעשות בסיטואציה ספציפית. אין

האדם יכול לברר את תוכן רצונו של האל ממנו, כאשר הוא מתעקש לעמוד על קרקע בטוחה. אל לו לאדם לתחום אפריורית את מקומו של הרצון האלוהי, ושל דרישותיו. הנכונות להימצא בספקות זהה עם הנכונות לוותר על נקודת המבט המוכרת, לטובת קבלת נקודת המבט האלוהית הגדולה. לא פעם מביאה נכונות זו את האדם לחרוג מעולמו ומשגרת חשיבתו.

חיי האמונה מאופיינים בבירור שאלת אופיו של הרצון האלוהי. קביעתו של רמ"י, לפיה רק בעלי אמונה יכולים להיכנס לספק, מעידה שמצב הספק איננו מצב של חוסר וודאות פנימית, אלא מדובר באופן של קיום אותו לא ניתן לעגון במישור ה'כללי', באיזו שהיא נורמה מקובלת. בהקדישו מקום נרחב לקיום בעל אופי זה, טוען רמ"י שזוהי הדרך לזכות לאמיתות גבוהות יותר. צורת קיום זו דוחפת את האדם לבחון את האמיתות המקיפות את חייו, ולהעמיד אותן בסימן שאלה. ואין מדובר בתנועה המכוונת כלפי חוץ, אלא בבחינת חייו שלו מתוך חתירה להגיע למגע ממשי עם האלוהי, להווייה אותנטית.

הגות ושפה בספר מי השלוח

רמ"י איננו מסתפק בהכרת רצון האל, אלא תכלית אותה הכרה היא מימושה במציאות. מימוש רצון האל מתרחש לאחר תהליך הבירור, בו האדם למד על הנדרש ממנו. הדרישה לממש זאת בקיום עלולה לעמוד במתח ולעיתים אף בסתירה עם המחויבות ההלכתית הנורמטיבית. ניתן לראות במצב זה מקבילה לחיים מתוך הספירה הדתית אצל קירקגור, ולראות בעשייה זו הכרעה אקזיסטנציאלית. לאדם במצב הזה אין נקודת עגינה חיצונית, ומקור הסמכות שלו היא תחושת הוודאות שלו, שהיא עצמה תוצר של ה'בירור'. האדם במצב הזה חושף בתוכו את רצון ה', ובזה שהוא נענה לרצון זה הוא נוהג באופן אותנטי. הכרה ברורה זו היא בעלת עוצמה, וניתן לומר שהאדם במצב בו איננו חש כמי שבחר בין אפשרויות שונות, אלא פועל כמי שישנה רק אפשרות אחת לפניו. יתרה מכך, במצב זה ברור לאדם כי אם לא ינהג באופן זה הרי שיחיה בשקר ובכחש עצמי. במקביל, במקומות רבים לאורך כתיבתו, עולה באופן ברור כי לדעת רמ"י, אם אין לאדם יחס ישיר לאל, הרי שזו תהיה טעות חמורה לממש את יחסו הדתי בכל צורה החורגת ממערכת הנורמות ההלכתיות.

העמידה בלתי-אמצעית של האדם מול האל, היא זו המעניקה לקיומו את משמעותו העמוקה ביותר – קיומו כסובייקט, ובכך כביכול מצדיק האדם את קיומו. עובדה זו מעמידה את האדם מול ה'חוץ' ומעוררת בעיות ערכיות וחברתיות הסובבות את שאלת משמעות קיום תורה ומצוות.

לנושא זה של מימוש העצמיות או ההכרעה האקזיסטנציאלית מופעים רבים במשנת רמ"י ואעבור עתה להצגת המושגים המרכזיים אותם בחנתי, ותמונת העולם הבינארי העולה באמצעותם. בחינת המושגים הרווחים לאורך ספר מי השלוח מגלה תופעה שיש בה מן הפרדוקס: מחד לפנינו דרשן חסידי הנהג חופש רב במקורות בהם הוא משתמש, אלא שחופש זה באופן שימוש בסמלים, איננו בא על חשבון משנה רעיונית ברורה, מהודקת וקוהרנטית.

1. כללים - פרטים: המושגים 'כללים' ו'פרטים', מתפקדים אצל רמ"י כסמלים לתיאור שתי רמות הקיום בהם נעה משנתו. בעוד שה'כללים' מהווים סמל לעולם ההלכה, במשמעות של העקרונות על פיהם אמור האדם הדתי לחיות את חייו, הרי ה'פרט' מסמל את אותה היענות לרצון האל של אותו אדם ברגע מסוים. השימוש המושגי מבטא את היות הכללים והפרטים חלק ממערכת אחת,

בהיותם משלימים זה את זה. בכך רמ"י קובע כי ה'פרטים' גנוזים ב'כללים', וממילא נובע מכך כי הדרישה ללכת אחרי ה'פרטים' איננה באמת סטיה מעולמה של תורה, אלא מימוש 'עומק' כוונתה.

2. "עת לעשות לה'" - בכתבתו של רמ"י מדובר על מימוש אותה מצווה פרטית, ויש בה דמיון פנומנולוגי לתיאור של קירקגור את המעבר בין קיום במישור ה'אתי' לקיום במישור ה'דתני'. אם המישור ה'אתי' מבטא את המחויבות של כל אדם לצו הכללי, הרי המישור ה'דתני' (=השאלה: 'מה האל רוצה ממני') משמעותו "עת לעשות לה'". וכאן יש להדגיש - בדומה למתרחש אצל קירקגור, גם אצל רמ"י מדובר על דחייה זמנית של ההלכה, ולא על ביטולה כחוק הכללי. באותם מקרים בהם הנורמה ההלכתית איננה עולה בקנה אחד עם האמת הדתית כפי שמכיר אותה האדם, ההכרעה לחרוג ממסגרת נורמה זו, מתוארת כהכרעה מתבקשת. הכרעה זו, איננה נובעת מהרצון לחטוא - מאיזו סיבה שהיא - אלא מתוך הכרה עמוקה שזהו רצון ה' האמיתי ממנו באותו מצב קונקרטי. לאמור, הרצון לאותנטיות דתית, גובר במקרים מסוימים על המחויבות לנורמה ההלכתית הכללית.

למרות שרמ"י מעוניין שבסופו של דבר האדם יביא לידי ביטוי בקיום הקונקרטי שלו, את מה שהכיר כרצון האל, אין הוא מתעלם מהבעייתיות בדתיות 'פנימית' העלולה לפתוח פתח להונאה, שקר עצמי ולביטולה של העשייה הדתית. ראינו באריכות כי אין רמ"י מעוניין בפירוק עולם ההלכה, לא רק במובן הציבורי אלא גם אצל האדם הפרטי. רמ"י המעמיד את האדם מול רצון ה', דורש 'בירור' פנימי עמוק, לפני שאותו אדם יוכל לטעון בדבר הכרת רצון זה. כך שמימוש משנת רמ"י כלשונה איננו יוצר אנרכיזם לשמו. מערכת הנורמה ההלכתית איננה מתבטלת (וודאי שלא בעוה"ז), אלא זוכה להשלמה, אם כי לא ניתן לטשטש את העובדה, שלעיתים 'ההשלמה' דוחה את הנורמה אותה היא באה להשלים.

3. צמצום - התפשטות: צמד המושגים 'צמצום'-'התפשטות' מהווים ייצוג סמלי נוסף של שתי רמות הקיום הדתי בהן נעה משנת רמ"י. המונח 'צמצום' משמעו חוק, והוא מסמל את היות האדם חי את חיי הדתניים באמצעות הנורמה ההלכתית, והיא זו אשר משקפת עבורו את רצון האל. מצב זה מהווה לא רק נקודת מוצא, אלא תנאי מוכרח לקראת רובד הקיום הגבוה. כל זמן שהאדם לא חי 'נוכח' רצון האל, עליו לחיות באופן של 'צמצום'. המונח 'התפשטות' מובנו 'רצון', והאדם החי ברמת קיום זו פועל על פי רצונו שלו, אותו הוא מזהה עם רצון האל. ה'רצון' משקף את העמידה הבלתי-אמצעית מול האל, וככזה הוא גם מבטא יציאה מקיום דתי אשר המסגרת ההלכתית מהווה לו מקור מכונן. חיים על פי ה'רצון' הופכים למעשה את ה'חוק' ללא רלוונטי, ומעתה אין הגדרות נתונות מראש או אובייקטיביות למותר ואסור.

שני המונחים אמנם מתארים שני אופני קיום הפוכים זה לזה, אך מצד שני רמ"י מתאר אותם כשתי רמות קיום שהרמה הנמוכה מהווה תנאי מוכרח לרמה הגבוהה. בדומה למבנה הקבלי הלוריאני בו תהליך 'צמצום' מאפשר את בריאת העולם, כך גם כאן, מי שמצוי בעיצומו של תהליך הבירור עליו לנהוג ב'צמצום' והפעם לא כמטרה לעצמה, אלא כחלק מדרך לקראת 'התפשטות'. תהליך ה'בירור' אמור לאפשר לאדם לעבור ממצב של 'צמצום' למצב של 'התפשטות', מה שמלמד כי מבחינה סימבולית ניתן לראות את תיאור ההתפתחות הרוחנית של האדם במשנת רמ"י, מיוצג באמצעות תיאור קבלי זה של בריאת העולם.

העולם נברא בחוקיות מסוימת, חוקיות שבין היתר מחייבת את האדם לקיים תורה ומצוות. קיום תורה ומצוות יבטיח שהאדם לא יטעה, ויוכל לייצור מסגרת המאפשרת קיום חיי קהילה

דתית ומוסרית. יש כאן מעין מקבילה לתחום ה'אתי' הקירקגוריאני, שחברה אנושית איננה יכולה להתקיים בלעדיה. אבל בכך הרעיון לא מוצה, וכשם שבבריאת העולם ה'צמצום' הוביל ליהתפשטות העולם, כך קיום תורה ומצוות (= 'צמצום') יובילו בסוף של דבר את האדם להכרה, שקיום 'פשוט' של הנורמה ההלכתית לא תאפשר לו כאדם קונקרטי לממש את ייחודו. הגם שראינו כי כבר במישור זה, מחפש רמ"י לתת ביטוי לסובייקט, זאת באופן של גדרים וסייגים אותם מקבל האדם על עצמו. קיום תורה ומצוות אמור בסופו של דבר להרחיב או להעמיק את תודעת האדם, אם על ידי הולכתו למבט מעמיק יותר אודות מטרת החיים הדתיים, או בדרך דיאלקטית בו העמידה מול קיום תורה ומצוות מעורר מתח המאפשר את חשיפת הרובד העמוק יותר.

4. 'תפארת לעושיה' – 'תפארת לו מן האדם': סמל דו-פני נוסף המבקש לחדד את המחיר החברתי שיש לעשייה דתית שאיננה עוברת דרך עולם ה'כללים', אלא מקורה בעולמו הפנימי של האדם. מושגים אלה מבליטים את המתיחות הדיאלקטית בה חי הטיפוס הדתי אליו חותר רמ"י, וראינו כי הכרעתו לטובת עשייה שיש בה 'תפארת לו מן האדם' אין בה כדי להוציא את 'תפארת לעושיה' בפרט שמדובר אצל המנהיג.

5. 'יראת אלוהים' – 'ירא ה'': דרך צמד מושגים זה ראינו את המשמעות שמעניק רמ"י לחברה, ואת ההכרה שיש לאדם אחריות כלפי הסביבה בתוכה הוא חי ופועל. המצב האופטימלי של העשייה הדתית איננו מתרחש בעת שהאדם נשאר זר ולא ברור לסביבה.

המושג 'יראת אלוהים' מקביל למושגים 'כללים', 'צמצום' ו'תפארת לעושיה'. ואילו 'יראת השם' משקפת את הרמה הגבוהה של ההווה הדתית המסומלת במושגים 'פרטים', 'התפשטות' ו'תפארת לו מן האדם', אך בשינוי אחד משמעותי ביותר. למרות שהאדם מצוי אז ברמה הדתית הגבוהה, ולמרות שמצד עצמו הוא יכול לנהוג בפועל לאור רמת קיום זו, הרי בשל הנזק שהוא עלול לגרום לסביבתו עליו לנהוג ב'צמצום'. על האדם לסבול בשל חברו, והסבל הוא שהאדם מוותר על מימוש עצמיותו, ומכפיף עצמו למסגרת שעבורו עתה איננה רלוונטית, ובמובן זה ניתן היה לומר שהוא חי באופן לא אותנטי.

רמ"י מציג לפנינו עמדה בעלת אופי דיאלקטי - הוויתור של האדם הוא וויתור מודע, בו האדם מוכן לוותר בשל טובת הזולת. לאמור, לפנינו עמדה הנראית כסותרת את מה שראינו לעיל באותן הנחיות שהעמידו את האדם מול האל, זאת בכדי שמתוך דיאלוג אישי זה האדם יפעל. האדם ה'מורד' מתסיס את החברה בה הוא חי, ולמורת הקושי של החברה לקבל את מעשיו, הרי שבפועל מעשיו חוללו שינוי בחברה ובזולת המתבונן ומושפע ממנו. אך מתברר כי רמ"י מכיר בעובדה שיש לעיתים מצב בו מעשי האדם כל כך מופלאים בעיני הזולת, שהם יוצרים אצלו 'שבירת הכללים', ואין הוא יכול בשום דרך לעכל ולהפנים אותם, שלא לומר שאיננו יכול ליצור שינוי בעל ערך חייו. במצב זה מחויב האדם לוותר, ובכך אנו חוזרים לקביעה לפיה אין רמ"י מעוניין באיש האמונה הבודד ככזה, אלא חותר למה שהרי"ד סולובייצ'יק הגדיר כ"קהילת הברית".

אם כן משנת רמ"י מבקשת גם לחבר את היחיד לציבור. תשומת לב רבה מוענקת במשנתו להפיכת תלמידיו ל'סובייקט', ולהובלתם לעמידה בלתי-אמצעית מול האל, אך נראה כי אין רמ"י מעוניין ביצירת טיפוס דתי הפורש מהציבור, הופך לדמות עלומה אשר חיה בבידודות. מסקנה זו לא נגזרה רק מהעובדה ההיסטורית שהדמות העומדת מאחורי תורות אלו הייתה רבי חסידי שעמד בראש עדה, אלא מההתבוננות בעולם הסמלים בו הוא משתמש. אין לראות בסמל

כשלעצמו חסר ערך, בהיותו מכוון רק למסומו. השימוש בדמותם של יהודה, דוד, משה, 'מלך' וכיוצא בזה, יש לו משמעות במובן זה שהטיפוס הדתי הגבוה הוא גם מנהיג. ככזה הוא אמנם מורם מעם, אך במקביל הוא אמור להיות דמות משפיעה, המקיימת נקודות חיבור עם הציבור. ברצוני לטעון כי רמ"י מבקש לשלב את עולמו של היחיד בעולם הציבור, שילוב אשר יתממש באופן מלא רק לעתיד לבא.

6. רפלקסיה - המודעות העצמית השקופה לעצמה מהווה תנאי לתהליך הבירור שמתאר ומלמד רמ"י. תפקידה המרכזי של המודעות הוא ביצירת ה'אני' כסובייקט, ותודעה אינדיבידואלית. כאמור, תפקידה של הרפלקסיה איננה מתמצה בניתוק האדם מעולמו הפנימי כדי לאפשר לו לשלוט בו; תכלית הכרת ה'אני' היא בזיהוי רצון האל הקונקרטי מן האדם, ולכן היא מרכיב מרכזי בעבודה הדתית. המודעות העצמית אמורה לאפשר לאדם לנהל דיאלוג עם האל ברמה הקיומית-קונקרטית, כך שעבורו השאלה האקזיסטנציאלית – מציאת ה'אני', מתלכדת עם השאלה הדתית – מה רוצה ממני האל.

מתוך תהליך ההכרה העצמית נגזרת קבלה עצמית. האדם משלים עם קיומו, מאחר והוא מכיר כי חייו הם ביטוי לרצון ה'. ומכאן לשלב הבא - לקבלת האחריות - בהתבסס על העמדה כי מה שקורה לאדם אינו מקרי, הוא עשוי לאמץ את גורלו ובכך להופכו באופן מודע ליעוד. רמ"י דורש משומעו להיזהר ממצאת 'אני' דמיוני, ויש בכך להטעים באופן נוסף את חשיבותו של תהליך הבירור.

7. אינדיבידואליזם - המודעות העצמית אמורה להוביל את האדם להכיר את עצמו כסובייקט, אך במקביל גם, עד הגעה לרמת מודעות זו, להוות גורם משפיע על דרכי ההתנהגות בחיים במישור ה'כללי'. לאמור, כבר במישור הקיום הנמוך האדם, האדם אמור להיות מונע לאור היותו אינדיבידואל. סוגיית ה'יחסרון' משקפת את שתי רמות הקיום בה מתמקד רמ"י לאורך ספרו. ברמה הראשונית לומד האדם על עצמו, על עולמו הפנימי, על נטיותיו ותכונותיו, מקבל אחריות על קיומו, ובכך מכיר בייחודו. כל זאת כמצע לשינוי בו האדם יזהה ייחוד זה כיעוד, וימצא בתוך רצונו האישי את רצון האל. ראיית האדם את עצמו כמו שהוא, וקבלת עובדה זו כביטוי לרצון האל, מאפשר לו במקביל לממש את רצון האל ממנו.

אין רמ"י עוסק כלל בהגדרות בעלי אופי אונטולוגי אודות נפש האדם או עולמו הפנימי. אין אצלו קביעות אודות קיומה של 'נשמה', או 'אני' או 'עצמי' בלתי משתנה, במובן מסוים להיפך. מדברי רמ"י ניתן לטעון שלפחות במישור האפיסטמולוגי, ה'אני' עשוי להיחשף כדבר דינמי. אמנם האדם מכיר בתוכו תכונות וכוחות, אך יש לשים לב כי אותו 'אני' נחשף לאדם דרך רצונות ותחושות אלו. ברמת הקיום הגבוהה, האדם איננו יודע כיצד ינהג בעתיד, אלא שהוא קשוב לרצון האלוהי הקונקרטי, ובמובן זה הוא מקיים דיאלוג תמידי עם האל. כך שניתן לומר שבהגותו של רמ"י קיימת מתיחות אינהרנטית בין ההתייחסות אל ה'אני' כדבר נתון, אותו יש לחשוף, ובין היצירה העצמית המתייחסת אל ה'אני' כ'זיקה' או כמתהווה בכל רגע נתון מחדש.

מופיע לפנינו הוגה בעל תמונת עולם ברורה, אותה הוא מציע לקורא לאחר שארג תמונה זו באמצעות מקורות קלאסיים השונים. אל לו למעוף הדרשני לטשטש את העובדה שמאחורי יצירתיות זו עומדת תפיסת עולם מהודקת - ספר מי השלוח מציג דרישה דתית מאוד ממוקדת ומדויקת.

הצעתי כי למיעוט השימוש במקורות כמו גם לשימוש ה'חופשי' בהם, יש קשר הדוק למטרתו בדרושים אלה. רמ"י איננו מעוניין להנחיל לשומעיו ידע או להוביל אותם להכרה פילוסופית או תיאוסופית, לא ידע אודות הייעוד האנושי ואפילו לא ידע על מטרת הרצון האלוהי, אלא להכרה נוכחת של הרצון האלוהי ככזה. הרטוריקה אינה חיצונית לתהליך החינוכי שמבקש רמ"י לחולל בשומעיו. מחד עצם השימוש במקורות הקלאסיים ובז'אנר של מעשה הדרוש מעניק לו את החופש להעז ואפילו להיות מהפכן, אבל כזה שלא נתפס, אפילו לא בעיני עצמו, כמי שקורא תיגר על הסמכות של כתבי הקודש. מאידך, קריאת תגר על המונחים, על המושגים ועל הדימויים המונחים ביסוד חייהם, נועדו להותיר את השומע מופתע, מבולבל ולא פעם מוטרד, כדי לעורר בו בחינה מחודשת של מערכת ערכיו, ולאפשר לו להעפיל לרמת הכרה גבוהה יותר. הדבר קשור לדמות המורה הפשיסחאי ומטרתו בעת העמידה מול חסידיו.

מתודולוגיה

1. אקזיסטנציאליזם דתי כמקור השוואה

מקור השוואה הראשון תהיה ההגות האקזיסטנציאליסטית, כאשר יש לשים לב לדגש על הענף הדתי של תנועה רעיונית זו. הגם שחוקרי החסידות כבר הצביעו על קיומו של דגם אקזיסטנציאלי בהגות החסידית נדמה כי אצל חלק מהחוקרים חלה נסיגה מעמדה פרשנית זו, וניתן לקבוע כהכללה כי המחקר העכשווי 'קיבל' את עמדתו של גרשם שלום, והחוקרים היום מבליטים יותר יסודות מיסטיים ולא אקזיסטנציאליסטיים.

הצעתי לשקול את האפשרות ולפיה הבחנה נכונה בין הענף הלא דתי לזה הדתי בתוך ההגות האקזיסטנציאלית, יאפשר לחזור ולבחון באיזו מידה קיימת הקבלה בין חלק מההוגים החסידיים ובין הגות מערבית זו. המחשתי זאת באמצעות ההבחנה בין 'גילוי' ו'יצירה', וכי ניתן להדגים זאת באמצעות המושג 'אותנטיות' אליבא דכל אחד מהענפים:

הדרך האחת, היא ה'אותנטיות' שבאה לידי ביטוי בולט ביצירתו של סארטר. זאת האותנטיות הדורשת מהאדם את תודעת החופש האבסולוטי. האדם יכול לבנות את עצמו, ואין הוא כפוף לא ללחץ של הדטרמיניזם הטבעי, ולא על ידי ערכים שלכאורה קיימים בעולם שלמעלה ממנו, ואף לא – וזאת טענה מכרעת – על ידי הטבע האנושי שלו. לעומתה, לפי עמדתם של ההוגים הדתיים כגון קירקגור ובובר, בתוך תוכו האדם נקרא לממש משהו, ובצורה לא מודעת הוא משווה את ה'אני' הריאלי שלו עם אותו 'אני' שעליו להיות. אלא שבכך אין אנו נמצאים בפני העמדה האסנציאליסטית הקלאסית. אין הוא נקרא להיות 'אדם', קריאה שנכונה לאנושות כולה. מדובר כאן על ייעוד ששייך לַן ורק לו. הקול שהאדם שומע מן השמים מיועד רק לו.

השתמשתי בתופעת האקזיסטנציאליזם הדתי, כמסגרת פרשנית אשר תנהיר את התודעה הדתית מתוכה רמ"י פועל ויוצר: התודעה הדתית-אקזיסטנציאליסטית מעמתת בין היסוד הסובייקטיבי (האקזיסטנציאלי) ובין הדת, שמקביל דומה לו הנו העימות בין האימננטי ובין הטרנסצנדנטי. הביטוי למתיחויות אלו הודגמו במרכיבים מהותיים המאפיינים פנומן זה: יחסי צדיק-חסיד (=סמכות ואוטונומיה); "עת לעשות לה'" (=השהיית האתי"); הדגש על הסובייקטיביות; מרכזיותם של מושגי הרצון והתשוקה; הבחינה העצמית המתמדת (=רפלקסיה); ההימצאות ב'ספק'. את קיומה של תודעה אקזיסטנציאליסטית-דתית בספר חסידי זה, מצאנו בעת העלאת קיומם של המרכיבים השונים להלן, כאשר קיומו של המכלול היווה תוספת הוכחה לעובדת קיום הפנומן.

במחקר זה בחרתי להשוות יסודות מרכזיים במשנת רמ"י עם דברי כמה הוגים אקזיסטנציאליסטיים-דתיים: הרב יוסף דב סולובייצ'יק, פרנץ רוזנצוויג, מרטין בובר וסרן קירקגור. עיקר ההשוואה עם הרב סולובייצ'יק נערך בעת הדיון על סגנון ואופי הכתיבה של ספר מי השלוח, כשם שנזדקקתי להגות זו בעת ההצבעה על רעיונות ספציפיים. דמיון פנומנולוגי לעמדת רוזנצוויג פגשנו בעת עריכת השוואה בין פרשנותו המפורסמת והנועזת של רמ"י למעשה זמרי ובין עמדתו של רוזנצוויג ביחס לקיום מצוות. מטרת ההשוואה הייתה שימוש בדבריו של רוזנצוויג על אודות ה'יכולת' כקריטריון לקיום או אי קיום המצווה לצורך הנהרת תיאורו של רמ"י את האדם בעת קיומה של עשייה החורגת מההלכה. למרות שההגות הקיומית שמה דגש על חירות הרצון, הרי שלפנינו דווקא 'איבוד הבחירה', והיענות ל'קול הישות' היא הביטוי הממשי לעשייה מתוך אותנטיות דתית, והיא עומדת בלב הדגם האקזיסטנציאליסטי-דתית בהגות זו.

מקום נרחב תפסה ההשוואה עם משנת קירקגור, וקביעתו המפורסמת של קירקגור ביומנו: "מה שנחוץ לי באמת הוא להשיג בהירות אודות מה עלי לעשות... הדבר המכריע הוא להבין את ייעודי, לראות מה באמת האל רוצה שאעשה". משפט המתמצת גם את עולמו הרעיוני של רמ"י. תואר לעיל באריכות כיצד הגותו ממוקדת בשאלה מה רצון האל מהאדם הסיטואציה קוקנרטית, וכי רמ"י מבקש לא רק לדעת מהו רצון האל, אלא שתשובת האדם אמורה להינתן כעשייה ממשית. לאמור האדם עונה על שאלת האל ממנו באמצעות מעשיו, ובאופן קיומו הדתי. הפניה של האל אל האדם הספציפי היא מקור ההכרה באינדיבידואליות האנושית. האל תובע מהאדם להיענות לפנייתו, והאדם - בעת מתן המענה - יביא לידי ביטוי את ייחודו.

שאלה מרכזית אחרת של קירקגור, והיא שאלת היחס בין המישור ה'אתי' ובין המישור ה'דתית', שלא לומר הגדרת אופיים של שני מישורים אלה, התבררה כמשמעותית מאוד להבנת הגותו של רמ"י. הסטרקטורה הבינארית (אדם, זמן) המופיעה לאורך ספר מי השלוח מקבילה לשני המישורים הללו. הנכונות של רמ"י להכיר שמצב זה איננו רק מתמצה בהכרה תאורטית אלא דורש ביטוי בקיום הוא מקור מקביל נוסף לקירקגור. למושג "עת לעשות לה" משמעות דומה לתיאור המעבר בין הקיום במישור ה'אתי' לקיום במישור ה'דתית'.

הדגשנו גם את נקודת השוני בין שני ההוגים: במשנת רמ"י נחשפנו למורכבות ולמתיחות עזה יותר מזו של קירקגור, כי מה שהמישור המכונה אצל האחרון "אתי", הרי גם הוא גילוי אלוהי עבור רמ"י. יתר על כן, אופי של העולם היהודי הבנוי באופן מובהק על העשייה הדתית (הפרקסיס), ואשר רואה בעשייה זו מימוש רצון האל, גורם לכך כי המישור ה'דתית' עומד מולו במתיחות עזה, והדבר דורש מרמ"י התמודדות רעיונית ה'נחשבת' מקירקגור.

הרעיונות של בובר ובעיקר דבריו אודות "הווה נוכח"; כמו גם שני אבות הדיברות אני-אתה; אני-לו; גילוי 'האני' ולא יצירת 'האני'; שמירה על תודעת 'אני' גם ברמת הקיום הגבוהה, עזרו לי להגדיר את השוני בין שני הטיפוסים הדתיים יהודה ויוסף, ובפרט את עולמו של יהודה, שהוא הדמות אליה חותר עולמו ההגותי של ספר מי השלוח.

בהקשר זה יש להוסיף הערה משלימה: מרכיב הסובייקטיביות מוצא את ביטויו גם במרידה חברתית. בהגות האקזיסטנציאליסטית האדם האותנטי מצוי לא פעם בקונפליקט עם החברה, קונפליקט שהינו אימננטי לאורח חיים אותנטי. מתוך הקשר זה הצעתי לפרש את ההתנגשויות שהיו לחסידי פשיסחה, בית המדרש בו עוצבה דמותו של רמ"י, עם הסביבה היהודית חסידית. לא זו בלבד שחסידי 'בית' זה עמדו ממילא בקונפליקט עם הסביבה בשל מה שנטען שהם עושים, אלא

שלא פעם, הם עצמם טרחו להבליט את סלידתם ומורת רוחם מהמתרחש בחצרות האחרים. אלא כשם שיש להצביע על נקודות הדמיון כן יש להבליט את נקודות השוני, כאשר אלו נובעות אימננטית מתוך אופייה של ההגות היהודית-חסידיית. טענתי כי חובה עלינו לקחת בחשבון כי רמ"י פועל כאדמו"ר אשר כונן סביבו קבוצה של תלמידים וחצר, כך שבשונה מהעמדת האקזיסטנציאלית הקהילה מהווה ערך עבורו, שלא לומר ערך בכלל במסורת היהודית בה לעדה מרכיב נכבד, וכאן עומדת ברקע האפשרות של קיום 'קהילת הברית'.

2. מקבילות מתורות זן ומשנתו של יונג

אם השימוש במקבילות מההגות האקזיסטנציאליסטית נועדו להבהיר את המהלך הרוחני בכללו אותו מעוניין להעביר רמ"י את שומעיו, כמו גם את ההצדקה הרעיונית העומדת ברקע מהלך זה, הרי שנדרשתי למקבילות נוספות בכדי לתאר את השינוי התודעתי.

תהליך הברור היוצר מצב של שחרור מהאגו האנושי מחד אך מאידך מחזיר את האדם להוויה בה הוא פועל מתוך ספונטניות, מצב שהוגדר כ'בלתי-אמצעיות שניה', דרש כלי הסבר אותם מצאתי בעולם ההגות שמקורו במזרח. מקבילות אלו מתארות כיצד חל אותו שחרור מהאגו, תוך ניסיון להעלות על הכתב את אופי הקיום במצב זה. בספרות זו ניסו גם לתאר את 'הדרך' (במידה וניתן לכנותה כ'דרך'), המאפשרת הגעה לרמת קיום זו, ול'דרך' זו נדרשתי בעת העיסוק בתהליך הברור. מרכזיותו של תהליך הברור במשנת רמ"י מחד, וההעדר הסבר מספק לשאלה כיצד תהליך זה מוביל ל'הסרת הנגיעה', הוא אשר הוביל אותי לשימוש במקבילות אלו. מטרתי הייתה להראות כיצד תיאור מטרת הזן עשוי 'להשלים' חלל מסוים שהותירה משנת רמ"י, לפחות ברובד המפורש שלה, זאת למרות קיומם של דרושים כה רבים המוקדשים לתיאור הדרישה הדתית לקיים ברור.

המבנה הדו-פני אותו מתאר רמ"י בו קיים 'אני', אך מאחוריו מצוי 'אני' עמוק יותר, או בניסוח מדויק יותר אחר, זיהוי הרצון האלוהי העומד ברקע הרצון האנושי, הוביל אותי להיעזר במידת מה בעזרת ההבחנה של יונג בין ה'אני' וה'עצמי'. אם ה'אני' מבטא את הפעילות היום יומית של האדם, בו הוא פועל ממגוון מניעים, הרי שה'עצמי' מבטא רמת קיום גבוהה יותר בו האדם מביא לידי ביטוי את ההיבט הטרנסצנדנטי של קיומו. בתורת רמ"י בו האדם מוצא את רצון האל בתוכו ומתוכו, אזי הגדרת ה'עצמי' של יונג הכולל יסוד טרנסצנדנטי עשויה לשמש מקבילה המבהירה את נושא הדיון.

הקשר היסטורי

1. פשיסחה, קוצק, לובלין וראדזין

(א) פשיסחה – קוצק

הנחה נוספת שליוותה מחקר זה קבעה כי לשם הכרת הגותו של רמ"י, יש להכיר גם את קווי המתאר של בתי המדרש בהם למד ושבהם התעצב עולמו הדתי. הפרק הראשון עסק בתיאור עולמם והגותם של ר' יעקב יצחק היהודי (1766-1813) ור' שמחה בונם (1766-1827), שני המורים הגדולים אשר יצרו ועיצבו את דמות החסיד הפשיסחאי, תוך התמקדות באותם רעיונות אשר היוו מקורות השפעה והתייחסות של רמ"י: מתן חשיבות למניע העומד בבסיס העשייה יותר מאשר לעצם העשייה; חיפוש אחר אמת במובנה הקיומי; הכרת העצמי ורפלקסיה; דגש על עמידה

אישית מול האל.

הקדשתי מקום נכבד לתיאור תקופת שהותו של רמ"י בקוצק תחת הנהגתו של ר' מנחם מנדל (1787-1859), ובתהליך התפתחותו של ר' מרדכי יוסף מחסיד-תלמיד לרבי חסידי. לטענתי עזיבתו את קוצק היתה בעיקר על רקע מחלוקת רעיונית, שלה היו נגזרות מתבקשות הנוגעות לאופי ההנהגה הרצויה כמו גם ביטוי בדמות של כל אחד מהאישים.

רמ"י הצטרף לפלג שפרש מפשיסחה לקוצק, כיוון שראה בר' מנחם מנדל את הממשיך הנאמן ביותר של מורם, ר' שמחה בונם מפשיסחה. ואולם ככל שהזמן עבר, התברר לו בהדרגה, כי בדרכו הקיצונית של ר' מנחם מנדל היתה חסרה המורכבות שהיתה בתורת רבו. האמת בבית המדרש בקוצק מתוארת במחקר זה כאמת החדה כתער, אך גם חד-ממדית, אמת שלא היתה בה סובלנות כלפי קולות אחרים. רמ"י התלמיד מתחיל בנקודת מוצא הזוהר לזו של רבו, אך בתורתו כמו גם בחייו חלה תפנית. עולמו הדו-פני הופך את הקיום לחיים עם מורכבות, אפילו עד כדי סתירה לוגית ורעיונית, אך מאידך פותחים פתח לשינוי בעתיד כשם שיש בהם גם קבלה עמוקה של ההווה.

בחינת ההקשר ההיסטורי של מקורות ההשפעה של רמ"י לא הצטמצמו רק לבית המדרש בו גדל, אלא עסקה במבט פנורמי על העולם החסידי בכלל, תוך בחינת השפעת המורים החסידיים החל מהבעש"ט ותלמידיו הגדולים בסוגיות כגון ה'תפילה' ומשמעותה בעולם הדתי של המאמין; מידת ה'השתוות'. או השפעת דמויות קרובות יותר כמו ר' יעקב יצחק ה'חוזה' מלובלין (-1745-1815) בכל הנושא של עשייה שהיא בגדר של "עת לעשות לה'", ומושגים מקבילים כגון אהבה-יראה; צמצום-התפשטות.

ב) לובלין-ראדזין

במהלך המחקר נבחנה שאלת ההמשכיות של תורת רמ"י, שאלה שיש לה משמעות היסטורית, אך היא גם מאפשרת הבלטת הייחוד הקיים במשנה זו. ראשית ראינו שקיים דמיון רב בין משנת רמ"י ובין ספרי צאצאיו הנכתבים בזיקה ישירה לספר מי השלוח, וכן דמיון רב קיימת בין משנה זו למשנת תלמידו הגדול ר' צדוק הכהן מלובלין. דווקא על רקע הדמיון בולטת אצל ממשיכיו קיומה של עמדה יותר מרוסנת ואפילו שמרנית לעומת רמ"י. תופעה זו מופיעה בשני אופנים: מחד נעדרים שם מושגים בולטים בהם רמ"י משתמש כגון הימצאות ב'ספק' על מקביליה השונים או עשייה שהיא "עת לעשות לה'" (אצל צאצאיו – אדמור"י ראדזין). חשובה מכך היא העובדה שהתהליך המרכזי אותו מבקש רמ"י לחולל בעזרת תהליך ה'בירור', מתואר אצל ממשיכיו כתהליך שיושלם רק לעתיד לבא, לאמור, ממשיכיו מפקפקים ביכולת של האדם להכיר בזמן הווה את רצון ה', וממילא אין כל לגיטימציה למימוש רצון זה בקיום, אלא לכל היותר להכיר בכך בדיעבד, ואזי זו הופכת להיות מעשה של 'תשובה' (ר' צדוק). הניסיון של ממשיכיו להפוך את משנת מי השלוח לשיטה, היא כשלעצמה הופכת גורם מרסן, נוכח היות משנת רמ"י נעדרת חוקיות מעצם הגדרתה, והיותה כל כולה בנויה על היכולת של האדם להכיר בהקשר קונקרטי את רצון ה' ממנו. האדם ועולמו הפנימי משמש 'נקודה ארכימדית', ומקור הסכמות לקיומו הדתי, ולא ניתן מעצם אופיו של עמידה בלתי-אמצעית זו למצוא עיגון אובייקטיבי, שלא לומר מערכת 'כללים' גם אם זו חדשה.

2. משיחיות ושבתאות

הרעיונות בהם עוסקת תורת רמ"י דורשת התמודדות עם שאלת המשיחיות בכלל והשבתאות בפרט. ראינו כי משנה זו איננה עוסקת בדמות משיחית, ובדומה לרבותיו מבית פשיסחה, גם דמותו של ה'צדיק' איננה מצויה במוקד משנתו. כלל הנחיותיו של רמ"י נועדו לחולל תמורה בתודעה של תלמידיו, כדי לאפשר הופעת קיום דתי שונה. כך ניתן לראות בטיפוס הדתי נוסח יהודה את פרשנותו הייחודית של רמ"י למושג ה'דבקות' מראשית החסידות (ברמה הפנומנולוגית). היות דמותו של יהודה בתוך הזמן ההיסטורי, שובר את ההקבלה הנוקשה בין ה'זמן' ובין ה'חוק'. אין בכך סתירה לעובדה שברמה העקרונית, אכן קיימת במשנת רמ"י הקבלה בין הזמן ההיסטורי אותו יוסף מייצגו ובין סוף הזמן המיוצג על ידי דמותו של יהודה.

אם בשבתאות המוקד היה הפרויקט המשיחי, וביטוי לו קיומה של 'תורה חדשה', הרי שאצל רמ"י המוקד הוא האדם הספציפי, ועולמו הדתי, ויש לראות במשנתו את קיומה של תורת 'גאולה אישית', שעיקרה ביטוי לעולמו הפנימי של האדם, ואשר מבקשת לרומם את רמת התודעה שלו, כמו גם רמת הקיום הדתי שלו.

אין בדברי רמ"י רצון לשנות את ה'כללים', אדרבה רק אלה יכולים להבטיח את החיים הדתיים בעוה"ז. המהלך של רמ"י איננו לתקן או לשנות את עולם ההלכה, אלא פנייה ליחיד הנוהג באופן חריג. תפיסה זו מזכירה את דבריו של קירקגור בדבר דחיה זמנית של ה'אתי' ואין בה ניסיון לקביעת "חוקים חדשים" הבאים מכוח תיאוריות שבתאיות. אדרבה ה'חוקיות' היחידה בדברי רמ"י היא העדר חוקיות. "רצון ה'" נבחן וממומש כל יום מחדש, והוא ביטוי להווייתו האותנטית של האדם, עליו מוטל לנהוג לפי העת והזמן.

מבוא

הגותו של ר' מרדכי יוסף ליינער מאיזביצה [להלן: רמ"י] המופיעה בספר הדרושים 'מי-השלוח', עוררה ומעוררת ענין רב. ענין זה עולה אם בשל פירושו הנועזים לחטאים מקראיים בולטים, אשר מהם עולה כי החטא והחוטא חשפו אמת דתית עמוקה; או בשל הנימה הפטאליסטית המלווה את הספר ולפיה כל מעשה האדם, כולל חטאיו, נעשה ברצון האל; או דבריו הנועזים בדבר עשייה שהיא בבחינת "עת לעשות לה' – הפרו תורתך", טענה לפיה תיתכן עשייה דתית הנוגדת את המערכת ההלכתית, ולא רק שעשייה זו לגיטימית, אלא שהיא חושפת רצון אלוהי עמוק יותר מהעשייה ההלכתית. העובדה כי בספר דרושים של אדמו"ר חסידי מופיעים רעיונות לא שיגרתים שלא לומר רדיקליים, במיוחד כאשר אלה מובאים באופן גלוי ובמינון גבוה, גרמו שכבר עם פרסום הספר היו שייחסו לו כוונות מינות. נראה כי למאפיינים אלה הייתה השפעה על גורלו של הספר עצמו - בשל תוכנו נמנע פרסומו, הושהתה מאוד הוצאת מהדורות נוספות לספר, והדבר אולי אפילו גרם לתלמידיו הגדולים¹ להרחיק עצמם מהספר (הללו כמעט ולא התייחסו כלל לקיומו). מאידך, אנו מוצאים שדווקא בשל רעיונות אלה הספר מהווה אבן שואבת כיום² ללומדים וחוקרים שהגות יוצאת דופן זו מושכת את ליבם, ומדרבנת אותם להבין את העולם הרעיוני העומד מאחורי הגות זו, כשם שיש מביניהם החשים שהגות זו פותחת לפנייהם אופקים דתיים משמעותיים.³

א. פרטי ביוגרפיה בסיסיים של ר' מרדכי יוסף ליינר מאיזביצה

ר' מרדכי יוסף נולד לאביו ר' יעקב בעיירה טומשוב.⁴ שנת לידתו המדויקת איננה ברורה, עובדה

- במחקר זה אני משתמש במהדורה הנפוצה של ספר **מי השלוח**, ב כרכים, בני ברק תשנ"ה. צורת ההפניה לספר היא באופן הבא: כרך, פרשה, דיבור המתחיל, מספר העמוד במהדורה הנ"ל. אופן כתיבה זה נועד גם להקל על ההתמצאות עבור מי שמחזיק במהדורות הקודמות של הספר. כדי להקל על הקוראים בקטעי הציטוט, הוספתי פיסוק, פתיחת ראשי תיבות ובמקרים בודדים אף חילקתי לפסקאות (תוך מספורם). ההדגשות בקטעי הציטוט הן שלי, אלא אם כן צוין אחרת.

¹ ר' יהודה לייב איגר ור' צדוק הכהן מלובלין – ראו להלן בסעיף העוסק בדמותם.

² ר' מרדכי יוסף ליינר האדמו"ר מראדזין-ברוקלין (נפטר בתשנ"א), אשר הוציא לאור את ספר מי השלוח (ושאר ספרי מורי איזביצה-ראדזין), העיד כי ספר מי השלוח עצמו כמעט ולא נמכר, עד שהחל ר' שלמה קרליבך, בשנות השבעים והשמונים של המאה העשרים, ללמד את הספר בהופעותיו.

³ ראו לאורך ספרו של גארב, **יחידי הסגולות**. ביחס לספר מי השלוח ראו שם בפרט בעמ' 154-156, וכן עוד שם על פי המפתח. הפופולריות של הספר בעולם הישיבות ובכלל בקרב הלומדים מוצא את ביטוי בשיעורים ובמאמרים רבים המוקדשים לאחרונה להגות זו, כאשר ניכרת המודעות לבעייתיות שספר זה מעורר בעולם המחשבה הדתי המקובל. כמו כן, מתרבה מאוד השימוש בספר בכל מיני בתי מדרש ושאר מסגרות לימוד במגוון חוגים נרחב.

⁴ על לשלת הייחוס המשפחתית של רמ"י ראו **זור ישרים**, עמ' יב-יג. ראוי לציין כי המקור העיקרי להכרת תולדות חייו של רמ"י הוא הפרק הראשון בחיבורו של לוי, **איזביצה**. כמעט ולא נמצא מקור נוסף, ממנו ניתן לשאוב מידע ביוגרפי אודות רמ"י, והדבר כמובן מעורר פליאה לאור נטיית צאצאיו להעלות על הכתב את המסורת המשפחתית, ראו על כך בהערה הבאה. ראוי לציין כי גם שרגאי, שהוא ומשפחתו מקורם בחסידי ראדזין (השושלת הישירה של

שמעט מפתיעה נוכח הטרחה של צאצאיו לכתוב את הייחוס המשפחתי,⁵ אך מקובל בחסידות ראדזין כי נולד בשנת תק"ס (1800),⁶ אם כי היו שציינו את שנת 1801 ואפילו 1802 כשנת הלידה.⁷ רמ"י התייתם מאביו בגיל צעיר, והלה הותיר לו רכוש אשר אפשר לו להתמסר ללימודיו. רמ"י נישא לבת העיירה, ביתו של אחד מדייני העיר ונכדתו של ר' גרשון שהיה גם תלמיד חכם וגם אדם אמיד, והיה אחד מהדמויות הבולטות בקהילה.

בטומשוב התקיימה קהילה חסידית סביב דמותו של ר' יוסף מיאריטשוב,⁸ מתלמידיו של ה'חווזה' מלובלין, אך רמ"י מתחבר דווקא לחבורת חסידים צעירים הקשורים לבית המדרש בפשיסחה, שהתנהגותם עוררה עליהם את תרעומת הסביבה,⁹ וגם ר' יוסף עצמו מתואר כמי שאמר על בני חבורה זו כי התנהגותם איננה "חריפתא אלא שיבשתא".¹⁰ הוא בעיקר התיידד עם ר' מנחם מנדל הלפרין (מורנגשטיין) לימים הרבי מקוצק (1787-1859) [להלן: רמ"מ], אשר נשא לאשה את אחת מבנות העיירה, ולאחר נישואיו התגורר בה.¹¹ כן התחבר שם לתלמידים נוספים אשר השתייכו לחבורה הפשיסחאית: ר' אליעזר בר מגרבוביץ, ור' צבי הירש.¹² לאור זאת אך טבעי היה כי רמ"י יצטרף (בערך בגיל 19) לחבורה ששהתה בבית מדרשו של ר' שמחה בונם בפשיסחא (1765-1827), ואין ספק כי לאופיו המיוחד של בית מדרש זה השפעה על הגותו של

רמ"י (דרך צאצאיו), נסמך על חיבורו הנ"ל של לוי בבוואו להציג ביוגרפיה של רמ"י, ראו שרגאי, **בנתיבי**, א, עמ' 87-123. להלן אתייחס לעובדה זו לפיה רק מידע מועט על חייו של רמ"י נשתמר. לשם המחשת התופעה אציין כבר כאן כי קובץ **שיח שרפי קודש** על חמשת חלקיו מכיל כ- 3500 מסורות על הדמויות הבולטות של מורי וחסידיו פשיסחה וממשכיה, ואילו על רמ"י עצמו מופיעים שם רק כ- 15 מסורות בלבד, שרובן המוחלט הן בזיקה לפרישה שלו מקוצק.
⁵ פתח בה נכדו ר' גרשון חנוך הינד בהקדמה שצירף לספר **בית-יעקב - בראשית**, ווארשה תר"נ [ההקדמה יצאה במשך השנים גם באופן נפרד: **ספר ההקדמה והפתיחה**, נ"י תש"י; **שער האמונה ויסוד החסידות**, בני ברק תשנ"ו] והמשיכו הנינים ר' שמחה ליינר בספר **דור-ישרים**, שיצא לאור לראשונה בשנת תרס"ט [להלן אעסוק בהבדל בין מהדורה זו למהדורה השניה אשר יצאה 16 שנים אח"כ בשנת תרצ"ה, לעת עתה אציין כי בארכיון של י" וייס שבמחלקה לכתבי היד בבית הספרים הלאומי, מצוי מאמר קצר: "ספר דור ישרים לאיזביצא-ראזין – שתי מהדורות או שני נוסחאות", העוסק בשוני שבין שתי המהדורות של ספר זה], ור' ירוחם ליינר בספר **זכרון ראשונים**, שיצא לראשונה בניו יורק תש"י, ולאחרונה ירושלים תשנ"ז). מסורות פנים-חסידיות נוספות על רמ"י, ניתן למצוא בספריו של שרגאי, **בנתיבי**, ב חלקים; שרגאי, **במעייני**; שרגאי וביק, **היכל**. מסורות חסידיות בודדות ניתן למצוא גם בקבצים של סיפורים חסידיים נוספים ראו רוזנטל, **התגלות צדיקים – תפארת צדיקים** (על פי מפתח); ציטרין, **שבחי צדיקים** (על פי מפתח).

⁶ כך עולה מדברי גליקסמן, **תפארת אדם**, עמ' יג, הערה א. ראו גם שרגאי, **בנתיבי**, א, עמ' 74.

⁷ ראו לדוגמה אצל גלמן, אשר בסדרת מחקריו על רמ"י, מציין את שנת 1802.

⁸ ר' יוסף גרין-פרישרמן מיאריטשוב (1787-1839), היה אחד המתנגדים החריפים של מורי בית פשיסחה (ה'יהודי', ר' שמחה בונם ור' מנחם מנדל מקוצק). ראו עליו אצל אלפסי, **אנציקלופדיה**, ב, עמ' קג.

⁹ ראו להלן בפרק הראשון תיאור התנהגות מתריסה זו ואת ההסברים שהובאו שם באשר לסיבותיה.

¹⁰ לוי, **איזביצה**, עמ' 14.

¹¹ קשר זה שנמשך כ- 20 שנה יעמוד במוקד דיונינו בפרק השני. לעת עתה, ראו על אופי הידידות בצעירותם אצל לוי, **איזביצה**, עמ' 14-15. כן ראו את המסורת המובאת בספר **מאיר עיני הגולה**, א, פיס' רכה, עמ' 69, שר' יצחק מאיר מגור, שהיה התלמיד-החבר הקרוב ביותר לר' מנחם מנדל מקוצק, ביקש מרמ"י שיפנה לר' מנחם מנדל שהתאלמן לא מכבר מאשתו הראשונה ויציע לו לאשה את גיסתו של ר' יצחק מאיר.

¹² שמו של ר' אליעזר מוזכר כמי שהיה הדובר של משלחת חסידי פשיסחה אשר נסעו לחתונה באוסטילה, במטרה למנוע את הטלת החרם על החצר (ראו על כך בפרק הראשון). ר' צבי הירש הפך להיות שמשו של הרבי בקוצק, ולמעשה היה האדם הקרוב ביותר אל רמ"מ לאורך שנותיו כרבי.

רמ"י. לאור הנחה זו, מחקר זה יפתח בתיאור בית המדרש הפשטיחאי, תוך הצבעה על אותו רעיונות מרכזיים אשר מסתבר כי שימשו עבור רמ"י יסודות מכווננים בהגותו.

פרק חשוב נוסף בחייו של רמ"י הוא תקופת שהותו בחצר בקוצק, בה היה אחד מחסידיו הבולטים של ר' מנחם מנדל מקוצק. במהלך תקופה בת כ-13 שנים מתקיימת מערכת יחסים אמביוולנטית בינו ובין רבו, ולרמ"י היה תפקיד מרכזי באירועים שהובילו בסופו של דבר להסתגרותו המפורסמת של ר' מנחם מנדל,¹³ הסתגרות שנמשכה כעשרים שנה.

בתחילת שנת ת"ר (1839), ר' מרדכי יוסף עזב את קוצק ועמו חלק ניכר של חסידי קוצק, באחת מהפרישות הרועמות שחוה העולם החסידי, על מנת לייסד חצר חדשה בעיירה איזביצה. כדי להבין את עוצמת הטלטלה שחוה החצר, מספיק לזכור כי רמ"י ורמ"מ נמצאו זה לצד זה למעלה מ-20 שנה (טומשוב - פשיסחה – קוצק). חשובה מכל בהקשר זה היא העובדה לפיה, רמ"י היה היחיד מבין גדולי החבורה של החצר בקוצק, ששהה באופן תמידי בבית המדרש של רמ"מ,¹⁴ ובתקופה שקדמה למשבר הוא מתואר כדמות המרכזית בחבורה.¹⁵ אקדיש במהלך המחקר פרק מיוחד לחילוץ המידע העשוי להסביר את מכלול האירועים ובעיקר את מניעי גיבוריו, זאת בעיקר מתוך רצון להצביע על התגבשות משנתו העצמאית של רמ"י. הכרת עמדתו הייחודית של רמ"י תתאפשר בעת ההצבעה על סוגיות בהן ניכרת נקודות הדמיון אך בעיקר השוני בין רמ"י התלמיד ובין רבו רמ"מ מקוצק. כל זאת תוך שאנו לוקחים בחשבון, כי בתודעת צאצאיו המוסרים לנו את קורות חייו, תקופת שהותו של רמ"י בקוצק (שלא לומר סוגיית פרישתו), הינה סוגיה מורכבת (ומצונזרת), החושפת בעיקר אמביוולנטיות רבה במערכת היחסים בין התלמיד ובין הרב.¹⁶

זמן קצר לאחר עזיבתו את קוצק ייסד את חצרו החסידי בעיירה איזביצה,¹⁷ ובה שימש כרבי עד פטירתו בז' טבת תרי"ד (7.1.1854).¹⁸ לאחר פטירתו נחלקה החבורה האיזביצאית לשני מחנות עיקריים: חלק קיבלו על עצמם את הנהגת תלמידו הגדול ר' יהודה לייב לייבלה אייגר

¹³ ראו אליאור, **חירות**, עמ' 209.

¹⁴ ראו לוי, **איזביצה**, עמ' 25. יש לזכור כי רמ"מ ייסד את חצרו בתחילה בטומשוב, מקור מגוריו של רמ"י. ראו עוד שם, עמ' 27.

¹⁵ שם, עמ' 31.

¹⁶ אנו מוצאים כי רמ"י העיד על עצמו כי "למד ז' שנים שלו אצל רבו בקאצק" (**שיח שרפי קודש**, ג, עמ' 15; **גדולת הצדיקים**, אות מד, עמ' 28). אצל צאצאיו מתוארת תקופה זו במילים "שלוש עשרה שנה סבל צער החבאת עדולם, שלא הגיע העת עדיין ללמד תורה ברבים בפרהסיא, ונפשו בתוך לבאים שכנה, ולימד תורה בצנעה ואת הצנועים חכמה. עד עת בא דבר ה' והגיע הזמן ורוח ה' החל לפעמו בשנת שש מאות לאלף הששי הוא העת אשר עליה רמו רבי שמעון בן יוחאי בזה"ק" (**ספר ההקדמה והפתיחה**, עמ' 55). אצל הנין הניסוח מרוכך, ראו **זכרון ראשונים**, עמ' 6: "ואחר הסתלקות רבו... היה נחבא אל הכלים שלש עשרה שנה שלא הגיע העת ללמד תורה ברבים בפרהסיא, ולימד תורה בצנעה ואת הצנועים חכמה".

¹⁷ על הסיבה שגרמה לו לבחור בעיירה איזביצה, ראו **דור ישרים**, עמ' לג, שבכך התגשמו דברי החוזה מלובלין (שאביו ר' אברהם שימש כרב העיירה ונקבר שם) שיבוא יום ובעיירה ישכון "תלמיד חכם גדול שירביץ תורת אמת לרבים". כן ראו אצל פיירשטיין, **איזביצה**, עמ' 102 הערה 37, הטוען שדווקא קרבת המקום לקוצק היא הסיבה לבחירה באיזביצה. אלא שלפי זה היתה בבחירה זו התרסה מתמשכת כנגד החצר בקוצק, מה שלא מסתבר לאור העדויות על התנהגות רמ"י בעת היותו רבי, וגם פיירשטיין 'מודה' כי רמ"י דווקא ביקש למתן את המחלוקת בין החצרות אם לא לישב אותה ממש, ראו דבריו שם, עמ' 18.

¹⁸ גליקסמן, **תפארת אדם**, עמ' יג, הערה א, כותב כי נפטר בר"ח טבת, והוא בן 54 (ומכאן לתאריך לידתו, ראו לעיל הערה 6).

לרבי, ויחד עימו עזבו את איזביצה והקימו חצר בעיר לובלין. בין העוזבים ראוי לציין את שמו של ר' צדוק הכהן, תלמיד בולט אחר של רמ"י. החלק השני נשאר באיזביצה תחת הנהגת בנו הבכור של רמ"י – ר' יעקב ליינר.

ב. על ספר מי-השלוח

1. אופן יצירת הספר והוצאתו לאור

רמ"י 'נאמן' למסורת רבותיו לא הותיר אחריו ספר דרושים. נראה לי שזו עובדה שיש להידרש אליה נוכח האווירה בת הזמן לפיה בחסידות, כולל כמובן החסידות הפולנית, כתיבת ספרי דרוש היא כבר דבר שבשגרה. את פעולת הכינוס, העריכה וההוצאה לאור עשה נכדו, ר' גרשון חנוך הינך [להלן: רגח"ה], שהיה כבן 15 במות סבו. שם הספר שנבחר מבוסס על המסורת המשפחתית לפיה ר' שמחה בונם, רבו הראשון של רמ"י, אמר עליו "שהוא כמי השלוח ההולכים לאט וחופש בעומק מעמקים".¹⁹ על הכנת הספר מספר הנכד:

קבע כל כך דברי תורתו בלב מבקשיהם, עד שמה שנאסף אחר פטירתו מעט מן המעט מדבריו מאשר זכרו דורשי תורתו **נאסף ספר מי השלוח**, שהוא כולל הרבה טעמי מצות וביאורי תורה שבכתב ושבעל פה הנגלות והנסתרות וסדר הזמנים ולימוד נועם מידות ישרות ודרכי תורה ויראה ואהבה. אכן יען שנכתבו בקיצור מופלג ורק שורש הדברים נכתבו מבלי מראה מקום ואריכות ביאור. אך **רוב דברי תורתו נזכרים ונכתבים בספר הזה שנאמרו ונשנו מפי כבוד אאמו"ר זללה"ה** שהוא דרש דברים כהווייתן ממוצא מקור החיים ופה נתפרשו והוכנו... יען אנכי בעת לקטי דבריו מפי שומעיהם בעוד ראשי נמלא טל ילדות... ורשמתי הדברים כפי אשר שמעתי. ומעט אשר שמעתי אז מפי אאמו"ר... נכתבו ברורים. ורבת אשר שמעתי ממי שלא השלים למודו, וזכר רק שרשי הדברים ולכן לא נכתבו בשלימות. **והרבה דברים אינם מובנים לאנשים שלא הורגלו בדבריו הקדושים.** והנה אצלי בכתובים הרבה דברי תורה... אי"ה אוציאם לאור²⁰ בצירוף פירוש על עניינים הסתומים שבספר מי השלוח²¹... **אאזמו"ר זללה"ה אמר לי ושנה הרבה פעמים, שאלמוד מלאכת הכתב שרק אני אוכל לכתוב חידושי תורתו, וגם אאמו"ר צוה עלי לכתוב חידושי תורתו.**²²

קטע זה מלמד על אופיו של ספר מי השלוח, אשר הנכד מספר כי הדרושים שבו נאספו לאחר מות סבו, וכי הוא מציג תורות אלו 'בקיצור מופלג', וללא ציון המקורות. הנכד מודע לכך שהספר עלול

¹⁹ **ספר ההקדמה והפתיחה**, עמ' 48, על פי הפסוק בישעיהו ח, (בו המעיין מהווה סמל למלכות בית דוד). למושג 'עומק' משמעות רבה בהגותו של רמ"י. אמירה זו צוטטה אח"כ גם בשאר כתבי המשפחה: ראו **דור ישרים**, עמ' כג; **זכרון ראשונים**, עמ' 6; דברי ההקדמה למי השלוח חלק ב (ללא ציון עמודים). ייתכן כי 'מי' מכוון לרמזו לשמו מרדכי יוסף, כדרכם של מחברים אשר מבקשים לשזור את שמם בשם ספרם.

²⁰ כוונתו לקטעים שמהם נערך חלק ב' של הספר, ראו דברי אחיו החורג למחצה המו"ל, בדברי ההקדמה לחלק ב. יש לזכור שישנם גם קטעים המכונים 'תשלום', והם קטעי דרוש אשר אינם עומדים בפני עצמם, אלא מהווים השלמות לדרוש זה או אחר.

²¹ כוונתו למה שכונה 'גליון', והוא אוסף של הערות של רגח"ה שנועדו להבהיר רעיונות המופיעים בכמה דרושים בספר, ראו להלן בדבריי בפנים.

²² **ספר ההקדמה והפתיחה**, עמ' 48-49. לגבי הציווי מאביו לכתוב 'חידושי תורתו', ייתכן כמובן לפרש כי אביו ר' יעקב ליינר ביקש מבנו להעלות את דברי אביו רמ"י על הכתב, אך ניתן גם לפרש שביקש ממנו להעלות את דברי תורתו שלו, ואכן ר' גרשון לקח על עצמו להוציא גם את ספרי 'בית יעקב' שהם אוספי הדרושים של אביו.

להעלות תמיהות אצל מי שלא הורגל לשמוע את דברי רמ"י, אלא שמסתבר כי האשמה איננה מוטלת רק על כתפי המעיינים בספר, אלא הוא מודה כי יש בספר תורות אשר "לא נכתבו בשלימות", אשר מקורן באותם חסידים אשר לא השלימו לימודם, זאת לעומת אותם דרושים אשר שמע מאביו, שהם 'נכתבו ברורים'.

קביעה אחרונה זו של ר' גרשון למעשה מטילה צל על ספר מי השלוח, כי הרי הלומד בספר איננו יכול לדעת מה מבין הדרושים קיבל העורך דרך אביו, ומה הגיע דרך אותם תלמידים צעירים, שרק זכרו באופן תמציתי את הדרשה. ההכרה שהוא מוציא תחת ידו ספר בעל תוכן לא שיגרתי ליוותה את הנכד כבר עם הוצאת הספר, ודבריו ב"הקדמת המאסף והמביא לבית הדפוס" שצורפו לדפוס הראשון, יוכיחו:

והאמנם כי ידעתי כי בכמה מקומות יקשו הדברים לאזנים אשר לא שמעו ולא הורגלו בדברים כאלה, אך לא אספתי בלתי למען אנשי שלומנו המכירים ערך יקרותם.²³

ההבדל בין שתי האמירות ברור, שהרי במצוטט כאן, הנכד מטיל על הקורא את 'האחריות' לקושי שלו לעכל את אשר הוא פוגש לאורך הספר. ניתן להציע כי התיאור הראשון (אותו צירף הנכד לספרו של אביו **בית יעקב** על חומש בראשית, ואשר נכתב בשנת תר"ט), הוא תיאור רפלקטיבי שבא בדיעבד להגן על סבו נוכח הטענות אשר הושמעו כלפיו לאחר שהספר התפרסם. נראה כי לפנינו הודאה עדינה כי אכן יש בספר דברים לא מבוררים דיים, אם בשל העובדה שלא נכתבו בשלימות, ואם בשל היותם לא מובנים.²⁴ את הדברים ה'סתומים' הללו צריך היה צריך לבאר כדי למנוע הבנה מוטעית. לשם כך הקדיש הנכד את אותן הערות אשר הפכו למדור הקרוי 'גליון', ואשר בתחילה צורף לסוף הספר, ובמהדורה שלפנינו שולב בצמוד לדרושים לאורך הספר. ניתן להבין על רקע זה גם את הצורך של הנכד להדגיש כי סבו ביקש ממנו 'לכתוב חידושי תורתו', ולא רק זאת, אלא שסבו ראה בו את האדם היחיד היכול לבצע זאת. זאת כאשר אנו זוכרים כי רגח"ה היה נער צעיר כשסבו נפטר, שאז "בעוד ראשי נמלא טל ילדות" החל במלאכת ההוצאה לאור, אותה סיים כאשר היה בערך בן 20.

מעבר לדברי המוציא לאור, עלינו לתת את דעתנו לאופן שהספר הודפס: כאשר ספר מי השלוח יצא לאור לראשונה בשנת תר"כ (1860), הוא יצא ללא הסכמות ובבית הדפוס המפורסם של דלה-טורה שבוניה. עובדות אלו אומרות דרשני. ראשית מה פשר הוצאת ספר ללא הסכמות, אשר דרושות במיוחד במקרה כשהספר יוצא לאור לאחר מות מחברו, ולא ידוע כי אישר את הוצאתו, שלא לומר הספיק לעבור על דברי התורה המצויים בו.²⁵ תמיהה נוספת היא עובדת הוצאת הספר בבית דפוס לא יהודי. לאמור, מה היתה הסיבה להוצאת הספר בוניה, אם אכן רישום מקום ההדפסה מדויק?²⁶ גם אם נאמר שיהודים מסורתיים נהגו להשתמש בבית דפוס זה, עדיין נשאלת

²³ דברי הקדמה אלו מובאים בתחילת חלק א (בכל המהדורות), ללא ציון עמודים.

²⁴ לפנינו שתי קטגוריות, שכמובן קיימת ביניהן חפיפה מסוימת.

²⁵ ליוור, ר' **צדוק**, עמ' 38-39, מציינת ספרים נוספים אשר יצאו ללא הסכמות, אלא שבשונה מרוב מוחלט של הספרים שהיא מציינת שם, לא ידוע על קיומה של איזו שהיא זיקה מודעת בין רמ"י ובין קובץ התורות המיוחס לו. יש להעיר כי ספר מי השלוח איננו בעל אופי רפלקטיבי, ומחברו איננו נוכח בשום צורה (גוף ראשון; איזכור אירועים, רבותיו). אמנם פה ושם העורך של ספר מי השלוח הוסיף הערות עדינות ובו הוא מעיד על רמ"י, ראו את הדיון סביב ב, דברים "אחד", עמ' קט (סוף פרק הבירור) וכן ראו א, משלי טו, "מרפא", עמ' רכג.

²⁶ במחקר נדונה עובדה זאת לא מעט, ראו וייס, אוטופיה, עמ' 210, והערה 5 עמ' 245; פיירשטיין, **איזביצה**, עמ' 7-8,

השאלה מדוע טרח נכדו של רמ"י לנסוע לוינה, שהרי ברור שהוצאת הספר שם דרשה שהות ממושכת מצידו שם. אמנם היו שטענו כי הספר נדפס בפועל בפולין,²⁷ אך ברור כיום שאין הדבר כך, ואפילו המסורת הפנים-משפחתית מאשרת עובדה זו, אם כי לא שמעתי מהם הסבר אשר יבהיר את בחירת בית הדפוס הספציפי הזה על ידי הנכד.

מידע נוסף שיש לקחת אותו בחשבון נוגע למהדורות של ספר **מי השלוח** - לספר שני חלקים, חלקו הראשון יצא כאמור כשש שנים לאחר פטירת ר' מרדכי יוסף, ואילו חלקו השני של הספר יצא בוילנה בשנת 1922, כלומר 62 שנה אח"כ על ידי נכד אחר (=ר' מרדכי יוסף - אחיו החורג למחצה של ר' גרשון חנוך הינדל).²⁸ אין במסורת איזביצה שבכתב, וככל שידעתי מגעת גם לא במסורת שבעל פה, הסבר לסיבה שגרמה לעיכוב הגדול של הוצאת חלק ב, בפרט שהיה זה ר' גרשון חנוך הינדל בעצמו, שהמשיך לאסוף את המסורות בשם סבו, כך שלמעשה גם חלק ב הוא פרי מלאכת האיסוף שלו. יתר על כן, מהדורה שניה של חלק א הודפסה בירושלים על ידי חסידי ראדזין רק בשנת תשט"ז, כלומר כמאה שנה לאחר יציאת המהדורה הראשונה! לסיום אעיר כי במהלך המחקר עוד נראה כי קיים הבדל בולט בין שני חלקי הספר, וניתן לומר על דרך ההכללה כי תוכן חלק ב מתון באופן בולט לעומת חלק א.²⁹

כיצד יש להסביר את סך הנתונים והעובדות שהוצגו עד כה? נראה כי יש לתלות את הסיבה לעיכוב בהוצאת החלק השני, כמו גם את העובדה שלא הודפסה שנים רבות כל כך מהדורה שניה לחלק א, בתוכן המאוד לא שיגרתו של הספר, ואשר המוציא לאור בעצמו מודה כי חלקו נובע מהמקורות מהם אסף את הדרושים. קיימות מסורות לפיהן ספר מי השלוח עורר עם יציאתו תגובות חריפות, עד כדי כך שיש הטוענים שהספר נשרף.³⁰ אם-כן ייתכן מאוד כי עלינו לשוב ולשקול בחיוב את ההצעה של וייס לפיה העדר ההסכמות להדפסת הספר, כמו גם הפניה לבית הדפוס בווינה, קשורים לתוכן הרדיקלי של הספר.

לדיון זה יש להוסיף עובדה חשובה נוספת, והיא אי שימושם של תלמידיו הגדולים בספר מי

ואת סיכום הדברים אצל אליאור, תמורות, עמ' 431-432 [נספח ב]. בעותק הפרטי של ג' שלום הוא מעיר כי סגנון האותיות אכן תואם את דפוס דלה-טורה, אך מאידך ראו את טענת בריל, ר' **צדוק**, עמ' 147, הערה 34, לגבי איכות הדפוס.

²⁷ ראו שרגאי, איזביצה-ראדזין, הטוען בעמ' קסו כי הספר נדפס ביוזפוף אשר בפולין; ראו על כך במחקרים שצינו בהערה 26.

²⁸ היה בנו של ר' יעקב ליינר מנישואיו השלישיים, ראו שרגאי, **במעייני**, עמ' 77-78.

²⁹ בחלק ב כמעט ולא נמצא פרשנות לחטאים מקראיים; כמו כן בחלק זה פוחת באופן משמעותי העיסוק במושגים רדיקליים. השוו לדברי ליור, ר' **צדוק**, עמ' 172, הערה 86.

³⁰ ראו שרגאי, איזביצה-ראדזין, עמ' קסו: "ומכיוון שבימי השלוח נמצאים דברים שתומים וקשים לאנשים אשר לא הורגלו בדברים כאלה (=עייין בהקדמת המאסף לימי השלוח ח"א), עורר פרסומו תרעומת מכמה צדדים ונמצאו כאלה שאף דנוהו בשריפה". אמירה דומה מצויה אצל אלפסי, **בשדה החסידות**, עמ' 266. יש לציין שאין שרגאי או אלפסי מביאים מקור לקביעה זו. כן ראו אשכולי, **החסידות**, עמ' 116: "חסידי קוצק היו עושים שפטים בספר, על דברי מינות שמצאו בו ברוח השבתאים...". ושכמקור או דוגמה ל'דברי מינות' אלה, הוא מפנה את הקורא (שם, הערה 33) לפרשנות לפרשת זמרי וכזבי בת צור. ייתכן ומקורם של דברי אשכולי, שרגאי ואלפסי הם דברי מרכוס, **החסידות**, עמ' 244, המספר גם הוא שחסידי קוצק ראו בפורשים מהחצר "כת הנגועה במינות", וזאת בשל "הערה שהשמיע רבי מרדכי יוסף מאיזביצה בספרו 'מי השלוח' בענין פנחס זומרי". קביעתה של ליור, ר' **צדוק**, עמ' 38, המתבססת על טענת גריס, **ספר וסיפור**, עמ' 21, כי אין לייחס לשרפת ספרי חסידות משמעות חריפה מיד, איננה רלוונטית לכאן, כי הרי לפנינו מדובר בתקדים בו חסידים שורפים ספרי חסידות.

השלוח. נדמה שלפנינו כוונת מכוון, ושני תלמידיו הבולטים של רמ"י (ר' יהודה לייב אייגר ור' צדוק הכהן) אשר פרשו מאיזביצה לאחר מותו והקימו את החצר בלובלין, הסתייגו מהספר או מאופן הוצאתו.

2. היחס לספר מי השלוח אצל תלמידיו וצאצאיו הישירים

כבר בראשית הדברים ראוי לציין כי היה קיים מתח בין שני הפלגים שנוצרו לאחר מות רמ"י. כזכור חצרו של רמ"י נחלקה בין בנו הבכור ר' יעקב אשר ישב על כסא אביו באיזביצה ובין ר' לייבלה אשר הקים את חצרו בלובלין. מתח זה ניתן להציגו באמצעות היחס בין תלמידיו הבולטים של רמ"י אותם אנו מכירים בשם: ר' יהודה לייב 'לייבלה' אייגר ור' צדוק הכהן מלובלין³¹ ובין צאצאיו הישירים של רמ"י, וכאמור עיקר עניינינו הוא שאלת יחסם של הצאצאים והתלמידים לספר מי השלוח.

צאצאיו ראו בבני המשפחה את תלמידיו האוטנטיים, כדברי נכדו ר' גרשון שמעבר להיותו אוסף תורותיו (ואת כתבי אביו ר' יעקב ליינר), היה הראשון שטרם לרשום את תולדות המשפחה, ובכך הציג ואפילו עיצב את תודעתם העצמית של בני המשפחה:

וכל תלמידי אאזמו"ר זלה"ה (=רמ"י) שנפשם חפצה בתורת אמת, למדו אצל אאזמו"ר זלה"ה

(=ר' יעקב ליינר) והוא הרחיב השער הגדול אשר פתח אאזמו"ר.³²

זאת לעומת ניסוחו הריאלי של אחיינו אשר 'כדרכו' מרכז את ניסוחי דודו: **"ורוב תלמידי אאזמו"ר למדו אצלו"**.³³

עובדה חשובה נוספת אותה ראוי לציין בהקשר זה היא השוני בין שתי המהדורות הראשונות של הספר **דור ישרים**. ספר קטן זה אשר נכתב על ידי ר' שמחה ליינר, נינו של רמ"י, מכיל למעשה את תולדות המשפחה ועיקרו מתחיל מתיאור חי רמ"י, בניו, נכדיו. כבר וייס העיר במאמר שלא התפרסם³⁴ כי במהדורה הראשונה של הספר (לובלין תרס"ט) לא צוינו כלל שני תלמידיו הבולטים של רמ"י (שבשעת הוצאת הספר לא היו בחיים, זאת לאחר שכבר הספיקו שניהם לכהן כאדמו"רים, ור' לייבלה הותיר אחריו שושלת חסידית – חסידי לובלין),³⁵ ורק במהדורה השניה של הספר (בולגריה תרפ"ה) הם מוזכרים כתלמידי רמ"י.³⁶

³¹ לא מצאתי במקורות איזכור שמות תלמידים נוספים של רמ"י מאיזביצה (בפרט של כאלו שפרשו עימו מקוצק), למעט שניים (1) ר' אליהו מויסקוט מחבר ספר **אזור אליהו** (ראו לוינגר, אמירות, עמ' 118-119). מעניין לציין כי נכדו הוא יועץ קים קדיש מחבר **שיח שרפי קודש**, אשר באלפי האמירות שליקט על מורי בית פשיסחה וצאצאיה לא רק שכמעט ולא מצא מקום לר' מרדכי יוסף, אלא שגם את סבו הוא מציג כחסיד קוצק, ורק בזכות איזכור **אחד** אנו למדים כי סבו היה מתלמידי רמ"י. ראו **שיח שרפי קודש**, ג, פיס' תקלא, עמ' 139. אעיר כי לא מצאתי לאורך הספר אזור אליהו ציטוטים בשם רמ"י (2) ר' שמואל מליסבק – ראו עליו, לוי, **איזביצה**, עמ' 53.

³² **ספר ההקדמה והפתיחה**, עמ' 58.

³³ **זכרון ראשונים**, עמ' 8.

³⁴ ראו לעיל הערה 5. ראו אסף סקירה, עמ' 368; י' מאיר, המצוות, עמ' 30 הערה 18.

³⁵ מהדורה זו נדירה, ובעותק הפרטי שלו (ראו ספריית גרשום שלום R3935) סימן ג' שלום את ההבדלים בין מהדורה זו למהדורה השניה של ספר זה. יש לציין כי מהדורה ראשונה זו של ספר **דור ישרים** הובאה בתוך ספרו של שרגאי, **במעייני**, עמ' 114-158.

³⁶ ראו **דור ישרים**, עמ' כד-כו, ועמ' לו; **זכרון ראשונים**, עמ' 11-12. במהדורה השניה של ספר **דור ישרים**, עמ' ד, מופיעה הערה בסוגריים המזכירה מחיקת דברים שנתבררו כבלתי מוסמכים!

(א) תלמידי ר' מרדכי יוסף מאיזביצה

1) ר' יהודה לייב 'לייבלה' אייגר³⁷ - נולד בתקע"ו; הגיע לקוצק סמוך לנישואיו בשלהי תקצ"ו. בביקורו הראשון בקוצק שהה בחצר ברציפות משבת חזון תקצ"ו ועד חנוכה תקצ"ז, ועורר עליו את תרעומת חותנו ואביו.³⁸ סמוך להגעתו לחצר, רמ"מ מקוצק הפנה אותו ללמוד עם רמ"י, כשם שהפנה בכלל את האברכים הצעירים אליו. במשבר הגדול של תחילת שנת ת"ר, ר' לייבלה הצטרף לחבורת הפורשים מקוצק, ואמר שבה עזמו קיים את ציווי רמ"מ שהנחה אותו ללמוד מפי רמ"י,³⁹ והוא היחיד אותו מכנה ר' לייבלה בתואר 'רבינו' או 'אדמו"ר' בכתביו. לאחר מות רמ"י הנהיג את הפלג שפרש מאיזביצה ועבר ללובלין שם הקים את חצרו. נפטר כב' שבט תקמ"ח. דברי תורתו נאספו בשני קבצים **תורת אמת**⁴⁰ ו- **אמרי אמת**.⁴¹

למרות היותו התלמיד הבולט של רמ"י, עד כי גם ר' צדוק ראה בו מי שראוי לקבל את ההנהגה לאחר מות רבם, הרי שבאוספי הדרושים שלו מצויים רק שמונה אזכורים של רמ"י!⁴² בין היתר מצוטט ספר מי השלוח **פעמיים**, והנה דווקא ציטוטי מאפשרים לנו לעמוד על השוני בין תורתו ובין המיוחס לרבו בספר מי השלוח, כמובא בדוגמה הבאה:⁴³

ספר תורת אמת	ספר מי השלוח
תבוא, "והנה", דף קיא ע"ד	א, תבוא, "ושמת בטנא", עמ' קצא-ב.
והנה איתא בספר מי השילוח מאדמו"ר זצוקלה"ה מאיזביצה. על פסוק "ודבר בעתו מה טוב". מ"ה	"ושמת בטנא" (דברים כו, ב) - בגימטריא 'מה טוב', וזה רומז ל"דבר בעתו מה טוב". ⁴⁴ 'בטנא' היא סל

³⁷ סבו המפורסם ר' עקיבא אייגר נפטר בתקצ"ח כך שהיה עד לתהליך הפיכתו לחסיד; אביו ר' שלמה אייגר, בעל החיבור 'גליון מהרש"א' על השו"ע, נפטר תרי"ב. על ר' לייבלה ראו בקובץ **יהודה לקדשו**, ח"א, המוקדש לו. כן ראו לון **איזביצה**, עמ' 49-51; שרגאי וביק, **היכל** עמ' 95-99.

³⁸ על "קבלת הפנים" (ראו בפרק הראשון תיאור של המתרחש בפשיסחה) לה זכה עם הגיעו לחצר ראו **יהודה לקדשו**, א, עמ' מד (ר' הירש מטומושוב לוקח לו את כובעו ושקית הטלית והתפילין וממשכן אותם עבור קניית י"ש). כן ראו **שיח שרפי קודש**, א, פיס' קסד, עמ' 34 – שנתן לטובת בני החבורה בחצר את כל ממונו, כולל את מכנסיו למבקש צדקה באמצע התפילה. כן ראו שם את הויכוח בין חותנו לרמ"מ, לאור תביעת הראשון שר' לייבלה יחזור לאשתו, כי חתן בשנתו הראשונה מחויב "נקי יהיה לאשתו".

³⁹ ראו **יהודה לקדשו**, א, עמ' סא: "הרבי (=רמ"מ מקוצק) עצמו ציוונו על כך בבואי לראשונה, באמרו שאדבק ברבי מרדכי יוסף". מיוחסת לו האמירה כי "מי שחושב שהוא מבין למה פרש הרבי מאיזביצה מקוצק והחל להנהיג עדה בעצמו, אינו אלא טועה, כי הוא בגדר של 'במופלא ממך אל תדרוש'". מצד שני הוא העיד על עצמו שהוא "יודע את הטעם האמיתי". ראו **יהודה לקדשו**, א, עמ' פ (=תפארת הצדיקים, ווארשא תרס"ט, דף כז, בהערה [הציטוט, כמו יתר ההערות שם, איננו מובא במהדורת ג' נגאל ירושלים תשנ"ו]).

⁴⁰ יצא לאור על ידי בנו אברהם בלובלין תרמ"ט-תרי"ו. הבן מעיד שאביו הגיה את הכתוב.

⁴¹ יצא לאור על ידי בנו אברהם בלובלין תרס"ב.

⁴² ראו אצל שרגאי וביק, **היכל**, עמ' 108-103, המציניים ל-13 מקבילות. גם מספר זה לא מרשים בלשון המעטה, שלא לומר שבחלק מהמקבילות שהם ציינו, ר' לייבלה כלל לא מביא את דבריו בשם רבו! כן ראו לאורך החלק "ליקוטי מי השלוח" המצורפים לחלק ב של הספר (ראו להלן הערה 89).

⁴³ השוו גם בין תורת אמת, פסח תרכ"ז, דף יג ע"ב, ובין מי השלוח א, ליקוטים, עמ' רע"ט. דוגמה נוספת לשוני הגותי בין התלמיד ובין רבו ניתן לראות בפירוש שהשניים מעניקים להולדת יצחק: השוו בין מי השלוח א, וירא, "ותכחש", עמ' כז, ובין תורת אמת, בראשית, דף יא, א-ב (מגיד, **איזביצה-ראדזין**, עמ' 323-322, הערה 12).

⁴⁴ על פי משלי טו, כג: "שמחה לאיש במענה פיו ודבר בעתו מה טוב".

<p>טו"ב גימטריא בטנ"א.⁴⁶ ובוודאי היה כוונתו ז"ל לרמוז דברי חז"ל שאמרו בענין מצות ביכורים יחביבה מצוה לשעתה.⁴⁷ ומרומז בזה גם דברינו הנ"ל בענין ביכורים שהוא חידוש ההתקרבות לקדושת "כתר עליון דאיהו כתר מלכות", וכסיום דברי התיקוני זוהר "ועליה איתמר" כי דאיהו שם מ"ה.⁴⁸ ומלת 'טוב' ידוע שהוא קדושת מדת היסוד. על דרך אמרו "צדיק כי טוב",⁴⁹ והוא המשכת השפעות הברכות שבתיקוני-זוהר הנ"ל...</p>	<p>שהיא נקוב, היינו, שיהא תוכו כברו, ואף דבר שיהיה כוונתו לשם שמיים, אם נראה בו רעה לעין לא יעשה זה מפני שצריך שיהיה ברו כתוכו. וזה ענין דוד המלך ע"ה כשרצה לילך לאכיש מלך גת, כאשר ביארנו בפרשת לך לך עיי"ש.⁴⁵</p>
--	--

לפנינו שתי תורות בעלות פתיח זהה, אלא שבזה מתמצה כל הדמיון, ואנו מקבלים שתי תורות שונות, הן במישור הטרמינולוגי והן בזה התוכני. נקודת המוצא הדרשנית היא הקישור בין הציווי 'ושמת בטנא' ובין דברי הפסוק 'דבר בעתו מה טוב', וזאת על ידי זהות של גימטריא בין המילה 'בטנא' ובין הביטוי 'מה טוב'.

דווקא בשל העובדה ש' לייבלה מתייחס למובא בספר מי השלוח בפתיחת הדרשה שלו, נקל לשער כי הינו מודע לשוני בין דבריו לבין מה שכתוב בספר, ואם כן אפשר לשער כי דבריו **ובוודאי** היה כוונתו, באים להציע אלטרנטיבה למובא בהמשך הדרשה שם, ואולי אפילו להסתייג מהאופן שדברי רמ"י הובאו בספר.

שפתו הקבלית של ר' לייבלה⁵⁰ מביעה רעיון קבלי-תיאורגי ולפיו מצות ביכורים (=דבר בעתו) עניינה החזרה המחודשת של האדם לאל וקבלת עול מלכותו. נכונות אותו חקלאי למסור את ראשית תבואתו לאל, איננה רק ביטוי להכרת הטוב, אלא בעיקר ביטוי לכך שהוא מכיר בכך שהארץ איננה שלו אלא שייכת לאלוהים. כך שנתניה זו של האדם לאל הופכת מיניה וביה לקבלה, כי הרי בזכותה האל מעניק לו שפע של ברכות טובות (=מה טוב'). 'דבר בעתו מה טוב' רומז לשם מ"ה,⁵¹ כשם שהוא רומז לספירת יסוד (=טוב),⁵² וממילא זה מוביל את ר' לייבלה לאמירה "צדיק כי טוב", לבטא הן את היות ספירת היסוד מקור העברת השפע השמימי לעולם, כמו גם היות זה תפקיד מרכזי של הצדיק (החסיד).

ואילו הפתיח של הדרוש בספרו של רמ"י, כפי שערכו והביאו לדפוס נכדו, מביא פיתוח רעיוני שונה לחלוטין, ועל פיו מוקד דברי רמ"י הוא בעבודת האדם. מוצגת בו הנחיה כלפי האדם הפועל, כי אל לו להסתפק בעת העשייה בעובדה שכוונתו טובה, אלא עליו לוודא כי גם המעשה עצמו

⁴⁵ ראו א, לך לך "הרימותי", עמ' כה.

⁴⁶ בכתובה הרבנית הגרשיים מסמלות מרכאות, וכך יש לקרוא את המשפט: "מה טוב" - גימטריא "בטנא".

⁴⁷ ראו בבלי קידושין דף לג, א; חולין דף נד, ב.

⁴⁸ תיקוני-זוהר דף יז, א.

⁴⁹ ראו ישעיה ג, י.

⁵⁰ לעובדה זו עשויה להיות משמעות בדיון על מקורות ההשפעה של רמ"י, ומידת הצדק בטענה לפיה רמ"י התבסס על תורת הקבלה בעת גיבוש עיקרי משנתו, ראו על כך להלן בסעיף "שפה והגות בספר מי השלוח".

⁵¹ המילוי של שם הויה העולה מ"ה, הוא כנגד כלל שש הספירות חג"ת נה"י, אם כי ר' לייבלה מתמקד כאן רק בהקבלה לספירת יסוד.

⁵² ראו להלן ביחס לפסוק התשיעי שרעיון זה הופך להיות נושא לעצמו בספר מי השלוח.

להיראות טוב. עלי להעיר כאן - עוד אראה שעמדת רמ"י כפי שהיא מופיעה במקומות נוספים בספר מי השלוח, מורכבת הרבה יותר. אין להבין מכאן כי הדרישה הדתית היא 'רק' שכל מעשה צריך לעמוד בפני הביקורת החברתית, או לחילופין לעמוד בדרישות נורמטיביות. ההפניה בסוף הדרוש לפרשנותו למעשה דוד אשר ביקש להצטרף לצבא אכיש מלך גת במלחמה עם ישראל תוכיח. באותו דרוש רמ"י טוען שכאשר האדם מבצע מעשה של "עת לעשות לה" – הפרו תורתך", עליו להקדים ולסלק את נגיעתו, נגיעה אותה הוא מפרש כהנאה.⁵³ לאמור, קיומה של הנגיעה היא ה'רעה לעין' שממנה צריך האדם להיזהר.

אם כן בעוד שבקטע ספציפי זה הנתון להשוואה, רמ"י, על פי המובא בספר מי השלוח, מדבר כיצד על האדם לנהוג גם בעת שכוונתו לשם שמיים, הרי שתלמידו המתמקד יותר במצוות ביכורים ובמשמעותה כקבלת עול מלכות שמיים, ככלי שבאמצעותו יזכה האדם לשפע שמימי. לפני שאציע תשובה לפשר השינוי בין המובא בספר מי השלוח ובין 'פרשנותו' של ר' לייבלה, אעבור ואתאר את יחסו של תלמידו הבולט השני של רמ"י לספר מי השלוח, שם נראה תופעה הפוכה. בכתבתו של ר' צדוק קיימת דמיון תוכני בולט למיוחס לרבו, אך לא מופיעה שם כל התייחסות למובא בספר מי השלוח, ובעיקר נעדרת כתיבתו הפניה או התייחסות לספר בשמו. לסיום סוגיה זו אציג את המצוי בכתבי צאצאיו.

אסיים בהערה כי המתח ששרר בין רמ"י ובין ר' יצחק מאיר מגור, שנשאר בקוצק וכעס מאוד על פרישת רמ"י וחסידיו מקוצק,⁵⁴ התפוגג לאחר מותו של רמ"י. לאחר שר' לייבלה פרש מאיזביצה והקים את חצרו בלובלין, מתוארים יחסי כבוד והערכה בינו ובין יצחק מאיר.⁵⁵

2) ר' צדוק רבינוביץ הכהן מלובלין (תקפ"ג-תר"ס) – נולד לאביו ר' יעקב שהיה רב בליטא, בסביבה של מתנגדים לדרכה של החסידות. כבר בגיל צעיר התפרסם כתלמיד חכם מופלג. ר' צדוק נפגש עם רמ"י לאחר טלטלה משפחתית עזה,⁵⁶ אשר הובילה אותו ל'טייל' בעולם הרבני הפולני בבקשו "היתר מאה רבנים", אשר יאפשר לו לשאת אשה שנייה על פני אשתו שסירבה לקבל ממנו גט. שנים ספורות לאחר מכן כנראה בשנת תר"ז (1847), קיבל על עצמו את רמ"י כרבו המובהק, אותו העריך ללא גבול.⁵⁷ לאחר מותו של רבו הצטרף לחבורה שקיבלה על עצמה את ר' לייבלה

⁵³ דרוש זה ינותח בהרחבה להלן בפרק השלישי, סעיף ה.

⁵⁴ ראו את תגובתו החריפה המתוארת **שיח שרפי קודש**, בספר ג, פיס' שעת, עמ' 108.

⁵⁵ ראו **מאיר עיני הגולה**, ב, פיס' תרג-תרד, עמ' 61. כן ראו שם במדור המכתבים, מכתב לג, עמ' 121, בו שולח הרי"מ את דברי **תמיכתו** בר' לייבלה בעקבות המחלוקת שפרצה סביב מנהגו למול מאוחר. על מנהגו זה ראו **יהודה לקדשו**, א, עמ' קלט ואילך (ראו שם, עמ' קמו-קמט), את מכתבו של ר' לייבלה בו הוא מצדיק את מנהגו במכתב לרב של קראקוב). לסיום פרשיה זו אעיר כי למחלוקת זו נדרש גם ר' צדוק, שגם הוא שלח פסק הלכה התומך במנהגו של ר' לייבלה, ראו את מכתבו שצורף לסוף ספרו **לבושי צדקה** (דף כד, א). יש להעיר כי מנהג זה קשור בטבורו לאיחור זמן תפילה בה נהג ר' לייבלה, ראו את דבריו שלו בספרו **תורת אמת**, שביעי של פסח (שנת תרל"ד), דף יט, א. כן ראו **יהודה לקדשו**, א, עמ' לא-לג; עמ' פו-פח; עמ' צו.

⁵⁶ לתיאור המפגש ראו שרגאי וביק, **היכל**, עמ' 8-9. ר' צדוק פוגש את רמ"י כנראה בשנת 1843, כלומר כמה שנים לאחר פרישת רמ"י מקוצק, ולא כדברי אליאור, תמורות, עמ' 408, הערה 50. ר' צדוק לא נסע לקוצק, לדבריו בשל רצון להימנע מלשמוע דברי דיבה על רבו, ראו לוי, **איזביצה**, עמ' 53 (ראו לעומת זאת בריל, **ר' צדוק**, עמ' 31).

⁵⁷ ראו לדוגמה אצל שרגאי, **בנתיבי**, ב, עמ' 247. הערכת ר' צדוק לא הצטמצמה רק לרבו אלא בכלל לחצר באיזביצה: "חבורת חסידים שתוכנה כברה, הראויה לשמה, פגשתי רק באיזביצה" (לוי, **איזביצה**, עמ' 54).

כרבי והקימה חצר בלובלין. לאחר מותו של ר' לייבלה (בשנת 1888) הסכים לשמש אדמו"ר חסידי עד פטירתו.⁵⁸

ברור לכל המעיין במשנת ר' צדוק כי תורתו מקיימת זיקה תכנית הדוקה עם תורת רבו, ועל כן כל המבקש לעסוק במשנתו, עליו להידרש לתורת רמ"י.⁵⁹ והנה עיון בספרי ר' צדוק מעלה כי שמו של רמ"י איננו מוזכר בהם כלל. ר' צדוק מזכיר את רבו בשמו רק בפרי-צדיק (אוסף דרשותיו), ואילו בשאר ספריו תחת 'שמעתי'; 'קבלתי',⁶⁰ ויש מקום לתהות האם הדבר קשור ליחסו המסויג של ר' צדוק לספר מי השלוח.⁶¹ ר' צדוק מתעלם כמעט לחלוטין מקיומו של הספר, ואיננו מזכיר כלל את שמו שלא לומר מפנה אליו. כל זאת למרות שהספר (ח"א) נדפס בשנת 1860, ואילו ר' צדוק נפטר רק 40 שנה אח"כ (1900). מצאתי שלוש רמיזות לספר מי השלוח בספרו **ישראל קדושים**,⁶² והראשונה שבהן:

ספר מי השלוח	ספר ישראל קדושים
א, משלי יא, עמ' רכב	תחילת סימן ה, דף ו ע"ב, ד"ה: "ועיקר"
"גומל נפשו איש חסד" (משלי יא, יז) - היינו לגמול חסד ולעשות מה שטוב לגופו כמאמר הלל כשנכנס למרחץ 'ניזיל וכגמול חסד להדא עלובתא' (ויקרא רבה לד, ג) והוא מדת חסידות. אך כל זה הוא אחר שזיכך את עצמו שלא לטעום למר מתוק , ואז אם נמצא מונע טובה מגופו בהיות לאל ידו, על זה נאמר "עוכר שארו אכזרי" (שם). אבל אם אינו מבורר עדיין בזה וחשקו לעדן גופו, על זה נאמר "רשע עושה פעולות שקר" (שם, יח) היינו לא די שאינו נקרא גומל חסד עם גופו, אלא אדרבה נהפוך הוא שמשחית את גופו בתפניקי מעדניו. וזהו 'פעולות שקר' וזהו שמרמז בזה"ק 'תלת נקודין לאורייתא', ⁶³ היינו בכל דבר קטן וגדול ישקול	ועיקר הקדושה הגמורה הוא כשהגיע למדריגה זו הגדולה, שיוכל להשתמש בכל הנאותיו בקדושה בלא כוונה לגרמיה והנאת גופו . ורבינו הקדוש אמר על עצמו שלא נהנה באצבע קטנה (כתובות קד, א) עיין שם בתוספות שלא נכנסו מעדנים לגופו. ובעבודה זרה (יא, א) דלא פסק מעל שולחנו לא וכו' עיין שם בתוספות דיבור המתחיל "שלא", שהוא להרחיב בני מעים לריבויי המעדנים. ובדיבור המתחיל "צנוך", נתקשו מההוא דכתובות ותירץ בדוחק, שלשון שולחנם משמע דגם הוא אכל כן, וגם למה ירבה מעדנים כל כך לבני ביתו אם הוא לא חפץ ושאין ראוי, וגם דמדמה לאנטונינוס. אבל האמת כמו שקיבלתי וכן ראיתי אחר כך באיזה

⁵⁸ לתולדותיו ראו בריל, ר' צדוק, עמ' 51-15; ליוור, ר' צדוק, עמ' 34-17; שרגאי וביק, היכל, עמ' 117-128; ברומברג, הכהן מלובלין; זכרון ראשונים, עמ' 11-12.

⁵⁹ משנתו של ר' צדוק כבר זכתה למחקרים רבים. אציין כאן רק את אותם מחקרים בהם אשתמש במחקרי זה על ספר מי השלוח: בריל, ר' צדוק; ליוור, ר' צדוק; שרגאי וביק, היכל, עמ' 91-23. כמו כן ראו את קובץ המחקרים גרשון קיציס (עורך), מאת לצדיק (ראו רשימה ביבליוגרפית חלקית, שם, עמ' 367-378).

⁶⁰ בעולם החסידות קיימת מסורת רווחת כי אצל ר' צדוק באמירות 'שמעתי' ו'קבלתי' כוונתו למה ששמע ממורו רמ"י. ראו שרגאי וביק, היכל, עמ' 121. כן ראו בן ארזה, הכהן, עמ' 16, הערה 5. אוסף אותן מסורות ניתן למצוא בספר מי צדק. כן ראו לאורך המדור ליקוטי מי השלוח; שרגאי וביק, היכל, עמ' 91-57.

⁶¹ ראו גם אצל מגיד, ביקורת, עמ' 294, הערה 23. על פניו התופעות אינן קשורות, כי הרי ר' צדוק כתב לעצמו את ספריו, ולא הסכים לפרסמם עד לאחר מותו. על רקע זה מסתבר כי בעת שציין לעצמו מה שמע מרבו, לא ראה כל צורך להזכיר אותו בשמו.

⁶² על תוכן הספר ראו בריל, ר' צדוק, עמ' 386; קיציס, מפרי צדיק, עמ' 329-328.

⁶³ מקור הביטוי הוא זוהר, ח"ב, ויקהל, דף ר ע"א. עיינו תשבי, משנת הזוהר, א, עמ' רו-רו. יש להעיר כי הביטוי ככה איננו מופיע בקטע זה, אלא בקטע אחר (בו הזוהר מדבר על ג' נקודות בעולם), ראו זוהר, ח"ב, תצוה, דף קפד ע"ב. לביטוי זה מספר הופעות בספר מי השלוח, והוא קשור לתהליך הבירור, ראו להלן בפרק השלישי.

<p>ספר דהפירוש כפשטיה ואף שהיה שולחנו מלא כל מעדני עולם מכל מקום הוא לא נהנה מזה כלל דהיינו דכל אכילתו היה בקדושה יתירה כמדתו דנקרא קדוש שהוא שלימות הקדושה להיות כל מעשיו והנאותיו לשם שמים ולא הרגיש הנאת עצמו כלל רק על דרך שאמרו (ויקרא רבה לד, ג) בהלל לגמול חסד עם הדין אכסניא וכו' וקאי על אכילתו שהוא להחיות הנפש.</p>	<p>האדם בפלס למצא במעשה הזה ג' דברים, שיהיה טוב לגופו כמחז"ל (פסחים דף סח,ב) מעיקרא כי עביד איניש לגרמיה הוא עביד; ושיהיה טוב וישר בדרכי ה'; ושלא יצמח מזה שום ריעותא לאחריים. ואז כשיהיה לו חשבון הזה יכול לעשות המעשה, ויקרא "גומל נפשו" כו'.</p>
--	---

במקרה זה אני מבקש להצביע על הדמיון בין דברי הרב לדברי התלמיד⁶⁴ - נבחן את הדברים מנקודת המבט של ר' צדוק, אשר דן בפתרון סתירה הנוגעת לתיאור דמותו של רבי יהודה הנשיא בתלמוד הבבלי, שמחד מסופר עליו כי שולחנו היה מלא בכל טוב, ומאידך נאמר שם שלא נהנה מהעולם הזה אפילו באצבעו הקטנה. לעניינינו חשוב לציין שלאחר הצעת פתרון בשם בעלי התוספות, הוא מציע פתרון אחר שאותו קיבל לדבריו מרבו, ולפיו רבי יהודה הנשיא אכן נהנה מעושרו, אלא שהיתה זו הנאה בקדושה. לאמור, הנאה מהעושה"ז אפשרית, ואין האדם צריך לאמץ קטגורית יחס של ניכור או אינדיפרנטיות לעולם. אדרבה הנאה זו עשויה להיות חלק מהעבודה הדתית, כפי שמתואר ביחס להלל עליו נאמר שהיה 'גומל חסדי ביחס לגופו, זאת בתנאי שקודם לכן האדם 'בירר' את עצמו. תנועה זו שבהמשך נתארה כסילוק ה'אגו', מנוסחת אצל ר' צדוק כאכילה 'לשם שמיים', ובספר מי השלוח היא קשורה ביכולת ההכרה 'שהכל בידי שמיים'.

ברצוני להתמקד באמירה בה הוא חותם את דבריו שם: "האמת כמו שקבלתי, וכן ראיתי אח"כ באיזה ספר...". הסיומת 'באיזה ספר', המתייחסת לספר מי השלוח מבטא לדעתי את הסתייגותו, אם לא ממש זלזול בו כמשקף את תורת רבו. הרי הרעיון אותו הציג ר' צדוק בשם רבו אכן מופיע בספר מי השלוח, והנה הוא איננו טורח לציין את שם הספר באופן מפורש, אלא מסתפק בהפניה ל'איזה ספר'. קשה להניח כי בהפניה 'ראיתי' הוא מתכוון לספר אחר, וגם אם נשער כך, לאמור שאותו רעיון ששמע בשם רבו אכן מופיע בספר אחר, הרי אז בוודאי היה מזכיר את שם אותו הספר, כפי שהוא מקפיד תמיד.

ר' צדוק מביע לפחות במקום אחד הסתייגות מפורשת מהספר, וגם כאן ללא ציון שמו:

וכך קבלתי ממורי ז"ל, ועיין מה שכתבתי לעיל מה שנראה לי קצת טעם לזה. **ובספרו שהדפיסו לו בסופו יש בזה טעות מהכותבים, כי לא היו זוכרים הדברים יפה.** ולדעתי היה יותר נכון כמו שכתבתי...⁶⁵

אמנם במקום אחר עולה טענה אחרת ולפיה ניתן לפרש הסתייגות זו כקשורה בעמדתו העקרונית לגבי הבעייתיות שיש בעצם כתיבת רעיונות מסוימים:⁶⁶

ויש בזה סוד גדול, קבלתי בפירוש הגמי' (סוטה כב,א) מהו דתימא כדרב הונא וכו' קמ"ל, **שלא ניתן לפרש בכתב, כי אי אפשר להלביש הדברים יפה במכתב להיות מובנים לאוזן שומעת.**

⁶⁴ ניתוח הדברים באופן מפורט יובא להלן בפרק השלישי.

⁶⁵ ראו **ישראל קדושים**, סוף סימן ח, פיס' לו, עמ' 122 – השוו **מי השילוח**, א, לקוטים, "הטעם", עמ' רעז-ח (עיי"ש הערה ג). ראו גם בריל, ר' **צדוק**, עמ' 386, ושם עמ' 31 על הביקורת של ר' צדוק כלפי ר' גרשון חנות הינד.

⁶⁶ עוד על סוגיה זו של כתיבה ובע"פ ובכלל על הגדרת 'תורה שבכתב' מול 'תורה שבעל פה' אצל ר' צדוק, ראו פרידלנד-בן ארזה, **גילוי והעלם**.

והמכוון בזה שיש בזה ענין גדול.⁶⁷

יש לשים לב כי ר' צדוק מספר כאן על מסורת שקיבל מרבו רמ"י (=קבלתיו), אותה קשה להעלותה על הכתב. דבריו של רמ"י בנידון אכן הועלו על הכתב בספרו,⁶⁸ ואם כן שוב נדמה כי הערתו של ר' צדוק הינה ביקורת על הספר, אך הפעם אין הערה זו מכוונת רק כנגד עורך הספר מי השלוח, אלא מבטאת בעיה עקרונית של העלאה על הכתב של רעיונות אוטוריים, שמעצם מהותם צריכים להישאר מוסתרים.⁶⁹

ראוי להדגיש כי שתי טענות אלו אינן תלויות זו בזו, ובמובן מסוים עשויות לסתור זו את זו, שהרי בעוד הטענה הראשונה מהווה ביקורת על עבודת האיסוף והעריכה של תורת רבו, ומכאן שניתן היה לעשות זאת אחרת, הרי הטענה השנייה עקרונית, ומעמידה בספק את היכולת להעלות על הכתב תורה אוטורית שניתנה בעל-פה לחבורה של תלמידים. אמנם נראה כי לפחות אצל ר' צדוק שתי הטענות נפגשות, באשר הוא יוצא כנגד הדרך אותה העלו צאצאי רמ"י ובראשם רגח"ה את תורת רבו על הכתב. תורה נועזת זו, וודאי נתפסה אצל ר' צדוק כמכילה רעיונות אוטוריים שספק אם ראוי להעלות אותם על הכתב, וגם אם כן הדבר צריך להיעשות בשום שכל גדול, דבר שהוא כנראה לא מצא בספר מי השלוח, ולכן לא רק שלא הזדקק בעצמו לספר, אלא חשב כי לא ראוי כלל לפרסם את שמו של הספר.

לאחר סקירה זו בולטת תופעה נוספת - בכל האמור לגבי תורתם של שני תלמידיו הגדולים של רמ"י מתברר כי קיים הבדל רעיוני ניכר ביניהם, עד כי עולה השאלה היכן ואצל מי מהדהדת תורת רבם.⁷⁰ מהמסורת החסידית עולה כי שוני זה היה עובדה ידועה, וכאשר נשאל ר' לייבלה אודות שוני זה, הודה בעיקר הטענה אלא שהשיב:

נכון, **שנינו שמענו** אבל אחד שמע מה שאמר מי השלוח, ואחד שמע **איך** שאמר מי השלוח את הדברים, ולכן אחד מוסר את ה'מה' ואחד מוסר את ה'איך'.⁷¹

ניתן רק לשער למה בדיוק היתה כוונת ר' לייבלה בדברי תשובה אלו - קשה להניח שבדבריו ביקש להציג רק הבחנה בין צורה ('איך') ובין תוכן ('מה'), שהרי בכך הוא טען למעשה כי אחד משניהם הסתפק בדמיון שבצורה. טענה בנוסח זה מקפלת בתוכה ביקורת שאם נפרשה כמופנית כלפי עמיתו, הרי שביקורת מעין זו תעמוד בסתירה עם תיאורי הקשר הקרוב שהיה בין ר' לייבלה ור'

⁶⁷ **ישראל קדושים**, סימן ה, פיס' נא, עמ' 34.

⁶⁸ **מי השלוח**, א, ויגש, "ויגש" (ראשון), עמ' נד-נה.

⁶⁹ אין צריך לומר שבכל זאת ר' צדוק רותם עצמו למשימה, ומציג שם לא רק את דבריו של רבו, אלא גם את האופן שלדעתו צריך וניתן להעלות אותם על הכתב.

⁷⁰ כדוגמה נוספת לתופעה זו בו קיים שוני בולט בין שני תלמידיו הבולטים של מורה חסידי, יכולה לשמש דמותו של הבעש"ט, ותורתו כפי שהיא משתקפת בכתבי ר' יעקב יוסף לעומת השתקפותה אצל ר' דבר בער המגיד הגדול. גם שם השוני איננו רק ברמת התוכן, אלא גם במידת ההזדקקות לדברי המורה, וידועה התופעה לפיה המגיד ממעט בהבאת ציטוטים מדברי הבעש"ט. על סוגיה זו, ראו אצל פדיה, טיפולוגיה דתית, עמ' 32-30; פדיה, הדגם החברתי, עמ' 348-356.

⁷¹ שרגאי, **במעייני**, עמ' יא. על פניו יש להגיה מסורת זו ולומר כי טענה זו הושמעה כלפי ר' צדוק, ושהוא הדובר כאן! בשנים שר' לייבלה שימש כרבי ואמר דברי תורה, ר' צדוק 'שתק' ולא לימד או אמר דברי תורה בפומבי. אם כן מסתבר שהסביבה בשלב זה לפחות לא יכלה לעמוד על אופייה של תורתו, ולעמתה עם תורת ר' לייבלה.

צדוק, זאת למרות שראוי לציין כי הם לא ציטטו איש את רעהו.⁷² יותר מזה, אם נרצה לשאול את עצמנו מי ביניהם דמה בתוכן, ומי בצורה, הרי לאור המצוי בידינו נצטרך להצביע בשני מקרים רק על ר' צדוק. ראינו כי תורת ר' לייבלה נראית כה שונה מהמובא בספר מי השלוח, כשם שהיא שונה כאמור מר' צדוק, ועל כך נוסף כי היא גם שונה מהעולה מצוטוטי רמ"י בכתבי צאצאיו! אלא אם כן יש להבין משפט עמום זה, באופן הפוך מההנחה הקודמת – ה'איך' עדיף על ה'מה'. ר' לייבלה המודע לשינויים הגדולים הטיל בדברי רבו אומר שהוא לא הסתפק בצוטוטי או בדומה לצוטוטי של הרעיונות. בכתביו הוא מבקש לבטא את הניואנסים הקשורים ל'איך', קרי למקום בנפש שממנו נאמרה תורת רבם, או ל'עומק הכוונה' של רבם. ואילו ר' צדוק דייק יותר ב'מה', קרי בתוכן הדברים הגלוי.

ניתן להציע גם הסבר חלופי וזאת על רקע האופי של תורתם של ר' לייבלה ור' צדוק כפי שתורות אלו מצויות לפנינו. אזי הבחנה זו באה להצביע על השוני בינו ובין ר' צדוק ביחס לשאלת מוקד תורת רמ"י: האם לאלוהות (=מה'), היבט שמצא את ביטוי אצל ר' לייבלה, או לאדם ועבודתו הדתית (=איך') בו התמקדה תורת ר' צדוק.

(ב) צאצאי ר' מרדכי יוסף ליינר⁷³

1) בניו של רמ"י: ר' יעקב ליינר מאיזביצה-ראדזין (תקע"ח – תרל"ח), אשר ישב על כסא אביו לאחר פטירתו.⁷⁴ המסורות מדגישות את השוני בין ר' יעקב ובין אביו, אשר מוצא ביטוי גם בשוני בין ספר מי השלוח ובין ספרי בית יעקב המכילים את דרושי הבן:

האדמו"ר רבי מרדכי יוסף תסס והתסיס את עדתו הגדולה, תמיד בנה ויצר, ולא נתן לתלמידיו לקפוא על שמריהם אפילו שעה קלה. הוא חתר למטרתו בסערה ובעקביות מבלי להתחשב כלל למה שהדבר עלול לגרום, לאלו קשיים וסיבוכים. שונה היה בנו האדמו"ר רבי יעקב שנמנע מראש מכל סערה וסיבוך עד שהיה ונדמה כי ראה את תפקידו כשומר המורשת, כמיטיב הגחלת בל תכבה, כמגן על הקיים מבלי לצאת לכיבושים חדשים.⁷⁵

ר' יעקב ישב על כסא אביו באיזביצה כ-13 שנה, ואז העביר את ביתו וחצרו לעיירה ראדזין מסיבה לא ברורה, ומאז כונו חסידיו "חסידים איזביצה-ראדזין". בראדזין המשיך לכהן כאדמו"ר עוד כ-13 שנה עד יום פטירתו.⁷⁶ לאחר פטירתו ישב על כסאו בנו הבכור ר' גרשון חנוך הינדל. ר' יעקב ליינר מאיזביצה-ראדזין לא כתב את ספריו: את כרכי **בית יעקב** (לחומשים בראשית-

⁷² למעט התשובה לה ציינתי לעיל בהערה 55, אינני מכיר כל איזכור של ר' לייבלה בכתבי ר' צדוק, ולהיפך, אין כל איזכור של ר' צדוק בספרי הדרוש של ר' לייבלה.

⁷³ לרשימה ביבליוגרפית מרוכזת של ספרי איזביצה-ראדזין, ראו **זכרון ראשונים**, עמ' 28-26.

⁷⁴ מידע אודותיו ניתן למצוא אצל בכתבי המשפחה: **דור ישרים**, עמ' מד-סב; **זכרון ראשונים**, עמ' 11-8; לוי, **איזביצה**, עמ' 63-54; שרגאי, **בנתבי**, ב, עמ' 333-330. ביחס למשנתו ראו שרגאי, **במעייני**, עמ' 1-34.

⁷⁵ לוי, **איזביצה**, עמ' 54. ראו את דברי תגובתו של שרגאי, **בנתבי**, ב, עמ' 20, ללא איזכור שמו של לוי. ראוי לציין כי שרגאי נעזר רבות בספרו של לוי (הוא מצטט ממנו עמודים שלמים), בעת שהוא ניגש לספר על תולדות אדמו"ריי איזביצה-ראדזין. כן ראו וייס, אוטופיה, עמ' 245, הערה 3.

⁷⁶ ר' גרשון חנוך הינדל טען כי 13 שנים הם תקופת הנהגה מלאה, והראה כי כך היו הדברים החל מרש"יב מפשיחה, רמ"מ מקוצק (עד לתקופת ההסתגרות); רמ"י עצמו; אביו ר' יעקב (בכל אחת מהערים: איזביצה – ראדזין), ואפילו ביחס לעצמו חשב שאחרי 13 שנה יעזוב את ראדזין. ראו **דור ישרים**, עמ' פד; שרגאי, **בנתבי**, ב, עמ' 155-154; מגיד, **איזביצה-ראדזין**, עמ' 261, הערה 14.

ויקרא), רשמו והוציאו תלמידיו שומעי לקחו, לאחר קבלת הסכמה מבנו וממשיכו ר' גרשון חנוך הינך (מי שערך גם את חלק א של מי השלוח). את ספר הדרושים המכונה בחסידות ראדזין **בית יעקב הכולל**, רשם בנו (ר' גרשון הנ"ל) שהתבסס על השיחות ששמע מאביו בעיקר בשנים תרכ"א-תרכ"ב.⁷⁷

אחיו ר' שמואל אשר דב אשר שימש רב בעיירה ביסקאוויץ (נפטר תרס"ה), הותיר לנו ספר דרושים קטן בשם **נאות דשא** (פיעטרקוב תרס"ח).⁷⁸ לספר זה חשיבות בשל היותו מקור בלתי תלוי למסורות בשם רמ"י, מכיון שר' שמואל נוהג להביא את דברי אביו כפי ששמעם ולא כציטוט מספר מי השלוח.⁷⁹

2) בניו של ר' יעקב ליינר: לא נפרט את כל צאצאיו אלא רק את אלה שלעבודתם נגיעה ישירה בהעברת המסורות המשפחתיות אודות רמ"י ומשנתו.⁸⁰

ר' גרשון חנוך הינך (תקצ"ט – תרנ"א), אשר ישב על כסא אביו בראדזין.⁸¹ נודע בעולם המסורתי כתלמיד חכם בעל מחשבה נועזת, ואשר מתואר כמי שנאבק על דעותיו ולא נרתע מאיש.⁸² התפרסם בעולם הלמדני בזכות חיבורו **אורחות חיים**. כמו כן הרבה לעסוק בסדרי טהרות, וגולת הכותרת של מפעלו היו מאמציו לזהות את החלזון ממנו מפיקים את צבע התכלת, ובכך לחדש את מצות התכלת בציצית.⁸³ אי אפשר שלא לתת את הדעת על כך שבסיס פעולותיו עמד דחף משיחי אקוטי.⁸⁴ בהקשר של מחקר זה משמעותו רבה בהיותו זה אשר אסף, ערך והוציא לאור את ספר מי השלוח חלק א; וכמו כן כבר צוין לעיל כי הוא העלה על הכתב את החיבור **בית יעקב הכולל**. כמו כן ראוי לציין כי היה הראשון שהעלה את קורות המשפחה על הכתב, בחיבור שקיבל את השם **ספר הפתיחה וההקדמה**, ובכך עיצב את התודעה העצמית של חסידות איזביצה-ראדזין, ובפרט את מיקומה של חצר קטנה זו בשושלת החסידית הכללית. ספר הדרושים שלו **סוד ישרים**, מצוי בזיקה ישירה עם ספר מי השלוח, ולעובדה זו משמעות רבה כאשר ניגשים לברר הן את שאלת המהימנות של ספר מי השלוח כמייצג של תורת רמ"י והן את התהליך שעובר על משנת רמ"י לאורך הדורות.

⁷⁷ ראו על כך באופן מפורט, בהקדמתו של המו"ל את ספר **בית יעקב הכולל**.

⁷⁸ על דמותו ראו **דור ישרים**, עמ' סג-סו; **זכרון ראשונים**, עמ' 11; לויך, **איזביצה**, עמ' 63-65. כן ראו את דברי ההקדמה של המוציא לאור את ספרו נאות דשא.

⁷⁹ זו תופעה רווחת לאורך הספר, והיא מופיעה כמעט בכל פרשה ופרשה. לדוגמה כבר בעמוד הראשון בספר (עמ' 1) מובאים שתי אמירות "ושמעתי מאבי זצ"ל" ("ושמעתי"); "בשם אבי זצ"ל" ("איתא"). לאורך פרקי המחקר נעזרתי גם בספר זה.

⁸⁰ רשימה מלאה של צאצאיו מובאת אצל שרגאי, **במעייני**, עמ' 77-78.

⁸¹ ראו **דור ישרים**, עמ' סז-פ; **זכרון ראשונים**, עמ' 12-18; לויך, **איזביצה**, עמ' 66-90; שרגאי, **בנתיבי**, ב, עמ' 149-168. לדמות זו ולשאלת היחס בין משנתה ובין משנת רמ"י הוקדש מחקרו הנרחב של מגיד, **איזביצה-ראדזין**.

⁸² בהקשר זה יש לציין את המאבק הגדול שניהל על חידוש מצוות התכלת, ראו בסמוך; כמו כן הנועזות שבהוצאת ספר מי השלוח, למרות שהיה מודע לתגובות שהספר עלול לעורר. ראו את תיאורו של גליקסמן, **תפארת אדם**, עמ' יד, הערה, ולפיו רחמ"ה "היה איש עשוי בלי חת, ולא היה חושש למה שיאמרו הבריות". על רקע זה הסביר מדוע לא השמיט רחמ"ה מספר מי השלוח את הפירוש הנועז והמקומם לפרשת זמרי ופנחס.

⁸³ לרשימת ביבליוגרפית של חיבוריו ראה **זכרון ראשונים**, עמ' 18-19; שרגאי, **בנתיבי**, א, עמ' 75; והשלמת הרשימה

שם, ב, עמ' 154.

⁸⁴ מתוך מודעות זו יש לקרוא את דבריו ביחס סבו ושנת ת"ר – ראו על כך בפרק הראשון.

ר' אברהם יהושע השל ששימש אדמו"ר בחלמא (נפטר תר"פ)⁸⁵ – בהקשר בו אנו דנים ברצוני לציין את בניו שלו: ר' חיים שמחה מחבר הספר **דור ישרים**; ר' ירוחם מחבר **זכרון ראשונים** אשר כתבו באופן מסודר את תולדות המשפחה. יש להעיר כי ר' ירוחם היגר לארה"ב בין המלחמות ובכך למעשה הציל ענף אחד של משפחת ליינר, מהחורבן שהביאה עימה מלחמת העולם השנייה. על רקע העובדה שבני המשפחה ששימשו כאדמו"רים נספו ולא נותר מענף זה צאצא ישיר לרמ"י, הוא קיבל על עצמו לשמש כאדמו"ר וייסד את החצר בברוקלין. מאמץ ניכר הוא השקיע כדי לשמר את זכרה של חסידות איזביצה, וטרח להוציא לאור את כתבי המשפחה. שותף למאמץ זה היה בנו ר' מרדכי יוסף ליינר אשר נפטר בשנת תשנ"א, ובנו ר' יעקב ליינר משמש היום כאדמו"ר בארה"ב. אזכיר שני בנים נוספים של ר' יעקב ליינר: ר' מרדכי יוסף ליינר מלובלין אשר הוציא לאור את ספר מי השלוח חלק ב. ר' ירוחם מאיר מאוטווצק אשר הוציא לאור את ספר בית-יעקב הכולל. ג' ר' מרדכי יוסף אלעזר - בנו יחידו של ר' גרשון חנוך, שימש לאחר מות אביו כאדמו"ר מראדזין (נפטר תרפ"ט). ספרו **תפארת יוסף** נתפס במסורות הפנימיות של חסידות ראדזין כספר פירוש למי השלוח.⁸⁶ בנו יחידו ר' שמואל שלמה נספה בשואה בשנת תשי"ב.⁸⁷ גיסו של ר' שמואל שלמה, ר' אברהם יששכר אנגלרד אשר ניצל עלה לארץ, הקים משפחה ועמד בראש חסידות ראדזין בבני ברק. תלמידיו הם אלו שהוציאו לאור את המהדורה הנפוצה כיום של ספר מי השלוח, ובכך עזרו מאוד להפצת משנת רמ"י. האדמו"ר נפטר בסוכות תשס"ו בבני ברק. נכון לזמן כתיבת הדברים לא נקבע עדיין מי מצאצאיו ירש את מקומו.

3. מהימנותו של ספר מי השלוח

לאור הדברים שראינו עד כה עלינו לשאול על מידת האותנטיות של הספר, וכוונתי בכך לשאול – עד כמה ניתן לקבוע בוודאות כי המובא בספר מי השלוח אכן משקף את תורתו של רמ"י. מובן מאליו כי בעיה זו רלוונטית עבור כל ספר דרושים שלא נכתב על ידי מחברו, אלא שביחס למי השלוח הנתונים שראינו לעיל דורשים מאתנו להתמודד עם בעיה זו באופן קונקרטי. נוכח המספר המועט של הציטוטים בשם רמ"י מחוץ לחצר של ראדזין, עלינו להסתמך רק על דברי שני תלמידיו הגדולים, כמו על דברי בנו הצעיר ר' שמואל אשר דב המובאים בספרו נאות דשא⁸⁸ כמקור לביקורת חיצונית על ספר מי השלוח.⁸⁹ כפי שעלה מדבריי לעיל נדמה כי שאלת המהימנות עולה בעוצמה לאור דברי ר' צדוק, וזאת דווקא לאור הדמיון בין משנתו בכלל וציטוטיו מרבו בפרט ובין

⁸⁵ ראו **דור ישרים**, עמ' פז-קיט; **זכרון ראשונים**, עמ' 25-20; לוי, **איזביצה**, עמ' 92-90.

⁸⁶ על דמותו ראו **זכרון ראשונים**, עמ' 25; לוי, **איזביצה**, עמ' 102-92; שרגאי, **במעייני**, עמ' 96-79; על משנתו ראו אצל שרגאי, **שם**, עמ' 57-35.

⁸⁷ ראו לוי, **איזביצה**, עמ' 104-103; שרגאי, **בנתיבי**, ב, עמ' 212-173.

⁸⁸ בן זה כאמור איננו מצטט את ספר מי השלוח, אלא מביא את דברי אביו כפי ששמעם. ניתן רק לשער האם אמנם קיימת אצלו התעלמות מודעת מהספר, תוך העדפת המסורת החיה אותה שמעו במו אוזניו. ראוי לציין ביחס לספר זה, כי על פי דברי חתנו בהקדמה שצירף לספר כמוציא לאור, הרי שהמחבר עצמו רשם את הדברים, ועל כן למרות שתוכנו עלול להיות 'כספר חתום' עבור אנשים שלא היו מתלמידיו, המו"ל לא העז להגיה את הדברים.

⁸⁹ בספר מי השלוח ח"ב, עמ' רכב-רפג, קיים מדור ושמו "ליקוטי מי השלוח", והוא אוסף של ציטוטי רמ"י המופיעים בספרי תלמידיו וצאצאיו, זאת מתוך רצון להציג לפני הקורא אוסף מלא של דברי תורתו. עיון בציטוטים וברשימת המקורות שהעורכים צרפו בסוף אותו מדור מעלה כי רוב מוחלט של הציטוטים הם מדברי צאצאיו ושני תלמידיו הגדולים הנ"ל, זאת למעט 4 ציטוטים המובאים אצל תלמידו ר' יהושע יוסף הכהן ממארד.

ספר מי השלוח, דמיון המחדד וגורם לקיומו של השוני להפוך לעובדה מטרידה. אמחיש בעיה זו בעזרת דוגמה מדבריי לעיל: מושג מפתח המופיע בספר מי השלוח הוא "ענת לעשות לה'", ומצד שני אין בספר שימוש במושג הידוע 'עבירה לשמה' (למעט פעם אחת בחלק ב).⁹⁰ ואילו אצל תלמידו ר' צדוק קיים מצב הפוך, ובכתביו מופיע לא פעם השימוש במונח 'עבירה לשמה'. במחקר כבר העירו ובצדק שהשוני המושגי משקף שוני רעיוני ורוחני משמעותי.⁹¹ ואזי עולה השאלה מתבקשת: באיזה מושג השתמש רמ"י עצמו, והאמנם ניתן לסמוך על מידת דייקנותו של נכדו המוציא לאור.⁹²

במחקר זה לא הסתפקתי בניתוח הרעיוני של ספר מי השלוח, אלא נקודת המוצא של דבריי היא שאכן ניתן לראות בספר ביטוי למשנת רמ"י, וזאת לנוכח הזיקה הקיימת בין המובא בו ובין דברי רבותיו, ומאידך, על סמך השוני הקיים בין ספר מי השלוח ובין כתבי צאצאיו. מתברר כי אי אפשר לראות בספר מי השלוח (בפרט בחלק א) רק השתקפות הגות צאצאיו, זאת על ידי ביצוע השוואה ליצירותיהם (הבנים: בית יעקב; נאות דשא. הנכד: סוד ישרים). אדרבה, לאורך המחקר אצביע על השוני בין כתבי מייסד השושלת ובין כתבי צאצאיו ונראה כיצד נעדרים מכתביבתם מוטיבים מרכזיים ובעיקר מושגים טעונים רעיונית. ניתן גם לשער כי ביחס לחלק א שהוא החלק היותר משמעותי בספר הן כמותית והן רעיונית, היו מספיק חסידים משומעי לקחו שהיו מוצאים דרך להעיר על קיומם של שינויים גסים. למרות כל הביקורת שהוטחה בספר מי השלוח, עדיין לא מופיעה במסורות החסידיות טענה המפקפקת בייחוס הספר למחברו, מה שלכאורה היה אולי נוח (מטעמי אפולוגטיקה) לאור אופיו של הספר.

ג. שפה והגות בספר מי השלוח

עיון בספר מי השלוח, מגלה שימוש יחסית מועט במקורות בכלל,⁹³ ובפרט בהפניות לספרות החסידית, שרמ"י וודאי היה חשוף להשפעותיה.⁹⁴ רמ"י, מצטט במהלך דרושיו פסוקים בעיקר מספרות החכמה המקראית (משלי, קהלת) ומספר תהילים. רמ"י גם מרבה בשימוש בספרות האגדה לעומת הספרות ההלכתית, וכן נעשה שימוש יחסית מרובה בציטוטים מספר הזוהר, וכן מובאים כמה ציטוטים מכתבי האר"י.

לאור עובדה אחרונה זו, וכן נוכח הערת נכדו ר' גרשון חנוך הינך (המצוטטת גם בהקדמה לח"ב של הספר) לפיה רמ"י "היה הראשון אשר פתח את השער והחל ליסד ולקבוע ביסודי קבלה

⁹⁰ ראו ב, שלח, "ענין", עמ' צז.

⁹¹ ראו על כך אצל גלמן, **האימה**, עמ' 45-71, ואת דברי התגובה של מגיד, ביקורת, עמ' 287-290. כן ראו בריל, ר' **צדוק**, עמ' 185-189; עמ' 195-197.

⁹² בגוף המחקר אעיר על מקרים דומים, ראו לעת עתה את הנספח לפרק התשיעי בו ר' צדוק אומר בשם רבו כי זמרי **טעה** כאשר חשב שקיום יחסי אישות עם כזבי הוא רצון האל. כפי שאראה בגוף הפרק באריכות, לא רק שבספר מי השלוח לא נזכרה טעות מעין זו, אלא שכלל המהלך בספר איננו סובל קביעה זו, והיא נוגדת את כל ההגיון הפנימי של הדרוש העוסק במעשה זמרי.

⁹³ לעיל צוטטו דברי הנכד אשר היה מודע לבעייה העלולה להיווצר בשל היעדר שימוש במקורות קדומים בספר בעל תוכן כה קונטרורסלי.

⁹⁴ ראו ש"ץ, עיונים, עמ' 555. בספר מובאים ציטוטים ספורים של רבותיו מפיסחה (ה'יהודי' ורש"ב), ואין כל איזכור של רמ"מ מקוצק.

האמיתית ... והוא היה **מקובל קבלה אמיתית** ביסוד אמונת הש"ית",⁹⁵ היו שטענו שרמ"י מושפע מעולם הקבלה, וזאת בשונה מרבנותיו מבית פשיסחה אשר התרחקו מעיסוק בקבלה, ומיעטו אם בכלל לצטט מקורות קבליים (היהודי, ⁹⁶ רש"ב, ⁹⁷ ורמ"מ מקוצק⁹⁸). במהלך הסעיף אתמודד עם טענה זו, ואראה כי לא ניתן לקבלה, וודאי לא באופן שהיא הוצגה עד כה.⁹⁹

לפנינו הזדמנות לדון מבחינה מתודולוגית כיצד ניתן לקבוע את "מקורות ההשפעה" של ספר והוגה בו עוסקים – האם ציטוטים מספרות מסוימת או מידת כמות הציטוטים יכול להוות קריטריון מפתח? נראה לי שלא ניתן להסתפק בעצם הציטוט, אלא עלינו לתת דעתנו לאופן בו המצטט משתמש במקור אותו הוא מצטט,¹⁰⁰ והאמנם קיימת זיקה אותה ביכולתנו לשחזר בין המקור ובין הנאמר בעקבותיו.

ברצוני לחדד את התמונה העולה בעת העיון בדרושים בספר מי השלוח מנקודת מבט הרמנויטית: עיון בדרכי הדרוש בספר מי השלוח מגלה כי לא פעם קיים פער בולט בין המקור המשמש לכאורה נקודת מוצא לדרשה ובין מה שמוצא בו רמ"י, או בין המקור ובין הרעיון שרמ"י מבקש להדגים באמצעותו. לעיתים הפער כה גדול עד שמפליאה העובדה כיצד התלמידים הצליחו לזכור מה היה המקור בו תלה רמ"י את רעיונותיו, ומה היו אם בכלל עקרונות הדרוש שהנחו אותו. מפתח לפתור קושי באמצעות עדות נכדו שהובאו בפתח דברי המבוא, ולפיה הדברים הובאו בספר בקיצור, ומכאן לשער כי אצל התלמידים היה מצוי היגשר' בין המקור לרעיון. אלא שההנחה ההיפותטית אודות קיומם של קטעי השלמה על-פה לא תפתור את מכלול הקשיים שהספר מי השלוח כספר דרוש מעלה לפני קוראיו.

העובדה שרמ"י משתמש במקורות, באופן שנראה כמי שאיננו מחויב למשמעותם לא רק ברובד המילולי, אלא גם למשמעות המושגית המקובלת, נותנת לקורא תחושה כי לפנינו דרשן המאפשר לעצמו מה שאגדיר בשלב זה כשימוש חופשי במקורות, ואבהיר את טיעוני: מקובל לראות בספרות הדרוש יצירה בה מחבריהם למעשה ממשיכים את מסורת הדרשה, אלא שעתה לא רק המקרא זוכה לפרשנות דרש, אלא כל טקסט שהפך להיות טקסט קאנוני. במובן זה רמ"י איננו שונה משאר מחברי ספרות הדרוש ובפרט החסידיים, כאשר דוגמה בולטת לכך עשויה לשמש דמותו של ר"נ מברסלב, מי שהיה בעל מעוף דרשני-אסוציאטיבי מיוחד במינו.

כלי הדרשנות המאפיינים את רמ"י הם: סמיכות פרשיות,¹⁰¹ דמיון במצלול,¹⁰² או שימוש

⁹⁵ **ספר ההקדמה והפתיחה**, עמ' 58; **דור ישרים**, עמ' כד; ההקדמה למי השלוח חלק ב.

⁹⁶ ראו רובינשטיין, **חסידות פולין**, עמ' 125, הערה 7.

⁹⁷ **השוו רמתים צופים**, אות פה, עמ' 227.

⁹⁸ ראו לוינגר, אמירות, עמ' 121.

⁹⁹ ראו מאלהר, **חסידות**, עמ' 343-348; אליאור, תמורות, עמ' 407, הע' 47, משתמשת בהנחה זו הן להסביר את פרישת רמ"י מקוצק, ובמקביל לייצור זיקה בין רמ"י ובין היחזקה מלובלין. אעיר כי במחקר הועלתה השערה בדבר השפעת רמח"ל על רמ"י, ראו ש"ץ, רמח"ל, עמ' 282, הערה 27. אמנם בריל, ר' **צדוק**, עמ' 161, עמ' 71, מספר כי בסמינר ששמע אצל ש"ץ, היא טענה כי מצאה השפעה זו דווקא אצל רגח"ה ולא אצל רמ"י. ראו גם ציטוט דומה של דברי ש"ץ אצל יושע, **מיתוס ומטאפורה**, בעת דיון על השפעת רמח"ל ואברהם הירירה על החסידות, עמ' 358-360, ראו שם במיוחד הערה 44.

¹⁰⁰ השוו לדברי אידל, יופייה של אשה, עמ' 330-333.

¹⁰¹ ראו א, בשלח, "ויבא", עמ' עח. בהערות הבאות אביא דוגמא או שתיים לכל היבט, כך שאינני מציין מופע שלם

בגימטריא¹⁰³ ונוטריקון¹⁰⁴. כמו כן אנו מוצאים אצלו מדרש שמות¹⁰⁵ כולל שמות האל¹⁰⁶, וכמו כן מה שניתן לכנות מדרש אותיות, ובו ניתן הסבר למשמעות האות¹⁰⁷.
אנו מוצאים אצל רמ"י העזה דרשנית, ונראה כי עמדתו העקרונית בדבר "הכל בידי שמיים", מאפשרת לו לראות גם את הטקסט הקדוש, כטקסט שכל היבט שבו מדויק וניתן לדרשה, בבחינת מה שנאמר על רבי עקיבה שהיה דורש על כל קוץ וקוץ תילי תילין של הלכות¹⁰⁸. אמנם נכון כי ההכרה שהתורה (בוודאי זו שבכתב) ניתנה מידי שמיים, איפשר לחכמי הדורות כולם להפוך בה דכולא בה, אבל רמ"י חריג גם בין אלה שדחו את הקביעה כי "דיברה תורה בלשון בני אדם". במהלך המחקר נראה כי ההכרה "הכל בידי שמיים" מהווה אתגר קיומי עבור רמ"י, ועובדה זו עשויה לחדד את המקור למהלך הדרשני הנועז.

על רקע זה ניתן להסביר את המשמעות שהוא מוצא לסדר המשתנה של הבאת שמות השבטים לאורך התורה¹⁰⁹, או העובדה שהוא מגלה כי בפסוק מסוים לא מופיעות אותיות מסוימות¹¹⁰. כמו כן אנו מוצאים אותו סופר פרשיות¹¹¹ ביטויים¹¹² מילים¹¹³, ואפילו אותיות¹¹⁴ ובסמוך נייחד סעיף מיוחד למשמעות המיוחדת אותה מוצא רמ"י בפסוק, כאשר הוא מופיע כפסוק התשיעי של הפרשה. ברור כי לספירה זו המשמשת נקודת מוצא לדרוש מוענקת משמעות, אך השאלה היא כאמור ביחס לקיומו של עקרון הדרשני, לאמור מודעות (הנסתרת מעיני הקורא) לעיקרון דרשני עליו מושתתת דרשתו. לעיתים המהלך כלל לא ברור¹¹⁵ ולעיתים כמו בדוגמה

של כל אחת מהתופעות.

¹⁰² א, אמור, "והבאתם", עמ' קכו (קמח שעורים – כחוט השערה; ירח – ריח); א, משלי ל' "שממית", עמ' רכז (שממית – שממה)

¹⁰³ ראו לדוגמה א, בראשית, "וקוץ", עמ' טז; שם בא, "משכו", עמ' סט.

¹⁰⁴ ראו א, נח, "אלה", עמ' יח.

¹⁰⁵ א, תולדות, "ויהי", עמ' לו; א, תצוה, "ומלאת", עמ' פט.

¹⁰⁶ א, ויקהל, "ראוי", עמ' צו (לקראת סוף הדרוש).

¹⁰⁷ א, תצוה, "ומלאת", עמ' פט. ראו כיצד הוא בונה פירוש למילה 'אז' – א, בא, "משכו", עמ' סט; א, במדבר, "במדבר", עמ' קלט.

¹⁰⁸ על פי הבבלי מנחות דף כט, ב; עירובין דף כא, א. אין כאן המקום לעסוק בסוגיה זו, אבל ארשה לעצמי להזכיר את ספריו של א"י השל (תורה מן השמים באספקלריה של הדורות) המוקדשים לשתי השיטות בפרשנות התורה.

¹⁰⁹ א, וישלח, "וזהו", עמ' מג.

¹¹⁰ א, יתרו, "בפסוק", עמ' פב, שבפסוק בו מופיע הדיבר 'אנוכי' מצויות כל האותיות מלבד ג, ז, ח, ט, ס, פ, ק.

¹¹¹ א, אמור, "בהסדרה", עמ' קכט.

¹¹² א, קדושים, "בהסדרה", עמ' קכ, סופר כמה פעמים מופיע הביטוי "אני ה'".

¹¹³ א, נשא, "בברכת", עמ' קמו, סופר כמה מילים יש בברכת כהנים.

¹¹⁴ א, מצורע, "דברו", עמ' קיב (לקראת סופו).

¹¹⁵ א, נשא, "יברכך", עמ' קמה: "יברכך ה' כו' (במדבר ו, כד-כז) - מנין השמות של ברכת כהנים הם כ"ב היינו כ"ב אותיות הידועים. בתחילה א"י נ"ק"ת"ם, היינו, בעוד שהאדם עדיין לא בא אל חלקו בדברי תורה וצועק להשיי על המחשבות והרצונות המבלבלים אותו. ואח"כ כשהשיי מרחם עליו ומסיר ממנו אלו הבלבלים המבלבלים אותו, זה מרמז השם פ"ס"ת"ם. פסי פירושו הרחבה כמו "יהי פיסת בר" כו' (תהלים עב, טז), והיינו שהשיי מרחיב לו ממצוקותיו, ואח"כ פ"ס"פ"ס"י"ם, היינו, שהשיי נותן לו התנשאות על כל. ובענין התנשאות נמצא עומק שאין להבין האיך השיי נותן התנשאות לשני צדיקים בדור אחד, וכל אחד הוא מנושא בחלקו ובמעלתו על כל, והיינו גם על השני וכענין משה ואהרן שהיה כל אחד ואחד חד בדרא בחלקו. וזה מורה ד"יינו היינו שנים שהוא יתברך נותן להם

הבאה המהלך הדרשני נראה מופרך בוודאי בכל הנוגע לפשוטי המקראות.¹¹⁶ בדרשה זו מתייחס רמ"י לביטוי 'פענח' שהוא יחידאי במקרא,¹¹⁷ והנה הוא מסביר כי למעשה שמו של יוסף היה 'פותח', אלא שהמקרא שימר את האופן אותו ביטא פרעה שם זה. פרעה לטענתו שיבש את השם 'פותח' והפכו ל'פענח' מכיוון שלא יכל לבטא את האותיות ו' ו-ת'. כדרכו של רמ"י קושי זה איננו ברמה הפונטית גרידא, אלא משקף רעיון עמוק יותר הקשור במהותן של האותיות הללו:

"ויקרא פרעה את שם יוסף צפנת פענח" (בראשית מא, מה) – פירש רש"י כי מלת פענח אילו לו דמיון במקרא. ויראה כי פרעה היה רוצה לומר 'פותח' אך לא היה יכול להוציא משפתיו אלו האותיות, היינו וא"ו ות'. כי אות וא"ו מרמז על חיים, ואות ת' הוא חותמו של הקב"ה אמת, ובאלו האותיות אין להאומות שום תפיסה כי אין להם חיים אמיתיים רק לפי מראית העין, ולכן אמר במקומם ע' ונ'.¹¹⁸

על כן לא פלא שנכדו רגח"ה נדרש ב'גליון' להתייחס לעובדה שפרעה הרי לא דיבר עברית, והוא מסביר את דברי סבו כטענה עקרונית, לפיה לפרעה כמלך גוי אין תפיסה במסומל על ידי אותיות אלו (ו' – ת').

דוגמה נוספת לקושי להבין כיצד רמ"י השתמש במקור כדי להביע את דבריו תילקח מספרות הזוהר, שממנה שאל את המושג "תלת ניקודין לאורייתא".¹¹⁹ ביטוי זה העוסק בגילוייה של התורה במערכת הספירות, הופך במשנתו להיות מושג מכונן בתהליך הבירור, ומשמעותו בחינת כל מעשה כך שלא יסתור את מערכת המצוות על שלוש היבטיה: בין אדם למקום, בין אדם לחברו ובין האדם לעצמו.¹²⁰

לפער בין המקור ובין הטיעון בו פתחתי דיון זה, יש השלכות במיוחד במישור התוכני, בעת שרמ"י 'מסיק' מאותם מקורות לא רק מה שאין בהם אלא גם סותר אותם לכאורה: בסתירה לאמור בתורה אנו למדים כי בגן העדן היו מצויים ארבעה אילנות;¹²¹ או בניגוד לאמירה המכוננת של חז"ל בדבר יראת שמיים המסורה לאדם, הוא אומר "הכל בידי שמיים אף יראת שמיים".¹²² רמ"י איננו מחויב לתבניות החשיבה שהוא מוצא לפניו, בולטים מבחינה תוכנית גם דבריו הנועזים והחיוביים ביחס להימצאות בספק, החורגים מהעמדה הדתית השוללת לרוב את קיומו של הספק, ורואה בו את צרתה של האמונה; או הפיכת היוצרות ביחס לדמותם של זמרי ופנחס;

התנשאות, נ"ס"י"ם היינו שהוא בדרך נס, ואלו הדי' מדרגות שנוצר כאן כולם מרומזים בברכת כהנים ויוצאים מן הפסוקים של ברכת כהנים". ראו בפרק השני דיון בקטע דרוש זה בהקשר של הפרידה של רמ"י מקוצק.

¹¹⁶ אמנם גם אם יש עיקרון דרשני מודע, ואפילו מנוסח, המהלך הדרשני עשוי להיות מופרך מנקודת מבט של פשטן, אלא שאז מצוי בידו ה'גשר' בין הפסוק ובין דרשה, 'גשר' עימו הוא יכול להתמודד ולנהל 'דיאלוג'.

¹¹⁷ שלא רק רש"י התקשה בפירושו, אלא כלל המפרשים. הפשטנים שביניהם (ראו רשב"ם, ראב"ע ורד"ק על אתר) רצו לראות בו ביטוי מצרי, שהרי על פי פשוטו המקראות, זה השם אותו מעניק פרעה ליוסף.

¹¹⁸ א, מקף, "ויקרא", עמ' נג.

¹¹⁹ ראו זוהר, ח"ב, ויקהל, דף ר ע"א. עיינו תשבי, משנת הזוהר, א, עמ' רז. הביטוי איננו מופיע בקטע זה, אלא בקטע אחר (בו הזוהר מדבר על ג' נקודות בעולם), ראו זוהר, ח"ב, תצוה, דף קפד ע"ב

¹²⁰ א, קדושים, "איש", עמ' קטז; א, במדבר, "ואתכם", עמ' קמ; א, תצא, "כי יקרא, עמ' קפט; א, משלי כה, "גומלי", עמ' רכב; א, פסחים דף ב, א, "אורי", עמ' רמד.

¹²¹ א, בראשית, "ויצמח", עמ' יג.

¹²² א, וירא, "ותכחש", עמ' כז; א, פסחים דף נ, א, "ביום", עמ' רמה.

עוזיה והכהנים ; אמציה מלך יהודה ; והרשימה ארוכה.¹²³

לא רק שרמ"י איננו מחויב ל'פשט', הוא גם איננו מחויב למשמעות המושגית של הביטויים בהם הוא משתמש. הוא מקנה למושג ה'בירור' משמעות חדשה, הגם שנראה כי ניתן לחברה באופן אסוציאטיבי למשמעות הקבלית-מסורתית שנשמרה אצל אדמו"רי החסידות בפרט בפולין.¹²⁴ דוגמה נוספת תהיה פרשנותו לספירות 'חכמה' (=תבונה ויכולת היסק דיסקורסיבי) ו'בינה' (=יכולת 'ראיה בהרף עין'), בה רמ"י חרג ממשמעות המקובלת של הספירות, אך מה שיותר בולט כאן היא העובדה שהוא 'שבר' את המבנה של ההשתלשלות בין שתי הספירות הללו, והעובדה הכי חשובה בהקשר שלנו היא, שהוא הפך את סידרון, ולגביו ספירת בינה מייצגת השגה רוחנית גבוהה מזו של החכמה.¹²⁵ אין בכך לומר שכך נהג ביחס לכל המסומנים של הספירות, ואפילו לא תמיד נהג כך ביחס לספירות 'חכמה' ו'בינה', אך 'דרך המלך' של ספרו שעיקרו הוא בעל מבנה בינארי (דו-פני) יסודי, אכן העניק מעמד ומסומנים חדשים לשתי ספירות אלו.

העיון במבנה הדרושים (ושוב נדגיש כי אין הם תמלול שיחותיו, ושהם לא נכתבו או נערכו על ידו) מוביל אותנו לקבוע כי הרעיון 'קדם' למקור,¹²⁶ הגם שלא פעם הרעיון מוצג כצומח מדיון במקורות אותם הוא מצטט.¹²⁷ כל זאת מכיוון שהמרחק בין המקור המצוטט ובין הרעיון אותו מביע רמ"י באמצעותו הוא כה גדול, והיעדר כל יכולת לעמוד על הזיקה בין המקור לרעיון, או בין הסמל ומה שמסומל באמצעותו. קשה להבין מהו העיקרון המנחה את רמ"י בקריאתו,¹²⁸ וישנם דרושים שלאחר קריאתם עולים פקפוקים אם אמנם נובעת הדרשה מהחומר הנדרש או שעל הטקסט הנדרש מושלך הרעיון אותו מבקש רמ"י לומר. אין בכך לומר שלא ניתן אף פעם לשחזר את מהלך הרעיוני העומד בבסיס דרשותו של רמ"י, אלא להעיר על כל אותם מקרים בהם היגשרי בין המקור לנלמד ממנו נעלם מעינינו.

במקרים אלה נדמה שהמקורות כמו גם המושגים, משמשים מרכיבים בשפה מושגית 'חדשה' שרמ"י למעשה יוצר תוך כדי דבריו. לפנינו שפה, ולא דרשות נקודתיות מפוזרות, ולאורך המחקר אראה כי קיימת אצלו קוהרנטיות דרשנית, ואף אציג טבלה מפורטת המראה זאת. בניגוד לסגנון הדרשני הנראה כחופשי על גבול ה'פרוע', הרי שעולמו ההגותי הוא עולם 'מהודק', והסמלים השונים בהם הוא משתמש קשורים זה בזה ויוצרים עולם מסומנים חד וברור. כך שאין בכל זה לומר כי רמ"י רוקן את המקורות מתוכנם וממשמעותם. רמ"י למעשה משתמש בכלי הדרוש (גם אם מתח מאוד את גבולות הז'אנר) כדי להריק לתוך המקורות, את מה שהוא מאמין שאכן מצוי

¹²³ לא מקרי הוא שאנו מוצאים 'גליון' נרחב ליד פירושים נועזים אלה.

¹²⁴ ראו על כך באריכות בסעיף המבוא של הפרק השלישי המוקדש לתהליך הבירור.

¹²⁵ א, אמור, "והבאתם", עמ' קכו.

¹²⁶ בדומה למופיע אצל תלמידו ר' צדוק הכהן מלובלין, בפרט בספרו **צדקת הצדיק**, בו הרעיון ההגותי מוצג בדרך כלל בתחילת דבריו, ואילו ציטוטי המקורות מובאים כאסמכתאות. ספר זה נכתב בשנת תר"ח, ולפי המסורת החסידית היתה זו שנה אחת בלבד לאחר שהתיישב בביהמ"ד באיזביצה.

¹²⁷ השו"ש שלום, **פרי יסוד**, עמ' 19: "לעיתים קרובות קשה להחליט, אם מתוך כתיב הקודש באה אליו ההתעוררות להתנסות זו, או הוא שמיא אותה לתוכם". מובן מאליו שהדמיון נוגע רק ליחס לתורה, ולא לעצם הפנומן הדתי, כי הרי רמ"י איננו מיסטיקן.

¹²⁸ כבר צוטט לעיל תיאורו של נכדו ולפיו דברי סבו הובאו בקיצור וללא מראה מקומות, ובפרט אותן תורות שמקורן בתלמידים שלא השלימו לימודם ואשר זכרו רק את שורשי הדברים.

בהם ביעומק'. להלן נראה כי 'עומק' זה איננו ניתן להיבחן בכלי הפרשנות המקובלים, ולכן גם הוא מצוי מחוץ לשיח, ואיננו פרי היסק תבוני, אך אין בכך כדי לשלול את עצם נוכחותו בתוך כתבי הקודש. דבקותו העמוקה במקורות המסורתיים, דבקות שאין בה כל סימן של השפעה חיצונית, אפשרו לו הן כלפי עצמו והן כלפי תלמידיו להיות כה נועז, ולהאמין בו זמנית כי אין הוא יוצרה של אמת דתית עמוקה אלא מי שגילה אמת זו שהוטמנה בתוך המקורות. לאורך פרקי המחקר אבליט עד כמה פנומן ה'גילוי' מהותי ואימננטי לעולמו הרעיוני של רמ"י.¹²⁹

במובן זה רמ"י כדרשן וכמורה חי בתוך המסורת היהודית. רחוקה ממנו העמדה הקוראת תגר על מסורת זו, או על קדושת כתביה.¹³⁰ אדרבה, ניתן לשער כי רמ"י היה בעיני עצמו יותר בבחינת 'מחדש ימינו כקדם' מאשר 'מהפכן', הגם שהיה וודאי מודע לכך לאופי המהפכני של דבריו.¹³¹

נסכם – ראינו את הקושי לשחזר את תהליך החשיבה של רמ"י ואופן שימושו במקורות. במובן זה אין כאמור הבדל בין המקורות השונים, כולם קאנוניים, כולם 'ראויים' להידרש, ובכללם גם המקורות הקבליים, וראינו אך במעט כמה מפליגה היא יכולת הדרוש של רמ"י. כך שהניסיון לראות את הגותו של רמ"י כנובעת בספרות הקבלה, נדמה לי שהוא דורש ראיות שעד כה המחקר לא העלה, זאת מכיוון שגם מקורות אלו אינם מהווים מקור במובן המקובל של המושג. אם אמנם יש כאן זיקה בין קבלה לעולם החסידי של רמ"י, הרי שקשה לזהות את האופן המדויק בו המערכת הקבלית עברה טרנספורמציה למערכת המושגים בספר מי השלוח, זאת בשונה מהמצוי אצל כותבים חסידיים אחרים. גם אם ניתן למצוא באופן מקומי מקור זה או אחר לרעיונותיו של רמ"י, וכך אמנם ניסיתי לעשות לאורך מחקר זה, עדיין נדמה כי לפנינו הוגה בעל תמונת עולם ברורה, אותה הוא מציע לקורא לאחר שארג תמונה זו באמצעות מקורות קלאסיים שונים. עלינו לזכור שאל לו למעוף הדרשני לטשטש את העובדה שמאחורי יצירתיות זו עומדת תפיסת עולם מהודקת - ספר מי השלוח מציג דרישה דתית מאוד ממוקדת ומדויקת.

נחזור עתה לעדות נכדו, בה פתחנו סעיף זה - עיון מדוקדק בדבריו מאפשר שלא לפרשם כאילו הם מעידים עם היותו 'מקובל' במובן המסורתי של המושג, אלא יותר כמי שקיבל וממשיך 'דרך' אמיתית בעבודת ה'. וכך הדברים מנוסחים אצלו בכמה מקומות: "פנימיות דברי תורה נקרא 'קבלה'";¹³² "הוא היה מקובל קבלה אמיתית ביסוד אמונת הש"י".¹³³

אי השימוש במקורות קודמים (ובכללם מהספרות החסידית) מפתיע, שהרי דווקא בשל הנועזות של משנתו ניתן היה לצפות לניסיונות עגינה במקורות קודמים לפחות כמס שפתיים.¹³⁴ יש גם מקום לדון בשאלה העומדת מנגד: אם רמ"י היפך או שינה ממשמעויותיהם של המושגים

¹²⁹ ראו להלן ליד הערה 220.

¹³⁰ השוו לקביעותיו של שלום, **פרקי יסוד**, בפרט לאורך הפרק "מיסטיקה וסמכות דתית" (ראו לדוגמה עמ' 16); ובפתיח לפרק "משמעותה של התורה במיסטיקה היהודית", עמ' 36-40.

¹³¹ למרות ששאלת המודעות העצמית במקרים מעין אלה היא לא תמיד חד משמעית (השוו לדברי שלום, **פרקי יסוד**, עמ' 27-28, ולעומת זאת ראו קביעתו שם, עמ' 37), נראה לי שכאמור ביחס לרמ"י ניתן לקבוע שהוא היה מודע למהפכה שבדבריו, כשם שממשיכיו היו מודעים לכך, כפי שמשקף בהקדמה של רגח"ה, בו עסקנו בפתיחת פרק זה.

¹³² ספר **ההקדמה והפתיחה**, עמ' 21.

¹³³ **שם**, עמ' 58.

¹³⁴ השוו לטענת שלום, **פרקי יסוד**, בשני הפרקים הראשונים, ובפרט עמ' 11-13, ועמ' 37.

שירש, מדוע בכל זאת הוא נזקק להישענות זו? אציע כי למיעוט השימוש במקורות כמו גם לשימוש היחופשי בהם, יש קשר הדוק למטרתו בדרושים אלה. רמ"י איננו מעוניין להנחיל לשומעיו ידע או להוביל אותם להכרה פילוסופית או תיאוסופית, לא ידע אודות הייעוד האנושי ואפילו לא ידע על מטרת הרצון האלוהי, אלא להכרה נוכחת של הרצון האלוהי ככזה.¹³⁵ הרטוריקה אינה חיצונית לתהליך החינוכי שמבקש רמ"י לחולל בשומעיו. מחד עצם השימוש במקורות הקלאסיים ובז'אנר של מעשה הדרוש מעניק לו את החופש להעז ואפילו להיות מהפכן, אבל כזה שלא נתפס (אפילו לא בעיני עצמו) כמי שקורא תיגר על הסמכות של כתבי הקודש. מאידך, קריאת תגר על המונחים, על המושגים ועל הדימויים המונחים ביסוד חייהם, נועדו להותיר את השומע מופתע, מבולבל ולא פעם מוטרד, כדי לעורר בו בחינה מחודשת של מערכת ערכיו, ולאפשר לו להעפיל לרמת הכרה גבוהה יותר. הדבר קשור לדמות המורה הפשיסחאי ומטרתו בעת העמידה מול חסידיו.¹³⁶

1. סגנון הכתיבה של ספר מי השלוח

לספר מי השלוח סגנון מובהק והוא שימוש אינטנסיבי בצורת כתיבה טיפולוגית. כפי שכבר הערתי, כאשר אנו עוסקים בשאלת העלאת דברי התורה על הכתב, עלינו לשים לב למתרחש אצל רבותיו של רמ"י מנהיגי בית פשיסחה. התופעה שעדיין מאפיינת אישים אלה, מקבילה למתרחש לרוב בתחילת ימי תנועת החסידות - גם כאן הדמויות המרכזיות לא השאירו אחריהן תורות כתובות, ולא נכתבו ספרי דרוש.¹³⁷ אלא שעתה קיימת אווירה תרבותית בה ספרי דרוש כבר נכתבים ונלמדים, ולא רק שהמחברים מעלים על הכתב את דברי רבותיהם שהיו עד כה בגדר של תורה שבעל פה, אלא שבספרי הדרוש עצמם קיימים כבר ציטוטים ראשוניים של ספרות הדרוש החסידית.¹³⁸ לאמור, לפנינו מעבר מובהק ממסירה בע"פ למסירה בכתב. עובדה זו דורשת מציאת הסבר אימננטי לאופי 'בית' זה, אשר יספק מענה לשאלת קיומה של תופעה זו.

למרות שמדובר כאן בסקירה בעלת אופי מבואי, ארשה לעצמי לציין כי העובדה שמנהיגי בית זה לא העלו את משנתם על הכתב איננה מקרית, וכי אכן ניתן לחשוף קו חרוז, בו טמון ההסבר לעובדה זו. אקדים ואומר כי בנספח לפרק הראשון בו אעסוק בין היתר בסוגיית אי הכתיבה בבית פשיסחה לדורותיה,¹³⁹ אראה כי אי כתיבה זו אימננטית לאופי ההוראה של מורי בית זה, נוכח

¹³⁵ ראו בריל, ר' צדוק, עמ' 154, ועמ' 161-162. ראו אצל מגיד, **איזביצה-ראדזין**, עמ' 87, ו-96, כאמירה כללית ביחס לחסידות, שלטענתו עיקר מטרתה לסגור את הפער בין הרעיון ובין ההתנהגות. קשה לקבל טענה מכלילה זו, אם כי כתיאור משנת רמ"י נראה להלן כי היא נכונה.

¹³⁶ ראו על כך בעיקר בנספח לפרק הראשון, שבו הדגמתי תהליך זה בעזרת דמותו של ר' מנחם מנדל מוורקה, ובו גם הפניתי לחכמת הזן, שבה אני מוצא מקבילה פנומנולוגית לצורת ההנחיה על ידי המורה הרוחני. גם שימוש של רמ"י דווקא בדמותו של זמרי, שהינה דמות שלילית מובהקת בכתיבה המסורתית לדורותיה, כדי להדגים את הרעיון הנועז כשלעצמו (ראו להלן בפרק התשיעי), נועד לזעזע, ובכך לחולל תזוזה פנימית אצל שומעיו.

¹³⁷ ראו רבינוביץ, **פשיסחה**, עמ' 293.

¹³⁸ בספר **מאור ושמש** הנדפס לראשונה בשנת תר"ב, ואשר נחשב ספר מרכזי בחסידות פולין, אנו מוצאים כבר ציטוטים של ספרי דרוש חסידיים (תולדות יעקב יוסף; אור המאיר; מאור עינים; נועם אלימלך; קדושת לוי).

¹³⁹ אתמקד בדמותו של ר' שמחה בונם מפשיסחה ועמדתו ביחס לכתיבת דברי תורה. ואילו בנספח שיצורף לפרק הראשון אציץ גם ב'שתיקתו' של ר' מנחם מנדל מוורקה, בנו של ר' יצחק מוורקה תלמידו של ר"ב, ואשר ראה את עצמו תלמיד של רמ"מ מקוצק.

המטרות הרוחניות – חינוכיות שלהם. בהקשר זה תוצג הקבלה פנומנולוגית בין המוטיבציות של המורים הפשיסחאים ובין ההוגים האקזיסטנציאליסטים, שגם הם נרתעו מהמילה הכתובה. הקבלה זו נכונה במובן מסוים לרמ"י שלא הותיר לנו מיוזמתו ספר דרושים.¹⁴⁰

אמנם כדי להבין את אופי סגנונו של ספר מי השלוח, עלינו לזכור כי הרי בסופו של דבר מונחים לפנינו קבצי דרושים חסידיים, כשם שלפנינו ספרות אקזיסטנציאליסטית ענפה. כיצד אפוא פתרו ההוגים הנ"ל את המתח בין כתיבה הגותית ובין הרצון שלא לפגוע באפשרות של התלמידים הקוראים לחיות באופן אותנטי?

את אחד הפתרונות לדילמה האקזיסטנציאלית זו, אדגים באמצעות מקבילה הקיימת אצל קירקגור, אשר את כתיבתו מאפיין מחד גיסא השימוש ביצירות פסבדונימיות,¹⁴¹ ומאידך גיסא וחשוב לעניינינו, מצוי אצלו השימוש בכתיבה טיפולוגית (לצורך הצגת דמותם של 'האסתטי', 'האתי' ו'הדתי'). ברמה הפנומנולוגית יש לנו מקבילה פנים יהודית מובהקת והיא צורת הכתיבה של הרב יוסף דב סולובייצ'יק (1903-1993),¹⁴² ונדמה לי שגם כאן קיים ברקע אותו מניע לבחירה בצורת כתיבה זו, ואחדד את הטיעון:

לכאורה סגנונו של ספר **מי השלוח** המאופיין בכתיבה הטיפולוגית, כשלעצמו אין בו ייחוד, שהרי עלינו לדעת כי סגנון כתיבה זה קיים כבר בספרות הדרוש החסידית שקדמה לו, החל מהופעת הספר החסידי הראשון **תולדות יעקב יוסף**. למרות הסתייגות זו, עדיין ניתן לקבוע כי כתיבתו הטיפולוגית של ר' מרדכי יוסף בולטת וייחודית (ולא רק בכמותה), עד כדי הפיכתה למעין שפה. לאורך כל הספר מי השלוח מתוארים טיפוסים דתיים, השונים זה מזה באופן מהותי. חשוב מכך הוא המאפיין הבא המעניק לכתיבה את אופייה הייחודי: לעומת ספרות הדרוש החסידית הכללית, שבה 'חושפים' הדרשנים את קיומם של טיפוסים דתיים במקורות שבהם הם עוסקים, באופן שלא נוצר מכנה משותף החורז בין הדמויות הללו לאורך ספר הדרושים, או לפחות אין הכותב מצביע על קשר מעין זה, רמ"י אינו מציג טיפוסים דתיים לאור דמויות מקראיות בכל פרשה ופרשה, אלא הוא פורש לאורך הספר מספר מוגבל של דמויות. הכתיבה הטיפולוגית שלו בעיקרה היא בעלת אופי בינארי,¹⁴³ והיא ממוקדת בעיקר בשני טיפוסים דתיים המיוצגים בדמויותיהם של יהודה ויוסף המקראיים (ומקביליהן): כגון שמעון לעומת לוי; בני קהת לעומת בני גרשון ועוד), או באמצעות צמדי מושגים (התפשטות – צמצום; תפארת לו מן האדם – תפארת לעושיה; פרטים – כללים ועוד).¹⁴⁴ לעתים מבנה יסודי זה מורחב לכלל סטרוקטורה בעלת אופי משולש.

לאור הדילמה שהצגנו לעיל, ניתן היה לטעון כי יש להבין את אופייה הטיפולוגי של כתיבתו של ר'

¹⁴⁰ על תופעת אי הכתיבה בעולם החסידי בתודעת נכדו של רמ"י, המאסף ומו"ל של ספר מי השלוח, ראו **ספר ההקדמה והפתיחה**, עמ' 44.

¹⁴¹ ראו גולומב, קירקגור, עמ' יד-יח; הנ"ל, **אביר האמונה**, עמ' 104-107.

¹⁴² ראו א' מאיר, **פילוסופים קיומיים**, עמ' 56, הערה 3, על המקור לכתיבה זו אצל הרב סולובייצ'יק.

¹⁴³ זאת לעומת צורת הכתיבה של ר' גרשון חנוך הינך נכדו בספרו **סוד ישרים**, המתאר את ספר בראשית, קרי את תולדות האנושות מהאדם הראשון ועד בניו של יעקב, כתהליך התפתחותי של התודעה וההוויה הדתית. ראו מגיד, **איזביצה-ראדזין**, עמ' 135, ושם עמ' 319, הערה 1.

¹⁴⁴ ראו בטבלה המצורפת לפרק הסיום.

מרדכי יוסף כצורה ספרותית שנועדה לאפשר לכל אחד מחסידיו-קוראיו לבחור עבור עצמו את ה'טיפוס' הדתי שיהווה עבורו דגם לאימוץ. שפה דתית מעין זו מאפשרת לרב שלא לכפות את דעתו על תלמידו, ומאידך גיסא להציג לפניו משנה, שיש בה הדרכה ואמירות פוזיטיביות. אך גם קביעה זו איננה כה פשוטה, זאת נוכח העובדה שעמדתו של רמ"י, כמו זו של קירקגור, איננה אינדיפרנטית להכרעתו של החסיד והקורא: שניהם מעוניינים להציג העדפה ערכית.

ההגות האקזיסטנציאליסטית ככלל מעוניינת לדחוף את קוראיה להווייה אותנטית. כך יעדיף רמ"י את דמותו של יהודה על זו של יוסף, כשם שקירקגור יעדיף את המישור 'הדתי'. אף אם אין בסגנון זה כפייה של ממש, שהרי הכותב אינו מציב כאן מודל חיובי המנוגד בתכלית למודל שלילי, עדיין המסר הינו חד-משמעי ומכוון. חסידיו-קוראיו של רמ"י יתקשו להמשיך להיות חסידיו, אם יבחרו¹⁴⁵ להזדהות עם דמותו של יוסף. ובמקרה כזה - האם עדיין תהיה תורתו רלוונטית עבורם? ובניסוח אחר תוך הרחבת השאלה: האמנם קיימת צורת כתיבה שבה יבטא הכותב את המסר הערכי המובהק שהוא נושא עמו, שעדיין תותר חרות גמורה לקוראיו?¹⁴⁶ נדמה כי רמ"י, כמו גם קירקגור, מבקש לא רק להציג העדפה ערכית, אלא מבקש לחולל תמורה בעולמם הרוחני של תלמידיו, מאידך, הוא מבקש שתמורה זו תתחולל לא רק בשל דבריו, אלא שזו תהיה אכן תמורה אותנטית.

כדי להמחיש את הקושי בהעלאת מסרים רוחניים מורכבים על הכתב, אציג כדוגמה את אופן טיפולו של רמ"י במושג 'עבירה לשמה', או בניסוח של רמ"י "עת לעשות לה' – הפרו תורתך" (תהלים קיט, קכו), שהוא מושג דתי טעון ביותר.¹⁴⁷ מחד גיסא עוסק רמ"י לא מעט במושג 'עת לעשות לה'" ובמושגים מקבילים ומשלימים,¹⁴⁸ שניתן להגדירם גם כשאלת הציות לעומת האקזיסטנציה;¹⁴⁹ מאידך גיסא חשוב לציין, שביטויים אודות יישום הכרעה אקזיסטנציאליסטית (קרי שהייה זמנית של המחויבות לצו הכללי) בחיי היום-יום נעדר כמעט לחלוטין מן החיבורים והסיפורים אודות ראשי בית פשיסחה בכלל וביחס לרמ"י בפרט. אין בידינו כמעט שום עדות ישירה על התמודדות ריאליטית עם שאלת ביצוע 'עבירה לשמה'¹⁵⁰ על ידי רמ"י או על ידי חסידים

¹⁴⁵ או שיגלו שאינם יכולים להזדהות עם עולמו של יהודה. לא תמיד מדובר בבחירה, לעיתים אנו מצויים בתחומה של ה'ככות' או הממשות - האדם איננו יכול מבחינה פנימית לנהוג באופן מסוים או להשלים עם מציאות מסוימת.

¹⁴⁶ אמנם כתיבה של 'ספרות יפה' יוצרת מרווח בין הכותב ובין קוראיו, ובכך מרככת את אופיו של המפגש עם הכתוב. מאידך גיסא, עלינו לזכור שגם קירקגור הביע באמצעות כתיבת 'ספרות יפה' באופן ברור את עמדתו ביחס למישור האסתטי והאתי. באופן טבעי, היוצרים האקזיסטנציאליסטיים הלא-דתיים (דוגמת סארטר וקאמי) הצליחו לפתור טוב יותר דילמה זו, וזאת למרות רצונם לעורר את קוראיהם להווייה אותנטית.

¹⁴⁷ לא כאן המקום לעסוק במקורות של שני המושגים כמו גם בשוני הקיים ביניהם. לנושא זה הוקדש הפרק השמיני, ובפרט סעיף הנושא שם זה. ראו לעת עתה את סקירתו המקיפה של רקובר, **מטרה**, עמ' 110-35; גלמן, **האימה**, עמ' 45-71.

¹⁴⁸ כגון ההבחנה בין "תפארת לעושיה" לעומת "תפארת לו מן האדם"; ובהתאמה "דן דין אמת" לעומת "דן דין אמת לאמיתו"; כללי התורה לעומת פרטים; צמצום-התפשטות, ועוד.

¹⁴⁹ ראו להלן בסעיף העוסק במתודולוגיה בה אסביר את השימוש שלי בהגות האקזיסטנציאליטית להבהרת רעיונותיו של רמ"י.

¹⁵⁰ מלבד בנושא התפילה, אך עלינו לזכור שנושא התפילה ובפרט זמני התפילה היה נושא טעון מראשית ימי החסידות. אמנם גם לאחר הסתייגות זו יש לזכור שבתקופה בה אנו עוסקים, קרי אמצע המאה ה-19, היה קיים ריסון עצמי ואפילו התנגדות לפריצת גדר ההלכה גם ביחס לתפילה בעולם החסידי. עלינו לציין כי אחת האשמות שהטיחו מנהיגי החסידות כלפי החצר בפשיסחה, התייחסה לנוהג להתפלל שם באיחור! ראו לדוגמה ציטוטים

מחצרו. לאמור, הביטוי הבולט ביותר לאורח חיים מן הסוג האקזיסטנציאלי-דתי (החיים בספירה ה'דתית' בהגותו של קירקגור) נעדר כמעט לחלוטין מתיאורי חייהם של האישים הפועלים. עובדה זו חשובה להבנת משמעותה הרוחנית של משנת רמ"י: יש מלומדיה הטוענים שרמ"י ביקש להצדיק בדרשותיו את גיבורי המקרא תמיד, ולעתים גם בכל מחיר.¹⁵¹ לפיהם לא רצה רמ"י לעורר את קוראיו להווייה, שלא לומר להכרעות אותנטיות.¹⁵² יש המרככים קביעה זו וטוענים שההכרעה האקזיסטנציאליסטית שלו נשארה בגדר אמירה עיונית גרידא, המתייחסת רק להווייה עתידית אוטופית.¹⁵³ אחרים רואים הכרעה זו כרלוונטית רק לעולמו של ה'צדיק'.¹⁵⁴ אמירות מעין אלו מסלקות כל משמעות אקטואלית וקיומית עבור הקורא והלומד את הספר מי השלוח. מצד שני ניתן לשער מספר סיבות לשתיקה ביחס לנושא זה, שבאמצעותן יודגם הקושי המתודולוגי, שכאמור הוא אימננטי לנושא הדיון של כתיבה או אמירה בעל פה: ספק אם ניתן לחנך את הזולת לחווייה קיומית של הכרעה כיצד לנהוג רק מתוך עצמיותו. על כן, אין טעם או שיש טעם לפגם בהעלאת דברים העלולים להוות מקור לחיקוי גרידא על הכתב. בנוסף לכך, תלמידים לרוב מתקשים להפנים הווייה דתית, שבעיקרה אין היא נושאת תוכן קוגניטיבי, כלומר כאשר מודגש ה'איך' יותר מאשר ה'מה'. לפיכך היסודות המכוננים הווייה זו לא נכתבו ולא תוארו כדרך שאפשר לחזור עליה.¹⁵⁵ במקביל יש להתחשב בגורם נוסף, השונה ממה שראינו עד כה. עלינו להביא בחשבון שייתכן שפעלה כאן צנזורה פנימית, אשר דאגה לטשטש גילויי התנהגות דתית רדיקלית.¹⁵⁶

אמנם בהקשר זה ניתן לראות בפרשנות המקרא של הרבי מאיזביצה, ובפרט בעיסוק הנרחב בחטאים המתוארים במקרא, מעין תחליף לתיאור יישום המהלך על ידי הדמויות המופתיות מן ההווה. נציע אפוא לראות את התמקדותו של רמ"י בתיאורי החטא במקרא (ובפרט בחטאים

משניים שהיו תלמידי ר' אלימלך מליז'נסק ואח"כ ה'חזוה' מלובלין: א) **מאור ושמש**, נצבים, "כי המצוה": "והאנשים אשר יעשה להם כהיתר לוותר על דברי הפוסקים בחשבם כי באם לא יתפללו בזמנם, תפילתם יותר מעולה וכדומה, עבודתם אך שוא והבלי". ב) **לקוטי מהרי"ל**, בראשית, "במדרש": "יש דרך פשוטה בעבודת הבורא לעשות כל המצוות לאמיתן, להתפלל בציבור ובזמנה ולהתרחק מכל מיני שחוק וטיוול לבטלה, וזה נקרא דרך צדיקים. ויש עוד דרך אחרת, דהיינו שלא להתפלל לפעמים עם הציבור, ופעמים לאחר זמן התפילה, בכדי להתפלל בכוונה יתירה ושאר עניינים בדומה לזה, וזה נקרא מעשיהם של רשעים לשמה".

¹⁵¹ דוגמה מובהקת לשיטה זו תהיה פרשנותו למעשה זמרי (א, פנחס, "וירא", עמ' קסד). אך לרצון להצדיק את זמרי יש מחיר – דמותו של פנחס נפגעת בעת תיאור מעשה הקנאות שלו כמעשה 'נערות'. היפוך תפקידים זה בין זמרי לפנחס גרר תרעומות רבות (ראו לעיל הערה 30 לקראת סופה) והוביל להערות מעין זו של גליקסמן, **תפארת אדם**, הערה א, עמ' יג-יד: "ביותר מר היה לחד הקוראים דבריו ע"ד פנחס וזמרי. הן הכל יודעים, כי פנחס היה צדיק גמור וזמרי רשע גמור... והוא אומר בספרו: כי כל האומר שזמרי חטא אינו אלא טועה וכי גם פנחס טעה בקנאותו".

¹⁵² זו עמדה רווחת במאמרים המתפרסמים בכתבי עת ישיבתיים, ראו לדוגמה אצל רייף, משנת איזביצה.

¹⁵³ ראו להלן בשם וייס.

¹⁵⁴ כך לדוגמה נראה מדברי בריל, ר' **צדוק**, עמ' 155, וראו דבריו שם עמ' 150, ועמ' 167.

¹⁵⁵ ראו פדיה, טיפולוגיה דתית, בפרט עמ' 31-32, ביחס לאתגר העומד בפני תלמידי הבעש"ט בעת ניסיונם לתרגם את דרכו ל'דרך' שניתן לחזור עליה. בהקשר שלי חשוב לי להדגיש את קביעתה כי: "לעתים קרובות נמצא כי אותם יסודות באישיות בעלת העוצמה שקשה לספק להם הליכי הכשרה מוגדרים, הם העורמים קשיים בפני הדור הבא" (שם עמ' 32).

¹⁵⁶ על תופעות של צנזורה פנימית בעולמה של החסידות ראו אסף, **נאחז בסבך**.

ה'גדולים' – ונשים אל לב, רמ"י איננו נרתע לטפל בגילוי עריות,¹⁵⁷ שפיכות דמים¹⁵⁸ ועבודה זרה,¹⁵⁹ תוך הצדקת הדמות המקראית שעברה עבירות אלו), באופן הדומה למצוי בספרות האקזיסטנציאליסטית. ספרות זו נזקקת לסיטואציות קיצוניות, לימצבי גבול, על מנת ללמוד מהן על השגרתי והיומיומי. המצב הקיצוני מאפשר בין היתר לחשוף את מניעי ההתנהגות האנושית, והגורמים הדומיננטיים המכוננים התנהגות זו.¹⁶⁰ אנו נראה כי דווקא החטא חושף אמת דתית עמוקה יותר, שבשל מורכבותה לא ניתן להציגה באופן ישיר. דווקא ברגעי הטעות שלהם, גיבורי המקרא חושפים אמת עמוקה זו, וזו הסיבה לדעת רמ"י שהמקרא מקדיש מקום נרחב יותר לתיאור חטאים וכישלונות אלו.¹⁶¹

לשימוש של רמ"י בגיבורי המקרא, יש פן נוסף המשלים את האמור כאן. נראה כי רמ"י מעוניין להציג לתלמידיו ולומדיו הסתכלות אוטופית, הסתכלות אשר ניזונה מדמותה האידיאלית של העבר. גיבורי המקרא משמשים כאן כדמויות ארכיטיפיות, אשר הכירו ואפילו הצליחו לממש בחייהם את החזון האוטופי, הם מושא ההתבוננות של רמ"י בדרשותיו.¹⁶² רמ"י מבקש "לחדש ימינו כקדם", ולהפוך את נחלת אותם מעטים לדרך שניתן להציעה לפני תלמידיו.¹⁶³ בהקשר זה אציין כבר עתה, כי במחקר אעסוק רבות בהבחנה הטיפולוגית של רמ"י (בין דמותו של יהודה לזו של יוסף) אותה הוא מציג כמקבילה וזהה להבחנה היסטורית-תודעתית (העוה"ז לעומת העידן שלעתיד לבא).

פתרון זה ננקט ככל הנראה על ידי רמ"י בדרושים שנשא לפני תלמידיו, וסגנון זה נשמר בעת שהדברים הועלו על הכתב על ידי נכדו. כמובן שהצעת הפתרון שהוצגה כאן איננה מוציאה מגדר אפשרות הצעות נוספות הנוגעות לקושי להביע רעיונות מורכבים או אזוטריים על הכתב.

¹⁵⁷ בכלל בהגותו של ר' מרדכי יוסף בולטת פרשנות זו. ראו למשל דבריו ביחס לשמעון ודינה (א, תולדות, "ויאהב", לקראת סוף הדרוש עמ' לו); יהודה ותמר (שם, וישב, "וישב", לקראת סוף הדרוש עמ' מז); זמרי וכזבי בת צור (א, פנחס, "וירא", עמ' קסד).

¹⁵⁸ ראו את דבריו ביחס לפרשת העקידה ב, וירא, ד"ה: עיקר, עמ' יט: "עיקר הנסיון מהעקידה מחמת שהיה מפורש לפניו הלאו לא תרצח".

¹⁵⁹ א, ויקרא, "על", עמ' קב, ביחס לאמציה מלך יהודה. ראו על כך וייס, אוטופיה, עמ' 222-223.

¹⁶⁰ בהגות האקזיסטנציאליסטית קיים עיסוק מרובה במה שכינה יאספרס 'מצבי גבול'. בין היתר, מאפשרים 'מצבי גבול' התנהגות אותנטית. ראו מירון, יאספרס, עמ' 155-175 (ושם הערות 1-2); טנן, יאספרס, עמ' 27-38; גולומב, אביר האמונה, עמ' 44-50 (ושם הערה 7, הפניה ביבליוגרפית למונח מפתח זה במשנתו של ק' יאספרס). בהקשר של הדיון כאן אעיר כי יאספרס הציג את 'מצבי הגבול' כמצבים ש"המשותף להם הוא שלא מצוי בעולם המוחשי, המחולק תמיד לסובייקט-אובייקט, שום דבר יציב ומוחלט, שאין להטיל בו ספק ואין שום נקודת אחיזה שתוכל להחזיק מעמד בכל מחשבה ובכל נסיון" (מתוך מירון, עמ' 156; טנן, עמ' 27-28) וכן קבע ביחס למצבים אלה "אין הם ניתנים לסקירה ואיננו רואים מאחוריהם עוד דבר... אין הם ניתנים לשינוי על ידינו, כי אם להבהרה בלבד, ואין כל אפשרות להסבירם על ידי דבר אחר או לגזורם ממנו... הגבול אומר מצוי משהו מעבר לנו; אך יחד עם זאת משהו זה אינו עוד לתודעה שבקיום" (טנן, עמ' 28).

¹⁶¹ ראו אליאור, חירות, עמ' 216-217.

¹⁶² השוו לדברי בריל, ר' צדוק, עמ' 164-165, ולטענתו העקרונית של מגיד, איזביצה-ראדזין, עמ' 109-110, ביחס לספרות הדרוש החסידית.

¹⁶³ השוו שלום, הרעיון המשיחי, עמ' 156-158.

2. רעיון 'הפסוק התשיעי' – "בא הנחתום והעיד על עיסתו"

ההתייחסות של רמ"י לנושא הפסוק התשיעי,¹⁶⁴ איננו רק דיון לעצמו, אלא דרכו ניתן לעמוד על האופן שרמ"י מצפה שתלמידיו ילמדו את דברי המקרא, ואפילו להבין במעט את האופן בו חילץ רמ"י מהמקרא את אותן תובנות שהוא מציע לנו בדרושו. כך שדיון זה משלים את האמור לעיל ביחס לשפה וההגות המשתקפות דרך הסגנון הדרשני הנוהג בספר. אמנם עיקר טענה זו לפיה במקרא מקופלת משמעות נסתרת הגבוהה יותר מזו הגלויה, היא טענה רווחת במסורת הקבלית-חסידיית.¹⁶⁵ להלן נראה כי הייחוד של רמ"י נוגע אם כן לא לעצם הטענה אלא לעובדה כי למשמעות נסתרת זו אופי קיומי אותה מוצא האדם לא באמצעות תבונתו, אך גם לא במהלך חוויה מיסטית, אלא באמצעות אינטואיציה שמקורה בלב 'מבורר'.¹⁶⁶

לפני שנעבור לדרושים עצמם, יש לתת את הדעת ליחס בין מובנו הפשוט של הפסוק ולא רק במשמעותו המילולית, אלא אולי בעיקר בפרושו כפי שכבר נקבע בתודעת הדורות, ובין המשמעות אותה מוצא רמ"י בפסוק. מתברר כי לא רק שיעומקי שונה מפשוטו של מקרא, אלא אף סותר אותו ("שלא פי פשוט"):

"ויאמר בלעם אל האלוהים בלק בן צפור מלך מואב שלח אלי... (במדבר כב, י) - להיות כי בלעם היה יושב ומשתוקק שישלחו אליו מאיזה אומה, ועי"ז נתעורר בלב בלק לשלוח אליו. כי בלעם חשב מחשבות בעוד שהיו ישראל בגלות מצרים לעקור אותם מן העולם, כדאיתא במדרש "שלשה היו בעצה".¹⁶⁷ אך כשראה שיצאו ממצרים ונעשה להם נסים היה מתיירא בעצמו לקלס, והיה יושב ומצפה שישלחו אליו מאיזה אומה, ואז יהיה לו פתחון פה לשאול בה'. וגם הפסוק הזה הוא פסוק התשיעי מהתחלת הסדר, ובכל מקום נמצא בפסוק התשיעי כוונה עמוקה מכפי שנראה לעין כל על פי פשוט.¹⁶⁸

רעיון הפסוק התשיעי מבוסס על משמעותה של האות טי"ת, ונראה כי היה רעיון מכוון בעולמו של רמ"י,¹⁶⁹ וראייה לכך היא העובדה שאנו מוצאים אצל ממשיכיו שימוש דומה ברעיון זה.¹⁷⁰ הטיעון לפיו האות טי"ת מסמלת את הכפילות הקיימת בהוויה, ובעיקר את קיומו של הסוד (ה'טוב') הטמון בה, מופיע כבר בזוהר ובספרות חז"ל, שם נאמר על האות טי"ת:¹⁷¹

¹⁶⁴ ראו גלמן, **אברהם**, עמ' 63-57.

¹⁶⁵ ראו שלום, **פרקי יסוד**, עמ' 20-16, ובכלל לאורך הפרק "משמעותה של התורה במיסטיקה היהודית", עמ' 85-36, תוך לקיחה בחשבון ששם מדובר בעיקר על עמדות מיסטיות. את השימוש בדרך ה'דברים הכפולים' כשיטת פירוש אצל הרמב"ן, ראו פדיה, **הרמב"ן**, עמ' 192-190.

¹⁶⁶ השו" אוטו, **הקדושה**, עמ' 142; שוהם, **מרד**, עמ' 323-322: "אמצעי התגלות הם אינטואיציה, עירות ישירה ואמונה... קיימות טכניקות רבות להתגלות, אך מטרתן אחת: ליצור אקסטזיס מתפיסת המרחב והזמן ולהיחשף לטרנסצנדנטיות האל זמנית והבלתי מרחבית... השאיפה למצבי תודעה ברורים ומובחנים נובעת מן העצמי האינטראקטיבי, בעוד ה'אקסטזיס' מכוון לערפל ולטשטש כל תפיסה קוגניטיבית חיצונית... כל התגלות היא ייחודית לאדם החווה אותה. היא אינה ניתנת לתיקשור חיצוני משום שבניגוד ל'עצמי האינטראקטיבי, ה'אני' הפנימי הוא חסר מאפיינים ולפיכך משולל כל אמצעי יעיל לקומוניקציה".

¹⁶⁷ **שמות רבה**, א, יט מהד' שנאן עמ' 49-48, ראו גם בבלי סוטה דף יא, א; סנהדרין דף קו, א.

¹⁶⁸ א, בלק, "ויאמר", עמ' קסב. השו" לדברי בנו **נאות דשא**, בלק, "ויאמר", עמ' 93.

¹⁶⁹ ראו ב, דברים, "אלה", עמ' קט.

¹⁷⁰ ראו **בית יעקב הכולל**, ר"ח אב, עמ' 131; **פרי צדיק**, ד, ר"ח אב, סימן ד-ה, ו עמ' 239-236.

¹⁷¹ על האות טי"ת בספר התמונה, ראו אצל פדיה, אות ותמונה, עמ' 150-147 (ושם הערה 10), 154-153, בו היא מסכמת את האיכות "האות טי"ת היא מידה פנימית שאיננה נמצאת בזה העולם, היא נעדרת, גנוזה, מאירה וטהורה

דהא טובך סתים בגווד וצפון בגווד, הה"ד "מה רב טובך אשר צפנת ליראיך" (תהלים לא, כ);¹⁷² תא חזי טי"ת נהירו דחייך בכל אתר, ועל דא פתח בה קרא כי טוב, דכתיב "וירא אלוהים את האור כי טוב" (בראשית א, ד);¹⁷³ אמר רבי יהושע הרואה טי"ת בחלמו - סימן יפה לו. מאי טעמא... אלא, הואיל ופתח בו הכתוב לטובה תחילה, שמ"בראשית" עד "וירא אלוהים את האור [כי טוב]" (בראשית א, ד) לא כתיב טי"ת.¹⁷⁴

אם-כן הפסוק התשיעי צופן בתוכו משמעות עמוקה יותר מאשר מה שנראה על פי פשוטו של מקרא. טענת רמ"י כאן תואמת מהלך רעיוני בולט לאורך כל ספרו, ולפיה כל אשר קורה איננו מתרחש במקרה, כך שאם בלק פנה לבלעם, אזי כנראה שאכן בלעם היה האדם המתאים, ולא רק בשל כישוריו, אלא בעיקר נוכח רצונו לקבל את עם ישראל. רמ"י למעשה טוען כי את האמירה של בלעם לפיה בלק "שלח אלי", יש להבין במונח מסוים להיפך, היה זה בלעם שייחל לכך שיפנו אליו, ורצונו זה עורר את בלק. בלעם איננו פסיבי ונגרר אחרי האירועים, אלא אלה חושפים רצון ממשי הקיים בו.

אם הפער בין 'עומק' הפסוק לבין פשוטו איננו כה בולט כאן, הרי בדרוש אחר בו מוזכר אותו רעיון, הפער מובהק יותר. ואז יהיה בולט כי הפשט וה'עומק' מקיימים יחס של פשט וסתירתו, ולא רק פשט בניגוד ליסודי.

דרוש זה מתייחס לבקשת משה לקבלת עזרה בהנהגה, ואילו רמ"י מלמד כאן כי למעשה היתה כוונת משה הפוכה בעליל. כוונת האמירה של משה לא היתה לקבל שותפים להנהגה אלא נהפוך הוא, לעורר את העם להתנגד לבקשתו:

"ואומר לכם בעת ההוא לא אוכל לבדי כו' הבו לכם אנשים חכמים ונבונים וידועים" (דברים א, ט-יג) - כאשר היו קרובים לכנוס לארץ ישראל והרגיש משה רבינו ע"ה כי רצון הש"י הוא שעל ידי יהושע יכנסו לארץ, והוא היה רוצה שיתפללו ישראל לה' שאינם רוצים במנהיג אחר. וזה שרמז להם במאמרו "לא אוכל לבדי" כו', אף שמצינו שאח"כ בקש מה' שהוא יכניסם, **ואומר להם כדי שיבינו שהוא צריך לתפלתם כעת.** וזה הפסוק הוא פסוק תשיעי מהתחלת הסדרה, **ובכל מקום בפסוק התשיעי נמצא עומק שלא כפי פשוטו**, וכמו שמבואר בפרשת בלק. **והם לא הבינו ואמרו "טוב הדבר" (שם פס' יד), ועל כן אמר אח"כ "ואקח מאתכם אנשים חכמים וידועים" כו' (שם פס' טו), ואמרו חז"ל מה שלא הזכיר 'נבונים' כי נבונים לא מצא.**¹⁷⁵ וזה שאמר נבונים לא מצאתי, רומז כי לא מצא מי שיבין כוונתו, כי באם הבנתם את כוונתי והתפללתם אולי הייתם מועילים בתפילתכם.¹⁷⁶

ויש בה רתיעה עזה מכל מה שמצוי בזה העולם". יש להעיר כי ספר התמונה היה בין הספרים שהשפיעו על השבתאות. לשאלת קיומה של השפעה שבתאית על הגותו של רמ"י אדרש להלן.

¹⁷² זוהר, בראשית, דף ג, א.

¹⁷³ זוהר, תרומה, דף קנ"ב, א.

¹⁷⁴ בבלי בבא קמא דף נה, א. כן ראו זוהר חלק ב דף רל, א: "אבל ט' דאיהי את טב, ותנינן, מאן דחמי את ט' בחלמיה טב ליה, בגין דביה פתחה אורייתא כי טוב, דכתיב (בראשית א, ד) "וירא אלוהים את האור כי טוב", והואיל והיא את טב, אמאי לא אכתוב באינון שבטין? אמר ליה... דהא את ט' גניז וטמיר, ואיהו נהיר נהירו דכלהו, דהא את דא נהירו דכלהו הוי, ולא נהירו אשתכח בר מאת דא, דכתיב "וירא אלוהים את האור כי טוב", והוא נהירו דההוא נהורא דגניז וטמיר, ועל דא כתיב (תהלים פד, יב) "לא ימנע טוב להולכים בתמים", ודא איהו נהורא דכלהו שבטין, ובגין כך לא אתגלף בהו...".

¹⁷⁵ ראו בבלי עירובין ק, ב; נדרים דף כ, ב.

¹⁷⁶ א, דברים, "ואומר", עמ' קעג.

העם נעדר התבונה לא הבין את בקשת משה, ובכך נמנע לדרוש את המשך הנהגתו של משה, מה שאולי היה מאפשר למשה להכניס לארץ ישראל. היה עליהם להקשיב לא למה שמשה אמר במפורש 'הבו לכם', אלא דווקא למה שלא אמר. צירוף דברי חז"ל הביקורתיים שמבין השופטים או המנהיגים¹⁷⁷ לא נמצאו 'נבונים', מתפרש אצל רמ"י על העם בכלל, ועל חוסר יכולתו לשמוע את 'עומק' כוונת משה בדבריו. 'עומק' זה הוא רצונו הכמוס של משה, רצון שלא ניתן להביעו במפורש, שהרי אז העם יתפלל רק בגלל בקשת משה, ולא מרצונו שלו.¹⁷⁸ להלן במהלך המחקר נראה כי לכוח 'הבינה' משמעות מיוחדת בכל הנוגע למציאת עומק הכתובים, כשם שהיא קשורה בטבורה ליכולת הכרת רצון האל מהאדם, וכבר הערנו בתחילת סעיף זה כי ליכולת זו אופי אינטואטיבי ולא דיסקורסיבי.

אם כן, מובן מאיליו כי מי שמדרבן את תלמידיו לחפש 'עומק'¹⁷⁹ בכתובים, 'עומק' אותו קשה עד בלתי אפשרי לעגן בכתובים מעצם הגדרתו, ינהג אף הוא בפרשנותו לכתובים אלה במה שנדמה כחירות דרשנית מפליגה. מצד שני חירות זו מבוססת על רגישות רבה לנוסח של המקרא, עד כדי שימת לב לצליל של המילה ולמיקומה המספרי בפסוק. רמ"י הוא בבחינת מי שדורש כל תג ותג, ואשר מי שמוצאה האלוהי של התורה מתבטא עבורו ברצון לדייק באופן מקסימלי בלשון הכתוב, אך כמו כן גם לדייק במה שלא כתוב.¹⁸⁰

3. מטרת הלמידה

עלינו לדעת כי בסופו של דבר חיפוש אותו 'עומק'¹⁸¹ איננו בעיקרו חיפוש אחר ידע, ואפילו לא ידע אוטורי, אלא רצון להפוך את הנלמד למשמעותי בחייו של הלומד. ניתן לומר על דרך ההכללה כי לאותו 'עומק' אמור להיות משמעות אקזיסטנציאלית. ביטוי לדבר יש בתיאור של דרך הוראתו של רמ"י ובפרט כיצד לימד את תלמידיו להתייחס למובא במקרא:

ולימד דעת את תלמידו אשר הסתופפו בצל קדושתו לדעת את ה' ולעובדו בלבב שלם... איך כל דברי תורה שייכים **לכל אדם בפרט**, וכל המאורעות הנזכרים בתורה הם שייכים לכל אדם **ועוברים על כל נפש בכל דור ודור**, וממנה נקח לעבוד את ה'.¹⁸²

¹⁷⁷ הדבר תלוי בשאלה הפרשנית לאיזה אירוע מכוון משה בדבריו: מינוי שופטים בפרשת יתרו (שמות פרק יט) או שמא מינוי הזקנים על פי פרשת בהעלותך (במדבר פרק יא).

¹⁷⁸ ייתכן ורצונו זה של משה הוא ביטוי לתת מודע שלו, לאמור אפילו משה עצמו איננו מודע שקיימת סתירה בין דבריו ובין רצונו העמוק.

¹⁷⁹ בספר מי השלוח יש למונח 'עומק' מקום מרכזי ולדרישה להגיע ל'עומק' השלכות חשובה בכל הנוגע לאופי הדרישה הדתית במשנה זו. נקדיש במחקר זה דיון נפרד למושג (ראו בפרק השמיני בסעיף הנושא שם זה) ונראה כי גם הוא נועד לתאר את כפל הפנים המצוי בהוויה. ראו לעת עתה, אליאור, **חירות**, עמ' 212; הנ"ל, תמורות, לאורך החלק המוקדש לרמ"י ובפרט עמ' 413.

¹⁸⁰ כבר הפניתי לעיל (הערות 130, 134) לדברי שלום, **פרקי יסוד**, שני פרקים ראשונים.

¹⁸¹ דבריו אודות 'עומק' אינם מוגבלים רק למקרא, אלא בכלל לכפל הפנים אשר בהוויה. על החתירה להשיג 'עומק' זה בחסידות ראו אצל אליאור, **אחדות ההפכים**, עמ' 28-34, ובפרט את טענתה לפיה עיקרה של העבודה החסידית "היא ריאליזציה של התודעה החדשה של הנוכחות האלוהית הזורחת על האדם, ועניינה הוא התקשרות עם היסוד האלוהי הנעלם, המחיה את המציאות הגשמית הנגלית, והכרה בנוכחות האלוהית שמעבר ללבוש החומרי" (שם, עמ' 28).

¹⁸² ראו **ספר ההקדמה והפתיחה**, עמ' 60, וזו טענה שהוא חוזר עליה בכמה מקומות ורואה בה עיקרון חשוב של מורי

גם בנושא זה של היחס למקרא טענת רמ"י איננה צומחת יש מאין, וכבר מחבר ספר החסידות הראשון, ר' יעקב יוסף מפולנאה מסביר בהקדמתו לספרו **תולדות יעקב יוסף**, כי הקביעה לפיה התורה היא נצחית, מובנה כי "אין הפסק זמן לשום מצוה מתרי"ג מצות אפילו לעתיד רק שיהיה ברוחני, ועתה בעולם הזה בגשמי במעשה"¹⁸³. ואם כך הרי ביחס לכל אחת מהמצוות, גם אלו הנדמות כלא רלוונטיות (לדוגמה מצוות הקשורות בקורבנות, עבודת המקדש או בהימצאות בארץ ישראל ועוד), יש למצוא משמעות אקטואלית, והוא עצמו מצהיר כי "מלאני לבי לבאר בעז"ה תרי"ג מצות הנ"ל, איך **שהם בכל עת וזמן, והם בכל אדם**, ואיך יש בו מקום לדבק בו יתברך בכל מצוה מתרי"ג מצות"¹⁸⁴. נעיר כי ר' יעקב מחיל עקרון זה גם על סיפורי המקרא ובפרט על אותם תיאורים בעלי אופי הסטורי.

קיומו של הדמיון בטיעון עשוי רק לחדד את עמדת רמ"י. בעוד שר' יעקב יוסף מחפש משמעות אקטואלית לבני דורו, לחברה בה הוא חי, ואפילו למאורעות הנוגעים לו, הרי שאצל רמ"י נראה כי המוקד הוא האדם הבודד העומד מול המקרא ומחפש שם הנחיות ו'דרך' שבעקבותיהן ילמד על רצון האל ממנו.¹⁸⁵

ד. משנת ספר מי השלוח וסקירת המחקר

כדי להצביע על התוספת שמחקר זה בא לתרום להבנת משנת רמ"י, נציג עתה בקצרה את עיקרי העמדות המצויות במחקר ביחס למשנה זו.

המעין בספר מי השלוח שם לב, כי משנתו של ר' מרדכי יוסף נוגעת בשני נושאים מרכזיים: האחד ממוקד ברצון האל (= "הכל בידי שמיים"),¹⁸⁶ המתואר כממשות האונטולוגית היחידה הקיימת. רצון האל לא רק שמניע את העולם, אלא שהוא בעצם עומד מאחורי כל התרחשות אנושית (= "התוך של כל המעשים"),¹⁸⁷ עד כי ניתן להסיק כי עמדתו שוללת את יכולת הבחירה האנושית, וקיומה הינה למעשה אשליה בלבד.¹⁸⁸ לעומת זאת, הנושא השני מתמקד

החסידות: עמ' 43 (=כמאפיין את תורת הבעש"ט); עמ' 58 (בשם רמ"י "שאין שום דברי תורה שאינם שייכים לכל פרט נפשי"), עמ' 119 (ביחס לכתבי אביו-**בית יעקב**). דבריו אלו צוטטו ב'הקדמה' לחלק ב של מי"ש, ללא מספור עמודים; וזכרון ראשונים, עמ' 6. ראו אליאור, תמורות, עמ' 412. השוו גם תחילת ב, תהלים צה, "לכו", עמ' קנח. ראו להלן בנספח לפרק הראשון את הסברי למשל האוצר כפי שהשתמש בו ר' שמחה בונם רבו של רמ"י, ולתיאור אופן הלמידה המובא בשם רש"ב בספר **רמתים צופים**, אות סב, דף יז, א.

¹⁸³ הקדמה לספר תולדות יעקב יוסף, אות ב.

¹⁸⁴ שם.

¹⁸⁵ לעמדה פנומנולוגית מקבילה אצל קירקגור, ראו שגיא, **מסע האני**, עמ' 47, עמ' 184 (= "הטקסט, טוען קירקגור הוא 'מראה'... לראות את עצמנו במראה. כתבי הקודש הם, אפוא, המראה המשקפת את היחיד כפי שהוא"), עמ' 187-186, עמ' 207. ראו גם תדמור, **האדם**, עמ' 16, בשם שכטר כי "יש לקיים דיאלוג בין השואל לבין הטקסט, כאשר השואל שם את עצמו במציאות האכסיסטנציאלית שלו ושואל מנקודת ראות זו".

¹⁸⁶ הכותר שנתן פיירשטיין לספרו (=הדיסרטציה שלו, המחקר המקיף הראשון שהוקדש למשנת רמ"י - ראו פיירשטיין, **אזיביצה**).

¹⁸⁷ ראו א, שמיני, "ויהי", עמ' קה.

¹⁸⁸ כבר עתה חשוב להדגיש, כי בכל מקרה לא עולה אפשרות למצוא אצל רמ"י עמדה הטוענת לאקוסמיזם, מכיוון שאין רמ"י מדבר על קיום העולם כאשליה, אלא על קיום רצון נפרד כזה.

באינדיבידואליות האנושית, ומציג כנגזרת מכך אוטונומיה אנושית נרחבת, עד כדי הכרה ביכולת של האדם להכריע, בסיטואציה מסוימת, כי האמת הדתית תובעת ממנו להתעלם מהמערכת הנורמטיבית, ולנהוג שלא על פי גדרי ההלכה (= "עת לעשות לה'").¹⁸⁹ השאלה המרתקת היא כמובן, כיצד יש ליישב שני היבטים אלה, שעל פניו סותרים זה את זה:¹⁹⁰ חירות האדם מול טענה אודות העדר כל בחירה ולפיה כל מעשה אנושי, היא מימוש הרצון האלוהי. שני נושאים אלה לא רק מצויים יחדיו בעולמו ההגותי של רמ"י,¹⁹¹ אלא הם גם מוצאים את ביטויים בטיפוס דתי אחד המיוצג על ידי דמותו המקראית של יהודה.¹⁹² יתרה מזאת, שני היבטים לא רק שמאפיינים דמות דתית זו, אלא שהם מגדירים אותה ככזאת.

למרות המודעות בדבר קיומם של שני הנושאים הללו, הרי שבמחקר אודות משנת רמ"י, החוקרים העדיפו בדרך כלל להתמקד באחד משני הנושאים,¹⁹³ כאשר את קיומו של הנושא והקוטב השני הזכירו אז באופן מינורי. היו שעסקו בהיבט הדטרמיניסטי (פטליסטי), מה שבשפת ספר מי השלוח מוגדר "הכל בידי שמיים", ואילו אחרים התמקדו בנושא האוטונומיה האנושית, והשתמשו ביחס למשנת רמ"י במושגים כגון 'אנרכיזם-דתי', 'אנטי-נומיזם' ('קשה' או 'רד'),¹⁹⁴ ולעיתים ראיית היבט זה כמקביל לעמדות אקזיסטנציאליסטיות.¹⁹⁵ ראוי כאן לחדד את טענתי - מובן מאליו כי קיימת זיקה בין דטרמיניזם ובין אנטי-נומיזם,¹⁹⁶ מאחר ועמדה דטרמיניסטית מעמידה בסימן שאלה את משמעותה של העשייה הדתית הנורמטיבית, כמו גם את מערכת השכר ועונש העומדת ברקע, ואשר מתבססת על ההבחנה בין טוב ורע, ובכך מניעה עשייה זו. טענתי היא שהמוקד השני בו עוסקת משנת רמ"י, עיקר משמעותו היא בעשייה מודעת. לאמור, ההתנהגות

¹⁸⁹ נוכח הבנתי את ספר מי השלוח כממוקד בתורת האדם אשתמש כבר עתה בשני הטיפוסים בהם עוסקת משנתו של שלמה גיורא שוהם כאילוסטרציה לשני הנושאים שצוינו בפנים. שוהם בסדרה של מחקרים מתאר שני טיפוסים שונים: הטיפוס הטנטלי - האיחודי; הטיפוס הסזיפי - בעל האופי הפרדתי. ראו שוהם, **מיד**; הנ"ל **אל האין**. יש להעיר כאן על הדגם הדומה הקיים אצל פדיה בנוגע לשני טיפוסים בעלי חוויה מיסטית, ראו להלן ליד ובהערה 236 השוני המהותי הוא שאצל רמ"י לא מדובר בחוויה מיסטית, ראו על כך שם.

¹⁹⁰ ראו רוזנברג, תורת הייחוד, עמ' 303.

¹⁹¹ במקרה כזה היינו מתמודדים עם הפרדוקס הקלאסי שנוסח כשאלת 'ידיעה ובחירה'.

¹⁹² בכך אני מבקש לחדד כי גם ניסיון לטעון כי משנת רמ"י היא בעלת אופי טיפולוגי והיא מעונינת בתיאור שני טיפוסים דתיים שונים, לא תהווה פתרון הולם לבעיה הניצבת בפנינו.

¹⁹³ דוגמה בולטת היא מאמרה של ש"ץ, עיונים, בו כמעט ואין ביטוי להיבט הדטרמיניסטי. בכיוון השני צעד הררי, חירות האדם, שהסיק כי עמדת מי השלוח הוא דטרמיניזם קיצוני, וכי עבורו החירות האנושית היא אשליה בלבד. ביטוי 'ספרותי' לכך ניתן למצוא בעובדה שחלק מחוקרי רמ"י כתבו שני מאמרים, אשר כל אחד מהם הוקדש לאחד משני היבטים: ראו וייס, דטרמיניזם; וייס, אוטופיה. ובאופן דומה אצל פירשטיין, **איזביצה**, עמ' 21-39, 41-59 (= פירשטיין, דטרמיניזם; פירשטיין, גאולה אישית). על עמדתם ראו בסמוך. אמנם חובה עלי להדגיש כי כל אחד מהם טרח לציין בכל אחד ממאמריו, כי קיים קוטב נוסף במשנת רמ"י.

¹⁹⁴ ראו דיון מושגי נרחב אצל מגיד, **איזביצה-ראדזין**, עמ' 215-225, וקביעתו לפיה "אנטי-נומיזם רד" מאפיין את חסידות איזביצה-ראדזין.

¹⁹⁵ בעיקר בזיקה לפירושו של רמ"י את עקדת יצחק, בו מצא מקבילה לפירושו של קירקגור בספרו חיל ורעדה - ראו גלמן, **אברהם**, עמ' 27-55, עמ' 77-89 (בו חזר מטענת הזוהר אותה הציע בספרו **האימה**, עמ' 1-44). גלמן גם הקדיש דיון למשמעות המושג "עת לעשות לה'", והשוואת מושג זה לרעיון 'השהיית האתי' אצל קירקגור, ראו גלמן, **האימה**, עמ' 45-71; הנ"ל, **אברהם**, עמ' 65-75.

¹⁹⁶ השוו לדיונו של מגיד, **איזביצה-ראדזין**, עמ' 209.

האנטי-נומית מְלֵנָה בתודעה של אדם בוחר, ולכן קיימת הבחנה בין חטא 'סתם' ובין 'עת לעשות להי'. ניתן לשער כי הקושי ליישב בין שני נושאים מקוטבים אלו, הוא כנראה הגורם לאותה התייחסות מינורית של הקוטב השני, לעיתים עד כדי התעלמות מוחלטת. במחקר לא נעשה עדיין נסיון מספק להציג מסגרת פרשנית, אשר תכלול את שני ההיבטים שבמשנת רמ"י, תוך הצעת הסבר שתבהיר את אפשרות קיומם בו זמנית.¹⁹⁷

וייס במאמרו פורץ הדרך במחקר על ספר מי השלוח,¹⁹⁸ הדגיש את קיומה של העמדה הדטרמיניסטית במשנת רמ"י, ובכך עיצב חלק נכבד מהתפיסות במחקר שבאו בעקבותיו.¹⁹⁹ אך המעיין במאמר זה מגלה, כי וייס סיים שם את דבריו בקביעה לפיה, עיקר עניינו של רמ"י לא היה עיסוק בתורת הדטרמיניזם, אלא במה שוייס מכנה תורת "האנרכיזם הדתי".²⁰⁰ מאידך גם במאמר שעניינו תורה 'אנרכית' זו,²⁰¹ וייס מצא לנכון להקדיש את חלקו האחרון של המאמר,²⁰² להיבט הדטרמיניסטי. לטענתו, אצל רמ"י קיימת מחד זהות בין העמדה האנרכיסטית, ובין העמדה הדטרמיניסטית, בפרט בכל הנוגע למתח בין רצון האל ובין הנורמה ההלכתית. אלא שהוא מוסיף ומסביר, שבעוד שהעמדה האנרכיסטית, המייצגת את קיומו של האדם בעולם הזה, בנויה על התחושה הסובייקטיבית של האדם, כי מעשהו הוא ברצון ה', הרי העמדה הדטרמיניסטית, שעיקרה תיאור התנהלות העולם לעתיד לבא, מציגה חזון לפיו רצון האל מופיע ללא גבול, והאדם נכנע לרצון זה, כך שהזכייה בגאולה מותנית בויתור על כל פעילות סובייקטיבית. וייס מודע לכך כי אין בהסבר זה כדי להבהיר כיצד במשנת רמ"י קיימות בו זמנית שתי עמדות אלו, וגם טענתו לפיה רמ"י שולל בסופו של דבר 'אנרכיזם' בהוה, לא רק שמצמצמת את הגותו של רמ"י לתחום ההיסטוריוסופיה, אלא בעיקר מתעלמת מקיומו של אנרכיזם 'אקטיבי' במשנה זו.

יתר על כן, ראיית הגותו של רמ"י, כמכוונת כל כולה רק כלפי העידן שלעתיד לבא מחד, ושלילת אופי החטא מהמעשים שכבר נעשו מאידך, הופכת את רמ"י לתיאלוג המתעניין בשאלות מופשטות. בכך מתעלם וייס ממטרות הכתיבה החסידית, שעיקרה מכוונת לשומעי ליקחה ואשר מעוניינת לתרום לעולמם הדתי באופן ממשי.²⁰³ כבר הצבעתי לעיל כי מהעולה בספר מי השלוח כמו

¹⁹⁷ י' מאיר, המצוות, עמ' 32-33, מציג את מאמרו כרצון ליישב אצל רמ"י בין העמדה הדטרמיניסטית שהיא גופא כוללת בתוכה את המימד האנטי-נומי ובין יחסו לקיום מצוות. את ההיבט האקטיבי במשנת רמ"י הוא רואה בתהליך הברור, אלא כפי שעוד נראה תהליך זה עצמו מוביל את האדם להכרה בדטרמיניזם השולט באדם, וממילא להתנהגות פורצת הלכה (תיאור זה איננו תואם מה שהוא מכנה 'אוטונומיה דתית'). אציין עוד כי י' מאיר מסתפק שם בשאלה, האם משנת רמ"י רואה את עצמה כרלוונטית בכלל להווה האנושי.

¹⁹⁸ וייס, דטרמיניזם.

¹⁹⁹ גם פירשטיין הקדיש מקום בספרו לשני ההיבטים הללו, אם כי מדבריו לא ברור כלל כיצד הם מתקיימים יחדיו (למרות הצהרתו בספרו **איזביצה**, עמ' 59). אדרבה, לעיתים נראה כי לדעתו, מקור המתוחות ביניהם היא תוצאה של חוסר קוהרנטיות אצל רמ"י, וכמו גם, היא נובעת מהעובדה כי רמ"י שחי בתוך עולמה של ההלכה, לא הרשה לעצמו להסיק את המתבקש ממשנתו הדטרמיניסטית.

²⁰⁰ ראו וייס, דטרמיניזם, עמ' 453.

²⁰¹ ראו וייס, אוטופיה, עמ' 211, בו הוא מציג את רמ"י כהוגה הרדיקלי ביותר מבין "ההוגים המיסטיים", בשל היותו מעלה באופן מפורש את הדילמה שבין התנהגות דתית המבוססת על הארה פנימית, ובין התנהגות דתית הנשענת על הנורמה ההלכתית.

²⁰² וייס, אוטופיה, עמ' 245-240.

²⁰³ השוו לטענת מגיד, **איזביצה-ראדזין**, עמ' 104-75; בריל, **ר' צדוק**, עמ' 161-162, עמ' 164, והערה 76 שם.

גם מעדותם של צאצאי רמ"י, מופיעה דמות של מורה הפונה לתלמידיו בדרישה לחפש רלוונטיות לחייהם בתורה, ואשר למעשה דוחף באמצעות הגותו תלמידים אלה לקראת שינוי פנימי.

לעומת וייס, ניתן לראות בפירושה של רבקה ש"ץ,²⁰⁴ כמי שמייצגת את הקוטב הנגדי מבין חוקרי משנת רמ"י. ש"ץ מצאה במשנת רמ"י, עמדה הטוענת שרק בעזרת האוטונומיה הרוחנית של האדם, ניתן לו להבין את רצון ה', וכי "אין אלוהים רוצה אלא את האדם היכול והמבקש להכריע מתוך שיקוליו הוא".²⁰⁵ אמנם נכון כי רמ"י מציג את האדם כמכיר בשני מישורי קיום המלווים את חייו ('הנצח' ו'הזמנ' המקבילים לשני רצונות האל), אלא שלא ניתן לגשר ביניהם, מלבד ההכרה שבסופו של דבר, המעשה שהאדם עושה הוא רצון האל. החירות הוא בנקודת ההכרעה, ושם מרכז הכובד של העשייה הדתית. הפתרון אם כן שמציעה ש"ץ מתבסס על ההבחנה בין העבר להווה²⁰⁶ – בעת העשייה על האדם להיות נכון לפעול לאור הבנתו, ולקחת את הסיכון שיטעה, ואילו לאחר עשיית המעשה עליו להכיר כי מעשה זה היה "נטול שייכות לרעיון חופש ההכרעה".²⁰⁷ אלא שאז יש מקום לתהות – אם 'הכל בידי שמיים', מה מקום יש לשימוש במושג 'טעות', כמו גם מה מקום יש לחטא?²⁰⁸ ואם החטא הוא רק 'לכאורה', מדוע רמ"י מבחין בין 'סתם חטא, ובין חטא הנעשה כחלק מקיום "עת לעשות להי"י"?²⁰⁹ יתר על כן, ש"ץ קובעת כי רמ"י מבקש האדם לבצע "זינוק לקראת המעגל של האמת המוחלטת", ומכיוון שאין תורה זו אסכטולוגית,²¹⁰ אם כן, כיצד מתבצע 'זינוק' זה?

בין שתי עמדות מחקריות אלו קיים מנעד ובו ניתן לשבץ את עמדותיהם של חוקרים נוספים. כדי להקל על הדיון העדפתי להציג תיאור מסכם ותמציתי ביחס לאופן בו החוקרים פתרו את המתח בין שני ההיבטים הללו:

1. היו מי שהציעו כי הם מבטאים רמות קיום בתקופות שונות (ש"ץ ורוזנברג²¹¹: עבר - הווה; וייס: עוה"ז - לעתיד לבא).

2. או במקביל משקף טיפוסים דתיים בעלי מהות שונה (רוזנברג,²¹² בריל ומגיד).²¹³

²⁰⁴ ראו ש"ץ, עיונים.

²⁰⁵ ש"ץ, עיונים, עמ' 556.

²⁰⁶ ניתוקו של האדם מתוצאות מעשיו, שלא לומר הסרת האחריות ממנו, שהם נגזרות מתחייבות מרצון האל המוחלט (ש"ץ, שם, עמ' 557), אמורים לכוון אצל האדם את חופש ההכרעה, באמצעותו יבין את רצון האל. ניתן למצוא אצל חוקרים נוספים מבנה רעיוני דומה, ראו אצל אליאור, חירות, עמ' 210-212, וכן הנ"ל, תמורות, עמ' 410-411, המציינת כי העמדה הדטרמיניסטית של רמ"י אפשרה עירעור על הסמכות המקובלת, ושימשה בסיס לתפיסת עולמו האנרכיסטית, שמוקדה זיקה בלתי אמצעית אל רצון האל בהווה. וכן אצל גלמן, אברהם, עמ' 87-89 (= האימה, עמ' 41-42; עקידת יצחק, עמ' 38-39), הרואה בהכרה של "הכל בידי שמיים", אפשרות להשתחרר מתודעה של גאוה, כך שהאדם יראה את עצמו ככלי בידי האל. לאמור הכרה זו, תאפשר לאדם לגלות את רצון האל ממנו.

²⁰⁷ שם, עמ' 557.

²⁰⁸ השוו לטענת רוזנברג, תורת הייחוד, עמ' 303.

²⁰⁹ אצל חלק ניכר מהחוקרים אין הסבר לפשר הבחנה זו!

²¹⁰ ראו שם, עמ' 560.

²¹¹ רוזנברג, תורת הייחוד, עמ' 300-308, מציע כמה אפשרויות להבין את משנת רמ"י (ותלמידו ר' צדוק), ראו בהקשר הנוכחי הסבר ד, עמ' 304.

²¹² רוזנברג, תורת הייחוד, עמ' 303, הסבר ג.

²¹³ ראו בריל, ר' צדוק, עמ' 148, המאפיין הרביעי של משנת רמ"י, ופירוט מאפיין זה בעמ' 164-165. מדבריו בעמ'

3. או באמצעות פירוש שהמעייט בחשיבות אחד הנושאים (הררי : התמקד בהיבט הדטרמיניסטי).
4. או ראיית אחד משני ההיבטים אמצעי אשר יאפשר לשני להתחולל (אליאור : הדטרמיניזם מאפשר אנרכיזם ; גלמן : הדטרמיניזם מאפשר אקזיסטנציאליזם).
5. או שראו בקיום שני הנושאים חוסר עקביות אם לא עמדה אפולוגטית בשל מחויבותו של רמ"י לעולמו הדתי (פיירשטיין).

ה. מטרת המחקר

צוינה לעיל חסרונה של מסגרת פרשנית, אשר תבהיר כיצד שני ההיבטים הללו נכללים בו זמנית בדמותו של יהודה. על כך יש להוסיף כי לא נדונה מספיק השאלה, מה היתה מטרת רמ"י בהצגת דמות דתית זו, והאם הציג לפני תלמידיו 'דרך' אשר תוביל אותם להתנסות אפילו רגעית של רמת קיום דתית זו. נקודת ההנחה שלי היא שרמ"י כמורה חסידי, לא עסק בתיאולוגיה מופשטת, משנתו היא משנה עם הנחיות דתיות, אשר מצאו את ביטויים באמצעות מושג ה'בירור', זכו להתייחסות מינורית במחקר. ואפרט מעט :

1. תופעה נוספת הקשורה לעיל ואשר נגלית למעיין בספר מי השלוח, היא תיאורו הטיפולוגי בעל האופי הבינרי (דו-פני), שלמעשה מתורגם לשתי רמות של עשייה דתית.²¹⁴ הטיפוס האחד מתואר כמי שעומד באופן בלתי-אמצעי מול רצון האל, כך שממילא עמידה זו איננה נעשית דרך הפריזמה של תורה ומצוות. מעצם הגדרתה (כמעט), עמידה זו מובילה לעשייה החורגת מעולם ההלכה, וביחס אליה אנו שומעים על מושגים דתיים רדיקליים כגון ביצוע 'עבירה לשמה'. טיפוס דתי זה מסומל בעיקרו על ידי דמותו המקראית של יהודה. הטיפוס השני, הוא דמותו של שומר ההלכה המובהק. עשייתו הדתית מאופיינת בקבלת הנורמה ההלכתית, וניתן לומר ביחס אליו, שהוא הטיפוס בו מתמקדת על פי רוב הספרות הדתית בכלל וזו בעלת האופי המוסרי בפרט. את הטיפוס הזה מסמל יוסף המקראי. למרות ששני הטיפוסים מוצגים זה בצד זה, וניתנת לגיטימיות לשניהם, העדפת רמ"י את הראשון ברורה. אמנם ראוי לציין, כי ברקע קיים גם טיפוס שלישי, המתואר כמי שעשייתו הדתית נמצאת ברמה נמוכה, או לעיתים טיפוס זה מתואר כאדם התמים, הרחוק מכל מורכבות דתית, ובעיקר רחוק ממודעות למורכבות זו.

עלינו לשים אל לב כי, שני הטיפוסים הללו אינם חופפים את שני הנושאים הנ"ל בהם עוסקת משנת רמ"י. אדרבה, שני הקטבים הללו עוסקים במוצהר בטיפוס הדתי אותו מסמל יהודה. מעניין לציין כי בעוד שביחס לנושא האוטונומיה והאקטיביות הדתית, הדגישו החוקרים את דמותו של יהודה כמושא הדיון, הרי שביחס להיבט הדטרמיניסטי, עובדה זו עצמה, כמעט ואיננה מוזכרת באופן מפורש.²¹⁵ היות דמותו של יהודה מושא שני הנושאים, מונעת כל התייחסות

155 עולה כי ההבחנה בין עבר ובין ההווה מקבילה אצלו להבחנה בין כל אדם ובין ה'צדיק' (נוסח מעט סתום, וללא מראה מקום אצל רמ"י). ביחס לעמדת מגיד שגם אותו אני מציין כאן, ראו להלן הערה 216 שעמדתו איננה חד משמעית.

²¹⁴ על המערכת הבינארית כחלוקה מהותית לשיטות דתיות רבות פילוסופיות כקבליות, ראו פדיה, אות ותמונה, עמ' 147-145, 179-178, ושם הערה 105 ביחס ליונג. על היותה מאפיינת את תמונת העולם של מורי החסידות ראו אליאור, **אחדות ההפכים**, עמ' 34-28.

²¹⁵ אין בכך לומר שבמחקר לא מודעים לעובדה זו, אלא שלא ניתן על כך דין וחשבון מפורש. במובן זה עבודתו של

פרשנית בעלת אופי דיכוטומי, כפי שמופיע בחלק מהמחקרים.

2. במהלך המחקר יוקדש מקום נרחב לתיאור תהליך הבירור ובמשמעותו המרכזית במשנת רמ"י. המושג 'בירור' מופיע בעשרות דרושים לאורך הספר, כך שניתן לומר בוודאות, כי סוגיה זו מעסיקה ביותר את רמ"י. לפיכך, תמוה הדבר שסוגיה זו כמעט ולא זכתה לתיאור על ידי העוסקים במשנת רמ"י, ועד כה לא זכתה לניתוח מפורט, המראה את משמעותה המרכזית בעולם הרוחני הניבט דרך הנחיותיו של רמ"י.²¹⁶ לא הובהר מה תפקיד הבירור ביחס לכל אחד משני הטיפוסים הדתיים, כמו גם, מה תפקיד התהליך ביחס לשני הנושאים המרכזיים בהם עוסק הספר.

מטרת המחקר שלי היא לשזור יחדיו את נקודות המוקד במשנת רמ"י, ובכך להעמיד מבנה קוהרנטי ככל הניתן, ומתוכו לעמוד על המטרה העיקרית של משנה זו: ראשית אטען כי את שני הקטבים במשנת רמ"י, יש להציג יחדיו, ולא רק מתוך ההנחה כי הם משלימים זה את זה, אלא עיקר החידוש בדבריי היא הטענה, כי למעשה שני הממדים חופפים זה את זה, ומתקיימים בו זמנית ברמת הקיום הגבוהה אליה חותר רמ"י, בה האדם מכיר כי רצונו זהה לרצון האלוהי, ועוד אפרט על כך בסמוך. חיבור זה הקשור לדמותו של יהודה, מעביר אותנו לתיאור הטיפולוגי המאפיין את הספר.²¹⁷ דמותו של האדם הדתי הקלאסי המסומל על ידי יוסף, איננה דמות המספקת את שאיפותיו הדתיות של רמ"י. הלה החותר למפגש עם לב הממשות, קרי עם הרצון האלוהי הפועם במציאות, מבקש ללמד כיצד ניתן, לפחות לפרק זמן ספציפי אם לא כמצב קבוע, לחיות את החיים הדתיים, כפי שחי אותם טיפוסו של יהודה. לכאן מצטרף מושג 'הבירור', כמושג המשקף את התהליך אשר מאפשר שוני זה, שעיקרו שינוי מצב התודעה של האדם הפועל. אפרט עתה בקצרה את כל אחד ממרכיבי טיעוני, לפני שאחזור ואשזור אותם לכלל מהלך

מגיד, איזביצה-ראדזין, היא חריגה.

²¹⁶ השוו לטענת י' מאיר, המצוות, עמ' 33-35. ראו אצל פיררשטיין, איזביצה, עמ' 43-48 (=פיררשטיין, גאולה אישית, עמ' 218-223), הרואה בתהליך הבירור ביטוי נפשי כמו גם אינדוידואלי למושג 'הדבקות'. פיררשטיין אמנם רואה בתהליך כמי שמביא את האדם לגאולה אישית, אך תיאורו קצר, ואין בו התייחסות למרכיבים משמעותיים של התהליך, כגון השינוי שחל באדם (להלן נראה שהשינוי מתרחש ברמת התודעה של האדם), וכן אין בו כל התייחסות למושג 'סילוק הנגיעה' כמו גם למושגים פנימיים חשובים נוספים במשנת רמ"י (ראו להלן הערה 223). והעיקר, כפי כבר הערתי לעיל, פיררשטיין איננו מסביר כיצד תהליך זה קשור להכרה של "הכל בידי שמיים". וייס, אוטופיה, עמ' 225 ואילך, ראה ב'בירור' תהליך של מבחן עצמי, בו האדם למד על עצמו (שורש נשמתו) ועיקרו נעשה בדיעבד (ראו שם, עמ' 231, בו הוא מותיר כשאלה לא פתורה, האם בחינה זו יכולה להיעשות לכתחילה). פרשנות זו השפיעה מאוד על המחקר שבא בעקבותיו, בצורה זו או אחרת. ראו באופן בולט הליכה אחרי וייס אצל מגיד, איזביצה-ראדזין, עמ' 150, 160, 172, עמ' 306 הערה 21, עמ' 340 הערה 31. אמנם ניכרת אצל מגיד העדר קוהרנטיות ביחס לסוגיה זו, ויש שהוא רואה בתהליך הבירור, תהליך היוצר שינוי אצל האדם, ראו דבריו שם, עמ' 174-175, עמ' 328 הערה 51. ראו גם אצל גלמן, אברהם, עמ' 87 (השוו, האימה, עמ' 41; הנ"ל, עקידת יצחק, עמ' 39), הטוען כי לעולם האדם יוותר בהווה בחוסר וודאות לגבי כנות מניעיו.

²¹⁷ ולא כטענת בריל, ר' צדוק, עמ' 162-163, שההכרה "הכל בידי שמים" מאפיינת דווקא את קרח (וזו מהות הטעות והחטא שלו), וכי אפילו ליהודה ומשה אין יכולת זו. לעניין זה אדרש בהרחבה בפרק החמישי ובו אפרש באופן אחר את טעותו של קרח. לעת עתה אציין כי רמ"י מאפיין את קרח בזיקה למושג "חכמה מבוררת" (ראו א, קרח, "ויקח" [שני], עמ' קנד), ביטוי הנאמר עוד בַּק ביחס למשה (ראו א, נשא, "בבניי", עמ' קמד), ואשר מבטא מצב שלם ברמה האנושית (ראו א, תצוה, "ואתה", עמ' פח; א, חקת, "זאת", עמ' קנד). ביחס ליהודה ראו ב, שמיני, "יין" (ראשון), עמ' עו. ראו עוד ליד ובהערה 232.

אחד :

א) המושג "הכל בידי שמיים" הובן (בעקבות וייס) כשולל את הבחירה החופשית האנושית, או לכל היותר מותיר בידי האדם את האפשרות להכיר בכך.²¹⁸ ראשית יש להעיר, כי מוטעה יהיה לקרוא קריאה פילוסופית את ספר מי השלוח. לאורך העבודה שלי אראה כי רמ"י איננו עוסק בתיאולוגיה, כך שגם בעת שהוא מזכיר סוגיה פילוסופית מובהקת, כגון שאלת ידיעה ובחירה (וזאת רק פעם אחת), הוא איננו מפרשה כשאלה באופן פילוסופי,²¹⁹ אלא כמבוכה קיומית נפשית. "הכל בידי שמיים" – משמעותו אמנם כי כל מעשה שיעשה וזאת ללא תלות בכוונת העושה, הוא בידי שמיים. אלא, וזאת יש להדגיש, כדי שהדבר יהווה אכן מימוש רצון האל, הוא צריך להיעשות מתוך מודעות לכך. מה שמכונה העמדה הדטרמיניסטית אצל רמ"י, אמורה בעצם להוביל את האדם להכיר כי כל מה שקורה לו, לא קורה במקרה, אלא צריך היה להתרחש לאור מי שהוא, וממילא זהו מה שהוא אמור לעשות. בניסוח אחר, האדם המודע כמו גם האדם הלא מודע, לעולם מה שיעשה הוא בידי שמיים. האדם המודע, בעצם הכרתו זו, מאפשר לרצון האל להתגלות בעולם, ולהכרה נוכחת זו חותר רמ"י.

במשנת ר' מרדכי יוסף, רצון האל מתואר כרצון קונקרטי מהאדם. עיקר תפקיד האדם לזהות את רצון האל ממנו, ולהיענות לרצון זה. רצון זה כאמור פונה לאדם באופן ישיר ואישי, והוא נכון לזמן הופעתו. אופיו האישי והקונקרטי, כמו גם העובדה שהאדם לומד מתוך עצמו אודותיו, שהרי רצון האל מתגלה לו 'בתוך' רצונו שלו עצמו, הוא כאמור הקוטב השני במשנת רמ"י. ההיענות הזו לרצון האל, שכאמור לעיל מעצם הגדרתה איננה עוברת בתוך המסגרת ההלכתית, היא המקור להיבט הרדיקלי במשנת רמ"י. רמ"י מלמד את האדם כי עליו לגלות 'מה רוצה האל ממנו עתה'. אין כאן תנועה בו האדם יוצר את עצמו (עמדה המאפיינת הגות אקזיסטנציאליסטית), אלא של גילוי עצמי. כמו כן, אין כאן עשייה מתוך אי וודאות, אלא רמת הקיום עליה מדבר רמ"י, מאופיינת בכך שהאדם אכן יודע מה האל רוצה ממנו. מה שהאל רוצה, איננו נתון כלל להחלטת או הכרעת האדם. רצון האל מהאדם, הוא ביטוי למה שהאדם הינו, ולכן אותה היענות של האדם לרצון האל, ניתן לראות בה גילוי עמוק של 'האני' (גילוי 'העצמי').²²⁰ במצב זה עדיין נשמרת הייחוד האנושי, ולכן גם ניתן לדבר על מימוש ייעודו כאדם, כך שלפנינו עמדה שניתן להקבילה לעמדה נוסח אקזיסטנציאליזם-דתי. כמעט מיותר לציין כי מצד שני, האדם יכול מתוך מגוון סיבות, לבחור ולהתכחש למצב זה.

אם כן, מחד קיים היסוד הקבוע במציאות, יסוד שאיננו תלוי באדם. מאידך, על האדם להכיר בעובדה זו, ולחתור להכיר יסוד זה, ובכך לממש את ייעודו כמי שחי נוכח רצון האל. הטיעון הדטרמיניסטי במשנת רמ"י למעשה מבטיח כי גילוי רצון האל, אכן יתרחש. אם האדם לא יזכה להכיר זאת בחייו, גם לא בדיעבד, אזי התגלות זו תתרחש לעתיד לבא.

ב) השפה הדרשנית של ספר מי השלוח משתמשת בהבחנה טיפולוגית לתיאור שני טיפוסים דתיים, שהם למעשה שתי מדרגות רוחניות, וליתר דיוק שני מצבי תודעה (state of mind), ביטוי שלהלן נרחיב במשמעותו. הטיפוס הדתי העליון של רמ"י מאופיין כמי שחי נוכח רצון האל, וממילא איננו

²¹⁸ ראו לדוגמה גלמן, עקידת יצחק, עמ' 38, ובעוד מקומות.

²¹⁹ ובמובן זה איננו דומה כלל לר"י מברסלב, ותורה כמו ליקוטי מוהר"ן סד (בפרט פיס' א-ב), איננה מצויה בספקטרום החשיבה המיוצג בספר.

²²⁰ ביחס לשימוש המושגי ראו להלן בסעיף 'מתודולוגיה'.

זקוק בכל הנוגע לעצמו במערכת התורה והמצוות, כדי להבין מה רוצה האל ממנו. הטיפוס הדתי השני, מבטא למעשה את השלב המקדים, בו האדם איננו יודע מה האל רוצה ממנו באופן קונקרטי, ועל כן הוא חי במישור בו רצון האל הינו רצון המופנה לכלל ובכל זמן. אדם זה חי במישור ה'כללי', וממילא נעדר מחייו ההיבט הסובייקטיבי בכל הנוגע לעולמו הדתי. הוא איננו עומד מול האל כ'אני', אלא כחלק מההוויה הכלל-יהודית. אין בכך לומר שחייו נעדרים גוון אישי, אלא שעמידתו מול האל נעדרת גוון זה. אין בחייו עמידה בלתי-אמצעית זו, שניתן לתארה במונחים של 'גאולה אישית', או לראות בה ביטוי מקביל לחוויית הדבקות שהניעה את החסידות מראשית דרכה.²²¹

אמנם כל זמן שלא חלה אותה תמורה אצל האדם, עליו לחיות במסגרת הדתית המקובלת, וזו איננה הנחיה שבדיעבד, אלא זוהי הדרישה הדתית ממנו, ולמעשה זוהי האמת הדתית שלו. קביעה זו עשויה להוות סיבה נוספת לבחירה בסגנון כתיבה טיפולוגי, המציגה דמויות שלמות מצד עצמן, היכולות לשמש מודלים לחיקוי.

השוני בין שני הטיפוסים הדתיים אצל רמ"י הינו שוני אונטולוגי, או מכיוון שמוקד השוני הוא בתודעה, יש לומר שאנו עוסקים בשוני בעל אופי אפסיטמולוגי. הטיפוסים הדתיים הללו חיים במצבי תודעה אחרים, ולא ברמת ידיעה אחרת. כאמור, חשובה הבחנה קיומית זו ולפיה, השוני בין הטיפוסים הדתיים הוא שוני בהוויה (being), ולא רק במחשבה. לאור זאת יובן מדוע מתאר רמ"י את החטאים המקראיים הגדולים (כגון: חטא האדם הראשון; חטא העגל) כמעשה המוגדר כחטא, רק בשל היותו מעשה שהטרים את מועדו, וזאת בשל הפער בין ההבנה ובין הממשות אצל אותו חוטא. ההתפתחות ההיסטורית של האנושות והעולם היא מיניה וביה התפתחות רוחנית, ובעידן העתידי, מצב הגאולה מתואר כמצב בו האדם חי נוכח רצון האל (שזה גופא תיקון חטא האדם הראשון).

ביחס למשמעות (ומטרת) תיאור דו-פני זה של רמ"י - היו שהציעו שהבחנה זו הינה היסטורית בבסיסה, וממילא חסרת משמעות קיומית לחסיד השומע כמו גם לתלמיד הקורא. היו שטענו שהתיאור הטיפולוגי למעשה מבטא, כי אכן ישנם טיפוסים שמעצם היותם כאלה, חייהם הדתיים הינם בעלי איכות אחרת, וממילא גם התנהגות כמו גם מחויבותם לעולם ההלכה היא אחרת. אני כאמור מבקש להוסיף ולטעון (ובכך לחדש) כי, תיאור זה נועד לא רק להכיר את המצב הרוחני הגבוה, אלא עיקרו לעורר ובעיקר להוליך את התלמיד למצב זה, ובכך לאפשר להם לזכות ל'גאולה אישית'. כיצד זה מתרחש? לכך נועדו הדרושים הרבים העוסקים במושג הבירור. (ג) כאמור לעיל, תהליך הבירור לא זכה להתייחסות משמעותית במחקר, לא ביחס למטרתו וכן לא ביחס לאופיו. חלק נכבד מעבודה זו הוא לספק תיאור תהליך הבירור, ואת השוני שהוא מחולל אצל מי שעובר אותו. הטיעונים אותם הצגתי עד כה, יקבלו גם הם חידוד באמצעות תיאור סוגיה זו.

מטרת תהליך הבירור להעביר את האדם ממצב תודעה רגיל ויום יומי בו האדם חי כ'אני' פועל ושולט בחייו, למצב תודעה אחר בו האדם משתחרר מהאגו, ובכך נחשף ליסוד הקבוע במציאות, שהוא רצון האל. הבירור מחולל מצב מודעות זה, שהוא מיניה וביה שחרור מהאגו, כמו גם מיניה וביה מילוי רצון ה'. רצון ה' מתגלה בעולם, דרך האדם המודע שמעשיו הם גילוי ומילוי רצון זה.

²²¹ אם כן ניתן להגדיר 'דבקות' = עשייה בהתאם לרצון האל. ראו גם בריל, ר' צדוק, עמ' 152.

התבוננות בדרושים המתארים את תהליך הבירור, מעלה כי תהליך ה'בירור' מובנו הוא, 'ראיית' האדם את עצמו זאת על ידי הפיכתו את עצמו לאובייקט של תודעתו.²²² התודעה העצמית מנתקת את האדם מקיומו הקונקרטי, והופכת קיום זה לאובייקט, ובכך האדם חי 'מחוץ לעצמו'. ואם כן, לפנינו שימוש בחוויית הניכור ככלי, באמצעותו האדם לומד על עצמו, ובכך לכלי שבעזרתו מתגלה רצון האל ממנו, הזהה למה שניתן לכנות 'אני הפנימי' (או 'עצמי'). המוקד של התהליך הוא המודעות העצמית של האדם למתרחש בעולמו הפנימי. יתר על כן, עצם ההכרה עצמית זו, היא היא המחוללת את השינוי העמוק באדם, בכך שהיא מאפשרת לו לא רק לזהות את מניעי האגו הפועלים עליו, אלא לנטרל מניעים אלה. בהקשר זה נציין כי רמ"י מזהה שני כוחות חזקים המניעים את התנהגות האדם: כח התשוקה, והעמידה מול הזולת.²²³ העמידה של האדם מול עצמו, מאפשר לו כאמור לא רק לזהות כוחות אלה, אלא בעיקר שלא להיות מונע על ידם. סילוק מניעי האגו, הוא עצמן מאפשר לרצון האל להופיע. התהליך החל עם התעוררות ספונטנית של רצון באדם, המשיך בתהליך תודעתי של 'ראיית' מניעי הרצון זה והתגברות עליהם. עובדת קיומו של הרצון, אחרי סילוק מניעים אלה, מהווה עדות שמדובר ברצון האל.²²⁴

אין בדברי רמ"י כל אמירה המתארת באופן פוזיטיבי קיומו של 'אני פנימי' או דבר דומה,²²⁵ אלא במשנתו, על האדם לסלק את המחיצה המונעת ממנו לראות את הרצון האלוהי השורר במציאות. מחיצה זו היא ההכרה התבונית של האדם, לפיה הוא בעל רצון אוטונומי וכי ביכולתו לכונן את מהלך חייו.

אם כן, ה'בירור' איננו רק מבחן עצמי (כפי שהובן לרוב), בו האדם זוכה לדעת האם רצונו חופף את הרצון האלוהי, אלא כאמור 'הבירור' הוא זה המכונן את המפגש בין האדם לאל. באופן ממשי ניתן לתאר שלוש רמות של 'ראיה' זו את רצון האל בחייו של האדם:

1) רפלקסיה כלפי העבר²²⁶ – מעצם טיבו של התהליך, קל יותר לבצעו בדיעבד, כאשר האדם מצוי אחרי המעשה, והוא מתבונן ביישוב הדעת ומתוך פרספקטיבה על מעשיו ושיקוליו באותה העת.²²⁷ עיקר מעשה 'התשובה' בהגות שלפנינו, מובנה להכיר באופן ממשי, כי כל אשר נעשה, לא היה מקרי, ובמובן זה, מה שקרה לא יכל להתרחש אחרת, וכי תמיד עמד האדם בזיקה לרצון האל. הכרת רצון האל מתקשרת אם כן לקבלת האדם את עצמו, והשלמתו עם מי שהוא.

²²² אני משתמש במונח 'ראיה' כדי לבטא את העובדה שאין כאן תהליך קוגניטיבי של הבנה עצמית (כפי שלמשל חתרו אליה בעלי המוסר מתלמידי ר' ישראל סלנטר), אלא על מצב בו האדם הוא בבחינת 'צופה' על עצמו, ו'רואה' את מניעיו, ראו עוד להלן. כן ראו אצל מרגולין, אברהם, עמ' 303-300, על היבטים שונים של כוח הראיה האופייניים לעולם החסידי.

²²³ במחקר אין התייחסות למה שרמ"י מכנה הבירור מ'לא תרצח' ו'לא תנאף'. יש לדעת כי מושגים אלה ולמה שהם מסמלים מוקדש מקום מרכזי במשנת רמ"י, וקיומם מהווה תנאי לעמידה בלתי אמצעית מול רצון האל.

²²⁴ על כן לא ניתן להסתפק בחוויית איבוד הבחירה כשלעצמה כסימן לאופייה האלוהי של התשוקה כפי שטענו וייס, אוטופיה, עמ' 227, ובאופן דומה גלמן, עקידת יצחק, עמ' 35-34. ביטוי מובהק לקביעה זו ראו א, מלכים א' ו'ואדניה", עמ' רי.

²²⁵ בכך הוא שונה למשל מרשי"ז מלאדי שדיבר על קיומה של 'נפש אלוהית', ראו להלן בסעיף 'מתודולוגיה'.

²²⁶ בשפה הדתית, מדובר תהליך של תשובה.

²²⁷ השוו לדברי ש"ץ, עיונים, עמ' 559.

(2) רפלקסיה ביחס למתרחש בהווה²²⁸ – רמ"י מעוניין שהאדם יגיע ליכולת שתוך כדי המעשה, בהווה המתרחש, הוא 'יראה' באופן שקוף את המניעים המלווים את הרצון שלו.²²⁹ אתאר זאת באופן הבא: האדם יוצר כמעין מצב לא מוגדר (השהייה) לפני העשייה, בו הוא מתבונן בעצמו, כדי להכיר את מניעיו, ולדעת האם הוא פועל מתוך ה'אגו', כמו גם מנטרל את גורמי ה'אגו'. בתהליך זה עשוי האדם להגיע לכלל הכרה עוד לפני המעשה, אך באם לא הצליח, אזי עליו לחזור ולהכריע מתוך המישור הנורמטיבי. אימוץ התהליך בחיים, אמור להוביל למצב בו האדם יזכה להכרה זו מיניה וביה. במצב זה 'הבירור' שהוא ראיית האדם את עצמו, איננה נפרדת מהעשייה אלא מופיעה באותו הרף עין שלה, ובמובן זה ניתן כאמור לקבוע כי seeing is acting. תוך כדי העשייה, האדם 'רואה' ומכיר את רצון ה' ממנו. ניתן לתאר רגע זה כמאופיין בספונטניות, כי במצב זה האדם הגיע לכך שהתנועה הרפלקטיבית נעשתה כהרף עין. 'כיווץ' זה של מרכיב הזמן, מעניק משמעות אחרת למושג 'רפלקסיה', ולמעשה המושג מאבד ממשמעותו המוכרת. אם כן, בסופו של התהליך יש התגברות על חווית הניכור כמו גם על הסתירה שבקיום.²³⁰

(3) מצב של 'ראיה' מתמדת – למעשה במצב זה האדם איננו עושה 'בירור', מכיוון שבמצב תודעה אידיאלי זה, שניתן לכנותו מצב תודעה צלול (התודעה שקופה לעצמה), האדם 'רואה' בכל רגע ורגע מה האל רוצה ממנו, וניתן לומר שתהליך הבירור במובנו הדווקאי הגיע לכלל מיצוי. האדם איננו זקוק לחיות בעמידה מול עצמו, והמודעות העצמית ככלי, איננה נצרכת. לאמור, התודעה העצמית אשר לימדה את האדם על עצמו, מממשת את ייעודה בעת הכרת הרצון האלוהי, ואז היא גם 'מתאפסת', לאחר שהאדם וויתר על השימוש בה, שהרי אין כאן לא הסתכלות לאחור, ולא בחינה הדורשת השהיית המעשה.²³¹ רמת הקיום הגבוהה אליה חותר רמ"י, אותה ניתן לכנות 'הוויה נוכחת', מאפיינה העיקרי הוא קיומו של תואם בין רצון האל ורצון האדם, ממילא ניתן לטעון כי עתה חוזר האדם לספונטניות 'שניה'. האדם שב לחיות במצב אחדותי, בו תוך כדי העשייה הוא 'רואה' את רצון האל.²³²

1. מתודולוגיה

ר' מרדכי יוסף ליינר מאיזביצה הוא הוגה שעל דרך הכלל ניתן לומר עליו, שאיננו עוסק בתיאולוגיה, וכן אין הוא עוסק באונטולוגיה. הוא ממוקד באדם ובניסיון שלו להבין את מניעיו, ובאופן שהוא מפרש את המתרחש סביבו ובו.

והנה למרות היותו ממוקד ב'אדם', רמ"י איננו מציג לפנינו תורת נפש מסודרת, כשם

²²⁸ עיקר ההנחיות של רמ"י בסוגיית הבירור, עוסקות באותה התרחשות קונקרטיית.

²²⁹ ראו לדוגמה ב, סנהדרין דף קיא,א "מאיי", עמ' רז. השוו לדברי אליאור, תמורות, עמ' 421.

²³⁰ השוו, שגיא, **מסע האני**, עמ' 114-115.

²³¹ השוו 'עקבסון, **חסידות**, עמ' 56, (שם, פתח דבר) בו הוא טוען שהאדם חותר לרמת תודעה גבוהה, המכונה "תודעת התודעה". תוך אימוץ המודעות העצמית, האדם מגיע למצב של אפיסת התודעה וכיבויה. כן השוו אנקורי, **לב ומעין**, עמ' 187.

²³² ראו פרום, פסיכואנליזה וזן, עמ' 204-205, שזהו מצב ההארה אליו חותר הזן. לעומת זאת ראו את טענת בריל, ר' **צדוק**, שלמד מתיאור רמ"י את קרח, כי אין בעוה"ז מצב מעין זה, ואדרבה שאיפה לכך היא טעות וחטא.

שבתקופה זו אין בכתבי החסידות הפולנית בכלל תיאור מעין זה,²³³ וכך גם תיאור העבודה הדתית של האדם מתוארת אצלו במונחים בעלי אופי 'שלילי': 'סילוק הנגיעה'; 'בירור'; 'תיקון חסרון'. אין כאן אמירה בדבר התגלות של 'נפש אלוהית' (כאצל רש"י בחב"ד), אלא הנחה מוסוות שסילוק ה'אגו' יאפשר לרצון ה' להתגלות. מקום הגילוי הוא בתוככי נפשו של האדם באמצעות רצון, ובמובן זה ניתן לומר שיש כאן התגלות של 'אני' עמוק יותר, שהיא היא תנועת האותנטיות האנושית. מדברי רמ"י ניתן לטעון שלפחות במישור האפיסטמולוגי, ה'אני' עשוי להיחשף כדבר דינמי. ברמת הקיום הגבוהה, האדם איננו יודע כיצד ינהג בעתיד, אלא שהוא קשוב לרצון האלוהי הקונקרטי, ובמובן זה הוא מקיים דיאלוג תמיד עם האל. כך שניתן לומר שבהגותו קיימת מתיחות מובנת בין ההתייחסות אל ה'אני' כדבר נתון, אותו יש לחשוף (סוגיית 'החסרון' מהווה דוגמה מובהקת להיבט זה), ובין היצירה העצמית המתייחסת אל ה'אני' כמתהווה, או כמתגלה בכל רגע נתון מחדש, טיעון המזכיר לנו את הקביעות האקזיסטנציאליות לפיהן לאדם אין מהות אלא התהוות או זיקה.²³⁴ אם כן בהגותו של רמ"י מופנית תשומת ליבו של האדם בעצמו. הכרת ה'אני' בנקודת זמן קונקרטית וראיית האדם כיצור אינדיבידואלי הינה תימה מרכזית העולה מהדרושים בספר.

ראוי לשים לב לשני מאפיינים חשובים של העולם הרוחני בו אנו עוסקים: ראשית אין אצל רמ"י תהליך בו האדם מאבד את זהותו העצמית, כך שגם ברמת הקיום הגבוהה אין האדם מצוי במצב של איבוד זהותו העצמית. בנוסף, בהגות זו אין כלל הימצאות במצב מיסטי-אקסטטי, וזאת למרות שקיימת חתירה לעמידה בלתי-אמצעית מול רצון האל, והגם שרמ"י איננו משתמש כלל במושג הדבקות כדי לתאר מצב זה, ניתן היה לומר שבהגותו כך אמנם ניתן לפרש מושג זה, שעיקר משמעותו היא עשייה בהתאם לרצון האל.²³⁵ תהליך הבירור האמור להוביל למצב של 'סילוק הנגיעה' (בשפתו של רמ"י), איננו זהה לתהליך והחוויה המיסטית כפי שאנו נתקלים בה בהגות הקבלית ובעיקר החסידית, על שני טיפוסים האקסטזה המופיעים בה, זאת הקשורה בהיטמעות הזהות באלוהי וזאת הקשורה בשמירה על הזהות.²³⁶ למרות שאפרש כי מצב זה עניינו סילוק ה'אגו', האדם עדיין שומר בו על מודעותו העצמית.

לחידוד טענתי בנוגע למעמדו של ה'אני' ומצבה של התודעה, אשווה בין החוויה הדתית המתוארת במשנת רמ"י ובין החוויה המופיעה בתחילת ימי החסידות. אין במצב של 'סילוק הנגיעה' את המאפיינים של הטיפוס הדתי מסוג החוויה האינטרוורטית, אצלו קיימת הכמיהה להגעה למצב של "אין" (= "יוניו-מיסטיקה"),²³⁷ ואשר מייצגה המובהק בחסידות היה המגיד

²³³ כפי שלדוגמה מוצאים בתורת חסידות חב"ד או לחילופין אצל ר' ישראל סלנטר בתורת המוסר שפיתח. בסמוך אטען בזכות הדמיון הפנומנולוגי להגות האקזיסטנציאליסטית, וכבר עתה ניתן להזכיר את התנגדות הוגים אלה לכל שיטה השואפת להסביר את האדם, ראו גולומב, **אביר האמונה**, עמ' 38-40; א' מאיר, **פילוסופים קיומיים**, עמ' 6.

²³⁴ ראו א' מאיר, **פילוסופים קיומיים**, עמ' 87 (בשם רוזנצוויג).

²³⁵ ראו לעיל ליד ובהערה 221.

²³⁶ על הבחנתה של חביבה פדיה בין שני סוגי חוויה מיסטית ובמקביל בין שני טיפוסים של מיסטיקנים ראו בהרחבה במחקרה: פדיה, החוויה המיסטית, בפרט עמ' 75-82; הנ"ל טיפולוגיה דתית, בפרט עמ' 45-46; הנ"ל **מראה**, לאורך הספר ובפרט בפרק השלישי והחמישי (עמ' 41-45; עמ' 115-117). ראו לעיל הערה 189, בו ציינתי למבנה מקביל (אם כי איננו עוסק דווקא בחוויה מיסטית-אקסטטית) הקיים בהגותו של שוהם.

²³⁷ ראו ש"ץ, **מיסטיקה**, עמ' 128. אינני מבין מדוע ש"ץ מזכירה את המושג 'אוניו-מיסטיקה' רק שם, ובאופן רפה, בשעה שהשימוש במושג לכאורה מתבקש כבר בעת הדיון העקרוני (שם, עמ' 22-31). ייתכן והדבר קשור לעמדתו של

ממזריטש וחוגו.²³⁸ בעוד שטיפוס זה של חוויה מכיל עדויות על מצב של טמיעת התודעה, הרי אצל רמ"י נשמרת אצל אותו אדם מודעותו העצמית.²³⁹ מצד שני הוא איננו דומה לטיפוס הדתי האקסטרורטי מסוגו של הבעש"ט,²⁴⁰ מכיוון שאיננו חווה הגברת המודעות, ומצב של הצפת התודעה בחזונו וראיית העולמות האלוהיים, אלא מושא ההתבוננות שלו הוא 'האני', הרצון ומניעיו.

מהלך רעיוני זה נראה כפועל מתוך זיקה הדוקה עם מהלך שקיים בהגותם של רבותיו מבית פשיסחה, שאצלם ההיבט האינדיבידואלי בולט עד כדי ראייתו כמושא מרכזי בעבודתם הדתית,²⁴¹ ובמקביל בולטת הסתלקותם מעיסוק בתורת הקבלה, וזו מופיעה באופן מינורי בשפתם הדתית.

ישנם מקורות רבים המעידים על הופעת מושג ה"אני" והעיסוק בו כבר שנים רבות לפני הופעת החסידות, הן בתוך העולם היהודי²⁴² וביתר תוקף בעולם הכללי,²⁴³ ויש לראות את הגותו של רמ"י בזיקה לשני צירים, הפנים יהודי וזה הכללי קרי 'רוח הזמן'.

גרשם שלום הבליט את החסידות כמעניקה מפנה לכיוון האינטימי והאישי המובהק של תורת הניצוצות הלוריאנית.²⁴⁴ עבודותיה של פדיה היו הראשונות לארגן אנאליזה מחקרית המתחקה מלכתחילה אחרי מושג ה'אני' בחסידות והן הראו כיצד כבר בתחילת ימי החסידות, העלייה של מודעות עצמית זו מהווה יסוד מכוון לעולם הדתי והחוויתי החסידי, ולמעשה ניתן לראות כיצד העשייה הדתית 'מתארגנת' לאור מודעות זו.²⁴⁵ נוכח דגש זה על האדם, ייעודו הבא לידי ביטוי בעמידה בלתי-אמצעית מול האל, נראה נכון

גרשם שלום, אשר שלל את קיומו של מוטיב ה"יוניו-מיסטיקה" בכלל במסורות הקבליות. על הויכוח בין שלום ואידל בנידון, ראו אידל, **קבלה**, עמ' 77-91. ראו עוד בסוגיה זו ביחס לשימוש במונח 'יוניו-מיסטיקה' וכן ביקורת על האופן בו מארגן אידל את המיסטיקה היהודית, אצל פדיה, החוויה המיסטית, עמ' 79-82, וראו דבריה בהערה 10.

²³⁸ ראו ש"ץ, **מיסטיקה**, עמ' 22-31, ובפרט עמ' 26-30.

²³⁹ ראו את טענת בובר, **בפרדס**, צז-קו, הקובע באופן קטגורי כי המיסטיקה החסידית איננה כרוכה בביטול העצמיות, ושבמצב ה'דבקות' אותו תיארו החסידים נשמר מעמדו האוטונומי אישי של ה'אני' האנושי. למרות שבוודאי לא ניתן לקבל קביעה גורפת זו ביחס לחסידות, הרי שדבריו משקפים נכונה את תיאור השיא הדתי במשנת רמ"י. בהקשר זה ראו את הבחנתו של וייס בין חסידות של אמונה ובין חסידות של מיסטיקה: וייס, **ברסלב**, עמ' 87-95. ראו גם אידל, **חסידות**, עמ' 195-231.

²⁴⁰ בנוסף למקורות שצוינו לעיל הערה 236, ראו על דמותו המיסטית של הבעש"ט במאמרה של פדיה, איגרת הקודש.

²⁴¹ אצל רבותיו של רמ"י מוקדש מקום רב להיבט זה, ראו ביחס לרמ"מ מקוצק אצל לוינגר, עמ' 130, סעיף 3; עמ' 429 סעיפים 58, 61.

²⁴² ראו לדוגמה על ה'אני' בקבלה אצל שלום, **פרקי יסוד**, הפרק על הגלגול בפרט עמ' 349-341; הפרק על הצלם, עמ' 358-380. אין הכוונה בהכרח על איזכור מושג ה'אני', אלא קיומה של התייחסות לצורה עליונה הקיימת באדם (נשמה) המובחנת מקיומו הנפשי ארצי, ראו אידל, כוליות והתכללות, עמ' 36-37. בסמינר שעסק בתקופת חכמי צפת, שמעת מחביבה פדיה על עליית מושג ה'אני' במאה ה-16 (במסגרת עלית הסובייקט בכלל בתרבות הכללית). ראו על כך בקצרה, פדיה, חוויה מיסטית, עמ' 73-74, 95-96.

²⁴³ משנתו של קירקגור היא דוגמה בולטת לעיסוק ב'אני' בפילוסופיה: ראו לדוגמה ברגמן, **פילוסופיה דיאלוגית**, עמ' 115-117. ניתן למעשה לקבוע כי שימת הדגש על הסובייקט מתחילה בקביעתו של דיקרט, לפיה הנקודה הארכימדית לכל משנה פילוסופית ולכל אפשרות של הכרה, נסמכת על הכרת האדם בקיומו שלו.

²⁴⁴ ראו שלום, **פרקי יסוד**, עמ' 349-357.

• ²⁴⁵ ראו פדיה, חוויה מיסטית.

להיעזר במקבילות רעיוניות שעצם ההשוואה אליהן עשויה להבהיר את המהלך שיוצר רמ"י. אדגיש כי מטרת ההשוואה איננה באה לדבר על השפעה היסטורית, הגם שלא ניתן להתעלם מתופעת 'רוח הזמן'. בהקשר זה יש לדעת כי אין בנמצא כל עדות לפיה התייחס או הגיב רמ"י לעולם האינטלקטואלי באירופה של המאה ה-19 (כגון התעוררות מושג ה'אני' או מושגי החופש ועוד), כך שהעדר כל מידע לפיו רמ"י הושפע או אפילו הכיר את העולם המחשבה הכללי, מותיר לנו לערוך השוואה ברמה הפנומנולוגית, שבעקבותיה נוכל להנהיר רעיונות מרכזיים במשנת רמ"י. ההשוואה תספק לנו מסגרת פרשנית באמצעותה מוטיבים אלו יתארגנו לכלל משנה בעלת הגיון פנימי.

מטרת ההשוואה איננה רק להצביע על קיומם של רעיונות דומים אצל ההוגים השונים, אלא עיקרה (א) להנהיר מוטיבים בספר מי השלוח בעזרת אותן מקבילות. במובן זה ניתן לומר, שאני 'קורא' את רמ"י בעזרת הוגים כגון קירקגור, הרי"ד סולובייציק ועוד.²⁴⁶ (ב) להצביע על דיאלוג רוחני בין הוגים שונים, בו הדמיון אך בעיקר השוני מצביע על הייחוד הרוחני של כל אחד מההוגים.

1. אקזיסטנציאליזם דתי כמקור השוואה

מקור ההשוואה הראשון תהיה ההגות האקזיסטנציאליסטית,²⁴⁷ כאשר יש לשים לב לדגש על הענף הדתי של תנועה רעיונית זו. חוקרי החסידות כבר הצביעו על קיומו של דגם אקזיסטנציאלי בהגות החסידית²⁴⁸ בעיקר זו של ר' נחמן מברסלב, ודמויות מבית פשיסחה, כולל הגותו של ר' מרדכי יוסף ליינר. ידועה המחלוקת בין גרשם שלום ובין בובר סביב סוגיה זו,²⁴⁹ כמו גם מחלוקת מקבילה שהיתה בין שלום ובין יוסף וייס.²⁵⁰ אמנם ראוי להדגיש את ההבדל בין בובר וייס, שהרי הראשון התמקד רובו ככולו בסיפורת החסידית, ואילו השני עסק בניתוח ספרות הדרוש. בין חוקרים שעסקו בסוגיה של אקזיסטנציאליזם וחסידות אציין במיוחד את המחקרים הבאים: יוסף וייס,²⁵¹ ארתור גרין²⁵² וצבי מרק²⁵³ ביחס למשנת ר' נחמן, א"י השל ביחס לר' מנחם מנדל

²⁴⁶ על סוגיה מתודולוגית זו, על רקע ההשוואה שערך גלמן, **האימה**, עמ' 71-1, בין פרשנותם של קירקגור ורמ"י (ור' צדוק) לעקידה, ראו מגיד, ביקורת, עמ' 281-282; 284. גלמן בהמשך הגדיר את עמדתו המתודולוגית, ראו גלמן, **אברהם**, עמ' 12-9 (השוו גלמן, חסידות אקזיסטנציאלית, עמ' 397-393).

²⁴⁷ מקבילות ראשונות הובאו כבר לאורך הפרק עד כה, לדוגמה בעת הדיון על סגנון הכתיבה של ספר מי השלוח; משמעות חיפוש העומק'. ראו גם דבריי לעיל בהערות 233 ו- 234.

²⁴⁸ ראו את הסקירה התמציתית אצל מרק, **מיסטיקה**, עמ' 15-14.

²⁴⁹ ספרות מחקרית רבה עסקה במחלוקת בין שלום לבובר, ועל כן נציג כאן רק פירוט ביבליוגרפי חלקי: שלום, בובר; ש"ץ, בובר; בובר, תשובה; אידל, בובר ושלום; גלמן, תשובת בובר; קורן, **מיסטיקה וחסידות**, עמ' 306-288 וכן לאורך עמ' 167-192 (= 'י קורן, "הפנמתם של עיקרי יסוד חסידיים במשנתו של בובר על רקע הוויכוח על פרשנות החסידות שלו", **קבלה** ז [תשס"ב], עמ' 318-281); מרגולין, **מקדש אדם**, עמ' 33-6.

²⁵⁰ לויכוח זה תיעוד מיוחד במכתבי השניים אל שרה הלר-וילנסקי, ראו הלר-וילנסקי, מכתבים לאורה. ראו עוד הלר-וילנסקי, סיפור ירושלמי; הלר-וילנסקי, דיוקן של ידירות.

²⁵¹ במחקרו הקלאסי "היקושיא' בתורת ר' נחמן", בתוך: וייס, **ברסלב**, עמ' 149-109.

²⁵² ראו גרין, **בעל הייסורים**, עמ' 328-276, אשר ראה בר' נחמן "דוגמה למופת של הזרם המכונה אכסיסטנציאליזם דתי" (שם, עמ' 312).

²⁵³ ראו מרק, **אקזיסטנציאליזם חסידי**.

מקוצק,²⁵⁴ יהודה גלמן ביחס לרמ"י.²⁵⁵ ראוי לציין כי ניתן לראות שאצל חלק מהחוקרים חלה נסיגה מעמדה פרשנית זו,²⁵⁶ וניתן לקבוע כהכללה כי המחקר העכשווי 'קיבל' את עמדתו של שלום, והחוקרים היום מבליטים יותר יסודות מיסטיים ולא אקזיסטנציאליסטיים.

ראוי לשקול את האפשרות לפיה הבחנה נכונה בין הענף הלא דתי לזה הדתי בתוך ההגות האקזיסטנציאלית יאפשר לחזור ולבחון באיזו מידה קיימת הקבלה בין חלק מההוגים החסידיים ובין הגות מערבית זו,²⁵⁷ שלא לומר שנדרש לברר האמנם קיים מתח הכרחי בין אקזיסטנציאליזם ובין מיסטיקה.²⁵⁸ אמחיש זאת כבר כאן באמצעות המושג 'אותנטיות' אליבא דכל אחד מהענפים: הדרך האחת, היא ה'אותנטיות' שבאה לידי ביטוי בולט ביצירתו של סארטר. זאת האותנטיות הדורשת מהאדם את תודעת החופש האבסולוטי. האדם יכול לבנות את עצמו, ואין הוא כפוף לא ללחץ של הדטרמיניזם הטבעי, ולא על ידי ערכים שלכאורה קיימים בעולם שלמעלה ממנו, ואף לא – וזאת טענה מכרעת – על ידי הטבע האנושי שלו. לעומתה, לפי עמדתם של ההוגים הדתיים כגון קירקגור ובובר, בתוך תוכו האדם נקרא לממש משהו, ובצורה לא מודעת הוא משווה את ה'אני' הריאלי שלו עם אותו ה'אני' שעליו להיות. אלא שבכך אין אנו נמצאים בפני העמדה האסנציאליסטית הקלאסית. אין הוא נקרא להיות אדם, קריאה שנכונה לאנושות כולה. אני מדבר כאן על ייעוד ששייך לַוּ ורק לו. הקול שהאדם שומע מן השמים מיועד רק לו.²⁵⁹

התודעה הדתית-אקזיסטנציאליסטית מעמתת בין היסוד הסובייקטיבי (האקזיסטנציאלי) ובין הדת, שמקביל ודומה לו הנו העימות בין האימננטי ובין הטרנסצנדנטי.²⁶⁰ הביטוי למתיחויות אלה במושגים פנים-חסידיים ימצא בנושאים הבאים: יחסי צדיק-חסיד (=סמכות ואוטונומיה); 'עבירה לשמה' (=השהיית האתי").²⁶¹ מרכיבים מהותיים נוספים המאפיינים פנומן זה הם: הדגש על הסובייקטיביות; מרכזיותם של מושגי הרצון והתשוקה; הבחינה העצמית המתמדת (=רפלקסיה); מושג ה'ספק'; ועוד. אם-כן את קיומה של תודעה אקזיסטנציאליסטית-דתית בספר

²⁵⁴ השל, **האמת**, לאורך הספר. ראו שם במיוחד עמ' 85-113, בו הוא משווה בין תורת הרבי מקוצק ובין הגותו של קירקגור.

²⁵⁵ ראו גלמן, עקידת יצחק, ואת מחקריו שצוינו לעיל (הערה 195).

²⁵⁶ ראו גלמן, חסידות אקזיסטנציאלית; באופן ממוקד ביחס להשוואה שערך בין פירושו של רמ"י ובין פירושו של קירקגור לעקידה, ראו את דבריו בספרו **אברהם**, עמ' 43-55. ראו מרק, **מיסטיקה**, עמ' 15-16, ואת טענתו לפיה מחקרו הנוכחי "חוזר לקריאה המיסטית של החסידות, וחסידות ברסלב בכללה, של גרשם שלום וההולכים בעקבותיו" (שם, עמ' 16).

²⁵⁷ ראו להלן בפרק התשיעי דיון נרחב בסוגיה זו.

²⁵⁸ ראו מרגולין, אמונה בחסידות, בפרט עמ' 355-360; הנ"ל, **מקדש אדם**, עמ' 433-434 (דיון עקרוני על "המשמעויות הקיומיות של ההפנמה הדתית", ראו שם, עמ' 84-91). בנוסף אי אפשר שלא לרמוז על התפיסות במחקר האקזיסטנציאליזם הרואות הגות פילוסופית זו, "כענף של הפילוסופיה המיסטית". בדבריי על רוזנצוויג (להלן פרק תשיעי) שהובאו כאמצעי להבהרת פרשנותו של רמ"י למעשה זמרי, הוצג דיון קצר בהיבט המיסטי שבמשנתו האקזיסטנציאליסטית של רוזנצוויג.

²⁵⁹ ראו רוזנברג, אותנטיות.

²⁶⁰ ראו לאורך ספרו של שגיא, **מסע האני**, ובאופן ממוקד בפרק הסיכום עמ' 259-255.

²⁶¹ אינני טוען **שהמושג** 'עבירה לשמה' זהה למושג הקירקוריאני 'השהיית האתי'! בדעתי להראות שבדברי רמ"י בהם אני עוסק בעבודה זו, כך אמנם מתפרש מהלך דתי זה של "עת לעשות לה'". העובדה שאצל הוגים חסידיים אחרים המושג 'עבירה לשמה' איננו מקביל ל'השהיית האתי', רק תאשש את טענתי בדבר קיומה של תופעת האקזיסטנציאליזם הדתי בהגותו של ר' מרדכי יוסף.

חסידי זה, אראה בעזרת העלאת קיומם של המרכיבים השונים להלן, ואילו קיומו של המכלול ההווה תוספת הוכחה לעובדת קיום הפנומן.

המרכיבים המרכזיים אותם אני מוצא בהגותו של רמ"י בראשי פרקים הם :

- 1) היחס בין הציות לנורמה הדתית ובין האקזיסטנציה
- 2) הסובייקט ושאלת מקור הסמכות
- 3) החיים בצל חוסר וודאות, והדרישה לחיות בתוך ספק
- 4) הרפלקסיה כאמצעי להכרת 'האני' מחד והרצון האלוהי מאידך
- 5) סגנון ואופי הכתיבה ההגותית

עלי להעיר כאן הערה חשובה: ברור שלא כל תופעה/אמירה אותה אציין חייבת להתפרש בהקשר של אקזיסטנציאליזם-דתי, כשם שאין בדבריי טענה שתופעות/אמירות אלו כולן הינן ייחודיות לספר הדרושים בו אני עוסק. ברצוני להציע בעבודה זו, כי אפשר להשתמש בתופעת האקזיסטנציאליזם-הדתי, כמסגרת פרשנית אשר תנהיר את התודעה הדתית מתוכה רמ"י פועל ויוצר.

במחקר זה בחרתי להשוות יסודות מרכזיים במשנת רמ"י עם דברי שלושה הוגים אקזיסטנציאליסטיים-דתיים: סרן קירקגור, פרנץ רוזנצוויג והרב יוסף דב סולובייצ'יק. מקום נרחב תתפוס ההשוואה עם משנת קירקגור: ידועה קביעתו המפורסמת של קירקגור ביומנו: ²⁶² "מה שנחוץ לי באמת הוא להשיג בהירות אודות מה עלי לעשות... הדבר המכריע הוא להבין את ייעודי, לראות מה באמת האל רוצה שאעשה".²⁶³ משפט זה נדמה שגם מתמצת את עולמו הרעיוני של רמ"י. תואר לעיל באריכות כיצד הגותו ממוקדת בשאלה מה רצון האל מהאדם הסיטואציה קוקנרטית, וכי רמ"י מבקש לא רק לדעת מהו רצון האל, אלא שתשובת האדם אמורה להינתן כעשייה ממשית. לאמור האדם עונה על שאלת האל ממנו באמצעות מעשיו, ובאופן קיומו הדתי.²⁶⁴ הפניה של האל אל האדם הספציפי היא מקור ההכרה באינדיבידואליות האנושית. האל תובע מהאדם להיענות לפנייתו, והאדם - בעת מתן המענה²⁶⁵ - יביא לידי ביטוי את ייחודו. עיון במשנת רמ"י מגלה שרעיון זה הינו מרכזי ומהווה גורם מכונן בהגדרת אופי עולמו הדתי.²⁶⁶

²⁶² ראו קירקגור, **מבחר כתבים**, עמ' 37. פירוש לקטע זה מצוי אצל שגיא, **המסע האני**, עמ' 13-14; גולומב, **אביר האמונה**, עמ' 93-95; הנ"ל, קירקגור, עמ' ז-ט.

²⁶³ מחקרו של שגיא, **מסע האני**, ובו מתוארת הפילוסופיה של קירקגור כמסע של האני מעצמו אל עצמו ואל אלוהיו, שימש עבורי גורם רב השראה.

²⁶⁴ השוו לניסוח היפה המופיע אצל מ' בובר, **בסוד שיח**, ירושלים תשמ"א, עמ' 189-188: "חייב הוא (=האדם) להכיר, שהשאלה הערוכה אליו, המתעטפת בלבוש הלשון של מערכת המצבים, בין אם היא נשמעת כלשון מלאכים ושינאנים ובין נשמעת כלשון שדים, היא שאלת אלוהים אליו... וחייב הוא, הוא היחיד, להשיב בעשייתו ובחדליתו, לקבל את השעה, את שעת העולם, שנעשתה שעתו שהופקדה בידו ושמירתה עליו. אסור לשמט, אין אתה רשאי לחפש ולמצוא את השווה לך, עליך לקבל אותה את השעה, על כל האכזר שבה, היא כולה תובעתך, עליך להשיב - לקונך. מצווה אתה להאזין לתביעה זו - ולו תגיע לאוזןך צרימה קשה - ולא לתת לאיש להתערב בעניינך! לתת את התשובה, מתוך השיתוף, מקום תרחף עוד נשמת הרוח שנופחה - ואין אדם רשאי ללחוש על אוזןך".

²⁶⁵ יש לשים לב כי לדברי קירקגור, האל רוצה ממנו כאדם משהו, אותו איננו יודע כעת.

²⁶⁶ רעיון זה מרכזי ועומד בתשתית ההגות המוגדרת כאקזיסטנציאליסטית. אסתפק כאן בהפניות מחקריות בסיסיות: גולומב, **מבוא**; סיגד, **אקזיסטנציאליזם**, עמ' 7-14, וראו שם על פי המפתח; שגיא, **מסע האני**, לאורך

שאלה מרכזית אחרת של קירקגור העוסקת ביחס בין המישור ה'אתי' ובין המישור 'הדתי', שלא לומר הגדרת אופיים של שני מישורים אלה, תתברר כמשמעותית מאוד להבנת הגותו של רמ"י. ניתן להצביע על הקבלה הקיימת בין הסטרקטורה הבינארית המאפיינת את הגותו (שני טיפוסים דתיים מרכזיים; שני ממדי זמן) ובין שני המישורים הללו.²⁶⁷ על כן לא מפתיע היה למצוא דמיון בולט בין קירקגור ובין רמ"י בפרשנותם לעקידת יצחק. עבור שניהם אברהם הגיע במעמד זה לעמידה בלתי-אמצעית מול האל (=המישור הדתי), עמידה שדרשה ממנו ויתור על עמדתו הערכית (ההלכה עבור רמ"י; הצו המוסרי עבור קירקגור).

אם-כן הגותו של קירקגור תלויה אותנו במסע של רמ"י להכרת רצון האל מהאדם, שתמציתה עמידה בלתי-אמצעית מול האדם כסובייקט המודע לעצמו, ובאותו רגע הוא ממצה את ייעודו כאדם.²⁶⁸ הנכונות של רמ"י להכיר שמצב זה איננו רק מתמצה בהכרה תאורטית אלא דורש ביטוי בקיום הוא מקור מקביל נוסף לקירקגור. למושג "עת לעשות לה" משמעות הדומה לתיאורו של קירקגור את המעבר בין קיום במישור ה'אתי' לקיום במישור ה'דתי'.²⁶⁹ המישור ה'אתי' מבטא את המחויבות לצו הכללי, ובמובן זה הוא מקביל לצו ההלכה החל על כל אחד ואחד ובכל זמן. ואילו במישור ה'דתי' (כלומר, השאלה 'מה האל רוצה שאעשה עתה') מתקיים ביצוע 'עבירה לשמה'. יש להדגיש, כי בדומה למתרחש אצל קירקגור, גם אצל רמ"י מדובר על דחייה זמנית של ההלכה ולא על ביטולה כחוק הכללי. באותם מקרים בהם הנורמה ההלכתית איננה עולה בקנה אחד עם האמת הדתית כפי שחווה אותה החסיד, ההכרעה לחרוג ממסגרת נורמה זו מתוארת כהכרעה מתבקשת.

חובה עלינו להדגיש כי במשנת רמ"י אנו נחשפים למורכבות ולמתחיות עזה יותר מזו של קירקגור, כי הרי המישור המכונה אצל האחרון "האתי", מהווה גם הוא גילוי אלוהי עבור רמ"י. יתר על כן, אופי של העולם היהודי הבנוי באופן מובהק על העשייה הדתית (הפרקסיס), ואשר רואה בעשייה זו מימוש רצון האל, גורם לכך כי המישור ה'דתי' עומד מולו במתיחות עזה, והדבר דורש מרמ"י התמודדות רעיונית ה'נחשכת' מקירקגור.

דמיון פנומנולוגי לעמדת רוזנצווייג יוצג באופן נרחב במהלך הפרק התשיעי בו אציע הקבלה בין פרשנותו המפורסמת והנועזת של רמ"י למעשה זמרי ובין עמדתו של רוזנצווייג ביחס לקיום מצוות כפי שהדבר בא לידי ביטוי במאמרו "הבונים". אבחן את יחסו של רמ"י לביצוע עבירה הנעשית מתוך מודעות של היענות לרצון האלוהי, ומאידך את עמדתו של רוזנצווייג ביחס לקיום מצוות (ואי קיומן) באופן 'מדורג', זאת מתוך היענות לייכולת' של האדם. מטרת ההשוואה היא בעיקר שימוש בדבריו של רוזנצווייג על אודות ה'יכולת' כקריטריון לקיום או אי קיום המצווה לצורך הנהרת עמדתו של רמ"י ביחס לקיומה של עשייה החורגת מההלכה. למרות שההגות הקיומית שמה דגש על חירות הרצון, הרי שלפנינו דווקא 'איבוד הבחירה' ועשייה לא מתוך רצון של 'אני' אלא רצון התואם את הרצון האלוהי, היא הביטוי הממשי לעשייה מתוך אותנטיות

הספר; בארט, אקזיסטנציאליזם, עמ' 162-163; קאופמן, אקזיסטנציאליזם, עמ' 14-18; שמואלי, **אדם במצור**, עמ' 157-206.

²⁶⁷ ראו אצל שגיא, **מסע האני**, עמ' 178-180.

²⁶⁸ למקבילות בהגות האקזיסטנציאליסטית ראו אצל א' מאיר, **פילוסופים קיומיים**, עמ' 16 ביחס לקירקגור, ועמ' 74 ביחס לבובר.

²⁶⁹ לסוגיה זו מוקדשת "הבעיה הראשונה", בספרו של קירקגור, **חיל ורעדה**, עמ' 57-72. ראו על כך ברגמן, **פילוסופיה דיאלוגית**, עמ' 96-108; גולומב, קירקגור, עמ' יט-כ; שגיא, העקידה, לאורך המאמר.

דתית, והיא עומדת בלב הדגם האקזיסטנציאליסטי-דתי הקיים בהגותם של רוזנצוויג ורמ"י. עיקר ההשוואה עם הרב סולובייצ'יק נערך לעיל בעת הדיון על סגנון ואופי הכתיבה של ספר מי השלוח. בהמשך נזדקק להגות זו בעת ההצבעה על רעיונות ספציפיים. בהקשר זה יש להוסיף הערה משלימה: ראוי לציין כי מרכיב הסובייקטיביות מוצא את ביטוי גס במרידה חברתית. בהגות האקזיסטנציאליסטית האדם האוטנטי מצוי לא פעם בקונפליקט עם החברה, קונפליקט שהינו אימננטי לאורח חיים אותנטי (הדברים ידועים וארוכים).²⁷⁰ מתוך הקשר זה אציע לפרש את ההתנגשויות שהיו לחסידי 'בית פשיסחא' עם הסביבה היהודית חסידית (ראו להלן בפרק הראשון). ראוי לציין, שלא זו בלבד שחסידי 'בית' זה עמדו ממילא בקונפליקט עם הסביבה בשל מה שנטען שהם עושים, אלא שלא פעם, הם עצמם טרחו להבליט את סלידתם ומורת רוחם מהמתרחש בחצרות האחרים. מאידך חובה עלינו לקחת בחשבון כי רמ"י פועל כאדמו"ר אשר כונן סביבו קבוצה של תלמידים וחצר, כך שבשונה מקירקגור, הקהילה מהווה ערך עבורו, שלא לומר ערך בכלל במסורת היהודית בה ל'עדה' מרכיב נכבד. כך שכשם שיש להצביע על נקודות הדמיון כן יש להבליט את נקודות השוני, כאשר לעיתים אלו נובעות אימננטית מתוך אופיה של ההגות היהודית-חסידית לעומת מקורות הגותו של קירקגור.²⁷¹

2. מקבילות מתורות זן ומשנתו של יונג

אם השימוש במקבילות מההגות האקזיסטנציאליסטית נועדו להבהיר את המהלך הרוחני בכללו אותו מעוניין להעביר רמ"י את שומעיו, כמו גם את ההצדקה הרעיונית העומדת ברקע מהלך זה, הרי שנדרשתי למקבילות נוספות בכדי לתאר את השינוי התודעתי. תהליך הבירור היוצר מצב של שחרור מהאגו האנושי מחד אך מאידך מחזיר את האדם להוויה בה הוא פועל מתוך ספונטניות, או מה שאכנה במהלך הדיון שלי 'בלתי-אמצעיות שניה', דורש כלי הסבר אותם מצאתי בעולם ההגות שמקורו במזרח. גם בכך אין יצירת יש מאין, וכבר בובר תיאר את החסידות כתופעה מקבילה למתרחש במזרח.²⁷² התמקדתי באמירות זן כפי שאלו הוסברו על ידי מורי זן²⁷³ או מתארי חכמה זו בשפת המערב.²⁷⁴ מקבילות אלו מתארות כיצד חל אותו שחרור מהאגו, תוך ניסיון להעלות על הכתב את אופי הקיום במצב זה. בספרות זו ניסו גם לתאר את 'הדרך' במידה וניתן לכנותה כ'דרך', המאפשרת הגעה לרמת קיום זו, ול'דרך' זו אדרש בעת העיסוק בתהליך הבירור. מרכזיותו של תהליך הבירור במשנת רמ"י מחד, וההעדר הסבר מספק לשאלה כיצד תהליך זה מוביל ל'הסרת הנגיעה', הוא אשר הוביל אותי לשימוש במקבילות אלו. מטרתי להראות כיצד תיאור דומה העולה מתוך ספרות או ליתר דיוק הסבר מטרת הזן עשוי 'להשלים' חלל מסויים שהותירה משנת רמ"י, לפחות ברובד המפורש שלה, זאת למרות קיומם של

²⁷⁰ ראה כדוגמה מייצגת את דברי הר"י סולובייצ'יק, **איש האמונה הבודד**, ירושלים תשמ"ח, עמ' 10-11, ועמ' 60.

²⁷¹ חשוב לציין כי ההשוואה להגות האקזיסטנציאלית לא תצטמצם רק לעיסוק בשלוש דמויות אלו: אציין למקבילות נוספות, כגון הגותו של מרטין בובר: כגון רעיון "הווה הנוכחי"; כמו כן קיימת הקבלה בין שני הטיפוסים הדתיים יהודה ויוסף ובין שני אבות הדיברות אני-אתה; אני-לו; גילוי 'האני' ולא יצירת 'האני'; שמירה על 'האני' גם ברמת הקיום הגבוהה למרות שבובר מתארה במונחים של חיים אחדותיים. וכן אעזר ברעיונות הלקוחים מהגותו של ז'אן פול סרטור, ובפרט הגדרתו את האקזיסטנציאליזם באמצעות האמירה "קיום קודם למהות".

²⁷² ראו בובר, **בפרדס החסידות**, עמ' קלה-קמד.

²⁷³ בעיקר סוזוקי וקרישנמורטי: ראו לדוגמה סוזוקי, **מבוא**; הנ"ל, הרצאות.

²⁷⁴ ראו פרום, פסיכואנליזה וזן.

דרושים כה רבים המוקדשים לתיאור הדרישה הדתית לקיים בירור. המבנה הדו-פני אותו מתאר רמ"י בו קיים 'אני', אך מאחוריו מצוי 'אני' עמוק יותר, או בניסוח מדויק יותר, זיהוי הרצון האלוהי העומד ברקע הרצון האנושי, הוביל אותי להיעזר במידת מה בתורתו של יונג. גם כאן אקדים ואומר כי במחקר על החסידות כבר נעשה שימוש במשנת יונג כדי להבהיר באמצעותה חוויות דתיות בעולם המיסטיקה היהודית ובפרט בחסידות.²⁷⁵ מטרתו היא להבהיר את האמירה של רמ"י לפיה סילוק הנגיעה מאפשר לרצון האלוהי להופיע, זאת בעזרת ההבחנה של יונג בין ה'אני' וה'עצמי'.²⁷⁶ אם ה'אני' מבטא את הפעילות היום יומית של האדם, בו הוא פועל ממגוון מניעים, הרי שה'עצמי' מבטא רמת קיום גבוהה יותר בו האדם מביא לידי ביטוי את ההיבט הטרונסצנדטי של קיומו. בתורת רמ"י בו האדם מוצא את רצון האל בתוכו, ואזי הגדרת ה'עצמי' של יונג עשויה לשמש מקבילה המבהירה את נושא הדיון, בפרט שיש לזכור כי לדעת יונג ב'עצמי' יש יסוד טרונסצנדנטי, הוא האלוהי שבאדם "האל שבקרבו".²⁷⁷

העצמי הוא נדבך עליון על האני המודע. הוא מקיף לא רק את הנפש המודעת אלא גם את הרובד הלא מודע, ולפיכך, ניתן לומר, זוהי האישיות שהיא גם אנחנו... העצמי אינו רק המרכז, אלא גם המקיף הכולל יחדיו את המודע והלא מודע... זהו המרכז של הכוליות...²⁷⁸

3. שאלת המשיחיות וקיומה של השפעה שבתאית

עיסוקו הנרחב של רמ"י בעשייה החורגת מעולם ההלכה, וראיית עשייה בו כביטוי לרצון האל מהאדם, דורש התייחסות לשתי שאלות המשלימות זו את זו, ומטרתן לברר האם רמ"י מונע מדבריו מהיבטים משיחיים (זמן ודמות) כמו גם שאלת קיומה של השפעה שבתאית וכיוצא בזה על משנתו.

(א) הזמן והחוק, הזמן והמשיחיות²⁷⁹

המבנה הכפול העובר כחוט השני לאורך ספר מי השלוח, מתמקד בשתי תקופות, כאשר לכל ממד זמן יש אופי אחר של קיום דתי. ב'עולם הזה', קרי הזמן ההיסטורי, המופע המשמעותי של התורה הוא כחוק. ואילו העידן לעתיד לבא, או סוף הזמן, מאופיין במגע בלתי-אמצעי של האדם עם רצון האל, ובמובן זה החוק כמציע לפני האדם את רצון האל, הופך אז להיות לא רלוונטי.²⁸⁰ מבנה דו-פני זה מכיל מתח דיאלקטי, וההקבלות הקיצוניות בין החוק ובין הזמן, נושאות בחובן את הסכנה

²⁷⁵ ראו פדיה, **המראה**, עמ' 40-41, עמ' 97; פדיה, טיפולוגיה דתית, בפרט עמ' 45-46. מחקריו של מיכה אנקורי עוסקים בחסידות ובפסיכולוגיה אנליטית, עם דגש מיוחד בתורת יונג. במחקר זה נעזרתי בספרו אנקורי, **לב ומעין**.

²⁷⁶ על יישום ה'אני' וה'עצמי' של יונג לשתי הרמות של ה'אני' בחסידות ראו אצל פדיה בספרה **קבלה, חסידות ותמונת עולם: אני, עצמי ושפת הגוף** (בהכנה), את עיקרי הדברים שמעתי ממנה בע"פ.

²⁷⁷ ראו יונג, **האני**, עמ' 129 ושם עמ' 132; דברי ההקדמה של יונג לספרו של סוזוקי, **מבוא**, עמ' 11; אנקורי, **לב ומעין**, עמ' 256 ובכלל לאורך הפרק "הלב והמעין", עמ' 223-241; הארדינג, **האני**, עמ' 77, כן עיינו שם על פי המפתח. לניתוח ביקורתי של עמדת יונג בסוגיה זו ראו, סטור, **יונג**, עמ' 101-113; עוד על עמדת הפסיכואנליזה לדברי יונג על ה'עצמי' ראו אצל שטרנר, **אינדיבידואליות**, עמ' 16-18. בכל הנוגע לדיון כאן, ניתן לציין כי בזן נעשה שימוש הדומה לשימוש של יונג במושג ה'עצמי', ראו סוזוקי, הרצאות, עמ' 51-62.

²⁷⁸ ראו יונג, **זכרונות**, עמ' 376.

²⁷⁹ ראו על כך בפרק החמישי.

²⁸⁰ ראו בהרחבה על סוגיה עקרונית זו אצל פדיה, **רמב"ן**, עמ' 11-43.

של הפיכתן למקור של שבירה, ותחושת סוף הזמן עלולה להוביל לתחושת סוף החוק.²⁸¹ בשפת המונחים של רמ"י, עלולה להיווצר תחושה ולפיה לא ההכרה הקונקרטית של "עת לעשות לה" היא המקור ל'הפרו תורתך', אלא הטענה כי הגיע העידן (=ה'עת'), ומעכשיו ואילך 'הפרו תורתך'. אין צריך לומר שאמונה בדבר מחזור חדש של היסטוריה שכבר התחיל, מעמיד את האדם בתחושה שהוא חי בעולם חדש של גאולה בעל אופי קיום דתי שונה,²⁸² הוא גם המקום שבו עלולה להופיע משיחיות של כפירה וניהליזם.

שאלת המשיחיות מופיעה לכאורה בספר מי השלוח, נוכח הצבת דמותו של יהודה, ובכלל דמותם של בית דוד, כדמות השלמה והמייצגת את הטיפוס הדתי אליו חותר רמ"י. עלינו לתת את הדעת למאפייני דמות זו, ובעיקר הערעור שדמות דתית זו מציבה לתורה כחוק, כמו גם לתודעת הזמן המשמעותית שעל גבה בחר רמ"י ללמד תורות אלו.²⁸³

במהלך המחקר אראה שאין הדברים כך,²⁸⁴ וכי רמ"י יותר מאשר הוא ממוקד בשאלת בשלות הזמן,²⁸⁵ הרי הוא ממוקד בשאלת בשלות האדם.²⁸⁶ לא רק שאין לפנינו הגות בעלת אופי של משיחיות דוחקת, אלא אדרבה, היא מכילה לא מעט אמירות המרסנות מצב זה ('אכלה פגה'; 'דחיקת השעה'; תיאור דמותו של עמלק).

תורת רמ"י איננה עוסקת בדמות משיחית, ובדומה לרבותיו מבית פשיסחה, גם דמותו של ה'צדיק' איננה מצויה במוקד משנתו. כלל הנחיותיו של רמ"י נועדו לחולל תמורה בתודעה של תלמידיו, כדי לאפשר הופעת קיום דתי שונה, וכבר הצעתי לראות בטיפוס הדתי נוסח יהודה את פרשנותו הייחודית של רמ"י למושג ה'דבקות' מראשית החסידות (לפחות ברמה הפנומנולוגית). מבלי להכריע בשאלה האם רמת הקיום נוסח 'יהודה' הוא ריאלי, או שמא מדובר על רגעים בחיי האדם. בין כך ובין כך, היות דמותו של יהודה בתוך הזמן ההיסטורי, שובר את ההקבלה הנוקשה בין הזמן ובין החוק. אין בכך סתירה לעובדה שברמה העקרונית, אכן קיימת במשנת רמ"י הקבלה בין הזמן ההיסטורי אותו יוסף מייצגו ובין סוף הזמן המיוצג על ידי דמותו של יהודה.

²⁸¹ ראו פדיה, **רמב"ן**, עמ' 422-423.

²⁸² על סוגיה זו נכתב רבות, ואסתפק כאן בהפניה למחקרו הקלאסי של שלום, מצוה הבאה בעבירה.

²⁸³ בפרק השני נפגוש את טענת צאצאי רמ"י אודות בחירתו בשנת ת"ר (על משמעות של שנה זו ראו **זוהר** בראשית חלק א דף קטז, ב). כזמן ההולם להתחיל ללמד את תורתו בפרהסיה, ושעל רקע זה פרש מקוצק, ראו **ספר ההקדמה והפתיחה**, עמ' 55. על המשמעות המשיחית הטעונה של שנה זו ראו מורגנשטרן, **גאולה**, עמ' 176-204; מורגנשטרן, **משיחיות וארץ ישראל**, לאורך הספר כולו. ראו שם, עמ' 38-65 (בפרט עמ' 55-56, אודות האמונה בשנת ת"ר אצל החסידים), וכן עמ' 197-215, על משבר האמונה אחרי שנת ת"ר.

²⁸⁴ זו גם מסקנתו של פיירשטיין, **איזביצה**, עמ' 77-79.

²⁸⁵ לפנינו ביטוי מובהק לשוני בין הסב ובין הנכד. אין ספק שלמשיחיות מקום נכבד בתודעת ר' גרשון חנוך הינדל, ועיסוקו המרובה בנושא קדשים (וחיבורו המפורסם **סדרי טהרות** שהקדיש לכך), כמו גם פעילותו הנמרצת לחידוש מצות ה'יתכלתי' הם ביטוי לכך. נוכח את אני שב ומציע לקרוא באופן מסויג את תיאור השפעת שנת ת"ר על החלטת סבו לפרוש מקוצק ולהקים חצר בהנהגתו. ראו פיירשטיין, **איזביצה**, עמ' 79-84; מגיד, **איזביצה-ראדזין**, עמ' 227, והערה 50 עמ' 356.

²⁸⁶ פיירשטיין הגדיר זאת בצדק 'גאולה אישית'. ראו פיירשטיין, גאולה אישית; פנטון, גאולה; מגיד, **איזביצה-**

(ב) אנטי-נומיזם והקירבה לרעיונות שבתאיים²⁸⁷

במהלך המחקר נפגוש כמה דרושים שביחס לאמור בהם ניתן להצביע על דמיון לרעיונות שבתאיים, בפרט שאלה עולים במהלך פירושו של רמ"י לחטאים במקרא (חפני ופנחס,²⁸⁸ עוזיה, אמציה²⁸⁹ וזמרי²⁹⁰). לכך יש להוסיף את עיסוקו הנרחב במושגים כגון "עת לעשות לה'",²⁹¹ או היחס בין הלבוש והאור.²⁹² אין ספק שהעולם החסידי אשר כתופעה היסטורית הופיע אחרי השבתאות ותחילתו במקביל לספיחיה, בדמותו של יעקב פרנק ותלמידיו, היה מודע לרעיונות השבתאיים, ואפילו הואשם לא פעם בהשפעה שבתאית על ידי המתנגדים לחסידות.²⁹³ בתוך הקשר זה בולטת תורתו הנועזת של רמ"י, ואך טבעי הוא לשאול האם ניתן לאתר בו השפעה שבתאית, גם אם כן, הכוונה היא להשפעה לא מודעת, שהרי אין ספק שרמ"י לא ראה עצמו כשבתאי.²⁹⁴

ראשית עלינו לזכור שאמירות והנחיות 'רדיקליות' התקיימו גם מחוץ לעולמה של השבתאות,²⁹⁵ לפניה ובמקביל לה.²⁹⁶ שנית שאלת ה'השפעה השבתאית' מזיקה הקדמה מתודולוגית בכל הנוגע להגדרת מושג זה, או לכל הפחות הבהרת הקריטריונים להגדרת משנה רוחנית כשבתאית:

יהודה ליבס הציע את ההגדרה הבאה: "במונח שבתאות מכוון אני לכלל התנועות המחשבתיות המשיחיות המייעדות לשבתי צבי תפקיד חיובי בתהליך הגאולה".²⁹⁷ רמ"י וודאי איננו עומד בקריטריון זה, ולו רק בשל היעדר עיסוק במשיחיות דחופה שלא לומר היעדר עיסוק בדמות המשיחית.

אידל כתוב כי: הגיע הזמן שחקר המיסטיקה, ובכלל זה החסידות, יצא מן הגטו המחשבתית ויאמץ גישה פתוחה יותר שלא תצטמצם למנטרה של השפעה לוריאנית ושבתאים כהסברי יסודי.²⁹⁸ ואם כי חשוב למצוא מקורות קודמים לטענה זו או אחרת, מהותי יותר לבחון כיצד אותו הוגה מארגן

²⁸⁷ ראו בסופו של הפרק השמיני

²⁸⁸ ראו בפרק החמישי, בפסקה הדנה בחטא זה.

²⁸⁹ השו"ו לדברי וייס, אוטופיה, עמ' 222-224. בפרק השמיני הוקדש סעיף לכל אחת מהפרשיות הללו (עוזיה ואמציה).

²⁹⁰ כבר ציינתי לעיל (הערה 30) שכבר עם פרסום הספר, פרשנות זו עוררת תרעומות בתוך העולם החסידי. ראו שם את ציון המקורות. לסוגיה זו הוקדש הפרק התשיעי.

²⁹¹ השו"ו ורשובסקי, **בין השיטין**, עמ' 131-133; 147; שלום, **שבת-צבי**, ב, עמ' 694-696. ליבס, הנקודה, עמ' 258; ליבס, המשיח של הזוהר, עמ' 166-170.

²⁹² ביחס לשתי הבחינות בתורה ראו שלום, **פרקי יסוד**, עמ' 67-85; שלום, מצוה בעבירה, עמ' 38-39. יש לזכור כי למתח זה מופע חשוב בעולם הקבלה בכלל, ולא רק בשבתאות.

²⁹³ לדיון עקרוני יותר בדבר היחסים בין השבתאות ובין התנועה החסידית, ראו אליאור, שבתאות וחסידות; פדיה, איגרת הקודש, עמ' 337-354.

²⁹⁴ כניסוחו של בריל, **ר' צדוק**, עמ' 166, הערה 81.

²⁹⁵ ראו את עבודתו הנרחבת של פייקאז, **צמיחת החסידות**, עמ' 175-302.

²⁹⁶ בהקשר זה גם נזכיר את ניסיונו של הרמח"ל להבחין בין מושג ה'עבירה לשמה' ובין השבתאות, בחיבורו **קנאת ה' צבאות**, בפרט עמ' צו-צח: "אפילו עבירה לשמה לא תהיה אלא הוראת שעה. אבל לא שיהיה אפשר לשנות סדר המעשה, כי זה נקרא המרת התורה". על עמדה זו ראו את דברי תשבי, רמח"ל ושבתאות, בפרט עמ' 182-185.

²⁹⁷ ליבס, הנקודה, עמ' 256.

²⁹⁸ אידל, יופייה של אישה, עמ' 332, ושם הערה 52.

את החומר.²⁹⁹

פדיה כותבת כי: בהשוואה לשבתאות, שבה המתח בין ההתגלות לסמכות יושם בתוך הפרויקט המשיחי, הרי בחסידות עוצבו מתחים וקונפליקטים אלה בצורה חדשה והועמדו כמתח שבין שני מיני סדר יום: תורה ותפילה". היא מדגישה את המתח בין חוק והתגלות, חוק ואקסטזה.³⁰⁰

בהמשך להבחנתה של פדיה הממקדת את המתח בין החוק וההתגלות, אומר שאצל רמ"י המוקד הוא האדם הספציפי, ועולמו הדתי. לעיל כבר הוזכרה הטענה שניתן לראות במשנת רמ"י את קיומה של תורת 'גאולה אישית',³⁰¹ שעיקרה ביטוי לעולמו הפנימי של האדם, ואשר מבקשת לרומם את רמת התודעה שלו, כמו גם רמת הקיום הדתי שלו.

אין בדברי רמ"י רצון לשנות את ה'כללים', אדרבה רק אלה יכולים להבטיח את החיים הדתיים בעוה"ז.³⁰² לא רק שהמהלך של רמ"י איננו לתקן או לשנות את עולם ההלכה, אלא שגם פנייתו ליחיד הנוהג באופן חריג, מזכירה יותר את דבריו של קירקגור בדבר דחיה זמנית של ה'אתי'. גם יחיד זה איננו כפוף לתיאוריות כגון מהותה של "תורה דאצילות", ולא קובע לעצמו 'חוקים חדשים', שהרי אדרבה ה'חוקיות' היחידה שיש כאן היא של העדר חוקיות. "רצון ה'" נבחן וממומש כל יום מחדש, והוא ביטוי להווייתו האותנטית של האדם. אין האדם יכול לנהוג היום על פי מה שנהג אתמול, אלא עליו לנהוג כל העת "לפי העת והזמן".

ז. מהלך המחקר

משנת רמ"י מכוונת להעביר את שומעיה תהליך פנימי משמעותי, בעקבותיו יחול אצלם שינוי במצב התודעה, כל זאת כדי שיעמדו מול הרצון האלוהי כגורם נוכח בחייהם. השיא הדתי במשנה זו, הוא עמידת האדם באופן אישי מול רצון האל (בבחינת אני-אתה). תהליך זה נעשה באמצעות הרפלקסיה, מתוך רצון לזהות את מניעי האגו, המתוארים במשנה זו כמחיצה המפרידה בין האדם ובין רצון האל המפעם בעולם.

תורה זו של רמ"י נוצרה על רקע כמה וכמה מעגלי התייחסות חלקם מודעים וניתן להניח שחלקם היו יותר בבחינת 'רוח הזמן'. כפי שצויין לעיל, רמ"י כמעט ואיננו מציג את מקורותיו, בפרט אלה הקרובים, כך שמשימה זו מוטלת על לומדי תורתו. כתיבת הפרקים במחקר זה יוצאת מתוך הנחה שהצבעה על מעגלי התייחסות זו ינהירו את משנת רמ"י, ועל כן נעשה מאמץ להצביע לא רק על ייחודיות משנה זו, אלא גם על הצבעה על אותם רעיונות לגביהם קיימת זיקה ורצף עם חומרים קודמים לו בפרט ככל שהדבר נוגע לרבותיו והחצר בו גדל.

תשעת פרקי המחקר נחלקים לארבעה מדורים:³⁰³

²⁹⁹ אידל, יופייה של אישה, עמ' 330-333. ראו את דברי ההסתייגות שלו בהערה 48 בדבר שימוש בלתי מבוקר במונח רדיקלי.

³⁰⁰ פדיה, איגרת, עמ' 353-354. השוו לדברי ליבס, השבתאות, עמ' 20-21; אליאור, חירות, עמ' 223-248.

³⁰¹ ראו את המחקרים שצוינו בהערה 286.

³⁰² וייס, אוטופיה, עמ' 231. ראו את הדיון הארוך של מגיד, איזביצה-ראדזין, עמ' 216-239.

³⁰³ המבנה המקורי של המחקר מחזיק עשרה פרקים. בשל אילוצים טכניים הנוגעים להיקפו של המחקר, סעיפים מסוימים ובהם הפרק העשירי הועברו למדור 'נספחים'.

1. ר' מרדכי יוסף והחצרות של פשיסחה וקוצק

כרקע להכרת משנת רמ"י נקדיש את שני הפרקים הראשונים לתיאור האווירה הרוחנית-רעיונית בחצר בה שהה כתלמיד, עבור לחצר בה החל לגבש את דרכו העצמאית עד שהגיע אותו רקע בו קם והתנתק באופן מפורש מחצר רבו.

הפרק הראשון יתמקד בחצר בפשיסחה אליה הגיע רמ"י כבחור צעיר, ושם נחשף לחסידות שעוצבה על ידי יעקב יצחק 'היהודי' ובפרט על ידי ר' שמחה בונם שהיה רבו של רמ"י. נתאר את החצר הפשיסחאית תוך עמידה על היסודות הבולטים בה, מתוך הכרה שיסודות אלה מלווים את רמ"י בהמשך צמיחתו הרוחנית והרעיונית, גם באותם מקרים בהם חלק והלך בדרך שונה מדרך זו. אין בכך לטעון כמובן כי יש לראות את משנת רמ"י רק על רק החצר בפשיסחה, אדרבה במחקר זה יוקדש מקום להצביע על השפעת דמויות ורעיונות חסידיים נוספים, ובפרט דמותו של 'החוז'ה מלובלין, שהחצר בפשיסחה הציבה עצמה כאלטרנטיבה לחצרו שלו.

הפרק השני יוקדש לשהות של רמ"י בחצר בקוצק – למערכת היחסים האמביוולנטיים עם רבו ר' מנחם מנדל מקוצק. בפרק זה יוקדש מקום נרחב לבירור השאלה מדוע פרש רמ"י מקוצק, באופן מתריס כל כך, זאת מתוך ההנחה כי ברקע הפרישה ניצבה מחלוקת רעיונית ולא רק מחלוקת שנגעה לאופיים של שני האישים. תקופת קוצק, היא התקופה בה רמ"י מעצב את דרכו שלו, העומדת לעיתים בסתירה עם משנת רבו, כך שאך טבעי היה שהדברים בין הרב הכריזמטי ובין התלמיד הדומיננטי יגיעו לכדי משבר. במהלך הדברים נציע לראות בכמה וכמה תורות בספר מי השלוח ביטוי לדיאלוג אותו מנהל רמ"י עם תורת רבו.

2. תהליך הבירור וההגעה להכרה ש"הכל בידי שמיים"

בחלק זה ניתן לראות את לב המחקר בהיותו מתאר את התהליך הרוחני שאותו מבקש רמ"י להעביר את תלמידיו. תהליך הבירור כפי שתואר לעיל נועד להעמיד את האדם מול רצון האל, בכדי שהאדם יגלה מה רצון האל ממנו. במצב זה האדם מכיר שלמעשה קיים תואם בין רצון האל ובין רצונו שלו.

הפרק השלישי מתאר את תהליך הבירור באריכות, תוך הדגשה מה משמעות השינוי התודעתי אותו אמור הלומד לעבור, וכיצד מבקש רמ"י לחולל שוני זה. למעשה פרק זה מהווה את הליבה של משנת רמ"י בהיותו מתאר את המעבר בין שני הטיפוסים הדתיים ביניהם נעה משנתו.

השינוי דורש מהאדם להיות נכון להשתחרר מקטגוריות החשיבה בהן ודרכן הוא חי, כמו גם בעל נכונות לעשות מעשים שהמערכת הנורמטיבית איננה מאפשרת. אנו נראה כי דווקא האמונה דורשת מהאדם להיות מוכן להיכנס לספק, וזאת תוך ויתור על העמדה וההבנה האנושית, ובכך לקבל על עצמו את 'נקודת המבט' האלוהית. להימצאות בספק יוקדש **הפרק הרביעי** ואנו נברר למה התכוון רמ"י כאשר דיבר על הימצאות בספק, מדוע מצב זה נתפס לא רק כהכרחי בל יגונה אלא כמצב רצוי, ובעיקר מי רשאי ומתי הוא רשאי להיכנס למצב של ספק.

מדור זה יחתום בהתמודדות עם השאלה כיצד ניתן ליישב את אופי העבודה הדתית, והשוני אותו מבקש לחולל רמ"י בחיי שומעיו, עם טענתו הרווחת "הכל בידי שמיים". **הפרק החמישי** יציע מסגרת פרשנית בה שני הקטבים במשנת רמ"י יגיעו לכלל התאמה, כך שמשנתו תוצג כבעלת לכידות פנימית, אך בעיקר מדוע רמת התודעה הגבוהה חייבת לכלול בתוכה מעצם מהותה שני קטבים אלה. כמו כן אעלה לדיון של שאלת החוק והזמן כמו גם שאלת החוק והמשיחיות, ולו כדי להראות כי משנת רמ"י איננה ממוקדת בעיסוק בשאלת קץ הזמן ההיסטורי אלא בשאלת בשלות

האדם ויכולתו לזכות ליגאולה אישית.

3. רפלקסיה, סובייקטיביות, עולם של הלכה ועמידה בלתי-אמצעית מול האל

מדור זה יפרט את מרכזיות השימוש ברפלקסיה ככלי בו האדם מכיר את עצמו כסובייקט, כדרך שבסופה האדם מסוגל לממש בקיום את רצון האל ממנו, הוזה למימוש יעודו או באופן אחר ניתן לראות בכך את האפשרות למימוש עצמיותו, במשנת רמ"י.

הפרק השישי יעסוק בתודעה העצמית, משמעותה והכלים שמעניק רמ"י בדרושו כדי לעורר באדם את אותה מודעות עצמית ביחס לעצמו, וביחס לעמידתו נוכח ההווה. על האדם להכיר את עצמו כסובייקט בכדי שיהיה מסוגל לשאול את עצמו "מה רוצה האל ממני?". אנו נראה כי רמ"י מקדיש מקום נרחב כדי לעורר אצל שומעיו תודעה רפלקטיבית, מתוך מטרה כפולה: הכרת עצמם, שהיא גם הכרת המניעים הפועלים עליהם בכדי לנטרלם, אך יש בהכרה זו גם פן משלים. בדברי רמ"י יש לרצון האל המופיע עם נטרול מניעי האגו, אופי ייחודי, והוא רצון קונקרטי מאותו אדם. לאמור העמידה מול האל, יש בה אופי אישי ייחודי, ולמעשה האדם העומד מול רצון האל, למד על דבר מה שהאל רוצה ממנו בעת הזו דווקא. אם כן, המטרה של הרפלקסיה היא גם לעורר מודעות של סובייקט בכדי שיוכל האדם לעמוד מול האל עמידה בלתי-אמצעית.

הפרק השביעי העוסק בסוגיית האינדיבידואליזם מציג הן את מקורותיו הרעיוניים של רמ"י, או ליתר דיוק כיצד רמ"י דולה דרישה זאת מהכתובים, זאת תוך התמודדות עם השאלה מה היחס בין המישור הכללי ובין המישור הפרטי בחיי האדם, ובאיזה מן המישורים האדם מממש את ייעודו. מקום נרחב יוקדש בנספח לפרק זה לדיון בסוגיית החסרון במשנת רמ"י, ולטענתו כי כל אדם נולד עם חסרון אותו עליו לתקן, טענה שלכאורה מסיטה את הדיון לעמדה מהותנית (אסנציאליסטית), ונראה שם כיצד זה עולה בקנה אחת עם טענתי שמשנת רמ"י יש בה מאפיינים מקבילים לעמדה קיומית (אקזיסטנציאליסטית).

הפרק השמיני יוקדש כל כולו לעשייה הנגזרת מאותה עמידה בלתי-אמצעית של האדם מול האל. העמידה מול רצון האל באופן בלתי-אמצעי, יש בה מנקודת המבט ההלכתית, משמעות רדיקלית, מכיוון שהיא עלולה להוביל לעשייה המנוגדת לנורמות ההלכתיות, שמעצם מהותן משקפות את העמידה של כלל העם מול רצון האל, עמידה המבטאת מישור קיום, שעבור רמ"י, נתפס כחיצוני יותר באופן יחסי. פרק זה יעסוק במושגים המורכבים כגון "עת לעשת לה"; "התפשטות"; תפארת לו מן האדם"; "עומק רצון האל", וזאת על רקע המושג המקביל להם ברמת הקיום הנמוכה: עשייה נורמטיבית; "צמצום"; "תפארת לעושיה" וכד'. אנו נראה כיצד משנת רמ"י גוזרת במודע את ההשלכות של טענותיו העיוניות, ולמרות שרמ"י מכיר בבעייתיות שבהכרעה מעין זו, אין הוא מהסס להציגה כיעד ובפרט כביטוי לרמת הקיום הדתית הגבוהה.

במהלך פרק זה נתמודד גם עם שתי שאלות חשובות העולות למקרא הדברים: מה היחס בין הטיפוס הדתי החי ברמת קיום זו ובין הציבור? האם משנת רמ"י מתכוונת לדמויות אליטיסטיות הפורשות מהציבור? כיצד דמות כגון זו של 'יהודה' יכולה לחיות בתוך הקהילה, ולשמש דמות מנהיגה ומשפיעה?

4. עקדת יצחק ומעשה זמרי שתי פרשיות שהן אחת

מדור החותם מחקר זה יעסוק בשני פרשיות מקראיות מרכזיות דרכן ניבטת עולמו הרעיוני של רמ"י באופן בולט, אם כי בכיוונים הפוכים.

הפרק התשיעי יוקדש לפרשנותו הנועזת של רמ"י למעשה זמרי, אותה פרשנות שגרמה כאמור על פי כמה מהעדויות לשריפת הספר. ננצל את המובא בפרקי המחקר הקודמים כדי להציג פירוש מלא לפרשה זו, בכדי להראות כיצד פרשה זו איננה מהווה פרשנות חריגה שלא לומר קיצונית במשנת רמ"י, אלא אדרבה נהפוך הוא, רק לאחר הכרת משנת רמ"י ניתן להבין באופן עמוק את דבריו של רמ"י על אתר. כמו כן, נבין מדוע היה צורך להשתמש 'דווקא' בדמותו החוטאת של זמרי, לגלות את אותה תובנה דתית שאותה מוצא רמ"י בפרשיה זו. עוד בפרק זה נערוך השוואה בין פרשנותו של רמ"י ובין עמדתו של הפילוסוף פרנץ רוזנצוויג ביחס לקיום מצוות כפי שהציגה במאמרו המפורסם "הבונים". מטרת ההשוואה היא לחדד את אופי העמידה של האדם מול אמת אותה הוא מוצא מחד בתוכו ומאידך הוא חש שאין זו אמת סובייקטיבית אלא אמת דתית עמוקה שהיא היא גילוי אלוהי. בנוסף, הדבר יעורר דיון קצר במשמעות המושג אקזיסטנציאליזם-דתי, ויבהיר מדוע ניתן להשתמש במושג זה, וכמו כן מדוע ניתן להשתמש בקטגוריות חשיבה הלקוחות מעולם הגותי זה ולהשליכם על משנת רמ"י, בכדי להבהיר את נקודות ההנחה המלוות הגות זו לכל אורכה.

בנספח החותם עבודה זו יעסוק בפרשנותו של רמ"י לעקידת יצחק: עתה בסופה של הדרך, ניתן יהיה לראות כיצד משנה זו מקופלת בפרשנותו לעקידה, מה שיעניק תוספת נופך לדמותו של אברהם אבינו כ'אבי-המאמינים'. פרשת העקידה תוצג כבנין אב להגותו של רמ"י, וגם כאן יחודד ההיבט האקזיסטנציאלי הקיים בהגותו באמצעות הצבעה על הדמיון הפרשני הקיים בין רמ"י ובין קירקגור בספרו חיל ורעדה, דמיון עליו כבר הצביעו במחקר. בסוף המחקר נחזור ונעלה שוב את שאלת הפרישה של רמ"י מקוצק, זאת על רקע ההשוואה שנערוך בין פרשנותו של רמ"י ובין פרשנות בעל השפת האמת ודברים שנאמרו בשם רמ"מ מקוצק על העקידה.

פרק ראשון

המסע מטומשוב לפשיסחה – בית פשיסחה כמבוא להגותו של רמ"י

ר' מרדכי יוסף ליינר [להלן: רמ"י] היה כבן תשע עשרה, כאשר הגיע לחצר בפשיסחה בשנת תקע"ט, נפגש עם ר' שמחה בונם [להלן: רש"ב], והפך להיות תלמידו.¹ בכתבי צאצאיו מצוי תיאור תקופת ההכשרה שקדמה למפגש, כמו גם קבלת הפנים שזכה לה מידי רש"ב עם הגעתו לחצר: ושמעתי מפיו הקדוש שטרם נסע פעם הראשונה לרבו הקדוש מורנו רבי שמחה בונם זלה"ה, הבין לבבו ונפשו כי יהיה ראוי ומוכן ומוכשר לקבל תורת אמת... והיה מלא תורת ה' במקרא במשנה וגמרא והלכה ומדרשים וזהר הקדוש, והיתה משנתו סדורה מאוד. והרב רבינו שמחה בונם זלה"ה בבואו אליו פעם ראשונה אמר לו בא ונמדוד עצמנו מי משנינו גדול ומדד עצמו עמו וסמך ידיו עליו ואמר לו בזה הלשון: **לעת עתה אני גדול ממך, אך עודך צעיר ועול ימים עוד תוכל לגדול.** ובפירוש לא כוון על גידול הקומה כי רבינו שמחה בונם היה ארוך בדורו הן בקומה והן בתורה ואאזמו"ר (=אדוני אבי זקני מורי ורבי) זלה"ה עם שהיה ארוך בתורה אכן היה קצר קומה.²

על פי מסורת זו, רש"ב אפיין את דמותו של רמ"י במילים הבאות:

וכן שמעתי מפיו הקדוש (= רמ"י) וגם סיפר שאמר עליו שהוא כמי השילוח ההולכים לאט³ וחופר בעומק מעמקים, **אשר גלל זה נקרא ספרו הקדוש מי השלוח.**⁴

אמנם במקור אחר מתואר, כי רמ"י לא הצליח להתקבל כתלמיד על ידי רש"ב, והחליט בשל דחייה זו ללכת ולהתפלל על קבר ר' יעקב יצחק ה"יהודי מייסד החצר החסידית בפשיסחה. הלה התגלה בחלום לרש"ב תוך שהוא נוזף בו "הזאת למדת ממני?!", עד שרש"ב נאלץ לרצות את רמ"י, ולקבלו כתלמיד.⁵

• בפרק זה הובאו ציטוטים רבים בהערות השוליים כדי להדגים את משנתם של ר' יעקב יצחק ה"יהודי מפשיסחה ותלמידו ר' שמחה בונם, על מנת להכיר באופן בלתי אמצעי את משנתם, בלא להאריך מדי בהצגת המהלך.

¹ כבר הערתי בפרק המבוא כי מעבר למסורות הפנים-משפחתיות אין כמעט כל עדות על רמ"י בכלל (דברי תורה או סיפורים), ובפרט חסרות עדויות על תקופת שהייתו בפשיסחה. טענתי שם שישתיקה זו היא המחיר ששילם רמ"י על פרישתו מקוצק, ואצרך לכך ביטויים נוספים - ר' שמואל משינווה בספרו **רמתים צופים** איננו מזכיר את רמ"י. הדבר בולט בפרט בחלק ב של הספר, שבו מצטט ר' שמואל את הדמויות הבולטות מבין תלמידי רש"ב. שמו של רמ"י נפקד גם מספר **שם הגדולים החדש**, היעדרות שיש להסביר על רקע היות מחברו, ר' אהרן וולדן, תלמיד של רמ"מ מקוצק.

² **ספר ההקדמה והפתיחה**, עמ' 47-48. התיאור צוטט בספר **דור ישרים**, עמ' כג, ובהקדמה לחלק ב של **מי השילוח**. תיאור זה נדחה בחריפות על ידי בויס, **רש"ב**, ב, עמ' שע-שעא, בין היתר גם במישור העובדתי "הרבי רבי בונם היה נמוך קומה ומלא גוף". בויס מסכם את טיעונו שם במלים "כל מה שנכתב על ידי רבי גרשון העניך זצ"ל בנוגע לפשיסחה, במחילת כבוד קדושתו ותורתו **אין לו כל יסוד במציאות**, וחבל ששורות אלו נכתבו בכלל על ידו".

³ על פי הפסוק בישעיהו ח.ו. על דמותו הרגועה של רמ"י בעיני סביבתו ראו לויך, **איזביצה**, עמ' 18.

⁴ **ספר ההקדמה והפתיחה**, עמ' 48. גם קטע זה צוטט בספר **דור ישרים**, עמ' כג, ובהקדמה לחלק ב של **מי השילוח**.

⁵ המקור לסיפור זה מצוי בקבצים העוסקים בדמותו של ה"יהודי" ורש"ב. ראו **נפלאות היהודי**, אות ז, עמ' סח, והובא בקובץ **שמחת ישראל**, אור שמחה, אות נ, עמ' 23. ראו גם במקרה זה את דברי ההפרכה של בויס, **רש"ב**, ב, עמ' שעב, אלא שלאור פרישת רמ"י מקוצק קשה להניח כי מחברי האסופות הללו ביקשו להאדיר את דמותו של רמ"י. במקביל השתמרה מסורת, לפיה, בשל אירוע מסוים רש"ב ביקש מרמ"י לעזוב את החצר בפשיסחה (ואם כן לפנינו עדות נוספת על מערכת יחסים טעונה בין הרב והתלמיד). רק בעקבות בקשתו של רמ"מ מקוצק רש"ב הסכים לחזור

יש לדעת כי במסורת הפנים-משפחתית של רמ"י, מוענקת חשיבות רבה לדמותו של רש"י בתולדות החסידות מחד גיסא, ובחייו של רמ"י מאידך גיסא.⁶ החסידות מתוארת שם כמשתלשלת מהבעש"ט, ועוברת דרך ר' דב בער המגיד ממזריטש, ר' אלימלך מליז'נסק, ר' יעקב יצחק ה'חווה' מלובלין, רש"י⁷ ורמ"י.⁸ יש לשים לב כי בסקירה זו נפקדת דמותו של ה'יהודי', והדבר כנראה מבטא את ההערכה במשפחת רמ"י, כי החצר הפשיסחאית עוצבה בפועל על ידי רש"י.

בדברים הבאים נתאר בקווים כללים את החצר שבה שהה רמ"י כ-9 שנים (תקע"ט-תקפ"ז 1819-1827), כדי להכיר את ההשפעות הרוחניות שפעלו עליו. כך נעמיד את הרקע לעולם הרוחני-רעיוני של רמ"י, בו מתמקדת עבודה זו, שכן אנו מניחים כי לשם הכרת הגותו, יש להכיר גם את קווי המתאר של בית המדרש, בו גדל והתעצב. פרק זה, העוסק בתיאור עולמם והגותם של ה'יהודי' ורש"י, שני המורים הגדולים אשר יצרו ועיצבו את דמות החסיד הפשיסחאי, איננו מתיימר להקיף את אופייה של החצר בפשיסחה, אלא להתמקד באותם מוטיבים אשר היוו מקורות השפעה והתייחסות של רמ"י. אנו נראה כי רעיונות כגון: מתן חשיבות למניע העומד בבסיס העשייה יותר מאשר לעצם העשייה; חיפוש אחר אמת במובנה הקיומי; הכרת העצמי ורפלקסיה; דגש על עמידה אישית מול האל; וכד', בהם ניתקל תוך כדי עיון בספר 'מי השלוח', מופיעים כמוקד תשומת הלב בעולם הדתי של מוריו בפשיסחה.

א. ייחודה וחיזושה של החצר בפשיסחה

אשכולי בסקירתו על חסידות פולין קבע כי:

פשיסחא הייתה מהפכה רוחנית וחברתית כאחת בחסידות פולין. בפשיסחא נתרכזו כל אותם הכוחות החיוניים בחסידות, שלא יכלו להשלים עם דרכה של לובלין... פשיסחא חידשה את נעורי החסידות⁹... התכוונה ליתן תוכן חדש לחיי אדם מישראל.¹⁰

בו, וקיבל חזרה את רמ"י כתלמיד, אלא שהציב תנאי בו לא עמד רמ"י, ורש"י הגיב באומרו כי יבוא יום ורמ"י יעזוב את רמ"י. ראו על כך **גדולת הצדיקים**, אות מד, עמ' 28; לוי **איזביצה**, עמ' 34; בוים, **רש"י**, ב, עמ' ששח. ניתן לראות בסיומת זו הסבר בדיעבד לפרישה הצורמת של רמ"י מקוצק, ראו עוד על כך בפרק הבא.

⁶ ספר ההקדמה והפתיחה, עמ' 43-47.

⁷ "ומובחר תלמידיו אשר מילא אחרי רבינו מלובלין, היה רבינו שמחה בונם מפרשיסחא זללה"ה" (ספר ההקדמה והפתיחה, עמ' 46). ייתכן ובכך נוצרת זיקה לא רק בין רש"י לחווה, אלא בעקיפין גם בין רמ"י ובין ה'חווה', ראו על כך אצל אליאור, **חירות**, עמ' 196-222; הני"ל, תמורות, לאורך המאמר.

⁸ "והמורם מתלמידי מורנו רבי שמחה בונם זללה"ה, הוא כבוד אדוני אבי זקני הרב החסיד הגאון והקדוש מורנו ורבינו מרדכי יוסף זללה"ה". (שם, עמ' 47; **דור ישרים**, עמ' כב).

⁹ מובא בשם ר' יצחק מאיר מגור (בעל **חינושי הרי"מ**) כי "עד פשיסחא הייתה החסידות פירוש לבעש"ט, מפשיסחא ואילך החסידות היא פירוש לפשיסחא", ראו לוי, **מאור הגולה**, עמ' קלד.

¹⁰ אשכולי, **החסידות**, עמ' 62-63, וראו שם בדברי המבוא של ד' אסף, עמ' 18. להערכה עקרונית זו שותף צ"מ רבינוביץ במונוגרפיות שפרסם על ה'יהודי' מפשיסחה (פיטרקוב תרצ"ב) ועל ר' שמחה בונם מפשיסחה (ת"א תש"ה), [הדברים חזרו ונתפרסמו בספרו **בין פשיסחא ללובלין** – בעבודה זו אפנה לספר זה, ובמידת הצורך למונוגרפיות הני"ל]. ראו עוד: דובנוב, **החסידות**, עמ' 330-331; מאהלר, **חסידות**, עמ' 311 ואילך; רובינשטיין, **חסידות פולין**, עמ' 114-126, ועמ' 136-139; בובר, תשובה, עמ' 741; פיירשטיין, **איזביצה**, עמ' 3-7; אסף, נחמיה מביחאוה, עמ' 275;

מיד עם היווצרותה, בשלהי העשור הראשון של המאה ה-19, הסעירה חסידות בית פשיסחה¹¹ את עולם החסידות בפולין ופילגה אותו. בית חסידי זה העמיד מתוכו כמה מן הדמויות המרתקות של העולם החסידי.¹² דמויותיהם של ר' יעקב יצחק היהודי מפשיסחה (1766-1813), ר' שמחה בונם מפשיסחה (1766-1827), ר' יצחק מאיר מגור (1799-1866), ר' מרדכי יוסף מאיזביצה (1800-1854), ר' יצחק מוורקה (1779-1848) ומי שאולי נחשב המפורסם מביניהם, ר' מנחם מנדל מקוצק (-1787-1859), שימשו לאורך שנים מקור להערצה ולחיקוי, אך גם לחששות ולהתנגדות בקרב עולם החסידות בפולין.

ענף חסידי זה, שימיו קצרים וסוערים,¹³ יצר מהפיכה רוחנית בחסידות פולין. 'בית' זה, נוצר כריאקציה למתרחש בחצר של ה'חווה' מלובלין,¹⁴ ועורר מראשיתו ביקורת פנים-חסידית נוקבת.¹⁵ ביקורת זו הגיעה לשיאה בניסיון להחרים את יושבי החצר בתקופת ר' שמחה בונם מפשיסחה, באירוע הידוע בשם 'החתונה באוסטילה'.¹⁶ גלי ביקורת אלו לא שכחו גם בתקופת ממשיתו, ר' מנחם מנדל מקוצק. אלא שחשוב להדגיש, שביקורת זו לא באה רק מן החוץ. גם בתוך

מגיד, **איזביצה-ראדזין**, עמ' xix-xviii.

חולק על הערכה זו מנדל פייקאו', **הנהגה**, עמ' 283-288. ביקורת מתודולוגית על הדרך בה נבנתה הערכה זו ראו להלן, הערה 31. כן ראו אליאור, תמורות, עמ' 381, הערה 1.

יש להעיר שהמסורות הפנים-חסידיות מתארות מחלוקת עמוקה בין פורשי פשיסחה ובין החצר בלובלין, מחלוקת שהובילה למתח רב בין יושבי שתי החצרות, ואשר עוררה הד נרחב בחסידות פולין. מתח זה הגיע לשיאו בניסיון להחרים את העדה הפשיסחאית בתקופת רש"ב ממשיתו של היהודי, ראו על כך בסמוך בהערה 16.

¹¹ אציג כאן רשימה ראשונית של המסורות הפנים-חסידיות על בית פשיסחה: **רמתיים צופים**; **נפלאות היהודי**; **תפארת היהודי**; **שמחת ישראל**; **שיח שרפי קודש**; **דור ישרים**; **מאיר עיני הגולה**; **תפארת אדם**; ספריו של רי"ל לוי (בית קוצק; **מאור הגולה**; ובמסגרת סדרת 'מגילת פולין': **אדמור"י איזביצה**; ר' חנוך הינך מאלכסנדר). כן ראו אהרן מרכוס, **החסידות**, בעיקר עמ' 140-111 ושם, עמ' 248-242. בספרות השבחים החסידית, מפורזים סיפורים על מנהיגי בית זה. ראו את הקבצים הבאים שהוציא מחדש ג' נגאל: שלמה ג' רוזנטל, **התגלות צדיקים - תפארת צדיקים**; מנדל ציטרין, **שבחי צדיקים**.

¹² מידע ראשוני על הדמויות שאותן אזכיר בסמוך, ניתן למצוא לאורך ספרו של רבינוביץ, **פשיסחה**. כן ראו אסף, סקירה, עמ' 357-378.

¹³ באמירה זו כוונתי להצביע רק על המימד הנון-קונפורמיסטי שאפיין בית חסידי זה. ניתן לומר שמקובל לראות בשנת מותו של ר' מנחם מנדל מקוצק (1859) - או לכל המאוחר בשנת מותו של ר' חנוך הינך מאלכסנדר (1870) - את סיום פרק בית פשיסחה. מכל מקום, יש לציין שמענף חסידי זה נמשכו שושלות שהיוו את רוב בניין חסידות פולין ואת רוב מניינה, ודי אם נזכיר כאן את חסידויות גור ואלכסנדר.

¹⁴ ראו את המקורות המוזכרים בהערה 10, ולכך יש להוסיף את הערכתו של בובר, שמצאה ביטוי ספרותי מפורסם בספר **גוג ומגוג**. ראו גם בובר, תשובה, עמ' 739-741, ואת דברי שפירא, דרכי גאולה, עמ' 444; שפירא, **בובר**, עמ' 50-51, ושם עמ' 72-85.

¹⁵ ה'שרף' רבי אורי מסטרליסק אמר: "הצדיק רבי יעקב יצחק מפשיסחה היה רוצה להמשיך דרך חדשה... אולם נפטר והלך לעולמו באמצע העבודה ולא גמר את הענין, ומתוך כך עתידין אנשים לטעות מן הדרך, הניתן בהסתר בדרכי העבודה". ראו **אמרי קודש השלם**, סימן סח, עמ' 34. להלן יובא בפנים הציטוט המלא תוך התייחסות לתוכנו.

¹⁶ החתונה נערכה כנראה בשנת 1822 (תקפ"ב). אירוע זה מתועד בכמה מקורות פנים-חסידיים: ראו **שיח שרפי קודש**, א, פיס' תצה, עמ' 90; שם, ב, פיס' ה, עמ' 10; **שמחת ישראל**, מאמרי שמחה, אות כט, עמ' 48; שם, תורת שמחה, אות שכו, עמ' 127; **מאיר עיני הגולה**, פיס' קמ-קסה עמ' 49-40; מרכוס, **החסידות**, עמ' 134-133; לוי, **מאור הגולה**, עמ' רה-ריז; בוים, **רש"ב**, ב, עמ' תקנ"ג-תקעא. ראו אצל אלפסי, החתונה הגדולה; דביר-גולדברג, **סיפורי מעשיות**, עמ' 94-93; אשכולי, **החסידות**, עמ' 88-82. לרשימת מקורות חסידיים נוספים ראו אלפסי, **החווה**, עמ' סו-סז, הערה 37; אסף, נחמיה מביחאוה, עמ' 288, הערה 70.

ה'בית' אנו מוצאים לה הדים. אם בתחילת ימי בית פשיסחה ביטויי ביקורת אלה היו יחסית מינוריים, ונשמעו בעיקר בעת פטירתו של אחד ממנהיגי החצר,¹⁷ הרי שבקוצק הגיעה תופעה זו לשיאה. בתחילת שנת ת"ר (1839) עזב ר' מרדכי יוסף את קוצק ועמו חלק ניכר של חסידי קוצק, על מנת לייסד חצר חדשה בעיירה איזביצה. אף על פי שהתנועה החסידית חוותה במשך השנים לא מעט פילוגים ומחלוקות, מעשה דרמטי כזה של תלמיד העוזב בפרהסיה את החצר בראש כמה מאות חסידים, היה בהחלט חריג.¹⁸

נוכח ייחודה של החצר בפשיסחה, הדמויות הבולטות שהנהיגו 'בית' זה ואשר השפיעו באופן דרמטי על עולם החסידות הפולני, והסערות שליוו לאורך כמחצית היובל את החצרות שהרכיבו את הענף החסידי הזה (פשיסחה-קוצק), ראוי לבחון מה היה הרקע ההגותי-רוחני שחולל תופעה זו. בחינה כזו תסייע להבין מה היה במשנתם של אישים אלה, שמשך תלמידים כה רבים, ושהעניק להם עולם דתי נועז ומרתק. כמו כן ננסה להבין מה היה במשנה זו שיצר אנטגוניזם אצל בני הדור בתוך עולמה של החסידות, והאם נגזרה ההתנהגות, המתריסה לעתים, של חסידי בית פשיסחה ממשנה סדורה. תיאור מפורט של 'בית' חסידי יידרש גם לעסוק בשאלה מדוע פרשו היהודי' ותלמידיו מהחצר בלובלין, מה שידרוש דיון מקדים על אופי החצר בלובלין.¹⁹

לא פשוט לתאר את בית פשיסחה, שכן אין בידינו מקורות ראשוניים בני אותו זמן. הכתיבה התיאוסופית כמו גם הסיפור ההתנהגותי²⁰ של 'בית' זה הועלו על הכתב, לא על ידי בעלי הדבר, ולרוב גם לא על ידי תלמידיהם הישירים, ובמרחק של כמה עשרות שנים. לעת עתה לא נעשתה עבודה מקיפה על 'בית פשיסחה' במחקר,²¹ וממילא לא הוצגה מסגרת פרשנית להבנת ענף חסידי זה, שבסופה של המאה ה-19 כבר הקיף את רובה של חסידות פולין, אף שנכתבו מספר עבודות המתמקדות בנושאים מוגדרים ומסוימים הנוגעים למשנתם של אישים הקשורים בבית פשיסחה.²² במסגרת זו לא נוכל כמובן לעסוק בכל זה בהרחבה. ננסה כאן להציג את תשתיתה של המשנה המשותפת לדמויות המייסדות שכוננו בית חסידי זה, היהודי' וממשיכו רש"ב, מתוך רצון לתאר את העולם הרעיוני-חסידי אליו הצטרף רמ"י. מטרת התיאור היא כאמור לסייע להבהרת משנת רמ"י, תוך שנעמוד על ייחודה.

אפתח בעדות של ה'שרף' רבי אורי מסטרליסק,²³ דמות חסידית בולטת בן הזמן, אשר תיאר את

¹⁷ גם אז יש להבחין בין המתרחש בחצר לאחר מותו של היהודי', בעת התפצלות החצר כתוצאה ממחלוקת אידיאולוגיות וביקורת פנימית, תופעה המוכרת גם ממקבילות אחרות בעולם החסידי, ובין המתרחש בחצר לאחר מותו של רש"ב, שכבר בהלווייתו ובימי אבלו שרר מתח גדול בין התלמידים. ראו על כך בתחילת הפרק הבא, הערה 4.

¹⁸ ניתן לראות באירוע זה אולי את הפרישה המתריסה ביותר שידעה החסידות עד אז. מטבע הדברים התעוררו לכך תגובות עזות, שמצאו ביטוי בשתיקת המקורות בכל הנוגע לרמ"י, כמו גם בקבלת הפנים הצוננת, לה זכה ספר מי השלוח. ראו על כך במבוא, ולהלן ובפרק הבא.

¹⁹ ראו אסף, נחמיה מביחאווה, עמ' 279, הערה 30.

²⁰ ראו פדיה, החוויה המיסטית, עמ' 96, על שימוש מושגי זה.

²¹ ראו אסף, סקירה, עמ' 366.

²² כגון בריל, ענוה, על נושא גאות וענוה במשנת ר' שמחה בונם; רוסט, חטא ותשובה, על חטא ותשובה במשנת רש"ב בזיקה לביוגפיה שלו; עבודתו של לוינגר על קוצק (ראו לוינגר, אמירות; לוינגר, קוצק); י' מאיר, קוצק והעקידה, על העקידה במשנתו של ר' מנחם מנדל תוך השוואה לפירושו של היהודי' מפשיסחה מחד ור' מרדכי יוסף מאידך.

²³ ר' אורי קלוגהויפט מסטרליסק נפטר בשנת תקפ"ו, ראו עליו מרכוס, החסידות, עמ' 123, 176-172, 192-190;

דרכו של היהודי במילים הבאות:

הצדיק רבי יעקב יצחק מפשיסחא היה רוצה להמשיך דרך חדשה, מלמעלה למטה, ללבות בני ישראל – **שיעבדו את ה' בתורה ותפלה יחדיו**,²⁴ ודבר זה עדיין לא היה בעולם, אולם נפטר והלך לעולמו באמצע העבודה ולא גמר את הענין, ומתוך כך **עתידין אנשים לטעות מן הדרך**, הניתן בהסתר בדרכי העבודה.²⁵

יש להבליט בדבריו שני היבטים: ראשית, הקטע מדבר על דרך חדשה, שלא היתה בעולם, שניסה ללמד ר' יעקב יצחק היהודי. מכיוון שנפטר בגיל צעיר, לא הספיק להשלים את הדרכתו, ולא העביר באופן מלא דרך זו לתלמידיו, ובשל כך אלה עתידיים לטעות בבואם ליישם את הנחיותיו. דרכו של היהודי מתוארת כחידוש שהסכנה שבו נעוצה במורכבותו, שאי הבנתה לעומקה תוביל בהכרח לטעות. ר' אורי מפקפק ביכולת ליצור חצר שתושטת על הדרך מעין זו, ורואה בדרכו של היהודי דרך שיש להעבירה 'בהסתרי' לקומץ תלמידי עילית. במישור ההיסטורי ניתן כמובן למצוא בכך ביקורת על דרכה של החצר בפשיסחא לאחר מותו של היהודי, על אותה עדה שהוביל אותה רש"ב.

חשוב מכך הוא ההיבט השני בביקורתו ר' אורי ולפיו החידוש המורכב הוא הרצון לעבוד את ה' בתורה ותפלה **יחדיו** "ודבר זה עדיין לא היה בעולם". אנו נראה להלן, כי בתיאורי עולמו הרוחני של היהודי, שני מרכיבים אלה משמעותיים מאוד: מחד גיסא הוא מתואר כמי שהחזיר את לימודי הגמרא למרכז השיח בין המורה לתלמיד בעולם החסידי, וכמי שנפגש עם תלמידיו דרך שיעורי גמרא במובנם המסורתי. מאידך הוא מתואר כמי שהתפלל בעוצמה רבה, ואשר חווה בעת התפילה חוויות אקסטטיביות, עד שהוציא את נשמתו בתפלה.²⁶ מתח זה בין תורה ותפילה - כמה וכמה משמעותיות לו, כגון המתח בין הסמכות והחוק (=תורה) ובין התגלות (=תפילה),²⁷ או המתח בין החכמה והרגש. ברצוני להציע דגש מעט שונה, ככל שמדובר במשמעות 'תורה' ו'תפילה' בבית פשיסחא, ולפרש מתח זה כמתח המתקיים בין אדם הפועל מתוך תודעת אגו, המודע ליכולתו

בובר, **אור הגנוז**, עמ' 45; פייקאז', **הנהגה**, עמ' 257.

²⁴ השוו למובא בשם נכדו ר' אברהם מפאריסוב, **זכותא דאברהם**, עמ' מא: "בעיר רוזוידוב היו לרבנו הק' (= היהודי) חסידים ואנשי מעשה גדולים ומפורסמים בעלי מוח ומדריגות, בשנה אחת שבת בעיר זו בשבת פרשת ויחי, ונתאכסן אצל הרה"ק רבי משה משם שהיה מתלמידיו. בעת עריכת השולחן הטהור אמר רבנו הק', **שיש לו זכיה למשוך את החסידים מרוזוידוב 'בתורה ובתפלה'** מיד המנהיגים בגליציה אשר אוהבים לומר הרבה 'תורה'. ופירש בזה את מאמר הכתוב (בראשית מח, כב) 'ואני הנה נתתי לך שכם אחד על אחיך אשר לקחתי מיד האמורי בחרבי ובקשתי', כי 'האמורי' היינו האוהבים לאמור הרבה, 'בחרבי ובקשתי' מתרגם אונקלוס בצלותי ובעותי, **לקחתיך בכח התורה והתפלה, מיד המנהיגים אשר אוהבים לומר הרבה**".

²⁵ **אמרי קודש השלם**, סימן סח עמ' 34. ראו מרכוס, **החסידות**, עמ' 183-182; רבינוביץ, **פשיסחה**, עמ' 260, ובהמשך שם את האופן בו הסבירו אמירה זו. בקובץ **מאיר עיני הגולה**, אות עא, עמ' 20, נמסר כי ר' יצחק מאיר מגור אמר: "אחד היה היהודי הקדוש שזכה לב' חושים (=חוש לתורה הנגלית וחוש לחסידות) שלא הזיק זה לזה".

²⁶ ראו **תפארת היהודי**, אות עד, עמ' קעא; **מאיר עיני הגולה**, אות רפג, עמ' 87. ראו את דברי פדיה, החוויה המיסטית, עמ' 93, המוצאת בעדות זו על היהודי ביטוי לטיפוס חוויה מיסטי של אקסטזה עלפונית. למשמעות הגדרה זו ולהבדל בין חוויה זו לטיפוס חוויה מיסטי של הגברה והאצה של המערכת הפיזיולוגית, ראו לאורך מאמרה שם. פדיה (ראו שם, עמ' 76) מראה במאמרה כי טיפוס מיסטי זה מאופיין בקבלת סיגופים, ביטוי לכך בחיי היהודי ראו **תפארת היהודי**, אות לח, עמ' קסג; אות מב, עמ' קסד; אות עז, עמ' קעא. על רקע זה ראו את התיאור שם, אות ק, עמ' קעט: "אם יתחבו לאחד בעת שמתפלל סכין או דבר אחר בגופו וירגיש, אזי תפלתו כזו לא נקרא תפלה".

²⁷ ראו פדיה, החוויה המיסטית, עמ' 108; פדיה, איגרת, עמ' 353-354.

והמכונן את עולמו באמצעות תבונתו (=תורה), ובין אדם הפועל מתוך רצון להגיע לביטול, להשקטת האגו, וכמי שמחפש להיפתח לגילוי קול פנימי, שהוא קולו של האל (=תפלה).²⁸ בפשיסחה נוצרה דמות של חסיד המודע מאוד לעצמו. היה זה פועל יוצא של התהליך ובו נעשה שימוש במודעות העצמית (=תורה) כאמצעי לעמידה אותנטית מול האל (=תפלה). הטלת האחריות על החסיד לחייו, והדרישה ממנו שלא ישמש צל של רבו, יצרו דמות עצמאית, שלא פעם התנהגה באופן נון-קונפורמיסטי.²⁹ אעבור עתה לתיאור מייסדי החצר בפשיסחה, חייהם ומשנתם, מתוך ההכרה שעבור מי שחיו את תורתם, ושתורתם היתה חייהם אין להפריד בין התחומים. הסקירה תתמקד בדמותו ובמשנתו של רש"ב, לא רק בשל תקופת הנהגתו הקצרה של היהודי, אלא גם משום שדמותו של החסיד הפשיסחאי נוצקה תחת הדרכתו של רש"ב יותר מאשר זו של היהודי.

²⁸ ראו את התיאור המאוד מיוחד אודות ההדרכה של הרבי ר' קלונימוס קלמן שפירא האדמו"ר מפסיצנא שנספה בשואה - בקטע ושמו "ענין השקטה", **דרך המלך**, עמ' תנ-תנא, מתאר תלמיד הרבי כי הלה הגדיר במילים הבאות את ההבדל בין לימוד תורה ובין תפילה, כדי להסביר את פשר התעוררות החוויה הדתית דווקא בשעת התפילה: "כי בתורה משתמשים יותר עם האנוכיות היינו איך לערין (=אני לומד), איך קלער (=אני מבין). אבל בתפלה להיפך, העיקר הוא ה**ביטול** בה". הנוכחות המתמדת של האני, היא זו אשר מונעת מהאדם לזכות להשראה ממרום. עיקר ענינו כאן לתאר את הרקע למשנת רמ"י, ולכן מן הראוי לתאר מתח זה בכתביו, ראו בקטע הבא: **מי השילוח**, ב, ברכות, ח,א "רבי אמי", עמ' קעה: "רבי אמי ורבי אסי אע"ג דהו להו תליסר בי כנישתא בטבריא לא מצלו אלא ביני עמודי היכא דהו גרסי. ובירושלמי (ברכות פ"ה ה"א דף ט ע"א): 'אמר רבי יוחנן ברית כרותה הוא היגע בתלמודו בבית הכנסת לא במהרה הוא משכח'. והיינו כי **תורה ותפלה מתאחדים**, ואין תורה רק מכח תפלה, ואין תפלה רק מכח תורה. כי אף שהאדם מבין בחכמתו את התורה, מכל מקום להוציא כח התורה על הלבוש הוא רק על ידי תפלה... כי אין שלימות לדברי תורה בלתי על ידי תפלה. וכן שלימות התפלה הוא רק ע"י תורה, כי בעצמותו יתי לית מחשבה תפיסא ביה כלל, לכן אין יכול האדם להתפלל לפני הש"י, כיון שאין לו בהש"י שום תפיסה. אכן ע"י תפיסתו בדברי תורה מצד זה יכול להתפלל לפני הש"י, וכמו שכתב "ואני תמיד עימד אחזת ביד ימיני. בעצתך תנחני ואחר כבוד תנחני" (תהלים עג,כג-כד) והיינו שהתפלל מצד זה שרואה שהוא דבוק בהש"י, והוא אוזן תמיד ביד ימינו, לכן התפלל שינחנו בעצתו ויאיר עינינו למעלה מתפיסתו".

כדי לחדד זאת, ראו גם בדברי תלמידו ר' צדוק הכהן מלובלין, **דובר צדק**, עמ' 139-140: "והנה היו **שני הפכים שאי אפשר להם להימצא בנושא אחד**, כטעם אי אפשר לשני מלכים להשתמש בכתר אחד, **כידוע דהם סוד תורה ותפילה... וענין התורה הוא נתינת הכח וההשתדלות לאדם**. שבהשתדלותו ובבחירתו הטובה יהיה לו טוב, וכן להיפך... **וענין התפילה הוא ההכרה שהכל בידי שמים ומה' יתברך**, ורק מה שהוא נותן לו יש לו, ומבקש ממנו עזר בכל דבר כסיהרא דלית לה מגרמה כלום רק מה שמקבלת מהחמה. וזהו הכנסת ישראל שמונין ללבנה ברזא דאני שמכירין שה' יתברך שוכן בקרב לבם ומוחם ממש. והכל ממנו. וזולת עזרו כל השתדלותם לבטלה. והנה זהו שני הפכים ממש, כידוע הקושיא דידיעה ובחירה, שבשכל האדם אי אפשר לתרצה כמו שכתב הרמב"ם (הלכות תשובה פרק ה,ה)... כי באמת אצל ה' יתברך יוכל להיות שני הפכים בנושא אחד... רק אצל ישראל מתיחדים, והתורה שהיא ההשתדלות, הוא מן השמים שה' יתברך נתן דבר זה בעולם ולא מהשתדלותם... והתפילה שהיא הכרה ד'הכל בידי שמים', הנה זו מהשתדלות האדם... כי בשעת השתדלות, צריך להכיר שכל השתדלותו מה' יתברך. וה' יתברך רוצה בהשתדלותו על כן הוא משתדל. ובשעת ההכרה ד'הכל בידי שמים', צריך לזה השתדלות להכיר כן. ולא יסמוך מאחר שהכל בידי שמים למה לו להתפלל מעתה שיעזרני נגד היצר. דמכל מקום על זה צריך השתדלות. וזהו בסוד היחוד כידוע. ולכן איתא בפרק קמא דברכות (דף ח,א) לא הו מצלי אלא היכי דהו גרסי. ובמגילה (כט,א) להיפך לא הו גרסי אלא בבי כנישתא, דהא בלא הא לא סגי, כמו שאמרו (נדה ע"ב), דהא בלא הא לא סגי השתדלות ותפילה".

²⁹ הדבר בולט מאוד בפשיסחה תחת הנהגתו של רש"י ואצל רמ"מ בקוצק, עד כדי האמירה המובאת בספר **שיח שרפי קודש**, ג, עמ' 12 (השוו **תפארת היהודי**, אות ע, עמ' קעא): "הרה"ק הרמ"מ ז"ע הלך בשיטת רבו היהודי הק' זצללה"ה, ואמר כשמראה לעצמו תאינה (פייג = ביטוי סלג לאצבע משולשת) אזי יוכל להראות (פייג) לכל העולם". לעת עתה נפרש אמירה זו כך: מי שאיננו מעניק חשיבות עצמית לעצמו, יכול שלא להעניק חשיבות זו לזולת ולחברה.

ב. רבי יעקב יצחק ה'יהודי' מפשיסחה³⁰

ר' יעקב יצחק בן אשר נולד בתקכ"ו (1766) או תקכ"ט (1769) בפשדבורג, ונפטר בי"ט בתשרי תקע"ד (1813) בפשיסחה.³¹ כבר בילדותו ניכר בחוסנו הגופני, עובדה שתשוב ותעלה לאורך שנות חייו הקצרים. בימי ילדותו למד אצל ראש ישיבת פשדבורג, רבי אריה לייב חריף היילפרין. יחד עמו למד חברו ר' ישעיה מפשדבורג, שהיה בין תלמידיו המובהקים של ה'חווה', ונחשב תקופה מסוימת כמי שמיועד להיות ממשיכו. שניהם עברו ללמוד תקופה מסוימת בעיר ליסה, אצל הגאון ר' דוד טובלי. אחרי שנים אחדות חזרו ללמוד אצל רבם הראשון, שעתה שימש רב באפטא.

בעיירה זו למד, נשא אשה,³² ולאחר זמן גם החליף את מורו בתפקיד של ראש הישיבה. בעיירה זו גם נחשף לעולם החסידי באמצעות ר' משה לייב מסאסוב ור' אברהם יהושע השל מאפטא. לחצרו של ה'חווה' מלובלין נסע כנראה בהשפעת ר' דוד מללוב.³³ הגעתו לחצר של הרבי מלובלין מלווה במסורות אגדתיות שונות. מכלל המסורות עולה כי ה'חווה' העניק לו מעמד חשוב בחצרו, מעמד שעורר את גלי ההתנגדות הראשונים כלפיו מצד אחדים מתלמידיו הותיקים של ה'חווה'. ר' יעקב יצחק זכה שם לכינוי ה'יהודי' בפשטות בשל העובדה ששמו היה זהה לשם רבו, אם כי ראוי לציין שמגוון טעמים ניתנו בספרות החסידית לכינוי זה.³⁴

מה היה הרקע שהוביל לעזיבת ה'יהודי' את חצרו של ה'חווה', והקמת חצר בהנהגתו בעיירה

³⁰ המסורות הפנים חסידיות העיקריות בנוגע ל'יהודי' הם: ספרי יועץ קים קדיש ראקאץ - **נפלאות היהודי**; **תפארת היהודי**; המסורות המפוזרות בתוך **שיח שרפי קודש** (ה חלקים). **כתר היהודי**; הגר, **תורת היהודי הקדוש השלם**. ביבליוגרפיה מחקרית בסיסית: רבינוביץ, **פשיסחה**, עמ' 292-257; רבינוביץ, **היהודי**; אשכולי, **החסידות**, עמ' 62-72; רובינשטיין, **חסידות פולין**, עמ' 126-114, ועמ' 139-136.

³¹ על תולדותיו ראה רבינוביץ, **פשיסחה**, עמ' 260-257; רובינשטיין, **חסידות פולין**, עמ' 42-40; הגר, **תורת היהודי השלם**, עמ' כג-כו. למעט עבודותיו של רבינוביץ, לא הוקדשו מחקרים לדמותו ותורתו של ה'יהודי'. ראו על מצב המחקר את אסף, סקירה. במהלך השנים שעברו מאז יש להוסיף את דבריו קצרים שכתב פייקאז', **הנהגה**, עמ' 283-285, שכאמור לעיל (הערה 10), שוללים את ראיית פשיסחה תחת הנהגתו של ה'יהודי' כשינוי ומהפכה. דא עקא שיש להעיר על היבטים מסוימים בדרך עבודת של פייקאז' (ראו שם, עמ' 285, ליד ובהערה 15), אשר אולי בשל היעדרם של מקורות ראשוניים, הקיש מהידוע לנו על ילדי ה'יהודי', בפרט בנו הצעיר ר' נחמיה מביחאווה (ראו עליו אצל אסף, נחמיה מביחאווה), על עמדת ה'יהודי'. לא רק שלא ניתן להסיק מסקנות נחרצות על דמות האב לאור דמות הבן (ובת הזוג – ראו **כתר היהודי**, הקדמה, עמ' ה), אלא שבמקרה של ה'יהודי' הבעיה מחריפה מכיוון שמדובר בבנו הצעיר מנישואיו השניים, שהיה ילד כבן 6 שאביו נפטר! יתר על כן, בן זה למד והושפע רבות מר' ישראל מרוזין, מנהיג חסידי בעל עולם רעיוני הרחוק מעולמה של פשיסחה. דברי פייקאז' על עמדת ה'יהודי' ביחס ליצדיקי ידונו להלן.

³² מנישואיו הראשונים נולד בנו ירחמיאל. אשתו נפטרה בגיל צעיר מאוד, ולאחר זמן מה נשא את אחותה, ממנה נולדו הבנים: יהושע אשר ונחמיה. הסיפורת החסידית מקדישה מקום נרחב לתיאור מערכת היחסים העכורה בינו לבין אשתו השניה, אשר מתגלה כאשה דומיננטית, והיא אשר גידלה ועיצבה את חיי בניה. ראו הגר, **תורת היהודי הקדוש**, עמ' כד-כו; רבינוביץ, **פשיסחה**, עמ' 290.

³³ על ר' דוד מללוב, ראו מרכוס, **החסידות**, על פי המפתח; אשכולי, **החסידות**, עמ' 59, עמ' 65-64; בובר, **אור הגנוז**, עמ' 47-48; רבינוביץ, **פשיסחה**, עמ' 460-456.

³⁴ ראו הגר, **תורת היהודי הקדוש**, עמ' לז-מא, שאסף 13 טעמים לכינוי. גם הנוסח על המצבה של ה'יהודי' משקף את העובדה שבכינוי זה נודע לכל: "יהודי שמו נקרא בכל העולם, למען גודל קדושתו וטהרתו... מורנו הרב יעקב יצחק הנקרא בפי כל היהודי זצלה"ה".

פשיסחה³⁵ כפי שהקדמתי, זוהי סוגיה מורכבת, והיעדר מקורות ישירים מצד מנהיגי החצר הפשיסחאית, מקשה על מתן תשובה מדויקת. חוקרי חסידות פולין נוהגים לקשר זאת לאופי החסידות העממית, אותה יצרו לדבריהם ר' אלימלך מליז'נסק (1717-1787) ור' יעקב יצחק ה'חווה' מלובלין (1745-1815).³⁶ מעיון בדברי ר' אלימלך מליז'נסק³⁷ וכתבי ה'חווה' מלובלין,³⁸ אין ספק ששניהם העמידו דגם של הנהגה, אשר היה קשוב לצורכי הקיום החומרי של כלל הציבור. יתר על כן, קשב זה איפשר לתנועה זו להפוך לתנועה דתית-חברתית, שהקיפה רוב בניינם ומניינם של יהודי פולין, בתקופה שעד תחילת המאה ועשרים. טענה זו מקבלת משנה תוקף בעת שמעינים בכתבי תלמידי ר' אלימלך ובפרט בכתבי תלמידי ה'חווה',³⁹ ובוחנים את המקום המרכזי של הצדיק בחיי העדה, ומצד שני את הדרישות ה'מינימליות' המוצבות בפני החסיד.⁴⁰ מאידך גיסא, שני מנהיגים אלה, שזכו להערצת הדורות הבאים בחסידות הפולנית, היו דמויות מורכבות יותר ממה שלעיתים נוהגים להציג, והדברים אמורים בפרט בכל הנוגע לדמותו הדתית של ר' יעקב יצחק ה'חווה' מלובלין. מחקרים שונים כבר הצביעו על כך כי בתוך כתבי ה'חווה' מופיעים רעיונות נועזים ומורכבים, וכי ה'חווה' בדברו על הטיפוס הדתי האידיאלי, המתואר כמי שעובד את ה' ב'אהבה', כורך עשייה זו עם המושג התלמודי הטעון 'עבירה לשמה'.⁴¹ היה זה למעשה ה'חווה' שהשתמש לראשונה בחסידות במושג זה, כמושג מכוון בעבודה הדתית הרצויה, וכי רעיונות אלו עמדו לנגד עיני רמ"י, שהמשיך ופיתח את מהלך רוחני נועז זה. ראוי להעיר כי למרות שהתקיימה מורכבות רעיונית זו בכתבי ה'חווה', הרי מעבר לאי הבהירות ביחס לפרק הזמן, בו הוא השמיע את הדברים לפני באי חצרו,⁴² עובדה היא שבכתבי תלמידיו רעיונות אלה כמעט שאינם מופיעים.⁴³ לאמור, על דרך הכלל, תלמידיו המפורסמים אינם עוסקים

³⁵ ראו אשכולי, **החסידות**, עמ' 69-62; רבינוביץ, **פשיסחה**, עמ' 285-275, תיאור הפירוד בין ה'יהודי' ובין ה'חווה'.

³⁶ הטיעון מופיע כבר אצל דובנוב, **החסידות**, עמ' 184-180, עמ' 217-216, עמ' 327-326. וראו לאחרונה אצל פייקאז', **הנהגה**, עמ' 136 ואילך, את מה שהוא מכנה "המהלך החדש במגמותיה הרעיוניות-חברתיות של החסידות פולין".

³⁷ ראו **נועם אלימלך**, בדרושים כגון שמות, "וישב", לג ע"א; וירא, "ויען", דף ט ע"ב-ג; תולדות, "ויעתר", דף יב ע"ג-ד; ויחי, "ויקח", דף כח ע"ג-ד. ראו פייקאז', **הנהגה**, עמ' 154-141.

³⁸ ראו **זכרון זאת**, כי תשא, "ויעוד", עמ' ע; **זכרון זאת**, ויקרא, "אדם", עמ' עה; **דברי אמת**, בהר, "לא", עמ' צ; **זכרון זאת**, ויחי, "גבור", עמ' מ; **זאת זכרון**, "ויעוד", עמ' ר. ראו רבינוביץ, פשיסחה, עמ' 147-141; פייקאז', **הנהגה**, עמ' 190-183.

³⁹ כגון אצל ר' מאיר הלוי מאפטא (נפטר 1827), בעל **אור לשמים**, ממשיכיו הבולטים של ה'חווה'. ראו עליו מרכוס, **החסידות**, על פי מפתח; רבינוביץ, **פשיסחה**, עמ' 388-370; פייקאז', **הנהגה**, עמ' 210-207; אשכולי, **החסידות**, עמ' 60. ובדומה בדברי ר' קלונימוס קלמן עפשטיין בעל **מאור ושמש**, ראו עליו בקובץ, **יד מאור ושמש**; מרכוס, **החסידות**, בפרט עמ' 172-168; פייקאז', **הנהגה**, עמ' 219-213.

⁴⁰ לסוגיה זו אתייחס תוך מתן דוגמאות בסמוך.

⁴¹ ראו רובינשטיין, **חסידות פולין**, עמ' 67-58; רבינוביץ, **פשיסחה**, עמ' 127-124; ובפרט את עבודתה הנרחבת של אליאור, תמורות. אליאור לא רק תיארה בהרחבה מרכיב זה במשנת ה'חווה', אלא גם הצביעה על הרצף בינו ובין רמ"י (ראו לעיל הערה 7). אליאור הקדישה כמה מאמרים לחווה מלובלין, ראו אליאור, החווה מלובלין; עיקר הדברים הובאו בספרה אליאור, **חירות**, עמ' 208-199. ראו על כך את ביקורתו של גלמן, חסידות אקזיסטנציאלית, עמ' 405-397.

⁴² ראו אצל אליאור, החווה מלובלין, עמ' 176-173, והערה 21. כן השוו לעמדת רבינוביץ, **פשיסחה**, עמ' 121-116.

⁴³ השוו לטענת שפירא, **בובר**, עמ' 80 הערה 31, על הפער בין דמותו של ה'חווה' העולה מכתביו ובין הדמות העולה מתיאורי תלמידיו.

ומלמדים רעיונות בעלי מגמה זו, כמושגים מרכזיים בעבודה הדתית.⁴⁴ עלינו לזכור כי החצר בלובלין מתוארת כחצר, אליה הגיעו אנשים רבים, ומטבע הדברים ניתן לשער, כי לא אלה הרעיונות שנמסרו בפורומים רחבים כל כך.⁴⁵ שאלת אופי המסרים הנאמרים לתלמידים כרוכה בטבורה בשאלת אופי מערכת היחסים בין הצדיק ובין תלמידו.⁴⁶ לא מפתיע יהיה לגלות כי מערכת יחסים זו שימשה מקור לשוני בין החוזה' ובין היהודי'. ביטוי לכך ניתן למצוא גם בביקורתו של היהודי' על מנהיגי החסידות:

פעם אחת ישב רבנו הק' לעת לילה וגנח. והיה אצלו תלמידו הרה"ק רבי שמחה בונם מפרשיסחא, ושאלו, על מה גונח מעלת כבודו. נענה רבנו הק' ואמר, אני חושב שלאחר משה רבנו ע"ה היו שופטים, ולאחר שופטים היו נביאים, ואחר כך אנשי כנסת הגדולה, ואחר כך היו תנאים ואמורים ופוסקים, ואחר כך היו מוכיחים לשם שמים. ואחר כך נתקלקלו שנתרבו מוכיחים שלא לשם שמים. ואחר כך התחילו הרבייס. ואני גונח שאני רואה שגם זה יתקלקל, ומה יעשו ישראל.⁴⁷ קינה זו, בצירוף אמירות ותורת נוספות, ישמשו אותנו להכיר את בית פשיסחה, ובמקביל לעמוד על ההבדל שבין פשיסחה ללובלין וממשיכי דרכה.⁴⁸

⁴⁴ גם אלה מביניהם שעסקו בסוגיית 'עבירה לשמה' כגון ר' צבי אלימלך מדינוב, ממתנים מאוד את אפשרות הפיכת המושג לרעיון מכוון בהווה הדתית. ראו לעת עתה רקובר, **מטרה**, עמ' 75-71; מונדשיין, דינוב. ראו עוד להלן הערה 52.

⁴⁵ ראו את עדותו העצמית של החוזה', שצורפה לדברי הסכמה שנתן לספר **צאן קדשים**, בה הוא מספר אודות "הרבה טרחא דצבורא, צרכי בני ישראל המרובים, הן ליעץ והן לתפילות ובקשות, ואני הייתי מתיירא לדחות אותם, כיוון שהשייית עזר לי לפעול לטובת ישראל, גם אני נעשיתי טרוד מאוד... לא היה לי פנאי לעיין". ראו רבינוביץ, **פשיסחה**, עמ' 112; אסף, ר' נחמיה, עמ' 275, הערה 18.

⁴⁶ נדגים זאת בדוגמאות ספורות. בכתבי החוזה' אנו מוצאים את האמירות הבאות: **זאת זכרון**, "ועוד", עמ' ר: "כתוב ויאמינו בה' ובמשה עבדו אז ישיר' כו', לכאורה תמוה, מה לי אם האמינו במשה עבדו, אם בה' האמינו... אך מי שאינו טוב כראוי ואינו שלם במדותיו רק לה', נראה עבירות מצות ומצות עבירות... על כן מי שמאמין בצדיקים, שהם עובדים ה' יתברך כמו שכתוב 'אין לך שופט שבימך', 'שאל אביך ויגדך', וכן 'לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך'. כי בכל דור יש צדיקים שמיישרים ומתקנים מדותיהם לה' ומזכים הרבים ואין חטא בא על ידם. יודעים מה האמת, איזה מצוה הוא לה' ואיזה עבירות... על כן כתבה התורה ויאמינו בה' כו' אז ישיר', כי השיגו לרוח הקודש, כי הלכו בדרך האמת"; שם, "לפרשת אמור", עמ' קפו: "הגם שהכל מקיימים מצותיו ועוסקים בתורה, אף על פי כן להיות עולה כראוי של כל אחד בעצמו אי אפשר, כי אם שמתחברת תורות ומצות בשל צדיקים, שהם בדחילו ורחימו כראוי. כי אז מצא מין את מינו וניעור. על כן, המבזה רבנו, היינו, הצדיקים שבכל דור ודור אין לו חלק לעוה"ב, כי נקרא 'אפיקורס', כי מי יעלה המעשים טובים שלו, אם אין לו שייכות אל הצדיקים והתחברות עמהם."

לעומת זאת בשם היהודי' מובאות האמירות הבאות:

תפארת היהודי, אות לב, עמ' קסב: "המהלך לימין רבו הרי זה בור' (חולין צא, א). על דרך מאמרם ז"ל (סנהדרין קז, א) 'שמאל דוחה וימין מקרבת', היינו מי שנוסע לרבי כזה שהוא מקרבו, ומשום זה נוסע אליו, הרי זה בור'; **תורת היהודי השלם**, צדיקים, אות לה, עמ' רעה: "כי תראה חמור שונאך רובך תחת משאו וחדלת מעזוב לו עזוב תעזוב עמו' (שמות כג, ה). ואמרו חכמינו ז"ל (בבא מציעא לב, א) שבאם הוא אומר הואיל המצוה עליך, טעון בעצמך, אזי הוא פטור מלעזור. וכן הוא תלמיד אצל הרב גם כן, שמחויב הוא גם כן לעשות כל שאפשר לו ולהשתתף עמו, והוא גם כן יסייע לצדיק. כי באם אינו עושה כלל, רק שסומך עצמו על הצדיק, אזי ח"ו לא יוכל הצדיק לעשרת לו פעולה".⁴⁷ נפלאות היהודי, עמ' סד.

⁴⁸ עדות מה אודות הביקורת החריפה ששררה בפשיסחה על ממשיכי החוזה' ניתן להסיק מדברי ר' אברהם מסוכטשוב (חתנו של רמ"מ מקוצק), ראו **שיח שרפי קודש**, א, פיס' רא, עמ' 44: "הרבי מלובלין זי"ע נסע מהלך רב והוציא הוצאות רבות והשיג ירושה דבר פחותי ערך".

ה'יהודי' פנה לחבורת עילית המוכנה להתמסר ללימוד ולבירור עצמי. חידוש בולט שהנהיג היהודי, היה החזרת לימוד התורה במובנו המסורתי (לימוד התלמוד הבבלי בעיון) למרכז החיים הדתיים. כאמור, הוא היה המנהיג החסידי הראשון, שהפך את השיעור הלמדני שלו, לחלק מרכזי בדיאלוג שהתרחש בינו ובין תלמידיו.⁴⁹ אלא שלכך הוסיף סייג, באומר כי הלימוד איננו יכול לעמוד בזכות עצמו, ודרש שללמידה תצטרף תודעה של ביקורת עצמית, שנועדה להבטיח ענווה וכוונת תוך כדי תהליך הלמידה.⁵⁰

אציין בזה מספר מרכיבים משמעותיים מתוך משנתו הרעיונית-חינוכית:⁵¹

1. איחור בזמן התפילה.⁵² באופן טבעי התלווה לאיחור בתפילה גם ויתור על תפילה בציבור.

⁴⁹ **נפלאות היהודי**, עמ' סה, כתוב בשם היהודי כי "גמרא עם תוספות מטהר את המוח". על היותו למדן כבר ראינו לעיל בשם ר' אורי מסטרליסק, כמו גם את עדותו של ר' יצחק מאיר מגור. נוסף כאן כמה מקורות נוספים: א) ר' שמואל משינווה מספר בספרו **רמתיים צופים**, אות סה, דף צו, א: "הרה"ק רבי שמחה בונם מפרשיסחא אמר, הרבי מלובלין הסתיר עצמו מן העולם עם המדריגות, שלא יביטו בו. והרב היהודי הסתיר עצמו בפשטים ופלפול שאמר תמיד להביאם אליו". ב) **מאיר עיני הגולה**, פיס' עג, עמ' 20: "כמו שרבי עקיבא היה 'עילוי' בין התנאים, כך היה גם 'היהודי' עילוי בין הצדיקים". ראו עוד **נפלאות היהודי**, אות ח, עמ' סח (שבחו של היהודי' בשמו של ר' עקיבא איגר); **שם**, עמ' עו (שר' עזריאל הורביץ שכונה 'ראש הברזל' התעייף מעמקות חידושיו של היהודי).

⁵⁰ **נפלאות היהודי**, עמ' עה-עו (אשר שימש מקור לסיפור "הדרך אל האמת", **אור הגנוז**, עמ' 395, אם כי בובר שניה אותו) שם מובאים דברי היהודי לר' חנוך הינך מאלכסנדר, שהיה בן 13, שמן הלימוד לבד לא יוכל האדם לבוא לתכלית השלימות.

⁵¹ השוו לרשימת המאפיינים שמציג רובנישטיין, **חסידות פולין**, עמ' 126-117; רבינוביץ, **פשיסחה**, עמ' 275-260.

⁵² האיחור בזמן תפילה וודאי איננו ייחודי לבית פשיסחה, אלא הוא תופעה שראשיתה בתחילת ימי החסידות. יתר על כן, בכתבי החוזה' מלובלין, מובא האיחור כאחת משתי הדוגמאות המפורשות שהוא נותן למעשה 'עבירה לשמה' (ראו **זכרון זאת**, פנחס, "פנחס", עמ' קג). למרות זאת אנו מוצאים שתלמידי החוזה' יוצאים נחרצות **כנגד** האיחור בזמן התפילה, וכך לפנינו דוגמה נוספת לבעייתיות בהערכת דמותו של החוזה' לאור כתביו, ראו לעיל הערות 42-43. מצד שני הזיקה שיוצר החוזה' בין איחור זמן התפילה ובין 'עבירה לשמה' מפקיע נוהג זה מה'ציבור', ואילו בחצר בפשיסחה מתואר שכך התנהגו גם התלמידים.

מקורות רבים יש בסוגיה זו ואציין כאן כמה דוגמאות: **תפארת היהודי**, אות מו, עמ' קסה: "היה שוה זמן כביר בתפילתו, אלא שהיה שיהוי זה רק בעבודתו הגדולה במקום אחד עד אשר היה מוכן, וכשהיה מוכן היה מתפלל כל התפילה בזמן קצר" (ראו גם שם, אות קו, עמ' קפ; **שיח שרפי קודש**, ג, פיס' סא, עמ' 38); **נפלאות היהודי**, עמ' 54: "כי רוב הפעמים היה דרכו בקודש של רבנו הק' להתפלל בביתו ביחידות"; **שמחת ישראל**, מאמרי שמחה, אות כד, עמ' 48 - מובא הסבר בשם ר' שמחה בונם מפשיסחה על איחור זמן תפלת היהודי: "כי יש אברים באדם שאפילו הוא עצמו יקיץ משנתו אבל האברים עודם ישינים, וכתבי (תהלים לה, ז) 'כל עצמותי תאמרנה ה' מי כמוך', שכל האברים צריכים להודות, לכן המתין (= היהודי) עד שיקצו כל האברים" [לעומת זאת ראו **שפתי צדיקים**, עמ' עא, שם נאמר כי רש"י ענה כך ליהודי' ששאל אותו מדוע הוא מאחר את זמן התפילה].

בהקשר שלנו חשובים דבריו של רמ"י, ראו **מי השילוח**, ב, בהעלותך, "על", עמ' צג: "בכל דור ודור מי שהוא צדיק הדור, רואה רצון הש"י כמו שכתוב (משלי י, לב) 'שפתי צדיק ידעון רצון' והיהודי הקדוש זללה"ה בדורו ראה רצון הש"י באיחור זמן תפילה ונסמך על מאמר הכתוב (דברים יב, ד) 'לא תעשון כן לה' אלוהיכם', יכ' רומז על קביעות בלי חיים, וכשראה רצון הש"י בזה לכן התאחר בתפילתו, ונשמתו מאירה בגן עדן מזה כי כוון לאור רצון הש"י, אף כי יכול זאת בשינוי זמנים להשתנות". סכנת הגרה העולה כאן מוצאת ביטוי עקרוני באמירה של היהודי, **תפארת היהודי**, אות צג, עמ' קעו: "כל הכללים שאדם עושה לעצמו בעבודת הש"י אינם כלל, וגם זה הכלל עצמו, אינו כלל". ראו אצל אשכול, **החסידות**, עמ' 53, המוצא באמירה זו: "סמל גלוי לכל מה שהבדיל את היהודי' מחבריו, גדולי חסידי פולין ורבותיהם".

תופעה זו הפכה לאחד ממוקדי המחלוקת כנגד פשיסחה.⁵³ תופעה זו אפיינה שנים רבות את דרכם של המנהיגים החסידיים אשר למדו שם.⁵⁴

2. דגש על הנקודה הפנימית⁵⁵ – מעיון באמירות המיוחסות ליהודי, נראה כי ניתן לתמצת את המניע של עבודתו רוחנית שהעביר גם לתלמידיו, באמצעות מה שנדמה כשאלה המרחפת מעל חייו: 'כיצד להבטיח שמה שאני עושה, אני עושה באמת', או בלשונו - כיצד לנפות את השקר מן האמת. על רקע זה ניתן כמובן להסביר את הנוהג להתפלל מאוחר. תלמידיו מתארים אותו כמי שהגיע לנקיות פנימית,⁵⁶ ותלמידו של היהודי וממלא מקומו, רבי שמחה בונם מפשיסחה, קרא

⁵³ ניתן לומר שגדולי תלמידי החוזה יוצאים חוצץ כנגד מנהג זה, ראו **תפארת היהודי**, אות פ, עמ' קעב; אות קיח, עמ' קפו. נציג כאן מדברי שלושה תלמידים בולטים, שהאופי **הפולמוסי** של דבריהם, נראה כמכוון לתופעה קונקרטי:

1. **ר' יהודה לייב מזקילקוב, לקוטי מהרי"ל**, בראשית, "במדרשי", עמ' י: "יש דרך פשוטה בעבודת הבורא לעשות כל המצוות לאמיתן, להתפלל בציבור ובזמנה ולהתרחק מכל מיני שחוק וטיוול לבטלה, וזה נקרא דרך צדיקים. ויש עוד דרך אחרת, דהיינו שלא להתפלל לפעמים עם הציבור, ופעמים לאחר זמן התפילה, בכדי להתפלל בכוונה יתירה ושאר עניינים בדומה לזה, וזה נקרא מעשיהם של רשעים לשמה". עוד על התנגדותו ראו **נפלאות היהודי**, עמ' עא.

2. **ר' קלונימוס קלמן עפשטיין, מאור ושמש**, נצבים, "כ"י", דף רלח ע"ג: "ועוד מתנאי העבודה התמימה לבל יפסיע האדם אפילו כחוט השערה, שיעבור על אזהרות התורה ואזהרות חז"ל ובעלי האסופות האחרונים אשר דבריהם מלאו תבל בשלחן אשר ערכו, וכל הפורש מדבריהם כפורש מחייו. והאנשים אשר יעשה להם כהיתר לוותר על דברי הפוסקים בחשבם כי באם לא יתפללו בזמנם, תפילתם יותר מעולה וכדומה, עבודתם אך שוא והבל". ראו עוד שם, בראשית, "ויאמר", דף ב ע"א – לאחר שהדריך את האדם ללמוד לפני התפילה משניות גמרא וזוהר כעצה מהמחשבות הזרות הוסיף: "ולזה צריך זריזות גדול שילמוד הרבה ולא יעבור ח"ו זמן התפילה". כן ראו שם, רמזי חנוכה, "וישב יעקב", דף מג ע"ד; ואתחנן, "ובקשתם", דף רב ע"ד. בספר **תפארת היהודי**, אות ב, עמ' קמב, מובא בשמו: "אל תביאו ראייה וסיוע לאחר זמן התפלה מן מרן היהודי הקדוש זי"ע, כי הוא סיכן כל יום גופו וטבל ש"י טבילות במקוה אשר באפטא, שהיתה עמוקה מאוד, שהיה במקוה זו כמה עשרות שליבות, עד שגופו הגשמי נהפך לרוחני ממש כמו מלאך, והיתה השגתו למעלה מהזמן".

3. **ר' צבי אלימלך מדינוב, דרך פיקודין**, מצות ל"ת טז: "תלמיד הרוצה להתלמד, לא יאבה במנהג העוקר איזה הלכה מדברי תורתנו הקדושה, כגון לבטל עונת קריאת שמע ועונת תפילה בזמנים שקבעו חז"ל. הגם שיפתוך כמה אנשים מתחכמים לדעתם, באומרם שמן הצורך להמתין עד ירגישו יפעת שפעת מוחין גדולות, תדע ידידי שזו עצת היצר הרע".

⁵⁴ באשר ליסודותיה של תופעה זו בראשית החסידות, ראו פדיה, החוויה המיסטית, בפרט בעמ' 93-83.

⁵⁵ על מושג זה נדון בהרחבה בפרק השביעי העוסק בסוגיית האינדיבידואליזם בספר מי השלוח. לעת עתה נציין רק כי מושג ה'נקודה' הינו יסוד חשוב במיסטיקה והמיתוס היהודיים, ראו ליבס, הנקודה היהודית, עמ' 277-271; פייקאז', **חסידות פולין**, עמ' 153-122. בספרות החסידית מופיע השימוש במונח 'נקודה' כבר במשמעות 'הנקודה היהודית', שעניינו הקשר העמוק בעל האופי הסגולי בין היהודי ויהדותו, קשר שאיננו מותנה בלימוד או בהתנהגות נורמטיבית-הלכתית, ראו ליבס, הנקודה היהודית עמ' 276-274. בספרות החסידית מובע כלל מרכזי לפיו בכל נפש ונפש מישראל טמונה נקודה פנימית יהודית. מקורו של הרעיון בספר הכוזרי ובכתבי המהרי"ל, אם כי את שורשיו ניתן למצוא כבר בספרות חז"ל. 'נקודה' זו היא אותה מהות רוחנית המבדילה בין ישראל ואומות העולם. בעקבות המהרי"ל מצויה אצל רש"ב מפשיסחה (**קול שמחה**, ויקהל, "ביאור", עמ' פ), הקביעה כי ב"ישראל אין החטא בעצם", ואם כן קיימת קרבה פנימית וללא תנאי בין האל ונפש היהודי. במשנת רמ"י, 'הנקודה היהודית' מבטאת את הווייה הייחודית של עם ישראל, ומסמלת את דביקותם באל, אך היא גם מבטאת את ייחודו של האדם, כמו גם את ייעודו.

⁵⁶ ראו **שיח שרפי קודש**, ד, עמ' 95-94, בשם ר' אברהם מסוכטשוב: "בימי היוד הקדוש התחילו להורות הדרך האמת, ובקוצק הורו יותר ויותר על השפיץ. שם אמרו זה הוא שקר וזה הוא שקר וביירו שמה יותר הדרך האמת". במונח 'דרך אמת' אין הכוונה לאמת במובנה האונטולוגי, אלא במובנה הקיומי. ר"א מסוכטשוב מזהה רצף בין מורו וחמו רמ"מ מקוצק, ובין היהודי בחיפוש אחר עשייה אמיתית. ראו גם **תפארת היהודי**, אות מח, עמ' קסה; אות נ,

לרבו בשם 'שבולת הזהב'.⁵⁷ לדבריו דומה היה רבו לשבולת זהב הנמצאת בבית הנכאת, שהקש, המוץ והגרעינים שלה גדלו משדה הפלאים העשוי זהב טהור. אישיותו של היהודי, מתוארת כזהב טהור שלא שלטה בו חלודה, בלי פגם וכתם.

היהודי חשש מעשייה מוחצנת, מכל עשייה שאיננה נובעת מתוך הזדהות אמיתית עמוקה.⁵⁸ לעובדה זו, השפעה על דמותו של המורה הפשיסחאי, כמו גם צמצום מידת האחריות שהוא לוקח על הכרעות תלמידיו,⁵⁹ כפי שנראה להלן בהרחבה.

מהלך זה של היהודי הוביל ליצירת חבורת עילית בחצרו שבפשיסחה, ורשימת תלמידיו מהווה עדות נאמנה לדבר,⁶⁰ כמו גם המסורות המעידות שלא כל תלמיד יכל להתקבל לחצר. ביטוי מובהק לכך, היא ביטול המרכיבים העממיים בפשיסחה, כגון היחס למופתים, תופעה שגם היא תהפוך לאחד המאפיינים המובהקים של מנהיגי בית חסידי זה,⁶¹ בניגוד לנעשה בחצרות בנות של החצר בלובלין.⁶²

לאחר מותו של היהודי, קיבלו חלק מהתלמידים את הנהגת בנו, ר' ירחמיאל (תקמ"ד - תקצ"ט);⁶³ וחלקם הניכר קיבל את ר' אבלי מנישטט.⁶⁴ ואולם, בסופו של דבר מי שהפך להיות ממשיכו הכולט הוא ר' שמחה בונם מפשיסחה, המעצב הגדול של בית פשיסחה לדורותיה. על פי המסורת החסידית, פנו תלמידי היהודי אל רש"ב, כדי להתייעץ לגבי המשך הנהגת החבורה.

עמ' קסו; אות נז, עמ' קסז: "כי אינו אמת עד שנעשה כל האדם אחד מיוחד לעבודתו יתי".

⁵⁷ **תפארת היהודי**, סי' יג (הכינוי מובא גם בשם הר"מ מגור).

⁵⁸ ראו ר' חנוך הינדל מלאכסנדר, **חשבה לטובה**, עמ' 46: "סיפר כשהיינו צעירים אצל היות הקדוש, כשבא ש"ק שאלנו את עצמינו מה זה שבת – השטררימעל על הראש עושה שבת, הקאגל שאוכלין הוא שבת עד שנתודע לנו מה שבת...". וכן ראו **תפארת היהודי**, אות נב, עמ' קסו (= **שיח שרפי קודש**, א, סימן מו, עמ' 15-14) בשם חידושי הר"מ: "אמר בשם היהודי הק' שהיה אומר שהוא היה נותן את כל העוה"ז והעוה"ב עבור שעה יודישקייט".

⁵⁹ לעיל ציינו את חששו של היהודי מהמשבר המנהיגותי שהוא רואה לנגד עיניו. משבר זה איננו רק בשל אופיים ורמתם את המורים, אלא גם בשל יחס התלות של התלמידים כלפי מורים אלה. ראו לעיל הערה 46.

⁶⁰ רבינוביץ, **פשיסחה**, עמ' 290-292.

⁶¹ מיוחסת לו האמירה: "להיות בעל מופת אין זו חכמה יתירה, כל אדם שהוא בעל מדרגה יוכל להפוך שמים וארץ, אבל להיות יהודי – זה דבר קשה". אך השוה **כתר היהודי**, עמ' לח, אות יב; **נפלאות היהודי**, עמ' סט; **תפארת היהודי**, אות קיד, עמ' קפד. ראו גם **שיח שרפי קודש**, מילואים, אות נח.

⁶² ראו לדוגמה רבינוביץ, **פשיסחה**, עמ' 260-262; רבינוביץ, **היהודי**, עמ' סב-עט. וראו את דברי ההסתייגות המתבקשים ביחס להכללה זו אצל אסף, נחמיה מביחוואה, עמ' 275.

⁶³ ראו מרכוס, **החסידות**, עמ' 179; אסף, נחמיה מביחוואה, עמ' 287-288. מסופר עליו כי למרות זאת, באירוע החתונה באוסטילה הגן על רש"ב בכך שתיאר את קרבתו הרבה לאביו, ראו **נפלאות היהודי**, עמ' עה (הובא גם בספר **שמחת ישראל**, אור שמחה, אות מט, עמ' 22; **שיח שרפי קודש**, ב, פיס' ד, עמ' 10). ליהודי היו שני בנים מנשואיו השניים: יהושע אשר מפוריסוב (נפטר תרכ"ב); ר' נחמיה מביחואה (נפטר תרי"ג); וחתן – משה מללוב שעלה לא"י. עוד על משפחת היהודי, ראו רבינוביץ, **היהודי**, עמ' קכג-קכה; רבינוביץ, **פשיסחה**, עמ' 290; אסף, נחמיה מביחוואה.

⁶⁴ ראו **שמחת ישראל**, אור שמחה, אות צט, עמ' 37; **שיח שרפי קודש**, ג, עמ' 10; שם, ד, אות ז, עמ' 65. ראו אצל דביר-גולדברג, **סיפורי מעשיות**, הערה 56, עמ' 213, אלא שבשונה מטענתה שם, על רמ"מ מקוצק מסופר כי לאחר מות רבו עזב את פשיסחה, הסתגר תוך שהוא תוהה על המשך דרכו, ורק כעבור זמן מה חזר והצטרף לחצרו של רש"ב בפשיסחה, ראו **נפלאות היהודי**, עמ' עט. אצל אסף, נחמיה מביחוואה, שמו של ר' אבלי איננו מוזכר כמי שהיה מועמד לרשת את היהודי.

בתשובה סיפר להם ר' שמחה בונם את משל הרועה. במשל זה המנהיג, רועה העדה, מאופיין בהצלחתו לשמור על איזון בין העמידה מול האל ובין האחריות כלפי העדה. "כששמעו זאת (=את המשל) נפל בלבם כי הוא הוא". בהמשך מתואר שם טקס הכרתו כמנהיג.⁶⁵ לאחר הכרתו כמנהיג החצר, מסופר כי רש"ב קרא על עצמו את הפסוק "אמור לחכמה אחותי את" (משלי ז, ד), מוטיב אשר יאפיין אותו ואת דרך הנהגתו, ויהפוך להיות גם כינויו - 'בונם החכם'.⁶⁶

ג. רבי שמחה בונם בוניהרדט מפשיסחה

דבריו הבאים של רמ"י המובאים בשם רבו, עשויים לשקף יותר מכל את דמותו של רש"ב בעיני תלמידיו, כמי שהביוגרפיה הייחודית שלו, היותה גורם מכונן בעיצובו של החסיד הפשיסחאי. ביאר בזה רבינו ר' בונם זללה"ה מפרשיסחא שעיקר ישיבת יעקב אצל לבן היה ללקוט ממנו כל הדיעות טובות ומדות טובות ולהכניסם לקדושה, וכל זמן שזה המדה היא אצלם אז היא בגלות כי עושים עם המדה היפך מרצון השי"ת... אבל כשתכנסו לישראל אז הם יקיימו בה רצון השי"ת כי הם כלי פעולה לרצונו יתברך.⁶⁷ רש"ב לא רק דיבר על היכולת ללמוד גם מהאחר, הוא מתואר גם כמי שהעז, התמודד ולמד ממקורות שהיהודי המסורתי בדרך כלל נמנע לבוא עימם במגע.⁶⁸ ננסה לתאר בקצרה את חייו המורכבים ואת משנתו המורכבת ששימשה אתגר, ומשכה אליו תלמידים כה רבים.

ר' שמחה בונם⁶⁹ נולד בשנת 1766⁷⁰ לאביו ר' צבי המגיד מוואדיסלב (מחבר 'עשרה למאה'; 'ארץ

⁶⁵ **שמחת ישראל**, אור שמחה, אות צט, עמ' 37. ראו ניתוח הסיפור על רקע הופעת המוטיב בסוגי ספרות אחרים אצל דביר-גולדברג, **סיפורי מעשיות**, עמ' 28-33.

⁶⁶ **שמחת ישראל**, אור שמחה, אות לא, עמ' 17. בקובץ זה מופיעים מקורות נוספים אשר מתארים את ההערכה המרובה לחכמתו, ראו שם, עמ' יא (בשם ה'חזוה' מלובלין), עמ' 27 (כני"ל), עמ' 36 (בשם רבו ר' מרדכי בנט), עמ' 40 (בשם שר גוי אשר השווה בינו ובין רש"ז מלאדי). על תפיסתו העצמית בהקשר זה ראו את דבריו לתלמידו ר' חנוך הינך בספר **שמחת ישראל**, אור שמחה, אות כח, עמ' 16, ולפיו ר' אפרים מסדליקוב (בעל **דגל מחנה אפרים**, נכדו של הבעש"ט), אמר לו "שאינ חכמים בעולם רק אני (=רש"ב)".

⁶⁷ **מי השלוח**, ב, ויצא, "וישמע", עמ' כד. ראו גם שם, מקץ, "אלוהים", עמ' לג. לפי האמור שם, דורשת יכולת זו "ישוב הדעת מאוד". מקור אפשרי לדבריו מצוי בדרוש **קול שמחה**, ויצא, "וישמע", עמ' לה: "דהנה יעקב היה אצל לבן כדי שיוציא ממנו ניצוצין הקדושין כידוע". עוד השוה שם, וירא, "ואברהם", עמ' כא.

⁶⁸ רש"ב מציג זאת כהישג חריג, ראו **שיח שרפי קודש**, ב, פיס' רפה, עמ' 85, שם מצביע רש"ב על דמותו הייחודית של יוסף המקראי, שבשונה מדמויות מקראיות אחרות שזכו לרוח הקודש, הוא עצמו לא היה מהתמימים העוסקים רק בעבודת ה', אלא עסק במסחר, הכיר לשונות שונות "ועם כל זה רוח אלוהים בו". האפיון של יוסף מצביע בוודאות על רש"ב עצמו, שכן כך הוא מתואר על ידי סביבתו, וראו בסמוך.

⁶⁹ המסורות הפנים-חסידיות על ר' שמחה בונם: **רמתים צופים** לר' שמואל שניאור [על המחבר ראו נגאל, **מלקטים**, עמ' 80; לוי, **בית קוצק**, עמ' שצב-תב; ועדותו של ר' יעקב שפירא במכתב לדובנוב: "מחברו איש נכבד... לא בדה מלבו ספורים ולא יגיע ערכם בכל סיפורי הצדיקים, שקורטוב אמת מעורב ביס הגדול", ראו איידלבוים, החסידות, עמ' 79]; **שמחת ישראל**; **שיח שרפי קודש**. עוד ראו רבינוביץ, **רש"ב**; הני"ל, **פשיסחה**, עמ' 293-369; בויס, **רש"ב**. ביחס לחומר המחקרי המוקדש לרש"ב ראו אסף, סקירה, עמ' 362 (המפנה למעשה רק לעבודתו של רבינוביץ); מאז יצאו עוד מספר מאמרים, בהם אציין את בריל, ענוה (ראו שם הערה 1, סקירת והערכת המקורות אודות רש"ב); דביר-גולדברג, **סיפורי מעשיות**, עמ' 28-38, עמ' 84-98; רוטס, חטא ותשובה; קוסמן, הדייטשיל.

הצביי). בצעירותו למד בהונגריה ומוראביה, ובעיקר יש לציין את לימודיו בניקלשבורג אצל ר' מרדכי בנט⁷¹ שהשפיע עליו לעסוק בלימודי שפות ובעיון פילוסופי. אנו נראה לקמן כי ללימודים אלה ניתן ביטוי בהיותו מנהיג חסידי - הן בהנחיות שלו לתלמידיו, והן בכל הנוגע לתדמית שלו בעיני עצמו⁷² ובעיני הסביבה.⁷³

רש"ב היה בעל ביוגרפיה לא שיגרתית:⁷⁴ הוא עבד אצל משפחת ברגסון⁷⁵ כסוחר ואף כמנהל עסקי היערות של המשפחה. עבודתו זו גרמה לו לשהות בערים, בהן התקיימו ירידי מסחר, כגון דנציג ולמברג, שם פגש בסוחרים והתוודע להווי שלהם, ושם גם נחשף לעולם התרבותי דאז.⁷⁶ במסורות החסידיות בולטת גם העובדה, ששונותו של רש"ב מצאה את ביטויה בלבושו האירופאי, השונה מהלבוש היהודי המסורתי בפולין.⁷⁷ לאחר סיום עבודתו אצל ברגסון, למד בלובב בבי"ס לרוקחות פולני, קיבל רשיון כרוקח מדופלם, ופתח בית מרקחת⁷⁸ בעיירה פשיסחה.⁷⁹ לביוגרפיה זו היתה השלכה על האופן שבו התקבל בעולם החסידי. חלק מהמנהיגים החסידיים ראו ברש"ב 'אחר', גם לאחר שהנהיג את העדה הפשיסחאית. נראה שהמחלוקת

⁷⁰ רבינוביץ אמנם מתלבט בין השנים 1765 ו-1767, אך ראו אצל רוסט, חטא ותשובה, עמ' 357, הערה 2, המביא עדות בדבר מציאת תעודת הפטירה בארכיון הפולני.

⁷¹ על דמותו של ר' מרדכי בנט ראו את עדותו של וייס, **זכרונות**, עמ' 37; מרכוס, **החסידות**, עמ' 103, מספר כי ר' מרדכי למד תקופה מסוימת אצל ר' שמואל שמלקה הורביץ, שהיה מבאי ביתו של המגיד ממזריטש. ראו גם רוסט, חטא ותשובה, עמ' 358, הערה 4.

⁷² ישנם לא מעט מקורות מהם ניתן ללמוד על מודעותו העצמית בכל הנוגע לייחודו ואפילו היותו שונה משאר הצדיקים בני זמנו, להלן נצביע על הבולטות שבהן.

⁷³ ישנן כמה עדויות על רש"ב בהקשר זה, ראו צדרבוים, **כתר כהונה**, עמ' 127-128: "אדם גדול, בקי בתלמוד ובספרות האלהית והמחקר העברית, רוקח מנוסה ומומחה... וגם שפת גרמניא פולניא ולטינא, גבר חרוץ במפעליו, ר' בונם ז"ל... ויחשוב דרכו לכוון צעדי אחינו אל עיונים מחקריים... את חיל צבאו לקח רק מבני עליה לומדים מופלגי תורה ובעלי בינה יתירה, וכל בור וקצר שכל לא בא בחברתם". עדות נוספת מצויה אצל וייצנפלד, **חליפת מכתבים**, עמ' 80-81, בשם ר' יצחק מיזס שתקופה מסוימת היה תלמידו של רש"ב: "באותו פרק זמן הופיע אור חדש על שמי ההתחסדות, הרב ר' בונם ז"ל, הרבי המתפלסף והחוקר והיודע לשונות והרוקח, שלקח את כל חיל צבאו רק מבני עליה תורנים ומופלגים... חכם גדול המדבר צחות בשפת אשכנז, פולנית ורומית... אחד מבעלי האשכולות, איש שהכל בו". על ר' יצחק מיזס והחבורה המשכלית שהתאגדה סביבו בקראקוב, ראו להלן הערה 115.

⁷⁴ על פרשנותו העצמית של רש"ב ביחס לתקופה זו, ראו **שמחת ישראל**, אור שמחה, אות מג, עמ' 22; השוו **רמתים צופים**, אות כ, דף כט, א; **שיח שרפי קודש**, ג, עמ' 14. ראו גם את עדות תלמידו ר' יצחק מאיר בעל חידושי הרי"מ **שם**, אור שמחה, אות יב, עמ' 12. ראו על סוגיה זו בהרחבה במאמרו של רוסט, חטא ותשובה.

⁷⁵ דב ברקו זונברג-ברגסון ואשתו תמר (תמריל) היו מראשי הקהילה בווראשה, והיו גם מקורבים לחסידות (המגיד מקוזניץ וה'חזוה' מלובלין). הם העסיקו דמויות חסידיות בולטות כגון רש"ב ור' יצחק מוורקה.

⁷⁶ ראו את המקורות שאסף רוסט, חטא ותשובה, עמ' 358, הערה 5.

⁷⁷ ראו **רמתים צופים**, אות סב, עמ' פו, א. סוגיית הלבוש העסיקה מאוד את העולם היהודי המסורתי, ואופי הלבוש היווה גורם מרכזי בהגדרת הזהות של לובשו הן בעיני הסביבה והן בעיני עצמו. נראה כי רש"ב ניסה לנתק זיקה זו בין הלבוש ובין עולמו הפנימי של הלבוש, וכך יש להבין לדעתי את אותם סיפורים שהוא סיפר, בהם עולה סוגיה זו. ראו **שמחת ישראל**, אור שמחה, אות כג (ראו ניתוח אצל קוסמן, הדייטשיל); או הסיפור שם, מאמרי שמחה, אות נח, עמ' 56 (ראו להלן ליד ובהערה 84, ובכלל דבריו שם על 'לובשי הלבן').

⁷⁸ **רמתים צופים**, אות פט, דף קטז, א; **שיח שרפי קודש**, א, אות רסז, עמ' 57; שם, ה, עמ' 59.

⁷⁹ ראו צדרבוים, **כתר כהונה**, עמ' 127; מרכוס, **החסידות**, עמ' 124; רבינוביץ, תעודות; רבינוביץ, **פשיסחה**, עמ' 302-303; הערכת אשכולי, **החסידות**, עמ' 75-76; **רמתים צופים**, אות סב, עמ' פו, א.

החריפה נגד פשיסחה פרצה גם על רקע דמותו שלו וקורות חייו, ולא רק בשל אופי החצר והתנהגות התלמידים. ניתן לשער, כי לו עמד בראש החצר מנהיג אחר, היתה המחלוקת מקבלת ממדים מתונים יותר.⁸⁰

המסורות החסידיות מספרות על היכרותו של רש"ב עם כמה מנהיגים חסידיים גם בתקופה שבה עסק במסחר, ובפרט על הקשר המיוחד שלו עם היחזוהי⁸¹ אשר קירבו והעריכו למרות היותו שונה מרוב תלמידיו. הקשר עם היחזוהי התקיים ונשמר גם בתקופת ששהה בערי המסחר של למברג ודנציג. נראה כי בחצרו של היחזוהי הכיר רש"ב את הייחודי והפך להיות תלמיד חבר שלו,⁸² ויחדיו פרשו לפשיסחה כדי להקים שם את החצר.

רש"ב ממשיך את רבו הייחודי בכמה עניינים :

1. רש"ב הביע ביקורת חריפה על החסידות בימיו,⁸³ ועל מוסד הצדיקות בפרט,⁸⁴ ועוד נשוב ונדון בכך בעת ההתייחסות לאי הכתיבה של ספרי דרוש. את מקורה של ביקורתו זו ניתן להבין על רקע יציאתו מהעולם המסורתי המזרח-אירופאי, והיותו חשוף למתרחש בעולם היהודי בערים הגדולות, ובכלל. יציאה זו מאפשרת לו להתבונן מבחוץ ובאופן ביקורתי על העולם ממנו בא, ובפרט על דרך ההתמודדות של עולם זה נוכח האתגרים שהתקופה הציבה לפניו.
2. מבחינת ההתנהגות הדתית, אנו מוצאים כי ממשיך אצלו הנהוג של איחור תפילה, שרווח בין

⁸⁰ לעת עתה ראו את ההקנטות בפיו של ר' מאיר מאפטא ודמויות נוספות מתלמידי היחזוהי, שצוטטו בקובץ מאיר עיני הגולה, פיס' צט עמ' 26; פיס' פו, עמ' 23; שיח שרפי קודש, א, פיס' תריד, עמ' 117; שם, ג, פיס' שט, עמ' 93. ראו גם בויס, רש"ב, עמ' תקכ"ג.

מוטיב נוסף העולה בהקשר זה, הוא הכעס על רש"ב בשל העובדה שהוא מקבץ אליו תלמידים, שמורים חסידיים אחרים ראו בהם תלמידיהם. הדמות הבולטת בהקשר זה הוא ר' יצחק מאיר מגור, עליו 'התקוטטו' ר' משה מקוזניץ (ובשל עזיבתו אותו נאמר שהרי"מ שכל את כל 13 בניו!!), ור' מאיר מאפטא, ראו מאיר עיני, פיס' פט (עמ' 24), צב-קו (עמ' 25-31), קי (עמ' 33), קב-קכה (עמ' 35-36); מרכוס, החסידות, עמ' 129-130. להלן בנספח יוזכר כי גם ר' ישעיה מפשדבורז חבר ילדות של הייחודי היה אחד מהחולקים החריפים של רש"ב, וגם כאן למחלוקת הרעיונית, יש ביטוי גם במאבק על התלמידים. ר' חנוך הינדל מאלכסנדר, חסידו המובהק של רש"ב, היה בצעירותו תלמידו של ר' ישעיה, והלה "מאן להתנחם על אבדן תלמידו זה", ראו על כך אצל מרכוס, החסידות, עמ' 130. להלן כאן ובנספח אציג את עמדתו רוחנית-חינוכית של רש"ב היכולה להבהיר מדוע תלמידים בעלי שיעור קומה נמשכו אל חצרו.

⁸¹ רמתים צופים, אות סג, דף פט,א. הקשר ביניהם התקיים גם בעת שעסק במסחר, ראו נפלאות היהודי, עמ' סז. ראו מקורות נוספים אצל רוטט, חטא ותשובה, עמ' 366-365, הערות 22-23.

⁸² שיח שרפי קודש, ה, עמ' 59; תפארת היהודי, אות יג, עמ' קנא; עדותו של ר' ירחמיאל במעמד החתונה באוסטילה, ראו מאיר עיני הגולה, עמ' 46 ולעיל הערה 63. אעיר כי צדרכים, כתב כהונה, עמ' 127, טוען שהקשר בין הייחודי ובין רש"ב נבע מצורך אפולוגטי של רש"ב, וכי התקרב לייחודי "לגרש מרבית עתותיו ולהסיר מעליו תלונות אנשי עירו לבלתי יתגרו בו".

⁸³ לדוגמה, דבריו החריפים אודות העדה החסידית הבנויה ברובה על 'חסידי היצר הרע'. מסורת זו נמסרת על ידי ר' חנוך הינדל מאלכסנדר, שהיה כאמור אחד מתלמידיו הקרובים, ראו שיח שרפי קודש, ד, פיס' לד, עמ' 44; שם, פיס' ה, עמ' 39. ראו רבינוביץ, פשיסחה, עמ' 325-324.

⁸⁴ ראו במיוחד את הסיפור אודות העני שהולבש בבגדי כומר שמחת ישראל, מאמרי שמחה, אות נח, עמ' 56; שם, אות כח, עמ' 48 (= שיח שרפי קודש, א, פיס' רנז, עמ' 55); וראו שם, אות סא, עמ' 57, ודומה לו אות סח, עמ' 59, על המבוכה שתשרור בקרב הצדיקים לובשי בגדי לבן, סמוך לביאת המשיח (ושם אפילו מצויין 'תאריך': "ב' אלפים שנה לערך מחורבן הבית"); כן ראו שיח שרפי קודש, ג, פיס' י, עמ' 6, על עשו הלובש לבן ואומר 'תורה', כלומר הנהוג כרבי, ובעיקר שהציבור מקבלו ככה. ראו שאמר על עצמו שאינו 'רבי', רמתים צופים, אות כ, דף כט,א. כמו כן השוו לדברי רבינוביץ, פשיסחה, עמ' 355, 376.

תלמידיו,⁸⁵ ועורר תרעומת בסביבה, ובפרט בזו החסידית.⁸⁶ את הנוהג הזה יש להסביר לא ברצון לעבור תהליכי הכשרה לשם השגת חוויה מיסטית, אלא בעיקר בחתירה להתפלל מתוך כנות עמוקה ואותנטית.⁸⁷

במשנת רש"ב נוהג זה הוא נגזרת של חיפוש אינטנסיבי אחר אמת,⁸⁸ אם כי לא במובנה האונטולוגי, אלא במובנה הקיומי. נרחיב מעט בעניין זה:

פעם אחת כשפטר מלפניו את העולם אני"ש לביתם לשלום. אמר לכל אחד ואחד אני שואל ממך דבר אחד להבטיחו שתצייתו לי, ובודאי השיב לו כל אחד שיציית לו אז אמר לו שמבקש ממנו שלא יאמר שקר כי אם אמת.⁸⁹

משמעותה הקיומית של אמירת האמת מוצאת את ביטויה בהסברו להגדרת ה'חסיד' כמי שפועל לפנים משורת הדין:

כתוב בתורה "לא תונו איש את עמיתו"⁹⁰ זהו הדין. ולפנים משורת הדין הוא שלא יאנה את עצמו.⁹¹

ממילא מובן מדוע רש"ב איננו מסתפק במעשה כשלעצמו, ומוטרד ממניעיו של העושה,⁹² עד כדי קביעה שאפילו אדם המלא מצוות כרמון עלול להישאר עדיין בגדר של פושע.⁹³ אמירות אלו מקבלות את מלוא מובנן, על ידי ההיגדים הדוגלים באופי האישי של העבודה הדתית,⁹⁴ ובמקביל על ידי אזהרותיו כנגד חיקוי⁹⁵ ואיבוד העשייה האותנטית.⁹⁶ על רקע זה נבין את ה'מצוקה' בה

⁸⁵ ראו תיאורו של מינץ, **כתבים**, עמ' קא-קג.

⁸⁶ **שמחת ישראל**, מאמרי שמחה, אות כג, עמ' 48; **שיח שרפי קודש**, א, פיס' רמט-רנ, עמ' 53; **מאיר עיני הגולה**, אות קנ, עמ' 44; בוים, **רש"ב**, עמ' תקכג. ראו עדות על מנהגו להתפלל ביחידות, **שמחת ישראל**, תורת שמחה, אות קע, עמ' 95.

⁸⁷ ראו **שיח שרפי קודש**, א, פיס' כ, עמ' 11: "לעולם יהא אדם ירא שמים בסתר ובגלוי, ומודה על האמת ודובר אמת בלבבו (=מסידור התפלה, על פי תנא דבי אליהו פרק כא) – פירוש אם יהיו לו כל המדות הללו, אז 'ישכים ויאמר' – פירוש אזי יכול להשכים ולהתפלל תיכף, כי הוא מוכן לזה".

⁸⁸ ראו את הערכת רבינוביץ, **פשיסחה**, עמ' 331: "את כל החסידות הפשיסחאית אפשר להעמיד על יסוד אחד: דרישת האמת, במחשבה, בדיבור ובמעשה. כל עשייה שאינה אמיתית ופנימית היא כאין וכאפס. כל דבר חשוב רק לפי מידת האמת הנמצאת בו".

⁸⁹ **רמתים צופים**, אות פא, עמ' קיב, א (= **שמחת ישראל**, מאמרי שמחה, אות פד, עמ' 62); **שמחת ישראל**, תורת שמחה, אות קפד, עמ' 98. רש"ב מעמיד זאת כתנאי לעשות תשובה, ראו **שם**, מאמרי שמחה, עמ' 45, אות ד (= **שיח שרפי קודש**, א, פיס' קנו, עמ' 32); **שם**, עמ' 82 (השוו גם למובא **רמתים צופים**, אות צה, דף קיח, ב).
⁹⁰ ויקרא כה, יז.

⁹¹ **שיח שרפי קודש**, ג, אות א, עמ' 5; ראו גם **שם**, א, אות תריז, עמ' 118.

⁹² ראו **שיח שרפי קודש**, ג, פיס' קב, עמ' 46: אודות הדרישה "שלשם שמים, יהיה לשם שמים".

⁹³ ראו **קול שמחה**, תולדות, "האתה", עמ' ל; לוי, **מאור הגולה**, עמ' קלד.

⁹⁴ ראו **קול שמחה**, תולדות, "וכל", עמ' כט: "כי איש הישראלי הנגש לעבודת השם ברוך הוא צריך שיחפור בעצמותו באר אשר על [ידו] יוכל להתדבק בבוראו". ראו עוד **שם**, ויחי, "זואת", עמ' נא; מטות, "וידבר", עמ' ק; **שיח שרפי קודש**, א, פיס' רלד, עמ' 50. עמידה אישית זו מול האל, כוללת בתוכה את חווית הבדידות, ראו **שמחת ישראל**, אור שמחה, אות ל, עמ' 17 (= **שיח שרפי קודש**, א, אות רנח, עמ' 55): אין לו להקב"ה בעולמו אלא אותו לבדו, וגם הוא אין לו אל מי לפנות אלא להשי"ת לבדו".

⁹⁵ ראו **רמתים צופים**, אות יז, דף סה, א: "זה כלל גדול בעבודת השי"ת שלא לילך בגדולות שאינו בערכו... ואמר בזה הלשון אם היו שואלים אותי כמה תתן שתחליף מדתך עם אברהם אבינו ע"ה... לא הייתי נותן אפילו פרוטה"; **שמחת ישראל**, תורת שמחה, אות כב, עמ' 67 (= **שיח שרפי קודש**, א, פיס' רלד, עמ' 50): "עיקר החטא היה אז בימי

היה שרוי רש"ב בעת שעליו 'לומר' תורה לציבור :

כשיש עולם גדול על שבת קודש אזי קשה לו לומר תורה, כי צריך תורה בשביל כל אחד ואחד ולכלול בתורה כל אחד ואחד, וכל אחד יקבל שלו.⁹⁷

הדברים הגיעו אף לידי תיאורים קיצוניים של חסידיו, שנוהרו מלקיים מצוות בפרהסיא:⁹⁸ ידוע אשר מדת הצניעות היא משובחת מאוד כמאמר "והצנע לכת [עם אלוהיך]" (מיכה ו, ל) כי על ידי שיעשה המצות לעין כל בפרהסיא יוכל לבוא לגיאות חלילה.⁹⁹

ניתן לתמצת ולומר כי רש"ב שאף להוביל את תלמידיו לדרך של הכרה במורכבות הקיומית.¹⁰⁰ בולטת הדרישה לעבודה מתוך הבנה עצמית, והוא מדבר לא מעט בשבח החכמה¹⁰¹ והבינה.¹⁰²

החורבן שכל אחד ואחד אחז את עצמו במדריגת חברו. כי חייב כל אחד ואחד להתנהג לפי מדרגתו; שם אות מח, עמ' 72; אות נא, עמ' 73; אות רמג, עמ' 109; שם, מאמרי שמחה, אות מא, עמ' 53; אות מח, עמ' 55; רבינוביץ, פשיסחה, עמ' 346-347.

⁹⁶ ראו **שמחת ישראל**, תורת שמחה, אות רפט, עמ' 116: "יש חילוק בין הצדיקים, וזה מחמת שהולכים בדרך הישרה ששייך לנשמתו באמת, על כן אינו תופס בדרך שאינו מיוחד לו, ואף שמשבח מאד דרך הצדיק בעבודה ויפה בעיניו יותר מדרך שלו, אף על פי כן אינו זו ואוחז צדיק דרכו, וזהו הסימן שהוא דרכו האמיתי"; **שיח שרפי קודש**, א, פיס' טו, עמ' 11: "איש הישראלי אינו רשאי שיהיה נקבע אצלו דרכו, שיעשה כן תמיד, רק פעם אחת כך, וצריך שישנה הטבע והרגילות שלו"; שם, פיס' רכב, עמ' 48: "... מן הלב שלך בעצמך תוכל לבקש את ה' אלוהיך"; שם, פיס' רנט, עמ' 55: "מי שמכיר ערך עצמו, כפי מה שהוא באמת, אם כן נקרא עליו שם מלך מלכי המלכים הקב"ה אשר חותמו אמת".

⁹⁷ **שמחת ישראל**, מאמרי שמחה, אות פח, עמ' 62. קשה שלא להיזכר בתיאור של שלמה מימון המספר כי בעת שהיה נוכח בשמיעת תורה אצל הרב ב' מהעיר מ' (מקובל בדרך כלל במחקר לזהותו עם ר' דב בער המגיד ממזריטש) "כל אחד מאתנו נצטוו לפסוק פסוק מכתבי-הקודש. איש איש אמר את פסוקו והרב התחיל לדרוש דרשה, שהיתה מיוסדת על כל הפסוקים הללו. אף על פי שהפסוקים לוקחו מספרים שונים שבתנ"ך... ופלא גדול מזה: **כל אחד מן האורחים דמה למצוא באותו החלק מן הדרשה, המיוסד על הפסוק שלו דבר הנוגע אל עצמו ואל העניינים הקרובים ללבו**", ראו מימון, **חיי**, עמ' 144.

⁹⁸ השוו למתואר אצל מרכוס, **החסידות**, עמ' 132-133: "הם שמו על פניהם את מסוה פריקת העול והרחיקו כל כך ללכת בהתחפשות זו...". ראו שם, וכן בעמ' 136-137, את התיאורים של מעשי תלמידי רש"ב; וכן ראו את המתואר בספר **כתר כהונה**, עמ' 129-130. כן ראו את התודעה העצמית המשתקפת בתיאור המובא בספר **מאיר עיני הגולה**, פיס' קיב, עמ' 33: "היה דרכם של חסידי פרשיסחה שונה מדרך שאר החסידים והיה הכל באופן **מכוסה ומופלא**".

⁹⁹ **קול שמחה**, וירא, "וירא" (שנל), עמ' יט (= **שמחת ישראל**, תורת שמחה, אות רכה, עמ' 106), וראו שם את הקדמת המו"ל על הקטעים המצויים בסוגריים. כן ראו תורת שמחה, אות קצד, עמ' 99.

¹⁰⁰ ראו דבריו בספר **שמחת ישראל**, מאמרי שמחה, אות יב עמ' 47 (= **שיח שרפי קודש**, א, פיס' רלג, עמ' 50. ראו על כך אשכולי, **החסידות**, עמ' 81) לפיו האדם צריך לחיות בתודעה כפולה: 'בשבילי נברא העולם' – 'אנכי עפר ואפר'; ובדומה שם, אות סו, עמ' 58: לחיות בתודעה של ענה וגדלות בו זמנית.

¹⁰¹ ראו **רמתים צופים**, אות לה, דף עג.ב. בהיבט הזה חורג רש"ב מדרכו של רבו, והמסורת החסידית משמרת ביטוי להבדל רעיוני זה. על עמדת ה'יהודי' ראו **תפארת היהודי**, אות כה, עמ' קנו: "אחד מתלמידיו אמר, משום זה זכה אדמו"ר רבי יעקב יצחק מפשיסחה להקרא בשם 'היהודי', משום שזה מורה על האמונה ואף על פי שהיה 'היהודי' בעל מוח גדול, לא הלך בחקירות רק כל דרכו ולימודו היו באמונה". עוד מובא שם בשם תלמידו ר' שמואל שמריה מאוסטרובצה, "שמעתי מפי אדמו"ר מפשיסחה שאמר פירוש הפסוק: 'פן יש בכם שורש פורה ראש ולענה' (דברים כט, יז). שאם האדם רוצה לעבוד את ה' בחכמות, על ידי זה בא בספקות, וזה פירוש הפסוק פן יש בכם - אם יש בכם 'פן' - התחכמות המביאה לידי ספקות, זהו 'שורש פורה ראש ולענה'. הוויכוח בא לידי ביטוי במיוחד שם, אות מה, עמ' קסד: "רבי יצחק מאיר מגור מסר. פעם אחת שאל 'היהודי' את תלמידו רבי שמחה בונם מה נחשב אצלו ליסוד היהדות? השיב ר' שמחה בונם: "שאו מרום עיניכם וראו מי ברא אלה" (ישעיהו מ, כו), אבל 'היהודי' אמר לו, שישראל אינם צריכים לבסס את היהדות על בריאת העולם. יסוד תורת ישראל הוא הדיבר הראשון מעשרת הדברות

ביטוי לכך הם דבריו המפורסמים במכתבו לתלמידו, בו כתב: "הבינה אור והמעשה רז, על כן **תגדל הבינה מהמעשה**".¹⁰³ עיון במשנתו מעלה, כי משמעותה של 'בינה' עיקרה הבנה עצמית, שהדרישה ביחס אליה, היא אימננטית בעולם רעיוני החותר לעשייה אישית אותנטית. על האדם להשתמש בתבונתו כדי להכיר את אלוהיו,¹⁰⁴ את עצמו¹⁰⁵ כמו גם את המציאות שסביבו. בכך יש כדי להסביר מדוע בפשיסחה תחת הנהגת ר' בונם, לא רק שהמשיכו את המהלך של הדגשת הלימוד בכלל שכונן היהודי,¹⁰⁶ אלא יש בכך כדי להציע פשר לחידוש המשמעותי המתרחש בעולם הלימוד הפשיסחאי, והוא הכנסתה של הגות ימי הביניים ליתכנית הלימודים של ההולכים בדרכו.¹⁰⁷ העיון הפילוסופי, שמעצם מהותו מעורר רפלקסיה, החליף את לימוד הקבלה. רש"ב טען כי האופן שבו לומדים קבלה בזמנו הוא חיצוני ורדוד, ואין בו דבר מלימוד 'הנסתר'.¹⁰⁸ רש"ב חתר לעורר אצל תלמידיו התבוננות רפלקטיבית, המאפיינת לשיטתו את קיומו של האדם מאז חטא גן העדן:

"הן האדם היה כאחד ממנו" וכו' (בראשית ג, כב)... ומקודם החטא היה אדם מתבונן בכל עת ובכל רגע. והיא התיחדות החכמה בנפש, שכל חלקי הנפש היו מתבוננים בחכמת השם יתעלה. ונמצא, שגם ידיעה לא היה לו. כי כל עצמות הנפש היה מלוּבש בהתבוננות הזה בכל עת ורגע. אכן **אחר החטא, אף שאדם יכול להתבונן לפעמים בגדולת השם, אין זה בתמידות. ומוכרח שיהיה לו ידיעה מזה התבונה שהוא יודע שהוא מתבונן.** וזה פירוש, "הן האדם היה כאחד ממנו", רצונו

'אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים'".

¹⁰² על 'הבינה' כמקור מכונן בעבודה הדתית, ראו לדוגמה את טענתו שניתן להגיע לענוה באמצעותה, **שמחת ישראל**, מאמרי שמחה, אות מג, עמ' 54.

¹⁰³ המכתב מצוטט במקורות רבים: **רמתים צופים**, אות ט, דף ק,א עם פירוש; ציטוט כל המכתב מובא **קול שמחה**, עמ' קפ; **שמחת ישראל**, עמ' 131; לוי, **מאור הגולה**, עמ' קלה; בוים, **רש"ב**, עמ' תרכה. בהקשר למכתב זה נציין את שנכתב שם כי מספר תלמידים צירפו את שמם למכתב ללא חתימה, מכיוון שהיו באמצע תפילתם, ועל כן הם "מרמזים שלומו עבורו והמה בתוך התפילה".

¹⁰⁴ **קול שמחה**, בראשית, "או יאמר" (ראשון), עמ' ז; **שמחת ישראל**, תורת שמחה, אות קלג, עמ' 88.

¹⁰⁵ ראו **שיח שרפי קודש**, ג, פיס' קד, עמ' 46, שם מובאים דבריו כי מעשה שאינו נובע מכוונה פנימית וממודעות עצמית הוא חסר ערך. ראו **שמחת ישראל**, מאמרי שמחה, עמ' 51, אות לו, את דבריו לסגפן שהתאונן בפניו, שלמרות הסיגופים שהוא מקבל על עצמו, אין הוא זוכה לגילוי אליהו.

¹⁰⁶ ראו העדות על למדנותו, תורת שמחה, אות קע, עמ' 95. לביקורתו בהקשר זה על המתרחש בחצרו של היחזקה, ראו את עדותו של ר' שמואל שינוואר, רמתים צופים, אות א, דף צח,א (=תורת שמחה, אות שח, עמ' 124) שהיו למדנים שהיו חריפים ושנונים מאוד (הוא מתייחס לר' אלכסנדר זיסקינד ור' שרגא פייבל מגריצא), ואילו כאשר הגיעו ללובלין פסקו מלימוד גפ"ת ולמדו מדרש וזוהר. ראו גם שיח שרפי קודש, ג, עמ' 14.

¹⁰⁷ **רמתים צופים**, אות נג, דף פב,א (=שמחת ישראל, אור שמחה, אות סח, עמ' 30) ביחס למהר"ל (ראו גם שיח שרפי קודש, ג, אות קי, עמ' 47) ולספר **מבחר פנינים**. על יחסו לר' אברהם אבן עזרא ראו **שמחת ישראל**, תורת שמחה, אות קצא, עמ' 99. ראו עוד עדותו של צדרבוים, **כתר כהונה**, עמ' 128; ואת הערכת רבינוביץ, **פשיסחה**, עמ' 307-308, ושם עמ' 327-330.

¹⁰⁸ ראו **רמתים צופים**, אות פה, דף קיד,א. ראו הגדרה יפה למושג 'נסתר' בספר **יושר דברי אמת**, פיס' כב, עמ' יד (הובא גם ע"י שלום, דבקות, עמ' 340), בשם ר' מנחם מנדל מפרימישלאן: "נסתר נקרא דבר שאין אדם יכול להבינו לחברו, כמו הטעם של מאכל אי אפשר לספר לאדם שלא טעם טעם זה מעולם... אבל מה שהם [העולם] קוראים נסתר' חכמות הקבלה, הוא נסתר! הלא כל מי שרוצה ללמוד, הספר לפניו ואם אינו מבין הוא עם הארץ, ולפני איש כזה גמרא ותוספות גם כן נקרא נסתר. אלא עניין הנסתרות שבכל הזוהר וכתבי האר"י ז"ל הכל כינויים על פי דבקות הבורא למי שזוכה להידבק ולהיות צופה במרכבה עליונה". טענה דומה מובאת בספר **מאור ושמש**, וארא, "וידבר", דף סב,ד.

לומר, כאחד בפני עצמו שהוא יודע מההתבוננות הזו.¹⁰⁹

רש"י מתאר כאן שתי רמות של קיום: הרמה הגבוהה מאופיינת בהתבוננות תמידית מחד גיסא, ובאי ידיעה מאידך גיסא, לאמור הכרה שלא מתלווה אליה מודעות עצמית, מה שנראה להלן שרמ"י מכנה כמצב של 'ללא דעת'. רמת הקיום השניה, היא הקיום הרפלקטיבי של מודעות למה שהאדם יודע, הגוררת בהכרח מצב של שניות. אין הוא אחד עם ידיעתו. המעבר בין שתי רמות קיום אלו, ובפרט השימוש ברפלקסיה ככלי לייצור זיקה בין האדם ובין האל, הינו תהליך שיהפוך אצל רמ"י לכלי מרכזי בדרך לדיאלוג בין האדם ובין אלוהיו.

נשלים את תיאור עמדתו של רש"י כמורה רוחני, בציון התנגדותו לשימוש במופתים, בדומה למה שראינו לעיל אצל רבו, היהודי. להלן נראה כי הסתייגותו זו קשורה באופן אימננטי לתפיסתו את תפקידו כמורה.¹¹⁰

אמירות אלו של רש"י כוננו את אופי החצר בפשיסחה תחת הנהגתו. מכאן ניתן להבין את ההתנגדות לפשיסחה,¹¹¹ שהובילה עד כדי ניסיון החרם באוסטילה.¹¹²

בשונה מה'יהודי', הותיר אחריו ר' שמחה בונם ספר דרושים - קול שמחה. אלא שכאן עלינו לציין שספר זה נכתב על יד אחד מתלמידיו, ופורסם שנים רבות לאחר מותו.¹¹³ יש מקום אפוא לדון בשאלה עד כמה משקף הספר את עולמו של ר' שמחה בונם. אם נבחן לדוגמה את המובא אודות רש"י בספרים כגון רמתים צופים, שמחת ישראל, ושיח שרפי קודש,¹¹⁴ נמצא שהוא מתואר בהם כמנהיג חסידי מיוחד ויוצא דופן לעומת עמיתיו בני התקופה. ליחודיות זו ביטוי מועט בליקוט תורותיו. לכן אולי לא מפתיע השימוש המועט יחסית באוסף הדרושים, אצל כותבי תולדותיו של רש"י, כמו גם בתיאור דמותו לאורך פרק זה. ייתכן שלקביעה אחרונה זו ניתן למצוא תימוכין

¹⁰⁹ **רמתים צופים**, אות א דף ג,א (ובעוד מקומות); **קול שמחה**, בראשית, "הן האדם", עמ' ט.

¹¹⁰ ראו עדותו של צדרבוים, **כתר כהונה**, עמ' 128: "הרבי ר' בונם הסיר מעליו מסוה הניסים והנפלאות למעלה מן הטבע, ורק כמורה דרך ומנהל התיצב בין גדוד מאמיניו, ללמדם דרך חיים". וקביעתו של רש"י **קול שמחה**, וישלח, "במדרש", עמ' לח: "מי שהוא בשלימות גמור אינו צריך שיעשו לו נס, כי הוא בעצמו עושה מה שצריך". ראו גם **שמחת ישראל**, תורת שמחה, אות רצה, עמ' 119; **שיח שרפי קודש**, א, פיס' רסו, עמ' 57.

¹¹¹ מסופר כי ר' נפתלי מרופשיץ טען כי דרך פשיסחה "מסוכן לתלמידים הבאים אחריו (=רש"י)", ראו **שמחת ישראל**, אור שמחה, אות טז, עמ' 13. ראו גם את דברי מרכוס, **החסידות**, עמ' 125: "רבי בונם היה אישיות גדולה... הוא רצה לתקן את החסידות בדרך שהיתה עלולה לאמת את חששות כל מתנגדיה הותיקים, שלא נתקיימו עד כה, בהתאם למה שאמר מורו, כי בין החסידות והמינות המרחק הוא כמלוא הנימה". אמנם יש לזכור כי מרכוס היה תלמידו של ר' שלמה רבינוביץ מייסד שושלת ראדומסק, שחלק על דרכה של פשיסחה, ראו שם, עמ' 129.

¹¹² ראו לעיל הערה 16. המתח עם מנהיגי תקופתו מתועד בלא מעט מקורות: ביחס לר' משה מקוזניץ ראו **מאיר עיני הגולה**, פיס' פו-פט עמ' 23-24; לוי, **אלכסנדר**, עמ' 21-22; ביחס לר' מאיר מאפטא, **שיח שרפי קודש**, א, אות תרי"ד, עמ' 117; **שמחת ישראל**, תורת שמחה, אות רמט, עמ' 109; **מאיר עיני הגולה**, פיס' צט עמ' 26. בויס, **רש"י**, ב, עמ' תקכא-תקנ, אסף את המקורות, אלא שלעתים יש לנתח מקורות אלה במנותק מקריאתו 'החסידית'.

¹¹³ הספר יצא לאור לראשונה בשנת תרי"ט.

¹¹⁴ אי אפשר להגדיר ספרים אלה כמשתייכים לסוגת ספרות השבחים, או לסוגת ספרות הדרוש, מכיוון שהם משמשים באופן כפול: הם מכילים בתוכם הן מבע תיאוסופי והן מבע התנהגותי, המהווים יחד שלמות אחת המסייעת להתחקות על העולם ההגותי-דתי של רש"י. טיעון זה נכון במיוחד לספר **שמחת ישראל** המורכב משלוש יחידות שונות. בעוד שהראשונה (=אור שמחה) קרובה לסוגת ספרות השבחים, הרי היחידה השלישית (=תורת שמחה) שייכת לסוגת ספרות הדרוש במובהק. ראו את טענתה העקרונית של פדיה, החוויה המיסטית, עמ' 96, ביחס לסיפור החסידי.

בדבריו המפורשים של יצחק מיזס (1802-1883) תלמידו:¹¹⁵

כי הספר הני"ל (=קול שמחה) אין בו מחכמות האדם הגדול הזה, אפילו משהו דמשהו, וכתבו בשמו דברים תפלים, ואין ללמוד מהספר על מחברו כלל וכלל.¹¹⁶

בדיון שהובא בנספח כרכתי בין אי כתיבת ספרי דרוש על ידי המורים הפשיסחאיים ובין דרך ההנהגה שלהם, ובניסוח אחר, אעיין ביחסי צדיק-חסיד, כפי שהם באים לביטוי במשנתם, ואבחן את שאלת האוטונומיה של החסיד מול הסמכות של הצדיק. הדיון משקף למעשה את נושא אי הכתיבה בכל בית פשיסחה, והוא נכון גם ביחס ל"יהודי" ולרמ"מ מקוצק. עם זאת המודעות המשתקפת באמירות של רש"יב יעניקו לנו מעין מפתח לדיון, ועל כן נתמקד יותר בדמותו.

ד. סיכום

ראשי החצר בפשיסחה סברו כי בעת שהחסידות הפכה לתנועה דתית-חברתית, היא וויתרה על ייעודה הרוחני-חינוכי, ובמקום להתמקד בעיצוב חיי החסיד, עיקר המאמץ הופנה לעגן את סמכות המורה וגיבוש החבורה והחצר סביב דמותו. נוכח תמורות אלו נעשה בבית פשיסחה ניסיון לערוך רנסנס לחסידות.

מתוך בחינת בית פשיסחה על רקע תקופתו עולה כי ה"יהודי" ובפרט רש"יב מחוללים שינוי מהותי במערכת היחסים בין הצדיק ובין החסיד. מחד גיסא נסוג המורה מעמדת היודע-כל ומהנחיה דוגמטית כלפי תלמידיו, מאידך גיסא הוא תובע מתלמידיו אלה לקחת אחריות על חייהם. לקיחת האחריות היא פועל יוצא של הכרה עצמית של סובייקט, הבוחר כיצד יחיה את חייו. בבית פשיסחה החיפוש אחר האמת הוא חיפוש אחר עשייה מתוך כנות ואמת פנימית, מה שניתן לכנות אותנטיות, אלא שלצורך זה יש לעצב דמות של תלמיד, המכיר בערך עצמו, היכול ומעז לבחור, המקבל את מלוא האחריות על בחירתו זו, וממילא רואה במורה מסייע בלבד לצעידתו בדרך שבחר.

את תופעת אי כתיבת ספרי דרוש בשושלת חסידית זו, הסברנו על רקע רוחני וחינוכי זה.¹¹⁷ כתיבת ספרים, כמו גם למידה מתוך ספרים, דורשת תודעה מוקדמת שאינה מתייחסת לספר כ"אוצר", אלא כמה שמהווה אמצעי במסע אל ה"אוצר". בתודעת המורים החסידיים עמדה

¹¹⁵ ראו תיאור ביקורתי עליו בשל היותו משכיל ותומך ברפורמה אצל מרכוס, **החסידות**, עמ' 130, ועמ' 137, אך גם הוא מודה שמיזס נטה חסד לתנועה החסידית, ראו דבריו שם, עמ' 212, וכי היה תלמיד קרוב לרש"יב, ראו שם, עמ' 124, ועמ' 225. מאידך ניתן להבין מדבריו כי הוא ראה בדרכו של רש"יב מה שהוביל לתהליך 'השכלתו' של מיזס, ראו שם, עמ' 9-10, ועמ' 137.

על חבורה המשכילים בקראקוב שהתאגדה סביב יצחק מיזס ראו זלקין, השכלה יהודית, בפרט עמ' 397-403 (על איי וויצנפלד ראו שם, עמ' 399-400). על יצחק מיזס ראו גם זלקין, ההשכלה בקרקוב, בפרט בעמ' 138-142. על פייבל הירש וטשטיין (המוציא של הקובץ **חליפת מכתבים**) ראו הונדרט, קרקוב היהודית, פרט בעמ' 17-18. כן ראו רבינוביץ **פשיסחה**, עמ' 321, הערה 5.

¹¹⁶ **חליפת מכתבים**, עמ' 81. הערות ביקורתיות ביחס למידת הדיוק שבספר **קול שמחה** ניתן למצוא בתוך **רמתיים צופים** אות ו דף צט, א ולפיו המחבר של קול שמחה הפך את הדברים; שם, אות עב דף קא,ב. כן ראו **אור שמחה**, פיס' עט, עמ' 33; **שיח שרפי קודש**, ה, עמ' 57 (לפיו המחבר לא הבין את אשר הוא כותב); וכן ראו בריל, עונה, עמ' 419, הערה 1.

¹¹⁷ ראו בנספח לפרק זה. בפרק המבוא ציינתי כי בשל אילוצים טכניים, חלק מהדיונים הועברו למדור הנספחים.

השאלה אודות מטרת הלמידה בכלל, ואודות תכליתה של הלמידה הדתית בפרט: האם הלומד מבקש רק לרכוש ידע שיתורגם לאורחות חיים, או שמא אמורה הלמידה לחולל שינוי מהותי יותר בחייו? כבר בתחילת ימי החסידות אנו קוראים על התחבטויות לא פשוטות בנידון,¹¹⁸ נאמרו אז דברים שעוררו תרעומת והתנגדות אצל דמויות שלא השתייכו לעולם החסידי.¹¹⁹ ברור כי עבור מורי פשיסחה, גם אם ידיעת התורה הייתה חשובה כשלעצמה, לא רק שלא ניתן להסתפק בה, אסור היה להסתפק בה.

ר' מרדכי יוסף מאיזביצה לומד ומעצב את עולמו הדתי חסידי, בעזרת הנחיית רש"ב ומתוך האווירה המיוחדת השוררת בחצר בפשיסחה. לאחר תקופה של כתשע שנות לימוד בחצר זו, הפך רמ"י לאחת מהדמויות הבולטות בחבורה שפרשה מפשיסחה והקימה חצר נפרדת תחילה בטומשוב ואח"כ בקוצק בראשותו של ר' מנחם מנדל. חבורה זו תרתק את מחשבתם ודמיונם של הדורות הבאים, בשל אופי עבודתה הדתית האינטנסיבית והנועזת ובשל אמונתה כי ניתן להתמסר באופן טוטאלי לתהליך החיפוש אחר האמת.

¹¹⁸ ראו לדוגמה **ליקוטים יקרים**, דף ה, פיס' כט. **דרכי ישרים**, עמ' 3.

¹¹⁹ ראו לדוגמה את דבריו של ר"ח מוולוז'ין, נפש החיים, שער ד פרק ב: "ענין עסק תורה לשמה, האמת ברור כי 'לשמה' אין פירושו דבקות כמו שסוברים עתה רוב העולם".

פרק שני

מטומשוב דרך קוצק ועד איזביצה

בפרק זה נעסוק בהתפתחותו של ר' מרדכי יוסף מחסיד-תלמיד לרבי שהקים שושלות חסידיות דרך צאצאיו (=איזביצה-ראדזין) ותלמידיו (=לובלין). עיקר הדיון יוקדש לניסיון להבין על איזה רקע פרש רמ"י מהחצר בקוצק. נראה כי עזיבתו את קוצק היתה בין היתר על רקע מחלוקת רעיונית. בכך ניחשף למאפיינים ראשוניים של הגותו הייחודית של רמ"י, והדבר ישמש לנו כהקדמה להצגת עולמו הרעיוני.

יש להקדים ולומר כי המידע שיש בידינו על חייו של רמ"י מצומצם ביותר, וחוסר זה איננו נוגע רק בתקופת היותו תלמיד בחצרות של פשיסחה וקוצק, אלא גם לתקופה שבה שימש כרבי באיזביצה. המידע עליו הוא בעיקרו של דברי תורתו, האסופים בספר 'מי השלוח', ומעט מתורתו אשר נשמרה באופן בלתי אמצעי על ידי תלמידיו וצאצאיו.¹

נוכח זאת, אין בידינו לקרוא את הטקסט בספר 'מי השלוח' מנקודת מוצא ביוגרפית, פסיכולוגית וכדומה, אלא עלינו לפרש את יצירתו של רמ"י כמעט אך ורק דרך ספרו.² אנו נאלצים להעמיד את הטקסט הספרותי במרכז, לא רק בשל היעדר מידע עליו ממקורות נוספים, אלא מכיוון שבדרושים עצמם, המחבר איננו נוכח. בשונה מספרי דרוש חסידיים רבים, בהם קיים מימד רפלקטיבי, אין בספר 'מי השלוח' ביטוי ישיר למחברו, כך שעלינו לפרש את הטקסט מתוך עצמו, או מתוך היחס שבין הקורא ובינו. טיעון מתודולוגי זה הולם את אופיים של פרקי המחקר כאן, הבאים לנתח ולתאר את משנת רמ"י. למרות זאת, לאורך פרק זה ננסה להשתמש במעט הידוע לנו על רמ"י כדי להאיר את ה'תורה' בעזרת ה'חיים' (המבט התיאוסופי והמבע ההתנהגותי), ובהיזון חוזר ננסה לדלות כמה שניתן את ה'חיים' מתוך ה'תורה' בזהירות ולא פעם מתוך הכרה שמכדי השערה סבירה לא יצאנו.

מיד לאחר פטירת רש"י בי"ב באלול תקפ"ז (4.9.1827) התפצלה החצר, אותה הנהיג, לשנים, זאת למרות הניסיון של בנו ר' אברהם משה³ להשאירה מאוחדת תחת הנהגתו.⁴ ניסיון זה שנעשה מיד

• בפרק זה הובאו ציטוטים רבים בהערות השוליים, כדי להדגים את משנת ר' מנחם מנדל מקוצק, בלא להאריך מדי בהצגת המהלך.

¹ בעיקר בכתבי תלמידו ר' צדוק הכהן מלובלין, וצאצאיו - בעיקר בנו הצעיר, ר' שמואל דב אשר מביסקוביץ בספרו **נאות דשא** (שניהם אינם מצטטים את הספר 'מי השלוח'), ראו לעיל בפרק המבוא, סעיף 'היחס לספר מי השלוח אצל תלמידיו וצאצאיו הישירים'.

² במובן זה הוויכוח המפורסם בין בובר ושלום על הדרך הראויה ללימוד חסידות כמעט אינו רלוונטי בהקשר של הספר 'מי השלוח'. ראו פרק המבוא, הערה 249.

³ על ר' אברהם משה ראו אצל בויס, **רש"י ב, א**, עמ' שיא-שנג.

⁴ במכתב ששלח מיד למחרת השבעה על מותו של רש"י, לר' מנחם מנדל מקוצק, שעמד בראש חבורת הפורשים (ועליו חתומים כמה מבני החבורה שנשארו בפשיסחה, כגון ר' יצחק מוורקה), יש ביטוי למתח הרב ששרר בין המחנות: "... אודיעך, כי החמה שככה, והאויבים נהפכו לאוהבים. לכן ידידי, אם עוד רצונך בוערת בקרבך כמקדם,

לאחר הקימה משבעת ימי האבל על מותו של רש"ב לא צלח, והמתח הפנימי הוביל לכך שהחבורה הפשיסחאית התפרקה לשני מחנות מרכזיים. בין הדמויות הבולטות במחנה הפורשים שעזבו לטומשוב ואח"כ עברו לקוצק היו ר' מנחם מנדל מקוצק; ר' יצחק מאיר מגור; ר' מרדכי יוסף מאיזביצה; ר' חנוך הינך מאלכסנדר. ואילו בחבורה שנשארה בפשיסחה,⁵ בלטו ר' אברהם משה (נפטר תקפ"ט) ור' יצחק מוורקא (נפטר תר"ח), שהפך למנהיג החבורה לאחר מותו של הראשון.⁶ האמירה "בפשיסחא נשארו יין שרף, עגלה רתומה לארבעה סוסים, בן צדיק ופרנסה", מבטאת את דעת הפורשים, שגרסו כי ר' אברהם משה לא התאים לשמש מנהיג החבורה - היותו 'בן צדיק' לא היה רלוונטי יותר משאר הדברים שהותירו אחריהם הפורשים. אף שאמירה זו הופנתה פנימה אל תוככי החבורה הפשיסחאית, אין היא מפתיעה נוכח עמדת מורי 'בית' זה ביחס לדמות ה'מורה', אותה כבר ראינו בפרק הקודם, כמו גם הביקורת החריפה שהטיחו כלפי ההנהגה החסידית בת זמנם, שאחד ממאפייניה היה, בחירת המנהיג חדש מבין צאצאי המנהיג הקודם. כיצד הוחלט מי ישמש המנהיג בענף שפרש ועזב את פשיסחה? המסורת החסידית הרווחת מתארת כי המועמדים להנהיג את החבורה הפורשת היו ר' מנחם מנדל מקוצק, שכבר בחצר בפשיסחה היה אולי התלמיד הבולט והחריף ביותר,⁷ ור' יצחק מאיר מגור,⁸ שמעבר להיותו תלמיד חכם גדול, נתפס כבעל אופי נוח ומתאים לשמש מנהיג.⁹ מאידך גיסא, לא מפתיע המסופר במסורת איזביצה-ראדזין, כי התלמידים רצו דווקא ברמ"י כמנהיג.¹⁰ כנראה מאותן סיבות שמנינו ביחס לר' יצחק מאיר נתפס רמ"י כמתאים לשמש רבי לחסידים. בסופו של דבר, היה זה הר"מ שברגע שקיבל על עצמו את רמ"מ כרבי, הכריע את גורל

בא נא אלי". והמצטרפים למכתב הוסיפו: "גם אנו רעים אהובים, מבקשים מאוד מאתך שלא לעשות באופן אחר, רק לבא מיד לכאן ונתקשר באהבים... והנה כבוד ידידנו הנ"ל (=ר' אברהם משה), הוא לבנו שלם עמך...". המכתב מובא בספר **רמתים צופים**, פ"ס' ע"א דף ק"א ע"א; **מאיר עיני הגולה**, פ"ס' ק"ז, עמ' 60; בוים, **רש"ב**, א, עמ' שכט. את הסיבה למתח כבר בימי השבעה ניתן אולי למצוא אצל מרכוס, **החסידות**, עמ' 140, המספר כי ר' מנחם מנדל לא חיכה להלוויה ואמר 'רק לרוחו של הרבי הייתי קשור ולא לגופו'. הסיפור כשלעצמו נסתר מעדויות אחרות, לפיהן רמ"מ נעדר מן ההלוויה בעל כורחו (ראו **מאיר עיני הגולה**, פ"ס' ק"ז, עמ' 57, שם מסופר שרש"ב ציווה על רמ"מ לנסוע לחתונת בנו ר' דוד שנקבעה ל"א באלול), אבל בהחלט ייתכן שהיעדרות זו פורשה גם כהתרסה. תוכן המכתב כמו גם זמן כתיבתו מעורר תהייה, שכן אם ידעו הנוכחים בפשיסחה שרמ"מ נעדר מחמת אונס, מדוע שלחו לו מכתב זה ולא חיכו למפגש עמו. מסתבר אפוא שכבר בעת השבעה היה ברור כי הדרכים נפרדו. ראו גם אסף, נחמיה מביחווה, עמ' 289.

⁵ כמו כן נשארו בפשיסחה: ר' יעקב אריה לימים אדמו"ר בראדזימין; ר' שרגא פייבל מגריצא (אבי שושלת חסידות אלכסנדר); ר' אלכסנדר זיסקינד מפאלצק (מחבר **קול שמחה**); ר' שמואל משינאוה (מחבר **רמתים צופים**).

⁶ רבינוביץ, **פשיסחה**, עמ' 323. על הענף של וורקה, ראו רבינוביץ, **פשיסחה**, עמ' 514-525. על ההבדל בין וורקה לקוצק ראו את משל העגלון בפיו של ר"י מוורקה, אצל לוי, **איזביצה**, עמ' 24. תיאור דומה מובא בזיכרונותיו של אחד ממנהיגי 'בית' וורקה, ר' יצחק מנחם דנציגר מאלכסנדר (1880-1942), כי בחסידות הפשיסחאית ביטלו את החיצוניות ועמדו בעיקר על הפנימיות, אלא בעוד שבקוצק טענו כי יש "לבטל כל נימוס אנושי וכל התחלקות כבוד איש לרעהו... ולפעמים עשו בסוד מרעים דברים זרים למשקיפים להתנהגותם" משום שהיו 'קנאים', הרי שבקוצק של וורקה סברו "שאינן צריכים לבטל את הנימוס האנושי", ואפיינה אותם דרכו של אהרן "אוהב שלום ורודף שלום... הקריבו אותם לתורה על ידי אהבה והשלום על ידי דברים רכים... ועזרו כל אחד לחברו בכל יכולתם".

⁷ ראו לדוגמה **שיח שרפי קודש**, ג, עמ' 10.

⁸ ראו לדוגמה **שיח שרפי קודש**, א, פ"ס' תקיז, עמ' 94.

⁹ ראו על כל העניין בספר **מאיר עיני הגולה**, פ"ס' קפה-קפז, עמ' 59-57, פ"ס' קצב-ר, עמ' 62-60.

¹⁰ ראו **דור ישרים**, עמ' לא.

ההנהגה.¹¹ ר' מנחם מנדל התקבל כמנהיג החבורה שבתחילה התיישבה בטומשוב,¹² ואח"כ נדדה עד שקבעה את בית מדרשה בעיירה קוצק. לאורך תקופה בת כ-13 שנים, קיבל רמ"י את רמ"מ כמורו, אם כי מעמדו בחצר לא היה כמעמדו של אחד התלמידים. הוא הפך אט אט למדריך החסידים הצעירים,¹³ זאת עד המשבר הגדול שפרץ בין הרבי ותלמידו.

בעת שבאים לדון במערכת היחסים בין רמ"מ ורמ"י, יש לקחת בחשבון כמה עובדות: ראשית יש לזכור כי רמ"י ורמ"מ היו מצויים זה לצד זה למעלה מ-20 שנה (טומשוב - פשיסחה - טומשוב - קוצק). נראה אף שנסיונות הגעתו של רמ"י לפשיסחה קשורות בחברותו עם רמ"מ, שנוצרה עוד בטומשוב, עיירת נעוריו. חברות זו, כפי שסיפרנו בפרק הקודם, הובילה את רמ"מ לפייס את רש"ב רבם, בעת שהלה שילח את רמ"י מן החצר בפשיסחה. חשובה מכך העובדה, כי לפי המתואר, רמ"י היה היחיד מבין גדולי החבורה ששהה באופן תמידי בבית המדרש של רמ"מ.¹⁴ גם בתקופה הסמוכה למשבר (חורף וקיץ שנת תקצ"ט - 1839) מתואר רמ"י כדמות מרכזית בחבורה.¹⁵ מאידך גיסא יש לציין כי בתודעת צאצאיו נתפסה תקופת שהותו של רמ"י בקוצק כתקופה שרב בה הנסתר על הנגלה, כנראה על רקע סיומה הרועם. דוגמה בוטה המבטאת זאת, היא התיאור שתיאר אותו נכדו, ר' גרשון חנוך הינדל, עורך הספר 'מי השלוח', ומי שהעלה על הכתב לראשונה את תולדות המשפחה, שהתעלם לחלוטין מתקופת קוצק בחיי סבו. על פי תיאורו של הנכד, הרי שרמ"י היה מצוי לאחר מותו של רש"ב מפשיסחה במצב של:

שלוש עשרה שנה סבל צער החבאת עדולם,¹⁶ שלא הגיע העת עדיין ללמד תורה ברבים בפרהסיא, ונפשו בתוך לבאים שכנה ולימד תורה בצנעה ואת הצנועים חכמה. עד עת בא דבר ה' והגיע הזמן, ורוח ה' החל לפעמו בשנת שש מאות לאלף הששי, הוא העת אשר עליה רמז רבי שמעון בן יוחאי

¹¹ מאיר עיני הגולה, פיס' קפז, עמ' 58; שיח שרפי קודש, ג, פיס' תכח, עמ' 118. צדרבוים, **כתר כהונה**, עמ' 130.

¹² כבר הוזכר כי בטומשוב היתה קהילה חסידית תחת הנהגתו של ר' יוסף מיאריטשוב מתלמידי החוזה' מלובלין (ראו עליו במבוא, הערה 8), והמתח ששרר בינו ובין החבורה הפשיסחאית, רק גבר לאחר שהללו חזרו והקימו בית מדרש בטומשוב. בעקבות מחלוקת זו, החליטה החבורה לעזוב את טומשוב, מתוך הכרה כי יש אמת בטענתו לפיה הם דוחקים את רגליו. ראו על כך אצל לוי, **מאור הגולה**, עמ' רמא-רמג.

¹³ דוגמה בולטת בהקשר זה הוא ר' יהודה לייב (לייבלה) אייגר שהגיע לחצר סמוך לחתונתו (ראו **שיח שרפי קודש**, א, פיס' קסד, עמ' 34) והופנה על ידי רמ"מ ללמוד עם רמ"י, ראו **גדולת הצדיקים**, אות מו, עמ' 29; הרשלה, **יהודה לקדשו**, עמ' מד. ר' לייבלה היה מבני החבורה שפרשו עם רמ"י מקוצק.

¹⁴ ראו לוי, **איזביצה**, עמ' 25. יש לזכור כי רמ"מ ייסד את חצרו בתחילה בטומשוב, מקור מגוריו של רמ"י. ראו עוד שם, עמ' 27.

¹⁵ **גדולת הצדיקים**, אות מד, עמ' 28; לוי, **איזביצה**, עמ' 31. עוד על מעמדו המיוחד של רמ"י בחבורה ראו **שיח שרפי קודש**, ג, עמ' 15; שם, ד, פיס' קס, עמ' 105.

¹⁶ ראו בספר שמואל א כב, א ואילך – מערת עדלם היתה אחד ממקומות המסתור של דוד מהמלך שאול שרדף אותו. ניתן לשער כי הבחירה במערת עדלם כסמל המייצג את תקופת קוצק, קשורה בדמותו של דוד. נראה כי דימוי זה משמש להקבלה בין המוצאות את דוד למה שעתידי היה לעבור על רמ"י בקוצק. כמו כן, יש לזכור שעדולם מוזכרת כבר אצל יהודה "ויט עד איש עדלמ"י" (בראשית לח, א), ירידה שתוביל בסופו של דבר להולדת פרץ, שמזרעו עתיד לצאת דוד, ואם כן לפנינו סגירת מעגל. עוד יש להעיר כי באמצעות תיאור זה מדמה ר' גרשון את סבו לדמותו של רבי שמעון בן יוחאי, אשר על פי מסורת הדורות החל מספרות חז"ל שהה במערה 13 שנים (בבלי שבת דף לג, ב). ראו על כך עוד ליד ובהערה 58. השוו למובא על כך אצל ש"ץ, עיונים, עמ' 554-555; אליאור, תמורות, עמ' 407-408, ובהערות שם.

בזה"ק (וירא דף קטז, ב).¹⁷

אתייחס לתאריך הפרישה לפי הקטע: עיתוי האירועים בתחילת שנת ת"ר נתפס כבעל משמעות במסורות המשפחתיות, עד כי שנת ת"ר עצמה מתוארת כסיבה לפרישה "וכשהגיע הזמן להגלות אורו הגדול בשנת ה' [אלפים] ת"ר שנה לבריאת עולם",¹⁸ זאת לאור דברי הזוהר המפורסמים אודות שנה זו:

ובשית מאה שנין לשתיתאה, יתפתחון תרעי דחכמתא לעילא, ומבועי דחכמתא לתתא, ויתתקן עלמא לאעלא בשביעאה, כבר נש דמתתקן ביומא שתיתאה מכי ערב שמשא לאעלא בשבתא, אוף הכי נמי, וסימניך (בראשית ז, יא) "בשנת שש מאות שנה לחיי נח וגו', נבקעו כל מעיינות תהום רבה".¹⁹

מסורת זו מובאת לראשונה על ידי ר' גרשון חנוך הינך, נכדו של רמ"י, שייטכן שפירש כך את אירועי אותה תקופה, ושחש שותפות לנימה המשיחית העולה מהדברים.²⁰ אלא שייחוס טיעון זה לרמ"י דורש לבחון האם הרעיון המשיחי הוא בעל מעמד מרכזי במשנתו. בשלב זה של הדיון אעיר כי בספר 'מי השלוח' לא רק שאין עיסוק במושג המשיחיות,²¹ אלא שהצגת דמותו של יהודה, שהוא הטיפוס הדתי האידיאלי במשנת רמ"י, ובמובן זה הוא אכן דמות 'משיחית', איננה מקבלת להבנתי את הצדקתה על רקע התקופה בה הדברים נאמרים. אין כל רמז, גם בשל היעדר המבע האישי בספר, כי המתברר חש שדווקא בשנים הללו הגיעה העת לעסוק בדמות הדתית המיוצגת על ידי יהודה, ולהופכה לגורם השראה בחייו ובחיי שומעיו.²²

טענה זו הכורכת בין מעשה הפרישה לתאריך הטעון של שנת ת"ר, איננה מהווה הסבר בלעדי למשבר שפרץ בין התלמיד ובין רבו. אדרבה, להלן נראה כי המשבר זה התקיים מתחת לפני השטח,²³ עד שהגיע לשיא בלתי נמנע. באשר לסיבותיו אציע להידרש למבט מורכב, אשר יתייחס להבדלים האישיותיים, המנהיגותיים וכאמור הרעיוניים, שהיו כמובן קשורים זה בזה באופן שבו הרכיבו את דמויותיהן של הנפשות הפועלות.

לא נעמוד במסגרת זו על משנת קוצק כשלעצמה באופן מפורט, שכן הדבר דורש דיון מתודולוגי

¹⁷ ספר ההקדמה והפתיחה, עמ' 55. צוטט דור ישרים, עמ' כד; הקדמה לחלק ב' לספר מי השלוח. אצל הנין הניסוח מרוכך יותר ובהשמטת מוטיב הצער, ראו זכרון ראשונים, עמ' 6: "ואחר הסתלקות רבו... היה נחבא אל הכלים שלש עשרה שנה שלא הגיע העת ללמד תורה ברבים בפרהסיא, ולימד תורה בצנעה ואת הצנועים חכמה".

¹⁸ ראו ספר ההקדמה והפתיחה, עמ' 55; דור ישרים, עמ' לב; והקדמה לח"ב בספר 'מי השלוח'. ראו על כך אצל ש"ץ, עיונים, עמ' 555; אליאור, תמורות, עמ' 407, הערה 45.

¹⁹ ראו זוהר בראשית חלק א דף קטז, ב. על המשמעות המשיחית הטעונה של שנה זו ראו מורגנשטרן, גאולה, עמ' 176-204; מורגנשטרן, משיחיות וארץ ישראל, לאורך הספר כולו. ראו שם, עמ' 38-65 (בפרט עמ' 56-55, אודות האמונה בשנת ת"ר אצל החסידים), וכן עמ' 197-215, על משבר האמונה אחרי שנת ת"ר. היו שקישרו בין השמועות אודות הרבי מקוצק ובין אכזבתו מכך שהמשיח לא הגיע בשנת ת"ר, ראו על כך להלן בפסיקה "השמועות שהתלוו לפרישה ולהסתגרות", וליד הערה 80.

²⁰ ר' גרשון חנוך הינך עמל רבות לכונן מחדש את מצוות התכלת בציצית, וכן חיבר את החיבור סדרי טהרות. ניתן להציע כי פעולתו זו נבעה מכך שחש באווירה משיחית, ראו מגיד, איזביצה-ראדזין, עמ' 218-219 (ובהערות 47-51); ועמ' 227. עלי להסתייג מהנטייה של מגיד להשלים חללים בתורת הסב באמצעות תורת הנכד ולהיפך.

²¹ ראו לעומת זאת את טענת מגיד, איזביצה-ראדזין, עמ' 206 (ועמ' 350 הערה 6).

²² לסוגיה זו אחזור ואתייחס באופן מפורט להלן בפרק החמישי, בעת הדיון אודות זמן וחוק, זמן ומשיחיות

²³ ראו לוין, איזביצה, עמ' 28-31.

מקדים.²⁴ ואולם זאת נוכל לומר בביטחון שבקוצק חידדו מגמות מסוימות שהתפתחו בפשיסחה,²⁵ ושעליהן הצבענו בפרק הקודם:²⁶

אנו מוצאים כי תחת הנהגתו הדגישו את לימוד התורה;²⁷ את חשיבות הדעת²⁸ ובפרט את המודעות העצמית²⁹ והאינדיבידואליזם;³⁰ וחידדו מאוד את נושא חיפוש האמת³¹ וחשיפת השקר והנגיעה.³² אף המשיכו שם שלא להקפיד להתפלל במנין ובזמן.³³ בולטים תיאורי ההקפדה³⁴

²⁴ ראו בסוגיה זו את מחקריו של יעקב לוינגר, אמירות; הני"ל, קוצק. על המתודולוגיה העומדת בבסיס עבודה זו ראו את עדותה של דביר-גולדברג, **סיפורי מעשיות**, עמ' 20: "נאמנה עלי ההסתייגות שהביע לוינגר בעל פה... לפיה לאחר כתיבת המאמר הגיע למסקנה כי בספרות החסידיית לא תמיד הקרוב הוא אכן אותנטי". כמו כן, ראוי להזכיר את עמדת שדה, **איש בחדר סגור**, בדברי הקדמתו: "יש אפשרות לראות את מאות הטכסטים השונים המתייחסים אליו, ולא במקרה מתייחסים אליו, כאילו אמת כוללת של חיי האיש הזה". פירוט ביבליוגרפי אודות רמ"מ מקוצק ומשנתו ניתן למצוא אצל אליאור, תמורות, עמ' 404-405, הערות 39-35; אסף סקירה, עמ' 366-368; י' מאיר, קוצק והעקידה, הערה 1.

²⁵ כמובן שאין אני טוען לזהות בין קוצק ופשיסחה. אדרבה, להלן בדיון על משמעות האמת בקוצק אציע את האפשרות, כי בקוצק איבדו מהמורכבות שהיתה אצל רש"ב. ראו לדוגמה את דברי צדרבוים, **כתר כהונה**, עמ' 130, המתאר כי רמ"מ "עשה גדרים לחופש המחקר והעיון בספרי החוקרים אשר נתן ר' בונים".

²⁶ עלינו לזכור שכבר בהיותו תלמיד אצל רש"ב התבלט רמ"מ כאחד החריפים אם לא החריף מבני החבורה. רש"ב אמר לו: "אתה יש לך מה גדול" (**שם משמואל**, הגדה, דף לו, ב). לדוגמה, הוא הביע התנגדות נמרצת לכך שרבו יסע לחתונה באוסטילה מחשש שיפגעו שם בכבודו, גם במחיר שהחצר תוחרם. המסורת החסידיית מספרת כי לבסוף נמנע רש"ב מהנסיעה לאחר שרמ"מ הודיע לו כי יצטרף אליו, זאת בשל חשש שההגעה של רמ"מ עלולה לגרום לכך שההתנגדות לפשיסחה רק יגבר, וכל ניסיון להגיע לפיוס יושם לאל. ראו על כך **מאיר עיני הגולה**, פיס' קמד, עמ' 42. עוד על מעמד החתונה באוסטילה, ראו בפרק הקודם בסמוך להערה 16.

²⁷ בשם ר' יחיאל מאיר מגאסטאין נמסר: "אמר לי הרבי מקאצק זצ"ל שאינו חי רק ממה שלומד ולא משום דבר גשמי" (לוינגר, אמירות, עמ' 130); "יש הרבה דרכים להתקרב להש"י אלא שכולם בחזקת סכנה, אך הדרך על ידי תורה הוא דרך אחד בטוח" (**שם משמואל**, בראשית קכא, א); או "כל מי שמניח את ראשו בתורה, הנני ערב בעדו שיהיה ממנו בזה ובבא" (שם, שמות דף עו, ב).

²⁸ ביטוי לכך היא העדיפות שרמ"מ נותן למוח (מקום הדעת) על הלב (מקום הבינה), ראו דברי חתנו בהקדמה (ללא ציון עמודים) לספרו **אגלי טל**. עמדה זו הפוכה היא מעמדתו של רמ"מ, אותה נראה בהרחבה לאורך עבודה זו.

²⁹ "השכלה גדולה לאדם שיכיר את עצמו בבחינתו, ואל יהיה נבער מדעת לצאת מאותה בחינה שנמצאת אותו" (**רמתים צופים**, ב, אות יט, עמ' 42); "והזהיר לאהוב את הדעת... ויוסיף דעת יוסיף מכאוב" (**רמתים צופים**, ב, אות ט, עמ' 39). זהו ביטוי שאין כמותו לשקף את 'מחירה' של הרפלקסיה.

³⁰ על הפסוק "ואתם תלוטטו לאחד אחד בני ישראל", פירש שכל אחד יבחן על פי מי שהוא ולא כחלק מהכלל (**שם משמואל**, דברים, רי, א). לא רק שאל לו לאדם לחקות את הזולת, אלא שאסור לו לחקות את עצמו, ראו את הסברו לדברי חז"ל "הזקין נעשה כקוף" - אדם כשהזקין עושה כעין מה שעשה קודם שהזקין.

³¹ אם כי נראה להלן שדווקא החיפוש הבלתי מתפשר אחר האמת הוביל גם לייאוש, ראו על כך להלן בדיון על מושג האמת בקוצק לעומת איזביצה.

³² "האדם בעת הוא משוקע בסבך הנגיעה, אינו מרגיש כלל בנגיעתו וידמה לו שהוא תמים" (**אהל תורה**, חיי שרה, עמ' יג; ראו אמירה דומה **רמתים צופים**, אות ב, עמ' 37); את האיסור לעשות פסל פירש: "באם תהיה מעשי עבודת האדם בלתי כוונה הנבחרת, היא תיעוב גדול בעיני ה' כמו פסל ותמונה של עבודה זרה ממש" (**רמתים צופים**, ב, אות ז, עמ' 39); וכן "יצר הרע העבירו מלככם וכו' ואז ממילא "וירא אליכם כבוד ה'" (**שם משמואל**, מועדים דף קכ ע"ב. ראו לוינגר, קוצק, סעיף 68 עמ' 430)

³³ ראו לדוגמה **שיח שרפי קודש**, א, פיס' נח, עמ' 16; שם, ג, פיס' רלב, ורלד עמ' 74.

³⁴ ראו לדוגמה את העדות המובאת בספר **שיח שרפי קודש**, א, פיס' תמ, עמ' 82, שלפיה אצל רמ"מ "שמעו תמיד דברים הקשין כגידין"; **מאיר עיני הגולה**, ב, פיס' תפא-תפד, עמ' 26.

והתביעות החמורות שהעמיד כמנהיג לתלמידיו,³⁵ והזלזול שנקט כלפי עשיית המופתים אצל מנהיגי החסידות.³⁶ מטבע הדברים עוררה הנהגתו תרעומת בקרב מנהיגי יהדות פולין.³⁷ וגם כאן היו התארגנויות לשם הוצאת כתב חרם כנגד החבורה.³⁸

בהמשך הפרק בעת הניסיון ללבן את הסיבות לפרישת רמ"י מקוצק, נעלה קווים נוספים לדמותה של משנת קוצק, ושוב נחזור לסוגיה זו לקראת סוף עבודה זו, בעת העיון בפרשנות לעקדת יצחק.

בתחילת שנת ת"ר (אוקטובר 1839) עזב ר' מרדכי יוסף את קוצק ועמו חלק ניכר של חסידי קוצק, על מנת לייסד חצר חדשה בעיירה איזביצה. למרות שהתנועה החסידית עברה במשך השנים לא מעט פילוגים ומחלוקות, פרישה דרמטית זו של תלמיד העוזב בפרהסיה את חצר רבו בראש כמה מאות חסידים, היתה יוצאת דופן בעליל.³⁹ הסיבות לקרע אינן ברורות, והמקורות בעניין זה מקפידים להישאר סתומים, כדבריו של ר' לייבלה אייגר בנידון:

מי שחושב בעצמו שידע ומבין מה שהתחיל מורו הקדוש מאיזביצא זי"ע לנהל עדה בחיי מורו הקדוש מקאצק זי"ע, הוא בטעות גדול. ועל זה נאמר 'במופלא ממך אל תדרושי'.⁴⁰ ואמר על עצמו שהוא יודע.⁴¹

א. הפרישה מקוצק – עדויות ומקורות

המרחק בין המוסרים והמדווחים לבין האירועים המדווחים, הדמויות המעורבות ובפרט אופיים המורכב והבעייתי, הוביל כנראה לאי הבהירות שבמקורות ביחס לאירועים. קשה להציג תמונה ברורה של ההתרחשויות שהובילו לפרישת רמ"י מקוצק. ראשית, אתייחס לפרישה זו במישור העובדתי, ולאחר מכן אנסה להבין את מניעיה, מתוך תקווה שבכך אציג תיאור מלא הכולל את ה'יתורה' וה'חיים', של אחד מהאירועים הדרמטיים בתולדות החסידות בפולין.

1. אירועי ליל שבת פרשת תולדות שנת תקצ"ט⁴²

לעזיבת רמ"י את קוצק בראשית שנת ת"ר, אירוע שהוביל בסופו של דבר להסתגרות של רמ"מ מקוצק, קדם אירוע נוסף, עלום באופיו, עד כי היו שהטילו ספק אם אמנם התרחש. בשלהי המאה

³⁵ ראו לדוגמה **שיח שרפי קודש**, א, פיס' שכח, עמ' 68; שם, ד, פיס' רט, עמ' 118.

³⁶ ראו לדוגמה **שיח שרפי קודש**, ב, פיס' לט, עמ' 20.

³⁷ ישנם לא מעט מקורות להתנגדות שעורר הרבי מקוצק, ראו לדוגמה **מאיר עיני הגולה**, פיס' שפב, עמ' 118; **שם**, ב, פיס' תפ, עמ' 25 ופיס' תקכח, עמ' 37. ראו גם אלפסי, **קוצק**, עמ' מד-מו.

³⁸ ראו **שיח שרפי קודש**, ה, פיס' ח, עמ' 91.

³⁹ ראו לדוגמה את הניסוח של מלקט הסיפורת החסידית שלמה גבריאלי "והיה דבר חידוש בעולם כי רעשו מוסרי תבל כידוע" (**תפארת צדיקים**, דף כז, ב). מטבע הדברים הפרישה עוררה תגובות עזות.

⁴⁰ ראו בבלי חגיגה דף יג, א: "עד כאן יש לך רשות לדבר, מכאן ואילך אין לך רשות לדבר, שכן כתוב בספר בן סירא, במופלא ממך אל תדרוש ובמכוסה ממך אל תחקור. במה שהורשית התבונן, אין לך עסק בנסתרות". ראו גם **בראשית רבה**, ח, ב (ת"א עמ' 57).

⁴¹ **תפארת צדיקים** (ורשה תרס"ט), דף כז, ב בהערה; כן ראו הרשלה, **יהודה לקדשו**, עמ' פ.

⁴² כ"ח בחשוון 16.11.1838.

ה-19 צצו מסורות על אירוע חריג שהתרחש בחצר של קוצק כ-50 שנה קודם לכן.⁴³ המסורות חלוקות בדבר אותו אירוע: יש המספרות כי הרבי ר' מנחם מנדל יצא לקיים את הטיש המסורתי, ואז צעק והטיח דברים כלפי שמיא, ויש שטענו שהרבי אף כיבה את הנר.⁴⁴ ביחס לחילול שבת הנוגע לנר דולק, יש להעיר כי קיימת מסורת מקבילה לפיה הטיפול הרפואי ברבי דרש מהנוכחים להדליק נר בעצם יום השבת. מאידך גיסא המחלוקות והשמועות על רמ"מ הובילה דמויות רבניות להאמין כי הוא 'מסוגל' לחלל שבת.⁴⁵ בין כך ובין כך הרבי התמוטט ונפל למשכב למשך רובו של אותו חורף. במקביל, קיימת מסורת פופולרית לפיה רמ"י הגיב באופן חריף להתנהגותו של רמ"מ באותו אירוע, ובכך למעשה פתח במרד מוצהר כנגדו.

במחקרו מראה פיירשטיין, כי אין בידינו כל עדות מהימנה התומכת באירוע מעין זה, ולכן מסקנתו היא כי יש לשלול את קיומו של אירוע מעין זה. על מסקנה זו ניתן להוסיף את העובדות הבאות: האירוע איננו מוזכר במקורות נוספים בני המאה ה-19 המתארים את פשיסחה;⁴⁶ לאירוע אין כל איזכור בשושלת איזביצה-ראדזין, ואדרבה אנו מוצאים כי נינו של רמ"י, ר' ירוחם ליינר, בחיבורו 'תפארת ירוחם', מכחיש את הדברים:

והריני להעיד באמונה על פי מסורת אבותי הקדושים ז"ל, שכל זה הוא שקר מוחלט, ולא היו דברים מעולם, לא היה שום 'מאורע ליל שבת', לא מניה ולא מקצתיה.⁴⁷

לעומת זאת דווקא במסורות שנשתמרו במשפחת רמ"מ (ר' אברהם מסוכטשוב) וכן בחסידות גור מוזכר כי בעת שיצא הרבי לחסידיו בטיש המסורתי, הוא התעלף תוך כדי אמירת דברי המדרש "זה חותר מבפנים וזה חותר מבחוץ".⁴⁸ גם אמירה זו, שאיננו יודעים כלפי מי היתה מכוונת, אינה עוזרת להבין את מקור השמועות שנפוצו בעקבותיה, ושיעלו על הכתב שנים לאחר מכן.

ייתכן שבמסורות אלו אמנם השתמר זכרה של התרחשות חריגה, ובמעין פרשנות לאחר מעשה טענו כי מה שאמר הרבי באותו אירוע כוון כלפי רמ"י, על רקע הפרישה שאותה הוביל (= זה חותר מבפנים).⁴⁹ לפי הסבר זה השתמש רמ"מ בדברי המדרש כדי לטעון כלפי רמ"י שהוא חותר תחת

⁴³ ראו תיאור מפורט אצל פיירשטיין, **איזביצה**, עמ' 98-89 (=מאמרו "The Friday Night Incident in Kotsk: History of a Legend", *JJS* 34 (1983), pp. 179-189). סיכום של אותן שמועות מצוי גם אצל אלפסי, **קוצק**, עמ' נד-נ.

⁴⁴ מסתברת השערתו של פיירשטיין כי מקור הסיפור אודות כיבוי הנר הוא המסופר על ר' דב בער מליובה, בנו של ר' ישראל מרוזין, נוכח הדמיון בין המסורות. על אירוע זה ראו הורודצקי, **החסידות**, ח"ג, עמ' קכד-קנד; מרכוס, **החסידות** (מהדורת תשי"ד בלבד), עמ' 262-265, 274-277; אסף, **דרך מלכות**, עמ' 26-29; אסף, מומר או קדוש, עמ' 454, הערה 4.

⁴⁵ ראו **שיח שרפי קודש**, ג, עמ' 13.

⁴⁶ ראו תיאורי החצר בקוצק אצל מרכוס, **החסידות**; צדבובים, **כתר כהונה**, עמ' 132-130.

⁴⁷ **תפארת ירוחם**, דף קמט, "למען האמת" (מצוטט אצל שרגאי, **בנתיבי**, א, עמ' 185).

⁴⁸ ראו מדרש **בראשית רבה** סג,ה (ת"א עמ' 681). המשל במדרש שם מתאר בן מלך החותר מבחוץ לתוך בית גנזיו של אביו, כדי ליטול משם זהב, זאת כאשר באותה שעה המלך חותר מבפנים כדי ליתן לו מרצונו זהב זה. **המשל בא להסביר את כפל ההופעה בפועל הייחודי "ויעתר" (ויעתר יצחק לה'... ויעתר לו ה' [בראשית כה, כא]), אותו מפרש המדרש במשמעות של 'יחותר'.**

⁴⁹ ראו **שיח שרפי קודש**, ג, פיס' שצא, עמ' 110. לוי, **איזביצה**, עמ' 30. קיימת מסורת חסידית, לפיה ר' יצחק מאיר (שכונה 'יחודשי הריי"מ' על שם ספרו הפרשני לתלמוד הבבלי) מייסד שושלת חסידות גור, הגיב קשה לפרישה של רמ"י, ראו להלן בסעיף ד.

רבו, בשעה שרבו למעשה מתכוון לתת לו את מבוקשו (את ההנהגה בעתיד הקרוב). אפשר להציע פירוש נוסף והוא כי הקהילה היהודית וחצר הרבי בתוכה חשו איום פנימי וחיצוני.⁵⁰ על פי פרשנות זו הכעס כלפי רמ"י נבע מהטענה שהוא משתייך למחלישים את עמידת העדה מבפנים. המשכו של המשפט - 'זה חותר מבחוץ' - עשוי לרמוז על איזו מצוקה שהקהילה היהודית סבלה ממנה מצד גורמי חוץ.⁵¹

דווקא על רקע זה חשוב להדגיש, כי למרות שהפער בין הרבי, רמ"מ, ורמ"י, החסיד, כבר עלה על פני השטח בחצר בקוצק, הרי שרמ"י נשאר בחצר כל אותו חורף (ולמעשה עד סוף השנה), ולא זו בלבד, אלא הוא אף שימש את רבו השובב, קיבל 'פתקאות' מהחסידים, ולמעשה היה האדם הקרוב ביותר לרבי החולה. ניתן לעמוד על אמביוולנטיות זו גם באמצעות התנהגותו של ר' חנוך הינך מאלכסנדר, בר הפלוגתא של רמ"י, שהפסיק לבא לחצר בקוצק, וטען כי לא רצה שרמ"י יתווך בינו ובין רמ"מ. הימנעותו של ר' חנוך הינך מלהגיע לחצר נבעה מביקורתו על דרכו העצמאית של רמ"י, ועל מה שנתפס בעיניו כקריאת תגר על מנהיגותו של הרבי.

קביעה זו, שלפיה המשבר לא היה תוצר של אירוע ספציפי בתחילת שנת ת"ר, אלא הבשיל אט אט עד לרגע הניתוק המוחצן והדרמטי,⁵² מקבלת אישוש מעדותו העצמית של רמ"י:

הרמ"י מאיזביצה אמר שלמד ז' שנים שלו אצל רבו בקאצק.⁵³

הסבר שיענה הן על פער השנים בין הזמן שבו שהה רמ"י בחצר בקוצק עד שפרש והן על עדות נכדו לסבל שעבר רמ"י בשנים אלה - "שלוש עשרה שנה סבל צער החבאת עדולם", נציע בעזרת משנתו:⁵⁴ בספר 'מי השלוח' מובא דרוש המתאר תקופת חושך הקודמת לאור, והיעלם הקודם לגילוי. ייתכן שיש לכך יסוד אוטוביוגרפי, המתייחס לתקופת ההעלם שחוה לדברי נכדו:

"והושך הוא 'אמון מוצנע', היינו שבתפיסתו אי אפשר להשיג גודל עמקות אורו מחמת שהוא מאוד מוצנע ועמוק. וזה ההעלם יכול להיות אפילו באנשים גדולים אפילו בנביאים, וצריך לבקש רחמים שלא יארע להם טעות חלילה".⁵⁵

לפי המדרש בתקופת החושך מוצנעת המציאות ומוחבאת.⁵⁶ רמ"י ממשיל זאת לכל תקופות ההסתר העוברות על האדם. זמן ההעלם עלול לגרור טעויות, כפי שרמ"י מדגים בהמשך באמצעות חטאו של האדם הראשון, שהוטעה על ידי הנחש. מצב חשכה זה נמשך עד לרגע שבו זוכה האדם לגילוי:

היינו שמשוטט האדם באלו המאורעות כמו במים עמוקים, עד שהשי"ת אומר די. וזהו "ויאמר אלוהים יהי אור" (בראשית א, ג), היינו, ישועתו של השי"ת.⁵⁷

⁵⁰ בשל לחץ מצד המשכילים על העולם המסורתי; או ההנהגה הדתית המתנגדת לדרכה של קוצק.

⁵¹ מבחינה היסטורית בתקופה זו הובילו השלטונות הרוסיים קו נוקשה כנגד דרך החיים המסורתית, בפרט בנושאי חינוך ולבוש, בעידודם של המשכילים היהודים. ראו על כך מאלהר, **ימי ישראל**, עמ' 13-145.

⁵² מיוחסת לר' חנוך הינך מלאכסנדר האמירה, שלפיה עוד בתקופה שרמ"י היה בקוצק "ידענו שרבי מרדכי יוסף יפרוש מבית מדרשו של הרבי מקוצק" ראו לוין, **איזביצה**, עמ' 30; לוין, **אלכסנדר**, עמ' 46.

⁵³ **שיח שרפי קודש**, ג, עמ' 15; **גדולת הצדיקים**, אות מד, עמ' 28.

⁵⁴ ראו לעיל הערה 17.

⁵⁵ ב, בראשית, "בראשית", עמ' יב. ניתוח מפורט יותר של דרוש זה יובא בפסקת הסיום של הפרק הרביעי.

⁵⁶ ראו מדרש **בראשית רבה** א, א (ת"א עמ' 1). הפסוק "ואהיה אצלו אמון ואהיה שעשועים" (משלי ח, ל), הובן כמתאר את היחס בין התורה ובין האל. את המלה 'אמון' שהיא מילה יחידאית במקרא, פירשו חז"ל במדרש בכמה אופנים.

⁵⁷ המשך הדרוש שם. ראו אליאור, תמורות, עמ' 408, הערה 49. דרוש זה ינותח בהרחבה בסיומו של הפרק העוסק

תוך כדי השהייה בחצר בקוצק עבר רמ"י תהליך של התפתחות ממעמד של תלמיד למעמד של מורה, ניתן לתאר את תקופת רמ"י בקוצק כמורכבת משלושה חלקים: היותו תלמיד, מצב ביניים ועמידה עצמאית ומגובשת מול מורו. מעבר זה שעיקרו שינוי, המתרחש יותר מכל במודעותו העצמית של רמ"י, כולל כאמור את תקופת הביניים, שניתן לסמלה כתקופה של חושך והיעלם. בתקופה זו הולכת ומתעצבת דרכו העצמאית, ועם התגלותה נוצרת מעין חצר בתוך חצר בקוצק.⁵⁸ ניתן לסכם ולומר כי עוד כשהיה רמ"י במעמד של חסיד בחצר, היו אישיותו ורעיונותיו מגובשים והשתקפה בהם דרך שונה מזו של רבו, מה שעורר כלפיו מתח גם מצד רמ"מ.⁵⁹

2. שמחת תורה שנת ת"ר (1839)

לאחר שהתאושש ממחלתו, חזר רמ"מ לנהל בפועל את חצרו בקוצק. אין בידינו עדויות על אירועים חריגים נוספים שהתרחשו בין שני האישים,⁶⁰ עד לאירוע הדרמטי של שמחת תורה שנת ת"ר. על פי המתואר, בשעת ההקפות של תפילת שחרית, יצא הרבי מקוצק מחדרו,⁶¹ ניגש לרמ"י, שכובד לשאת את ספר התורה בהקפה שישית (כנגד דמותו של יוסף), הוריד ממנו את הטלית וחטף ממנו את הספר. אין ספק כי במעשה זה התכוון רמ"מ ליצור קרע גלוי עם רמ"י ולסלק אותו מהחצר בקוצק. בהמשך אציע לפרש את התנהגות רמ"מ גם על רקע תפיסתו את מושג האמת באופן בלתי מתפשר. רמ"מ לא השלים ולא רצה להשלים עם עמדות אחרות, ולעומתו עולמו הרעיוני והרוחני של רמ"י אפשר לו להמשיך ולתפקד גם כאשר כבר לא הזדהה עם רבו ואפילו בעת שחלק עליו.

רמ"י עזב את ביהמ"ד לאלתר, אלא שיחד עימו יצאו לא מעט מבין החסידים, והם המשיכו את ההקפות כמו את שאר תפילות החג בנפרד באכסניה סמוכה.⁶² במוצאי שבת פרשת בראשית עזב רמ"י את קוצק בראש קבוצה גדולה של תלמידים, ולמעשה בכך נחלקה החצר, ותם עידן בעולמה של קוצק. אמנם הרבי ערך לפנות בוקר 'מסדר' בו בדק מי נשאר נאמן לו, ולא הסכים

במשמעות הספק במשנת רמ"י.

⁵⁸ ראינו לעיל כי נכדו מוצא בתקופה זו של חביון והבשלה דמיון לשהות של רשב"י במערה (הקדמת תיקוני זוהר), וכמובן היא מזכירה גם את שהיית משה רבינו במדין (שמות פרק ג), עד שהפך להיות המנהיג הראוי להושיע את ישראל במצרים.

⁵⁹ ראו **שיח שרפי קודש**, ג, עמ' 18, כי לאחר שחש רמ"מ בדרכו העצמאית של רמ"י, וכי תלמידו "אין צריך לו, נעשה מקפיד עליו, עד שהעת הניעו לילך לנפשו". ראו גם את התיאור אצל לוי, **איזביצה**, עמ' 28.

⁶⁰ זאת למעט תיאור של שיחה בין רמ"מ ורמ"י בערב שבת, אותה קטע רמ"י למורת רוחו של רמ"מ בשל השבת שעמדה להיכנס. סיפור זה יכול לשקף מחד גיסא חוסר רגישות של רמ"י והיעדר יכולת הקשבה כלפי רבו, שביקש לפתוח לפניו את אשר על לבו מטעמי הקפדה הלכתית גרידא. מאידך גיסא הסיפור אולי משקף את העובדה שהאינטימיות שביניהם כבר נמוגה. כמו כן עלינו לקחת בחשבון כי ייתכן שבעלי המסורת שהעבירו את הסיפור נמנו עם מבקריו של רמ"י.

⁶¹ הרבי היה נוכח בהקפה ראשונה ואח"כ חזר לחדרו, והיה אמור לשוב לבית המדרש כדי לקיים את ההקפה השביעית והאחרונה.

⁶² ראו לוי, **איזביצה**, עמ' 31 ואילך. לוי מביא שם גם את גרסת צאצאי רמ"י לאותו אירוע. על פי מסורת זו, המופיעה **בדור ישרים**, עמ' לג, **וגדולת הצדיקים**, אות מד, עמ' 29, החליט רמ"י באותו בוקר שלא להגיע לביהמ"ד בשל איזו אינטואיציה עמומה, והיה זה בנו של הרבי, ר' דוד, שהחזיק את ספר התורה, כאשר אביו התפרץ מחדרו וחטף ממנו את ספר התורה.

לקבל תלמידים שעזבו לאיזביצה ורצו אח"כ לחזור לקוצק,⁶³ אך בסמוך לאירוע זה הרבי החל להסתגר בחדרו, הסתגרות שנמשכה עד מותו כעבור כ-20 שנה.

אתאר בכמה מלים מה עומד מאחורי המינוח 'הסתגרות', שבו השתמשה המסורת החסידית: רמ"מ חדל מלתפקד כמנהיג נוכח בחיי חסידיו - הוא לא לימד ולא אמר דברי תורה בציבור, כמעט ולא ניהל 'שולחן', לא התפלל עם חסידיו בבית המדרש (היו פותחים את הדלת המפרידה בין חדרו ובין ביהמ"ד, בשבתות ובחגים),⁶⁴ ולא קיבל קהל. מאידך גיסא, היה הרבי מעורה בחיי בני משפחתו, דאג לחתן את ילדיו, ואפילו ערך את החופה לבניו.⁶⁵ היו חסידים ותלמידים שהוזמנו על ידו לשיחות וללימוד,⁶⁶ ואפילו בתקופה זו היו תלמידים חדשים שהצטרפו לחצר.⁶⁷ הרבי התעדכן דרך מקורביו ותלמידיו וגילה מעורבות ביחס למתרחש בעולם שבחוץ.⁶⁸ מול תיאור הגירוש של רמ"מ מבית המדרש בשמחת תורה, מופיע במסורת המשפחתית של רמ"מ תיאור שונה שהאווירה השוררת בו שונה. למעשה מופיעות לפנינו בשתי המהדורות הראשונות של הספר 'דור ישרים' שתי מסורות: על פי מהדורה הראשונה של הספר, היה זה רמ"מ בעצמו שליווה את רמ"מ לעגלה, ושם קיבל ממנו את 'הפתקים' שעברו דרכו בעת שרמ"מ היה חולה; ואילו במהדורה השנייה של ספר זה, מועתק הסיפור לבנו של רמ"מ ר' דוד, שישב על כסא אביו בקוצק לאחר מותו.⁶⁹

נעיר כי לא רק הפרידה היתה דרמטית; המסורות החסידיות מעידות כי חסידי קוצק הציקו מאוד לחסידי איזביצה בעקבות פרישה זו, וכי הנחיית רמ"מ לרוב היתה להבליג נוכח מתקפות

⁶³ ראו **שיח שרפי קודש**, ג, עמ' 15; שם, ד, פיס' כט, עמ' 68. ובמקביל ראו שם, ה, פיס' ו, עמ' 62, את הכרת הטוב שהפגין רמ"מ כלפי תלמידו הר"מ שנשארו בקוצק. ראו גם גליקסמן, **תפארת אדם**, עמ' יג, הערה א.

⁶⁴ ראו את התיאור **שיח שרפי קודש**, ג, פיס' תנג, עמ' 124. הרבי כובד מדי פעם בעלייה לתורה, לאחריה שב לחדרו. עוד תיאורים על תקופת ההסתגרות ראו **מאיר עיני הגולה**, פיס' רלה, עמ' 72.

⁶⁵ ביחס לבנו בנימין, ראו **מאיר עיני הגולה**, ב, פיס' תכח-תלג, עמ' 5-7; ובנו משה ירוחם, שם, פיס' תריז, עמ' 65.

⁶⁶ הר"מ מגור מותאר כמי שנכנס לחדרו באופן תדיר. דוגמה בולטת לתלמידים שהמשיכו לקיים עמו קשר הוא חתנו ר' אברהם מסוכוטשוב, עמו למד רמ"מ בשש שנות חייו האחרונות מדי יום. ראו הקדמה לספר **אגלי טל**. ראו לוינגר, אמירות, עמ' 115-113, ושם הערות 16-17. תלמידיו זכו אפילו לברכתו בנושא שותפות עסקית, ראו **מאיר עיני הגולה**, ב, אגרת מו, עמ' 127.

⁶⁷ ראו **מאיר עיני הגולה**, פיס' שצה, עמ' 122, כי לאחר מותו של ר"מ מוורקה "התדבקו כמה מחשובי תלמידיו בחסידי קאצק ונסעו למרן אדמו"ר הק' מקאצק זצ"ל לשמוע לקח מפיו", ביניהם גם ר' מנחם מנדל מוורקה, ראו בנספח לפרק הקודם. בהקשר זה אציין כי היה זה למעשה רמ"מ מקוצק, שלחץ על ר' מנחם מנדל מוורקה לקבל על עצמו לשבת על כסא אביו (ראו שם, פיס' שצו, עמ' 123).

⁶⁸ דוגמה לכך היא ההתייעצות בה היה מעורב עם הר"מ מגור ור"מ מוורקה, בעת שהאחרונים היוו חלק מהמשלחות של ההנהגה המסורתית שפגשה את השר משה מונטיפיורי בוורשה, בעת שהלה ערך את ביקורו במזרח אירופה בשנת תר"ו (1846), ראו **מאיר עיני הגולה**, פיס' רו-ריד, עמ' 67-64; שם, פיס' שצא, עמ' 121 (על סוגיה זו ראו אסף וברטל, שתדלנות ואורתודוקסיה, בהקשר שלנו ראו שם עמ' 85-84, ושם הערה 50). תיאורים נוספים אודות היותו מעודכן על המתרחש בקהילות היהודיות ראו שם, פיס' תט, עמ' 127.

⁶⁹ ראו **דור ישרים**, עמ' לג. בארכיון של יוסף וייס במכון לכתבי יד שבספרייה הלאומית מצוי מאמר שכותרתו "ספר דור ישרים לאיזביצה – ראדזין: שתי מהדורות או שני נוסחאות", המנתח את השינויים שבין שתי המהדורות של **דור ישרים** (המאמר מתועד על ידי אסף, סקירה, עמ' 368), והוא עוסק בין היתר בשינוי זה. לגבי השינוי השני המשמעותי, הנוגע לשאלת ממשיתו של רמ"מ, ראו לעיל בפרק המבוא.

אלו.⁷⁰ בין היתר ישנן עדויות שכאשר יצא לאור הספר 'מי השלוח', שרפו אותו חסידי קוצק.⁷¹

3. השמועות שהתלוו לפרישה ולהסתגרות

כאמור, סמוך לפרישת רמ"י מקוצק חלה תקופת ההסתגרות הארוכה של רמ"מ, שנמשכה עד למותו בשנת תרי"ט. ניתן לומר שבכך הוא החליט שלא לתפקד עוד כרבי חסידי. אמנם החצר המשיכה להתנהל באמצעות תלמידיו הנאמנים ר' הירש מטומשוב ובמיוחד ר' יצחק מאיר מגור (להלן: הרי"מ), שלמרות שלא שהה תקופות ארוכות בחצר, סמכותו והשפעתו היו משמעותיות. ראוי להעיר שעם פרוץ המשבר עלה החשש אצל החסידים שמא הוא לא פסח גם על הרי"מ, והלה נאלץ להכחיש בתוקף את השמועות שלפיהן גם הוא עזב את קוצק.⁷²

להסתגרות של ר' מנחם מנדל, ולעיתוי שבו בחר להסתגר, התלוו שמועות שונות, הנמסרות ממקורות שונים:

1) יש בידינו מכתב של הרי"מ מתאריך כ"ז אדר א' שנת ת"ר (2.3.1840), בו הוא מספר שהיה בקוצק ושרמ"מ ישב עם החסידים כבר שלוש שבתות.⁷³ הוא מציין דברים אלו על רקע "הקולות בודאי יצאו מזדים ארורים, אשר כקוף מכאיב בעיניהם מה שיש בעולם הרוצים ללכת בתורת הרי"מ".⁷⁴ על טיבם של אותם קולות אין נמסר דבר ברור. "יש שאמרו... כי אין ח"ו דעתו צלולה וכו' ויש אשר הגידו השערות אחרות, ויחפאו [!] דברים אשר לא היו ולא נבראו".⁷⁵ על אופיים הקשה של אותן שמועות תעיד התנכלותיהם הקשות של החסידים ל"נגיד אחד [ש]דיבר סרה", עד שחויבו לשלם לו פיצוי בסך 1000 זהובים. לא רק שהרי"מ עצמו אינו מגנה את מעשיהם באותו מכתב, אלא הוא אף מצדיק אותם - "ועשו החסידים... כמשפט הראוי לו... ובי"ה פה לא נשמע עוד".

2) מיסיונרים אנגליקנים בפולין מדווחים בפברואר 1840, כי שמעו שמועות על התנצרותו של הרבי מקוצק על רקע אכזבתו מאי הגעת המשיח בשנת ת"ר.⁷⁶ אמנם שמועה זו הובררה לאחר בדיקה כמופרכת, אך הם מדווחים כי שמעו מהחסידים, כי הרבי אמר באחת מדרשותיו כי לדעתו ישו הוא המשיח, וכי זכה לראות את פני השכינה, דבר שמשה לא זכה לו.⁷⁷ ניסיונות להפגיש בין שני מיסיונרים משומדים ובין הרבי מקוצק אינם צולחים, מכיוון שרופאו של הרבי דיווח להם כי הוא

⁷⁰ קיימת גם מסורת הפוכה, לפיהן בעיירה איזביצה, החסידים ציערו מאוד את חסידי קוצק. ראו **שיח שרפי קודש**, ג, פיס' שעח, עמ' 108; מאיר עיני הגולה, פיס' שט, עמ' 97. ראו להלן במצוטט ליד הערה 87.

⁷¹ ראו על כך במבוא, "אופן יצירת הספר והוצאתו לאור".

⁷² ראו **מאיר עיני הגולה**, פיס' רמו-רמז, עמ' 77-78.

⁷³ מכאן שההסתגרות לא היתה טוטאלית בתחילתה, והרבי עוד יצא בשבתות מדי פעם אל החסידים.

⁷⁴ ראו **מאיר עיני הגולה**, פיס' שסא, עמ' 114. ראו גם מרכוס, **החסידות**, עמ' 243; צדרבוים, **כתר כהונה**, עמ' 132.

⁷⁵ **מאיר עיני הגולה**, פיס' שס, עמ' 113.

⁷⁶ מדבריו של פ"ז גליקסמן, **תפארת אדם**, עמ' יג, הערה א (הנ"ל), **דער קאצקר רבי**, לודז' תרצ"ח, עמ' נה) עולה כי היתה מסורת בקוצק, לפיה חיכו לביאת המשיח בשנת ת"ר. על פי מסורת זו, המשיח לא הגיע בשל המחלוקת בין רמ"מ ורמ"י ופרישת האחרון לאיזביצה. ראו ש"ץ, עיונים, עמ' 555, הערה 3.

⁷⁷ כוונתם למה שנאמר למשה לאחר שהצליח לפייס את האל על חטא העגל "...לא תוכל לראות את פני כי לא יראני האדם וחי... והסירותי את כפי וראית את אחורי ופני לא יראוי" (שמות לג, כ-כג).

מצוי במצב של מרה שחורה, ושהוא עובר התקפות של דיכאון עמוק.⁷⁸ בהקשר זה ראוי להזכיר כי מיוחסת מרה שחורה לרמ"מ כבר בצעירותו, בעת שנפגש כבחור צעיר עם 'החווה' מלובלין.⁷⁹ מורגנשטרן משער כי הסיבה להסתגרות של הרבי היתה דכאונו הנפשי, שהיה קשור קשר ישיר לציפייה הנכזבת לביאת המשיח בשנת ת"ר.⁸⁰ להלן אציע כי ברקע ההסתגרות לא עמד רק מצבו הנפשי, וזאת גם לאור ריבוי העדויות כי רמ"מ המשיך לתפקד בתקופה זו. נראה לי כי ההסתגרות נבעה בעיקר מן היאוש מיכולתו להנהיג את תלמידיו, ואולי אפילו מיכולתו לממש את שאיפותיו הרוחניות-דתיות.

4. תגובת הסביבה לאירועים

מעט מאוד ידוע על תגובת הסביבה למעשה הפרישה. בניגוד למה שהתרחש לאחר פרישת היהודי מה'חווה' מלובלין, ולמעורבות הרבה שגילו מנהיגי החסידות באותה עת בסוגיה, הרי שביחס לפרשה זו, שתיקת הסביבה זועקת.

1) בולט היעדר התגובה מצד שאר התלמידים בני החבורה. נראה כי הם עמדו מן הצד ולא התערבו. אמנם עלינו לזכור ששתיקת המקורות ביחס לרמ"מ, היא עצמה תגובה חמורה ביותר, אלא שזו כבר תגובה בדיעבד.⁸¹ נכדו של רמ"מ מתייחס לשתיקה בזמן התרחשות האירועים: קרבן ר"ח בא לכפר על חטא שאין מכיר בו אלא הקב"ה, ולדוגמא הוא באדם מחלת הקנאה שיכול להיות שאין אדם מרגיש בה כמעט. וכמו שאמר אאדמו"ר זצוקלה"ה זי"ע⁸² **הטעם שהרבי זצלה"ה מגור לא הרעיש ברעם בעת המחלוקת הידועה**,⁸³ מחמת שירא לנפשו פן יהיה בו בהתרעמו איזה עירוב של קנאה ח"ו. וכל זה נצמח מקטרוג הירח שאמר אי אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד,⁸⁴ ועל כן נעשה זה כמו טבע בנבראים. וכמו שאמר כ"ק זקיני האדמו"ר

⁷⁸ ראו *Jewish Intelligence* VI (1840), pp. 105, 116-119; VII (1841), pp. 146-147. אצל מורגנשטרן, **הישוב היהודי בא"י**, עמ' 203-204; אסף, מומר או קדוש, עמ' 482, הערה 95. ראו גם אצל צדבורים, **כתר כהונה**, עמ' 132, שתיאורו, כי אותן שמועות יצאו 'בסוף ימיו', אינו ברור דיו: "בסוף ימיו יצא הקול כי בסור אליו מסיתים אנגליקנים פתוהו ויכלו לו, אך אח"כ נשמע כי אין כל יסוד לשמועה הזאת, רק רוח עושים מבעתו ועצבון יתקפנו, ועל כן לא נתנו לאיש לקרבה אליו. כעשרים שנה לא יצא מפתח ביתו ויתבודד במועדיו. ובכל זאת נהרו אליו חסידים רבים, אף כי לא זכו לראותו פנים אל פנים, ולשמוע לקח מפיו".

⁷⁹ ראו **נפלאות היהודי**, עמ' ע-עא. ראוי לציין כי היה זה דווקא 'החווה' אשר העיר וביקר את רמ"מ על רקע זה; הרי הוא עצמו חווה חוויות של דיכאון, והעיר על עצמו כי הוא שרוי 'במרה שחורה'. ראו על תופעת מרה שחורה, ייאוש ובקשת מוות אצל מרק, **מיסטיקה**, עמ' 47-54. אעיר רק כי אינני שותף לפרשנותו כי 'החווה' ניסה להתאבד בצעירותו, בשל דיכאון או דבר דומה. אני מציע לראות במעשה המתואר שם ביטוי לנכונות למיתה על קידוש השם, כחלק מחוויה אקסטטיית-מיסטית מתוך ניסיון להגיע לדבקות, ואחזור על כך להלן בפרק השמיני בסעיף 'עבירה לשמה'.

⁸⁰ מורגנשטרן, **הישוב היהודי בא"י**, עמ' 204.

⁸¹ ראו את ניסוחו המעודן של ראו בויס, **רש"ב**, ב, עמ' שע: "רובם של רושמי קורות העיתים היו נוטים לחסידות קאצק וגור, ולכן מיעטו להתייחס אל האיז'ביצר, בגלל המעשה המפורסם בשנת ת"ר שרבי מרדכי יוסף עזב את קוצק, והתחיל לנהל עדה בפני עצמו". בפועל המצב יותר קיצוני, וחיבורים כגון **רמתים צופים ושיח שרפי קודש**, המתעלמים כמעט לחלוטין מרמ"מ מהווים ראיה לכך.

⁸² ר' אברהם בורנשטיין מסוכטשוב, חתנו של רמ"מ מקוצק.

⁸³ = פרישת רמ"מ מקוצק.

⁸⁴ על פי הדרשה בבבלי חולין דף ט, ב.

הגדול וצוקללה"ה ז"י"ע מקאצק, שעם הקנאה אדם נברא, ותאוה בא מהרגל וגידולו בה.⁸⁵ הביקורת העצמית, שהיוותה מרכיב מרכזי בעבודה הדתית בבתי המדרש בפשיסחה ובקוצק, מנעה מהרי"מ להגיב, מכיוון שהוא חשש שתגובתו נובעת מקנאה ברמ"י, שהפך לרבם של חלק ניכר מהחבורה הקוצקאית. הקנאה מתוארת כאן כמרכיב עמוק באישיות, שכנראה קשה להשתחרר ממנה. לפנינו עמדה העומדת ברצף ישיר עם המתואר בפרק הקודם, שכן לכל אורך ימי בית פשיסחה עוסקים בסוגיית הנגיעה האישית כמו גם העמידה מול הזולת והחשש מהשפעתו. בפרק הבא נלמד כי גם בהגותו של רמ"י מוקדש מקום מרכזי להתמודדות זו, והיא מוגדרת שם כצורך של האדם לברר את עצמו מעבירה על האיסור 'לא תרצח'.

מאידיך גיסא, נשמרה עדות על תגובה חריפה של בעל חידושי הרי"מ כנגד הפורשים, למרות שבדרך כלל הוא תואר כאדם נוח לבריות. על פי עדות זו, כאשר רצו להגיש 'פתקא' (=קוויטל) לרבי מקוצק ובה שמות חסידי איזביצה, לפני התקיעות בראש השנה כדי שהלה יברכם, לקח רי"מ את הפתק ולאחר שראה במה מדובר :

תחב לנר הדולק ונשרף מעט, וחטף הרבי מגאסטאנין⁸⁶ הקוויטל מידו, ואמר שכבר די, וכמה שמות אנשים שנשרפו מהקוויטל, כן נשרפו הם ובתיהם.⁸⁷

2) באופן טבעי ניתן היה לצפות לתגובה אצל מנהיגים חסידיים מחוץ לחצר, שבה התרחשו האירועים. דוגמה בולטת בהקשר זה היא, כאמור, העיסוק של מנהיגי החסידות הבולטים בפרישת ה'יהודי' מחצרו של ה'חוזה'.⁸⁸ בנידון דידן, אין אנו מוצאים ניסיון התערבות מעין זה, אולי בשל אופייה של החצר בקוצק, שהעמידה עצמה במוצהר מן הצד לעומת החצרות החסידות האחרות, ולא אפשרה התערבות של אדמור"ים אחרים בענייניה. אנו שומעים רק על תגובת ר' יצחק מוורקה, שמעבר לעברו כחסיד פשיסחה, היה גם חבר קרוב לרמ"מ מקוצק.⁸⁹ ישנן מספר גרסאות אודות תגובתו של ר' יצחק מוורקה: קיימת מסורת המספרת על פגישה שבה נזף ר' יצחק ברמ"י על פרישתו מקוצק.⁹⁰ מנגד, במסורת המובאת אצל צאצאי רמ"י, מתמקד הסיפור רק באהדה של ר' יצחק כלפי רמ"י.⁹¹ ואילו במסורת שלישית מובא כי רמ"י ביקש (באותה

⁸⁵ **שם משמואל**, מצורע, דף רלט, ד"ה: "בטור". דברים דומים בשם ר' שמואל מסוכטשוב מובאים אצל גליקסמן, **תפארת אדם**, עמ' יג, הערה א. גליקסמן מביא שם עדות בשם נכד אחר של הרבי מקוצק, לפיה הא עצמו ביקש שהתלמידים לא יריבו עם רמ"י, כדי שהלה יעזוב מעצמו, ופן עצם המחלוקת תגדיל את התומכים ברמ"י. ראו לוין, **איזביצה**, עמ' 31; שרגא, **בנתיבי**, עמ' 177-178.

⁸⁶ הוא ר' יחיאל מאיר מגאסטאנין, המכונה 'בעל התהלים', ראו לוינגר, אמירות, עמ' 117.

⁸⁷ **שיח שרפי קודש**, ג, פיס' שעט, עמ' 108; **מאיר עיני הגולה**, פיס' שט, עמ' 97. התנהגות זו מוסברת בכך שהרשימה נרשמה על ידי חסידי קוצק, וכללה שמות של אותם חסידי איזביצה אשר הציקו להם מאוד. ראו גם שם, פיס' רפב, עמ' 87, בשם רמ"י: "יודע אני שרודפים אותי מאוד מקאצק והרבה מהם רצונם להרע לי, אבל איני מתיירא מהם כלל, רק מדבר אחד אני ירא מתפלתו של ר' איטשע מאיר מוורשא בשבת קודש". בכתבי משפחת רמ"י יש עדויות על קשר טוב בין שני האישים, אם כי מהתקופה לפני הפרידה, ראו **זור ישרים**, עמ' לא; **זכרון ראשונים**, עמ' 7. רמז למתח עוד מהתקופה לפני הפרישה ראו **מאיר עיני הגולה**, פיס' רלו, עמ' 73. מתח זה לא ביטל את הערכת רמ"י כלפי הרי"מ, ראו שם, פיס' תרמא, עמ' 71. לעומת זאת ראו על הקשר הטוב בין הרי"מ ובין ר' לייבלה אייגר, שם, ב, פיס' תרג-תרד, עמ' 61, ואת נוסח הפניה של הרי"מ אליו במכתב שם, אגרת לג, עמ' 121.

⁸⁸ ראו לדוגמה רבינוביץ, **פשיסחה**, עמ' 275-285.

⁸⁹ ראו לדוגמה **מאיר עיני הגולה**, פיס' רז, עמ' 64.

⁹⁰ **שיח שרפי קודש**, א, פיס' רצח, עמ' 63; שם, ד, פיס' סה, עמ' 84.

⁹¹ **זור ישרים**, עמ' לה. העיון בסיפור מלמד כי מדובר באותו אירוע המתואר בספר **שיח שרפי קודש**.

פגישה? מר' יצחק לעזור לו לפייס את רמ"מ, אך ר' יצחק טען שמוטב שיישארו נפרדים זה מזה. למעשה מתבטאת בזה הכרתו בכך שהנתק בלתי הפיך.⁹² ייתכן מאוד כי בפועל לפנינו מסורת אחת המתארת מפגש בין רמ"מ ובין ר' יצחק מוורקה, שכל מספר השתמש בה לצרכיו שלו.

ב. הפרישה מקוצק – מניעים והגות:

כדי להבין מה עמד מאחורי אותם אירועים, עלינו לשים לב בין היתר למחלוקת הרעיונית בין שני האישים. בעזרת מידע שאותו ניתן לדלות מהספר 'מי השלוח', אציע הסבר פנורמי מורכב לאירוע הפרישה. בעת הניתוח והדיון אחלק את הנושא לארבע קטגוריות: ההבדל בתפיסה הרוחנית; הבדלי אישיות; הבדלי צורת ההנהגה; הצדקת הפרישה מהרב. חלוקה זו מתודולוגית גרידא, וברור כי ההיבטים השונים קשורים זה בזה, ולמעשה קשורים היחיים ב'תורה'.

1. ההבדל בתפיסה הרוחנית

באמצעות הפירושים שנתנו שני המורים הגדולים לשתי סוגיות רעיוניות נצביע על הפער הרוחני-רעיוני ביניהם. ואולם לא ניתן להסתפק בעצם ההצבעה על מחלוקת הגותית. אנו נראה כי הבדל רעיוני זה חופף ומסביר היבטים יסודיים באישיותם של השניים ובאופי ההנהגה שלהם, היבטים שמצאו ביטוי בתיאור הפרישה. לאמור, בסעיף זה אני מבקש להראות כיצד תבהיר ה'תורה' ותאיר את היחיים, שלהם הוקדש הסעיף הקודם, וממילא גם היחיים יחזרו וינהירו את ה'תורה'. בדברים שלהלן נתמקד בשאלת משמעות מושג 'האמת', כפי שהוא בא לידי ביטוי בפרשנותם למדרש המפורסם, שלפיו בעת בריאת האדם השליך האל את מלאך האמת לארץ. כבר עתה נציין כי לקראת סוף המחקר נעסוק בפרשנותם של שני האישים לסיפור עקידת יצחק, במסגרת הדיון בשאלת האפשרות של קיום דיאלוג ממשי עם האל.

כאמור, נדון עתה בוויכוח על האמת שהתפתח בבית המדרש בקוצק,⁹³ המבוסס על דברי המדרש על הוויכוח המתנהל בין המלאכים ביחס לבריאת האדם:

"ויאמר אלוהים נעשה אדם [בצלמנו כדמותנו] וגו'" (בראשית א, כו)⁹⁴ - אמר ר' סימון בשעה שבה הקב"ה לבראות אדם הראשון נעשו מלאכי השרת כיתים וחבורות, מהם אומרים יברא, מהם אומרים אל יברא. הדא הוא דכתיב "חסד ואמת נפגשו צדק ושלוש נשקו" (תהלים פה, יא) - חסד אומר יברא, שהוא גומל חסדים; אמת אומר אל יברא, שכולו שקר; צדק אומר יברא, שעושה צדקות; שלום אומר אל יברא, דכוליה קטטה. מה עשה הקב"ה, נטל אמת והשליכה לארץ...⁹⁵

⁹² **גדולת הצדיקים**, ב, אות נז, עמ' 21. ראו **מאיר עיני הגולה**, פיס' שכד, עמ' 101, המביא מסורת שלפיה ביקש רמ"מ לבקר בקוצק אלא שבנו של רמ"מ, ר' דוד, והגבאי, ר' הירש מטומשוב, סירבו לבקשתו בטענה "כי לא יוכלו לקחת אחריות על תוצאות דבר זה, כי יש לחוש למהומות ומריבות גדולות בין החסידים".

⁹³ ראו וינשטיין, האמת, המוקדש לדיון זה.

⁹⁴ נקודת המוצא של הדרשה, היא השימוש בלשון רבים 'נעשה' (במקום 'אעשה'). אמנם על פי פשוטי המקראות, שימוש זה נועד לבטא הכרזה אודות אירוע מרכזי, השוו לתפלת דוד: "נפלה נא ביד ה'... וביד אדם אל אפולה" (שמו"ב כד, יד).

⁹⁵ השמטתי את המשך המדרש: "אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה מה את מבזה אלטיכסייה (= אמת, חותם אמת) שלך, תעלה אמת מן הארץ הה"ד 'אמת מארץ תצמחי' (תהלים פה, יב)". זאת מכיוון שבמהדורת הדפוס הפסוק מדינאל צמוד למעשה זריקת האמת, וכן מכיוון שלהמשך אין כל ביטוי בדברי רמ"מ ורמ"י.

הדא הוא דכתיב (דניאל ח, יב) "ותשלך אמת ארצה וכו'".⁹⁶

א) ר' מנחם מנדל מקוצק⁹⁷

קיימות מסורות אחדות לדרשותיו של ר' מנחם מנדל באשר למדרש זה, ואנו נתייחס כאן לשתיים מהן:

1. ולכאורה דברי המדרש אינו מובן, דהא אף שהשליך אמת ארצה, אכתי השלום עומד וטוען 'אל יברא דכוליה קטטה' ומהו התירוץ נגד טענה זו. אכן יש לומר דהענין ממחלוקת לשם שמים נצמח על ידי ההתפעלות בבירור הדעת האמת איך הדרך הנכון והאמיתי לעבודת הבורא. זה אומר כן הוא הדרך האמת והנכון, וזה אומר באופן אחר, אבל אז מען ווארפט אוועק דעם אמת ווערט ממילא שלום,⁹⁸ ועל ידי שהשליך הקב"ה אמת ארצה נעשה שלום בין מלאכי השרת והסכימו כולם על בריאת האדם על ידי שהאמת נעדרת.⁹⁹

רמ"מ מקשה על דברי המדרש כאן ותוהו: הושלך מלאך האמת, וכך לא הטרידה עוד הסתייגותו הנוקבת מבריאת האדם, אך מה בדבר טענת מלאך השלום, הקובע כי אין לברוא אדם, משום שבמהותו הוא יצור מתקוטט? על כך משיב רמ"מ ואומר כי כל מחלוקת נוצרת מתוך רצון להגיע לאמת. כל צד עומד על דעתו, ואיננו מוכן לוותר עליה מתוך הכרה עמוקה שדעתו אמיתית. מצב של הסכמה ושלום נוצר רק כאשר תהיה נכונות לוותר על האמת. רק היעדרה של אמת מאפשר את קיום השלום, כי הרי בלא אמת בטל הוויכוח, אפילו בין המלאכים, וממילא סילוק מלאך האמת איפשר הסכמה בפמליה של מעלה לבריאת האדם.

לפינו קביעה נוקבת על משמעות מושג האמת כמו גם לגבי מושג השלום. במקום שיש אמת לא תהיה הסכמה, ולא יכון שלום, ולהיפך - במקום שבו קיים שלום, אין אמת. ויש להוסיף ולומר, כי רמ"מ מציע עמדה המאדירה את קיומה של המחלוקת, והרואה בהסכמה ובפשרה חולשה אנושית. לא משתמע מכך כי רמ"מ מאמין באפשרות להגיע בפועל לאמת; אדרבא, במובן מסוים האפשרות להגיע אל האמת נתונה, לדידו, מעבר לאדם. לפי ציטוט של נכדו, טוען רמ"מ כי רק הכהן הגדול, אשר נכנס פעם בשנה לקודש הקודשים, הוא שזכה לדעת את האמת.¹⁰⁰ לדברי רמ"מ השלכת האמת לארץ, איננה פתח להכרתה על ידי האדם, אלא להיפך, בכך היא נעלמה מבני האדם, למעט יחידי סגולה. אולי לא מקרי הוא שרמ"מ לא התייחס לסופו של הקטע במדרש, בו מופיעה סיומת אופטימית, הכוללת את הקביעה "אמת מארץ תצמח".

⁹⁶ מדרש בראשית רבה ח, ה (ת"א עמ' 60).

⁹⁷ אוהל תורה, בראשית, עמ' ה-ו (ראו גם בספר אמת ואמונה, עמ' מד). על קובץ זה, שיצא לראשונה בשנת תרס"ט ראו את דברי לוינגר, אמירות, עמ' 111.

⁹⁸ = אבל כשמשליכים את האמת נעשה ממילא שלום.

⁹⁹ מובא בשם ספר בית צדיק. על מחברו ראו להלן הערה 103. מסורת דומה מובאת בשם ר' שמחה בונם, רבו של רמ"מ: "שמעתי מרבינו הקדוש מו"ה רבי שמחה בונם מפרשיסחא זצוקלה"ה זי"ע, דהקשה, דאמאי השליך האמת ארצה ולא השלום, הלא השלום ג"כ אמר אל יברא. ותירץ, משום שאמת בלא שלום אין יכול להיות, אבל שלום בלא אמת [רק שלום של שקר] יכול להיות. וממילא כשהשליך אמת ארצה יכול להיות שלום ג"כ, כיון שאינו שלום של אמת. ודו"ק". ראו חדות שמחה, בראשית, אות י"ג; שיח שרפי קודש, ב, פיס' רפו, עמ' 85.

¹⁰⁰ ראו שם משמואל, מקץ, חנוכה, ליל ז (מוצ"ש), שנקודת האמת אינה נמצאת בעולם, אלא אצל הכהן הגדול בשעה שנכנס לבית קדשי קדשים. ראו לוינגר, קוצק, עמ' 425, סעיף 15.

מהאמור כאן ניתן ללמוד על נכונותו של רמ"מ להימצא במחלוקת,¹⁰¹ ולא לראות במצב של שלום מצב אופטימלי.

2. ובאופן אחר יש לומר - דעל ידי שהשליך אמת ארצה נברא העולם, ולא השגיח הקב"ה על טענת השלום שאמר אל יברא דכוליה קטטה. דלכאורה משמע כיון שהיו שנים כנגד שנים, היינו האמת והשלום שטענו אל יברא, נגד הצדק וחסד שאמרו יברא. וכיון שנדחה הטענה מהאמת, נשאר רק טענת השלום, ושוב היה אחד נגד שנים שטענו יברא ונבראת העולם. אבל אכתי יקשה, היה לו להקב"ה לדחות טענת השלום, להשליכו לארץ, ואף אם ישאר טענת האמת בתוקפו, אכתי יהיה גם כן רק אחד נגד שנים, השני מדות טובות צדק וחסד שאמרו יברא שכולו עושה צדקות וחסדים. וצריך לומר דרוב לא יוכל להיות רק נגד טענת השלום, אבל נגד האמת בטל כל רוב שבעולם,¹⁰² כי טענת האמת היה אל יברא שכולו שקרים, ממילא אין שום רוב נגדו. כי אם יטענו הצדק וחסד שכולו עושה צדקות וחסדים יעמוד נגדם האמת ויטעון כולו שקר, לכן לא יוכל להיות רוב כזה נגד טענת האמת, רק לנגד מדה טובה אחרת השלום, שטוענת דכוליה קטטה יש להציג נגדו רוב.¹⁰³

רמ"מ פותח את דבריו בשאלה מפורסמת שנשאלה על דברי המדרש: מדוע זרק האל דווקא את מלאך האמת, הרי כדי לקבל תמיכה מרוב המלאכים, היה יכול להשליך את מלאך השלום. התשובה שנותן רמ"מ היא, שהאל ידע כי מידת האמת, לא רק שלא תקבל על עצמה את דעת הרוב, אלא היא אף תערער על תוקפו של אותו רוב. לדבריו, האמת הייתה מפריכה את טענת שאר המלאכים מניה וביה. האמירה המגינה על האדם, בהיותו עושה חסדים וצדקות היתה מופרכת, באמצעות הטענה שעשייה זו היא שקרית.¹⁰⁴ בכך משמיטה האמת כל אפשרות להפך בזכותו של האדם. אין כל סיבה חיובית לברוא את האדם, מכיוון שהווייתו שקרית.

מוטעם כאן מחירה של הרפלקסיה: הרפלקסיה עלולה לרסן כל עשייה אקטיבית באמצעות ערעור על מידת הכנות של מניעה. הקיום האנושי לכאורה דורש להסתלק מההתבוננות העצמית, לה הטיף רבו רש"ב, ואשר תלמידו רמ"מ השתמש בה ככלי מרכזי בעבודתו הדתית, כפי שנראה באריכות בפרק הבא.

פרשנותו של רמ"מ למדרש חושפת לפנינו באופן מובהק את הפסימיות של רמ"מ ביחס לקיום

¹⁰¹ ראו את דבריו בשיח שרפי קודש, ה, עמ' 46, ביחס לכך שמנהיג אמיתי למעשה מוגדר על ידי היותו נתון במחלוקת: "מי הוא הצדיק האמת, כמה גדולה ההתנגדות עליו". עלינו לזכור את התנגדותו לנסיעת מורו רש"ב לחתונה באוסטילה, למרות שידע שהדבר יגביר את המחלוקת על החצר בפשיסחה. עמדתו של רמ"מ מזכירה את עמדתו של ר"נ מברסלב, שלא פעם דיבר על יתרונה של המחלוקת והיותה נצרכת דווקא לצדיק, ראו לדוגמה ליקוטי מוהר"ן קמא, תורה פח, קיד, קסא, רח. מרכוס, החסידות, עמ' 160, מביא עדות מעניינת, לפיה "חסידי קוצק חבבו מאוד את ספרי ר' נחמן, אף על פי, שלא העיפו עין על כל הספרות החסידית". אינני מכיר עדויות נוספות התומכות בקביעה זו, מעבר לעדות המאוחרת של א"י השל, אותה מביא גרין, בעל הייסורים, עמ' 400, הערה 48. מאידך, קיימת מסורת ולפיה ר' יצחק מוורקה, "שמח שמחה עצומה והיה אותו היום אצלו כיום טוב מחמת רוב שמחתו על שהשיג" את ספר ליקוטי מוהר"ן. ראו ילין, דרך צדיקים, עמ' 42. אעיר רק כי טענה זו נכונה ביחס לדמות מאוחרת מעט יותר, ר' צדוק הכהן מלובלין, תלמידו הגדול של רמ"מ, שעסק רבות בכתבי ר' נחמן, ואף כתב חיבור ובו הערות ומראי מקום לספר המידות של ר' נחמן, ראו על כך, קיצים, מפרי צדיק, עמ' 337-338.

¹⁰² בחלק מן הגרסאות מסתיימים דברי רמ"מ כאן (ראו אמת ואמונה לעיל). לפיהן במוקד דברי רמ"מ מצויה עמידתה של האמת מול הרוב, ותיאורה כמידה המבטאת מאבק ללא פשרה.

¹⁰³ מובא בשם ר' צבי יחזקאל מיכלזאהן מפלונסק, ראו נגאל, מלקטים, עמ' 197 ושם 201.

¹⁰⁴ רמ"מ דיבר רבות על הנגיעה המטה את האדם. ראו לוינגר, אמירות, עמ' 122 (בשם הרי"מ מגור); שם, עמ' 124 סעיף 12; שם, עמ' 130 סעיף 7 (בריש העמוד); לוינגר, קוצק, עמ' 430 סעיף 68.

האנושי, כמו גם ביחס ליכולתו של האדם להכיר את האמת. על אמת זו עמל רמ"מ בכל כוחותיו, ואולי בשל כך נשבר והסתגר.¹⁰⁵

(ב) ר' מרדכי יוסף מאיזביצה

דרשה מקבילה בין דרשותיו של רמ"י תאפשר להבחין בשינויים בין שתי הדמויות. נקודת המוצא הדרשנית של רמ"י לקטע שבו נעיין כעת, מורכבת יותר. אל המדרש על זריקת האמת לארץ מצרף רמ"י מדרש נוסף, המקשר בין דמויותיהם של משה ואהרן לבין מידות האמת, השלום, הצדק והחסד:

במדרש (תנחומא שמות, כח): "חסד ואמת נפגשו צדק ושלוש נשקו" (תהלים פה,יא), 'חסד' זה אהרן ו'אמת' זה משה, 'צדק' זה משה ו'שלוש' זה אהרן. והנה איתא במדרש (בראשית רבה פרשה ח,ה): 'בבריות העולם'¹⁰⁶ שאל הקב"ה לחסד...¹⁰⁷ והקושיא מפורסמת מה עשה עם השלום, הלא לא מצינו שהשליך גם את השלום ארצה!! וגם כי משה היה 'אמת' ו'צדק' – איך מצד אחד אומר יברא, ומצד שני אמר אל יברא?¹⁰⁸

והענין בזה: "אמת אמר אל יברא", וגם משה שהיה מדתו אמת מאוד הרעים בנפשו, מדוע דרך רשעים צלחה, ואיך יוכל פרעה לעבוד עם ישראל וישראל יהיו נכנעים מפניו, הלא הוא בשקר. כי באמת פרעה היה רשע גמור, וזאת הרעים בלב משה. ואהרן אחיו היה מדתו מדת חסד, והוא למד תמיד לסבול הכל ולקבל באהבה, בלי שום טענה נגד השי"י. וזה ביאר (תנחומא שמות, י): "מי שם פה לאדם", אמר ר' יוחנן מי נתן עצה לברוך מפני פרעה. היינו, שאמר הקב"ה למשה, מי שלח בלבך לברוך, הלא זאת היא מדות אהרן והיא נגד מידתך, כי מידתך היא 'אמת', ולפי מידתך לא צרכת לברוך מפני פרעה הרשע. רק אני לימדתי אותך אז מידת סבלנות.¹⁰⁹ והנה משה רבינו ע"ה אחרי שברח מפני פרעה למד דעת להיות סבלן, וזה הענין שנראה אליו הקב"ה בסנה ללמדו זאת המידה, והראה לו שהוא שוכן בסנה היינו סבלן גדול "כי עמו אנכי בצרה", והוא סבלן נגד פרעה...¹¹⁰ וכאשר נשתווה בלב משה זאת המידה, נעשה שלום לגאול את ישראל. וזה פירוש

¹⁰⁵ בשם חתנו ר"א מסוכטשוב מובאת האמירה (ראו **שיח שרפי קודש**, ד, עמ' 94-95): "בימי היוד הקדוש התחילו להורות הדרך האמת, ובקוצק הורו יותר ויותר על השפיץ. שם אמרו זה הוא שקר וזה הוא שקר וביררו שמה יותר הדרך האמת", והשוו לעדותו שם, ג, אות שפט, עמ' 109. דבר פשוט הוא כי ככל שה'שפיץ' חד יותר, הוא גם עלול להישבר.

¹⁰⁶ המדרש, כמו גם דרשת רמ"מ על גביו, עוסק בבריאת האדם, ואילו אצל רמ"י מדובר בבריאתו של העולם! בדיקה בחילופי הנוסח במהדורת תיאודור-אלבק, לא העלתה מקור לנוסח זה. כמו כן יש להניח שרמ"י הכיר את נוסח הדפוס המקובל.

¹⁰⁷ ראו לעיל בתחילת הסעיף.

¹⁰⁸ קושיה זו ניתן להקשות כמובן על אהרן, המסמל חסד ושלוש, ראו להלן.

¹⁰⁹ לשון רבים של **סבל**, ראו להלן בפנים.

¹¹⁰ בקטע שהשמטתי כאן, מופיעה אמירה במעין מאמר מוסגר, ובה מפרש רמ"י את ברכת משה ליוסף לפני מותו: "וזה הענין שברך משה רבינו ע"ה את יוסף ו'רצון שוכני סנה' (דברים לג,טז), כי מרע"ה היה רוצה להכניס מדות סבלנות לתוך מדתו של יוסף הצדיק, כדי שיהיה מלא רצון על ישראל, שלא יהיה לו שום תרעומות על נפש מישראל. כי משבט הזה מתעורר דין על ישראל בעת שנוטים מרצון השי"י, כמו שמצינו שהנביא הזהיר את ישראל, אמר להם 'פן תצלח כאש בית יוסף' (עמוס ה,ו), והיינו שמדתו לא תכעוס ויהיה ברצון על ישראל. על כן אמר 'ורצון שוכני סנה' היינו, שהשי"י ילמוד אותך מדות סבלנות כמו שלמד אותי בסנה".

את יוסף מאפיין רמ"י כמי שעוסק במידת האמת בהופעתה הראשונית, וממילא ברור קישור מידת הכעס והקפדנות למופע זה של האמת. לנגזרות אלו נתייחס בסמוך. אם כן, לפנינו היבט מעניין של דמותו של יוסף, שמהווה את אחד

"חסד ואמת נפגשו", פגישה היינו שהיו מתנגדים זה לזה, כי אהרן היה מדות חסד ואמר יברא, ומשה היה מדות אמת ואמר אל יברא. והנה כאשר הוצרך לנוס מפרעה, אז נקרא "ותשלך אמת ארצה", ואז נשתווה מידת האמת לחסד, ונעשה ממדות אמת 'צדק', היינו כאהרן ואמר גם כן יברא. ואז כשנשתוו אז "צדק ושלוש נשקו", היינו כי אז גם שלום אמר יברא. כי מה ששלום אמר תחילה 'אל יברא', היה רוצה להיות במחלוקת נגד¹¹¹ מידת האמת, כי מדתו היא שלום. אבל עתה שנעשה מ'אמת' - 'צדק', ואומר יברא, אז לא היה שלום אומר אל יברא, ואז "צדק ושלוש נשקו", אתדבקתא רוחא ברוחא.¹¹²

נקודת המוצא של הדרוש של רמ"י זהה לזו של רמ"מ בשאלה מדוע השליך הקב"ה דווקא את האמת, והותיר את השלוש במקומו. לכך הוא מצרף שאלה נוספת, הנוצרת מתוך צירוף מדרש נוסף הדורש את הפסוק "חסד ואמת נפגשו צדק ושלוש נשקו". על פי דברי מדרש תנחומא, משקפות מידות אלו את משה ואהרן, ומתארות את פגישתם לאחר חזרתו של משה למצרים ממדין (שמות ד, כז).¹¹³ הזיהוי של משה עם מידות האמת והצדק, כמו גם זיהויו של אהרן עם מידות השלוש והחסד, המובנים מצד עצמם, יוצרים קושי עם המדרש המרכזי שרמ"י עוסק בו: כיצד ייתכן שבמדרש על בריאת האדם ישכון כל אחד מזוגות המידות המנוגדות באדם אחד?! נוצרת לפנינו סתירה לוגית, שכן כל אחת מן הדמויות, משה ואהרן, טוענת בעד ונגד בריאת האדם. כאן יש להזכיר כי בגרסת המדרש של רמ"י מופיעה בריאת העולם ולא בריאת האדם, ואם אין כאן רק חוסר דיוק גרידא בלשון המדרש, אזי רמ"י מעוניין להראות כי קיומו של העולם איננו סותר את קיומן של בו זמנית מידות האמת והשלוש.

הפתרון שמציע רמ"י הוא לראות בכל אחת משתי המידות ביטוי לשלב בתהליך שעובר משה. בתחילה משה מבטא את מידת האמת, ולכן הוא מתרעם על השקר הקיים במציאות: כיצד ייתכן שעם ישראל יימצא תחת שעבוד האומה המצרית בראשותו של פרעה. גם אהרן, ובמובן זה כל אדם, איננו מבין כיצד מצב זה הנראה כשקר מתקיים, אלא שלעומת משה הוא איננו נאבק ומתרעם. הוא סובל מצב זה באהבה, ובלא תרעומת כלפי האל. נשים אל לב, מידת החסד מתוארת כאן כיכולת להכיל מצב, גם אם אין הוא מובן בשכל. חסד במשמעות של נתינה, היא קבלת המציאות (והזולת) כפי שהיא. אהרן איננו מבין יותר ממשה, אך הוא מסוגל להכיל ולהשלים גם עם מה שאינו מבין, מתוך אמונה מקיפה, שכן צריכים הדברים להיות.

השלב השני, הוא השלב "ותשלך אמת ארצה" – ובו מתחולל במשה שינוי, שהוא איננו מודע למלוא משמעותו. נקודת המפנה היא הבריחה ממצרים, כי הרי נקודת המוצא של משה היתה מידת האמת, המאופיינת ומוגדרת בהקשר של מאבק (כדברי רמ"מ לעיל), כפי שמשה אמנם נהג, ושם אין מקום לויתור ובריחה. התהליך העובר על משה שראשיתו בעזיבת מצרים, שיאו מתרחש במעמד ההתגלות בסנה, בסופו הופך משה להיות 'סבלן'. הוא קנה לעצמו את מידת החסד, שמשמעותה כאן – היכולת להשלים עם מציאות שהיא גדולה מהאדם עצמו, ולעתים לא רק שאין

משני הטיפוסים הדתיים, בהם עוסק רמ"י לאורך ספרו. אם הרמזים האקטואליים אותם אציג בסוף הניתוח כאן נכונים, אזי רמ"י מזהה את רמ"מ עם דמותו של יוסף. חשיבותה של השערה זו משמעותית נוכח זיהויו העצמי של רמ"י עם יהודה, זיהוי שיוצג לאורך פרקיה של עבודה זו.

¹¹¹ לכאורה אין כאן טעות דפוס – בדקתי בכל המהדורות של הספר 'מי השלוח', ובהמשך כאן אציע הסבר לטיעון זה.

¹¹² מי השלוח, א, שמות, "וילך", עמ' סד.

¹¹³ המדרש מתייחס ללשון הפסוק המתאר פגישה זו: "ויאמר ה' אל אהרן לך לקראת משה המדברה וילך ויפגשו בהר האלהים וישק לו".

היא מובנת לו, אלא עומדת היא אף בסתירה לכל מה שהוא מבין ומאמין, וזה גם מקור הסבל.¹¹⁴ למציאות אין פשר, לא מובן מדוע נגזר שעבוד על עם ישראל, ומדוע כביכול גם האל עצמו כפוי למציאות זו. אף האל עצמו צריך ל'סבול' מציאות זו.¹¹⁵

לפנינו מצב קיומי מורכב. אין בסופו תיאור של סינתיזה, של הפכים הנפגשים ומתאחדים. לא נאמר שהאדם זוכה בהבנה חדשה ביחס למציאות או לרצון האלוהי, ואף אין צורך לציין כאן כי האדם ויתר על שאלתו ביחס למה שהוא רואה. משה ואהרן אינם מתוארים כמי שהבינו מדוע על עם ישראל לסבול שעבוד נורא כל כך. עם זאת הם לומדים לקבל מציאות זו ולראות בה ביטוי לרצון האל, ובמקום להיאבק בה באופן חזיתי אך גם עקר, הם מסוגלים לשמש עתה כמנהיגים העומדים ומנהלים משא ומתן עם פרעה. מהלך דרשני זה מאפיין את משנת רמ"י שכאמור איננה מציעה הסברים תיאולוגיים או טלאולוגיים לרצון האלוהי, אלא מבקשת להכיר את קיומו במציאות.

משה הרוכש את המידה הזו, 'נפגש' עם אהרן, ובכך מתממש החלק הראשון של הפסוק 'חסד ואמת נפגשו'. משה רכש עתה את מידת 'צדק', שהיא ביטוי לשינוי שעברה מידת האמת, וכאמור אין לפנינו סינתיזה אלא מתווספת לאמת יכולת ה'סבלנות', שהיא היכולת לסבול את מה שנראה כה רחוק מהאמת, ומיכולת הכלה תבונית.

לפנינו שינוי מהותי מעמדתו של רמ"מ. לאמת, כפי שהיא נתפסת אצל רמ"מ, יש אופי קווי. בולט בה חוסר הנכונות להשתנות, לוותר על המאבק ולקבל בסבלנות את המציאות השקרית. לכן אצל רמ"מ האמת המושלכת נעלמת והופכת ללא רלוונטית. אמנם התלמיד מתחיל בנקודת מוצא הזהה לזו של רבו, אך בהמשך התורה - כמו בחייו שלו - חלה תפנית. אצל רמ"י האמת מושלכת דווקא כדי לאפשר מוצא לדרכו של האדם, ומוצא זה אינו פשוט - הוא מעמיד בפניו את הקיום כחיים עם מורכבות, ואפילו עם סתירה לוגית ורעיונית.

השינוי שהתחולל במשה מקרין גם על אהרן, וכאן אנו מגיעים לחלק השני של הפסוק - 'צדק ושלוש נשקו'. אחרי שהאמת של משה הפכה לצדק, אזי גם בשלום חל שינוי. עלינו לשים לב היטב לטענת רמ"י: מלאך השלום שגם הוא טען נגד בריאת העולם, לא עשה זאת מכיוון שהוא סבר בדומה לאמת, כי אסור לעולם להיברא. השלום מסרב לבריאתו של עולם אם היא כרוכה בתביעת האמת כפי שהיא. ורק לאחר שחל השינוי באמת, מסכים השלום לבריאת האדם והעולם. השלום המתואר כאן טוען שלאמת כפי שזו מתגלה בהופעתה הראשונית, אמת המובילה למאבקים ולמחלוקות, לתרעומות ולמפח נפש, אין זכות קיום, שכן היא מנוגדת להווייתו שלו כשלום. רק כאשר הופכת האמת לצדק, נוצרת הסכמה עמוקה בינו לבין השלום. על פי נוסח המדרש שמובא בדברי רמ"י, העולם יכול להתקיים רק כאשר האמת עוברת שינוי מעין זה. בכך נדמה כי רמ"י אוהז בחבל משני קצותיו - הוא מבקש שתתקיים באדם כמו גם בעולם מידת האמת, אלא שבו זמנית הכרת האמת תהיה מסוגלת לסבול קיומה של שאלה ואפילו סתירה, תביעה העומדת לכאורה בניגוד למהותה של מידת האמת.

עמדת רמ"י בדבר חיים בעולם המכיל פרדוקסים תידון בסמוך, ותמצא ביטויים נוספים

¹¹⁴ לא אתאפק מלהציע לדרוש את עזיבת משה, כמסמלת את עזיבת רמ"י את קוצק, בו הוא מוותר על חיים מתוך הפריזמה של רבו, קרי מתוך מידת האמת, ורוכש את אותה מורכבות עליה מדבר הדרוש, וראו על כך בסופו של סעיף זה.

¹¹⁵ ראו לדוגמה את דברי המדרש בפתיחתא של איכה רבה; תנא דבי אליהו, פרק יז.

לאורך עבודה זו, והיא תודגם לדוגמה בהמשך בפרשנותו של רמ"י לציווי על העקידה, שמולו ניצבת אמונתו של אברהם שאין השכל יכול להשיגה.¹¹⁶ יכולת אמונה זו מוגדרת שם ביכולת הכלה של שתי אמירות אלוהיות סותרות, ללא כל אפשרות של פתרון תבוני-לוגי. אם נשוב מה'תורה' ל'חיים', אזי כפי שכבר הערתי, מפתה לקרוא את בריחת משה מפרעה כמבטאת את הרקע הרעיוני שבעטיו פרש מרבו. בריחה זו מסמלת את עזיבת רמ"י את קוצק, זאת לאחר שהגיע להכרה כי אין קיום לאדם בעולם בו האמת היא בעלת אופי קווי וחד ובלתי מתפשר, וכי מידת האמת צריכה לרכוש בתוכה את יכולת ה'חסד'. היעדר ביטוי אישי בספר מונע לקבוע כאן עמדה נחרצת. על כן נותר את הדברים בגדר של השערה סבירה.

ג) חיים בצל הפרדוקס

לאור הדרוש הקודם, נדגים עתה את ההיבט הפרדוקסלי במשנתו של רמ"י באמצעות כמה מן האמירות המביעות פרדוקסים במשנתו. באמירות אלו יהיה גם משום חידוד של המסקנות שהצגנו כאן.

א. נפתח בקטעים שאין בהם פרדוקס תבוני, אך האדם מוצג בהם במצב קיומי פרדוקסלי:

"כי תצא למלחמה על אויביך וראית סוס ורכב עם רב" (דברים כ,א). 'סוס' - היינו בעל מחלוקת כגון ירבעם. ו'רכב' - היינו אף אם תראה שעומד נגדך צדיק¹¹⁷ אשר הוא מרכבה לשכינה. 'עם רב' – היינו כגון רחבעם נגד יא' שבטים... והקב"ה אומר "לא תירא מהם".¹¹⁸

האדם מתואר כאן כמי שעומד לא רק כנגד עמדת הרוב; עיקר החידוש כאן היא העמידה גם מול דמות המוגדרת 'צדיק אשר הוא מרכבה לשכינה'. לא פחות! לכאורה היה מצופה שדמות כזו תאופייין כדמות מופתית, שהאמת אצלה. לאור דברי רמ"י הנ"ל, ניתן להבין כי אין בעוצמת הדמות החולקת כדי להרתיע את האדם לסטות מאמונתו העמוקה. בחייו כמו בתורתו מגלה רמ"י קיומם של הפכים, כך שלמרות אופיו הנוח אין לראות בו דמות של פשרן. יתר כל כן, אם נרצה למצוא בקטע המצוטט רמז אקטואלי, וניתן לשער שכך הבינו זאת חסידיו, נוכל לראות ברמ"י כמי שמכיר בגדולתו של רבו, ואפילו מכיר שהכרעתו שלו תותיר אותו בבדידות יחסית, ואף על פי כן הוא איננו נרתע מהמאבק, ואיננו ירא מהתוצאות.¹¹⁹

גם הקטע הקצר הבא יכול לשמש עדות מרתקת להערכתו של רמ"י כלפי רבו. במקביל

¹¹⁶ רעיון זה עובר כחוט שני לאורך כתיבת רמ"י, והותיר את חותמו אצל תלמידו הגדול ר' צדוק הכהן מלובלין, ראו את עבודתה של ליוור, ר' צדוק. מאידך גיסא, דווקא בסוגיה זו מציג ר' צדוק עמדה הרמונית, שלפיה קיומה של האמת דווקא מבטיח את השלום. ראו פרי צדיק, פרשת וירא, אות ב: "וכבר אמרנו במה שאמרו שם נטל אמת והשליכו לארץ כו', והלא גם שלום אמר אל יברא דכוליה קטטה. ולא נזכר מה נעשה בשלום. אך כל הקטטות הוא רק על ידי שנחסר מדת אמת. אבל כשכולם מכוונים על דבר אמת ממילא יש שלום, וכמו שמצינו במחלוקת בית שמאי ובית הלל שחיבה וריעות נוהגין זה בזה לקיים מה שנאמר האמת והשלום אהבו כמו שאמרו (יבמות יד ע"ב) וכיון שנטל אמת והשליכו לארץ. והיינו שבארץ נמצא דבר אמת וכמו שנאמר אמת מארץ תצמח. שוב לא קטרגו מלאכי שלום. דאדרבה יהיה שלום דאמת ושלוש קשיר דא בדא". וראו עוד שם, פרשת יתרו, אות י.

¹¹⁷ בנוסח הדפוס כתוב כאן 'צריך', ונראה שזו טעות דפוס פשוטה בה התחלפה ד' ב-ר', וה-ק' ב-ד'.

¹¹⁸ א, שופטים, "כיי", עמ' קפז.

¹¹⁹ ראו גם א, בשלח, "ובני": "ובני ישראל יוצאים ביד רמה" - תרגומו 'בריש גלי' היינו, לא ביד רמה נגד אחרים בגאווה וגיאות, רק שהם בני חורין בלי יראה ופחד משום אדם". כן ראו את דבריו אודות החובה לשמור את חג המצות המתפרשת אצלו "את התלמיד חכם שיש עליו מצות ומריבות ומחלוקות, אותו תשמור לדבקה בו" (דור

להערכה מוצגת כאן הצדקת מהלך הפרישה:

ובענין התנשאות נמצא עומק שאין להבין, האיך הש"י נותן התנשאות לשני צדיקים בדור אחד, **וכל אחד הוא מנושא** בחלקו ובמעלתו על הכל, והיינו **גם על השני**. וכענין משה ואהרן שהיה כל

אחד ואחד חד בדרא בחלקו¹²⁰...¹²¹.

לפנינו הקביעה שקיימת מציאות פרדוקסלית, 'עומק שאין להבין': כי קיימים שני צדיקים שלמים בו זמנית. העובדה שכל אחד מהם שלם, באה לידי ביטוי בכך שהוא נעלה לעומת כל האחרים, כולל הצדיק השני, ואף על פי כן לפנינו שניים. כאן מצטלבות ה'תורה' וה'חיים': מקטע זה ניתן להבין מדוע רמ"י התיר לעצמו לשמש כ'צדיק' חסידי עוד בחיי רבו. קשה לשער ששומעיו לא קישרו בין ה'תורה' ובין ה'חיים'.

ב. את שני הקטעים הבאים ניתן לראות כמעין מימוש של מושג האמת במשנת רמ"י. על פי רמ"י עמידת האדם מול האל והאמת הדתית שמתממשת בעמידה זו מורכבת היא ומצויה לא פעם מעל ליכולת ההכרה הרציונלית ומעבר לכל הגדרה נורמטיבית:

"ולא תונו איש את עמיתו ויראת מאלוהיך", זה הפסוק נאמר אף בנפשות גדולות יקרי ערך, כאשר יראו באדם שעושה דבר שלא כרצון הש"י וירצה לקטרג עליו ולהענישו. על זה מזהיר

הקב"ה "לא תונו".¹²² כי אין אדם יכול לדון את חבירו לכף חוב כי פן יצר חבירו גדול מיצרו.¹²³

או פן הדבר הזה מותר לו, **כי יש הרבה דברים שלאדם אחד אסורים ולאדם אחד מותרים**.¹²⁴

את תחילת הדרוש ניתן לקרוא כביקורת כנגד קפדנותו של המורה, אף שהוא נכלל בקטגוריה של 'נפשות גדולות יקרי ערך'. אדרבה, אולי דווקא בשל היותו כזה, הוא מתעורר ומתקומם לנוכח מה שהוא רואה כטעות וכסטייה מרצון ה'. והנה מלמד רמ"י שדווקא אדם כזה, זקוק לאזהרה, שלא לצער את הזולת (= "ולא תונו איש את עמיתו"). הוראה זו מנומקת בכך שלעיתים לא כל מה שנראה אסור הוא אכן אסור. בכך שלל רמ"י לכאורה כל קיומה של נורמה אובייקטיבית הניתנת לשיפוט. בכך נתפס כמי שעלול לפרק את המסגרות החברתית-דתיות, ולא פלא שהיו מי שמצאו בו 'אנרכיסט דתי'.¹²⁵ להלן נסביר את הרקע הרעיוני הרחב העומד מאחורי אמירה זו, ולא רק זאת,

ישרים, עמ' לד; לוי, **איזביצה**, עמ' 35), ובכך הוא דומה לרבו, ראו לעיל ליד הערה 101.

¹²⁰ בדרוש אחר מקשר רמ"י את דמויותיהם של משה ואהרן לסוגיית הידיעה והבחירה (אמנם ללא שימוש מושגי זה). ראו ב, במדבר, "תפקדו", עמ' פט, בו משה מתואר כחי בהכרה לפיה "השי"ת בוחר תחילה בהאדם ומוזה נמצא אח"כ בהאדם כח בחירה בעבודה, נמצא שהכל הוא מהשי"ת", ואילו אהרן מתואר שם כמי שמכיר "שהאדם בעבודתו והשתדלותו מקרב עצמו להשי"ת, ועל ידי זה אח"כ בוחר בו השי"ת". רמ"י אמנם מודע לכך כי "בהשקפה ראשונה נראה כשני הפכים, אבל באמת בשורשם אחד הם", אם כי הוא איננו מסביר שם כיצד זה ייתכן. ראו עוד להלן ליד הערה 129. ניתן לצעוד צעד נוסף ולראות בכך ביטוי נוסף לתיאור הבינארי של רמ"י, העושה לרוב שימוש בדמויותיהם של יהודה ויוסף. אם כך הדבר, לפנינו רמז נוסף המוביל לכך כי רמ"י ראה את המחלוקת בינו לבין רבו על רקע טיפוסים דתיים אלה.

¹²¹ א, נשא, "יברכך", עמ' קמה.

¹²² לא תונו התפרש כאן כאונאת דברים, לאמור איסור על פגיעה מילולית בזולת. ראו **תוספתא בבא מציעא פ"ג הלכה כה**; בבלי בבא מציעא דף נח, ב. כן ראו רש"י על הפסוק המפרש "כאן הזהיר על אונאת דברים, שלא יקניט איש את חברו לא ישיאנו עצה שאינה הוגנת לו". וכך פירש הרמב"ן על אתר. ראו **משנה תורה לרמב"ם הלכות תשובה פ"ז ה"ח; הלכות מכירה פ"ד ה"ב**.

¹²³ על פי המשנה באבות ב, ד.

¹²⁴ א, בהר, "ולא תונו", עמ' קלג.

¹²⁵ יייס, דטרמינוס, עמ' 453; אליאור, תמורות, לאורך מאמרה.

אלא אף נשלול מרמ"י את 'תואר' זה. למרות שקיימת אצלו עמדה רדיקלית, עמדה זו מושתת על עולם רוחני-רעיוני מוצק שביקש להנחיל לתלמידיו מתוך מחויבות עמוקה לדיאלוג בין האל והאדם, ובמקביל לכך, מתוך הערכה עמוקה לתורה ולקיום מצוות, וראייתם כתנאי מקדים מוכרח לקראת אותו דיאלוג.

רמ"י מרבה להציג במשנתו קיומה של עמדה רוחנית בינארית. לרוב הוא עושה זאת באמצעות דמויותיהם של יהודה ויוסף. אפשרות קיומן של שתי עמדות שבין הנחות היסוד שלהן קיימת סתירה, גם היא קשורה לסוגיה. למעשה ניתן לראות את הדרוש הבא כהמשכו של זה הקודם:

הש"י נקרא 'חכם הרזים' בגמרא (ברכות דף נח, א), שברא נפשות רבות בדעות שונות ומכחישים אלו את אלו. וכן יש תמיד בין ישראל עצמם, שבני לאה אומרים על בני רחל שהם מצמצמים¹²⁶ עצמם יותר מכפי הראוי, והש"י לא ציוה כן. ובני רחל אומרים על בני לאה שהם מתפשטים עצמם יותר מכפי הראוי. וכיון שהם מתנגדים אלו לאלו, אם כן היאך יוכל להיות שכולם טובים... כל אחד פועל במידתו גם למעלה מדעתו ובעתו ובזמנו מכיון לרצון הש"י, ואלו ואלו דברי אלוהים חיים.¹²⁷

המאבק הפנים משפחתי המתחולל במשפחת יעקב, מהווה תיאור טיפולוגי של הקיום הדתי-יהודי. שתי העמדות המנוגדות מתקיימות בו זמנית, וכל אחת מהן משקפת 'דברי אלוהים חיים' – באופן זה מתבטאת באופן מדויק ביותר עמדת רמ"י ביחס לשתי צורות הקיום הדתיות. כל אחת מהן נכונה ואמיתית לזמנה, בעת שהיא מבטאת ממשות והווייה קונקרטי. להלן בפרק הרביעי נראה כי דווקא יוסף הוא המוזהר שלא לצער את חברו, כאשר אינו מקבל את האפשרות שרצון ה' איננו מועבר דרך הפריזמה של תורה ומצוות.¹²⁸

ג. כאמור, הסוגיה היסודית שבה אנו דנים כאן משתקפת בפרדוקסים במשנת רמ"י. סוגיה זו תקבל ממשות ונפח ככל שנעיין ונתעמק במשנת רמ"י. נסתפק כאן במובאות ראשוניות אשר ידגימו ויאששו את הטיעון העקרוני של סעיף זה. חשוב לשים לב כי גם כאשר רמ"י נוגע בשאלות בעלות אופי פילוסופי, היבט זה כלל איננו מעסיק אותו, והוא ממוקד במישור הקיומי. דוגמה מובהקת היא סוגיית הידיעה והבחירה:

הנה מה שהאדם זוכה שהש"י נמצא לו בודאי אין זה במקרה, רק שהיה מוכן כך מתחלות בריאתו לבוא למדרגת ישועה זו, ואעפ"כ מצד האדם יש לו בחירה כמו שכתוב 'אם תדרשנו' כו' **וזהו פלא גדול**... שאין לברר עומק הלז כי אי אפשר שע"י זריזות תשוקתך יולד הישועה הנראית שהיה במקרה, ותלוי בבחירתך, ובאמת אינו רק שהישועה אמיתית מסודרת כן מתחילת הבריאה מאת הש"י.¹²⁹

¹²⁶ צמד המושגים 'צמצום' ו'התפשטות' מסמלים בהתאמה התנהגות הלכתית לעומת עמידה בלתי-אמצעית מול האל, העלולה להוביל לפריצת גדרי ההלכה. ראו דיון נרחב בהם בפרק הבא ובפרק השמיני תחת סעיף הנושא שם זה.

¹²⁷ ב, תצה, "ושמת", עמ' נט.

¹²⁸ ראו לעת עתה א, וישב, "וזה", עמ' מו.

¹²⁹ א, תזריע, אשה (שנ), עמ' קי. סוגיה זו מרחפת על מכלול תורתו של רמ"י, ראו כאן לעיל בהערה 120, ולהלן פרק שלישי, שמיני, תשיעי ובפרט בפרק החמישי. ראוי לשים לב כיצד רמ"י מאפיין כל אחת משתי הבחינות, וכן את העובדה כי אין רמ"י מנסה כלל ליישב בין שתי הבחינות. מבחינה זו, אין דבריו דומים כלל לעמדתו של ר' נחמן בתורה המפורסמת בליקוטי מוהר"ן, תורה סד (על תורה זו ראו מרק, מיסטיקה, עמ' 257-280; וייס, ברסלב, עמ' 109-149).

דוגמה נוספת תהיה המתיחות בין העשייה האקטיבית ובין זו הפסיבית,¹³⁰ המקבילה למתיחות בין עשייה מאהבה לעומת עשייה מיראה :

אלו השני מידות בטחון ויראה המה בעומק גדול היאך מתאחדין בלב אחד... צריכים להיות באדם שקולים יחד שלא יבטל מדה אחת חברתה;¹³¹ כי בענייני העולם הזה אין בהם שני הפכים מתאחדים כאחד, כי 'זהב' הוא יראה ו'כסף' הוא אהבה, לכן בשורשם המה שני הפכים ובשורשם אינם מתאחדים בעולם הזה... אבל בדברי תורה נמצאים כל ההפכים ומתאחדים שם כאחד לעבוד בהם את הש"י.¹³²

לא פלא אפוא שרמ"י טען שגם העיסוק הרעיוני וההגייה בדברים אלה איננו פשוט, ואינו מיועד לכל אדם. למרות זאת יש לשים לב כי גם אמירה זו מקבלת מימד נוסף של מורכבות, נוכח העובדה שרמ"י למעשה לא מנע מתלמידים להצטרף לחצרו. כמו כן אין אנו שומעים כל עדות על דברי תורה שנאמרו רק ל'יודעי ח"ן', במובן מסוים להיפך: עדויות על כך ניתן למצוא גם ב'תורה' של רמ"י,¹³³ כפי שנראה להלן:

יש אנשים שהש"י חלק להם בשורשם שלא ילמדו כל כך בעומק דברי תורה רק בפשטות... אכן מי שהציב לו הש"י שבשורשו **צריך לעסוק בדברי תורה בעומקם**... ושם צריך האדם לרחמים גדולים **בעניינים האלו**.¹³⁴

בשלב זה נוכל להציע לראות ברמ"מ וברמ"י ממשכייהם של שני היבטים בתורתו של רש"ב. מחד גיסא – עמדתו של רמ"מ אודות האמת היחידה והמוחלטת, המתנגדת לכל ספקנות, ומאידך גיסא – עמדתו של רמ"י בזכות האמת הייחודית של האדם הפרטי, שממנה עולה הערך החיובי של הספקנות¹³⁵ וההכרה העצמית.¹³⁶ זאת בדומה לדמותו של יעקב המקראי, המכילה שתי בחינות, המיוצגות על ידי שני שמותיו: ישראל ויעקב, ואשר מיוצגת בעיקר באמצעות דמויותיהם של שני בניו, יהודה ויוסף (וממשיכו אפרים), בהתאמה. יש להדגיש כאן, שרמ"י ראה במחלוקתו עם הרבי מקוצק ביטוי למחלוקת ולפער בין יהודה ואפרים בהתאמה.¹³⁷ על רקע זה עלינו לקרוא את המסורת החסידית שאמרה: "לא הפרישה... היא אשר הולידה את שיטת איזביצה החדשה... אלא השיטה החדשה, השונה מאחרות היא אשר הביאה לפרישה",¹³⁸ ובאופן דומה את המסורת

¹³⁰ שדומה לה המתח בין החסד והגבורה, ראו ב, ויצא, "ויפרוץ", עמ' כד: "יעקב כלל כל יב' גבולי אלכסון, והיה מבורר במדת החסד ובמדת הגבורה להשתמש בכל אחד במקום הראוי [ראו א, ויצא, "ויאמר", עמ' מ: "מדות יעקב אבינו כלול משניהם ואינם סותרים זה את זה"]... ואף מה שנראה על הגוון כהיפך מדברי תורה... יען שיעקב כלל כל הפכים...".

¹³¹ ב, ברכות דף ד, א "לדוד" (השני), עמ' קעג.

¹³² ב, תרומה, "ויקחו" (שנל), עמ' נז (ראו ב, יתרו, "לא תעשוך", עמ' נג: "היינו שאהבה ויראה ביחד אי אפשר בשום ענין ביחד רק בעבודת הש"י" – ראו שם ההפניות של המהדירים בהערה י).

¹³³ ראו לדוגמה את דבריו א, מגילה דף ז, א "ותני", עמ' רנו (לקראת סוף הדרוש): "מזהיר לאדם שלא ילמוד רק לישרים... 'העמידו תלמידים הרבה', ולא תירא משאינם מהוגנים".

¹³⁴ ב, ברכות, דף סא, ב "אמר רבה", עמ' קפד.

¹³⁵ ראו בפרק הרביעי, המוקדש למשמעות הכניסה לספקות במשנת רמ"י.

¹³⁶ ראו דביר-גולדברג, **סיפורי מעשיות**, עמ' 98.

¹³⁷ השו' למסורת אצל לוי, **איזביצה**, עמ' 35. וראו לעיל הערה 120.

¹³⁸ ראו לוי, **איזביצה**, עמ' 40.

המובאת בשם אחד מתלמידי רמ"י, שלפיה לאחר שחש רמ"מ בדרכו העצמאית של רמ"י, והבין כי תלמידו "אין צריך לו, נעשה מקפיד עליו, עד שהעת הניעו לילך לנפשו".¹³⁹

2. שוני באישיות – התייחסות לכעס ולקפדנות בספר 'מי השלוח'

לעיל ציינו שתקופת ההסתגרות של רמ"מ מוסברת גם על רקע מלנכוליה חריפה שתקפה אותו, ושלמעשה שכנה באישיותו כבר בגיל צעיר. מלנכוליה זו נבעה מתחושת השבר שלו נוכח חוסר האונים בהתממשותו החיובית של הקיום הגבוה שאליו ערג בחייו שלו, כמו גם בחיי חסידיו. הייאוש הוא ביטוי למודעות בדבר הפער בין הדרישה הדתית ובין מימושה, וחוסר היכולת לממש בקיום את העולם הערכי, ובכך להפוך מחשבה אידיאלית לממשות. או בלשון המדרש בו עסקנו לעיל, הייאוש נבע מן המודעות לדיכוטומיה בין האמת השמימית ובין העולם שבריאנותו הותנתה בהשלכתה של אותה אמת.¹⁴⁰ ייתכן שבצערותו ובתחילת ימי ההנהגה שלו הצליח רמ"מ להסתיר את המלנכוליה שלו, ולשלוט בה, אך ככל שעבר הזמן, לא רק שלא הצליח לסלקה, אלא היא החלה לשלוט בו, ומצאה את ביטויה ביחסיו עם תלמידיו.¹⁴¹

בספר 'מי השלוח' מופיעות לא מעט אמירות של ביקורת כלפי כעס וקפדנות.¹⁴² לאור חריפות לשון מתעוררת התחושה, כי אין כאן רק אמירות בעלות אופי חינוכי-רוחני, אלא הן נושאות מטען אישי. ניתן לשער שכך אמנם חשו החסידים, בפרט אלה שהכירו באופן בלתי אמצעי את רמ"מ, או אף אלה שרק שמעו סיפורים אודות מה שהתרחש בחצר בקוצק, ועל רקע פרישתו של רמ"מ. בקטעים הבאים נראה דברי הסתייגות חריפים של רמ"מ מרגשות של כעס ותסכול, במיוחד כאשר רגשות אלו מציפים את עולמו הרגשי של האדם, ומהווים מקור הנעה או לחילופין מקור לייאוש.¹⁴³

למרות הכרתו בלגיטימיות של כעס בנסיבות מסוימות,¹⁴⁴ ואף בצורך בו בעבודה הדתית בהקשרים מוגדרים,¹⁴⁵ הרי הנעימה הרווחת בספר 'מי השלוח' היא שלילת הכעס, בהיותו ביטוי לתסכול, ולאור הניתוח לעיל, גם נגזרת של דיכוטומיה תבונית ורגשית נוקשה.

¹³⁹ **שיח שרפי קודש**, ג, עמ' 18.

¹⁴⁰ ראו דיון על כך להלן באות ג.

¹⁴¹ ראו מקורות על כך לעיל הערה 34. גם המקורבים לרמ"מ הודו שהטיל אימה על התלמידים, אך טענו שהכל היה לשם שמים, ראו **מאיר עיני הגולה**, ב, פיס' תקיז, עמ' 34.

¹⁴² השוו לדיון אצל פיירשטיין, **איזביצה**, עמ' 69-75.

¹⁴³ אנו מוצאים בחסידות לא מעט אמירות הרואות עצב ויאוש כחטא. על העצב כחטא ראו לדוגמה **צוואת הריב"ש**, סי' מד: "לפעמים מטעה היצה"ר לאדם ואומר לו שעבר עבירה גדולה... וכוונתו שיהא האדם בעצבות מכח זה, ויבוטל בעצבותו מעבודת הבורא ית"י". ראו על כך ש"ץ, **מיסטיקה**, עמ' 41-53 (בפרט עמ' 47-50). בכתבתו של ר"נ מברסלב יש לכך ביטוי רב, ואין כאן המקום לפרט. אציין רק מספר דוגמאות: **ליקוטי מוהר"ן**, קמא תורה רפב; שם, תנינא, תורות כג-כד, מח. ראו מרק, **מיסטיקה**, עמ' 94-95 (וחומר רקע רב בהערות), וראו גם שם, עמ' 47-54.

¹⁴⁴ ראו דבריו אודות 'רוגזא דרבנן' בקטע הדרוש ב, קרח, "כי כל", עמ' קב: "בין רוגזא דרבנן ובין כעס היורד לשאול הוא רק חילוק דקה מן הדקה, שלעיני בשר לא נראה מפורש שום חילוק", ואולי דווקא בשל כך עלול האדם להחליף את שני סוגי הכעס זה בזה.

¹⁴⁵ ראו א, נת, "וישלח", עמ' יט: "נח רצה שלא ימצא מדות הכעס בעולם, והראה לו הקב"ה כי לעת עתה עוד מהצורך במדה זאת בעולם. כי לפעמים נגד תאוה, שיבא לאדם איזה תאוה רעה, יוכל להינצל עצמו על ידי שיכניס עצמו בכעס". וראו גם א, בהעלותך, "והעבירו", עמ' קמט.

1. אנו מוצאים אצל רמ"י סדרת אמירות, שבהן הוא רואה את מידת הכעס דווקא כמאפיינת אנשים גדולים.¹⁴⁶ תכונה זו קיימת בהם בפשטות, שכן היא תוצאה של מעורבות ואכפתיות. הוא מכיר בה, אך אינו מצדיק את הופעתה אצלם:

ומה שנאמר בפרשת נגעים תואר שם 'אדם'¹⁴⁷ כי צרעת מורה על חסרון במדות הכעס.¹⁴⁸ **וזאת המדה נמצא ביותר באנשים גדולים, מפני שאינו מגיע להם שום נייחא מטוב עוה"ז,** והטוב המוכן להם לעוה"ב זה הוא בהסתר מהם בעוה"ז. והעצה לזה להחזיק במידת טובת עין.¹⁴⁹

רמ"י קושר את הופעת הכעס אצל אנשים גדולים, עם חוסר הסיפוק שאנשים אלה חשים ביחס לעולם הזה על מכלול מאפייניו. מעצם טבעם מלווה את קיומם דיסוננס קוגניטיבי. לאמור, דווקא אנשים גדולים אינם מקבלים את העולם הזה, וחשים תסכול מקיומם האנושי. הכעס הוא ביטוי לאותו תסכול, לחוסר היכולת להשלים עם המתרחש בעולם, ואולי גם לקושי לשנותו ולממש בכך את הדרישה הדתית.

הפתרון של רמ"י הוא לאמץ 'עין טובה', קבלה הממירה את המאבק. היכולת לקבל נטועה במי שמסוגל להשלים עם הפלא שבמציאות. לאורך ספרו 'מי השלוח' האדם נדרש לוותר על תפיסת המציאות שלו, ולא לראותה כבלעדית.

2. רמ"י איננו מסתפק בגינוי מידת הכעס באופן מקומי. אנו מוצאים בספרו לא מעט אמירות השוללות את הכעס באופן קטגורי, עד כדי ראיית הכעס כתכונה לא יהודית.

עיקר ענין עכו"ם הוא כעס, וזה הוא החיים שלו ונפשו. **ועיקר ענין ישראל הוא לב טוב,**¹⁵⁰ שלא נמצא בו שום כעס בעומק.¹⁵¹

קביעה זו יש להבין כאמור על רקע ראיית הכעס כתוצר תסכולו של האדם המסרב להשלים עם המציאות שבה הוא חי. עבור רמ"י סירוב זה הוא ביטוי לחוסר אמונה, שכל המתרחש כך אמנם אמור היה להיות, או בלשונו "הכל בידי שמים". האפשרות להאמין בכך עבור רמ"י היא המגדירה את ישראל לעומת הגוי, או מוטב לומר היא המבחינה בין 'בחינת' ישראל ובין 'בחינת' גוי, כי היא הרי גם הקריטריון המבחין בין טיפוסים דתיים בתוך ההווה היהודית.¹⁵² ממילא אין מקום למידת הכעס, אפילו לא אצל תלמידי החכמים, למרות שכאמור דווקא הם מועדים יותר לכעס. רמ"י מבחין בין מי שכועס לשעתו, ובין מי שמאפשר לכעס לחלחל בו ובסופו של דבר אולי גם לשלוט בו:

¹⁴⁶ ראו א, וישב, "ויהי", עמ' נ (שם בתחילת עמ' נא).

¹⁴⁷ כוונתו לדברי הפסוק הפותח את פרשת נגעי העור "אדם כי יהיה בעור בשרו שאת או ספחת או בהרת והיה בעור בשרו לנגע הצרעת" וגוי (ויקרא יג, ב).

¹⁴⁸ הוא חוזר על טיעון זה בדרוש א, נשא, "וישלחו", עמ' קמה, בו הוא כורך את הסברו עם דברי חז"ל הידועים, כי צרעת היא עונש על עוון לשון הרע (כבר במקורות התנאיים: **תוספתא** נגעים פ"ו ה"ז; **ספרא** מצורע, ה, מהד' וייס, עמ'; וכן לרוב במדרשי האגדה, כגון: **ויקרא רבה** יח, ד מהד' מרגליות עמ' תט; **שמות רבה** ג, יג מהד' שגאן, עמ' 136-137; **תנחומא בומר**, שמות ס"י כ, עמ' 12; שם, מצורע, ס"י א, עמ' 44 ועוד רבים). דיבור לשון הרע על הזולת מתבאר על רקע מגבלותיו של האדם לקבל את עצמו.

¹⁴⁹ א, תזריע, "אדם", עמ' קיא. מידת עין טובה קשורה למושג אחר חשוב בספר 'מי השלוח' - הברור של 'לא תרצח' – ראו על כך דיון מפורט בפרק הבא, העוסק בתהליך הברור.

¹⁵⁰ השוו למובא במסכת אבות ב, ט אודות עליונותה של מידת לב טוב.

¹⁵¹ ב, ליקוטים בזוה"ק, עמ' ר"ב.

¹⁵² ראו לדוגמה א, תולדות, "ויאהב", עמ' לג.

יש כמה מיני זדונות וכעס. יש שהוא נכעס לשעה ועושה מעשה זדון, על זה יש לימוד זכות שיצרו אנסו בהתגברות לשעתו... אבל "כי יזיד איש על רעהו להורגו בעורמה", היינו שמכנס ומאסף כעסו לצבור כעס וזדון רב... על זה נאמר "מעם מזבחי תקחנו למות", שאף צדיק ועובד את

הש"י לא יועילו לו כל זכיותיו ללמד זכות עליו, כי כעס כזה אינו חלק ישראל כלל.¹⁵³

מבין שלוש העבירות או החולשות שניתן למצוא אצל בני אדם, הכעס, התאוה והעצבות, רואה רמ"י בכעס את התכונה הבעייתית ביותר. לה, כאמור, אין מקום כלל במחנה ישראל:

"וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש" (במדבר ה, ב) - צרוע הוא כעס, כי צרעת הוא בעון לשון הרע. זב הוא בעל תאוה. וטמא לנפש הוא עצבות, ולכן הצרוע נשתלח משלש המחנות, כי מדות כעס אין לו חלק בישראל, והזב משתלח רק ממחנה לוייה וממחנה שכינה, היינו כי מדות התאוה לא יאות לתלמידי חכמים. "וטמא לנפש", זה אינו משתלח רק ממחנה שכינה, כי גם בתלמידי חכמים נמצא לפעמים מדות העצבות כמו שכתוב בגמרא (בבלי תענית דף ד, א) "אוריתא הוא דמרתחי ליה", ורותחא הוא עצבות, ורק ממחנה שכינה משתלח, כי עוז וחדוה במקומו.¹⁵⁴

רמ"י מכיר בכוחה של התאוה, ואכן הוא טוען שיש ליברר' מידה זו. הוא אף מקדיש מקום נרחב בכתיבתו למה שהוא מגדיר כ'בירור מלא תנאף' (ראו בפרק הבא). היבט מעניין בקטע הדרוש המובא כאן, הוא ההכרה ואף הלגיטימיות המסוימת המוענקת לתחושות העצב. אמנם השמחה היא המצב הרצוי, אבל רמ"י יודע שדווקא תלמידי החכמים, מהסיבות אותן מנינו לעיל, חווים גם חוויות של עצב. יתר על כן, משנת רמ"י, בהדגישה את תנועת הרפלקסיה, חייבת להיות מודעת למחירה של ההתבוננות העצמית. רמ"י מבחין בין רגשות של עצב, ובין רגשות תסכול וכעס, ואת האחרונים, כאמור, הוא דוחה באופן קטגורי. דחייה קטגורית זו כמו גם האופי המעין פולמוסי של דבריו, רק מעידים על תחושת הדחיפות שחש בעוסקו בסוגיה זו, תחושה שיש לפרשה, כאמור, הן על רקע דרישתו הדתית שלו עצמו, והן על רקע המחיר שגבתה, ושבו נזכר במציאות אליה השתייך.

3. רמ"י מזהיר כי הכעס עלול להוביל לייאוש ולבקשת מות. קשה שלא למצוא בכך גם תגובה להסתגרות של רבו:¹⁵⁵

"לא תזבח לה' אלוהיך שור ושה אשר יהיה בו מום" (דברים יז, א) – בזה מזהיר הפסוק שלא לכעוס כל כך על עברי רצונו עד שיקוף בחיים, כמו שמצינו באלהיו שפעל בתפילתו שכל ישראל הכירו וענו "ה' הוא האלוהים" (מל"א יח, לט). ואח"כ שנס מתניו ורץ לפני אחאב, וכשבא אחאב לביתו וספר לאיזבל את כל אשר עשה אליהו, ואיזבל שלחה לאליהו דברי חירופין, על זה כעס אליהו ואמר "קח נפשי" (שם יט, ד). וכן יונה שקץ בחייו.¹⁵⁶ על זה מזהיר הפסוק שלא יתפלל האדם כן.¹⁵⁷

שתי הדמויות שהקטע דן בהן עמדו בסיטואציה מתסכלת בשל הפער בין המציאות הקשה שסביבן לבין מאמציהן: אליהו עמד מול שלטון, שלא הצליח לשנות את התנהגותו, ואילו יונה חש שלא נעשה צדק בנוגע לעיר נינוה. שני הנביאים המצויים במצב של אי שביעות רצון מהמתרחש בחוץ

¹⁵³ ב, משפטים, "וכי", עמ' נה.

¹⁵⁴ א, נשא, "וישלחו", עמ' קמה.

¹⁵⁵ יש לזכור כי רמ"מ כבר נהג להסתגר לפרקי זמן שונים עוד לפני המשבר הגדול של שנת ת"ר.

¹⁵⁶ לאחר שהאל חמל על אנשי נינוה, נאמר כי יונה כעס מאוד "וירע אל יונה רעה גדולה ויחר לו" יונה ד, א), ואח"כ בדברי התפילה ביקש יונה "ועתה ה' קח נא את נפשי ממני כי טוב מותי מחי"י" (שם פסוק ג).

¹⁵⁷ ב, שופטים, "לא", עמ' קיח.

והצורך להוכיח, מתקשים להשלים עם כישלונם – כפי שלפחות הם תופסים את המציאות, ובשעה של אכזבה ודכדוך הנפש הם מבקשים למוח. התסכול והכעס על העדה מובילים לייאוש עמוק מהחיים. יש להבין את התנגדותו של רמ"י לנובעת מעמדתו העקרונית - "הכל בידי שמיים". מתוך עמדה זו הוא מלמד את שומעיו להשלים ולקבל את המציאות. האתגר הגדול העומד בפני המעיין במשנת רמ"י הוא להבין את הרעיון שכל המתרחש בפועל איננו אלא כסות לרצון האל הנוכח תמיד.

4. נסיים סעיף זה בקטע דרוש המדבר על בעל המחלוקת, על מי שמבקר בחריפות את הזולת, כמי שמאבד את זכותו להיות חלק מהציבור.

"ויקרא יעקב אל בניו ויאמר האספו" (בראשית מט,א) - במדרש (תנחומא נדפס, ויחי סי' ח): [מהו] האספו – הטהרו, כענין שנאמר "תסגר שבעת ימים... אחר תאסף" (במדבר יב,ד). הענין בזה, כי יעקב היה הראשון שציוה לבניו שידרשו שלום רעיהם, ולא ידברו דופי איש ברעהו. וזה שהזהירם בלשון 'אסיפה', שזה נקרא טהרה. כי מי שנוהר בזה יש לו אסיפה במחנה ישראל, לפי שמצינו שמי שמחזיק במחלוקת ומשלח מדנים אין לו אסיפה, כדכתיב "תסגר שבעת ימים מחוץ למחנה ואחר תאסף", מחמת שדיברה במשה. מזה נלמד שאין לאדם אסיפה וחיבור לכלל ישראל, רק כאשר נשמר מלדבר בחסרון רעהו. וזה 'האספו' שהזהירם על זה לדרוש בשלום רעיהם.¹⁵⁸

רמ"י מעניק משמעות כפולה למושג 'אספה'. כל אחד ממובניו קשור ומותנה במובן השני. אדם זכאי להיות חלק מן הציבור, חלק מן הכינוס והחיבור, רק אם הוא טהור – 'אסוף' - ביחסיו עם הזולת. מטבע הדברים, במקום שיש מאבק ומחלוקת בין אנשים, אי אפשר לזכות לכינוס משותף.¹⁵⁹

אם נראה גם בקטע זה ביטוי לאירועים האקטואליים, אזי ניתן להציע כי הביטוי "אין לו אסיפה", מבטא לא רק ביקורת על עצם הקפדנות, אלא יש בו גם תיאור של ההסתגרות של רמ"מ כנגזרת טבעית של הקפדנות. בכך אולי יש משום שלילת הלגיטימיות של היות רמ"מ רבי של העדה החסידיית בקוצק.

3. מחלוקת בהנהגה

הסבר רווח למחלוקת בין שני האישים נועץ אותה בשוני המנהיגותי ביניהם.¹⁶⁰ ראוי לציין כי הסבר זה מופיע אצל צאצאי רמ"י, שהחל מדור הנינים טרחו להמעיט מעוצמת המחלוקת בין התלמיד ורבו ולדבריהם: ¹⁶¹ "בוודאי שנחלקו חכמי ישראל אלו בדרכיהם ושיטותיהם".¹⁶²

¹⁵⁸ ב, ויחי, "ויקרא", עמ' לו.

¹⁵⁹ לכך ניתן להוסיף כי שותפות היא רק לצורך מאבק מול החוץ, איננה שותפות אמיתית אשר תחזיק מעמד, כדברי ר' אלימלך מליז'נסק בקטע הדרוש החותם את ליקוטי שושנה (ואת ספרו **נועם אלימלך**), "איזה", דף קי ע"א: "אם אנו רואים בני אדם בעלי מחלוקת שאין להם התחברות, רק להמחלוקת יבערו כולם כאחד, אבל בשאר התחברות לבביהם פרודות וחלוקות... זה האות שאש התבערה המצה ומריבה אשר תבער בעדתם יחד שכם אחד, אין זה כי אם רע לב, וזדון לבם השיאם קנאת איש מרעהו לדבר על הצדיקים עובדי ד' באמת".

¹⁶⁰ השו"ו לדיון אצל פירשטיין, **איזביצה**, עמ' 61-67.

¹⁶¹ יכולים להיות לכך מספר מניעים: שמירה על כבודם של המעורבים באירוע הדרמטי, ובעיקר ראיית פרישתו של רמ"י כפרישה עניינית, שניתן להציגה ברצף אחד עם פרישות דומות בחסידות, כגון זו של ה'חיוזה' מחצרו של ר' אלימלך מליז'נסק ופרישת ה'יהודי' מחצרו של ה'חיוזה' מלובלין; כמו כן, יש להביא בחשבון בהקשר זה כי חסידות ראדזין היתה קטנה באופן יחסי, ובודאי שלא רצתה לעמוד בעימות עם חצרות גדולות ובעלות השפעה רבה כגון זו של

1. אפתח בדרישות שמציב רמ"י ממי שמתיימר לשמש מנהיג :

"אדם כי יקריב מכם קרבן לה' מן הבהמה מן הבקר ומן הצאן תקריבו את קרבנכם", מורה לנו בזה היאך אדם מקרב את עצמו להש"י... "מן הבהמה"... שיהיה נקי בלא תנאף, "מן הבקר"... שלא יהיה לו התנשאות על שום בריה. "מן הצאן"... שלא יהיה בו שום כעס ורציחה וקפדנות. וכן

המנהיג הדור, שאדם ירצה להיות כפוף תחתיו צריך להיות נקי מדברים האלו.¹⁶³

על פי קטע דרוש זה, מצופה מהמנהיג הראוי שלא יהיה משועבד לתאוותיו, שלא יתנשא על הזולת ושלא ינהג כלפיו בכעס ובקפדנות. הדרישה להיות נקי מהאיסור 'לא תנאף' היא דרישה עקרונית בספר 'מי השלוח'. בפרק הבא, שיעסוק בתהליך הבירור, נראה בהרחבה את דרישתו של רמ"י כי תהליך זה יכלול בראש ובראשונה את מה שהוא מגדיר כ'בירור מלא תנאף', איסור המסמל את עולם התשוקות, ובנוסף לכך גם את ה'בירור מלא תרצח' המייצג הן את העמידה לעומת הזולת (המאבק והתחרות), והן את התנועה ההפוכה של 'בליעת' הזולת והתשוקה להתמזג איתו. לאמור סמל זה מייצג את מכלול יחסי הגומלין בין האדם והזולת.

נדגיש כי על פי הדרוש כאן המנהיג נדרש לנהוג כבוד כלפי הזולת.¹⁶⁴ התנשאות, לא רק שהיא מונעת מהאדם לשמש מורה – ובוודאי מורה פשיסחאי, עבור הזולת,¹⁶⁵ אלא היא עלולה כאמור להוביל את המנהיג לרגשות תסכול וקפדנות, בעת שציפיותיו ודרישותיו מתלמידיו אינן מתמלאות. ייתכן שגם קטע הדרוש הבא החוזר על רעיון זה מכיל רמז לפרישה של רמ"י מקוצק :

היינו שלא תתגאה על שום נפש מישראל, וזהו אמרו "אשר לא תגלה ערותך עליו" (שמות כ,כב) היינו שלא תבוא עי"ז לידי בושה, **שאם תתגאה על שום אחד אז סופך שתרגז מדרגה למטה הימנו, והוא יעלה על מקומך.**¹⁶⁶

האם הקטע מכיל רמז לתחרות או למאבק בין הרב ובין התלמיד? האם הסיומת "והוא יעלה על מקומך" מכוונת כלפי עצמו? - כל זה לא יצא מגדר של השערה גרידא.

2. רמ"י דורש מהמנהיג להיות בעל סבלנות ורוך כלפי תלמידיו, ולמעשה מציב זאת כתנאי הכרחי: "מקרב אחיך תשים עליך מלך", היינו שיהיה לבו טוב לכל ישראל. וכמו שמצינו בדוד המלך ע"ה שנאמר עליו "ואקחהו ממכלאות צאן", היינו שראה הקב"ה איך נוהג ברחמנות עם צאנו, שמו למלך על ישראל.¹⁶⁷

רחמנותו של דוד היא התנאי להיותו ראוי לשמש מנהיג.¹⁶⁸ מכאן ניתן להסיק כי מי שיש בו כעס וקפדנות איננו יכול לשמש מנהיג :

חסידות גור.

¹⁶² ראו **תפארת ירוחם**, "למען האמת", דף קמט (מובא אצל שרגאי, **בנתיבי**, עמ' 185). כך זה במסורות בראדזין בעל פה: כך שמעתי מר' משה ליינר, אחיו של הרבי מראדזין-ברוקלין; וכך נמסר לי בשם הרבי ר' אברהם יששכר אנגלרד ז"ל, שעד לאחרונה (נפטר סוכות תשס"ו) היה מנהיגם של חסידי ראדזין בבני ברק, והיה גיסו של ר' שמואל שלמה ליינר מראדזין, נכד נכדו של רמ"י שנשפה בשואה, ושכונה 'האדמו"ר המורד'.

¹⁶³ ב, ויקרא, "אדם", עמ' עג.

¹⁶⁴ ראו א, אמור, "ויצא" (מ"ונסמך לזה" בעמ' קכט), על האזהרה לנהוג בכבוד הבריות.

¹⁶⁵ ראו לעיל בפרק הקודם את אפיון דרכם החינוכית-רוחנית של מורי פשיסחה.

¹⁶⁶ א, יתרו, "ולא", עמ' פג.

¹⁶⁷ א, שופטים, "מקרב", עמ' קפ"ז.

¹⁶⁸ ראו גם א, תצוה, "ואלה", עמ' פט: "וללמד" הוא נגד הציץ, כי בהציץ נאמר "והיה על מצחו לרצון" (על פי שמות כח, לח) היינו, שיהיה לאדם עין טובה ללמד את חבריו.

"לא תוכל לתת עליך איש נכרי", היינו מי שיש בו כעס, כי מדות הכעס אין לה חלק בישראל.¹⁶⁹
 נדמה כי לא רק בשל העובדה כי תכונה זו מזוהה עם הנכרי (=גוי), אלא שהיא מעמידה את המנהיג בעמדה מנוכרת כלפי תלמידו, כי על פי עולמו הרעיוני של רמ"י תכונה זו מעידה יותר מכל על חוסר יכולתו לקבל את תלמידו, ולהוות עבורם מורה במקום בו הם עומדים.
 3. פועל יוצא מהדרישה לעין טובה הוא הנכונות ללמד כל אדם, ולא להעמיד לפני הבאים להצטרף לחצר תנאים מוקדמים:

"וכי יבא הלוי מאחד שעריך מכל ישראל אשר הוא גר שם ובא בכל אות נפשו אל המקום אשר יבחר ה', ושרת בשם ה' אלוהיו", זה רומז שלא לדחות שום נפש מישראל שיש לו תשוקה להמשך אחר ה', אף שאין לבו מבורר עדיין בשלימות, אך בטח יסייע לו הש"י, ועל זה נאמר "ושרת בשם ה' אלוהיו";¹⁷⁰ בזה מורה לנו הש"י שלא ירצה האדם לקרב להש"י רק גדולי דיעה ותלמידי חכמים, רק אפילו גם אנשים פשוטים...¹⁷¹

ישנן לא מעט עדויות כי רמ"י קיבל כל תלמיד,¹⁷² וראו את דבריו העקרוניים:
 "לא תעשוק את רעך" היינו, כל דבר טוב שיוכל האדם להמציא לחבירו ולא ימציא לו נקרא עושק אותו.¹⁷³

השאלה מרתקת היא כיצד הרשה רמ"י לעצמו לקבל כל תלמיד, ומאידך גיסא הרצה לפני תלמידים אלו את משנתו המורכבת, אם לא הרדיקלית וודאי יוצאת הדופן. אין כל עדויות כי חצרו של רמ"י התנהלה בשני רבדים, כפי שמוכר מכמה חצרות חסידיות אחרות. לא נשמרה כל עדות המספרת שאת דברי התורה הייחודיים של רמ"י שמעו רק קבוצת תלמידים מקורבים. מהקטע הבא ניתן להסיק שההפך הוא הנכון; רמ"י הרשה לעצמו ללמד את כלל התלמידים את רעיונותיו, מתוך הנחה ומתוך אמונה שרק מי שבשל אכן יפנים את דבריו:

"והעמידו תלמידים הרבה"¹⁷⁴ לאפוקי מרבן גמליאל שאמר (בבלי ברכות דף כח,א) 'כל תלמיד שאין תוכו וכו'.¹⁷⁵ כי כתוב "וצפון לישרים תושיה" (משלי ב,ז) וקרינן 'יצפון' ביו"ד. ויצפון' מורה כרבן גמליאל, היינו שמוזהיר לאדם שלא ילמוד רק לישרים. ולצפון, באינם ישרים, צריך לצפון הדברי תורה.¹⁷⁶ ויצפון' ביו"ד מורה על 'העמידו תלמידים הרבה', ולא תירא משאינם מהוגנים. כי 'יצפון' קאי על הש"י, היינו שאתה תלמד בשוה, והש"י יסתיר ממי שאינו ראוי אף שישמע לא

¹⁶⁹ א, שופטים, "לא", עמ' קפז.

¹⁷⁰ ב, שופטים, "וכי", עמ' קיח. ישנן לא מעט עדויות כי רמ"מ לא חיפש תלמידים רבים, ובפרט כאשר הכמות באה על חשבון איכות התלמידים. ראו לדוגמה שיח שרפי קודש, א, פיס' קכב, עמ' 25; שם, ג, פיס' שפח, עמ' 109. ביטוי לכך היא הביקורת של אחד 'מחשובי חסידי פשיסחא וקוצקי' על הרי"מ מגור, שאותו קיבלו רוב החסידים לאחר מותו של רמ"מ כרבי, מכיוון שהלה פתח את דלתות חצרו ואפשר לרבים להצטרף, ראו מאיר עיני הגולה, ב, פיס' תפו, עמ' 27.

¹⁷¹ ב, בשלח, "ויוריהו", עמ' מו.

¹⁷² ראו לוי, איזביצה, לאורך הפרק על רמ"י, וראו בפרט עמ' 38 ("דלתות לבית מדרש לשם מה?"), ועמ' 48-49.

¹⁷³ א, קדושים, "לא תעשוק", עמ' קיח.

¹⁷⁴ על פי המשנה במסכת אבות א,א.

¹⁷⁵ בסוגיה המפורסמת בבבלי מתואר כי רבן גמליאל אסר על כל תלמיד שאין תוכו כברו להיכנס לבית המדרש, ובאותו אירוע בו הועבר מתפקידו "סלקוהו לשומר הפתח ונתנה להם רשות לתלמידים ליכנס".

¹⁷⁶ רמ"י המפרש את הפסוק כמתאר את התורה כדבר אותו מצפינים עבור הישרים, הולך בעקבות המדרשים השונים. ראו מכילתא דרשב"י, פרק יט,יא (מהד' אפשטיין-מלמד עמ' 141); אבות דר"נ הוספה ב לנו"א פ"ח "חביבין" (מהד' שכטר עמ' 162); תנחומא נדפס לך לך, ס"י יא; תנחומא בובר לך לך, ס"י יד, עמ' 71.

ילמדו ממך.¹⁷⁷

הפתיח של הדרוש עוסק בביקורת על מי שמוכן ללמד רק תלמידים 'ישרים', אך בהמשכו מופיעה תוספת רעיונית, בה לא נתקלנו עד כה. מחד גיסא מקבל רמ"י את ההנחה שיש להסתיר דברי תורה מתלמיד שאינו ראוי, אך מאידך גיסא הוא טוען שהאחריות על הסתרת התורה אינה מתפקידו של המורה. על המורה ללמד, כמו שעל הרבי לשמש כמנהיג חסידי. לא רק שאל לו להימנע מלקבל תלמידים, אלא אדרבה, מוטל עליו להרבות בתלמידים, ולא פחות מכך חשוב שילמד אותם בשווה, ללא כל הבדל והבחנה. בהקשר של הדרוש עיקר משמעותה של הנחיה זו, ללמד בשווה, היא שלא להסתיר מהתלמידים את דברי התורה. רמ"י לומד מהביטוי 'יצפון' כי האל בעצמו (=רמוז ב – י) ידאג כי התלמיד הלא ראוי, לא ישמע ולא ילמד מהמורה.

מצד אחד סוגיה זו קשורה בטבורה לנושא שבו חתמנו את הפרק הקודם – דמות המורה כפי שהתגבשה בבית פשיסחה ואופן עמידתו מול תלמידיו. במובן מסוים המורה איננו אחראי על חיי תלמידיו, וכך הוא נוהר מלהוות דמות סמכותית, אשר תמנע מהחסיד ללמוד על עצמו, וממילא על דרכו בעבודת שם.

היבט נוסף, העולה בקטע הדרוש המובא כאן, קשור לרעיון מרכזי בו אנו עוסקים בפרק זה, והוא המגבלה בהגדרה אובייקטיבית חיצונית את מה שנכון לעשות ואת מה שאינו נכון. למורה אסור לשפוט את תלמידיו, ועל כן אל לו להגדיר מי ראוי ומי לא ראוי לשמוע את תורתו. העיקרון שראינו לעיל, שלפיו לעתים מה שמותר לאחד אסור לשני, אותו פירשנו על רקע מושג האמת אצל רמ"י, פועל גם כאן. המורה צריך ללמד, ובמקביל להכיר בכך כי מי שצריך ומתאים ללמוד ממנו אכן ילמד, ולהיפך. מאמציו שלו לשלוט בכך הינם לא רלוונטיים, ובמובן זה עליו לאמץ לעצמו את מידת ההשתוות. הדבר קשור בבסיסו לרעיון של "הכל בידי שמיים" מחד גיסא, ולשחרור הצומח מרעיון זה מאידך גיסא. לאורך הפרקים הבאים, נראה כי האמור כאן מהווה תמצית של העבודה החסידית ויסודותיה הרעיוניים אותה מלמד רמ"י לאורך ספרו.

4. על הפרישה

כיצד הצדיק רמ"י את פרישתו מקוצק? האם בהכרח ראה בעזיבתו את קצה של חצר רבו? גם כאן אין בידינו ידע ישיר. ניעזר במה שרמוז בספר 'מי השלוח':

בספר מופיעה הטענה כי קיומה של מחלוקת בין צדיקים נובעת מחטאו של אדם הראשון ומחללה האלוהית שהוטלה על האדם בעטיו: "ארורה האדמה בעבורך... וקוץ ודרדר תצמיח לך" (בראשית ג, יז-יח). קללה זו מתפרשת על ידי רמ"י באופן הבא:

ענין הקללה ההוא – 'קוץ' היינו רשעים שיעמוד ממנו.¹⁷⁸ ו'דרדר' ענין כל המחלוקת שהוא בין צדיקים, אף מחלקת אמיתיות הנוכחים בגמרא,¹⁷⁹ כי דרדר בגימטריה ב' פעמים צדיק.¹⁸⁰

¹⁷⁷ א, מגילה דף ז, א, "ותני", עמ' רנז (לקראת הסוף).

¹⁷⁸ על פי הסוגיה בבבלי בבא מציעא דף פג, ב (יקוצים אני מכלה מן הכרם).

¹⁷⁹ עמדתו הפרשנית ביחס לכתובים היא שכל מה שכתוב איננו מקרי, ושעל כן יש ללמוד ממנו. במחלוקת בסוגיה התלמודית יש הצגת שתי אמיתות, בבחינת 'אלו ואלו דברי אלוהים חיים'. בעינינו לא נכון לראות בסוגיה חלוקה רק תנועה לעבר הכרעה ודחיית אחת העמדות.

¹⁸⁰ א, בראשית, "וקוץ", עמ' טז. ראו אצל גליקסמן, **תפארת אדם**, עמ' יד, הערה, המעיר על דרוש זה "אולי מבשרו

בקבלתו של מצב זה כנתון, כאחד מקווי האופי של הקיום האנושי שלא ניתן להימנע ממנו, ניתן לראות מופע נוסף של משמעות 'האמת' לאורך ספרו של רמ"י. כמו ב'תורה' אף ב'חיים', לא רק שלא ניתן להימנע ממחלוקת בין צדיקים, אלא שבמובן מסוים, יהיה בכך משום התכחשות לאופי של העולם האנושי, זאת עד לעידן שלעתיד לבא. קיומה של מחלוקת כתופעה אינהרנטית לקיום מהווה טיעון נוסף המצטרף לאמירות שראינו לעיל אודות אפשרות קיומם של שני צדיקים שלמים בדור אחד,¹⁸¹ רעיון המאפשר את עמידתו כ'צדיק' בלא לשלול את הגדרת רבו ככזה. יתר על כן, ראינו גם שאין הכרח שפרישה תהווה משום הטלת דופי במנהיג שממנו מתרחקים. רמ"י אכן קבע כי אין לירא מהמחלוקת גם בעת עמידה מול צדיק שהוא מרכבה לשכינה ושהרוב עומדים לצידו.¹⁸²

יש להתבונן בעמדתו הרעיונית המורכבת של רמ"י, שאחת מהשלכותיה היא ערך הסובלנות, גם נוכח ההצקות של חסידי קוצק, ואכן ישנן כמה עדויות על התנכלויות כלפי חסידי איזביצה.¹⁸³ המסורות החסידיות מספרות כי רמ"י דיבר בשבח האיפוק, ותבע מחסידיו שלא להגיב למעשי חסידי קוצק. ביטוי לכך ניתן למצוא בדברי התורה שלו:

כי מאוד צריך האדם להיות מבורר בצרת עין ואז יוכל להכניס עצמו במחלוקת... וזה שאיתא בגמרא (בבלי חולין דף פט, א) "אין העולם מתקיים אלא בשביל מי שבולם עצמו בשעת מריבה", והיינו כובש את יצרו לבלי יכנס במחלוקת, על זה מתקיים העולם ומתחדש כבריאה חדשה, וכן בכל העניינים כשאדם מצמצם עצמו לכבוש את יצרו ולסבול, לכן מדה במדה מצמצם השי"ת את הבריאה לנגדו שמתחדש כבריאה חדשה... **ובענין מריבה צריך האדם לסבול ולצמצם עצמו ולבלום פיו...** מי שיכול לפעול אצל השי"ת על ידי עבודה באהבה עצומה, **בו בחר ה'**¹⁸⁴

הדרישה לעין טובה חוזרת כאן, והיא מוצגת כתנאי הכרחי למי שרשאי לבוא במחלוקת. לאמור, למרות ההנחה שהמחלוקת קיימת בעולם מאז חטאו של האדם הראשון, עדיין מבחין רמ"י בין שני סוגי מחלוקת: המחלוקת האחת היא ביטוי לחוסר היכולת של האדם להכיל את האמת האלוהית, שכן, כפי שנראה להלן באריכות, האמת האלוהית מתגלה לכל סובייקט דרך עצמו, ועל כן היא מופנית אליו בלבד, ואילו המחלוקת השניה מונעת על ידי יצר לב האדם.

רמ"י משתמש כאן בדגם הקבלי של הצמצום המאפשר בריאה. העיון בספר 'מי השלוח' מגלה כי רעיון זה, שהיה מרכזי בקבלה שיצאה מבית מדרשו של האר"י, מתמצת כאן את התהליך הרוחני שמלמד רמ"י לתלמידיו. על האדם להיות נכון לצמצם את עצמו בזמן מחלוקת, אף אם

(= רמ"י) חוזה זאת, ולא עמד על דברי תורה זו **רק משום שנכשל בה**. [מעבר לזהות בגימטריה בין 'דר' ובין 'צדיק', ייתכן שמופיע כאן רמז למהות הצדיק: לשתי האותיות ד ו-ר יש מופע רבתי במקרא - ד' במלה 'אחד' החותמת את הפסוק 'שמע ישראל' (דברים ו, ד); ר' רבתי בציווי האוסר עבודה זרה "לא תשתחוה לאל אחר" (שמות לד, יד). יש כאן מעבר לראיית הצדיק כמי שמממש שני צווים עקרוניים אלה, כי הרי הצו הראשון מסמל עבור רמ"י את ההכרה "הכל בידי שמיים", והשני את חובת הבירור (מ'לא תנאף) - ראו לדוג' א, פסחים דף ב, א, עמ' רמד. דיון נרחב על כך מצוי בפרק הבא]

¹⁸¹ ראו לעיל הערה 121.

¹⁸² ראו לעיל הערה 118. ראו גם א, נשא, "בברכת", עמ' קמו: "ישא ה' פניו אליך, היינו, שימשוך לב כולם אליך שלא יהיו מתנגדים כנגדך. 'ישא' היינו, שיתן לך התנשאות. 'וישם לך שלום' היינו, התנשאות ביותר, אף אם יהיה לך התנגדות לא תירא מהם כי ה' עמך".

¹⁸³ ראו לוין, **איזביצה**, עמ' 38-39; **דור ישרים**, עמ' לד-לה. ראו לעיל הערה 87.

¹⁸⁴ ב, קרח, "ויקח", עמ' צט (ראו בעמ' ק מאמצע העמודה השנייה עד אמצע העמודה שבעמ' קא). ראו אצל ליבס, **תורת היצירה**, עמ' 60-62 התייחסות להיבט של בלימה וענווה מצויה.

בשל כך הוא יסבול. יש בנכונות זו משום הבטחה, שהאל יברא עבורו בריאה חדשה. דבריו של רמ"י אודות הנכונות לסבול ולבלום פיו, ובסופו של הקטע – על בחירת האל במי שעבודתו הדתית מאופיינת באהבה, גם הם עשויים ללמד כיצד תפס רמ"י את התנהגותו הוא, וכיצד תפס את דמותו של רבו באותה סיטואציה דרמטית.

אסיים סעיף זה, בניסיון נוסף ללמוד מה'תורה' על ה'חיים' ולהיפך. לעיל הובאה מסורת חסידית המספרת כי רמ"י ביקש מר' יצחק מוורקה לפייס בינו ובין רבו רמ"מ. קטע הדרוש הבא עשוי לחדד את המניע לבקשה זו:

אם יגרום לאדם מדות הדין מחמת עבירות שבין אדם לחבירו, ועיקר באם יחטא ח"ו ויבייש את האדם בדיבורו, וזה מורה הפסוק "ואיש כי ימכור בית מושב עיר חומה" (ויקרא כה, כט) כי הלשון נקרא 'מושב עיר חומה' כמאמר (המדורש) (בבלי ערכין דף טו, ב): "שתי חומות נתתי לך".¹⁸⁵ ועל ידי זה יוכל ח"ו האדם למכור ולהפסיד כל זכויותיו, וחבירו יקנה אותם. ועל זה אמר שלמה המלך ע"ה "עיר פרוצה אין חומה איש אשר אין מעצור לרוחו" (משלי כה, כח).¹⁸⁶ והעצה היעוצה בזה, **כי יפייס את חבירו בתוך השנה**, ועל זה נאמר "ימים תהיה גאולתו. ואם לא יגאל... לו וקם הבית... אשר לו חומה לצמיתות לקונה אותו לדורותיו" (שם, פס' כט-ל), היינו, שאם לא יפייס את חבירו ישארו זכויותיו ביד חבירו לצמיתות עולם. וזה פירוש הקרי והכתיב מ"אשר לו חומה", כי האיש אשר אין מעצור לרוחו נקרא "אשר לא חומה", וזה שיש לו מעצור לרוחו נקרא "אשר לו חומה". **וזה שישארו כל זכויותיו של האיש אשר אין מעצור לרוחו, ביד האיש אשר עצר את רוחו ושתק לו.**¹⁸⁷

הדרוש מתייחס לסדרה של פסוקים המלמדים כי רכישת בית בתוך עיר מקבלת תוקף קבוע לאחר שנה מיום המכירה, משום שעד אז יכולים הבעלים לגאול ולהשיב לידיהם את הבית שמכרו.¹⁸⁸ רמ"י מסב רעיון זה להקשר של ויכוח השורר בין שני אנשים, ולחובה לפייס את החבר תוך שנה, שאם לא כן מה שהיה שייך לאדם יעבור לידי חברו. שימוש לא נאות בלשון המסמלת את כוח הדיבור, עלול לגרום לכך שהאדם יאבד את זכויותיו לטובת מי שהוא פגע בו, ושניסה, למעשה, באמצעות הדיבור למעט מזכויותיו. רמ"י מדבר על העברת זכות מאדם לזולתו על דרך מידה כנגד מידה. הדיוק של הקרי (= "לו חומה") לעומת הכתיב (= "לא חומה"), מלמד, לפי רמ"י, על שני טיפוסים: המושל ברוחו ומי שאינו מושל ברוחו. התביעה היא אמנם תביעה עצמית, וכך כאמור מופיע בסיפור החסידי, אך ברור כי תביעה מעין זו מכוונת גם כלפי הזולת.

אם משקף קטע הדרוש כאן את ה'חיים', אזי באה כאן לביטוי הכרתו של רמ"י שגרם צער עמוק לרבו. אולי כבר היה מודע באותה עת למה שיתרחש בקוצק לאחר פרישתו, ולכן ביקש לרצות את רבו. עם זאת בתביעתו להבליג כנגד ההתקפות יש משום הדהוד להעמדת עצמו והעמדת תלמידיו בעמדת נחיתות. אך מאידך הוא טוען כאן, כי אדרבה בעומק זה מוענקת

¹⁸⁵ ובהמשך שם "אחת של עצם ואחת של בשר" – משמעות מאמר חז"ל היא שלאדם ניתנו שיניו (=עצם), ושפתיו (=בשר), כדי שיוכל לשלוט בלשונו, ולהימנע מלומר את אשר לא ראוי לומר.

¹⁸⁶ כלומר כעיר אשר נפרצו חומותיה, ושכל אדם יוכל להיכנס אליה ולכבושה. כך מי שאינו יכול לכבוש את כעסו ואיננו שולט בהתנהגותו, יכול להיכבש על ידי הזולת.

¹⁸⁷ א, בהר, "ואיש", עמ' קלד. ישנם עוד מקומות בספר 'מי השלוח' בהם מופיע הרעיון של 'מעבר זכויות' למי ששולט ברוחו, ראו א, בראשית, "ויאמר", עמ' טו (לקראת סופו); א, יתרו, "ולא", עמ' פג; א, כי תצא, "כיי", עמ' קצא.

¹⁸⁸ ראו על כך **משנה תורה** רמב"ם, הלכות שמיטה ויובל, פרק יב.

לגיטימציה למותקפים. ייתכן שאף נרמז כאן כי קוצק האמיתית או זכויותיה של קוצק נדדו לאיזביצה בזכות איפוק זה.

את הנחיותיו אלו אני מציע לקרוא גם על רקע עמדתו העקרונית, שעסקנו בה בדיון אודות מושג ה'אמת', שהיא אפשרה לרמ"י להשלים באופן עמוק עם קיומה של החצר בקוצק מחד ולא לחוש מאויים מאידך. וכך למרות שלא היה מעוניין להימצא במאבק עם קוצק, הרי שעצם המאבק לא הרתיע אותו מדרכו.

ג. סיכום פרשיית עזיבת קוצק והמעבר לאיזביצה

לסיכום אציע את רצף האירועים הבא: רמ"י הצטרף לפלג שפרש מפשיסחה לקוצק, כיוון שראה ברמ"מ את הממשיך הנאמן ביותר של המורה שלו, רש"ב מפשיסחה. ואולם ככל שהזמן עבר, התברר לו בהדרגה, כי יותר ממה שהמשיך רמ"מ את רש"ב הוא היה ממשיכו של ה'יהודי'. בדרכו הקיצונית של רמ"מ הייתה חסרה המורכבות שהייתה בתורת רבו.¹⁸⁹ לא מפתיעה אפוא עדותו של ר' אברהם מסוכטשוב שהעמיד את מורו-חותנו ברצף אחד עם ה'יהודי',¹⁹⁰ ושתיאר אותם כממוקדים בחיפוש אחר האמת. זו הייתה אמת חדה כתער, אך גם חד-מימדית, אמת שלא הייתה בה סובלנות כלפי קולות אחרים. ניתן להבין גם מדוע מיקם ר' גרשון חנוך הינך, נכדו של רמ"י, את רמ"י באותו רצף עם רש"ב והשמיט כמעט לחלוטין את מקומו המשמעותי של ה'יהודי' בתיאורו את השתלשלותה של מסורת החסידות.

השוני בין המורה והתלמיד לא צץ מיד, הוא הסתבר בהדרגה. עבור רמ"י הייתה זו תקופה מורכבת של שהייה תחת מורה, תוך כדי שחש את אט הסתייגות מעמדתו הרעיונית מחד גיסא, ומן המופעים החינוכיים והאישיותיים של עמדה זו מאידך גיסא. אמירתו ששהה בקוצק כ-7 שנים, מבטאת את הכרתו על פני פרספקטיבה של זמן. מכאן עולה כי זמן ניכר לפני הפרישה בפועל כבר סלל לעצמו דרך רוחנית וחינוכית אחרת. בתחילה מילאה דרך זו וואקום בבית המדרש בקוצק,¹⁹¹ אך בהדרגה נפרדו דרכי המורה והתלמיד. תהליך זה לא נעלם מעיניו החדות של ר' חנוך הינך מאלכסנדר, שראה והתרעם על עצמאותו של רמ"י בהיותו עדיין במעמד של חסיד.

בשלב זה עדיין לא עלתה אפשרות הפרישה במחשבתו של רמ"י כאופציה ממשית, הן בשל הכבוד הרב שרחש לרבו, והן מתוך עמדתו שלו, שאפשרה לו לחיות במחלוקת עם עמדה מבלי לחוש שעליו להגיע לכלל הכרעה ביחס אליה, וכמו כן מבלי לחוש מאויים על ידה. ראינו כיצד עמדה זו מקבלת גיבוש וניסוח ב'תורה', וייתכן שתורה זו צמחה מתוך הדיסוננס שב'חיים', עד

¹⁸⁹ כדוגמה לכך ראו את השוני שבא לידי ביטוי בדרשות הפסוק "לא תעשו כן לה' אלוהיכם" (דברים יב, ד): רש"ב פירש פסוק זה (ראו שיח שרפי קודש, א, פיס' טו, עמ' 11) כמוזהיר מפני עשייה קבועה וכדרישה שהאדם לא ישקע בעשייה דתית שיש בה הרגלים. מכאן עולה, לדידו, הדרישה לבחינה מתמדת של האדם, מה האל מצוה אותו בכל עת. רמ"מ דורש אותו פסוק, אך מדגיש בדבריו שהעשייה לא תהיה כלאחר יד, בבחינת 'מצות אנשים מלומדה', אלא שתקדם לה הכנה (ראו שם, פיס' שס, עמ' 71).

¹⁹⁰ על פי זה יש לקרוא כאמירה דווקאית את התיאור שלפני הרבי מקוצק "הלך פעם אחת על הקבר של היהודי הקדוש זי"ע, ואמר אני רוצה לנהוג על דרך רבי היהודי הקדוש". ראו שיח שרפי קודש, ג, פיס' שפט, עמ' 109. ראו גם לעיל את המובא בהערה 105.

¹⁹¹ ראו תיאור את השתלשלות האירועים בספר גדולת הצדיקים, אות מד, עמ' 28-29. ראו גם את התיאור אצל גליקסמן, תפארת אדם, עמ' יג, הערה א.

לנפלה הכרעה. הצעד המכריע נעשה מצדו של רמ"מ. ייתכן שאמירתו של רמ"מ בליל שבת פרשת תולדות, היתה תחילת הסוף המוצהר, אך כאמור עלינו לזכור שרמ"מ נשאר לידו במשך כל תקופת המחלה, ולא רק למען התלמידים, אלא גם למען הרבי עצמו.

ההתרחשות באותה סעודת ליל שבת בוודאי הייתה חריגה. אט אט יצאו שמועות בדבר מה שאירע שם. אינני בטוח כי ניתן לקבל את עדות המיסיונרים האנגליקנים כפשוטה מכיוון שהללו היו רתומים למשימה מוצהרת להשפיע על האוכלוסייה היהודית. יש להניח כי בדיווח ניסו להבליט כל היבט שיעיד על הצלחת משימתם. מאידך גיסא, קשה לקבל שלא אירע דבר, ושכל השמועות היו רק בדיעבד, אם בשל ההסתגרות משנת ת"ר ואילך או בשל אירוע מאוחר הקשור בדמותו של ר' דב מליובה בנו של הרבי מרוזין. על כן אני משער כי נאמרו דברים חריפים ולא שגרתיים על ידי הרבי מקוצק, אך לא במידה שיהוו 'שבירת כלים' עבור החבורה בקוצק, ובפרט עבור הדמויות המרכזיות בה. עם זאת, הם ידעו כי מי שישמע על כך מבחוץ וודאי יתקשה לקבל את הדברים, והדבר עלול להגביר את המשטמה כלפי קוצק. בתודעת החסידים הן עיתוי הפרישה, והן ההסתגרות התקשרו לאותו אירוע מוקדם. לא פלא כי היו חסידים שחשו או חששו כי הרבי מקוצק חצה קו אדום בהתנהגותו, ועל רקע זה נוצרו שמועות שגם גדולי תלמידיו עזבוהו, מה שדרש מר' יצחק מאיר לחזור ולפרסם הכחשות בנידון.

ההכרה כי רמ"מ כבר איננו תלמידו וכי הוא הולך בדרך משלו, היא שכנאה הובילה להתנהגות של רמ"מ בשמחת תורה, שגרמה בסופו של דבר לרמ"מ לעזוב את חצרו. רק אחרי עזיבת רמ"מ הכיר רמ"מ את עוצמת השבר הגדול שנחשף עתה - דרכו הפכה במובן מסוים להיות לא רלוונטית עבור חלק ניכר מתלמידיו. למרות שניתן לפרש את ההסתגרותו מתלמידיו כביטוי לאכזבתו מהם, יש לזכור שהיה לו חשוב לברר מי מתלמידיו נשאר עמו, ושאל התנגד לקבל תלמידים שעזבו עם רמ"מ וחזרו אח"כ לקוצק. מכאן, שלא מדובר היה רק בחוסר ענין במתרחש בחצרו.

עבור רמ"מ הסתיימה תקופה. מה שהחל לכאורה ברשות מורו, הפך לדרך חדשה ועצמאית, שהעמידה אלטרנטיבה מפורשת לקוצק, כפי שקרה לא מעט בחסידות ובבית פשיחה בפרט. הסתיימה תקופה,¹⁹² כי הרי תורה 'חדשה' דורשת מקום חדש. המעגל נסגר כשחזר רמ"מ לטומושוב עיר הולדתו והמקום בו התגבשה דרכו החסידית כמו גם חברותו עם רמ"מ, ומעגל חדש נפתח, כאשר בסמוך לכך פנה רמ"מ לאיזביצה וייסד שם בית מדרש חדש:

"ויסע משה את ישראל [מים סוף ויצאו אל מדבר שור]" (שמות טו, כב) - כאשר ראה משה רבינו ע"ה כי מרים הנביאה שרה את השירה¹⁹³ אז הבין כי בא העת ליסע ממקום הזה. כי כן הוא דרך הש"י, בעת שמשפיע התחדשות דברי תורה לישראל, תחילה הוא משפיע ללב הגדולים והצדיקים שבהם, ואח"כ יתפשט הדבר עד שיבא ללבבות כל ישראל עד הקטן שבקטנים, עד שיבוא הקדושה הזאת אף בלב הנשים, ואז נשלם החידוש הזה. היינו, שנקבע בלבבות ישראל, ואז יצטרכו עוד להתחדשות דברי תורה חדשים. וכן היה ענין השירה, בתחילה היתה בפי משה, ואח"כ בפי כל ישראל, וכאשר נאמר "ותען להם מרים" (שם פסוק כא) אז "ויסע משה" כו'. היינו שמעתה אין לכם שום עסק בזה הענין, כי כבר גמרתם מה שצרכתם, ועתה אנו צריכים להתחדשות דברי

¹⁹² הערנו לעיל כי נכדו מסב את תשומת הלב למספר 13, אותו הוא רואה כמסמל תקופת הנהגה שלמה. מספר זה חוזר לאורך כל ימיו של רמ"מ ואף בחיי צאצאיו: רש"ב שימש רבו במשך 13 שנים; רמ"מ שהה בקוצק 13 שנים. ראו פרק המבוא, הערה 76.

¹⁹³ רמ"מ מדייק מסמיכות הפרשיות - אחרי שירת מרים (שמות טו, כ-כא) מופיעה הנסיעה מים סוף למדבר שור.

תורה.¹⁹⁴

ראשית נקבע כאן, כי מגיע זמן שבו אף חידוש של דברי תורה ממצה את עצמו. שנית, אומר רמ"י, כי תורה חדשה דורשת מקום חדש, על כן מתואר בפסוק המסע מיס-סוף למדבר שור. אמנם רמ"י איננו מזכיר את יעד הנסיעה, והדרוש מתמקד באופן מפורש על עובדת הנסיעה, "ויסע משה", אך כדרכם של דרושים (החל מספרות חז"ל), ברור כי הדרשן הניח כי שומעיו מכירים את המשך הפסוק – כדי לקבל תורה חדשה דרושה יציאה למדבר. היציאה למדבר כדי לקבל תורה 'חדשה' היא מוטיב טעון, המופיע כבר בספרות חז"ל.¹⁹⁵ בהקשר יותר קרוב יש להעיר כי היציאה למדבר מקפלת בתוכה קשיים וסבל, כאותה מצוקת מים שחוה העם המופיעה בהמשך הפסוק.

היציאה למדבר הכרחית, ואי אפשר להימנע ממנה, ועובדה ידועה היא בתולדות הדתות, שהתעוררות דתית מוליכה לא פעם את נושאייה אל המדבר.¹⁹⁶ משה, שניתן לראותו כדמות הסמלית המייצגת את רמ"י, נאלץ לפנות למדבר, כי רק באופן זה יזכה בהתחדשות. הישארות במקום תוביל להתייבשות וקמילה.¹⁹⁷ רמ"י הוביל את תלמידיו למדבר, כדי להעניק להם תורה 'חדשה' המגיעה בתחילה 'ללב הגדולים והצדיקים'. לדמותה של תורה זו, לחידוש שבטיפוס הדתי הייחודי שהיא מציבה, ולהנחיות שומעיה בדרכי המימוש של טיפוס זה בחייהם, ולו באופן רגעי, נקדיש את העיון בחטיבה הבאה. חטיבה זו תעסוק בסוגיית תהליך הבירור, המופיעה בספר 'מי השלוח' כתביעה המשמעותית מהאדם בכל הנוגע לעבודתו הדתית. נראה כי רמ"י חותר לשינוי תודעתי, ומתוך כך נסביר את שימושו הרווח של רמ"י במושג "הכל בידי שמיים".

¹⁹⁴ א, בשלח, "ויסע", עמ' עז.

¹⁹⁵ ראו לדוגמה מדרש שיר השירים רבה ג,ד (מהד' דונסקי עמ' פה): "וכל מתנות טובות (=תורה, משכן, סנהדרין, כהונה, לוויה ומלכות) שנתן הקב"ה לישראל מן המדבר"; או מדרש במדבר רבה יט,לג "מן המדבר הזה נתת להם את התורה"; על מדבר כמטאפורה, ראו בבלי נדרים דף נה,א, ומדרש במדבר רבה שם, א,ז: "כל מי שאינו עושה עצמו כמדבר הפקר אינו יכול לקנות את החכמה והתורה".

¹⁹⁶ השוו גיימס, החוויה הדתית, עמ' 219.

¹⁹⁷ לנושא ה'התחדשות' יוקדשו פרקי המחקר הבאים. אין בכך לסתור את הטעון שהתחדשות זו כוללת במידה מסוימת לפחות חזרה והמשך למשנת היחזרה מלובלין, כפי שמובא בשם ר' לייבלה אייגר, וכפי שמראה באריכות אליאור במאמרה תמורות. ראו גם אליאור, חירות, עמ' 199-222.

פרק שלישי

עבודת "הבירור" – הכרה עצמית כדרך לשינוי

אחד הרעיונות הרווחים ביותר בכתיבתו של ר' מרדכי יוסף מאיזביצה הוא, נושא הבירור שהאדם צריך לערוך לעצמו. המושג 'בירור' מופיע בעשרות דרושים לאורך ספר **מי השלוח**, וניתן לומר בוודאות כי מלבד העיסוק בשאלת הבחירה החופשית (= "הכל בידי שמיים"), סוגיה זו היא המעסיקה ביותר את רמ"י. לפיכך, תמוה הדבר שעד כה כמעט ולא זכתה סוגיה זו לתיאור, שלא לומר ניתוח מפורט, על ידי העוסקים במשנת רמ"י,¹ המראה את משמעותה המרכזית בעולם הרוחני הניבט דרך הנחיותיו של רמ"י. החוקרים שהתייחסו למושג הבירור הסתפקו בקביעה כי עיקרו תהליך של מבחן עצמי,² וגם מי שראה בתהליך מפתח לשינוי שעובר על האדם, לא הסביר את אופי התהליך כמו גם השינוי שחל באדם כתוצאה מתהליך זה.³

במחקר הקיים עדיין לא קיימת התייחסות לשאלה מדוע מושג ה'בירור' כה מרכזי בכתיבת רמ"י, ומה מקומו ותפקידו במארג הרעיונות והמושגים הנוספים מהם מורכבת משנתו ההגותית של המחבר:

ברמה הרעיונית לא הובהר מה תפקיד הבירור ביחס לכל אחד משני הטיפוסים הדתיים, להם מוקדש מקום מרכזי בספר (המיוצגים על ידי דמותם של יהודה ויוסף), כמו גם, מה תפקיד התהליך ביחס לשני נושאים מרכזיים המופיעים בספר: ההיבט הדטרמיניסטי מחד והעשייה החורגת מהנורמה ההלכתית מאידך.

עולמו המושגי של רמ"י מכיל כמה מושגים משמעותיים וטעונים, ועלינו לתת את הדעת ביחס לאופי הזיקה בין תהליך הבירור ובין מושגים כגון: 'הספק' (ובפרט ההנחיה להיכנס לספקות); לצמדי המושגים 'צמצום' – 'התפשטות', 'תפארת לעושיה' – 'תפארת לו מן האדם'; ולאחד המושגים הטעונים ביותר בהגותו (מנקודת מבט הלכתית) "עת לעשות לה".⁴ אנו קיומיה של סוגיית הבירור מעיד, על היבט אקטיבי של 'עבודה חסידית' במשנתו של רמ"י. אנו

¹ השוו לטענת יי מאיר, המצוות, עמ' 33-35.

² ראו וייס, אוטופיה, עמ' 225 ואילך, לפיו ה'בירור' הוא תהליך של מבחן עצמי, בו האדם למד על עצמו (שורש נשמתו) ועיקרו נעשה בדיעבד (ראו שם, עמ' 231, בו הוא מותיר כשאלה לא פתורה, האם בחינה זו יכולה להיעשות לכתחילה). פרשנות זו השפיעה מאוד על המחקר שבא בעקבותיו, בצורה זו או אחרת. ראו באופן בולט הליכה אחרי וייס אצל מגיד, **איזביצה-ראדזין**, עמ' 150, 160, 172, עמ' 306 הערה 21, עמ' 340 הערה 31. אמנם ניכרת אצל מגיד העדר קוהרנטיות ביחס לסוגיה זו, ויש שהוא רואה בתהליך הבירור, תהליך היוצר שינוי אצל האדם, ראו דבריו שם, עמ' 174-175, עמ' 328 הערה 51. ראו גם אצל גלמן, העקידה, עמ' 39, הטוען כי לעולם האדם יוותר בהווה בחוסר וודאות לגבי כנות מניעיו.

³ ראו אצל פירשטיין, **איזביצה**, עמ' 43-48 (=פירשטיין, גאולה אישית, עמ' 218-223), המוצא בתהליך הבירור מעין פרשנות נפשית-אינדבדואלית למושג ה'דיבקות'. פירשטיין אמנם רואה בתהליך כמי שמביא את האדם לגאולה אישית, אך תיאורו קצר, ונעדרת ממנו התייחסות למרכיבים משמעותיים של התהליך, כגון השינוי שחל באדם (להלן נראה שהשינוי מתרחש ברמת התודעה של האדם), וכן אין בו כל התייחסות למושג 'סילוק הנגיעה', כמו גם למושגים פנימיים חשובים נוספים במשנת רמ"י (ראו להלן הערה 33). והעיקר, פירשטיין איננו מסביר כיצד תהליך זה קשור להכרה של "הכל בידי שמיים". עוד ראו על סוגיה זו אצל רבינוביץ, **פשיסחה**, עמ' 563-566; ואת תיאורו של גלמן, **אברהם**, עמ' 84-85, הגם שאינו מתייחס למושג 'בירור' באופן מפורש.

נראה כי תפקיד תהליך הבירור הוא להוביל את האדם להכרת עצמו, בכדי לאפשר נטרול 'האני' (ה'אגו') ובכך מינייה וביה לאפשר את מציאת ומימוש 'העצמי', היתה במשנה זו עם חשיפת הרצון האלוהי מאותו אדם.⁴ מטרת תהליך הבירור איננה רק לבדוק את מידת קיומה של זהות בין הרצון האנושי לרצון האלוהי, אלא ליצור זהות זו. להלן נראה שיש לדיון זה חשיבות רבה להבנת סוגיית הבחירה אצל רמ"י. תהליך ה'בירור' הינו בעל מאפיינים ייחודיים, אותם אתאר כבר עתה בעזרת מבוא קצר.

אקדים לכך מעט רקע על מושג 'הבירור', זאת בכדי להבליט את הפירוש המיוחד שהעניק רמ"י למושג ה'בירור' ו'עבודת הבירורים':

מושגים אלה מקורם בקבלת האר"י ומשמעותם, תהליך בו מופרד הטוב מן הרע במובן האונטולוגי, הן ביחס לעולם והן ביחס לנפשו של האדם.⁵ בדומה למתרחש בכתיבה החסידית ביחס למושגים קבליים, בו מתרחש מעבר מתיאוסופיה לאנתרופוסופיה, ואשר 'מביאים הכל במדת אדם'⁶ ומתקיים תהליך של הפנמת רעיונות קבליים,⁷ הרי גם כאן אצל רמ"י מתרחש תהליך שניתן לתארו כמעבר מעיסוק באונטולוגיה לאפיסטמולוגיה. תהליך הבירור מתרחש כל כולו בפנימיותו של האדם, כהתרחשות תודעתית, אשר מחולל שינוי ברמת התודעה של האדם, וממילא חל שינוי מהותי באופן שהאדם מכיר את המציאות כמו גם את עצמו.⁸ תהליך זה נעשה באופן יזום על ידי האדם, באמצעות הנחיות אותן דלה רמ"י מהמקורות שלפניו.

בעולם המחשבה הקבלי מבית מדרשו של האר"י, יש למושג 'בירור' משמעות ברורה ומובחנת. גרשם שלום מדבר על קיומם של שני יסודות בעבודת האדם לפי קבלת האר"י: מחד קיים ההיבט החיובי של 'התיקון', שמשמעותו החזרת הסדר הנכון של הדברים לאחדותם האמיתית. מאידך קיים ההיבט השלילי של 'הבירור', שמשמעותו הפרדתם וביעורם של היסודות השליליים, המפירים סדר זה. תפקיד התיקון כולל שתי משימות:

ליקוט ניצוצות השכינה שנפלו לקליפות עם שברי הכלים... וליקוט הנשמות הקדושות שהקליפה מחזיקה בהן מאז חטאו של אדם הראשון... שתייהן כלולות בסמל האחד של 'העלאת הניצוצות' של הקדושה מתוך הקליפה.⁹

מעיון בכתבי מורי חסידות בולטים בכלל ובכתבי מורי החסידות בפולין בפרט,¹⁰ מתוך הנחה

⁴ ביחס לשימוש במושגים 'אני' ו'עצמי' שאני משתמש בהם באופן הדומה להבחנתו של יונג, ראו לעיל בפרק המבוא, בסעיף "מתודולוגיה". על השימוש בתורת יונג כולל הישום 'אני ועצמי' בחקר החסידות ראו פדיה, החוויה המיסטית, לאורך המאמר; הני"ל, מראה, עמ' 40-41, עמ' 97; הני"ל טיפולוגיה דתית, בפרט עמ' 45-46.

⁵ ראו סלאטקין, **יד אליהו**, סימנים נא-עח, עמ' פג-פה, על המשמעויות הרבות של מושג 'הבירור', תוך ציון מראה מקום בכתבי האר"י. כן ראו, י' תשבי, **תורת הרע**, עמ' לד-לח, קכה-קלב; שלום, **שבתני צבי**, עמ' 33-30; שלום, **פרקי יסוד**, עמ' 122-123; חלמיש, **מבוא**, עמ' 145-146; אליאור, **תורת האלוהות**, עמ' 56-57, 146-149, 169, 364-367 (ועיינו שם עוד במפתח); אליאור, **אחדות ההפכים**, עמ' 113-114.

⁶ ראו שלום, דבקות, עמ' 325-350.

⁷ ראו מרגולין **מקדש אדם**, לאורך ספרו. על אופי ההפנמה הדתית המתאימה לדיון במשנת רמ"י, ראו שם עמ' 84-91 ("המשמעויות הקיומיות של הפנמה הדתית"); עמ' 104-107 ("הפנמה הכרתית").

⁸ אין הכוונה שהאדם תופס דבר שונה, אלא שהתחולל שינוי בסובייקט התופס, כך שהוא חווה אחרת את המציאות. מדובר בשינוי ברמת התודעה (state of mind), והאדם עבר שינוי בהוויה (being), ולא רק במחשבה.

⁹ שלום, **שבתני צבי**, עמ' 32.

¹⁰ בהקשר זה בדקתי במיוחד ספרים שעם יציאתם לאור, הפכו למייצגי העמדה החסידית בפולין: **נועם אלימלך**;

שאלה משקפים את האטמוספירה הרעיונית בה חי ופעל רמ"י, מתברר שבכל הנוגע למישור הטרמינולוגי, הם משתמשים במושג ה'בירור' במשמעותו הקבלית המקורית. למרות מערכת היחסים המורכבת בין קבלת האר"י ובין הקבלה במשנת החסידות, במיוחד בשאלת אופי הזיקה לקבלת האר"י, הרי שלפחות ביחס לשימוש המושגי, רוב הכותבים החסידיים שקדמו לרמ"י, מעמידים את עצמם ברצף לשרשרת המקובלים, כמעט ללא יוצא מן הכלל. לשימוש המושגי של רמ"י ניתן למצוא מקבילה פנומנולוגית דווקא במשנת מורי חסידות חב"ד.¹¹

אם במשנת רמ"י, מטרת הבירור היא להביא את האדם להכיר את רצון האל המצוי בבסיס המציאות, ואשר מהווה "התוך [של] כל המעשים",¹² הרי שבכתבי ר' שניאור זלמן מלאדי¹³ ותלמידו ר' אהרן משטראשיליה, מושג ה'בירור' קשור לאתגר של גילוי האלוהות במעמקי המציאות הארצית.¹⁴ בכתבי מורי חב"ד אנו מוצאים שני מושגים, העומדים זה מול זה ומתארים רמות רוחניות שונות. 'עבודת הבירורים' נערכת ברמה הקיום הדתי הנמוכה (=ההכרה של העולם הזה), בה חי האדם בתודעה שעליו להתמודד עם הרע, כדי להפרידו מהטוב. ואילו רמת הקיום הגבוהה (=ההכרה של העולם הבא) מתאפיינת ב'עבודת הייחודים', ובה זוכה האדם להנכיח את האל במציאות חייו. מושגי רמ"י על ה'בירור' אינם חופפים את מושג 'עבודת הבירורים', אלא במובן מסוים מכילים את שני סוגי 'העבודה' החסידית, שמושגים אלה מסמלים.¹⁵

א. מבוא - תהליך ה'בירור' בעולמו של רמ"י

1. התפתחות רוחנית בת שלשה שלבים

בעולם החסידי (כמו גם בעולמות רוחניים מקבילים),¹⁶ התפתחותו של האדם מתוארת לא פעם

קדושת לוי; ספרי החוזה מלובלין; **עבודת ישראל**; **מאור ושמש**. כמו כן בדקתי את המסורות בשם 'יהודי' ור' שמחה בונם מפשיסחה, מייסדי בית המדרש בו למד רמ"י.

¹¹ במונח 'פנומנולוגי' אינני בא לשלול שלמד כתבי מורים אלה. בפרק המבוא כבר התייחסתי לבעיית המקורות בספר מי השלוח. ארשה לעצמי לציין כי עיון בכתבי כמה ממורי החסידות בפולין מעלה כי הם הכירו ולמדו את משנת ר' שניאור זלמן. אמנם מצד שני ראוי להעיר כי לרוב הם מצטטים את ספר התניא, או את הסידור של רש"י (שמעבר לבירור הנוסח כתב מעין פירוש לקטעים מסוימים של התפילה), ולא כתבים אחרים שלו.

¹² ראו א, שמיני, "ויהי", עמ' קה.

¹³ ראו **תניא**, אגרת הקודש, דף קיז, ב: "ואין שלום בעולם עד עת קץ, שיתברר הטוב מהרע... ורוח הטומאה יעבור מן הארץ... ובירור זה יהיה גם כן על ידי **גילוי אלקותו למטה** בהארה רבה והשפעה עצומה". אמנם נראה שבעוד שאצל רמ"י המוקד הוא בחינת ה**רצון** באלוהות, הרי שבחב"ד עוסקים בנוסף ובעיקר בבחינת ה**חכמה** באלוהות.

¹⁴ ראו באריכות אצל אליאור בספריה שצוינו לעיל בהערה 5.

¹⁵ תיאור שתי בחינות אלו בחסידות באופן מפורט (בדגש על חסידות חב"ד) מצוי אצל גינזבורג, **מודעות טבעית**, עמ' יא-לה.

¹⁶ למקבילה פנומנולוגית בהגותו של בובר, ראו קורן, **מיסטיקה וחסידות**, עמ' 252-256 (=י' קורן, "פירושו הדיאלוגי של מרטין בובר לתורת הצמצום", **תרביץ** עא [תשס"ב], עמ' 225-247, שם בעמ' 242-245); למקבילה בהגותו של קירקור, ראו שגיא, **מסע האני**, עמ' 110-116; ואילו עם עולם הזן, ראו פרום, פסיכואנליזה וזן, עמ' 181, 195-196; סוזוקי, הרצאות, עמ' 43-45.

רק לשם הבהרה – מבנה זה איננו זהה למבנה משולש אחר הרווח מאוד בעולם החסידי, ואשר מיוחס כבר לבעש"ט: **הכנעה, הבדלה והמתקה**. [ראו לדוגמה: **תולדות יעקב יוסף**, נח, אות ג; שם, זאת הברכה, אות יג, אות כה; **דגל מחנה אפרים**, חיי שרה, "והאיש", עמ' לב (בשם בעל התולדות)].

כתהליך בן שלושה שלבים, שלמען ההפשטה נתארם כך: בלתי-אמצעיות ראשונה – קיום רפלקטיבי – בלתי-אמצעיות שניה.¹⁷ כדי להמחיש זאת, נעיין בקטע הדרוש הבא:

"אדם כי יהיה בעור בשרו" (ויקרא יג, ב) – איתא בזוהר הקדוש כמה שמות יש לאדם, ויאדם' עילאה על כלהו.¹⁸ היינו, כי שם 'איש' הוא הנוכח לשם 'אשה'. כי 'אשה' – מורה שאין לה כח להתגבר על רצון לבה; ו'איש' – היינו, אף שיבוא לו תשוקות ורצונות יוכל להתגבר עליהם; אבל 'אדם'¹⁹ – מורה שהוא מנושא על כל החמדות והרצונות שלא יבוא לו שום רצון וחשק ללבו בלתי לדבר שהוא רצון השיי.²⁰

לפנינו שימוש בשמות של מין האדם, כדי לתאר שלוש מדרגות רוחניות-דתיות:

1) המדרגה הנמוכה ביותר המסומלת במונח 'אשה',²¹ מתארת מציאות בה האדם פועל מתוך ספונטניות שניתן לכנותה ילדותיות. עשייה אימפולסיבית, ללא יכולת ריסון ואיפוק, ולעיתים גם ללא מודעות עצמית (מצב טרום רפלקטיבי). מצב זה ניתן לכנותו גם 'תמימות ראשונה' במובן הזה, שהוא מתאר מצב ראשוני באדם, באשר התמימות שבו מאופיינת בהעדר רפלקסיה והכרה שניתן לחיות אחרת. יש במצב הזה מעין תנועה אחדותית. אמנם, קיימת גם מדרגה נוספת במצב הזה, והיא כבר מתארת מצב גבוה יותר, ובה אדם כבר מודע למעשיו, בוחן אותם, ואולי מכיר מה עליו לעשות, אך עדיין איננו יכול לממש זאת. כלומר האדם עדיין איננו מסוגל להשליט את כוחות ההכרה על עולמו האמוציונלי.²²

2) המצב השני מסומל בשם 'איש'. במצב זה, האדם שולט על עצמו, זאת למרות שכוחות התשוקה ודומיהם עדיין קיימים בו. מצב זה ניתן להקבילו לכיבוש היצר' בשפתה של תנועת המוסר או לעבודת ה'בינוני' בשפתו של רש"י מלאדי בספרו התניא.²³ אם מתבוננים במצב זה, מגלים שהוא מאופיין בעמידה רפלקטיבית של האדם ביחס לעצמו. רפלקסיה זו 'שיחררה' את האדם מרמת הקיום הראשונה, ובאמצעותה האדם לומד על עצמו, וממילא לומד כיצד להתגבר על הכוחות השונים הפועלים עליו. בכתיבתו הטיפולוגית של רמ"י, מצב זה מסומל

¹⁷ אפשר להשתמש במונחים אחרים כגון: ספונטניות ראשונה – איבוד הספונטניות – ספונטניות שניה, או להשתמש במושג 'תמימות'. השוו לניסוח עמדת קירקגור אצל שגיא, **מסע האני**, עמ' 79, ובפרט דבריו בעמ' 110: "דיאלקטיקת הקיום, בתפיסה הקירקגוריאנית, מתוחה בין שתי רמות של הבלתי-אמצעיות: 'הבלתי-אמצעיות הראשונה' והבלתי-אמצעיות השניה' או 'העליונה'. במילים אחרות, הדיאלקטיקה מתוחה בין בלתי-אמצעיות שלפני הרפלקסיה לזו שאחריה".

¹⁸ ראו זוהר ח"ג, ויקרא דף מח, א, זה איננו ציטוט מדויק.

¹⁹ ראו גם א, אחרי, "וכלי", עמ' קיד: "שם 'אדם' מורה לעומק יקרות האדם בבינה והשכל".

²⁰ א, תזריע, "אדם", עמ' קיא. נגזרת מעניינת של קביעה זו, היא האמירה בדרוש א, משפטים, "ואלה", עמ' פג, שהברור יוביל שגם רכושו של האדם לא יגרום נזק. על פי דרוש זה, אותה 'הרחבת' תודעה פועלת גם על רכושו של האדם. ניתן לקשר רעיון זה לקביעתו של רמ"י, שהאדם במצב הגבוה למעשה פועל 'ללא דעת', ראו עוד להלן.

²¹ קיימת אצל רמ"י שימוש כפול באשה כסמל: לעיתים היא מופיעה כמו כאן כסמל למדרגה הנמוכה (ראו גם ב, מטות "ועתה", עמ' קז). ואילו להלן ליד הערה 220, וכן בפרק הבא, אנו נראה כי היא גם משמשת כסמל לתהליך המוביל למדרגה הגבוהה, ראו: א, בראשית, "אעשה", עמ' טו; א, לך לך, "הרימתי", עמ' כה (ראו להלן ליד הערה 217); א, חיי שרה, "ויהיו", עמ' ל.

²² בשפה הפסיכולוגית ה'אני' (האגו) נשלט על הכוחות הלא רציונליים שמקורם ב'סתם'; או שהאדם איננו מודע כלל ל'אני העליון' או שהכרה זו עדיין חלשה, ואיננה יכולה להשפיע על ה'אני'.

²³ על דמות ה'צדיק' וה'בינוני' במשנת רש"י קיים חומר מחקרי רב, ראו לדוגמה אורנט, צדיק ובינוני.

על ידי דמותו המקראית של יוסף, המאופיין בשמירת ההלכה שלו ובפרט ביכולתו לרסן את תשוקתו.²⁴

(3) המדרגה השלישית, המסומלת במונח 'אדם' מתארת מצב בו האדם חוזר לפעול מתוך עולמו הפנימי, ובמובן זה עולמו הפנימי, הוא המקור למעשיו, ואין לו כבר צורך במבט הרפלקטיבי. לפנינו התגברות על הניכור המאפיין את השלב השני, עשייה ספונטנית וקיום בלתי-אמצעי, אלא שעתה עשייה זו מוגדרת כתואמת את הרצון האלוהי. האדם פועל שוב בתנועה אחדותית,²⁵ אלא שאין זו רק אחדות שלו עם עצמו, אלא אחדות או ליתר דיוק 'תואם' עם רצון האל. מצב זה עשוי לשמש מקבילה או אפילו תחליף למושג ה'דביקות' אליו חתרה חסידות, מושג הנעדר ממשנת רמ"י. הטיפוס הדתי המסמל מצב זה הוא יהודה המקראי, המתואר כמי שעומד באופן בלתי-אמצעי מול הרצון האלוהי, ואשר בשל כך עלול להיתפס כמי שמבחינה הלכתית, עובר על איסורים חמורים וביניהם אפילו איסורים מיניים.²⁶ עולמו הרוחני של יהודה מעצם הגדרתו, מאופיין בעשייה 'בלא דעת', שמובנה עשייה ספונטנית.²⁷ תהליך ה'בירור', אמור ליצור אצל האדם מצב רפלקטיבי, אך לא רק בכדי שיוכל להגיע לשליטה עצמית (= 'איש'), אלא כדי ליצור את המצע לשינוי תודעתו, ובכך התהליך מהווה את השלב המקדים לצורך מילוי התנאים המאפשרים הגעה למדרגה השלישית (= 'אדם') אשר בה מתמקדת הגותו של רמ"י. נפרט מעט על אופיו של התהליך, בכדי להקנות לקורא מבט פנורמי, עוד לפני הדיון המפורט לאורך פרק זה.

2. אופי התהליך

נקודת ההנחה של רמ"י היא, כי יכול לחול שינוי בעולמו של האדם, שינוי שעיקרו חיים באופן אחר, חיים שיש בהם התאמה מודעת לרצון האל. עיקר השינוי אמנם מתרחש בתודעה, אבל לא 'רק' בתודעה במובן של מחשבה, אלא מדובר על האופן בו האדם חווה את חייו, והפשר שהוא מוצא בחיים אלה, כך שבפועל מדובר בשינוי ברמת ההויה (being).

מטרת תהליך הבירור היא לחולל שינוי זה, ולהעביר את האדם ממצב תודעה רגיל ויום יומי בו האדם חי כ'אני' פועל ושולט בחייו, למצב תודעה אחר בו האדם משתחרר מאותו 'אני' ו'אגו', ומיניה וביה נחשף ליסוד הקבוע במציאות, שהוא רצון האל. התבוננות בדרושים המתארים את תהליך הבירור, מעלה כי תהליך ה'בירור' מובנו הוא, 'ראיית' האדם את עצמו, זאת על ידי הפיכתו את עצמו לאובייקט של תודעתו.²⁸ התודעה העצמית מנתקת את האדם מקיומו הקונקרטי,

²⁴ ראו א, וישב, "וישב", עמ' מה, ראו שם בפרט עמ' מו-מו. דמותו של יוסף (ודמויות מקבילות לו), מאופיינת גם בהתנגדותה להיכנס לספקות (שם, עמ' מו), שלהלן בפרק הבא נראה שהיא אימננטית לטיפוס הדתי מהסוג הזה.

²⁵ לחידוד השוני בין שתי רמות הקיום הבלתי-אמצעיות, ראו את דברי סוזוקי, הרצאות, עמ' 43-45, אותן הוא מכנה הלא מודע ה'אינסטינקטיבי' (=המצב הראשוני), לעומת הלא מודע ה'מאומן' (=המצב הגבוה שלאחר הרפלקסיה).

ראו גם פרום, פסיכואנליזה וזן, עמ' 204-205; שגיא, **מסע האני**, עמ' 231-232; 234-235.

²⁶ א, וישב, "וישב", עמ' מו-מו; שם, "וזה", עמ' מז-מח, ועוד הרבה. גם טיפוס דתי זה מסומל בדמויות מקראיות נוספות, כגון שמעון, בני קהת, ובכלל כל בית דוד.

²⁷ ראו בסעיף האחרון של פרק זה בהרחבה.

²⁸ לפנינו מה שניתן לכנות 'אובייקטיביות עצמית'. ראו שגיא, **מסע האני**, עמ' 110: "במצב הראשוני, האני הבלתי-אמצעי עדיין לא התנסה בניתוק שבינו לבין קיומו הקונקרטי, התנסות המהווה תנאי הכרחי לתודעה עצמית". ראו גם אנקורי, **לב ומעין**, עמ' 226.

והופכת קיום זה לאובייקט, ובכך האדם חי 'מחוץ לעצמו'. כלומר, לפנינו איבוד מרצון של אותה בלתי-אמצעיות ראשונית, מתוך תביעה כי על האדם להיות מסוגל להכיר את עצמו, ולפרש לעצמו את התנהגותו. אם כן, נעשה כאן שימוש בחוויית הניכור ככלי, באמצעותו האדם לומד על עצמו, ובכך לכלי שבעזרתו מתגלה רצון האל ממנו, הזהה אצל רמ"י עם 'אני הפנימי' (או 'עצמי'). יש לדעת כי אין בדברי רמ"י אמירות המתארות באופן פוזיטיבי את קיומה של 'נשמה' או 'אני פנימי' או כל יסוד טרנסצנדנטי אחר הקיים באדם.²⁹ מצד שני מילוי רצון האל מהאדם הוא גם מימוש ייעודו, ובמובן זה ניתן לומר שיש כאן התגלות של 'אני' עמוק יותר, שהיא היא תנועת האותנטיות האנושית. מדברי רמ"י ניתן לטעון שלפחות במישור האפיסטמולוגי, ה'אני' עשוי להיחשף כדבר דינמי. ברמת הקיום הגבוהה, האדם איננו יודע כיצד ינהג בעתיד, אלא הוא קשוב לרצון האלוהי הקונקרטי, ובמובן זה הוא מקיים דיאלוג תמידי עם האל, טיעון המזכיר לנו את הקביעות האקזיסטנציאליות לפיהן לאדם אין מהות אלא התהוות או זיקה.³⁰

המוקד של התהליך הוא המודעות העצמית של האדם למתרחש בעולמו הפנימי. למרות שרמ"י איננו מתאר באופן מפורש ומדויק כיצד תהליך ה'בירור' מתרחש, עולה מדבריו כי עצם ההכרה העצמית, היא היא המחוללת את השינוי העמוק באדם.³¹ היא מאפשרת לו לא רק לזהות את מניעי האגו הפועלים עליו,³² אלא ל'בררם', כלומר, לנטרל מניעים אלה. האיזביצאי איננו מתאר פעולה של חיטוט עצמי או פעולה של 'כיבוש היצר', אלא התבוננות ההכרה על עצמה ויראית' האדם את עצמו, את היותו 'אגו' המונע לרוב על ידי החיפוש אחר הפשר לעונג (כח התשוקה) או הפשר לכבוד וכוח (העמידה מול הזולת).³³ 'ראיה' זו עצמה תוביל לכך שמקור הנעה זה יגיע בכך לידי קיצו, כך שעמידת האדם מול עצמו, לא רק שמאפשרת לו לזהות כוחות אלה, אלא עיקרה לגרום לכך שלא יהא מונע על ידם. הרפלקסיה היוצרת ניכור ומרחק בין האדם ובין מניעיו, מאפשרת לו ל'ראותם' ובכך להשתחרר מהם. עצם הראיה יוצרת מינייה וביה אפשרות שחרור מאותם מניעים המלווים בדרך כלל את תהליך ההכרה וההכרעה, ובכך תמנע מהם לשמש גורמים מכוננים בהתנהגות של ה'אני'.³⁴ סילוק מניעי האני, הוא עצמו מאפשר לרצון האל

²⁹ בכך הוא שונה מרש"ז מלאדי שעסק והגדיר את אותו 'אני פנימי' בעת שדיבר על קיומה של 'נפש אלוהית'. ראו להלן הערה 46.

³⁰ ראו על כך בהרחבה בפרק המבוא, סעיף 'מתודולוגיה'.

³¹ השוו פרום, פסיכואנליזה וזן, עמ' 131.

³² השוו פרום, פסיכואנליזה וזן, עמ' 130 (ושם עמ' 132), שתהליך השינוי מותנה בכך, שהאדם יהא מודע לכוחות הלא מודעים.

³³ רמ"י מזהה שני כוחות חזקים המניעים את התנהגות האדם: כח התשוקה (=לא תנאף'), והעמידה מול הזולת (=לא תרצח'). במחקר אין התייחסות למה שרמ"י מכנה ה'בירור מ'לא תרצח' ו'לא תנאף'. מושגים אלה ומה שהם מסמלים, זוכים למקום מרכזי במשנת רמ"י (ראו דבריו א, חקת, 'ויסעו', עמ' קנט: "אלו השנים הם יסוד ושורש כל התורה"), וקיומם מהווה תנאי לעמידה בלתי-אמצעית מול רצון האל.

³⁴ ראו את קביעת קוסמן, הערות, עמ' 218, הערה 15, לפיה המורים החסידיים, דיברו על 'עבודה', לאמור על דרך שבאמצעותה יזכה האדם לגילוי אותה 'אמת פנימית', או יחווה התגלות ומפגש עם אלוהים. זאת לעומת האופציה רוחנית העולה מהגותו של י' קרישנמורטי, בה המוקד איננו פעילות של האדם, אלא 'ראיה' והתבוננות. להבנת אופי תהליך ה'בירור' אצל רמ"י דומה למתרחש בעת 'ראיה' כפי שמתואר בכתובת קרישנמורטי. ראו לדוגמה קרישנמורטי, הקריאה לשינוי, עמ' 164-165: "עלינו להבין את המשקיף (=האגו), ותוך כדי הבנה זאת, אולי יבוא המשקיף אל קיצו. עלינו לבדוק, מהו המשקיף: הוא העבר עם הזיכרונות שבו, ההכרתיים והתת הכרתיים, עם המורשת של הגזע, עם ניסיונותיו שהצטברו, ושאותם אנו מכנים 'ידע', 'תגובות'... ישות זאת טוענת שהיא המציאות,

להופיע. לדעת רמ"י רצון ה' מתגלה בעולם, מתרחש באמצעות האדם המודע באופן ממשי שמעשיו הם מילוי רצון זה. על האדם לסלק את המחיצה המונעת ממנו לראות את הרצון האלוהי השורר במציאות. מחיצה זו היא הכרתו העצמית של האדם, לפיה לרצונו מעמד אוטונומי המכונן את מהלך חייו, כך שסילוקה מגלה לאדם שדרך רצונו שלו למד על רצון האל ממנו.

תהליך הבירור מתחיל לרוב עם התעוררות ספונטנית של רצון באדם, וממשיך בתהליך תודעתי של 'ראיית' מניעי הרצון זה והתגברות עליהם. עובדת קיומו של הרצון, אחרי סילוק מניעים אלה, מהווה עדות שמדובר ברצון האל.³⁵ אם כן ה'בירור' איננו רק מבחן עצמי (כפי שהובן לרוב), בו האדם זוכה לדעת האם רצונו חופף את הרצון האלוהי,³⁶ אלא כאמור 'הבירור' מכונן את המפגש בין האדם לאל.

לאורך ספרו רמ"י מלמד את האדם אודות התבוננות זו, ולמעשה מנחה אותו כיצד לבצע, מכיוון שהגעה ליכולת זו איננה מיידית, אלא דורשת רגישות הנרכשת באימון עצמי.³⁷ עיון בספר מעלה כי כתהליך ממשי בחיי האדם ניתן לאפיינו באמצעות שלוש נקודות מבט:

1) רפלקסיה כלפי העבר³⁸ – מעצם טיבו של תהליך הבירור, קל יותר לבצעו בדיעבד, כאשר האדם מצוי אחרי המעשה, והוא מתבונן ביישוב הדעת ומתוך פרספקטיבה על מעשיו ושיקוליו באותה העת.³⁹ עיקר מעשה ה'תשובה' בהגות שלפנינו, מובנה להכיר באופן ממשי, כי כל אשר נעשה, לא היה מקרי, ובמובן זה, מה שקרה לא יכל להתרחש אחרת, וכי תמיד עמד האדם בזיקה לרצון האל. הכרת רצון האל מתקשרת אם כן לקבלת האדם את עצמו, והשלמתו עם מי שהוא.

2) רפלקסיה תוך כדי המתרחש בהווה⁴⁰ – בתהליך זה מתמקדות ההנחיות של רמ"י, בהיותו מעוניין שהאדם יגיע לכך שתוך כדי המעשה, בהווה המתרחש, הוא 'יראה' באופן שקוף את המניעים המלווים את הרצון שלו.⁴¹ האדם יוצר כמעין מצב לא מוגדר (השהייה) לפני העשייה, בו הוא מתבונן בעצמו, כדי להכיר את מניעיו, ולדעת האם הוא פועל מתוך ה'אגו', כמו גם מנטרל את גורמי ה'אגו'. בתהליך זה עשוי האדם להגיע לכלל הכרה זו עוד לפני המעשה, אך באם לא הצליח, אזי עליו לחזור ולפעול מתוך המישור ההלכתי-נורמטיבי. אימוץ התהליך בחיים, אמור להוביל למצב בו האדם יזכה להכרה זו מיניה וביה. במצב זה 'הבירור' שהוא

שהיא ה'אני' הקיים... עלינו להיות עירניים לכל התנועות התת הכרתיות האלו... יש לצפות בדבר זה באופן נטול הערכה... פשוט לצפות בכך במהלך חיי היומיום... האם אין זה כך, שהשתחררנו מהמשקיף כאשר ההתבוננות שלנו היא צלולה?'. ב'ראיה' זו אין פער בין הראייה למעשה, משום כך חוזר קרישנמורטי וטוען כי Seeing is acting.

³⁵ אי אפשר להסתפק בחוויית איבוד הבחירה כשלעצמה כסימן לאופיה האלוהי של התשוקה כפי שטען וייס, אוטופיה, עמ' 227, ובאופן דומה גלמן, העקידה, עמ' 34-35.

³⁶ מטרת ה'בירור' איננה רק לאפשר לאדם ל'מקם' את עצמו על הרצף בין הטיפוסים הדתיים אותם מתאר רמ"י. להלן נראה שרמ"י מדבר שהאדם אמור לברר עצמו (כגון בירור מ'לא תרצח' ו'לא תנאף'), ובמובן זה לייצור שינוי בחייו.

³⁷ השוו לטענת פרום, פסיכואנליזה וזן, עמ' 200, 203, כי להיעשות מודע דורש אימון.

³⁸ בשפה הדתית, מדובר תהליך של תשובה. השוו לתיאור היפה של ליסון, מושג השלמות, עמ' 201-200, ולמה שהוא מגדיר כשלמות ה'בינה'.

³⁹ השוו לדברי שיץ, עיונים, עמ' 559.

⁴⁰ עיקר ההנחיות של רמ"י בסוגיית הבירור, עוסקות באותה התרחשות קונקרטיית.

⁴¹ ראו לדוגמה ב, סנהדרין דף קיא, א "מאיי", עמ' רז. השוו לדברי אליאור, תמורות, עמ' 421.

ראיית האדם את עצמו, איננה נפרדת מהעשייה אלא מופיעה באותו הרף עין שלה. תוך כדי העשייה, האדם 'רואה' ומכיר את רצון ה' ממנו, ובמובן זה ניתן לקבוע כי עם הראיה מתרחש השינוי ובכך seeing is acting. אם נחזור לרמות ההתפתחות הרוחנית בהן פתחנו מבוא זה, אזי נטען עתה, כי הוויית הקיום של המדרגה השניה המאופיינת ברפלקסיה מונעת ספונטניות, כל זאת עד לאותו הרגע בו מתאחדים יחדיו ה'ראיה' והעשייה.⁴² ניתן לתאר מצב זה כמאופיין במעין ספונטניות, אשר מתרחשת למרות הרפלקסיה שהיוותה את לב התהליך, זאת לאחר שאדם הגיע לכך שהתנועה הרפלקטיבית נעשתה כהרף עין. 'כיווץ' זה של מרכיב הזמן, מעניק משמעות אחרת למושג 'רפלקסיה', ולמעשה מושג מאבד ממשמעותו המוכרת. 'הרף עין' איננו רק תיאור מצב הזמן במדרגה זו, אלא במידה רבה אף הדרך להשגתה. אם כן, בסופו של התהליך יש התגברות על חווית הניכור כמו גם על הסתירה שבקיום.⁴³

(3) מצב של 'ראיה' מתמדת – למעשה במצב זה האדם איננו עושה 'בירור', מכיוון שבמצב תודעה אידיאלי זה, שניתן לכנותו מצב תודעה צלול (התודעה שקופה לעצמה), האדם 'רואה' בכל רגע ורגע מה האל רוצה ממנו, וניתן לומר שתהליך הבירור במובנו הדווקאי הגיע לכלל מיצוי. האדם איננו זקוק לחיות בעמידה מול עצמו, והמודעות העצמית ככלי, איננה נצרכת. במצב זה אותה מודעות עצמית ששימשה עד כה ככלי בעבודה הדתית, היא זו המביאה את עצמה לכלל 'כיבוש', שהרי אין כאן לא הסתכלות לאחור, ולא בחינה הדורשת שהיית המעשה. רמת הקיום הגבוהה אליה חותר רמ"י, אותה ניתן לכנות 'הויה נוכחת', מאפיינה העיקרי הוא קיומו של תואם בין רצון האל ורצון האדם, ממילא ניתן להבין כיצד בכך חזר האדם לחיות מתוך ספונטניות ('שניה'). האדם שב לחיות במצב אחדותי, בו תוך כדי העשייה הוא 'רואה' את רצון האל.

מטרת התהליך היא להביא את האדם לתפיסה בלתי-אמצעית ובלתי רפלקטיבית (=בלא דעת) את הרצון האלוהי.⁴⁴ לאמור, התודעה העצמית אשר לימדה את האדם על עצמו, מממשת את ייעודה בעת הכרת הרצון האלוהי, ואז היא הופכת ללא נצרכת, ולאחר שהאדם וויתר על השימוש בה.⁴⁵ השאלה המרתקת היא כמובן האם מצב זה הוא ריאלי, שאלה שכמובן ניתן להפנותה כלפי לא מעט הוגים דתיים המתארים מצב רוחני עליון,⁴⁶ והאם רמת קיום זו אפשרית

⁴² ראו וייס, אוטופיה, עמ' 231, המפקק האם לדעת רמ"י ה'בירור' יכול להיעשות לכתחילה, או שמא הוא תהליך המכוון כל כולו לעבר (כך למשל הוא מפרש את הדיון בין זמרי ופנחס). כן ראו שם עמ' 226, על היחס בין ה'בירור' לעשייה הספונטנית.

⁴³ השו"י, שגיא, **מסע האני**, עמ' 114-115; השו"י למושג 'זמן חכמה' אצל ליסון, מושג השלמות, עמ' 201-202 (ולתיאור מצב זה בתורת ר' נחמן מברסלב, שם עמ' 202-206).

⁴⁴ ראו פרום, פסיכואנליזה וזן, עמ' 204-205, שזהו מצב ההארה אליו חותר הזן.

⁴⁵ השו"י יעקבסון, **חסידות**, עמ' 56, (שם, פתח דבר) בו הוא טוען שהאדם חותר לרמת תודעה גבוהה, המכונה "תודעת התודעה". תוך אימוץ המודעות העצמית, האדם מגיע למצב של אפיסת התודעה וכיבויה. כן השו"י אנקורי, **לב ומעין**, עמ' 187.

⁴⁶ ושוב אעזר בהגותו של רש"י, כדי לשאול, האם תיאורו של את הצדיק הפועל רק מתוך הנשמה האלוקית שבו, הוא תיאור ריאלי. האם ייתכן מצב בו האדם "גמר לגמרי עבודת המלחמה עם הרע... ולבו חלל בקרב" (ראו **תניא**, לקוטי אמרים, פרק טו); "לצדיקים בודאי אין נופלים להם הרהורי שטות כאלו [= ניאוף]" (שם, פרק כז); "לצדיקים שאין נופלים להם מחשבות זרות שלהם" (שם, פרק כח); "כי הוא עצמו אינו רק נפש האלוהית לבד כי היא לבדה מחיה גופו ובשרו, שהרע שהיה בנפש החיונית המלובשת בדמו ובשרו נתהפך לטוב, ונכלל בקדושת נפש האלוהית ממש

בעולם הזה, או שמא הקיום האנושי מעצם טיבו מאופיין ב'רצוא ושוב' (כמתואר כאן בסעיף 2). אלא שבשונה מרוב ההגות הדתית, אצל רמ"י שאלה זו אקוטית במיוחד, בשל תיאורו את דמות האדם האוטופית כמי שעומדת בהתאמה עם הרצון האלוהי ולא בהתאמה עם החוק האלוהי, לאמור האדם הזה איננו מונע על ידי רצון לקיים את החוק, כשם שאיננו נרתע מהפרתו.

3. הבסיס התיאולוגי של תהליך הבירור

מטרת הבירור להוביל את האדם למצב בו הרצון האנושי חופף את הרצון האלוהי. בפרקים הבאים נראה שחשיפת הרצון האלוהי, זהה עם מציאת היעצמי ('האני הפנימי') של האדם.⁴⁷ המצב הגבוה בו האדם עושה מתוכו את רצון ה', הוא מצב אשר יגיע לכדי מיצוי לעתיד לבא. אלא שכאן עלינו להעיר כי להלן נראה שאצל רמ"י ישנם טיפוסים דתיים, אשר עבודתם הדתית היא בדרך של 'לעתיד לבא'. יתר על כן, ברצוני לטעון שתהליך ה'בירור' נועד להפוך דרך דתית זו לאופציה ממשית ורלוונטית עבור כל אחד מחסידיו. לאמור, בהגותו של רמ"י, רמת הקיום הגבוהה כמו גם העידן המשיחי מאופיינים בכך שהרצון האנושי מתלכד עם הרצון האלוהי, ומימוש הרצון האלוהי איננו דורש מהאדם כל מאמץ, נהפוך הוא, במצב זה האדם פועל באופן ספונטני, ומצוי באחדות פנימית.

לרעיון זה מקבילות קדומות, והחשובות שבהן מקורן בחוג הרמב"ן, בשל מרכזיותו של מונח ה'רצון' במשנתו.⁴⁸ עיון בפרשנותו של הרמב"ן לחטא האדם הראשון מגלה שלפירושו חטא עץ הדעת גרר אובדן ההתאמה בין רצון האדם ורצון האל:

והנכון בעיני כי האדם היה עושה בטבעו מה שראוי לעשות כפי התולדת... נקרא עץ הדעת טוב

ורע כי הדעת יאמר בלשונו על הרצון... הנה אחרי אכלו מן העץ היתה בידו הבחירה...⁴⁹

ניתן לומר שאיבוד התאמה זו מתקשר לאובדן התמימות, בעת רכישת היכולת הרפלקטיבית. בגאולה, באחרית הימים, יתוקן חטא האדם הראשון, והאדם שוב יעשה באופן טבעי את רצון האל. בגאולה האדם יזכה לבטחון שמעשהו אכן חופף את רצון האל. מדובר אם כן על שינוי מהותי בטבע האדם, שישלול ממילא את האפשרות לחטא:

מזמן הבריאה היתה רשות ביד האדם לעשות כרצונו... אבל לימות המשיח תהיה הבחירה בטוב

להם בטבע, לא יתאוה להם הלב למה שאינו ראוי ולא יחפוץ בו כלל... וישוב האדם בזמן ההוא

לאשר היה קודם חטאו של אדם הראשון, שהיה עושה בטבעו מה שראוי לעשות.⁵⁰

בצדיקים" (שם, פרק כט).

⁴⁷ השוו לדברי שגיא, מסע האני, עמ' 47, 62, 64, 127, כי בעמדת קירקגור מציאת ה'אני' מתלכד עם חשיפת הרצון האלוהי.

⁴⁸ ראו בהרחבה אצל פדיה, רמב"ן, בפרק יחפץ ורצון עמ' 274-313

⁴⁹ פירוש הרמב"ן על התורה, בראשית ב, ט "ועץ החיים". ראו ליבוביץ, בראשית, עמ' 20-14, דיון בנידון. ליבוביץ מעמדת שם בעיקר בין עמדת הרמב"ם והאברבנאל (שעבורם במצב קודם החטא היתה יכולת שכלית של הבחנה בין אמת ושקר, יכולת שנאבדה ותירכש שוב לעתיד לבא), ובין זו של הרמב"ן.

⁵⁰ פירוש הרמב"ן על התורה, דברים ל, ו"ומל". על סוגיה זו ראו אצל פדיה, רמב"ן, עמ' 285-288, 296-299; כן ראו שם עמ' 171, 311 הערה 111 (על עמדות הרמב"ם והרמב"ן). השוו לפירושו של רמ"י את הפסוק "ואתה תשוב ושמעת בקול ה' אלוהיך ועשית את כל מצותיו" (דברים ל, ח), שהתשוקה לאחר שעברה תהליך של בירור, תשמם "לעשות בו כל מצותיו וחוקותיו" (א, נצבים, "והיה", עמ' קצו).

לאחר התיאור של משמעות תהליך הבירור, מאפיינו ומטרתו, אגש להציגו באופן מפורט. עלינו לזכור כאמור, כי רעיון הבירור קשור בטבורו לרעיונות מרכזיים נוספים במשנת רמ"י, ועל כן לנוכח היקף היריעה עלינו לתחום את העיסוק שלנו בפרק זה, לדיון המתמקד רק בתהליך ה'בירור'. מחד, ברור שהפרדה זו מלאכותית, כי הרי אפילו ברמת הדרוש הבודד, לא פעם מובאים מספר רעיונות השזורים יחדיו. מאידך, לצורך התיאור, ההסבר וההנהרה של הגות זו, הפרדה זו נדרשת, ולכן במהלך הניתוח כאן רק אע"פ על המושגים והרעיונות הנושקים, ואסביר את האופן בו הדברים קשורים. ממילא יובן, שתיאור מלא של תהליך 'העבודה החסידית' (מתוך מבט פנורמי) ומיקומו בהגותו של רמ"י, ימצא הקורא רק לאחר התיאור הפרטני שיובא בפרקים הקרובים.

בעת ניתוח כתיבתו הדרשנית של רמ"י, ניתן לעיתים את הדעת גם לאופן בו משתמש רמ"י במקורות העומדים לפניו: הן ברמה המושגית - צורת שימושו במושג ידוע ומובחן בשפה הקבלית והחסידית, והן ברמה הפרשנית - כיצד הוא מפרש ודורש את אותם קטעים מדרשים או זוהרים אותם הוא מצטט. לסיום, לאור דברי לעיל, ניתן דעתנו כבר במהלך הדיון,⁵¹ אודות היחס בין תהליך הבירור ובין המקום המרכזי שמעניק רמ"י לתורת "הכל בידי שמיים", או כפי שהיא מכונה בעקבות ווייס "תורת הדטרמיניזם הדתי".⁵²

ב. ה'אדם הקדוש' - מה בין האדם המבורר ומי שעדיין זקוק להתברר

אפתח את הדיון בדרוש של רמ"י המורה לאדם על הצורך ב'בירור' לפני שהוא מבצע פעולה שיש לו איזו שהיא הנאה ממנה. נקודת המוצא הדרשנית של רמ"י - כמו לא מעט פעמים בדרושו - מקורה בקריאה צמודה בלשון הכתוב. בפסוק המקראי "איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמורו" (ויקרא יט, ג), מצות מורא ההורים מוצגת לפני מצות שבת. גם ביחס להורים, המקרא מקדים את החיוב לירא את האם לפני האב. רמ"י מזכיר ללומד, שלעומת סדר זה, הרי שבעשרת הדיברות (שמות כ, יב; דברים ה, יב-טז), המקרא מציג סדר שונה: לא רק שמצות שבת קודמת למצות כיבוד ההורים, אלא שביחס להורים נאמר "כבד את אביך ואת אמך". שוני זה שעליו כבר עמדו⁵³ מפרשי המקרא החל מחז"ל,⁵⁴ משמש כמניע הדרשני בקטע בו אדון עתה. והנה מבואר בזוהר הקדוש כי יש "תלת נקודין לאורייתא",⁵⁵ הוא **שבכל עניינים שהאדם עושה**

⁵¹ בקצרה, נוכח קיומו של דיון נרחב בפרק המבוא ולהלן בפרק החמישי.

⁵² לעת עתה ראו את עמדתו של פיירשיין, **איזביצה**, עמ' 48, הפותר 'סתירה' זו על ידי ראיית עבודת ה'בירור' כמחיר שמשלם רמ"י לעולמו הדתי. לעומת זו ראו י' מאיר, המצוות, עמ' 34-35, הרואה בעבודת ה'בירור' תנאי הכרחי בכדי להגיע באמצעותו להכרה ש"הכל בידי שמיים". לעמדתו זו של י' מאיר נתייחס להלן.

⁵³ ראו לעיל בפרק המבוא, סעיף "שפה והגות בספר מי השלוח" ומה שטענתי שם ביחס לעמדתו הפרשנית של רמ"י המניחה כי יש לדקדק בלשון הכתוב, עמדה בה ניתקל לא מעט לאורך עיונינו במשנתו.

⁵⁴ על שינוי הסדר ביחס לכיבוד ההורים - עיינו **מכילתא דרבי ישמעאל**, יתרו, פרשה ח (הורוביץ-רבין עמ' 232); בבלי **קידושין** דף ל, ב. תשובה אחרת לשינוי מצויה במשנה **כריתות**, פ"ו מ"ט; **ספרא**, קדושים, פרשה א (ווייס דף פז ע"א). על ההתייחסות לסוגיה זו במחקר המקראי, ראו שורץ, **תורת הקדושה**, עמ' 282-288. על שינוי הסדר בין מצות שבת ובין כיבוד ההורים, ראו הופמן, **ויקרא**, עמ' כז-כח; ליבוביץ, **ויקרא**, עמ' 223-225.

⁵⁵ ראו **זוהר**, ח"ב, ויקהל, דף ר ע"א. עיינו תשב"י, **משנת הזוהר**, א, עמ' רז-רז. הביטוי איננו מופיע בקטע זה, אלא בקטע אחר (בו הזוהר מדבר על ג' נקודות בעולם), ראו **זוהר**, ח"ב, תצוה, דף קפד ע"ב (יובא להלן בפנים).

שמגיע לו הנאה מהם צריך לחשוב דרכיו, ולברר בשלושה ברורים: [א] שלא ימצא במעשה הזה שום נטיה מרצון השם יתברך אף נגד גדר מדברי סופרים, וזה נקרא 'שמירת שבת'. כי 'שבת' היא שם ה', כמבואר בזוהר הקדוש: "מאי שבת – שמא דקב"ה"⁵⁶. ומה גם כי בשבת ניכר כי לא יעשה דבר בפעולת אדם. [ב] וגם צריך לברר נגד כלל ישראל שלא יגיע להם שום רעה מזה המעשה, וזה נקרא 'כבוד אבי', כי האב מורה דעה לבנו, ולא ישגיח על דעת הבן, שיראה בעיני הבן שעושה לו רעה במה שמכריחו לילך בדרך טוב. מפני שיבין האב כי באחרית יוטב לו בזה, ועל צער הבן לפי שעה לא ישגיח האב, כי לא יסתכל רק לעומק. [ג] וגם צריך לברר נגד עצמו, שגם להאדם העושה לא יגיע רעה בשום צד מזה המעשה. וזה נקרא 'כבוד אם', כי האם חפצה, שגם בעת אשר תלמד לבנה לילך בדרך טוב, לא יהיה בהכרח רק תבקשהו ומשדלתו בדברים, כדי שגם נגד דעת הבן לא יראה כעושה לו רעה. וזה נצטוינו בשלשה אזהרות האלה, והם 'שמירת שבת', ו'כיבוד אב ואם', היא שבכל הענינים נברר השלשה בירורים הללו.⁵⁷

בעת העיון בספר מי השילוח, אנו מוצאים כמה וכמה סוגי בירורים שעל האדם לבצע בעצמו, לא פעם התהליך מתואר כההליך בן שלושה שלבים ככאן, אך לעיתים אנו מוצאים שהמספר שונה (נגזר מהמקור אותו דורש רמ"י), ולהלן ננסה לתמצת את אופיים של שלבים אלה, וננסה להגדיר מהי מטרת תהליך זה. לאמור, כיצד אדם אמור 'להיראות' לאחר תהליך זה.

רמ"י כורך בין שתי המצוות, שתי מצוות שניתן לראותן כשלוש, ובין המושג "תלת נקודין לאורייתא", שמקורו בזוהר. ראשית, אציין שרמ"י משתמש במושג זוהרי זה לא מעט פעמים, ולא רק בהקשר מפורש לעבודת ה'בירור',⁵⁸ אם כי תמיד בהקשר וכביטוי לתהליכים המתרחשים בעולמו הפנימי של האדם.

עיון בזוהר מגלה את הפער הקיים בין המושג בשימושו המקורי ובין האופן השימוש בו על ידי רמ"י.⁵⁹ הדיון בזוהר בפרשת ויקהל, עוסק בנושא תורה שבכתב ותורה שבעל פה, שמחד מסומלות בספירות חכמה ומלכות, ומאידך בעל הזוהר מעוניין להדגיש שעצם שתי מדרגות אלו מצויות באחדות אחת. הוא רואה ברעיון זה, סוד המקביל לסוד הקיים גם בשמו של האל (הנקרא ואינו נהגה).⁶⁰ בשם זה, יש בחינה הקיימת מעל הידיעה והמסומלת בספירת חכמה, וזו היא 'הנקודה העליונה', ולעומתה מצויה 'הנקודה שלמטה', שהיא כנגד שם האל המסומל בספירת מלכות. בין אותן נקודות מצויה 'הנקודה האמצעית' (ספירת תפארת) שהיא ממצעת ומחברת בין שתי

⁵⁶ ראו זוהר, ח"ב, יתרו, דף פח ע"ב. ראו תשבי, **משנת הזוהר**, ב, עמ' תקמא-ב.

⁵⁷ א, קדושים, "איש אמו", עמ' קטז.

⁵⁸ הביטוי מופיע במקורות הבאים: 1) א, במדבר, "ואתכם", עמ' קמ (ראו כאן בהמשך). 2) א, תצא, "כי יקרא, עמ' קפט [אדון בקטע זה בעת העיסוק ברעיון האינדיבידואליזם במשנת רמ"י]. 3) א, משלי כה, "גומלי", עמ' רכב [יוצג כמקבילה תמציתית של הקטע מפר' קדושים הני"ל]. 4) א, פסחים דף ב, א, "אורי", עמ' רמד [יוזכר כאן בהמשך]. ניתן להצביע על דיון דומה, שרמ"י כורכו עם מושג שלש העולמות שיש לקב"ה, ראו א, שלח, "וידבר", עמ' קנא [בקטע זה אדון בעת העיסוק בנושא המודעות העצמית, אותה מעוניין לעורר רמ"י אצל שומעיו].

⁵⁹ לניסוח של התופעה בכללותה ראו אליאור, **אחדות ההפכים**, עמ' 22-23: "אין הזיקה החסידית למקורות הקבליים זיקה של רציפות פשוטה ושל שיתוף מושגי גרידא, אלא זיקה מורכבת, המצביעה על תמורה עקרונית ביחס למסורת הקבלית מתוקפו של אינטרס דתי חדש... יש צורך חיוני להבחין בין המטבע הלשוני הקבלי והדפוס המסורתי השגור ובין המשמעות החדשה, הנוצקת לתוכו בגלגולו החסידי, ולהתחקות אחר המגמה החדשה שמגלמים המונחים הקבליים הידועים".

⁶⁰ לסוגיית המתח בין השם המפורש (=השם הנקרא) ובין שם אדנות (=השם אותו הוגים), ראו פדיה, **השם והמקדש**, עמ' 71-72, 85 (ושם הערה 54), 93-94 (ושם בהערות), עמ' 180. כן ראו להלן הערה 261.

הבחינות הני"ל.

מבנה זה כמו גם הביטוי "תלת נקודין", מופיע עוד בזוהר. למשל בפרשת תצוה,⁶¹ נאמר שיש ג' נקודות בעולם הקיימות זו על גבי זו, המבטאות שלושה ממדים או שלוש הוויות של העולם. מוקדם יותר בפרשת תצוה⁶² בעת דיון על האותיות המרכיבות את שם השם, נאמר שהאות יו"ד, למעשה מורכבת משלוש נקודות (הקוץ העליון של האות; האות עצמה שהיא כנקודה; והקוץ התחתון), כך שגם הבחינה האלוהית המסומלת באות זו, מתפרטת אף היא.

רמ"י 'תרגם' שלוש נקודות אלו,⁶³ למצוות שבת וכיבוד ומורא הורים, ובשלב הבא לימד את העבודה החסידית הנגזרת (או הנרמזת) לדעתו ממצוות אלו: שלא יטה מרצון ה' (=שבת); שלא יפגע בכלל ישראל (=כיבוד אבי); שלא יארע לו רע (=כיבוד אס'י).⁶⁴ רמ"י מתכוון בדבריו אלה, להציע הנחיה הכוללת למעשה את שלושת המישורים בהם מתנהלת המערכת ההלכתית: בין אדם למקום; בין אדם לחברו; ובין אדם לעצמו. במקבילות שבהן מוזכר המושג 'תלת נקודין', אנו מוצאים שרמ"י, מציג לנו את פירושו הני"ל,⁶⁵ או פירוש ובו שינוי קל: כגון, במקום לדבר על אי נטייה מרצון האל, הוא מדבר על בחינת המעשה מתוך פרספקטיבה של העוה"ב, ולא מתוך נקודת המבט העכשווית של האדם הפועל.⁶⁶ על רעיון זה ומקבילתו 'להיזכר ביום המיתה',⁶⁷ אדון בהמשך. ובדומה, במקום אחר אנו מוצאים, שבמקום בירור המעשה כך שלא יפגע לא בעצמו ולא בכלל ישראל, מדבר רמ"י, על בירור המעשה מהשפעת תשוקותיו, ועל הצורך שלא לחשוב מחשבות רעות ביחס לחברו.⁶⁸

רמ"י לומד מהסדר של הציוויים בפרשיות העוסקות בעשרת הדברות, לאמור, שבת ואח"כ כבוד אב ואח"כ כבוד האם, את סדר הבירור שעל האדם לבצע, לפני שהוא יכול לממש את אשר הוא מבקש לעשות. אלה הם שלושת הקריטריונים, שעל המעשה לעמוד בהם, על פי סדר חשיבותם. בפועל עבודת הבירור מתוארת כמתרחשת בסדר הפוך,⁶⁹ כלומר אדם מתחיל בבירור

⁶¹ ראו זוהר, ח"ב דף קפד ע"ב.

⁶² ראו זוהר, ח"ב דף קפ ע"א.

⁶³ ביחס לשלוש נקודות אלו, יש לציין כי לעיתים רמ"י משתמש במושגים המפורסמים 'עולם', 'שנה' ו'נפש' בבואו לתאר בירור בן שלושה שלבים. ראו לדוגמה א, יתרו, "אנכ"י (שנל), עמ' פ; א, בהר, "דבר", עמ' קלא; א, שבת דף כא, ב, "מא"י, עמ' רלט; מושגים אלה שמקורם בספר יצירה (פרק ג, מ"ג-מ"ה) היו חביבים על מורי החסידות לאורך הדורות, החל מספר החסידות הראשון **תולדות יעקב יוסף**, ראו נגאל, **לידת החסידות**, עמ' 23-31.

⁶⁴ על האופן שבדברי בנו (ראו להלן הערה 99) מופיעות שלוש נקודות אלו, ראו **בית יעקב**, קדושים, אות יא, דף צט ע"ב. ה'נקודות' אינן הנחיה לתהליך של 'בירור', אלא מתורגמות לאופן שהשפע השמימי יורד לעולם, כאשר בירידת שפע זה קיימת היררכיה, הנקבעת על פי פעולות האדם: 'אם' – השפע היורד לאדם עצמו; 'אב' – השפע היורד לבני דורו; 'שבת' – השפע היורד לכלל הדורות.

⁶⁵ כך זה בקטעים: א, תצא, "כ"י, עמ' קפט; א, משלי יא, "גומל", עמ' רכב.

⁶⁶ ראו א, במדבר, "ואתכם", עמ' קמ.

⁶⁷ ראו א, ויגש, "ויאמר", עמ' נו.

⁶⁸ ראו א, פסחים, דף ב, א, "אור", עמ' רמד. מדובר כאן על 'בירור' מצמד האיסורים "לא תרצח" ו"לא יהיה לך אלוהים אחרים" (אותו הוא מפרש בדומה לפירושו את "לא תנאף"). על פרשנותו של רמ"י לאיסורים אלו, ראו במיוחד ב, מקץ, "ויהי", עמ' לא-לב. דיון על כך יובא להלן בפנים.

⁶⁹ שאם לא נאמר כך, דברי רמ"י, המדבר גם בתחילת הקטע וגם בסופה על הבירור על פי סדר המצוות המופיע בעשרת הדברות, סותרים את תיאורו הארוך (עמ' קיז לאורך כל העמודה הראשונה) את עבודת הבירור, ובו הסדר

שהוא בחינת 'אם' שקל ומידי יותר לאדם לעמוד בו,⁷⁰ ולהכיר את מניעיו, ואח"כ עליו לטפס דרך שלב ה'אבי' לבירור העליון שהוא בחינת 'שבת'. לדברי רמ"י "האדם הרואה רק לפי שעה, היא דעת היותר שפל בעיני כל אדם" (שם, עמ' קיז). על האדם לוודא שמעשהו לא רק יגרום לו נזק בטווח המידי, אלא "שיוטב לכל אבריו בכל ימי חייו" (שם). למעשה בכך חוזר רמ"י, להגדרה הקלאסית של מושג 'הטוב' שטבע כבר אפלטון, ש'הטוב' מוגדר על ידי ומתוך פרספקטיבה של העתיד. רמ"י, עולה עוד שלב ודורש מהאדם לבחון, שמעשהו לא רק שלא יזיק לו, אלא שלא יזיק לרעהו וליתר דיוק שלא יזיק לכלל ישראל. הדוגמה שרמ"י נוקט בה מבוססת על תפילתו המפורסמת של הכהן הגדול ביום הכיפורים לפני שיצא מן הקודש,⁷¹ המבקש שלא תתקבל תפילתם של עוברי דרכים, בעת שהציבור זקוק לגשם. השלב האחרון בתהליך הבירור, הוא לוודא שמעשהו איננו עומד בסתירה לרצון האלוהי כפי שזה גלום בציוויים ההלכתיים. לאחר בחינה משולשת זו, מסכם רמ"י "אז יוכל לעשות מה שלבו חפץ".

עתה רמ"י עובר להסביר, מהי משמעות העובדה שסדר המצוות הובא באופן שונה בפרשת קדושים. ביחס לסדר זה נאמר:

בעשרת הדברות, היינו בתחילת קבלת עול תורה, שהאדם מקבל עליו כשירצה לעשות דבר הנאה, צריך לברר... לכן נכתב שם תחילה מצות שבת, ואח"כ כבוד אב ואח"כ כיבוד אם. והפרשה הזאת מדבר באדם קדוש⁷² שליבו מזוכך ונמשך אחר רצון הש"י, שלא ירצה בשום דבר לעשות נגד רצון הש"י... **ולאדם קדוש, כשיבוא בדעתו לעשות איזה דבר אף שיראה לעין שהוא נגד הכלל, לא יצטרך להשגיח על זה,** כי הוא עיקר ויסוד לכל ישראל, וכל הכללים⁷³ המה נגדו כפרט, כמאמר הגמרא:⁷⁴ "כל העולם לא נברא רק לצוות לזה", לפי שהוא עיקר... וטובתו היא טובת הכלל בעומק, אף כי לעין אנושי הוא להיפך, והוא גם רצון הש"י. ועל ידי זה נכתב כאן הסדר תחילה 'אם', ואח"כ 'אב', ואח"כ 'שבת'. והוא כשיבוא לו רצון לדבר, הוא בטח טובת הכלל

כאמור הפוך.

⁷⁰ באופן טבעי 'אדם קרוב אצל עצמו', כך שהאדם שואל את עצמו באופן מידי מה באמת טוב לו. בשלב שני הוא תוהה על ההשלכות שיש למעשיו על סביבתו (או כמה סביבה זו משפיעה על בחירותיו), ורק בסופו של דבר האדם מעומת עם הנורמה האובייקטיבית, ובוחר האם מעשיו באמת עולים בקנה אחד עם נורמה זו.

⁷¹ ראו משנה יומא פ"ה מ"א איזכור תפילה קצרה (ללא פירוט) שהיה הכהן נושא. על נוסח ותוכן תפילה זו, ראו בסוגיה בבבלי, יומא דף נג, ב.

⁷² יש לדבריו כאן מקבילה המתמצתת רעיון זה, ראו ב, ויקהל, "ויקהל" (שנל), עמ' סט.

⁷³ המושג 'כללים' מכיון לכללי התורה, המבטאים את הנורמה ההלכתית, וזאת לעומת 'פרטים', המבטאים לא פעם מעין הוראת שעה לאדם מסויים בזמן מסויים, ואדון על כך להלן ובאופן מפורט בפרק השמיני. לעת עתה, ראו לדוגמה ב, וארא, "ויקח", עמ' מ: "אור זרוע לצדיק" – היינו, שדברי תורה מאירים להצדיק שמכלכל דרכיו על פי כללי התורה ולא יסור מהם. 'ולישרי לב שמחה' – נקרא מי שלבו נמשך אחרי רצון השי"ת אף שעל הגוון נתראה שלפעמים יסור מדרך התורה..."; א, תשא, "אלהי", עמ' צו: "מסכה", היינו כללים, וע"ז אמר הכתוב בעת שיהיה לך בינת הלב מפורשת אז לא תביט על הכללים להתנהג על פיהם, רק בבינת ליבך תדע בכל פרט דבר איך להתנהג, כמו שמצינו באליהו בהר הכרמל" (לדיון מפורט בקטע זה, ראו גם א, חוקת, "ויסעו", עמ' קנט).

⁷⁴ בבלי, ברכות דף ו, ב – האמירה מוסבת על האדם ירא השמיים. אצל הרמב"ם מובא קטע זה, כמתייחס לאדם השלם, ראו דבריו **הקדמה למשנה** (מהד' שילת), פיס' ז, עמ' נח-ס. טבעי הדבר, שבחסידות הקטע פורש כמתייחס לצדיק. ראו לדוגמה: **נועם אלימלך**, תצוה, "איתאי", דף נא ע"ב; שם, דברים, "אלה", דף פז ע"ג; **מאור ושמש**, בלק, כ"י, דף קעו ע"א; שם, רמזי קהלת לשבת חוה"מ סוכות, "סוף", דף רסה ע"ג-ד.

וגם רצון הש"י.

פרשת עשרת הדברות, המופיעה במעמד קבלת התורה, פונה לאדם המצוי בתחילת דרכו הרוחנית, "בתחילת קבלת עול תורה". ממילא היא מכילה את הדרישה הדתית כלפי אדם זה, שהיא תהליך הבירור, ומספקת לו את ההנחיות הדרשות. לעומתה פרשת קדושים כשמה כן היא, עוסקת ומתארת את האדם הקדוש, שהדבר המאפיין אותו ולמעשה מגדיר אותו ככזה, הוא שרצונו שלו הינו רצון האל. אדם כזה איננו צריך לברר את רצונו, אלא רצונו שלו המסומל במילה 'אֵס' הופכת מיניה וביה לרצון של כלל ישראל, וזאת שלמרות הדבר איננו ניכר בהכרח לעין האנושית. לפנינו אמנם תיאור טיפולוגי של שני טיפוסים דתיים ולא תיאור של תהליך ושינוי, אך עוד נראה כי במקביל לתיאור הטיפולוגי רמ"י מעוניין לחולל שינוי ומעבר מטיפוס לטיפוס.⁷⁵ תהליך הבירור, הינו תהליך שבסופו, האדם ה"שלם בכל הבירורים", יכול לזהות את רצונו כרצון האל.⁷⁶ מאפיין חשוב של 'האדם הקדוש', המייצג ללא כל ספק את האידיאל הדתי של רמ"י (מיוצג דרך דמותו של יהודה), אשר ראוי לתת דעתנו עליו הוא, שמעמדו איננו כרוך בתנועה של ביטול העצמיות באופן המתואר לא פעם בספרות החסידית. על פניו היה ניתן לחשוב שמצב כזה אולי מתאר הפיכת האדם לכלי, צינור דרכו זורמת ההווה בעודו מרפה עצמו, אבל לא בכך מדובר. אין כאן מצב חווייתי (שלא לומר מצב מיסטי), אלא מצב תודעתי בו ה'אני' נשאר פעיל,⁷⁷ כך שבדמות זו נשמרת מעמדו האוטונומי והאישי של ה'אני', הגם שלאור תהליך הבירור ניתן לומר שהתגלה כאן ה'עצמי'.

בהקשר זה רמ"י מזכיר צמד מושגים חשוב בהגותו: 'כללים ופרטים'.⁷⁸ אצל רמ"י, מושג ה'כללים'

⁷⁵ ראו דבריו בקטע א, משלי יא, "גומל", עמ' רכב, בו רמ"י מלמד שלאחר ביצוע הבירור הרמוז "בתלת נקודין לאורייתא", יכול האדם לעשות "חסד" עם גופו ("מה שטוב לגופו"), שמובנו עשיה שיש בה הנאה לאדם, ומצד שני אין בה שום סטיה מרצון ה', שלא לומר שעבוד להנאות הגופניות. התאור שם מזכיר את רעיון מידת 'ההשתוות', לפיו האדם מצוי במצב של אינדיפרנטיות (גם) ביחס למידת הנאה שהוא מפיק מהסיטואציה המסוימת [עיינו לדוגמה **צוואת הריב"ש**, פיס' ב (=ליקוטים יקרים, פיס' קעט); **ליקוטים יקרים**, פיס' קעג]. במצב זה ההנאה איננה המטרה או מוקד תשומת ליבו, וממילא היא מעין "רווח אגבי", או הנאה שזכה לה "בהיסח הדעת", ולכן היא נתפסת כאיננה עומדת בניגוד לתנועה של "ביטול היש", ולרצון להימנע מפעילות מתוך תודעה של 'אני'. על נושא זה עוד נרחיב, מתוך רצון להגדיר טוב יותר תנועה נפשית זו. בהקשר שלנו, תהליך הבירור בו אנו עוסקים, עשוי להביא את האדם למצב בו עיסוק בגופו, יהפוך להיות עשייה דתית, ו"גומל נפשו" הוא למעשה "איש חסד".

בהערת אגב אזכיר כי לקטע זה ייחסתי משמעות בעת הדיון על ספר מי השלוח בעיני תלמידו הגדול ר' צדוק, ראו לעיל בפרק המבוא.

⁷⁶ עיינו לעיל במקבילה שצוינה בהערה 72. ראו גם א, בשלח, "ה' איש", עמ' עו: "הצדיקים שולטים על רצונם, מה שיפול בדעתם תחילה יתישבו אח"כ ובאם אין נכון לפניהם לא יעשו". חשוב מאוד לציין שרמ"י כמעט ואינו מתייחס בכתיבתו לדמות ה'צדיק' החסידי (ובמובן זה הוא ממשיך את מסורת רבו רש"י מפשיסחא), ואם כן הביטוי 'צדיקים' מכוון לדמות אידיאלית, כפי שראינו בפתיח לפרק זה, שדמות זו מסומלת במונח 'אדם'. ראו את התיאור של פרום, פסיכואנליזה זון, עמ' 206, המתאר מצב בו בין היתר קיים: "ביטול הפיצול בתוככי העצמי בין האדם האוניברסאלי לאדם החברתי; פירושה הגעה למצב של תפיסה בלתי-אמצעית של הממשות, בלי עיוות ובלו התערבות של חשיבה אינטלקטואלית; פירושה התגברות על הכמיהה להיאחז באגו...". ככל שנתקדם בעיון שלנו לאורך פרק זה, נראה כי דברי פרום יכולים לתאר נכוחה את המצב הרוחני אליו חותר רמ"י.

⁷⁷ השוו לטענת בובר, **בפרדס**, עמ' צו-קו; אידל, **חסידות**, עמ' 201.

⁷⁸ על פניו השימוש המושגי מעלה בתודעה את המונח הפרשי "כלל ופרט", ואז הטענה תהיה שהתורה שבכתב מהווה את ה'כללי' ותפקיד המסורת שבעל פה לגווייה השונים הוא ליחלף מה'כללי' את ה'פרטי', בבחינת "הכל נלמד מן

מבטא את החוק הכללי והנורמה ההלכתית, לעומת מושג ה'פרטים' המבטא לא פעם מעין 'הוראת שעה', הנדרשת בסיטואציה קונקרטיית. אדם כזה איננו צריך "להשגיח בכללים", לאמור, יש לו רשות לעבור על הנורמה ההלכתית הקיימת (לעין האנושית), מכיוון שבעומק הוא מקיים במעשה זה את רצון האל:

הענין בזה להראות להם לישראל "כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם" (דברים ח, ג). 'לחם' – היינו, דברי תורה, כללים הנצרכים לכל, בכל עת לכל נפש, מבלי שום שינוי ותמורה, והם התרי"ג מצוות. **והעיקר הוא, להבין בד"ת בכל זמן את רצון ה', מה רצונו בכל רגע לפי העת והזמן.**⁷⁹

הקביעה העקרונית של רמ"י היא, שאין האדם יכול לחיות רק לאור התרי"ג מצוות, מכיוון שעל האדם להגיב לרצון האלוהי בכל עת ובכל שעה. מחד אין ספק ש"מוצא פי ה'", משלים את המערכת המסומלת כאן כ'לחם'. מאידך, השלמה זו, ברור שיש לה אופי דיאלקטי, שהרי ייתכן ויווצר סתירה בין שני ה'מקורות'. סתירה זו עומדת גם ביסוד התיאור הטיפולוגי של אהרן הכהן לעומת בנו אלעזר. האב מתואר כמי שאיננו סר מכללי דברי תורה, ואילו ביחס לאלעזר טוען רמ"י, שכלפי חוץ נדמה שמעשהו סוטה מדרך התורה, "מכל מקום מכוון לעומק רצון השם יתברך".⁸⁰ תיאורו של רמ"י את ה'אדם הקדוש', מזכיר את דבריו של ג' שלום אודות הדעה הספיריטואליסטית, לפיה האדם השלם:

באמת אינו יכול לחטוא, ואם נראה חוטא, הרי זה מקוצר המשיג ועומק המושג שאין אנו מסוגלים לרדת לסוף דעתו.⁸¹

שלום מדגיש, שדעה מעין זו פותחת פתח למסקנות אנטי-נומיסטיות, ועלינו יהא לתת את הדעת לקביעה זו בפרט באותן אמירות של רמ"י, שבהן באה לידי ביטוי מה שנדמה כמשנה אנרכיסטית. בהקשר זה נזכיר את המשך דברי שלום שם, שניתן לגלות ולהבחין בקיומן של תורות אנטי-נומיסטיות, בעת שבוחנים את יחסן לשאלת הגבולות בנושא חיי המין. הערה זו נדמית כרלוונטית גם למשנת רמ"י,⁸² כאשר אנו נזכרים באופן שהוא מצדיק את מעשהו של זמרי המקראי ויחסו עם כזבי בת צור,⁸³ או לחילופין את מעשה יהודה ותמר,⁸⁴ או הסברו לדברי חז"ל המספרים ששמעון בנו של יעקב אבינו נשא את דינה אחותו לאישה.⁸⁵ לאמירות אלו יוקדש דיון נפרד, ובמהלכו אנסה לברר את מידת הדמיון כמו שאלת קיומו של שוני, בין העולם השבתאי כפי

התורה" (ראו פדיה, **הרמב"ן**, עמ' 142-144). מחד רמ"י שותף לקביעה זו כפי שראינו בפרק המבוא, בדיון העוסק במשמעותו של הפסוק התשיעי. מאידך, עלינו לזכור כי בעוד שה'כללי מותאם לגילוי של רצון האל באמצעות המערכת ההלכתית נורמטיבית, הרי שה'פרט' מותאם לרצון האל הקונקרטי המתגלה לאדם.

⁷⁹ ראו א, מסעי, "כ"י" (שני), עמ' קע. ראו את התייחסותה של אליאור, תמורות, עמ' 415, והמקבילה לקטע זה בשם 'החוזה' מלובלין שהיא מצטטת שם, עמ' 394. השוו גם פיירשטיין, דטרמיניזם, עמ' 187-188.

⁸⁰ ראו ב, וארא, "ויקח", עמ' מ. וראו לעיל בהערה 73 את ההבחנה הטיפולוגית בין 'צדיק' ובין 'ישר דרך' המובאת כפתיח לתיאור דמותם של אהרן ובנו אלעזר. לדרוש זה יוקדש דיון נרחב בפרק השמיני.

⁸¹ שלום, **שבת צבי**, ב, עמ' 695. כן ראו שלום, תנועה שבתאית, עמ' 113, הממשיך וטוען "מכאן צעד קטן לתורה האנטינומיסטית על קדושת החטא, המופיעה בעקבות התורות הספיריטואליסטיות מאז ומתמיד".

⁸² על ההבדל בין משנת רמ"י ובין התורות השבתאיות, ראו לעת עתה, וייס, אוטופיה, עמ' 231.

⁸³ ראו א, פנחס, "וירא", עמ' קסד.

⁸⁴ ראו א, וישב, "וישב", בעיקר בעמ' מז.

⁸⁵ ראו א, תולדות, "ויאהב", בעיקר בעמ' לד.

שאפיינו ג' שלום, ובין העולם הדתי המשתקף מאמירותיו של רמ"י.⁸⁶

אם בקטע זה תהליך הבירור מתואר כתהליך של בחינה עצמית, "צריך לחשוב דרכיו", אותה נדרש האדם לבצע לפני שהוא נענה לרצון המתעורר בו, הרי שבקטע הבא נראה שלאחר ביצוע הבירור, חל באדם שינוי והוא 'נשלם'. לאמור תהליך הבירור איננו רק תהליך הנדרש מכל אדם למעט 'האדם הקדוש', אלא שהוא הכלי שלאחריו עשויה להופיע דמות אידיאלית זו.

ג. הנחיות פרטניות לאופן ביצוע הבירור

1. דמותו של נח המקראי כאב טיפוס למעשה הבירור

כתיבתו של רמ"י המשופעת בתיאורים טיפולוגיים,⁸⁷ מציגה לפנינו את נח כמעין דוגמה ובנין אב לביצוע תהליך ה'בירור', מראשיתו ועד תוצאותיו, קרי ההגעה למה שרמ"י כינה בקטע הקודם 'אדם קדוש'. נקודת המוצא של דרשת רמ"י, הם אותם פסוקים מקראיים המתארים בפירוט יחסי את מבנה התיבה אותה בנה נח, כדי לשרוד את המבול שהביא האל על העולם (בראשית ו, יד-טז). השימוש בדמותו של נח ובפרט תקופת שהייתו בתיבה, רווח בכתביה הדרשנית החסידית, כך שדברי רמ"י מצויים בזיקה למסורת פרשנית שקדמה לו. מאידך, נראה בסעיף זה את המבנה הפרשני המקורי והנועז של רמ"י, אפילו ביחס לכתבי ממשכיו, שדבריהם בסוגיה זו נסמכים באופן מפורש על דברי אבי המשפחה. בקטע הדרוש הבא, אנו למדים כי תיבת נח איננה רק מקום מקלט לגופו של האדם, אלא במבנה שלה מרומזות אותן הנחיות, שמימושן 'יציל' את נפשו של האדם:

ענין התיבה - שנתן הש"י עצה והגנה לנח עד שעברו ימי הזעם, **וכן לכל מי שלא נזדכך לבו עדיין,**

יוכל ללמוד עצות איך יסתר עצמו ויגן בעדו מכל רע המתרגש בעולם. וכן אמרו חז"ל:⁸⁸ "אם

רואה אדם שיסורין באין עליו ירוץ לחדרי חדרים של תורה", והיא נותנת לו עצה איך להנצל.⁸⁹

אמנם רמ"י הולך לעסוק בדמותו של נח, אבל הוא טורח לציין שדבריו אינם רק מעין הסבר לנח המקראי, או אפילו לנח כפי שדמותו נקבעה בתודעה היהודית לאורך הדורות. אופן התנהגותו של נח באותם ימי צרה, הוא בנין אב לכל אדם המצוי בסיטואציה של 'יסורים'. אדם "שלא נזדכך ליבו", והמנסה להבין כיצד עליו לנהוג במהלכם של 'ימי זעם', שהמאפיין אותם הוא חוסר

⁸⁶ 'פתרון' לחשש זה, ניתן למצוא בתיאורה של רבקה ש"ץ את הלכי הרוח הקוויאטיסטיים שהיא זיהתה בחסידות, ראו ש"ץ, **מיסטיקה**, עמ' 21-31, ולעניינינו ראו במיוחד את ניסוחה: "שפעולות האדם השלם הנה פעולת אלוהים עצמו", שם, עמ' 21 (וביחס להבדל בין החסידות ובין השבתאות, ראו לעת עתה את ניסוחה המתומצת, שם, עמ' 14). להלן בעת הדיון אודות רעיון 'סילוק הנגיעה', אדון במידת 'התאמת' פתרון זה להגותו של רמ"י.

⁸⁷ לאופי כתיבה זו הוקדש דיון נפרד (ראו לעיל בפרק המבוא, בסעיף "סגנון הכתיבה" בספר מי השלוח), מתוך נסיון לברר האם ניתן ונכון להשוות את מניעיו של רמ"י בעת שימוש בסגנון זה (המאפיין כותבים חסידיים נוספים), למניעיהם של הוגים אקסיסטנציאליסטים-דתיים כגון קירקגור או הריי"ד סולובייצ'יק.

⁸⁸ ראו מדרש **תנא דבי אליהו רבה**, פרק ו.

⁸⁹ א, נח, "אלה", עמ' יח-יט, וכן שאר הציטוטים על בסעיף זה המובאים ללא ציון מקור. מקבילות לקטע מצויות באוספי הדרושים של בנו (ראו להלן הערה 99): **בית יעקב הכולל**, נח, "אלה" (שני); **בית יעקב**, נח, אות יט, דף לג ע"ד-לד ע"ד, ושם אות כא, דף לה ע"א. על העולם הרוחני-דתי המשתקף בכתבי ממשכיו, ראו את המובא אצל וייס, אוטופיה, עמ' 245, הערה 3; גלמן, הבחירה, עמ' 116-117.

הבהירות בו מצוי שרוי אז האדם, ינהג כנח ויכנס לתיבה. קביעה זו תואמת את תיאור דרך הלימוד שהתווה רמ"י לתלמידיו, כפי שנמסר לנו על ידי נכדו ר' גרשון חנוך הינד, האוסף והעורך של ספר מי השלוח חלק א:

ולימד דעת את תלמידיו אשר הסתופפו בצל קדושתו לדעת את ה' ולעובדו בלבב שלם... איך כל דברי תורה שייכים לכל אדם בפרט, וכל המאורעות הנזכרים בתורה הם שייכים לכל אדם ועוברים על כל נפש בכל דור ודור, וממנה נקח לעבוד את ה'.⁹⁰

רמ"י מקדים לפרשנותו את מבנה התיבה, את הסברו לדברי התלמוד "שלשה הקב"ה אוהבן: מי שאינו כועס ואינו משתכר ומי שמעביר על מדותיו" (בבלי, פסחים, דף קיג,ב):

'מי שאינו כועס' – היינו, שאינו מראה שום כעס בפועל;⁹¹ 'ואינו משתכר' – היינו, שיש לו ישוב הדעת ומכיר ומאמין בבורא עולם; 'ומי שמעביר על מדותיו'⁹² – היינו, שמסיר הכעס גם מלבנו, שלא יהיה בלבו שום תרעומות על חברו.⁹³

לאור דברי התלמוד, הקב"ה אוהב את מי שהגיע ליכולת נפשית זו, וזו היתה מטרת הנחייתו לנח במובנה העמוק, כדבריו "ועל אלו השלושה מרמז התיבה":

"עשה לך תיבת עצי גופר" (בראשית ו, יד) – היינו שלא תכעוס, כי גפרית מורה על כעס, וזה "עשה לך תיבת עצי גופר" – היינו שתסגור את הכעס, ולא תכעוס בפועל.

"קנים תעשה את התיבה" (שם, שם) – היינו שלא תשתכר, רק תהיה בישוב הדעת. כי 'קנים'⁹⁴ הוא חדרים, כמו מי שיש לו חדרים הרבה, צריך שיהיה לו ישוב הדעת לידע מקום כל חדר ותשמישו.⁹⁵

"וכפרת אותה מבית ומחוץ בכופר" (שם, שם) – היינו שתעבור על מידותיך, כי 'וכפרת'⁹⁶ היינו שתכפר מעומק ליבך, שלא ישאר בלבך רושם מכעס על חבריך.

קטע הדרוש כאן מתמקד בהתמודדות עם מידת הכעס, לה הוקדש דיון נרחב בפרק הקודם, תוך בחינת הופעתה ב'חיים' – בעולמו של רמ"י. לא מופיעה לפנינו הנחיה מופרשת, כיצד ניתן לבצע תנועה נפשית זאת בפועל, לאמור, מהי אותה דרך המביאה את האדם למצב של יישוב הדעת והסרת הכעס גם מלבנו. כמו כן עלינו לשאול: האם מדובר במעין 'עבודה' של שליטה עצמית

⁹⁰ ראו **ספר ההקדמה והפתיחה**, עמ' 60. ראו לעיל בפרק המבוא, בסעיף "מטרת הלמידה", בו ציינתי למקבילות חסידיות (הערות 182-184) החל מר' יעקב יוסף מפולנאה דרך ר' שמחה בונם מפשיסחה. כן ציינתי שם (הערה 185) למקבילות פנומנולוגיות בהגות האקזיסטנציאלית-דתית (קירקגור ויוסף שכתר).

⁹¹ העיסוק במידת הכעס רווח בספר **מי השלוח**, וכנראה שהוא בא לא פעם על רקע דמותו של רבו, רמ"מ מקוצק. לסוגיה זו, ראו את הדיון בפרק השני המוקדש לסיבות פרישתו של רמ"י את החצר בקוצק. על יחסו לכעס, ראו: ב, שופטים, "לא תזבח", עמ' קיח (שאלו לכעוס על עוברי רצונו); שם, ליקוטים בזוה"ק, עמ' ריב (הכעס מאפיין את הגוי, משא"כ היהודי שאין בו כעס); א, נשא, "וישלחו", עמ' קמה (מידת כעס אין לה חלק בישראל).

⁹² הנוסח בסוגיה הוא: "שאינו מעמיד על מידותיו".

⁹³ על מערכת היחסים בין האדם ובין הזולת, נעסוק בעיקר במסגרת הדיון באינדיבידואליזם האנושי (להלן פרק שביעי), ובאופן שמפרש רמ"י את האיסור 'לא תרצח'. לעת עתה ראו לעיל הערה 68, וכן ראו על כך להלן דיון ארוך.

⁹⁴ המשמעות כאן של 'קנים' היא מדורים, עבור בני האדם ובעלי החיים האמורים לשהות בתיבה. ה'ק' במקרא הוא מעין 'מדור' שהצפור בונה לעצמה.

⁹⁵ בהמשך רמ"י טוען, שדרוש יישוב הדעת כדי להבין את עומק דברי התורה המצויים במשנה מסכת קינים, המשובצת בסוף סדר קדשים, ועניינה קורבנות העוף הבאים מן התורים או מן בני היונה.

⁹⁶ המשמעות במקרא הוא כיסוי. רמ"י מדבר על היכולת לכפר מעומק הלב, וכנראה כוונתו שתמחה את הכעס מעומק הלב, זאת בהתאם לאופן שהבין את משמעות הביטוי 'כפרה'.

ויכבוש היצר', בדומה אולי לאופן שנהגו לבצע זאת בתנועת המוסר, שיצאה מביה"ד של ר' ישראל מסלנט? או שמדובר כאן על 'עבודה' של התבוננות ומודעות, המובילה ל'היפוך הלב', או בשפתה של תנועת המוסר למצב של 'תיקון היצר'?'⁹⁷ בשלב זה של הדיון, ניתן להציע לראות את המובא בכתבי בנו על פרשה מקראית זו, כהשלמת דבריו.

בספר **בית יעקב**, אנו למדים ששלוש העיצות הללו, תלויות בהכרה ש"הכל בידי שמיים": והנה אלו השלש מדות שהקב"ה אוהבן, נמשכים ממה שהאדם מכיר עצמו שאינו בריה בפני עצמו, רק כל כוחו ורכושו הוא מיד השם יתברך... **הנה שורש הכעס הוא על ידי שנדמה לו לאדם שהוא בעל הבית**, ולכן אם אינו מתנהג על פי דעתו ורצונו כועס. אבל מי שמכיר שכל העולם הוא **רשות שאינו שלו, לא יכעוס על שום דבר** אף שאינו מתנהג כפי רצונו ודעתו.⁹⁸

מבלי להיכנס עתה לחשיבות ולמשמעות רעיון זה בכתבי ממשכי רמ"י, הרי שמהדברים המיוחסים לבנו,⁹⁹ אנו למדים שעל האדם להתבונן ולהכיר בשלטון האלוהי האבסולוטי בעולם. רק הכרה זו, היא המאפשרת לאדם שלא לכעוס, כאשר מאווייו אינם מתממשים, מכיוון שלא מדובר כאן רק אודות 'כיבוש היצר' (בבחינת שליטה עצמית – "שלא לכעוס בפועל"), אלא במובן עמוק יותר, בו הכעס נמחק מלבו של האדם. עצם החלטה והרצון שלא לכעוס, יכול להשפיע רק על אי החצנת תחושה זו, משא"כ ביחס להסרת תחושת הכעס מקרבו ("שלא ישאר בלבך רושם מכעס על חבריך") – לשם כך דרוש שינוי מהותי יותר, 'היפוך הלב', שינוי היכול להיגרם רק לאחר שהאדם חי מתוך תודעה אחרת. בתודעה 'חדשה' זו, האדם מכיר בכך שמעשיו אינם תוצאת מאמציו, כשם שאופי יחסו עם הסביבה איננו פונקציה של מאמץ זה. לפי דברי ה'בית יעקב', ההכרה ש"הכל בידי שמים", מובילה את האדם למצב המזכיר את מידת "ההשתוות", שתוצאתה העמוקה היא שאין האדם חווה תסכול, בשל הצלחה או כשלון, ואדגיש טענה זו בהמשך פרק זה.

רמ"י ממשיך ומפרט את משמעות המבנה של תיבת נח, ביחס למידות שהמקרא מפרטן, כמו גם ביחס לצורתה, ואת עיקר דבריו בנידון נציג עתה:

והשיעורין מהתיבה הם אותיות 'לשון'¹⁰⁰... והיינו שלא יהיה לך לשון שקר.¹⁰¹ וגם אלו השיעורין הם נגד בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך.¹⁰²

רמ"י עוסק בהנחיה פרטנית של הימנעות משקר, רעיון מובן כשלעצמו, זאת עוד לפני שאנו זוכרים שהמחבר היה תלמידו של רמ"מ מקוצק, שעל חתירתו לאמת עמדנו לעיל בפרק הקודם. בהמשך דבריו, רמ"י כורך בין הנוטריקון של מידות התיבה ובין דרשת חז"ל המפורסמת על הפסוק השני בפרשיית קריאת שמע (דברים ו,ה), המדברת על קבלת אופן קבלת עול מלכות שמים,¹⁰³

⁹⁷ על המושגים 'כיבוש היצר' ו'תיקון היצר', ראו פכטר, מבוא, עמ' 62-50; אטקס, **ישראל סלנטר**, עמ' 326-311; כן ראו רוס, חולשת הרצון; סילמן, תורת הנפש.

⁹⁸ **בית יעקב**, נח, אות יט, דף לד ע"א.

⁹⁹ כפי שתואר בפרק המבוא ר' יעקב ליינר מאיזביצה-ראזין לא כתב את ספריו.

¹⁰⁰ ליתר דיוק 'לשון', לפי הפירוט: ל' אמות גובה; ש' (=שלוש מאות) אמות אורך; נ' אמות רוחב.

¹⁰¹ בכתבי בנו (ראו לעיל הערה 89, וכן **בית יעקב**, נח, אות כא), הפירוש שונה – לדבריו רק ב'לשון', קרי רק כלפי חוץ, נח מופיע כמי שמאויים ונאלץ להסתתר, אך בלבו היה לו בטחון באל. פירוש זה מקרין על השאלה – האמנם חל בנח שינוי במהלך שהייתו בתיבה. לא מקרה הוא שאצל בנו, חסרה מקבילה לתיאור של אביו את נח כמי שהשתלם והפך למעין 'אדם קדוש'. ראו על כך להלן ליד ובהערה 117.

¹⁰² ל' - ילבבך; נ' - נפשך; ש' - ימאודך.

¹⁰³ ראו **ספרי דברים**, ואתחנן, פיסקא לב (מהד' פינקלשטיין, עמ' 59-54), ובמקבילות המצוינות שם על ידי המהדיר.

והתמסרותו המלאה של האדם למילוי הרצון האלוהי ממנו.¹⁰⁴

"צוהר תעשה לתיבה" (בראשית שם, טז) - היינו שתדע שהכל בידי שמים, כי 'צוהר' הוא בהירות וידיעה.

לפנינו איזכור הרעיון הבולט כל כך בהגותו של רמ"י – "הכל בידי שמים". אמנם, הכרה זו, איננה מוצגת כאן כתנאי לכל העצות הקודמות, בהן עסק עד כה רמ"י בדברי בדרוש שלו. מאידך, ייתכן ואותו 'צוהר' בתיבה, אותו מעין חלון (ראו **תרגום אונקלוס**) המאפשר את כניסת האור לתוך התיבה, מבטא לא רק עצה נוספת, אלא מעין תנאי הכרחי לקיום שאר העצות המגולמות כאמור במבנה התיבה. בכל אופן, גם אם זה פירוש אפשרי לקטע, הרי שהדבר איננו מובלט במהלך הדרוש. הקורא קטע זה, איננו יכול לזהות שלפניו אמירה בעלת משמעות מרכזית, זאת לעומת מקומות אחרים בהם מובלטת חשיבותו ומרכזיותו של רעיון זה בהגות זו שאנו עוסקים בה.¹⁰⁵

"ואל אמה תכלנה מלמעלה" (בראשית שם, שם) – היינו, שתצמצם בכל קבלות השפעה, שלא תהיה רעבתן.

רש"י בעקבות ביטוי זה מפרש שגג התיבה היה עשוי באופן של שיפוע, והתיבה הולכת ונהיית צרה ככל שהיא נבנית כלפי מעלה. רמ"י (שכנראה קורא באופן דומה את הביטוי המקראי) למד מכאן, שהוויית העוה"ז בפרט בשעה של צרה, יוצרת מציאות המחייבת את האדם לחיות באופן המוגדר כאן כ'צמצום'. כל זאת, לעומת מצב של 'התפשטות' המאפיין את ההווייה בעת ש'לעתיד לבא', אך גם מאפיין דמויות מסוימות בחייהן בעוה"ז.¹⁰⁶ לחיות במצב של 'צמצום', מובנו לחיות בתוך המסגרות וקבלת הנורמה ההלכתית,¹⁰⁷ מצב המכונה בניסוחים אחרים (הן אצל רמ"י והן בכתבי מורי חסידות אחרים), לחיות במצב של 'יראה'.¹⁰⁸

צמד המושגים 'צמצום' – 'התפשטות' אינם רק מייצגים את רמת הקיום הדתית הבינירית

¹⁰⁴ גם כאן אנו נחשפים לדרך חשיבתו (האסוציאטיבית?) של רמ"י: הביטוי 'בכל מאודך', מתפרש אצלו בדומה למשמעות המילה 'מאוד' – "בכל מה שיוכל האדם לשער בדעתו, ולהוסיף". האדם צריך לתת מעצמו מעבר למה שהוא מבין שנדרש ממנו. 'תוספת' זו רמוזה במספר שלוש מאות שבפרשה שלנו, שהיא מידת אורכה של התיבה. ולכך מצרף המחבר את מאמר חז"ל (ראו בבלי חולין, דף צב, ב), שהשימוש במספר 'שלוש מאות' במשנה, מובנו הפרזה והגזמה. לאמור, כאשר חז"ל רצו לומר שנדרשה כמות גדולה, הם נקבו במספר זה.

¹⁰⁵ ראו לעיל בפרק המבוא, בסקירת משנת רמ"י והמחקרים שהוקדשו לה. כמו כן, ראו להלן בפרק זה, ולאורך הפרק החמישי.

¹⁰⁶ קיימת הקבלה בין התיאור הטיפולוגי ובין ההבחנה התודעתית-היסטורית (העוה"ז לעומת העולם הבא). ראו לעת עתה וייס, אוטופיה, עמ' 218-219. דיון על כך ראו להלן ליד הערה 264 ואילך.

¹⁰⁷ דיון מפורט בצמד המושגים צמצום-התפשטות מופיע להלן בפרק השמיני. לעת עתה נסתפק ונאמר שרעיון הצמצום הלוריאני משמעו התכנסות האל בתוך עצמו ויצירת מקום לעולם, ועניינו העיסוק במתרחש לפני תהליך האצילות. ראו שלום, **שבת צבי**, עמ' 23-26; תשב"י, **תורת הרע**, עמ' יז-יח; אידל, מושג ה'צמצום', ראו שם נספח ב' על ה'צמצום' כתופעה אפיסטמולוגית, ושם עמ' 106 הע' 8-9 ביבליוגרפיה בנוגע למושג ה'צמצום' בחסידות. על תורת הצמצום אצל הרמ"ק, ראו זק, תורת הצמצום.

בכתבי מורי החסידות מושג ה'צמצום' עוסק ביחסי אל עולם, ועניינו הנוכחות האלוהית בעולם. על המשמעות שניתנת בחסידות למושג ה'צמצום': ראו רוס, שני פירושים; אידל, **חסידות**, עמ' 164-174; ש"ץ, **מיסטיקה**, עמ' 123-125; אליאור, **אחדות ההפכים**, עמ' 79-89; אליאור, **תורת האלוהות**, עמ' 61-77, וראו שם עוד על פי המפתח המפורט.

¹⁰⁸ בולט בשימוש מושגי זה הוא ר' יעקב יצחק הורוביץ ה'חווה' מלובלין. במובן מסוים ניתן לומר שהשימוש בצמד המושגים 'יראה-אהבה' בהם משתמש 'החווה', מקביל לשימוש בצמד 'צמצום-התפשטות' בהם מרבה להשתמש רמ"י (וצאצאיו). ראו אליאור, תמורות, בפרט בעמ' 428-430; אליאור, עיונים, עמ' 70-73.

המאפיינת את משנת רמ"י, אלא הם מבטאים את אופן הקיום. בדומה למבנה הקבלי הלוריאני בו תהליך 'צמצום' מאפשר את בריאת העולם, כך גם כאן, גם מי שמצוי בעיצומו של תהליך הבירור עליו לנהוג ב'צמצום'¹⁰⁹ והפעם לא כמטרה לעצמה, אלא כחלק מדרך לקראת 'התפשטות'¹¹⁰. ובניסוח אחר, תהליך הבירור אמור לאפשר לאדם לעבור ממצב של 'צמצום' למצב של 'התפשטות', מה שמלמד כי מבחינה סימבולית ניתן לראות את תיאור ההתפתחות הרוחנית של האדם במשנת רמ"י, מיוצג באמצעות תיאור קבלי זה של בריאת העולם.

"ופתח התיבה בצידה תשים" (בראשית שם, שם) - ... היינו מצדך ומכוךך לא יהיה שום מניעה לשלום, אך גם לרדוף אחר חבירו לקרב את חברו, גם זאת אין מהצורך, כי בכל דבר נמצא ספק.

כי יכול להיות שזה אינו ראוי לבא בביתך... וזה פי' 'בצידה' תשים לא בפירסום.

על חשיבות השלום והסבלנות במשנת רמ"י כבר עסקנו בפרק הקודם בעת הדיון אודות המניעים שגרמו לו לעזוב את חצר בקוצק. ראינו שם, שלשאיפה זו לשלום יש ביטוי הגותי, כמו גם ביטוי בסיפורי החיים, במסורות המתארות את דמותו של רמ"י, כבעל סבלנות וכמי שנמנע ממחלוקת וממריבה.¹¹¹ עובדות אלו, רק מעצימות את המורכבות בדמותו, זאת לאחר שלא נרתע מלמרוד ברבו. מורכבות זו מתוארת כאן בדרישה שלא למנוע את אפשרות קיומו של שלום, אך מאידך שלא להתאמץ ולזרז את הופעתו.

אעיר על מוטיב נוסף המצוי בקטע זה, והוא המוטיב של ספק המאפיין את הקיום האנושי.¹¹² אנו למדים מכאן, שאל לו לאדם להתעקש ולנסות לממש 'בכח' את הבנתו או את רצונו, כי ייתכן שהוא טועה. במהלך העיון שלנו בהגותו של רמ"י, נלמד שבמקום לנהוג ב'עקשנות'¹¹³, על האדם לחיות בקשב הן לעולמו הפנימי אבל גם לעולם החיצוני כדי לברר מהם מהו רצון האל ממנו. אין ספק שההנחיה ש'לא להתעקש', קשורה בקשר עמוק בטיעון "שהכל בידי שמים", אבל הינה גם חלק מעבודת הבירור שעל האדם לערוך לעצמו.

"תחתיים שניים ושלישיים תעשה" (בראשית שם, שם) - היינו שנצטוו נח לידע איך להתנהג בכל אחד לפי מדרגתו.

החלוקה הפנימית בתוך התיבה, שהיא חלוקה לשלוש קומות, והייעוד של כל אחת מקומות אלו בספרות חז"ל,¹¹⁴ אפשרו לרמ"י להציג את עמדתו בזכות הייחודיות האנושית. אמנם התיאור הוא בעל אופי היררכי (בדומה למבנה הדרשה החז"לית), בו רמ"י מדרג את שלושת בניו של נח: שם (כנגד 'שלישיים') כמי שראוי שנח ידבר עמו מעומק הלב ויגלה לו את סודותיו. לאחריו יפת (כנגד 'שניים'), ולבסוף חם ('תחתיים'), שעמו השיח הינו מוחצן ונטול עומק. אטען בהמשך, שגם פיסקה

¹⁰⁹ ראו רוטנבורג, **קיום בסוד הצמצום**.

¹¹⁰ השוו לפרשנותו של בובר לתורת הצמצום החסידי-קבלית, ראו בובר, **בפרדס**, עמ' סא-סג, קא-קג (דבריו אודות 'צמצום פדגוגי'); ראו קורן, **מיסטיקה וחסידות**, עמ' 235-267 (= קורן, "פירושו הדיאלוגי של מרטין בובר לתורת הצמצום", **תרביץ** עא [תשס"ב], עמ' 225-247 בשינויים קלים).

¹¹¹ על דמותו של רמ"י ראו לוי, **איזביצה**, עמ' 18-19; ביחס לתגובותיו בשעת המחלוקת בין קוצק ואיזביצה, עיינו שם, עמ' 38-39.

¹¹² על 'כניסה לספק' ראו בפרק הבא.

¹¹³ ראו לדוגמה א, בלק, "כ"י", עמ' קסג; א, שופטים, "ולא", עמ' קפו. ראו את התיאור אצל לוי, **איזביצה**, עמ' 40-42 (ושם עמ' 33, על הסיבה שלא הגיע לביה"ד בקוצק בשמחת תורה, לפי גרסת המשפחה על אותו אירוע). כן ראו להלן בפרק שישי.

¹¹⁴ ראו כבר במדרש **בראשית רבה**, לא, יא (ת"א עמ' 285), והמקבילות שצוינו שם (שורה 3).

זו אמורה להיקרא ולהילמד מתוך הקשר רחב יותר, ותוך התמקדות העקרונית ברעיון היכולת האישית, ובעיקר בעמידה האישית של האדם נוכח אלוהיו, והמשמעויות הדתיות שיש לדיאלוג זה.

עד עתה, ראינו כיצד מפרש רמ"י את שהיית נח בתיבה בעת במבול, ומהן העצות שניתן ללמוד מאותן הנחיות שנח קיבל מאלוהים, כדי לעמוד מול הסער הצפוי לפגוע בעולם. עצות אלו, הוצגו כאן בקצרה תוך הבלטת העובדה שביחס לחלק ניכר מהן, רמ"י עוד ממשיך ועוסק בהן, ומתוך עיסוק זה נאפיין את משנתו בנושא זה, על מרכיביה הבולטים. אלא שהדרוש איננו נעצר בעיצות אלו, אלא סיומו חוזר לדמות ה'אדם הקדוש' בו נתקלנו לעיל, והפעם תוך מתן ביטוי מפורש להתנהגות חריגה ולא נורמטיבית:

וכל זה היה עצות לנח קודם שנשלם איך יסתיר עצמו, כי מיד שיצא מן התיבה, שאז היה השלמתו, אז עשה היפך מאלו הדברים. כמו שכתוב: 'וישת', 'וישכר' וכעס על חס ולא עבר על מדותיו. כי כשהאדם נשלם אז מותר להתפשט,¹¹⁵ כי אז הכל רצון השם יתברך.

אנו מגיעים לתיאור אדם שלם, המוגדר כמי שרצונו הוא רצון השם. ראשית, נאמר כאן באופן מפורש שאדם זה הפך להיות שלם, לאחר שעבר תהליך בעת השהות בתיבה, ואזי תהליך הבירור איננו רק בחינה עצמית, אלא לפנינו תהליך של שינוי.¹¹⁶ לאחר שנח זכה להגיע למצב השלם, אזי הותר לו לכעוס, להשתכר ולא לעבור על מידותיו. ראוי לשים לב - לפנינו אמירה ובה מתן אישור, שרצון האל מאפשר התנהגות הפוכה מזו הנורמטיבית שעליה העידו חז"ל, שהיא אהובה ורצויה לפני האל. יתר על כן, רמ"י פתח את דבריו בקביעה, שבעשיית התיבה מקופלות עצות שהתורה נותנת לאדם באשר הוא. והנה ישנו רגע בו עצות אלו הופכות לא רלוונטיות לאדם מסוים. אי רלוונטיות זו איננו ביטוי לחסרון הקיים באותו אדם, אלא נהפוך הוא. האדם השלם אינו זקוק לעצות אלו, ולמרות שהתנהגותו תעורר סימני שאלה אצל רואיו, הרי שהתנהגות זו היא היא ביטוי לרצון השם.

לסיים יש לציין, כי אם לרעיונות מהם הורכב הדרוש עד עתה הנן מקבילות בכתבי בנו בספר 'בית יעקב' (הרגיל וה'כוללי'), בו הדמיון הוא הן ברמת התוכן אך גם בסגנון, לקטע אודות יציאת נח מהתיבה אין בכתבים אלה כל מקבילה, ואין הדבר מקרי. לפנינו ביטוי ולפיו הדגש בעבודה הדתית אצל ממשיכיו אלה ממוקם בקוטב של ה'צמצום', ואילו היכולת ל'התפשט' מועתקת כמעט באופן מלא לעידן שלעתיד לבא. שוני זה באופי כמו גם בדרישה הדתית, מוצא את ביטויו ביחס למכלול המושגים הטעונים הפזורים לאורך ספר מי השלוח.¹¹⁷

2. הנחיות פרטניות לתהליך הבירור

סוגיית הבירור מופיעה בכמה צורות בכתבתו של רמ"י. לעיתים אנו מוצאים בדבריו הנחיות כלליות, כגון אלו אותן כרך עם המושג "ג' נקודות לאורייתא" עליו דברנו לעיל, ולעיתים רמ"י

¹¹⁵ ייתכן ויש כאן משחק מילים עם לשון הכתוב לפיו נח מתואר כמי ששוכב בשכרותו ערום מבגדיו (בראשית ט, כב).

¹¹⁶ ברצוני להדגיש שלפנינו תהליך (ראו גם לעיל הערה 75) ולא אמירה שהאדם נולד ככזה (במובן זה שונה רמ"י מרש"י בעל התניא, ודבריו על ה'צדיק'). קביעה זו חשובה, בעת שניגשים להעריך את פשר תהליך הבירור, כפי שזה הוצג בפסקת המבוא כאן. בהמשך אטען כי יש לקשור זאת גם עם הבחנותיו הטיפולוגיות, ראו לקראת סוף פרק זה.

¹¹⁷ הסבר לכך יוצע בעת עריכת דברי סיכום ובהם דיון שיתמקד בנושא משנת רמ"י בכתבי ממשיכיו (תלמידיו

עוסק בהנחיה פרטנית יותר, אותה אציג בסעיף זה באמצעות עיון בשני דרושים. (א) הדרוש הראשון עוסק בארבעת סימני הטהרה של העוף, באמצעותם מלמד רמ"י אודות ארבעה מרכיבים שיש בדרישה הדתית המופנים לאדם, זאת כתנאים מוכרחים למצב של 'טהרה': **סימני עופות טהורים** – איתא בגמרא (בבלי חולין דף סה,א): שאינו דורס, ויש לו זפק, וקרקבנו נקלף ואצבע יתירה. והארבעה סימנים האלו מרמזים בנפש האדם. [1] הדורס - ...מורה על כעס. והפירוש השני של דורס, הוא שאוחז ברגלו המאכל כשאוכל, מורה על חסרון בטחונו בה', וירא פן יקח ממנו הטוב שחלק לו. וגם האדם צריך להיות נקי באלו השנים שלא יכעוס ויהיה לו בטחון בה'. [2] ואצבע יתירה – מורה על יישוב הדעת, כי באצבע הוא מחזיר פניו מן הרגל, ורומז כי בכל מרוצתו יש לו מעצור וישוב הדעת, פן נכון לפניו לשוב לאחוריו. [3] זפק – מורה שיהיה ממולא בדברי תורה...¹¹⁸ [4] קרקבנו נקלף – היינו, שלא ינוח כח המאכל להתפשט לגרום לו ח"ו שום נטיה מה'...¹¹⁹.

בקטע לפנינו ישנן הנחיות בהן נתקלנו לעיל כגון: ההתמודדות עם מידת הכעס, והאמירה בזכות רכישת יישוב הדעת. נראה להלן, ש'דעת' מובנה מודעות ורפלקסיה, כך שתיאור אותה אצבע יתירה כמכוונת לאחור,¹²⁰ מסמל זאת באופן יפה. ביחס למוטיב זה נדגיש, שבולט אצל רמ"י העיסוק בנושא המודעות העצמית, כמרכיב הכרחי בתהליך השינוי שעל האדם לעבור. מאידך, לאחר שהאדם 'נשלם' כהגדרתו, אזי רמ"י מדבר על עשייה "שלא מדעת" (ללא מודעות), עשייה שהיא מעין תמונת ראי של העשייה במהלך תקופת הבירור.¹²¹

שלוש האמירות האחרות - בטחון באלוהים; היותו מלא בדברי תורה;¹²² ואי נטייה מרצון האל - הינן אמירות שכמותן ניתן למצוא הרבה בספרות מוסר דתית, והשאלה היא האם עבור רמ"י, יש להן משמעות מעבר להיבט המוסרי-דתי. ייתכן ואצל רמ"י אמירות אלו משתלבות במהלך שלם, שנועד ליצור אצל האדם מודעות של עמידה מול אלוהים כדבר ממשי בחייו, בבחינת 'הווייה נוכחת'. גם קביעה זו תצטרך להבחן מתוך פרספקטיבה של דרושים נוספים, בהם נעיין במסגרת עבודה זו.

(ב) ציינו כבר, שרמ"י מתאר שינויים בתודעה או בנפש, כמטרות כלפיהן צריך האדם לחתור, אלא שבדבריו לא ראינו עד כה, כיצד ניתן בפועל להשיג מטרות אלו. מהי העבודה החסידית אותה לימד רמ"י את תלמידיו ושאר שומעי לקחו? נציג קטע בו בולטת מידת הפירוט הממשי¹²³ של אופן ה'עבודה'. לפנינו דרוש ארוך, שנקודת המוצא שלו הוא הפסוק המקראי המספר שלאחר שיעקב התבשר שבנו יוסף חי במצרים, החליט "אלכה ואראנו בטרם אמות" (בראשית מה,כח). לפסוק זה מצרף רמ"י, את קטע מדרשי, שעניינו דרכים להתמודד עם היצר הרע של האדם:

וצאצאיו). לעת עתה, ראו את המחקרים שצוינו לעיל בהערה 89.

¹¹⁸ רמ"י מצטט בהקשר זה קטע מדרשי (בבלי ברכות דף כח,א), אודות ר' זירא העיף מלימודו, והמחליט שכדי שלא ישב בטל, יתיישב בפתח בית המדרש, ויקיים מצות כיבוד ת"ח, על ידי קימה מפני החכמים העוברים דרך פתח זה.

¹¹⁹ א, שמיני, "סימני" (ראשון), עמ' קז.

¹²⁰ רמ"י מפרש זאת במילים הבאות: "כי בכל מרוצתו – יש לו מעצור ויישוב הדעת, פן נכון לפניו לשוב לאחוריו".

¹²¹ לנושא המודעות העצמית יוקדש דיון נפרד (להלן פרק שישל), בהיותו נושא רחב הראוי להבהרה בפני עצמו. ואילו ביחס לעשייה "שלא מדעת", ראו בדיון המוקדש לכך בסוף פרק זה, בעת תיאור מאפייני האדם לאחר הבירור העצמי.

¹²² לאור המשל (תפקיד ה'זפק' אצל העוף), רמ"י מדבר על הנאה שיש לאדם מדברי תורה שלמד בעבר. הלימוד אמור להקרין על חייו של האדם לעתיד, וללוות אותו גם לאחר שהפסיק ללמוד בפועל.

¹²³ דרוש זה נדון אצל פירשטיין, **איזביצה**, עמ' 46-48; הני"ל, גאולה, עמ' 221-222.

"ויאמר ישראל רב עוד יוסף בני חי אלכה ואראנו בטרם אמות" (בראשית מה, כח) – איתא בגמרא (בבלי ברכות דף ה, א): אמר ר' לוי בר חמא אמר ר"ש בן לקיש, לעולם ירגיז¹²⁴ אדם יצר טוב על יצר רע, שנאמר¹²⁵ "ריגזו ואל תחטאו". אם נצחו מוטב, ואם לאו יעסוק בתורה, שנאמר "אמרו בלבבכם". אם נצחו מוטב, ואם לאו יקרא קריאת שמע, שנאמר "ו(על משכבכם)". נצחו מוטב, ואם לאו יזכיר לו יום המיתה, שנאמר "ודומו סלה"^{126, 127}.

הקטע המדרשי עוסק בהתמודדותו של האדם עם יצרו. המדרש מדבר שעל האדם ליזום מלחמה בין היצר הטוב ובין היצר הרע, ומפרט את השלבים ביניהם עליו לעבור כדי לזכות בניצחון במלחמה זו. מלחמה זו ביצר הרע מתפרשת בדברי רמ"י, כמוסבת על המניע העומד בבסיס המעשה או האירוע מולו ניצב האדם. המחבר, בדומה לכותבים חסידיים נוספים,¹²⁸ מוטרד מכוונתו של העושה, יותר ממעשהו בפועל. כפי שתיארנו במבוא לפרק, כל תהליך הבירור מתחיל במקום בו חש האדם התעוררותו של רצון עז, ואז על האדם לבחון את אופיו של דחף זה. אנו מוצאים בספר מי השלוח, שרמ"י דורש ליבר' את הכוונה גם בעת שהאדם עושה מעשה טוב,¹²⁹ ואפילו במקום שנראה שהוא פועל במסירות נפש(!).¹³⁰ נפנה לבחון את האופן שהמדרש הני"ל, משתלב במהלך הדרשני של רמ"י:

'לעולם' – היינו, בכל העינים שיעברו על האדם, ואף בעיניי מדרגות גדולות, צריך תמיד להבחין אם היא מהשם יתברך, או פן נמצא ח"ו שמץ וסיג מדבר אחר. ובפרט כשיבא לאדם עסק שמחה צריך עוד יותר בירר. ועל כן נזכר כאן **ארבע מדרגות עצות לאדם איך להבחין ולבוא על עומק האמת, ואח"כ כאשר ידע בבירור כי מאת ה' הוא אז יכול להתפשט עצמו.**

רמ"י למד מהפתיח של האמירה האמוראית "לעולם", שלפנינו עצות שעל האדם להשתמש בהן תמיד, ללא הבחנה באופי הסיטואציה הניצבת לפניו. בעת שהאדם עסוק בחייו הדתיים ביעבודת השם' כמו גם בתחומי חייו האחרים, עליו לשאול את עצמו, האם מעשהו אמיתי ורצוי לפני אלוהיו. המטרה היא לברר, האם הרצון שלו הינו נכון ואמיתי, או שמא רצונו איננו נובע (גם בעת היותו עסוק בעשייה דתית) ממקור אלוהי, אלא מרצונו האישי והאגוצנטרי. רצון זה, מכונה כאן רצון שיש בו 'נגיעה', לאמור רצון שאיננו טהור מכיוון שמעורב בו הרצון האישי של האדם, אותו רצון הנובע מהיות האדם ממוקד בצרכיו ובמאוייו כאדם. כאמור, אנו נראה שוב ושוב, כי המוקד בספר איננו בהכרח המעשה שהאדם עושה, אלא המניעים שהובילו אותו לעשייה זו. מבחינה זו, אותו ה'בירור' ואותה הבחינה נעשים הן ביחס למעשה הדתי כמו גם ביחס למעשה שאיננו שייך לתחום זה. כדרכו, רמ"י 'מתרגם' קטע מדרשי זה באופן הבא:

[1] הבירר הראשון - הוא "לעולם ירגיז אדם יצר טוב על יצר הרע, היינו שיפסיק את חמדתו

¹²⁴ רש"י על אתר מפרש 'ירגיז' במובן של יעשה מלחמה (המהרש"א מסביר שצריך שיצר הטוב יכעס על היצר הרע, ואז יצא להלחם בו, עיינו שם **חידושי אגדות**).

¹²⁵ הקטע המדרשי דורש את הפסוק בתהלים ד, ה: "רגזו ואל תחטאו אמרו בלבבכם על משכבכם דומו סלה", שבמובנו הפשוט מזהיר את אדם שעליו לפחד מהקב"ה.

¹²⁶ הדרשן כאן מפרש 'סלה' במובן של נצח, ואם כן, דומיית הנצח, היא דומיית המיתה.

¹²⁷ א, ויגש, "ויאמר", עמ' נו. וכן הקטעים הבאים שאין בהם ציון מקור.

¹²⁸ ראו אליאור, **אחדות הפנים**, עמ' 31-30. במהלך העיון בספר **מי השלוח** נראה ביטוי רב לטיעון זה.

¹²⁹ ראו א, במדבר, "במדבר", עמ' קלט: "גם כאשר האדם עושה מעשה טוב, צריך לוודא שלבו מזוכך".

¹³⁰ ראו א, במדות, דף מט, ב, "תני", עמ' רסג-רסד: "גם במקום שהאדם פועל במסירות נפש על קדושת השם, עליו לברר אם יהיה מזה כבוד שמיים".

בנתינתו אל לבו שזאת החמדה לא יהיה לו לעולמי עד. נצחו מוטב ואם לאו... [2] צריך לברר בירר השני – והוא ש"יעסוק בתורה", כי דברי תורה הם עצה לאדם להנצל מחמדה... האדם המשוקע בחשק ואי אפשר לו להנצל ממנו, אז אין לו עצה שיזכור כי הוא דבר אסור... אז העצה היעוזה, שיזכור כי יוכל למצוא זה הטובה עצמה בדברי תורה, ורק שיהא בקדושה... נצחו מוטב ואם לאו...

[3] "יקרא קריאת שמע" – כי בדברי תורה נמצא התנשאות, ויוכל האדם על ידי דברי תורה להרהיב עוז בנפשו, ועל ידי זה לא יוכל לבוא לידי בירר אמיתי. ולזה העצה יקרא קריאת שמע... כי כל דבר ביד השם יתברך, ואין לאחד יתרון והתנשאות על חברו... נצחו מוטב ואם לאו...

[4] "יזכור יום המיתה" – היינו, שיצייר במחשבתו כאילו עכשיו הוא יום המיתה... ואם כן אין להחמדה והשמחה שום מקום.

ובאם אחר כל אלה, נשאר עוד בלבו החמדה או השמחה, אז ראה כי מה' היא, ותתקיים לעולמי עד. וכן הוא הענין ביעקב אבינו בעת ששמע הבשורה, כי "עוד יוסף חיי" (בראשית מה, כח) שנאמר "ותחי רוח יעקב" (שם, כז), והיה יראה בנפשו פן השמחה הזאת היא רק שמחת עולם הזה,¹³¹ על כן בחן וצירף את עצמו באלו הבירורים.

ניתן לראות את המתואר כאן כתהליך ובו ניסיון לדכא את הרצון, בפרט שמדובר ביצרו, ואזי הבירור משמעותו הוא נתינת גיבוי לתשוקה, במקום שהניסיון לדכא את היצר לא צלח.¹³² לאור הפתיח "לעולם... ואף בענייני מדרגות גדולות", אציע אפשרות פרשנית נוספת, לפיה יש לראות את אופי ההתמודדות כחורגת מעיסוק בתשוקה בלבד, אלא דגם עקרוני של התמודדות עם הכוחות הפועלים ומנווטים את האני בחיי היום יום.

[1] רמ"י מלמד את האדם כיצד עליו לבחון ולהתמודד עם רצון ומשיכה הקיימת בו כלפי כל ענין שהוא.¹³³ על האדם להתבונן בסיטואציה בו הוא מצוי, ולנסות ולזהות מה המקור לעמדתו שלו כלפיה. בעת ההתמודדות עם משיכה שיש לו ביחס לדבר, רמ"י מייעץ לו להתבונן בארעיות התאוה.¹³⁴ הרעיון כמובן קשור לדבריו לעיל, שעל האדם לוודא שאיננו גורם נזק לעצמו, בשל בחירה במה שנראה לו טוב כרגע. ראינו כבר לעיל שמושג ה'טוב', אמור להבחן מתוך פרספקטיבה של זמן. ההכרה בטוב הארעי, בהנאה החולפת, אמורה להקנות לו את הכח להתנתק מהמשיכה מאותו דבר. בהמשך דבריו כאשר רמ"י חוזר לפסוקים שהיוו את נקודת המוצא של הדרוש, הוא מחבר את הרעיון ("לעולם ירגיז") לדברי יעקב "אלכה ואראנו בטרם אמות" (בראשית מה, כח), ואם כן עצם ארעיות החיים, הזיכרון שהוא עתיד למות, אמור להקנות לאדם את האפשרות להתנתק מאותה משיכה רגעית.

לפנינו תהליך שניתן להקבילו לסוגיית העלאת המחשבות אצל המגיד ממזריטש, בו האדם

¹³¹ השוו למובא בשם 'היהודי', **נפלאות היהודי**, "פרשת ויגש", עמ' נג.

¹³² השוו לעמדת וייס, אוטופיה, עמ' 226-227; ואצל גלמן בעבודותיו: גלמן, **אברהם**, עמ' 86-83 (ובשינויים קלים גלמן, **האימה**, עמ' 40-38; גלמן, עקידת יצחק, עמ' 35-34).

¹³³ ראו עוד אצל וייס, אוטופיה, הערה 43, ביחס לאופיו של המבחן העצמי.

¹³⁴ ניסוח מעט שונה להתמודדות עם התאוה מובא בדרוש ב, תשא, "אלהי", עמ' סח: "וכל מחשבות ורצונות ומעשים העוברים על האדם הם מצד הגוף, ולכן כשאדם יחמוד לדבר מה, צריך להישיר דעתו ולהעמיד על התבוננות כאילו החיים שלו נפרד מהגוף, ואם עיקר החיים שלו חומד לזה הדבר, מוכח שהוא קיים לעולמי עד". קטע משלים ובו הדרכה להתמודד עם הגוף, ראו ב, ויקרא, "אל", עמ' עד.

מתחבר לאידיאה של הדבר, ולא לדבר עצמו.¹³⁵ להשלמת הדיון כאן נדון בסמוך בדרישה של רמ"י אודות 'בירורי' האדם ביחס לאיסור "לא תנאף",¹³⁶ מה שמבטא את הכרתו בעוצמה שיש לכת התאוה על חיי האדם.

כבר בקטע שלפנינו, אנו לומדים על הכרתו המפוכחת של רמ"י, שלא תמיד יכול האדם להשליט את הכרתו על עולמו החושני. ההתבוננות הקוגניטיבית עלולה להיכשל במקום שבו האדם מצוי בהתעוררות חושנית. במקרה כזה מבין רמ"י, שתובנות שכליות, אין בכוחן למנוע את האדם לממש את תשוקתו, ובמובן זה הרצון ל"כבוש את היצר", נדון לא פעם לכישלון.¹³⁷ עבודת הבירור כתהליך המתרחש בעיקר בקוגיטו, יכולה להתממש רק כאשר האדם מצוי בשליטה עצמית, כדברי רמ"י במקום אחר:¹³⁸

והנה בירורי האדם הוא כששכלו מושל על תשוקתו, אבל ברגע הראשון שניער משנתו בעוד שאין שכלו ודעתו מושלים, אז מתאוה לכל הדברים שבטבעו חושק להם.¹³⁹

ההימצאות במצב שניתן לכנותו 'סף הכרה', מובאת כאן כדוגמה לתיאור מצב בו האדם איננו מצוי בשליטה עצמית מלאה. רק כאשר האדם מצליח להשיג יישוב הדעת ולהתבונן בעצמו ובתשוקותיו, עבודת הבירור יכולה כאמור לצאת אל הפועל, כהמשך דבריו גם בקטע אחרון זה שציטטנו. לכן הפתרון של רמ"י הוא אחר.

[2] רמ"י מציע את מה שהיינו מכנים היום סובלימציה - הסטת התשוקה או עידונה. לאנרגיה זו יש לתת ביטוי, אלא שיש לנסות ולמצוא לה אפיק וביטוי בתוך ההקשר הדתי.

מימוש התשוקה מחוץ להווייה זו איננו רק חטא, אלא עלול לגרור אחריו לעיתים ניתוק מההווייה הדתית, באם האדם חש דיסוננס לא פתור בין עולמו הרגשי והחושני ובין הכרתו התבונית. ואולי לכן רמ"י אומר שיוכל למצוא 'טוב' זה בתוך עולמה של תורה "ורק שיהא בקדושה". רעיון זה של רמ"י מבוסס על מאמר חז"ל, שכל מה שאסר לנו הקב"ה התיר לנו דבר כנגדו.¹⁴⁰ בכך פירש את דברי האמורא אודות העיסוק בתורה - כהכנסת החמדה לתוך הקדושה.

¹³⁵ ראו למשל צוואת הריב"ש, פ"ס ז; ליקוטים יקרים, פ"ס רנה (=אור האמת, ס, ע"ב). השוו למודל השני אצל אידל, יופייה של אשה, עמ' 326. אך ראו תניא, פרק כח, בו רש"י תלמידו של המגיד מטיל סייגים על עבודה דתית זו, זאת לאור עמדתו כי העלאת המחשבות הזרות שייכת רק לעבודת 'הצדיק' ולא לעבודת 'הבינוני'. מגמת ריסון זו מוצאת את ביטוייה גם בספר מאור ושמש, ספר פופולרי מאוד בחסידות פולין, ראו שם, ראה, "השמר" (ראשון), דף ריד, ג. בהקשר רחב יותר ניתן גם לקשר זאת לסוגיית 'העבודה בגשמיות' בחסידות. ראו פדיה, החוויה המיסטית, עמ' 102, הכורכת בין הטיפוס הדתי האקסטרורטי והעבודה בגשמיות, ובין הטיפוס האינטרוורטי אצלו קיימת מיתון העבודה הגשמית.

¹³⁶ ראו בסמוך בסעיף 4 - דיון על משמעות לאו זה וכן האיסור "לא תרצח". שני לאוין אלה מופיעים יחדיו בכתיבתו של רמ"י, בעת שהוא דן בצורך ב'בירור'.

¹³⁷ כפי שמצטט רמ"י את מאמר חז"ל (בבלי נדרים, דף לב, ב), שבמצב בו האדם חווה את התעוררותו של יצרו הרע, אין מי או מה היכול להזכיר לאדם את יצרו הטוב.

¹³⁸ טיעון זה מזכיר את דברי ר' ישראל סלנטר בתחילת "מאמר בעניין חיזוק לומדי תורתנו הקדושה", כתבי ר' ישראל סלנטר, עמ' 170.

¹³⁹ ב, קהלת ד, "ראיתי", עמ' קלה.

¹⁴⁰ ראו בבלי, חולין דף קט, ב: "אמרה ליה ילתא לרב נחמן, מכדי כל דאסר לן רחמנא שרא לן כוותיה...". קטע זה מופיע ביתר פירוט במדרש ויקרא רבה כב, י (מרגליות, עמ' תקכא-תקכג) ובמקבילות הרשומות שם. ישנן כמה וכמה סיפורים בספרות חז"ל ובו מתואר מצב בו חכם עמד לפני פיתוי חריף, ואף לביתו כדי לתת פורקן לתשוקה שהתעוררה אצלו. ראו לדוגמה בבלי כתובות דף סה, א את הסיפור על חומא אשתו של אביי, ותגובתו של רבא למראה

הסטה זו המעקרת באופן מסוים את אותה התעוררות חושנית, מאפשרת לאדם לחזור ולבחון את עצמו. נתינת ביטוי לאנרגיה רגשית זו (או עצם האפשרות לממשה) אמורה לאפשר לאדם לחזור למצב של יישוב הדעת, בו הכרתו המודעת שולטת על התנהגותו, כך שביכולתו לשוב ולבחון באופן ענייני את עצמו. אלא שלעיתים הקושי לבצע 'בירור', איננו בשל התמודדות האדם עם תשוקותיו, אלא בשל התמודדותו עם ה'דיאלוג' שיש לו עם ה'חוץ'. רמ"י אמנם החזיר באמצעות עצה זו את האדם לתחום ה'קדושה' – אך גם שם, על האדם לברר האם מניעיו הם תוצר רדיפתו אחר כבוד¹⁴¹ או תחושת גאווה והתנשאות.¹⁴²

[3] רמ"י מכיר כי בתהליך הסובלימציה עולה האגו (=התנשאות), ולכן הוא מציע בשלב הבא את קריאת שמע, עצה שאותה ניתן לפרש בשני אופנים: (א) לטעון שלפנינו מדרגה נוספת בהתמודדות עם התשוקה, כפשוטו של המדרש בו הדרוש נפתח. 'קריאת שמע' מתפקדת כאן כסמל ל'תפילה', לאמור מצב של ביטול והכנעה, כמשמעותו של סמל זה אצל מורי בית פשיסחה,¹⁴³ ועל כן רמ"י כרך זאת עם דברי הפסוק "ויבך על צוואריו". אזכור הזולת כאן יתפרש לפי זה, כביטוי למידת ההשתוות המופיעה במצב נפשי זה, שהרי מה זה רלוונטי להתחרות, להתגאות או אפילו לאהוב אדם מסוים, אלא הכל שווה. (ב) האפשרות שאני מבקש להציע כאן היא, לראות את רמ"י משלב בתהליך הבירור כאן התמודדות שעיקרה מצויה בתחום מערכת היחסים בין האדם וחברו. פירושו את 'קריאת שמע' אמור להוביל את האדם למצב של ענווה מול הזולת, כחלק מההתמודדות עם בעיית ההתנשאות. ואזי מופיע כאן מוטיב נפוץ נוסף בכתיבתו, והוא הצורך לברר את עצמו מ"לא תרצח", אשר נוכח משמעותו המרכזית במשנת רמ"י, נדון בו בנפרד בסעיף הבא.

הצורך בבירור מ"לא תרצח" כאן משמעותו הקביעה שגם ההימצאות בתחום ה'קדושה', עלולה לגרור אחריו מצב של גאווה וזיחחות דעת. לימוד תורה כענין אינטלקטואלי, לימוד שמניעו החיפוש אחר ההישג החיצוני, עלול למנוע בחינה עצמית אמיתית. לכן עובר רמ"י לעצה האחרונה - "זכירת יום המיתה".

[4] מכיוון שהעצה הראשונה שרמ"י נתן בקטע הנידון, היתה לבחון את משיכתו בפרספקטיבה של זמן, הרי עליו להסביר עתה מה היתרון שיש בעצה לזכור את יום המיתה. האם לפנינו רק פרספקטיבה רחבה יותר?

יזכיר לו יום המיתה – היינו, שיצייר במחשבתו כאילו **עכשיו הוא יום המיתה**, וזה הוא החילוק

גילוי הזרוע שלה בבית דינו.

¹⁴¹ בכתיבה החסידית אנו מוצאים לא פעם תיאור של אדם שבשל רדיפת הכבוד והכח (ובשל דימויו העצמי), מסוגל לנהוג בפרישות ובסגפנות. המקורות כמו גם הסיפורים בנידון, הם רבים לאין ספור, וניתן לומר שהדברים אינם זקוקים לראיה. ראו לדוגמה בדברי ה'חוזה' מלובלין, **זאת זכרון**, עמ' ס: "הנה היצה"ר גם הוא בעל תשובה וחסיד, כי מלמד לאדם חסידות ותשובה וסיגופים, והכל באמת שלא כרצון הבורא ב"ה... ולפעמים לסגף את עצמו ושורש הכוונה... הוא בשביל התפארת". במונחים של רמ"י, מונחים אודותם נרחיב כאן בפנים, לא פעם האדם מסוגל לשמור על 'לא תנאף', וזאת בעת 'ביצוע' האיסור 'לא תרצח'. ראו א, מלכים א' ו'ואדניה", עמ' רי.

¹⁴² רמ"י כורך זאת עם דברי הפסוק "ויסע ישראל... ויזבח זבחים לאלוהי אביו יצחק" (בראשית מו, א). אמנם רמ"י מוצא כאן רמז ל'יעסוק בתורה', דרך איזכור שמו של יצחק. יצחק מסמל 'גבורה', כשם שהאל בנתינתו את התורה כונה כך (כניסוח הביטוי 'משה שמע מפי הגבורה'). ייתכן והקישור הרעיוני מצוי גם בפעולת ההקרבה, והיא עצמה מסמלת את מעשה ההתנשאות, כי אם מדובר בקרבן מסוג עולה, הרי הוא קרבן העולה ומתנשא כולו לאל.

¹⁴³ ראו לעיל בפרק הראשון, "ייחודה וחיידושה של החצר בפשיסחה" בעת הדיון על 'תורה' ו'תפלה' בעולמו של היהודי מפשיסחה.

של 'ירגיו'¹⁴⁴ שגם כן יתפרש כענין זה. אך 'יזכיר לו יום המיתה', היינו, שיצייר במחשבתו כאילו עתה זמן המיתה, ואם כן אין להחמדה והשמחה שום מקום.

ראיית יום המיתה כאירוע ממשי, מאפשר לאדם לבחון האמנם יש מקום אמיתי להרגשותיו הנוכחיים. אין כאן הסתפקות רק בבחינת המעשה העומד לדיון בפרספקטיבה של זמן, אלא במעין בחינה טואטלית: על האדם המכיר בכך שהוא עומד למות, לשאול את עצמו: האם, ומהי המשמעות שיש לאותו מעשה? רק כאשר האדם שואל את השאלה מתוך נקודת מבט זו, הוא יוכל להבין האם יש למעשה זה משמעות עבורו, ואז גם יוכל לזכות לפעול באופן אותנטי.¹⁴⁵ ניתן להציע שרמ"י מלמד כאן, שעמידה ריאליטית בעזרת דמיון מודרך,¹⁴⁶ מול יום המיתה או בדומה מול הוויה של עוה"ב (הכרה נוכחת בארעיותו של העולם הזה) אמורה להגדיר את החיים בהווה.

הטיעון לפיו הכרה נוכחת של המוות מאפשרת מבט מחודש על האופן בו אדם חי את חייו, מאפיין לא מעט הוגים דתיים (בפרט בספרות מוסר-דתית).¹⁴⁷ דברי הרמב"ם בהלכות תשובה (פ"ז ה"ב): "לעולם יראה אדם עצמו כאילו הוא נוטה למות, ושמא ימות בשעתו ונמצא עומד בחטאיו, לפיכך ישוב מחטאיו מיד" עשויים להוות דוגמה מייצגת, בהקשר זה. תודעה זו – "כאילו הוא נוטה למות" – אמורה לעורר אצל האדם התבוננות בחייו, ולשמש מנוף לשינוי אורח חייו, ולא רק בשל ציפייה מפעמת לקבלת השכר האלוהי האולטימטיבי, והוא העולם הבא (שכר שהוא תוצר מעשה האדם בעולם זה העכשווי).¹⁴⁸ או אם נרצה לראות במהלך ניסיון לדכא את היצר, אזי הטנטוס משמש כלי לדיכוי הארוס.¹⁴⁹

נקודת מבט נוספת ביחס למשמעות עמידת האדם מול המוות, מתקבלת כאשר מעיינים בדברי הוגים אקזיסטנציאליסטים. דוגמה מייצגת הם דברי היידגר, לפיו עמידת האדם מול המוות כאירוע שהוא כולו שלו (הוא עומד למות, בניגוד לאמירה הכללית "כולנו מתים"), מאפשרת לו לחשוף את מניעיו בהווה מחד ולגלות את ייחודו מאידך. האדם אמור לגלות שלפניו אירוע שהוא עצמו יכול לקבוע או לחשוף את משמעותו.¹⁵⁰

¹⁴⁴ ירגיו יצר טוב על יצר רע' – ביטוי שסימל את העיצה הראשונה, ראו לעיל.

¹⁴⁵ במקום אחר משתמש רמ"י בנוסח מעט שונה: 'שיסתכל לעוה"ב', ראו א, במדבר, "ואתכם", עמ' קמא: במסגרת פירושו שם את הביטוי ג' הנקודות לאוריינתא – צריך שיסתכל לעוה"ב; שלא יזיק לישראל; שלא יזיק לעצמו (הרעיון מופיע גם א, שמיני, "ויהי", עמ' קה; ב, כי תשא, "אלהי", עמ' סח). העמדת הרצון למול העוה"ב, משמעותו בחינתו מתוך פרספקטיבה של העתיד (השוו' מאיר, המצוות, עמ' 34), אלא שאז אנו חוזרים לעצה הראשונה כאן.

¹⁴⁶ אנו פוגשים כמה פעמים אצל רמ"י את השימוש בדמיון מודרך, ובפרק השביעי (סוגיית החסרון) נרחיב על כך מעט. ראו לעת עתה אצל פדיה, **מראה**, עמ' 81; ולראשונה במאמר פדיה, ראייה נפילה שירה, עמ' רסג, הערה 92. ראו גם גארב, טכניקות טראנס, עמ' 57.

¹⁴⁷ אפשר להזכיר כאן בפרט את הריטואלים של המקובלים בסוף היום לקראת שינה שיש בה בחינת מוות, ובנוסף על אמירת קריאת שמע על המיטה [על סדר התיקון על פי האר"י, ראו חלמיש, **הקבלה**, עמ' 327; על נוסחאות של קריאת שמע על המיטה ראו שפרבר, **מנהגי ישראל**, עמ' ריח, הערה 217], אנו שומעים על צירוף אמירת וידוי (נוהג שאומץ על ידי בני עדות המזרח), ראו חלמיש, **הקבלה**, עמ' 349 (סעיף כ), עמ' 354 (סעיף כט), עמ' 428.

¹⁴⁸ ניתן לצרף לכך את ציפיות הגאולה, שלא פעם נקשרים עם העולם שיבוא אחרי העולם הזה, כפי שזה מופיע בהגותו של המהר"ל ועוד.

¹⁴⁹ ראו לדוגמה את ההרצאה פרויד, חרדה וחיי יצר; פרויד, **הטיפול הפסיכואנליטי**, עמ' 219-222.

¹⁵⁰ "רק במותי אני יכול, במידה מסויימת, להגיד באופן מוחלט 'אני הווה'", ראו דברי היידגר אלו אצל מנסבך, **קיום ומשמעות**, עמ' 43 (ראו את הפרק המוקדש להיידגר אצל ברגמן, **הוגי הדור**, עמ' 145-153; סיגד, **אקסיסטנציאליזם**, עמ' 175-178).

"ובאם אחר כל אלה, נשאר עוד בלבו החמדה או השמחה, אז ראייה כי מה' היא, ותתקיים לעולמי עד" - אם בירור מקור הדחף מעלה שאין בסיטואציה זו תשוקה או תחרות עם הזולת, לאמור אם הניסיון לנטרל את מניעי 'האני' לא העלים את הרצון שהתעורר בו, אזי האדם יכול לזהות רצון זה כהשתקפות של רצון אלוהי. האדם התבונן בעצמו, מתוך ניסיון להיות מודע למתרחש בתוכו, ולבחון את אופי הרצון שהתעורר בו. במידה והיה רואה מניעי 'אגו', הרי שמיניה וביה היה מפרק את השפעתם עליו, בכך שהיה מפסיק לזהות את עצמו עם רצון זה. לחילופין במידה ונרצה לראות את התהליך כאן כתהליך קווי רציף, ובו דרישה דתית לדכא את היצר, אזי הסיימת למעשה מלמדת כי אם ניסיון דיכוי זה איננו מצליח, אזי יצר זה מקבל גושפנקא.¹⁵¹ אלא שאפשרות פירוש זו יוצרת בעיה מבחינה קיומית, שהרי כיצד ניתן לכמת את עוצמת המאבק הנדרש מול התשוקה, וללמד את האדם את נקודת הגבול בין מאמץ מקסימלי ובין מאמץ שלא מיצה את עצמו.

ד. משמעות הלאוין 'לא תנאף' ו'לא תרצח'

כדי להעמיק בדברי רמ"י בדרוש מפרשת ויגש עלינו להקדיש מקום לדיון במשמעות שני הלאוין 'לא תרצח' ו'לא תנאף' במשנתו, זאת גם תוך התייחסות לשאלה: איזו מבין הבעיות שמצוות אלו מהוות סמל להן, אקוטית יותר בעיניו של רמ"י?

עיון בתהליכי ה'בירור' שרמ"י מדבר עליהם, מגלה כאמור שלמרות שתיאורו והנחיותיו לא פעם משתנים ואינם עקביים לאורך משנתו, שני מושגים אלה חוזרים כמעט בכל הדרושים, תוך שהמחבר מדגיש את חשיבותם, ורואה בהם 'שורש' או 'יסוד' לכל התורה כולה:

היינו שבררו את עצמם משני לאוין האלו, היינו, 'לא תרצח' ו'לא תנאף', כי אלו השנים הם יסוד

ושורש כל התורה.¹⁵²

לפני שניגש למשמעות התוכנית של הבירור משני לאוין אלו, עלינו לתת את הדעת לשימוש הטרמינולוגי של רמ"י. מה המקור לדבריו אלה, ומדוע שם מוקד כה משמעותי דווקא בשני איסורים אלה? המקור המפורסם ביותר ששם יחדיו את שני הלאוין הללו, הוא המדרש המובא כבר בספרות התנאים, לפיו באירוע שקדם למתן תורה, הציע הקב"ה את התורה לאומות העולם:

דבר אחר "ויאמר ה' מסיני בא" (דברים לג,ב), כשנגלה הקב"ה ליתן תורה לישראל, לא על ישראל בלבד הוא נגלה אלא על כל האומות. תחילה הלך אצל בני עשו, אמר להם מקבלים אתם את התורה, אמרו לו מה כתוב בה, אמר להם 'לא תרצח', אמרו כל עצמם של אותם אנשים ואביהם רוצח שנאמר "והידים ידי עשו" (בראשית כז, כב) "ועל חרבך תחיה" (שם, שם, פסוק מ).¹⁵³ הלך אצל בני עמון ומואב, אמר להם מקבלים אתם את התורה, אמרו לו מה כתוב בה, אמר להם 'לא תנאף', אמרו לו כל עצמה של ערוה להם היא, שנאמר "ותהרין שתי בנות לוט מאביהן" (שם יט,לו).¹⁵⁴ הלך אצל בני ישמעאל, אמר להם מקבלים אתם את התורה, אמרו לו מה כתוב בה,

¹⁵¹ ראו לעיל הערה 132.

¹⁵² א, חקת, "ויסעו", עמ' קנט (הציטוט הוא מעמ' קס). בדרוש זה טוען רמ"י, שהבירור משני לאוין אלו הוא תנאי מוכרח אך גם מספיק לקיום "עת לעשות לה' הפרו תורתך".

¹⁵³ במקבילה במכילתא דר' ישמעאל מובא שבני עשו ענו: "זו היא ירושה שהורישנו אבינו, שנאמר 'ועל חרבך תחיה'".

¹⁵⁴ בנוסח מכילתא דר"י בני עמון ומואב עונים: "כלנו מניאוף דכתיב 'ותהרין שתי בנות לוט מאביהם(ם)!', והיאך

אמר להם **'לא תגנוב'**, אמרו לו כל עצמם אביהם ליסטיס היה שנאמר "והוא יהיה פרא אדם" (שם טז, יב)¹⁵⁵.

למשפחת אברהם המורחבת המיוצגת כאן על ידי צאצאי ישמעאל, עשיו, עמון ומואב, ניתנת הזדמנות לקבל את התורה (ואם כן ירושת אברהם להם איננה רק ארץ ישראל המזרחית [דברים פרק ב], אלא גם הזכות לקבלת תורה), אלא שאין הם יכולים ל'ברר' את עצמם מהלאוין הללו.¹⁵⁷ אפשר להציע לאור זאת, שה'בירור' אותו עובר האדם הפרטי, הוא גם בבחינת מיקרוקוסמוס של ה'בירור ההיסטורי' אותו עברה משפחת אברהם עד להפיכתה לעם ישראל.¹⁵⁸ כשם שהיות יעקב, כמו גם היות עם ישראל מותנה בסילוק ישמעאל, עשיו, עמון ומואב,¹⁵⁹ כך האדם צריך לברר עצמו מכוחות הנפש אותן מייצגות אומות אלו.¹⁶⁰

מה משמעות שני האיסורים, במסגרת תהליך הבירור? בדרוש ארוך המוקדש לעיסוק לסוגיה זו אנו קוראים את הדברים הבאים:

מי שלבו צמא יותר לדברי תורה, לזה מאיר השם יתברך ישועתו. וצמאון לדברי תורה הוא כשאדם מצמצם עיניו ולבו לבל יתפשטו עצמם ויחמדו לחלק חברו, כי העין והלב הם שני סרסורי

נקבלה".

¹⁵⁵ **במכילתא דר"י** ענו בני ישמעאל: "בזו הברכה נתברך דכתיב 'והוא יהיה פרא אדם'".

¹⁵⁶ **ספרי דברים**, וזאת הברכה, פיסקה שמג (מהד' פינקלשטיין עמ' 395-396). לקטע מדרשי זה מקבילות רבות, ראו **מכילתא דר' ישמעאל**, יתרו, פרשה ה (מהד' הורביץ-רבין, עמ' 221); **שמות רבה** פרשה כז, ט; **במדבר רבה** פרשה יד, ו; **פסיקתא רבתי**, פרק כא (מהד' איש שלום דף צט, ב). ראו על כך אורבך, **חז"ל**, עמ' 472-473.

¹⁵⁷ לעומת קטעי המדרש המזכירים שלוש לאוין, הרי שבמקבילה בזוהר מוזכרים רק שני הלאוין, 'לא תרצח' (בשיחה עם שרו של עשו) ו'לא תנאף' (בשיחה עם שרו של ישמעאל), ראו **זוהר ח"ב דף קצב, א-ב**. ראו על כך **נאות דשא**, בלק, "וירא", דף מ, א.

¹⁵⁸ בזוהר התיאור הוא של 'בירור' במובן המקורי של המושג. התיאור הוא של בירור הסיגים של ספירות החסד וגבורה, כדי שלא לפגום בתהליך האצילות של התורה מספירת חכמה לספירת תפארת.

¹⁵⁹ ראו א, וישב, "וישב", עמ' מח: "בזאת הסדרה התחיל לברר הברורין שבין ישראל. דהנה אברהם אבינו ע"ה היה שורשו מדות אהבה, היינו, שהיה מברר כל אהבות שבעולם... ויצחק היה מבורר בזאת המדה... ומדתו היה רק לברר מדות היראה... ואצל יעקב אבינו היו אלו השנים מבוררים היטב... **והנה בימי אברהם אבינו ע"ה לא יצא מפורש עומק יקרת אומה ישראלית, וכן בימי יצחק, ולכן היו צריכין להתברר ממדות האומות ולהפריש עצמם מכחם**. משא"כ יעקב אבינו ע"ה שהיה לו י"ב שבטי ישורן, שכלם מתאימות ואין בהם שום נטיה מרצון השי"י". א, תולדות, "אחיי", עמ' לו: "אחיי רבקה אם יעקב ועשו" (בראשית כח, ה), היינו כי **הודיע יצחק ליעקב כי כבר נשלם ע"י כל הברורים שבין ישראל לאומות העולם**, ולכך לא יהיה מעתה שום עסק בזה, כי בניך יהיו כלם נקראים בשם ישראל. אך עליהם יש ברורים היותר גדולים מאלו בין נפשות מישראל עצמם לידע, איזה מהם נבחר כי יש הרבה מדרגות בהם".

¹⁶⁰ ראו א, חקת, "ויקח", עמ' קסא: "עשר אומות הם נגד עשרה כוחות דקליפה"; א, בשלח, "נכחו", עמ' עג: "יש להם לכל אומה ואומה איזה כח וגוון אחר... והנה השי"י פיזר את ישראל לבין האומות, והוא כדי שיהיו בין הכוחות ההם, והם יתבררו ויצרפו ויתלבנו באלו הכוחות"; א, מטות, "ויצבאו", עמ' קסח: "נמצא לפעמים שמכח האומות יבא יצר רע ללב ישראל, ומאיזה אומה שיבא היצר כפי אופיה של אומה זו, כן צריכים ישראל לשמור בזה ביותר מכל שאר ד"ת שלא יכשלו". השוו לדבריו ב, ויצא, "וישמע", עמ' כד: "ביאר בזה רבינו ר' בונם זללה"ה מפרשיסחא שעיקר ישיבת יעקב אצל לבן היה ללקוט ממנו כל הדיעות טובות ומדות טובות ולהכניסם לקדושה"; שם, מקץ, "אלוהים", עמ' לג.

עבירה, כדאיתא בירושלמי¹⁶¹ "שהעין רואה והלב חומק לחלק חברו".¹⁶² כי בטבע האדם, שיהיה לו קנאה אם רואה שלחברו או לשכנו יש כל טוב, ולו פרנסתו מצומצמת. אז אומר לו השם יתברך למה לך להסתכל בחלק חברך, בטח הוא רצוני כן שלחברך יהיו כל הטובות ואתה תצמצם את עצמך.¹⁶³

התנאי להשגת ישועה, הוא הרצון והצימאון לדברי תורה. למושג ה'תשוקה' מרכיב חשוב בהגותו של רמ"י, וקיומה מהווה לא רק אתגר עימו צריך להתמודד מתוך רצון להתגבר עליה. כבר הערנו כי לא פעם עוצמת התשוקה עד כדי איבוד כח הרצון האישי, מהווה אינדיקציה לרצון האלוהי, כדבריו המפורסמים של רמ"י, אודות זמרי ביחס לכזבי בת צור, סוגיה שתדון בהרחבה בעבודה זו. יתר על כן, התשוקה בפרט כאשר מדובר על התשוקה אל הרוחני, מתוארת אצל רמ"י כתנאי מוכרח ולעיתים גם כתנאי מספיק לזכות בהארה האלוהית, מעצם היותה המדיום דרכו האדם לומד על רצון ה' ממנו.¹⁶⁴ בעת התהליך בו האדם משתלם, ומברר את עצמו עליו להיות בהוויה של צמצום, שכפי שצינו לעיל מקביל להוויה של 'יראה', שמובנו חיים בתוך המסגרת ההלכתית מתוך ריסון עצמי. כדי שהאדם יבוא במגע עם השפע האלוהי, וכדי שהאדם יזכה לישועה עליו:

לברר עצמו בשני לאוין 'לא תרצח' ו'לא תנאף', ואחר שמברר עצמו בהם יראה מפורש אור ישועתו מהשם יתברך מוכנת תמיד. ושורש הלאו 'לא תרצח', הוא כמו שכתוב (זכריה ח, יז): "ואיש את רעת רעהו אל תחשבו בלבבכם", ובזה מקיים הלאו 'לא תרצח' על כל פרטיו. ושורש מלא תנאף' הוא כשמצמצם עיניו ולבו לבל יחמדו לחמדת העולם הזה, שהוא חמדת הדמיון. בזה הוא מקיים הלאו 'לא תנאף' עם כל פרטיו.¹⁶⁵

דבריו כאן כמו בעוד מקורות מאפשרים לנו לסכם, את המסומל על ידי כל אחד מהאיסורים שרמ"י מזכיר:

1. "לא תרצח" – איסור זה מהווה סמל למערכת היחסים בין האדם לזולת, כאשר רמ"י מלמד את האדם אודות ייחודו, וטוען כנגד הרצון להידמות לזולת, או הרצון להשתלט על השיך לזולת ("שייכות" במובן הרחב של המושג, לא רק רכוש חומרי).¹⁶⁶ איסור זה שייך בין היתר לרצון של רמ"י לייצור אצל האדם תודעה אינדיבידואלית. אנו מוצאים כאן הוגה המאמין

¹⁶¹ אין זה ציטוט, אלא פראפראזה למובא בתלמוד הירושלמי, ברכות פ"א ה"ח דף ג ע"ג.

¹⁶² על הצורך לברר את העין והלב, ראו גם א, תצוה, "כל", עמי צא.

¹⁶³ ב, מקץ, "ויהי", עמי לא-לב.

¹⁶⁴ ראו לעת עתה א, תולדות, "ואלה", עמי לג: "כל דברי תורה אמיתיים אין להם הולדה, רק אחר גודל תשוקה שישתוקק האדם להם". כן ראו ב, יתרו, "וישמע" [רביעי], עמי מט: "שאם ירצה האדם לקבל ד"ת צריך למסור עצמו להשי"ת בכח גדול". עוד מובא שם, שם, "וישמע" [חמישי], עמי מט: "שעיקר הוא התשוקה". ה'תשוקה' נצרכת דווקא בהגות השמה דגש כה רב על הרפלקסיה. הרי זו מעצם טבעה, עלולה לדכא ספונטניות ובעצם כל עשייה אקטיבית. ראו להלן בפרק החמישי, דיון על אופייה של התשוקה במשנת רמ"י.

¹⁶⁵ המשך הדרוש, ראו לעיל הערה 163.

¹⁶⁶ אימוץ עין טובה תשמש בהקשר זה ניסוח פוזיטיבי של המהלך. מהגדרתה ניתן גם לעמוד על האופן שרמ"י מתאר את הבעייתיות בעמידה של האדם מול הזולת, ראו א, תזריע, "אדם", עמי קיא: "... במידת טובת עין. ובמידה הזאת נמצא ג' מדרגות: אחד שירצה שישפיע הקב"ה טובה לעולם בכלל לכל ישראל. והשני אף אם ע"י שחבירו יקבל ג"כ השפעה יגיע לו מעט צמצום מכל מקום יהיה לו עין טובה. והשלישית אף אם השפעות השי"ת לא תהיה רק לחבירו, ולו לא יהיה שום חלק בהשפעה, מכל מקום יהיה לו נייחא בשפע טובה שהשי"ת משפיע לחבירו. וזה פי' הפסוק "טוב עין הוא יבורך", היינו שמתברך ממידת טובת עין אף שאין לו חלק בהשפעה, מכל מקום הוא בנייחא ממה שהשי"ת משפיע לחבירו, וחבירו משיג טובה כחפצו".

בייחוד האנושי (ולהלן נציג את הנגזר מתודעה זו, בכל הנוגע לעבודת ה' של האדם), והטורח לאורך ספרו לייצור מודעות זו אצל הקורא. כמהלך מקביל ומשלים, הוא מלמד כיצד לנטרל את השפעת הזולת על האדם. מדבריו גם עולה, שמיצוי ההווה הדתית, איננו יכול להתממש כל עוד האדם אינו בשל לנהוג כנון-קונפורמיסט. על האדם להיות נכון למרוד בחברה, או לחילופין, להיות נכון לסבול את הביקורת החברתית בשל התנהגות שהחברה תתפוס כהתנהגות סוטה.

2. "לא תנאף" – איסור זה מסמל את עולם התשוקות של האדם, הגורר ומעצב את התנהגותו. רמ"י המודע לעוצמה וההשפעה שיש לתחום זה בחייו של האדם, עוסק לא מעט בניסיון לזהות את מקור תחושותיו של האדם. נקודה זו קריטית במשנת רמ"י, נוכח העובדה שזו הגות שבסופו של דבר תעמיד את האדם מול אלוהים במצב של בדידות, מבלי יכולת לא רק לעגון בנורמה החברתית, אלא מבלי יכולת לעגון בכל דבר אובייקטיבי (כגון: חוק ומצוה). אנו עוסקים בהגות, על פיה המעשה איננו נבחן לפי יישומו, אלא לאור המניע ששימש לו דחף, ושעל כן לא ניתן להגדיר מראש מהו מעשה נכון ומהו לא. בהגות זו ההכרעה של האדם מתבססת על מה שניתן לכנות תחושת הוודאות הפנימית ('יתקופות' בלשון המחבר), ועל כן הצורך לברר את תחושותיו הינו כה קריטי. על האדם לזהות האם התחושה שלו הינה נכונה או מקורה בתשוקה, או בניסוח אחר, האם התשוקה שלו היא חטא או קדושה, או האם היא 'חוקית' או אנטי-נומית.

כדי לחדד את ייחודה של משנת רמ"י בסוגיה זו, נזכיר את התפיסה החסידיה הרווחת כלפי היופי הנשי. אידל הצביע על קיומם של שלושה מודלים במחשבה החסידיה: ¹⁶⁷ (1) ראיית היופי תוצאה של התהוות חסרת משמעות של יסודות שפלים ומאוסים. מכך נגזר כי על החסיד להתרחק (=סור מרע) מהקניית כל ערך ליופי זה. (2) ראיית יופיה של האשה השתקפות של יפי השכינה. תפקיד החסיד הוא להתעלות מן הגשמי אל הרוחני באמצעות ההתבוננות. ¹⁶⁸ (3) ראיית יופי זה כנפילה של ניצוצות בתוך הקליפות, ומכאן תפקידו של המיסטיקון לגאול אותם.

עמדתו של רמ"י הממוקדת בחיפוש הרצון האלוהי בתוך התשוקה, איננה זהה לאף אחד משלושת המודלים, כי אין אצלו תפיסה קונטמפלטיבית במשמעות הרווחת שלה, כשם שאין לפנינו עשייה תיאורגית, אלא ניסיון ל'ברר' את אופיו של ה'רצון'. יתר על כן, המוקד אצל רמ"י איננו היופי של ה'אשה', אלא הרצון שהוא מעורר באדם. האדם ממוקד בעצמו ולא באשה, ואם בסופו של התהליך לא הצליח ל'ברר' את רצונו, לאמור, לא הכיר שקיים בו התגלות של הרצון האלוהי, אזי עליו לוותר על 'עשה טוב' והוא יאלץ להסתפק ב'סור מרע'.

שני הלאוין מבטאים את משיכת האדם להנאה הקיימת בעולם מחד, ומאידיך העימות שיש לאדם מול הזולת, בשל היותו לא פעם משווה עצמו (אם לא לומר מגדיר עצמו ביחס אליו). ניתן לומר

¹⁶⁷ אידל, יופייה של אשה, עמ' 326.

¹⁶⁸ השו"ת לתיאורו של ספר **מאור ושמש**, ראה, "השמר" (ראשון), דף ריד, ג: "והנה איתא בשם הבעש"ט זצוק"ל, ובשם מורנו הרב דב בער בכתבי הקודש שלו, ובספרי תלמידיהם הקדושים תקנות לזה, האיך לעלות כל הראיות, כל מה שהאדם רואה לעלותו לשרשו העליון". אמנם בהמשך דבריו הוא מגביל סוג עבודה זו רק "לקדושים אשר בארץ, אבל לאו כל מוחא סביל דא, ולא כל אדם זוכה לזה, רק התקנה הוא לדבק את עצמו אל צדיקי הדור, ואז ממילא נופל ממנו כל השפלות, ושם נתקנו כל המחשבות שעלו על לבו".

שכאשר אנו שואלים את עצמנו, מה בהווה האנושית עלול למנוע מהאדם לזכות לאותה גאולה, נראה שמעבר להנחיות העקרוניות, רמ"י מוטרד ממה שניתן להגדיר בשפה מודרנית, מעוצמת השאיפה לעונג מחד ומעוצמת השאיפה לכבוד מאידך. כוחות התשוקה, ומידת הגאווה, עלולים למנוע יותר מכל את היכולת של האדם למקם עצמו נכוחה מול אלוהיו, ובעיקר לפגום ביכולתו לברר מה תפקידו בעולם. אם אני צודק בטענה (אותה נפרט להלן), שרמ"י מעוניין להביא את האדם למצב בו ה'בירור', יאפשר לו לקבל תשובה על השאלה "מה האל רוצה ממני?" תשובה שהיא למעשה תוצר פעולה של גילוי וחשיפת ה'אני' האמיתי שבו, אזי מובן החשש ממצב בו האדם בוחן את עצמו ביחס לזולת, ומוטרד שלא לומר מקנא בהישגיו של חברו. כמו כן, השקיעה בתאווה החושנית מונעת מן האדם, להתרומם לחיפוש משמעות חייו, שהיא מנוסחת אצל רמ"י, כגילוי רצון האל מהאדם המסוים.

בקטע מקביל לדרוש זה, רמ"י יוצר מעין היררכיה פנימית בין שני הלאוין, ובזה מביע את עמדתו, אילו מהבעיות שמצות 'לא תעשה' אלו מסמלות, מטרידה אותו יותר. או בניסוח אחר, מה לדעת המחבר פועל בעוצמה רבה יותר על האדם, וממילא מסיט אותו מייעודו. אנו נראה עתה, שלא מקרית היא העובדה, שהעצה הראשונה (ולמעשה גם השניה), בדרוש מפרשת ויגש בו אנו עוסקים כאן, מקבילה ל'לא תנאף', ואילו העצה השלישית מקבילה ל'לא תרצח'.
בקטע בו נעיין עתה, רמ"י מצמיד את דבריו למשנה הראשונה במסכת פסחים, שעניינה בדיקת חמץ, ובאופן טבעי מסב את הדיון לבדיקה-בירור שעל האדם לערוך לעצמו. את דבריו הוא פותח בקביעה העקרונית הבאה:

האדם צריך לברר ולנקות עצמו מכל סיג ופסולת, וצריך להסיר ממנו כל נגיעותיו מצד עצמו... אם האדם יודע בעצמו שהוא נקי בזה אין צריך לבדוק בזה הדבר... יש מעמקי הלב ומחשבות שם צריך לבדוק את עצמו, אף שעל המעשה הוא נקי.¹⁶⁹

רצף הדיון כאן מוצמד למהלך של אותה משנה, בה נאמר, שמקום שידוע שאין מכניסים לתוכו חמץ, אין צורך לבדוקו. על כך המשנה שואלת: מדוע אם כן חייבו לבדוק שתי שורות של חביות יין במרתף? שאלה זו מובילה את רמ"י לטעון שאפילו ת"ח המסומל במרתף של יין,¹⁷⁰ זקוק לבירור ביחס למניעיו, וזאת למרות שבמעשה שלו אין 'חמץ'. רמ"י כדרכו, עוסק בכוונה ובמניעי האדם באופן אינטנסיבי, מלמד על הבירור שיש לערוך במניעים אלה, גם במקום ש"המעשה הוא נקי". מבלי להאריך יתר על המידה בדברי המשנה, ובדברי הסוגיה בבבלי המובאים על כך, אציין שהמשנה מציגה מחלוקת בין בית שמאי ובין בית הלל, אודות השאלה: מהן אותן "שתי שורות", שהמשנה הקדומה מחייבת לבדוקן:¹⁷¹ "בית שמאי אומרים - שתי שורות על פני כל המרתף; ובית הלל אומרים - שתי שורות חיצוניות שהן העליונות".¹⁷² רמ"י מפרש את 'שתי השורות' כשני לוחות הברית, עליהם היו חרותים עשרת הדיברות. לאור דימוי זה מפרש רמ"י, את שיטת בית שמאי:

¹⁶⁹ א, פסחים, דף ב, א "אורי", עמ' רמד.

¹⁷⁰ בספרות חז"ל, הדימוי של תלמיד חכם לייך אינו רווח. יש אזכורים בודדים, ראו לדוגמה **ילקוט שמעוני**, שה"ש, סוף סימן תתקצ"ב.

¹⁷¹ על השכבות המרכיבות משנה זו, ראו אפשטיין, **מבוא**, עמ' 609-610.

¹⁷² ריכוז העמדות המובאות בשני התלמודים בביאור שיטת ב"ש ובי"ה מצוי אצל ליברמן, **מועד**, עמ' 473-474.

שתי שורות על פני כל המרתף - היינו, שצריך לבדוק בכל עשרת הדברות אם הוא נקי.¹⁷³ בית שמאי, כדרכם ההלכתית, מתוארים כמי שדורשים בירור טוטאלי, בלי לתת ביטוי לכל היררכיה, וודאי לא של מה נחשב חשוב לעומת מה נחשב משני (רמז לקוצק?). הקטע בו אנו דנים מתמקד בעמדתם החלופית של בית הלל, ולא מפתיעה העובדה שעתה הדיון הופך להיות ארוך יותר. בהקשר זה מצוטטת הסוגיה התלמודית¹⁷⁴ המציגה את המחלוקת בין רב ושמואל ביחס לשיטת בית הלל, שיש לבדוק 'שתי שורות חיזוניות': דברי האמורא שמואל, המפרש שהכוונה לשורה העליונה ולפנים הימנה, מסמלים בדימוי של רמ"י את שתי המצוות הכתובות בראש כל אחד מלוחות הברית - 'אנכי וילא תרצח'. ואילו דברי רב שפירש את שיטת ב"ה, כמוסבת על השורה העליונה וזו שמתחת לה, מוסברים כמכוונים לשתי הדיברות הראשונות - 'אנכי וילא יהיה לך':

מר דייק 'אנכי וילא תרצח'. 'אנכי - היינו, שיהיה דברי תורה קשורים בלבך; וילא תרצח - היינו, שלא תחשוב רעת חברך בלבבך. ובאם האדם מבורר בזה, הוא סימן שהוא נקי בכל התורה. כי יתלת נקודין יש, והם לאהוב את השם יתברך וכלל ישראל ואת עצמו, וזאת הוא דעת שמואל. ורב אמר 'אנכי וילא יהיה לך'. 'אנכי, כמו שנתבאר; "ולא יהיה לך" - היינו, שלא ילך אדם אחר הנאות גופו, ובזה צריך עיקר הבדיקה, ואם אדם נקי בזה הוא ראה שהוא נקי בכל התורה. התורה.

והלכה כוותיה דשמואל.¹⁷⁵

מצות 'אנכי' כאן מובנה הפנמת דברי התורה, ובהיותם חלק מלב האדם הרי הם מכוונים את האופן בו האדם חי, וממילא ברור מדוע הוא טוען שמצוה זו מסמלת את אהבת האדם את אלוהיו. במקומות אחרים, רמ"י מפרש מצוה זו כמחייבת את המודעות ש"הכל בידי שמים".¹⁷⁶ ראוי לשים לב, שהאיסור 'לא יהיה לך אלוהים אחרים',¹⁷⁷ מתפרש באופן דומה לפירושו את האיסור 'לא תנאף', שראינו לעיל, שעניינו התמודדות עם התשוקות של האדם. עצם זהות זו איננה צריכה להפתיע אותנו לנוכח העובדה כי הטענה שהליכה אחר התשוקות, מקבילה להליכה אחר אלוהים אחרים, רווחת לא רק בספרות הדרוש החסידית,¹⁷⁸ אלא בכלל בכל ספרות המוסר הדתית.

המושג 'תלת נקודין' המופיע כאן שוב, מבטא את הבירור השלם שעל האדם לעשות, ונראה שרמ"י משתמש במחלקות רב ושמואל, כדי לדון בשאלה בדבר ההיררכיה והחשיבות שבין שני

¹⁷³ רמ"י איננו מפתח בקטע זה מה משמעות אמירה זו. פירוט דבריו כאן ניתן למצוא: א, יתרו, "אנכי" [שלישי], עמ' פא-פב; ב, ליקוטים, ליקוטים, עמ' ריד-רטו.

¹⁷⁴ ראו בבלי, פסחים, דף ח, ב.

¹⁷⁵ זה הנוסח בסוגיה, אבל הפוסקים הכריעו כשיטת רב, בהתאם לעקרון הפסיקה הקדום, שבמחלוקת רב ושמואל הלכה כרב בכל הדינים הקשורים להלכות איסור והיתר (ואילו בדיני ממונות פוסקים כשיטת שמואל).

¹⁷⁶ ראו ב, יתרו, "אנכי", עמ' נב; א, ואתחנן, "וידעת", עמ' קעו, ביחס למשה, כאשר דמות זו מסמלת את הדיבר 'אנכי' (א, בא, "זאת", עמ' ע-עא).

¹⁷⁷ יש להעיר שבדרוש א, בא, "זאת", עמ' ע, רמ"י טוען שהאיסור 'לא יהיה' הינו תנאי להגעה לקיום מצות 'אנכי' (נוכח הגדרת 'לא יהיה' כנקיון הפסולת שבלב).

¹⁷⁸ ראו לדוגמה דברים דומים אצל ר' אלימלך מליז'נסק, **נועם אלימלך**, לך לך, "ויאמר", דף ד ע"ד: "מתחילה צריך לשבר כח התאוה המוטבע באדם מדרך הטבע, כגון אכילה ושתייה וכיוצא בהם, שיהא אכילתו בקדושה ובטהרה, ועל ידי זה הוא משבר כח אלוהים אחרים, ד'אלוהים' גימטריא הטבע".

הבירורים 'לא תרצח' לעומת 'לא יהיה/תנאף'. אליבא דרמ"י, רב ושמואל חלוקים בשאלה: מהו הבירור הדחוף או המשמעותי יותר שהאדם צריך לבצע בעצמו? ובנוסף אחר - מהו אותו כוח העלול לפתות את האדם בעוצמה רבה יותר: השאיפה לכח או השאיפה לעונג?¹⁷⁹ רמ"י מסיים את הדיון בציטוט דברי הסוגיה, שפסקה הלכה כשמואל, לאמור שהבירור 'לא תרצח' חיוני יותר בעת תהליך הבירור. אדם שמחד רכש לו את ההכרה המסומל ב'אנכי', ומאידך ניטרל בעצמו את השפעת ה'חוץ', יכול להעיד על עצמו שמניעו נקיים. לא נראה שלפנינו רק ציטוט גרידא של הפסיקה בסוגיה, אלא מסתבר שלפנינו ביטוי לעמדתו שלו, מאחר שאין להניח שרמ"י לא ידע, שפוסקי-ההלכה קבעו שההלכה היא כדעת רב.¹⁸⁰ נראה שלו חשב רמ"י כ'עמדת' רב, שהבעיה האקוטית של האדם היא ההתמודדות עם תשוקותיו, הרי יכל להישען על דברי כללי הפסיקה כמו דברי הפוסקים, כדי לטעון שהלכה כמותו (שלא לומר מוצא דרך דרשנית, 'להפוך' בין השיטות).

תיאור עבודת ה'בירור' כאן, מאפשרת לנו לפרש שהנגיעה האישית, מובנה דומה למושג ה'אגו' כמקובל בפסיכולוגיה המודרנית.¹⁸¹ ה'אגו' או תודעת ה'אני' משקף את האופן בו פועל, מגיב ומפרש האדם את עולם ההתנסויות שלו. תפקוד האדם מושפע מהכוחות הפועלים עליו מ'בפנים' והכוחות החברתיים הפועלים עליו מ'בחוץ'. לתחום זה של 'מבחוץ' ניתן גם לשייך את ההכרה הקוגניטיבית, כמו גם את הצורך של האדם לחיות בעולם מובן ובעל הגיון ו/או בעל חוקיות, דבר שאולי מחדד את המרכזיות שנותן רמ"י ל'לא תרצח'.¹⁸² מטרת רמ"י לשחרר את האדם מתודעה זו. כדי לפעול באופן אותנטי, שמשמעותו לעמוד מול האל ולהכיר מהו רצונו הקונקרטי מהאדם (לא ממין האדם, אלא מהאדם הספציפי), על האדם לוותר על נקודת המבט ה'אנושית', זו הכובלת אותו לעצמו או לחברה והחניון אותם קיבל. יש כאן מצב שניתן לתאר אותו כהגעה ל'חירות'.¹⁸³

ה. תהליך הבירור דורש את 'סילוק הנגיעה'

עד עתה למדנו אודות ההנחיות העקרוניות כמו גם הפרטניות יותר, שרמ"י מספק לקורא לאורך ספרו. השאלה שעלינו לשאול היא: בסופו של דבר, להיכן כל זה מוביל את האדם? לאמור, מהו המצב הרוחני-נפשי אליו חותר רמ"י, מצב שבאם יזכה לו האדם, הרי שניתן יהיה לכנותו 'אדם

¹⁷⁹ באחד מדרושו עוסק רמ"י בשאלה באיזה סדר יש לברר את כוחות התשוקה, כאשר שם הוא מדבר על תאוות האכילה והתאווה המינית. ראו א, בא "קדש" [שני], עמ' עא, בו נאמר כי יש לברר תחילה את תאוות האכילה ורק אח"כ את התאווה המינית. מעניין לציין, שהכרעה זו הינה הפוכה מפתרונו של ר"י מברסלב - ראו **שבחי הר"ן**, עמ' יא-טז, פיס' טז-כא. ראו על כך, גרין, **בעל היסורים**, עמ' 53-50; אנקורי, **מסע הנפש**, עמ' 30-26. במקום אחר, כאשר רמ"י דן כיצד יכול האדם להתגבר על תשוקותיו, הוא מלמד שניתן הסתייע במידת הכעס, ראו א, נח, "וישלח", עמ' יט.

¹⁸⁰ ראו לעיל הערה 175. על המובא בספרות הפסיקה, ראו **משנה תורה** לרמב"ם, הלכות חמץ ומצה, פ"ב ה"ו; **שולחן ערוך**, חלק אורח-חיים, סימן תל"ג, סעיף ט.

¹⁸¹ אם נרצה להקביל את משנת רמ"י לזו של רש"י בעל ה'תניא', נאמר שאנו עוסקים כאן בתחום הנפש הבהמית ולבושית.

¹⁸² ראו את המושג "מסנן מותנה חברה" בו משתמש פרום, פסיכואנליזה וזן, עמ' 154-160. לדבריו כדי שחוויה תזכה להגיע לכלל מודעות עליה לחזור 'מסנן' זה. מסנן חברתי זה מגדיר את השפה, ההגיון וגזירות הטאבו של כל אחד מהפרטים באותה חברה.

¹⁸³ השוו לדברי סוזוקי, הרצאות, עמ' 29 (סעיף 5), ושם עמ' 39.

קדושי, אם נחזור לביטוי בו השתמש רמ"י בקטע שפתח דיון זה.

ראינו עד עתה את 'בירור' מניעי האדם הדומיננטיים ביותר, כפי שלימדה גם הפסיכולוגיה המודרנית (פרויד ואדלר), כמו גם את איזכור רכישת ההכרה בדבר "הכל בידי שמיים", אך עדיין לא ראינו אצל רמ"י, הגדרה כוללנית לתהליך זה. יתברר לנו עתה, שבאם נרצה לתמצת את הדיון הארוך שראינו עד כה, הרי שתהליך הבירור דורש הגעה למצב אותו מכנה רמ"י 'סילוק הנגיעה'.¹⁸⁴ במצב זה האדם מסלק ומנטרל כל אינטרס אישי שלו מכלל מעורבות.¹⁸⁵ רמ"י מלמד בכתיבה שלו, שהדרך להכרה בשאלה מהו רצון האל, עוברת באמצעות 'סילוק הנגיעה'. האדם צריך להשתחרר מכבלי ה'אגו' שלו, ולמרות שרמ"י, איננו משתמש בביטוי החסידי המפורסם "ביטול הישי",¹⁸⁶ הרי שניתן לומר כי האופן בו הוא מתאר את משמעות סילוק והשתחררות מהנגיעות האישיות, מהוות אולי פירוש מקורי שלו למושג זה.

רמ"י מוליך את האדם להתבוננות רפלקטיבית נוקבת. עיון במשנתו מגלה את השאיפה, להגיע למצב בו האדם אמור להיות מודע למניעיו, ובעזרת מודעות זו לנטרל את המניעים בעלי האופי השלילי, בשל היותם מניעים שמקורם בנגיעה האישית. לאחר תהליך 'בירור' זה, נקודת ההנחה הקיימת אצל רמ"י היא, שהאדם יימצא במצב שניתן להגדירו, כפועל מתוך רצון המתאים וחופף לרצון ה'. לפנינו רעיון שתמציתו הוא, שהאדם מסוגל לחשוף מתוך עצמו את רצון ה', אך זאת לאחר סילוק נגיעתו האישית.

גם בסעיף זה ברצוני להסב את תשומת הלב לשפה המושגית, דרכה נחשף עולמו הרעיוני של רמ"י. ה'עבודה' החסידית של האדם מתוארת כאן במונחים בעלי אופי שלילי: 'בירור' ו'סילוק הנגיעה'.¹⁸⁷ אין אנו מוצאים אצל רמ"י התייחסות לנפש במונחים חיוביים, כך שאין לפנינו כל אמירה בדבר התגלות של 'נפש אלוהית' (כאצל רש"י בחב"ד). עובדה זו משקפת את ההתמקדות של משנה זו באותו רגע ומצב קונקרטי בו האדם מגלה את רצון האל, אשר עם גילוי מאשר את רצון האדם, גם אם משמעותו של רצון זה הוא אנטי-חוק. לאור זאת ברור מדוע רמ"י איננו נוקט שפת מינוחים אונטולוגית, שהרי ההנחה העומדת בבסיס מחשבתו היא, כי סילוק ה'אגו' יאפשר לרצון ה' להתגלות. אמנם קביעה זו מהווה קוטב אחד בהגותו של רמ"י, ומבט-על ביחס למשנה זו מגלה כי היא נעה בתוך מתח מובנה בין ההתייחסות ל'אני' כמתהווה, או כמתגלה בכל רגע נתון מחדש, טיעון המזכיר לנו את הקביעות האקזיסטנציאליות לפיהן לאדם אין מהות אלא התהוות או זיקה,¹⁸⁸ ובין הקוטב השני ובו ההתייחסות אל ה'אני' היא כדבר נתון, אותו יש לחשוף (סוגיית 'החסרון' מהווה דוגמה מובהקת להיבט זה - ראו להלן בפרק השביעי). מקום הגילוי הוא בתוככי נפשו של האדם, ובמובן זה ניתן לומר שיש כאן התגלות של 'אני' עמוק יותר, שהיא היא תנועת האותנטיות האנושית. ה'אני' בהופעתו המיידית מוותר על מעמדו המרכזי, ובכך מפנה מקום

¹⁸⁴ ראו י' מאיר, המצוות, עמ' 34.

¹⁸⁵ ראו להלן בחלק האחרון של עבודה זו בה נציג את פירושו של רמ"י לשתי פרשיות מקראיות: מעשה זמרי ועקידת יצחק, ואז נראה באופן מפורט כיצד אותן דמויות מקראיות מבצעות תנועה זו של 'סילוק הנגיעה'.

¹⁸⁶ ראו אצל אנקורי, **מסע הנפש**, עמ' 66-61, דיון בתנועה זו של 'ביטול האני', וראו להלן הערה 206.

¹⁸⁷ עלינו לחזור ולהדגיש כי רמת קיום זו איננה מאופיינת באמצעות מונחים המיסטיים, כגון: "ביטול הישי", "התפשטות הגשמיות", או אפילו הגעה למצב "אין". הדבר דורש להעריך באופן מורכב יותר את שימוש של רמ"י בספרות הזוהר ובכתבי האר"י. ראו לעיל בפרק המבוא את הערכתי בנידון.

¹⁸⁸ ראו א' מאיר, **פילוסופים קיומיים**, עמ' 87.

לזרמים העמוקים של העל מודעי, ומאפשר להם לקבל את ביטויים.¹⁸⁹

נחזור למוקד הדיון בסעיף זה, ובקטע מתוך דרוש בו נעיין עתה, נראה כי מופיעה הדרישה של 'סילוק הנגיעה':

בכל מקום שהאדם צריך לברורין, אז העצה הייעוצה לו, **לסלק ולהסיר תחילה את כל נגיעותיו להנאתו**,¹⁹⁰ ואז יברר השם יתברך שאף מה שעשה נגד המשפט, גם זה היה טוב, כי "עת לעשות לה' הפרו תורתך"¹⁹¹ (תהלים קיט, קכו).¹⁹²

הסרת הנגיעה, היא כאמור היכולת של האדם לנטרל את 'האני', במשמעות הרחבה של המושג, הכולל במיוחד את הרצון האגוצנטרי,¹⁹³ ההבנה והאמוציות.¹⁹⁴ להגיע למצב בו האדם מצליח להשתחרר מתפיסת עולמו היום יומית, והוא ממוקד בחתירה לברר את מהו רצון האל ממנו בסיטואציה העומדת לפניו, כניסוחו של רמ"י, במקום אחר:

וגם הכהן העובד הוצרך לרחיצה, היינו שיסיר נגיעתו ומבטל דעתו ורצונו נגד רצון הש"י, היינו שאינו עובד רק מה שהש"י חפץ.¹⁹⁵

בפועל, מדובר על מצב בו האדם חי באופן אחר את המציאות (החיצונית כמו גם הפנימית), וברור שאין כאן עניין של החלטה תבונית, אלא יותר מה שכנינו לעיל 'היפוך הלב'. כדי לבצע 'היפוך' זה, דרושה תודעה חדשה זו, צורת התבוננות אחרת בעולם, תודעה שהיא למעשה חיים באופן הווה אחר:

כל הקורבנות והתפילות שהאדם מקריב לפני ה', צריך לסלק תחילה כל נגיעותיו מצדו... ולכן קודם כל תפילה, על כל טובה שהאדם שואל מה', צריך להקדים תחילה קבלות עול מלכות שמים שלימה, וזה ענין 'קריאת שמע' קודם תפילה.¹⁹⁶ ועל זה רומז 'שמע ישראל', על סילוק נגיעה מצד האדם, כי רומז כי בלתי רצון ה' לבדו הוא הנמצא.¹⁹⁷

האדם יכול לסלק את נגיעתו רק כאשר הוא מכיר ברצון האלוהי המוחלט. הכרה זו שרמ"י מרבה להאריך לדבר אודותיה, היא המאפשרת את מחיקת 'האני' (לא ברמה המיסטית, כפי שיובהר מיד להלן), ומתן ביטוי לרצון האלוהי, המתגלה מיניה וביה. משמעותה העמוקה של הכרה זו היא,

¹⁸⁹ ראו אנקורי, **לב ומעין**, עמ' 144-146.

¹⁹⁰ מצוטט גם אצל בנו ר' שמואל אשר דב מביסקיביץ, ראו **נאות דשא**, בלק, "וירא", דף מו ע"ד.

¹⁹¹ רעיון זה מופיע לא מעט בכתבי רמ"י, ויוקדש לו דיון נפרד להלן בפרק השמיני. לעת עתה, ראו גלמן, **אברהם**, עמ' 65-75; גלמן, **האימה**, עמ' 45-71 המוקדש לדיון זה (גלמן גם מצביע שם על נקודות הדמיון כמו גם השוני בין רמ"י ותלמידו הגדול ר' צדוק הכהן מלובלין). כן ראו אליאור, תמורות, 420-422. על המושג 'עבירה לשמה' בספרות ההלכתית וההגותית, ראו את סקירותיהם של רקובר, **מטרה**; ליכטנשטיין, עבירה; רוזנברג, על דרך הרוב.

¹⁹² א, לך לך, "הרימותי", עמ' כה.

¹⁹³ כדי למנוע אי הבנה, אין הכוונה כאן שעל האדם לבטל את רצונותיו, ולהעדיף על פניהם ערכים מוסריים וכד'. ראינו כבר שרמ"י מעניק משמעות מרכזית לרצון, ככלי שדרכו אדם לומד אודות רצון האל ממנו, ולכן הדגשתי שמדובר על ביטול רצון אגואיסטי.

¹⁹⁴ ראו את ניסוחו א, תצה, "ואתה", עמ' פח: "חכמה מבוררת - והוא שלא יהיה נוטה לשום צד בנגיעה".

¹⁹⁵ א, תשא, "ורחצו", עמ' צב.

¹⁹⁶ בתפילות שחרית וערבית לפני תפילת שמונה עשרה, שהיא בפשטות תפילה שעניינה בקשת צרכים, משובצת פרשת קריאת שמע וברכותיה.

¹⁹⁷ א, צו, "המקריב", עמ' קד.

שמה שצריך להתרחש אכן יתרחש,¹⁹⁸ וממילא אמור האדם לוותר על הרצון לשלוט ולנווט את חייו. תנועת וויתור זו, כמו גם ההרפיה מן התוצאה, מאפשרת לאדם לראות את הרצון האלוהי, ולפעול על פיו. אין כאן הנחיה להגיע לדבקות מיסטית, בו האדם נבלע ב'אין סוף' האלוהי, או לחילופין רואה מראות אלוהים, אלא לפנינו תהליך המתרחש בתוך תודעתו של האדם והנוגע לעולמו הפנימי.

ברצוני לחדד את האמור כאן - מצב זה של 'סילוק הנגיעה' איננו כלל בתחום המיסטיקה, ולכן אין בו את התהליך והחוויה המיסטית כפי שאנו נתקלים בה בהגות הקבלית ובעיקר החסידית, על שני טיפוסים האקסטזה המופיעים בה: זאת הקשורה בהיטמעות הזוהות באלוהי וזאת הקשורה בשמירה על הזוהות.¹⁹⁹ למרות הערה מקדמית זו, נראה כי ההצבעה על המאפיינים השונים תבהיר את נושא הדיון. מחד למרות שמצב זה עניינו סילוק 'האני', אין בו את המאפיינים של הטיפוס הדתי מסוג החוויה האינטרוורטית, אצלו קיימת הכמיהה להגעה למצב של "אין" (= "יוניו-מיסטיקה"),²⁰⁰ ואשר מייצגה המובהק בחסידות היה המגיד ממזריטש וחוגו.²⁰¹ בעוד שטיפוס זה של חוויה מכיל עדויות על מצב של טמיעת התודעה, הרי אצל רמ"י נשמרת אצל אותו אדם מודעותו העצמית.²⁰² מצד שני הוא איננו דומה לטיפוס הדתי האקסטרוורטי מסוגו של הבעש"ט,²⁰³ מכיוון שאיננו חווה הגברת המודעות, ומצב של הצפת התודעה בחזונו וראיית העולמות האלוהיים, אלא מושא ההתבוננות שלו הוא 'האני', הרצון ומניעיו.

לפנינו שינוי המתחולל בתחומה של התודעה,²⁰⁴ ביחס לאופן ראייתה ופירושה את המתרחש בעולם החיצוני. האדם מגלה, שהמתרחש הינו כסות לרצון האלוהי הפועל בפנימיות הרוחנית של המציאות החומרית. באופן דומה מתרחש התהליך ביחס האדם לעצמו, בו 'סילוק הנגיעה' מאפשר לגלות את הרצון האלוהי הקיים בפנימיותו.

¹⁹⁸ יש להבחין בין המושגים 'גורל' ו'השגחה'. בגורל קיים אלמנט שרירותי, ועל כן נראה שאיננו הולם את עמדת רמ"י. המושג 'השגחה' מובנו בהקשר זה, שמה שהוזה כך צריך להיות, וזהו חלק מהצדק האלוהי. השוו לדברי ש"ץ, עיונים, עמ' 557-556.

¹⁹⁹ על הבחנתה של חביבה פדיה בין שני סוגי החוויה המיסטית ובמקביל בין שני טיפוסים של מיסטיקאים אלה ראו בהרחבה בעבודותיה: ביחס לעולם הקבלה ראו פדיה, מראה, לאורך הספר ובפרט בפרק שלישי וחמישי (עמ' 41-45; עמ' 115-117); ביחס לחסידות ראו פדיה, טיפולוגיה דתית, בפרט עמ' 45-46. לאחרונה שבה והעמיקה הבחנות אלו בכל הנוגע בחקר החסידות ראו פדיה, החוויה המיסטית, בפרט עמ' 75-82.

²⁰⁰ ראו ש"ץ, מיסטיקה, עמ' 128. אינני מבין מדוע ש"ץ מזכירה את המושג 'אוניו-מיסטיקה' רק שם, ובאופן רפה, בשעה שהשימוש במושג לכאורה מתבקש כבר בעת הדיון העקרוני (שם, עמ' 22-31). ייתכן והדבר קשור לעמדתו של שלום, ביחס למידת קיומו של מוטיב ה'אוניו-מיסטיקה' בכלל במסורות הקבליות. על הויכוח בין שלום ואידל בנידון, ראו אידל, קבלה, עמ' 77-91. מובן מאליו שהבחנה שהציגה פדיה בכל הנוגע לשני טיפוסים האקסטזה חולקת על עצם צורת ארגון החומר על ידי אידל, ראו בהערה הקודמת, ודבריה, במאמר החוויה המיסטית, עמ' 80, הערה 10.

²⁰¹ ראו ש"ץ, מיסטיקה, עמ' 22-31, ובפרט עמ' 26-30.

²⁰² בובר, בפרדס, צ-קו, טען באופן קטגורי כי המיסטיקה החסידית איננה כרוכה בביטול העצמיות, ושמצב ה'דבקות' אותו תיארו החסידים נשמר מעמדו האוטונומי אישי של האני האנושי. למרות שאמור לא ניתן לקבל קביעה גורפת זו ביחס לחסידות, הרי שדבריו משקפים נכונה את תיאור השיא הדתי במשנת רמ"י.

²⁰³ בנוסף למקורות שצוינו לעיל הערה 199, ראו עוד על דמותו המיסטית של הבעש"ט אצל פדיה, אגרת הקודש.

²⁰⁴ השוו לתיאורה של אליאור, אחדות ההפכים, עמ' 29-30, שלמרות אופיו הכוללני הריהו יכול לשמש תיאור לעמדתו של רמ"י. ראו גם וייס, אוטופיה, עמ' 243.

למרות טענתי לעיל כי אין רמ"י מדבר במונחים פוזיטיביים על אותו מרכיב פנימי, עדיין ניתן להשוות בין התנועה של 'סילוק הנגיעה' אותה הוא מלמד כאן ובין תיאור המתרחש בעת קיום 'ביטול האני',²⁰⁵ בכתבי כמה ממורי החסידות. אם נגדיר מונח זה הגדרה שמשמעה:

בחסידות 'ביטול האני' הוא בעצם גילוי של **רובד נוסף בנפש**, רובד שאין ההכרה הרציונלית משגת. בכל אדם... מצוי ניצוץ אלוהי... **קיומו הוא חלק באישיות האקטואלית של כל אדם** – 'חלק אלוה ממעל'. **וחלק אלוהי זה מתגלה לו לאדם רק משהוא מצליח לבטל את האני הפרטי**, הגדור בגבולות ההכרה הרציונלית וצורכי היומיום.²⁰⁶

מה שמכונה כאן 'רובד נוסף בנפש'; 'ניצוץ אלוהי'; 'חלק אלוה ממעל' מצטמצם אצל רמ"י לכדי המושג 'רצון השם', אבל כאמור שוני זה איננו מפחית מהדמיון של תיאור ובעיקר משמעות ומטרת המהלך הנפשי-רוחני.

במצב זה, האדם יכול לזהות בין רצונו ובין רצון האל, וממילא אין לו לחשוש מלממש רצון זה, למרות שלעיתים אופיים מבחינה נורמטיבית עלול להיות בעייתי, כדבריו המפורשים: אם ידע האדם בעצמו שהוא מבורר מאוד בלי שום נגיעה, אז לא ידחה את המחשבה והרצון שלו, רק יכבד.²⁰⁷

כי הרי אם האדם יפעל מתוך ולאחר בירור, ממילא מובטח לו ש"אז יברר הש"י שאף מה שעשה נגד המשפט, גם זה היה טוב", כפי שראינו בקטע שפתח סעיף זה. הנהגה זו של "מידה כנגד מידה", מתוארת כאימננטית לכל התהליך, ולפיה לא רק האדם ידע בעצמו שמה שעשה היה טוב, בהיותו היענות לרצון האלוהי, אלא בשלב מסוים גם 'החוץ' יכיר בעובדה זו. בכך חזרנו למעשה לתיאור של רמ"י בו פתחנו את הדיון (ובהמשך נסיים בו), של אותו "אדם קדוש", שמעשהו איננו עומד בסתירה לא רק לרצון האלוהי אלא גם לטובת הכלל, גם אם בעיני 'החוץ' הדברים נראים בשלב הראשון אחרת.

לפני שנראה כיצד כורך רמ"י בין מצב של 'הסרת הנגיעה', ובין עשייה אותה הוא מכנה "ענת לעשות לה", ראוי שאעיר כאן שתי הערות:

1. פעולת ה'בירור' היא ההכרה העצמית, בו מתואר האדם כבוחן מעשה או סיטואציה מסוימת, כדי לברר מהו רצון השם ממנו, או מה מידת התואם בין רצונו שלו ובין הרצון האלוהי. במקרה כזה, לימבחן זה תוקף רק באותו מקרה. מאידך, לאור דבריו על נח אותם ניתחנו לעיל, בו דובר על תהליך של השתלמות, וכן לאור הבחנותיו הטיפולוגיות של רמ"י, שלא

²⁰⁵ ראו את דבריו העקרוניים של אידל, **חסידות**, עמ' 201, שהשימוש במונח 'אין' איננו כרוך בהכרח בפירוק האני, או איון של העצמי, אלא מדובר על הרחבת התודעה מעבר למצבי המודעות הרגילים והיום יומיים.

²⁰⁶ אנקורי, **מסע הנפש**, עמ' 61-62. ראו את הגדרת רוזנברג, אותנטיות: "אנו נקראים לחשוף את הרובד הפנימי שלנו הקבור מתחת לאבק... לפי עמדתו של בובר בתוך תוכי אני נקרא לממש משהו, ובצורה לא מודעת אני משווה את האני הריאלי שלי עם אותו האני שעלי להיות. אלא שאין אנו נמצאים בפני העמדה האסנציאליסטית הקלאסית. אין אני נקרא להיות אדם, קריאה שנכונה לאנושות כולה. **אני מדבר כאן על ייעוד ששייך לי ורק לי**. כדברי ר' זושא "אחרי מאה ועשרים שנה לא ישאלו אותי זושא למה לא היית משה, אלא זושא למה לא היית זושא". כן ראו, תדמור, **האדם**, עמ' 54-55, בו הוא מבחין בין שתי משמעויות של המושג "אותנטיות" (ראו בפרט את השימוש של שכטר במושג "מהותיות").

²⁰⁷ ב, יתרו, "כבד", עמ' נג.

עסקנו בהן עדיין,²⁰⁸ ייתכן והתהליך היוצר שינוי 'מהותי' ולא רק 'רגעי' (במעין השפעה מצטברת, ולא רק אצל טיפוסים מסוימים).²⁰⁹ ה'בירור' היא בבחינת ידיעה עצמית המחוללת שינוי, ואותה 'ראיה' עצמית מחוללת את השינוי מיניה וביה.²¹⁰ ואם כן, ניתן להציע שככל שהאדם 'רואה' עצמו באופן נוקב וברור יותר, כך עומק השינוי המתחולל בו, והמעבר מרמת תודעה (וקיום) אחת לרמת התודעה הגבוהה יותר הופך להיות 'נגיש' יותר.²¹¹ לנקודה זו עוד נחזור, בעת הדיון של הטיפוסים הדתיים המתוארים בספר מי השלוח.

2. היחס בין 'הכל בידי שמים' ובין פעולת ה'בירור' – בתיאור שלנו את תהליך הבירור והסרת הנגיעה, נטען שההכרה "הכל בידי שמים", היא האמצעי והדרך שבזכותה יוצר אותו שינוי תודעתי. בכך למעשה שונה 'סדר העדיפויות' בהבנת משנת רמ"י. לא רק שתהליך ה'בירור' איננו ביטוי של אפולוגטיקה מצידו של רמ"י,²¹² אלא שמטרת תהליך ה'בירור', איננה להוביל את האדם להכרה העליונה "שהכל בידי שמים",²¹³ אלא להיפך – הכרה זו היא שמשרתת את ביצוע תהליך ה'בירור'. מכאן ניתן להבין כי התהליך איננו תהליך לינארי, אלא מערכת שהיא צבת בצבת. לאמור מבחינה ממשית הדברים קשורים האחד בשני, ונכון יותר יהיה לטעון שהתהליך מתרחש מיניה וביה – תהליך הבירור מוביל את האדם לראיית ההיבט המוחלט (והלא מקרי) בהווייתו. מאידך, ככל שראיה זו בהירה יותר, והאדם מכיר את רצון האל, הוא משלים את בירורו העצמי.

מצב של סילוק הנגיעה מאפשר במידת הצורך לנהוג על פי הכלל של "עת לעשות לה'", המקביל למונח מפורסם אחר 'עבירה לשמה'. גם מושג זה דורש דיון לעצמו,²¹⁴ אך אומר בתמצית, שמושג זה מבטא עשייה החורגת מהנורמה ההלכתית, אך כל כולה מכוונת לממש את הרצון האלוהי, כפי שמבין אותו האדם. עשייה זו, מהווה את אחד מהמרכיבים המרכזיים המכוננים תודעה של אקזיסטנציאליזם-דתי.²¹⁵

נרמז בגמרא (בבלי כתובות דף סו, א) "מציאית האשה לבעלה" – כי אשה רומזת לעזר לאדם במקום שיצרך לשמוע לדבריה אז עת לעשות כמו שנתבאר באדם וחווה שניתנה לו לעזר לשמוע

²⁰⁸ כגון הבחנתו המפורסמת בין יהודה ויוסף, לה נקדיש דיון נפרד, במסגרת הדיון על הטיפוסים הדתיים מופיעים בהגות שלפנינו.

²⁰⁹ לעומת מה שמובא אצל וייס, אוטופיה, עמ' 226-227; פיירשטיין, **איזביצה**, בפרט עמ' 49; מגיד, **איזביצה-ראדיין**, לדוג' עמ' 172.

²¹⁰ השוו לדברי פרום, פסיכואנליזה וזן, עמ' 130-132.

²¹¹ ראו בכתיבתו של רמ"י כיצד תיאור **טיפולוגי** בדרושים כגון א, חגיגה דף יב, א "תנו", עמ' רסג; ב, משלי ב, "כיי", עמ' קסג, מופיע בדרוש מקביל א, משלי כה, "גומלי", עמ' רכב, לא כתיאור המאפיין טיפוסים שונים, אלא תיאור של **תהליך** ומעבר ממצב רוחני אחד למצב הרוחני הגבוה.

²¹² כעולה מטענתו של פיירשטיין, **איזביצה**, עמ' 44-48.

²¹³ לעומת י' מאיר, המצוות, עמ' 34-35, ולאורך המאמר. על פי תיאורו התהליך נושא אופי לינארי, זאת מכיוון שהוא לא התייחס לעובדה שיש מקומות בספר בהם התהליך מתואר הפוך ממה שמצא.

²¹⁴ ראו לעיל הערה 191.

²¹⁵ בעיקר בשל היותו נותן ביטוי לסובייקט גם במקום שזה סותר את הנורמה הכללית. ראו בפרק המבוא ובנספח לפרק הסיום בהם הצבעתי על נקודות ההשקה בין עמדתו של רמ"י ובין רעיון 'השהיית האתי' אצל קירקגור.

דבריה²¹⁶... וזה פירוש "מציאת אשה לבעלה" – היינו, במקום שהאדם מתנהג את עצמו נגד משפט התורה, על פי 'עת לעשות להשם', אז אסור לו להנות. ורבי עקיבא אמר "לעצמה" – היינו, שמותר להנות גם במקום הזה.²¹⁷

השאלה עימה מתמודד קטע זה היא: האם יש מקום להנאה בעת שהאדם מסלק את נגיעתו ופועל "נגד משפט התורה"? שאלה זו אימננטית לתנועה הנפשית של 'סילוק הנגיעה', הרי במבט ראשון קבלת הנאה מעשייה זו, עומדת בסתירה למצב בו האדם אמור לבטל את רצונו האגוצנטרי.²¹⁸ קיומה של הנאה וודאי מקשה על הבחינה עצמית, והופך את תהליך הבירור לתהליך מורכב יותר. נקודת המוצא הדרשנית של רמ"י, היא ברייתא ובה מוצגת מחלוקת תנאים, בנוגע לבעלות על מה שהאשה מצאה, וזכתה בו מן ההפקר. ת"ק (וזה גם הדעה במשנה כתובות, פ"ו מ"א; וכן שם, פ"ד מ"ד) טוען שהבעל אמור לזכות במציאה זו, וההסבר שניתן לכך על ידי הסוגיה היא, כדי שלא תיווצר ביניהם איבה, והבעל יימנע מלפרנס את אשתו. דעת רבי עקיבא היא, שאין לבעל כל זכות על מציאה זו.²¹⁹ כדי להבין את מבנה הדרשה של רמ"י, יש לשים לב למה שמייצג בעיניו הסמל 'אשה'.²²⁰ בהתאם דברי המקרא על יצירת האשה כיעזר לנגדו לבעל, ניתן לומר שעבור רמ"י היא מייצגת את הקול ש'כנגדו'. קול זה מגיע לא רק מהחוץ, אלא בעיקר מתוך האדם. הדבר מבטא את הדיאלקטיקה הקיימת באדם עצמו, ואת הדרישה מהאדם שיאזין תמיד באופן דיאלקטי 'לדבר' עימו הוא מתמודד, ולא שיכריע באופן חד מימדי וחד משמעי.²²¹ ניתן להניח שבלא ההנחיה להקשבה דיאלקטית, היה על האדם היה לפסוק 'כמשפט התורה', ורק אותה התבוננות דיאלקטית, יכולה לאפשר מצב בו גם הדבר 'שכנגד' נתפס כדבר לגיטימי לעשות.

רמ"י איננו נרתע להוסיף מורכבות לעשייה זו, כאשר הוא מציג לפנינו 'בשמו' של רבי עקיבא את האפשרות שגם במצב זה, מותר לאדם ליהנות. הרי באופן עקרוני, 'סילוק הנגיעה' איננו עומד בסתירה ליכולת ליהנות. פעולת 'סילוק הנגיעה' והבחינה העצמית אמורה רק לוודא, שההנאה איננה (בין היתר) המניע לעשייה. אפשרות זו נדונה בספר מי השלוח גם בדרוש אחר:

מקום שהשם יתברך מאיר מפורש לעיני האדם, שם מותר לעשות אפילו נגד כללי דברי תורה, כמו שכתוב "עת לעשות לה' הפרו תורתך"... וכן אפילו בטומאה, שזה מורה אפילו במקום שנדמה להאדם שיש לו נגיעה בזה הדבר, ומחמת הנגיעה אין בזה 'תפארת לעושיה' לא ישגיח על זה כיוון

²¹⁶ כוונתו לדרוש א, בראשית, "אעשה", עמ' טו: "רצון הבורא יתברך שיצמח לאדם עזר וסיעתא מדבר שהוא כנגדו"; וממשיך שם בד"ה: "ויאמר", עמ' טז: כאשר ברא לו השם יתברך, את חוה וניתנה לו לעזר, היינו שילך אחר דעתה". וראו על שני קטעים אלה את דברי ש"ץ, עיונים, עמ' 557-558.

²¹⁷ א, לך לך, "הרימותי", עמ' כה. זהו המשך הקטע בו התחלנו לדון לעיל ליד הערה 192.

²¹⁸ דברי רמ"י מפולגאנה יכולים לשמש בנין אב לעמדה רווחת בכל הנוגע לאי ההנאה כתנאי מוכרח בעת קיום 'עבירה לשמה', ראו **תולדות יעקב יוסף**, כי תצא, דף קפח ע"ד: "זה הכלל יהיה לאדם, אם אינו נהנה מעבירה עצמו שהיא רעה אצלו, ומתבייש מעבירה ומצער עליה, רק שצריך לעשותה כדי שיבוא מזה תכלית טוב, שהיא לשמה, אז שרי. ואם לאו, לא יעשנה אם נהנה מעבירה עצמו." ראו על כך ג' נגאל, **לידת החסידות**, ירושלים תשס"ד, עמ' 110-111 (=) ג' נגאל, **מנהיג ועדה**, ירושלים תשכ"ב, עמ' 76-77.

²¹⁹ הפוסקים קבלו את דעת ת"ק שהיא כאמור הדעה בסתם המשנה, ראו רמב"ם, הלכות אישות, פ"ב ה"ג, ופכ"א ה"א; **שולחן ערוך**, חלק אבן-העזר, סימן סט, סעיף ג, ו - פד, א.

²²⁰ דמות ה'אשה' מסמלת דברים נוספים בכתבת רמ"י, ראו לעיל ליד ובהערה 21.

²²¹ ראו כאן לעיל בהערה 216, ובפרק הבא באריכות.

שמפורש נגדו רצון הש"י, והיא 'תפארת לו מן האדם'.²²²

המושגים "תפארת לעושיה" ו"תפארת לו מן האדם", שמקורן במשנה במסכת אבות,²²³ הם מושגים טעונים במחשבה החסידית בכלל ואצל רמ"י בפרט.²²⁴ מושגים אלה קשורים באופן הדוק לנושא "עת לעשות לה'", כפי שזה מוצג בקטע שלפנינו, ומבטאים גם את ההיבט של המרד כנגד החברה. כלומר, על האדם להיות מודע שמעשיו לא יובנו תמיד על ידי החוץ, בפרט שלא פעם עשייה אותנטית מחייבת עשייה נון-קונפורמיסטית, ובעיקר את הנכונות לעשייה מעין זו. בשפתו של רמ"י – עשייה זו מכונה 'תפארת לו מן האדם', משא"כ 'תפארת לעושיה', שמובנה עשייה המובנת והנושאת חן בעיני הזולת.²²⁵

השאלה העולה עתה היא: כיצד ינהג האדם באם נדמה לו שהוא נוגע בדבר, ובמובן זה קבלת הנאה יכולה להיחשב כדוגמה ל'נגיעה'? מהעולה משני הקטעים האחרונים בהם אנו עוסקים, אנו למדים על היכולת של האדם להשיג וודאות פנימית שתאפשר לו להתמודד עם הספקות העלולים לעלות הן מתוכו והן מהחוץ.

רמ"י לאורך כתיבתו איננו מרבה לעסוק באמירות מסוג אלו האחרונות, ונראה שחש שדבריו מורכבים, ואין צורך או אפשרות למצות את המהלך עד תומו (לפחות לא בכל פעם, בעת שעסק בסוגיה של "עת לעשות לה'"). ואומנם, באם נחזור לדרשה שבפרשת לך לך, הרי שרוב הדרשה שלפנינו עוסקת דווקא ב'עמדת' ת"ק, ולאורה רמ"י 'מפרש' את אי הרצון של אברהם לקבל כל תמורה ממלך סדום (בראשית יד, כא-כד). ובדומה, ביחס לדוד שלא רצה להנות מהשלל לאחר מלחמתו עם עמלק (שמו"א ל, כ-כו).

1. התמיכה האלוהית בתהליך ה'בירור', והתהליך כחלק ממהלך אלוהי

הקבלה הלוריאנית מלמדת שתהליך ה'בירור', הוא תהליך שהעולם נידון לעבור, כדי להגיע אל מצב של גאולה. בהמשך למהלך חסידי אופייני, רמ"י טוען את אותה טענה ביחס לאדם. מושג הבירור מתפקד בו זמנית במישור התיאולוגי – ובכך הוא מתאר את דרכי הנהגת האל את העולם; ובמישור התודעתי-פסיכולוגי – לתיאור ההתרחשות של הכרת האדם את עצמו. אם כן תהליך ה'בירור' מתרחש בו זמנית בעולם ובאדם, במציאות החיצונית ובזו הפנימית. להלן נטען שאין זה כמובן צירוף מקרים, אלא ההבחנה הטיפולוגית של רמ"י חופפת את התודעתי-היסטורית אותן אציג בסמוך. כך שבדומה לרעיונות וטיעונים רבים במשנה זו בה אנו עוסקים, לפנינו היבט כפול: מחד, אותו תהליך שהאדם עובר באופן מודע, כדי לברר לעצמו מהו רצון האל ממנו. מאידך, מדובר בתהליך שהעולם ובכללו האדם הפרטי עובר. הביוגרפיה האישית של האדם, הינה למעשה תיאור הבירור שהאדם עבר, ובכך למעשה אלוהים הוא זה ה'מברר' את האדם ומעשיו. היבט כפול זה יתואר להלן באופן מעט דיכוטומי, מה שיאפשר לחדד כל פן בנפרד. יתר על כן במהלך הדברים אציע כי דברי רמ"י אודות הבירור כתהליך אלוהי, נועדו לא רק להציג את

²²² ב, בהעלותך, "ויעשו", עמ' צב.

²²³ ראו אבות פ"ב מ"א: "רבי אומר – איזוהי דרך ישרה שיבור לו האדם? כל שהיא תפארת לעושיה ותפארת לו מן האדם".

²²⁴ ראו להלן בפרק השמיני, סעיף המוקדש לצמד מושגים אלה.

²²⁵ ראו א, וישב, "ויהי", עמ' נ; א, ויקהל, "ראוי", עמ' צז-צח; ועוד מקורות בהם נדון במקומם.

המישור התיאולוגי אלא לבטא גם את העדר יכולת אנושית להשלים את תהליך הבירור, ואת ההזדקקות להתערבות אלוהית, ובכך להגדיר את התודעה שהיא אימננטית לעבודה רוחנית-דתית זו.²²⁶

א) נתחיל את העיון כאן בקטע, היכול לשמש כמעין קטע מעבר, בין הקטעים בהם עסקנו עד כה ובין נושא סעיף זה. בקטע זה, רמ"י נותן פשר לסבל, באומרו שסבל זה אמור לעורר את האדם לתהליך 'בירור':

"ואל שדי יתכן לכם רחמים" (בראשית מג,ד) - פירש רש"י: מי שאמר לעולנו די, הוא יאמר לצרותי די. הרב הקדוש מפשיסחא אמר על שם 'שדי', כי כשנברא, העולם היה מרחיב והולך כמאמר הגמרא עד שאמר הקב"ה די.²²⁷ והוא כי עיקר גדולת בריאות העולם היה כדי שיוכר גדולתו יתברך, ולכן אמר 'די' שמזה יוכל להודיע. וזה שהזכיר יעקב כאן זה השם, היינו כי **השם יתברך, מביא יסורין על האדם כדי לבררו שיכיר את בוראו**, ולכן אמר זה השם, הוא שיאמר השם יתברך 'די' שמזה שעבר עלי הכרתי הכל.²²⁸

נקודת המוצא הדרשנית, היא השימוש שעושה המקרא בשם 'שדי'. רש"י המציג פירוש 'כפשוטו',²²⁹ מציג גם את דברי המדרש²³⁰ הכורך בין השימוש בשם 'שדי' ובין תפילת יעקב על צרותיו.²³¹ רעיון זה מצטרף לדברי רש"י מפשיסחא (מורו של רמ"י) על השם 'שדי',²³² לפיהם תכלית העולם היא, שהתבוננות בו תוביל להכרה בגדולת הבורא. קישור זה מוביל (וראו על כך במדרש תנחומא)²³³ באופן טבעי לקביעה שגם מהסבל והייסורים, יכול וצריך האדם להכיר את בוראו. אין רמ"י מדבר על הסיבה לאותם ייסורים, וגם איננו מנחה את האדם למעין 'חשבון נפש' ויחזרה בתשובה' בעקבות הסבל. את דבריו כאן, ניתן להשוות לטיעונו של הרי"ד סלובייצ'יק, בפתיחת מאמרו "קול דודי דופק", שאל לו לאדם לשאול מדוע היסורים התרגשו עליו, אלא עליו להבין שמטרת הסבל לעורר ולדרבן אותו לנצל מצב זה, כדי לחולל שינוי בחייו:

אנו שואלים לא לסיבת הרע ולא לתכליתו, כי אם לתיקונו והעלאתו; איך יתנהג האדם בעת צרה? מה יעשה האדם ולא יימק ביסוריו? התשובה ההלכתית לשאלה זו פשוטה מאוד. **הייסורים באים כדי לרומם את האדם**, לטהר את רוחו ולקדשו, לנקות את מחשבתו ולצרפה מכל פסולת השיטחיות וסיגי הגסות; לעדן את נפשו ולהרחיב את אופק חייו. **כללו של דבר: הייסורים -**

²²⁶ ראו השל, **אלוהים מבקש אדם**, עמ' 102-103; שגיא, **מסע האני**, עמ' 119, 203.

²²⁷ ראו בבלי, **חגיגה** דף יב,א: "דאמר ריש לקיש, מאי דכתיב 'אני אל שדי' – אני הוא שאמרתי לעולם די".

²²⁸ א, מקץ, "ואלי", עמ' נד.

²²⁹ האל שיכולת מספיקה יש בידו להעניק רחמיו, הוא יתן לכם מרחמיו בעת הירידה הנוספת למצרים.

²³⁰ מדרש **בראשית רבה** צב,א (ת"א 1136-1138).

²³¹ יש לזכור, שיעקב האבל עדיין על בנו יוסף, נאלץ עתה לאפשר לבנימין, בנו היחיד מאשתו האהובה רחל, להצטרף למסע למצרים.

²³² ראו בנוסח שונה בספר **קול שמחה**, חיי שרה, "בתנחומא", עמ' כו. בקובץ **תורת שמחה**, אות י', עמ' 66, העורך ציטט את הדברים מספר **מי השילוח**. כמו כן, ראו את הבאת הדברים בכתבי תלמידי רמ"י, כגון: ר' צדוק, **צדקת הצדיק**, סימן קפט; הני"ל, **פרי צדיק**, בראשית, אות א עמ' 1-2; **תפארת יוסף**, בראשית, "בראשית" (שגל), עמ' סט.

²³³ מדרש **תנחומא הנדפס**, מקץ, סימן י, בו עורך המדרש מצרף (כדרכם של עורכי המדרשים המאוחרים) למעשה את שני קטעי המדרש הני"ל, מתוך מדרש **בראשית רבה** והבבלי ממס' **חגיגה**.

תפקידם לתקן את הפגום באישיותו של האדם.²³⁴

הרי"ד סולובייצ'יק, 'נאמן' לעמדתו האקזיסטנציאליסטית, איננו מעוניין שהאדם ישקע בעיסוק תיאולוגי (= 'מהות'), אלא באופן שהאדם מגיב לחוויית הסבל (= 'קיום').²³⁵ אמנם, כאדם דתי, הוא מאמין שיש פשר עליון לאותם ייסורים, ואת חוסר היכולת של האדם להבינם הוא תולה בהעדר פרספקטיבה. ביטוי פיוטי לכך הוא המשל בו האדם רואה את השטיח הארוג אבל מצידו האחורי (מצידו השמאלי), שזה הצד בו כרוכים כל קצוות החוטים, כך שאין האדם יכול לעמוד על צורתה ושלמותה של התמונה הארוגה על גבי אותו שטיח.²³⁶ האדם אמור לדעת שיש משמעות וסיבה לאותם ייסורים, אך מכיוון שלעולם לא יוכל לרדת לעומק סיבה זו, עליו לראות בייסורים אלו הזדמנות לחולל שינוי בחייו. לפניו הזדמנות לעצור ולהתבונן בחייו, ולשאול את עצמו כיצד חייו יכולים להיות טובים ואיכותיים יותר, גם ב'זכות' הסבל אותו חווה.

רמ"י בקטע הנ"ל, מדבר על הייסורים והסבל כהזדמנות לברר את עצמו, בירור שכאמור מוביל את האדם לעמידה מול אלוהים, עמידה שהיא למעשה נתינת משמעות לחייו.²³⁷ יציאה מהבנאליות והשגרה דורשת זעזוע, ולמעשה ניתן לראות בכך את מטרת הייסורים שבאו על האדם. אין כאן חשבון הנפש במובן של מה היה החטא שגרם לי 'עונש' זה, אלא היענות של האדם לאתגר המרכזי של חייו, הכרה בגדולת הבורא באופן ממשי.

ב) מופיעה אצל רמ"י גם אמירה אחרת, לפיה תהליך ה'בירור' מתואר כמעין עונש על חטא שהאדם עשה. כלומר, האדם עובר תהליך זה באופן 'כפוי', בשל חטאו.

כך הוא המידה, כאשר יחטא האדם נגד השם יתברך, אז יביאהו ה' לבירורים אשר האדם יסבול מהם. ואח"כ, כאשר יתברר לטוב ויתכפר אז צריך לסבול מזה עצמו, כי למה היה צריך להכניס עצמו בדבר הצריך בירור. ויוצרך לסבול מזה, כי ממה שהאדם סובל, גם כביכול הש"י סובל עמו "כי בכל צרתם לו צר" (ישעיהו סג, ט). ולכן כאשר יברר האדם את עצמו כפי חטאו, אז נוסף לזה הבירור צריך לברר את עצמו גם על צערו.²³⁸

לפנינו תיאור של סבל כפול: 1) בשל החטא, מביא הקב"ה את האדם למצב של 'בירור' אשר הוא עצמו מצב של סבל. 2) ייסורי הסבל שני – אלה כרוכים בעובדה שדווקא עתה לאחר שעשה 'תשובה', האדם המתבונן על עברו חווה צער בשל העובדה שהגיע בכלל לאותה סיטואציה. יתר על כן, האדם במצב זה גם מצטער על העובדה שגם סבל לאלוהים, אשר היה 'שותף' עימו בחלק הראשון של התהליך.²³⁹ הדרוש מסיים בקביעה כי בסופו של התהליך גם על סבל שני זה אותו 'בעל תשובה' יהיה זקוק ל'בירור'.

אם נפרש קטע זה לאור מה שראינו עד כה, אזי תהליך הבירור אמור להציב את האדם מול הרצון האלוהי, והרי כאשר האדם חוטא, אז במובן זה הוא מנוכר ומרוחק מרצון זה. רמ"י מתאר

²³⁴ סולובייצ'יק, קול דודי, עמ' 13.

²³⁵ ראו רוזנברג, טוב ורע, עמ' 74-81. הדברים הובאו בקצרה בספרו רוזנברג, בעקבות הכוזרי, עמ' 301-300.

²³⁶ ראו רוזנברג, טוב ורע, עמ' 78.

²³⁷ ראו גם את דבריו א, ויחי, "גד", עמ' ס-סא, ששבט גד טוען שהייסורים הם תנאי הכרחי לכך לכניסת דברי תורה ללבו של האדם.

²³⁸ א, מקץ, "ויהי" (שלישי), עמ' נב.

²³⁹ לרעיון לפיו דווקא אחרי מעשה התשובה נדרשים ייסורים, ראו מקבילה יפה במאמרו של הרי"ד סולובייצ'יק, כפרה, ייסורים וגאולה.

לפנינו תהליך מוכרח לפיו בסופו של דבר, האדם החוטא יעבור תהליך של סבל אשר נועד לעורר אותו לפתוח בתהליך של בירור ולהיות מודע לחטאיו. בהמשך התהליך מתברר כי דווקא לאחר שחל שינוי בתפיסת העולם של האדם, לא רק שהסבל לא נעלם, אלא אולי אפילו במובן מסוים הועצם וזאת בשל המודעות המתלווה לתהליך. הסבל השני הוא תוצר ההתבוננות של אותו אדם על עברו, ואשר באופן טבעי עלול לחוש תסכול על מהלכם, ועל הטעויות שנעשו. כשם שבשני המקרים הסבל נושא אופי שונה, כך הדבר ביחס לאופי הבירור. אם תהליך הבירור הראשון מכונן היה להביא את האדם לעצם מעשה התשובה והכפרה, הרי שתהליך הבירור השני מעורב בניסיון לזכות בהכרה עמוקה ביותר, וזאת מתן מענה לשאלה, למה בכלל היה זקוק לעבור את תהליך בכללו, או בניסוח אחר – האם קיימת משמעות לחיי החטא והטעויות שנעשו בתקופה זו.

כפי שהערנו כבר ועוד נראה להלן באריכות בפרק החמישי, תיקון החטא באופן עמוק אצל רמ"י, מובנו הכרה ממשית של החטא כרצון ה' מן האדם, זאת נוכח ראיית החטא עצמו כמעשה המנותק מהרצון האלוהי. נחזור להגדרות של סעיף המבוא לפרק זה, שם הוגדר תיקון החטא כ'רפלקסיה ביחס לעבר', הסבל ה'שני' הוא תוצר העובדה שהאדם לא הצליח לבצע רפלקסיה זו כבר בהווה, לאמור לא זיהה את רצון האל ממנו ובמובן זה היה נתק בין רצונו לרצון האלוהי. זיהוי תהליך ה'בירור' עם תהליך המכיל סבל, יכול להתפרש על רקע אותה בחינה וביקורת עצמית המהווה חלק מהותי של תהליך זה. כמו כן, קיום חווית סבל תובן טוב יותר, לאור המשך בו נלמד שתהליך ה'בירור' דורש להיכנס למצב של 'ספק', ומצב זה מעצם הגדתו מלווה בתחושת סבל קיומי.

ניתן לקשר לדיון רעיון נוסף – ראינו לעיל כי ההכרה "הכל בידי שמיים", היא המאפשרת לאדם "לסלק את נגיעתו", ואילו כאן ניתן להציע כי ההכרה אודות הרצון האלוהי המוחלט, מבטיחה שאמנם תהליך הבירור יתרחש. כשם שהעולם לא יגאל עד שלא ימומש בירור הטוב מהרע, כך שבמובן זה התהליך חייב להתרחש, הדבר נכון גם ביחס לבירור האדם. אציע להלן כי ניתן למצוא במשנת רמ"י תיאור כפול: יש אשר זוכה לעבור באופן מודע ויזום תהליך של בירור בעוה"ז, ויש מי שתהליך הבירור מתבצע בו (כחלק מהעולם). רק לעתיד לבא תהליך כפול זה יגיע לידי איחוד והשלמה, ואז יתברר לעין כל "שהכל בידי שמים".

ג) דיונו הארוך של רמ"י בתהליך הבירור, מכיל גם אמירות המפקקות ביכולת האנושית לבצע באופן מלא תהליך זה, דבר הנדמה כמפתיע, לאור אותן הנחיות שראינו לעיל ובאריכות בכתיבתו של רמ"י. ניתן להסביר כי פקפוקים אלה, הם ביטוי להכרתו הריאלית של רמ"י בדבר אי יכולתו של אדם למצות את ה'בירור' העצמי, ועל כן יש לראות במימוש התהליך כמשתיך לעידן אוטופי,²⁴⁰ כפי שכבר נאמר לעיל בקצרה. הצעת ההסבר העדיפה בעיני היא לראות בהכרה זו עצמה את המנוף שיביא להצלחת התהליך כפי שאסביר בסעיף זה.

אקדים ואעיר כי למרות שנושא אי היכולת לממש את הבירור רווח יותר בח"ב של מי **השילוח**,²⁴¹ כחלק מהמגמה השמרנית יותר המאפיינת חלק זה, אין הוא נפקד מח"א.²⁴² חלקו

²⁴⁰ ראו את מסקנת וייס, אוטופיה, בפרט עמ' 240-245.

²⁴¹ ראו לדוגמה ראו ב, וישלח, "ואלה", עמ' כח; ב, משפטים, "ראשית", עמ' נה; ב, פקודי, "אלה", עמ' ע; ב, תבוא, "כי תכלה", עמ' קכד. חלק ממאמרים אלה נצטט להלן בפנים.

²⁴² ראו א, קדושים, "והתקדשתם", עמ' קיט.

השני של הספר מוצג במסורת איזביצה-ראדזין כמהדורה שניה של חלק א, לאמור, לא רק כמשלים את חלק א, אלא במובן מסוים כנוסח מוגה של חלק זה.²⁴³ בהקשר זה ראוי להזכיר דבר נוסף - מעיון בכתבי בנו, ספרי **בית יעקב**, בולטת העובדה שתהליך ה'בירור' מתואר בעיקרו כתהליך אלוהי ולא כתהליך אנושי, וייתכן אם כן, שיש לפנינו גם מעין שימת דגש שדיעבד.²⁴⁴ נעניין בקטע המאפיין הסתייגות מעין זו:

"שמים לרום" - מורה על בירורים מגיאות ואביזרייהו דילה, שהם הוללות וסכלות. "וארץ לעמק" - מורה על בירורים מכעס ואביזרייהו דיליה, הוא עצבות ועצלות. "ולב מלכים אין חקר" - היינו, אף שיברר האדם בגודל אומץ כפי כוחו באלו השנים, מכל מקום לא יגיע לעומק כפי כמה שהשם יתברך רוצה שיתרחק מאלו, ולזה אין חקר.²⁴⁵

הקטע כאן מדבר על שני סוגי בירורים שהאדם צריך לעבור, כתהליך רצוני ומודע. ה'בירור' הראשון הוא מגאוה ונגזרותיה (הוללות וסכלות); והשני 'בירור' ממידת הכעס ונגזרותיה (עצבות ועצלות). בהתאם לפסוק עליו נסוב הדרוש: "שמים לרום וארץ לעומק ולב מלכים אין חקר" (משלי כה, ג), המדמה את חוסר היכולת למדוד את רום השמים ועומק הארץ, לחוסר היכולת לחקור את לב ומחשבת המלכים,²⁴⁶ רמ"י מסיים את הדרוש שלמרות מאמציו לא יצליח אדם להגיע לעומק ה'בירור' הנדרש ממנו. מוטיב זה אודות חוסר היכולת של האדם להשלים את תהליך ה'בירור', איננו מוצג כקושי מקרי, אלא כחלק מטיעון עקרוני, ונציג דוגמה נוספת בדבריו:

השם יתברך יברר אותנו שכוונתנו אמת, שמצד האדם אי אפשר שיברר את עצמו, רק כשהשם יתברך מסייעו ומברר עומק לבו שכוונתו היתה רצויה כי כל דבר צריך להבורא.²⁴⁷

למרת שניתן לראות אמירות אלו ודומיהן כביטוי לעמדה דטרמיניסטית לפיה אין האדם באמת פועל במציאות, ושכל מעשיו הם 'בידי שמיים', אציע לקרוא קטעים אלה באופן שונה. תהליך ה'בירור' תואר לאורך הפרק כתהליך שעיקרו רפלקטיבי המיועד לאפשר לאדם להכיר את עצמו, כאשר הכרה זו מובנה בעיקר היכולת להתגבר על ה'אני'. דברי רמ"י שהובאו בסעיף זה באים אם כן ללמד, כי אין האדם יכול להתגבר על עצמו בכוח עצמו. תודעה זו של חוסר יכולת משקפת את מצבו האקזיסטנציאלי של האדם. התודעה שהיא עצמה ביטוי לחירות האנושית, מובילה את האדם להכרה בתלותו באל. לפנינו תפיסה אותה ניתן לבטא באמירה שהחופש של האדם הוא חופש של חוסר אונים ויכולת. האדם מכיר שהשתחררות מ'האני' תלויה באל.²⁴⁸ אפשר גם לנסח זאת באופן אחר - השינוי בחייו של האדם, זוקק השראה אלוהית, או בניסוח אחר הוא ביטוי

²⁴³ ראו בדברינו בפסקת המבוא למשנת רמ"י. נזכיר לקורא כאן, שמעיון בדברי המביא לדפוס של ח"ב, בהחלט ניתן לראות בחלק זה, כחלק המשלים את המובא בחלק א. אך כאמור, במסורת איזביצה הבאה לידי ביטוי בהקדמת העורכים למהדורה של תשנ"ה, ח"ב מכונה "מהדורה תנינא לחלק הראשון", עיי"ש בפרק "דברים אחדים למהדורה זו", ללא מיספור עמודים.

²⁴⁴ ביחס לשוני בין החלקים ראו גם הערתה של ליור, ר' צדוק, עמ' 172, הערה 86.

²⁴⁵ ב, משלי כה, "שמים", עמ' קסט.

²⁴⁶ ראו שם את פירושיהם של רש"י, רלב"ג ומצודות דוד.

²⁴⁷ ב, תבוא, "כי תכלה", עמ' קכד. בדברי הסיום של קטע זה חוזר רמ"י לרעיון בו עסקנו לעיל: "שאחר שהשם יתברך מברר אותו מותר לו לבקש גם על טובתו, שאחר מה שעשה מה שנצטווה כפי דעתו, הש"י יגמור בעדו לבררו לטוב". ראו לעיל הדיון ליד הערה 222.

²⁴⁸ ראו אצל שגיא, מסע האני, עמ' 119, ועמ' 203-204.

לחסד האלוהי.²⁴⁹ כשם שלדוגמה רש"י טוען שהמעבר מ'בינוני' ל'צדיק' איננו תלוי במעשיו של האדם, כך טוען רמ"י ביחס לתהליך ה'בירור'.²⁵⁰ לסיום סעיף זה אעיר שכמובן ניתן להציע, שדברי רמ"י אודות הסיוע האלוהי לו זוכה האדם, הינו הסבר מ'בחוץ', ואיננו חלק ממשי מחיי האדם. אלא שהצעה זו סותרת את מגמת רמ"י לאורך ספרו, המבקש להנכיח את רצון האל בחיי האדם,²⁵¹ ולכן אינני מצדד בה.

ד) מושג הבירור המתפקד במישור כפול, פנים וחץ, מובנו כאמור הבירור שאדם עורך לעצמו, והבירור שעוברת המציאות. שאלת היחס בין שני תהליכים אלה כמוה כשאלה עקרונית יותר העולה מעיון במשנה זו: מה היחס בכלל בין עמדת רמ"י בדבר תהליך 'עבודה' אותו אדם אמור לבצע, תהליך שמושגי ה'בירור' ונספחיו (בהם לא עסקנו עד כה) הוא ביטוי, ובין עמדתו הבאה לידי ביטוי בשימושו במושג "הכל בידי שמים"? למרות שעוד אדון בהרחבה בשאלה זו, אקצה לדיון בכל הנוגע לתהליך הבירור את השורות הבאות.

פתרון אחד לשאלה זו, יכולה לשמש הבחנה כרונולוגית בין עבר ובין ההווה והעתיד בחיי האדם. על פי הבחנה זו, אופי הדרישה הדתית נקבע על פי ממד הזמן – אם האדם עומד לקראת עשייה אזי נדרשת ממנו לבצע 'עבודה', או בניסוח אחר לפעול מתוך תודעה של בחירה חופשית. ואילו אם מדובר בהתייחסות למעשה שכבר נעשה, אזי עליו להכיר כי לא סטה מרצון האל:

"ואמר ביום ההוא הנה זה אלוהינו זה קוינו לו וישענו זה ה' קוינו לו נגילה ונשמחה בישועתנו" (ישעיה כה, ט). "הנה אלוהינו זה קוינו לו" - רומז על להבא, כי שם 'אלוהים' מחייב עבודה, שהאדם יקוה להשם יתברך על ידי עבודה ותפילה. "זה ה' קוינו לו" – רומז על העבר, מה שנדמה להאדם שאירע לו דבר היפך מרצון הש"י, וזה "נגילה ונשמחה בישועתנו" – **שהש"י מושיע גם את**

העבר ויברר שלא הטה מרצונו אף כחוט השערה.²⁵²

סוף דברי רמ"י בדרוש כאן מציגים לפנינו את מה שהוגדר בסעיף המבוא ר'פלקסיה כלפי העבר'. הרעיון שניתן 'להושיע' את העבר, כבר מופיע בספרות חז"ל, וידועה האמירה המפורסמת לפיה "גדולה תשובה שזדונות הופכות לזכויות" (בבלי יומא, דף פו, ב). במשנת רמ"י ההסבר לכך הוא שאפילו 'זדון' הופך ל'זכות' בעת שהאדם בעת הסתכלות רטרוספקטיבית מגיע להכרה "שהכל בידי שמים".²⁵³ לאורך המחקר כאן אדגיש כי לא מדובר על מחשבה או אימוץ רעיון, אלא מדובר

²⁴⁹ לחסד האלוהי כתומך ובעיקר מהווה ערובה כי האדם יצליח לממש את הרצון להשתנות מופיע לא פעם בדיונים על מעשה התשובה, וראו שהוא דומיננטי בדיון של הר"י סולובייצ'יק שצוין לעיל בהערה 239.

²⁵⁰ רעיון זה לפיו ההשראה האלוהית מאפשרת את מימושו של השינוי ובו בזמן מבטיחה את קיומו קיימת באופן דומה אצל ר"י סלנטר, במאמרו שצוין לעיל הערה 138. אמנם הר"י איננו מדבר על שינוי, אדרבה דווקא בשל חוסר היכולת לחולל שינוי ב'כוחות הכהים' (כוחות התת מודע), האדם זקוק לסיוע אלוהי אשר יבטיח לו שלא יחטא, באם יעשה ככל הניתן בכוחות המודע שלו (= 'כוחות ברורים').

²⁵¹ ראו אליאור, תמורות, עמ' 411.

²⁵² ב, ישעיה כה, "ואמר" (ראשון), עמ' קמב. רעיון דומה נמצא כבר בח"א, בהעלותך, "ויעש" (שני), עמ' קמו, בו אהרן הכהן מברר את מעשי בניי, אך קודם לעשיית מעשה לא יסמוך האדם על זה, אלא יזהר ככל יכולתו: "עסק הכהן היה תמיד לזכות ולברר את מעשה בני ישראל לפני המקום ולתקן את מעשיהם שעשו. אף שהיו נראים שאינם מהוגנים, היה אהרן הכהן מעלה אותם בקדושתו ובתפלתו, עד שנעשו זכויים. וזה הוא דווקא אחר המעשה, אך קודם המעשה, לא יסמוך האדם על זה, רק צריך להיזהר עד מקום שידו מגעת".

²⁵³ ראו ליסון, מושג השלמות, עמ' 200-201.

בשוני בצורת ההסתכלות של האדם, בו הוא מכיר כי מה שקרה לא יכל להתרחש אחרת, ובמובן זה 'הכל היה לטובה', כך שממילא מעולם לא נהג בניגוד לרצון האלוהי. נשים אל לב, בעת ההגעה להכרה זו, האדם אמנם מכיר שהאל 'הושיע' את העבר, אבל עובדה זו עצמה תלויה בעצם יכולתו להכיר בכך.²⁵⁴

ואילו לפני העשייה כל זמן שהאדם יכול ואמור להגיב לאירוע, עליו לבצע 'עבודה', לאמור עליו לברר מהו רצון האל ממנו בהקשר בו הוא נמצא. בשלב הזה, אסור לאדם להתנהג בפסיביות ולטעון שאין משמעות למעשיו, בשל ההכרה "הכל בידי שמיים", נהפוך הוא. יתר על כן, הנוהג כך מכונה אצל רמ"י 'עמלק', המאופיין בכך שהוא מהווה בבחינת תמונת ראי של ישראל (ישראל מומר):²⁵⁵

יש חילוק בין עמלק לשאר אומות. שאר האומות אומרות שאין הכל בידי שמים, ותולין כל השפעה טובה בכחותם לאמור, כוחי ועוצם ידי... בישראל נמצא זאת המבינות כי הכל בידי שמים... עמלק שהוא נקרא ישראל מומר²⁵⁶ והוא תולה כל מעשיו בהש"י, שאומר כל הרע שהוא עושה הוא ברצון הש"י, כי בלא רצון הש"י לא היה יכול לעשות.²⁵⁷ ונגדו הוא העיצה להראות כי יראת שמים הוא בידי האדם.²⁵⁸

עמלק מתואר כאן ככזה, בשל היותו מסיר אחריות ממעשיו הרעים, וטוען שאלמלא היו אלה ברצון האל, הם לא היו מתרחשים. כנגד עמדה זו של עמלק, מוצגת דרישה לאדם לפעול ולקחת אחריות על בחירותיו. השאלה המתבקשת היא: האם עמידה זו מול עמלק, ובכלל האם אמירות אלו ודומות להן²⁵⁹ הינן רק אפולוגטיות, ונועדו להגן על העולם הדתי שלו ושל תלמידיו? המהלך שאציג כאן מעלה אפשרות אחרת, לפיה האיסור להסיר מהאדם את תחושת האחריות, הינו אימננטי להוויה האנושית, זאת כל זמן שהאדם לא רכש והפנים בתוכו את ההכרה "הכל בידי שמיים". כבר עתה אציע כי ההבחנה בין המחשבה ובין הממשות, עומדת ברקע טיעוניו של רמ"י בהקשר זה. מוקד העבודה הרוחנית איננו רק מה האדם מבין באופן אינטלקטואלי אלא מצבו הקיומי, וההוויה בה הוא חי באותה העת. ולכן במקום אחר טוען רמ"י כי דווקא עמלק מרגיש את הזיוף בישראל,²⁶⁰ ומשמעות המונח 'זיוף' בהקשר זה הוא, שאין האדם חי כפי ממשותו, ושקיים פער בין מילותיו ובין תודעתו. הבחנה אחרונה זו משמעותית ביותר להבנת המהלך הרעיוני בכללו במשנת רמ"י, כמו גם הזיקה בין תהליך הבירור ובין ההכרה בדבר "הכל בידי שמים". בסמוך

²⁵⁴ רעיון זה מופיע למשל בקטע א, בראשית, "ויצו", עמ' טו. ראו גם את ההסבר המופיע בדברי תלמידו ר' צדוק, **צדקת הצדיק**, אות מ. השו"ת גלמן, הבחירה, עמ' 119; פיירשטיין, דטרמיניזם, עמ' 189.

²⁵⁵ למשמעות הרעיון אותו מייצג עמלק (ולזהות הפנומנולוגית בין 'עמלק' וה'נחש', ראו ב, בראשית, "והנחש", עמ' טו) נקדיש דיון נפרד בפרק החמישי, לעת עתה נאמר כי בכמה מקומות אומר רמ"י, שלכן עמלק "שונא ישראל בעומק" – ראו לדוגמה א, לך לך, "הרימותי", עמ' כה.

²⁵⁶ ראו בבלי קידושין, דף יח, א.

²⁵⁷ השו"ת לדבריו א, האזינו, "הצור", עמ' קצט: "פן תאמרו הואיל והכל בידי שמים ע"כ החסרונות שיש לכם הם ג"כ ממנו ח"ו, אל תאמרו כן, כל הטובות שאתם עושים תתלו בש"י וכל החסרונות תתלו בכס".

²⁵⁸ א, בשלח, "ה' ילחם", עמ' עה.

²⁵⁹ ראו א, תצוה, "ועשית", עמ' צא: "כל הדברים הנעשים אף בעוה"ז, הכל מקושר ברצון הש"י, ובלתי רצונו לא יעשה שום דבר. ומה יכול האדם לפשוט לו לבא ח"ו לידי קלות ראש, מאחר שכל הנעשה הוא בידי שמים". ראו י מאיר, המצוות, עמ' 41.

²⁶⁰ ראו א, בשלח, "ויבא", עמ' עח – "כי עמלק מרגיש בכל מקום שיחטיאו ישראל את המטרה אף כחוט השערה".

בפרק החמישי החותם חלק זה של העבודה, אציג את הדברים בהרחבה.

הרחבה של הבחנה כרונולוגית זו, עולה בדרוש אחר בו אנו למדים כי הבחנה בין הווה ועבר בחיי האדם מקבילה להבחנה בין חיי העולם הזה ובין העידן שלעתיד לבא. מכיוון שמשמעות הבחנה זו, היא התודעה השונה המאפיינת כל אחד מהעידנים, המונח הבחנה 'כרונולוגית' איננו הולם, ועל כן נשתמש עבודה במונח 'הבחנה תודעתית-היסטורית':

שם הויה מורה כי השם יתברך מהוה הכל, והכל בידי שמים אף יראה שמים. אך בעוה"ז נקרא בא"ד,²⁶¹ שמורה על לשון אדנות ואנחנו עבדים. ולזה אמרו חז"ל (בבלי ברכות דף לג,ב): "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים", היינו בעוה"ז, כל זמן שלא נתברר הטוב מהרע... שאי אפשר בלא עבודה. אבל לעוה"ב כשנשלם הבירור, אז יהיה ה' אחד ושמו אחד, שיהיה הכל בידי שמים, ויהיה הקריאה גם כן בשם י"ה.²⁶²

את דבריו בדרוש בונה רמ"י בעזרת פירוש דרשני לשמות האל השונים, ודרכם הוא מביע את הרעיון אודות הבחנה בין הקיום בעת הזאת ובין אופי הקיום בעידן האוטופי. כאמור, לא כאן המקום להאריך על סוגיית הבחירה במשנת רמ"י, ולהתמודד עם ההסברים לפיהם זו אשליה הכרחית לשם תפקוד בעוה"ז,²⁶³ או שמא כאמור לעיל יש כאן היבט אימננטי להווייה האנושית. מטרתנו המצומצמת בהבאת הקטע כאן, הוא לחשוף את אותה "הבחנה תודעתית-היסטורית". בעולם שלאחר הבירור, קיימת הכרה נוכחת לפיה "הכל בידי שמים", והאדם למעשה לא זקוק לעבודה דתית, במובן של מאמץ והתמודדות, אלא האדם חי בהווייה בלתי-אמצעית, ולמעשה שב לחיות באחדות עם רצונותיו, כאשר אלה זהים עם הרצון האלוהי. ואילו העולם הזה מאופיין ב'עבודה', באותה התמודדות בו האדם כובש את יצריו לכבוד קונו (בבחינת 'עבד').

אם נצרף את שתי נקודות המבט העולות מהקטעים האחרונים, אזי ניתן להציג את המבנה הבא: כל זמן שהאדם מצוי מול מעשה שעוד לא נעשה עליו לחיות בתודעה של בחירה, ועליו להיות מוכן לקחת אחריות על החלטתו. ואילו ביחס למה שיצא מחוץ לשליטתו, ובהם מעשים שכבר נעשו, אותם יוכל לקשר בחזרה לאלוהים ובכך 'להושיעם', על ידי התבוננות בהם וראייתם כרצון האל. מעשה שלא עבר 'בירור' בעוה"ז, הרי שיתברר 'לעתיד לבא'.

ה) במקביל לאותן אמירות, מהן עולה כי תהליך הבירור האישי לא יושלם על ידי האדם, ובמובן זה רמת הקיום הגבוהה איננה ברת השגה בעולם הזה, אלא בעת שהתהליך יושלם על ידי האל (והעולם יימצא בעידן של גאולה משיחית), מוצגת דמות של טיפוס דתי, החורג מקביעה זו.

²⁶¹ דברי רמ"י מוסבים על הסוגיה בבבלי פסחים דף נ,א בה נאמר בשם ר' נחמן בר יצחק, על ההבדל בין העוה"ז בו שם האל נכתב כשם הויה ונהגה כשם אדנות, ובין עוה"ב בו שם הויה נכתב ונקרא. דיון במתח בין השם הכתוב ובין השם הנהגה מצוי אצל פדיה, **השם והמקדש**, ראו לעיל הערה 60. על מתח זה בכתבי ר' צדוק תלמידו, ראו **דובר צדק**, ג, עמ' 4 (שני שמות האל מבטאים יחוד עליון ויחוד תחתון); **שיחת מלאכי שרת**, עמ' 56 (משמעות העבודה ששם האל נכתב אך לא נקרא הוא, שהגילוי העליון איננו נגלה לכל אחד בגילוי מפורש). על ההבדל המהותי בין כתיבה ובין דיבור ראו **ליקוטי מאמרים**, ז, עמ' 104-105. ראו ליוור, **ר' צדוק**, עמ' 138-139.

²⁶² א, פסחים דף נ,א "ביום", עמ' רמה. ראו עוד א, תשא, "ויאמר", עמ' צה, וסמוך לו "וימהר"; ב, פסחי, דף נ,א "ביום" (השגל), עמ' קפו; א, תשא, "והסירותי", עמ' צד.

²⁶³ ראו את דברי וייס הטוען בעקבות קטע זה ודומיו (וייס, דטרמניזם, עמ' 450-451; וייס, אוטופיה, עמ' 241-240) שלעתיד לבא, העולם יתנהל באופן דטרמניסטי, והאדם יאבד את כח הבחירה. ליתר דיוק, הגאולה המשיחית תשים קץ לאשליית האדם כאילו הוא היה אחראי למעשיו. אשליה זו היתה הכרחית בעולם הזה, כדי שהאדם יתמיד בעבודתו.

בכך אנו מגיעים להבחנה הטיפולוגית, שהיא כאמור מקבילה לזו ה'תודעתית',²⁶⁴ והיא מהווה פתרון נוסף לסתירה בה אנו עוסקים. אעיר שהבחנה זו למעשה מוליכה אותנו לדיון עקרוני חשוב נוסף על היחס בין הגאולה האינדיבידואלית ובין הגאולה הקולקטיבית. קביעת רמ"י, כי ישנם טיפוסים המסוגלים להכיר ולכוון לעומק הרצון האלוהי, מקפלת את הטענה שהם זוכים לגאולה, בהיותם חיים בהוויה שהיא בבחינת לעתיד לבא,²⁶⁵ כפי שראינו כאן (ונשוב ונדון על כך בהרחבה בפרקים הבאים). עבור טיפוסים אלה, הנוכחות האלוהית הינה הוויה נוכחת, שמתוך זיקה אליה הם פועלים, וזאת נפגוש באריכות בכל תיאור טיפולוגי של דמויותיהן של יהודה ודומיו במשנת רמ"י. כאן נציג דוגמה אחרת לקביעה, שיש מי שמשלים את עבודת ה'בירור', גם בעולם הזה:

"אלה פקודי המשכן משכן העדות אשר פוקד על פי משה [עבודת הלויים ביד איתמר בן אהרן הכהן]" (שמות לח, כא) – היינו הבירורים הנעשים על פי משה, עבודת הלויים שבזה משלימים רצון השם יתברך... הם היו יכולים לעזוב כל תענוגי עולם הזה וכל החיים שלהם, מפני עבודת הש"י, וזה הוא מחמת שמביטין לעומק הטוב הצפון בעבודתם על לעתיד²⁶⁶... לעתיד יברר הש"י את כל לבות בני ישראל, שכונו לעומק רצונו ית'. והיו הלויים מוסרים נפשם בעולם הזה בשביל רצון הש"י, לכן שם נשיאם אי תמר²⁶⁷ שלא להביט לאחורית לבד רק שגם בהוה גם כן ייטב להם.²⁶⁸

לפנינו שני סוגי טיפוסים: הלוי וישראל, שניתן לראותם כמייצגים את רעיון הגאולה הפרטית לעומת הגאולה הקולקטיבית בהתאמה. דמות הלוי מתוארת כמי מברר את מעשיו בעוה"ז על פי משה,²⁶⁹ כך שכבר עתה הוא משלים את רצון ה', ולכן גם בהווה טוב לו, שהרי כל אשר קורה הוא לטובה בהיותו מימוש רצון ה' במשמעות העמוקה של המושג. לעומת זאת שאר ישראל זקוקים לאותו בירור אלוהי, שמובנו שלעתיד הם יכירו שבכל מעשיהם כיוונו לעומק רצון ה'.²⁷⁰ הנכונות של הלוי לוותר על התענוג שהעולם הזה מציע (מקביל לילא תנאף) כמו מסירות הנפש שיש להם, זאת בזכות יכולתם להתבונן כלפי העתיד, ולא להיכנע לרצון המיידי, מזכירה הנחיות של רמ"י ביחס לעבודת הבירור אותן כבר פגשנו כאן לעיל.

ו) אסיים את הדיון בסעיף זה בהצבעה על העובדה כי ההבחנה התודעתית המקבילה כאמור

²⁶⁴ ראו וייס, אוטופיה, עמ' 218-219.

²⁶⁵ יש בכך רמיזה לבחינת 'שבת', שכן מתפרשת בכתובתו של רמ"י, ראו לדוגמה א, בהר, "ושבתה", עמ' קלא; ב, סוכה, "ענין" דף ו,ב, עמ' קצג. ראו גם גלמן, הבחירה, עמ' 119; י' מאיר, המצוות, עמ' 50-51. בהקשר בו אני דן, זוהי רמיזה לאותו טיפוס דתי שחוהו כבר בעוה"ז השגה של עוה"ב, וכבר מובא בזוהר שתי"ח הוא בחינה של שבת (ראו שם ח"ב, משפטים, דף צד, ב "צדיק דאיהו יום שבת"; שם ח"ג, צו [רעיא מהימנא], דף כט, א). הרעיון מצוי לרוב בכתבים החסידיים, ראו לדוגמה **נועם אלימלך**: וירא, "ויען", דף ט ע"ג; שמות, "או יאמר", דף כט ע"ד-ל ע"א; תבוא, "והיה", דף צו ע"ג.

²⁶⁶ ניתן לקשר זאת להנחיה לפיה על האדם להתבונן כלפי העוה"ב, ראו לעיל ליד הערה 145.

²⁶⁷ בקטע קודם אותו השמטתי, דורש רמ"י את השם 'איתמר' – על שם התמר שהוא האחרון בשבעת המינים וכזה הוא רומז על "אחרית ותקוה".

²⁶⁸ ב, פקודי, "אלה" עמ' ע.

²⁶⁹ אין צורך לומר כי משה עצמו מתואר כדמות מבוררת ("חכמה מבוררת"), ראו ראו א, תצוה, "ואתה", עמ' פח: "חכמה מבוררת" - והוא שלא יהיה נוטה לשום צד בנגיעה". עוד על דמותו של משה ראו בפרק הבא.

²⁷⁰ לביטוי "עומק רצון ה"י יש משמעות מובחנת כפי שראינו כבר, והוא מהווה ייצוג לרצון האל כפי שהוא מתגלה באופן בלתי-אמצעי. ואז כמונח משלים, הביטוי "רצון ה"י מייצג את רצון האל כפי שהוא מתגלה דרך העולם הנורמטיבי, דרך מערכת התורה והמצוות. משא"כ כאשר המונח "רצון ה"י מופיע לעצמו, משמעותו היא כפירוש הראשון, ועל כן גם בכתבתי אני משתמש במונח זה, כמבטא עמידה בלתי-אמצעית מול האל.

עם ההבחנה טיפולוגית, מופיעה בכתבת רמ"י גם כהבחנה בין כוונה ובין מעשה. ישנן אמירות לפיהן האדם מחויב לברר את כוונתו, ואילו את מעשיו יכוון האל. מובן שדבר מתקשר לסוגיית הבחירה, ולשאלה במה באה לידי ביטוי הבחירה החופשית של האדם. בכתבת רמ"י - העמדה בסוגיה זו נדמית כלא עקבית.²⁷¹ בכל אופן לאור עמדתו ש"באלו הפרשיות מלמד אותנו השם יתברך, אשר המעשים הם מיד הש"י. והמחשבות הם מצד האדם" (א, וישב, "וישב", עמ' מה),²⁷² ניתן להבין את דבריו הבאים:

כל הכלים היו של עצי שטים מצופים זהב, חוץ מהכפורת ומנורה, שנאמר בהם זהב טהור בלא תוך של עצי שטים.²⁷³ כי ידוע שהמשכן וכליו רומזים לקומת האדם השלמה. ובכל האיברים רשות לאדם לכוון לטובת עצמו... **ולעתיד יברר הש"י שהמעשה שעשה לגרמיה, היה רק כמו התחלה ש'לא לשמה' לבא 'לשמה'...** אבל הכפורת שהיא נגד הלב, והמנורה שהיא נגד העינים, בזה צריך האדם שמירה מאוד שיהיו נקיים ומבוררים, בלי שום צד נגיעה מצדו לשום טובת העוה"ז... ציוה הש"י באלו השנים שיהיו מבוררים, העין יהיה נקי ומופשט מחמדות, ממילא גם הנפש לא יחמוד רק לדבר שהוא ברצון הש"י.²⁷⁴

ביחס למעשה של האדם רמ"י מציג כאן נוסחה הרווחת בכתביו, שכל מעשה בסופו של דבר היה ברצון האל, ולו רק כי באמצעותו ("רפלקסיה כלפי העבר") למד האדם אודות רצון האל הקיים בבסיס המציאות. הדרישה הדתית המופיעה כאן כלפי האדם, היא שעליו לוודא כי העין והלב שיהיו מבוררים, ואילו בשאר אבריו האדם יכול להתכוון להנאת עצמו, באשר שלעת"ל יברר האל מעשים אלה. אלא שטיעון זה מכיל לכאורה סתירה פנימית: הרי אם העין והלב מבוררים, אזי וודאי המניע הופך טהור, כדבריו בסיום הקטע "ממילא גם הנפש לא יחמוד וכו'", ואם כן כיצד נעשה 'מעשה לגרמיה'?! ניתן להציע, כי כלפי חוץ אי אפשר לדעת האם המעשה היה מבורר או לא, בפרט באותה עשייה שהיא לטובת האדם, מוטיב שלעיל טענו שהוא מוסיף מורכבות בעמדת רמ"י. ייתכן גם והמעשה נתפס כלא מבורר, לא רק כלפי חוץ, אלא גם כלפי האדם עצמו. כי הרי כיצד ידע האדם שהמעשה נעשה ללא נגיעה, הרי הוא נהנה ממנו. נאמר כבר לעיל, שחוסר היכולת של אדם להגיע לוודאות, הינה קריטית במשנה השמה דגש כה רב על עולמו הפנימי, והבנתו הסובייקטיבית, ולכן לא פלא שחוסר וודאות זו, מתואר בהגות זו ודומיה כגורם הסבל המרכזי.²⁷⁵ תשובת רמ"י מלמדת היכן אמורה להתבצע עבודת הבירור. כשם שבמקדש המנורה והכפורת המכסה את הארון עשויים זהב טהור, כך ביחס לאדם קיימת דרישה דתית שיגיע לבחינת 'זהב

²⁷¹ ישנן לא מעט אמירות, לפיהן גם המחשבה איננה בידי האדם, ראו למשל א, רות, "ישלם (ב), עמ' רה; ב, יתרו, "וישמע" [שני], עמ' מח; ב, נצבים, "כ"י" [שני], עמ' קכז-קכח. לסוגיה זו יוקדש דיון נרחב בפרק החמישי. לעת עתה, ראו את הצעת פתרונו של גלמן, **אברהם**, עמ' 88, וכן גלמן, הבחירה, עמ' 120, ושם הערה 17, כי לאדם יש בחירה חופשית בכל הנוגע לאופן שהוא מפרש את מעשיו. האדם יכול לבחור בין ההכרה "הכל ידי שמים" ובין ההכרה שהוא אחראי למעשיו. אלא שאז יש לשאול, מהו הפירוש 'לבחור' בהקשר זה, וכיצד ניתן לבחור בתודעה? מובן מאליו שהכל אחת מההכרות הללו היא סוג של הוויה. על כן בחירה בהקשר זה מובנה הנכונות לעבור את אותה תהליך, המוביל לשוני באופן בו חווים את המציאות.

²⁷² ודומה לו ב, יתרו, "לא" (שני), עמ' נד. ראו גלמן, הבחירה, עמ' 118; אליאור, תמורות, עמ' 410.

²⁷³ ביחס לכפורת, ראו שמות כה, יז; ביחס למנורה, ראו שם, כה, ל.

²⁷⁴ א, תצוה, "כל הכלים", עמ' צא.

²⁷⁵ ראו כדוגמה מייצגת את דברי ר"נ מברסלב, **חיי מוהר"ן**, חייו וישיבתו באומין, אות יב (פיסקה קצ"ז). ראו בנידון את דברי גרין, **בעל הייסורים**, עמ' 253-254; ושם עמ' 282-284 ועוד הרבה. נעסוק בכך בהרחבה בפרק הבא המוקדש

טהור', באיברים שכלים אלה מייצגים, הם העין הרואה והלב החומד.²⁷⁶ על האדם לדאוג שהמניע שלו יהיה טהור, עליו ל'ברר' שאין כאן משיכה ותשוקה כלפי דבר מדברי העוה"ז, לאמור אין בו כלל נגיעה, ואז יוכל להרשות לעצמו לנהוג 'בתקיפות', כלומר בתוך בטחון שאמנם מעשהו נכון לפני אלוהים.

בהמשך לשימוש במקדש לתיאור עבודת האדם, מלמד רמ"י בדרוש נוסף כי באמצעות עבודת הקורבנות למד האדם על מניעיו שלו. הקרבת הקורבנות מתוארת כמעין מבחן אורים ותומים שנצנץ בתוך הרגש של האדם לאחר הקרבתם. כל אחד מסוגי הקורבנות המייצג גם תנועה נפשית, והיא אשר מאפשרת לאותו מבחן להתבצע:

הנה בזמן שבית המקדש היה קיים, כשעלה בדעת האדם לעשות דבר חדש... דבר שיתמיהו בני אדם וידברו מזה, והיה לו פחד לעשות הדבר הזה. והתיישב בדעתו כיון שיש לו פחד, אולי אין רצון השם יתברך בזה, היה מקריב 'עולה' ו'מנחה'. 'עולה' – הוא שמסר כל רצונו ודעתו להש"י... ואז אם היה רצון הש"י בזה, נתבטל מלבו הפחד. ו'המנחה' – היה שמצד המנחה נתחזק לבו בתקיפות גדול וחשק וזריזות להמעשה... ו'שלמים' – הוא כשהיה נפש מישראל מוטרד בדעתו, ולא היה דעתו נוחה אז היה מקריב 'שלמים'. ועכשיו כשחרב בית המקדש התפילות הם במקום קרבנות.²⁷⁷

האדם נצרך לאותה בחינה כדי לעמוד על מידת הוודאות הפנימית שלו, ביחס לסיטואציה כלפיה ניצב, בעת שעלה בדעתו "לעשות דבר חדש". הגות כגון זו של רמ"י השמה דגש כה רב על שאלת המניע, ובפרט שמשתייה את העשייה על רצונו של האדם עצמו, לא פלא שהיא מתמודדת עם שאלת תחושותיו הפנימיות של האדם, וכיצד עליו להתמודד עם רגשות של פחד, בלבול וחוסר בטחון. העדר עוגן חיצוני ואובייקטיבי, שיאפשר לאדם רוגע ובטחון במעשיו בכלל, שלא לומר במקומות שמעשים אלו חורגים מהנורמה המקובלת בפרט, מקבלת את פתרונה בדרוש כאן. בעולם בו היו הקורבנות מרכז הפולחן, רמ"י מתאר שהאדם זכה לזה באופן מוחשי וממשי בעת תהליך ההקרבה, ואילו כיום, התפילות אמורות לשמש בתפקיד זה. התפילה כתחליף לקורבנות, וכתנועה נפשית בה מוסר האדם את רצונו לאלוהיו, פעולה שהיא בניסוח אחר 'סילוק נגיעתו', היא אשר עשויה להעניק לו את רוגע כמו גם בטחון ('תקיפות') במה שהוא עושה.

אם נסכם את אשר ראינו לאורך סעיף זה:

עלה לנגד עינינו ממד חשוב נוסף של תהליך הבירור, והוא התלות של האדם באלוהים – החסד האלוהי לא רק שמקנה את הוודאות ביחס לקיומו של התהליך (במישור ההיסטורי כמו במישור הפרטי), אלא הופך להיות 'שותף' בתהליך שהאדם עובר, כי תהליך זה לא רק שמאפשר לאדם לחשוף את הרצון האלוהי העומד בתשתית ההווה, אלא בד בבד גורם לאדם להכיר בתלות שלו באל, ולמעשה לא ניתן להפריד בין שני ההיבטים. האדם הנדרש לעבור בירור, לומד להכיר תוך כדי התהליך את חוסר יכולתו לבצעו באופן שלם, את זה הוא יוכל לעשות רק אם יזכה לסיוע מאלוהים. בניסוח אחר, בתנועה המתרחשת באדם, הוא צריך להגיע לענווה שמובנה שהוא לא יכול לערוך זאת לבד, וכשיגיע לאותה ענווה, התמיכה, החסד האלוהי יתרחש. האדם משתחרר

לנושא הימצאות בספקות.

²⁷⁶ דימוי האדם למקדש רווח בספרות הדתית, ראו חומר רקע אודות הופעת רעיון זה בכלל ובספרות החסידית בפרט לאורך ספרו של מרגולין, **מקדש אדם**, ובפרט עמ' 127-138, וכמו כן ראו שם בסעיף "הפנמה פולחנית" עמ' 62-71.

²⁷⁷ ב, ויקרא, "אם עלה", עמ' עג.

מ'האנני שלו בעת היווצרותה של תודעת אין אונים וחוסר יכולת של האדם. הכרה אקזיסטנציאלית זו של חוסר היכולת שלו כאדם, היא המאפשרת את הכרת האל ולזכות בסוג של התגלות.²⁷⁸ הפניה לאל לא באה רק להאדיר את רעיון "הכל בידי שמים", אלא עיקרה הכרת האדם בעובדה זו, ובמובן זה, לפנינו תהליך שהינו אימננטי לעבודה הדתית.

דברי ימי העולם כמו גם הביוגרפיה האישית של כל אדם, הם חלק מתהליך בירור וביטוי של רצון האל. העולם כמו האדם עובר תהליך שהשלמתו תהיה בעידן המשיחי, או בניסוח שונה העידן המשיחי מובנו שתהליך זה הגיע לשלמות.

ביחס לקיומו של התהליך בעולם הזה, אנו מוצאים אצל רמ"י שלוש אפשרויות:

רפלקסיה כלפי העבר - לעיתים האדם מכיר זאת במבט רטרוספקטיבי, ובכך הוא מקיים מעשה של תשובה. הוא 'גואל' את העבר ברגע שהוא מכיר שהמעשה שנעשה לעולם לא היה מנותק מהרצון האלוהי.

המצב הגבוה של 'ראיה' מתמדת - אותן דמויות דתיות אשר רואות תהליך זה כנוכח בחייהם, והן עומדות באופן בלתי-אמצעי מול הרצון האלוהי.

רפלקסיה כלפי ההווה - תהליך הבירור כדרישה דתית אותה מציב רמ"י מול תלמידיו, היא זו האמורה לאפשר לאדם להגיע לסוג תודעה זו, לאותה הכרה ב'הרף עין' של הרצון האלוהי, שהיא מימוש רגעי של החיים ברמת הקיום הגבוהה.

נעבור עתה לתיאור החיים מתוך הוויה מבוררת שהיא כאמור רמת התודעה הגבוהה אליה

חותר רמ"י בדבריו.

ז. חיים מתוך הוויה מבוררת, חיים מתוך 'חוסר דעת'

אפשר לתפוש דבר מה בדרך **רגשית טהורה** ולהכירו היכרות אינטימית, היורדת לסוף מהותו, שופעת אושר או מזעזעת, מבלי **שהשכל** יוכל להביעו במושג כלשהו. אפשר להגיע בדרך רגשית ל'הבנה' פנימית עמוקה, בלי 'להשיג' את הדבר בדרך שכלית. אלא שני דברים שונים, ובמקרים רבים אף מנוגדים ומוציאים זה את זה.²⁷⁹

ההנגדה שאוטו מציג בין ההכרה השכלית ובין זו הרגשית והאינטואיטיבית, תוביל את הדיון שלב אחד קדימה. ראינו את השימוש שעושה רמ"י בתודעה העצמית, בלשונו 'דעת', כדי להוביל את האדם לעמידה מול הרצון האלוהי. נטען לעיל שההתבוננות זו היא מעין אמצעי ושלב ביניים, וכי אין רמ"י מעוניין להשאיר את האדם חי ברפלקסיה תמידית, שבמהותה מותירה את האדם עמדה של שניות וניכור ביחס לחייו.²⁸⁰ המחיר של חיים רפלקטיביים הם חיים המאופיינים בסתירה ושסע, בהיותה מוציאה את האדם מתוך הקיום, ומעמידה אותו מול הקיום. זאת לעומת הוויית האחדות והבלתי-אמצעיות שרמות הקיום האחרות מעניקות. נסיים פרק זה במעין 'תמונת ראוי שרמ"י יוצר כאן, כאשר הוא מתאר את המצב הרוחני הגבוה כמצב בו האדם החוזר לקיום ולממשות, למעשה מוותר על ה'דעת', וחי חיים שאין בהם צורך ברפלקסיה. בשפה המושגית בה פתחנו פרק זה, נאמר שאנו עוסקים במדרגה השלישית במבנה בו פתחנו, ואשר אותו הגדרנו

²⁷⁸ ראו את דברי קירקגור: "במידה שאין אדם מכיר עצמו ואין הוא מבין שהוא לא יכול לעשות בכוח עצמו שום

דבר, אין הוא נעשה מודע, במובן העמוק, שהאל קיים" (שגיא, **מסע האני**, עמ' 203)

²⁷⁹ אוטו, **הקדושה**, עמ' 142 (ההדגשות הן במקור).

כ"בלתי-אמצעיות שניה".

תהליך ה'בירור' עשוי להגיע לכדי מימושו השלם, ואין כאן 'עבודת המידות', הנמשכת כל זמן שהאדם חי. באופן עקרוני האדם יכול לזכות לחיים בהווה מבוררת, או לפחות לזכות לאותה בהירות ביחס למעשה וסיטואציה מסוימים. בעת שאנו עוסקים בשינוי או במיצוי ההווה האנושית, אנו גולשים לתיאורים הטיפולוגיים של רמ"י, דיון שנערוך בהמשך. השאלה החשובה אותה יש להפנות למשנת רמ"י היא: היכול אדם להגיע להווה מעין זו, או שמא הקיום האנושי מאופיין מעצם מהותו ברצוא ושוב, כך שמימוש מלא של הוויית קיום זו איננה קיימת בעוה"ז? בניסוח אחר, האמנם אפשרי כמצב רצוף ותמידי קיום גבוה ומודע שהוא לא רפלקטיבי? בקטעים בהם פתחנו פרק זה, ראינו את דברי רמ"י אודות ה'אדם הקדוש', החי באופן מבורר, ועבורו תהליך ה'בירור' שתואר כאן באריכות איננו רלוונטי. נזכיר גם כי במקומות נוספים אנו שומעים על מצב בו רצון האדם מצוי בחפיפה מוחלטת עם הרצון האלוהי, כמו לדוגמה האמירה בה פתחנו את פסקת המבוא לפרק זה:

"אדם כי יהיה בעור בשרו" (ויקרא יג, ב) – איתא בזוהר הקדוש "כמה שמות יש לאדם, ויאדם' עילאה על כלהו"'. ... 'אדם' – מורה שהוא מנושא על כל החמדות והרצונות שלא יבוא לו שום רצון וחשק ללבו בלתי לדבר שהוא רצון השי"י.²⁸¹

מתואר כאן אדם הפועל ללא כל מאמץ, שהרי אין לו כל צורך לרסן את עצמו, או לברר את מניעיו. אדם זה פועל באופן ספונטני, ללא כל צורך במבט רפלקטיבי, שהרי מעצם הגדרת מעמדו, הוא חי בתואם עם הרצון האלוהי. כדרכם של לא מעט תיאורים טיפולוגיים נשאת פתוחה השאלה האם טיפוסים טהורים אלה מתקיימים במציאות.

א) תהליך הבירור מתחיל בעיקר לאחר שמתערר באדם רצון, והוא נועד לאפשר לו לזהות את אופי המשיכה שהוא חש, כדבריו בקטע הבא, שניתן לראות בו סיכום נאה לימקום שתהליך הבירור, אמור להוביל אליו. לאחר 'הסרת הנגיעות' ידע אז האדם שתשוקתו מקורה ברצון האל:

"ואלהי מסכה לא תעשו לכם" (ויקרא יט, ד) – 'מסכה' היא דבר הניתך ממתכות שלא יוכל לזוה ולהתנענע. וגם באדם ימצא שירגיל את עצמו בהנאת עוה"ז אף בהנאה קטנה עד שלא יוכל לפרוש ממנה, זה יקרא 'מסכה'. ועל זה צוה השי"י לנו שלא נאמר, שאנו מורגלים בדבר שלא נוכל לפרוש, רק בכל דבר הנאה שיגיע לאדם צריך לסלק את עצמו מכל נגיעותיו. **ובאם אחר סילוק והסרת נגיעותיו עוד ישאר לו זה החשק, אז ידע בברור כי מאת ה' היא,**²⁸² כמו שמצינו בירמיה הנביא עליו השלום ששאלו לו האנשים באם ישובו למצרים²⁸³... כי גם בנבואה צריך בירר גדול אם הוא אמתיות מאת השי"י.²⁸⁴

²⁸⁰ השו" שגיא, **מסע האני**, עמ' 28, 48; פרום, פסיכואנליזה וזן, עמ' 166-167.

²⁸¹ א, תזריע, "אדם", עמ' קיא.

²⁸² אחזור לקביעה זו בעת ההתייחסות לפירושו של רמ"י למעשה זמרי, והשוואת פרשנות זו לדברי רוזנצוויג להלן בפרק התשיעי.

²⁸³ ראו ירמיה פרק מב. שארית הפילטה מבקשת באמצעות ירמיה לשמוע את דבר ה', והם מתחייבים לפני הנביא: "יהי ה' בנו לעד אמת ונאמן אם לא ככל הדבר אשר ישלחך ה' אלוהינו אלינו כן נעשה. אם טוב ואם רע... נשמע למען אשר ייטב לנו כי נשמע בקול ה' אלוהינו" (שם, ה-ו). קטע זה ידון בהרחבה בפרק האחרון, בעת העיסוק בנבואת אברהם על העקידה.

²⁸⁴ א, קדשים, "ואלהי", עמ' קיח. השו" לפירושו של בנו, ראו **בית יעקב**, קדושים, אות יד-טו, דף ק ע"א-ב.

דברי הסיום של קטע זה, צוטטו כדי להראות שתהליך ה'בירור' הינו תהליך כה מהותי להוויה האנושית, עד שגם הנביא איננו פטור ממנה. ביחס לנבואה זוהי וודאי אמירה חריגה אם לא רדיקלית ממש, אבל ברור למעיין במשנת רמ"י שהיא תובנה מובנית בשיטתו, ופרשנותו לעקידת יצחק,²⁸⁵ יכולה לשמש ראיה לדבר. מחד, ניתן לראות בקטע מעין זה דברי הסתייגות ביחס לשאלת היכולת להיות 'אדם' ו'אדם קדוש' אם גם הנביא עצמו זקוק לבירור. מאידך, יש לזכור שגם הנביא החווה הארה אלוהית, זוכה לוודאות רק מתוך פנימיותו. לאמור, במובן זה אין הבדל בין נביא ובין כל אדם הזוכה להארה, והבנה ביחס לרצון האלוהי, שניהם אמורים לברר-לוודא שאמנם זה הוא רצון ה', ושניהם זוכים לוודאות זו מתוכם.

(ב) ביומניו של קירקגור מופיעות שתי אמירות בהם נפתח את הדיון בסעיף זה:

האמונה היא ספונטאניות שאחר הרפלקסיה;²⁸⁶ בלתי-אמצעיות או ספונטאניות היא עצם הדבר שאליו משתוקקים אנו לשוב.²⁸⁷

החיים מתוך הוויה מבוררת, הינם מצב בו קיימת זהות בין עולמו הפנימי ובין הרצון האלוהי. במצב זה אין צורך ב'בירור' כלל, כך שבמובן זה אין צורך בתודעה המפקחת על מעשי האדם. האדם יכול לפעול באופן ספונטני, וללכת אחר תחושותיו הפנימיות, או בלשונו של רמ"י לפעול "שלא בדעת",²⁸⁸ כדבריו בקטע הבא:

"נקם נקמת בני ישראל מאת המדיינים" (במדבר לא, ב) – 'מדין' מורה על דמיון, כי משה היה נקרא חכמת כל ישראל כמו שמבואר בפרשת תצוה.²⁸⁹ ואמר הקב"ה למשה, כאשר יסיר הדמיון מלב ישראל, אז לא יוצטרכו בני ישראל להשתמש בחכמה, לדעת על פי חכמתם את רצון ה', כי אף בלי דעת יכוונו את רצון ה'.²⁹⁰

המצב הגבוה איננו מאופיין ביכולת של האדם לרסן את עצמו, ולמלא את הרצון האלוהי. השימוש בדעת, הוא שלב התפתחות בעבודה הדתית של האדם (=איש'), אבל לא השלב הגבוה, אותו מתאר רמ"י כמצב בו 'תוקן' האדם. נקודת המוצא של הקיום האנושי האקזיסטנציאלי, הוא מציאות של חוסר התאמה בינו ובין האל, מצב בו האדם פועל מתוך ה'אני', ולכל היותר מכיר באמצעות התבונה מהו רצון האל ממנו, אך רצון זה מגיע אליו מ'בחוף' (לרוב באמצעות המערכת הנורמטיבית), ובמובן זה הוא מנוכר אליו, ונדרש ממנו מאמץ למלא רצון זה. השינוי שמתאר רמ"י היא היכולת להכיר את רצון האל ללא צורך בתבונה. מדובר בשינוי שהתחולל במצבו הקיומי של האדם, ובמצב זה הכרת רצון האל היא ממשית ובלתי-אמצעית, כך שהאדם חוזר

²⁸⁵ ראו להלן בנספח על עקידת יצחק, בו אעסוק בעובדה כי גם הנביא המקבל נבואתו 'באספקלריא דלא נהרא' צריך לברר את עצמו כדי לדעת במדויק מה נאמר לו.

²⁸⁶ מובא אצל שגיא, **מסע האני**, עמ' 128.

²⁸⁷ ראו שם עמ' 138, הערה 32.

²⁸⁸ ראו וייס, דטרמיניזם, עמ' 447, הערה 1 באריכות. ההצגה של המבנה המשולש העומד ביסוד דבריי כאן, מהווים אלטרנטיבה לדברי וייס שם, לפיהם משנת רמ"י מרימה את קרנם של "האינסטינקטיבי ושל האימפולסיבי". מושגים אלה שייכים לרמת הקיום הראשוני, ואינם משקפים את המישור הרוחני קיומי בו אנו עוסקים כאן.

²⁸⁹ ראו א, תצוה, "ואתה", עמ' פח; א, בא, "קדש" (ראשון), עמ' עא.

²⁹⁰ א, מטות, "נקם", עמ' קסח. ראו גם א, ואתחן, "וידעת", עמ' קעה-קעו. בעשיה שלא מדעת, האדם יכול לגלות את טביעות אצבעותיו של האל, מכיוון שבתחום זה מעצם הגדרתו, האדם לא פעל מתוך 'אני', אלא כאילו נתן ביטוי לעולמו הפנימי. ראו גם **בית יעקב הכולל**, פורים, "ויבא", עמ' 143-144.

למצב של פשטות ותמימות אבל ממדרגה גבוהה יותר. בדומה לאבות החסידות כמו גם דמויות מיסטיות, שלא הסתפקו בעמידה התבונית של האדם מול האל, וחתרו למגע ממשי, כך גם רמ"י רואה את יעוד האדם, בהכרה מיידית וללא מחיצות את רצון האל ממנו.²⁹¹

כאילו להסיר ספק למה בדיוק הוא מתכוון בדבריו אודות "בלי דעת", רמ"י אומר את הדברים הבאים, שכל כולם נראים כי מאדירים את התחום האינטואיטיבי באדם:

"אחד עשר יום מחורב" (דברים א, ב) – כי בקבלת התורה עוד לא נודרך לב ישראל להמשך אחר רצון השם יתברך בשלימות, ורק בשכלם הבינו כי טוב לפנייהם לקיים רצון הש"י, ולבם לא היה מזוכך. אך בביאת הארץ אז נודרך לבם... אחר הארבעים שנה על ידי המכשולות והנסיונות, על ידי זה נודרך לבם, שאין אדם עומד על דברי תורה אלא אם כן נכשל בהם (בבלי גיטין, דף מג, א). ועל זה אמר דוד המלך ע"ה "שוא לכם משכימי קום וגוי אוכלי לחם העצבים כן יתן לידיו שנא" (תהלים קכז, ב) – כי קודם שלב האדם נודרך צריך ליגיעה ועצב, קודם שיקיים רצון הש"י. אך **אחר שנקבע דברי תורה בלבו, אז משפיע לו הקב"ה דברי תורה אף בלי יגיעה ואף בעת שינה,** ואין צריך ליגע את עצמו כל כך.²⁹²

רמ"י מתאר כאן שני מצבים של העבודה הדתית: האחד מאופיין ביגיעה, כשלון ועצב וזאת בשל קיומו של דיסוננס קוגניטיבי. קיומו של הפער בין הבנתו ובין הווייתו דורש ממנו את אותה יגיעה כדי להשליט את תבונתו על התנהגותו. צורת קיום מעין זו איננה יכולה להצליח באופן מלא, כך שכשלון ובפרט המודעות לפער בין הדרישה הדתית ובין מימושה הגורמת עצב הם אימננטיים לקיום.²⁹³ המצב השני הבא בעקבותיו, ולאחר תקופה של עבודה, היא רמת הקיום הגבוהה המתוארת כמצב תמידי, בו האדם נהנה מפירות עמלו. אופן תיאור זה לא רק שמבהיר את העדפתו הרוחנית הברורה של רמ"י, אלא היא מלמדת אותנו שוב כי רמ"י חותר לשינוי עמוק באדם, בו נקבע דברי תורה בלבו, ולמעשה חל בו שינוי באופן בו האדם חיי את חייו. כך שיש לראות במשנת רמ"י עיסוק בשינוי צורת ההווה. כבר הערנו שדגם זה שונה מדגמים אחרים במיסטיקה החסידית, על שני סוגי טיפוס החוויה היסודיים שניתן למצוא שם.

השוני בין שתי רמות הקיום איננו מסתכם רק בהבחנה שבין חיים רפלקטיביים ובין חיים ללא רפלקסיה, אלא גם עם ההבחנה בין חיי אינטלקט ובין חיים מתוך האינטואיציה. רמ"י שואף למצב של הווה אחדותית וזאת לעומת מצב של השלטת הכרתו התבונית. כי הרי במצב של חוסר דעת, האדם פועל מתוך ממשותו, הוא מצוי באחדות פנימית עם עצמו.²⁹⁴ לעומת זאת האינטלקט

²⁹¹ ניתן להעזר כאן בשפתו של בובר, ולומר שלפנינו מעבר מתפישת האל כ'הוא' מדומיין אל התפיסה הממשית של האל כ'אתה'. עמידה זו מול האל ביטויה עבור רמ"י הן בין היתר קיום מצוות באופן של 'פרטים' (ראו להלן פרק שמיני), והרעיון יכול להוות מקבילה לדברי בובר שמהותו הגבוהה ביותר של האדם, היא יכולתו הדתית לעמוד נוכח ההווה האלוהית כ'הווה נוכח'. ראו קוסמן, האישי האוטונטי, עמ' 241, הערה 60; ברזילי, **האדם הדיאלוגי**, עמ' 151-152; עמ' 283-247; הורביץ, **דרכו של בובר**, עמ' 16, 19-22, 78-79.

²⁹² א, דברים, "אחד", עמ' קעב. כן ראו ב, תהלים צה, "לכו", עמ' קנח.

²⁹³ ניתן להדגים את הבעייתיות המלווה את חיי דמות זו באמצעות דמות בעל המוסר הקלאסי. אדם זה חי בחרדה מתמדת, ובחוסר אמון ביחס לעצמו. הדבר גורר אחריו צורך בחיים רפלקטיביים, שמעצם הגדרתם יש בהם צד מדכא ואפילו מסרס. אך טבעי שבעלי המוסר הואשמו שדרכם מובילה למלנכוליה. ראו לעיל בפרק השני, בו השתמשתי בטעונון זה כדי להסביר את המתרחש אצל רמ"מ מקוצק, וכעומד ברקע החלטתו להסתגר כמו גם מורת הרוח שגילה כלפי סביבתו.

²⁹⁴ ראו את הגדרת קוסמן, האישי האוטונטי, לימעשה הבא מן הלב: "יסודו בפנייה אל ה'אתה', ועל כן הוא נדרש להיות מעצם טבעו פעולה אחת, אחדותית ובלתי מפוצלת" (ראו שם הערה 1).

מותיר את האדם בעמדת ניכור לקיום, ואיננו מאפשר לו לפגוש את הממשות. נראה להלן את הבחנה המפורסמת בין 'ידיעה'²⁹⁵ ובחירה', ונטען שהבחנה זו מקבילה להבחנות בהן אנו דנים כאן: בין הוויה ובין מחשבה;²⁹⁶ בין 'חוסר דעת' ובין 'דעת' (ובפרק התשיעי נוסף – בין 'יכולת' ובין 'רצון').

מצב זה יש בו דמיון מה וחזרה למצב לו קראנו 'תמימות ראשונה', אלא שהוא שונה ללא הכר מתפיסתו הבלתי-אמצעית של הילד (כרונולוגית או מנטלית).²⁹⁷ הספונטניות שלפנינו היא ביטוי להיבט הגבוה של מהות האדם, מה שניתן להקביל מבחינה פנומנולוגית 'לנפש האלוהית' במשנת חב"ד או כפי שלהלן נראה, זהו מצב שניתן להקבילו לגילוי העצמי במשנת יונג, או היעל מודעי בשפתם של אחרים.²⁹⁸ אמנם אצל רמ"י במצב זה הממד הטנסצנדנטי שבו, היא עובדת היותו מודע שרצונו עתה תואם את הרצון האלוהי,²⁹⁹ וזה כאמור הניסוח הפוזיטיבי העיקרי הקיים אצל רמ"י בכל הנוגע לתיאור היסוד האלוהי שבאדם.

בדברינו לעיל דברנו על מצב בו כאשר התממש תהליך הבירור, אזי באותו הרגע התאחדו ה'ראיה' והעשייה, ובכך איבדה הרפלקסיה ממשמעותה המקובלת, וניתן אפילו לתאר עשייה זו כספונטנית. אמנם אין צורך לראות סתירה בין פעילות מודעת ומתוך הכרה רציונלית ובין פעילות ספונטנית. האדם בהחלט מודע לבחירותיו, כשם שהוא מודע לטהרת מניעיו. האדם הזה כאמור מאפשר לעצמו ללכת בעקבות לבו, כשם שבמקביל הוא מאפשר לעצמו לוותר על הפיקוח העצמי. בעת הליכה בעקבות האינטואיציה, העשייה נעדרת מאמץ (= 'יגיעה'), בזכות היותה אחדותית, ואין בה מאבק וקיום שיש בו סתירה. לפנינו טיפוס דתי החי מתוך תחושה חריפה של חופש, של בטחון בעצמו ובמעשיו.

אך הגעה למצב זה כמצב רגעי שונה מהתיאור המופיע כאן, כי כאמור הוא מתואר כמצב של השראה מתמדת, והעשייה נעדרת כל צורך ברפלקסיה. ברור מדברי רמ"י בפרט בדרוש האחרון כי במצב גבוה זה חל שינוי כה מהותי בהתנהגות האנושית, הבא לידי ביטוי בשפע לו זוכה האדם, לא רק 'בלא דעת' אלא אף 'בעת שינה'. כיצד מתרחש מצב זה בו 'הדעת' לא נוכחת כלל בעשייה היום יומית? האם אותה תנועה רפלקטיבית יכולה לייצור מצב בו לאחריה היא נעדרת לגמרי? נדמה ששנוי 'איכותי' זה עשוי להתרחש בעקבות 'אימון' מתמשך בתהליך הבירור. ראיה לכך ניתן למצוא בדמותם של יהודה ויעקב, שהינן למעשה אותו טיפוס דתי (וכך דמותו של דוד), ובתיאור

²⁹⁵ עולם הידיעה מובנו שהאדם מכיר ש'הכל בידי שמיים'. אני מבקש להציע שהכרה זו איננה הבנה שכלית גרידא, אלא משקפת מצב של הוויה, ולכן היא מאפיינת את העידן שלעתידי לבוא, אותו עידן שיביא עימו תודעה חדשה.

²⁹⁶ השו"ב ברזילי, **האדם הדיאלוגי**, עמ' 151; פרום, פסיכואנליזה וזן, עמ' 166-168; כן ראו שם, עמ' 169, אודות מצב של 'ידיעה' הקשור למצב של חוסר דעת.

²⁹⁷ ראו אצל פרום, שם, עמ' 201-202; סוזוקי, הרצאות, עמ' 43-45. כן השוו למושג "מודעות טבעית" בו משתמש הרב גינזבורג, **מודעות טבעית**, בפרט לאורך המאמר הנושא שם זה.

²⁹⁸ במובן מסוים מצב זה מכיל בתוכו מורכבות עד כדי סתירה פנימית בשל היותו מכיל יחדיו את שני רמות הקיום הקודמות.

²⁹⁹ ראו שוב את דברי הרמב"ן בפירושו לדברים ל, ו: "לימות המשיח תהיה הבחירה בטוב להם טבע, לא יתאוה להם הלב למה שאינו ראוי ולא יחפוץ בו כלל". כמו כן, ראו את פירושו של הרב גינזבורג, **מודעות עצמית**, עמ' צ, צד (ושם הערה מו) בשם רש"י מלאדי (על פי תניא, אגרת הקודש, סוף אגרת כו) למאמר חז"ל "מצות בטילות לעתיד לבא" (בבלי נידה סא, ב), לפיו ביטול המצוות איננו שלא יקיימו אותן עוד, אלא שאדם יעשה אותן באופן 'טבעי' בבחינת "מי שאיננו מצווה ועושה" (ראו בבלי קידושין לא, א).

הטיפולוגי של רמ"י הם מייצגים את אותה רמת קיום דתית, המתוארים כמי שמצויים בחיפוש אחר 'ראיה' מתמדת של רצון ה' :

ושורש החיים של יהודה הוא להביט תמיד להש"י בכל דבר מעשה אע"פ שרואה האיך הדין נוטה עם כל זה מביט להש"י שיראה לו עומק האמת בהדבר... וזאת הוא שורש החיים של יהודה להביט לה' בכל דבר ולא להתנהג ע"פ מצות אנשים מלומדה, אף שעשה אתמול מעשה כזו מכל מקום היום אינו רוצה לסמוך על עצמו, רק שהש"י יאיר לו מחדש רצונו ית'. וענין הזה יחייב לפעמים לעשות מעשה נגד ההלכה כי "עת לעשות לה"י וכי".³⁰⁰

אבל אני (= יעקב) "האלוהים הרועה אותי מעודי עד היום הזה" (בראשית מח, טו) היינו, בכל פרט מעשה שאני עושה, אני צריך שהש"י יאיר עיני איך הוא רצונו ית', ואף בזה המעשה שראיתי איך הוא רצונו, אם רצונו לשנותה, מכל מקום צריך אני לראות גם בפעם השנית איך הוא רצונו ית'. ובאמת בזה הענין היה יעקב הגדול שבאבות כי זאת היא מדרגה גדולה שהש"י מנהיג את האדם תמיד. וזאת היתה תפלת דוד המלך...³⁰¹

ייחודן של שתי דמויות אלה, הוא שהן מצויות במצב של חיפש מתמיד אחר אותה הארה של רצון האל. עבור רמ"י חיפוש מתמיד זה הופך אותם לדמות הדתית האידיאלית, מכיוון שהם עומדים כל הזמן באופן בלתי-אמצעי מול האל. חיפוש זה הוא אשר הופך אותם למה שבדרוש הקודם כונה "ידיד ה"י" הזוכה לדברי תורה אף בשינה, ובדומה בקטע הדרוש שלפנינו כדמות המכוונת לרצון ה', אך בלא צורך ב'דעת' :

ובתבונות כפיו ינחם" – זה רומז שנמצא בידים בינה למעלה מדעת האדם, שיכול לכוון כרצון השם יתברך, בלי דעתו כלל לא יחטיא המטרה... **שבט יהודה מכוון רצון הש"י שלא מדעת**.³⁰² אם נסכם, אני מציע לראות בתיאור דמותו של יהודה – כמו גם אותן דמויות מקבילות – עליו נאמר שהוא מכוון לרצון ה' ב'לא דעת', כמצב שהוא תוצר אותה חתירה להכרת רצון האל באופן מתמיד, או בניסוח המתאים לפרק זה, לראות מצב זה כמימוש מלא של תהליך הבירור.

ג) נסיים כאן במה שנראה כהערה המוסבת על רמ"י עצמו, מה שאולי מלמד אותנו על מודעותו העצמית של רמ"י, וכמו כן, היכן מיקם את עצמו ברצף הטיפוסים אותם הוא מתאר בכתיבתו :

לידיד ה' משפיע השם יתברך דברי תורה בלבו, אף בעת שהוא ישן ואינו מיגע את עצמו כל כך. ועל **עצמו אמר דבר זה**.³⁰³

סיומת ייחודית זו מעבר לעניין שבה, נוכח העובדה שהגותו של רמ"י, מוצגת בלי נוכחותו האישית של מחברה, מלמדת אותנו גם דבר מה נוסף: לאור שאלתנו לעיל, בנוגע לאפשרות לממש את

³⁰⁰ א, וישב, "יזזה", עמ' מז.

³⁰¹ א, ויחי, "ויאמר", עמ' נט.

³⁰² ב, תהלים עח, "ובתבונות", עמ' קנז. ראו גם ב, ויקהל, "ויקהל" (שנל), עמ' סט. לרעיון זה מקבילות נוספות, ראו להלן.

³⁰³ ב, דברים, "אחד", עמ' קט. אמנם ייתכן לפרש שרמ"י מפרש שבעל מזמור התהלים (רמ"י טוען שהוא שלמה המלך) אמר זאת על עצמו, אלא שאז זו נדמית כהערה מובנת מאליה, ומדוע אם כן ציין זאת רמ"י. צאצאיו מעידים על רמ"י כי היה בעל "הרגשה בהירה וזכה" (**דור ישרים**, עמ' לד). ראו גם אצל וייס, אוטופיה, עמ' 219-220, דיון בשאלה האם רמ"י ראה את עצמו כשייך ליהודה-בית דוד; ואולי מכאן יש ראיה לכך. ראו גם פיירשטיין, **איזביצה**, עמ' 108, הערה 52; אליאור, תמורות, עמ' 416, הערה 60. במאמר מוסגר נעיר כי ישנן מספר דוגמאות קטן, בו העורך של ספר מי השלוח הוסיף הערות עדינות ובו הוא מעיד על רמ"י, ראו א, משלי טו, "מרפא", עמ' רכג.

ההווייה המסומל במונח 'אדם' (האדם הקדוש, יהודה וכו'), האם עלינו לראות בהערה זו עדות לפיה רמ"י ראה את עצמו כמי שבחיו השלים תהליך בירור זה? לסיום נחזור ונחדד את השאלות שעלינו להציב נוכח תיאור תהליך הבירור במשנת רמ"י: האם אפשרי לחזור לרמת קיום באופן בלתי-אמצעי כמצב רציף ותמידי לאחר חיים מאופיינים ברפלקסיה? האם מצב זה אפשרי עבור כל אדם, או רק יחידי סגולה משיגים זאת? ובניסוח מושגי הלקוח מהשפה הפנימית של רמ"י: האם יכול טיפוס דתי כמו 'יוסף', להפוך במרוצת חייו להיות טיפוס דתי נוסח 'יהודה'?³⁰⁴ שאלות אלו משליכות על האופן שמעריכים את מטרת כתיבת רמ"י. נוכח תיאורו הנרחב את עולמו של 'יהודה', ובעיקר את הדגש הרב על סוגיית ה'בירור', ניתן להסיק כי רמ"י הציג את האידיאל הדתי מתוך רצון לעורר את שומעיו, כך שהתשובה שיש לתת על שאלות אלו היא חיובית באופן עקרוני, וריאלית בכל הנוגע לסיטואציה קונקרטית.

משנת רמ"י מכוונת להעביר את שומעיו תהליך פנימי משמעותי, בעקבותיו יחול אצלם שינוי במצב התודעה, כל זאת כדי שיעמדו מול הרצון האלוהי כגורם נוכח בחייהם. השיא הדתי במשנה זו, הוא עמידת האדם באופן אישי מול רצון האל (בבחינת אני-אתה). תהליך זה נעשה באמצעות הרפלקסיה, מתוך רצון לזהות את מניעי האגו, המתוארים במשנה זו כמחיצה המפרידה בין האדם ובין רצון האל המפעם בעולם. המצב הגבוה המאופיין בתואם מלא בין הרצון האישי ורצון האל, מאופיין למעשה גם בהווייה אחדותית בו האדם פועל באופן ספונטני (ואינטואטיבי). בכך אנו למדים שהרפלקסיה היא כאמור כלי, שבסופו של התהליך, על האדם לוותר על השימוש בו. בניסוח אחר ניתן לדבר על התגברות על הניכור בכדי לחזור למצב הספונטני, או לחילופין לומר כי קיים זמן בו התודעה במשמעות של מודעות העצמית כאילו מכבה את עצמה. תהליך הבירור העמיד את מוקד ההתבוננות של האדם בעולמו הפנימי, וממנו למד אודות הרצון האלוהי.³⁰⁵ מהלך זה מקפל בתוכו את הטיעון שעגינת האדם היא בעולמו הסובייקטיבי (ההופך לאובייקט של התודעה), ומשמעותו העמוקה הנוספת היא העדר יכולת למצוא את הרצון האלוהי הקונקרטי בעולם האובייקטיבי. העדר יכולת זו מוצאת את ביטויה הנועז בדברי רמ"י על הצורך להיכנס למצבי ספק, מצבים אותם אי אפשר להצדיק על פי מערכת הערכים הנורמטיבית, ואשר תוקפם נובע מהעובדה שהאדם מזהה שקיומם תואם את רצון האל.

³⁰⁴ יש להדגיש, שאצל רמ"י אין אמירה מפורשת המזכירה שקיימת אפשרות מעבר מעין זו. ועדיין, בעת מהלך ניתוח עמדתו ההגותית יתברר לנו, שעמדתו זו לא רק ש'סובלת' אפשרות זו, אלא שרמ"י חותר לקראת מימוש מעבר מעין זה. השוו לעמדת קירקגור הטוען כי מימושה של האמונה בקיום, מתחולל לעיתים נדירות ובאופן רגעי. ראו על כך שגיא, **מסע האני**, עמ' 79-80, 117-119.

³⁰⁵ השוו לתיאורו של שגיא, **אתגר השיבה**, עמ' 107, לפיו "המסע האקזיסטנציאליסטי הוא מסעו של הצליין המודרני, העולה לרגל אל 'המקום' המקודש לו, הוא ישותו" (ראו שם את הפרק החמישי, עמ' 106-123 וההערות הנלוות).

פרק רביעי

מושג הספק ומשמעותו בעבודה הדתית

הפרק הקודם עסק בדרישה להתבוננות עצמית לשם בירור מניעי האדם. בירור זה יוביל למציאת ה'עצמי', הזהה במשנת רמ"י עם רצון האל מאותו אדם. פרק זה משלים את תיאור תהליך הבירור, ובו נראה כי הכניסה לספקות או השהייה במצב של ספק, קשורה אימננטית לביצוע הבירור העצמי. אין האדם יכול לברר את תוכן רצונו של האל ממנו, כאשר הוא מתעקש לעמוד על קרקע בטוחה. אל לו לאדם לסמן מראש את תחום פעילותו, ובפרט אל לו לתחום אפריורית את מקומו של הרצון האלוהי, ושל דרישותיו. הנכונות להימצא בספקות זהה עם הנכונות לוותר על נקודת המבט המוכרת, לטובת קבלת נקודת המבט האלוהית הגדולה. לא פעם מביאה נכונות זו את האדם לחרוג מעולמו ומשגרת חשיבתו. יש שהאדם נדרש כדרישה דתית לחיות עם פרדוקסים, שאין הוא מסוגל ליישבם,¹ ויש שהוא נדרש לגעת בתחום הנושק לאסור, או אפילו לפעול בתוך התחום האסור מנקודת המבט ההלכתית-נורמטיבית. לא מדובר במצבים שאדם יכול לזוּם אותם, לתכנן אותם או אפילו להימנע מהם, אלא רק 'להיתקל בהם'. לאמור, משמעות ההימצאות בספק, היא הנכונות לגעת בגבולות,² לחיות ב'תחום האפור' והלא מוגדר של החיים הדתיים, ובכך לחרוג מהמסגרת המכוננת את עולמו הערכי בשגרה.

א. מבוא – ההימצאות בספק כדרישה אימננטית לקיום הדתי

הגות המדגישה את הסובייקט, והמשתיתה את מקור הסמכות על עולמו הפנימי, בהכרח מעמתת את האדם עם השאלה היכן מצויה הערובה להתנהגותו. חיים שיש בהם ספקות וחוסר הוודאות כרוכים במחיר אישי – אלו הם חיי סבל. סוג סבל זה³ נוצר מן הספק ואי הוודאות, מהיעדרו של עוגן חיצוני – 'נקודה ארכימדית' – היכול להעניק מחד גיסא פשר למעשי האדם, ומאידך גיסא לספק רוגע ביחס לשאלה עד כמה מעשיו 'נכונים'. עוגן זה מקטין את מידת אחריותו. דברי ר' נחמן מברסלב הבאים עשויים לשמש בנין אב לטיעון זה:

¹ דוגמה בולטת לכך היא תיאור התמודדותו של אברהם בזמן העקידה ודברי רמ"י כי אמונת אברהם איננה ניתנת להבנה בשכל, בשל הפרדוקס התבוני. ראו בפרק החותם עבודה זו.

² ניתן לראות בכך מקבילה למה שכינה יאספרס 'מצבי גבול', מושג אשר בהגות האקזיסטנציאליסטית תופס מקום נרחב. בין היתר, מאפשרים 'מצבי גבול' התנהגות אותנטית. ראו מירון, **יאספרס**, עמ' 175-155 (ושם הערות 1-2); טנן, **יאספרס**, עמ' 27-38; גולומב, **אביר האמונה**, עמ' 50-44 (ושם הערה 7, הפניה ביבליוגרפית למונח מפתח זה במשנתו של ק' יאספרס). בהקשר של הדיון כאן אעיר כי יאספרס הציג את 'מצבי הגבול' כמצבים ש"המשותף להם הוא שלא מצוי בעולם המוחשי, המחולק תמיד לסובייקט-אובייקט, שום דבר יציב ומוחלט, שאין להטיל בו ספק ואין שום נקודת אחיזה שתוכל להחזיק מעמד בכל מחשבה ובכל נסיון" (מתוך מירון, עמ' 156; טנן, עמ' 27-28) וכן קבע ביחס למצבים אלה "אין הם ניתנים לסקירה ואיננו רואים מאחוריהם עוד דבר... אין הם ניתנים לשינוי על ידינו, כי אם להבהרה בלבד, ואין כל אפשרות להסבירם על ידי דבר אחר או לגזורם ממנו... הגבול אומר מצוי משהו מעבר לנו; אך יחד עם זאת משהו זה אינו עוד לתודעה שבקיום". (טנן, עמ' 28).

³ ברור כי לעיתים המציאות היא הפוכה, וקיומו של סבל הוא זה אשר מעורר באדם ספקות.

בכל עבודה מעבודת השם יש דבר, שמניחין ומשאירין לאדם בלי מצוה ואזהרה, ואין מצוין עליו שיעשה כן, רק הדבר תלוי בדעתו ובחירתו... בזאת הבחינה היא עיקר העבודה והבחירה, כי נשאר מסופק תמיד איך הוא רצון השם יתברך מאחר שלא צוה עליו איך לעשות... **עיקר היגיעה והיסורין שלו** (=ר"נ מברסלב) **היא בבחינה הנ"ל... הינו הדבר שנשאר על דעתו לבחור לו לעשות כרצונו**... בזה הוא עיקר היגיעה והכבדות, כי הוא אינו יודע איך לעשות.⁴

הוגים אקזיסטנציאליסטיים טענו, ששאלת האחריות היא היוצרת אימה באדם, ולכן רוב בני האדם מוכנים לחיות במה שסארטר כינה 'כחש עצמי'.⁵ מאידך גיסא, הסבל ותהליכי ההתגברות עליו מעצימים את העצמיות ומאפשרים אותנטיות.⁶ ואולם חווית הסבל איננה מסתכמת בכך בלבד. לעתים מקור הסבל בתחושת הבדידות העמוקה של האדם, המודע לכך שאיננו מובן על ידי הזולת, היות שאיננו מסוגל לגשר על הפער הקיומי בינו ובין העולם שבחוץ. התבוננות הזולת בהתנהגות זו, הנתפסת בעיניו כזרה, תורמת למתיחות ומעצימה חוויה זו.

דווקא על רקע דברים אלה בולטת עמדתו הלא שגרתית של ר' מרדכי יוסף, המציב את האפשרות שלא לראות בספק רע הכרחי, אלא אדרבה, לראות בו מצב, שאליו אמור האדם להכניס עצמו במודע. דרישה זו נובעת מההכרה כי הנכונות להעמיד בסימן שאלה גם את כללי התורה, היא לעתים הדרך היחידה הפתוחה בפני האדם לדעת את אשר נדרש ממנו לעשות בסיטואציה ספציפית. את עמדתו העקרונית של רמ"י אציג תוך עיון בדברים הנכוחים הבאים:⁷

יוביקש לישב בשלוה;⁸ זאת השלוה היינו, כי כשאדם מנהיג את עצמו להסתלק מכל ספק ולשמור מכל מעשה רע אז הוא בשלוה. ועל זה אמר לו השי"י, כי בעוד האדם בגוף אין באפשר להתנהג בכל כך שמירה ויראה וענוה, כי השי"י חפץ במעשים של האדם. כי בעוה"ז צריך להתנהג באהבה, ומעשה שאינה מבוררת כל כך.⁹

העולם הזה מוגדר כמקום העשייה של האדם, ועליו לגלות בו אקטיביות, אף שלעתים הוא עלול לשגות במעשיו. עשייה פעילה דורשת מהאדם לא פעם להסתכן. דרך זו מנוגדת לדרך הזהירה, הפסיבית, הנובעת מ'יראה', מונח שמשמעו תנועה רוחנית ונפשית, שעיקרה איפוק וריסון עצמי לשם שמירה על החוק הכללי. נכון הוא שכאשר האדם איננו מעז, ואיננו נכנס למצבי ספק מחשבתיים, רוחניים וקיומיים, אזי הוא רגוע, הוא מצוי בשלוה, מכיוון שאז הוא יכול להצדיק

⁴ ר"נ מברסלב, **חיי מוהר"ן**, "חיי וישיבתו באומין", אות יב (פיסקה קצ"ז). על הספק והקושיא במשנת ר' נחמן מברסלב כמרכיב אימננטי בעולמו האקזיסטנציאלי-דתי, ראו וייס, הקושיא; גרין, **בעל היסורים**, עמ' 276-328; מרק, **אקזיסטנציאליזם חסידי**, עמ' 36-40.

⁵ משמעות המושג היא בריחת האדם מעצמו, מחירותו, מאחריותו ומחלקי האישיות הלא אותנטית שלו. ראו סארטר, **פילוסופיה**, עמ' 68-94 (ברינקר תרגם את המושג כ'הונאה עצמית'); סארטר, **האקזיסטנציאליזם הוא הומניזם**, עמ' 15-18. על השימוש במונח 'הונאה' או 'כחש' ראו את הערת גולומב, שם, עמ' 50, הערה 18. כן ראו שם, "אחרית דבר", עמ' 65-69; גולומב, **מבוא**, עמ' 58-65; ברינקר, **דרכי חירות**, עמ' 28-37.

⁶ ראו גולומב, **אביר האמונה**, עמ' 47.

⁷ על הספק בספר **מי השילוח**, ראו ש"י, עיונים, עמ' 556; פיירשטיין, **איזביצה**, עמ' 51-52; אליאור, תמורות, עמ' 411-414, 417-418. על הספק בהגות אקזיסטנציאליסטית-דתית ראו שוהם, **מרד**, עמ' 320-321, ועמ' 330-332, ואת תיאורו לפיו "האקזיסטנציאליסט הדתי צולל בקפיצת ראש אל תוך הסבל המשמש לו זרז דיאלקטי להתגלות" (שם, עמ' 331); ובמקומות רבים נוספים בספר זה ובספרו **אל האין**, לאורך פרק ב.

⁸ רמ"י מתכוון כאן למדרש חז"ל על הפסוק "וישב יעקב" (בראשית לז, א) - ראו **בראשית רבה** פד, א (ת"א עמ' 1002-1003).

⁹ א, וישב, "וישב", עמ' מו.

את התנהגותו באמצעות עוגן אובייקטיבי.¹⁰ מצב הספק המטיל את האחריות על האדם עצמו, ושולל ממנו את היכולת להצדיק את התנהגותו, מטיל על האדם חרדה. רמ"י טוען כי למרות הנטייה להימנע ממצב זה, זוהי תמציתה של עשייה מאהבה. המונח 'אהבה' כאן מסמל את רצון האדם למלא את רצון האל. זוהי, עבור רמ"י, התכלית הגבוהה של הקיום האנושי. במובן זה ההימנעות מעשיית רע בכל תנאי, הופכת להיות משנית, שכן מי שפועל מתוך אהבה איננו חושש לעצמו, ואיננו בוחן את עצמו רק לאור הנורמה והחוק. הרצון להעניק לאהוב, והפעילות מתוך רגש של אהבה, מתמקדים במושא הרגש הזה, וברצון לגרום לו נחת רוח. רמ"י מודע למחירו של מעשה כזה, ומדבריו עולה נעימה שהיא מעבר להכרח בל יגונה. האהב עלול לעשות מעשים שאינם מבוררים, שמשמעותם לרוב היא אי עמידה בדרישת הנורמה ההלכתית. הביטוי 'מעשה שאינה מבוררת', משקף את העובדה שהמופע האובייקטיבי של אותו מעשה, אינו עומד בקריטריונים נורמטיביים.¹¹

לאדם העושה אין כל וודאות אובייקטיבית שמעשהו נכון. לוודאות מעין זו יזכה האדם רק 'לעתיד לבוא', וממילא רק אז יוכל לשבת בשלוה. עולה מכאן כי מושג הספק שייך מעצם הגדרתו להוויית העולם הזה. ההנחיה, לפיה לא רק שאין להימנע מהימצאות במצב זה, אלא אדרבה, הוא יש חובה והכרח להיכנס לספק – מרתקת. הקיום הדתי מתאפיין אפוא בתסיסה, במתיחות פנימית ובדינאמיות רבה. ראוי להדגיש שבעת שרמ"י עוסק בספק, ובדמותו של הטיפוס הדתי שמותר לו להיכנס לספק, אנו למדים שלא מדובר כאן בספקות באמונתו של אדם זה. אדרבה, רמ"י קובע שרק מי שהוא בעל אמונה יוכל להיכנס לספקות. אי הוודאות עליה מדבר רמ"י נוגעת בתוכן הציווי הדתי, והיא נוגעת לתפיסת הרצון האלוהי, אשר איננו ניתן להמשגה בידי האדם. חיי האמונה תובעים מהאדם לברר את הדרישה הדתית, שכן מידת ההתאמה בין הציווי הדתי הכללי ובין הקיום הדתי הקונקרטי של היחיד עומדת לא פעם בסימן שאלה.¹²

עשייה מתוך אהבה במצב זה מבטאת את ויתורו של האדם על הביטחון והשלוחה, מתוך התשווקה ותחושת המלאות שהעמידה מול האל מעניקה לו. חווית האהבה, והרצון הפנימי לממשה בקיום, גם במחיר של חוסר בטחון, הם התחליף ליציבות ולרוגע שמעניקים חיי הציות לחוק הכללי. עולמו הדתי של האדם מקבל את תוקפו מתוך ההרגשה העמוקה של מימוש הרצון האלוהי.¹³

מתוך כך מסתבר שבמשנת רמ"י, בדומה למושג הבירור, גם מושג הספק מופיע במישור התיאולוגי והרעיוני אבל עיקר משמעותו נעוץ בתחום הקיומי של חיי האדם. בתופעה זו של התמקדותו של רמ"י בהיבט הקיומי של המושגים והרעיונות המופיעים במשנתו יש כדי ללמד אודות אופייה של הגותו, ועוד ניתקל בה להלן.

ראוי להדגיש כי תהיה זו טעות לראות בעמדת רמ"י כאן חידוש שהוא בגדר יצירת יש מאין, אם

¹⁰ השו" זורנברג, **בראשית**, עמ' 280-278.

¹¹ אי לכך ייתכן שלעתים רק בדיעבד זוכה האדם לאישור שאכן נהג באופן אותנטי. ראו על כך זורנברג, **בראשית**, עמ' 173, ושם הערה 26. עם זאת אחזור ואדגיש את מה שכבר ראינו עד כה, כי רמ"י מבקש להקנות לאדם וודאות לכתחילה, במהלך העשייה.

¹² השו" לעמדת קירקגור בנידון אצל שגיא, **מסע האני**, עמ' 217-216.

¹³ השו" סיגד, **אכסיסטנציאליזם**, עמ' 90, 96.

כי ניתן לקבוע, כי ההימצאות בספק נתפסת במסורת הדתית בדרך כלל כמצב שלילי. עיון בלא מעט ספרי דרוש חסידיים מעלה שמגמה זו נשמרת גם בהם.¹⁴ עיקרי האידיאל של עשייה אקטיבית, המונעת על ידי רצון לעשות נחת רוח לאל, גם אם מחירה הוא לעתים פגיעה בנורמה ההלכתית, מצוי כבר מימיה הראשונים של הספרות החסידית, והיא ממשיך להופיע באופן רציף בכתביה החסידית הקודמת לרמ"י.¹⁵

לייחודיות המאפיינת את מחשבתו של רמ"י בסוגיה זו שני היבטים חשובים:¹⁶

- א) בכתבתו של רמ"י לא רק שהדרישה להימצא במצבי ספק מקבלת משנה תוקף, אלא היא הופכת בה לדרישה עקרונית העומדת במרכז של העבודה הדתית, ובכך מעידה על אופייה.
- ב) השימוש במונח 'ספק' - גם המקורות המציגים דרישה דתית לעבוד את האל מאהבה, ולהיות נכונים לחיות מתוך סיכון, אינם משתמשים במונח ספק. אין הם מגדירים את התנועה הדתית והנפשית הנדונה כאן במושגים טעונים אלה. אדרבה, בכתביהם יופיע המונח 'ספק' כמעט תמיד בהקשר שלילי, ואילו כאן הוא מופיע כמושג השייך באופן אימננטי לתחום העבודה הדתית הגבוהה. להבנתו, אין מדובר כאן רק בהבחנה סמנטית גרידא. הרטוריקה אינה חיצונית לתהליך החינוכי שמבקש רמ"י לחולל בשומעיו; רמ"י משתמש במושג הספק דווקא בשל המטען שהוא נושא בחובו, וזאת כדי לחדד את עמדתו. הפליאה שהוא רוצה ליצור בלבבות חסידיו, כמו גם קריאת תגר על המונחים, על המושגים ועל הדימויים המונחים ביסוד חייהם, נועדו להותיר את השומע מופתע, מבלבל ולא פעם מוטרד, כדי לעורר בו בחינה מחודשת של מערכת ערכיו, ולאפשר לו להעפיל לרמת הכרה גבוהה יותר. יש לראות תופעה זו בזיקה

¹⁴ ראו כדוגמה מייצגת לכך את המובא בספר **מאור ושמש**, בשלח, "וידיי", דף עט ע"ב: "הנה קליפת עמלק היה לעקור ישראל מאמונה שלימה בה' יתברך ומבלבל מחשבתם באמונות רעות ח"ו... מיד שאמרו ישראל 'היש ה' בקרבנו אם אין' מיד 'ויבא עמלק'... כשבאו ישראל לאיזה ספק בהאמונה, אזי בא עמלק לנתק אותם יותר ויותר מאמונת אלהי עולם לגמרי ח"ו... כאשר נתבלבל מחשבתם, רצה לומר שעשתה פעולת עמלק רושם בלבם לבא לספיקות ח"ו, אזי וגבר עמלק... והנה בעוונותינו הרבים עדיין מרקד בינינו זאת הקליפה של עמלק לבטל מישראל אמונת אלהי עולם בכל דור ודור"; שם, פנחס, "וביום", דף קפב ע"ד: "ונראה לומר בזה כי הנה כל מיני הרהורים הם בעיקר אמונה, הן כשנולד לאדם ספיקות על צדיקי הדור, וכן הקושיות שנולד לאדם אפילו בתורה, כולם הם מאחיזות קליפות שיש בהאדם, שהוא על ידי שלא בירר עדיין מידותיו הרעות ועדיין הוא משוקע בתאוות הגשמיות". דוגמה בולטת בעולם החסידי בהקשר זה הוא ר"י מברסלב, והקטע הבא הוא רק דוגמה מרבות, ראו **ליקוטי מוהר"ן**, תניינא, תורה יב: "כְּשֶׁאָדָם הוֹלֵךְ אַחַר שְׂקָלוֹ וְחֻמָּתוֹ, יוֹכֵל לִפְלֹא בְּטַעוּתִים וּמְכַשׁוּלוֹת רַבִּים, וְלָבוֹא לַיְדֵי כְעוֹת גְּדוּלוֹת, חֵס וְשָׁלוֹם. וַיֵּשׁ שֶׁקָּלְקְלוֹ הַרְבֵּה, כְּגוֹן הַרְשָׁעִים הַגְּדוֹלִים מֵאֵד הַמְּפָרְסְמִים, שֶׁהִטְעוּ אֶת הָעוֹלָם, וְהִכֵּל הָיָה עַל יְדֵי חֻמָּתוֹ וְשֶׁקָּלָם. וְעַקֵּר הַיְהוּדוֹת הוּא רַק לִילֵךְ בְּתַמִּימוֹת וּבִפְשִׁיטוֹת, בְּלֵי שׁוֹם חֻמָּוֹת, וְלַחֲסֹתְפָל כְּכֹל דְּבַר שְׁעוֹשָׂה, שֶׁיְהִי שֵׁם הַשֵּׁם יִתְבָּרַךְ, וְלִבְלִי לְהַשְׁגִּיחַ כָּלֵל עַל כְּבוֹד עַצְמוֹ. רַק אִם יֵשׁ בְּזוֹה כְּבוֹד הַשֵּׁם יִתְבָּרַךְ יַעֲשֶׂה, וְאִם לֹא לֹא, וְאִזִּי בְּנֵדָאֵי לֹא יִפְשֵׁל לְעוֹלָם. וְאֶפְלוּ כְּשֶׁנּוֹפֵל, חֵס וְשָׁלוֹם, לְסַפְקוֹת, וַיֵּשׁ שֶׁנִּפְּלִיתוּ גְּדוּלָה מֵאֵד מֵאֵד, רַחֲמָנָא לְצַלּוּ, שְׁנוֹפֵל לְסַפְקוֹת וְהַרְהוּרִים, וּמִהַרְהָר אַחַר הַשֵּׁם יִתְבָּרַךְ, אֵף עַל פִּי כֵן הִנְפִּילָה וְהִזְרִיחָה הִיא תְּכַלִּית הַעֲלִיָּה".

¹⁵ בספריו של ה'חיוזה' מלולבין מפוזרים ביטויים רבים המדגימים עניין זה. ראו למשל **זאת זכרון**, עמ' ע-א; **זכרון זאת**, שמות, "ויקס", עמ' מב-מג; **שם**, בא, "ויסעו", עמ' מז; **שם**, פנחס, "פנחס", עמ' קכג-קכד. כן ראו את מאמרה של אליאור, תמורות, המוקדש להיבט זה בתורתו של ה'חיוזה' ולראייתו כגורם משפיע ומעצב על משנת רמ"י. ראו על כך ברצף הדיון להלן ליד הערה 44.

¹⁶ גם בפרק הקודם ראינו שרמ"י מעניק למושגים ידועים משמעות שונה וחדשה. לא פעם את עיקרי השינויים ההגותיים יש לחפש לאו דווקא בקיומם של מושגים חדשים, אלא בשימוש המושגי השונה של אותו הוגה על רקע המבנה הכללי של עולמו המחשבתי. ראו על כך את טענתו המתודולוגית של אידל, מושג הצמצום, עמ' 101-100.

ישירה לדמות המורה הפשיסחאי ומטרתו בעת העמידה מול חסידיו.¹⁷

ב. מצב דיאלקטי כמקור ללמידה

קודם שאעסוק בדרושים המדברים במפורש על הצורך והחובה להימצא בספק, אדון בהיווצרותו של ספק באופן מעודן, ספק הנובע מעצם הנכונות לשמוע קול אחר, 'קול שכנגד'.¹⁸ סוגיה זו קשורה במהותה לתהליך הבירור. במסגרת תיאור תהליך הבירור ראינו כיצד הרפלקסיה מאפשרת לאדם להשתחרר מעמדו שלו ולבחון אותה מנקודת מבט חיצונית. ניתן לראות בכך תנאי להתפתחות רוחנית, ובאופן ממוקד יותר, לגילוי של רצון ה' מהאדם המסוים, רצון שאינו מצוי תמיד בקורלציה עם העולם המוכר.

רמ"י חוזר לפרשת בריאת העולם, ולומד מהמתואר על בריאת האדם דברים מהותיים על הקיום האנושי. הדרישה הדתית, שמציג רמ"י בפרשנותו לבריאת האדם, נלמדת ממערכת היחסים בין אדם ואשתו חוה. את הפסוק, המתאר את בריאת האשה כמי שמהווה "עזר כנגדו" (בראשית ב, ט), מפרש רמ"י כהופעת הדיאלקטיקה - האשה משמיעה לאדם קול אחר. אלוהים רצה שהאדם ימצא מולו קול שכנגד, שבאמצעותו ילמד כיצד להגיב לאירועים שבחיינו. למידה בעלת משמעות היא למידה דיאלקטית, למידה המביאה בחשבון את הקול האחר, את האפשרות האחרת. המציאות הקיומית מורכבת, ועל כן יש צורך במבט מורכב כדי לתת מענה לשאלות שהחיים מציבים בפני האדם. בכתבי בנו מתחדדת טענה זו. שם נטען, כי דווקא האשה היא אשר הכניסה את האדם למצב של ספק, שבו לא רצה להימצא מלכתחילה. הפגישה עם הספק אפשרה לאדם להתעלות מעל הכרתו השכלית, ועל ידי כך להיחשף לאמת האלוהית.¹⁹ הנחיה עקרונית זו מוצא כאמור רמ"י בפרשת בראשית, שבה מתואר מבנה העולם והאדם:

"אעשה לו עזר כנגדו" (בראשית ב, ט) - ביאר הענין, כי כן הוא רצון הבורא יתברך, שיצמח לאדם עזר וסיעתא מדבר שהוא כנגדו. והיינו, כמו התלמיד לרב, כמו שמצינו (בבלי בבא מציעא, דף פד, א) על ר' שמעון בן לקיש נגד ר' יוחנן דהוי מקשי ליה כ"ד קושייתא ומפרק ליה כ"ד פריקין וממילא רווחא שמעתא. ולא כר' אלעזר שאמר ליה תנא דמסייע לך. כי על ידי שהאדם יראה מה שמקשין לו, אז יחזק דבריו ביותר ראיות, ויצאו דבריו היטב לאור.²⁰

האדם צומח ממה וממי שכנגדו. לאור האגדה שרמ"י מצטט, נראה שכוונתו במונח 'כנגדו' היא עמדה שמנגד, עמדה שקיומה מהווה קושיה על עמדתו של האדם. קיומה של הקושיה מעורר את האדם להגדיר טוב יותר את עמדתו, לנפות אותה מסיגיה, ואולי גם לאמץ היבטים מסוימים מעמדתו של האחר. קיומן של הקושיות לא רק שאינו צריך להרפות את עמדת האדם, אלא יש בו

¹⁷ ראו על כך בפרק המבוא, לקראת סופו של הסעיף "שפה והגות בספר מי השלוח" ובעיקר בנספח לפרק הראשון, שבו הדגמתי תהליך זה בעזרת דמותו של ר' מנחם מנדל מוורקה, ובו גם הפניתי לחכמת הזן, שבה אני מוצא מקבילה פנומנולוגית לדרך ההנחיה של המורה הרוחני. להלן אטען (ראו פרק תשיעי) כי גם שימושו של רמ"י בדמותו של זמרי, שהינה דמות שלילית מובהקת בכתביה המסורתית לדורותיה, כדי להדגים את הרעיון הנועז כשלעצמו, נועד לזעזע, ובכך לחולל תזוזה פנימית אצל שומעיו.

¹⁸ ניתן למצוא מקבילה לרעיון זה אצל ר' נחמן מברסלב, ראו את הדיון של וייס, הקושיא.

¹⁹ ראו **בית יעקב**, בראשית, אות סז, עמ' 41; **בית יעקב הכולל**, בראשית, "ויקרא", עמ' 4. הספק מוגדר שם כמצב הגבוה מההכרה השכלית (=למעלה משכלו).

²⁰ א, בראשית, "אעשה", עמ' טו. ראו ש"ץ, עיונים, עמ' 557-558.

כדי להוות מקור של למידה ושכלול.²¹ לרעיון זה ניתן גם לקשר את ראיית תופעת המחלוקת כמקור לצמיחה רוחנית, רעיון שניתן לפגוש גם בחצרות אחרות, אך הוא מופיע כאמור באופן בולט בתוך בית המדרש בפשיסחה.²²

בדרוש מקביל כאשר רמ"י חוזר לאגדה על ר' יוחנן וריש לקיש ולמסר העולה ממנה, הוא מחדד את אמירתו בנידון:

כי על ידי שיוולדו לאדם ספקות בדברי תורה, על ידי זה יבוא לאמיתם.²³

הספקות, הם המאפשרים לאדם להכיר את אמיתות דברי התורה. הוויתור על הוודאות, והנכונות לברר שוב ושוב את מה שהאדם כבר יודע, ולא פחות מכך את מה שהוא אינו יודע, הם המפתח ללמידה נכונה. תהליך הלמידה מאופיין כאן כתהליך הכולל באופן אימננטי את השאלה ואת אי הבהירות. הוויתור על הספק כרוך בויתור על ההגעה להכרה אמיתית. בתהליך הלמידה, האדם נתבע לבחינה עצמית מתמדת.

רמ"י משלב בדרוש שלו את התיאור האגדי המפורסם, אודות מערכת היחסים בין שני האמוראים - בני הדור השני של אמוראי א"י - ר' יוחנן ור' שמעון בן לקיש, שבנוסף להיותם רב ותלמיד-חבר היו גם גיסים.²⁴ לא כאן המסגרת לעסוק בפרשנות למערכת יחסים מיוחדת ואמביוולנטית זו, מתוכה נזכיר רק את החשוב להקשר שלנו: סיפור האגדה מתאר כי לאחר מות גיסו, קונן ר' יוחנן על אובדנו, אובדן שפגם בלימוד התורה שלו, משום שר' שמעון היה הקול שעמד כנגדו בעת הלימוד המשותף. המתח הדיאלקטי כמו גם מחירו, בא לידי ביטוי בהתנהגותו של ר' יוחנן. מחד גיסא, התקשה ר' יוחנן להכיל את קולו של ר' שמעון - האגדה מספרת כי לאחר שהדין ודברים התלמודי ביניהם גלש לעקיצות הדדיות, 'חלשה דעתו של רבי יוחנן'. חולשת הדעת של רבי יוחנן המתוארת כאן, שבפועל הביאה למותו של ר' שמעון, היא הביטוי המובהק של חוסר היכולת לשמוע, לקבל ולהפנים את מידת החשיבות של הקול שכנגד. האגדה התלמודית ממשיכה ומספרת כי ר' יוחנן סירב לחזור בו, גם נוכח תחנוני אחותו, אותה השיא לר' שמעון, ובתשובותיו אליה, קבע למעשה כי היא ובניה, בדומה לו, יכולים להמשיך את חייהם ללא ר' שמעון הבעל, האב ובן הזוג ללימוד. מאידך גיסא, קולו של ר' שמעון הוא שאפשר לר' יוחנן להגדיר את עמדתו וללטשה, ולאחר זמן התברר לו, כי בפועל מדובר היה בקול שבלעדיו לא רק שכבר לא למד כראוי. ומעבר לכך, כמי ש'תורתו אומנותו' איבד בכך את טעם חייו. ללא ר' שמעון, ר' יוחנן הינו אדם חסר, וחייו הופכים רדודים וחסרי משמעות, מה שהוביל לתיאור המופיע בסופו של אותו קטע אגדי:

היה הולך וקורע בגדו ובוכה: "בן לקיש היכן אתה בן לקיש היכן אתה", עד שנטרפה דעתו, ביקשו

²¹ ראו **תפארת יוסף**, בראשית, "ביארי", עמ' עא, המסביר את דברי רמ"י הללו: "היינו אצל הבריאה הוא כל עזר מדבר כנגדו... ואז רואה האדם שיש לו מן אלו המניעות כל הסיעות".

²² ראו לעיל בפרט בפרק השני אודות עמדתו של ר' מנחם מנדל מקוצק. לרעיונות אלה מקבילה בולטת אצל ר' נחמן. לעיל הפניתי לדיון ברעיון הקושיה בהגותו (ראו הערה 4), ובפרק הקודם התייחסתי לעמדתו ביחס לכוחה של המחלוקת להצמיח אנשים גדולים. דמיון זה מביא אותי שוב להזכיר את העדות של מרכוס בדבר היחס האוהד של חסידי קוצק לכתבי ר' נחמן, כמו כן ראוי להזכיר את ההשפעה העמוקה שהיתה לכתבים אלה על תלמידו הגדול של רמ"י, ר' צדוק הכהן מלובלין.

²³ א, בחקותי, "וזה", עמ' קלו-קלז.

²⁴ על אגדה זו, ראו את פרשנותו של פרנקל, **סיפור האגדה**, עמ' 74-77, ובהקשר שלנו בעיקר עמ' 76-77. ראו גם קוסמן, **מסכת גברים**, עמ' 51-34; וכן אצל ליבס, ארוס ואנט-ארוס; הני"ל, זוהר וארוס, עמ' 119-118.

חכמים רחמים עליו ומת.²⁵

ההנחיה לשמוע את הקול האחר, ה'קול שכנגד' איננה מכוונת בהכרח רק כלפי החוץ. קול שני זה איננו חייב לבוא רק מן החוץ; באותה מידה יכול הוא להיות הקול הנגדי המצוי בתוך האדם עצמו.²⁶ יתרה מכך, ייתכן שכבר כאן טמונה ההכרה, שהקול שכנגד - משמעותו הנחיה לעשות לעתים מעשים שכנגד, מעשים שבמבט ראשון אינם באים בחשבון, ועומדים בניגוד להקשר שבו האדם חי. אלא שיש לדייק בטיעון זה, משמעות ההקשבה לקול שכנגד נושאת בחובה את הבאתו של הקול זה בחשבון, ולא היענות אוטומטית אליו, שהרי זה מה שעומד לאמיתו של דבר מאחורי למידה בעלת אופי דיאלקטי. רמ"י מלמד שגם בעת הדיאלוג, שהאדם מקיים עם הקול שכנגד, עליו להיות מודע לאפשרות הנגיעה האישית, העלולה להטות אותו. לא תמיד הקול המיידי הוא הקול המוטא על ידי נגיעה; ייתכן שדווקא הקול השני, זה שאיננו מופיע באופן מיידי, שלמענו מפנה האדם מקום, דווקא בו תיתכן נגיעה כדברי רמ"י הבאים:

"ויאמר האדם האשה אשר נתת עמדי היא נתנה" וגו' (בראשית ג, יב) - כי באמת טעות אדם הראשון בחטאו נצמח מזה, כי השם יתברך אמר "אעשה לו עזר כנגדו" (שם ב, יח). ביען, כאשר נאסר לאדם לאכול מעץ הדעת פחד מאוד, כי אמר בוודאי לא אסר לי הש"י רק מפני שידוע שיש בי חסרון.²⁷ אך כאשר ברא לו הש"י את חוה וניתנה לו לעזר, היינו, שילך אחר דעתה,²⁸ כמו שנאמר לאברהם אבינו ע"ה "כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה" (שם כא, יב), ואז נתקרה דעתו. וזה שטען האדם, "האשה אשר נתת עמדי", היינו, שהיה לו מותר לאכול על פי דיבורה. אך ענין חטאו היה כמו דאיתא בגמרא: "ת"ח שמורה הלכה ובא - אם קודם מעשה אמר שומעין לו, ואם לאחר מעשה אין שומעין לו".²⁹ והיינו, מחמת שהוא נוגע בדבר מאחר שכבר עשה מעשה. וכן כאן, אף שהיה צריך לשמוע בקולה, מכל מקום מכיון שכבר עשתה מעשיה, לא היה צריך לשמוע אליה במה שנתנה לו לאכול.³⁰

האיסור לאכול מעץ הדעת התפרש בתודעת האדם, כנובע מחסרון הקיים בו. סוגיית החיסרון תופסת מקום נרחב במשנת רמ"י, והיא מהווה מרכיב יסודי בהגדרת האדם כסובייקט. להלן אעסוק בה בהרחבה תוך כדי עיון במשמעות האינדיבידואליזם בספר 'מי השלוח', וגם נראה כי בעת התמודדות האדם עם חסרונו עליו לנהוג ב'צמצום', הנחיה המקבילה להנחיה לנהוג בצמצום בתהליך הברור, שראינו בפרק הקודם. לאור זאת מובנת 'השערתו' של האדם הראשון המובאת בדרוש, שפרי עץ הדעת נאסר עליו בשל חסרונו.³¹ ההכרה בחסרונו הובילה אותו לשמוע בקולה של חוה אשתו, אלא שטעותו של האדם הראשון הייתה שפירש את היותה "עזר כנגדו", כחובה להקשיב ולציית לדבריה. אסור היה לו לשמוע בקולה של חוה, מכיון שהיתה לה 'נגיעה', לאחר שכבר אכלה מהעץ.³² שמיעת הקול שכנגד איננה הנחיה אוטומטית. הגות העוסקת בבירור מניעי

²⁵ בבלי בבא מציעא, דף פד, א (בתרגום לעברית).

²⁶ ראו ש"ץ, עיונים, עמ' 557-558, המוצאת בדברי רמ"י הני"ל את הדיאלקטיקה הפנימית באדם.

²⁷ ראו גם א, "ויאמר", עמ' טו-טז; ב, בראשית, "בראשית" (שנל), עמ' יב.

²⁸ ראו לעיל הערה 19.

²⁹ ראו בבלי יבמות, דף עז, א; שם, דף צח, א; קידושין, דף עב, ב; בכורות, דף לח, ב.

³⁰ א, בראשית, "ויאמר", עמ' טז.

³¹ ראו לעת עתה פיירשטיין, **איזביצה**, עמ' 43-48; פיירשטיין, גאולה, עמ' 218-222.

³² לגבי חוה, בדומה לסוגיות בתלמוד המדברות על תלמיד חכם שעשה מעשה, יש בכך אזהרה מרציונליזציה.

האדם הסובייקטיביים איננה יכולה להעניק הנחיות דוגמטיות,³³ וכך הוא גם ביחס להגותו של רמ"י, שאינה מכלילה הכללות נוקשות, כפי שנראה בהמשך. גם השמיעה לקול האחר, סכנה בצידה – ה'נגיעה', וסכנה זו, כפי שראינו לעיל, היא ליבת הגותו של רמ"י. אדם הראשון איננו יכול לטעון להגנתו, שביצע את הרצון האלוהי בעת ששמע לקול חוה אשתו, מכיוון שביצוע אמיתי של רצון ה' דורש מימוש מושכל של הוראותיו, ולא ראייה נוקשה של ההוראות הללו כצווים שאין בהם שינוי.³⁴ הגות המציעה דבר, איננה דוגלת באוסף הנחיות דוגמטיות. ביטוי לעמדה זו ראינו לעיל ביחס לביצוע הבירור, ונראה זאת שוב להלן, וביתר תוקף, בעת העיסוק בנושאים טעונים יותר כגון: תורה – 'כללים' ו'פרטים' ו'יעת לעשות לה'.

ג. עמדתו העקרונית של רמ"י ביחס לספק

1. דמותם של יהודה ויוסף כהשתקפות דמותו הכפולה של יעקב

בפסקת המבוא ראינו את טענתו העקרונית של רמ"י לפיה אסור לו לאדם להימנע מספקות וזאת כדי שיוכל לזכות בשלוחה ביחס לדרכו. נציג עתה באופן מפורט יותר את דברי רמ"י על הדמות הדתית שמייצג יעקב, ובסמוך נראה כי היא מופיעה גם באמצעות דמותו של יוסף. בכך ניחשף להבחנה טיפולוגית המהווה את אחד היסודות המרכזיים של משנת רמ"י:

ו'ביקש לישב בשלוחה', זאת השלוחה היינו, כי כשאדם מנהיג את עצמו להסתלק מכל ספק ולשמור מכל מעשה רע אז הוא בשלוחה". ועל זה אמר לו הש"י, כי בעוד האדם בגוף אין באפשר להתנהג בכל כך שמירה ויראה ועונה, כי הש"י חפץ במעשים של האדם. כי בעוה"ז צריך להתנהג באהבה, ומעשה שאינה מבוררת כל כך.³⁵ ועל זה נאמר לעתיד "ושב יעקב" (ירמיה ל, ז),³⁶ לשון "נפשי ישוב" (תהלים כג, ג), בתענוג ממחשבות דברי תורה. "ושקט" היינו מדרגת שבת, "ועמדו זרים ורעו צאנם" (ישעיה סא, ה). "ושאנן" היינו במחשבה מבלי לירא ממלחמות וממאורעות. "ואין מחריד" היינו אף בשינה יהיה דבוק בהש"י,³⁷ ולא ירא פן הוא חס ושלום נסוג מהש"י.³⁸

עלינו לשים לב כי רמ"י בונה את טיעונו בדרוש על גבי דברי המדרש החז"לי, ובכך למעשה כרך את טענתו עם הביקורת המובאת במדרש כנגד רצונו של יעקב לישב בשלוחה. שלילת ההימנעות מספקות אמורה להתקשר בתודעת השומע, עם המובא במדרש, אליו הפנה רמ"י בפתיחת דבריו: אמר ר' אחא, בשעה שהצדיקים יושבים בשלוחה ומבקשים לישב בשלוחה בעולם הזה, השטן בא ומקטרג, אמר, לא דיין שהוא מתוקן להם לעולם הבא, אלא שהם מבקשים לישב בשלוחה בעולם הזה. תדע לך שהוא כן, יעקב אבינו על ידי שבקש לישב בשלוחה בעוה"ז, נזדווג לו שטנו של יוסף,

³³ בפרק הראשון עסקנו בתופעה של אי כתיבת ספרי דרוש בבית פשיסחא. שם תוארה ההימנעות מהנחיות דוגמטיות, כמרכיב משמעותי בהחלטת מורי החסידות בבית זה שלא לכתוב ספרים.

³⁴ ראו לדוגמה את הנחיתו ביחס ל'אלוהי מסיכה' שמשמעותו לא לנהוג בנוקשות בשום תחום מהחיים (ראו א, קדושים, "ואלוהי", עמ' קיח) כולל בתחום הדתי (ראו שם, כי תשא, "אלוהי", עמ' צו; שם, חקת, "ויסעו", עמ' קנט).

³⁵ ראו לעיל הערה 15 מקבילות לרעיון זה בתורת ה'חווה' מלובלין.

³⁶ הפסוק זה קטע מהפסוק בירמיה ל, ז: "ואתה אל תירא עבדי יעקב נאם ה' ואל תחת ישראל כי הנני מושיעך מרחוק ואת זרעך מארץ שבים ושב יעקב ושקט ושאנן ואין מחריד".

³⁷ ראו א, דברים, "אחד", עמ' קעב; ב, דברים, "אחד", עמ' קט. כן ראו לעיל לקראת סוף הדיון במושג הבירור בעת העשייה שלא מדעת.

³⁸ א, וישב, "וישב", עמ' מו. ראו פיירשטיין, איזביצה, עמ' 51.

יושב יעקב'. "לא שלותי ולא שקטתי [ולא נחתי ויבא רגז]" (איוב ג, כו), 'לא שלותי מעשו, ולא שקטתי מלבן, ולא נחתי מדינה, ויבא רגז', בא עלי רגזו של יוסף.³⁹

יש בהצגה זו של הדברים לא רק טענה בדבר הכרח בל יגונה בספק, ואפילו לא רק טענה אודות אופייה של העבודה הדתית הנדרשת מהאדם. כאשר מציג רמ"י את דבריו כך, יש בכך משום ביקורת חזיתית כנגד מי שמבקש להימנע מספקות. יש לקשר זאת לטענה, שכבר הוצגה לעיל, שלפיה רמ"י מעוניין לחולל שינוי אצל שומעיו ולומדיו. על כן אין ספר 'מי השלוח' מציע תיאור טיפולוגי טהור, אלא תיאור שיש בו היררכיה ואפילו הכרעה ערכית לכיוון טיפוס דתי מסוים, שכפי שכבר נטען מיוצג על ידי דמותו של יהודה.

המדרש מתאר את רצונו של יעקב לשבת בשלווה, כרצון לא לגיטימי, וכניסיון להטרים את העידן שלעתידי לבוא. בקשה זו של יעקב גוררת אחריה מעין עונש - המתיחות והמריבה הקשורה בבנו יוסף (=נזדווג לו שטנו של יוסף'; 'רוגזו של יוסף'), העתידה לגרור את המשפחה לתוך מערבולת דרמטית בהמשך. רמ"י בפרשנותו את הרצון לשבת בשלווה, בהקשר האפיסטמולוגי של הספק, למעשה משתמש בדברי הביקורת המדרשיים, כדי להביע את עמדתו, לפיה הרצון שלא להעז בתחום הדתי, והתחושה שניתן לצעוד בביטחון, עלולים להיות בגדר של אשליה עצמית. מחירה של עמדה זו בפועל איננו רק חוסר הצלחה בהקשר זה, אלא לעתים, אדרבה, נוצרת בדיוק אותה מציאות ממנה ביקש האדם להימנע, קרי - מציאות של מתח ומאבק. הספק כאן מזוהה עם התמודדות, ואילו חוסר הספק מבטא הפניית עורף לעולם הזה, הפניית עורף שאפיינה חלק מזרמי החסידות, ואולי בתודעת רמ"י אפיינה גם את החצר של המורה שלו בקוצק, והיא שעמדה ברקע המשבר שהתחולל בחצר כמו גם אצל הרבי.⁴⁰

התיאור המובא בסיומו של המדרש 'בא עלי רגזו של יוסף', עשוי בהחלט למצוא את ביטויו בהמשך הדרוש של רמ"י, שכן לאחר שהציג את יוסף כתואם את דמותו הרוחנית של אביו ('בחינת יעקב'),⁴¹ הוא מתארו כתוהה וְרוגז על התנהגותו הדתית של אחיו יהודה. בכעס זה ניתן לראות את תחילת המאבק בין האחים, שהוביל למשבר החמור ביניהם.⁴²

ויוסף הצדיק היה **תמיד בתרעומות** מדוע כל מעשה יהודא אחי אשר עושה, ה' מצליח בידו, ועמי מדקדק עד כחוט השערה.⁴³

טענתו של יוסף אימננטית לאופי הקיום שלו, והיא בבחינת מידה כנגד מידה. מי שעולמו מאופיין בקיום מצוות מדוקדק, מי שתודעתו הדתית מכוונת לעשייה ללא חריגות, ומי שבוחן את התנהלותו מול אלוהיו דרך פריזמה זו, אף האל נוהג עמו באותו האופן, ובלשונו של רמ"י לאחר תיאור התנהגותו הדתית של יוסף: "ועל זה דקדק עמו הש"י גם כן עד כחוט השערה". לרעיון זה מצויה מקבילה מדויקת בדברי ה'חוזה' מלובלין, וגם אצלו היא קשורה לתיאור הטיפולוגי של שני סוגי הצדיקים - זה העובד את האל 'מאהבה' לעומת זה העובד 'מיראה':

³⁹ מדרש **בראשית רבה** פד, ג (ת"א עמ' 1003). ראו גם **זוהר**, ח"א, וישב, דף קעט, ב.

⁴⁰ ראו לעיל בפרק השני.

⁴¹ הדמיון החזותי ביניהם (ראו להלן הערה 76) מתפרש באופן טבעי כדמיון פנימי, בבחינת 'כשם שפרצופיהם זהים אף דעותיהם זהות', כדבריו: "נאמר במדרש שהיה זיו איקונין דומה לו, והיינו, שהעמיק עצמו לב' מדות הללו יראה' ויענוה', כדי שילך בטח".

⁴² למאבק זה יש המשך (דוגמה מובהקת היא פנחס/יוסף מול זמרי/שמעון - ראו להלן בפרק התשיעי).

⁴³ א, וישב, "וישב", עמ' מז.

הנה יש שני מיני צדיקים: אחד שהוא בדביקותו ית' ומהשגתו רוממות אל ית' בא לעבודת ולקיום התורה... ויש פשוט שמקיים כל מה שכתוב בתורה. אך זה צריך לזוהר שלא יעבור אפילו מעט מזעיר. כי הנה איתא בשם האר"י ז"ל באחד שדוהו אחר כמה שנים על שלא זכר בתפילין⁴⁴ בשעת אמירת "ולא ניגע לריק"⁴⁵... ויש עוד, כי איתא שדנו את אחד על שנכנס חול במנעלו בשבת⁴⁶ ולא דקדק, ואפשר לומר דוקא במי שהוא צדיק במה שמקיים כל הכתוב. מה שאין כן מי שכל עצמותו הוא לפעול רצון אל ב"ה באהבתו אותו, אפשר אין מדקדקין עמו כל כך. כי אם ירצה הוא לדקדק בדקדוקים כאלה, יבלבל מדביקות הבורא ב"ה.⁴⁷

מתוארת לפנינו שתי צורות בהתכוונות הדתית,⁴⁸ העשויות בסופו של דבר להביא לעשייה זהה. נקודת המוצא של הצדיק הראשון היא שאיפת דבקות והשגה דתית עליונה, שמתוכה הוא מקיים את כלל התורה. ה'חווה' מדמה זאת לקיום התורה על ידי האבות לפני מתן תורה.⁴⁹ הצדיק השני עובד את אלוהיו באמצעות התורה והמצוות. והנה, דווקא טיפוס אחרון זה מוזהר שלא לעבור על ההלכה אפילו במעט. ה'חווה' מספק הסבר מקורי לדברי האר"י, שלפיהם יש הנענשים גם על חטאים מינוריים או על ספק-חטאים. בשם האר"י הרעיון הוסבר על רקע הטיעון התלמודי המפורסם שיהקב"ה מדקדק עם צדיקים כחוט השערה.⁵⁰ לפיו מתבטאת בכך מדרגתו הרוחנית של הצדיק, לאמור ככל שהצדיק מתעלה אזי הדרישה הדתית ממנו גוברת. לעומת זאת ה'חווה' טען שהסבר זה נכון רק לגבי טיפוס הצדיק שהווייתו מוגדרת בדקדוק בקיום מצוות, ולא לגבי דמות הצדיק השנייה, הממוקדת ברצון לעשות נחת רוח לבורא. עבור דמות זו הדקדוק במצוות עלול להוות גורם מפריע! ועל כן לא רק שאין היא נתבעת לדקדוק מעין זה, לא ייתכן שמעשייה

⁴⁴ הדרישה ההלכתית היא שבשעת לבישת התפילין "שלא יסיח דעתו מהם", ראו **שולחן ערוך**, חלק אורח חיים, סימן כח, סעיף א.

⁴⁵ חלק מפסוק המופיע בתפילת 'ובא לציון' לקראת סופה של התפילה "למען לא ניגע לריק ולא נלד לבהלה", ומבוסס על הכתוב בספר ישעיה סה, כג. על המקור בכתבי האר"י ראו ספר **פרי עץ חיים**, שער התפילין, פרק י, סעיף ג: "ראה מורי זלה"ה לחכם גדול הדור, שהיו מענשין אותו, כשרצו להעלותו למחיצה עליונה מאוד, והיו מענשין אותו על דקדוקי מצות. כי בפעם הראשונה אין מענשים על הדיקדוקים האלו, רק כשרצו עתה ששיג עלייתו, יותר למעלה ממה שהיה, ואז חוזרין לדון אותו אף על הדיקדוקי מצות. וכן בכל פעם ופעם, שמעלין אותו ממדרגה למדרגה אפילו לאחר כמה שנים, חוזרין להענישו על מצות ודיקדוקים, כי כפי גדר עליות כן מדקדקין עמו. ולכן אין מנוחה לצדיקים לעה"ב, כי רוצין להעלותם ממדרגה למדרגה. ואפילו שמואל הנביא, היה מתיירא מן הדין, כשהעלה אותו בעלת אוב, אחר כמה חדשים למיתתו. אמנם לאותו חכם הנ"ל, היו דנין אותו על שהסיח דעתו מן התפילין באומרו ולא ניגע לריק ולא נלד לבהלה, מחמת כוונתו".

⁴⁶ הרקע לאמירה זו הוא איסור טלטול ברשות הרבים בשבת, אם כי במקרה כזה לא ניתן לדרוש מהאדם שלא לטלטל חול שחדר לנעלו.

⁴⁷ **זכרון זאת**, פקודי, עמי' עג. בהמשך ה'חווה' טוען, כי דווקא הצדיק המדקדק בקיום מצוות עלול לחטוא בחטא הגאווה. כמו כן הוא טוען שהצדיק השני עשוי בשל כך לנהוג שלא כדרישת ההלכה. שתי הדוגמאות המובאות בדבריו ל'עבירה לשמה' הן של הוכחת הרשע עד כדי גרימת בושה ואיחור זמן התפילה.

⁴⁸ ראו את מאמריו של רוזנק, אינדיבידואליזם וחברה, בפרט עמ' 89-94, המוקדש לתיאור שני טיפוסים מחשבה: 'הדת המצוותית' – 'הדת הפנימית'. שני טיפוסים אלה חופפים במידה רבה את ההבחנה הבינארית של ה'חווה', ושל רמ"י. ראו שם הערה 2, ששני טיפוסים מחשבה אלה זוכים לתיאורים נרחבים בדיסציפלינות שונות.

⁴⁹ בספרות החסידית אנו מוצאים תיאורים לפיהם האבות קיימו תורה ומצוות בעבודה שבמחשבה, ראו גרין, **התמסרות ומצוה**, עמי' 9-24.

⁵⁰ הרעיון רווח בספרות חז"ל והוא נלמד מהפסוק "אש לפניו תאכל וסביביו נשערה מאוד" (תהלים ג, ג), ראו לדוגמה בבלי יבמות דף קכא, ב; בבא קמא דף נ, א; **תנחומא נדפס** בלק סימן כ.

יבחנו על פי מידת הקפדתה ההלכתית.⁵¹

ניתן להציע כי התיאור הטיפולוגי של ה'חווה' היווה את היסוד להבחנה הטיפולוגית המופיעה באופן נרחב אצל רמ"י, באשר שניהם מתמקדים בשתי צורות של קיום דתי, הנובעות משני סוגי התכוונות דתית, העשויים לגרור בעקבותיהם גם שני סוגי התנהגות דתית: אימוץ עולם ההלכה לעומת העמידה הבלתי-אמצעית מול האל. כמו כן יש לדעת כי היה זה ה'חווה' שעסק באופן מובהק במושג 'עבירה לשמה', וראה בו מאפיין אימננטי לחיים דתיים ברמתם הגבוהה.⁵²

התיאור של רמ"י נושא אופי בינארי מעיקרו, אם כי הוא גם חורג ממבנה זה, כפי שנראה בסמוך בעת הדיון על משפחות הלווייה.⁵³ התיאור הבינארי מיוצג באמצעות דמויותיהם של יהודה ויוסף,⁵⁴ אך הוא כבר מיוצג על ידי כפל דמותו של יעקב, הבאה לידי ביטוי בשני השמות 'יעקב' ו'ישראל', אותם הוא ממשיך לשאת בו זמנית כל חייו (יעקב=יוסף; ישראל=יהודה),⁵⁵ כדברי בנו: **למה נקרא יעקב אבינו בשני שמות** מה שלא נקרא אברהם ויצחק כי הוא הראשון שירד לגלות. **ובגלות נקרא 'יעקב'**, כי גלות היא הסתרה, ויעקב נקרא קטן כמו שכתב "מי יקום יעקב כי קטן הוא" (עמוס ז, ב ושם פסוק ה). **ובשעה שנקרא 'יעקב' אזי יוסף הצדיק הוא הראש לכל ישראל**, כי בעת הסתרה עצה להסתיר את עצמו, ולהסתלק מהספק. **אבל שישראל יוצאים מהגלות, והם בארץ ישראל במדרגה גדולה אזי נקרא 'ישראל', ואז יהודה הוא הראש...** כי מדת יהודה היא להיפוך ממידת יוסף. **כי מדת יוסף הוא להחמיר על עצמו ושלא להכניס את עצמו לספק**, ולהתגבר על יצרו... ודבר זה הוא טוב מאוד, אך לא יכול לעלות למדרגה גדולה. **ומדת יהודה היא להכניס עצמו לספק** כמו יהודה ותמר, ודוד ובת שבע, ומעשה יהודה לא ישר בעיני יוסף.⁵⁶

הבחנה זו בין יהודה ויוסף - מקורה בספרות חז"ל ובעיקר בסוגיה הרחבה של דמותם של משיח בן יוסף ומשיח בן דוד.⁵⁷ שימוש בדמויות אלו לשם הצגה טיפולוגית מצוי כבר אצל המהר"ל: **ויש באדם שני אברים והם מלכים על כל האברים והם הראש והלב. כי מלכות יהודה נגד**

⁵¹ אחד הטעמים שהחווה מציג הוא החשש שמא העיסוק בשאלה אם העשייה עולה בקנה אחד עם ההלכה, יגרום לעצב "שלא יבטל מהדבקות בשביל שהיצה"ר מראה לו חטא שיעצב". טיעון זה כמובן מחזיר אותנו לדברי אבות החסידות, ולדברים המפורסמים שמובאים בספר **צוואת הריב"ש**, סי' מד: "לפעמים מטעה היצה"ר לאדם ואומר לו שעבר עבירה גדולה... וכוונתו שיהא האדם בעצבות מכח זה, ויבטל בעצבותו מעבודת הבורא ית". ראו על כך ש"ץ, **מיסטיקה**, עמ' 53-41 (בפרט עמ' 50-47).

⁵² לכך עוד נחזור בהרחבה בפרק השמיני.

⁵³ ראו מגיד, **איזביצה-ראדזין**, עמ' 135 (ושם עמ' 319 הערה 1), לפיו רמ"י - בשונה מר' גרשון חנוך הינך נכדו - איננו משתמש בדמויות המקראיות כדי לתאר טיפולוגיה דתית מתפתחת. למרות שאינני טוען כי קיימת זהות בין הטיפוסים הדתיים המיוצגים על ידי כלל הדמויות המקראיות, דמויות אלו נעות לרוב בין שתי צורות של קיום דתי.

⁵⁴ רוב חוקרי רמ"י עסקו בדמותם זו של יהודה ויוסף, ראו וייס, אוטופיה, עמ' 218-219; פיררשטיין, **איזביצה**, עמ' 52-55; אליאור, תמורות, עמ' 416-418; מגיד, **איזביצה-ראדזין**, עמ' 153-154, 162-163, 168-169, 171-180. אני מבקש לטעון כי רמ"י הציע דרך שבאמצעותה יתחולל המעבר מתודעה דתית מסוגו של 'יוסף' לתודעה דתית מסוגו של 'יהודה'. ראו לעיל הערה 48, הפניה למאמרו של רוזנק.

⁵⁵ השו"א, בלק, "כ"י", עמ' קסג, ביחס למשמעות השמות 'יעקב' לעומת 'ישראל'.

⁵⁶ **נאות דשא**, וישב, "וישב", עמ' 21. גם בכתבי נכדו ר' גרשון חנוך הינך, הרעיון מקבל פיתוח וניסוח מפורט, ראו לדוג' **סוד ישרים**, ויצא, "ענין", עמ' סח. ראו על כך אצל מגיד, **איזביצה-ראדזין**, עמ' 162-163; פיררשטיין, **איזביצה**, עמ' 51-52.

⁵⁷ ראו לדוגמה בבלי סוכה דף נב, א; למקורות נוספים ראו אצל מגיד, **איזביצה-ראדזין**, עמ' 337, הערה 6.

הראש... ויוסף תמיד הוא באמצע כנגד הלב... וידוע כי הנשמה הנבדלת היא במוח, והנשמה היא אלקית יותר מן הלב...⁵⁸

אמנם רמ"י מתאר את הדמויות באופן הפוך, ואם נאמץ לרגע את השפה המושגית של המהר"ל, אזי יהודה, המייצג את האינטואיציה וה'ראיה' בהרף עין, יסומל על ידי הלב (=בינה), ואילו יוסף, המייצג את התבונה, יסומל על ידי הראש (=חכמה).⁵⁹ הבחנה זו משלימה את תיאור אופי העמידה של כל אחד מהטיפוסים מול האל:

"וזה שנאמר אפרים לא יקנא את יהודה ויהודה לא יצור את אפרים" (ישעיה יא, יג) - כי באמת אלו השני שבטים הם תמיד מתנגדים לזה לזה. כי ענין החיים שנתן הקב"ה בשבט אפרים הוא, להביט תמיד בכל דבר מעשה על הדין וההלכה מבלי לזוז ממנו. ולכן כשהכתוב מזהיר את ישראל לבלתי יחטאו מטרות התורה, אז יאמר "[דרשו את ה' וחיו] פן תצלח כאש בית יוסף" (עמוס ה, ו), היינו שתראו כי לא יהיה מתנגד למעשיכם. ושורש החיים של יהודה הוא להביט תמיד להש"י בכל דבר מעשה, אע"פ שרואה האיך הדין נוטה עם כל זה מביט להש"י שיראה לו עומק האמת בהדבר...⁶⁰ וזאת הוא שורש החיים של יהודה להביט לה' בכל דבר ולא להתנהג ע"פ מצות אנשים מלומדה אף שעשה אתמול מעשה כזו מכל מקום היום אינו רוצה לסמוך על עצמו רק שהש"י יאיר לו מחדש רצונו ית'.⁶¹ וענין הזה יחייב לפעמים לעשות מעשה נגד ההלכה כי "עת לעשות לה"י כו'. ולזה אלו השני שבטים מתנגדים זה לזה, ולעתיד נאמר "אפרים לא יקנא כו' ויהודה לא יצור" כו' - היינו שלאפרים לא יהיה טענה על יהודה במה שיוצא חוץ להלכה, ולא יצר לו מזה, כי יראה הש"י לאפרים את כוונת יהודה שהוא מכוון לשש שמים ולא להנאת עצמו וממילא יהיה שלום ביניהם.⁶²

לפנינו התיאור הטיפולוגי הטהור של דמויותיהם של יהודה ויוסף (=אפרים). יוסף מתואר כמי שמחפש תמיד את הדרישה הדתית המוגדרת בעולם ההלכה, "להביט תמיד... על הדין וההלכה", עד כי ניתן לראות בדמות זו דגם אידיאלית של 'איש ההלכה', וככזו היא מהווה דמות מופתית עבור שאר העם. ואילו דמותו של יהודה מאופיינת בעמידה אישית בלתי אמצעית מתמדת מול האל, "להביט תמיד להש"י" מתוך רצון לדעת את רצונו הקונקרטי מהאדם המסוים. לפנינו עמידה אקזיסטנציאליסטית מובהקת. גילוי הרצון נושא אופי קונקרטי, שהרי יהודה אינו מסתפק במה שהבין בעבר; הוא מחפש לדעת בכל רגע ורגע מה האל רוצה ממנו. מיד לאחר שהוא מתאר טיפוס זה, מתייחס רמ"י גם למחיר שגובה צורת עמידה זו מול האל. כאמור, אין היא חופפת את דרך ההלכה. היא אף עלולה לגרום פגיעה בהלכה. יהודה המבקש לדעת מה רוצה האל שיעשה עת - "עת לעשות לה"י", עלול מניה וביה גם לקיים את המשכו של הפסוק - "הפרו תורתך".

⁵⁸ נצח ישראל, פרק לו, עמ' קסד.

⁵⁹ על משמעות המושגים במשנת רמ"י ראו בפרק המבוא, "שפה והגות בספר מי השלוח", וכן בפרק השמיני בו אייחד סעיף לכך. לעת עתה ראו א, אמור, "והבאתם", עמ' קכו. השוו לניסוח בספר בית יעקב הכולל, וישב, "וישב", עמ' 25.

⁶⁰ בקטע שהושמט מציג רמ"י צמד מושגים נוסף "דן דין אמת" - "דן דין אמת לאמיתו", אשר גם הם מייצגים את אותה הבחנה בינארית. לצמד זה יוקדש דיון במהלך הפרק השמיני.

⁶¹ ראו תיאור דומה ביחס ליעקב (ולדוד המלך) בדרוש א, ויחי, "ויאמר", עמ' נט: "אבל אני האלוהים הרועה אותי מעודי עד היום הזה" (בראשית מח, טו) היינו, בכל פרט מעשה שאני עושה, אני צריך שהש"י יאיר עיני איך הוא רצונו ית', ואף בזה המעשה שראיתי איך הוא רצונו, אם רצונו לשנותה, מכל מקום צריך אני לראות גם בפעם השנית איך הוא רצונו ית'. ובאמת בזה הענין היה יעקב הגדול שבאבות כי זאת היא מדרגה גדולה שהש"י מנהיג את האדם תמיד. וזאת היתה תפלת דוד המלך... "עוד על יהודה ראו את דברי בנו בית יעקב הכולל, נשא, "ויחיי", עמ' 80.

⁶² א, וישב, "וזה", עמ' מז-מח (המצוטט הוא מסיום הדרוש). לדרוש זה עוד אחזור באריכות בפרק השמיני.

בהצגת דברים זו משתקפת הגות המודעת לעצמה ולהשלכות של עמדתה. רמ"י יודע שהחיפוש האישי אחר רצון האל עלול להוביל אותו לפגיעה בנורמות ההלכתיות, כמו גם לפגיעה בסביבה בה הוא חי, אך אין בדבריו כל נימה של הצטדקות, או רתיעה, אלא אדרבה "וענין זה **יחיב** לפעמים לעשות מעשה נגד ההלכה" – הוא משלים עם עובדה זו.

ההתכוונות הדתית השונה יוצרת לעתים עולם דתי הפוך. ביטוי מובהק לכך מופיע בהמשך הדרוש. יוסף מאופיין באמצעות התגברותו על תשוקותיו ודיכוי כוח התאוה שלו. דמותו הדתית בנויה על התגברות זו המתוארת במקרא,⁶³ ואשר הפכה מאוחר יותר למאפיינת מידתו - ספירת יסוד. יהודה נוהג לכאורה להיפך. הוא מרשה לעצמו לעבור על 'לא תנאף', כאילו אין האיסור מחייב אותו:

יובית יוסף להבה' (עובדיה א, יח) - ונתן בו (=ביוסף) כח כדי שיוכל להתגבר על כל תאוותו, ולכן אם נמצא בו איזה דבר מחוץ, לפשע יחשב לו... בכל המעשים משבט יהודא... נתן בהם הש"י כח התאוה כל כך עד שלא היה באפשרותם להתגבר.⁶⁴

יוסף, המוגדר והמאופיין בהקפדתו על 'לא תנאף', אינו מסוגל להבין כלל את התנהגותו של אחיו ושל הדומים לו, הנראים כמי שפורצים איסור זה בשם העמידה מול רצון ה'. במרכז עולמו הרוחני של יוסף עומדת שמירת הלכה. השינוי בהלכה מערער ומפרק את עולמו. יוסף העומד מול יהודה אינו מתמודד רק עם קושי מתחום העיון השכלי. דרכו של יהודה אינה מהווה רק אתגר הכרתי, אלא עבור יוסף הקושיה והאיום נושאים אופי קיומי.⁶⁵ לכן לא פלא כי נוצר מתח בין שני השבטים, כפי שפתח את דבריו בדרוש המצוטט. רק לעתיד לבא, יצליחו שני שבטים אלה להגיע לידי השלמה. כאן עלינו לשים לב להוצאת המקראות מידי פשוטם: אם הפסוק מישעיה, שאותו מצטט רמ"י, אומר כי לעתיד לבוא ייפסקו המחלוקות בין שני השבטים באופן הדדי - "אפרים לא יקנא את יהודה", ובמקביל "יהודה לא יצור את אפרים", הרי שרמ"י גוזר מכך תהליך חד כיווני - קבלת האחר וההשלמה עמו תצטרך להגיע רק מצדו של אפרים כלפי יהודה. עתה נראית טענה זו טבעית, שהרי עיקר הקושי לקבל את עמדת הזולת מצוי דווקא אצל יוסף, הדוגל בחיים נורמטיביים, שבהם המעשה ניתן לבחינה כמעט אובייקטיבית, על פי קריטריון ברור.⁶⁶

לשם הבנת מטרתו הרוחנית של רמ"י עלינו לשים לב למה שנדמה במבט ראשון כאמירה פרדוכסלית. אם בתחילת הדיון ראינו שהוא מנגיד את העולם הזה לעולם שלעתיד לבוא, בכך שרק לעתיד לבוא, יזכה האדם לוודאות ולתחושת הרוגע הנלווית לה, ואילו מהעולם הזה נעדרת הוודאות, ותחתיה נוכח בו הספק. או בניסוח אחר, דרך התנהגותו של יוסף איננה מתאימה לדרישה הדתית מהאדם בחייו בעולם הזה. והנה מאידך גיסא, הוא טוען כי דווקא דמותו של יוסף היא המייצגת את הקיום הדתי בעולם הזה (=ששת אלפים שנה), ואילו זו של יהודה מאפיינת דווקא את הקיום שלעתיד לבוא:

⁶³ ראו בראשית לט, ז-יח.

⁶⁴ א, וישב, "וישב", עמ' מז. נדון במעשה יהודה ותמר בהרחבה בפרק התשיעי.

⁶⁵ השוו להגדרת 'הנסתר' אצל קורן, **מיסטיקה וחסידות**, עמ' 211, הערה 44.

⁶⁶ ולכן אך טבעי הוא האופן שרמ"י מתאר כיצד יהודה החליט שלא לפגוע באחיו יוסף, ראו א, וישב, "ויאמר", עמ' מח: "אף שהיה נראה לו שמצד הדין מותר להרגו... אך מה הנאה יגיע לנו מזה. וכי בשביל זה יאהבנו אבינו יותר". הנכונות של יהודה שלא לנהוג על פי מידת הדין, אלא על פי שיקול חוץ-הלכתי (רמ"י מגדיר אותה שם כ'חכמת עולם

אף שיוסף פעל בשמירתו מאד, אשר ממנו יצאו כל מלכי ישראל הנקראים 'גדולים'...⁶⁷ אך נאמר עליהם "אך לא כל הימים" (מל"א יא,לט),⁶⁸ היינו כי בנין עדי עד אינו שייך לחלקם רק לחלק יהודה. כי אף שעל כל הששת אלפים שנה פעל בצדקו שיעמוד בעולם. אך בנין עדי עד זה שייך ליהודה.

אמת נכון הוא, שרמ"י מודע לקיומם של טיפוסים דתיים שונים בהקשרים שונים, ואף בהקשר של סוגיית הכניסה לספקות. נראה גם שרמ"י משלים עם מגוון טיפוסים זה. ואולם ברצוני להדגיש נקודה שלא עלתה עד כה מדבריהם של חוקרי משנתו - אין התיאור הטיפולוגי של רמ"י שולל דרישה של שינוי משומעיו. כלומר זה איננו תיאור סטאטי של טיפוסים דתיים, אלא תיאור שעשוי להיות בסיס לתהליך דינאמי. ה'טיפוסים' הם גם שני ממדים במציאות ובעיקר שתי רמות של קיום דתי. אמנם דמותו של יוסף מייצגת את הקיום האנושי בעולם הזה, שבו האדם נבחן על פי מעשיו, ושב נדרשת ממנו עמידה בצו ההלכתי, אך זו אינה אלא תחילת הדרך. לא ניתן להסתפק בעמדתו של יוסף. אדרבה שימור עמדה זו, כדי להיזהר מאי וודאות, ומאיבוד קנה המידה לעשייה הדתית, מעורר כאן ביקורת מצידו של רמ"י. כפי שצינתי לעיל, אין בדברי רמ"י תיאור חיובי על אפשרויות שונות במהות האדם, אלא אופנים שונים של עמידה מול האל. רמ"י מעוניין להפוך את דרך חייו של יהודה לדרך מומלצת, אותה יאמצו שומעיו, למרות המורכבות הדתית הסבוכה הטמונה בה. כך, אף על פי שיוסף מייצג את הקיום הרווח בעולם הזה, יאמר רמ"י כי דרכו איננה ממצה את אופן הקיום הדתי הראוי והנדרש מהאדם גם בעולם הזה. על רקע זה נחזור ונציג את הדיון הנרחב בסוגיית הבירור, שהוא הכלי המאפשר לממש דרך זו במציאות.

אני מציע לפרש את סגנון הכתיבה טיפולוגית כשימוש בשפה דתית במסגרת מעשה חינוכי, שבו הרב אינו כופה את דעתו על תלמידו, ומאידך גיסא מציג לפניו משנה שיש בה הדרכה ואמירות פוזיטיביות. אלא שבמקרה שלנו אין התיאור הזה מספק, שכן עמדתו של רמ"י⁶⁹ איננה אינדיפרנטית לבחירתו של החסיד והקורא: בדומה להגות האקזיסטנציאליסטית, המעונינת לדחוף את קוראיה להווייה אותנטית, אף רמ"י מעוניין להציג העדפה ערכית באמצעות העדפת דמותו של יהודה על זו של יוסף.⁷⁰ אף אם אין בכך כפייה של ממש או העמדת מודל חיובי המנוגד למודל שלילי, עדיין המסר מוצג באופן חד-משמעי ומכוון. חסידי-קוראיו של רמ"י יתקשו להמשיך להיות חסידי, אם יבחרו להזדהות עם דמותו של יוסף.

פתחנו בקטע שבו הציג רמ"י את דרישתו של האל מיעקב, המתואר בכתבי רמ"י כבחיר האבות.⁷¹ נראה שיעקב זכה לבחינת 'ישראל' (=יהודה) לאחר ביצוע תהליך ה'בירור',⁷² שתבע ממנו בין היתר להיכנס לספקות. השימוש המקראי בשני שמותיו, גם לאחר שזכה לשם 'ישראל', מלמד כי לדעת רמ"י אפילו דמות אידיאלית כמו יעקב אבינו לא הצליחה לחיות ברמת קיום קבועה של

הזה), למעשה מצילה את יוסף ממות. ראו פיירשטיין, **איזביצה**, עמ' 54; מגיד, **איזביצה-ראדזין**, עמ' 213.

⁶⁷ ראו מדרש **בראשית רבה** פרשה פד, כ בנוסח הדפוס (ת"א עמ' 1026, ראו שם במדור חילופי הנוסח).

⁶⁸ מדובר בנבואת אחיה השילוני האומר לירבעם שקריעת הממלכה מידי צאצאי דוד איננה מוחלטת "ואענה את זרע דוד למען זאת אך לא כל הימים".

⁶⁹ כמו זו של קירקגור, שגם בכתבתו יש שימוש בסוגה ספרותית דומה.

⁷⁰ ואילו אצל קירקגור בהעדפת המישור ה'דתי'.

⁷¹ ראו על כך א, ויחי, "ויאמר", עמ' נט; א, פסחים, פח,א "ויאמר", עמ' רמו; ב, פסחים, פח,א "ויאמר", עמ' קפז-קפח; ב, תרומה, "ועשית" (ראשון), עמ' נח; ב, זכריה, עמ' קג. השו" **בית יעקב הכולל**, ויצא, "ויצא" (שני), עמ' 17.

⁷² ב, ויצא, "לוליי" (שני), עמ' כה. השו"א, בלק, "כיי", עמ' קסג.

ישראל, והיא נעה רצוא ושוב בין שתי הבחינות המיוצגות בשמה.⁷³

2. ער ואונן 'צאצאי יעקב

ביטוי נוסף לביקורתו של רמ"י על בקשת יעקב לשבת בשלוחה אנו מוצאים בדרוש המסיים את פרשת וישב, ובכך סוגר רמ"י מעגל. דרוש זה עוסק בצאצאי יהודה החל מבניו - ער ואונן, וכלה בכנדי - פרץ וזרח. מדרוש זה אשר ינותח במקומו,⁷⁴ אצטט את קביעתו של רמ"י הבאה:

"ויהי ער בכור יהודה רע בעיני ה'" (בראשית לח, ז) - פירש רש"י שהיה מתירא שמא תתעבר ותכחיש יפיה.⁷⁵ עניין חטא ער נצמח כמו שנתבאר 'בקש יעקב לישב בשלוחה', היינו, להשמר מכל מעשה לבל יכנוס בשום ספק. והנה זאת אין רצון הש"י בעוה"ז, לכן הראה לו הש"י, כֵּאֵה מי שיוצא מיוצאי חלציד שהוא ג"כ ישתמר ממעשה בכונה שלא יבא לידי הפסד, רק שהוא בענינים גופניים. וְכֵּאֵה והבן ערך דבר בזה. כי אצל יעקב היה נמצא ג"כ חסרון הזה, רק חסרונו היה בעבודת הש"י, שהיה משמר עצמו מבלי להכחיש יופי עבודתו.⁷⁶ וכאשר יסתעף זה עד הגוף, אז הוא חטא מפורש. וכן הוא בכל מחשבות האבות, שאצלם היה קטן מאד,⁷⁷ ואח"כ כאשר יברר הקב"ה ויברא ממחשבה כזאת נפש מיוחדת יתברר מה שיתברר.⁷⁸

הרצון לצעוד בבטחה בתחום הדתי, נראה כהכרעה לגיטימית. הטעות שיש בכך אינה נגלית לעתים אפילו לא אדם עצמו. רק כאשר התנהגות מעין זו מחלחלת לתחומי חיים אחרים, אזי גם נגלית ובאה לידי ביטוי הטעות שכבר היתה טמונה במצב הראשוני, בעולם הרוח. הרעיון שבאבות גנוזים חיי הילדים הוא רעיון קדום,⁷⁹ המופיע כבר במדרשי חז"ל באמירות כגון 'מעשי אבות סימן לבנים וכדו',⁸⁰ והוא הופך להיות עיקרון מרכזי אצל הרמב"ן,⁸¹ ובעקבותיו אצל הוגים אחרים.

⁷³ השוו לטענת מגיד, איזביצה-ראדזין, עמ' 89.

⁷⁴ ראו להלן בפרק השמיני. ראו את פירושו של מגיד, איזביצה-ראדזין, עמ' 184-180.

⁷⁵ המקור לדברי רש"י (רד"ק וחזקוני) הוא הסוגיה בבבלי יבמות דף לד, ב. כך הוסבר חטאו של ער גם בזוהר, א, דף קפ, א. לעומת זאת ראו את פירושי הרמב"ן וספורנו הנצמדים לפשוטי המקראות.

⁷⁶ אף שהיופי כאן פנימי, הוא נראה גם כלפי חוץ. המקרא מתאר את יוסף כגבר יפה (בראשית לט, ו), והמדרשים שפיתחו מוטיב זה (ראו למשל מדרש בראשית רבה פו, ו ת"א עמ' 1059), מציינים גם שיוסף היה דומה לאביו (ראו במדרש בראשית רבה פד, ח ת"א עמ' 1010; תנחומא נדפס, וישב, סימן ב; תנחומא בובר, וישב, סימן ה, עמ' 179). מעשיו של יוסף יפים, בכך שהוא נשמר מחטא, הולך בטח. רמ"י מתאר אותו כמי שעבודתו הדתית היא ב'מקום בהיר ונקי'. לרעיון זה מספר מקבילות אצל רמ"י: ראו את תיאורו הטיפולוגי של רמ"י א, בראשית, 'ויצמח', עמ' יג (בו נעסוק בסמוך), בו הוא מזהה את האילן ה'נחמד למראה' עם הצדיק שעוסק במצות ומעשים טובים (=יתפאר לעושיה'), ואיננו נכנס לספקות; א, שופטים, 'כי תצא', עמ' קפז, שם מתואר ירבעם שבא מצאצאי יוסף כמי שהיה מיופה ומוזהר מלא תנאף, אשר זאת היא נחלת יוסף; א, משלי ג, 'יומצא', עמ' רכ, שם מזהיר רמ"י את האדם שלא ינסה לפעול רק מתוך שיקול 'שיהיה מיופה ומהודר בעיני בני אדם'.

⁷⁷ ראו לעיל הערה 49.

⁷⁸ א, וישב, 'ויהי', עמ' נ.

⁷⁹ על מוטיב זה במקרא ראו לדוגמה קאסוטו, בראשית, עמ' 209-207.

⁸⁰ ראו לדוגמה מדרש בראשית רבה מו, ו (ת"א עמ' 386-385); תנחומא נדפס, לך לך, סימן ט. ראו היינמן, דרכי אגדה, עמ' 32-34.

⁸¹ מוטיב זה מופיע לרוב בפרט בדברי הפרשנות של הרמב"ן לספר בראשית, ראו לדוגמה פירוש הרמב"ן על התורה, בראשית יב, ו, שם, פסוק י. ראו על סוגיה זו אצל פונקנשטיין, הרמב"ן, עמ' 175-168. בשפה הקבלית הדבר מוצא את ביטויו ביחס בין שלוש הספירות העליונות לשבע הספירות התחתונות, ובפרט בתלות של האחרונות (=בנים) בשלוש

קביעתו החריפה של רמ"י, שלפיה חטאו של ער השתלשל מרצונו של יעקב להימנע מספקות, ממשיכה את קו הביקורת כנגד הרצון ללכת על קרקע יציבה בחיי האמונה. מבחינת הרטוריקה שבה משתמש רמ"י, ניתן לראות בכך מעין חזרה על אמירות חריפות, שהיו אופייניות לאבות החסידות, ושנועדו לטלטל את עולמו הרוחני של השומע, כדי להוציאו מהשגרה הדתית, ומן ההוויה הדתית המוחצנת שאיננה אותנטית. גם בעניין זה משתקפת הטענה, כי הבחנותיו הטיפולוגיות של רמ"י אינן מונעות ממנו להציג את העדפתו באשר לשיאה של העבודה הדתית ובאשר לטיפוס הדתי האידיאלי והאוטופי. משום כך אין הוא אדיש נוכח התנהגותו של יעקב, אלא הוא קובע שהיה בה חסרון.

על כן לא מפתיע למצוא קביעה זו אפילו ביחס לדמותו של משה, למרות שמשה מתואר בספר 'מי השלוח' כבעל "חכמה מבוררת"⁸²:

כל דברי תורה שנתגלו למשה לא נתגלו אלא על ידי מבוכה שהזמין לו הש"י שיהיה נצרך לזה.⁸³
לא על משה בלבד בא רמ"י ללמד. כדרכה של ספרות הדרוש בכלל וכדרך הספרות החסידית בפרט, מבקש רמ"י להציג דגם עבור החסיד השומע והלומד. כבר ציטטנו לעיל את דברי נכדו, שאמר שסבו לימד שעל הלומד לחפש רלוונטיות קיומית בעת לימוד המקורות. ההתבוננות בתיאור המאורעות שמצאו את גיבורי המקרא והמדרש אמורה להוות דגם של התמודדות: כי לכל גדולי ישראל מנסה השי"ת בזה, שמעלים ומסתיר מהם אורו, ויראו כל העולם היאך יתנהגו אז.⁸⁴

במוקד הדרשה ניצבות דרכי התמודדותם של גדולי ישראל עם מצבי מבוכה וחוסר בהירות.⁸⁵ על האדם ללמוד מאותן דמויות כיצד עליו לנהוג כאשר בחייו תתרחש מציאות כזו. מודגשת כאן הדרך, אופן ההתמודדות וההתגברות על מציאות של הסתר. הספק מתואר כאן כחלק מעולמם הקיומי של גדולי ישראל, ועמידתם בניסיון איננה רק בגדר הישג אישי, אלא היא חלק מתפקידם ומאחריותם כלפי החברה.

ד. מי רשאי להיכנס לספק – הבחנה טיפולוגית

1. ארבעה עצים, ארבעה נהרות, ארבעה טיפוסים

בדרך כלל מתמקד רמ"י בכתיבתו הטיפולוגית בספר 'מי השלוח' בשני טיפוסים דתיים, ואילו בדרוש, בו נעיין עתה, הוא מרחיב את היריעה, ומציג בפנינו ארבעה טיפוסים דתיים, אשר אינם מתוארים כממוקמים על רצף כלשהו. אנו נראה שקיימת היררכיה ביניהם, שניתן לחשוף קיומו של רצף, ושאף אפשר להצביע על המעבר מדמות לדמות. בין הדמויות מופיעה זו המצויה בספק, המסומלת ב'עץ הדעת':

"ויצמח ה' אלוקים מן האדמה כל עץ נחמד למראה וטוב למאכל ועץ החיים בתוך הגן ועץ הדעת

הספירות העליונות. הנושא ארוך וגולש מאופק דיונו, ראו חלמיש, **מבוא**, עמ' 107-105.

⁸² א, נשא, "בבני", עמ' קמד. על הביטוי ומקבילותיו ראו להלן.

⁸³ א, יהושע, "וידבר", עמ' רח.

⁸⁴ ב, מגילה דף לא, ב "קללות", עמ' קצח.

⁸⁵ השו"ש, עיונים, עמ' 556, 559.

טוב ורע" (בראשית ב, ט) - בזה הפסוק נרמז ד' אלנות.⁸⁶ 'נחמד למראה', הוא נגד צדיק שעוסק במצות ומעשים טובים, שהם לו לבוש הדר נגד בני אדם ג"כ,⁸⁷ כגון נתינת צדקה ושמירת הברית וזה יקרא 'תפארת לעושיה', כמו שמבואר במקומו.⁸⁸ 'יטוב למאכל', היינו, מי שאינו הדר כל כך על לבושו, מפני שאינו צריך לחזק את עצמו כל כך במצות ומעשים טובים, מחמת שהוא טוב מאד בעצמותו, וזה יקרא 'תפארת לו מן האדם', היינו, שבתוכו ובצורת אדם שלו הוא טוב ויפה.⁸⁹ 'ועץ הדעת', היינו, מי שהוא בספק תמיד איך הוא רצון הש"י והוא נגד כל האיבעיות שבגמרא. 'ועץ החיים', הוא תשובה אמיתית שמרפאות את הקודם.⁹⁰ וכנגד ארבע אילנות האלו יש ארבע נהרות המשקים אותם...⁹¹

שני הטיפוסים הראשונים, המסומלים כאן בביטויים 'נחמד למראה' ו'טוב למאכל', עומדים בשני קצות העולם הרוחני שבו עוסק רמ"י לאורך ספרו. למעשה הם זהים עם דמויותיהם של יוסף ויהודה, ועל כן טבעי ומתבקש שיסמלו במונחים 'תפארת לעושיה' ו'תפארת לו מן האדם' בהתאמה. הראשון נחמד אך 'למראה', כלומר בפנימיותו עדיין אינו טוב, כפי שמובא בהמשך במפורש, יש בו 'פסולת',⁹² ולכן עליו להתחזק בקיום מצוות. השני 'טוב למאכל', כלומר בפנימיותו הוא טוב, וכל מה שיעשה הוא רצון ה', שכן רצונו חופף את הרצון האלוהי.

שתי הדמויות האחרות, המסומלות באמצעות הסמלים של 'עץ הדעת' ו'עץ החיים', מתארים את הוויית העולם הזה מול הוויית העתיד לבוא, שתחילתה מצב של תיקון ושל תשובה.⁹³ העולם הזה, המתואר כאמור דרך הסמל של 'עץ הדעת', מתואר בדרוש שלפנינו כמציאות של הספק האנושי התמידי ביחס לרצון האלוהי.⁹⁴ חטא האדם הראשון יצר פירוד בין האל ובין האדם, שכבר אינו יודע מתוכו בוודאות מה רוצה ממנו האל.⁹⁵ מצב מסופק זה מאפיין את העולם, ועל כן אין כל

⁸⁶ בפרק המבוא כבר הערתי על הדרשנות היצירתית של רמ"י, שבאה כאן לידי ביטוי בטענה אודות קיומם של ארבעה עצים בגן עדן.

⁸⁷ רמ"י ממשיך וטוען שצדיק זה, שהוא מאפיינו כ"צדיק על לבושו", "אינו בשלימות בעומק לבו עוד, וצריך לחזק את עצמו במצות ומעשים טובים, בכדי שיצא ממנו הפסולת".

⁸⁸ על המושגים 'תפארת לעושיה' ו'תפארת לו מן האדם' ראו לדוגמה א, וישב, "ויהי", עמ' נ. דיון מפורט על משמעות צמד מושגים אלה במשנת רמ"י, יופיע להלן בפרק השמיני.

⁸⁹ ביחס לטיפוס דתי זה, רמ"י קובע בהמשך הדרוש: "ומי שהוא טוב בשורשו מותר להתפשט את עצמו כי כל מה שעושה הוא רצון הש"י".

⁹⁰ ראו במדרש **בראשית רבה** כא, ו (ת"א עמ' 201): "ועתה פן ישלח ידו [ולקח גם מעץ החיים] (בראשית ג, כב), א"ר אבא בר כהנא מלמד שפתח לו הקב"ה פתח של תשובה, 'ועתה', אין ועתה אלא תשובה, שנאמר 'ועתה ישראל מה ה' אלהיך שואל מעמך' וגו' (דברים י, ב)".

⁹¹ א, בראשית, "ויצמח", עמ' יג. ראו אצל ש"ץ, עיונים, עמ' 560. ראו את התיאור הטיפולוגי המפורט אצל ר' צדוק, **קומץ המנחה**, ב, אות כז, עמ' 33.

⁹² בפרק השביעי אזהר 'פסולת' זו עם רעיון 'החסרון' ואדון שם בהרחבה במשמעות החסרון ואפשרות תיקונו.

⁹³ משמעות רבה יש בעולם המחשבה הקבלי למושגים 'עץ הדעת' ו'עץ החיים'. על הזיקה בין שני המושגים להבחנה בין 'תורה דבריה' ו'תורה דאצילות' בספרות הזוהרית ראו שלום, **פרקי יסוד**, עמ' 68-71; תשבי, **משנת הזוהר**, ב, עמ' שפז-שצח. למשמעויות נוספות של שני המושגים ראו שלום, **פרקי יסוד**, עמ' 197-198, ושם על פי המפתח; פדיה, **הסם והמקדש**, עמ' 144-145; פדיה, **רמב"ן**, עמ' 297.

⁹⁴ ניתן לדבר על עץ הדעת כ'אילנה דספקא', ראו **סוד ישרים**, בראשית, "עדי", עמ' ה, ובעוד הרבה דרושים. על סוגיה זו ראו מגיד, **איזביצה-ראדזין**, עמ' 125-126.

⁹⁵ ראו לעיל בפסקת המבוא של הפרק הקודם.

אפשרות להימנע ממנו. המבקש להימנע מכך מתכחש להיבט אונטולוגי של קיומו. גם כאן תיאור המציאות באופן כזה אינו נותר כתיאור עיוני גרידא; הוא בא לחולל שינוי ולהניע תהליכים בלב השומעים. אין מדובר כאן בתיאור טיפולוגי אינדיפרנטי, אלא בקביעה משמעותית ביחס להוויה בעולם הזה - על האדם לקבל את קיומו ולהשלים עם אי הוודאות המלווה את חייו הדתיים, הממוקדת בשאלה "איך הוא רצון ה'".

למעשה ניתן לומר כי לפנינו מבנה כפול: א) התיאור הטיפולוגי בעל האופי הבינארי של 'נחמד למראה' (= 'תפארת לעושיה'; יוסף) לעומת 'טוב למאכל' ('תפארת לו מן האדם'; יהודה). ב) תיאור המסע הרוחני אותו העולם ובכללו האדם עובר. מסע המסומל כאן כמעבר ממצב של 'עץ הדעת' למצב של 'עץ החיים'.

וכמו שברא השי"ת אילן ספק בעולם השפל, כן יש דרך מאילן הזה להגיע לאור כי זה האילן עצמו אחרי הברורים ועבודות האדם, זה עצמו הוא עץ החיים.⁹⁶

מבנה זה ניתן לתיאור באופן מעט שונה, ולפיו אותו 'נחמד למראה' מתחיל במסע הדתי שלו עם קבלת העובדה שקיומו הוא בבחינת 'עץ הדעת'. הנכונות לקבל הספק כחלק מהקיום, הוא אשר בסופו של דבר יוביל לאדם לעץ החיים, המייצג בדרוש זה מצב של תשובה, מצב אותו הגדרתי לעיל כ'רפלקסיה ביחס לעבר', ושיאו של התהליך הוא ההימצאות במצב של 'טוב למאכל', והוא מי שרצונו שרוי במצב של תואם עם רצון ה'.

2. שלוש משפחות הלווייה וכניסה לספקות

עמדת רמ"י איננה דוגמטית. מורכבותה מוצאת את ביטויה גם בסוגיה שלנו, שבה מודגש כי הכניסה למצב של ספק איננה הנחיה גורפת שמציע רמ"י בפני כל אדם ובכל מצב. לא כל מי שייכנס לספק ישיג בהכרח אותו שיא דתי, שמתאר רמ"י בכתבתו (= 'אדם'; 'טוב למאכל' ועוד). רמ"י, כדרכו, פותח כמה אפשרויות בפני האדם השואף להתפתח מבחינה רוחנית (=לזכות להתנשאות), במסגרת תיאור טיפולוגי. במקרה שלפנינו התיאור הוא תיאור משולש, החורג מהמסגרת הבינארית השכיחה אצלו.⁹⁷ דברי רמ"י מבוססים על התיאור המקראי של שלוש

⁹⁶ **סוד ישרים**, בראשית, "וּכְמוֹ", עמ' ה.

⁹⁷ לפני הדרוש שידון כאן, מופיע דרוש, שבו מציג רמ"י את תיאורו הטיפולוגי למשפחות הלווייה. ראו א, נשא, "וידבר", עמ' קמג-ד: "כי בהקמת המשכן ובחניות הדגלים נקבע בלב ישראל קדושה שיוכל להמשך אחר רצון השם יתברך... למען יוכלו להתגבר אח"כ על השבעה אומות. וכמו כן, מחויב כל אדם בעוד שלא יתחיל לפנות לעסקי עולם הזה, צריך לקבוע בלבו דברי תורה. בכדי שישאר בלבו קדושה, ויוכל להתגבר אח"כ על כל דבר שיבוא נגדו. ומעמידי המשכן היו גרשון קהת ומררי... **בני קהת** - הם בעלי תורה לפי שהיו נושאי הארון, שהיו יודעים משפט התורה בכל מעשה שבא נגדם. **ובני גרשון** - הם בעלי יראה, לפי שהיו נושאים היריעות שהיו כסוי למשכן כשמים, והקרסים שהיה נראים במשכן ככוכבים, וזה מרמז על 'יראה'. **ובני מררי** - הם בעלי מצות ומעשים טובים, לפי שנשאו קרשי המשכן, שמורים על מצות מעשיות שיש לכל אחד מישראל השגה בהם".

השוו למובא **בבית-יעקב הכולל**, נשא, "נשא", דף לט ע"ג; **שם**, "והנה", דף לט ע"ד; **תפארת יוסף**, נשא, "וידבר" [שני], עמ' קנב. יש לשים לב שאצל שניהם דומה התיאור הטיפולוגי של משפחות הלווייה למובא בקטע כאן, אלא שאין בדבריהם כל ביטוי לכניסה לספקות! ממילא אין ביטוי לביקורת שתוצג להלן בפנים ביחס לעבודת בני גרשון. אדרבא, נמצא במובן מסויים הערכה הפוכה. ניתן לראות זאת כחלק מתופעה רחבה יותר, העולה מתוך השוואת כתבי רמ"י לכתבי צאצאיו וממשיכי דרכו. לפנינו מעין ריסון רוחני, לאמור השמטת ההדרכה הרדיקלית הקיימת בכתבי מייסד השושלת והשאריתה לכל היותר כתיאור של העתיד לבוא תוך כדי העצמת המימד הנורמטיבי. על רקע זה יש להבין את האמירה כי "גם בני קהת היו משתמשים במידת היראה גם כן בעולם הזה" (**בית יעקב הכולל**, "והנה").

משפחות הלווייה, להן ניתנו תפקידים שונים בעת שינוע המשכן במהלך שנות הנדודים במדבר. בדיון הממוקד בשאלת הכניסה לספק, מופיע תיאורן של שלוש דמויות דתיות:

"נשא את ראש בני גרשון גם הם לבית אבותם" (במדבר ד, כב) – הענין שנאמר בבני גרשון 'גם הם' משונה מבני קהת. כי 'נשא' הוא ענין התנשאות.⁹⁸ והנה **בני קהת** היו מגיעים להתנשאות לפי שהכניסו את עצמם בספקות ובנסיגות, כמו שכתוב "ולבני קהת לא נתן כי עבודת הקודש עליהם בכתף ישאו" (שם ז, ט),⁹⁹ היינו, שהיה להם סבלנות¹⁰⁰ ממה שהכניסו את עצמם בספקות. וגם שם נשיא שלו אליצפן בן עוזיאל (שם ג, ל), היינו, שצפון בלבו כי הש"י הוא תקופתו¹⁰¹ שלא יטה מרצונו. ועל ידי שהיה מכניס את עצמו בנסיגות היה מגיע להתנשאות. אך **בני גרשון**, שחלקם היה לירא את ה' ולהסתלק מספיקות, ובכל מקום שבא לנגדם דבר שאינו ברור, היו שובתים מלעשותה, והיו הולכים תמיד לבטח. לפיכך, נאמר 'גם הם', שהש"י העיד כי גם להם היה סבלנות ממה שסילקו עצמם מספקות, וגם להם מגיע התנשאות. וב**בני מררי** לא נאמר נשיא,¹⁰² לפי שעוסקים במצוות מעשיות, ולכל ישראל יש להם השגה במצות מעשיות, וגם שם נשיא שלו היה מורה על זה, כי שמו היה צוריאל בן אביחיל (במדבר ג, לה), היינו, שהיה להם מבטח עוז שלא ימוטו לפי שעשו בפשיטות בלי שום ספק.¹⁰³

- 1) בני קהת, מתוארים (בדומה ליהודה, והמקבילים גם לישראל, שמעון וזמרי) כמי שהוויית האמונה שלהם מכילה התמודדות עם הספק. יש לזכור שבני קהת נושאים על גבם את כלי הקודש, לאמור, הם מסמלים את המגע ההדוק והבלתי-אמצעי של האדם עם מה שמסמל את השראת השכינה.¹⁰⁴ בקטע הדרוש הקודם, מכנה אותם רמ"י 'בעלי תורה', והם מגלמים את היכולת לדעת כיצד לנהוג על פי משפט התורה. דווקא מי שמוכן ומסוגל להיכנס לתחום אי הוודאות, הוא זה שבסופו של דבר ידע מה רצון ה' ממנו בכל וסיטואציה שבה ייתקל.
- 2) לעומתם בני גרשון (המקבילים ליעקב, יוסף, אפרים ופנחס), הם הטיפוסים הדתיים,

⁹⁸ ניתן היה לשער כי כוונת רמ"י במונח זה להתכוון להתנשאות במשמעות חברתית-דתית, אלא שדמות זו ומקבילותיה נוהגות באופן הנראה לא פעם זר בעיני הסביבה, וזו הסיבה שאני מפרש מונח זה בהקשר של עמידת האדם מול האל, ומפרשו כמבטא הגעה להשגה דתית-רוחנית.

⁹⁹ ההקשר הוא ביחס לעגלות צב, שניתנו לשני המשפחות, כדי שיוכלו לשאת את מרכיבי המשכן עצמו ואת מרכיבי יריעות החצר, לעומת בני קהת שתפקידם לשאת בגופם את כלי הקודש (ארון העדות, המנורה, שולחן לחם הפנים ומזבח הקטורת), ראו במדבר ג, כא-לז.

¹⁰⁰ כאן זו צורת רבים של 'סבל', ראו ב, דברים "אחד", עמ' קט: "וכל הצער והסבלנות שהיה להם". כך הדבר גם בכתבי נכדו המו"ל של מי השלוח, ראו לדוגמה בספר **ספר ההקדמה והפתיחה**, עמ' 104: "יוכן בסבלנות, כל המאמין באמונה שלמה בהש"י לא יקשה לו על כל הסבלנות שסבל, וכל מה שעבר עליו צריך לידע שהכל לטובתו, שכל הסבלנות הוא לטובת האדם". כבר הערנו בפסקת המבוא על הזיקה, ואולי גם ההתניה, בין הימצאות בספק וחוויית הסבל.

¹⁰¹ רמ"י דורש את שם הנשיא כמכיל שני מרכיבים: אלי-צפן, המתפרש כאל הצפון בלב האדם.

¹⁰² למרות שזה הנוסח במהדורות השונות של ספר מי השלוח, ברור שיש כאן טעות. במקרא, כמו שמצטט רמ"י מיד בסמוך נאמר במפורש "ונשיא בית אב למשפחות מררי צוריאל בן אביחיל" (במדבר ג, לה). כמו כן, המוקד בדרשה כאן הוא הביטוי המקראי "נשא את ראש", ביטוי המופיע ביחס למשפחות קהת וגרשון ולא ביחס לבני מררי! אם כן, נוסח דברי רמ"י כאן צריך להיות: "ובבני מררי לא נאמר נשא". השוו למובא בספר **בית יעקב הכולל**, נשא, והנה"י, דף לט ע"ד.

¹⁰³ א, נשא, "נשא", עמ' קמד. תיאור טיפולוגי של כל אחת מהמשפחות מצוי בדיבור שלפני זה (שם), "וידבר" – ראו לעיל הערה 97. השלמת הדיון מצויה מיד אחר כך, בד"ה: "בבני", בו נדון מיד בסמוך.

¹⁰⁴ ולכן הם אינם מקבלים עגלות להובלת כלי הקודש בניגוד לשתי משפחות הלווייה האחרות.

המודעים לאפשרות הדתית הזו, ודוחים אותה במודע. בעולמם הרוחני אין מקום לבחינת הגבולות ולחיים מתוך אי וודאות. עבורם האמת הדתית היא חד-משמעית, ובעלת אופי אובייקטיבי.

3) בני מררי מייצגים את האדם הדתי התמים, שאיננו מודע למורכבות הקיומית והרעיונית, שעמה מתמודדים שני הטיפוסים הקודמים. קיומו הדתי מתמצה בעולם המעשה גרידא, קרי בקיום תורה ומצוות, ללא מבט רפלקטיבי אודות משמעותה של עשייה זו.¹⁰⁵

לא יהיה זה מוטעה לראות בבני גרשון המכונים 'בעלי יראה', את הביטוי לעמדה הדתית הרווחת. בניגוד לבני מררי, המייצגים את היהודי התמים והפשוט, המתמקד בקיום מצוות מעשיות 'בפשיטות בלי שום ספק', בני גרשון מודעים לעובדה שהקיום מכיל אפשרויות הנעדרות תמימות ופשטות,¹⁰⁶ ומכריעים להימנע מכניסה לספק, ולנהוג באופן 'בטוח' בעומדס בנורמות ההלכתיות. הרצון לציינת לדרישות, הגורר בדרך כלל יחס חיובי ודברי שבת, זוכה ליחס אמביוולנטי גם בדרוש זה. מחד גיסא, למדנו מהעיון בקטע דרוש זה, שעל ידי התנהגות זו מגיע 'בעל היראה' ל'התנשאות', כלומר עבור עובד ה' נוסח בני גרשון ההתנהגות הנתפסת כמקובלת וראויה היא הדרך להגיע למיצוי הרוחני. אלא שבסמוך נראה כי הרצון לנהוג לפי הנורמה המוכרת והבטוחה נובע מהתמקדות האדם בעצמו. רמ"י, התובע מן האדם מימוש רצון ה', מצפה מהאדם לוותר לעתים על נוחות זו, לשם לקיום רצון ה'.

יש לשים לב שביטחונם של בני קהת נעוץ ב**כוונתם** הטובה, ואילו מבטח העוז של בני מררי גלום ב**מעשה** הטוב שלהם. שם הנשיא של בני גרשון אינו מוזכר בדרוש כאן, למרות שהתורה מציינת את שמו. היעדר שמו מייצג את היעדר נקודת המבטח שלהם, שהרי מקור הביטחון שלהם איננו טמון בהם, אלא בדבר חיצוני להם. הם נוטים להימנע מעשייה בכל מקום שבו הם עלולים לטעות. נראה כי ההבדל המשמעותי בין בני גרשון ובין בני מררי הוא בשאלת הרפלקסיה, הנוכחת אצל בני גרשון ונעדרת מתודעתם של בני מררי. אין לבוא בטענות אל בני מררי, החיים באופן שלם ותמים, ואינם מודעים לכך שיייתכן שהאל רוצה מהם דבר אחר. ייתכן שעצם התעוררותה של הרפלקסיה אצל בני גרשון מהווה סימן לכך שעליהם להיות נכונים להשתנות, למרות הסכנה המאיימת הרובצת לפתחו של השינוי. אדם איננו יכול להימלט ממה שהוא יודע, ובני גרשון, המודעים לקיום דתי בעל אופי אחר, כבר אינם יכולים להתעלם ממודעות זו. זו כנראה הסיבה שרמ"י בדברי ההמשך לדרוש מבקר את עמדתם בני גרשון (ודוק – בני גרשון ולא בני מררי):

בבני קהת ובני מררי נאמר 'ביד משה' (במדבר ד, לז ושם פס' מה), ובבני גרשון לא נאמר 'ביד משה'. כי משה מורה על חכמה מבוררת¹⁰⁷ וכוונה לשם שמים. ולבני קהת היה תקופות¹⁰⁸ ממה

¹⁰⁵ ראו ב, ברכות דף סא, ב "אמר רבה", עמ' קפד: יש אנשים שהש"י חלק להם בשורשם שלא ילמדו כל כך בעומק דברי תורה רק בפשטות... אכן מי שהציב לו הש"י שבשורשו צריך לעסוק בדברי תורה בעומקם... ושם צריך האדם לרחמים גדולים בעניינים האלו".

¹⁰⁶ ואולי זו הסיבה שגם אצלם מזכיר רמ"י 'סבלנות'. בהקבלה למבנה המשולש, בו עסקנו בהרחבה בפרק הקודם, מסמלים בני גרשון את המצב הקיומי השני, של איבוד התמימות, והתפתחות הרפלקסיה. לנקודה זו נשוב בפסקת הסיום של פרק זה.

¹⁰⁷ ביחס למשמעות המושג ראו א, תצוה, "ואתה", עמ' פח: "חכמה מבוררת" - והוא שלא יהיה נוטה לשום צד בנגיעה". על דמותו של משה בהקשר זה ראו א, מטות, "נקם", עמ' קסח: "מדיון מורה על דמיון, כי משה היה נקרא חכמת כל ישראל כמו שמבואר בפרשת תצוה (=המקור הני"ל)". כן ראו א, בא, "קדש" [ראשון], עמ' עא; שם ואתחנן, "וידעת", עמ' קעה; שם חקת, "זאת", עמ' קנו (ראו שם לקראת סוף הדרוש, עמ' קנח).

שכוונתם הוא טוב, ולבני מררי היה תקופות ממה שעושים מעשים מבוררים לעין כל. אך בני גרשון שהיה להם מדות היראה והסתלקו מספקות. וזה אינו מבורר, פן הם שובתים במקום שהש"י ציווה לעשות. ובכולל נאמר אח"כ על כולם, 'ביד משה' (שם פס' מט), היינו שהכל היה מבורר כרצון הש"י.¹⁰⁹

בני גרשון אינם זוכים שהכתוב יאמר עליהם "אלה פקודי משפחות... אשר פקד משה ואהרן, על פי ה' ביד משה". בהסברו של רמ"י לכך מופיעה לכאורה ביקורת מפתיעה, אם אכן מטרתו להציג תיאור טיפולוגי טהור. הוא מתמקד בסיומת 'ביד משה', המסמלת, לדידו, חכמה שמגמתה לשם שמייים; או בנוסח המובא באחת מהמקבילות לקטע זה, הבנה שאין בה הטיה של נגיעה אישית.¹¹⁰ החכמה האמיתית מתממשת ביכולת לברר מה הוא רצון האל, ולא בירור של מחשבות האדם אודות דרך ההתנהגות הנכונה. רצון האדם לעמוד בקריטריונים אובייקטיביים, וחוסר הנכונות שלו להעז ולגעת גם במקומות הפחות ברורים והפחות מוגדרים, מהווים, לדעת רמ"י, חסרון.¹¹¹ לא פעם קל יותר להימנע מעשייה מתוך ביקורת עצמית ומתוך חשש מטעות. רמ"י מבקר את בני גרשון, הגם שעבודתם מוגדרת כיראה, למרות שכאמור הם מגיעים בכך למיצוי עולמם הרוחני.

ביקורתו של רמ"י על בני גרשון חושפת את עמדתו שלו ביחס לרצון להיאחז רק בעשייה בטוחה. גם טיפוסים דתיים מהסוג הזה, אמורים מדי פעם להסתכן, באותם מקרים, שבהם האל רוצה שהאדם יפעל. דבריו אלה מזכירים את ביקורתו כלפי יעקב לעיל,¹¹² אשר ביקש לישוב בשלווה. מאידך גיסא, רמ"י מסיים את דבריו כאן בקביעה, שבסופו של תיאור תפקידי משפחות הלוויה מופיע הביטוי 'ביד משה' כאמירה כוללת לגביהם. מכאן הוא לומד, שהגיוון והשוני בתפקידי המשפחות הוא רצון ה'. אם מגוון הטיפוסים הדתיים משקף את הרצון האלוהי, ניתן לומר שרמ"י מכיר רמ"י שבאופן ריאלי אין סולם ערכי חד-ממדי, ושלא ניתן לקבוע אפריורית דרגה רוחנית מסוימת שעל הכל לשאוף אליה. כל אדם אמור לזהות להיכן הוא שייך, וכפי שיעלה מדיונו להלן בתביעתו החדה של רמ"י למודעות עצמית.

אסכם את האמור כאן - רמ"י אינו נמנע מלהביע את עמדתו אודות סולם העדיפויות של

¹⁰⁸ לשון רבים של 'תוקף' ('תקיף') ולא 'תקופה'. הביטוי נפוץ בכתיבת רמ"י ומשמעותו בדרך כלל 'עוצמה', וביחס לאדם בטחון עצמי. ראו לדוגמה במקורות הבאים: א, נח, "והיה", עמ' כ: "והתקופות של ישראל הוא הפרשה שמע ישראל שהוא נותן תקופות בלב המיחלים לחסדו"; א, ויגש, "ויגש", עמ' נד: "נאמר אלקי ואח"כ נאמר צור אשר היא ג"כ לשון תקופות וחיוזוק" (הביטוי מופיע בדרוש זה כמעט כמילה מנחה); א, בשלח, "ויסעו", עמ' עב: "חכמה הוא תקופות כי החכמה תעוז ותחזק את לב החכם... מי שהוא באמת ירא ה' לזה יש תקופות בלבו ובטחון בהש"י"; א, תצוה, "יומלאת", עמ' פט: "בזה השבט נמצא תקופות גדול שהוא בטוח בה" (ראו שם תחילת עמ' צא); א, בלק, "כ"י", עמ' קסג: "אם ידע האדם בברור את רצון הש"י אסור לו לחשות בדבר ולעזוב הדבר כפי שיתנהג מעצמו רק צריך להתגבר כארי ולעשות בתקופות"; א, מסעי, "ויסעו", עמ' קע: "בעת שהש"י יחפוץ לקבץ אותנו אז יתן תקופות בלבם שלא יחרדו"; א, משלי ל, "דרך", עמ' רכו: "צור היינו תקופות שהאדם תקיף בדעתו שילך בדרך טוב". ראו וייס, אוטופיה, עמ' 231; ש"ץ, עיונים, עמ' 559. לעומת זאת ראו מגיד, איזביצה-ראדזין, עמ' 147, והערה 28 (עמ' 324), הקורא את הביטוי כרבים של 'תקופה' והטוען שהביטוי משמעותו רצון זמני, ואשר מסמל את הגבולות המשתנים של הרצון האלוהי.

¹⁰⁹ א, נשא, "בבני", עמ' קמד.

¹¹⁰ ראו לעיל הערה 107 את המצוטט מתוך א, תצוה, "ואתה", עמ' פח.

¹¹¹ השו"ץ, עיונים, עמ' 559.

¹¹² ראה לעיל בפסקת המבוא; ליד הערה 39.

הטיפוסים הדתיים המקובל עליו. בעולם הזה יש לדעתו מקום למגוון טיפוסים דתיים, אבל עדיין הוא מעדיף את הטיפוס נוסח 'בני קהת', מכיוון שהוא הטיפוס הדתי האוטופי. רמ"י הוא מורה רוחני, ועל כן הוא מעוניין לכוון את קוראיו לכיוון מסוים. גם בדרוש זה אין הוא מסתפק בהצגת מספר טיפוסים דתיים, ועל כן אין הוא נראה כמוביל לבחינה עצמית או רק לזיהוי עצמי של שומעו עם אחד מהדגמים הדתיים הפרוסים בפניו. רמ"י מעוניין ליצור אצל תלמידיו תזוזה. הוא מבקר את בני גרשון, משום שהם מודעים לאפשרות המיוצגת על ידי בני קהת. הוא מבקש להניע את בני גרשון לעבר עולמם הרוחני של בני קהת. הבחינה העצמית, עליה הצביעו חוקרים שונים, מהווה את המנוף להתחוללות התזוזה והשינוי הללו. יכולת תמורה זו מוצגת כאן ככוננת לחיות בספק, ולהיענות למצבים המכילים שאלה. ה'אליטיזם' כלפיו חותר רמ"י מבוסס לא בידע מסויים (= 'מה') אלא באופן בו האדם חי (= 'איך'), שעיקרו כאן להאמין כי גם מציאות חריגה ולא מובנת (= 'ספק') איננה מנותקת מהאל, ואדרבה, לעיתים דווקא שם האדם מוצא באופן עמוק ובעיקר אותנטי את מה שהאל מבקש ממנו.

3. שמעון ולוי כיהודה ויוסף

הבחנות טיפולוגיות באשר הן אינן מתארות מציאות היסטורית, אלא יש בהן ניסיון לבטא טענות והערכות על האדם באשר הוא. בקטע הבא נראה שהבחנות הטיפולוגיות, שנאמרו לעיל ביחס למשפחות הלוויה, מופיעות במקביל כהבחנות בין שבטים בישראל. עמדתו העקרונית של רמ"י, כפי שתובא בסמוך, מלמדת שכל אדם מישראל יכול להיכנס למצבי ספק, אם כי הוא כמובן מכיר בכך שגם בישראל יש יותר מאשר טיפוס דתי אחד. רמ"י משתמש בדמויותיהם של שמעון ולוי כדי להציג את שני הטיפוסים. ראוי לשים לב, שדווקא לוי מתואר כאן כמי שאיננו מוכן להיכנס לספק, ולא מקרי הדבר.¹¹³

באמת בכל מקום שהאדם מכניס את עצמו בספיקות בעבודת הש"י ובדברים הצריכים בירור, **אם יתברר לטוב, אז הוא גדול ממי שסילק עצמו מספיקות.** רק זאת הוא בזרע יעקב, לפי שיש להם מבטח עוז בהש"י, שיברר הכל לטוב, זה מותר לו להכניס עצמו בספק... כי לא מברר הקב"ה לטוב רק את ישראל¹¹⁴... וכל מי שאינו מזרע יעקב, טוב לפניו לצמצם את עצמו, בכל מיני צמצומים, כמו שנתבאר בענין גרים שאסורים להכניס עצמם בספיקות... וכן גם **בישראל נמצאו נפשות שמתרים להכניס עצמם יותר בספיקות מנפשות אחרות,** אף שאלו ואלו מזרע יעקב. כמו הענין של שמעון ודינה,¹¹⁵ כי לוי לא חפץ לקחתה, כי ירא לנפשו פן אין כוונתו בעומק לשם שמים. כי כל שבט לוי הם ביראה, והסתלקות מספק¹¹⁶... אבל שמעון הכניס עצמו בספק, ואמר: ח"ו שאני מחזיק את עצמי לנואף, ונשא את דינה והכניס את עצמו בדבר הצריך בירור. כי אמר שהוא בטוח בה' שיבררו לטוב, שכוונתו לא היתה רק להוציאה משכם, וכל כוונתו היה רק לשם שמים.

¹¹³ כפי שראינו בפרק העוסק בבירור, דווקא מי שעומדים בנורמות ההלכתיות, ואפשר לראות בשבט לוי את מייצגם, הינם טיפוסים של העולם הזה. ניתן לבחון את מעשיהם על פי קריטריונים ברורים, ולאמוד את מעלתם גם מתוך מבט חיצוני. ממילא מובן מדוע אין הם נכנסים לספק, שכן בעולמם הרוחני והנפשי אין מקום לתנועה מעין זו.

¹¹⁴ ראו א, ואתחנן, "וצדקה", עמי קעת.

¹¹⁵ ראו מדרש **בראשית רבה** פ, יא (ת"א עמ' 966), אודות דינה המסרבת לעזוב את שכם "אמרה 'ואני אנה אוליד את חרפתי', עד שנשבע לה שמעון שהוא נוטלה (=לאשה)". השוו למובא במדרש שם נז, ד (ת"א עמ' 615) עוט, (ת"א עמ' 907-908) שדינה היתה אשת איוב.

¹¹⁶ על לוי ראו גם ב, כי תבוא, "ארור", עמי קכה, אשר יצוטט להלן.

ועל כן היה צריך כל שבט שמעון לברורין בדברים כאלה, כגון זמרי שהיה אומר שכוונתו טוב כמו שיתבאר במקומו.¹¹⁷ לעתיד, כשיתברר שבט שמעון, יהיה מעלתו גדול משל לוי.¹¹⁸

הדרוש פותח בקביעה העקרונית, שכמותה ראינו לעיל, שהכניסה לספקות והיכולת לעמוד במצבי ספק מקדמות את האדם לדרגה המצויה מעבר לדרגתם של מי שהקפידו שלא להימצא במצבים אלה. באמצעות קטע זה נוכל להתקדם בהפנמת אופי הכתיבה הטיפולוגית, המאפיינת גם דרשה זו. בתוך עם ישראל ישנם טיפוסים הראויים יותר להיכנס לספקות, וטיפוסים הראויים לכך פחות. בנוסף לכך, ההבחנה בין הטיפוסים הדתיים השונים מקבילה להבחנה בין ישראל והגויים. רמ"י ממשיך כאן מסורת קבלית והגותית, שהוטמעה גם בכתיבה החסידית, בדבר הבדל דיכוטומי בין היהודי והגוי, והדברים חורגים מאופק דיונו.¹¹⁹ אך יש לשים לב, שהגוי מתואר כמי שאסור לו להיכנס לספקות. עליו לנהוג כשורה כמידת יכולתו. הגוי, בתודעתו של רמ"י, חי רק ברובד החיצוני, וממילא מעשיו נבחנים רק ברובד זה. לכן אסור לו לבצע מעשים הנראים כלפי חוץ כמעשים בעייתיים. רעיון זה מתקשר למידת האמונה שמוצא רמ"י ביהודי, שחי בהווה של אמונה, והוא מוכן להשליך עצמו אל הלא נודע, מתוך אמונה שבסופו של דבר הדברים יתבררו לטוב. היהודי מוסר את האחריות על מעשיו לאלוהיו מתוך כוונה אמיתית, בניגוד לגוי, המתואר אצל רמ"י כמי שגם אמונתו היא חיצונית, ולכן אין בו היכולת לבצע תנועה זו, שבסיסה היא תנועה של עונה וביטול עצמי.

לוי מתואר כאן כמי שאינם מוכן להיכנס לסיטואציה בעייתית, ולכן הוא מסרב לשאת את אחותו דינה לאישה ולגאול אותה מחרפתה לאחר מעשה האונס של שכם. לוי אינו מאמין בעצמו, ולכן הוא נוהג ב"יראה", שאחד מביטוייה המובהקים הוא אי עשייה. לעומתו שמעון, הסכים להיכנס לסיטואציה הבעייתית, מכיוון שהוא מסוגל להאמין במניעיו, ולהאמין גם שלבסוף יתברר גם לעולם שבחוץ שמניעיו היו טהורים. מעשהו של שמעון הוא אב טיפוס לצאצאיו, והבולט בהם מעשה זמרי שעשה בכזבי בת צור. פרשנותו של רמ"י למעשה זה עוררה תדהמה וכעס בעולם היהודי, ולה אקדיש דיון נפרד, שבו נעמוד על פירושו המפתיע, ששורשיו מצויים בפרק הנוכחי ובפרק העוסק בסוגיית הבירור.

דברי הסיום של רמ"י, שלעתיד לבוא תתברר מעלתו היתירה של שמעון על זו של לוי, מקבילים לדברים שראינו על היחס שבין יוסף ובין יהודה. גם כאן, מתקיימת מעין הפיכת היוצרות המקראיים: שמעון, כמו גם שבט שמעון, מוזכר במקרא בהקשרים שליליים או שוליים, ובמשך הזמן הוא נבלע בתוך שבט יהודה. רמ"י מציג כאן עקביות בחשיפת מעלתו של מי שנראה

¹¹⁷ א, פנחס, "וירא", עמ' קסד. על פרשה זו ובפרט כריכת דמותם של זמרי ופנחס עם זו של שמעון ויוסף, ראו להלן בפרק התשיעי באריכות. לעת עתה ראו "מאמר פסיעותיו של אברהם", **כתבים חדשים לרבינו חיים וויטאל**, ירושלים תשמ"ח, אות מה, עמ' יב: "ואח"כ נשאה שמעון (=את דינה)... יצא ממנה שאול בן הכנענית... והוא עצמו זמרי בן סלוא... ומכח (נ"א: ומצד) אותה זוהמה נדבק בכזבי, ובאולי גם כזבי היא שיורי (נ"א: שייכת) הקליפה אשר לדינה... והיתה בת זוגו זולתי שאכלה פגה ועדיין לא היתה ראויה". בספרות חז"ל מופיעה עמדה פרשנית, הטוענת שזמרי הוא למעשה שאול בן הכנענית בנו של שמעון (בראשית מו, י; שמות ו, טו). ראו את דברי ר' יוחנן בבבלי סנהדרין דף פב, ב; ראו גם מדרש **במדבר רבה** כא, ג; **תנחומא נדפס**, פנחס, ס"ב.

¹¹⁸ א, תולדות, "ויהאב", עמ' לג, וראו מגיד, **איזביצה-ראדזין**, עמ' 174.

¹¹⁹ דוגמה מובהקת היא דברי רש"י מלאדי, לפיהם לא רק שלגוי אין ינפש אלוהית, אלא שקיים גם הבדל בין היהודי והגוי בכל הנוגע לינפש הבהמית, ראו **תניא**, פרק א-ב. בספר **מי השלוח** ראו למשל א, משפטים, "אשר", עמ' פד; א, שלח, "בהסדרה", עמ' קנג; א, ואתחנן, "וצדקה", עמ' קעח; א, עקב, "אל", עמ' קפ; א' שבת דף כא, ב, "מאיי", עמ'

כטועה ודחוי. אף היבלעותה של נחלת שמעון בנחלתו של שבט יהודה מסמלת את הזהות הרוחנית הקיימת בין שני שבטים אלה.¹²⁰ ואילו ביחס ללוי, למרות ריבוי השבח המתייחס לשבט זה, רמ"י מזהיר ממצב שבו עבודתם הדתית תהפוך דוגמטית:

"ארור האיש אשר יעשה פסל ומסכה" (דברים כז, טו) – נאמר נגד שבט לוי, כי שבט לוי שמרו עצמם בלי לצאת מגדר כללי דברי תורה. ובאמת כל הדברי תורה הם נלבשים בלבוש שיוכל האדם לקבלם ולהשיגם. אכן לפעמים יחפוץ הש"י לנצח האדם, כמו שכתוב "למען תצדק בדבריך" וגוי (תהלים נא, ו) וכמו שנתבאר בחלק זה.¹²¹ אבל הם לא יכלו לעבוד את העגל, כי להם היה מגיע החטא לשורש החיים, ולא היו יכולים לתקן את החטא, לכן שמרם הש"י.¹²²

פרשת הברכות והקללות¹²³ מכילה אחד עשר פסוקים הפותחים באזהרה 'ארור'. רמ"י מניח שכל 'ארור' מכוון כנגד אחד השבטים, ומתייחס לחסרון המאפיין את אותו שבט.¹²⁴ ה'ארור' היא אזהרה הפונה אל השבט שלא להיכשל בדבר שהוא מועד לו. החיסרון, שאלינו נוטה שבט לוי, הוא הפיכת עולמו הדתי ל'פסל ומסכה תועבת ה'", שמשמעותו במשנתו של רמ"י - הווייה של נוקשות ואולי אפילו איבון.¹²⁵ הרצון שלא לצאת מגדרי ההלכה עלול להפוך למטרה בזכות עצמה, המשעבדת כל היבט אחר של החיים הדתיים. אמנם רמ"י מכיר בכך שהעולם הדתי מופיע בלבוש המובן לאדם, לאמור בכללים ברורים ומוגדרים, אך יש זמנים בהם מבקש האל מהאדם שיוותר על הבנה זו, ושיהיה נכון לשעבד ולהכניע את הבנתו לרצון האלוהי. ה' מבקש לעתים 'לנצח האדם' - ביטוי טעון במשנת רמ"י, שמובנו הוא נכונות האדם למלא את הרצון האלוהי, למרות שאין הוא עולה בקנה אחד עם המוכר לו מעולמו הדתי.¹²⁶ דברי הסיום של רמ"י, המאפיינים את עולמו הדתי-קיומי של שבט לוי, מרככים במעט את הביקורת העולה מדבריו עד כה.¹²⁷ שבט לוי אכן איננו מסוגל לחטוא, מכיוון שקיומו של חטא מאיים על עולמו, והוא אף עלול למוטטו. לוי הוא טיפוס ה'צדיק' העומד בניגוד ל'בעל תשובה'.¹²⁸ לא רק שאיננו יכול לתקן את החטא, אלא שחיי

רלט.

¹²⁰ ראו יהושע יט, א ושם פסוק ט. **ספרי דברים**, וזאת הברכה, פיסקא שמח (מהד' פינקלשטיין עמ' 406).

¹²¹ ב, וארא, "ויקח", עמ' מ.

¹²² ב, כי תבוא, "ארור", עמ' קכה.

¹²³ פרשה זו מתוארת במקרא כאירוע שהתרחש כאשר בני ישראל כבשו את הארץ ועמדו מול הר עיבל והר גריזים, ראו יהושע ח, ל-לה.

¹²⁴ ראו ב, כי תבוא, "וענו", עמ' קכה: "יא' ארורים שיש כאן הם נגד יא' שבטים, והיינו, מחמת שבכל אחד היה חסרון נטבע בו בתולדה". שבט שמעון הוא השבט החסר בסדרת דרושים אלה של רמ"י, וראו על כך אצל ר' צדוק, **דברי חלומות**, אות כה, עמ' 197: "וכן יש לכל שבט חסרון אחד בשורשו שהוא נגד השורש דקדושה שלו, שנגדם יא' ארורים דפרשת תבוא [שהם נגד השבטים, עיין שם ברש"י. **קבלתי** כן שהם החסרונות שבכל שבט מתולדה, **ודשמעון נכלל ביהודה, כמו שנכלל נחלתו בנחלת בני יהודה בחלוקה דיהושע**. ומנשה ואפרים נכללו יחד ביוסף, על כן הם יא'".

¹²⁵ את המושג 'אלוהי מסכה' מתרגם רמ"י להנחיה שלא לנהוג בנוקשות בשום תחום מהחיים (א, קדושים, "אלוהי", עמ' קיח) כולל בתחום הדתי (שם, כי תשא, "אלוהי", עמ' צו; שם, חקת, "ויסעו", עמ' קנט).

¹²⁶ ראו א, וישב, "וישב", עמ' מה (בעמ' מז - סוף הדרוש); שם, שלח, "בהסדרה", עמ' קנג. הביטוי והקשרו נדונים בהרחבה בפרק התשיעי.

¹²⁷ השו' לדברי אליאור, תמורות, עמ' 418, המדגישה את הביקורת כלפי שבט לוי.

¹²⁸ בספרות החסידית ניתנת עדיפות לדמות בעל התשובה, אשר חייו הדתיים מאופיינים בדינמיות וביכולת להתמודד עם עולם החולין ואפילו עם הרוע, על פני דמות הצדיק (ודו"ק - אין כאן הכוונה לדמות הצדיק החסידי!), החי חיים

חטא ימוטטו את עולמו, ויפרקו את קיומו. אלא שהסבר זה הינו בעל אופי אמביוולנטי - ההישג הגדול של שבת לוי, המתואר במקרא, אי השתתפותם בחטא העגל, מתואר כאן בנימה אחרת, החושפת את חולשתם. בני לוי לא חטאו, מכיוון שהם אינם יכולים לחטוא, או ליתר דיוק משום שאינם יכולים לתקן את החטא, ורק במובן זה הופך החיסרון ליתרון.

4. ה'נפש היקר בישראל'

לסיום האמור בסעיף כאן, נציג דרוש שבו מתואר תהליך המקביל למה שמכונה בחסידות 'ירידת הצדיק' וסוגיית 'העלאת המחשבות הזרות'.¹²⁹

"נאום פשע לרשע בקרב לבי אין פחד אלוהים לנגד עיניו" (תהלים לו, ב) – להבין איך ידע דוד המלך ע"ה בקרב לבו מחשבותיו של רשע, הלא לבו חלל בקרבו, שהיה תמיד בפחד אלוהים ויראת ה'.¹³⁰ אכן מזה שכתב 'בקרב לבי', משמע שצריך הנפש היקר מישראל להסתכן במחשבותיו ולחלוף ברעיוניו כל המחשבות הנמצאים בכל פרטי נפשות, ובזה נכללים המחשבות האלו בצורת אדם¹³¹ על ידי תיקונו.¹³²

לפני הדיון בתוכן הדרוש יש להעיר כי סוגיה זו אינה נוכחת בספר מי השילוח ונראה כי איננה מעסיקה את עולמו הרעיוני. עוד נעיר שהביטוי 'נפש יקר' איננו יכול להוות מסמן מובהק נוכח היקרותו המועטה, ואדרבה עלינו לשקול שמא לפנינו 'תרגום' או ביטוי אידיומטי מיידיש.¹³³ לכן חובה עלינו להיזהר שלא להוציא מסקנות כי לפנינו טיפולוגיה של ה'צדיק' או דבר דומה.

'הנפש היקר מישראל' צריך לחשוב את כל המחשבות של בני ישראל, כולל אלו הבעייתיות (= 'להסתכן במחשבותיו'). לאור מה שראינו עד כה, לא מפתיע שדמות זו מסומלת על ידי דוד, המזוהה עם דמויותיהם של יהודה, שמעון ודומיהם. טיפוס דתי זה, שניתן להקביל אותו גם לצדיק החסידי במשמעות של דמות אידיאלית, חייב להסתכן, על ידי אימוץ והכלת המחשבות של האנשים סביבו, כולל הרשעים. התהליך כמובן מסתיים עם תיקון מחשבות אלו, על ידי הכלתם והפיכתם לחלק מעולמו הפנימי, כלומר באמצעות העלאתם. עלינו לשים לב כי עבור רמ"י העלאה זו משמעותה הגעת אותן מחשבות לאותו 'נפש-יקר',¹³⁴ היותם אצלו הופכת מחשבות אלו חלק

סטטיים. כדוגמאות לכך יכולות לשמש חלקה הראשון של 'אגרת הקודש' אשר חיבר ר' אליעזר בשם אביו ר' אלימלך מליז'נסק, המצורפת לסוף ספר **נועם אלימלך** וכן פירושו של רש"י מלאדי לפסוק "שבע יפול צדיק וקם", המופיע ב**שער היחוד והאמונה**, "חינוך לקטן".

¹²⁹ אלו הן סוגיות שנידונו רבות במחקר החסידות, ראו לדוגמה וייס, הדרך החסידית, עמ' 103-88; פייקאז', **צמיחת החסידות**, עמ' 269-302; ש"ץ, הצדיק; אליאור, **תורת האלוהות**, עמ' 262-273.

¹³⁰ הביטוי 'לבו חלל בקרבו' בא לתאר מצב, שבו האדם איננו מונע על ידי ה'אני', והוא מאפיין את מי שכבר פועל בלא דעת במשנת רמ"י. בדברי רש"י מליאדי הוא מאפיין את הצדיק. ראו **תניא**, פרקים א, יג, טו.

¹³¹ ראינו כבר בפסקת המבוא של הפרק הקודם שהמונח 'אדם', מסמל את המצב הרוחני הגבוה במשנת רמ"י, בו קיים תואם בין הרצון האלוהי לרצון האנושי. ראו א, תזריע, "אדם", עמ' קיא.

¹³² ב, תהלים לו, "נאום", עמ' קנד.

¹³³ ראו את השימוש בביטוי ביחס ליצחק א, וירא, "וירא", עמ' כז: "העולם לא היה כדאי שילד בה נפש יקר"; או ביטוי דומה מאוד ביחס ליהודה א, ויצא, "ותאמר", עמ' מא: "יקרת נפש יהודה אשר גבר באחיו כי כל הגדולות יצאו ממנו".

¹³⁴ השוו לתיאורו של **מאור ושמש**, ראה, "השמר" (ראשון), דף ריד, ג: "והנה איתא בשם הבעש"ט זצוק"ל, ובשם מורנו הרב דב בער בכתבי הקודש שלו, ובספרי תלמידיהם הקדושים תקנות לזה, האיד לעלות כל הראיות, כל מה שהאדם רואה לעלותו לשרשו העליון, אבל כל התקנות ההמה, הם לקדושים אשר בארץ, אבל לא כל מוחא סביל דא,

מצורת 'אדם', וזה גופא תיקונם. כשם שכבר ראינו ביחס לבירור מ'לא תנאף', ובו עמדתו הייחודית של רמ"י באה לידי ביטוי ברצון לראות בתשוקה עצמה את רצון האל,¹³⁵ נראה כי גם כאן ה'תיקון' יתבצע אצל אותו אדם אשר יראה באותן מחשבות עצמן התגלות רצון האל. דרוש זה, שמקבילות רבות לו בכתבים החסידיים, מסיים את הדיון בעמדה העקרונית של רמ"י, שגם בעידן של ריסון רוחני העובר על החסידות, רואה בחיוב ואפילו דורש מהאדם, להיכנס לספקות.

ה. איסור הכניסה לספקות והיוזמה לעמוד בניסיונות

הנכונות להימצא במצב של ספק מתפרשת בפשטות כנכונות לחיות באי וודאות או לפעול גם כאשר האדם איננו בטוח כיצד עליו לנהוג. לאור דבריו של רמ"י לעיל אודות מעלת מי שנכונים להיכנס לספקות, היינו מצפים למצוא אצלו הנחיות בשבח ההימצאות במצב של חוסר וודאות, והנה אנו קוראים גם את האמירה הבאה:

והנה איתא (משנה אבות פ"ג מ"יא) "כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו, חכמתו מתקיימת". והענין בזה, לפי שלפעמים נמצא שהש"י מעלים מעשיו ומסתיר כוונתו מבני אדם, ואין האדם יודע את רצון הש"י בעסק הזה... **והעצה לזה שאם רואה האדם שהש"י מנהיג עמו בהסתר, אז לא ירבה להתחכם, רק יעסוק בפשוטי מצוות.** ויכלול עצמו במדות היראה, וזה "ויקח משה את עצמות יוסף" וגו'. כי דרך הצדיק שתולה החסרון בעצמו כשיאונה לפניו דבר ספק. וזה הענין שלקח עצמות יוסף, כי לאשר תלה החסרון בעצמו, לכן החל להכניס עצמו במדות היראה, כי 'עצמות יוסף' רומז על זה. כי מידת יוסף הצדיק היה יראה... וזהו "כל שיראת חטאו קודמת לחכמתו", והוא מדת יוסף צדיק ע"ה.¹³⁶

נקודת המוצא של הדרשה היא סמיכות הפרשה המספרת על רדיפת פרעה וצבאו אחרי בני ישראל היוצאים ממצרים לפרשת לקיחת עצמות יוסף על ידי משה.¹³⁷ רמ"י דורש את הקשר בין שני האירועים האלה. המרדף שמנהל פרעה אחרי בני ישראל, מתפרש כמבטא מצב מהותי בעיני רמ"י: הקושי להתנתק ממצרים באופן מוחלט משקף את הזיקה הפנימית הקיימת בין ישראל ובין המצרים. לכן המרדף הזה גורם למשה לחשוש שמא "עדיין לא נשלמו ישראל בתכלית השלמות, ועל ידי זה יש עוד שייכות לפרעה עמהם" (שם).¹³⁸ לעינינו מופיע אחד המוטיבים

ולאו כל אדם זוכה לזה, רק **התקנה הוא לדבק את עצמו אל צדיקי הדור**, ואז ממילא נופל ממנו כל השפלות, **ושם נתקנו כל המחשבות** שעלו על לבו, מאז ומקדם, אשר לא היו טובים, וזוכה אחר כך לטהר מחשבותיו ולעשות הכל כהוגן במחשבות קדושות וטהורות".

¹³⁵ ראו לעיל בפרק הבירור, בו הראיתי את השוני בין עמדת רמ"י ובין העמדות הרווחות בעולם החסידי. השוו לדברי אידל, יופייה של אשה, עמ' 326.

¹³⁶ א, בשלח, "ויהי", עמ' עב. השוו לדברי ר' צדוק, **צדקת הצדיק**, סימן רכה, (עמ' 135): "כמו ששמעתי על ויקח משה עצמות יוסף, שהעצמות של יוסף הוא יראת חטאו הקודמת לחכמתו, וזה צריך ליקח בעת שרואה שינוי בהתנהגות שאינו מבין". דגש שונה מצוי בכתבי בנו, ראו **בית יעקב**, בשלח, אות ו (עמ' 135), שה'יראה' נדרשת כדי שהאדם יפעל מתוך בחירה חופשית: "היה רצונו יתברך שישאל יבררו את עצמם לעת עתה מצדם בגודל עבודה וצמצום" (ראו עוד שם, אות ז). השוו למובא אצל נכדו, **סוד ישרים**, ליל שביעי של פסח, אות טו (עמ' 148).

¹³⁷ שמות יג, יז-יט.

¹³⁸ ראו **בית יעקב**, בשלח, אות כה (עמ' 149), בשם אביו; **סוד ישרים**, ליל שביעי של פסח, אות יב (עמ' 146), אות טו (עמ' 148), בשם סבו.

הרווחים בכתיבת רמ"י - ההנחה שאין בעולם מקריות, מוטיב שניתן להציגו כצד המשלים של הטיעון "הכל בידי שמים". לכך מתקשר גם הפסוק "ולא נחם אלוהים דרך ארץ פלשתים כי קרוב הוא, כי אמר אלוהים פן ינחם העם בראותם מלחמה וישבו מצרימה" (שמות יג, ז). מכאן מבין משה שעל עם ישראל להשלים את תהליך הבריור.

החשש ואי הבהירות של משה ביחס לסיבת הסיבוב שעושים ישראל בעת המסע לארץ ישראל, הוא המניע אותו לנהוג במידת היראה, המסומלת בדמותו של יוסף.¹³⁹ אימוץ הנהגת היראה מוצג כאן כדרך להתמודד עם אי הוודאות. למעשה מדובר בחוסר התמודדות, שהרי הנהגה זו - פירושה אי נקיטת יוזמה, שלא לומר אי העזה והימנעות מבחינת הגבולות. רמ"י טוען שבמצב של הסתר ראוי שהאדם "לא ירבה להתחכם", ויגדיר את עצמו בעזרת הנורמה ההלכתית. לאמור, לא רק שהאדם איננו פועל במצב זה, אלא להיפך, הוא שוקע ומסתגר בעולמה של ההלכה ויפשוטי המצוות. יש בתיאור זה כדי להזכיר את עמדתו ביחס לאופי העבודה שעל האדם לאמץ, כל זמן שהוא מכיר בחסרונו.¹⁴⁰ כיצד עלינו לפרש אמירה זו של רמ"י? האם לפנינו טיעון מקרי, שיש לראותו משתייך לתיאור אותן דמויות שאינן נכנסות לספק? כבר בשלב זה נדמה שנוכל לשלול את האפשרות הפרשנית הגורסת, שרמ"י בדבריו אלה פונה דווקא לציבור הרחב, שעבודתו אינה צריכה לכלול התמודדות עם הספק, מכיוון שדבריו אלו מוצמדים למעשיו של משה. יתירה מכך, רמ"י מנסח במפורש את ההנהגה שהוא מוצא כאן, כמייצגת את התנהגותו של הצדיק. על כן נוכל לטעון, שאם הצדיק איננו יכול לממש את החיים מתוך חוסר וודאות, אזי מי ראוי לחיות כך? כלפי מי אפוא אמורה ההמלצה להיכנס לספקות?!

עמדה זו של רמ"י חוזרת בכמה מקומות. נעיין בכמה בדוגמאות מייצגות:

א) בקטע הבא אמנם אין שימוש במושג 'ספק' או חוסר וודאות, אך מתואר בה מצב דומה. רמ"י קובע כאן שאסור לאדם להכניס עצמו לניסיון, ואפילו אם כוונתו לשם שמים.

"לא תשתחוה להם ולא תעבדם" (שמות כד, ד) - 'לא תשתחוה', היינו, שלא תהיה כפוף תחת איזה דבר שהוא מתנגד לרצונו ית', רק תתגבר על כל אלו הדברים שהם כוחות זרים ותשוקות זרות. יולא תעבדם', שלא תעשה מהם עבודה להש"י בהכניסך לניסיון, כדי שתתגבר על יצרך ובוזה תעבוד הש"י, על זה בא אזהרה 'לא תעבדם'. וכמו שאיתא בגמרא (בבלי ע"ז דף יז, ב): "אמר ליה אידך נזייל אפיתחא דבי זונות ונכפייה ליצרין ונקבל אגרא וכו' אמר ליה מנא לך האי". ופירש רש"י ז"ל 'מנא לך האי' - דסמכת אנפשך למיתי הכא, ולא מיסתפית מיצר הרע. מזה מוכח שאדם אסור להכניס עצמו בניסיון ואפילו אם מכוין שעל ידי זה יתרבה כבוד שמים בהתגברו על היצר, וזה הוא 'לא תעבדם'. ושאני רבי חנינא ורבי יונתן שהיו בטוחים שהדברי תורה שיש בהם תשמור אותם.¹⁴¹

גם בקטע זה מוצגת לכאורה עמדה שמרנית. רמ"י מזהיר כאן שלא להיכנס ל'מצבי גבול',¹⁴² שמהם צפויה סכנת הגלישה אל החטא. הנחיה זו עומדת בתוקפה גם כאשר מניעי האדם חיוביים עד כדי הרצון להרבות כבוד שמים, בכך שיעמוד מול יצרו ויכניעו. עליו להיות מסוגל לשלוט ביצריו, ואל לו לעוררם כחלק מעבודתו הדתית. רמ"י מציג קטע מדרשי, ובו דיון בין שני

¹³⁹ שכזכור, בשל כך גם לא נכנס לספקות. ראו לעיל ליד הערה 41.

¹⁴⁰ על המושג 'חסרון' ועל הנחיותיו של רמ"י בהקשר זה, ראו להלן בפרק העוסק באינדיבידואליזם. ראו גם **בית יעקב**, בשלח, אות כב (עמ' 148).

¹⁴¹ ב, יתרו, "לא תשתחוה", עמ' נג. ראו **בית יעקב הכולל**, ויצא, "ויצא" (ראשון), עמ' 17.

¹⁴² על שימושי במושג זה ראו לעיל הערה 2.

אמוראים בשאלה אם נכון יהא לשבת בפתחו של בית עבודה זרה או בפתחו של בית זונות, ולא לחטוא. עמידה בניסיון תוכיח לא רק את המחויבות האישית של החכם להלכה ולציווי הדתי, אלא תשמש בוחן למידת העוצמה שיש בהוויה הדתית, ובכוח שהיא מעניקה לאדם במאבקו מול יצריו. אדם שלא עמד בניסיון, לעולם יהיה בספק שמא אמונתו וערכיו אינם עובדים במבחן המעשה. העמידה בניסיון עשויה אולי להעניק לאדם את הוודאות הנצרכת לו ביחס לאמיתות אמונתו ומחויבותו.¹⁴³

הסתייגותו של רמ"י מהכניסה לניסיון מפתיעה נוכח הדברים שראינו לעיל. הקביעה הקטגורית, הדורשת את האיסור 'לא תעבד' כהוראה שלא להיכנס לספקות, מביעה אמירה עקרונית. דברי רמ"י אותם תיארתי לאורך הפרק שלא לומר ראיית משנתו בהיקפה המלא, בה עולה בין היתר אופייה הנועז, מונע את האפשרות להסביר דרוש זה כמונע משיקולים של שמרנות,¹⁴⁴ שלא לומר לדייק מכאן שצידד בהימנעות מהימצאות בספק. הרי גם בסיום דרוש זה קובע רמ"י שהאמוראים בהחלטתם סמכו על כך שהתורה תשמור אותם. למרות שניתן לטעון כי קביעה זו נועדה להבחין בין האמוראים ובין שאר בני אדם, עדיין יש בכך פתח, העשוי להחזיר את הקורא לעבר ההבחנות הטיפולוגיות שראינו לעיל.¹⁴⁵

ב) הקטעים שצוטטו אינם יחידאיים. קיימות מספר מקבילות נוספות, שבהן מצויה תוספת המאפשרת להבין טוב יותר את כוונתו של רמ"י בסוגיה זו:

1. "ויסעו מהר שפר ויחנו בחרדה" (במדבר לג, כד). היינו, **בכל דבר שאדם מסופק האיך רצון ה' נוטה, אז העצה היעוצה לו שיגדיר את עצמו מהמעשה**. וזה "ויחנו בחרדה", כי על ידי חרדה שיהיה לאדם, טוב לו לחנות ולהיות ב'שב ואל תעשה', כמו עתה שנשבעו שלא ידחקו את הקץ (בבלי כתובות דף קיא, א). "ויסעו מחרדה ויחנו במקלות" (שם פס' כה), היינו, בעת שהשיי יחפוץ לקבץ אותנו, אז יתן תקופות בלבם שלא יחרדו. **הלואי שתהיה בקרוב בימינו**.¹⁴⁶
2. "פלגי מים לב מלך ביד ה' על כל אשר יחפץ יטנו" (משלי כא, א) – היינו, כי יש לפעמים איזה ענינים לאדם אינו יודע איך להתנהג ולפנות, היינו, שמצד אחד הוצרך להיות 'שב ואל תעשה', ומצד אחד 'קום ועשה' כמו שיתבאר למטה. וזאת יקרא 'פלגי מים', היינו, שדברי תורה מפליגים לשתי הצדדים, אז העצה לזה למסור את עצמו להשיי, והוא יאיר לו איך לעשות. וזהו 'לב מלך', היינו, שימלוך אדם על לבו וימסרנו לה', ואם ח"ו לא יאיר לו השיי, על זה נסמך כאן פסוק 'עשה צדקה וחסד נבחר לה' מזבח" (שם פס' ג), ולא כתוב 'לעשות צדקה' רק 'עשה' לשון הוה, והוא לא שתעשה במעשה, רק השב ואל תעשה הוא צדקה ומשפט, מאחר שאין ידוע איך לעשות, וזה 'נבחר

¹⁴³ ראוי להזכיר בהקשר זה את דברי הרמב"ם המפורסמים בהלכות תשובה פ"ב ה"א: "איזו היא תשובה גמורה, זה שבא לידו דבר שעבר בו ואפשר בידו לעשותו ופירש ולא עשה מפני תשובה... הרי שבא על אישה בעבירה, ולאחר זמן נתייחד עמה, והוא עומד באהבתו בה... ופירש ולא עבר, זהו בעל תשובה גמור". ראו שג"ר, התשובה, עמ' 134-137.

¹⁴⁴ הגם שכבר כמה דורות ככל שהתנועה החסידית התפתחה והתמסדה, המגמה השמרנית השתלטה על ההוויתת החסידית. עסקתי בתופעה זו לאורך הפרק הראשון, אלא שחובה להעיר כי זוהי סוגיה רחבה, ואין ברצוני לטעון כי ניתן לתאר את העולם החסידי כנע רק בין שתי אפשרויות: לובלין – פשיסחה, הגם שלעימות זה השפעה מכוננת על תלמידי פשיסחה, ורמ"י בכללם. עוד על סוגיה זו ראו את דברי פייקאז', **חסידות פולין**, חלק ראשון, עמ' 153-37.

¹⁴⁵ השוו לדברי **שם משואל**, בחוקותי, ל"ג בעומר, "ונראה", עמ' שסט; **שם**, מסעי, שבת ר"ח תר"ע, המגביל דפוס התנהגות זו רק לאנשי מעלה.

¹⁴⁶ א, מסעי, "ויסעו", עמ' קע. מילות הסיום, ביטוי נדיר של מעורבות הכותב או העורך.

לה' מזבח', כי זבח הוא קום עשה.¹⁴⁷

בשני קטעים אלה מתואר מצב של חוסר וודאות הגורר או המאופיין בתחושת חרדה. בשני המצבים מתעוררת דילמה אם לעשות את המעשה ('קום עשה'), או לנהוג בפסיביות ('שב ואל תעשה'). מחד גיסא, רמ"י ממליץ כאן על אי עשייה והימנעות ממצבי הספק. מאידך גיסא, דיוק בשני הקטעים יראה שהמציאות החיצונית אינה משתנית; מה שמתנה הוא יחסו של האדם למציאות זו. בשלב הראשון חש האדם ספק וחוסר ביטחון לגבי צורת ההתנהגות הראויה. כל זמן שהוא חש כך נוכח המציאות המורכבת, עליו להימנע מלנהוג באופן אקטיבי. רק כשיחוש 'תקיפות', כלומר ביטחון וודאות פנימית, וממילא תסתלק חרדתו, אזי יותר לו, ואף תוטל עליו החובה לנקוט פעולה.

לאור קטעים אחרונים אלה, ברצוני להציע שרמ"י מדבר על וודאות במצב של חוסר וודאות, כלומר על וודאות בכל הנוגע לצורך להיכנס לספק. אין מדובר כאן בפעולה מתוך תחושה פנימית של 'ספק', בהימור או בהתנהגות שרירותית. זהו מצב מסופק, שלא ניתן להתנהג בו על פי כללים אובייקטיביים, והציווי הדתי דורש מהאדם התנהגות שלא ניתן לעגנה בנורמות המקובלות. הספק מצוי במישור האובייקטיבי, אך האדם מכיר בסובייקטיביות שלו, שכך עליו לנהוג, ובמובן זה התנהגותו נובעת מאמונה, שכן אין הוא יכול להצדיק באופן תבוני את הכרעתו. ההגעה להכרה זו נובעת מתהליך הבירור, אותו תיארו באריכות בפרק הקודם.

כמו כן, הקטעים האחרונים העלו את השאלה האמנם רמ"י פונה לתלמידיו ומבקש מהם ליחפשי את הספק, או שמא מדויק יותר להבין את עמדת רמ"י כי הוא מציע את הדרכתו לאדם העומד בפני הספק, ואולי אפילו שרוי בו. אפשרות אחרונה זו מבהירה את פשר ביקורתו של רמ"י על 'בני גרשון', שתוארו על ידי כמי שעמדו בפני הספק והכריעו ב'שב ואל תעשה'. אדם הנתקל במצב של ספק, עליו לראות בו כמעין 'הזמנה' של האל לעבור תהליך. ואז הספק מתפקד אצל רמ"י בדומה למה שאנו מכירים בכלל בתולדות המחשבה בפרט זו האקזיסטנציאליסטית ולפיה רכישת השגה רוחנית חדשה עוברת דרך משבר, והעמדת הקיים בסימן שאלה.

1. סיכום עמדת ר' מרדכי יוסף ביחס לספק

לסיכום עמדתו של רמ"י ביחס לספק נציין כי המצב הרוחני הגבוה משתקף לדידו גם בנכונות האדם להיכנס למצבי ספק. החיים בעולם הזה דורשים התמודדות עם מצבים של אי וודאות. למעשה חיי האמונה מאופיינים בבירור שאלת אופיו של הרצון האלוהי. קביעתו של רמ"י, לפיה רק בעלי אמונה יכולים להיכנס לספק, מעידה שמצב הספק איננו מצב של חוסר וודאות פנימית, אלא מצב שבו לא ניתן להיעגן בעיגון אובייקטיבי, או בעיגון של הנורמה המקובלת, ובהתפרשותה המקובלת. לאור מה שראינו עד כה, ייתכן שבראשיתה כרוכה הסיטואציה באי וודאות, כך שהכניסה לספקות תתרחש רק לאחר שהאדם בירר לעצמו מה עליו לעשות.

אכן, חיים מתוך ספק עלולים להכיל חיל ורעדה כמו גם כאב וסבל,¹⁴⁸ אבל בהקדושו מקום נרחב לקיום בעל אופי זה, טוען רמ"י שזוהי הדרך לזכות לאמיתות גבוהות יותר. הספק דוחף את האדם לבחון את האמיתות המקיפות את חייו, ולהעמיד אותן בסימן שאלה. ואין מדובר בתנועה

¹⁴⁷ א, משלי, "פלגי מים" (כא), עמ' רכה.

¹⁴⁸ בלשונו של רמ"י 'סבלנות'. ראו לעיל בפסקת המבוא על מקורות הסבל בשל הוויית הספק.

המכוונת כלפי חוץ, אלא בבחינת חייו שלו מתוך חתירה להגיע למגע ממשי עם האלוהי, להווייה אותנטית.¹⁴⁹

בכתיבתו הטיפולוגית של רמ"י, שהיא כאמור בדרך כלל בעלת אופי בינארי, אנו למדים כי הדמות הדתית המקובלת, המיוצגת אצל רמ"י בדמויותיהם של יוסף, אפרים, לוי, בני גרשון ופנחס, טוענת כי אין להיכנס לסיטואציה שבה עומדים גבולות הנורמה הלכתית לשאלה. מאידך גיסא, הדמות הדתית, שכלפיה חותר רמ"י, המסומלת בדמויותיהם של יהודה, בית דוד, בני קהת, שמעון וזמרי, אכן נכנסת לספק, מתוך הבהירות שבה זוכה דמות זו, כי עליה לעשות את המעשה הנדמה כבעיית.

דברי ההסתייגות של רמ"י מן הכניסה לספק מבהירים ומגדירים את עמדתו, ומוצע בזה לראותם באופן הבא:

(א) תחושת הוודאות – רק תחושה זו, המתפרשת אצל רמ"י כקבלת אישור אלוהי, היא זו המאפשרת לאדם הדתי לנקוט יוזמה העלולה להביא לפריצת גדרי ההלכה. לאור זאת דברי רמ"י בקטעים האחרונים, המסייגים את הכניסה לספק, ניתנים להתפרש כמכוונים דווקא לאותן דמויות העשויות להיכנס לספק. אם הצדיק, ואפילו הוא משה, חש באי וודאות פנימית, אל לו לנהוג באופן החורג מהמותר.¹⁵⁰

(ב) יוזמה או היענות – ההנחיה שלא להיכנס לניסיון אפילו לשם הגברת 'כבוד שמיים' מתקשרת לרעיון של סילוק הנגיעה האישית, שראינו אצל רמ"י במסגרת דיונו בסוגיית הברור. יוזמה, בהקשר זה, מבטאת את הרצון האישי, שעלול להיות שונה וזר כלפי הרצון האלוהי. דווקא בהיעדר יוזמה אנושית, יש סיכוי רב יותר שיתבטא הרצון האלוהי, כפי שמציג זאת בנו של רמ"י:¹⁵¹

והברור הוא כשהאדם עושה דבר שלדעתו אינו טוב, והיינו כשהשם יתברך יזמין נגדו דבר שנראה כעבירה, ואז כשיכוון לעומק רצון השם יתברך בלי דעתו, אז הוא מבורר שכל פעולותיו הם רק לרצון השם יתברך... **וזה אסור לעשות לאדם, רק כשיזמין לו השי"ת שלא מדעתו, ולא שיכניס עצמו במכוון לזה.**¹⁵²

בדברי בנו מצטרפים רעיונות שנדונו בשני הפרקים האחרונים: ההימנעות מכניסה לספקות ותהליך ה'ברור' כהתרחשויות אותן אין האדם יוזם, אלא נענה להן, ומחפש באמצעותן את רצון האל ממנו. האל הוא זה אשר 'קורא' לאדם ועליו לישמוע, לאמור לייצור את המצע

¹⁴⁹ השוו לעמדת מגיד, **איזביצה-ראדזין**, עמ' 147, על הספק כשלב בהתפתחות התודעה.

¹⁵⁰ ראו גם ב, תולדות, "ויהי", עמ' כא, שם מתואר יצחק כמצוי בספק את מי מבניו עליו לברך. למרות שיצחק יודע את הבעייתיות הכרוכה במעשי בנו הבכור עשו, הוא מוכן לברכו ברגע שיגיע לוודאות הפנימית ("חשק בלבו") שכן עליו לנהוג.

¹⁵¹ בהקשר זה ראו בפרק הבא ניתוח הדרוש א, תצא, "כיי", עמ' קפט, שם נאמר כי את דחיית ה'כללים' אין האדם יוזם. הוא נקלע לסיטואציה, שמתוכה הוא נדרש לדחות אותם. באופן דומה ראו את פרשנותו של רמ"י לחטא המרגלים ב, שלח, "ענין", עמ' צז. למרות שהמרגלים מנסים לנהוג כשורה, הם פועלים לאור שיקול דעתם, ואינם מתאמצים לברר מה רוצה מהם האל במצב זה. יש בכך ביאור נוסף לשימוש החריג שעושה שם רמ"י בביטוי 'עבירה לשמה' לתיאור התנהגותם, ולא במונח הרווח אצלו "עת לעשות לה'", כמו גם לביקורת הקיימת בדבריו ביחס למעשה זה. על סוגיה זו ועל ההבדל בין המושגים "עת לעשות לה'" ו"עבירה לשמה" ראו להלן בפרק השמיני.

¹⁵² **בית יעקב**, תולדות, אות לו, עמ' 224. ראו מקבילה פנומולוגית אצל אליאור, **תורת האלוהות**, עמ' 270; נגאל, **לידת החסידות**, עמ' 111-112 (= ג' נגאל, **מנהיג ועדה**, ירושלים תשכ"ב, עמ' 78-79).

שיאפשר לקריאה זו לחדור לעולמו.

ג) הספק כפועל יוצא של רפלקסיה – חיי אי וודאות הם ביטוי אימננטי למודעות העצמית הרצויה. חוויה של שניות וניכור מאפשרת לאדם לשמוע קול אחר (=עוזר כנגדו), ולבחון את מעשיו מן החוץ. המחיר שגובה בחינה זו הוא השאלה המנקרת תמיד ביחס לערכה של העשייה. האדם חי בתודעה מתמדת של מתן דין וחשבון ובהוויה של חיים בספק, שמתוכו משתמעת חתירה להשתחרר מהרפלקסיה, כפי שצינו בשלהי הפרק הקודם באריכות. ומכאן שאי הודאות איננה אלא חלק מהתהליך, וכלי לבירור הרצון האלוהי.

הנכונות להימצא בספק היא שלב הכרחי בדרך למימוש הרצון האלוהי. מצב זה מקביל לתקופת החושך הקודמת לאור, או להיעלם הקודם לגילוי, כדבריו בדרוש הבא, שייתכן שיש בהם גם אמירה אוטוביוגרפית ביחס לעצמו, ולתקופת ההיעלם שאותה חווה, לדברי נכדו:¹⁵³

'חושך' הוא 'אמון מוצנע', היינו שבתפיסתו אי אפשר להשיג גודל עמקות אורו מחמת שהוא מאוד מוצנע ועמוק. וזה ההעלם יכול להיות אפילו באנשים גדולים אפילו בנביאים,¹⁵⁴ וצריך לבקש רחמים שלא יארע להם טעות חלילה.¹⁵⁵

הפסוק "ואהיה אצלו אמון ואהיה שעשועים" (משלי ח, ל), הובן כמתאר את היחס בין החכמה ובין האל.¹⁵⁶ את המילה 'אמון' שהיא מילה יחידאית במקרא, פירשו חז"ל בפתיחת מדרש **בראשית רבה** א, א (ת"א עמ' 1) בחמשה פירושים. רמ"י כורך את דברי חז"ל אלה עם הפסוק המקראי "והארץ היתה תוהו ובהו וחושך על פני תהום" (בראשית א, ב), כאשר הוא מפרש כל אחד משלושת ביטויי התיאור הנזכרים בפסוק, על פי הוראה אחרת של המלה 'אמון': תוהו – 'אמון פדגוגי'; בוהו – 'אמון מכוסה'; חושך – 'אמון מוצנע'.

תקופת החושך היא תקופה של הצנעה וחביון, לפי המדרש.¹⁵⁷ רמ"י רואה בכך תיאור של כל תקופות ההסתר העוברות על האדם. זמן ההיעלם עלול לגרור אחריו טעויות, כפי שמדגים רמ"י בהמשך באמצעות חטאו של האדם הראשון, שהנחש הצליח להטעותו. מצב חשכה זה נמשך עד לרגע שבו זוכה האדם לגילוי:

היינו שמשוטט האדם באלו המאורעות כמו במים עמוקים, עד שהשי"ת אומר די. וזהו "ויאמר אלוהים יהי אור" (בראשית א, ג), היינו, ישועתו של השי"ת.¹⁵⁸

לאורך הפרקים עד כה ראינו כי משנת רמ"י תובעת הכרה עצמית נוקבת. על כן עלינו להתמקד בדרישתו למבט רפלקטיבי כחלק מתהליך הבירור, כמו גם כחלק מתהליך ההתפתחות הרוחנית

¹⁵³ **ספר ההקדמה והפתיחה**, עמ' כח, וצוטטו בהקדמה לחלק ב' של **מי השלוח**. ראו אליאור, תמורות, עמ' 408, ושם הערה 49.

¹⁵⁴ השוו לקביעת ש"ץ, עיונים, עמ' 559, וכבר ציינתי בפרק השני שאינני שותף להנחה שקביעה קטגורית זו חלה על נבואת משה בכללה.

¹⁵⁵ ב, בראשית, "בראשית", עמ' יב.

¹⁵⁶ לשימוש בפסוק זה יש היסטוריה ארוכה בספרות המיסטית, לאור הזיהוי בין 'אמון' ובין חכמה, ראו שלום, **פרקי יסוד**, עמ' 260-261; חלמיש, **מבוא**, עמ' 167-169; פדיה, **רמב"ן**, עמ' 167-168, ושם הערה 62.

¹⁵⁷ במדרש שם הוראת הביטוי 'אמון' נגזרת מהפסוק במגלת אסתר אודות מרדכי "ויהי אומן את הדסה" (אסתר ב, ז), במובן שמרדכי הטמין והצניע את אסתר מפני שליחי אחשוורוש.

¹⁵⁸ שם, שם.

של האדם. מעמדה המרכזי של הרפלקסיה דורש עיון בדברי רמ"י העוסקים ביצירת הוויה של 'דעת', וזאת כשלב הכרחי לפני המצב הגבוה של קיום ב'חוסר דעת'.
אלא שקודם לכן עלינו לדון בשאלה כיצד מתיישבים תהליך הבירור, והמגמה לחולל שינוי אצל שומעיו עם משנתו, המתמקדת ברצון האל, והרואה בו את הממשות האונטולוגית היחידה הקיימת (= "הכל בידי שמים"). רצון האל - לא רק שהוא המניע את העולם, אלא העומד מאחורי כל התרחשות אנושית, עד כי ניתן להסיק כי עמדתו שוללת את הבחירה האנושית, שאינה אלא אשליה בלבד. כיצד יש ליישב שני היבטים אלה, הנראים כסותרים זה את זה: חירות האדם מול ראיית כל מעשה אנושי מימוש של הרצון האלוהי?

פרק חמישי

העמידה הבלתי-אמצעית מול האל ושאלת קיומה של אוטונומיה אנושית

שורש כל החטאים הוא גאות, שאינו מכיר שהכל הוא מהשי"ת;¹ כי בדברי תורה נמצא שביעה ורצון כמו שכתוב "ומשביע לכל חי רצון", היינו שביעה לפי שעה, ורצון לעומק טוב.²

א. מבוא

משנתו של ר' מרדכי יוסף נעה סביב שני צירים: האחד ממוקד ברצון האל (= "הכל בידי שמיים"), המתואר כממשות האונטולוגית היחידה הקיימת. רצון האל לא רק שמניע את העולם, אלא שהוא בעצם עומד מאחורי כל התרחשות אנושית (= "תוך כל המעשים"),³ עד כי ניתן להסיק כי עמדתו שוללת את יכולת הבחירה האנושית, וקיומה הינה למעשה אשליה בלבד.⁴ לעומת זאת, הנושא השני מתמקד באינדיבידואליות האנושית, ומציג כנגזרת מכך אוטונומיה אנושית נרחבת, עד כדי הכרה ביכולת של האדם להכריע, בסיטואציה מסוימת, כי האמת הדתית תובעת ממנו להתעלם מהמערכת הנורמטיבית, ולנהוג שלא על פי גדרי ההלכה (= "עת לעשות לה'"). השאלה המרתקת היא כמובן, כיצד יש ליישב שני היבטים אלה, שעל פניו סותרים זה את זה: חירות האדם מול העדר כל בחירה והטענה לפיה כל מעשה אנושי, הוא מימוש הרצון האלוהי. השאלה איננה שאלה הגותית גרידא, אלא עיקרה, כיצד ציפה רמ"י שתלמידיו יתמודדו עם קיום עולמם הדתי, שעיקרו בחירה בין טוב ורע, ולקיחת אחריות על בחירה זו, כאשר מאידך הוא משמיע קביעות ולפיהן האמת האלוהית היא ש"אף כל החטאים של ישראל הם בהשגחת השי"ת".⁵ סיומת דבריו באותו דרוש ולפיהם "הבן כי עמוק עמוק הוא", איננה יכול להיתפס כאמירה מליצית מופשטת גרידא, אלא עלינו לתהות מהי אותה הבנה לה הוא מכוון, ומהן התשובות שהוא סיפק לאותה מצוקה קיומית שהוא במו ידיו יצר.

האתגר גדל, בעת שאנו מגלים כי שני נושאים אלה מוצאים אצלו את ביטויים בטיפוס הדתי המיוצג על ידי דמותו המקראית של יהודה. יתרה מזאת, שני ההיבטים לא רק שמאפיינים דמות דתית זו, אלא שהם גם מגדירים אותה ככזאת.⁶ לאור טענתי בפרקים הקודמים כי יהודה מסמל דמות מבוררת אשר 'הסירה את נגיעתה', ולאור הסבריי שם, כי דמות זו השלימה את תהליך

¹ ב, וארא, "הפליתי", עמ' מב.

² א, קדושים, "את", עמ' קיט.

³ א, שמיני, "ויהי", עמ' קה (ראו להלן בסעיף העוסק בחטא נדב ואביהוא). ראו וייס, דטרמיניזם, עמ' 451, המציע שתי אפשרויות פירוש לטענה זו: א) היות האדם ירא שמים או לא, איננו תלוי בו. ב) המעשה שהאדם עושה איננו נובע מרצונו החופשי, אלא מופעל בידי שמים. לטענת וייס, הפירוש השני הולם יותר את כוונתו של רמ"י.

⁴ ראו הררי, **חירות האדם**, עמ' 160. כבר עתה חשוב להדגיש, כי בכל מקרה לא עולה אפשרות למצוא אצל רמ"י עמדה הטוענת לאקוסמיזם, מכיוון שאין רמ"י מדבר על קיום העולם כאשליה, אלא על קיום רצון נפרד ככזה.

⁵ א, וירא, "ותכחש", עמ' כז.

⁶ למרות החשיבות של קביעה זו, יש לציין כי עובדה זו זכתה להתייחסות מינורית יחסית במחקר.

הבירור, עלי לשאול מה היחס בין ההיבט האקטיבי של עבודה דתית זו ובין הטענה כי "הכל בידי שמיים"? או בניסוח יותר ממוקד – אם כל החטאים הם ברצון האל, אזי איזו משמעות יש להבחנה בין חטא 'סתם' ובין חטא הנעשה מתוך הכרה של 'לשם שמיים',⁷ כמו גם מה פשר הטענה כי על האדם להגיע להכרה בדבר "עת לעשות לה'"?⁸ למרות שסוגיית העמידה הבלתי-אמצעית מול רצון האל מהווה את מוקד החלק הבא של עבודה זו, הרי שכבר עתה ברצוני להתייחס למתח ההגותי הקיים ביסוד משנת רמ"י, ולהציע מודל רעיוני המיישב יחדיו את שני הקטבים של הגותו. מודל זה ישוב ויבהיר את כוונת רמ"י בקביעתו כי "הכל בידי שמיים".

בפרק המבוא הצגתי באריכות את המודלים השונים שהובאו במחקר כדי לפתור את המתח בין אותם שני נושאים, ובמקביל הראיתי כי עדיין לא נעשה ניסיון מספק להציג מסגרת פרשנית, אשר תכלול את שני ההיבטים שבמשנת רמ"י, בעיקר בפני שלא הוצגה הצעת הסבר שתבהיר את אפשרות קיומם בו זמנית בדמותו של יהודה. עלי לחזור ולהעיר כי נקודת ההנחה המצויה בבסיס דבריי היא שאין לראות ברמ"י רק תיאולוג המתעניין בשאלות מופשטות. להבנתי עיקרה של הכתיבה החסידית מכוונת לשומעי לקחה והיא באה לתרום לעולמם הדתי באופן ממשי. מהעולה בספר מי השלוח כמו גם מעדותם של צאצאי רמ"י, מופיעה דמות של מורה אשר פונה לתלמידיו בדרישה לחפש בתורה רלוונטיות לחייהם, ונראה כי באמצעות הגותו ביקש לדרבן תלמידים אלה לקראת שינוי פנימי.

המושג "הכל בידי שמיים" תורגם למושג הפילוסופי 'דטרמיניזם' והובן בעקבות וייס כשולל את הבחירה החופשית האנושית, או לכל היותר מותר בידי האדם את האפשרות להכיר בכך.⁹ טענה זו בדבר היכולת של ה'אני' לצפות בעצמו, ולהכיר בעובדה שחיי אינם בעלי אופי אוטונומי, לא זכתה שיעמדו על חשיבותה. יכולת זו איננה רק תוצר תהליך קוגניטיבי, ועוד נראה כי רמ"י לא חשב שתלמידיו ישיגו הכרה זו רק בזכות שמיעת דברי התורה שלו. לפנינו רעיון ולפיו הידיעה עצמה היא השינוי גופא, ולא כפי שאנו רגילים לחשוב שהידיעה תוביל לשינוי! מדובר על מצב אחדותי, שהרי כפי שצוין כאן רבות, השינוי כאן הוא שינוי ברמת התודעה.

לאורך פרק זה יעלה כי ההכרה בדבר "הכל בידי שמיים" – משמעותה אמנם כי כל מעשה שיעשה וללא תלות בכוונת העושה, הוא בידי שמיים. אלא, וזאת יש להדגיש, כדי שהדבר יהווה אכן מימוש רצון האל, הוא צריך להיעשות מתוך מודעות ממשית לכך. העמדה הדטרמיניסטית של רמ"י, מקפלת בתוכה את הקביעה כי על האדם להכיר כי כל מה שקורה לו, לא קורה במקרה, אלא צריך היה להתרחש לאור מי שהוא, וממילא זהו מה שהוא אמור לעשות. בניסוח אחר, האדם המודע כמו גם האדם הלא מודע, לעולם מה שיעשה הוא 'בידי שמיים'. ועדיין אין זה המוקד בטענת רמ"י אלא, האדם המודע, בעצם הכרתו זו, מאפשר לרצון האל להתגלות בעולם, ולהכרה נוכחת זו הוא חותר בדבריו.

⁷ השוו לטענת וייס, אוטופיה, עמ' 239-240, הטוען כי רמ"י איננו עיקבי בסוגיה זו, וכי בפועל הוא איננו מבחין בין שני סוגי החטאים. עלינו לשאול את עצמנו האם אמנם ניתן לקבל טענה זו, נוכח טרחתו של רמ"י הגדיר את כוונתו באומרו "עת לעשות לה'", ובפרט שמושג זה נכרך עם מושגים מקבילים כגון 'פרטים'; 'התפשטות'; ועוד. בדבריי להלן אודות תפיסת החטא של רמ"י אציע פירוש אלטרנטיבי לזה של וייס.

⁸ הרי תפיסה דטרמיניסטית שוללת קיומו של חטא או טעות, כשם שהיא שוללת מצד שני מצב של 'עבירה לשמה'.

⁹ ראו לדוגמה גלמן, העקידה, עמ' 38, ובעוד מקומות; רוזנברג, תורת הייחוד, עמ' 301, 305-306.

במשנת ר' מרדכי יוסף, רצון האל בו מדובר הוא אותו רצון קונקרטי מהאדם, כלומר פנייה לאדם מסוים בעת מסוימת. עיקר תפקיד האדם לזהות את רצון האל ממנו, ולהיענות לרצון זה. רצון זה כאמור פונה לאדם באופן ישיר ואישי, והוא נכון לזמן הופעתו. אופיו האישי והקונקרטי, כמו גם העובדה שהאדם למד בעצמו ומתוך עצמו אודותיו, הוא כאמור הקוטב השני במשנת רמ"י. ההיענות הזו לרצון האל, שכאמור לעיל מעצם הגדרתה איננה עוברת בהכרח בתוך המסגרת ההלכתית,¹⁰ היא המקור להיבט הרדיקלי במשנת רמ"י.

רמ"י מלמד את האדם כי עליו לגלות 'מה רוצה האל ממנו עתה'. אין כאן תנועה שבו האדם יוצר את עצמו (עמדה המאפיינת הגות אקזיסטנציאליסטית), אלא של גילוי עצמי. מה שהאל רוצה, איננו נתון כלל להחלטת או הכרעת האדם. רצון האל מהאדם, הוא ביטוי למה שהאדם הינו, ולכן ניתן לראות באותה היענות של האדם לרצון האל, כגילוי עמוק של 'האני'. כמו כן, אין כאן עשייה מתוך אי וודאות, אלא רמת הקיום עליה מדבר רמ"י, מאופיינת בכך שהאדם אכן יודע מה האל רוצה ממנו. במצב זה עדיין נשמרת הייחוד האנושי, ולכן גם ניתן לדבר על מימוש ייעוד האדם, כך שלפנינו עמדה שניתן להקבילה לעמדה נוסח אקזיסטנציאליזם-דתי. מיותר לציין כי מצד שני, האדם יכול מתוך מגוון סיבות, לבחור ולהתכחש למצב זה.

אם כן, מחד קיים היסוד הקבוע במציאות, יסוד שאיננו תלוי באדם. מאידך, על האדם להכיר בעובדה זו, ולחתור להכיר יסוד זה, ובכך לממש את ייעודו כמי שחי נוכח רצון האל. ניתן להוסיף ולומר, כי הטיעון הדטרמיניסטי במשנת רמ"י למעשה מבטיח כי גילוי רצון האל, אכן יתרחש. אם האדם לא יזכה להכיר זאת בחייו, גם לא בדיעבד, אזי התגלות זו תתרחש לעתיד לבא.

אפתח בהצגת הטענה המרכזית המלווה את המעיין בספר, והיא טענת 'הכל בידי שמיים', כדי להראות את תחולתה, ולאבחן היכן אם בכלל מצויה נקודת הבחירה של האדם. מתברר כי ניתן לבחון טענה זו באמצעות השאלה הפילוסופית הקלאסית 'ידיעה ובחירה', אם כי שאלה זו מקבלת כאן אופי שוני, ומדובר עתה במישורים שונים בקיום האנושי, וברמות שונות של תודעה. רצונו של רמ"י לחולל שינוי ברמת התודעה, קרי במישור של ההווה האנושית, יוביל אותי לטענה כי מקום הטעות, כמו גם מקום החטא, מתרחש במקום שהמחשבה ממירה את הקיום. העיסוק בחטאים המקראיים בא להורות, כי הדמות החוטאת הקדימה את זמנה, במובן זה שהיא לא הגיעה לבשלות הרוחנית המתאימה (לדוגמה חטא נדב ואביהוא), או לחילופין הסביבה לא יכלה להכיל אמת דתית זו (חטאו של קרח). הניסיון להקדים את הזמן, מעלה לדיון שאלות עקרוניות אודות היחס חוק וזמן, שאצל רמ"י מקביל לשאלת היחס בין ה'לבוש' (התורה כחוק) ו'האור' (הבלתי-אמצעיות), כמו גם מקומה של המשיחיות במשנת רמ"י. מקום נרחב אקדיש לבחינת דמותו של עמלק בכתובת רמ"י, ואראה שהוא משמש כסמל לטעות העדינה אך האקוטית העומדת לפתחו של הלומד משנה נועזת זו – ה'בלבול' בין מישורי הקיום (ה'היות') ובין המחשבה (ההבנה).

ב. טענת "הכל בידי שמיים" בספר מי השלוח

הרעיון היסודי המלווה את ספר מי השלוח הוא "הכל בידי שמיים", לאמור דגש על הרצון האלוהי העומד בסיס כל התרחשות ובפרט זו האנושית. בסופו של דבר כל מעשה האדם, ללא תלות

¹⁰ ראו בהרחבה אצל מגיד, איזביצה-ראדזין, עמ' 225-239.

במודעות המלווה עשייה זו, איננה נפרדת מהרצון האלוהי, ובמובן זה לעולם לא היה הרצון האנושי מנותק מזה האלוהי.

מכיוון שסוגיה זו טופלה במחקר בהרחבה יחסית¹¹ אסתפק בהצגה קצרה של כמה מהדרושים המרכזיים בספר מי השלוח אשר מהם עולה עמדתו של רמ"י, וזאת כדי שתמונת עולמו ההגותי תתואר כאן באופן שלם. במהלך הדברים נראה לא רק את עצם הטענה הרעיונית, אלא דרכה נחשוף את מטרתו הרוחנית-חינוכית של רמ"י בעת אמירותיו בנידון.

1. הצגת הטיעון

את טיעונו העקרוני בנידון, מצמיד רמ"י למאמר חז"ל המפורסם ולפיו "הכל בידי שמיים – חוץ מיראת שמים" (בבלי ברכות דף לג, ב ובמקבילות). אמירה זו הפכה בעולם המחשבה היהודי להיות מכוננת מבחינת אופי התודעה הדתית, וניתן לראות בה את המודל המרכזי בשאלת מערכת היחסים בין האל ובין האדם. לפנינו קביעה אודות האחריות של האדם להתנהגותו הערכית, נוכח יכולת הבחירה שניתנה לו על ידי האל.¹² מה שבולט בדרוש בו נעיין עתה היא העמדה המפורשת העולה ממנו כמו גם הרטוריקה המתלווה לכך.¹³ רמ"י איננו מהסס בדבריו בעת שהוא מעמיד את עצמו מול קביעה זו של חז"ל וטוען בדבר יחסיותה, וכי האמת הדתית העמוקה היא למעשה הפוכה, לאמור, אין לאדם כל בחירה על הכרעותיו, ואפילו חטאיו הם חלק ממהלך אלוהי:¹⁴

"ותכחש שרה לאמור לא צחקתי" (בראשית יח, טו) - עומק הענין בזה, כי מה דאיתא בגמרא 'הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים' (בבלי ברכות דף לג, ב), הוא רק לפי גבול תפיסת שכל האדם, אבל באמת הכל בידי שמים ואף יראת שמים, ורק בעוה"ז הסתיר הש"י דרכו. ומדות יצחק אבינו היה להכיר שאף יראת שמים הוא ביד הש"י, אך העולם לא היה ראוי ליקרת כזה, לכך הוצרכה שרה לאמור "ואדוני זקן" (שם פסוק יב), שנראה שמכחשת שאין הכל בידי שמים. ועל ידי זה הראה לה הקב"ה מידה במידה, כי אף יראת שמים הוא בידו, וזאת הוא הולדת יצחק. ובלתי ההסתר הזה שנסתר מאתה, לא היה יצחק אבינו יוכל להולד בעוה"ז, כי יקרת מדות יצחק אבינו היה לברר ולהראות כי אף יראת שמים הוא בידי שמים. ואף כל החטאים של ישראל הם בהשגחות הש"י, כי ע"י זה יתגדל ויתקדש שמה רבא. והבן כי עמוק עמוק הוא.¹⁵

על פי פשוטי המקראות (בראשית יח, יב) צחוקה של שרה מתפרש כחוסר אמון למשמע הבשורה על לידה עתידה.¹⁶ חוסר אמון זה מוסבר בדרוש זה כחוסר יכולתה להשתחרר מהתודעה האנושית, ולפיה העולם מתנהל בחוקיות קבועה, ועל פי חוקיות זו, לאברהם ולה לא יכול להיוולד כבר בן.

¹¹ ראו וייס, דטרמיניזם; וייס, אוטופיה, עמ' 232-245; פירשטיין, איזביצה, עמ' 21-39; פירשטיין, דטרמיניזם; הררי, חירות האדם, עמ' 116-160.

¹² על משמעות מאמר זה בעולמם של חכמים, ראו אורבך, השגחה בחז"ל, עמ' 481-483; אורבך, חז"ל, עמ' 250, ועמ' 368-369.

¹³ כבר הערתי כמה פעמים שהרטוריקה היא חלק מהותי מההליך אותו מבקש רמ"י להעביר את שומעיו. גם כאן ההפתעה או הפליאה נועדו לייצור מצע תודעתי מתאים. ראו בפרק המבוא, "שפה והגות בספר מי השלוח"; נספח לפרק הראשון.

¹⁴ למרות הניסיון לעגן קביעה זו במקורות חסידיים קודמים, נראה כי לפנינו חידוש נועז של רמ"י. על סוגיה זו ראו אצל ליור, ר' צדוק, עמ' 141 והערות נלוות.

¹⁵ א, וירא, "ותכחש", עמ' כז. ראו וייס, דטרמיניזם, עמ' 450.

¹⁶ ראו מדרש בראשית רבה מח, יז-יח ובעוד הרבה.

חוקיות ביולוגית זו כחלק מהחוקיות הקיימת בעולם, נקשרת כאן לחוקיות המוסרית והדתית לפיה על האדם לשאת אחריות למעשיו, ובפרט לחטאיו ("... פרט ליראת שמיים"). והנה מה שמתגלה לנו בפרשה זו לדעת רמ"י הוא, כי 'הכל בידי שמיים', ולא רק אותם חוקי הטבע, אלא גם החלטותיו ומעשיו של האדם. לאמור, מתגלה כאן הרבה יותר מאשר אי יכולתם הטבעית של הורים זקנים ללדת בן, אלא האדם למעשה איננו יצור אוטונומי כפי שחשב. 'אף יראת שמיים', כלומר, מקום ההחלטה, הכוונה המתלווה לעשייה, שלא לומר עצם העשייה, כל אלו אינם ברשותו.

הטענה בדבר כפל הפנים של ההוויה לא רק שמצוי בבסיס עולמו הרעיוני של הספר, אלא הוא כאמור עומד בסיס העבודה הדתית בה עוסק רמ"י. גם בדרוש זה העולם מתואר כמתנהל על פי שני סוגי אמיתות, האנושי (=עוה"ז) והרובד העמוק יותר (=באמת'), שניתן לכנותו האמת מנקודת המבט האלוהית. העולם ברובדו הגלוי רובד ה'גוון'¹⁷ ואשר שניתן לכנותו גם ה'עוה"ז', מתנהל על פי חוקיות מסוימת, אלא שזוהי חוקיות המסתירה את הרובד הסמוי, העומק האלוהי, את מה שניתן לכנות 'העולם לעתיד לבא'. סיבת ההסתרה איננה מופיעה בדרוש, ולהלן נראה כי מטרתה לאפשר לאדם לפעול ובעיקר לקחת אחריות על חינו. רמ"י מנצל את הסיפור המקראי אודות לידתו הניסית של יצחק, כדי לטעון שבאמצעותה התגלה כי האל מנהל את העולם. או כפי שהוא טוען במקום אחר, תפקיד האבות המקראיים היה "כלי פעולה של גדולת השי"ת, להרחיב ולהגדיל כבודו יתברך... שמלכותו בכל משלה"¹⁸.

יצחק מסמל בדרך כלל את מידת ה'יראה' ('גבורה'), מידה שמשמעותה בספר זה כמו גם בספרי דרוש רבים, קבלת עול מלכות שמיים, על יד צמצום עצמי ויכולת איפוק, והיא בעיקר מסמלת את הדרשה מהאדם לעמול כדי לעמוד במחויבותו הדתית. והנה כאן אנו למדים כי למעשה מידה זו במופעה השלם איננה מותירה מקום לאדם, וכי ה'צמצום' המלא מגלה כי 'אף יראת שמיים' איננה מצויה ביד האדם. ראינו בפרקים הקודם באריכות שאין בכך לבטל את האדם ולהפוך את קיומו או את יכולת המודעות העצמית לכדי אשליה, אלא אדרבה, על האדם לגלות שרצונו תואם את הרצון האלוהי, ואזי מתרחש כאן מעין היפוך, לא רק שהוא לא ינהג אז ב'צמצום' אלא אדרבה יוכל לנהוג ב'התפשטות'.

הדרוש מכיל גם רמיזה להבחנה תודעתית-היסטורית - "ורק בעוה"ז הסתיר השי"ת דרכו". אותו סוד שהתגלה עם לידתו של יצחק, הוא למעשה המאפיין של העידן ל'עתיד לבא'. לאמור המציאות נעה בין שתי רמות של תודעה, כאשר כל עידן מאופיין ברמות תודעה מסוימת, כך שממילא המעבר בין שני העידנים כמוהו כמעבר בין אותן שתי רמות של תודעה:

לא כעוה"ז עולם הבא, עוה"ז נכתב אני בי"ה ונקרא אני בא"ד, אבל לעוה"ב נכתב אני בי"ה ונקרא בי"ה. כי באמת **שם הויה מורה על כי השי"ת מהוה הכל, והכל בידי שמים אף יראת שמים**. אך בעוה"ז נקרא בא"ד שמורה על לשון אדנות ואנחנו עבדים, ולזה אמרו חז"ל 'הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים', היינו בעוה"ז כל זמן שלא נתברר הטוב מהרע נקראים המצות ומעשים טובים וכן ההיפך (=חטאים) על שם מעשה אדם, היינו שאי אפשר בלא עבודה. אבל **לעוה"ב כשנשלם הבירור, אז יהיה "ה' אחד ושמו אחד"**¹⁹, שיהיה הכל בידי שמים, ויהי הקריאה ג"כ

¹⁷ ראו להלן הערה 25.

¹⁸ ראו ב, האזינו, "יסבבהו", עמ' קלא.

¹⁹ על פי זכריה יד, ט.

בשם י"ה.²⁰

דברי רמ"י מוסבים על הסוגיה בבבלי פסחים דף נ,א בה נאמר בשם ר' נחמן בר יצחק, על ההבדל בין העוה"ז בו שם האל נכתב כשם הוויה ונהגה כשם אדנות, ובין עוה"ב בו שם הוויה נכתב ונקרא באופן פונטי.²¹ המתח בין השם הכתוב ובין השם הנהגה משקף לדעת רמ"י את שתי הרמות של התודעה, כמו גם את ציר המתח של הקיום האנושי. האמנם 'הכל בידי שמיים', או שמא על האדם להכיר כי מוטלת עליו לנהוג ביראת שמיים, וזוהי תחום אחריותו. קיומה של מערכת נורמטיבית המבחינה בין טוב ורע ובין מצוות ועבירות ואשר עומדת מול הוויה בה הכל הוא רצון האל, מהווה השתקפות של המתח בין הוויית העולם הזה ובין העידן שלעתיד לבא.

הגם שתודעת העוה"ז היא תודעה של בחירה חופשית, ועל האדם לעבוד, ולייחס לעצמו את מעשיו ותוצאותיהם, רמ"י טורח לומר לשומעיו כי עליהם להכיר בכך כי הבחירה למעשה היא מינימלית אם לא קיימת.²² רמ"י המנסה לעורר את אותו שינוי תודעתי, חוזר בכמה מקומות על הטענה לפיה הבחירה בפועל היא 'קליפת השום':

והנה קרח²³ טען שיראת הש"י מפורשת²⁴ לפניו והוא מבין שהכל בידי שמים אפילו יראת שמים. וא"כ איך יבוא לאדם שיעשה דבר נגד רצון הש"י כיון שהרצון והמעשה הכל מאתו יתברך, ואיך יעשה דבר שלא לרצונו... ובעומק²⁵ הכל בידי שמים ובחירת האדם אינו רק קליפת השום,²⁶ ואינו רק לפי דעתו כי הש"י הסתיר דרכו מבני אדם.²⁷

קטע זה חושף את המורכבות של משנת רמ"י: מחד מופיע בו הטיעון שממנו עולה כי אין לאדם

²⁰ א, פסחים, דף נ,א "ביום", עמ' רמה. ראו וייס, דטרמיניזם, עמ' 450-451. לשורשים היותר קדומים של הפרשנויות הקבליות למאמר זה ראו פדיה, **השם והמקדש**, עמ' 71-72, 85 (ושם הערה 54), 93-94 (ושם בהערות), עמ' 180.

²¹ ראו בפרק השלישי, ליד הערה 262; על סוגיית שמות האל בהקשר של ידיעה ובחירה, ראו אצל ר' צדוק, **שיחת מלאכי השרת**, "ודבר", עמ' 56: "ודבר זה בעולם הזה נכתב ולא נקרא. פירוש, שאף על פי שדבר זה גלוי לכל שהכל מיוחד גם עכשיו כקודם הבריאה, שזהו ענין הכתיבה שהיא הגלוי הגמור. מכל מקום אינו נגלה לכל אחד בפרט בגלוי מפורש שאי אפשר להכחישו, שהרי הגלוי לעין הוא ההיפך שהוא הפירוד והבחירה לאנוש במעשיו, שהוא היפוך היחוד הגמור וזהו ואינו נקרא. מה שאין כן בעולם הבא נכתב ונקרא". טענה זו מתקשרת אצל ר' צדוק להבדל המהותי בין כתיבה ודיבור, ראו **ליקוטי אמרים**, אות ז, עמ' 104-105: "הבדל בין כתיבה לדיבור, כי בכתיבה הוא רק התגלות החכמה שבמוחו ומחשבתו, אבל הדיבור הוא התגלות הבינה". ראו על כך ליוור, **ר' צדוק**, עמ' 138-139.

²² השוו לתיאור אצל בובר, **בפרדס**, עמ' יט: "אבל רגעי הפרץ, שבהם הרגשנו בפועל ממש כי בני חורין אנו, ועתה, לאחר מעשה, הנה יודעים אנו בפועל ממש כי יד אלוהים נשאתנו, רגעים אלה הם המורים אותנו מתוך חיינו האישיים להתקרב לסוד, אשר בו שתיהן, מציאות האדם ומציאות אלוהים, שוב אינן סותרות זו את זו". ראו על כך את דינו של קורן, **מיסטיקה וחסידות**, עמ' 159-160.

²³ לדמותו כמו גם טעותו של קרח יוקדש במשך דיון נפרד, ראו להלן "החטא במשנת ר' מרדכי יוסף".

²⁴ הביטוי רווח מאוד בספר מי השלוח. וייס, דטרמיניזם, עמ' 448, הערה 4, מסביר כי משמעות הביטוי "וודאות פנימית בלא כל תערובת ספק", ורואה בביטוי מונח המקביל לביטוי 'מבורר'.

²⁵ הביטוי 'עומק' הוא מונח חשוב אותו פגשנו כבר בפרקי המבוא והבירור ולו נקדיש סעיף נפרד בפרק השמיני. 'עומק' מבטא את האמת הדתית העליונה, זאת בשונה ליגוון' שמובנו חיצוניות. ראו וייס, דטרמיניזם, עמ' 449, הערה 8.

²⁶ ראו אצל ר' צדוק, **דובר צדק**, "וז"ש", עמ' 188, פיתוח דימוי זה של 'קליפת השום'.

²⁷ א, קרח, "ויקח", עמ' קנד. ראו גם א, וילך, "מקץ", עמ' קצח: "... דוד המלך ע"ה אמר "כל אשר חפץ ה' עשה בשמים ובארץ" (תהלים קלה,ו), שהיה יודע בטוב, שכל מעשיו בני אדם אף שניתן הבחירה ביד אדם הוא רק דבר מועט קליפת השום"; ב, סוכה דף ה,ב "וממאיי", עמ' קצב.

בחירה חופשית, טיעון שגם ההשלכה האנטי-נומיסטית שלו נאמרת במפורש "ואיך יעשה דבר שלא לרצונו (=של האל)". זאת האמת העמוקה של המציאות, אלא שהאל יצר מציאות ובה הסתרה מכוונת. לאמור, מצד שני רמ"י טוען כי הטעות של קרח היתה, שניסה להטרים את העידן שלעתיד לבא, והקיום האנושי דורש חיים מתוך הכרה של בחירה חופשית, ועשייה זו היא עצמה מילוי רצון האל.

ממילא ניתן לטעון כלפי רמ"י - אם חירות האדם איננה רק אשליה, אזי מה משמעות העשייה הדתית, ומצד שני, אם האל דורש שנחיה מתוך אשליה זו, אזי מה משמעות דבריו אלו של רמ"י, בפרט נוכח הסכנה המקופלת בהפנמת הטיעון? מתן מענה על שאלות אלו הוא האתגר העומד לפני כל לומד את ספר מי השלוח, ואשר מבקש להבין משנה זו לעומקה. עלינו לשים לב כי רמ"י היה מודע לחלוטין לנועזות של טיעונו, ולהשכלות הבעייתיות העלולות לנובע מהם. מודעות זו גם היא מוסיפה לעוצמתה המרתקת של הגותו.

באופן טבעי עמדה זו מקרינה על הערכת החטא שנעשה בעבר, ולמרות שנקדיש לסוגיה זו סעיף בהמשך, נראה כיצד ראיית הבחירה 'כקליפת השום', גוזרת יחס ייחודי לחטא שנעשה.²⁸

לעתיד כשיתוקן חטא אדם הראשון אז יהיה צירף הפסוקים "מכל עץ הגן אכל תאכל ומעץ הדעת טוב" ואחרי זה "ורע לא תאכל",²⁹ היינו הטוב שבהאילן יאכל, רק הרע לא יאכל. והש"י יברר כי לא אכל רק הטוב, והחטא לא היה רק לפי דעתו כקליפת השום ולא יותר.³⁰

את הרעיון של האפשרות לקריאה אלטרנטיבית על ידי שינוי הסדר התחבירי,³¹ החושפת את 'עומק' המשמעות של הפסוק, ניתן לקשר על רעיונו אודות משמעותו של 'הפסוק התשיעי' אותו פגשנו כבר במבוא לעבודה זו, ולפיה לאמירה המקראית יש שני מובנים, או שני רבדים, בעלי מעמד אונטולוגי שונה. קריאה אלטרנטיבית זו של הפסוקים מקבילה לשניות אותה מוצא רמ"י במציאות על כל היבטיה (רצון האל העמוק והגלוי; רמות התודעה; הטיפוסים הדתיים).

מקריאה חדשה זו של הפסוקים אנו למדים כי לעתיד יסתבר כי למעשה האדם לא חטא בעצם אכילתו מעץ הדעת, כי הרי אכל רק מ'הטוב' שבפך. אם כן מה היה חטאו, הגם שהיה רק כקליפת השום? או בניסוח אחר, מהו אותו רע? גם שאלה זו דורשת מענה כדי להשלים את הסבר המהלך הרעיוני אותו יוצר כאן רמ"י. מציאות ה'טוב' אותה מייחס רמ"י לעתיד האוטופי, מאופיין בתואם הקיים בין הרצון האנושי לרצון האלוהי. יתר על כן, ראינו כי האדם ימלא אז את רצון האל ממצב

²⁸ השוו לטענת רוזנברג, תורת הייחוד, עמ' 304 (פתרון ד), ועמ' 306; ליוור, ר' צדוק, עמ' 140-141.

²⁹ רמ"י טוען שלעתיד יחול שוני בצירוף הפסוקים המקראיים. עתה כתוב: "ויצו ה' אלוהים על האדם לאמור מכל עץ הגן אכל תאכל. ומעץ הדעת טוב ורע לא תאכל ממנו כי ביום אכלך ממנו מות תמות" (בראשית ב, טז-יז). ואילו לעתיד הפסוק הראשון יסתיים אחרי המילה 'טוב'.

³⁰ א, בראשית, "ויצו", עמ' טו. לרעיון זה מופעים רבים בכתבי ממשכיו המצטטים בשמו רעיון זה, ראו לדוגמה **בית יעקב הכולל**, פורים, "ויבא", עמ' 144; **נאות דשא**, צו, "קח", עמ' 58; **סוד ישרים**, וישלח, "כ"י", עמ' עא (לקראת סוף הדרוש); **פרי צדיק**, ראש השנה, סימן ה, עמ' 167 (למקורות נוספים בספר ראו הערות המהדירים בספר מי השלוח, שם הערה יד). ראו וייס, אוטופיה, עמ' 238.

³¹ העיסוק ברעיון זה בספר מי השלוח הוא מינורי. ניתן להצביע על מקורות קדומים המבטאים רעיון זה באופן מחודד יותר, ראו שלום, **פרקי יסוד**, עמ' 74-77, ובפרט הדברים המצוטטים בשם הבעש"ט, שם עמ' 76; תשב"י, **משנת הזוהר**, ב, עמ' שסז-שסח. עוד על נושא תפיסת התורה וקריאות אחרות שלה, ראו פדיה, **רמב"ן**, עמ' 173-178.

אותו הוא מגדיר כ'שלא מדעת' הוזהר למצב אותו מתאר המונח 'למעלה מהדעת'.³² כך שניתן לקבוע (בפרט על רקע הניתוח אותו ערכנו בפרק הביורור), כי האכילה מעץ הדעת היא אשר הכניסה את הממד הרפלקטיבי לעולמו של האדם, והאדם הכיר בפער בין רצונו שלו ובין הרצון האלוהי. מחד גיסא הכרה זו הרחיקה את האדם מהאל, בכך שהאדם חי בתודעה אוטונומית והדרישה הדתית נתפסת בעיניו כדרישה להיות מסוגל להתגבר על עצמו כדי למלא את רצון האל. מאידך, הגם שהרפלקסיה פגמה בהווייה האחדותית בה התקיים, הרי היא איפשרה לו להתרומם מרמת התודעה הנמוכה, אותה הגדרנו כבלתי-אמצעיות ראשונית וילדותית, בדרך למצב הגבוה בו לא רק האדם מממש את רצון האל, אלא בעיקר הוא מודע לכך! לאמור, לעתיד האדם יכיר כי מעולם לא היה מנותק מהאל, וכי אותה אכילה שהכניסה לחייו את הרפלקסיה, הגם שהעמידה אותו במצב של ניכור עצמי, כמו גם ניכור מהאל, בסופו של דבר היא היתה הדרך שהובילה אותו להכרה "שהכל בידי שמיים".

2. אופייה של הבחירה האנושית

בכתיבת רמ"י אנו מוצאים התלבטויות לגבי אופי אותה בחירה: העמדה הרווחת בכתיבה החסידית קובעת כי המחשבה הנופלת בשכל האדם אין הוא אחראי לה, וניתן לראות בה כבאה מאת האל,³³ ואילו מעשי האדם הם מעשיו שלו, ועליו לקבל אחריות עליהם. והנה בא רמ"י והופך את הקערה על פיה:

היינו כל מעשים הנעשים בעולם נראים למעשה בשר ודם, אך מהרהור והמחשבה נראים שהם מעשה הש"י. ובאלו הפרשיות מלמד אותנו הש"י, אשר **המעשים הם מיד הש"י והמחשבות הם מצד האדם**, וכל המעשים שיעשה האדם דבר רשות, על זה נאמר 'כי הכל בידי שמים'. ומעשה המצות או היפך (=חטא) הם ביד הש"י, ורק לפעמים יתלה אותם באדם.³⁴

תחום העשייה של האדם איננו מצוי בידיו, ולא רק ביחס לתחום של הרשות, עליו ניתן לומר שהוא בגדר של "הכל בידי שמיים", אלא גם התחום של העשייה הדתית, והנועזות מובנת מאליה. פשר נתינת החירות במחשבה, איננו ברור כאן, והשאלה היא האם מדובר במחשבה גרידא או שמא במודעות עצמית, בבחינת מחשבה החושבת את עצמה. לכך יש להוסיף כי עיון בדרושים מקבילים מלמד כי בדרך כלל רמ"י סובר כי אף המחשבה איננה ביד האדם, ובכך הוא מציג עמדה הדומה לעמדה החסידית הקלאסית.³⁵ למעשה ניתן לקבוע כי עבור רמ"י "הכל בידי שמיים", הוא משפט שאין להבינו כמליצה,³⁶ כי הרי קביעתו הגורפת של רמ"י נוגעת גם להחלטות שהאדם

³² ראו לעיל באריכות בפרק השלישי בסעיף המבוא, וכמו כן בסעיף החותם פרק זה. ראו גם וייס, דטרמיניזם, עמ' 447, הערה 1.

³³ ראו וייס דטרמיניזם, עמ' 452-453. כמו כן ראו את טענת וייס, הדרך החסידית, עמ' 88-89, כי עמדה זו עומדת ברקע תורת הבעש"ט בנושא העלאת המחשבות הזרות (שם, עמ' 103-88), וכי 'תיקון' זה אפשרי, "בהיות המחשבות הזרות משתלשלות ויורדות ממקור קדוש" (עמ' 89).

³⁴ וייס, "וישב" (תחילת הדיבור), עמ' מה. ראו וייס, דטרמיניזם, עמ' 452-453.

³⁵ ראו פיירשטיין, **איזביצה**, עמ' 10, המוצא כאן דוגמה לחוסר בהירות מחשבתית בספר מי השלוח.

³⁶ א, רות, "ישלם", עמ' רה; ב, יתרו, "וישמע", עמ' מח; ב, נצבים, "כי אתם" (שני), עמ' קכו – בכלום נאמר כי גם המחשבה ביד הש"י, וכאשר האדם מגיע להכרה זו אזי הש"י משלם לו שכרו מדה במדה ותולה גם המחשבה באדם (יגס), כי נקודת המוצא של האדם היא שהמחשבה היא בידי הש"י ואילו המעשה תלוי בו). עוד על קבלת שכר זה ראו גם ב, סוכה דף ה,א "והתניא", עמ' קצא.

מקבל,³⁷ וכן גם ביחס לעולמו הריגשי.³⁸ מאידך עלינו לזכור כי על האדם להכיר בכך (ולכך חותר רמ"י בדבריו), לאמור צריכה להיות ביד האדם היכולת להיות מודע לעובדה זו - "הכל בידי שמיים". להבנתי עמדת רמ"י היא שלמרות שבאמת "הכל בידי שמיים", הרי שטענה זו מקבלת את משמעותה רק כשהאדם מכיר בה, ואז ניתן לומר כי בכך האדם מגלה את האל בעולם, או בניסוח אחר זו תהיה משמעות קבלת עול מלכות האל. ואם כן, נקודת החירות מצויה בתחומה של המודעות.

3. הרצון והתשוקה - כלי הביטוי לעצמיות האנושית

עלינו להבחין בין רצון במובן של תשוקה שמעצם טיבו איננו יזום ובין רצון שהוא תוצר הבנתו ומחשבתו של האדם. כאשר רמ"י מדבר שהדבר היחיד שיש לאדם היא התשוקה, הוא איננו מתכוון ליכולת לעורר בתוכנו רצון זה או אחר, שהרי אין לאדם יכולת 'יצירה' אלא יכולת של 'גילוי'. קיומה של התשוקה, היא ביטוי לעולמו הפנימי, 'יאני' הקיים בתוכו, ובמובן זה התשוקה היא 'שלו'. בדברי רמ"י התשוקה מופיעה לרוב בהקשר לדברי-תורה, או תשוקה להשי"ת, או לישועה, אם כי גם קיומה של 'תשוקה' ככזו מהווה פתח להכרת רצון האל מהאדם.

כח התשוקה הוא חלק שחלק הש"י לאדם... שלא ידמה לאדם שיש לו איזה כח מצד עצמו, כי האדם מצדו אין לו רק (=אלא) התשוקה.³⁹

התשוקה מונגדת לכל דבר אחר אותו עלול האדם לייחס לעצמו. רמ"י קובע קטגורית כי אין לאדם מצד עצמו דבר, והוא איננו יכול לייחס לעצמו דבר, מלבד התשוקה, שהיא כאמור שלו, וזאת מכיוון שהיא ביטוי לייחודו, היא הדבר שאותו העניק לו האל, ואשר עם גילויה היא מהווה כלי להכרת האדם את עצמו כמו את מצבו בעולם.

טענה זו כה משמעותית בעולמו ההגותי עד כי אנו מוצאים בדבריו 'הגמשה' של עמדותיו הדטרמיניסטיות. קיימת אצלו הטענה כי כאשר קיימת תשוקה עזה, לאמור, כאשר האדם מאפשר לעצמו לא רק לתחושותיו להופיע במציאות, אלא מכיר בהן ובכך אפילו מעצים תחושת אלו, אזי עשוי לחול שינוי עמוק בישותו:⁴⁰

איך יוכל האדם לתקן **החסרון המוטבע בשורשו** מיום הולדו מצד אב ואם... כי האדם יכול לתקן גם כן החטא הנולד בו אשר יבא לאדם משורשו ושורש אביו ואמו... על ידי זה (=התשוקה שיכנסו בו דברי תורה) **יתוקן האדם**, אף במדות שנטבעו בו מבטן אמו. והתשוקה הזאת נקראת שימושה של תורה שהיא גדולה מלמודה,⁴¹ שעל ידי זה יכול לרפאות את הקודם.⁴²

³⁷ א, שמות "לך", עמ' סד.

³⁸ ב, תשא, "ויואמר" (שני), עמ' סו (לקראת סופו) – שרגשי רחמנות שיש לאדם הם מאת הש"י.

³⁹ ב, יתרו, "לא תעשון" (ראשון), עמ' נד. השוו לדברי ר' צדוק, **דברי סופרים**, אות יז, עמ' 14: "וזהו עיקר כח האדם רק התשוקה וההשתוקקות שיש לו"; שם, אות כא, עמ' 16: "עיקר זכות השתדלות אדם בעוה"ז הוא רק החשק שיש לו לעשות רצונו ית".

⁴⁰ ראו את דברי ר' צדוק, **פרי צדיק**, סוכות, אות ט, עמ' 240, בשם רבו שניתן "לפעול זאת ברחמים שיהיה נחשב משורש תולדתו בקדושה".

⁴¹ ראו את דברי א, ברכות דף ז, ב עמ' רכט: "ואמר ר' יוחנן משום רשב"י גדולה שימושה של תורה יותר מלמודה... היינו התפלה שאדם מתפלל אצל כל מעשה המצוה שיצליח, זאת היא גדול מהמעשה... ועל ידי זה השימוש גדול מהלמוד, כי הלמוד הוא בגבול, והתשוקה והתפלה הוא להש"י שהוא בלתי גבול"; וכן א, בראשית, "זה", עמ' יז.

אקדים ואעיר כי קטע זה נראה חריג במשנתו ההגותית של רמ"י משני טעמים : ראשית, לפנינו קביעה כי קיים באדם חטא בשורש, כלומר האדם נולד עם ממד שלילי, אותו רמ"י מגדיר כ"חסרון המוטבע בשורשו". להלן עוד נראה באריכות כי רמ"י איננו טוען כי ישנם כוחות בעלי אופי שלילי או חיובי באדם, אלא טענתו היא ביחס לאופן שכוחות ומידות אלו מתגלות במציאות. אם אבקש לתמצת את עמדתו, הרי שיש לומר כי רמ"י מייחס לכוחות שבאדם ערכיות נטרלית, וכל דיונו נסוב סביב סוג ההנעה הנפשית העומדת מאחורי השימוש בכוחות אלה. בנוסף, הטענה כי יכול לחול שינוי בשורש של האדם נוגד לכאורה את עמדתו "הכל בידי שמיים", כי הרי הוא טוען בכך כי קיימת אפשרות לאדם לעצב את שורשו, בעוד שביתר המקומות רמ"י בעיקר טוען כי האדם מגלה את מהותו ולא יוצר מהות זו. לשתי הערות אלו עוד נחזור בפרקי המחקר הבאים.⁴⁴

אך גם הופעתו החריגה של המהלך הרעיוני בדרוש זה, מחזקת את טענת רמ"י ביחס לכוחה של התשוקה, והיותה גורם משמעותי בחיי האדם, וזאת מכיוון שהיא השתקפות של עולמו הפנימי. היותה של התשוקה ללא גבול,⁴⁵ למעשה מרחיבה את תחום חייו של האדם, והיא קשורה ליכולת 'ההתפשטות' בה עוסק רמ"י לא מעט, והיא אשר הופכת למעשה את העמידה של האדם מול האל, לעמידה ללא גבולות מוגדרים מראש. רצון האל הרי מופיע על גבי רצונו שלו, או בניסוח אחר, מוקד מרכזי בעבודה הדתית היא יכולת זיהוי רצון האל דרך בירור הרצון האישי, וכשם שרצון האל הוא ללא גבול, כך רצונו של האדם (=תשוקה) הוא כזה.

התשוקה כהשתקפות עולמו הפנימי של האדם, יש לה משמעות בנוגע לקיומו מול העולם החיצוני. למעשה ניתן לומר כי קיימת קורלציה בין התשוקה שהאדם חש בה ובין הגעתו להישג כל שהוא. כל דברי תורה אמיתיים אין להם הולדה רק אחר גודל תשוקה שישתוקק האדם להם;⁴⁶ מי שלבו צמא יותר לדברי תורה, לזה מאיר הש"י ישועתו.⁴⁷

קיימת קורלציה בין רצונו של האדם ובין המציאות, כאשר האדם באמת רוצה משהו, זו העדות שאכן הגיע הזמן שהוא יזכה באותו דבר. קביעה זו נסמכת על ההבחנה בה פתחתי סעיף זה, בין רצון שהוא יזום, ובין רצון אותו מגלה האדם בעצמו, עליו ניתן לדבר כעל רצון אותנטי, וזאת כדי משוואה זו המציג כאן רמ"י תהיה ברת תוקף. לפנינו ביטוי מובהק לאחדות הקיימת במציאות, שהרי אם רצון האל עומד מאחורי כל התרחשות, אז ממילא קורלציה זו מתחייבת. לרעיון זה ביטוי מובהק בנושא תפילה, וטענתו היא שבעת שהאדם איננו מוצא בעצמו רצון להתפלל, אזי גם

⁴² לפנינו רמיזה למאמר חז"ל מפורסם: "גדולה תשובה שמביאה רפאות לעולם" (בבלי יומא דף פו, א). ראוי להעיר כי כי תלמידו ר' צדוק, **תקנת השבין**, סימן ב, עמ' 5, מסביר כי רפואת הקודם איננה נלמדת מאמירה זו, אלא מזו הקובעת כי "גדולה תשובה המגעת עד כסא הכבוד" (שם).

⁴³ א, וילך, "וילך", עמ' קצז.

⁴⁴ בפרק הבא, בעת העיסוק בשאלת פנים-חוץ בחיי האדם, אחזור לדרוש זה באריכות. כן ראו להלן בנספח לפרק השביעי, המוקדש ליחסרון של האדם.

⁴⁵ ראו לעיל הערה 41, וכן ב, כי תצא, "כי תצא", עמ' קכא.

⁴⁶ א, תולדות, "יואלה", עמ' לב.

⁴⁷ ב, מקץ, "ויהי", עמ' לא.

אם יכפה עצמו להתפלל, התפילה לא תועיל לו.⁴⁸ לטענה זו עוד אחזור כאשר אחזור לדון בשאלה שהיא מוקד פרק זה, כיצד רמ"י מקיים יחדיו את שני ההיבטים המרכזיים של משנתו, ואציע את ההבחנה בין מחשבה (הבנה) ובין הוויה (קיום).

לסיכום, יש להדגיש בסוגיה זו שתי נקודות: האחת, כי קיומה של תשוקה לתורה או לנשגב בכלל מהווה עדות מיניה וביה לזיקה של האדם לתורה, כמו גם להגעתו לבשלות רוחנית, או שהגיעה עת הישועה. הטיעון השני העולה כאן הוא, כי קיומה של התשוקה מהווה את המקור ללימוד על רצון ה' מהאדם, ולכן היא כה חשובה היא במשנת רמ"י.⁴⁹ אולי זו הסיבה לעיסוק בכל אותן תשוקות עזות הקיים בדרשותיו, כולל התשוקה המינית, ולא רק בשל היות מקרים אלה מקרי גבול כפי שהערנו לעיל, אלא גם בשל העובדה שבמקרים אלה התחושות של האדם ברורות וניצבות לפניו באופן הדורש ממנו התייחסות זו או אחרת.

ג. סוגיית ידיעה ובחירה

ניתן להדגים את אופייה הדו קוטבי של משנת רמ"י באמצעות הדילמה המפורסמת "ידיעה ובחירה". סוגיה עתיקת יומין זו, מהדהדת במשנת רמ"י, הגם שהוא מתייחס אליה במפורש רק פעם אחת בלבד.

צמד מושגים אלה איננו מתפקד כאן כפי בדומה להצגת השאלה בפילוסופיה היהודית הקלאסית של ימי הביניים,⁵⁰ אלא הם משקפים עתה שני עולמות,⁵¹ שמשמעותם שתי רמות של תודעה, קרי שתי רמות של קיום. עבור רמ"י מושג 'ידיעה' מסמל עולם בה הכל חשוף וברור, 'הכל בידי שמיים', שעיקר משמעותו במשנה זו היא העובדה שכל מה שהאדם יזכה לו (תורה; ישועה; אפילו יכולת הבחירה), למעשה היה מוכן לו מתחילת טבע ברייתו.⁵² מישור זה מייצג את נקודת המבט של האל, היודע כל, ועבור רמ"י מחולל כל. מנקודת מבט זו אין האדם יצור אוטונומי. ואילו מושג 'הבחירה' מסמל עולם שיש בו העלם, ואשר בו האדם זקוק להשתדל, ובו מוצאת את ביטויה יכולת הבחירה שלו, כמו גם האחריות שעליו לקחת על הכרעותיו, בבחינת "...

⁴⁸ א, שלח, "וידבר", עמ' קנא. ראו להלן בפרק הבא, "התפילה כמראה".

⁴⁹ ב, יתרו, "וישמע", עמ' מט: "שעיקר הוא התשוקה". אצל ר' צדוק מצויה סדרת טענות שניתן לראות בהן קיומו של תהליך הכרתי הנוגע לתפיסתו את התשוקה: מראיית התשוקה כמשויכת לאדם, עבור לראייתה כמסורה בידי שמיים ועד לזיהוי התשוקה של האדם עם רצון האל. ראו **צדקת הצדיק**, סימן רמח ו- רנב, והשוו לדברי ליור, ר' **צדוק**, עמ' 179-177.

⁵⁰ ראו רוזנברג, תורת הייחוד, עמ' 307.

⁵¹ כנראה בהשפעת תורת האר"י, כך לפחות הדברים מוצגים אצל תלמידו ר' צדוק, ראו **ליקוטי אמרים**, אות טז: "וזהו סוד הידיעה ובחירה שתירץ בו האר"י בסוף ספר ארבע מאות שקל כסף דהידיעה במקום אחר והבחירה במקום אחר". כן ראו ניסוח דומה בספריו **מחשבות חרוץ** אות ח; **פרי צדיק**, יתרו, אות ג; **פרי צדיק**, ר"ח אלול, אות ב. על סוגיית ידיעה ובחירה בכתבי ר' צדוק, ראו ליור, ר' **צדוק**, עמ' 139-128.

מבחינת המהלך אותו אני מבקש להציע כאן חשובה קביעתו של ר' צדוק המופיעה בכמה מחיבוריו, ראו **צדקת הצדיק**, סימן מ; **תקנת השבין**, סימן ו, אות ה, עמ' 36; **ספר הזכרונות**, "והנה", עמ' 63: "וכטעם ידיעה ובחירה שביאר האר"י בסוף ספר ארבע מאות שקל כסף, ששניהם **אמת כל אחד במקום בפני עצמו** במקום הבחירה שם אין מקום לידיעה, ובמקום הידיעה שם באמת אין מקום לבחירה".

⁵² הדרושים העוסקים במעמד מתן תורה מדגישות מוטיב זה, ראו לדוגמה ב, יתרו, "במדרש", עמ' נא: "נתנית התורה לישראל היה בלי שום הכנה ואתרעותא מצדם".

חוץ מיראת שמיים".⁵³

ראוי לציין כי כאשר רמ"י כבר עוסק בסוגיה זו אין הוא מתייחס אליה כאל שאלה תיאולוגית הדורשת מענה, אלא כסוגיה היוצרת אצל האדם מבוכה שעיקרה מבוכה קיומית:

בתחילה כשאדם מתחיל להתקרב עצמו להש"י, אז מסתיר הש"י אורו ממנו כדי לברר תשוקתו... כדי להגביר צעקתו ולבררו כדי שיזכה לישועה... ואח"כ שזכה לישועה בשפע רב, אז מכיר שהיה עימו הש"י מתחילה ועד סוף... אז מכיר שלא היה ממש הסתרת פנים, כי גם בתחילה כשהיה בצעקה אז היה גם כן מכח הש"י שבנה לו את הישועה ע"י הסתרה הזו... הנה מה שאדם זוכה שהש"י נמצא לו בודאי אין זה מקרה, רק שהיה מוכן כך מתחלות בריאתו לבוא למדרגת ישועה זו, ואף על פי כן מצד האדם יש לו בחירה... **וזהו פלא גדול**... הישועה הנראית שהיתה במקרה ותלוי בבחירתך, ובאמת אינו, רק (=אלא) שהישועה אמיתית מסודרת כן מתחילת הבריאה מאת הש"י.⁵⁴

האדם מתואר כאן כמי שפועל בעולם שאלוהים לא נראה מצוי בו, הסתרת פנים זו מובילה לכך שעולמו הדתי דורש ממנו מאמץ, ולא פעם כולל בתוכו כאב (=צעקה). והנה אח"כ האדם מגלה כי הגיע בדיוק למקום שאליו היה מיועד, ושבו מובן מסוים הישגיו הרוחניים לא היו כלל מותנים במאמציו, אלא שלכתחילה הוא נועד להגיע להיכן שהגיע. אם אבקש לחדד את האמור כאן, הרי שלפי משנת רמ"י, גם אם האדם לא היה פועל באופן מכוון היה מגיע בדיוק לאותו מקום! לא פלא שהכרה זו יוצרת מבוכה קיומית, שהרי מה משמעות יש למאמציו, וכיצד ייתכן שללא תלות במאמציו היה מגיע או זוכה למה שזכה?

בדרוש זה רמ"י איננו מציע פתרון למבוכה,⁵⁵ אלא אדרבה מעלה אותה למודעות. כך שהדבר המרתק הוא בדרוש זה הוא העובדה שרמ"י מותיר את שני המישורים קיימים בו זמנית, תוך שהוא מודע לפרדוקס הנוצר על ידי כך "וזהו פלא גדול"; "ובאמת בהשקפה ראשונה נראה כשני הפכים".⁵⁶ לאמור לא רק שלא ניסה להתמודד עם הבעיה התיאולוגית, אלא שהוא מבקש להותיר על מכונו את קיומו של הפרדוקס. בפרק השני שהיה אחד מפרקי המבוא לתורת איזביצה, בעת הדיון על מושג 'האמת', כבר ראינו כי לדעת רמ"י על האדם להיות בעל יכולת להכיל עמדות וקושיהו שהוא איננו מבין באופן תבוני. גם בפרק החותם מחקר זה, בעת הצגת פירוש רמ"י

⁵³ המושגים הללו מקבילים אצל רמ"י לצמד המושגים 'עגולים' ו'יושר' ראו א, זאת הברכה, 'ויהי', עמ' רב. אצל תלמידו ר' צדוק הדברים נקשרים במפורש, ראו **רסיסי לילה**, אות טו, עמ' 16.

⁵⁴ א, תזריע, "אשה" (שני), עמ' קי.

⁵⁵ ההבדל בין שני המקרים הוא לא בשאלה להיכן האדם הגיע, במה זכה, אלא בעיקר כיצד הוא מפרש זאת. עבור מי שמחפש את רצון האל, ההגעה אכן תתפרש כישועה, ואילו האדם השני עלול שלא לראות זאת כלל, אלא לתפוס זאת כמקרה, ורק אולי בדיעבד יבין שאכן התרחש כאן גילוי של רצון האל. כך יש להבין את אותן אמירות בדבר היגיעה כתנאי למציאה, שהרי רק מי שהוא בתודעה של מחפש, יכיר בקיומה של המציאה. השוו לדברי ר' צדוק, **דובר צדק**, "וירגים", עמ' 91: "גם **שמעתי** על מאמר חז"ל (מגילה ו' ע"ב) 'יגעתי ומצאתי', שאחר היגיעה רואה שהיא מציאה, **ומציאה באה גם בהיסח הדעת בלא יגיעה, אך קודם היגיעה אין רואה המציאה הוא** רק אחר היגיעה הוא המציאה. וראו גם **פרי צדיק**, שקלים, אות א, "ובמתן", עמ' 111.

⁵⁶ ראה ב, במדבר, "תפקדו", עמ' פט, בו הפרדוקס באמצעות דמותם של משה ואהרן (האם האדם נבחר ואז יש לאדם יכולת בחירה או שמא לאדם יש יכולת בחירה ואז האדם נבחר); ב, סוכה דף ו,ב, עמ' קצג, באמצעות הצגת מצות לולב מול מצות שבת; א, וזאת הברכה, "ויהי", עמ' רב, בו הוא מאחד בין מישורי העגולים ו'היושר'. השוו לדברי תלמידו ר' צדוק, **ישראל קדושים**, "ומשיח", עמ' 71: "ואין בשכל האדם להבינו"; ובדומה, **ספר הזכרונות**, "והנה", עמ' 63.

לפרשת העקידה, נראה כי מבחן האמונה או עוצמת האמונה מאופיינת על ידי יכולת זו "וּזָאת האמונה (=קיום אחדות ההפכים) אין בשכל האדם להשיג".⁵⁷ מחד כל זמן שרמת התודעה של האדם שייכת לעולם ה'בחירה', הרי שכך עליו לחיות, ובמובן זה לעולם ה'ידיעה' אין כל משמעות עבורו. מאידך ידיעת קיומו של רמת התודעה הגבוהה תהווה אולי כוח מניע לאדם להשתחרר מרמת הקיום הנמוכה.

בסעיף הבא אטען שהמעבר בין שתי רמות התודעה איננו מעבר בחירי, אלא הוא ביטוי לרמתו הממשית של האדם,⁵⁸ אם כי תנאי מוכרח לכך הוא הכרת האדם את עצמו, וקבלת קיום זה באופן מלא. מצד שני, כחלק מהמבנה המחשבתי של ספר מי השלוח, מתקיים מהלך מקביל ובו רמ"י מפריד בין שני המושגים אם על ידי ההבחנה התודעתית-היסטורית אם על ידי התיאור הטיפולוגי.

ד. בחירה או אונס - על אפשרות אימוץ הגורל או הפיכת גורל לייעוד

ניתן לומר שרמ"י מבקש להביא את האדם לא רק להכיר בכך שאין הוא בוחר, אלא באופן חריף יותר, שהוא היה מוכרח לנהוג כפי שנהג, בבחינת 'אונס'.⁵⁹ את הקישור בין המושגים השונים אנו מוצאים במפורש אצל רמ"י כאשר הוא מגדיר את העדר בחירה כ'אונס', ושמצב זה הינו תוצר ההכרה "הכל בידי שמיים":

כתיב "החכמה תחיה בעליה" (קהלת ז, יב) שהוא מבורר ומנוקה ומנופה ביג' נפה,⁶⁰ שאין בו רק רצון הפשוט מהשי"ת בלי שום התלבשות. וכל זמן שיש להשפעה איזה לבוש, אז יש להאדם כח בחירה בזה ההשפעה. אבל בהמוזן שהוא בלי שום לבוש שם נתבטל בחירת האדם, רק רצון השי"ת מנהגו ושם אף יראת שמיים הוא בידי שמיים.⁶¹ ... וכיון שמאיר אור השי"ת ורצונו בלי שום לבוש, אין שם שום היפוך מרצון השי"ת, ונתבטל שם כל תפיסת עוה"ז... שבמקום הזה לא היה לו שום בחירה, שהכל היה נקרא אצלו 'לאונסו', ששם אף יראת שמים הוא בידי שמים, כי שם נתבטל תפיסת עוה"ז.⁶²

דרוש זה מהווה תימוכין נוסף לאופן בו הצעתי לקרוא דרושיו האחרים של רמ"י בהם הוא משתמש במושג 'אונס' או מתאר מצב זה. לאמור לא מדובר במצב בו האדם מוכרח בשל איבוד שליטה עצמית מאיזו שהיא סיבה, אלא מצב זה עיקרו תוצר רמת הכרה רוחנית של "הכל בידי

⁵⁷ ראו א, וירא, "והאלקים", עמ' כט; שם, בחוקותי, "וזה", עמ' קלז.

⁵⁸ ראו שגיא, מסע האני, עמ' 141-142, הבחירה היא בידיעה "הוא בוחר את עצמו כפי שהוא כבר ישנו, הוא אינו משנה את עצמו"; השוו לעמדת גלמן, אברהם, עמ' 88-89 (ובמאמר גלמן, הבחירה, עמ' 116-121). התנועה הנפשית שמתארה שגיא, היא דרמטית וטוטאלית לעומת הצעת גלמן לפיה האדם חופשי להכיר בחוסר בחירתו, ובכך לחיות מתוך 'עוה' שעיקר משמעותה היא אי ייחוס לעצמו כל הישג. עוד על סוגיית בחירה וידיעה אצל הנכד, ראו ספר ההקדמה והפתיחה, עמ' 97; עמ' 101.

⁵⁹ רעיון זה המבחין בין 'חופשי' ובין 'הכרח' או בניסוח אחר בין 'רצון' ובין 'יכולת', עומד בבסיס ההשוואה שנערוך לקראת סוף המחקר בין רמ"י ובין פרנץ רוזנצווייג, השוואה שנועדה להנהיר את פירושו של רמ"י לפרשת זמרי ופנחס.

⁶⁰ על פי המשנה במסכת מנחות פ"ו מ"ז (ושם, פ"י מ"ד).

⁶¹ ראו לעיל בסעיף "הצגת הטיעון".

⁶² ב, זבחים, קבב, "אמר רבא", עמ' רט. השוו לדברי וייס, אוטופיה, עמ' 241-242, המגדיר זאת כתפיסתו האסכטולוגית של רמ"י, האדם נגאל כאשר נכנע לרצון האלוהי.

שמיים", בבחינת "האדם אסור במושכלו",⁶³ כך שמהאדם נדרשת בעיקר קבלת אותו מצב ואי התכחשות לו.⁶⁴

התגלות רצון ה' לאדם באופן בלתי-אמצעי (=בלי שום לבושי) נתפסת כאנטי-תיזה לבחירה חופשית. תחושת בחירה במובנה המקובל נובעת מכך שהאדם חי בהכרה כי יכול להיות אחרת, כי מצויים לפניו מספר אפשרויות ביניהם הוא יכול לבחור. ואילו כאן מתואר האדם כניצב מול התגלות של רצון האל ממנו. באותו רגע בו האדם מכיר מה האל רוצה ממנו, הוא איננו יכול לנהוג אחרת "אין שם שום היפוך מרצון השי"ת", ולא מכיוון שהוא כפוי או 'אחוז' במשמעות המיסטית, אלא מכיוון שהתכחשות לכך היא למעשה התכחשות למציאות, ובכך היא מותירה אותו חי בהוויה של שקר, של התכחשות עצמית, של קיום לא אותנטי.⁶⁵ רגע קבלת רצון האל ניתן לדמותו כרגע שבו האדם בוחר במי שהוא, או בניסוח אחר מקבל עליו את ייעודו, ומצב זה מסומל כאן כ'חיים', 'החכמה תחיה בעליה'.

המפתיע בדבר הוא, כי אם במבט ראשון הינו חושבים שהכרה זו עלולה להעיק על האדם ולהותיר אותו חי בתחושות של כבלים (ומושג ה'אונס' לכאורה יוכיח), הרי במבט עמוק יותר מתחולל כאן דבר הפוך לגמרי. הכרה זו משחררת את האדם, ומעניקה לו תחושה של חופש. האדם מפסיק להיאבק ברצון שלו להידמות או למרוד בחברה. היכולת של האדם לקבל את עצמו, היא גופא תחושת החופש, בה האדם משלים עם חייו ואיננו מחפש לחרוג מהם. אין האדם לומד על פשר מהותו, לאמור האדם איננו מקובל משמעות טרנסצנדנטית להווייתו ולחיו. יתר על כן, האדם לומד לוותר על השאלה על פשר חייו, שאלה הגורמת לאדם ספק וניכור מעצמו, ובכך כל דבר הופך להיות כפי שהוא עצמו, קיים בשביל עצמו.⁶⁶

הדבר מאפשר לאדם בהמשך, ברמת הקיום הגבוהה, לחיות מתוך תודעה אחדותית, ולהאמין וכאמור לעיל לפעול מתוך עצמו, באופן שניתן לכנותו ספונטני. אין צורך בגורם מפקח בתוך החיים הדואג לריסון התחושות הפנימיות, או לעמוד בקריטריונים של הזולת. לסיום יש להזכיר את מה שכבר הסברתי בפרק המבוא, כי טענה זו כשלעצמה איננה ייחודית לרמ"י, אלא היא משותפת להוגים אקזיסטנציאליסטיים-דתיים,⁶⁷ ולמעשה גם להוגים נוספים אשר שותפים לדרישה של האדם להכיר את עצמו בבחינת 'אני' או 'עצמי'.⁶⁸

⁶³ ר' ישראל סלנטר בדברי הפתיחה המפורסמים ל'אגרת המוסר'.

⁶⁴ שתי הדוגמאות המובהקות בהן משתמש רמ"י בתיאור המזכיר מצב של 'אונס' הן: יהודה-תמר; זמרי-כזבי. להלן בפרק התשיעי אראה מתוך דבריו של רמ"י באותן סוגיות כי 'אונס' שם מובנו הכרת רצון האל מהאדם, ובמובן זה הדרוש כאן מהווה ראייה ל'קריאה הצמודה' שאני עורך שם.

⁶⁵ השוו לרעיון אימוץ הגורל אצל קירקגור, ראו שגיא, **מסע האני**, עמ' 152-153. למרות זאת עלינו להיזהר מללחוץ לכיוון של מקבילה פנומנולוגית מלאה אצל קירקגור זאת נוכח העובדה שעמדתו היא מושפעת מעולמו הנוצרי-פרוטסטנטי. ראו שם, עמ' 153-158, על חופש וגורל, גורל וייעוד.

⁶⁶ ראו שג"ר, הידיעה שאינה יודעת, עמ' 24-25.

⁶⁷ ראו באריכות בפרק המבוא, בסעיף 'מתודולוגיה'.

⁶⁸ ראו לדוגמה את דברי אחד מבעלי המוסר המפורסמים, ר' ירוחם ליבוביץ ממיר, שדיבר על הבחירה להיות מוכרח, אצל ר"א דסלר, **מכתב מאליהו**, א, עמ' 117-118.

ה. מחשבה לעומת הוויה

עלינו לחזור ולהבהיר ביתר חידוד את הקביעה אותה כבר פגשנו לאורך הפרקים האחרונים, ולפיה השינוי אליו רמ"י חותר הוא שינוי ברמת התודעה שהוא למעשה שינוי באופי ההוויה. דמותו של יהודה וכל אשר הוא מסמל, מתרחש ברמת קיום גבוהה יותר. רמת קיום זו איננה פונקציה של הבנה, או אפילו רצון.⁶⁹ השינוי שמעוניין רמ"י לייצור אצל תלמידיו לא יתרחש רק משמיעת דברי תורתו, ואפילו אם הללו יזדהו עם הדברים. טענתי לעיל באריכות כי רמ"י רואה בתהליך הבריור את אותו 'סולם' המעביר את האדם מרמת תודעה אחת לתודעה גבוהה יותר. ההבחנה שמציג כאן בין מחשבה ובין הוויה הינה בחינת אחרת של אותו רעיון בדיוק, שטיפלנו בו לעיל.

אצל רמ"י מתואר לא פעם כי בהגיע האדם להכרה הנכונה מיניה וביה הוא זוכה לגאולה וישועה. לאמור מצב התודעה הנכון הוא הוא מצב הגאולה.⁷⁰ ההבחנות השונות המופיעות אצל רמ"י: היסטורית (עוה"ז – לעתיד לבא), טיפולוגית (יוסף – יהודה) ותודעתית (איש – אדם), בסופו של דבר הן חופפות, ובאות להציג את אותו רעיון לפיו, קיימת עבור האדם האפשרות לחיות ברמת תודעה גבוהה יותר כבר בחייו בעולם הזה, קרי בעולם לא נגאל. הסכנה הגדולה היא באם האדם מתבלבל בן מישורי הקיום, ובעוד שהוא חי בפועל בתודעה של בחירה, הוא משלה את עצמו כי הוא יכול לחיות ברמה של ידיעה.⁷¹ הכרת האופציה הרוחנית הגבוהה היא לכל היותר תנאי מקדים, אך בשום אופן איננה תנאי מספיק לחיים ברמה זו. בסמוך אראה שרמ"י מתאר חטאים רבים בהקשר זה, לאמור לא פעם גיבורי המקרא לא רק שאפו להטרים עידן משיחי, אלא הטרימו הוויה עצמית, אליה לא הגיעו באופן ממש.

לאמור, הגם שכתובת רמ"י מכילה תובנות בעלי אופי היסטורי וטיפולוגי בסופו של דבר הממד החשוב בו נעים תיאוריו הוא הממד התודעתי.⁷² עובדה זו כשלעצמה אין בה חידוש, אך התוספת הפרשנית שלי, היא שההבחנה בין הבנה ובין הוויה לא רק שמסבירה את פשר עיסוקו הנרחב של רמ"י בחטאים במקרא, אלא מהווה מסגרת פרשנית להגותו המכילה בתוכה שני

⁶⁹ להבחנה זו מקבילות פנומנולוגיות בעולם הרעיוני האקזיסטנציאלי, בפרט בניסוח של סארטר לפיו 'קיום קודם למהות'. עבור סארטר צמד המושגים 'קיום' – 'מהות' מתפקדים באופן דומה לצמד המושגים 'הוויה' (או 'ממשות') – 'הבנה' (או 'מחשבה'). הקיום הוא האופן בו אדם חי, וביחס לזה הרי המהות הוא המטען הרעיוני (במשמעות הרחבה של המושג) שהאדם מבקש להטיל על קיומו. מקבילה נוספת, ואולי אפילו דומה יותר ניתן למצוא במסגרת עולם המחשבה של הזן, ראו אצל פרום, פסיכואנליזה וזן, עמ' 166-168.

⁷⁰ ראו אצל מגיד, **איזביצה-ראדיזין**, לאורך הפרק שלישי, ובפרט שם עמ' 84. השוו לדבר נכדו של רמ"י, **ספר ההקדמה והפתיחה**, עמ' 71: "צריך האדם להאמין באמונה שלימה שהשי"ת יכול לשנות באדם זאת ההשגה והשכל להשגה אחרת ושכל אחר, בין בכללות ההשגה, לשנות כל סדר המערכה במעשה שישנה, שיתבטל כח הבחירה מהאדם...". וראו תיאור דומה אצל פרום, פסיכואנליזה וזן, עמ' 169, בעת עיסוקו במושג "ידיעה חווייתית", שמובנה גילוי יסוד עמוק באדם, בפעולה שאיננה אינטלקטואלית: "אין פירושו של דבר שחשיבה ושיקולים מחשבתיים אינם עשויים לקדם לפעולת הגילוי; אבל פעולת הגילוי עצמה היא תמיד חוויה טוטאלית... זוהי חוויה המתאפיינת בספונטאניותה ובפתאומיותה. עיניו של היחיד נפקחות לפתע; הוא עצמו והעולם הסובב אותו נראים באור שונה ומנקודת מבט שונה". ראו עוד שם, עמ' 179-178.

⁷¹ אחזור על דברי ר' צדוק שצוטטו לעיל (הערה 51) "במקום הבחירה שם אין מקום לידיעה, ובמקום הידיעה שם באמת אין מקום לבחירה", אלא שעתה אטען כי בהגותו של רמ"י אין כאן רק תיאור של מציאות, אלא גם תביעה רוחנית מהאדם, לאמור מי שמצוי ברמה רוחנית אחת, עליו לדעת כי זהו עולמו, ואל לו לרצות בו זמנית ברמה אחרת.

⁷² שלא כטענת וייס, דטרמיניזם, עמ' 451, ולפיו בספר מי השלוח "החטא ולא האישיות במרכז פירושויו"; כן ראו חזרה על טענה זו בניסוח מעט שונה וייס, אוטופיה, עמ' 214.

נושאים שעל פניו מוציאים זה את זה, ובו זמנית מעוניינת לחולל תמורה בתודעת שומעיו.

התפתחות האדם הינה הדרגתית, וניתן לדבר כי לפנינו תהליך של התבגרות רוחנית, ורק כאשר הוא מתרחש בפועל או אז האדם זוכה לחיות כיהודה, שמציאות חייו היא למעשה מציאות של גאולה.

וידבר אלוקים אל משה כו' וארא כו' (שמות ו, ב-ג) – היינו, אחר שאמר משה רבינו ע"ה להקב"ה הלא בכוחך לגאול תיכף את ישראל ולמה הרעות לסדר הסדר הזה,⁷³ לזה אמר לו הש"י שילך אל ישראל ולא שמעו אליו. **והראה הקב"ה למשה ראה כי עודנו לא נשלם הבירור, ולא הגיע העת לגמור הגאולה.**⁷⁴

לפנינו ההתאמה בין המצב הפנימי ובין החיצוני, ברגע שיושלם תהליך הבירור, יזכו לגאולה, ולא ניתן לנתק בין שניהם, כי הם למעשה שני הפנים של אותה מציאות. אלוהים מלמד את משה כי בני ישראל לא יגאלו עד אשר יושלם הבירור ואז הגיע העת, או בניסוח אחר רק כאשר יזדככו בשלימות; יוכלו לזכות לגאולה, וזיכוך זה מאופיין ברמה הכרתית.⁷⁵ דברי משה לפיהם בני ישראל אינם מוכנים להקשיב לו, מובאים עתה כתשובה לשאלה מדוע לא הגיע עת הגאולה. חוסר יכולתם להקשיב למשה היא הראיה שהם עדיין לא בשלים לגאולה. כך זה בעת ההתמודדות עם קשיים וחסרונות שהאדם צועק בדיוק בעיתוי המתאים וכך זה במובן הפוזיטיבי, כפי שנראה מיד, בדרוש הבא, ולפיו עצם היכולת לעשות את המעשה הנכון, עדיין לא מהווה את המצב השלם אליו אמור האדם להגיע:

מי שהוא נכרי מדברי תורה לא יבין ולא ירגיש הטעם. כי באמת טעם הפסח היא, שהאדם ירגיש טעם צאתו לחירות, וירגיש שטוב יותר, משיהיה נכנע תחת שיעבוד ועול טובות העולם הזה⁷⁶... מי שהוא נכרי מדברי תורה אינו מבין טובת יציאת מצרים, אף שעל הגוון יקיים גם כן מצות הפסח, לא ירגיש בו טעם כלל.⁷⁷

מי שהוא מבחוץ, 'נכרי' לדברי תורה, איננו יכול לחוש את מה שחשים אלה המצויים מבפנים. יש לשים לב שהניכור קיים גם במקום בו האדם עושה את הנדרש. לאמור עולם המעשה כלשעצמו איננו מספק את רמ"י, והדבר משקף ראשית את מקומה של העשייה בתורתו, ובעיקר את העובדה שהניכור איננו מותנה במעשה אלא בתודעה.⁷⁸ ניתן לומר שעצם הצורך של האדם להתאמץ כדי לעשות את אותו מעשה, או אפילו ל'בחור' שהוא עושה כך, מבטא שאין הוא מצוי במצב אחדותי, וממילא זה מקור התיאור של הניכור. היות האדם 'נכרי' כלפי אותה מצווה משקף את הפער בין

⁷³ ראו שם, ה, כב-כג.

⁷⁴ א, וארא, "וידבר" (שני), עמ' סו.

⁷⁵ ראו ב, וארא, "וידבר", עמ' לט. ראו על כך גם אצל זורנברג, **שמות**, עמ' 111-112. לאמור רמ"י משתייך לאותם הוגים לפיהם הגאולה ומשיח לא הם אשר יביאו לתיקון, אלא ההיפך, הגאולה תגיע באופן אימננטי עם השלמת התיקון.

⁷⁶ רמ"י מתאר שם באופן יפה כיצד אדם מעדיף לחיות חיי שעבוד, ולא לצאת לחירות ולהיות כלשונו "שר בארץ אחרת". לאמור מצב של חירות והאחריות הנלות לכך יוצרות אצל האדם תחושות של חרדה, רעיון המבוטא בבהירות אצל סארטר, **האקסיסטנציאליזם הוא הומניזם**, עמ' 16-17.

⁷⁷ ב, בא, "ויאמר" (שני), עמ' מג. ראו אצל זורנברג, **שמות**, עמ' 187, עמ' 193.

⁷⁸ לכך יש לקשר את איסור המאמץ לקבל תורה שאינה שלך, א, "תצא, יכ"י", עמ' קצ (אדון בדרוש זה במהלך הפרק השביעי).

הבנתו ובין עולמו הפנימי, ולפנינו אפיון של מצב 'איש', בו היותו חי בהוויה רפלקטיבית, מותירה אותו 'נכרי'.

כפל מצבים זה בין מה שהאדם מבין ובין מצבו הממשי יתואר עתה בעת ביאור אופי החטא של נדב ואביהוא מחד, והשלמת תיאור זה על ידי הצגת הסמל של מזבח הקטורת ומה הוא מסמל בחיים הדתיים.

1. חטא נדב ואביהוא

תופעה רווחת אצל רמ"י היא העיסוק וביאור החטא בפרט זה המופיע במקרא, וחיפוש הפשר שחטא זה טומן בחובו. העובדה כי רמ"י מקדיש מקום נרחב באופן יחסי בדרושו לחטאם של בני אהרן מעיד כי למסר העולה מחטא זה היה מקום חשוב בהוראתו.⁷⁹ עוד נראה כיצד רמ"י כורך בחטא זה סוגיות נוספות וכך אנו מקבלים יריעה רחבה על הפשר העולה מפרשה מקראית זו.

בפירוש חטאם של נדב ואביהוא רמ"י עוקב אחרי ספרות חז"ל ובה מופיע החטא גם על רקע היותם צעירים, אותו הוא רואה כביטוי להעדר בגרות רוחנית. דווקא על ידי הדגשת היבט זה בדמותם, מובלטת ההבחנה בין מה שהאדם מבין ובין העובדה שחיו הממשיים מצויים בפער ויבפיגור:⁸⁰

"ויהי ביום השמיני וכו', ויקחו בני אהרן נדב ואביהוא" וכו' (שמות ט, א ושם י, א) - ענין מיתת נדב ואביהוא הוא על פי מה דאיתא (באבות) [בבלי תמיד דף לב, א]⁸¹ "איזהו חכם הרואה את הנולד" ... 'רואה את הנולד' הוא, בזה המעשה עצמה שהוא עושה, יחקור ויתבונן אם המעשה והרצון הזה הוא מבורר, שיהיה קיים כן לעולמי עד אפילו לעוה"ב. וענין 'קטורת' הוא כדאיתא בזוה"ק (במדבר דף קנא, ב) מאי קטורת קטירא דכולא,⁸² היינו **שהש"י הוא תוך כל המעשים שנעשו מבריות העולם ועד סופו, ובלתי רצונו לא יעשה שום דבר**.⁸³ ועל זה מורה ענין קטורת כמו שנתבאר בפרשת תצוה.⁸⁴ ובאמת כפי מה שהאדם מקרב עצמו לה', כן זוכה להתגלות אור ה' מבלי לבושים שהם גדרים וסייגים, כי באור הברור, שם לא נמצא שום סייג ואיסור,⁸⁵ ושם כל מעשה האדם מבוררים שהם לה'. וזהו ענין קטורת שהיה סוד, ואסור להתחכם בזה, כי רק ר' עקיבא ירד בשלום.⁸⁶ וזה שנאמר "בקרבתם לפני ה' וימותו" (ויקרא טז, א), שהיו מקרבים עצמם לה' והסתכלו בעומק הצפון, ורצו לעמוד על בירר התנהגות הש"י. ולזה הטעם על "לא צוה אותם"

⁷⁹ השו"ת לדברי ליבס, תרין אורזילין, עמ' 160-164, על ההתעניינות הרבה של האר"י בנשמות נדב ואביהוא.

⁸⁰ השו"ת לפירושו של י' מאיר, המצוות, עמ' 39-43, המסכם כי נדב ואביהוא "צדיקים שהבנתם נכונה מבחינת העתיד, אבל בעולם הזה יש צורך ברובד נוסף".

⁸¹ ראו גם במדרש **במדבר רבה** יד, ו.

⁸² ראו זוהר חלק ג דף קנא, ב: "ובג"כ קטרת קיימא לבטלא מותנא, ועל דא קטרת קשירו הוא דכלא ודא אתקריב בהווא".

⁸³ ראו וייס, דטרמניזם, עמ' 451, הערה 21.

⁸⁴ ראו א, תצוה, "ועשית", עמ' צא, יובא להלן.

⁸⁵ משפט טעון זה דורש התייחסות בפני עצמו, ולמידת זיקתו לרעיונות רדיקליים מעולמה של הקבלה והשבתאות. ראו להלן בפתיחת הסעיף הבא. כמו כן, התייחסות ממוקדת תינתן בסוף הצגת עמדתו של רמ"י ביחס לעשייה חוץ הלכתית, בסופו של הפרק השמיני.

⁸⁶ על פי בבלי חגיגה דף יד, ב המדרש המפורסם אודות ארבעה נכנסו לפרדס.

הוא מרכא כפולא,⁸⁷ היינו שכל כך בער בלבם אהבת ה' עד שמסרו נפשם, כי 'מרכא' היא לשון רך שלבם נתרכך, ו'כפולא' היינו כפול ברוב טובה אשר לא צוה הש"י. **ולפי שהיו צעירים לימים** ולא אנסיבו ולא אתכללו במשה ואהרן כדאיתא בזוה"ק (שמות דף לז, ב), ולא נטלו עצה,⁸⁸ לזה הפלוגתא (בגמ')⁸⁹ חד אמר "שתויי יין היו", היינו שיש לטעון על קרבותם שהיה ח"ו מקלות ראש, או שהיתה כוונתם שיוסר מהם עול הגדרים כמו שנתבאר. וגם מאמר המדרש⁹⁰ שהיו מחוסרי בגדים ומה היו חסרים המעיל (ויקרא רבה פרשה כ), אף שהמעיל אינו רק לכהן גדול, רק הם הכניסו עצמם למקום שהיו צריכים למעיל, והבן.⁹¹

רמ"י משלב בדבריו כמה וכמה מדרשי חז"ל אודות חטאם של נדב ואביהוא, אלא שאם בספרות חז"ל כל אחד מהחטאים עומד בזכות עצמו, הרי אצל רמ"י חטאים אלה נשזרים יחדיו לכלל תובנה אחת, כדי להסביר מדוע רצונם להקריב לפני האל נחשב כטעות. שאלה זו מקבלת משנה תוקף בפירושו של רמ"י ולפיו נדב ואביהוא ביקשו לקרב את עצמם לאל, היינו להבין את האופן שהאל מתנהג עם עולמו, שזו אולי אחת השאלות הדרמטיות המעסיקה אדם דתי, ואותה מייחס רמ"י גם למשה.⁹² יתר על כן, לדעת רמ"י כל עניין הקטורת מסמל את ההגעה להכרה הדתית העליונה ולפיה "השי"ת הוא תוך של כל המעשים", ואדרבה מי שהוא מחפש להכיר רצון זה, הוא אכן זוכה "להתגלות אור ה', מבלי לבושים".

נראה כי עבור רמ"י כל החטאים שחז"ל ייחסו לנדב ואביהוא, מבטאים מצב בוסרי או חוסר שלמות: רמ"י אומר במפורש שהיו צעירים, מוטיב הקשור לחטא אי הנישואין; גם הטענה שהם לא נטלו עצה ממשה ואהרן, מבטא רעיון זה. את הטענה לפיה חטאם היה שנכנסו מעט שיכורים, מסביר רמ"י בשני אופנים, או שנראו כמי שהרשו לעצמם לנהוג בחוסר כבוד כלפי החוקים (= "אשר לא ציווה), או שלאור הבנתם עמדו מול הציווי בזחיות דעת, ולא ניתן להפריד באופן מלא בין שני ההסברים. הרי אין באמת בקיום הממשי דיכוטומיה בין ה'פנים' וה'חוץ' אצל האדם, ורמ"י טוען כי גם מה שנראה כלפי חוץ, יש לו השפעה על האדם עצמו, ולעיתים הוא משקף דבר כמוס בתוכו. אם כן עצם ההכרה בדבר "הכל בידי שמים", הובילה את נדב ואביהוא לקלות דעת ביחס לקיומם של גדרים והגבלות, או בניסוח אחר עולם הלבושים. מי שנחשף לאור האלוהי ללא לבושים עלול להסיק כי אין לו צורך כלל בלבושים.⁹³ בפרשנותו של רמ"י לחטאו של קרח עולה כי העולם ככזה איננו יכול להתנהל ללא לבושים, רק במציאות שלעתיד לבא, ניתן יהיה לוותר על הלבושים כלל, משא"כ עתה אם ביחס לכלל האנשים או אפילו ביחס לפרטים, ונדון על כך בסמוך. סוגיית הלבוש מוצאת את ביטויה בטענה המדרשית ולפיה נכנסו מחוסרי בגדים, לאמור כהן העובד במשכן (ובמקדש) חייב בלבשת בגדי כהונה לפני זה. רמ"י מתמקד במעיל של הכהן

⁸⁷ הכוונה כמובן לאחד מטעמי המקרא.

⁸⁸ ראו מדרש **ויקרא רבה**, כח (מהד' מרגליות עמ' תסא).

⁸⁹ שם במדרש כ, ט (מרגליות עמ' תסב).

⁹⁰ שם.

⁹¹ א, שמיני, "ויהי", עמ' קה.

⁹² א, כי תשא, "ויאמר", עמ' צה.

⁹³ א, פסחים דף נא, "ביום", עמ' רמה "וכן היה החטא של נדב ואביהו שהיו חושבים בעוה"ז שהכל בידי שמים". ראו להלן בסעיף "תורה ומצוות כלבוש לאור האלוהי".

הגדול,⁹⁴ אשר מסמל מצב של יראה.⁹⁵ מצב של יראה חייב להקדים מצב של אהבה, ולא רק במשמעות הכרונולוגית, אלא בבחינת תנאי מקדים מוכרח לקראת מצב של אהבה. ללא מצב של יראה לא רק שלמערכת הנורמטיבית אין זכות קיום, אלא שמצב של אהבה כמצב רגעי, יותיר את האדם תלוש, אם לא תהיה טבועה בו ההכרה של יראה, כי הרי הקיום האנושי מאופיין ברצוא-ושוב.⁹⁶ מצב של יראה מכונן מצב של אהבה, שאילולי כך על האדם היה לחשוש שמא הוא חי בדמיון או לחילופין תחת נגיעה. תיאור זה של יראה מאפיין את הכהן המשמש כמנהיג הרוחני של העם,⁹⁷ ובכך הוא מהווה סמל לקיום האנושי, קיום שגם הוא משקף את ההתנהלות הרווחת בעוה"ז, וכאמור היא מהווה תנאי מקדים למצב הגבוה יותר. גם בהמשך נראה כי אין רמ"י מוותר על קיום תורה ומצוות, ולא רק מטעמים אפולוגטיים, אלא כחלק ממהות התנועה שהוא שואף לחולל אותה. לאמור הגעה ל'אהבה', 'התפשטות' ולרמת הקיום של יהודה דורשים לפני זה מצב של 'יראה', 'צמצום' והימצאות ברמת הקיום של יוסף.⁹⁸

מצב זה של 'יראה' מסומל כאן גם על ידי איזכור האיסור להיכנס למקדש לאחר שתיית יין. בכתיבה הטיפולוגית של רמ"י מתפרשות שתי מצוות הכהונה: לבישת בגדים ואיסור שתיית יין, כביטוי להיות הכהן סמל לעבודה זו של יראה. והנה לעומתו מצויה דמותו של יהודה שלא רק שהאיסור אינו חל לגביו אלא היין מהווה מרכיב בברכה שלו (בראשית מט, יא-יב).⁹⁹ סוגיה זו קשורה במהותה לנושא של עשייה מדעת מול עשייה ללא דעת, אליה התייחסנו לעיל, וגם כאן אנו רואים כיצד מחשבתו של רמ"י נעה בין אותן שתי בחינות.

נדב ואביהוא מהווים סמל להגעה קודם זמנה למצב של אהבה, שזה כשלעצמו מהווה טעות וחטא. כמו כן על האדם לזכרו כי מצב זה גופא אינו תלוי בו, וכפי שכבר הוסבר ביחס לתהליך הבירור, ההכרה כי "הכל בידי שמיים", היא עצמה דורשת הכרה שאין האדם יכול להגיע אליה בכוחות עצמו:

"אחרי מות שני בני אהרן כו', דבר אל אהרן ואל יבא בכל עת" וכו' (ויקרא טז, א-ב) - פירוש בכל עת כמו בכל אות נפשך, היינו אחר שראית כי כל קדושת נדב ואביהו לא הצילם מגוון חטא בקרבם לפני ה', כי היה בעומקם תגבורת אהבה יותר מיראה, לזאת הזהיר אותו שאל ידמה בנפשו שבכוחו יוכל להשמר מזה, וישמור את עצמו יותר מהם, רק שיהיה לו תמיד מיחוש בזה, וידע שצריך תמיד סיעת הש"י. כי "בזאת יבא אהרן" (שם, פס' ג) מורה שיבא באותו ענין עצמו

⁹⁴ בדרוש אחר מוסיף רמ"י ומוצא בימעיל' סמל לדרישה מן האדם בעולם הזה, ראו א, תצוה, "ואלה", עמ' פט: "לישמוע' הוא נגד המעיל, היינו שהאדם ישמע ויטה אוזן, לימודו ושורשו... וע"י שהאדם יבא על יסודו, מזה יבין מה שתיקן כבר בעולם, ומה צריך עוד לתקן". סוגיית החסרון בה נדון בהרחבה בנספח לפרק השביעי מתמצת את נושא ייעודו של האדם.

⁹⁵ ראו גם א, תצוה, ואלה, עמ' פח: "ומעיל מורה על גודל יראתו כי היה כלו מתכלת שמרומז על יראה". על פי המדרש המפורסם (בבלי סוטה דף יז, ב) כי תכלת מורה על כסא הכבוד; ראו גם זוהר, שלח, רעיא מהימנא, דף קעה, א. ראו עוד לקמן הערה 144.

⁹⁶ ראו ב, אחרי, "ואל", עמ' פ, בו אזהרת הכהן הגדול שלא יבוא בכל עת אל הקודש, מתפרשת שלא יבוא "בהתפשטות אהבה ושמחה לא תבוא, רק תבוא בצמצום ויראה ודרך ארץ, ולכן נסמך זה לפרשת נדב ואביהוא".

⁹⁷ הכהן מכניס יראה גדולה בלב ישראל – בסמוך נדון בקטע הדרוש א, תצוה, "ועשית", עמ' צא.

⁹⁸ לסוגיה זו אחזור באריות בפרק השמיני, בעת העיסוק במושגי צמצום-התפשטות.

⁹⁹ ראו ב, שמיני, "יין" (שני), עמ' עו: "לכן הכהן אסור לשתות דרך שכרותו, כי הכהן צריך להיות ביראה ובדעת... אבל שבט יהודה נאמרו כל ברכות ביין... ששבט יהודה מכיר תמיד הכרה מפורשת שהכל מה', לכן נאמרו אצלו ברכות ביין".

שבאו נדב ואביהוא, כי באו בקדושה ובטהרה ושמירה גדולה, ורק העצה "בפר בן בקר לחטאת" וכו' (שם).¹⁰⁰

אי אפשר לבוא אל הקודש בכל עת שהאדם רוצה, נהפוך הוא, הדבר כלל איננו תלוי בו, וגם כאשר האדם בא מאהבה, עליו להיזהר שמא יצא מאיזון, וממילא אהבה זו מכילה סרח עודף, שבמקרה כזה משמעותו חטא משמעותי.

נסכם אם כן כי טעותם של נדב ואביהוא מתוארת בכתיבתו של רמ"י או כמצב של חוסר בשלות, או אי הבנה כי ההכרה העליונה בדבר "הכל בידי שמיים", הוא סוג של הארה שניתן להגיע אליו, אבל רק ברצוא ושוב. אמנם מצד שני מצויים תיאורים אצל רמ"י מהם עולה כי ישנם טיפוסים החיים כך כמצב של קבע, ואז או שזה חלק מתיאור טיפולוגי טהור, או שכאמור הבעיה אצל נדב ואביהוא היתה של חסרון במידת הבשלות שלהם, ועל כן הוא כה מדגיש את אותן אמירות של חז"ל ביחס לגילם; קלות הדעת שליוותה אותם; כמו גם חוסר העצה ממש ואהרון, שבמקומות אחרים מסמלים מצב גבוה זה. הגעה למצב זה דורש מהאדם לעבור תהליך של בירור: ענין נדב ואביהוא הכתוב התורה הוא להורות יראה ליחיד... היה להם תקופות לסמוך על רצונם שבטח הוא מהשי"ת,¹⁰¹ אכן בזה הראה השי"ת שלא יעשה האדם שום דבר בלתי שמבררו שבעתים.¹⁰²

2. משמעותו של מזבח הקטורת

במקום אחר חוזר רמ"י על הטענה ולפיה ה'קטורת' מסמלת את ההכרה העליונה שהכל קשור לאלוהים. עשן הקטורת העולה כלפי מעלה, 'מעלה' על פי רמ"י את המציאות התחתונה לעולם העליון, או בניסוחו כאן קושרת בין זו התחתונה ולפיה האדם הוא ישות עצמאית, לבין העולם העליון שמסמל כי בעצם הכל רצון האל. מאידך, הכרה זו עלולה להוביל לקלות ראש, שהרי אם "הכל בידי שמיים", אזי האחריות מוסרת מהאדם, ולמעשה אין כל משמעות לבחירותיו. בסמוך נראה כי כך אמנם הסביר רמ"י הן את חטא העגל, והן את דמותו של עמלק, כמבטאים מצב בעל כפל פנים: האדם מכיר את ה'סוד', אך מצד שני חי את חייו בפועל בתודעת העוה"ז, ואזי הסכנה היא שהכרה זו משמשת בידו תירוץ והצדקה לאי-עשייה או אפילו לעשייה רעה. בכך 'עומק האמונה' הופך להיות מקור הכפירה בכל הנוגע למישור ההתנהגותי - לאדם הותרו כל הרצועות, ומבחינתו במקום לחיות לאור ההכרה "הכל בידי שמיים", הרי בפועל הוא חי כמי שעבורו 'לית דין ולית דיין':

ועשית מזבח מקטר קטורת" (שמות ל, א) - הנה כל הכלים נאמרו בפרשת תרומה חוץ ממזבח הזהב מטעם דאיתא בזה"ק (במדבר דף קנא, ב) כי **קטורת** היא קטירא דכלא, היינו, **שמרמז כי כל הדברים הנעשים אף בעוה"ז, הכל מקושר ברצון הש"י ובלתי רצונו לא יעשה שום דבר**. ומזה יכול האדם לפשוט לו לבא ח"ו לידי קלות ראש, מאחר שכל הנעשה הוא בידי שמים. על כן לא נאמר המזבח בפרשת תרומה, רק אחר שנאמרו בגדי כהונה בפי תצוה,¹⁰³ המורים על גודל היראה ושמירה מחמדת עו"הז. כמבואר בגמרא (ערכין דף טז, א) כתונת מכפר על שפיכת דמים, וכן כלם. שהכהן פעל ע"י בגדיו בלב כל אחד מישראל יראה גדולה, ואחר שהכניס הכהן יראה בלב ישראל,

¹⁰⁰ א, אחרי, "אחרי", עמ' קיד.

¹⁰¹ = שמצד אימם (אחות נחשון בן עמינדב) הם שייכים לבית דוד.

¹⁰² ב, שמיני, "ויקחו", עמ' עו.

¹⁰³ שמות פרק כח.

אז נמצא יכולת לקבל השמחה והאהבה הבאה מכח הקטורת.¹⁰⁴

סדר הפרשיות בו מצות בגדי כהונה קודמת למזבח הקטורת מסמל עבור רמ"י את סדר ההתפתחות הרוחנית, בו מצב של 'יראה', המסומל כפי שכבר ראינו על ידי בגדי הכהן קודם למצב של 'אהבה'. התפתחות זו אמורה להבטיח שלא יוצר מצב של זחיחות דעת, ובו האדם מקל ראש במערכת ההלכה והמצוות. רק מי שרכש בתוכו את המחויבות כלפי המצוות, הוא גם זה היכול בשלב או בסיטואציה מסוימים להשהות מחויבות זו, והדבר ישמש ראיה כי מניעיו הם אמנם לשם שמיים. מעבר זה בין 'יראה' ו'אהבה' מקביל למעבר בין 'צמצום' ובין 'התפשטות', נושא בו עוסק רמ"י ביתר הרחבה, ושם עולים הסברים נוספים לעובדה כי המצב הרוחני הגבוה הוא בבחינת 'רצוי', וכי על האדם לעבור תהליך לפי שאמנם יזכה למימוש במצב זה בחייו.

ו. זמן היסטורי, סוף הזמן והניסיון לדחוק את הקץ

טענתי המרכזית לאורך פרק זה היא שהמעבר בין רמת תודעה אחת לרמת תודעה אחרת, הוא למעשה שינוי המתקיים במישור של ה'קיום', ואינו רק במישור התבונה. דרך נוספת לבטא רעיון זה, הוא באמצעות תיאור כרונולוגי, בהיות הזמן ביטוי לרמתו הרוחנית-תודעתית של האדם, ובכתיבתו של רמ"י מופיעים כמה ביטויים המסמלים זאת. אלא שלפני זה, אתיחס לסוגיה העקרונית העוסקת ביחס שבין ההופעה הכפולה של ממד הזמן ובין החוק והמשיחיות, ולו רק כדי להראות שמשנת רמ"י, הגם שהיא מודעת לרעיונות אלו, מתמקדת בעיקרה בהיות הזמן ביטוי לרמתו של האדם, ואינה מייחסת משמעות לגורם הזמן כשלעצמו. בניסוח אחר, אפשרות קיומה של דמותו של יהודה, כמו גם הסיבה לעסוק בדמות זו, לא היו מותנות בתחושת דחיפות שעורר הזמן בו אמר רמ"י תורות אלו.

1. הזמן והחוק, הזמן והמשיחיות

המבנה הכפול עובר כחוט השני לאורך ספר מי השלוח, עוסק גם בשתי תקופות, כאשר לכל אחד מממדי הזמן יש אופי אחר של קיום דתי. ב'עולם הזה', קרי הזמן ההיסטורי, המופע המשמעותי של התורה הוא כ'חוק'. ואילו העידן 'לעתיד לבא', או סוף הזמן, מאופיין במגע בלתי-אמצעי של האדם עם רצון האל, ובמובן זה החוק כמציע לפני האדם את רצון האל, הופך אז להיות לא רלוונטי.¹⁰⁵ מבנה דו-פני זה מכיל מתח דיאלקטי, וההקבלות הקיצוניות בין החוק ובין הזמן, נושאות בחובן את הסכנה של הפיכתן למקור של שבירה, ותחושת סוף הזמן עלולה להוביל לתחושת סוף החוק.¹⁰⁶ בשפת המונחים של רמ"י, עלולה להיווצר תחושה ולפיה לא ההכרה הקונקרטית של "עת לעשות לה'" היא המקור ל'הפרו תורתך', אלא הטענה כי הגיע 'עידן' חדש (=ה'עת'), ומעכשיו ואילך 'הפרו תורתך'. אין צריך לומר שאמונה בדבר מחזור חדש של היסטוריה שכבר התחיל, המעמיד את האדם בתחושה שהוא חי בעולם חדש של גאולה בעל אופי קיום דתי שונה,¹⁰⁷ הוא גם המקום שבו עלולה להופיע משיחיות של כפירה וניהליזם.¹⁰⁸

¹⁰⁴ א, תצוה, "ועשית", עמ' צא.

¹⁰⁵ ראו בהרחבה על סוגיה עקרונית זו אצל פדיה, רמב"ן, עמ' 43-11.

¹⁰⁶ ראו פדיה, רמב"ן, עמ' 422-423.

¹⁰⁷ על סוגיה זו נכתב רבות, ואסתפק בהפניה למחקרו הקלאסי של שלום, מצוה הבאה בעבירה, וכן ראו פדיה, לעיל.

שאלת המשיחיות מופיעה לכאורה בספר מי השלוח, נוכח הצבת דמותו של יהודה, ובכלל דמותם של בית דוד, כדמות השלמה והמייצגת את הטיפוס הדתי אליו חותר רמ"י. עלינו לתת את הדעת למאפייני דמות זו, ובעיקר הערעור שדמות דתית זו מציבה לתורה כחוק, כמו גם לתודעת הזמן המשמעותית שעל גבה בחר רמ"י ללמד תורות אלו. פגשנו כבר את טענת צאצאי רמ"י אודות בחירתו בשנת ת"ר¹⁰⁹ כזמן ההולם להתחיל ללמד את תורתו בפרהסיה, ושעל רקע זה פרש מקוצק.¹¹⁰ נדמה אם כן, שעובדות אלו עלולות להוליך את המעיין בספר מי השלוח למסקנה ולפיה רמ"י חי בתחושה כי הגיעה העת (שנת ת"ר) לעסוק וללמד את עולמו של 'יהודה', וכי עולם שעמד על פתחו של עידן חדש, תבע הופעתו של טיפוס דתי חדש.

ברצוני לטעון בעקבות פירשטיין שאין הדברים כך,¹¹¹ וכי יותר מאשר רמ"י ממוקד בשאלת בשלות הזמן,¹¹² הרי הוא ממוקד בשאלת בשלות האדם.¹¹³ המושגים בהם אעסוק לאורך סעיף זה – 'אכלה פגה', 'דחיקת השעה' ומצב של 'זיבה' – מכילים אזהרה מדחיקת הקץ, ובכך מועברת נקודת הכובד מהזמן לאדם. לאמור, לא רק שאין לפנינו הגות בעלת אופי של משיחיות דוחקת, אלא אדרבה, היא מכילה לא מעט אמירות המרסנות מצב זה. ביטוי נוסף שיאשש זאת אראה בהמשך בעת העיסוק בדמותו של עמלק.

תורת רמ"י איננה עוסקת בדמות משיחית, ובדומה לרבנותו מבית פשיסחה, גם דמותו של ה'צדיק' איננה מצויה במוקד משנתו. כלל הנחיותיו של רמ"י נועדו לחולל תמורה בתודעה של תלמידיו, כדי לאפשר הופעת קיום דתי שונה, וכבר הצעתי לראות בטיפוס הדתי נוסח יהודה את פרשנותו הייחודית של רמ"י למושג ה'דבקות' מראשית החסידות (לפחות ברמה הפנומנולוגית), כמו גם לרעיון עשייה מאהבה של ה'חווה' מלובלין.

לא אחזור לעסוק בשאלה האם רמת הקיום נוסח 'יהודה' הוא ריאלי, או שמא מדובר על רגעים בחיי האדם. בין כך ובין כך, היות דמותו של יהודה בתוך הזמן ההיסטורי, שובר את ההקבלה הנוקשה בין הזמן ובין החוק. אין בכך סתירה לעובדה שברמה העקרונית, אכן קיימת

כן ראו סוגיה מקבילה ביחס למובא ברעיא מהימנא אצל שלום, **פירקי יסוד**, עמ' 69-71, המפרש כי ההבחנה בין תורת 'עץ החיים' ובין תורת 'עץ הדעת טוב ורע' מקבילה להבחנה בין עידן הגאולה לימי העולם הזה בהתאמה. ראו לעומתו את עמדת תשבי, **משנת הזוהר**, ב, עמ' שפז-שצח.

¹⁰⁸ לשאלת השבתאות בעולמו של רמ"י אתיחס באופן נפרד, בסופו של הפרק השמיני, בהיותו מוקדש לעשייה החורגת מהחוק על היבטיה הרבים בספר מי השלוח.

¹⁰⁹ על משמעות של שנה זו ראו **זוהר** בראשית חלק א דף קטז, ב. על המשמעות המשיחית הטעונה של שנה זו ראו מורגנשטרן, **גאולה**, עמ' 176-204; מורגנשטרן, **משיחיות וארץ ישראל**, לאורך הספר כולו. ראו שם, עמ' 65-38 (בפרט עמ' 55-56, אודות האמונה בשנת ת"ר אצל החסידים), וכן עמ' 197-215, על משבר האמונה אחרי שנת ת"ר.

¹¹⁰ **ספר ההקדמה והפתיחה**, עמ' 55. צוטט **דור ישרים**, עמ' כד; הקדמה לחלק ב' לספר **מי השלוח**; **זכרון ראשונים**, עמ' 6. על סוגיה זו ראו לעיל בתחילת הפרק השני.

¹¹¹ ראו פירשטיין, **איזביצה**, עמ' 77-79.

¹¹² לפנינו ביטוי מובהק לשוני בין הסב ובין הנכד. אין ספק שלמשיחיות מקום נכבד בתודעת ר' גרשון חנוך הינדל, ועיסוקו המרובה בנושא קדשים (וחיבורו המפורסם **סדרי טהרות** שהקדיש לכך), כמו גם פעילותו הנמרצת לחידוש מצות ה'יתכלתי' הם ביטוי לכך. לאור זאת אני שב ומציע לקרוא באופן מסויג את תיאור השפעת שנת ת"ר על החלטת סבו לפרוש מקוצק ולהקים חצר בהנהגתו. ראו פירשטיין, **איזביצה**, עמ' 79-84; מגיד, **איזביצה-ראדזין**, עמ' 227, והערה 50 עמ' 356.

¹¹³ פירשטיין הגדיר זאת בצדק 'גאולה אישית'. ראו פירשטיין, גאולה אישית; פנטון, גאולה; מגיד, **איזביצה-**

במשנת רמ"י הקבלה בין הזמן ההיסטורי המיוצג על ידי יוסף ובין 'סוף' הזמן המיוצג על ידי דמותו של יהודה.

2. אכלה פגה, דחיקת השעה ומצב של זיבה

הדיון עתה יתמקד באותם מושגים וסמלים בהם משתמש רמ"י כדי להדגים את טיעונו כי לא ניתן לדבר על ממד זמן אובייקטיבי כמאפשר הופעת 'חוקיות' חדשה, אלא דרושה התאמה בין רמת התודעה של האדם ובין אופי קיומו הדתי.

(א) אכלה פגה

המושג 'אכלה פגה' עשוי לבטא יותר מכל את הרעיון כי לכל דבר יש את הזמן שלו.¹¹⁴ כאשר מדברים על קשר בלתי-אמצעי עם אלוהים, הרי שהגורם המכוון בהקשר זה הוא ממד הזמן. השאלה היא לא רק מה האל רוצה, אלא עמידה בעלת אופי זה דורשת מהאדם לדייק: "מה האל רוצה ממנו עתה?".

הרצון האלוהי בנוגע לאדם מותנה בשני משתנים, שנים שהם אחד: האדם עצמו והזמן, או כפי שהדבר מנוסח ביחס ליהודה בדרוש שאותו כבר פגשנו:¹¹⁵

ושוּרש החיים של יהודה הוא להביט תמיד להש"י בכל דבר מעשה אע"פ שרואה האיך הדין נוטה עם כל זה מביט להש"י שיראה לו עומק האמת בהדבר... וזאת הוא שורש החיים של יהודה להביט לה' בכל דבר ולא להתנהג ע"פ מצות אנשים מלומדה, אף שעשה אתמול מעשה כזו מכל מקום היום אינו רוצה לסמוך על עצמו, רק שהש"י יאיר לו מחדש רצונו ית'. וענין הזה יחייב לפעמים לעשות מעשה נגד ההלכה כי "עת לעשות לה"י וכי".¹¹⁶

ההתפתחות של חיי האדם, והדיאלוג המתמשך בין האל ובין האדם, אמורים למנוע מצב בו האדם מסיק על ההווה באמצעות העבר,¹¹⁷ ואפילו עבר שכלל בתוכו סוג של התגלות. רצונו של יהודה אם כן מתואר כמי שמחפש בהווה מהו רצון האל. השאלה שניתן לשאול ביחס לתיאור זה היא מה יהיה כאשר אין האדם 'רואה' את רצון האל? אנו מבינים גם מהאמור כאן כי 'יהודה' איננו יכול לפעול על סמך מה שהוא יודע על רצון האל, אלא עליו ל'ראות' זאת עתה בהווה.

וכך אנו מוצאים מצב בו ההבנה של האדם נכונה אך עדיין מימושה בקיום עלולה להיות טעות, בשל היות הדבר לא תואם את זמנו. נוכח ראיית המציאות ככללה נעה באופן קווי של התפתחות לקראת המצב השלם, אי התאמה זו עיקר משמעותה הוא עשייה המטרימה את זמנה. הטרמה זו מסמלת את אופי חוסר בשלות של האדם או העולם או שניהם.

את קביעתו העקרונית בנידון כבר ראינו בעת העיון בדבריו אודות האדם הראשון שאכילתו מעץ הדעת היתה קודם הזמן. היות הדבר נכון או לא איננו עומד בזכות עצמו, אלא תלוי בזמן שהוא נעשה. ברור שממד הזמן כאן קשור בטבורו לרמת תודעה, או מהלך ההשתלמות שהעולם

¹¹⁴ מקור הביטוי בבבלי סנהדרין דף קז, א ביחס לחטא דוד ובת שבע "תנא דבי רבי ישמעאל, ראויה היתה לדוד בת שבע... אלא שאכלה פגה".

¹¹⁵ ראו בפרק הקודם, סעיף "דמותם של יהודה ויוסף כהשתקפות דמותו הכפולה של יעקב".

¹¹⁶ א, וישב, "יזזה", עמי מז.

¹¹⁷ הרעיון אותו הגדרתי באמצעות המונח 'רפקלסיה ביחס לעבר' מבטא רעיון זה באופן אחר. בחיי היום יום האדם חי בתודעה סיבתית ולפיו מעשה בעבר הוא סיבת התוצאה בהווה. ההתבוננות לעבר העבר, אמנם שומרת על תפיסת הסיבתיות, אלא שהיא 'הופכת' את ציר הזמן, ולמעשה קובעת כי התכלית (=ה'עתידי') היא הסיבה לתוצאה בהווה. רצון האל אותו מבין האדם בדיעבד (=ביחס לעבר), שימש כמניע של כל ההתרחשות.

עובר. ולכן יכול רמ"י לטעון מחד כי אדם הראשון טעה באכילתו, ומאידך, לעתיד לבא יתברר כי אכילתו היתה טובה, שהרי כאמור בדבר כשלעצמו לא היה כל רע,¹¹⁸ או כפי שבנו מנסח זאת בשמו:

וביאר בזה אאמו"ר הגה"ק זצלה"ה שהמדרש הזה¹¹⁹ מביא זאת ללמד ולהורות לנו דעת, שכל המאכלים האסורים הם רק כמאכלי פגה... ומה שהם אסורים עתה מפני שהוא קודם זמנם, ואם היה ממתין אדם הראשון היה מותר לו לאכול.¹²⁰

רמ"י משתמש במונח 'אכלה פגה' כביטוי עקרוני להסביר כיצד עלינו להתייחס לטעויות שנעשו, כשם שהדבר עשוי להסביר את הרקע לאיסורים שונים שהוטלו בהלכה. ואם-כן אנו חוזרים בכך לעמדתו העקרונית ביחס לקיום בעוה"ז, קיום שעל דרך הכלל דורש עשייה נורמטיבית, ובפרט שולל מצב של 'דילוג', כל זאת עד העת הנכון. את הקביעה הזו ביחס לחטאו של האדם הראשון הוא הופך כאמור לבנין אב כלפי כל ההתנהלות של עם ישראל, כדבריו שם:

ובאמת כל חטאי ישראל הם כמו אוכלי פגה שרוצים לקבל האור קודם הזמן.¹²¹

(ב) דחיקת השעה

ביטוי דומה המשקף רעיון זה, היא האזהרה של אי דחיקת השעה, לאמור לא לנסות ולהקדים עשייה קודם זמנה:

"וילכו שלשת ימים במדבר ולא מצאו מים" (שמות טו, כב) - היינו אחר העסק הגדול שהיה להם בים סוף שהיו אומרים שירה, וההשגה הגדולה שהיתה שם התגלות השכינה כמו שמבואר "ראתה שפחה בים" כו' (מכילתא בשלח פרשה ג), ואחרי זה הלכו שלשת ימים ולא השפיע להם הש"י שום התחדשות... ואל זאת הכוונה ניתן להם שם במרה מצות שבת, ופרה אדומה ונצטוו על הדינין.¹²² שבת מורה היינו ראו כי הש"י נותן לכם מצוה שתעבדו אותו במה שתשבתו וא"כ למה תלינו, ופרה אדומה מורה על העתיד כי לעתיד "יהיה ה' אחד ושמו אחד"¹²³ ואז יתבטל העבודה ולא יהיה אז שום כעס. ודינין מורה על הסדר היינו שלא תחשבו עוד בכל פעם לדחוק את השעה לזכות לכל זה הטוב, כי כל זה צריך להיות בסדר, שיהיה נקבע בלב בלי שום שינוי.¹²⁴

המציאות המתוארת כאן ניתן להסבירה כמצוקה הנגרמת ממצב 'רצוא ושוב'. קיומו של ה'שוב' עלול להטיל צל ואפילו דופי על ה'רצוא'.¹²⁵ מצוקה זו שהיא אימננטית לאופייה של המציאות

¹¹⁸ ראו א, בראשית, "ויצו", עמ' טו.

¹¹⁹ בראשית רבה פרשה כא, ז (ת"א עמ' 202): "דרש רבי יהודה בן פדיאי מי יגלה עפר מעיניך אדם הראשון שלא יכולת לעמוד בצווי אפי' שעה אחת והרי בניך ממתניין לערלה ג' שנים". ראו גם ויקרא רבה פרשה כה, ב (מהד' מרגליות עמ' תקעב).

¹²⁰ בית יעקב, בראשית, פרשת בבראשית, סימן לו (הובא בליקוטי מי השלוח, קדושים, עמ' רלח). הרעיון מובא גם אצל ר' צדוק, תקנת השבין, סימן ו, סעיף יז, עמ' 45; ושם סימן ז, סעיף ב, עמ' 106.

¹²¹ ב, בראשית, "והנחש", עמ' טו.

¹²² ראו מכילתא דרבי ישמעאל, בשלח, פרשה א (הורביץ-רבין עמ' 156); בבלי סנהדרין דף נו, ב ובמקבילות.

¹²³ ראו זכריה יד, ט.

¹²⁴ א, בשלח, "וילכו", עמ' עז; לדרוש זה אחזור לקראת סוף הפרק השביעי. ראו גם סוף ב, תהלים צה, "לכו", עמ' קנח: "מי שרוצה למהר הדבר קודם הזמן נקרא 'בבלי' (= על פי הבבלי במנחות דף צט, ב שהבבליים אוכלים את שיער החטאת בשבת חל)".

¹²⁵ כבר לבעש"ט מיוחסות אמירות שהן בגדר של התמודדות עם מצב זה, ראו כתו שם טוב, פיס' קכא, עמ' טז, א; דגל מחנה אפרים, יתרו, עמ' צט-ק. על קטעים אלה ראו אטקס, הבעש"ט, עמ' 141-144; שלום, דבקות, עמ' 341.

האנושית, גוררת אחריה את תלונות בני ישראל ("וַיִּלְנוּ הָעָם עַל מֹשֶׁה טו, כה). אם פרה אדומה מסמלת את העידן שלעתיד לבוא, ובו ייסגר היפער' בין כתיבת שם השם ובין האופן שבו הוא נהגה (= "יהיה ה' אחד ושמו אחד"),¹²⁶ הרי ששבת מסמלת את הדרישה מהאדם שלא לעשות, לעיתים אי העשייה היא העשייה הגדולה ביתר, ולאורך העבודה כאן עלה לא פעם שרק אז האדם לומד על רצון האל ממנו. המונח 'דינין' מסמל כי ההגעה להכרה עליונה זו דורשת סדר, ובעיקר עלינו לשים לב כי שבירת אותו סדר ודחיקת השעה מונגדת למצב אותו מכנה רמ"י 'קביעות בלב', כשם שראיית השפחה בים סוף, מונגדת למצב זה. ראייה זו היא הארה לשעתה, ועדיין נותר פער בין רצון האדם ובין רצון האל.¹²⁷ לאמור מופיעה לפנינו האפשרות כי אותו מצב גבוה הוא בבחינת 'רצוא' שלאחריו מופיע 'שוב', והגם שרמ"י מצפה שאכן יזכה האדם למצב גבוה זה, בו זמנית הוא מתריע כי מצב זה עלול להיות רגעי, נכון לשעתו, כך שאפילו מי שזכה לכך, עליו לדעת שזו היתה 'בחינת' יהודה (= 'רפלקסיה בהווה'), ועדיין אין בכך כדי לומר כי רצונו הפנימי מצוי בתואם עם רצון האל, וכי הגיע למצב השלם.

ג) על מצב של זיבה

בדרוש הקודם דרך הסמל 'שבת', למדנו כי ההגעה למצב הגבוה איננו תוצר של מאמץ, אלא אדרבה במובן מסוים להיפך, על האדם להרפות ולאפשר לעצמו לראות את רצון האל המפכה במציאות. הכרת רצון ה' לא תתרחש כאשר האדם מתאמץ לפגוש בה, אלא אצל אדם המוכן לנהוג תנועה של ויתור, לקבל את המציאות כפי שהיא וללא עמדה שיפוטית, אלא מתוך חופש והשלמה. בדרוש הבא נראה כיצד רמ"י משתמש בדמותו של המלך רחבעם¹²⁸ המתאמץ לכפות מצב שאמנם הוא נכון, אלא שעדיין לא הגיע זמנו, ולכן נהיה 'זב'.

"וישלח המלך רחבעם את אדורם אשר על המס וכו' והמלך רחבעם התאמץ לעלות במרכבה" (מלכים א' יב, יח) - הענין שאמרו בגמרא כי רחבעם היה זב (סנהדרין דף מח, ב), יתראה שמכאן פשוטו,¹²⁹ **כי זב היינו שממהר ומקדים הזמן אף שאח"כ יהיה שלו**, וכן מלכות בית דוד ודאי עתידה להיות פשוטה על כל ישראל, רק שאז היה בלא זמנו מה שהתאמץ לעלות במרכבה.¹³⁰

אזכיר כי בהקשר זה מופיעה קביעתו המפורסמת כי "תענוג תמידי נעשה טבע ואיננו תענוג, לכך האדם עולה ויורד בעבודת השם יתברך, כדי שיהיה לו תענוג שהוא עיקר עבודת השם יתברך".

¹²⁶ ראו לעיל את ניתוח הדרוש א, פסחים דף נ, א, "ביוס", עמ' רמה.

¹²⁷ השו"א, אמור, והבאתם", עמ' קכו.

¹²⁸ בפרק השני ראינו כיצד רמ"י השתמש בדמותם של רחבעם וירבעם (א, שופטים, "כיי", עמ' קפז) כדי לבטא מצב של צדיקים העומדים זה מול זה בעימות, וכיצד על האחד שלא לחשוש מקיומו של השני, הגם שהוא 'מרכבה לשכינה', והוא מלווה ברוב עם. שם קשרתי זאת ליכולת ההכלה של מציאות פרדוכסלית. הדברים קשורים לנאמר כאן ביחס להכלת שני מצבים הנראים סותרים: האם שלטון בית דוד הוא נצחי ואם כן על רחבעם לממש את שלטונו על כלל העם, או שמה הבנתו שגויה מעיקרה.

¹²⁹ לסוגיה בבבלי סנהדרין אין מקור מפורש לטענה כי המלך רחבעם חלה בזיבה, והיא לומדת זאת בצורה של גזירה-שווה, ועל כן מציע רמ"י את הסברו כמקור לדברי חז"ל הללו.

¹³⁰ א, מלכים א, יב עמ' ריא. ראו א, מצורע, "דברו", עמ' קיב: "באמת המלוכה היא שייכת רק לזרע בית דוד, ורק שהוא רוצה לתקוף בחוזק קודם לכן... ועל ידי שהתאמץ לכך, בא לו עונש זיבה, כי זה ענין הזב שהדבר בעצמו הוא טוב, רק שצריך להיות בעתו... וחטאו אינו רק שדוחה (צ"ל: דוחק) את הזמן". ראו גם בית יעקב הכולל, מצורע, "וידבר", עמ' 68; **דובר צדק**, "שם", עמ' 27 (לקראת סוף הדיבור). רמ"י כנראה גם מזהה בזיבה סוג של שפיכה מוקדמת. יש לזכור כי כשם שטומאת נידה (המחזור הנשי) נכלל בטומאת זיבה, גם טומאת בעל קרי נכלל בטומאת זב.

מלכות בית דוד היא המלכות הנצחית, ואכן היא תהיה פרושה על כלל עם ישראל. רחבעם יודע את אמת זו אלא שהוא מנסה להחילה כבר עתה, ואין הוא משלים עם מעשהו של ירבעם. אין הוא מוכן להכיר בעובדה כי עדיין לא הגיעה השעה, ועל כן מחד הוא מתאמץ, כלומר מנסה לכפות את הבנתו. מאמץ זה גורם לו להיות זב'. זיבה כסוג של מחלת מין¹³¹ העלולה לקרות לדעת חז"ל גם בשל מאמץ,¹³² איננה רק סמל לטומאה, אלא סמל לפספוס עמוק. אותו מקור אשר צריך לספק חיים, על ידי הפרשת שכבת זרע, מספק עתה מיתה,¹³³ ועל כן הוא טמא. הטומאה היא למעשה הביטוי והסמל המובהק של מוות. רמ"י מפרש את מצב של זיבה כזרע אשר לא הופרש בזמן, וכביכול התכלה ומת.

אמירה זו מחדדת לפחות ברמה הרטורית את דברי רמ"י עד כה, בדבר הסכנה של מימוש רעיון או הבנה קודם ההגעה לרמת הקיום הנכונה. טעות זו מסומלת כאן על ידי מינוחים מעולם הטומאה והטהרה, ואנו למדים כי הטרמת הזמן עלול להפוך טהור וטמא כפי שנראה עתה שרצון האל עלול להפוך להיות חטא, ובהמשך שמקור האמונה עלול להפוך מקור הכפירה, או בשפה הטיפולוגית "ישראלי עלול להיות בבחינת 'עמלק'".

ז. החטא במשנת רמ"י

הרעיון כי כחלק מהמציאות גם החטאים הם בהשגחת האל מופיע כבר בחסידות,¹³⁴ אלא שבניסוח של רמ"י, הדברים מקבלים הטעמה ייחודית:

"ממרים הייתם עם ה'" (דברים ט, כד) – היינו שאף שהייתם ממרים, מכל מקום הייתם עם ה', שהייתם מדובקים ברצון השי"ת.¹³⁵

ראינו כי עמדתו של רמ"י היא שכל חטאי ישראל הם כ"אוכלי פגה", לאמור החטא איננו מעשה שלילי מצד עצמו אלא עיקרו מעשה שנעשה שלא בזמן, שהרי בסופו של דבר "הכל בידי שמיים" ובכלל זה גם חטאיהם של ישראל.¹³⁶ המקרא מספר לנו על החטא מכיוון שדרכו מתגלית אמת שאיננה יכולה להתגלות באופן ישיר. האדם יכול ללמוד מהחוטא המקראי על כוונתו העמוקה או על האופציה הרוחנית שטמונה במעשהו, ובעיקר להבין שאופציה רוחנית זו איננה ברת ישום

ראו את משנה זבים א,א האומרת בשם בית הלל כי הרואה ראייה אחת של זיבה, אינו אלא בעל קרי.

¹³¹ ראו **משנה תורה** לרמב"ם הלכות מחוסרי כפרה פ"ב ה"א: "הזוב האמור בתורה הוא שכבת זרע הבאה מחלי החללים שהיא מתקבצת בהן".

¹³² יש להעיר כי אצל חז"ל זיבה עלולה להתרחש כתוצאה ממאמץ, אלא שאז היא איננה מטמאת, ראו **משנה** זבים פ"ב מ"ב.

¹³³ ראו **תוספתא** זבים פ"ב ה"ד (צוקרמנדאל עמ' 677): "מה בין זוב לשכבת זרע, זוב בא מבשר מת (=אבר המין) ושכבת זרע מבשר החי". ראו גם בבלי נידה דף לה, ב.

¹³⁴ ראו **דגל מחנה אפרים**, עקב, "וישי", המביא בשם הבעש"ט שהאות א במילה 'חטא', באה "להודיע ששם גם כן שורה אלופו של עולם ברוך הוא, מובלע ומכוסה כי מבלעדו לא ירים איש את ידו לעשות קטן וגדול". ראו רוזנברג, תורת הייחוד, עמ' 302, הערה 22; ליוור, ר' **צדוק**, עמ' 262.

¹³⁵ ב, עקב, "ממרים", עמ' קיד. ראו ר' צדוק, **פרי צדיק**, ר"ח אב, אות א, עמ' 234.

¹³⁶ השוו לניסוח הפרדוכסלי של ר' צדוק, **דובר צדק**, ו"יעקב", 76: "מדרגת יעקב... שגם שחטא מברר שלא חטא מעולם, ושהוא מלידה מבטן קדוש בלי שום חטא כלל... מחבר ומתווד ב' הפכים בנושא אחד, שחטאו ובאמת לא חטאו, והבן זה".

באופן מיידי. נציג עתה כמה מהחטאים המקראיים הבולטים, ונראה מה המשותף להם, ומה הרעיון שביקש רמ"י להביע באמצעות העיסוק המרובה בנושא החטא.¹³⁷

1. חטא העגל

ביטוי מובהק לתפיסתו את החטא ומשמעותו במשנת רמ"י ניתן ללמוד מתוך פירושו לחטא המקראי האולטימטיבי, חטא העגל.¹³⁸ חטא זה לפי פירושו של רמ"י ניתן לראות בו ה'צלי' של מעמד הר סיני, לאמור לאחר ההשגה של מעמד הר סיני, באופן אימננטי נוצרה האפשרות לחטא העגל.

מעשה העגל היה כי רצו שהש"י יראה להם את הסדר המסודר אצלו לכל מדותיו לדורות... ולאשר נסמך פרשת שבת לפרשת העגל,¹³⁹ כי באמת שורש חטא העגל בא להם בעת שעסק הקב"ה עם משה רבינו ע"ה בפרשת שבת. כי שבת מרמז על יום שכלו שבת, ואז לא יוצטרכו לתפלה, כי הקב"ה יראה לעין כל את סדר מדותיו, כי בלתי רצונו לא נעשה שום דבר בעולם. **והם הרגישו כי הש"י עוסק להנחיל להם הטוב הזה**, והיה חטאם לפועל שעשו את העגל, **כי עגל הוא דבר שלא נשלם עדיין** וצריך להמתין עוד עד שיושלם, וגם **רצו בזה קודם הזמן** כי הטוב הזה ינחיל ה' לנו אך לעתיד.¹⁴⁰

העם הגיע במעמד הר סיני להכרה עליונה כי בלתי רצונו לא נעשה שום דבר בעולם, וטעותם היתה הם רצו זאת כבר אז, ולכן חטאו. עלינו לשים לב כי רמ"י משתמש בהיווצרות העגל כסמל לחוסר הבשלות, זאת לאחר שהוא למד מפשוטי המקראות כי העגל נוצר מעצמו. לאמור, אהרן זרק עבור העם זהב לאש ויצא עגל.¹⁴¹ ההופעה של העגל מדייק רמ"י מסמלת בריה לא שלמה, תהליך שלא הגיע לכדי מימוש. המצב השלם הוא 'שור', וכפי שנראה בדרוש הסמוך 'שור' מהווה סמל להכרה העליונה, אלא שהעם אשר לא היה מצוי עדיין במצב זה באופן מלא, הצליחו 'רק' לעשות עגל.¹⁴² אם כן במילים אחרות המציאות של עגל הוא למעשה 'אכלה פגה' להכרת השור.

2. חטאו של קרח

דרוש משלים לתיאור חטא העגל ניתן לראות בתיאור חטאו של קרח, אשר במחקר הגותו של רמ"י, הפך להיות המסמל של העמדה הדטרמיניסטית.¹⁴³

¹³⁷ השוו לדברי וייס, אוטופיה, עמ' 235-240; ודברי שלום, **פרקי יסוד**, עמ' 206, הערה 26: "הרעיון שהחטא הוא הטרמה של מצב משיחי, מופיע פה ושם בקבלה השבתאית, ובשלבם מאוחרים של הספרות החסידית, כפי שהראה יוסף וייס לגבי ר' מרדכי יוסף מאיזביצה". וראו גם אצל ליוור, **ר' צדוק**, עמ' 227-228; יי מאיר, המצוות, עמ' 45.

¹³⁸ ראו שמות פרק לב; דברים ט, ח-כא.

¹³⁹ בפרשת כי תשא לפני חטא העגל (שמות פרק לב) מופיע בסמיכות פרשיות הציווי על שמירת שבת, ראו שם, לא, יב-יז.

¹⁴⁰ א, כי תשא, "ויאמר", עמ' צה. השוו לדברי זורנברג, **שמות**, עמ' 422.

¹⁴¹ ראו את דברי אהרן שמות לב, כד: "ויתנו לי (=זהב) נֶאֱשָׁלְכֶהוּ באש ויצא העגל הזה".

¹⁴² השוו לניסוח המצוי בכתבי האר"י, **שער הפסוקים**, פרשת עקב: "וז"ש, וראו והנה חטאתם לה' אלהיכם, היא מלכות תחתונה, הנקראת אלהיכם, ולא אלהינו, כי משה הוא למעלה כנוכר. ולפי שהוא למטה, אמר העגל, ולא שור. פירושו, כי עגל הוא ביסוד, אשר הוא למטה עם המלכות התחתונה. אבל שור הוא למעלה, בדעת, אשר עם מלכות העליונה".

¹⁴³ ראו וייס, דטרמיניזם, עמ' 448-450.

איתא במדרש (במדבר רבה פרשה יח, ב) 'מפני מה נסמך פרשת קרח לפרשת ציצת לפי שקרח לקח טלית שכלה תכלת ואמר פטורה או חייבת' - הענין בזה כי תכלת מורה על יראה,¹⁴⁴ והנה **קרח טען שיראת הש"י מפורשת לפניו והוא מבין שהכל בידי שמים** אפילו יראת שמים. וא"כ איך יבוא לאדם שיעשה דבר נגד רצון הש"י, כיון שהרצון והמעשה הכל מאתו יתברך, ואיך יעשה דבר שלא לרצונו. ועל זה היה טען שפטור מציצת כי ציצת מרמזין על יראה.¹⁴⁵ ובאמת רצון הש"י שבעולם הזה יהיה לעיני האדם. וזה שאיתא בגמרא (חגיגה דף יג, ב) יחזקאל¹⁴⁶ התפלל על פני שור ונהפך לכרוב¹⁴⁷ כי **שור מורה על חכמה המבוררת מאד ובעומק הכל בידי שמים** ובחירת האדם אינו רק כקליפת השום ואינו רק לפי דעתו כי הש"י **הסתיר דרכו מבני אדם כי יחפוץ בעבודת האדם ובאם יהיה הכל גלוי לפניו לא יצמח בו שום עבודה**. ועי"ז התפלל יחזקאל ונהפך לכרוב שיהיה דרך הש"י נסתר וידמה לבני אדם שהם בעלי בחירה ועי"ז יבא ללבם עבודה וזה פירוש כרוב 'אפי זוטרא'.¹⁴⁸

את השור כמסמל חכמה עליונה ניתן לראות על רקע הסבר את משמעות העגל כפי שראינו בסמוך. לאמור אם העגל משקף הכרה שהיתה נכונה לשעתה, במעמד הר בסיני, הרי שהשור מבטא מצב זה כמצב קבע. במקביל השור מונגד גם ליכרוב' לאמור, הכרוב כפני נער, מסמל את מצב הקטנות, ואילו השור מסמל 'פנים גדולות', לאמור, את המצב הגבוה, מצב של גדלות, מצב שהוא בבחינת לעתיד לבא, או במינוח אחר כפי שראינו החזרה למצב שלפני חטא האדם הראשון. במקור נוסף מדמה רמ"י את השור למשה, ושוב חוזר על אותו רעיון בדבר ההכרה שהכל בידי שמיים.

מה טעותו של קרח על פי קטע זה? עלינו לזכור את קטע הדרוש בו פתחנו פרק זה ולפיו יצחק מסמל את הכרה הדטרמיניסטית, ואם כן ברור לאור זה וממקומות רבים אחרים בספר כי הטעות איננה נעוצה בעצם טענתו של קרח.¹⁴⁹ לפנינו שתי אפשרויות פירוש: או שחטאו של קרח נוגע לעצמו, ואז משמעות הטעות היא טענתו כי ההכרה בדבר "הכל בידי שמים" הוא אפשרי כמצב

¹⁴⁴ מבוסס על מאמר חז"ל המפורסם ולפיו צבע התכלת בציצת אמור להזכיר לאדם את כסא הכבוד ולמעשה לזכור את קונו. ראו בבלי סוטה יז, א (ושם מנחות דף מג, ב); מדרש במדבר רבה פרשה ד, יג (ושם יז, ה); **תנחומא נדפס**, שלח, סימן טו. כן ראו **זוהר**, שלח, דף קעה, א שצבע התכלת מורה על דין.

¹⁴⁵ רמ"י חוזר על טענה זו בכמה מקומות ראו א, שלח, "ועשו", עמ' קנב. אמנם בדרושים העוסקים בחלקים המרכיבים את הציצית, רמ"י מוצא שם סמל ליראה' אך במקביל גם סמל ליאהבה' ויתקופות', ראו א, שלח, "ועשו", עמ' קנג; ב, שלח, "ועשו", עמ' צח, וכדבריו שם: "שצריך האדם לשמש באלו השנים, כפי שיאיר לפניו רצון הש"י".

¹⁴⁶ השימוש וההשפעה של חזונו של יחזקאל על המיסטיקה היהודית הוא נושא שאין כאן מקומו. אסתפק בהפניות ראשוניות: על הקשר בין חזונו של יחזקאל ובין המיסטיקה היהודית ראו שלום, **פרקי יסוד**, עמ' 157; פדיה, **מראה**, עמ' 55-60. על מעשה המרכבה בכלל ראו תשבי, **משנת הזוהר**, א, עמ' תטו-תכא.

¹⁴⁷ הסוגיה שם מתמודדת עם הסתירה בתיאורו של הנביא יחזקאל את הדמויות במרכבה. בפרק א, מוזכרות דמותם של אדם, אריה, שור ונשר ואילו בפרק י, יד מוחלף ה'שור' ביכרוב', ועל כך מובאים דברי ריש לקיש: "יחזקאל ביקש עליו רחמים והפכו לכרוב. אמר לפניו: רבונו של עולם! קטיגור יעשה סיגור? (=רמיזה לחטא העגל) מאי כרוב? אמר רבי אבהו: כרביא, שכן בבבל קורין לינוקא רביא. אמר ליה רב פפא לאבבי: אלא מעתה, דכתיב פני האחד פני הכרוב ופני השני פני אדם והשלישי פני אריה והרביעי פני נשר, היינו פני כרוב היינו פני אדם, אפי רברבי ואפי זוטרי".

¹⁴⁸ א, קרח, "ויקח", עמ' קנד. הביטוי האחרון אולי מקביל לתיאור פנחס כינערי', ראו על כך בהרחבה בפרק התשיעי, כולל דיון במקורות הקבליים של המושגים 'קטנות' ו'גדלות'. ראו לעת עתה פכטר, קטנות וגדלות, בפרט עמ' 189-192.

¹⁴⁹ וייס, דטרמיניזם, עמ' 450, טוען כי "יצחק, שלא כקורח, נמנע מלהסיק מסקנות בלתי נכונות מעמדה נכונה כשלעצמה, על כן לא היה בתורתו כל פסול". אין וייס מבאר מדוע הוצאת מסקנות מעמדה נכונה הינה דבר פסול (מעבר לטענה שהדבר יפגע בקיום ההלכה)!!

קבע בעוה"ז,¹⁵⁰ או שמא חטאו היה רצונו בהצגת האלטרנטיבה להנהגת משה ולטעון כי אין צורך במערכת המצוות, לאמור לא רק שהן מיותרות עבורו אלא גם עבור סביבתו. מחד גיסא תיאורו הטיפולוגי הטהור של רמ"י מצייר גם את יהודה כמי ש"מכיר תמיד הכרה מפורשת שהכל מה"י",¹⁵¹ ושם זה מובא כחלק ממעלתו המיוחדת של שבט זה. מאידך אנו יכולים באמצעות דברי הביקורת על קרח לחזור לשאלה האם יהודה קיים במציאות כמצב קבוע או שמא מצב זה הוא יותר בבחינת רצוא ושוב.

על פי שתי אפשרויות ההסבר, אנו חוזרים לרעיון כי החטא לא היה בעצם הטענה אלא הטעות נובעת מרצון לממש כבר בעולם הזה, הבנה שמעצם מהותה משקפת עידן ובעיקר אופי קיום אחר.

3. חטאם של חפני ופנחס

הטעות של חפני ופנחס בני עלי מתוארת כאן על אותו רצף. בתחילת ספר שמואל מובא תיאור ארוך של מעשיהם וכיצד חיללו את כבוד המשכן,¹⁵² ובשל כך נענשו ושניהם מתו ביום אחד.¹⁵³ חטאם מוסבר על ידי רמ"י מונע מהכרתם כי המשכן בשילה הוא זמני, ואם כן לא ייחסו לו את הכבוד הראוי.

"את שְׁתַּתִּי תִּשְׁמְרוּ וּמִקִּדְשֵׁי תִּיכְאוּ" (ויקרא יט, ל) – 'שבתותי', היא כל השראות שכינה ששורה בכל זמן אף לפי שעה נקרא 'שבת'. וצוה הש"י לכבד כל מקומות השראות שכינתו אף שהוא לפי שעה. 'ומקדשי תראו', ותרגומו 'ולבית מקדשא תהון דחלין' דהיינו שתצפו לעומק טוב הנמצא בכל המצוות. כי שבת לעת עתה היא לנו צמצום גדול, ולעתיד ינחיל לנו הש"י יום שכלו שבת, שלא נצטרך לשום מלאכה. ועל זה צריך לצפות. אך לעת עתה צריך לכבד גם כפי אשר צוה לנו הש"י משל למלך העובר ממקום למקום צריך לכבד גם מקום לינתו, אף שצריך לצפה למקום מנוחתו, על כל זה צריך לכבד גם מקום העברתו. כי בדברי תורה נמצא שביעה ורצון, כמו שכתוב 'ומשביע לכל חי רצון' (תהלים קמה, טז), היינו שביעה לפי שעה ורצון לעומק טוב. וזה היה טעות חפני ופנחס שראו כי השראות השכינה במשכן שילה לא היה רק לפי שעה, לפיכך הוקל בעיניהם, ועל זה נאמר 'בזית את מקדשי'.¹⁵⁴ ובזה הפסוק יש למ"ד אותיות ועם הקרי היינו שני ווי"ן היא ל"ב, וע"ז נאמר (סנהדרין דף צט, א): "יום נקם בלבי שנת גאולי באה" (ישעיה סג, ד), ללבי גליתי לאברי לא גליתי.¹⁵⁵

למעשה רמ"י דורש כאן תודעה לא פשוטה שכמותה כבר ראינו לארוך הפרקים עד כה: מחד על האדם לנסות ולהכיר את האמת האלוהית, כפי שאמנם חפני ופנחס הכירו ביחס למשכן שילה. אלא שבמקביל על האדם לחיות בהווה, וזה הוא רצון ה' ממנו, וככזה היה על חפני ופנחס לנהוג במשכן כאילו אין בלתו. הענקת קדושה למשכן דורשת מהאדם הכרה טוטאלית, שכאן ורק כאן שוכן כבוד ה'. מאידך, כיצד ינהג אדם המכיר שמה שנכון עתה עלול להיות לא נכון בעתיד הקרוב. תביעת רמ"י לחיות בהווה נוכח פועלת גם כאן, וכל זמן שהאדם חי במסגרת של זמן, עליו לחיות

¹⁵⁰ השו"ב בריל, ר' צדוק, עמ' 162. ראו גם י' מאיר, המצוות, עמ' 46-47.

¹⁵¹ ב, שמיני, "ויין" (שני), עמ' עו.

¹⁵² ראו שמו"א ב, יא-יז; כב-כה, כז-לו.

¹⁵³ ראו שמו"א ג, יא, יד; שם ד, יא ופס' יז.

¹⁵⁴ כנראה פראפרזה לפסוקים: "עוד זאת עשו לי טמאו את מקדשי ביום ההוא ואת שבתותי חללו" (יחזקאל כג, לח); "קדשי בזית ואת שבתתי חללתי" (שם כב, ח).

¹⁵⁵ א, קדושים, "את שבתתי", עמ' קיט.

כך באופן מלא. את הפרדוכס הנפשי ממחיש רמ"י באמצעות דבריו על הפסוק 'ומשביע לכל חי רצון', שהרי מצבי 'שביעה' ו'רצון' בו זמנית, הם תרתי דסתרי. במקום שקיימת 'שביעה' לא יהיה 'רצון', ולהיפך, כי הרי רצון מופיע במקום שהאדם חש צורך, חלל כלשהו הקיים בו ואותו הוא מבקש למלא, ואילו מובנה של 'שביעה' היא מצב של מלאות, שלמות.

לפנינו טענה כפולה, מחד ה'התפשטות' המתוארת כאן כהשראת שכינה קבועה, היא לעתיד לבא, ועל כן מי שמנסה להקדים זאת טועה. ורמ"י טוען אם כן שטעותם של חפני ופנחס, הוא ניסיון הטרמת העידן האסכטולוגי. מאידך, ההכרה שהשיא הרוחני שונה מהמקובל בעולם הדתי המוכר, עלול לגרום לזילות כלפי האחרון. אם נזדקק למערכת מושגיו של קירקגור אזי נאמר כי ההכרה במישור 'הדתי' עלולה להפחית את המוטיבציה לחיות ולשמור על המישור 'האתי', ואת זאת מבקש רמ"י למנוע. מטרתו בכך איננה אפולוגטית כלפי הציבור בו הוא חי, וכן היא איננה למנוע רק אנרכיה דתית, אלא היא מהותית למהלך הרוחני שרמ"י בונה. כל זמן שהאדם מצוי במצב 'מעבר' והוא עדיין ב'דרך' עליו לחיות לאור מציאות זו. האדם חייב לחיות בהווה שלו, מה שלא סותר את התקווה לראות בסיומו של התהליך, או לנסות ולהכיר להיכן המסע מוביל אותו. העשייה לפי שעה, גם היא חלק מרצון ה', ולכן כעת היא טובה.

הביטוי המובהק של הכרה זו בעולם הזה הוא קיומה של 'שבת', כדבריו בכמה מקומות "כי שבת הוא אות לישראל כי הש"י הוא הפועל כל דבר ומפעולות אדם לא יעשה שום דבר"¹⁵⁶. השבת היא מחד רק חלק מהקיום האנושי ומאידך ימי השבוע חותרים לקראת השבת, ויש לראות בה את תכלית השבוע, ועיקרה הדרישה מהאדם לשבות נוכח הכרתו שלמעשה קיומו תלוי ומונחה על ידי האל. האמירה ש"על זה צריך לצפות", מראה שוב כי אין רמ"י עוסק בתיאורים בעלי אופי סטטי, אלא הוא מחפש תנועה ודינמיקה מצד האדם. טענה זו משלימה את רצף אזהרותיו כי ראית האור השייך לעתיד לבא אל לו לבוא על חשבון הדרישה מהאדם עתה. רק כאשר האדם יהיה באותו עידן או לחילופין יהיה בבחינת 'לעתיד לבא' אזי מותר לו לנהוג בהתאם למדרגתו, שהרי גם אז הוא חי בהווה באופן 'נוכח'.

לסיום, ניתן להציע בזהירות כי שימוש בדרשת חז"ל על הפסוק "יום נקם בליבי שנת גאולי באה", פסוק שהיה שגור בפיו של שבתאי צבי,¹⁵⁷ איננו מקרי ולפנינו תגובה למהלך השבתאי. לפי זה מטרת ה**רמיזה** של רמ"י היא למקם את שבתאי צבי על רצף החוטאים המקראיים שעניינם טעות בהבנת המציאות, וחוסר יכולתם להבחין בין מעמדם האישי ובין תודעת הכלל.¹⁵⁸ ראית שבתאי צבי כמי 'שאכלה פגה' תואמת את העמדה עקרונית, שכבר קיימת אצל הבעש"ט, המכירה לא רק בעוצמתו הרוחנית של שבתאי צבי כאדם, אלא גם בנכונות מסריו במישור התיאולוגי.¹⁵⁹

¹⁵⁶ א, בהר, "ושבתה", עמ' קלא. הרעיון מופיע בכמה וכמה דרושים בספר, ראו גם א, וילך, "מקץ", עמ' קצח; א, יהושע י, "אז", עמ' רח; ב, תשא, "ששה", עמ' סג.

¹⁵⁷ ראו שלום, **שבת צבי**, ב, עמ' 502, ושם הערה 2. שלום מציין כי "[ו]שנת גאולי באה" עולה בגימטריה 'שבת צבי'.

¹⁵⁸ ספר מי השלוח עצמו איננו מכיל כל התייחסות מפורשת לשבתאות, אלא שזה כשלעצמו איננו מהווה ראיה להתעלמות הרבי מתופעה זו, שהרי בספר אין כל ביטוי אקטואלי או רפלקטיבי, כשם שהוא ממעט להביא מדברי רבותיו. לעומת זאת ראו את טענת תלמידו ר' צדוק, **ספר הזכרונות**, דף לב ע"ד (עמ' 64): "דכת שבת צבי שם רשעים ירקב שבאו למה שבאו, היה על ידי עסקם בחכמת הקבלה בלב מלא תאוות עולם הזה, והגשימו הרבה. ועל ידי אותם לשונות זיווג חיבוק ונישוק וכדומה, נפלו לתאות ניאוף רחמנא ליצלן, ועד שהרשיעו הרבה". השוו למובא בספר **מאור ושמש**, אמור, דף קמ ע"ב.

¹⁵⁹ ראו ספר **שבחי הבעש"ט**, מהדורת רובינשטיין, עמ' 129-134. ראו על כך אצל פדיה, אגרת הקודש, בפרט עמ'

אין בכך כדי לסתור את העובדה כי מסר הנאמר שלא בזמן, הופך על ידי כך למכשול ונחשב כחטא, כי הרי לא מדובר בדיון פילוסופי אלא בענין בעל אופי קיומי.

ח. תורה ומצוות כלבוש לאור האלוהי

בתפקיד התורה בעידן של העולם הזה לא חל כל שינוי בהגותו של רמ"י. עיקר חידושו נוגע לעובדה שתורה ומצוות במופע המקובל במסורות היהודית, הוא גילוי חיצוני ליעומקי הרצון האלוהי, אותו 'עומקי' הקשור בטבורו לעידן של לעתיד לבא, עידן שבו משמעותה הנוכחית של המערכת ההלכתית מתבטלת. ראינו כבר שהבחנה זו, ברגע שהיא הופכת טיפולוגית, או תודעתית, היא למעשה מקפלת בתוכה את הטענה כי עבור דמויות דתיות מסוימות, כמו גם אנשים שהשיגו רמה דתית גבוהה, התורה מאבדת ממשמעותה באופן המוכר לנו. עידן הגאולה מאופיין והייתי מוסיף מוגדר ביכולת של האדם לכוון לרצון האל מתוך עצמו וללא צורך בהדרכה 'חיצונית', כמו גם בעשייה מ'בלי דעת'.¹⁶⁰ עוד נתקל ברעיון זה כאשר נראה אמירות של רמ"י מהן עולה מעמד קיום התורה והמצוות כ'רלוונטיות' בעת תיקון ה'חסרון' של האדם.¹⁶¹

לאור מה שראינו בסעיף הקודם אין מקום לשאלה האם אכן הקב"ה רוצה כרגע בחיים בתוך הלבושים, או שמא אמירות אלו עולות רק בשל עמדה אפולוגטית או רגשי מחויבות של רמ"י למסורת היהודית. לפנינו טיעון מהותי להווייה הדתית, לפיה המציאות חייבת לפעול בהתאם לאופי קיומה, ואין מקום לדילוגים בעולם הרוח. קיימת קורלציה מלאה בין הדרשה הדתית ובין רמת או סוג המודעות. ניתן לומר כי בכך עוקב רמ"י אחרי דברי הזוהר ביחס לסוד הלבוש, ולפיו כל דבר במציאות כולל התורה זקוק ללבוש המתואם לאופי המציאות בו הוא מצוי.

תא חזי עלמא עלאה ועלמא תתאה בחד מתקלא אתקלו. ישראל לתתא מלאכי עלאי לעילא. מלאכי עלאי כתיב בהו "עושה מלאכיו רוחות" (תהלים קד, ד), בשעתא דנחתין לתתא, מתלבשי בלבושא דהאי עלמא. ואי לאו מתלבשי בלבושא כגוונא דהאי עלמא, לא יכלין למיקם בהאי עלמא, ולא סביל לון עלמא. ואי במלאכי כך, אורייתא דברא להו, וברא עלמין כלהו וקיימין בגינה עאכ"ו. כיון דנחתת להאי עלמא, אי לאו דמתלבשא בהני לבושין דהאי עלמא לא יכיל עלמא למסבל. וע"ד האי ספור דאורייתא לבושא דאורייתא איהו. מאן דחשיב דההוא לבושא איהו אורייתא ממש, ולא מלה אחרא, תיפח רוחיה, ולא יהא ליה חולקא בעלמא דאתי. בגין כך אמר דוד גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך. מה דתחות לבושה דאורייתא... **אורייתא אית לה גופא, ואינן פקודי אורייתא דאקרון גופי תורה. האי גופא מתלבשא בלבושין דאינן ספורין דהאי עלמא.** טפשינ דעלמא לא מסתכלי אלא בההוא לבושא דאיהו ספור דאורייתא ולא ידעי יתיר ולא מסתכלי במה דאיהו תחות ההוא לבושא. אינן דידעין יתיר, לא מסתכלן בלבושא אלא בגופא דאיהו תחות ההוא לבושא. **חכימין עבדי דמלאכא עלאה אינן דקיימו בטורא דסיני לא מסתכלי אלא בנשמתא דאיהי עקרא דכלא אורייתא ממש.** ולזמנא דאתי זמינן לאסתכלא בנשמתא

347-353; ליבס, שבתאות, עמ' 251 (הערה 92, עמ' 440); עמ' 262-265. לקיומו של מהלך מקביל אצל תלמידי הגר"א, ראו ליבס, הנקודה, עמ' 259-265; 269-271.

¹⁶⁰ ראו על כך באריכות בפתיחת הפרק השלישי, שם הצעתי כי ייתכן והמקור למהלך זה הם דברי הרמב"ן אודות הרצון אצל האדם הראשון לפני החטא, כשם שיהיה לעתיד לבא. ראו פירוש הרמב"ן על התורה, בראשית ב, ט' ו'עץ החיים"; דברים לו, י"ומל". ראו על כך אצל פדיה, **רמב"ן**, עמ' 285-288, 296-299.

¹⁶¹ ראו להלן בנספח לפרק השביעי.

דנשמתא דאורייתא.¹⁶²

הזוהר מציג מדרג בין הלבוש, הגוף והנשמה, המקביל לסיפורי המקרא, המצוות ונשמת התורה. בהקשר של הדיון כאן נאמר כי כשם שהגוף הינו מעטפת ומלבוש לנשמה,¹⁶³ ואין בשל כך לראות בו אשליה, כך קיום תורה ומצוות הוא הכרחי לקיום הזיקה מול האל, עד לאותו מצב עליון בו האדם מול האל ללא צורך ב'לבוש', קרי באופן בלתי-אמצעי.

ואם כן עד להיווצרותו של אותו שינוי חייב האדם לחיות בתוך הלבושים, אלא שנראה כי החידוש של רמ"י כמנהיג דתי, היא עצם הזכרת עובדה זו לתלמידיו, ושוב התודעה הכפולה שהוא מכוון בהם: מחד אי אפשר שלא לחיות בתוך לבושים אך במקביל חייב האדם לזכור כי אלו לבושים בלבד ולא עצם אור ה'! במישור המושגי עלינו לשים לב שרמ"י מוכן לא רק לראות את עולם ההלכה על היבטיו השונים כ'לבוש' ולא עצמות, אלא אפילו לייחס את ממד הלבוש לגילוי המסורתי של התורה, ובמובן זה הוא מהווה פיתוח של אמירות רדיקליות יותר המצויות בספרות הזוהרית.¹⁶⁴ למהלך רעיוני זה נראה כי לא רק מתנגדי החסידות כגון הגר"א ור"ח מוולוז'ין היו מתנגדים, אלא גם כמה ממורי החסידות הבולטים.¹⁶⁵

מקום התורה במשמעות של חוק (= 'לבוש') הוא בעולם אנושי שבו יש 'נגיעה', והצורך לברר נגיעה זו הוא שמעניק ללבושים את משמעותם, כשם שנראה להלן¹⁶⁶ כי תפקיד התורה במשמעות זו הוא לאפשר לאדם להתמודד עם החסרון עימו נולד, ואז אז יזכה האדם לפגוש את האור האלוהי:

כל המצות ומעשים טובים שישראל עושים הם לבושים לאור השי"ת, שבעצמותו ית' לית מחשבה תפיסה ביה כלל.¹⁶⁷ רק על ידי המצות מכירים ישראל עצמותו ית' וזה נקראים 'לבושים'... על ידי שנתן לנו השי"ת תורה ומצוות שהם לבושים לאור השי"ת, על ידי כן אנו דבוקים בהשי"ת, ומכירים שנמצא בורא עולם. וזה הוא מחמת שלבו של אדם הוא מלא נגיעה, לכן על ידי נגיעה ועבודה מברר את לבו בהלבושים האלו וסבל מזה ההשתדלות והעבודה, אכן **לעתיד כאשר יהיה לב האדם מנוקה ומבורר בשלימות, אז יהיה התגלות אלהות מפורש בלי שום לבוש**.¹⁶⁸

האדם זקוק ללבושים,¹⁶⁹ מכיוון שרק באמצעותם הוא יכול לעבוד את האל. עוד נראה כי לאדם יש צורך בעשייה זו והיא לא רק מכוונת את עולמו הדתי, אלא היא כלי הביטוי שלו לדתיות זו.

¹⁶² ראו זוהר, ג, דף קנב, א; תשב, משנת הזוהר, ב, עמ' תב-תג. ראו את דברי תשב, שם, עמ' שסה, עמ' שסח-שסט, וכן אצל אידל, קבלה, עמ' 221. על סוגיית ה'לבוש' בספרות הקבלית ראו שלום, לבוש הנשמות, אם כי עיקר הדיון שם ל'לבוש' שהאדם יוצר לעצמו על ידי קיום תורה ומצוות.

¹⁶³ כדברי המשל בזוהר שם: "ית"ח אית לבושא דאתחזי לכלא, ואינון טפשין כד חמאן לבר נש בלבושא דאתחזי לון שפירא, לא מסתכלין יתיר. חשיבו דההוא לבושא, גופא. וחשבו (נ"א: חשיבותא) דגופא, נשמתא".

¹⁶⁴ הבחנה חשובה בהקשר זה היא ההבחנה בין 'עץ הדעת' ובין 'עץ החיים' - על סוגיה זו ראו את דברי שלום, פרקי יסוד, עמ' 67-71, ולעומת זאת את עמדת תשב, משנת הזוהר, ב, עמ' שפז-שצח.

¹⁶⁵ ראו למשל ספר התניא, פרק ד, ועוד.

¹⁶⁶ ראו בפרק השביעי (נספח) דיון ארוך בסוגיית ה'חסרון', אשר תוצג שם כמיקרו-קוסמוס של כלל הגותו של רמ"י.

¹⁶⁷ ראו לדוגמה תיקוני זוהר (דף יז, א) בקטע המפורסם "פתח אליהו".

¹⁶⁸ ב, מגילה, דף יב, ב "בסעודתו", עמ' קצו.

¹⁶⁹ ולעיתים הוא זקוק גם לחומרות נוספות, ואז מתאר אותן רמ"י כתכשיטים, שמחד 'מייפים' את לובשם מאידך אין להם כל ערך ממשי, וניתן לראות בהם דבר מיותר, ראו א, לקוטים, "טעם", עמ' רעח.

במובן מסוים בעת העשייה ההלכתית והחיים 'מול' הלבושים, האדם לא רק נחשב 'צדיק' במונחי העולם הזה, אלא הוא שומר בכך את תדמיתו הרוחנית עצמה. האדם מעצם הגדרתו איננו יכול לחיות בעולם הזה ללא אותו תיווך. מצד שני ההכרה שמוביל רמ"י את שומעיו באמצעות תיאור צמד המושגים 'לבוש'–'אור האל' נועד ל'הזכיר' להם כי אין הם יכולים לראות ברמת קיום זו חזות הכל. הסכנה הגדולה היא שהאדם יסתפק בעמידה 'מול' הלבושים, ויזהה את המציאות העליונה עם הלבושים. למעשה רמ"י מבקש שתוך כדי הקיום בעולם הזה, נכיר את יחסיותו. אמנם ניתן להקשות על רמ"י שבכך הוא תובע מהאדם לוותר עתה על פנימיותו, אלא שתשובת רמ"י תהיה כי ויתור זה נועד להגן על הפנימיות עצמה, וכי פנימיות זו תמצא את ביטויה בזמן שיתאים לכך, "כאשר לב האדם מנוקה ומבורר בשלימות".¹⁷⁰

הקביעות אודות החיים של תורה ומצוות כמגע עם לבושי האל, מלוות בו זמנית בטענה כי אין הדבר רק תוצר נסיבות 'היסטוריות', אלא כל זה הוא בשל העובדה שהאדם מלא בנגיעות, כך שממילא עליו להתגבר על עצמו, קרי על אותן נגיעות כדי לממש את עולמו הדתי הפנימי. ניתן לדבר על שני סוגי פערים: במצב הנמוך בין עולמו החושני של האדם ובין עולם ערכיו, ופער זה יוצר דיסוננס אצל האדם, ומחייב מצידו עבודה מאומצת. במהלך התפתחות חייו הדתיים, האדם עומד מול פער אחר לחלוטין, ובו קיום מערכת התורה והמצוות קשה עליו אך לא עקב קיומן של תשוקות ורגשות דומים, אלא מכיוון שמערכת זו נראה כמגבילה את עולמו הרוחני או אפילו יוצרת חציצה בין האדם ובין אלוהיו. דווקא האדם 'ירא השם' מגלה יום אחד כי לא רק שאין הוא זקוק לעולם הלבושים, אלא כאמור שעולם זה מונע עמידה בלתי-אמצעית עם האל.¹⁷¹ רק בשלב הגבוה המזוהה כמצב בו לאדם לא תהיה 'נגיעה', אכן לא יזדקק האדם לכל חוק החיצוני מחייב, ואז 'מצוות מתבטלות'.

לאורך ספר מי השלוח אנו מוצאים מקורות רבים לדרישה לחיות בתוך ה'לבושים', והם למעשה מהווים ביטוי למשמעות של קיום תורה ומצוות בעולם הזה. נזכיר כמה מהם בקצרה: כי בריאת שמים וארץ היה כדי שיכיר האדם שהשי"ת נמצא בעולם, ואם היה מפורש זאת בהתגלות, אין שום מקום לפעולות אדם לכן הסתיר השי"ת זאת והלביש זאת בלבושים.¹⁷² במקום שעדיין לא הגיע הזמן, עלול האדם לקחת הבנה זו ולהביאה לביטוי במקום נמוך ולא הולם, לאמור ויתור על ה'לבוש' לא בזמן עלול לייצור עירום גס, כפי שהוא דורש את דברי הבעש"ט, והתגובה של אומות העולם לגילוי זה:

דחנה הבעש"ט ז"ל אמר על ערומה ולא באה שזה הענין ערומה עדיין לא בא עכ"ל,¹⁷³ הענין בזה כי השי"ת נתן להם לישראל תורה ומצוות שהם לבושים שעל ידם יוכלו להשיג עצמותו ית', כי בעו"הז אין בכח אנושי להשיג עצמותו ית' בלתי ע"י לבושים מתגשמים, עד שכל מה שאנו מקבלים הוא באמצעות הלבושים... וגם האומות יוכלו להשיג כי בלבוש יש להם ג"כ איזה

¹⁷⁰ ולא כדברי יי מאיר, מהמצוות, עמ' 44-43, כי רק באמצעות המצוות האדם מגיע להכרה העליונה.

¹⁷¹ ראו א, וירא, "עתה", עמ' כט – אמנם שם עולה התביעה כי לעיתים על האדם לוותר על מימוש פנימיותו עבור הזולת, נושא אליו נתייחס בנפרד בפרק השמיני.

¹⁷² ב, כתובות, דף ה,א "דרש", עמ' רא.

¹⁷³ אינני יודע את מקורו. ר' צדוק אשר מצטט רעיון זה מביאו רק בשם רבו, ראו **דובר צדק**, "ובכל", עמ' 135 (שם בעמ' 136): "כמו ששמעתי על פסוק (אסתר א, יז) להביא את ושתי ערומה ולא באה כי בעולם הזה אי אפשר בלא לבוש".

אחיזה, אך בהשפעה הלזו הם עושים כל התועבות, על כן כאשר ראו אנשי כנסת הגדולה שצוה אחשוורוש שתבוא ושתי ערומה, הבינו כי רוצה הש"י להנחיל להם לישראל התגלות האמיתי בלי שום לבוש כמו שיהיה לעתיד שיגלה הקב"ה אורו בלי שום לבוש, ומזה יבא להם התאווה בהתגברות... וצעקו מלאכי השרת איך יהיה לאומות העולם תפיסה בענין ערומה, כלום הקריבו לפניך וכו' כי ישראל בעת שהיה האור בהעלם מאתם עסקו בעבודה ובקרבתו כדי לקרב אליהם האור בכל יכולתם, ולכן מהראוי שלעתיד יגלה להם הש"י את אורו בגילוי הגמור מבלי אמצעית... להתגלות האור שיהיה לעתיד בלי לבוש רק לחיים פשוטים... אבל אומות העולם שלא עסקו בעבודה ולא רצו לעסוק כדי להתקרב לאור ה', מדוע יזכו אז שיהיה להם שייכות להתגלות כשהיה בלי עבודה ולבוש.¹⁷⁴

אומות העולם מייצגות כאן את הסכנה של אותו גילוי ללא לבושים. למעשה ניתן לומר כי קבלתם אור זה מקבילה להכרה זו על ידי אדם שעדיין הוא בעל נגיעות, ואז הכרה זו תתיר אצלו את הרסן ותאפשר לו לממש מילוי תשוקותיו.

המצב הגבוה של אותה התפשטות מלבושים, היא בבחינת מצב מבוקש שאכן יגיע באותו עידן עתיד. בולט שעידן זה תלוי בעשייה של האדם עתה, ולמעשה אי אפשר לעבור למצב הגבוה שרמ"י מכנה אותו כאן גילוי "מבלי אמצעית", ו"חיים פשוטים" ללא כל אותו תהליך ארוך של עבודה דתית,¹⁷⁵ וזו תורף ההבחנה בין היהודי ובין הגוי, ולא הבחנה על רקע מהותני גרידא. יתר על כן הרצון לדלג את הלבושים, מוביל את האדם לנהוג כעמלק' ולפירושו היחודי של רמ"י לסוגיה זו נקדיש עתה את הדיון.

ט. דמותו של עמלק

ניתן להשתמש בפירושו המקורי של רמ"י לעמלק כביטוי מובהק לטיעון אותו הצגתי לאורך הפרק. עמלק מתפקד כסמל מאוד טעון לאורך המסורת היהודית, וכבר עיון במקרא מגלה את המורכבות של דמות זו. מחד הינה דמות ייחודית ביחס השלילי של המקרא כלפיה, בהיותה העם היחיד אשר ביחס אליו קיים ציווי טוטאלי, ללא פשרות והנוגע לכלל העם ורכושו. מלכה הראשון של ממלכת ישראל אף הודח מתפקידו לאחר שלא מילא את הציווי הטוטאלי בשלימות. מאידך, הקירבה המשפחתית של עמלק לישראל הינה מהקרובה ביותר שניתן - ישראל ועמלק כצאצאי יעקב ועשו שהיו כזכור תאומים; שני עמים שביחס אליהם בלבד נאמר שהינם 'ראשית'. נראה כי כבר במקורות הקדומים ניתן לראות שעמלק מתפקד בבחינת הצד השני, או ה'צלי' של ישראל.¹⁷⁶ בדומה לתהליכים המתרחשים ביחס למושגים אחרים בעולם המחשבה היהודי, במחשבה החסידית המלחמה מול עמלק מועתקת לרוב לתוך עולמו הפנימי-נפשי של האדם. בספרות זו מוקדש לעמלק מקום נרחב בעת הגדרת ה'אחר'. לעם זה מיוחסים אותן תכונות שליליות מהן אותם הוגים מבקשים להזהיר את ישראל. נראה כי אין אלו תכונות שליליות בעלמא, אלא כאלו שהן אימננטיות לקיום כפי שאותה הוגה תופס אותו, ועל כן האזהרה כל כך דרמטית. ניתן לומר

¹⁷⁴ ראו א, מגילה, "והקרוב", רנט.

¹⁷⁵ ראו ב, משפטים, "ויקח": "כי באם היה יכול האדם להשיג עומק השורש אזי היה די בכונה בלבד בלי פעולה, אכן לפי שאין דעת האדם משגת, לכן צריך האדם לפעולות שעל ידם יגמור עומק האור בלב האדם". אם כן לפנינו דבר שהוא מהותי לאדם ככזה, ולא בשל מעמד אונטולוגי של אדם זה או אחר.

¹⁷⁶ ראו גם נאות דשא, פרשת זכור, "ועתה", עמ' 135.

על דרך הצחות, שאם אנו מבקשים ללמוד על מהותו של עם ישראל אצל הוגה מסוים, עלינו לראות כיצד תיאר וצייר את דמותו של עמלק.

אצל רמ"י הקשר בין עמלק לישראל כה הדוק, עד שקו דק מפריד ביניהם, והן אמנם בבחינת שני תאומים שקשה להפריד ביניהם. נפתח בדרוש המרכזי אשר מתאר את דמותו של עמלק, ועלינו לשים לב כי מחד עמלק מופרד משאר האומות, ומאידך הטענה שרמ"י שם בפיו של עמלק, הופכת עם זה להיות שותף לסוד הגדול אותו מבקש רמ"י לחשוף, "הכל בידי שמיים":

"ה' ילחם לכם ואתם תחרישון" (שמות יד, יד) - הענין בזה שכאן נצטוו להחריש מבלי שום פעולה, ואף בתפלה לא יתפללו להש"י,¹⁷⁷ ובמלחמות עמלק נמצא להפך שנאמר "והיה כאשר ירים" וכי (שם יז, יא), ונאמר "והיה ידיו אמונה" (שם יב), ומתרגמינן והוה ידוהי פרישן בצלו.¹⁷⁸ אך הענין בזה כי יש חילוק בין עמלק לשאר אומות, כי שאר אומות אומרים שאין הכל בידי שמים, ותולין כל השפעות טובה בכחותם לאמור כחי ועוצם ידי, ולכן במלחמות ישראל נגד מצרים נצטוו להחריש, היינו להראות שהכל בידי שמים ובוה היו מנצחים. כי בישראל נמצא זאת המבינות כי הכל בידי שמים, וגם תפלה שהאדם מתפלל ג"כ אינו יכול להתפלל בלתי רצון הש"י ולכן נאמר "ואתם תחרישן". אבל בעמלק שהוא נקרא 'ישראל מומר', כדאיתא בקדושין (דף יח, ב). והוא תולה כל מעשיו בהש"י, שאומר כל הרע שהוא עושה הוא ברצון הש"י, כי בלא רצון הש"י לא היה יכול לעשות, ונגדו הוא העצה להראות כי יראת שמים הוא בידי האדם, והאדם צריך לעבודה ותפלה, ועל זה נאמר בגמרא (סנהדרין דף ס, א) על רבשקה שהיה ישראל מומר מפני שאמר 'המבלעדי ה' עשיתי',¹⁷⁹ ותלה מעשיו הרעים בהש"י, ונגדו היא העצה להתפלל.¹⁸⁰

רמ"י בדרשתו מקשר את תחילת הפרשה לסופה: בתחילת פרשת בשלח עם ישראל מתואר כמי שיצא משעבוד מצרים, והנה בעת העמידה מול ים סוף מחד ומול צבא מצרים מאידך, נאמר למשה כי נדרש מהם בשעה זו לא להתפלל אלא פשוט לבצע קפיצה למים, שהיא עצמה מתברר קפיצת האמונה. עם ביצוע הקפיצה יתחולל המפנה וממילא הניצחון. מצרים (המייצגת את כלל אומות העולם) מתוארת כמי שמצויה בקצה הסכלה האמונית, ומהווה סמל לטענה שהקיום תלוי באדם, או בניסוח אחר, לאדם יכולת בחירה טוטאלית, עד כי אין שום השפעה לגורם מחוץ לו. המאבק מולם הוא מאבק ברור, מאבק בין שתי תפיסות עולם, בו על ישראל לגלות לעולם את הסוד, ובכך לנצח את האומות, ולפיו האמת העמוקה של המציאות היא "הכל בידי שמיים". במסגרת מאבק זה, לא רק שהעם לא נלחם, אלא איננו מבצע כל פעולה שיש בה סוג של עשייה, אפילו לא מתפלל לישועה.

בסופה של הפרשה העם עומד מול אתגר שונה לחלוטין, מול עמלק, שהוא עצמו טוען ש"הכל בידי שמיים". במאמר מוסגר אציין כי יש לשים לב לפרשנותו המקורית של רמ"י לעמלק, שבדרך כלל מהווה סמל לגישה הרואה שהמקורות שולטת במציאות, או לחילופין מאדירה את האדם

¹⁷⁷ חז"ל למדו זאת מהפסוק הסמוך "ויאמר ה' אל משה מה תצעק אלי דבר אל בני ישראל ויסעו" (שם פס' טו), ראו

שמות רבה כא, ד (ועוד שם פיסקאות ה' - נ).

¹⁷⁸ ראו תרגום אונקלוס על אתר.

¹⁷⁹ נוסח הפסוק "עתה המבלעדי ה' עליתי על המקום הזה להשחיתו, ה' אמר אלי עלה על הארץ הזאת והשחיתה" (מלכים ב יח, כה).

¹⁸⁰ א, בשלח, "ה' ילחם", עמי עה.

בבחינת "כוחי ועוצם ידי"¹⁸¹ נוכח תיאור זה של עמלק, הרי ממילא ברור שהמאבק מולו נושא אופי אחר, כאן על העם לעשות ולטעון כנגד עמלק כי מוטלת על האדם האחריות למעשיו, ואין הוא יכול לומר כי "כל הרע שהוא עושה – הוא ברצון הש"י". כאן האדם יוזם, ומשה כמנהיגו של העם מרים את ידיו, כלי העשייה, והרמת הידיים מסמלת כי על האדם לעשות ולהתפלל.

למקרא הדברים עולה שאלה מרכזית ולה שתי נגזרות: מה פשר העמידה הכפולה המתוארת בדרוש כאן, האם לפנינו שוני טקטי גרידא, או שמא לפנינו שוני מהותי, ואם כן כיצד ניתן ליישב עמידה כפולה זו מבחינה רעיונית? לצורך מתן מענה לשאלה זו נפנה מיד לדרוש אחר של רמ"י המכיל להבנתי את המפתח לסוגיה זו. אקדים ואוסיף כי עלינו להתמודד עם שתי שאלות שהן בבחינת נגזרת לשאלה מרכזית זו: [1] מה פשר עמידה זו מול המצרים, ולפיה גם התפילה איננה מסורה ביד האדם? מה ניסה רמ"י לומר באופן ריאלי לתלמידיו שומעי לקחו? [2] מה הטענה כנגד עמלק, שהרי הוא טוען טענה נכונה, ומאיך ברור שהצגתו כאן היא בעלת הקשר שלילי?

ביחס לשאלה הראשונה, הרי לאורך המחקר נטען כי רמ"י מעוניין לחולל שינוי בחיי שומעיו, וגם כאן, נראה כי זו מטרתו, כאשר הוא מבקש לומר להם להתבונן בעצמם ולגלות כי גם היכולת להתפלל, קרי לא העשייה המוחצנת או הריטואלית, אלא העמידה מול רצון פנימי עמוק להתפלל איננו מסור בידם. האדם איננו יכול לייצור בעצמו רצון זה, אלא רק לגלותו בתוכו ואז להיענות לו.

ביחס לשאלה השנייה, הרי עלינו להקדים את תיאור עמלק כישראל מומר, שאמנם משמעותו באה לבטא לא רק טיעון ביולוגי אודות היותו בן משפחה, אלא על קשר עמוק הקיים בין ישראל ובין עמלק, עד כדי אולי חוסר יכולת להפריד ביניהם,¹⁸² או ראיית הפרדתם כאתגר הגדול של היהודי. הקשר העמוק מוצג אצל רמ"י בדרוש נוסף בו הוא מכנה את עמלק כישונא ישראל בעומק, והנה השנאה יוצרת זיקה כה עמוקה בין השניים, ולכן עמלק חש את טעויות ישראל:

הענין בדוד המלך ע"ה שהלך עם אכיש מלך גת, שלא רצה להנות מהשלל, כי גם זאת היה נגד המשפט, כי אף שלא הלך בכוונתם כי כוונתו היה לשם שמים, אך נאמר "[בני] אל תלך בדרך אתם [מנע רגלך מנתיבתם]" (משלי א, טו), היינו אף שאין אתה הולך עמם מ"מ תמנע מהם באופן שלא יוכלו לטעות עליך שאתה הולך אתם, ולכן בא עליו עמלק, כי **עמלק הוא שונא ישראל בעומק, וכל שונא בעומק מרגיש תיכף בחסרון חבריו** כמבואר בפר' בראשית.¹⁸³ ולכן שלח את השלל ולא רצה להנות ממנו, וע"כ כאשר נצח מלחמות העמלקים נאמר ולא נעדר דבר כי דבר כזה צריך סיעתא דשמיא ושמירה, ולכן נאמר ולא נעדר כי היה ישועות ה' בזה ולא יכלו העמלקים לקטרג עליו. כי **עמלק מקטרג בכל מקום שישראל טועין**, כמ"ש "וישמע הכנעני כי בא ישראל דרך האתרים" (בראשית כא, א), כי אתרים היינו טעות כי אז נצטוו בני ישראל שלא לילך עוד לא"י והם באו דרך האתרים, כאדם טועה בדרך עד אשר הלכו למקום שלא הורשו מפי הש"י, ולכן תיכף בא עמלק כי הכנענים האלו היה עמלק כמו שפירש"י ז"ל, ובאמת היה לבם לשמים ולכן כאשר נצחו אותם

¹⁸¹ פרשנות זו חריגה, ואין לה ביטוי אצל בכתבי בניו ראו **בית יעקב הכולל**, פורים, שלושת הדרושים הראשונים, עמ' 143-144; **נאות דשא**, פרשת זכור, עמ' 134-136; או אצל תלמידו ר' צדוק, ראו על כך ליוור, ר' **צדוק**, עמ' 165 (ושם, עמ' 158).

¹⁸² הרי באופן פרדוקסלי ישראל הם אלה שמעניקים לעמלק חיי נצח. אותו עם שנעלם היסטורית, אם בימי חזקיהו (ראו דברי הימים א ד, מא-מג: "ויבואו אלה הכתובים בשמות בימי יחזקיהו מלך יהודה... ויכו את שארית הפליטה לעמלק...") או לפי פירוש חז"ל בעת אירועי מגילת אסתר (המן האגגי כצאצא אגג מלך עמלק), זוכה לאיזכור כל שנה מחדש כאשר יהודי מבקש לקיים ג' מצוות עשה [ראו **ספר החינוך**, מצוות תרג-תרד-תרה] של מחיית זכרו של עמלק!!

¹⁸³ ראו להלן הערה 187.

נדרו להחרים את עריהם, היינו שלא רצו להנות מפני שהיה נגד המשפט והיה נידון לעת לעשות.¹⁸⁴
 דרוש זה עוסק במאבק בין דוד ובין עמלק, מאבק המתואר בספר שמואל ב (פרקים כז, כט-ל), וגם
 כאן אין ספק שבסיס המאבק הוא דווקא נקודת הדמיון בין הדמויות, דמיון שאין כאן המקום
 לעסוק בו.¹⁸⁵ הדבר אותו אני מבקש להדגיש כאן הוא כי רמ"י מתאר את עמלק כמי שיכול שלא
 רק חש את טעויות ישראל, אלא מקום הטעות כמקום החולשה הוא גם המקום בו עמלק מופיע,
 גם אם זו טעות עדינה, כפי שהיה אצל דוד שרק כלפי חוץ נראה כמי שמוכן להצטרף לפלישתים
 במלחמתם עם ישראל בהנהגת שאול המלך. לטענה זו יסוד בפשוטי המקראות, כפי שרמ"י עצמו
 טוען בדרוש אחר,¹⁸⁶ מהם עולה כי עמלק מופיע כאשר ישראל מצוי במשבר אמוני: בפרשת בשלח
 מתוארת המלחמה עם עמלק אחרי פרשת מסה ומריבה בו עם ישראל מתואר כמי שניסה לבדוק
 "ו[על] נסותם את ה'... היש ה' בקרבנו" (שמות יז, ז). בפרשת 'כי תצא' נאמר במופרש כי על העם
 לזכור את אשר עשה לו עמלק "אשר קרך בדרך ויזנב בך כל הנחשלים אחריך ואתה עייף ויגע ולא
 ירא אלוהים" (דברים כה, יח).

בדרוש מופיעה הפניה פנימית לדרוש אחר בפרשת בראשית ושם מרחיב רמ"י את היריעה
 ולמעשה מעלה כאן את דמותו של הנחש, לאמור עמלק הוא גם הנחש הקדמון, זאת נוכח אפיונו
 שם הזהה לתיאור עמלק כאן: "כי דרך השונא לכוון את החסרון, אשר נמצא במי ששונא ללכדו
 בחסרונו".¹⁸⁷

עמלק אם כן שונא את ישראל, ועל כן הוא מופיע תמיד במקום החולשה, כדי להכות את
 ישראל עד כי ניתן לראות בו את העונש של ישראל. אלא שבחשיבה של רמ"י הקשר בין החטא ובין
 העונש הוא הדוק, כשם שכל קשר בין סיבה ותוצאה הוא כזה, ולמעשה מתברר כי עמלק איננו
 מופיע במקום החטא, אלא הוא גופא החטא. לאמור, ישראל החוטא הוא 'עמלק' והוא ה'נחש' כפי
 שעולה מדברי רמ"י בדרוש הבא:

והנחש היה ערום אף מחית השדה, שמסבב סבות שאף להש"י לא יוצרך להביט, רק יקבל
 ההשפעה בהכרח, ולכן נתקלל מדה במדה, "ועפר תאכל כל ימי חיידך" (בראשית ג, יד), כי הנחש
 טען טענתו שאינו צריך לעבודה, כענין שנתבאר בחלק ראשון,¹⁸⁸ שחטא ישראל היו שהרגישו
 מאור הש"י שיהיה לעתיד, שאיתא בגמרא (נדה דף סא, ב) "מצות בטילות לעתיד לבוא" ולא
 יוצרכו לעבודה. ובאמת כל חטאי ישראל הם כמו אוכלי פגה שרוצים לקבל האור קודם הזמן,
 וכמו שנתבאר (שם), והם הרגישו אז האור מלעתיד שיתגלה הש"י אורו ולא יוצרכו לעבודה.
 ועמלק מדתו להרגיש תיכף החסרון ואז טוען עמלק שגם הוא אינו צריך לעבודה, כיון שהוא נקי
 אגב אימו, וגם חכמת הנחש היה זאת.¹⁸⁹

דרוש קצר זה עמוס בסמלים, אבל גם מכיל פתרון למהלך כולו, ולפשר דמותו של עמלק. אנו
 למדים כאן על הנחש כמייצג את העמדה הדטרמיניסטית המובהקת, ולפיה אין משמעות

¹⁸⁴ א, לך לך, "הרימותי", עמי כה.

¹⁸⁵ רק ארמוז כי כשם שמוצא דוד משני הוריו הוא בעייתי בלשון המעטה (רות ממואב - גילוי עריות; ופרץ ממעשה
 יהודה ותמר); עמלק הוא בנה של תמנע פילגש אליפז, ועל פי פשוטי המקראות עולה השאלה האם תמנע היתה רק
 פילגשו של אליפז או שמא גם הבת שלו! ראו תנחומא נדפס, וישב, סימן א.

¹⁸⁶ ראו א, בשלח, "ויבא", עמי עח.

¹⁸⁷ ראו א, בראשית, "ויאמר", עמי טו.

¹⁸⁸ ביחס לחטא העגל ראו לעיל בסעיף המוקדש לכך.

¹⁸⁹ ב, בראשית, "והנחש", עמי טו. ראו וייס, אוטופיה, עמי 242; שלום, פרקי יסוד, עמי 206 ושם הערה 26.

להשתדלות האנושית, אלא אדרבה "הכל בידי שמיים". לא רק שאין הדברים תלויים באדם, אלא שאין גם צורך שהוא יתפלל, מכיוון שגם תפילתו איננה מחוללת באמת שום דבר, כך שממילא האל 'מוכרח' לדאוג לברואיו.

רמ"י יוצר בדבריו קישור מרתק בין הנחש, עמלק וחטא ישראל בעגל. המשותף לכולם, היא ההכרה שאין האדם צריך להשתדל בכלל ובפרט בתחום הדתי. הכרה זו שייכת לעידן שלעתיד לבוא, וככזו היא אמנם משקפת את עומק האמת הדתית. לעתיד לבא האדם יכיר ש"הכל בידי שמיים", וממילא אין צורך ומשמעות למערכת המצוות בגילוייה הנוכחי, ובפרט במערכת של שכר ועונש והשתדלות אנושית. אם כך מדוע הביקורת כלפי ישראל, כמו גם ייחוס עמדה זו לעמלק ולנחש? התשובה של רמ"י היא - 'אכלה פגה'. את כל חטאי ישראל הוא רואה ככאלה, בשל היותם מחד ממשים את הרצון האלוהי, אלא שהדבר לא נעשה מתוך תודעה זו.

לאמור הבעיה של עמלק, כמו גם הנחש וישראל בחטא העגל, לא הייתה בתובנה אליה הגיעו, אלא שזו הייתה אמירה שלא עמדה מאחוריה הווייה שהכרה זו מצויה בה בבשלות. בחטא העגל מלמד רמ"י כי העם חווה מאור אלוהי זה,¹⁹⁰ אך מכיוון שלא הגיעה העת, ממילא נוצר עגל.¹⁹¹ העגל מסמל עבור רמ"י מציאות בוסרית לא שלמה של שור. בעת הדיון על חטאו של קרח ראינו כי השור מסמל את ההכרה הגבוהה הזו של "הכל בידי שמיים",¹⁹² אלא שהארה רגעית של הכרה זו, אין בה כדי לומר שאמנם זו רמת הקיום, ולכן עם ישראל שביקש לחיות כך, למעשה טעה וחטא.

אם כן עמלק משקף טעות וחטא המצוי בנקודה עדינה, "שישראל חוטאים המטרה אפילו כחוט השערה",¹⁹³ שהוא הפער בין מה שהוא אומר לאופן שבו הוא חי את חייו. כלפי חוץ עמלק מתחפש לישראל, 'נקי אגב אימו'! יש לזכור כי מבחינה הלכתית, אם אצל אומות העולם, הלאום נקבע על ידי האב, ורק אצל ישראל השייכות נקבעת על ידי האם, הרי שעמלק הוא היחיד המצוי ב'אמצעי' – והוא נקבע כעמלק, אם אביו או אימו היו עמלקים! עמלק נראה כלפי חוץ כדבר שלם, ודווקא בשל כך הסכנה מרובה.¹⁹⁴ נקודת הדמיון הזו לישראל היא כה מסוכנת מכיוון שכלפי חוץ נאמרים הדברים הנכונים, אלא שאמת דתית עמוקה זו משמשת עבור עמלק כתירוץ והצדקה למעשיו הרעים. שימוש כזה באותה אמת, היא הסכנה הגדולה מכולם, בפרט שטעות זו איננה ניחנת למדידה מבחוץ, אלא היא כול כולה בנויה על כוונת הלב. רמ"י למעשה מזהיר כאן את תלמידיו, שהם עלולים להיות עמלקים אם הם חושבים ש"הכל בידי שמיים" הוא בגדר של אמירה, או אידיאולוגיה או אפילו הבנה! אמת דתית זו צריכה לשקף את הקיום, ואם היא לא מהווה ביטוי לקיום, אז אין שקר גדול מזה, וסכנה גדולה מזו, שהרי דווקא האמת העמוקה כאשר היא הופכת להיות 'יתרוץ', עלולה לשמש כסות למעשים הנוראים, מעשיו של עמלק.

כך שעתה ברורה לנו דמותו של עמלק, שבהיותו צאצא של תאום נראה דומה כלפי חוץ, אבל

¹⁹⁰ ראו א, תשא, "ויאמר", עמ' צד (לקראת סוף הדרוש).

¹⁹¹ כזכור בחטא העגל המקרא מספר כי העם זרק את הזהב פנימה ויצא עגל (ראו שמות לב, כד).

¹⁹² ראו א, קרח, "ויקח", עמ' קנד.

¹⁹³ ראו ב, תבא, "והיה", עמ' קג.

¹⁹⁴ ראו ב, שמו"א, "וילך", עמ' קמ: "וילך אליו אגג מעדנות" (שם טו, לב) - לשון 'מעדנות' מורה שנדמה על הגוון שהוא נקי במדות, והיה לו ישוב הדעת ועל זה נאמר "יכרסמנה חזיר מיער" (תהלים פ, ד) שזה הוא קליפת עמלק שפושט טלפיו ואומר טהור אני"; כן ראו ב, מטות, "ועתה", עמ' קז: "כמו שכתוב "וילך אליו אגג מעדנות" (שם טו, לב), שעשה לעצמו גוון טוב, וכל מה שהוא יותר אדוק בטומאתו יוכל להתחפש יותר שיתראה כישר הולך".

שונה כל כך מבפנים, כפי שקיים שוני בין יעקב ועשיו. אלא שיותר מזה ראינו כאן, עמלק הוא ממש בבחינת 'צלי של ישראל, שהרי כאשר ישראל חי בשקר עצמי או אז הוא הופך להיות עמלק, וממילא מובן מדוע התמודדות זו קיימת כל זמן שישראל קיימים. עד לעידן שלעתיד לבוא, לעולם יגזר על ישראל להיזכר בעמלק, ולהתמיד בהתמודדות איתו, שהיא ההתמודדות עם בעיית הכחש העצמי וחוסר הכנות.

י. גלות וגאולה

הסוגיה החותמת פרק זה אודות משמעותה של הגלות ומיניה וביה אופיה של הגאולה, היא ביטוי נוסף לדגש הרב שמעניק רמ"י לתודעה של האדם, ולמעשה ניתן לראות כמה תורתו ממוקדת באפיסטמולוגיה, ולא רק מכיוון שהיא נותנת את עיקר תשומת לב לידיעה של האדם, אלא בעיקר כי במשנה זו הידיעה היא זו שמחוללת שינוי בהוויה. אין כאן ידיעת סתרי תורה, אלא כפי שטענתי רבות ההכרה של רצון ה' מחוללת שינוי באופן שהאדם חי את חייו, ולכן לא פלא שהדבר בא לידי ביטוי באופן ההתנהגות.

המציאות הארצית איננה מציאות אובייקטיבית, אלא האדם מעצב את המציאות על פי תודעתו. וכך אנו מקבלים ביטוי נוסף של המהפכה הקופרניקאית של קאנט בלבושה החסידי. ניתן לתמצת סוגיה זו ולומר כי ה'גלות' במשנת רמ"י מובנה אי הימצאות במודעות נכונה או אי הכרה ש"הכל בידי שמיים",¹⁹⁵ ומצד שני ה'גאולה' איננה רק עידן של קיום דתי אוטופי, אלא מהווה גם פתרון לבעיית הקיום הקונקרטי האישי. הגאולה היא מימוש העליון של חיי האמונה, ובמובן זה הגות רמ"י חותרת לגאולת הקיום האנושי.¹⁹⁶

הנה זה הכח נתן הש"י בשבט יהודה שאינו מייאש עצמו לעולם, אף כי יראה שיעבור עליו מה. והנה בפרשה הקודמת אמר "הננו עבדים לאדוני" והיה נראה שהתחיל לייאש את עצמו, והיה נחשב בעיניו כשגיא מה שהתחייב את עצמו לאביו בשתי עולמות על בנימין.¹⁹⁷ ובזאת הפרשה התחזק עצמו מאד לפני הש"י, שאף שעשיתי שלא כהוגן, מכל מקום יש יכולת ביד הש"י להושיע לי. וזה "ויגש אליו יהודה", 'אליו' היינו, במעמקי לבו של יוסף, עד שהיה מוכרח להתוודע להם. כי כל הפסוקים הללו הם טענה נגד הש"י, ויהודה היה סובר שעומד לפני מלך גוי ומתווכח עמו, וכאשר שלח להם הש"י הישועה אז ראו שגם למפרע לא היו בסכנות, כי באמת היו מתווכחים עם אחיהם. **וכן לעתיד כאשר יושיענו הש"י ויפדנו, אז יראה לנו ה' כי לא היינו בגלות מעולם, ולא משל עלינו שום אומה רק ה' לבדו.** וזה פירוש הפסוק "ועוד מעט ואין רשע והתבוננת על מקומו

¹⁹⁵ ניתן למצוא מקבילה מסוימת לרעיון כי הגלות הוא מצב של חוסר דעת אצל ר' נחמן מברסלב, ראו **לקוטי מוהר"ן**, קמא, כא, יא: "נחמו נחמו עמי וכי' (ישעיהו מ). כל הצרות והיסורים והגלות אינו אלא לפי ערך חסרון הדעת, וכשנשאלם הדעת, אזי נשאלם כל החסרונות, בבחינת (נדריים מ"א) 'אם דעת קניית מה חסרת', וכתוב (ישעיהו ה) "לכן גלה עמי מפלי דעת". ועקר החיים נצחיים? הנה לעתיד מהמת הדעת, ש'רבה הדעת, שידעו הכל את ה', ועל ידי הדעת יכללו באחדותו, וזו יחיו חיים נצחיים כמוהו, כי על - ידי הידיעה נכללים בו, כמאמר החכם: 'אלו דעתיו, הייתי'. ועקר הידיעה? הנה לעתיד, כמו שכתוב (שם י"א): "כי מלאה הארץ דעה", ומחמת הדעת לא יחסר כל טוב, ויהיה כל טוב, כמאמר חז"ל (פסחים 5): 'אטו האידנא לאו אחד הוא? ותרו: לעתיד כלו הטוב והמטיב'.

¹⁹⁶ השוו שגיא, **מסע האני**, עמ' 132-133.

¹⁹⁷ כוונתו לדברי הפסוק בראשית מג, ט: "אנכי אערבנו מידי תבקשנו אם לא הבאתיו אליך והצגתיו לפניך וחטאתי לך כל הימים" ודברי חז"ל לפיהם הביטו 'כל הימים' מובנו העולם הבא, ראו מדרש **בראשית רבה**, צ"ג, (ת"א עמ' 1134).

ואיננו" (תהלים לו, ט), היינו ביעוד מעט' יתבטל רשע, ו'התבוננת' היינו **בנינת הלב** באם תרצה להבין על מקומו, 'ואיננו' היינו תראה כי לא היה בו שום כח ממשלה עליך.¹⁹⁸

חויית הגלות עיקרה אבוד השלטון העצמי, וההימצאות תחת שלטון זר, אשר ביכולתו לקבוע את גורל העם. החיים בגלות כחוויה ולפיה העם גורש מארצו, מתפרשת כאן לא רק בהקשר האנושי, אלא כאיבוד המגע הישיר עם האל, וחיים בהוויה של 'הסתר פנים'. מצב הגלות מקביל על פי הדרוש למצבם של בני יעקב אשר בעת ירידתם למצרים ועמידתם מול יוסף אותו לא הכירו, חשבו כי הם עומדים מול מלך גוי אשר בידו לקבוע האם יצליחו כל האחים (ובפרט בנימין) לשוב בשלום לאביהם. טענת רמ"י בדבריו כאן היא, שכשם שבדיעבד התברר לאחים כי לעולם לא עמדו מול שר גוי אלא מול אחיהם, וגורלם לא היה נתון ביד זר, כך גם לעתיד יתברר כי לעולם לא היתה חציצה בין הרצון האלוהי ובין עם ישראל, ומעולם גורלם לא היה נתון תחת סמכות זרה, שלא לומר לא היה גורל שרירותי.¹⁹⁹

מי שחושף הכרה זו הוא יהודה, שמצליח לא רק לעמוד מול הרצון האלוהי בבחינת אני-אתה, אלא גם מול יוסף. העמידה של יהודה המאופיינת תמיד בחתירה לדיאלוג בלתי-אמצעי, חושף למעשה את העובדה כי תחת ה'לבושים' של שר מצרי מצוי אחיהם.

ראוי לשים לב לשימוש של רמ"י בביטוי 'בינת הלב' כמקום בו אותה הכרה מתרחשת, וכשם שבעת הדיון בתהליך הבירור, דובר על הכרה המתרחשת בהרף-עין, כך גם 'עוד מעט', לא מוסב על תאריך היסטורי, אלא על אופייה של אותה התבוננות, החושפת כי מעולם לא היה 'רשע'.

עולמו ההגותי של בעל מי השלוח בניגוד למה שנראה ממבט ראשון, הוא עולם מהודק ואך טבעי הוא שרעיונות שונים מתקשרים אצלו גם באופן מפורש. הדיון אודות אופיה של הגלות והגאולה נכרך במפורש עם אותה הכרת אמת דתית ללא לבושים, שבו להוויה הדתית לא יהיה צורך בתורה ומצוות, מכיוון שאז האדם יעמוד נוכח פני ה' :

"ויקחו אליך פרה אדומה תמימה [אשר אין בה מום אשר לא עלה עליה עול]" (במדבר יט, ב) - כי לעתיד יגלה השי"י את כבודו לישראל בלי שום לבוש. כי עכשיו ג"כ נמצא זה החיים בעומק ישראל אך אינו בהתגלות רק בלבושים, והלבושים הם התורה והמצות, שאין יכולים לבוא לעומק רצון השם יתברך רק ע"י התורה והמצות. וזה 'ויקחו אליך פרה' הוא החיים כידוע, ולעת עתה נצטוו שהחיים יהיו בתוך לבושים היינו התורה והמצות. 'אדומה תמימה', היינו תקופות מפורש בלי הפסק ובלי פגם. 'אשר אין בה מום' היינו, שטות שלא ימצא בשום מעשה. 'אשר לא עלה עליה עול', שלא היה שום יגיעה לישראל מעולם... וכל זה הוא עתה כמוס בהתורה ומצות, אבל לעתיד יראה השי"י זאת מבלי לבוש, כמו דאיתא בגמרא (נדה דף סא, ב) מצות בטילות לעתיד לבא. **וַיִּקְחָהּ הַשׁׁי"י שְׁלֹא הִיָּה לְהֵם שׁוֹם עוֹל מֵאַחַר שֶׁהוּא יִתְבַּרְךְ מִנְהִיג אוֹתָם, אֶךְ שֶׁהִיָּה בְּהַסְתֵּר**, וזהו פירוש שילא עלה עליה עול.²⁰⁰

¹⁹⁸ א, ויגש, "ויגשי", עמי נה.

¹⁹⁹ ראו וייס, אוטופיה, עמי 239.

²⁰⁰ א, חקת, "ויקחו", עמי קנח. ראו את דבריו שם, "זאת", עמי קנז, בו הוא מחבר בין שני הדרושים האחרונים: "בגלות מתפארים ישראל נגד אומות העולם שלא היה להם שום עול תחתם בשום פעם, כי יבינו שהכל מיד השי"י... ועל זה נצטוו 'ויקחו אליך', היינו, למדרגות משה רבנו הנמצא בכל ישראל. כי משה רבנו הוא שורש החכמה של כל ישראל, ולו נתברר טעם פרה אדומה... שאין בחכמת ישראל שום חסרון רק (=אלא) היא חכמה מבוררת, 'אשר לא עלה עליה עול', היינו, שמעולם לא היו תחת שום שעבוד, רק השי"י מושל עליהם לבדו, וכמו שכתוב 'והיו כאשר לא זנחתים' (זכריה יו). וזה יתברר כמשל יוסף עם האחים אף שהיה להם צער ואח"כ נודע להם שהיה אחיהם ונתברר

דרוש זה סוגר מעגל בהיותו בסופו עוסק בתודעה של גלות, וכורך זאת עם קיום מצוות, לאמור בגלות = העוה"ז, עולם הלבושים, בו יש לקיים מצוות; בגאולה = לעתיד לבא, עולם ללא לבושים, אז מצוות בטלות.²⁰¹

ואם כן בעומק המציאות לעולם לא היה שינוי, ולפנינו רמיזה גם ביחס למשמעות הנס כמו גם ליכולת של התפילה בעולמו ההגותי של רמ"י, שהרי עבורו לעולם לא מתרחש שינוי ברצון האלוהי, השוני הוא רק ביחס לתפיסת בני האדם, כפי שהוא אומר בדרוש הבא, ובו מופיעה גם נימה אקטואלית:

כאשר הגיע עת הישועה אמר יוסף אני יוסף אחיכם ולא נעשה שום מעשה שיהיה חילוק בין רגע התגלותו לאחיו ובין הרגע שאחר כן. כי גם קודם הישועה היה נצב נגד פניהם כל הישועה, שכתוב בה "ותחי רוח יעקב אביהם"²⁰² וזה החיים היה נגד פניהם, רק קודם העת לא הרגישו בזה. וכן נקוה כאשר יבוא העת לגלות כבוד מלכותו עלינו ולרחם שארית ישראל, כל ישראל יראו שהישועה היתה נגד פנינו, רק מצדנו נסתר זאת, ויתקיים הכתוב "והיו כאשר לא זנחתים" (זכריה י, 1).²⁰³

יא. סיכום – קיומם בו זמנית של שני מישורי הקיום, ועל האל כמלך הזקוק לנתנים

האמור בפרק כאן בא להסביר כיצד רמ"י דרש מתלמידיו לא רק שיחתרו להגיע להכרה כי "הכל בידי שמיים", אלא בעיקר כיצד ציפה מהם לחיות עם טענה זו ובמקביל ובו זמנית להמשיך ולקחת אחריות על מעשיהם, לבחור בין טוב ורע. בכך המשיך להעניק משמעות רלוונטית למערכת התורה והמצוות, 'משמעות' במובן הקיומי, שהרי מבחינה תיאולוגית צדקו חוקרי רמ"י כאשר תהו כיצד ניתן היה להמשיך ולקיים מצוות, ולראותם כצו דתי, נוכח הכרה דטרמיניסטית זו. בנוסף עלינו לשוב ולהדגיש כי ביחס לדמותו של יהודה התמונה שונה. יהודה מכיל בתוכו את מה שכינתי כשני קטבים - מחד הוא מכיר ש"הכל בידי שמיים", ומאידך לא רק שאיננו מאבד את ייחודו, אלא הוא חי מתוך הכרה כי עליו להכריע ולממש בקיום את מה שהוא מכיר שרצון האל ממנו. עצם ההבחנה של רמ"י בין "עת לעשות לה" ובין 'עבירה' בסתם, הגם שכל החטאים נעשים ברצון האל, מורה כי עבור רמ"י קיים שוני משמעותי ביניהם.²⁰⁴ שוני זה נעוץ בתודעה של העושה: לאמור, האם מעשיו הם בגדר של עבירה, ובמובן זה ניתן להוסיף לצד שני, שהדבר נכון גם בעשיית מצווה כאשר היא נעשית כחלק משמירת החוק הכללי. או שמא לחילופין האם מעשה הנעשה הוא מימוש רצון האל מהאדם באותו רגע.

אמנם נכון בסופו של דבר "הכל בידי שמיים" ולעתיד האדם יגלה כי בכל מעשה ומעשה מימש את רצון האל. אך כשם שגם באותו זמן עתידי, רמ"י טורח להדגיש כי האדם יכיר בכך, הרי שעיקר השאלה היא האם האדם מכיר בכך עתה. ההבדל בין העשייה של העולם הזה, קרי מצווה-עבירה, ובין העשייה של לעתיד לבא, נעוץ באותה רמת תודעה. כך שבסופו של דבר נקודת הכובד

להם שלא היו בצער לעולם... ולעתיד יברר הקב"ה שגם לפי שעה לא היה צער לשום נפש מישראל".

²⁰¹ ראו על כך אצל מגיד, איזביצה-ראדזין, באריכות ובפרט בשלושת הפרקים האחרונים.

²⁰² בראשית מה, כז.

²⁰³ ב, ויגש, "ויאמר", עמ' לד-לה.

²⁰⁴ ולא כקביעת וייס, אוטופיה, עמ' 239-240.

מונחת בשאלה מאוד ממוקדת - האם אמנם האדם הגיע לרמת תודעה זו או לא? לשם המחשה אשתמש בדוגמה הפשוטה של המלכת האל על ידי האדם (מוקד העשייה הדתית בראש השנה): מחד ברור כי האל איננו זקוק לאדם בכלל, כשם שאין הוא זקוק לו שיאשר את עובדת היותו מלך. מאידך הכרת האל על ידי העולם, כמו גם היותו מלך, או בניסוח אחר קבלת עול מלכותו, דורשת קיומו של אדם המוכן לקבל את האל כמלך, ובמובן זה יאמר רמ"י כי אכן זהו עומק דברי חז"ל "כי אין מלך בלא עם".²⁰⁵

²⁰⁵ ביטוי שמקורו במדרש **פרקי דרבי אליעזר** (פרק יא) והפך להיות שימושי בספרות הקבלית-מוסרית ובספרי החסידות.

פרק שישי

מקומה ומשמעותה של המודעות העצמית במשנת רמ"י

אדם חייב לדעת את עצמו לפני שהוא יודע משהו אחר.¹
 תהליך הבירור, בו עסקנו באריכות עד כה, מבוסס על ההנחה שהאדם מסוגל להיות מודע לעצמו באופן נוקב, ויכול להעיד בכנות על נגיעותיו ועל היעדרן. המודעות העצמית השקופה לעצמה מהווה תנאי לתהליך הבירור שמתאר ומלמד רמ"י. המודעות העצמית, והיכולת הרפלקטיבית משמעותיות בשני שלבים:

א) במעבר בין דרגת הקיום הראשונית לזו שמעליה, או בשפה הטיפולוגית, שפגשנו בפתח הפרק על הבירור - במעבר בין דרגת 'אשה' לדרגת 'איש'. בשלב זה של ההתפתחות הרוחנית נדרשת מודעות עצמית כחלק מתהליך השחרור מדפוסי התנהגות אינסטינקטיביים, מתשוקותיו וכדומה. למעשה רמ"י מעודד רפלקסיה היוצרת חיים בשניות, 'אובייקטיבציה עצמית'.

ב) במעבר מדרגת 'איש' לדרגת 'אדם' - יצירת המצע הרוחני שיאפשר את המעבר לדרגת הקיום הגבוהה, דרגת 'אדם', בה כבר אין שימוש ברפלקסיה, והאדם פועל באופן שניתן להגדירו ספונטני. התנאי למעבר זה – הכרת וראיית האדם את עצמו כ'אני'. תביעת ההתבוננות העצמית הנמצאת בכתבי ר' מרדכי יוסף, מכוונות את האדם לזיהוי הדיאלוג האישי הקיים בינו ובין אלוהיו ולמימוש.² חיים מתוך ה'אני' עיקר משמעותם מתרחש בעת מימוש 'האני הפנימי'³ (=ה'עצמי'),⁴ אותו מזהה רמ"י עם רצון האל מן האדם. בפרקים הקודמים ראינו שדרך זו כרוכה מיניה וביה בתודעה ש"הכל בידי שמים".

בפרק זה נתמקד בתיאור התהליך כפי שהוא מופיע בספר **מי השילוח**, על ההנחיות שיש בו, כדי לעורר באדם הכרה עצמית, שתביא אותו לדעת כי מכלול חייו איננו מקרי, ושעל כן הוא נדרש לדעת מה דורש ממנו האל. נעסוק אך מעט בהיבט המוכר יותר של תפקיד הרפלקסיה בהגות הדתית, זה האמור להוביל את האדם לשליטה תודעתית בהתנהגותו.

אקדים ואעיר כי הרפלקסיה מהווה מוטיב בולט בכתבי הוגים אקזיסטנציאליסטיים-דתיים,

¹ סרן קירקגור, **יומנים**, כרך 5, עמ' 36. ראו שגיא, **מסע האני**, עמ' 106.

² תיאור ודיון באופן מימוש זה ראו להלן בפרק השמיני המוקדש לכך.

³ ראו שגיא, **מסע האני**, עמ' 14.

⁴ על השימוש המונחי ראו לעיל בפרק המבוא סעיף "מתודולוגיה". על יישום ה'אני' וה'עצמי' של יונג לשתי הרמות של ה'אני' בחסידות ראו אצל פדיה בספרה **קבלה, חסידות ותמונת עולם: אני, עצמי ושפת הגוף** (בהכנה), את עיקרי הדברים שמעתי ממנה בע"פ. יונג השתמש במונח 'עצמי', כדי לתאר "נדבך עליון על האני המודע. הוא מקיף לא רק את הנפש המודעת אלא גם את הרובד הלא מודע, ולפיכך, ניתן לומר, זוהי האישיות שהיא גם אנחנו"; או דבריו כי "העצמי אינו רק המרכז, אלא גם המקיף הכולל יחדיו את המודע והלא מודע... זהו המרכז של הכוליות... " (יונג, **זכרונות**, עמ' 376). ראו גם יונג, **האני**, עמ' 129, ועמ' 132; דברי ההקדמה של יונג לספרו של סוזוקי, **מבוא**, עמ' 11; אנקורי, **לב ומעין**, עמ' 256, ולאורך הפרק "הלב והמעין", עמ' 223-241; הארדינג, **האני**, עמ' 77, כן עיינו שם על פי המפתח. אנו מוצאים אצל כותבים אחרים שימוש במושג 'אני פנימי' או 'אני טהור', המבטאים רעיון מקביל לדברי יונג על ה'עצמי'. ראו שוהם, **אל האין**, עמ' 324-364; שוהם, **דיאלוג**, עמ' 576-578 (=שוהם, **מרד**, עמ' 201-203), וכן ראו שם על פי המפתח המפורט. עוד אוסיף, כי יש המשתמשים במושג 'הווייה' (לעומת 'אגו') לתאר רובד קיום זה, ראו מיי, **גילוי ההווייה**, עמ' 86-90.

ועלה שם היחס האמביוולנטי והדיאלקטי שקיים ביחס לתנועה תודעתית זו:⁵ מחד גיסא, רק באמצעות רפלקסיה נוצרת תודעת 'אני', תודעת 'סובייקטי'. הרפלקסיה עשויה אף להוות את שיאה של הלמידה, בפרט בתחום הדתי-קיומי. באמצעותה ניתן להפוך את הנלמד לרלוונטי לחיים באופן עמוק. לימוד באופן זה, מעניק לאדם את האפשרות לבחון את חייו ולהבינם באופן שונה, ואולי אפילו לחיות אותם באופן אחר כתוצאה ממה שלמד. מאידך גיסא, מצב של עודף רפלקטיביות⁶ עלול לשתק את האדם. מצב כזה עלול כמובן למנוע ממנו חוויית דבקות והתמסרות לרצון האלוהי.⁷ עלינו לזכור כי רמ"י חותר לרמת תודעה גבוהה, שניתן לכנותה "תודעת התודעה", ובה תוך אימוץ המודעות העצמית, האדם מגיע למצב של ויתור על מודעות זו, ומאפשר לעצמו לפעול באופן ספונטני.⁸

א. המודעות ככלי להכרת העצמי – הכרת ה'אני'

1. היכולת להכרה עצמית

ראשית נעיין ביכולתו של האדם להכיר את עצמו, וממילא להעריך את עצמו.⁹ הכרה עצמית עשויה להעניק לאדם נקודת עגינה, שבמסגרת הגות זו היא חיונית כדי לשמש אותו במקום נקודות עגינה חיצוניות אובייקטיביות. במובן מסוים, בהיעדר יכולת זו, האדם היה נותר במצב של ספק וחשש תמידי בכל הנוגע למניעיו, ובכך עלול היה עולמו הדתי להפוך לאוסף הימורים והכרעות שרירותיות.

יהודה... טען ברעש גדול, למה יעשו עליה עלינו, מה ירצו מאתנו, הלא אנחנו מצדנו אין לנו חסרון. וזה שטען 'בי אדני' (בראשית מד, יח)¹⁰ הלא **אצלי במעמקי לבבי**¹¹ **נחקק אור רצון השי"ת מפורש**, ובוהו עצמו נפתחה הישועה.¹²

רמ"י מציג בדרוש זה את הביטחון העצמי הנובע ממודעותו העצמית של יהודה. הוא יכול להעיד על כך שאין בו חסרון, וכי במעמקי לבו נחקק אור הרצון השי"י ('אדוני' במובן של שם קודש,¹³

⁵ על הרפלקסיה ראו באריכות לאורך שגי, **מסע האני**, לדוגמה עמ' 81-77 (דיונים רלוונטיים לעבודה כאן: הרפלקסיה כחלק מ'המבנה האנושי המשולש' – שם, עמ' 110 ואילך; דיון בשאלה האם ניתן לחיות ללא הרפלקסיה, שם, עמ' 79-80, עמ' 117-121). ראו גם אנקורי, **לב ומעין**, עמ' 187, 226. ראו גם לעיל בסוף הפרק אודות ה'ביטחון'.

⁶ כאן נחשפת מחירה של הרפלקסיה – ההפרעה לפעילות האוטנטית. חשש זה עומד ביסוד ביקורתו של קירקגור כנגד בני דורו (לביקורת זו הקדיש את חיבורו **הזמן הנוכחי** אותו פירסם בשנת 1846). ראו קירקגור, **או או**, עמ' 48. ראו על כך גולומב, **אביר האמונה**, עמ' 99-102.

⁷ עוד על הסכנה שיש בחיים רפלקטיביים, ראו שגי, **מסע האני**, עמ' 28-29, 48, עמ' 110 ואילך.

⁸ השוו יעקבסון, **חסידות**, עמ' 56 (ושם, "פתח דבר") אלא ששם הוא מתאר את המצב הגבוה כהוויה שבה מתרחשת אפיסת התודעה וכיבויה. ראו אצל אנקורי, **לב ומעין**, עמ' 227-226; מגיד, **איזביצה-ראדזין**, עמ' 161-160.

⁹ ראו ב, ראה, "כ"י", עמ' קטו: "הרחבת הגבול – הרחבת הדעת, **להבין מדרגתו**, שבעל נפש הוא".

¹⁰ ראו בבלי ברכות דף ז, ב: "אמר ר' יוחנן משום ר"ש בן יוחי, מיום שברא הקב"ה את העולם, לא היה אדם שקראו להקב"ה אדון, עד שבא אברהם וקראו אדון...". ראו **חידושי אגדות** למהרש"א על אתר, המפרש, כי שם 'אדון' מורה על אדנותו לשדד המערכות נגד הטבע, וזה היה על ידי אברהם שפרסם את אדנותו בעולם.

¹¹ השוו לדבר ר' חנוך הינך מאלכסנדר, **שיח שרפי קודש**, א, פיס' ק, עמ' 21.

¹² ב, ויגש, "ויגש", עמ' לד.

¹³ על שם זה ראו ר"י גייקטיליה, **שערי אורה**, א, שער ראשון (מהד' בן שלמה), עמ' 65-56, 92-90; חלמיש, **מבוא**, עמ'

נמצא 'בי'), שכן הוא שקוף לעצמו. רמ"י מוסיף וטוען שהכרה זו היא תחילת הישועה, ולרוב היא הישועה עצמה, כפי שנראה בהמשך. קיימת קורלציה ואפילו אחדות בין הפנים והחוץ. ברגע שבו חווה האדם את נוכחות הרצון האלוהי. הוא זוכה לישועה. השינוי התודעתי, אליו חותר רמ"י, מאפשר לאדם להכיר את הרצון האלוהי שהסתתר עד כה מאחורי חוקי הקיום הטבעיים.¹⁴ מושג ה'חסרון' המוזכר כאן מהווה נדבך חשוב בסוגיית האינדיבידואליזם במשנת רמ"י, ולפיה כל אדם נולד עם חסרון שעליו לתקנו. למרות אופיו השלילי של החסרון, הוא משקף את ייחודו של הפרט, ואף מסמן לו את כיוון תהליך הבירור האישי שלו.

גם קטע הדרוש הבא מלמד שהאדם יכול לדעת שלבו מזוכך. אמנם כאן אין הידיעה מגיעה אליו באופן ישיר, אלא באמצעות יחסו לתורה, כאשר יחס זה מלווה בתחושה חריפה וברורה, החורגת מההרגשה היום-יומית. כבר נתקלנו לעיל ברעיון שהאדם למד על עצמו באמצעות הערגה והתשוקה הקיימות בו:¹⁵

להקשיב אוזן לחכמה ולהטות לבו לתבונה, זה הוא בכוח האדם.¹⁶ אבל לבקשנה ככסף,¹⁷ היינו שדברי תורה יהיו כל כך יקרים אצל האדם, בדעתו שירדוף אחריהם כאדם הרודף אחר כסף ומטמונים, זה אינו ביד האדם רק בסיעת הש"י. **ואם יהיו דברי תורה בלבו חשובים כל כך, אז ידע כי לבו מזוכך ויראת ה' נמצא בו.**¹⁸

רמ"י מתאר כאן את טהרת הלב (=לבו מזוכך) כמצב של משאת נפש, וכבר פגשנו את הקביעה ששינוי פנימי מעין זה אין האדם יכול לרכוש אותה בכוח מעשיו, אלא רק להיפתח כלפי אפשרות היווצרותה. מבלי לחזור לדיון אם קניין הלב באופן שכזה אפשרי בעולם הזה, או שמא הוא יתאפשר רק בעידן האוטופי,¹⁹ חשוב לשים לב שהאדם אמור להקשיב לתחושותיו, מהן הוא יעמוד על מצבו הרוחני. הנחיה או דרישה זו רווחת בדברי רמ"י. ואולם לא פעם אין האדם יכול להכיר את מצבו באופן ישיר, אלא באופן עקיף יחסי. או בניסוח אחר, ייתכן שהעברת המוקד כאן לעבר יחסו של האדם לתורה, נובעת גם מתוך הכרה כי לניסיון להכיר את מניעי ה'אני' יש אופי חמקמק. עצם תשומת הלב הממוקדת בזיהוי המניע עלולה לפרק את היכולת להכיר מינה ובה. לא פעם אותה מודעות עצמית המכירה באותו 'הישג רוחני' עלולה לגרום לו להתפוגג, ולכן דרושה לעתים התבוננות בעלת אופי עקיף. במקום לברר האם 'לבו מזוכך', על האדם לבחון את יחסו

¹⁴ השוו אליאור, **אחדות הפכים**, עמ' 28-30.

¹⁵ עוד על משמעותה של הרצון והתשוקה במשנת רמ"י, ראו כאן להלן בסעיף ב. כן ראו לעיל, פרק חמישי, סעיף "הרצון והתשוקה - כלי הביטוי לעצמיות האנושית".

¹⁶ על היחס בין חכמה לבינה, ראו לעת עתה א, אמור, "והבאתם", עמ' קכו. ראו להלן פרק השמיני, בסעיף המוקדש לצמד מושגים אלה.

¹⁷ הכסף מסמל את הכיסופים. את הרעיון הזה מוצאים בזהר חיי שרה, ח"א דף קכג, ב: "אמר רבי אבא, תא חזי מאי דכתיב 'וישמע אברהם אל עפרון וישקול אברהם לעפרון את הכסף', דא הוא כסופא רבתא דאינון עלמין וכיסופין, ארבע מאות שקל כסף, ארבע מאות עולמות והנאות וכיסופין". דרשות מעין זו, המקשרות בין כסף לכיסוף נמצאות לא מעט בספרות החסידית. ראו אצל ר' צדוק, **ישראל קדושים**, אות ה, עמ' 23: "דעל כן נקרא כסף לשון כיסופין, חמדה וחשק" וכי' (וראו שם, עמ' 26); הני"ל, **פרי צדיק**, ויגש, בסוף אות יב.

¹⁸ א, משלי ב, "בני", עמ' רכ.

¹⁹ ר' צדוק מספר שכך שמע מרבו, ראו **דובר צדק**, "בברכת", עמ' 20 (לקראת סוף הדיבור).

2. האדם לומד על עצמו בעזרת התבוננות עצמית

רמ"י מקדיש מקום נרחב בהגותו להכרת האדם את עצמו. הכרת ה'אני' היא חלק מתחום הפעילות הדתית. רק מתוך הכרה זו אפשר לעבור את תהליך הבירור. הכרה זו נדרשת כנדבך ראשון במשנה זו, היוצאת מתוך עולמו הפנימי של האדם. האדם לומד על עצמו מתוך התבוננות בהתנהגותו, בדומה למה שתיארנו לעיל בדיון בתהליך הבירור, המודעות העצמית מלווה את האדם. רמ"י דורש מתלמידיו רפלקסיה, מצב שבו האדם חושב על מחשבותיו, או ליתר דיוק צופה על מחשבותיו וכן צופה בשאר גילויי התנהגותו, או בשפה הקבלית-חסידיית - האדם מתבונן בלבושו. בכך חותר האדם לרמת תודעה גבוהה, ל'תודעת התודעה'.²¹

אין אדם יודע ומבין את שורש לבו אם הוא נדיב באמת, **והבחינה** לזה, אם אדם נתבע פעם אחת לנדבה למצוה חדשה אז יוכל לתת הרבה, אך לאחר שהורגל במצוה זו אז קופץ ידו מליתן, מזה נשמע שאין זה נדיב בשורשו, שאם היה נדיב בשורשו לא היה פוסק ממנו הנדיבות.²²

דרוש זה מציג בחינה יסודית המוטלת על האדם: עליו לבדוק אם נדיבותו עמוקה ומושרשת בו, או שמא מדובר בעשייה חד-פעמית ובת חלוף. הנחיה כמעט טריוויאלית זו תשמש פתיח לעיון באופייה של הבחינה העצמית בספר מי השלוח. האדם הבוחן את עצמו, יוצר אובייקטיזאציה של קיומו.

א) ההתנהגות הגלויה כמקור להכרת העצמי

ר' מרדכי יוסף מלמד את שומעיו כי על האדם להתבונן בגילויים החיצוניים של אישיותו, ומהם הוא יעמוד על שורשו. לדבריו קיים יחס הפוך בין הגילוי החיצוני לבין המהות שהיא המקור לגילוי זה:

כשהשי"ת משים דברי תורה בלב האדם מכסהו בלבוש הנראה היפך מדברי תורה הנמצאים בשורשו... כדי שתמיד יהיה לו עבודה,²³ שבאם האדם בשורש לבו הוא ענו ועל הלבוש הוא גאה, אזי צריך לזכך את לבושו, שעל ידי עבודה יגיע לשורשו למדת ענוה. וזהו "ואשים דברי בפיך ובצל ידי כסיתך"²⁴ - בלבוש הנראה להיפוך מהדברי תורה הנמצאים בשורש נפשו. **והאדם הרוצה לידע תכונת שורש נפשו יוכל להכיר ממידותיו הנראים לעין, ידע כי שורשו הוא היפך,**²⁵ ולכן

²⁰ דרך משל, את דברי חז"ל לפיהם "כל המחזר על הגדולה - גדולה בורחת ממנו, וכל הבורח מן הגדולה - גדולה מחזרת אחריו" (בבלי עירובין דף יג, ב) [בלשון מדרשי התנחומא "כל מי שבורח מן השררה השררה רודפת אחריו" (ראו **תנחומא בובר**, ויקרא, סימן ד; **תנחומא נדפס**, ויקרא, סימן ג)] הסביר ר' שמחה בונם כי המודע לכך שהוא בורח מהכבוד בכך גופא הוא מפסיק לברוח, ואדרבה הוא הופך אז לרודף אחר הכבוד (ראו **שמחת ישראל**, מאמרי שמחה, אות נט, עמ' 57).

²¹ השו"ת יעקבסון, **חסידות**, עמ' 56.

²² א, ויקהל, "מרבבים", עמ' צח.

²³ לפנינו ביטוי ליסוד האקטיבי במשנת רמ"י. מדובר כאן באותה עבודה חסידיית, בה עסקנו באריכות לאורך הפרקים השלישי והחמישי (כאשר האדם חי בתודעה של 'בחירה'). השוו לתיאורו של פיירשטיין, **איזביצה**, עמ' 55-56.

²⁴ ישעיה נא, טז.

²⁵ ראו גם א, קרח, "ומדוע" (שני), עמ' קנה: "והענין בזה כי בכל נפש מישראל נמצא נקודה טובה ויקרה אשר חלק לה השי"ת בפרט, אך בעו"הו הנקודה הזאת היא בלבוש שנראה להיפך"; א, ראה, "ראה" (שני), עמ' קפב; ב, קהלת י,

ברא אותו השי"ת בלבושים הפכיים, כי השי"ת רוצה בפעולות האדם, שיעבוד להשי"ת בכח עצום, ועיי עוצם עבודתו ותפלתו יגיע לשורש נפשו, ולכן צריך האדם לחשוב דרכיו קודם שיבואו מדות הנתראים על הלבוש לתוך לבו, כי **אם יתראש האדם בזה יוכלו לבוא המדות האלו ללבו ויהפכו שורשו**.²⁶

את העיון בתורה זו נחלק לשני חלקים - ראשית נעסוק ביחס בין ההתנהגות של האדם ובין ישותו, ולאחר מכן נעסוק בקביעה שייתכן שינוי באותה ישות:

1) מה משמעות הקביעה ששורש האדם מהופך להתנהגותו הגלויה? על שאלה זו ניתן להשיב בהסבר שכל זמן שאדם לא בירר ולא זיכך תכונת אופי שלו, תבוא תכונה זו לידי ביטוי בתוספת סיגים. אפשר להציע הסבר אפשרי נוסף, הרואה בדברים אלו ביטוי לעיקרון שלכל תכונה יש קצוות קיצוניים,²⁷ והאדם הפועל ללא מודעות עלול לאפשר דווקא לקצוות אלו לבוא לידי ביטוי. ברצוני להציע הסבר אחר ולפיו כל ביטוי של תכונת אופי מתוך מניע של ה'אגו', תתגלה באופן הפוך לעומת המצב שמניע אותו ה'עצמי'. החוץ (=מ'ידותיו הנראים לעין) והפנים (=שורשו) של האדם מצויים למעשה על אותו רצף. כל זמן שהאדם אינו חי במודעות מתאימה, הוא מביא לידי ביטוי רק את ההיבט המידי או החיצוני של אישיותו. אדם החי ללא מודעות של בירור, יציג כוחות שלא מצאו את כיוונם לאלוהים. מי שחי במודעות ובהכרה עצמית מבוררת, יכוון את כוחותיו לקראת האל.²⁸

על פי תיאור זה, השורש איננו נפרד אונטולוגית מהמידות, אלא שרמ"י תוהה מתוך איזה מניע פועל האדם – מתוך המניע הפנימי או החיצוני. המניע המידי המפעיל את האדם הוא בעל אופי שלילי, בניגוד לפעולה מתוך ההכרה שהמעשים הם מימוש רצון האל. בזכות היסט זה מקבל הקיום האנושי משמעות שונה לגמרי.

למרות המינוח השונה מזה של רמ"י, עשויים דברי בובר הבאים לחדד את הטיעון:

העולם המוחשי בחלל ובזמן אינו אלא עיטוף חיצוני של האלוהות, ה'קליפה' החיצונית והעבה ביותר, ולפיכך הוא נקרא 'עולם הקליפות'. אין רע כשלעצמו; הפגום אינו אלא עיטוף ונרתיק לשלם ממנו.²⁹

ראינו כי לעיתים קל יותר לאדם ללמוד על עצמו, באופן של התבוננות עקיפה. בחסידות אנו מוצאים רעיון המיוחס לבעש"ט, ולפיו ההתבוננות בזולת, מלמדת את הזולת האדם על עצמו. מהבעש"ט שאם נזדמן לאדם שראה דבר עבירה או שמע על אחד, יבחין שיש בו שמץ עבירה זו

"ראיתי", עמ' קלו. השוה לדברי בנו **בית יעקב הכולל**, ראה, "ראה" (ראשון), עמ' 109, כי כל הטובות שמעניק האל לעולם הם מכוסים בדבר ההפוך להם.

²⁶ ב, ישעיה נא, "ואשים", עמ' קמד. ראו גם **בית יעקב**, בהר, אות יב, עמ' 270. ההנחה שניתן להשפיע על השורש מרככת את התפיסה הפטליסטית הרווחת בכתבי רמ"י. טיעון דומה יצוטט בסמוך.

²⁷ רעיון המזכיר את דברי הרמב"ם המפורסמים, לאורך הלכות דעות.

²⁸ ראו בובר, **פרדס**, עמ' יד: שום דבר אינו רע מצד עצמו, מה שאנו קוראים 'רע' אינו אלא התפרצות והסתערות של הניצוצות הטעונים גאולה, אינו אלא 'היצר' – הוה אומר אותו הכח, שאם רק חונן במגמה, במגמה אחת, הוא מחולל את הטוב באמת, את העבודה האמיתית, את הקידוש". בהמשך טוען בובר שנפשו של האדם מכילה התרוצצות של כוחות "הנצרכים לגאולה, ואת השתערותם ללא כיוון – פיתוי, עירבול ועשייה הססנית" (שם, עמ' טז). ראו עוד שם, עמ' נג-נו.

²⁹ בובר, **פרדס**, עמ' סב.

ושירגיש לתקן את עצמו.³⁰

לפנינו הכרה שאין מציאות אובייקטיבית גרידא. ראיית אותה מציאות, הפרטים הלכודים את תשומת לב המתבונן, כל אלה ביטוי לעולמו הפנימי. עולם פנימי זה שותף ואפילו מעצב את תפיסת המציאות. רעיון זה מזכיר את מושג ה'יצל' כפי שהגדירו יונג.³¹ מושג ה'יצל', משמעותו חלקים נחותים של האישיות, הנובעים מן העמדות המודעות שנוקט האדם. הצל הפסיכולוגי הוא מכלול החלקים הדחויים של האישיות הפועלת. בהיותו 'הצד האחר' של האישיות הוא חלק בלתי נפרד ממנה. יונג קבע כי "הצל נושא את כל מה שהיחיד מסרב להכיר בתוך עצמו".³² אלא שאל לנו ליחס ל'יצל' רק תכונות אופי שליליות, ואם נחזור לדברי יונג הרי:

אם עד עתה האמנו שהצל האנושי הוא מקור הרוע, נוכל עתה להיווכח שהאישיות הלא מודעת, כלומר **הצל, אינו כולל אך ורק נטיות בלתי מוסריות, אלא גם תכונות חיוביות**, כמו:

אינסטינקטים נורמליים, דפוסי תגובה מקובלים, תובנות מציאותיות, דחפים יצירתיים ועוד.³³ אלא שיש להדגיש שבעוד שה'יצל' משקף חלקי אישיות דחויים (וכאמור לאו דווקא חלקי אישיות בעלי אופי שלילי), הרי שאצל רמ"י קיים רצף בין התכונות החיצוניות והפנימיות. יתר על כן, העמדה העקרונית של רמ"י היא, שבמצב הראשוני החלק המודחק שייך דווקא לממד העצמותי של האישיות.

בדרוש אחר חוזר רמ"י לרעיון זה באופן ממוקד יותר, וטוען שהתנאי לזכות לישועה הוא תיקון החיסרון האישי. רעיון זה, אשר יטופל בהרחבה בדיון בסוגיית האינדיבידואל אצל רמ"י, מובא כאן כדי להדגים את טיעונו של רמ"י, שהדרך לגאולה עוברת דרך הכרת האדם את עצמו. הכרה עצמית היא תנאי הכרחי לתיקון, ובמבט מעמיק יותר היא עשויה אף להיחשב כתנאי מספיק, כפי שראינו לעיל בשני הפרקים הקודמים.

והנה התנהגות הש"י עם האדם, אשר **באותה הטובה שנתן בהמידה, בהמידה הזאת עצמה ברא בו חסרון, על כן לא יוכל הטובה לצאת לפועל קודם שיתרפא חסרונו**. וקודם שיתרפא החסרון לא יועיל כמה תפילות וסיגופים לאדם עד שיתרפא חסרונו, ואז יושע;³⁴ אם נתודע להאדם חסרונו הוא התחלת הישועה... כי זה צריך חקירה מאוד להכיר שורש חסרונו, ואם מכיר זאת מתקנו בשורשו.³⁵

³⁰ ראו לדוגמה **כתר שם טוב**, פיס' פט, עמ' 24. ראו שם, פיס' קטז, עמ' 30, בו מופיע משל המראה, ולפיו המציאות היא השתקפות של האדם המתבונן בה. אדון ברעיון זה בפרק הבא בעת הדיון על 'החסרון' שבאדם.

³¹ ראו הארדינג, **האני**, עמ' 75-104, התייחסות מפורטת לרעיון של השלכת ה'יצל' על הזולת, יובא במהלך הדיון על דרך היוודעותו של האדם אל חסרונותיו, ראו בפרק הבא.

³² יונג, **זכרונות**, עמ' 377. אנקורי, **לב ומעין**, עמ' 133, ועמ' 258. ראו שפירא, **בובר**, עמ' 72-74, וכן עמ' 49, עמ' 84 (והערה 50), המשתמש במונח 'דימוי הכפיל': "כפילו של האדם הוא בן דמותו המייצג 'אני אחר' השרוי בתוכו – בין שזה גרעין העצמות של האישיות (שלא זכה לצמוח ולהתגשם) ובין שזה 'אחר' מודחק או מודחה" (שם, עמ' 72).

לרעיון דומה בכתבי קירקגור, ראו שגיא, **מסע האני**, עמ' 16.

³³ יונג, שם. השוו לדברי שפירא, **בובר**, עמ' 73.

³⁴ א, ויצא, "ותאמר", עמ' מא.

³⁵ ב, ויצא, "ויחר", עמ' כג. ראו ביטוי לרעיון זה בכתבי תלמידו ר' צדוק, **צדקת הצדיק**, סימן מט: "כל אחד יודע במה שיצרו תוקפו ביותר, הוא כלי מוכן לאותם דברים ביותר, להיות נקיים וזכים אצלו. ובדברים שהרבה לפשוע בהם, ידע שהוא כלי מוכן להיות דייקא באותו דבר נקי ובר לבב"; שם, סימן ע: "באותו דבר שבו החסרון של האדם, באותו דבר ועל ידו עצמו הוא מעלתו"; שם, סימן קפא: "כל אדם יש לו חמדה מיוחדת, ובאותו הדבר שחמדתו ותאוותו גוברת ביותר, בדבר זה עצמו הוא כלי מוכן לקבל ברכת ה'". ראו גם בובר, **פרדס**, עמ' נה: "אפשר לתת לכוך

החיסרון קיים כל זמן שהאדם לא קיבל את המרכיב האישייתי כחלק מהותי מעצמו, ובמיוחד כל זמן שהאדם לא השתמש בו בעבודתו הדתית. החיסרון יתבטל, כאשר האדם יפנה מתוכו אל האל, או יעבוד דרכו את האל. לפנינו ביטוי נוסף למתח הקיים במשנת רמ"י בין ההתייחסות ל'אני' כיסוד נתון וקבוע, ובין הכרת ה'אני' כזיקה, כאשר כאן ראינו שהדגש הוא על ה'אני' כישות, אלא שגם אז ניתן לשאול, האמנם לישות זו אופי סטטי נתון מראש או שמא גם היא ניתנת לשינוי.

(2) טיעון מפתיע הקיים בתורה זו, עוסק בשינוי המתרחש בשורש. אפשרות השינוי בשורש מרככת את הדברים שראינו עד עתה אצל רמ"י,³⁶ שלפיהם אין האדם יוצר את עצמו, אלא מגלה את מהותו. גם כאן ניתן לשאול: האם מהות האדם עשויה להשתנות, או שמא מדובר בזיהוי האדם עם מידותיו הגלויות? האם לפנינו תהליך שעיקרו תודעתי, בו האדם מזהה את עצמו לאור 'לבושיו', ובכך מקבע את מהותו? למרות שניתן להציע אפשרות אחרונה זו כפרשנות סבירה, הרי שממקור נוסף בו עוסק רמ"י בסוגיה זו לא נראה שכך הם פני הדברים.

היה קשה בעיניו (=של משה) איך יוכל האדם לתקן החסרון המוטבע בשורשו מיום הולדו מצד אב ואם, אשר בחטא יחמתנו אמו.³⁷ אך כאשר נאמר לו פרשת הקהל³⁸ שנרמז לו כי האדם יכול לתקן ג"כ החטא הנולד בו אשר יבא לאדם משורשו ושורש אביו ואמו, אז נתמלא בשמחה... על זה ניתנה פרשת הקהל כדאיתא בגמרא (בבלי חגיגה דף ג, א) "יוסף למה באו כדי ליתן שכר למביאהך", היינו, שע"י התשוקה שבאביו ואמו שיכנסו דברי תורה באזני התינוק אף שאינו יודע מאומה, כאמו של ר' יהושע בר חנינא³⁹ כדאיתא בגמרא (ירושלמי יבמות פ"א ה"ו דף ג ע"א),⁴⁰ עי"ז יתוקן באדם אף המדות שנטבעו בו מבטן אמו. והתשוקה הזאת⁴¹ נקראת 'שימושה של תורה', שהיא גדולה מלמודה,⁴² שעל ידי זה יכול לרפאות את הקודם.⁴³

נטול הכיוון, המתפרץ בתשוקה, את הכיוון אל האמת, ואפשר לעשות את הכח העיור לפיקח".

³⁶ ועוד נראה זאת בפרק הבא שיעסוק באינדיבידואליות האנושית.

³⁷ כוונתו לפסוק "הן בעוון חוללתי ובחטא יחמתני אמי" (תהלים נא, ז) – המשורר תולה את הסיבה לחטאיו בשל העובדה ששעת לידתו היתה בעוון, ואפילו שעת קליטת ההריון היתה בחטא. היו מבין המפרשים שהדגישו שאף על פי שמעשה העיבור כמו גם הלידה אינם חטא כשלעצמם, אך מכיוון שמקורם בתשוקה, זו עלולה להכשיל את האדם בחטאים רבים, ראו רש"י, ראב"ע, רד"ק ומצודת דוד.

³⁸ על מצות הקהל ראו דברים לא, י-ג. בחג הסוכות (ביום השני) של מוצאי שנת השמיטה, מקהילים את כל העם, "האנשים והנשים והטף", והמלך קורא בפניהם מתוך ספר דברים. ראו על כך **משנה** סוטה פ"ז מ"ח; **ספר המצוות לרמב"ם**, מצות עשה טז; **משנה תורה**, הלכות חגיגה, פרק ג; **ספר החינוך**, מצוה תרי"ב.

³⁹ ר' יהושע בן חנניה היה מתלמידי הבולטים של רבן יוחנן בו זכאי, וליווה אותו, לצד רבי אליעזר בן הורקנוס, בכל מהלכו החשובים במעבר מירושלים ליבנה.

⁴⁰ בשם ר' דוסא בן הרכינס נמסר: "זכור אני שהיתה אמו מולכת עריסתו לבית הכנסת שיתדבקו אזניו בדברי תורה". רמ"י בהמשך הדרשה כורך עם מסורת זו את דברי רבו, שהעיד עליו "רבי יהושע – אשרי יולדתו" (**אבות** פ"ב מ"ח). ר' שמעון בן צמח דוראן (הרשב"ץ) מביא בפירושו למסכת אבות את הנוסח הבא: "שמיום שנולד לא הוציאה העריסה שהיה בה מבית המדרש, כדי שלא יכנסו באזניו אלא דברי תורה" (**מגן אבות**, לאבות פ"ב מ"ח). ואילו לפני רש"י היתה כנראה גירסה אחרת של מסורת זו: "ואני שמעתי, לפי שאמו גרמה לו שיהיה חכם, **שכל הימים שעברתו אמו** (= בימי הריונה) היתה מחזרת בכל יום על כל בתי מדרשות שהיו בעיר ואומרת להם, בבקשה מכם, בקשו רחמים על העובר הזה שיהיה חכם".

⁴¹ ראו ב, כי תצא, "כי", עמ' קא.

⁴² ראו בבלי ברכות דף ז, ב: "אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: גדולה שמושה של תורה יותר מלמודה". שימוש חכמים' הוא מונח רווח בעולמם של חז"ל, ומופיע כאחד מאותם ארבעים ושמונה דברים שהתורה נקנית בהם (**אבות** פ"ו מ"ה). בחז"ל אנו מוצאים דגש רב על חשיבותו של 'שימוש חכמים', שמשמעותו בדרך כלל נעוצה בקשר

רמ"י מותיר אפשרות של שינוי המציאות ותיקונה למפרע בכוח התשוקה, ובכך כאמור הוא ממתן את העמדה הפטליסטית הרווחת כל כך במשנתו. לפנינו תהליך שהוא בבחינת 'מדה כנגד מדה'⁴⁴ - תשוקת ההורים בשעת העיבור, אשר יצרה מציאות חסרה, יכולה להיתקן באמצעות תשוקתם להחדיר לתודעת בנם דברי תורה. תשוקה זו יכולה כלשונו של רמ"י 'לרפא את הקודם', לאמור זהו אקט של תשובה.⁴⁵ למרות עמדתו העקרונית, שלפיה עבודת האדם היא גילוי ה'אני' והכרתו, קיימת אצל רמ"י האפשרות שיתרחש שינוי בעצמות האנושית לטוב ולמוטב. ניתן, אמנם, לקרוא את הדרוש הקודם על הפסוק מישעיהו באופן מרוכך יותר, ולטעון שרמ"י מזהיר שם ממצב של השתקעות בצורת התנהגות מסוימת, ולא דווקא שינוי בשורש. אלא שכאמור, לאור הדרוש האחרון עלינו לקבל את דברי רמ"י שם באופן דווקאי, לאמור כאזהרה ממצב שבו "אם יתרשל האדם בזה יוכלו לבוא המדות האלו ללבו ויהפכו שורשו".⁴⁶ למרות שפירשנו שהמידות והשורש מצויים על רצף אחד, וההבדל בין פנים וחוץ הוא תלוי כוונה ומודעות, הרי שכאן ברצוני בעיקר לדייק בניסוח שבו משתמש רמ"י. נכונותו של רמ"י להישיר מבט אל שינוי המתרחש בשורש, מעידה לטעמי על כך שהוא מותיר מרווח מסוים לשינוי בעצמות האנושית. גם אצל תלמידו, ר' צדוק, אנו מגלים עמדה מורכבת עד כדי סתירה פנימית בנידון. לצד אמירות שהשורש הינו נתון קבוע מראש, ושאינו ביכולת האדם לשנותו, מופיעות אמירות, לפיהן על ידי תשובה ניתן לחולל שינוי בשורש.⁴⁷

מעיון בכמה וכמה דרושים של רמ"י עולה חשיבותו של רצון האדם. לפי דברי רמ"י, ללא רצון עז והשתוקקות אין אדם זוכה לשום הישג רוחני בעל ערך. אדרבא, התשוקה מוצגת לא פעם לא רק כתנאי הכרחי, אלא גם כתנאי מספיק להישג כזה:⁴⁸

האישי שבין הרב ותלמידו, ראו למשל בבלי סוטה דף כב, א; **אבות דר' נתן**, נו"א, פרק יב (מהד' שכטר, עמ' 55); שם, פרק לו (עמ' 109). על סוגיה זו ראו אלון, **תולדות היהודים**, עמ' 302-300.

⁴³ א, וילך, "וילך", עמ' קצז.

⁴⁴ הרעיון 'מידה כנגד מידה' הוא רעיון מרכזי בתפיסת ההשגחה של חז"ל, ראו על כך בעבודתי כהן, **קללת חם**, עמ' 93-95 (ושם הערה 455). בכל הנוגע להופעת מידה זו במקרא ראו אצל יעקובס, **מדה כנגד מדה**.

⁴⁵ ראו בבלי יומא דף פו, א "גדולה תשובה שמביאה רפאות (נו"א: רפואה) לעולם". בדרוש אחר ראינו שזוהי משמעותו של 'עץ החיים'. ראו א, בראשית, "ויצמח", עמ' יג: "ועץ החיים הוא תשובה אמיתיות שמרפאות את הקודם". השוו לדברי המדרש **בראשית רבה** כא, ו (ת"א עמ' 201).

⁴⁶ ב, ישעיה נא, "ואשים", עמ' קמד.

⁴⁷ ראו לדוגמה **צדקת הצדיק**, סימן קל: "אעפ"י שהבחירה נתונה לאדם, מכל מקום אין אדם יכול להשתנות משרשו ועיקרו" אלא שמהמשך אותו קטע עולה כי תשובה יכולה להפוך את השורש, בבחינת 'בריאה שהיא יש מאין'. ראו שם, סימן לט: "תפלה ותחנונים לרחמי שמים המועילים להפך גם השורש". מורכבות עד כדי פרדוקסליות זו באה לידי ביטוי בציטוט מעניין בשם הבעש"ט, ראו **פרי צדיק**, סוכות, סימן ט, עמ' 240: "ובחינת ישראל הוא ששורש תולדתו הוא בקדושה, זה מילתא עמיקתא שלא מצד השגה ותפיסת האדם... **שמענו בשם הבעל שם טוב זללה"ה**, שאמר על עצמו, שאם היה יודע בטח בעצמו שהוא מזרע אברהם יצחק ויעקב, והיינו שבשרש תולדתו הוא מקושר בקדושה, היה הולך עם הכובע שלו מן הצד כנהוג מי שהוא שש ושמו בעצמו... **ושמענו על זה מרה"ק זללה"ה** (= רמ"י) שעם כל זה יוכל לפעול זאת ברחמים שיהיה נחשב משורש תולדתו בקדושה". על עמדת ר' צדוק ראו ליוור, ר' **צדוק**, עמ' 143-145, 175-176.

⁴⁸ ראו א, תזריע, "אשה", עמ' קט: "מי שיש לו חשק אמיתי בחזק ובתוקף להשי"י... ישיג ברור ישועה אמיתיות". ראו טיעון דומה בשם ר"נ מברסלב, **שבחי הר"ן**, סימן נא: "ולעבוד ה', איני יודע מי הוא שיוכל לומר שיעבד את ה' לפי גדולת הבורא יתברך, מי שיודע מעט מגדולתו יתברך איני יודע איך יכול לומר שיעבד אותו יתברך. ושום מלאך ושרף אינו יכול להתפאר על זאת שיוכל לעבד אותו יתברך, רק העקר הוא הרצון, להיות רצונו חזק ותקיף תמיד

'באר' מורה על חשק ורצון לדברי תורה, וע"י החשק והקווי שהאדם מצפה לדברי תורה יכול לקנות כל המ"ח שערים.⁴⁹ ועל זאת הכוונה נאמר גם גר מ"ח פעמים.⁵⁰ כי הגר מה שבא לקרב את עצמו תחת כנפי השכינה, הוא גם כן רק ממה שנמצא בו גודל תשוקה, כי בשורש חייו אינו דבוק בהש"י, כי דביקות בשורש החיים אינו דבוק רק מי שנולד מזרע האבות.⁵¹

האדם יכול לרכוש מ"ח שערי בינה בתורה רק על ידי הרצון. המושג 'בינה', המסמל אצל רמ"י בעיקר את כוח האינטואיציה, את יכולת ההכרה כהרף עין, מתואר כאן כנרכש באמצעות כוח הרצון והתשוקה. היכולת לכוון לרצון האל, המתקשרת במחשבת רמ"י לכוח הבינה, מותנית ברצון עז.⁵² רצון כזה הוא המכוון את האפשרות של הגר להצטרף לעם ישראל ולחסות תחת כנפי השכינה (=דביקות בשורש החיים). הרצון מתפקד כאן כתמורה לעצמיות החסרה. חסרון הגר, אשר בשורשו לא היה דבוק באל,⁵³ מתמלא, והפער בין היהודי והגוי מגושר באמצעות התשוקה. כדי להבהיר את משמעות התשוקה והרצון, איעזר כדרכי במקבילה פנומנולוגית מעולם ההגות האקזיסטנציאלית. אנו מוצאים כי חוקרי האקזיסטנציאליזם,⁵⁴ הבליטו את קיומו של מוטיב זה במיוחד באקזיסטנציאליזם-הדתי הקירקגוריאני. כדי לחיות חיים אותנטיים לא ניתן להסתפק בחיים שיש בהם כנות והגינות. יש צורך במרכיב נוסף - רצונו העמוק של האדם.⁵⁵ במושג 'תשוקה' אין הכוונה לסוג של אמוציה, אלא לתחושה עמוקה העשויה להביא לידי שינוי, ביחסו של האדם לעצמו ולכל הסובב אותו בכלל. רק הצירוף של תשוקה וכנות יאפשר לאדם לחיות חיים אותנטיים.

ב) התפילה כמראה

ראינו עד כה כי האדם לומד על עצמו מהתנהגותו הגלויה, כמו גם מיחסו לתורה. לא נתפלא אם נמצא כי התפילה עשויה לשמש מקור חשוב לתהליך זה של למידה והכרה עצמית. לתפילה חשיבות גדולה בעולמה הדתי של החסידות, החל מהמסורות המיוחסות לבעש"ט.⁵⁶ בין היתר אנו

להתקרב אליו יתברך. ואף על פי שהכל חפצים ורוצים לעבדו, אף על פי כן אין כל הרצונות שוין. ויש חלוקים רבים ברצון. אפלו באדם אחד בעצמו בכל עת ובכל רגע יש חלוקים גדולים בין הרצונות. והכלל, שעקר הוא הרצון והכסופין שיהיה כוסף תמיד אליו יתברך, ובתוך כך מתפללין ולומדין ועושין מצוות".

⁴⁹ ראו גם א, תולדות, "ואלה", עמ' לב: "כל דברי תורה אמיתיים אין להם הולדה רק אחר גודל תשוקה שישתוקק האדם להם"; ב, יתרו, "וישמע" (ראשון), עמ' מט: "אם ירצה האדם לקבל דברי תורה, צריך למסור עצמו להש"ת בכח גדול".

⁵⁰ נקודת המוצא של רמ"י הם דברי הסוגיה בבבלי ראש השנה (דף כא, ב), לפיה יש חמישים שערי בינה בעולם, וכולם למעט אחד ניתנו למשה. מכיוון 'שלא קם נביא כמשה', הרי שכל אחד מישראל יכול להגיע רק למח' שערי בינה. כנגד אותם מח' שערים, טוען רמ"י שכתובה המילה 'באר' בתורה 48 פעמים, וכן התורה הזהירה 48 פעמים על אונאת הגר.

⁵¹ א, ויקרא, "ויקרא" (ראשון), עמ' ק.

⁵² עשייה מתוך בינה מאפיינת את העידן שלעתיד לבא, והנה רמ"י מדבר על חשיבות של קיום התשוקה גם לעת"ל, ראו א, כי תצא, "זכור", עמ' קצא.

⁵³ הערת לעיל בפרק הרביעי, סעיף "שמעון ולוי כיהודה ויוסף" על התיאורים המציגים הבדל דיכוטומי בין היהודי ובין הגוי.

⁵⁴ ראו גולומב, אביר האמונה, עמ' 99-100; הנ"ל, "הקדמת העורך", לספרו של קירקגור, או או, עמ' 9-10. ראו גם סיגד, אקסיסטנציאליזם, עמ' 89-90.

⁵⁵ ראו גולומב, אביר האמונה, עמ' 27-33.

⁵⁶ ביטוי ספרותי לכך הוא המקום הנכבד המוקדש ל'עולם התפילה' בספר בעל שם טוב על התורה (פרשת נח).

מוצאים כי מורי החסידות ראו בתפילה התרחשות המבטאת את מקומו של האדם ואת רמתו הרוחנית, וממילא היא יכולה ללמד את האדם על עצמו. רעיון זה רווח בספרות החסידית, וביטוי יפה לכך מצוי בקטע הבא:

וכבר אמרו צדיקי הדורות **שהתפילה היא כמו מראה**, אשר יראה בה האדם את עצמו. כמו כן, בתפלה יוכל האדם להכיר במחשבות המבלבלות אותו, מה שצריך לתקן עדיין, כי המחשבה המבלבלת אותו היא מעין אותה המדה אשר לא תיקן עדיין.⁵⁷

אם כן, רמ"י ממשיך מסורת חסידית ארוכה זו. גם מדבריו אנו למדים כי ניתן לראות בתפילה ובצורך של האדם להתפלל כעין מראה המשקפת בפני האדם את עולמו הרוחני.

"וידבר ה' אל משה לאמור שלח לך אנשים" (במדבר יג, א-ב) - איתא בזוה"ק (במדבר דף קנט, א) "תלת עלמין אית ליה לקוב"ה: עלמא דגניז בגוה ולא אתידע כלל, ועלמא דאתידע בה תמיד, ועלמא דאתידע ולא אתידע". והענין בזה, כי יש שאין תפלה מועיל לו כלל, וזה נקרא "עלמא דלא אתידע כלל", היינו שנגד האדם הזה הקב"ה מסלק כבודו לעילא. "ועלמא דאתידע ביה תמיד", הוא נגד האדם שהש"י הוא תמיד בעזרו ומסיעו אף בלא תפלה, ולא יוצרך לתפלה. "עלמא דאתידע ולא אתידע", הוא נגד אדם שאין לו סיעתא בלא תפלה, אך ע"י תפלה הוא נענה. ולאדם הזה יבא בלב רצון לתפלה, כי לאלו השנים הראשונים לא יבא שום רצון בלב להתפלל. וכן הוא הענין, כי ההולך בסיעתא לא יצטרך לתפלה, ומי שלא יועיל לו תפלה ג"כ לא יבא לו בלב שום רצון לתפלה. אך האדם כאשר לא יבא לו רצון לתפלה, צריך להבין מפני מה אין בו רצון, אם הוא מפני שלא יועיל לו, או מפני שאין צריך. וכמו כן הענין במרגלים, והמרגלים לא היה מועיל להם שום תפלה, לפיכך לא בא בלבם רצון לתפלה. וכלב היה צריך לתפלה, לפיכך נשתטח על קברי אבותיו והתפלל.⁵⁸ ויהושע לא היה צריך לתפלה כי הלך בסיעתא מה', כמו שכתוב בזוה"ק (במדבר דף קנח, ב) כי משה ברכו בסיעתא עילאה,⁵⁹ לפיכך לא היה צריך לתפלה.⁶⁰

יש לשים לב כי לפנינו תופעה המאפיינת את הגותו של רמ"י: אין דבריו כאן אודות התפלה מתייחסים כלל לתפילה כקיום מצווה, ואף אין הם מתארים את אופייה כבקשה אישית או אפילו כבקשה על כלל ישראל או על השכינה. גם כוחה של התפלה ביצירת שינוי במציאות השמימית כמו הארצית אינו נידון בזה כלל. רמ"י מתמקד בראיית התפילה כמשקפת קשר או היעדר קשר בין האדם ובין האל. זהו מוקד ההתעניינות שלו, ועוד נחזור לכך בפסקת הסיכום של פרק זה.

נקודת המוצא של הדרשה היא דברי הזוהר העוסקים באופני ההתגלות של האל, אותם מפרש רמ"י כמידת ההנכחה של האל בחיי האדם. תיאור שלוש הדמויות והיחס בינן לבין התפילה, מחזיר אותנו למבנה המשולש שראינו לעיל בפתחת הדיון שתיאר את תהליך הבירור. שתי הדמויות הראשונות נוהגות באופן ספונטני, ואינן מרגישות צורך לבקש עזרה מן החוץ. היעדר הצורך להתפלל מובנו בהקשר זה חיים אחדותיים של האדם, האדם מקבל את חייו כמות שהם, ואינו חש כלפיהם ביקורת או מועקה, העשויות לגרום לו לבקש לשנותם. שני טיפוסים אלה

⁵⁷ מאור ושמש, רמזי יום א' סוכות, "בסכות", דף רנה ע"ד. כבר לבעש"ט מיוחס הרעיון שהמחשבות בתפילה משקפות את רמתו הרוחנית של האדם. ראו את אמירתו המפורסמת, המובאת על ידי תלמידו ר"י מפולנאה, תולדות יעקב יוסף, פרשת חיי שרה, אות ג (שם, פרשת שלח, אות א): "וכמו ששמעתי מפרש מפי מורי במקום שחושב האדם שם הוא"; כתנת פסים, קרח, דף מ, ג: "ובשם מורי שמעתי באריכות ונכתוב בקיצור כי במקום שמחשבת האדם שם הוא כולו הן ברוחני, אם חושב ברוחני שם נשמתו, והוא הדין וכו'". ראו גם ליקוטים יקרים, פיס' יט.

⁵⁸ ראו בבלי סוטה דף לד, ב; זוהר, ח"ג דף קנח, ב.

⁵⁹ ראו גם בבלי סוטה דף לד, ב; תנחומא נדפס, שלח, סימן ו; מדרש במדבר רבה פרשה טז, ט.

⁶⁰ א, שלח, "וידבר", עמ' קנא.

מצויים בשתי קצוות הסקאלה הרוחנית. היעדר הצורך להתפלל משקף שתי אפשרויות קיצוניות: או שהאדם איננו זקוק לתפילה, או שזו לא תעזור לו (אמירה שהיא נועזת כשלעצמה). הטיפוס השלישי, מצוי במצב ביניים, שכן הוא חש רצון לשנות את חייו, ובעזרת התפילה הוא מבקש לשנותם.

בתורה זו מוצגת שוב ההיבט המעגלי של טיעוניו של רמ"י:

ישנם שני טיפוסים דתיים אשר לא חשים כל צורך להתפלל, האחד מכיוון שהאל נודע לו תמיד, לאמור הוא חווה נוכחות אלוהית מתמדת בחייו, ובמובן מסוים ניתן לומר שהוא מצוי בהווה תמידית של תפילה, זאת בהתאם להגדרת רמ"י את התפילה כ"חיבור שהאדם מחבר את עצמו להש"י".⁶¹ הצורך להתפלל אינו מתעורר, שכן הוא עומד באופן קיומי מול האל, וחש בקיומו ובהשגחתו תמיד. הוא מכיר כי "הכל בידי שמים". אכן, אין כאן המקום לעסוק בסוגיית התפילה במשנת רמ"י, ובכל זאת, יש להעיר שחוויה זו איננה זהה למושג הדבקות שאנו מוצאים בפרט אצל מורי החסידות הראשונים. אין לפנינו תיאור מיסטי של איחוד ברמה זו אחרת של האדם עם האלוהות. במובן מסוים ההיפך הוא הנכון - זהו תיאור של מצב תודעתי מוגבר, שבו האדם מכיר שהעולם אינו מתנהל על פי חוקיות טבעית מקרית, אלא באמצעות החוקים האלוהיים המוכרחים המצויים מאחורי חוקי הטבע. מצב זה גלום, כאמור, בהכרה שבמוכרחות ההווה, ההכרה בה עוסק רמ"י באופן אינטנסיבי כל כך בכתיבתו - "הכל בידי שמים".

הטיפוס השני שאינו חש להתפלל אינו מצוי בהווה של תפילה כלל. בתודעתו של אדם זה שאיננו זקוק להתפלל לא קיים באופן ממשי אופק של ישועה, ולכן אין לתפילה מקום בעולמו. מפני אדם כזה האל מסתתר כביכול, ובמובן מסוים הוא אינו קיים בעולמו.

רמ"י פונה בדבריו דווקא לאדם זה שאין בו צורך להתפלל להבין מה מקור היקושי להתפלל, מדוע קיומה של מצוה זו דורש מאמץ. בחינה זו משמעותית בעיקר עבור טיפוס זה, כדי לעורר אותו לעמוד מול עצמו ולנסות ולזהות מה המקור לקושי. רק ההכרה העצמית של האדם שה'חיבור' לאל אינו קיים באופן ממשי בחייו, היא זו העשויה לשנות עבורו מצב זה.⁶² כל זמן שהאדם מסתפק בחיים דתיים שאינם במובן של 'קיום' או של 'הווה', אלא של מחשבה על עצמו כאדם דתי, או מי שמקיים תורה ומצוות מתוך איזו והרגל ואינרציה, הרי אין כל סיכוי שהוא ייושע. העדר רצון פנימי להתפלל עשויה להוביל את האדם לגילוי כי למעשה אלוהים אינו מצוי בעולמו, והכרה זו היא בבחינת תנאי מוכרח העשויה לחולל אצלו שינוי.⁶³

⁶¹ א, ברכות דף כו, א, "אברהם", עמ' רלג. ראו בניסוח מעט שונה ב, קרח, "ויקח" (לקראת סופו), עמ' קא: "כל התפלות שאנו מתפללים על פי סדר שסידרו אנשי כנסת הגדולה, המה רק שיתגלה שהכל הוא מהש"י. ואז נוכל להתפלל להש"י לבדו, ולא יהיה שום מסך המבדיל שאז יהיה התפלה בלב ישראל בקביעות, כמו שכתוב 'ואני תפלה' (תהלים קט, ד), היינו, שהוא עצמו הוא התפלה, שהוא רואה תמיד נכחו את הש"י שבלעדי ה' הוא חסר מכל, ואין לו חיים בלתי כשיתחבר להש"י. וזה שורש התפלה שהוא לשון חיבור". ראו גם ב, תהלים כז, "אחת", עמ' קנג.

⁶² ראו ב, שמות, "ויאנחוי", עמ' לט: "בכאן מתחלת הישועה, כיון שהיו זועקים מיד יותעל שועתם' שהתחילה הישועה. כי עד כאן לא היה בהם שום התעוררות לזעוק ולהתפלל. ומכיוון שרצה השי"ת להושיעם התעורר בהם זעקה, וזה הוא התחלת הישועה כשהאדם מתעורר לזעוק לה".

⁶³ אם כי זו עלולה להיות חרב פיפיות: הכרה כזו יכולה גם לגרום לתנועה הפוכה: האדם שהבין את הישועה שבחייו, עלול לוותר על המאמץ לגלות את האל בעולמו. לעתים דיסוננס קוגניטיבי מהווה מקור מוטיבציה, אך לעתים הוא גם מקור לייאוש ולתסכול.

ב. המודעות ככלי בעבודה הדתית – האדם עומד מול האל

1. המודעות ככלי לחיים של אמונה

בקטע הבא מעורר רמ"י את 'תודעת התודעה' ביחס לאמונה בקיום האל. הכרה זו איננה נחשפת באופן ישיר, אלא באופן העלול לגרום לו לחשוב ההיפך. מתואר כאן תהליך, שבו האדם מתחיל לחפש את פשר קיומו, את מה שניתן לכנות 'חיים', אחרי שהוא מכיר שכל 'טוב' העולם הזה איננו יכול להעניק משמעות זו. מסתבר שברגע שהאדם מתחיל לחפש משמעות זו, עצם החיפוש היא ההוכחה הגדולה ביותר לקיומו של מושא החיפוש:

"ויאמר ה' אל אברם לך לך מארצך" כו' (בראשית יב, א) - כתיב "כי אצק מים על צמא ונוזלים על יבשה" (ישעיה מד, ג), כאשר התחיל אברהם אבינו ע"ה לבקש ולחפש אחר שורש החיים שלו, אחרי הבינו אשר כל חמדת עוה"ז לא יתכנו להקראות בשם חיים אמיתיים, כי כל חמדת עוה"ז הוא רק להסיר טרדות והמניעות, ואחרי אשר יתבטלו כל הטרדות מה יהיה גוף החיים אשר עליו נבראת העולם. על זה אמר לו הש"י 'לך לך', היינו, לעצמך. כי באמת כל דברי עוה"ז לא יקראו בשם חיים, **ועיקר החיים תמצא בך**, "ואתה תגיל בה' בקדוש ישראל תתהלל" (ישעיה מא, טו), זאת הוא החיים. ועל זה נאמר במדרש: מי הוא בעל הבירה הציץ עליו בעל הבירה,⁶⁴ וכפי הנראה היה לו לכתוב הציץ 'אליו' ולא 'עליו', אך בראות אברהם אבינו ע"ה את עסק דור הפלגה, זאת יקרא בשם "בירה דולקת", כי היה בעיניו לפלא מאד והרעים בנפשו מי ברא אלה. 'הציץ עליו בעל הבירה', היינו, שהשיב לו הקב"ה הלא תראה בעצמך כי לכל העולם לא יקשה, ואין אחד מהם שם על לב לאמר מי עשה זאת, ואך בעיניך יפלא. **ומהרעמות לבך תוכל לשער אשר בוודאי נמצא בורא הסובל כל עלמין וממלא כל עלמין והוא העיר לבך ונפשך לזה**. וזה לשון 'עליו היינו, על קושייתו, שזה בעצמו הוא תירץ מספיק לפניו.⁶⁵

נקודת המוצא של רמ"י, הם דברי המדרש המפורסמים המתארים כיצד הכיר אברהם בקיומו של האל. אברהם⁶⁶ המתבונן בעולם והרואה 'בירה דולקת',⁶⁷ תוהה אם יש בעלים לאותה בירה. רמ"י מדייק בלשון המדרש, 'הציץ עליו ולא כפי שהיה מצופה - 'הציץ אליו': "לשון 'עליו היינו, על קושייתו, שזה בעצמו הוא תירץ מספיק לפניו". החיפוש הוא ההוכחה לקיום, כשם שהשאלה אינה רק ההוכחה לקיומה של התשובה, אלא במובן מסוים היא עצמה התשובה, בעולם הגותי שהמוקד איננו ידע נרכש אלא רמה של 'הויה', "מזה ההתעוררות עצמו, נוכל להבין כי יש בורא ומנהיג".⁶⁸ או בניסוח הפוך, קיומה של תשובה הוא אשר עורר את השאלה, כדברי רמ"י המלווים את המדרש. בעל הבירה הוא אשר עורר את החיפוש אחריו. היתרון של אברהם על פני האנשים שסביבו כפול: ראשית שאלתו איננה נובעת מסקרנות גרידא, ואין היא אפילו שאלה

⁶⁴ ראו מדרש **בראשית רבה** לט, א (ת"א עמ' 365): "אמר רבי יצחק (משל) לאחד שהיה עובר ממקום למקום, וראה בירה אחת דולקת אמר תאמר שהבירה זו בלא מנהיג, הציץ עליו בעל הבירה, אמר לו אני הוא בעל הבירה. כך לפי שהיה אבינו אברהם אומר תאמר שהעולם הזה בלא מנהיג, הציץ עליו הקב"ה ואמר לו אני הוא בעל העולם".

⁶⁵ א, לך לך, "ויאמר", עמ' כא. הרעיון מופיע שוב בדרושים א, תזריע, "אשה", עמ' קט; ב, תהלים לב, "אשרי", עמ' קנג.

⁶⁶ וכדרכו של רמ"י התיאור הטיפולוגי של הדמות המקראית מהווה למעשה מקור ללמידה, ראו את דבריו א, תזריע, "אשה", עמ' קט: "אברהם הכיר מעצמו שיש מנהיג לעולם, ואנחנו נוכל להכיר, כאשר **נישא דעתינו לאברהם** להתבונן בדרכיו".

⁶⁷ במדרש הבירה הדולקת והנשרפת היא משל לקלקול של דור הפלגה.

⁶⁸ א, תזריע, "אשה", עמ' קט.

אינטלקטואלית בלבד, אלא היא שאלה קיומית אותנטית עבורו.⁶⁹ ובשלב השני, החיפוש שלו אחר משמעות מלמד על היותו מאמין בקיומה של משמעות זו, לאמור האמונה כבר הייתה קיימת בו: "יומזה בעצמו (=מהשאלה) תוכל לידע שזה הוא מה' ששוכן בתוך לבך, והוא מעורר את לבך לרעום 'מי ברא אלה'".⁷⁰ אדגיש כי לגילוי זה אופי ראשוני, ואין בו 'נפח' תוכני, הרי כל שאברהם למד כאן הוא כי יש בעלים לאותה 'בירה'. תוכנה של אותה משמעות יתגלה רק בשלב שני.

לאור האמור כאן, מודעות זו היא המאפשרת התגלות וחדירה של נוכחות אלוהית לחייו של האדם. לעומת הקו הדומיננטי אצל הוגי ימי הביניים, אין כאן ניסיון להגיע לכלל הוכחה שכלית, אלא לאינטואיציה, המזכירה את המצוי אצל הוגים אקזיסטנציאליסטים דתיים.⁷¹ תהליך הגילוי מתחיל בצעקה של האדם. במדרש שואל אברהם: כיצד ייתכן שה'בירה דולקת', עולה באש ונשרפת, האין אחראי לדבר?! ההכרה בדבר החסר, היא גופה מקור התשובה. האדם אשר איננו משלים עם חייו נעדרי הפשר, מגלה לעצמו בכך כי קיימת משמעות לחייו, כלומר, מגלה בתוכו את חווית האמונה.⁷²

2. המודעות כמקור לעיצוב דפוסי התנהגות ולקביעת סייגים עצמיים

כחלק מהשתלמותו הדתית-רוחנית זקוק האדם לעתים לקיומם של סייגים.⁷³ עולם ההלכה היהודי מכיל גם סייגים שתקנו חכמים, המחייבים כל אדם באשר הוא, ואשר הפכו להיות חלק אינטגרלי מהנורמה ההלכתית.⁷⁴ אלא שרמ"י איננו מסתפק בסייגים שקבעו חז"ל, שהרי אלה הם חלק מהנורמות הכלליות, ולא תמיד הם עונים על צורך קונקרטי. הוא דורש מכל פרט להכיר את חולשותיו, ועד שירכוש את היכולת לחולל בהתנהגותו שינוי, עליו ללמוד לחיות עם חולשות אלה, תוך יצירת קוד התנהגות אישי, שיענה על צרכיו המסוימים. דרישה זו אימננטית לעולמו הדתי של טיפוס ה'אישי', החי בתודעה רפלקטיבית ועל ידי כך מתגבר על תשוקותיו. אלא שבמקביל נוצרת על ידי כך תודעה של 'סובייקט' כמצע והכנה לקראת אותה רמת קיום גבוהה המאופיינת בזיהוי רצון האל מאותו אדם.

י'הטרהו',⁷⁵ מורה שיעשו לעצמם גדרים ויקדשו עצמם אף במותר להם.⁷⁶ שהגדר שהאדם עושה

⁶⁹ ראו בדרוש המקביל ב, תהלים לב, "אשרי", עמ' קנג: "השיי"ת השיב לו, הרי אתה בעצמך תראה ששאלתך אינו כמו קושיית כל הפילוסופים ששואלים גם כן וחוקרים", אצל אברהם השאלה נובעת מלב 'רועם'. בהמשך הדרוש שם מדגיש רמ"י כי השאלה מגיעה ממקום ללא נגיעה אישית. לאמור יש כאן חיפוש אותנטי, ללא כל שיקול זר "להנפשות שאין בהם חשק ונגיעה לשום צד, מאיר להם השיי"ת" (עיינו שם בסוף הדרוש).

⁷⁰ ב, תהלים לב, "אשרי", עמ' קנג.

⁷¹ ניתן להקביל לכך את האופן שבו לומד האדם על קיומו של האל במשנת רנה דיקרט. הרי לדבריו אחרי שהאדם עומד על קיומו שלו ('יאני חושב, משמע אני קיים'), הוא מבין שהכרתו זו בקיומו כיצור חסר (בשל הספק שהוא מטיל), ממילא היא הראיה לקיומה של ישות מושלמת. המציאות החסרה היא האמצעי להכיר את קיומה של זו השלמה. ראו דיקרט, **על המיתודה**, עמ' 41-42; דיקרט, **הגיונות**, עמ' 96. ראוי להשוות גם לדברי קירקגור שהרי"ד סולובייצ'יק מצטט, ובהם מגחך קירקגור על הניסיון למצוא מופת אונטולוגי לקיומו של האל, וטוען שעצם הצורך (היוצר מצוקה ובעקבותיה תפילה) היא הוכחה שאין כמותה, ראו סולובייצ'יק, ובקשתם משם, עמ' 133.

⁷² ראו גם זורנברג, **בראשית**, עמ' 86-87, המדגישה כי התסכול הוא המעורר את המודעות העצמית. השוו לאופן יצירת הרפלקסיה אצל שגיא, **מסע האני**, עמ' 112.

⁷³ הרעיון יפותח יותר בעת העיסוק במושג האינדיבידואליזם כמו גם בעת העיסוק בנושא "תורה – כללים ופרטים".

⁷⁴ ראו לדוגמה אלון, **המשפט העברי**, "התקנה והגזירה", ובפרט עמ' 403-402.

⁷⁵ רמ"י דורש בתורה זו את הפסוק "וכה תעשה להם לטהרם הזה עליהם מי חטאת והעבירו תער על כל בשרם וכבסו

לעצמו יועיל לו להצילו מכל דבר רע יותר ממה שאזהרות האיסור מועיל. כדאיתא בגמרא⁷⁷ מנין שנשבעין לדבר מצוה שנאמר "נשבעתי ואקיימה"⁷⁸ כו', והוא שעומד לו אף בשעת הנסיון. כדאיתא בגמרא⁷⁹ בעידנא דיצי"הר לית מאן דמדכר ליצר טוב, כי אז נשכח מאדם כל חומר האיסור שיש בהמעשה, כמבואר על פסוק "מה בצע"⁸⁰. אך **הגדר שהאדם עושה לעצמו לא ישכח ממנו ויעמוד לו אף בשעת הנסיון**, כאשר סיפר רב וקדוש אחד בעצמו,⁸¹ שאירע לו נסיון ונסתם ממנו חומר האיסור שבדבר הזה, אך זאת זכר שעשה לעצמו גדר שלא יעשה דבר שלא יגיע ממנה נחת רוח להשיי, ואמר אל לבו אף שאין בכאן איסור מכל מקום מה נחת רוח יהיה להשיי מהמעשה הזה, ותיכף שנתן זאת אל לבו זכר חומר האיסור שהיה בהמעשה.⁸²

הכרה עצמית עשויה לאפשר לאדם להתגבר על יצרו המתעורר. נקודת המוצא של דברי רמ"י היא מאמר חז"ל שכאשר האדם מצוי במצב של התעוררות יצרית, עולם ערכיו עלול שלא לעמוד לו לעזר, ולקרוס. תבונתו איננה מבטיחה לאדם שיעמוד בניסיון. הכרה שכלית, מעצם הגדרתה היא חיצונית לאדם,⁸³ ועל כן כוח השפעתה, ובהקשר הנידון כוח הריסון שלה, מוגבל. כיוון שהנורמה ההלכתית שלפיה חי האדם, עלולה שלא לעמוד לו, ורק 'גדרי' שיבנה האדם לעצמו, מתוך הכרת עצמו וחולשותיו, היא שתועיל למנוע ממנו להתפתות לעבור על איסורים. יתרה מזאת, שימת הגדר מתפקדת בדומה לרעיון הסובלימציה בו נתקלנו לעיל, בכך שהיא מאפשרת לו לשמור על יישוב הדעת ומודעות צלולה.

סוגיה זו קשורה קשר הדוק לעמדת רמ"י בנושא 'מצוה כללית' לעומת 'מצוה פרטית'. לפנינו הדהוד של המושג 'מצוה פרטית',⁸⁴ אותה קיבל האדם על עצמו, בשל הכרתו העצמית. חשוב לשים לב, כי אם בדרך כלל ה'פרטים' מייצגים אצל רמ"י את העשייה מחוץ לגדרי ההלכה מתוך היענות

בגדיהם והטהרו" (במדבר ח, ז).

⁷⁶ ראו גם ב, מטות, "איש", עמ' קו; שם, מסעי, "ענין", עמ' קח.

⁷⁷ בבלי, נדרים דף ח, א.

⁷⁸ תהלים קיט, קו.

⁷⁹ בבלי, נדרים דף לב, ב.

⁸⁰ בראשית לו, כו: "ויאמר יהודה אל אחיו מה בצע כי נהרג את אחינו וכסינו את דמו". ראו א, וישב, "ויאמר", עמ' מח.

⁸¹ ביטוי יחסית נדיר בספר **מי השילוח**, שמבעד לשורותיו מציץ אל הקורא המחבר עצמו. לא ברורה למי כוונתו של רמ"י באזכור זה. בסיפורת החסידיית מופיע מוטיב דומה בסיפור המפורסם הקשור בר' יעקב יצחק הורביץ ה'חיוזה' מלובלין. על פי הסיפור, בעת שר' יעקב יצחק ברח מחתונתו שלו, נקלע לבית ביער והוזמן על ידי בעלת הבית יפת התואר להיכנס, ובעודו מתלבט אם קיים בכך איסור הלכתי, הכריע שאל לו להיכנס, זאת מתוך ששאל את עצמו 'מה קורת רוח תהיה להי' יתברך, אם אעשה כרצונך (= רצון האשה)?!'. ראו על כך אלפסי, **החיוזה**, עמ' יט-כ, ושם הערה 37 למקורות בסיפורת החסידיית. אלפסי מציין שם כי סיפור זה סופר על חברו של ה'חיוזה', ר' מנחם מנדל מרימינוב.

⁸² א, בהעלותך, "וכה תעשה", עמ' קמח. ראו גם ב, וישלח, "ויבין", עמ' כו - רומז שהאדם ישתדל לדעת מפני מה נמצא בו קדושה קבועה... וזה בא לו לאדם ע"י עבודה... עיקר עבודתו לעשות הגנה מדעת. השוו לדברי רבו רש"י מפשיסחא, **קול שמחה**, מטות, "וידבר": "אכן, אם האדם יש בו דעה, כמו שכתבתי, אז פעמים שצריך לנדור להי'. וזה פירוש הכתוב וידבר משה וכו' לאמר זה הדבר. פירוש, שילמדו את בני ישראל שידעו, זה הדבר אשר צוה הי'. פירוש, שזאת צוה הי' ולא ענין אחר. ואז הוא נקרא איש, ורשאי לאסור עצמו בנדר. כי נדר הוא תוספת קדושה, כידוע. ודו"ק כי עמוק הוא".

⁸³ בחסידות הדבר מודגם באמירה שגם המחשבה היא לבוש, ראו לדוגמה ספר **התניא**, ריש פרק ד.

⁸⁴ אצל רמ"י קיימת הבחנה חשובה בין מצוות כלליות ובין המצוות הפרטיות, המבטאות את רצון האל הקונקרטי מהאדם. דיון בסוגיה זו מצוי להלן בפרק השמיני.

לרצון האל הקונקרטי, הרי שלפנינו דוגמה שתוצאתה הפוכה - הכרתו העצמית מובילה אותו ליתר החמרה הלכתית. כמעט מיותר לציין כי בשני המקרים לא התוצאה היא אשר מגדירה את אופי הפעולה, אלא המניע של האדם, הפועל מתוך הבנת ערכו של המעשה.

ג. וודאות פנימית ומודעות למתרחש בחוץ – התעקשות או אי-התעקשות

אחת הסוגיות הבולטות בהקשר זה עוסקת ביחס בין עולמו הפנימי של האדם ובין המתרחש בחוץ - כיצד עליו להתייחס להתרחשות שמחוצה לו. אם "הכל בידי שמים", לא ניתן להתעלם מהאירועים העוברים על האדם. אירועים אלו אינם אלא ביטוי לדיאלוג המתנהל בין האל ובין האדם. בקטע הבא בונה רמ"י דגם התנהגות עבור האדם, שבו הוא מגדיר את היחס בין הפנים ובין החוץ מבחינת אופן ההתייחסות, תוך חיפוש אחר דרך ההתנהגות הראויה, ואחר הדרך הנכונה בפענוח הרצון האלוהי ממנו.

"כי לא נחש ביעקב ולא קסם בישראל" (במדבר כג, כג) - הנה ענין 'נחש' הוא התעקשות בדבר מבלי להסיר דבר זה מדעתו. 'קסם' הוא להיפך, דהיינו, אם הוא מסופק בדבר אם לעשות או לא, רואה אם ילך לו כשורה וכסדר - יעשה, ואם לאו לא יעשה. וזהו 'קסם' היינו לראות כפי שיתנהג מעצמו, ושניהם אסורים שלא במקומם הראוי להם. דהיינו, באם ידע האדם בבירור את רצון הש"י אסור לו לחשות בדבר ולעזוב הדבר כפי שיתנהג מעצמו, רק צריך להתגבר כארי ולעשות בתקופות.⁸⁵ ובמקום שהאדם מסופק בדבר אסור להיות בתוקף, רק להתבונן כפי שיתנהג הדבר בעצמו בלי דעתו כלל... ולכן כתיב ביעקב 'נחש', כי יעקב נקרא האדם שאינו בשלימות ועוד אין ליבו נמשך אחר רצון הש"י... ולכן אמר "כי לא נחש ביעקב" - בשעה שהנפש מישראל מסופק בדבר לא ילך בעקשנות כלל, רק יסלק כל נגיעה מעליו ויראה כמו שיתנהג הש"י, כך יעשה הדבר הזה. "ולא קסם בישראל" - היינו מי שלבו נמשך אחר רצון הש"י בשלמות וכשיפול במחשבתו שום דבר היא רק מרצון הש"י שהשפיע לו, ואינו בהתרשלות רק עושה הדבר בתקופות כי באם לאו, יעבור ח"ו על דעת הש"י, ובזה היה בלעם משבח לישראל שכל אחד מכיר את ערכו.⁸⁶

דרוש זה ישמש מוקד דיונונו עתה. בעזרתו נחשוף לא רק את העמדה הבינארית שמתאר רמ"י, אלא בעיקר את מקומה של המודעות העצמית ביחס לכל אחד מהטיפוסים הדתיים, כמו גם ביחס לכל אחת מרמות התודעה השונות. נראה את תפקיד המודעות העצמית ביצירת תנועה פנימית ראשונית אצל האדם, כמצע להופעת הרמה הדתית הגבוהה יותר, של ההכרה של האדם את רצון האל ממנו.

רמ"י מתאר כאן שני מצבים: במצב הנמוך - המסומל בשם 'יעקב' - חש האדם ספק וחוסר יכולת להכריע. במצב זה, טוען רמ"י, אל לו לאדם להתאמץ ולכפות את הבנתו וערכיו על המתרחש, אלא הוא צריך לאפשר למציאות להוליך אותו, שהרי הוא נתון בחוסר בהירות, וממילא כל ניסיון להכרעה עלול להגיע ממקום מוחצן או מנוכר. במצב הגבוה - המסומל בשם 'ישראל' - חש האדם בוודאות כיצד עליו לנהוג (=תקופות). במצב זה עליו להתעקש, הקשיים המופיעים בדרכו אינם מוכיחים כי מעשיו מוטעים, אלא הם יותר בבחינת ניסיון שעליו לעמוד בו. הוודאות הפנימית מתקשרת כאן להכרת הלב ברצון האלוהי. את ההיגיון הפנימי של הרעיון הזה ואת

⁸⁵ המושג 'תקופות' (לשון רבים של תוקף או תקיף) מבטא בדברי רמ"י 'עוצמה' וביטחון עצמי, כמובן מהמשפט הסמוך. ראו גם בפרק הרביעי, הערה 108, בו הוצגו המקורות המאשימים טענה זו.

⁸⁶ א, בלק, "כ"י, עמ' קסג.

הצדקתו ראינו לאורך פרקי החלק הקודם.

כאמור, שני שמותיו של יעקב משמשים כאן כסמלים לשני מצבי תודעה.⁸⁷ במצב הגבוה מצוי האדם בוודאות פנימית, הכוללת מודעות עצמית. הוודאות מעניקה לו יכולת להתעקש. למעשה היא מבטאת את מידת הבטחון שלו בעולמו הפנימי. טענה זו משלימה את הדיון שראינו לעיל אודות מושגי ה'אונסי' וההכרח במשנת רמ"י, המתארים מצב בו אין האדם חש שקיימת לפניו בחירה, ועל כן הוא מתעקש, שהרי אין ביכולתו לנהוג אחרת.⁸⁸

במצב השני מחפש האדם רמזים או אישוש חיצוניים להחלטותיו כאן מקבל הרעיון ש"הכל בידי שמים" ביטוי נוסף, הרווח מאוד בדברי רמ"י, אם כי יש לציין שלרעיון הספציפי הזה מקבילות בעולם החסידי.⁸⁹ במצב זה האדם עירני להתרחשויות שאיתן הוא בא במגע. הוא לומד לאפשר לרצון האלוהי להוליך אותו. דווקא במצב זה, בו האדם חש באפשרות הבחירה, ומכיר כי הדברים תלויים בו ובהחלטותיו, עליו להרפות ולוותר על שליטתו המדומה בחייו. ועלינו לשים אל לב, גם במצב התודעה הנמוך, אין רמ"י טוען כי יש לנהוג כ"יוסף" (= 'אישי'), על פי קריטריונים נורמטיביים, אלא אדרבה, הוא מלמד ל'השתחרר' ולהיפתח לדיאלוג עם האל. כפי שטענו בפסקת המבוא של הפרק, המודעות העצמית צריכה לחולל את המצע לשינוי התודעתי. במובן זה הדרכתו דוחפת את האדם לדפוס התנהגות המכוון כלפי האל יותר מאשר הוא מכוון כלפי עולם ההלכה. רמ"י מנחה בכך את האדם לשאוף לקראת דיאלוג מתמיד עם האל, או בניסוח של בובר לענות על ה'שאלה' שהוא נשאל מהאל:

חייב הוא (=האדם) להכיר, שהשאלה הערוכה אליו, המתעטפת בלבוש הלשון של מערכת המצבים, בין אם היא נשמעת כלשון מלאכים ושינאנים ובין נשמעת כלשון שדים, היא שאלת אלוהים אליו... וחייב הוא, הוא היחיד, להשיב בעשייתו ובחדילתו, לקבל את השעה, את שעת העולם, שנעשתה שעתו שהופקדה בידו ושמירתה עליו. אסור לשמט, אין אתה רשאי לחפש ולמצוא את השווה לך, עליך לקבל אותה את השעה, על כל האכזר שבה, היא כולה תובעתך, עליך להשיב – לקונך. מצווה אתה להאזין לתביעה זו – ולו תגיע לאוזןך צרימה קשה – ולא לתת לאיש להתערב בעניינך! לתת את התשובה, מתוך השיתין, מקום תרחף עוד נשמת הרוח שנופחה – ואין אדם רשאי ללחוש על אוזןך.⁹⁰

⁸⁷ בפרק הרביעי הובאו דברי רמ"י כי יעקב הוא הבחיר באבות. בדמותו יש שני פנים המסומלים בשני השמות שניתנו לו, ושעליהם הוא שומר כל חייו. שתי בחינות אלו בדמותו הרוחנית, מוצאות את ביטוייהן בשני בניו המייצגים שני טיפוסים דתיים (יעקב – יוסף; ישראל – יהודה). ראו מגיד, איניצה-ראדזין, עמ' 162-163.

⁸⁸ ראו לעיל בפרק החמישי, סעיף "בחירה או אונס – על אפשרות אימוץ הגורל או הפיכת גורל ליעוד". כמו כן ראו להלן בפרק התשיעי בו מופיע דיון נרחב בעשייה ואי-עשייה מתוך "יכולת" והעדר בחירה.

⁸⁹ כבר לבעש"ט מיוחסת הקביעה שכל מה שהאדם רואה איננו מקרי, שלמעשה עליו ללמוד מדוע ראה את אשר ראה, ראו לדוגמה כתר שם טוב, פסקאות פט, קטז. רעיון זה מטופל בהרחבה גם בהגותו של ר"י מברסלב, כאשר הלה מדבר על 'סימנים' ורמזים המקיפים את חיי האדם. מקורות רבים בהגות הברסלבית עוסקים בסוגיה זו, וראו לדוגמה ליקוטי מוהר"ן, קמא – תורה נד אות ב; סו אות ד; קטו; שם, בתרא – תורה מו; מח. ראו גם בקבצים: שבחי הר"ן, סדר הנסיעה שלו לארץ ישראל אות יח; שיחות הר"ן, אות פה. נושא זה נוכח ביותר באוטוביוגרפיה של תלמידו, ר' נתן, ראו ימי מהורגות, לאורך החלק הראשון. טיפול מחקרי מעניין, המדגיש היבטים נפשיים בסוגיה זו, מצוי אצל שתיל, פסיכולוג, עמ' 188-192; שתיל, אנרגיה נפשית, עמ' 193-195. כן ראו מקבילות אצל ר' צדוק תלמידו של רמ"י: רסיסי לילה, סימן טו; פרי צדיק, פסח, פיס' ל. אין בציון המקבילות הן אצל ר"י מברסלב ואפילו אצל ר' צדוק לטעון לזהות בינם ובין רמ"י בסוגיה זו. קיימים ביניהם הבדלים, ולחלקם אתיחס תוך כדי הדברים.

⁹⁰ בובר, בסוד שיח, עמ' 188-189. הרעיון קשור לתפיסתו של בובר האומרת שמהותו הגבוהה ביותר של האדם היא יכולתו הדתית לעמוד נוכח ההווה האלוהית כ'הווה נוכח'. ראו מקורות על כך בפרק השלישי, הערה 291. כן השוו

לעתים העקשנות מבטאת נוקשות פנימית או דוגמטיות אידיאולוגית. כך טוען רמ"י במקום אחר, ומשווה עבודה דתית הבאה מהתעקשות לעשיית 'אלוהי מסכה'.⁹¹ אין מקום לעקשנות כזאת, אלא אם כן קדם לה בירור. רק בעקבות הבירור יוכל האדם לפעול מתוך הכרה שרצונו זהה לרצון ה'.

הנחיותיו של רמ"י, המופנות כאמור לדמות המסומלת בשם 'יעקב', אינן נוגעות רק לתחום העשייה הדתית אלא למכלול עולמו של האדם, כלפי כל מה שאימננטי לקיום האנושי:
 [1] תחום ההנאה החושנית - ביחס להנאת העולם הזה מופיעה בדברי רמ"י ההדרכה הבאה, הקשורה בטבורה לעמדתו אודות הבירור של 'לא תנאף', בו עסקנו בהרחבה לעיל, בעת הדיון בתהליך הבירור:

שבשעה שהאדם עוסק בהנאת עוה"ז, שהגוף בטבעו דבוק להם... שלא יעשה אותם בחמימות ובעקשות, רק שיבין ויתן אל לבו הטוב הנמצא בכל דבר, ויראה שיהיה לו כח המעצור לפסק ולסור מהם כרגע שיראה שאין בזה רצון השי"י.⁹²

על האדם להיות מסוגל להפסיק דבר ולהתגבר על טבע גופו, ברגע שמתברר לו כי המניע לעשייה נוגד את הרצון האלוהי.⁹³ ראינו לעיל כי רמ"י מלמד את האדם להימצא בעמדה של שניות וניכור ביחס למעשיו, מתוך החשש שההנאה תהפוך למניע השולט באדם. הניכור משמש ככלי להתגברות על התאוה, כמו גם ככלי למציאת נקודת הטוב המצויה בכל דבר. כמובן, ה'טוב' מוגדר לפי מידת התאמתו לרצון האלוהי.

[2] העמידה מול הזולת - הנחיה דומה קיימת ביחס לזולת - אל לו לאדם לנהוג בעיקשות ביחס לחברו, כדי שהלה יקבל את דעתו. גם כאן ראוי להזכיר, כי זהו חלק מתביעת רמ"י לבירור של 'לא תרצחי':⁹⁴

"ולא תקים לך מצבה" (דברים טז, כג) – היינו, שלא יהיה האדם בעקשות בדבר אף בעבודת ה'... וגם רומז **שלא יהיה האדם בעקשות נגד חברו**, שלא יאמר לו שיקבל דעתו, אף שידמה לו שהצדק עימו.⁹⁵

אל לאדם לנסות לכפות את דעתו על חברו, אף אם הוא משוכנע שהצדק עימו. הדבר קשור לעמדת רמ"י אודות החיים עם ה'אמת', סוגיה בה עסקנו בפרק השני, כמו גם לעמדתו אודות ייחודו של כל אדם, העשוי להוליך אנשים שונים להכרעות נוגדות, כדבריו של רמ"י במקום אחר:

לדברי השל, **אלוהים מבקש אדם**, עמ' 115.

⁹¹ א, קדושים, "ואלהי", עמ' קיח. לכך צריך לצרף את האזהרה כלפי שבט לוי, שמשאלתם שלא להיכנס לספקות עלולה גם היא להפוך את עבודתם ל'פסל ומסכה', ראו על כך ב, כי תבוא, "ארור", עמ' קכה. בתורה זו באה לידי ביטוי נוסף ההבדל בין רמ"י ובין צאצאיו - ראו את דברי **בית יעקב**, קדושים, אות טו, שלמרות הדיאלוג שהוא מנהל שם עם אביו, הרי שבפועל הוא מפרש את ה'מסכה' כצורך של האדם להכריח את עצמו לקיים מצוה. ראו גם א, חגיגה דף ג,א "דרש", עמ' רסא - ביקורת על ההרגל ומצות אנשים מלומדה. 'תורה' זו מצאה את ביטויה ב'חיים' ושיקפה את החצר באיזביצה, ראו אצל לוין, **איזביצה**, עמ' 40-41.

⁹² ב, ברכות, טו, ב "תני", עמ' קעז. ראו גם א, עקב, "כל המקום", עמ' קפא - כל דבר שיוכל האדם לקבל טובה בלי עקשות... ויתבונן בה אם הוא ברצון ה' ובאם לאו יקל בידו לעזוב אותה." וראו א, שמיני, "סימני", עמ' קח.
⁹³ יש לשים לב כי אין כאן הדרה מהעולם הזה, אלא יכולת לשלוט בהנאה, דבר המהווה אתגר מורכב יותר. נדמה כי בכך ניתן למקם את רמ"י ברצף עם יחסו של הבעש"ט לעולם הזה. ראו להלן בפרק השמיני, סוף סעיף "ההתפשטות מתרחשת לאחר הצמצום".

⁹⁴ סוגיה זו תגיע לכלל מיצוי בעת העיסוק בסוגיית האינדיבידואל נושא הפרק הבא. לעת עתה ראו א, בהר, "ולא תנוי", עמ' קלג בפרט לקראת סיום הדרוש (ראו שם עמ' קלד).

⁹⁵ א, שופטים, "ולא תקים", עמ' קפו.

אין אדם יכול לדון את חבירו לכף חוב כי פן יצר חבירו גדול מיצרו. או פן הדבר הזה מותר לו, כי יש הרבה דברים שלאדם אחד אסורים ולאדם אחד מותרים.⁹⁶

הדרישה הדתית המופיעה בפתיחת הדרוש, שלפיה אין מקום לעיקשות גם בעבודה הדתית, מלמדות כי האיסור להתעקש נועד ללמד את האדם להרפות מהרצון לשלוט בחייו ובסביבתו, ולאפשר לתנועת החיים להוליכו, לא רק בתחום המותר אלא גם בעצם העשייה הדתית. עיון בתורת רמ"י מגלה אוסף של הנחיות המקיפות באופן שיטתי את כל מכלול תחומי החיים הדתיים:

[1] **תפילה** - ביטוי ראשון לכך נראה ביחסו של רמ"י לעמידת האדם מול אלוהיו בתפילה הנושאת אופי של בקשה:

שהאדם מתפלל על איזה ענין טובה שהשי"ת יתן לו לא יתפלל בעקשנות, ולא יהיה נוגע בזה מאוד, כי פן אין זה רצון השי"י.⁹⁷

כיוון שלא מדובר כאן באדם שחי בתואם עם הרצון האלוהי, עליו להכיר בכך שיייתכן שאין רצונו זהה לרצון האלוהי. לכן גם אם מדובר בבקשה ביחס לעצמו, עליו להיות מסוגל לוותר, ולהכיר כי ה'טוב' שהוא מבקש, איננו בהכרח ה'טוב', שלו הוא באמת זקוק, לפחות עתה. לפי הסבר נוסף שניתן להציע לדברי רמ"י אודות ההימנעות מעיקשות בתפילה, מנחה רמ"י שלא להתפלל במאמץ. לפי קריאה זו, לפנינו ביטוי דומה לרעיון התלמודי של "אם שגורה תפילתי בפי – יודע אני שהוא מקובל",⁹⁸ שהפך רווח בהגות היהודית לדורותיה.⁹⁹ לאמור, בעצם בקיעת תפילה מפיו של אדם באופן ספונטני יש סימן לכך כי יזכה להיענות.¹⁰⁰ קטע דרוש זה אומר אפוא שההתעקשות, שמובנה תפילה במאמץ, היא ביטוי לכך שאין חפיפה בין רצונו ובקשתו של האדם לבין רצון ה'.

נראה כי רמ"י איננו יכול להציע מדדים מדויקים להתעקשות, שכן היא מהדברים המסורים ללבו של אדם. ברגע מסוים יחוש האדם שהמאמץ שהוא משקיע הוא תפל וחסר ערך. גם כאן נדרש מהאדם לוותר על נקודת התצפית המעורבת שלו. ככל שיניח את עצמו בצד, כך יגלה באופן מדויק יותר מתי עבודתו נובעת מהתעקשות, ומתי היא ביטוי לאקטיביות הראויה.

[2] **הבנת דרכי ההנהגה האלוהית** – מדיונו של רמ"י בפרשת העקידה, שאותה נציג באופן מפורט לקראת סיום עבודה זו כבנין אב להגותו, עולה כי אברהם נדרש לוותר על הבנת רצון האל. אילו נאחז בתפיסה קוהרנטית של רצון האל – הוא היה דוחה על הסף את הציווי לעקוד את יצחק, שכן ציווי זה סותר הבטחה אלוהית קודמת ביחס לקיום זרעו דרך יצחק. מקטע הדרוש הבא עולה הטענה המתבקשת כי דווקא לאדם המאמין קשה לוותר על הרצון להבין כיצד מנהיג האל את עולמו. דברי אברהם לאל בפרשת סדום "השופט כל הארץ לא יעשה משפט" (בראשית יח, כה), הם למעשה צעקת מי שמאמין כי יש הגיון וצדק באופן שהאל מנהל את עולמו. גם כאן מלמד רמ"י, כי

⁹⁶ א, בהר, "ולא", עמ' קלג (בסופו).

⁹⁷ ב, משפטים, "זבח", עמ' נה. ראו גם א, מלכים א פ"ח, "ואתה", עמ' רי.

⁹⁸ משנה ברכות פ"ה מ"ה; בבלי ברכות, דף לד, ב. ראו את הניסוח במדרש **ויקרא רבה** טז, ט (מרגליות עמ' שסו-שסז): 'בורא ניב שפתים' (ישעיה נז, יט) – ר' יהושע בן לוי אמר **אם הניבו שפתיו שלאדם בתפילה, היא מובטח שנשמעה תפילתו**. מה טעם, 'תכין לבם תקשיב אזנך' (תהלים יז, יז). ראו נאה, בורא ניב שפתים, ובפרט עמ' 185-191. ראו על כך את דברי התגובה של וולפיש, התפילה השוגרת.

⁹⁹ ראו פדיה, אחוזים בדיבור, ובפרט עמ' 576-579; פדיה, טיפולוגיה דתית, עמ' 44-45, ובפרט הערה 74.

¹⁰⁰ בדומה למה שראינו לעיל בקטע העוסק בתפילה מפרשת שלח לך, ראו לעיל ליד הערה 60.

אל לו לאדם להתעקש ולהעניק פשר למאורעות שהוא רואה וחווה :

"אמור אל הכהנים בני אהרן ואמרת אלהם לנפש לא יטמא בעמיו" (ויקרא כא, א) – 'כהן' נקרא העובד ה', ורואה כי כל המעשים הנעשים בעולם אינם במקרה רק בהשגחה מאת הש"י, ויודע כי רצון הש"י הוא רק להיטיב לבריות. ולאדם כזה יוכל לבוא תרעומות כי יראה איזה מעשה ממידות דינו של הקב"ה. כי האדם שנגמר בדעתו כי העולם מקרה הוא, לא יכול לבוא כ"כ לידי תרעומות, כאשר יראה דבר הנהגה נגד רצונו כי יאמר מקרה הוא. אך **האדם היודע כי הכל נעשה בידי שמים לזה יוכל לבוא תרעומות**. ועל ידי זה מזהיר הקב"ה לכהנים היינו לעובדי ה', 'לנפש לא יטמא בעמיו', היינו שלא יהיה להם תרעומות על מידות דינו של הקב"ה, כי 'טמא לנפש' היינו תרעומות על הקב"ה ... ציוה הקב"ה "אמור אל הכהנים"... שלא יהיה להם תרעומות גם על מידת הדין, כי תמיד כוונת הש"י אך להטיב.¹⁰¹

קיים צורך אנושי טבעי וראשוני למצוא הסבר ופשר למאורעות ולחפש מי או מה אחראי למתרחש. הכרת האדם מחפשת את הסיבות, ואי הבנת פשר העולם מהווה לא פעם מקור לסבל קיומי. באופן הנראה מעט פרדוכסלי, האדם הדתי, אשר מאמין בקיומה של משמעות שמימית לקיום, דווקא הוא נדון לסבול, כי לרוב תיוותר אמונה זו ללא מענה קוגניטיבי וללא פשר. הכרה זו עומדת ברקע דבריהם של הוגים דתיים הדוחים את הצגת הדת כמי שנותנת מענה לתחושות אי הוודאות שהקיום האנושי מעורר.¹⁰² לפי תפיסה זו, לא רק שההוויה הדתית איננה מתיימרת להעניק לאדם תשובות והסברים לקיומו, ובכך לספק לו נחמה ורוגע, אלא אדרבה, דווקא איש האמונה מוצא עצמו מוטred וכואב נוכח מה שנראה כעולם המתקיים ללא נוכחות של אלוהים.

למרות שהאדם המאמין רוצה באופן טבעי להבין את פשר המציאות, ולחשוף שאין העולם מתנהל במקריות, ושאכן "הכל בידי שמים", עליו לוותר על הבנה זו. הדרישה לוותר על הניסיון להבין את הנהגת ה' בעולמו רווחת בהגות הדתית, אם כי הסיבות לה עשויות להשתנות מהוגה להוגה.¹⁰³ נראה כי בגרסתו של רמ"י מדובר בהנחיה לוותר על הניסיון להכיל את העולם בכלי התודעה האנושיים, ולאפשר לו להיפתח כלפי אפשרויות אחרות. בתהליך זה האדם לומד לסלק מעליו את עמדתו האישית כדי לאפשר לאותה הכרה גבוהה להופיע בעולמו הרוחני. נכונותו של אברהם להכיל אמירות סותרות של האל, ולהיות נכון לפעול באופן דרמטי למרות קיומה של הסתירה, הביאה אותו לאותה דרגה של אמונה ש"אין בשכל האדם להשיג".¹⁰⁴

[3] **קיום מצוות** – רמ"י איננו עוצר בהיבט התיאולוגי של החיים הדתיים, וכדרכו הוא מיישם את

¹⁰¹ א, אמור, "אמור" (ראשון), עמ' קכב.

¹⁰² ראו באריכות אצל הרב סולובייצ'יק, **איש ההלכה**, הערה 4; ואת דבריו דברי הרב סולובייצ'יק, בפסקה "מהותה רבת-הסבל של הדת" (בתוך: אהבת התורה, עמ' 430-426). עמדה דומה אם כי בעלת מטען רוחני אחר ניתן למצוא גם בהגותו של ישעיהו ליבוביץ לאורך כתיבתו אודות מהותם של החיים הדתיים, ראו לדוגמה ליבוביץ, המשבר, עמ' 57, בו הוא קובע כי "עצם החוויה הדתית היא המשבר של האדם", ובהמשך ראייתו את עקדת יצחק כפרדיגמה למשבר הדתי.

¹⁰³ גם כאן ראוי להפנות לעמדתו של הרב סולובייצ'יק האומרת כי הקיום האנושי איננו מספק לאדם את הפרספקטיבה להבנת האופן שבו מנהיג האל את עולמו. ובעיקר את טענתו, שיש להמיר את הרצון להבין את סיבת הסבל, בעשייה אשר תעניק משמעות לחייו של האדם הסובל. לפנינו ביטוי מובהק לעמדתו האקזיסטנציאליסטית של הרב סולובייצ'יק, שלפיה העיסוק במהות מומר בעיסוק בקיום. לדבריו, אין טעם לעסוק בשאלה מדוע קרה מה שאירע, אלא כיצד ניתן להמשיך ולחיות באופן נכון יותר לאור מה שאירע, או כיצד להפוך את הסבל למנוף לחיים מלאים יותר. ראו סולובייצ'יק, קול דודי, ובפרט בתחילת המאמר בדיון כיצד להפוך גורל ליעוד.

¹⁰⁴ א, וירא, "והאלוקים", עמ' כט; א, בחוקותי, "וזה", עמ' קלו. ראו להלן באריכות בפרק החותם עבודה זו.

עמדתו בקיום הדתי, המאופיין בשמירת מצוות. רמ"י מציע לאדם לבחון אם מעשה המצוה שהוא מבקש לקיים רצוי בעיני האל, ומה משמעות הקשיים שבהם הוא נתקל בעת הניסיון לקיים מצוה. כי איש ישראל אחר שלבו דבוק בהש"י וכוונתו לשם שמים, אף אם הש"י ידחה אותו מאיזה טובה, בזה עצמו יקרא עובד ה' במה שמרחיק עצמו על פי רצון הש"י ויזכה לטובה גדולה כגון בעל מום מזרע אהרן, בזה עצמו היה זוכה לטובה גדולה במה שהרחיק עצמו מהעבודה.¹⁰⁵ אך מי שאין שורשו וגזעו מישראל באם ירוחק מטובה אז לא יוכל לעצור ברוחו ויבעט... שימשך האדם אחר רצון הש"י כפי רצונו יתברך, ולא יתרעם באם הקב"ה ימניעו אף מלעשות מצותיו, שמאחר שזה רצון הש"י יקיים גם עתה מצותיו במה שפירש עצמו, ומי שמבעט כאשר ימנע מן המצוה,¹⁰⁶ מוכח שגם קודם כשרצה לקיים מצות ה' גם אז לא היתה כוונתו לשם שמים.¹⁰⁷

השלכות הערך של אי ההתעקשות אינן נוגעות לעולם הדתי-אישי של האדם בלבד, הן נוגעות גם באופן התנהגותו הדתית וביחסו להלכה. מתוך ההכרה שנדונה כבר לעיל, שהרצון האלוהי אינו מתגלה רק דרך התורה והמערכת ההלכתית, מופיעה לפנינו הטענה כי יש שהרצון האלוהי המתגלה לאדם, מורה לו דווקא שלא להתעקש לקיים מצווה מסוימת. ושוב נדייק, אין אמירה זו מופנית לטיפוס דתי המיוצג על ידי יהודה, אלא דווקא לזה הקרוב לדמותו של יוסף. האדם מונחה לוותר על קיום מצווה, כאשר הוא נוכח כי קיומה אינו עולה בידו. הנחיה זו מתפרשת, אם כן, כדוגמה נוספת לתזוזה הפנימית שמנסה לחולל רמ"י אצל שומעיו.

את אופייה הייחודי של דרישה זו, נמחיש מכיוון מעט שונה:

מכיוון שמדובר בהגות דתית, ובמי ששימש מנהיג ורבי לקהילה דתית מסורתית, ניתן היה לצפות שהקשיים בקיום המצווה יוצגו על ידו כניסיון שיש להתגבר עליו. והנה הוא מנחה את החסיד והקורא העומד מול קשיים בניגוד גמור למצופה. ברגע מסוים על האדם לקיים בעצמו "שב ואל תעשה",¹⁰⁸ ולקבל את הרצון האלוהי שלא יקיים מצווה זו. רמ"י מבסס רעיון זה על הסוגיה התלמודית, הנשענת על המשנה במסכת סוכה (פ"ב מ"ט), הרואה בירידת גשמים בסוכות פעולה של גירוש היהודי מסוכתו. המשנה אומרת שלאחר ירידת כמות מסוימת של גשמים אל לו להתעקש ולהישאר בסוכה. ואולם, עלינו לשים לב כי הנחיה זו הופכת אצל רמ"י לעקרון שהאדם הפרטי אמור ליישם גם ללא התימוכין ההלכתיים. לפנינו מעין הרחבה של 'אם שגורה תפילתי בפ"י. כאן נמדד גם מעשה המצווה נמדד לפי השאלה אם הוא נעשה מתוך מאבק או שמא נעשה ללא הפרעה.

[4] עשייה 'אנטי-נומית' - רמ"י אינו מסתפק בתיאור מצב של הימנעות מקיום מצוה, אלא מביא את המהלך לכלל מיצוי. מעבר להנחיה 'שב ואל תעשה', שמשמעותה ההלכתית היא ביטול מצוות עשה,¹⁰⁹ רמ"י מתקדם צעד נוסף ומתאר עשייה האסורה לפי ההלכה. אם עד עתה הופנו הנחיותיו

¹⁰⁵ ראו ב, אמור, "לחם", עמ' פד.

¹⁰⁶ הדוגמה בה משתמש רמ"י לקוחה מהבבלי מסכת ע"ז דף ג,א-ב, לפיה לעתיד לבא הגויים פונים בטרוניה לאל וטוענים כלפיו שהם היו מוכנים לקיים תורה ומצוות, והאל מעמיד אותם בנסיון, כאשר מחד הוא מורה להם לקיים מצוות סוכה, ובמקביל הוא מוציא חמה מנרתיקה, "וכל אחד ואחד מבעט בסוכתו ויוצא".

¹⁰⁷ א, אמור, "ויצא" (בקטע המתחיל "גם"), עמ' קכח.

¹⁰⁸ ראו לעיל בפרק הרביעי בו מצויה טענה דומה בסוגיית הספק, שגם בה רמ"י מנחה את האדם המצוי במצב מסופק לשובת מעשייה.

¹⁰⁹ שלמעט מצוות מילה ופסח – מדובר בעבירה הלכתית הנחשבת קלה. ראו לדוגמה משנה תורה לרמב"ם, הלכות תשובה פ"א ה"ד.

כלפי הרמה הדתית הנמוכה, המיוצגת על ידי 'יעקב', הרי שעתה עשייה אקטיבית שייכת לרמה הדתית העליונה, קרי 'ישראל', והיא חלק מיכולתו 'להתעקש', נוכח היותו מכיר את רצון האל ממנו, ובכך נסגר המעגל הרעיוני בו עסק סעיף זה:

"כי יקרא קן ציפור... שלח תשלח את האם ואת הבנים תקח לך" (דברים כב, ו-ז)¹¹⁰ – 'אם' היינו כללים של דברי תורה... ועפ"י הכללים צריך האדם להתנהג בכל העניינים, והנה הכללים יחייבו שאין אדם מחוייב למסור נפשו על שום דבר חוץ משלשה דברים הידועים.¹¹¹ אך מצות שילוח הקן מורה על מקום שהאדם יודע שהמצוה הזאת שייכת לו בשורשו אז מחוייב למסור נפשו אף על מצוה קלה. וזה רומז "שלח תשלח את האם" – היינו שישלח את הכללים, שלא ישגיח עליהם רק ימסור נפשו... כי לכל אדם שייך מצוה מיוחדת¹¹²... אסור להמציא את עצמו למקום כזה לסכן את עצמו רק כשיאונה לידו מקומה.¹¹³

התנועה המתוארת כאן אינה נובעת ממקום של היענות לגורם הבא מן החוץ, בדומה למה ראינו עד כאן. יש בה ביטוי לוודאות פנימית. במקום שוודאות זו קיימת, ורק אז, מותר לאדם לקום ולעשות מעשים שתוקפם מבוסס על הכרתו העצמית - זהו "מקום שהאדם יודע". רק עבור טיפוס דתי מסוג זה רלוונטית העשייה שהיא מחוץ לנורמות ההלכתיות, ואף מנוגדת להן, מכיוון שרק טיפוס זה עומד נוכח רצון ה' ומממשו.¹¹⁴ רמ"י מזהה בין ה'כללים' ובין עולם ההלכה שעל פיו "צריך האדם להתנהג בכל העניינים", עד לאותה סיטואציה בה יהיה עליו להתעלם מאותם כללים, תנועה אותה מכנה רמ"י 'מסירות נפש'.

אמנם כנגד הצעת פירוש זה, ניתן היה לטעון שמתוארת לפנינו תנועה של מסירות נפש, במשמעות של חומרה ומעשה חסידות, אלא שבולטת כאן העובדה שהמעשה איננו נכנס לגדר של התנהגות הניתנת להערכה מצד הנורמה ההלכתית. ההתעלמות מן העמדה ההלכתית, איננה מנומקת בכך שיש במעשה היבט של לפני משורת הדין, או של חומרה יתרה, אלא בנימוק "כי לכל אדם שייך מצוה מיוחדת". זהו מקור המוטיבציה וזה גם המקור ללגיטימיות של המעשה! האדם מוסר את נפשו לא רק בנכונותו למות לשם קיום אותה מצוה שהוא חש שהיא ייחודית עבורו, אלא בנחישותו לאבד בכך את העוגן אובייקטיבי, האוסר עליו לנהוג כך,¹¹⁵ ולהימצא במצב שההצדקה לקיומו הוא האדם עצמו. ראינו לאורך הדברים, שתנועה מעין זו מציבה את האדם מול סביבתו ומול עמדתו הערכית והדתית העקרונית, באופן שהוא משולל נקודת עגינה חיצונית-

¹¹⁰ פסוק זה שימש מקור לדרשות רבות ולעיסוק נרחב בספרות הדרוש הקבלית. על פירוש מצוה זו בקבלת הרמב"ן, ראו פדיה, **הרמב"ן**, עמ' 398-400. על המשיח היושב ב'קן ציפור', ראו פדיה, **מראה**, עמ' 213, 217, 227-229, 232-233.

¹¹¹ = עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים.

¹¹² ראו א, ואתחנן, "ואהבת", עמ' קעז: "כי לכל נפש שייך מצוה מיוחדת שעל ידה יגיע לעוה"ב, כפי המצוה וכפי אשר יקיימה וזה עיקר לכל נפש".

¹¹³ א, כי תצא, "כי יקרא", עמ' קפט.

¹¹⁴ למהלך רוחני זה יוקדש הפרק השמיני.

¹¹⁵ ראו **משנה תורה** לרמב"ם, הלכות יסודי התורה פ"ה הלכות א; ד. אמנם לא מעט פוסקים חלקו על הרמב"ם וסברו שאם אדם נהרג גם על שאר המצוות, ולא רק על אותן שלוש מצוות, אזי עשה מעשה חסידות. לפי פירושם "יעבור ולא ייהרג", רשות הוא ולא חובה. ראו בבלי סנהדרין דף עד, א; עבודה זרה, דף כז, ב, והמפרשים על אתר (כן ראו **שולחן ערוך** חלק יורה דעה סימן קנ"א). אלא שרמ"י אינו רומז לכך שדבריו מסתמכים על עמדה זו! דבריו נראים זהים לעמדת הרמב"ם, ואת הנכונות למסירות הנפש למען קיום מצווה שאינה אחת מאותן ג' מצוות, לא ניתן להצדיק על פי הכללים. אותם יש כאמור 'לשלח'.

אובייקטיבית, שתצדיק את מעשהו. אולי גם בויתור על עוגן זה נעוצה האמירה הדרמטית בדבר "מסירות נפש".

את דברי הסיום שלו כאן, שאסור לאדם להיכנס ביוזמתו למצב זה (= "כי יקרא קן ציפור לפניך בדרך"), יש לפרש לא רק כהצבת סייג בפני הסכנה, ואפילו לא רק כסייג ל"שליחת הכללים" או להתנערות מהם. יש לפרש אמירה זאת מתוך ההבחנה בין 'רצון' בין 'יכולת', במובן זה היוזמה שייכת לתחום ה'בחירה'. לאמור, אסור לאדם ליזום סיטואציה שבמהותה איננה יכולה לנבוע מרצון אישי שלו. רק כאשר האדם מצוי בתוך הוויה כזאת, מוצא את עצמו 'נקלע' לתוך סיטואציה זו, מותר לו לבצע את התנועה הדתית המתוארת כאן. אופייה הספונטני והמזדמן של הסיטואציה עשוי לשמש ערובה להתגלות הממד האלוהי באותו רגע, מה שאין כן כאשר האדם יוזם את המהלך, ואף כאשר הוא בונה אותו על שיקולים אנושיים נאצלים ככל שהיו.¹¹⁶

לאור האמור כאן, אני מציע לקרוא את דברי רמ"י הבאים, הנראים פשוטים אם לא פשטניים, כמבטאים את הדיאלוג העשוי להתרחש בין האדם ואלוהיו:

באם יבוא לאדם טובה, אז ידע בבירור שקיים רצון הש"י. ובאם יארע לו ההיפך ח"ו אז ידע כי בטח עבר על מצות הש"י, אף שלא יתראה לפי ראות עיניו.¹¹⁷

ראינו לעיל את האמירה שעל האדם להיענות למציאות ולא להתנגד ולהתעקש מולה, ואילו כאן ניתן למצוא את אותו רעיון רק מנוסח באופן הפוך. אם המציאות נענית לאדם, מוכח שקיים את רצון האל, ואם חייו מתקיימים במאבק ואי נחת, שלא לומר צער, אזי ברור שהוא התעקש בבחירה שאינה נכונה, ולא איפשר למציאות להוביל אותו.¹¹⁸

ד. סוגיית המודעות העצמית כמקור להבחנה טיפולוגית

רמ"י מציג את הרמות הדתיות השונות על ידי הצגת טיפוסים דתיים. שוב נמצא כאן דוגמה לכתיבתו הטיפולוגית העשירה.

1. כהן – תלמיד חכם – מלך

אחת ההבחנות הטיפולוגיות הרווחות בכתיבתו של רמ"י היא בין שבט יהודה ובין שבט לוי. גם המודעות העצמית מהווה מוקד הבחנה בין טיפוסים אלה:

"וין ושכר אל תשת אתה ובניך אתך" (ויקרא יט) - איתא בגמרא (בבלי כריתות דף יג, ב) אל תשתהו כדרך שכרותו.¹¹⁹ כי ענין שיכור הוא שנדמה לו שאינו צריך להש"י כי נטרד דעתו ואין לו בינה. ולכן לכהן אסור לשתות דרך שכרותו כי הכהן צריך להיות תמיד ביראה ובדעת... אבל בשבט יהודה נאמרו כל ברכות ביין "אסרי לגפן עירה ולשרקה בני אתנו כבס ביין לבשו ובדם ענבים סותה. חכלילי עינים מיין" וגוי (בראשית מט, יא-יב).¹²⁰ כי שבט יהודה נמשל לירח שלית

¹¹⁶ בכך אני רומז להבחנה הקיימת בספר מי השלוח בין המושג "ענת לעשות לה" ובין המושג "עבירה לשמה" (ראו ב, שלח, "ענין", עמ' צז). במקרה האחרון, מדובר בתנועה הנובעת משיקול נאצל וערכי, אך מקורו האנושי של שיקול הדעת מותיר את המעשה העבירה על כנו! ראו על כך בהרחבה בפרק השמיני, בסעיף המוקדש לביטוי "ענת לעשות לה".

¹¹⁷ א, ראה, "את הברכה", עמ' קפב.

¹¹⁸ ראו בנספח – עריכת השוואה בין רמ"י ותלמידו הגדול ר' צדוק בסוגיה זו.

¹¹⁹ על האזהרות בחז"ל כנגד שתיית יין המביאה לשכרות ראו גם כהן, קללת חם, עמ' 43-41 ובהערות השוליים שם.

¹²⁰ הפסוק עוסק בשבח ארץ יהודה שתתברך בכרמי גפנים, ובשפע תירוש שמפיקים ממנו את היין.

ליה מגרמיה כלום כדאיתא בזוה"ק (א, ויחי דף רלז,א).¹²¹ **ששבת יהודה מכיר תמיז הכרה מפורשת שהכל מה' לכן נאמרו אצלו ברכות ביון**, כי במלך איתא בגמרא (בבלי ברכות לד,ב) כיון שרע שוב אינו זוקף שכל הכורע זוקף בשם, אבל המלך אינו יכול לזקוף בעצמו עד שיזקפהו הש"י, שעומד בהתבטלות עצום נגד הש"י, ולכן אינו נקרא אצלו דרך שכרותו.¹²²

ההלכה היהודית אוסרת על הכהן, בן שבט לוי, להשתכר בעת עבודתו במשכן או במקדש.¹²³ רמ"י מעניק לאיסור משמעות שונה התואמת את תיאוריו הטיפולוגיים, וטוען כי איסור השכרות נובע מכך שעליו להיות במצב של 'דעת' – מודעות עצמית, בשל היראה המאפיינת את עבודתו. משמעה של היראה הוא שליטה עצמית והתנהגות המונעת על ידי ההכרה המבחינה בין טוב ורע במובן אובייקטיבי. הכהן המצוי בשלב השני של המבנה המשולש, אותו תיארו בתחילת דברינו, חי בתודעה רפלקטיבית. מצב של שכרות עלול לפרק את הווייתו הדתית-קיומית.

לעומת הכהן, מתוארת דמותו של יהודה המכיר ש"הכל בידי שמים", כלומר אין לו רצון משל עצמו, ואין לו צורך בשליטה עצמית ובהגנה על עצמו. כך מתאפשר לו לפעול באופן ספונטני, ולפיכך מותר לו לשתות. סוגיה זו מהדהדת למה שראינו לקראת סוף פרק שלישי שעסק בנושא הבירור. שם נדון 'חוסר דעת', כמאפיין את המצב הגבוה אליו יכול להגיע האדם המבורר. לא פלא אם כן שבמצב זה האדם יכול לשתות, בלא לחשוש כי הוא מאבד את עמידתו מול אלוהיו. ברור כי למי שעבודתו הדתית נעשית באמצעות התבונה, אסור להגיע להיטשטשות ההכרה. לעומתו, מותרת השתייה לשכרה למי שעבודתו הדתית איננה מתנהלת דרך הכרה זו, אלא היא אינטואטיבית, הגם שבכך הוא 'מרדים' את תודעתו.

דמותו של יהודה מתקשרת באופן טבעי עם דמותו של המלך, שבאופן פרדוכסלי לכאורה מתואר כמצוי במצב של ביטול עצמי, כאילו אין לו רצון עצמי. מה שעלול היה להיתפס כנקודת חולשה, או כעמדה היכולה להוביל לפסיביות, למעשה מאפשר את ההפך. המלך פועל מתוך חופש גמור, מכיוון שהוא חי בהכרה שרצונו זהה לרצון האל: "ומלך פורץ גדר,¹²⁴ יען שהוא בטוח שרצונו הוא רצון הש"י".¹²⁵

דמותו של המלך מובילה אותנו לעיון בתיאור הטיפולוגי המובא בקטע הבא:

"רבוץ יהיה כפול זרת ארכו וזרת רחבו". הענין שהיה החושן כפול כי כל לבושי **כהן גדול** רומזים לתפילה,¹²⁶ ולכן היה החושן כפול שבפנים היה לו תמיד צעקה "הושיעה אדוני המלך",¹²⁷ שאע"פ

¹²¹ ראו עוד שם, דף רלח,א; כן ראו בבלי ראש השנה דף כה,א.

¹²² ב, שמיני, "יין" (שני), עמ' עו. ראו א, מצורע, "והובא", עמ' קיג – בו רמ"י אומר כי 'כהן' משמעותו יראה, שיש לו יישוב הדעת בכל דבר כדי לדעת האם הוא רצון ה'. בחינה זו קיימת אצל כל אדם, ובעת שהוא נוהג כך, ראוי הוא לתואר 'כהן'; ראו גם א, תצוה, "ואלה" [ראשון], עמ' פח; ולכן לוי לא נכנס לספקות – ראו א, תולדות, "ויאהב", עמ' לג-לד. כן ראו את טענתו ב, ראה, "אך" [ראשון ושני], עמ' קטז, שאמונה ובטחון דורשים יישוב הדעת, וזאת כדי שהעצל לא יפרש שהתנהגותו היא תוצר 'אמונה'.

¹²³ ראו **ספרא**, שמיני, פרשה א (מהד' ווייס דף מו,א-ב) **משנה תורה** לרמב"ם, הלכות ביאת המקדש פ"א הטז-ז; **ספר החינוך**, מצוה קנב.

¹²⁴ הביטוי רווח בספרות חז"ל, ובמשמעותו המקורית הוא מבטא את זכותו של המלך להפקיע את קרקעות נתיניו כדי לעבור בהם לצרכיו (היו שסייגו זאת דווקא לנסיבות של יציאה למלחמה). ראו משנה סנהדרין פ"ב מ"ד; בבלי פסחים דף קי,א; שם בבא בתרא דף ק,ב; סנהדרין דף כ,ב; **משנה תורה** לרמב"ם, הלכות מלכים פ"ה ה"ג: "ופורץ לעשות לו דרך ואין ממחין בידו. ודרך המלך אין לה שיעור".

¹²⁵ ב, שמיני, "ויקח", עמ' עו.

¹²⁶ על משמעות לבושי הכהן אצל רמ"י ראו א, תצוה, "ואלה", עמ' פח; שם, "ואלה", עמ' פט; שם, צו, "ולבש", עמ'

שכבר התפלל כמה תפלות בכל לבו ולא נענה, מכל מקום אינו מייאש עצמו רק חוזר וצועק "הושיעה אדוני המלך". ונקודת ה**תלמיד חכם** הוא, שמכיר שאין לו שום כח מעצמו רק מהשי"ת אפילו כח תפילה, כמו שכתוב "ה' תשפות שלום לנו, כי גם כל מעשינו פעלת לנו" (ישעיה כו, יב),¹²⁸ והיינו שהכל בידי שמים. ונקודת ה**מלך ישראל** הוא תקופות גדול עד שכל מה שבלבבו יעשה, כי מה שעולה בלבבו הוא בטח רצון השי"ת, וזה הוא מדרגה גדולה שלא נצרך לשום עצה משום נביא...¹²⁹ כי מלך, כל היוצא מפיו הם דברי אלוהים.¹³⁰

מה פשר ההבחנה המשולשת המובאת כאן? הכהן הגדול מתואר כמי שמתעקש בתפילתו, יתר על כן, ראוי שינהג כך. כדבריו בדרוש הסמוך:

אם היה הכהן הגדול שוכח רגע אחת מלשית ה' לנגדו, והיה חושב שיש לו איזה כח והויה בפני עצמו היה לו מכשול.¹³¹

לפנינו תיאור טיפולוגי בעל מבנה משולש. תוך פירוט מסוים של מאפייניו של כל אחד מהטיפוסים, נחשוף מנעד מסוים הקיים בתוך טיפוס הדתי המיוצג בדרך כלל על ידי יהודה:

א) **כהן גדול** - עבודת הכהן הגדול מכוונת לשמור על החיבור לאל. על כן עליו לדעת שהוא כלי. חיינו מסומלים בפסוק בפנייה של בקשת ישועה מהאל, לאמור רק מהמלך – מלכו של עולם – זוכה האדם לישועה. עבודת הכהן הגדול לפי הדרשה היא במאמץ התפילה, והדבר מעיד שאין הוא אפוף בהכרה כי היכל בידי שמים! אמנם ניתן להציע הצעה חלופית, ולומר לאור מה שראינו עד כה, שהדבר מבטא את וודאותו שכך עליו לנהוג, ובמובן זה הוא מכיר שזה הוא רצון ה' ממנו.

ב) **תלמיד חכם** – זהו מי שהגיע להכרה קיומית עמוקה ש"הכל בידי שמים", ואפילו היכולת להתפלל איננה בידו. האדם מצוי במצב של ביטול, ורצונו הפרטי כבר איננו קיים.

ג) **מלך** – מי שחי בוודאות פנימית עמוקה שרצונו הפרטי תואם את רצון ה'. סמל זה המופיע כמה פעמים בדברי רמ"י, לא פעם הוא מקבל את משמעותו לאור הביטוי של חז"ל 'מלך פורץ גדר'. המלך מסמל את דמות הטיפוס ה'מתפשט', והמממש את רצון האל גם באותם מקרים החורגים מן הנורמות ההלכתיות. לפנינו סמל הנוסף למה שמשמלת דמותו של יהודה, כמו גם לכל ביטוי העשייה המקבילים ל"עת לעשות לה'":

'מלך' היינו תקופות והתפשטות, וישראל מבקשים שיוכלו להתפשטות בכל חשק לבם, ולא נצטרך לגדרים וסייגים כל כך.¹³²

קג. ראו על כך לעיל פרק חמישי בעת הדיון בחטא נדב ואביהוא. ראו גם י' מאיר, המצוות, עמ' 42-43.

¹²⁷ ספר מלכים ב, ו, כו. ראו **פסיקתא רבתי**, פ' כט, "בכה" (שני), (מהד' איש-שלום דף קלו ע"ב). רמ"י מצטט פסוק זה להדגיש את מציאות הצרה הגדולה שרק המלך יוכל להושיע ממנה. השוו לפסוק ש"ב יד, ד על האשה מתקוע, הפונה בקריאה לדוד "הושיעה המלך".

¹²⁸ הנביא מבקש שה' ישים לעם שלום, כשם שהוא גמל להם על מעשיהם הרעים.

¹²⁹ כאן מופיעה הפניה לדרוש א, ויקרא, "על", עמ' קב, שם מופיע הרעיון הנועז שאמציה מלך יהודה חשב שביכולתו אפילו לעבוד ע"ז (אלוהי אדום), מאחר שלבבו דבוק באלוהים. לסוגיה זו אתיחס בפרק השמיני. ראו את דברי וויס, אוטופיה, עמ' 222-223, והרמו שהוא מוצא כאן למעשהו של יעקב פרנק.

¹³⁰ ב, תצוה, "רבועי" (הראשון), עמ' ס.

¹³¹ ב, תצוה, "רבועי" [שני], עמ' ס. הדרוש מוקדש לעבודת הכהן הגדול, המתואר כמי שעליו להיות במצב תמידי של תפילה. (ראינו לעיל כי התפילה היא חיבור בין האדם לאל), ושאל לו לחשוב שיש לו כוח והויה בפני עצמו.

¹³² א, שופטים, "כ"י, עמ' קפז. לרעיון זה מקבילות לא מעטות בדברי רמ"י, וחלקן כבר צוטטו לעיל. ראו עוד א, שופטים, "שפטים" (ראשון), עמ' קפד: "כי מלך כל היוצא מפיו הם דברי אלוהים חיים... כהן גדול הוא מרגיש בבניה אך הוא רצון השי"ת"; ביחס לדברי רמ"י על 'המלך' ראו את דברי וויס, אוטופיה, עמ' 246, הערה 26, המוצא בכך

קביעה זו ביחס למלך, קרי ביחס לדמותו של יהודה, מובאת גם בכתבי תלמידו ר' צדוק.¹³³ אציין כי בחצר החסידית הסמוכה, רעיון זה מובא בתוספת ההבחנה בין דמות ה'צדיק' ובין דמות 'כל איש ישראל' הזקוק מעצם הגדרתו לקיומם של גדרים. בכך הופך מהלך זה לבלתי נגיש עבור מי שאיננו צדיק בהגדרה.¹³⁴

נותר עוד להגדיר את ההבדל בין דמותו של תלמיד החכם ובין דמותו של המלך, שכן כשם שהחכם מתואר כמי שמכיר ש"הכל בידי שמים", אף המלך מוגדר כמי שמכיר שרצונו האישי חופף את רצון ה'. ניתן להציע כי מדובר כאן בשתי בחינות של אותה רמת תודעה: האחת, מדרגת תלמיד חכם, המכיר ש"הכל בידי שמים", והעליונה - המלך, המייצגת את החופש הנובע מהכרה זו.¹³⁵ יש אפוא לראות בדרוש של רמ"י תיאור של שלוש מדרגות: הדמות שאותה מגלם הכהן הגדול עדיין אינה מצויה בהוויה הרוחנית העליונה, ועל כן קיים חשש שמא תייחס לעצמה ממשות עצמאית ונפרדת מהאל. במצב זה האגו עדיין קיים, והאדם מצוי בעיצומו של תהליך הבירור, לפי המינוח של רמ"י. למעלה מדרגה זו עומדת הדרגה שהיא בחינת תלמיד החכם המכיר ש"הכל בידי שמים", כלומר הוא עומד נוכח מוכרחות קיומו, ומקבל את גורלו. ואילו במדרגה הגבוהה, המסומלת על ידי המלך, פועל האדם מתוך תחושת חירות עמוקה. הוא יודע בוודאות שמעשיו עולים בקנה אחד עם רצון האל, וממילא אין לו צורך בבחינה עצמית כלל.

2. יעקב מול יצחק

ההבחנה בין יעקב ובין יצחק¹³⁶ משלימה את ההבחנות בין הטיפוס הירא, המצוי במצב של דעת, והנוהג ל פי החוק והדין, ובין הטיפוס המכוון כלפי רצון ה'. "שכל את ידיו" (בראשית מח, יד) - להיות כי יצחק אבינו היה מדרגתו מדות הגבורה, ולכן רצה

אמירה אנרכית, כשם שהוא מזהה אמירה כזו בדרוש ב, שמיני, "ויקחוי", עמ' עו, אותה ציטטנו לעיל: "ומלך פורץ גדר, יען שהוא בטוח שרצונו הוא רצון השי"י". ראו גם אצל ליוור, ר' צדוק, עמ' 263.

¹³³ ראו ר' צדוק, מחשבות חרוץ, אות יב, עמ' 94: "אבל קיבלתי הפירוש כי המלך יש לו עומק בבינה שבלבו, מה שלא נגלה לאדם אחר, עד שמחמתו מוכרח פעמים לעבור על דברי תורה, על דרך "עת לעשות" וגוי' (תהלים קי"ט, קכ"ו). ואין יכול להוכיחו אלא מי שהגיע למקומו ומדריגתו ויודע מעמקי לבבו. והכל מצד הדבקות שיש במעמקי לבו עם עומק ראשית דמחשבתו יתברך הנעלם מעין כל בעולם הזה, ומצד הזה יכול לפרוץ כל הגדרים והגבולים כי יש לו תכלית ההתפשטות בלי גבול, וכמו שנאמר "רוחב לב מלכים אין חקר" (משלי כה, ג). ומצד צמצומו בא לו תוקף היראה יותר מכל אדם כמו שאמרו 'מלך כיון שכורע שוב אין זוקף' (בבלי ברכות דף לד, ב), והוא מצד עוצם יראת ה' החופפו". ראו על כך ליוור, ר' צדוק, עמ' 229-230.

¹³⁴ ראו שפת אמת, ויצא (שנת תרל"ו), "ופרצת": "המענג שבת נותנין לו נחלה בלי מצרים... והצמצום היה עבור הרשעים, שאינם כדאי להשתמש כו'... נמצא כל גבולי ארץ מתבטלין להצדיק, כמו שכתוב 'שהמלך פורץ גדר ואין מוחין בידו'. כי הצדיקים מקיימין העולם. ולכן אין המצרים עומדין בפניהם. ובאמת זה ניתן לכל איש ישראל. אך ע"י שפנימיות האדם מתלבש בגוף מזה בא הגבולים. וכפי התפשטות כח הנשמה בגוף נאמר "כי ירחיב ה' את גבולך" כו', כמו שכתבתי במקום אחר. ולכן נאמר 'האכלתיך' כמו שפרשתי שהכל מוכן ואין לנו פה לאכול. לכן אכילת שבת מצוה כי הוא מתקן הגוף ובא לנחלה בלי מצרים כנ"ל".

¹³⁵ אם נקביל את דבריו להבחנה, שהוצגה בפרק הקודם באמצעות תאור העצים בגן העדן (א, בראשית, "ויצמצח", עמ' ג), אזי ניתן לומר כי תלמיד החכם זהה למה שמסמל עץ החיים, ואילו המלך זהה לאילן "נחמד למראה".

¹³⁶ לא תמיד שומר רמ"י על המבנה סמל-מסומל באופן עקבי. כאן דמותו של יצחק מונגדת לזו של יעקב, וככזו היא מסמלת את מידת ה'יראה' במופעה המקובל. בראש הפרק הקודם ראינו כי יצק מסמל מצב של יראה טוטאלית ולפיה "הכל בידי שמיים", ואז אין הבחנה בין דמותו לזו של יהודה וכדומה.

לברך את עשו כי מדת הגבורה מורה על דברי תורה, כך שמע משה מפי הגבורה.¹³⁷ ולכן אמר 'יקוב הדין את ההר',¹³⁸ ולכן לא היה בכחו לעשות נגד המשפט, ורצה לברך את עשו ביען כי היה בכור.¹³⁹ אך כי הש"י סומך ידים טהורות, כי הידים הם ענפי הלב, ולבו היה טהור ומזוכך וסיבב הדבר שיברך את יעקב בלא דעתו. וע"ז נאמר "אתה תומיך גורלי" (תהלים טז,ה).¹⁴⁰ אבל יעקב אבינו היה מסתכל תמיד אל הבינה ולרצון הש"י, ולכן נאמר "ידעתי בני ידעתי", "שכל את ידיו", "וישם את אפרים לפני מנשה".¹⁴¹

יצחק המסמל את ספירת הגבורה, הוא האב-טיפוס לאיש היראה, ולכן אין הוא יכול להעניק לבן הצעיר את ברכת הבכורה. 'יקוב הדין את ההר' מוצג כאן כמצב בו החוק גובר על המציאות, ולמרות שראוי היה לנהוג אחרת, האדם מקבל על עצמו את החוק. עולמו הרוחני-דתי של יצחק, איננו מאפשר לו לפעול בניגוד לנורמה, ובמובן זה דמותו תואמת את זו של יוסף, כפי שתוארה בפרק הקודם. כוונתו הטהורה של יצחק היא שעמדה לזכותו, וכך נמנעה ממנו הטעות, ובסופו של דבר לא מימש את כוונתו, ויעקב היה זה שזכה לברכתו.¹⁴² אך כדי שהבן הצעיר יבורך על ידו, יש להערים עליו, ולגרום לכך שיברך בלא דעתו. יש צורך בהתערבות חיצונית – זו של רבקה, שמקובל לומר שפעלה על פי הנבואה של "ורב יעבוד צעיר" (בראשית כה,כג)¹⁴³ – כדי שיתרחש ההיפוך בין האחים, היפוך החורג מגדרו של החוק. הדמות הדתית הפועלת מתוך יראה, פועלת מתוך תבונה ועל פי הכללים, ורק כאשר היא מאבדת את הדעת - ואצל יצחק היא אנוסה לוותר על הדעת - אזי דמות זו פועלת בתיאום עם רצון האל. ניתן לטעון שיצחק עבר במובן מסוים לרגע להיות יהודה, וזאת למרות שמבחינה פנימית לא חל בו כל שינוי. השינוי נוצר כאן, כאמור, על ידי גורם חיצוני. את דמותו של יעקב פגשנו כבר לעיל (ראו בפרק הקודם), כאן נשווה בין הספירות שמייצגים שני האבות: יעקב מתואר כמי שמכיר את רצון ה' מתוך הבינה. בינת הלב היא כוח האינטואיציה. כיוון שיעקב מכיר את רצון ה', הוא מעדיף באופן מודע את אפרים, הצעיר, על פני אחיו הבכור, מנשה. הוא יודע את החוק, והוא פועל בניגוד אליו מתוך הכרה ברורה שבכך הוא מממש את מה

¹³⁷ ראו מגילה דף לא,ב. השו"ר צדוק, **דובר צדק**, "ובמקום אחר", עמ' 49: "תורה" [שהוא מדרגת יצחק כמו ששמעתי בזה על פי מאמרם בכמה מקומות 'משה מפי הגבורה']. תוספות המובאות בסוגריים מרובעות הינן משל ר' צדוק עצמו, ראו קיצים, מפרי צדק, עמ' 346.

¹³⁸ ראו לדוגמה בבלי סנהדרין דף ו,ב: "נאמר 'כי המשפט לאלהים הוא' (דברים א,ז), וכן משה היה אומר 'יקוב הדין את ההר', אבל אהרן אהב שלום ורודף שלום...".

¹³⁹ על זכות הבכור לעומת שאר אחיו במקרא, ראו דברים כא,ז-ז. מקורות רבים בחז"ל מתייחסים לזכות הבכור לנחול פי שניים לעומת שאר אחיו, ראו לדוגמה בבלי יבמות דף מ,א; גיטין דף מח,ב; בבא מציעא דף סז,ב ועוד רבים; **בראשית רבה** פרשה נג,יא (ת"א עמ' 568); שם, פרשה סא,ז (ת"א עמ' 666) ועוד; ראו גם **משנה תורה** לרמב"ם, הלכות נחלות, פרק ב הלכה א.

¹⁴⁰ הנוסח המלא "ה' מנת חלקי וכוסי אתה תומיך גורלי". ראו את דברי רש"י על אתר (וכן פירוש רש"י דברים ל,יט "ובחרת"): "אתה הוא אשר הניחות ידי על החלק הטוב שנאמר 'החיים והמות נתתי וגו' ובחרת בחיים' (דברים ל,יט), כאדם האוהב אחד מבניו ומניח ידו על החלק הטוב ואומר את זה בחר לך".

¹⁴¹ א, ויחי, "שכלי", עמ' נח.

¹⁴² בפרק התשיעי נפגוש מוטיב דומה, כאשר נראה שגם פנחס הנוהג כנער (והורג את זמרי), זוכה לברכת האל, מכיוון שבסופו של דבר כוונתו טובה.

¹⁴³ מערכת היחסים בין האח הבכור לאחיו כללה לעתים מצבים שבהם האחים הצעירים יותר משרתים את אחיהם הבכור, למידע ראשוני על התופעה עיינו בברייתא המופיעה בבבלי כתובות דף קג,א (ובדברי הרמב"ם הלכות ממרים פי"ו הט"ו). כן ראו שטאל, **משפחה**, עמ' 557 הערה 3, וכן עמ' 562-561, ובהערות הנלוות שם.

שהאל שואל ממנו עתה. זאת המשמעות של ההדגשה בפסוק "ידעתי בני ידעתי".¹⁴⁴ לפנינו, אם כן, היפוך מצבים: מאיש הדעת נדרש לנהוג ללא דעת' כדי לממש את רצון האל, ואילו מי שאיננו זקוק לדעת, פועל מתוך מודעות מלאה.¹⁴⁵

כדי להבהיר את האמור כאן על יעקב הפועל מתוך בינה, נציג את דברי רמ"י הבאים, הכורכים מידה זו עם המצב הפורימי של "עד דלא ידע". בכך ייסגר מעגל עם דבריו לעיל ביחס לשכרות, מדתו של יהודה, לעומת דמותו של הכהן, איש היראה:

עד דלא ידע' היינו, לשון דעת והכרה לעין, אך 'בינה' הוא בלב שאין בו תפיסה לעיניים, רק הבינה שבלב ממשיך לשורשו... וזהו "חייב אדם וכו' עד דלא ידע", היינו בלי דעת והכרה, רק מהבינה שבלב ידע "ארור המן וברוך מרדכי".¹⁴⁶

אסיים פרק זה, שבו עסקתי בסוגיית המודעות, בדרכים לעורר אותה ובאופניה, בתוספת הדגשה לגבי ערכה המוגבל של הרפלקסיה. קביעה זו ראינו, כאמור, כבר בפרק על הברור, וכאן נציג קטע נוסף מתורתו, הממחיש רעיון זה בניסוח אחר:

ישוב הדעת הוא הנקרא 'תדיר',¹⁴⁷ שבו טוב להתנהג תמיד. ומהירות נקרא 'מקודש', אשר לפעמים המהירות ג"כ טוב מאד, כמו שיש לאדם בבחירתו שהוא רץ לדברי תורה, אף שעדיין אינו יודע מהו הריצה הזאת עם כל זה היא טוב מאד.¹⁴⁸ ועל זה אמר שלמה המלך ע"ה "סוס מוכן ליום המלחמה ולה' התשועה" (משלי כא, לא), היינו, לבסוף יושיע לו הש"י ומראה לכל, שטוב עשה בריצתו שיבין דברי תורה לאמיתם. וזה היה החטא של הושע הנביא שאמר החליפם באומה אחרת¹⁴⁹ וזה היה מכח ישוב הדעת. ואח"כ כשידע שחטא היה אמר "על סוס לא נרכב" (הושע יד, ד), היינו, שישוב הדעת ג"כ אינו טוב לפעמים,¹⁵⁰ ע"כ אין לסמוך רק עליך, לא על שכלינו.¹⁵¹

רמ"י מתאר כאן שני מצבים: 'תדיר' ו'מקודש'.¹⁵² 'תדיר' מסמל את מצב ישוב הדעת, הרווח והחשוב אצל רמ"י, והוא מתקשר למודעות עצמית. ללא ישוב הדעת אין האדם יכול להתבונן

¹⁴⁴ למקבילות נוספות על דמותו של יעקב, ראו א, ויחי, "ויאמר", עמי נט: "אבל אני (=יעקב) "האלקים הרועה אותי מעודי עד היום הזה" (בראשית מח, טו) היינו בכל פרט מעשה שאני עושה, אני צריך שהש"י יאיר עיני אך הוא רצונו ית'... בזה הענין היה יעקב הגדול שבאבות, כי זאת היא מדרגה גדולה שהש"י מנהיג את האדם תמיד. וזאת היתה תפילת דוד המלך ע"ה". תיאור זה זהה לתיאור דמותו של יהודה, ראו א, וישב, "וזה", עמי מז-מח. ראו גם ב, זכריה, עמי קנ.

¹⁴⁵ יעקב מודע לכך שהוא מכריע שלא על פי הכללים. שוב ברצוני להדגיש כי המצב הרוחני הגבוה אצל רמ"י אינו מצב של איבוד התודעה העצמית, אלא כמצב שבו האדם יכול לפעול באופן ספונטני, ואינו נזקק לרפלקסיה תמידית. השוו לדברי ר' נחמן אודות מצב 'תכלית הידיעה שלא נדע', כהתנסות החורגת מעבר להשגות השכל והמתארת את העמידה של האדם נוכח האל, ראו מרק, מיסטיקה, עמי 330-356.

¹⁴⁶ א, מגילה ז, ב "אמר", עמי רנח. השוו בית יעקב הכולל, פורים "ויבא" (ראשון), עמי 143.

¹⁴⁷ ומזוהה עם מתינות – ראו א, משפטים, "ראשית", עמי פה; ב, משלי יד, "חכמות", עמי קסו.

¹⁴⁸ השוו את דבריו אודות דמותו של אלעזר בנו של אהרן, ב, וארא, "ויקח", עמי מ (ראו שם בפרט בעמי מא).

¹⁴⁹ ראו בבלי פסחים דף פז, א.

¹⁵⁰ ראו א, בשלח, "סוס", עמי עה.

¹⁵¹ א, הושע, "אשור", עמי ריב. כמו כן, ראו א, בהעלותך "וידבר", עמי קמו: "בעבודת ה' ימצא עומק עמוק יותר מהשגת האדם בדעתו שישג בכוננה לשם שמים. כי נמצא לפעמים סכלות מעט שיקר מחכמה ומכבוד, אך נאמר סכלות מעט...".

¹⁵² רעיון ה'תדיר' לעומת המציאות הקונקרטיית, מקביל לצמד המושגים 'כללים' מול 'פרטים' בהתאמה.

בעצמו ולבצע את תהליך הבירור.¹⁵³ לכן מחד גיסא מופיעות בדברי רמ"י אזהרות כנגד פעילות מתוך מצב של ערפול ובהלה, ובאופן ממוקד יותר - נגד כעס ושכרות, שבעטיים האדם חי ברמת הקיום הראשונה (במבנה המשולש).¹⁵⁴ אלא שאין מצב זה מתאר את השיא הרוחני-דתי אליו שואף רמ"י. מצב הקיום השלישי, שבו האדם פועל באופן ספונטני, מתואר כאן כמצב בו העשייה מהירה. המהירות מסמלת את היעדר הבחינה העצמית, את העשייה ללא מאבק פנימי, ואת האופי האחדותי של רמת קיום זו.

רמ"י טוען שברגעים מסוימים צריך האדם לוותר על מצב הקיום של יישוב הדעת לטובת העשייה המהירה, הספונטאנית, הגם שאין הוא יכול להצדיקה, לעיתים אפילו לא בפני עצמו. רעיון זה מוצג כאן כמעין תובנה עמוקה שגם הנביא לא השיגה בשלב הראשון. העדפת המצב של 'מקודש' מתבטאת בכך שהוא מוביל וקשור לישועה. מציאות זו מאפיינת בדרוש מקביל את ה'דורות הראשונים', שזכו, לעומת המאוחרים, שיתרחשו להם נסים.¹⁵⁵ לכך מתקשר הרעיון של מסירות הנפש, המבטאת את הנכונות לוותר על נקודות העגינה, החיים בספק והסבל המתלווה לכך, שלא לומר המתח עם הסביבה, בהם עסקו ועוד נשוב ונעסוק בהם.

כפי שפתחנו, עיקר תשומת לבו של רמ"י נתונה לרמת הקיום שבה האדם פועל בלא דעת, שהרי בעבודה הדתית שהוא מלמד משמשת המודעות העצמית כאמצעי ולא כמטרה:

כמו שהאדם מטה לבו לאיזה דברי תורה, ימשך גם כל גופו ואבריו אחר הלב **לפעול מעצמו אף בלי דעת**, כפי אשר יוטבע בלב;¹⁵⁶ אם האדם מכיר את בוראו, אז קונה הדברי תורה ויכול להכניס כל גופו בדברי תורה... עד שגם השפתיים שלו... גם בהם ימצא דברי תורה שיכוננו על שפתיו.¹⁵⁷

ה. דברי סיכום

נסכם את דברינו בפרק זה תוך התמקדות בשלוש נקודות:¹⁵⁸

1. תפקידה המרכזי של המודעות הוא ביצירת ה'אני' כסובייקט, ותודעה אינדיבידואלית. כאמור, תפקידה של הרפלקסיה אינו מתמצה בניתוק האדם מעולמו הפנימי כדי לאפשר לו לשלוט בו;

¹⁵³ ראו לעיל בפרק השלישי את הדיון בדרוש א, שמיני, "סימני" (ראשון), עמ' קז.

¹⁵⁴ את יחסו לכעס פגשנו באריכות בפרק השני, וכאן לעיל ראינו את עמדתו ביחס לשכרות (ליד הערה 119). ראו גם א, ברכות דף כט,ב, "אמר", עמ' רלה: "כי השני אזהרות האלה (=לא לכעוס ולא להשתכר)... הם הכוללים כל הטרדות שהאדם מוטרד ושוכח בבוראו".

¹⁵⁵ ראו א, משפטים, "ראשית", עמ' פה: "כי מדת מתינות נקרא 'תדיר', כי תמיד טוב להתנהג בה, אך לפעמים צריך האדם למדת מהירות, כמבואר בפסוק "סוס מוכן ליום המלחמה" כו' (משלי כא, לא). ואז המדה הזאת משובחת מאד יותר ממדת ישוב הדעת שהוא נקראת 'תדיר'. ומדת מהירות בזמנה נקראת 'מקודש' כדאיתא בגמרא 'תדיר ומקודש איזה מהם עדיף' (בבלי זבחים דף צ,ב). וזה הענין בגמרא ברכות (דף כ,א) 'הראשונים מסרו נפשיהו אקדושת השם וכו', היינו, שלהם היה נמצא מדה זאת של מהירות, שהוא מדה יקרה מאוד בזמנה, שאז צריך האדם לצאת מגדר המתנות, ומחמת מדה הזאת אתרחיש להו ניסא". ראו גם ב, ברכות דף כ,א "אמר", עמ' קעז.

¹⁵⁶ א, משלי כז, "כמים", עמ' רכו.

¹⁵⁷ ב, משלי כ, "יש", עמ' קסז.

¹⁵⁸ נוכח העובדה שהעיסוק ברפלקסיה הרווח בהגותו של קירקגור, זכה לניתוח ותיאור מפורט על ידי שגיא, בהערות הבאות איעזר בדבריו, כדי להצביע על קיומן של רעיונות וקשיים דומים לשני ההוגים, שדרכי ההתמודדות שלהן קרובות/זהות, אף שההקשרים הרוחניים שבתוכם הם נטועים כמובן אינם זהים.

תכלית הכרת ה'אני' היא בזיהוי רצון האל הקונקרטי מן האדם, ולכן היא מרכיב מרכזי בעבודה הדתית.¹⁵⁹ המודעות העצמית אמורה לאפשר לאדם לנהל דיאלוג עם האל ברמה הקיומית-קונקרטית, כך שעבורו השאלה האקזיסטנציאלית – מציאת ה'אני', מתלכדת עם השאלה הדתית – מה רוצה ממני האל.¹⁶⁰ יש לזכור כי אין רמ"י מגדיר את ה'אני' במונחים אונטולוגיים. הוא מתעניין רק בהכרתם הקיומית של שומעיו, הוא ממוקד באדם, בניסיונותיו לפרש את המתרחש סביבו ולהבין את מניעיו. טענו לעיל, ונחזור על הטענה שהגותו של רמ"י באופן מוכלל איננה ממוקדת בתיאולוגיה ולא באונטולוגיה. על כן למרות התמקדותו באדם, אין הוא מציג לפנינו תורת נפש מסודרת. רמ"י דורש משומעו להיזהר ממצאת 'אני' דמיוני (וזאת מעבר לתופעת ה'צל'), ויש בכך להטעים באופן נוסף את חשיבותו של תהליך הברור. בהקשר זה יאפשר תהליך הברור הכרה עצמית, ויחזק את הוודאות כי הכרתו ממשית ואינה מדומינת.

2. מתוך תהליך ההכרה העצמית נגזרת קבלה עצמית. האדם משלים עם קיומו, מאחר והוא מכיר כי חייו הם ביטוי לרצון ה'.¹⁶¹ ומכאן לשלב הבא - לקבלת האחריות - בהתבסס על העמדה כי מה שקורה לאדם אינו מקרי,¹⁶² הוא עשוי לאמץ את גורלו ובכך להופכו באופן מודע ליעוד. למימוש רצון ה' מהאדם ולמורכבות הקיומית-דתית הכרוכה במימוש זה יוקדש הפרק האחרון של חלק זה.

3. העבודה הדתית שמציע רמ"י עלולה ליצור ריכוז רב של האדם בעצמו, עד כדי כך שניתן לתהות באיזו מידה אכן מדובר בעבודה דתית.¹⁶³ בבעיית ההתרכזות סביב האדם עצמו מיעט רמ"י לעסוק בכתיבתו ונדמה שהמשוואה שהוצגה בסעיף הראשון עשויה לשמש מענה לביקורת זו, לאמור, הזהות שמזהה רמ"י בין המישור האקזיסטנציאלי והמישור הדתי. עבורו מדובר בשני רעיונות שלא ניתן להפריד ביניהם, והם משולבים זה בזה ללא היכר.

¹⁵⁹ השו"ש גי'א, מסע האני, עמ' 216.

¹⁶⁰ במובן זה ניתן לראות בהגותו של קירקגור מקבילה פנומנולוגית, ראו שגי'א, מסע האני, עמ' 127.

¹⁶¹ השו"ש גי'א, מסע האני, עמ' 59, עמ' 141, עמ' 151-152.

¹⁶² השו"ש גי'א, מסע האני, עמ' 113, עמ' 142.

¹⁶³ ראו אצל שגי'א, מסע האני, עמ' 161-162.

פרק שביעי

רעיון האינדיבידואליזם ומקומו בספר מי השלוח

בכל לידת אדם מתהווה יעוד נצחי עבורו. הדבר החשוב ביותר

שאדם יכול לעשות הוא להיות נאמן ליעוד נצחי זה.¹

א. מבוא

תהליך המודעות העצמית בו עסקנו בפרק הקודם אמור להוביל ליצירת תודעה של 'אני', תודעה שיש בה הכרה וקבלת האדם את עצמו. יצירת תודעה של סובייקט אמורה להוביל את האדם ללקיחת אחריות על חייו באופן מלא, ולהכיר כי התנהגותו איננה מקרית. רמ"י מבקש להוביל את שומעיו להבין, וכמו כן להביא לידי ביטוי, את העובדה כי לכל אדם יש משמעות ייחודית וערך עצמי. הכרת האדם את עצמו כבעל ייחוד, הוא תנאי מוכרח בדרך למימוש ייעודו, שמשמעותו בירור רצון האל ממנו. פרק זה מהווה השלמה לפרק הקודם ובו אעסוק במקום המרכזי שרמ"י מעניק במשנתו לייחודי, ובפרט בכל הנוגע לייעודו, ולדיאלוג אישי בלתי-אמצעי האמור להתרקם בין האדם ובין אלוהיו. לאופן בו דיאלוג זה בא לידי ביטוי בקיום, וכמו כן לשאלת מעמדה של המערכת ההלכתית בדיאלוג זה, יוקדש הפרק הבא.

יש לראות את הגותו של רמ"י בזיקה לשני צירים, הפנים יהודי² וזה הכללי קרי 'רוח הזמן'.³ גרשם שלום הבלית את החסידות כמעניקה מפנה לכיוון האינטימי והאישי המובהק של תורת הניצוצות הלוריאנית.⁴ עבודותיה של פדיה היו הראשונות לארגן אנאליזה מחקרית המתחקה מלכתחילה אחרי מושג ה'אני' בחסידות והן הראו כיצד כבר בתחילת ימי החסידות, העלייה של מודעות עצמית זו מהווה יסוד מכונן לעולם הדתי והחוויתי החסידי, ולמעשה ניתן לראות כיצד העשייה הדתית 'מתארגנת' לאור מודעות זו.⁵

על רקע זה יש להעיר כי גם העיסוק ברעיון האינדיבידואליזם במשנת רמ"י, איננו עיסוק רעיוני מופשט, אלא מהווה את המצע הרעיוני על גביו יוצגו בהמשך נגזרותיה המעשיות, קרי האופן בו האדם מאמץ את גורלו, ומממש באופן מודע את רצון האל ממנו. הטיפוס הדתי אליו חותרת משנת רמ"י מאופיין כבעל אוטונומיה רוחנית רחבה. יכולת עמידה זו מול המערכת ההלכתית הנורמטיבית כמו גם היכולת לעמוד מול החברה הינן נגזרות של תפיסה הרואה

¹ קירקגור, **טוהר הלב**, עמ' 140. ראו שגיא, **מסע האני**, עמ' 157-156.

² בסמינר שעסק בתקופת חכמי צפת, שמעתי מחביבה פדיה על עליית מושג ה'אני' במאה ה-16 (במסגרת עלית הסובייקט בכלל בתרבות הכללית). ראו על כך פדיה, חוויה מיסטית, עמ' 73-74, 95-96. על ה'אני' בקבלה ראו אצל שלום, **פרקי יסוד**, הפרק על הגלגול בפרט עמ' 341-349; הפרק על הצלם, עמ' 358-380. אין הכוונה בהכרח על איזכור מושג ה'אני', אלא קיומה של התייחסות לצורה עליונה הקיימת באדם (נשמה) המובחנת מקיומו הנפשי ארצי, ראו אידל, כוליות והתכללות, עמ' 36-37.

³ משנתו של קירקגור היא דוגמה בולטת לעיסוק ב'אני' בפילוסופיה: ראו לדוגמה ברגמן, **פילוסופיה דיאלוגית**, עמ' 115-117. ניתן למעשה לקבוע כי שימת הדגש על הסובייקט מתחילה בקביעתו של דיקרט, לפיה הנקודה הארכימדית לכל משנה פילוסופית ולכל אפשרות של הכרה, נסמכת על הכרת האדם בקיומו שלו.

⁴ ראו שלום, **פרקי יסוד**, עמ' 349-357.

⁵ ראו פדיה, חוויה מיסטית.

באינדיבידואליזם יסוד מרכזי ומכוון במשנתה.⁶

אמחיש את הדברים על ידי ציטוטים ראשוניים מדברי רמ"י עוד לפני שנעבור לדיון המפורט, כדי להראות בהם את הטענה לפיה ה'אני' נברא ע"י האל, וקיימת האפשרות ובעצם דרישה להכיר באותו 'אני' ולבחור בו:⁷

אין דעתו של זה דומה לשל זה. כי הש"י חלק לכל אחד טובה וחיים בפני עצמו, ואין אחד דומה לחברו. על כן נאמר "שאו את ראש", היינו שתעמדו כל אחד על מקום השייך לו, ועל ידי זה יהיה במקומו מדוגל ומנושא.⁸

מפני מה יש לכל אחד מעלה ומדרגה בפני עצמו, ואחד לא ישווה לחברו.⁹ והענין בזה בחניות הדגלים, היו כל אחד עומד על מקומו הראוי לו בשורשו והיה מכיר את מקומו וכמו כן, גם שמות הנשיאים מורים על יקרת הנמצא בכל אחד ואחד... שכל אחד הבין את חסרונו ואז היה עיקר שלימותם, כי עיקר שלימות האדם הוא כשיכיר חסרונו... כי לכל שבט ושבט חלק ה' והשפיע להם לכל אחד אור וחיים בפני עצמו, ואין חלק אחד דומה לחברו.¹⁰

בציטוטים אלה בולט הייחוד שמוצא רמ"י באדם, ודבריו על 'החסרון' הקיים באדם הוא חלק ממהלך רעיוני זה. בנספח לפרק זה¹¹ נלמד כי סוגיית 'החסרון' מכילה בתוכה בתמצית את מכלול המסרים העיקריים של עולמו ההגותי של רמ"י. הקטעים המצוטטים כאן, מניחים את הקביעה האונטולוגית לפיה קיים אצל כל אדם חסרון מולד, כאשר מטרת קביעה זו היא לדבר את האדם להכיר דרך אותו חסרון את ה'אני' שלו, נוכח הטענה כי השיא הדתי של האדם מתרחש בעת שהוא עומד מול האל כאינדיבידואל, ומכיר בתפקידו או ייעודו.

לאור זאת לא מפתיע התיאור של רמ"י את העידן האוטופי, כתקופה בה לא יהיה אפשר ללמוד או לקבל דבר מהזולת, ואפילו המושג 'מורא רבו' יאבד מתוקפו, כי הרי חיוב זה נוצר בשל העובדה שהוא 'רבו', קרי, קיבל ממנו את תורתו:¹²

ואפילו לעתיד שנאמר "ומלאה הארץ דעה [את ה' כמים לים מכסים]" (ישעיה יא, ט), אעפ"כ נאמר "[הנה ימים באים נאום ה'] וזרעתי [את בית ישראל ואת בית יהודה] (וכו') זרע אדם וזרע בהמה" (ירמיה לא, כו), שהם מדרגות חלוקות, אך מורא רבו לא יהיה אז, כי לא ילמוד איש את רעהו. אך כל מה שיחדש כל אחד בדברי תורה, יודיע לחבריו בפנים שוחקות, מפני שכל אחד יעמוד מבורר על חלקו בדברי תורה השייך לו.¹³

התקופה שלעתיד לבוא מאופיינת בכך שהאדם לומד מעצמו, ולפנינו הד לתכלית של תהליך הברור בו האדם לומד על רצון האל ממנו, רק מתוך עצמו. מאידך, עידן זה מאופיין בהעדר

⁶ השוו וייס, אוטופיה, עמ' 212-213; מגיד, איזביצה-ראדזין, עמ' 225-229; ש"ץ, עיונים, עמ' 556; פיירשטיין, איזביצה, עמ' 4-6; פיירשטיין, גאולה אישית.

⁷ השוו ברגמן, פילוסופיה דיאלוגית, עמ' 80-81.

⁸ א, במדבר, "שאו", עמ' קמ.

⁹ א, תשא, "ויאמר אני", עמ' צה.

¹⁰ א, במדבר, "וידבר", עמ' קמא.

¹¹ כבר הערתי כי מסיבות טכניות נאלצתי להעביר חלק מהדיונים לנספחים.

¹² ראו לדוגמה משנה בבא מציעא (בבבלי דף לג); משנה תורה לרמב"ם הלכות תלמוד תורה פרק ה הלכה א: "כשם שאדם מצווה בכבוד אביו ויראתו כך הוא חייב בכבוד רבו ויראתו יותר מאביו, שאביו מביאו לחיי העולם הזה ורבו שלמדו חכמה מביאו לחיי העולם הבא".

¹³ א, תולדות, "אחיי" (ראשון), עמ' לו.

תחרות, כך שממילא כל אחד יכול 'להודיע' לחברו על חידושו, ולא עוד שהוא עושה זאת בפנים שוחקות, כלומר מתוך אוירה נינוחה, ללא חשש של קנאה, ביקורת וכדומה. לדעת רמ"י העובדה שכל אחד מודע לחלקו בתורה, הוא זה אשר מאפשר את הדיאלוג הנינוח בין הבריות, דיאלוג שקיומו איננו 'חונק' את אחד הצדדים, ומאפשר לכל אחד לשמור על עצמאות רוחנית.

הרצון לכוון באדם הכרה עצמית זו, דורשת באופן טבעי וכתנאי מוכרח יצירת יכולת אוטונומית ועצמאות רוחנית. אזכיר כי בעת שעסקנו בנושא ה'בירור', ראינו את החשיבות שמייחס רמ"י, לבירור מ"לא תרצח" ו"לא תנאף", כגון דבריו בקטע הבא:

צריך האדם לברר עצמו בשני לאוין 'לא תרצח' ו'לא תנאף'.¹⁴ ואחר שמברר עצמו בהם יראה מפורש אור ישועתו מהשם יתברך מוכנת תמיד. **ושורש הלאו 'לא תרצח'**, הוא כמו שכתוב (זכריה ח, יז): "ואיש את רעת רעהו אל תחשבו בלבבכם", ובוזה מקיים הלאו 'לא תרצח' על כל פרטיו.¹⁵ בקטע דרוש זה האיטור 'לא תרצח' מתפרש כהנחיה לאדם שלא לחשוב את רעת רעהו בלבד, כאשר קודם לכן טען שם רמ"י, שאין לו לאדם לקנא בהצלחתו של הזולת ולרצות את אשר שייך לו: "אז אומר הש"י, למה לך להסתכל בחלק חברך". לכך יש להוסיף את דבריו במקום אחר כי אל לו לאדם להתנשא על חברו.¹⁶ מופיעה לפנינו ההכרה כי אחד הכוחות החזקים הפועלים על האדם הוא העמידה שלו מול הזולת. האדם מגדיר את עצמו מול הזולת,¹⁷ ועוסק בהשוואת עצמו ביחס אליו, ואם כן עליו לנטרל השפעה זו.¹⁸

תנאי הכרחי להגעה להוויה אותנטית הוא נטרול השפעה זו המאפשרת לאדם לנהוג כיחיד, כמי שאיננו תלוי במוסכמות חברתיות, ואשר מסוגל להתמודד עם ביקורת חברתית. לפנינו מעין פרדוקס רעיוני בו נפגשים יחדיו שני מישורי הקיום, הכללי והפרטי, זאת נוכח הקביעה כי מהגותו של רמ"י עולה טענה ולפיה קיימת חובה של האדם להיות הוא עצמו, וכי עליו לפעול לאור מודעות זו.¹⁹

ב. המצב הדתי המבוקש - עמידה אישית של האדם מול הבורא

אפשרות העמידה האישית של האדם מול הבורא, ואפילו הדרישה לחתור לתודעה זו מופיעה לדעת רמ"י שוב ושוב במקרא ובספרות חז"ל. עמידה זו שהיא למעשה המדרגה הרוחנית הגבוהה

¹⁴ ראו גם א, חוקת, "ויסעו", עמ' קנט, עיי"ש עמ' קס: "אלו השנים (=שני הלאוין) הם סוד ושורש כל התורה. ולכן העצה לאדם כשיאונה לו דבר שיתראה לו שהוא נגד דברי תורה, יברר את עצמו בשני לאוין האלו"; שם, יתרו, "אנכי", עמ' פא עיי"ש עמ' פב, ששני הלאוין הללו הם המייצגים את כח הרצון; שם, פסחים דף ב,א "אורי", עמ' רמ"ד.

¹⁵ ב, מקץ, "ויהי", עמ' לא.

¹⁶ א, ויגש, "ויאמר", עמ' נו עיי"ש עמ' נו. ראו על כך את הדיון הנרחב בפרק על עבודת ה'בירור'.

¹⁷ השוו לעמדת יאספרס אשר ראה את המפגש עם האחר כאפשרות לבחינה עצמית. הרפלקסיה הנוצרת בעקבות מפגשים אלה (יקומוניקציה עצמית) מגבשת את תודעתו של האדם ככזה. ראו ח' טנ, **יאספרס**, עמ' 165-151.

¹⁸ למותר לציין שהמקורות העוסקים בסוגיה זו הם רבים וידועים עד למאוד, אציין רק כמה פירושים: בפסיכולוגיה המודרנית היה זה אדלר שדבר על פשר הכבוד או הכח המניע את האדם. בפילוסופיה - עמדת קירקגור לפיו 'אביר האמונה' חייב להיות מסוגל להתעלות מעל ערכי החברה בה הוא חי; לחילופין, ידועה אמירתו החריפה של סרטור "הזולת הוא הגהנום"; או כיוונים יותר עכשוויים, למשל לוינס, העוסק בשאלת ה'אחר' כמגדיר 'ה'אני'.

¹⁹ השוו לדברי ברגמן, **פילוסופיה דיאלוגית**, עמ' 82-83.

על פי רמ"י, מתרחשת בעת שהאדם מקיים את מה שהוא מכנה 'מצוה פרטית'.²⁰ על עמדתו העקרונית של רמ"י ניתן ללמוד מדבריו הבאים:

"אהב ה' שערי ציון מכל משכנות יעקב" (תהלים פז, ב) - 'שערי ציון' נקראו הדברי תורה והמצוה השייכת לנפש מיוחד, שזה נקרא 'שערים המצוינים בהלכה', שלפרט זה הנפש שייכת זה המצוה ופרט אלו דברי תורה כפי מדרגתו. 'ומשכנות יעקב' הם דברי תורה ומצוות בכלל, וזה שאמר **שהש"י אוהב ויקר בעיניו הדברי תורה הנצרכים לפרט נפש בשעתו יותר ממשכנות יעקב**.²¹

רמ"י מסביר את הפסוק בתהלים שהאל אוהב יותר את דברי התורה בהם קיים ביטוי לקונקרטי, דברי תורה שהם התייחסות לאדם מסוים בזמן מסוים (=שערי ציון). פרשנותו המקורית של רמ"י תובלט אם נזכור כי דבריו בדרוש נסמכים על דרשת חז"ל לפסוק זה, אלא שבדבריו הוא הפך את משמעות המדרש. בדרשת חז"ל²² מסמלים 'שערי ציון' את עולם ההלכה, וכי 'אין לקב"ה אלא ד' אמות של הלכה'. ואילו אצל רמ"י 'שערי ציון' מסמלים את המצוה הפרטית, אשר מעצם מהותה חורגת לא פעם מעולם ההלכה, והיא עדיפה על מערכת ה'כללים' המסומלת בביטוי 'משכנות יעקב'.²³ לפנינו אמירה בשבח היכולת להיענות לרצון האל הקונקרטי, למרות ההיבט הזמני המאפיין מצב זה, וראיתו כנעלה על קיום מערכת כללי התורה.

במקור אחר רמ"י חוזר על אותו רעיון, ושם הוא משתמש בביטוי בו כבר נתקלנו - 'התנשאות'. כיצד זוכה האדם להגיע לאותה התעלות דתית? תשובת רמ"י היא שהדבר מתרחש בעת שהאדם זוכה שִׁסְפְרוֹ אותו לעצמו. העובדה כי סופרים כל אדם, מסמלת את החשיבות שמעניקה התורה לכל יחיד ויחיד ובכך מתבטא החשיבות שיש לאינדיבידואל. את טענתו זו הוא מבסס על תיאור המפקד המופיע בפתיחת ספר במדבר.²⁴ בכך הוא מציג לפנינו את הבסיס הרעיוני לעובדת קיומו של דיאלוג איש בין האל ובין האדם, ובאופן מדויק יותר את התשתית הרעיונית בדבר קיומו של רצון האל מהאדם באופן קונקרטי:

"וידבר ה' אל משה במדבר סיני... שאו את כל ראש עדת בני ישראל" (במדבר א, א-ב) - 'שאו' הוא לשון התנשאות,²⁵ היינו, שע"י המנין יהיה לכל אחד ואחד התנשאות וכל אחד יהיה מדוגל.²⁶ כמו

²⁰ סוגיה זו תושלם בעת העיסוק בסוגיית כללי התורה מול פרטיה. ראו בפרק הבא.

²¹ ב, תהלים פז, "אהב", עמ' קנז. ראו וייס, אוטופיה, עמ' 214, הערה 14, עמ' 246. השוו להבחנה טיפולוגית דומה המצויה בספר **נועם אלימלך**, קרח, "או יאמר" (שני), דף עז ע"ג: "והנה דרך הצדיק העובד ד' בקביעות, נדמה אלו תמיד שעדיין לא התחיל כלל לכונוס בעבודת הבורא, ודומה לו שאינו עומד אלא על שער העבודה. וזהו שאמר "אוהב ד' שערי ציון", שאוהב השם הטוב אותם הצדיקים המצויינים בהלכה, והם בעיניהם כעומדים על השער עדיין. "מכל משכנות יעקב", פירוש מאותם הנקראים בשם 'יעקב', והם סוברים שכבר עשו בעבודתם בנין קבוע כמשכן הקבוע וק"ל".

²² ראו בבלי, ברכות דף ח, א: "אמר רב חסדא: מאי דכתיב "אהב ה' שערי ציון מכל משכנות יעקב" (תהלים פז, ב), אוהב ה' שערים המצויינים בהלכה יותר מבתי כנסיות ומבתי מדרשות. והיינו דאמר רבי חיאי בר אמי משמיה דעולא: מיום שחרב בית המקדש אין לו להקדוש ברוך הוא בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד". ראו גם **מדרש תהלים פז, א** (מהד' בובר, עמ' 375-376).

²³ ראו א, חקת, "ויסעו", עמ' קנט, בו מזהה רמ"י בין האמירה 'אין לקב"ה אלא ד' אמות של הלכה בלבד' ובין כללי דברי תורה (שם, עמ' קס).

²⁴ חומש במדבר מכונה 'חומש הפקודים' (ראו משנה יומא ז, א; סוטה ז, ז; מנחות ד, ג), על רקע המקום הנרחב המוקדש בספר למפקדים (=ספירת) של בני ישראל בתחילת הספר ולקראת סופו.

²⁵ השוו **נועם אלימלך**, במדבר, "שאו", דף סח ע"ג: "וזהו 'שאו את ראשי' כו', שהשם יתברך ברוך הוא אמר למשה

שכתוב "והיה מספר בני ישראל כחול הים אשר לא ימוד ולא יספר" (הושע ב,א). והפסוק הזה נראה כסותר, כי בתחילה כתוב "והיה מספר" משמע שיוכל להספר ואח"כ כתוב "אשר לא ימד" כו'.²⁷ אך באמת כלל ישראל הם בלא מספר. ומה שכתוב "והיה מספר" [וגו'] נאמר על פרטי נפשות מישראל **שהיה כל אחד מספר, היינו, דבר שבמנין ויהיה חשוב בעיני הש"י** וכמו שכתוב "ה' יספור בכתוב עמים" (תהלים פז,ו). "ולציון יאמר איש ואיש יולד בה" (שם פס' ה). "ה' יספור בכתוב עמים" - היינו, כי על האומות ג"כ משגיח הקב"ה, אך לא על כל נפש בפרט, רק על כולם בכלל לקיום המין. "ולציון יאמר איש ואיש יולד בה" - היינו, שמשגיח הקב"ה על כל נפש בפרט. וזה פירוש "והיה מספר", שכל אחד יהיה נצרך, כי מתוך כלל ישראל ניכר גדולות הש"י, ובאם נחסר אחד מכלל ישראל אז יחסר המזג. כמו שמציירין צורת המלך על כמה אלפים טבלאות ואם יאבד אחד מהם, צורת המלך חסרה. **ובעת שהיה נמנה כל אחד מישראל, אז הוא הגדול שבכל ישראל.** כי כל ישראל הם חלק הש"י. כמו שכתוב "כי חלק ה' עמו" (דברים לב,ט). וכל אחד ואחד הוא אחוז במדה אחת ממדותיו של הקב"ה, ובעת שהיה נמנה אז היה הש"י בזאת המדה שהוא אחוז בה, וממילא הוא היה הגדול. ועל ידי זה יש לכל אחד מישראל התנשאות.²⁸

נושא המניין בפרשת במדבר, מהווה בדרוש זה המקור לייחוד של כל אחד מישראל. הטענה לפיה עם ישראל משקף ומייצג את הנוכחות האלוהית במציאות, ושמתוך כך נגזרת החשיבות של כל אדם מישראל (מכיוון שהעדר פרט זה או אחר, יוצר חסרון בתמונה כולה),²⁹ שורשיה קדומים, וניתן למצוא לה מקבילות רבות. אלא שרמ"י איננו מסכם בכך את החשיבות של האדם הפרטי, אלא הוא טוען שבכל אחד קיים ייחוד שבהקשר זה אין לו תחליף. בייחודו הוא מגלה מידה ממידות האל, מידה כשהיא לעצמה היא החשובה, שלא לומר כמה היא חשובה בסיטואציה מסוימת, כאשר היא נצרכת.³⁰ עלינו לשים אל לב, כי אם במקורות קבליים המוקד הוא האל,

רבינו עליו השלום להעלות את כל בני ישראל כל אחד לפי מדרגתו". ראו שם גם בריש פרשת נשא. לא מצאתי בספרות החסידית דרושים המציגים את ההתנשאות בזיקה לספירה של בני ישראל.

²⁶ ראו גם א, במדבר, "שאו", עמ' קמ: "שאו את ראש' וכי... ענין נשיאות ראש היה כפי מה דאיתא בגמרא 'אין דעתו של זה דומה לשל זה' (בבלי ברכות דף נח,א). כי הש"י חלק לכל אחד טובה וחיים בפני עצמו ואין אחד דומה לחבירו. על כן נאמר 'שאו את ראש', היינו, שתעמדו כל אחד על מקום השייך לו. ועל ידי זה יהיה במקומו מדוגל ומנושא".

²⁷ ראו **ספרי דברים**, עקב, פיס' מז (מהד' פינקלשטיין עמ' 107), בה מתורצת הסתירה בטיעון שכאשר ישראל עושים רצונו של מקום נאמר עליהם "אשר לא ימד ולא יספר", ואילו כאשר אינם עושים נאמר עליהם "והיה מספר". בבבלי יומא דף כב,ב, מציגה הסוגיה שתי תשובות: א) כבספרי ב) כאן בידי אדם (=אשר לא ימד") וכאן בידי שמים (= "והיה מספר"). לעומת העולה משני מקורות אלה, שהמצב האידיאלי הוא כאשר לא ניתן למנות את בני ישראל, הרי שבמדרש הדברים הפוכים, ראו מדרש **במדבר רבה**, ב, יח בשם ר' שמלאי [תשובה נוספת נותן ר' סימון בשם ר' יהושע בן לוי אשר על פיה המצב המועדף הוא של חוסר יכולת למנות, וזה נאמר על הצדיקים, זאת לעומת החוטאים אותם ניתן למנות].

²⁸ א, במדבר, "וידבר", עמ' קלט.

²⁹ ראו גם **בית יעקב הכולל**, שקלים, "כ"י, עמ' 142: "בפרטי נפשות ישראל יש בכל אחד מדה אחת ממדותיו של הקב"ה. והנה כל ישראל ביחד כצורת אדם לעבודת הש"י, והם ביחד מרכבה לשכינה".

³⁰ ראו את ניסוח בדרוש א, נשא, "יברכך", עמ' קמה: "ובענין התנשאות נמצא עומק שאין להבין, האיך הש"י נותן התנשאות לשני צדיקים בדור אחד, וכל אחד הוא מנושא בחלקו ובמעלתו על הכל, והיינו גם על השני". ראו גם **בית יעקב הכולל**, שם: "כל דבר בעת שישתמש בו (=האדם) זהו העיקר אצלו. וכן הוא כביכול אצל הש"י, כי בעת שמתמש במדה אחת, אז זה הנאחז בזאת המדה הוא הגדול. ולכן כשנמנו כל אחד כשעבר על הפקודים, אז בשעה שנמנה היה הש"י משתמש במדה אשר הוא נאחז בה, והוא היה אז הגדול... כשיעמוד כל אחד לבדו, יאמת כי במדתו הוא הגדול כי אור הש"י מופיע עליו".

והאדם בעבודתו הדתית מחזק או מאפשר למידות האלוהיות להתגלות, הרי שאצל רמ"י המוקד הוא האדם והאופן שהוא זוכה להגיע למיצוי דתי.³¹

המקום הנרחב המוקדש במקרא לספירה של העם, מלמד לדעת רמ"י על חשיבותו של כל יחיד ויחיד, ועל אותו מקום שבו כל אחד הופך להיות 'הגדול שבכל ישראל'. את הרעיון הזה מקשר רמ"י עם הטענה ההגותית לפיה האל משגיח 'השגחה פרטית' על כל יהודי. כמו גם במקרים אחרים בספר מי השלוח גם משמעות המושג 'השגחה פרטית' עוברת תמורה. מושג זה מבטא לרוב את דאגת האל לברואיו או את מערכת יחסי שכר ועונש במובן המסורתי, ואילו אצל רמ"י המושג מבטא את קיומו של דיאלוג 'פרטי' של הבורא עם כל יהודי.³²

עיקר משמעותו של הייחוד האנושי לדעת רמ"י הוא בכך שהוא מאפשר לאדם מגע בלתי-אמצעי מול רצון האל, ובכך משתנה אופייה של העבודה כמו גם הדרישה הדתית. הביטוי לשוני ולייחוד מתקיים **בכך** ברמת ה'כללים', הגם שכלפי חוץ כולם מצווים לנהוג באותו האופן.

"שמור תשמרון את מצות ה' אלקיכם ועדותיו וחקיו אשר צוך" (דברים ו, יז) - הענין שנאמר תחילה לשון רבים 'שמור תשמרון' ואח"כ לשון יחיד 'אשר צוך'. והענין בזה, כי **התרי"ג מצות** נתן ה' לישראל, והם **שיום לכל נפש לקיימם מבלי שום שינוי** לנפש אחת מחבירו. אך 'עדותיו',³³ היינו, טעמי המצות,³⁴ כל אחד ואחד מרגיש טעם בהמצוה טעם מיוחד שאין חבירו מרגיש בו, לא כפי הבנת חבירו. וכמו שמצינו בגמרא (פסחים דף נג, ב) 'בין שאמרו להדליק ובין שאמרו שלא להדליק שניהם לדבר אחד נתכוונו'.³⁵ כי בתחילה היה נראה שהאחד חולק על חבירו, אך באמת לא נחלקו, כי שניהם לדבר אחד נתכוונו. ולא יחלוק אחד על מדותיו של חבירו, **כי יבין שחבירו לא יוכל להשמר רק באופן אחר לא כפי שמירתו**. ועל זה נאמר להדוף את כל אויבך מפניך, וזה קאי על בעלי מחלוקת מישראל. ולא שיאבדם ח"ו, רק ידחה אותם מפניך שלא יטרידו אותך מעבודתך.³⁶

המעבר הדקדוקי בין רבים ויחיד בפסוק המקראי, חושף לדעת רמ"י את עובדת קיומו של ההיבט האישי גם במקום שבו לכאורה קיימת דרישה הלכתית זהה מכולם. השוני בין האישים הפועלים מתקיים ברמת ההבנה או ההנעה הנפשית המתלווה לעשייה, ואשר נותנת לעשייה זו לא פעם את משמעותה. ניתן לראות במערכת 'טעמי המצוות' כלי שבאמצעותו האדם מבטא את עולמו הפילוסופי תוך כדי העשייה הדתית. אלא ששוני זה גורר לעיתים גם שינוי בהתנהגות, אפילו

³¹ השוו לדוגמה לדברי הרמ"ק, בפרט בספרו **תומר דבורה**, לפיו אדם הנוהג על פי מידה מסוימת (חסד וכו') מחזק את אותה מידה בעולמות האלוהיים. על עמדה זו של רמ"ק ראו זק, **בשערי הקבלה**, עמ' 216, 226-229; שלום, **פרקי יסוד**, עמ' 186 הערה 53.

³² ראו גם א, שבת דף כא, ב "מאי", עמ' רמ. רמ"י טוען כאן להבחנה בין ישראל והגויים בסוגיית ההשגחה הפרטית. בכך הוא ממשיך מסורת פרשנית ולה שורשים עמוקים בהגות היהודית, החל מריה"ל בספר הכוזרי.

³³ השוו **פירוש הרמב"ן** לפסוק "כי ישאלך בנך מחר לאמור מה העדות והחקים והמשפטים..." (דברים ו, כ).

³⁴ על טעמי המצוות, ראו א, שלח, "בהסדרה", עמ' קג: "בעוד שאין ברור לאדם טעמי המצוות יוכל בקל להתפתות לכל דבר שיבא נכחו. אך כאשר נגלו לו טעמי מצות לא יוכל עוד להתפתות".

³⁵ הנושא בסוגיה התלמודית הוא שאלת הדלקת נר בחדר השינה בערב יום הכיפורים. ראו משנה **פסחים** ד, ד: "מקום שנהגו להדליק את הנר בלילי יום הכיפורים, מדליקין; מקום שנהגו שלא להדליק אין מדליקין". הסוגיה מסבירה שאין מחלוקת עקרונית בין שתי הדעות, וכי שני המנהגים נועדו למנוע קיום יחסי אישות בערב יום כיפור.

³⁶ א, ואתחנן, "שמור תשמרון", עמ' קעז. השוו א, שופטים, "כי תצא", עמ' קפז; כן ראו א, בהר, "ולא תונו", עמ' קלג, בעיקר לקראת סופו.

במקום שהמטרה הלכתית זהה. הדוגמה אותה נותן רמ"י נוגעת לסייגים שאדם שם לעצמו, והוא מראה כיצד למרות המחויבות ההלכתית הזוהה, הרי שבפועל הנגזרות המעשיות עלולות להיות הפוכות. נתקלנו לעיל כבר בסוגיה זו של עשיית גדרים אישיים, וגם כאן היא מתקשרת לשוני האנושי.

את סיום הדרוש ניתן לקרוא כמעין מסקנה לאמור, על האדם שלא להתרשם מקיומם של חולקים עליו. היכולת לעמוד מול הזולת החולק, היא סוגיה השזורה בהנהגות של מורי פשיסחה השונים. על האדם להיות מסוגל שלא לתת לזולת להסיח את דעתו ולהסיט אותו מעבודתו הדתית. לפנינו מעין הנחיה לאינדיפרנטיות ביחס לזולת "שלא יטרידו אותך מעבודתך",³⁷ סוגיה בה נעסוק בהמשך פרק זה (ראו להלן סעיף ה).

הקטע הבא ממשיך צעד קדימה, ולמעשה טוען שהשוני לא רק יבוא לידי ביטוי ברובד הרעיוני, ואפילו לא בסייגים שהאדם מקבל על עצמו, אלא שלשוני זה ביטוי בעצם הקיום הדתי. בכל הנוגע ליחס בין 'מצוה-פרטית' ו'מצוה-כללית', בהגותו של רמ"י אין רק מתן העדפה ערכית למצוה הפרטית, אלא קביעה דרמטית ולפיה, באמצעות אותה מצוה פרטית האדם מגיע לעולם הבא, או בניסוח אחר, בְּךָ באמצעותה הוא מגיע למימוש ייעודו הדתי. תשומת הלב מועברת מקיום המצוות באופן כללי לקיום המצוה הפרטית של האדם.

כי לכל נפש שייך מצוה מיוחדת שעל ידה יגיע לעוה"ב, כפי המצוה וכפי אשר יקיימה, וזה עיקר לכל נפש. וקודם שנתברר לאדם חלקו, צריך לעבוד את ה' בזה האופן, שלא ימצא אצלו דבר שלא יוכל למסרה על קדוש ה', אך לאחר שיבורר לאדם חלקו לא יחפוץ הש"י מן האדם שיעבוד אותו בזה האופן... אבל על המצוה הידוע לו שזאת שייכת לו בשורשו, מחוייב למסור נפשו עליה.³⁸

כל זמן שהאדם חי במישור הכללי, הרי שהוא מחוייב לכלל הפרטים המצויים במערכת הנורמטיבית. כל זאת עד אשר הוא מגיע להכרה ביחס למצוה המיוחדת לו, ואשר שייכת לשורשו. במצב זה אותה התמסרות ומחויבות טוטאלית היא פועל יוצא מההכרה, כי רק בקיום אותה מצוה הוא יזכה להווייה נצחית. האדם המכיר שמצוה מסוימת היא זו המוליכה אותו לעולם הבא, ממילא חש מחוייב למצוה זו. את ההיבט האישי כאן ניתן להסביר באמצעות מושג ה'אותנטיות'. לאדם יש את הדרך שלו להגיע למגע עם הנצח, ועל האדם להיות מוכן למסור את נפשו עליה, כאשר 'מסירות נפש' זו נוגעת לנכונות שלו לעמוד מול ביקורת הזולת (=לא תרצח!), כמו גם נכונותו להתמודדות עם יצריו שלו (=לא תנאף!). בפרק הבא נראה באופן מפורט, שבמושג 'מצוה פרטית', אין כוונת רמ"י שבהכרח כל אדם מוצא עצמו מזדהה עם אחת מהמצוות השולחן ערוך, אלא בעיקר שמצוה זו מבטאת את ההכרה מה רצון האל ממנו באותה סיטואציה. בכך נעוץ השוני בין רמ"י ובין תביעת המקובלים מהאדם לחפש את אותה מצוה (ממערכת התרי"ג מצוות) השייכת לו בשורשו ולקיימת במסירות נפש.

ג. האינדיבידואליזם כתופעה אונטולוגית

באופן טבעי, העיסוק בדרך בו האדם מכיר את ייחודו ולאופן שייחוד זה בא לידי ביטוי בחייו

³⁷ מבחינה פנומנולוגית ניתן למצוא בכך מקבילה לרעיון שבראשית ימי החסידות נוסח תחת המושג "מידת השתוות".

³⁸ א, ואתחנן, "ואהבת", עמ' קעז. ראו וייס, אוטופיה, עמ' 214, והערה 14, עמ' 246.

הדתיים, דורש במקביל דיון בו מוצגים הטיעונים והמקורות המהווים את התשתית הרעיונית. על רקע זה יש לקרוא את פירושו לפסוקים העוסקים בתיאורים שונים של השבטים במקרא, כגון דבריו כי "הענין בזה בחניות הדגלים,³⁹ היו כל אחד ואחד עומד על מקומו הראוי לו בשורשו, והיה מכיר את מקומו", ולאחר תיאור טיפולוגי מפורט של כל אחד מהשבטים, הוא מסיים את הדרוש בקביעה "כי לכל שבט ושבט חלק ה' והשפיע להם לכל אחד אור וחיים בפני עצמו, ואין חלק אחד דומה לחברו".⁴⁰ סוגיה זו חוזרת ונשנית בכתבתו, ובאמצעותה אנו למדים כי לדעתו האדם לעולם יפעל לאור ייחודו. או בניסוח אחר, לעולם בחירותיו של האדם יהיו ביטוי לאותו מרכיב אישיותי ייחודי, כך שמעשיו של האדם אינם מקריים, ואינם תלויים רק באופי מפגשו עם ה'חוף', אלא במובן מסויים להיפך, מעשיו לעולם יהיו ביטוי ל'אני'. אותו 'אני' איננו נוצר על ידי האדם עצמו, אלא מה שמתגלה לאדם במהלך חייו, וניתן לראות בו את היבט אלוהי הקיים בו. הכרה זו היא העומדת מאחורי השימוש בניסוחים דטרמיניסטיים-פטאליסטיים במשנת רמ"י.

בהגותו של רמ"י הסוד העמוק של הקיום האנושי, הוא אפשרות הקיום כסובייקט, וקביעה זו משלימה את הטענה כי המיצוי האנושי מתרחש בעת שהאדם עומד מול האל בדיאלוג בלתי-אמצעי, וזוכה להבין את רצון האל ממנו. בדרוש הבא נראה כי זה הסוד אותו ביקש משה להבין באותה שעה של עת רצון, לאחר שהתקבלה תפילתו שנועדה לבטל את הגזירה על העם בעקבות חטא העגל.

"ויאמר אני אעביר כל טובי על פניך" (שמות לג, יט) - להיות כי משה ביקש מהש"י שיראה לו העומק הנמצא בהנהגה, מפני מה יש לכל אחד מעלה ומדרגה בפני עצמו, ואחד לא ישווה לחבירו, לזה השיב לו הקב"ה "אני אעביר כל טובי" וגו'.⁴¹ היינו, שאראה לך כי אין אדם יודע את מעלתו והטוב השייך לו, ותראה במה שהוא בוחר לו. ואח"כ "וקראתי בשם ה'",⁴² היינו שאראך עומק מחשבותי מה שהכיווני וחלקתי לכל אחד בשעת התחלת הבריאה... **ואתה תראה כי כל אחד לא בחר לו רק חלקו אשר הכיווני לו...** ועל ידי זה לא יגיע לחלק חברו. כמאמר המדרש (קהלת רבה ג, ט)⁴³ 'כל אומן לא משרין ליה אלא אצל בעל אומנתו'.⁴⁴

לאחר חטא העגל מתואר במקרא דיאלוג מרתק בין האל ובין משה, בו ברגע של חסד אלוהי, משה ביקש מהאל "ועתה אם נא מצאתי חן בעיניך הודיעני נא את דרכך ואדעך" (שמות לג, יג), ובהמשך "הראני נא את כבודך" (שם, פס' יח), ובתגובה האל הבטיח לו "אני אעביר כל טובי על פניך" (שם,

³⁹ העם החונה במדבר סביב המשכן מחולק לארבע קבוצות (=דגלים), כאשר בכל קבוצה יש שלושה שבטים. החלוקה מעצם טיבה מעוררת לשאול מה פשרה, ומהו הקריטריון אשר עומד מאחורי שיבוץ כל אחד מהשבטים.

⁴⁰ א, במדבר, "וידבר", עמ' קמא. ראו גם את דבריו א, בהר, "וספרתי", עמ' קלא, בו חזרת הנחלות בשנת היובל מוסברת על פי אותו רעיון "וחילק נחלה לכל אחד ואחד כפי מעלתו השייך לו בשורשו". כמו כן, ראו את ביאורו לפרשת הארורים ב, תבוא, "ארור", עמ' קכה; א, תצוה, "ומלאת", עמ' פט, ובה דרשה ארוכה ובו תיאור הבחינה של כל אחד מהשבטים. השוו לדברי תלמידו ר' צדוק, **תקנת השבין**, לאורך סימן ו באריכות.

⁴¹ שמות לג, יט.

⁴² שם, שם.

⁴³ ראו גם שם, פס' י. הביטוי 'כל אדם משכנים אותו עם בעלי אומנותו', פירושו כי השכר שהאדם מקבל בעולם הבא, הוא כפי מעשיו ופועלו.

⁴⁴ א, תשא, "ויאמר אני", עמ' צה.

פסי' יט).⁴⁵ כבר מפשוטי המקראות ניתן להבין שבקשת משה היתה להכיר ולדעת את דרכי ההנהגה האלוהית. הבקשה להבין את אופן התנהלות העולם 'בעומק',⁴⁶ מתפרשת בהגותו של רמ"י, כרצון להבין מדוע בני האדם שונים האחד מהשני, ולכל אחד יש את המעלה שלו. משה חותר להבין את פשרה של סוגיית ה'השגחה הפרטית', כאשר זו מתורגמת אצל רמ"י לייחוד האישי ומאתגרת את האדם להכיר בחייו את 'חלקו'. טענה זו משפיעה על אופי עמידת האדם מול ה'חוץ', ועל מידת ההשפעה שיש לו על הזולת כמו גם להיפך, ובכלל על היכולת לעמוד מול החברה ונורמות ההתנהגות המאפיינות אותה.

אם כן מה שמתגלה למשה בנקרת הצור הייתה העובדה כי למרות תחושת החירות המלווה את חיי האדם, שעיקר משמעותה היא קיומן של אפשרויות ביניהן הוא מכריע, הרי שבפועל כל אחת מהבחירות האנושיות, הייתה בדיוק מה שנקבע לאותו אדם מתחילת הבריאה. למעשה ניתן לומר, למרות שאין הדברים מוצגים כך באופן מפורש, שהסוד אליו חותר משה נוגע בשאלת הידיעה והבחירה. האדם בבחירתו רק מאמת את מה שהיה נתון לו מראש, ובמובן זה בחירתו איננה מקרית, וקיומן של מספר אפשרויות ביניהן ניתן לבחור, הייתה אשליה מבחינתו, כי רק אפשרות אחת עמדה באמת לפניו: "כי כל אחד לא בחר לו רק (=אלא) חלקו אשר הכינותי לו". האדם חי בתודעה של 'בחירה', אלא שבפועל בחירה זו נקבעה מראש, והסוד הגדול הוא להיות מודע לכך. לפנינו תיאור של תהליך בעל שני שלבים. בשלב הראשון מתברר כי ההכרה ותחושת הבחירה החופשית, היא למעשה ביטוי של אי הבנה עצמית של האדם. בהגותו של רמ"י על האדם לחתור לשלב השני, בו הוא מבין כי אופי הקיום של האדם הוא פועל יוצא של ייעודו, וכי בתשתית קיומו מונח יסוד נתון מראש, ויסוד זה הוא אשר מניע את קיומו. כפי שכבר כמה פעמים צוין לאורך עבודה זו, רמ"י חותר לעשייה בה האדם איננו פועל מתוך חוויה של בחירה חופשית. האדם המודע יודע שכך עליו לפעול, ובמובן זה אין הוא יכול לפעול אחרת. אין בכך כדי לשלול אפשרות של התכחשות האדם לעצמו, אם כי היכולת לחיות מתוך התכחשות עצמית איננה נדונה במפורש בדברי רמ"י. תיאורו של רמ"י את אותן דמויות אשר אינן פועלות באופן אותנטי,⁴⁷ מלמד שאפשרות זו כלולה בהחלט בהגיון הפנימי של משנתו.

הטענה לפיה מין האדם איננו מתנהל רק תחת חוקיות קבועה וכללית, אלא העובדה שלכל אחד ייחוד אנושי, יוצר מורכבות במערכת היחסים בן אדם לחברו, אך גם ביחסו של האדם לכללים ולכל מערכת ומסגרת נורמטיבית, סוגיה אליה נדרש רמ"י לא מעט לאורך הגותו. רמ"י חוזר על טיעונים אלה בכמה אופנים ונציג כאן דוגמה נוספת:

הענין בזה⁴⁸ כי נתינת התורה לישראל היה בלי שום הכנה ואתרעותא מצדם... בתחילת נתינת

⁴⁵ השוו למובא במדרש **ויקרא רבה**, יא, ה (מרגליות עמ' רכו); **תנחומא נדפס**, ואתחנן, סימן ג.

⁴⁶ השימוש בביטוי 'עומק' איננו רק מליצי, אלא ביטוי משמעותי בהגותו של רמ"י כפי שנראה באופן מפורט בפרק הבא. הכרת ההנהגה האלוהית מתקשרת להכרת שמות האל, כפי שנראה בפשט הפסוקים, ראו **בפירוש הרמב"ן על התורה** לשמות לד, ו. ראו שלום, **פרקי יסוד**, "התורה במיסטיקה היהודית", בפרט עמ' 52-53, 63-66; פדיה, **רמב"ן**, עמ' 142-146.

⁴⁷ ראו בסמוך ליד הערה 56.

⁴⁸ הדורש פותח בציטוט המדרש המפורסם לפיו ביום מעמד הר סיני האל היה צריך להעיר את בני ישראל, ראו מדרש **שיר השירים רבה**, א, נו (מהד' דונסקי עמ' מה) על הפסוק "עד שהמלך במסבו" (שה"ש א, יב).

התורה לישראל שהשיי"ת רצה לגלות לישראל את אורו לכל אחד כפי מדרגתו.⁴⁹

יש לשים לב לקביעה הכפולה העולה מקטע זה: נתינת התורה לישראל היה בלי שום הכנה והתעוררות מצדם, ומצד שני רמ"י קובע כי, תורה זו ניתנה 'כפי מדרגתו', וללא תלות ברצון האדם! האדם ברצונו ובמאמציו עלול היה רק להפריע, ולכן המדרש מספר שבני ישראל היו ישנים באותו בוקר, ולא הכינו עצמם למעמד של קבלת התורה. מכיוון שהאדם איננו יוצר את עצמו, אלא מדרגתו היא ביטוי לרצון ה' ממנו, כל זמן שהוא לא הגיע להכרה והבנה עצמית, הוא איננו יכול לדעת את השיא הדתי אליו הוא מסוגל להגיע. דווקא בשל כך, נתינת התורה כמשקפת מצב 'רצוי', איננה יכולה להינתן על סמך מצבו הקיומי העכשווי של האדם, והיא צריכה להינתן 'בלי-דעת', המתפרש במשנה זו כ'למעלה מהדעת'.

מוטיב נתינת התורה לאדם הישן, ב'בלי דעת' המופיע כמה פעמים אצל רמ"י, יוצר למעשה הקבלה מדויקת בין מעמד הר סיני ובין אופן קיומו של יהודה. בניסוח אחר, מעמד הר סיני, אותה התגלות ייחודית בו ניתנה תורה לאדם, מבטאת למעשה את המצב הקיומי של הטיפוס הדתי אותו מסמל יהודה.⁵⁰

בתורה נוספת בה חוזר רמ"י לדיאלוג בין משה והאל אודות פשר השוני בין בני האדם, דבריו נעים בין מצב בו המדרגה של האדם נקבעת מראש, ובין מצב בו רצונו של האדם להבין את התורה, ולהפוך את התורה לחלק מהווייתו, הוא היוצר את מדרגתו:

"ויאמר ה' אל משה כתב לך את הדברים האלה" (שמות לד, כז) – שהשיי"ת אמר למשה אף שבדברי תורה נראים מפורשים, מכל מקום לא ישיגם האדם רק כשיביט להשיי"ת. כי משה רבינו רצה שיקבעו כל הדברי תורה בלב כל נפש מישראל יתד שלא תמוט לעולם. והשיב לו השיי"ת שלא יוכל להבין הדברי תורה כל נפש כמו שמשה רבינו הבין, יען שהוא מביט להשיי"ת ביותר, רק כל אחד יבין כפי מדרגתו,⁵¹ וזה 'כתב לך'.⁵²

הדרוש חותם בקביעה כי 'כל אחד יבין כפי מדרגתו', ולעומת זאת ביחס למדרגתו של משה נאמר כי הגיע אליה בזכות רצונו והשתוקקותו. רצונו כי מדרגה זו תהפוך לנחלת כלל הציבור (כמתנה?), איננה יכולה להתממש, כי הרי אין מי שנושא עיניו ומבקש להכיל את התורה בקרבו כמשה. מהלך מעט מפותל זה דורש הבהרה: האם הבנת התורה תלויה במידת 'ההבטה' של האדם או שמא 'במדרגתו'? ניתן להציע כאן שני הסברים אפשריים: האחד, כי 'ההבטה' מאפשרת את התגלות

⁴⁹ ב, יתרו, "במדרש", עמ' נא.

⁵⁰ ראו לעיל בסוף הדיון בסוגיית הבירור, בו עסקנו בתורות כגון א, מטות, "נקם", עמ' קסח; א, דברים, "אחד", עמ' קעב; ב, דברים, "אחד", עמ' קט; ב, תהלים עח, "ובתבונות", עמ' קנז.

⁵¹ השוו לדברי רבו, רמ"מ מקוצק, **שם משמואל**, פרשת פקודי, פרשת שקלים (וראו שם דברים, ראה, שנת תרע"ו): "על פי מה שהגיד כ"ק זקיני זצלה"ה מקאצק בפסוק ראה אנכי נותן לפניכם היום וגו' שמתחיל בלשון יחיד ומסיים בלשון רבים אשר תשמעו, ופירש מפני שכאשר נותנין מה מן השמים נותנין לפני כולם בשוה, וכל אחד ואחד נוטל ממנו לפי מה שהוא מהותו והכנתו, עכתי"ד".

⁵² ב, כי תשא, "ויאמר", עמ' סח. נקודת המוצא של הדרוש הם דברי הפסוק "ויאמר ה' אל משה כתב לך את הדברים האלה" (שמות לד, כז) וההקשר הוא כתיבת לוחות הברית השניים על ידי משה, שאחריה נאמר שקרנו פניו של משה. במדרשים הובנה הנחיית האל למשה כציווי על תורה שבכתב כמו גם תורה שבעל פה, ושזו האחרונה תפקידה בין היתר לשמור על ההבדל בין היהודי לגוי. ראו מדרש **שמות רבה** מז, א ושם סימן ג; **תנחומא נדפס** וירא, סימן ה; שם, כי תשא, סימן לד.

אותה 'מדרגה', לאמור על האדם לייצור כלים באמצעותם הוא מודע למדרגתו.⁵³ אפשרות פרשנית נוספת היא לחזור לרעיון שהוצג כמה פעמים לאורך עבודה זו, כי 'ההבטה' היא נגזרת של 'המדרגה'. הצעת פירוש רחוקה יותר תאמר כי רמ"י מביע באופן מרומז, את העמדה בה נתקלנו לעיל, והיא כוחה של התשוקה לחולל שינוי 'במדרגה'. לאמור, למרות שעל דרך הכלל עבודת האדם היא 'מציאת האני', הרי שרצון עז, אותה מסמל כאן משה, יכול לחולל שינוי עמוק, מה שרמ"י כינה שינוי בשורש!

בפרק הקודם עסקנו בדברי רמ"י אודות היחס בין הפנים (= 'שורשי') והחוץ (= 'לבושים') בחייו של האדם, ולא נחזור על הדברים. כאן רק נכרוך את דבריו לנושא שלנו, לפיו ה'אני הפנימי' של האדם נתון, והאדם בבחירותיו הופך ייחוד זה ליייעוד, או בניסוח המושגי היונגיאני, הופך את ה'אני' ליעצמי.⁵⁴

כי בכל נפש מישראל נמצא נקודה טובה ויקרה אשר חלק לה הש"י בפרט, אך בעוה"ז הנקודה הזאת היא בלבוש שנראה להיפך... והנה גם לנפשות יקרות תיקן הש"י לבושים הנראים היפך מיקרותם;⁵⁵ הש"י הציב גבולים לכל נפש בעוה"ז, ולפעמים יתראה בעוה"ז היפך מעולם הבא... יש נפשות שנבראו בכוחות קטנים, אך הציב הש"י גבולים להם בישוב הדעת, לכן נראים בעולם הזה כגדולים... יש נפשות שיש להם קדושה יקרה, אך יצרם גדול מאוד ולכן אין להם תפארת כ"כ בעוה"ז, ורק בעולם הבא יתראה יקרותם.⁵⁶

כבר ראינו שקיימת אפשרות של התכחשות של האדם לעצמו, עד כדי הקביעה של רמ"י שהתכחשות זו עלולה לחולל שינוי ב'שורשי' של האדם. השאלה המתבקשת למקרא הדברים היא האם לפנינו טענה אונטולוגית או אפיסטמולוגית, לאמור, האם אכן חל שינוי ב'אני', או שמא מדובר על האופן בו האדם חווה ומכיר את קיומו. שאלה זו עולה בשל העדר הגדרה אונטולוגית אודות ה'אני' של האדם במשנת רמ"י, ומאידיך שימת המוקד על ה'רצון' האנושי, בכל הנוגע למידת התואם בין רצון זה לרצון האלוהי. על כך יש להוסיף את המתואר לאורך ספר מי השלוח ממנו עולה שאותו 'אני' איננו מתגלה לאדם באופן מלא, אלא תמיד על רקע הקשר קונקרטי. בהקשר זה אחזור על טענתי ולפיה אין רמ"י עוסק רק בדמותו של יהודה כמי שחי באופן קבוע בתואם עם רצון האל, אלא גם ואולי בעיקר בבחנת 'יהודה'. באותה דמות דתית הזוכה לתואם מעין זה ברגע קונקרטי, ועבורה ה'אני' נחשף כיסוד דינמי המתגלה אליה ברגעים אלה. ניתן לקבוע כי האדם במשנת רמ"י מגלה בעצמו את אותן אפשרויות המצפות למימוש העתידי. ממילא עולה כי האדם על פי משנה זו, חי במתח בסיסי בין הבנתו העצמית המתייחסת

⁵³ ראו בפרק הקודם על 'יגעת ומצאת' – תאמין, שהיגיעה מאפשרת את ההכרה בקיומה של המציאה ככזו.

⁵⁴ במחקר על החסידות כבר נעשה שימוש במשנת יונג כדי להבהיר באמצעותה חוויות דתיות בעולם המיסטיקה היהודית ובפרט בחסידות. ראו פדיה, **המראה**, עמ' 40-41, עמ' 97; פדיה, טיפולוגיה דתית, בפרט עמ' 45-46. מחקריו של מיכה אנקורי עוסקים בחסידות ובפסיכולוגיה אנליטית, עם דגש מיוחד בתורת יונג. במחקר זה נעזרתי בספרו אנקורי, **לב ומעין**.

⁵⁵ א, קרח, "ומדוע" (שני), עמ' קנה. ראו גם א, ראה, "ראה" (השני), עמ' קפב; ב, ישעיה, "ואשם", עמ' קמד אשר שובצו ונידונו בפרק הקודם.

⁵⁶ ב, קהלת י, "ראיתי", עמ' קלו. ראו **בית יעקב**, בשלח, אות קיט, עמ' 195: "כי בעוה"ז, כל מה שהפנימיות הוא גדול יותר, כשיוצא על הלבוש אינו נאה ומהודר כל כך"; ורעיון דומה בדברי תלמידו **צדקת הצדיק**, סימן מד; סימן קנז: "כי כל שקר שאומרים על אדם, הוא מה שאותו אדם מיוחד לטובה באותו דבר".

אל ה'אני' שלו כיש נתון אותו עליו למצוא, ובין ההתייחסות אל עצמו כ'אני' מתהווה.

המורכבות העולה כאן בשל טיעוניו אלה של רמ"י, מובילה להתבונן לרגע קט גם ל'מצד שני', קרי לתורות בהן רמ"י מקדיש את דבריו לעשייה האנושית, ובחשיבות המאמץ מצידו של האדם: בהמ"ב מסעות נכללו כל הנסיונות וההתנסויות ששיג כל נפש מישראל. כי מצד הש"י כל הבריות היו להיות שוים במדרגותם, כי כלם למקטון ועד גדול יש להם הויה מעצמותו ית'. **אך כי ברא דרכים בנסיונות לפני האדם בכדי שיהיה לאדם יתרון ע"י מעשיו, ומצד זה יבא גם התנשאות לאחד על חברו.** ועל ידי זה תחילה, כאשר נכתב "על פי ה'" נכתב "מוצאיהם למסעיהם",⁵⁷ כי מצד הש"י אין שום יתרון לאחד על חברו כי כלם חיים בהויה מעצמותו ית', וגם אין יתרון למעשי האדם רק במה שהוא חפץ בוחר... אך בהמסעות, בררו את עצמם לעין כל בהמסעות האלה, כי הם נקיים בשורשם. ועל ידי זה נאמר "על פי ה'", היינו מצד הש"י, תחילה 'מוצאיהם' ישיגו חן טוב אצל ה', ואח"כ 'מסעיהם' היינו יצא לאור על הברור כי הם טובים בשורשם. אך אח"כ הוא מדבר מצד האדם נכתב "ואלה מסעיהם למוצאיהם" כי מצד האדם הוא שקונה לו טובה ע"י מעשיו ונסיונות.⁵⁸

השימוש המקראי בצמד הביטויים 'מוצאיהם' ו'מסעיהם' באופן כפול אם כי הפוך, מתפרש אצל רמ"י כביטוי לעובדה שהתורה מדברת 'בשני' קולות. הביטוי 'מוצא' מייצג את נקודת המבט האלוהית, לפיה אין הבדל בין אדם לאדם, מכיוון שלכל אדם יש את ההיבט הסגולי הטמון בו, שאיננו נגזרת של מעשיו. ואילו הביטוי 'מסע' משקף את המאמץ האנושי, ושם יש מקום לשוני בין בני האדם. המסעות שהעם עובר במדבר הוא בבחינת מעין מסע אל האני או העצמי, ואז נחשף אותו היבט סגולי. לאמור, האדם על ידי מעשיו, לא רק שזוכה להתנשאות לעומת הזולת, אלא בעיקר בא לידי מגע עם ההויה האלוהית השרויה בו (=ה'שורש', ה'מוצא' שלו), אם כי אז מתגלה שאין הבדל בין אדם לאדם, מכיוון שביחס לה' לכל אחד יש אותו ערך. כפי שנראה עוד להלן, יש בעובדה זו ביטוי ליעוד של אותו אדם.

תיאור בעל אופי הבינרי זה מתאר מחד את נקודת המבט האנושית, לפיה האדם הינו יצור אוטונומי, ומאידך את נקודת המבט האלוהית, לפיה יש באדם יסוד בלתי משתנה, נקודת הסגולה האלוהית. מבנה זה מתואר במשנת רמ"י גם באמצעות צמד מושגים קבלי: יושר ועגולים בהתאמה.⁵⁹ יש לשים לב כי למרות שניתן היה לשער כי אין כל משמעות לעשייה האנושית בעידן שלעתיד לבוא, מכיוון שעידן זה מאופיין בגילוי של ההיבט הסגולי, מסתבר כי התמונה העולה מדברי רמ"י מורכבת יותר. רמ"י שואף לאחד את שתי נקודת המבט, האלוהית והאנושית בו זמנית, או בניסוח אחר מאחד בין ה'עגולים' ובין ה'יושר', איחוד שמשמעותו בעצם איחוד בין עולם הידיעה ובין עולם הבחירה. איחוד זה מעצם טיבו יוצר פרדוקס לוגי, שרמ"י מודע לו, וחוזר

⁵⁷ הדרוש עוסק בפסוקים בתחילת פרשת מסעי, בו יש סיכום של מסעות בני ישראל במדבר: "אלה מסעי בני ישראל אשר יצאו מארץ מצרים... ויכתוב משה את מוצאיהם למסעיהם על פי ה', ואלה מסעיהם למוצאיהם" (במדבר לג, א-ב). הביטוי "מוצאיהם למסעיהם" המופיע פעמיים אך באופן מהופך, הוא העומד במוקד הדרוש של רמ"י. חז"ל במדרש **שיר השירים רבה** א,ד (א,מב דונסקי עמ' לד) מצאו בפרשה מבי' מסעות. אציין כי בשם הבעש"ט נמסר כי מבי' המסעות משקפות את מסע חייו של האדם, ראו אצל פדיה, טיפולוגיה דתית, עמ' 38.

⁵⁸ א, מסעי, "אלה", עמ' קסט.

⁵⁹ על משמעות המושגים ראו בקצרה אצל תשבי, **תורת הרע**, עמ' כב-כד, ובמאמרו של פכטר, עגולים ויושר, שהוקדש לכך.

עליו כמה פעמים, ונראה כי מבחינתו כמורה הוא מבקש להשיג באמצעותו הכרה גבוהה יותר מזו הרציונלית-לוגית:

עגולים,⁶⁰ מרמז שכל נפש מישראל שעומד מכוון נגד הש"י, ואין לשום אחד צד התעלות על חברו, וכמו שמבואר על מאמר הגמרא (בבלי תענית דף לא, א) "עתיד הקב"ה לעשות מחול לצדיקים". וימחול' היינו בעיגול שהכל בהתקרבות שווה. ויושר', היינו שיש מדריגות והתנשאות לאחד על חברו, ואחד יותר מקורב מהשני. ולעתיד יהיו אלו השנים ביחד, כי קדושת האבות נקרא 'עגול', וקדושה מה שאדם סיגל במעשיו בזה ימצא התנשאות. וגם אז יוכר מי שאהבו הש"י, ואף בעיגול יוכר מי שהוא מקורב יותר.⁶¹

רמ"י מקשר בדרוש שלו⁶² בין דברי חז"ל,⁶³ שלעתיד לבוא הקב"ה יעשה מחול לצדיקים,⁶⁴ שמשמעותו הכרה נוכחת של האל, ובין דברי האר"י אודות מושגי העגולים ו'היושר'. צמד מושגים הקבלי המציין במקורו שתי בחינות שונות של הספירות האלוהיות, כמו גם שני אופני יסוד של תהליכי בנין העולמות כולם, מאבדים אצל רמ"י את משמעותם האונטולוגית, וכפי שקורה לא פעם בספרות החסידית, הם הופכים להיות מייצגים בעיקר את הרמה הרוחנית של האדם. לפנינו שתי בחינות של עולמו הרוחני של האדם: הנתון מראש, מה שלעיתים מכונה 'שורש ישראל' המסמל את היסוד הבלתי משתנה; הבחינה השנייה מבטאת את מעמדו האוטונומי של האדם ומשקפת את מדרגתו הרוחנית שהיא תוצר בחירותיו.⁶⁵

⁶⁰ דברי רמ"י נסמכים על הדרוש של האר"י בספר עץ חיים, היכל א', שער ראשון, ענף ב, בתוך: **כתבי האר"י**, א, עמ' כו-כז. ראו את הגדרת המושגים בדברי הרמח"ל, **קל"ח פתחי חכמה**, פתח יג: "אחרי שנתבאר דרך כלל ענין המראה במרכבה, נתחיל לבאר עתה הפרטים היותר עיקרים שצריך להבחין. ראשית הכל הוא הצורה הכללית אשר לספירות, דהיינו עיגולים ויושר... והעיגול מראה הנהגה טובת, בלא חילוק הנהגת חסד דין ורחמים... וזה סוד תמונת העיגול, שהוא כדור סובב בלא חילוק חלקים, כי אי אפשר לומר לא ראש, לא סוף, ולא אמצע... אך היושר מראה הנהגה מפורטת לפי חסד דין רחמים, ימין ושמאל ואמצע, והיינו כי הצדדים ימין ושמאל אמצע, רוצה לומר חסד דין רחמים, ואז מבחינים בהם השיעורים...".

⁶¹ א, וזאת הברכה, "ויהי", עמ' רב. הקטע מובא בשם רמ"י גם אצל תלמידו ר צדוק **פרי צדיק**, קרח, אות א', אך שם **לא** מופיעה הקביעה הפרדוקסלית שגם בעיגול יש עדיין מי שמקורב יותר! כן ראו **בית יעקב**, תצוה, אות י, עמ' 368, המשתמש במונחים 'נהורא עלאה' לעומת 'נהורא תתאה' (ראו **זוהר**, תצוה, דף קעט, ב).

⁶² פרופ' פדיה סבורה שדברי המהר"ל, **באר הגולה**, באר רביעי, עמ' עה-עז, הם המקור הישיר לדברי רמ"י בנקודה זו, ועליהם מתבסס פירושו. בפרק הראשון ציינתי את השפעת המהר"ל על מורי החסידות בכלל ובבית פשיסחה בפרט.

⁶³ ראו גם מדרש **ויקרא רבה**, יא, ט (מרגליות עמ' רמ): "עתיד הקב"ה לעשות ראש חולא (=ראש המחול, ומקומו במרכז העיגול) לצדיקים לעתיד לבוא, הדא הוא דכתיב "שיתו לבכם לחילה" (תהלים מח, יד), לחולה. [בכתה"י נוסף כאן: "צדיקים מכאן וצדיקים מכאן ושכינה באמצע"; ראו גם **שיר השירים** א, א] והן חלין לפנינו לפנינו בעלמות (=בכת הנעורים), ומראין עליו כילו (=כאילו) באצבע ואומרין "כי זה אלהים אלהינו עולם ועד" (שם פסוק טו). למקורות מדרשיים נוספים, ראו ירושלמי **מגילה** פ"ב ה"ג דף עג ע"ב; **מדרש תהלים** מח, ה (בובר עמ' 276); **שיר השירים רבה**, א, כג (דונסקי עמ' כד); שם, ז, ב (עמ' קנב); מדרש **קהלת רבה**, א, א.

⁶⁴ העמידה כאן במעגל, קשורה ודאי לתיאור בחז"ל על הישיבה של הסנהדרין בצורה של "חצי גורן עגולה, כדי שיהו רואין זה את זה" (משנה **סנהדרין** ד, ג; והסוגיה בבבלי **סנהדרין**, דף לו, א). על הישיבה במעגל בספרות הקבלית הקשורה לתיאור הכינוס 'אדרא קדישא' בזהר ראו ליבס, המשיח של הזוהר, ראו שם עמ' 93-94 (ראו שם הערה 24), עמ' 216. על משמעות הישיבה במעגל בהגותו של רמ"ק, זק, **בשערי הקבלה**, עמ' 47-48. על העיגול כסמל מיסטי המתאר את האיחוד של האדם עם האל, ראו אצל אידל, **קבלה**, עמ' 81, עמ' 123-126. על העגול בזיקה לשבת וכסמל לשלמות ואחדות מוחלטת ראו פדיה, אות ותמונה, עמ' 177-178; כן ראו שם, עמ' 184-187, על האותיות מ"ם (סופית) וסמ"ך כסמלים לסתימה, בליעה וחוסר הבדלה. על מושגי העיגול ו'הנקודה' ראו ליבס, **תורת היצירה**, עמ' 199-204.

⁶⁵ השוו לדברי תלמידו ר' צדוק, **צדקת הצדיק**, סימן רנא: "ובענין הרחקה מן הרע, כל ישראל שוים שכולם יוכלו

בסיום דבריו בדרוש מופיעה הטענה המפתיעה ולפיה גם לעתיד לבוא יסתבר, כי בכל הנוגע לעומדים באותו עיגול מול האל, קיים שוני בנוגע למידת הקרבה שלהם למרכז. טענה פרדוכסלית זו חושפת את המתח הקיים בהגות זו בין שני הקטבים ביניהם היא נעה. דרכה אנו למדים שוב על משמעותה של התשוקה הקיומית ומידת השפעתה על רמתו הרוחנית של האדם. האדם איננו רק מגלה את עצמו, וקיימת עבורו האפשרות לחולל שינוי באותו 'אני' קבוע מראש, או באופן אחר ניתן להציע כי לפנינו מופיע הסבר לחוסר היכולת להכיר את 'האני' כיסוד סטטי, וממילא ברור מדוע אין רמ"י מנסה להגדיר את מושג 'האני'.⁶⁶

ד. 'הנקודה הישראלית' כמו גם 'הנקודה'

העיסוק בסמל העיגול כמבטא את היסוד הבלתי משתנה והבלתי תלוי במעשי האדם, מוביל אותנו לסמל דומה המשלים דיון זה. מושג ה'נקודה' הינו יסוד חשוב מיסודות המיסטיקה והמיתוס היהודיים.⁶⁷ ה'נקודה' היא נקודת מרכז המסמלת את האחדות (לעומת הריבוי) והמהות (לעומת התופעות). מרכז זה מצוי בכל אחד מממדי המציאות, המקום, הזמן והאדם (עולם, שנה ונפש). ה'נקודה' בזהר מסמלת גם את ספירת החכמה, המתפרטת ומקבלת 'נפח' בספירת בינה. לעומת זאת אנו מוצאים כי אצל השבתאים ה'נקודה' סמלה את המשיח השבתאי.⁶⁸ בספרות החסידית מופיע השימוש במונח 'נקודה' כבר במשמעות 'הנקודה היהודית', שעניינו הקשר העמוק בעל האופי 'הסגולי' בין היהודי ויהדותו (קשר שאיננו מותנה בלימוד או בהתנהגות נורמטיבית-הלכתית).⁶⁹

בספרות החסידית מובע כלל מרכזי לפיו בכל נפש ונפש מישראל טמונה נקודה פנימית יהודית, רעיון שאת מקורו ניתן למצוא בספר הכוזרי וכן לאורך כתבי המהר"ל, אם כי את שורשיו ניתן

לינקות מן הרע בתכלית, רק חילוק המדרגות הוא בהשגת הטוב... כידוע דיש 'עיגולים' ו'ישר'. וחילוק המדרגות מעלה מטה הוא מצד ה'ישר', מה שאין כן בעיגול הכל שוה... **לעתיד** כשיבוער הרע, אז תשמח בתולה במחול (ירמיה לא, יב) שהוא המחול לצדיקים מצד העיגולים, שיהיה נגלה אז דהכל שוים. ולפי שבעולם הזה 'אנכי' קודם 'לא יהיה לך' דעדיין לא נתנקו מרע לגמרי, ועם כל זה משיגים קדושת השם יתברך, ולכך הוא חלוק לשיעורים, ומאחר דנקיון הרע כח זה שוה באמת בכל. אחר שיגמרו פעולת אותו כח כראוי בשלימות אז יהיה השגת 'אנכי' הבא אחר 'לא יהיה לך' גם כן בהשתוות". לדיון בצמד המושגים הזה, ניתן למצוא מקבילות רבות בכתבי ר' צדוק, ראו **ליקוטי אמרים**, אות טז באריכות; **מחשבות חרוץ**, אות טו; **ישראל קדושים**, אות ז; **רסיסי לילה**, אות י; ועוד.

⁶⁶ לעמדה הפרדוכסלית המודעת לעצמה, יש כמה וכמה ביטויים בהגותו של רמ"י, ולחלקם התייחסנו בעת העיסוק בשאלה לסיבות שגרמו לרמ"י לפרוש מהחצר בקוצק (ראו גם בעת העיסוק בפרשנותו של רמ"י לעקידה). ביטוי נוסף ראינו בפרק הקודם בדרוש שעסק בסוגיית ידיעה ובחירה, וסיום דבריו שם: "הנה מה שהאדם זוכה שהש"י נמצא לו, בודאי אין זה מקרה, רק שהיה מוכן כן מתחלות בריאתו לבוא למדרגת ישועה זו ואעפ"כ מצד האדם יש לו בחירה... **וזהו פלא גדול**". (א, תזריע, "אשה" [ראשון], עמ' ק).

⁶⁷ על טיבו ומקורותיו, והשתלשלות הרעיון החל מספרות חז"ל, ספר היצירה והזהר ועד לשבתאות ולאחריה בכתבים החסידיים וספרות ההשכלה ראו ליבס, הנקודה היהודית, עמ' 271-277; פייקאז', **חסידות פולין**, עמ' 122-153.

⁶⁸ ראו את דברי ליבס, הנקודה היהודית, עמ' 273, המדגיש את המהפכה שחוללה בכך השבתאות, שעל פי תפיסתם נדרשת עתה מן האדם אמונה בשבתאי צבי, זאת במקום שיבה אל נקודת האחדות האלוהית, הקוסמית או הנפשית.

⁶⁹ ראו ליבס, הנקודה היהודית עמ' 274-276, ובפרט האופן בו נוצרת זהות בין 'הנקודה' לאות יוד, קישור המוביל לצירוף המינוחי הנ"ל.

למצוא כבר בספרות חז"ל.⁷⁰ 'נקודה' זו היא אותה מהות רוחנית המבדילה בין ישראל ואומות העולם. אצל רש"י מפשיסחה, רבו של רמ"י, אנו מוצאים (בעקבות המהר"ל)⁷¹ את הקביעה כי ב"ישראל אין החטא בעצם",⁷² ואם כן קיימת קרבה פנימית שאיננה מותנית בדבר, בין האל ונפש היהודי. מגמה רעיונית זו מופיעה גם אצל ר' צדוק, תלמידו של רמ"י, הקובע בכמה וכמה מקומות כי "בזרע ישראל יש שורש קדושה, שאפילו יגדיל וירבה עוונות לאין שיעור לא יוכל לנתק שורש קדושת ישראל ממנו, דאפילו חטא ישראל הוא".⁷³

עיון במשנת רמ"י מגלה גם בה את קיומה של מערכת מחשבתית זו המבוטאת במושג 'הנקודה היהודית'. בדרוש הבא נראה כיצד משתמש רמ"י במושג 'הנקודה הישראלית', כדי לבטא את ההווה הייחודית של עם ישראל, באשר מושג זה מסמל את דביקותם באל:

"דברו אל בני ישראל ואמרתם אליהם איש איש כי יהיה זב מבשרו" כו' (ויקרא טו, ב) - מה שנאמר בזה "דברו אל בני ישראל", משא"כ בכל טומאת הגוף שנצטוו עליהם, שלא נאמר כן. כדאיתא במדרש: 'לא יגורך רע, שאין הרע גוררת אותך'.⁷⁴ הענין בזה, כי הנגעים מורים על חסרון בשורש הנקודה הישראלית ח"ו. וזה שמתחיל לעיל בפרשת תזריע "אדם כי יהיה בעור בשרו שאת או ספחת או בהרת" (ויקרא יג, ב), ואמרו חז"ל (בבלי שבעות דף ו, ב) כי ספחת טפלה לשאת ולבהרת, והוא סימן לרבות שאת ותולדותיה, בהרת ותולדותיה.⁷⁵ ואח"כ בסוף שבע שנית נאמר "וטהרו הכהן מספחת היא" (שם, פס' ו), כי השאת והבהרת הם אבות הטומאה הנפרדים לגמרי מנקודה הישראלית. וזה 'אין הרע גוררת אותך', כי שם ישראל מורה לדביקות בהש"י כמו שמבואר ישר אל. אבל אבות הטומאות האלה אין להם שייכות לשם ישראל ולדבקות הש"י. והספחת מורה אם נטפל בחיבור לאבות הטומאה, ולזה אם נדון בשני שבועות בפשיון ולא פשה,⁷⁶ אז נאמר "מספחת היא" טהור הוא, היינו, שיש בזה מבינות שאין זה מחובר לטומאה בשורשו רק נטפל לו לפי שעה "וכבס בגדיו וטהרו".⁷⁷

הפסוק עוסק בטומאות זיבה, ורמ"י מתמקד במילות הפתיח "דברו אל בני ישראל", החסרות

⁷⁰ ראו פייקאז, חסידות פולין, עמ' 122-124, וההפניות המחקריות בהערות 1-3.

⁷¹ ראו על כך גרוס, נצח ישראל, "הבחירה", בפרט עמ' 94-92. בפרק הראשון הצבעתי כמה השפיעה דמותו של המהר"ל על רש"י מפשיסחה. ראו על יחסו של ר' מנחם מנדל מקוצק למהר"ל בספר שיח שרפי קודש, א, פיס' שעז, עמ' 73.

⁷² ראו קול שמחה, ויקהל, "ביאור", עמ' פ (ויש לתקן את מראה המקום אצל פייקאז, חסידות פולין, עמ' 130, הערה 32); קול מבשר, א, תרומה, "במדרש": "שישראל הגם שיחטאו, מאחר שעצמיות שלהם הוא ה' ממש, וכמאמר, ישראל וקודשא בריך הוא חד. וה' הוא חיותם הפנימי, לזאת החטא שלהם אינו בעצם רק במקרה. וכמבואר במהר"ל".

⁷³ ישראל קדושים, אות י, "ועיקר", עמ' 119. לרעיון זה הופעות רבות אצל ר' צדוק לאורך כל ספריו (בדיקה בתקליטור התורני העלתה יותר מ 200 הופעות). ראו פייקאז, חסידות פולין, עמ' 143-144. יש להעיר כי דיוניו שם על חסידות גור (שם, עמ' 131-140) ואלכסנדר (שם, עמ' 140-143), תורמים להבנת מגמת הריסון המופיעה אצל ממשיכי בית פשיסחא.

⁷⁴ על סמך המדרש תנחומא נדפס, תזריע, אות ט, הדורש את הפסוק: "כי לא אל חפץ רשע אתה לא יגורך רע" (תהלים ה, ה).

⁷⁵ 'הספחת' איננו סוג נגע לעצמו, אלא נספח וטפל לנגעים האחרים, בבחינת תולדה של נגע 'השאת' או נגע 'הבהרת'.

⁷⁶ 'פשה' מובנו התרחב. השורש פשה' אינו מצוי במקרא אלא בפרשה זו של נגעים.

⁷⁷ א, מצורע, "דברו", עמ' קיב.

בשאר הפרשות העוסקות בסוגי הטומאה השונים העלולים לבא על האדם (טומאת מת, צרעת, טומאת שכבת זרע וטומאת נידה), בהן המקרא פתח ישר בתיאור המקרה.⁷⁸ קיומה של טומאת הגוף, שמשמעותה היא שהאדם עצמן הופך להיות 'טמא', מביע לכאורה את האפשרות כי האדם יכול להתנתק מהאל. ההרחקות החלות על האדם באותה תקופה (מביאה למקדש, ממגע גופני עם אדם טהור ולעיתים גלות מן הבית והקהילה) מעוררות אצל רמ"י את הדיון, האם חל כאן פגם מהותי הדורש תיקון. האמנם קיימת תקופה בחיי האדם בו הוא מאבד כמהות את הוויית הטהרה, או שמא גם בתקופה זו הפגם הינו חיצוני. כלומר, השאלה המרחפת מעל הדיון כאן היא, האם הטומאה נוגעת במהותו של האדם או שמא היא אירוע חיצוני? רמ"י לומד מהפסוקים, כמעט בניגוד גמור לפשוטי המקראות, שאם בתחילת האירוע היה חשש כי מדובר בנגע שהוא 'שאת' או 'בהרת', הרי שמתברר בסופו כי מדובר היה ב'מספחת' (מלשון ספיח ותולדה של נגעים אלה). הנופך המשמעותי שרמ"י מוסיף כאן היא מסקנתו, שטומאה 'נספחת' ליהודי, וממילא איננה נוגעת בחלק מהותי מקיומו. נוצרת לפנינו הקבלה בין נושא טומאה וטהרה ובין הטענה הרווחת בהגותו לפיה אין החטא חלק מהוויית היהודי ככזה.

בדרוש הבא רמ"י מתייחס לאגדת חז"ל על ויכוח בין רבי יהושע בן חנניה לחכמי אתונה, בו בין היתר הוא נשאל על ידם היכן מרכז העולם:

"מציעתא בעלמא היכי, זקפה לאצבעותיה א"ל הכא, א"ל ומי יימר, אייתי אשלו ומשחוי" (בבלי בכורות דף ח,ב) – היינו, ששאלו אותו כי זאת ידוע כי הש"י שולח השפעותיו למקום אחד וממנו יסתעף לכל העולם, והיכי היא המקום, זקפיה לאצבעותיה א"ל הכא,⁷⁹ היינו, **במקום שישראל עומדין שם הוא הנקודה האמצעית**, רק אתם לא תוכלו למדוד,⁸⁰ ובאם הבנתם על כל דבר הייתם רואים כי אנחנו נקודה האמצעי.⁸¹

בדומה לתיאור בזוהר על בריאת העולם מנקודה אחת,⁸² וכדוגמת ספירת 'חכמה', הנקודה העליונה שהיא מקור הספירות,⁸³ כך גם כאן נקודת המרכז של העולם מסמלת את מקור השפע האלוהי, לפני ששפע זה מתפרט במציאות. ניתן לראות ברעיון זה מקבילה לאמירות לפיהן העולם מתקיים בזכות ובאמצעות עם ישראל,⁸⁴ רעיון שמוסב גם על ה'צדיק'⁸⁵ בכתבי החסידות.

⁷⁸ בספרות חז"ל למדו מן המילים 'דברו אל בני ישראל', כי אין אצל הנכרים טומאת זיבה (אך חז"ל תיקנו שמגיל מסוים הגוי יטמא כזב, "כדי שלא יהא תינוק ישראל רגיל במשכב זכור"). ראו **ספרא**, פרק זבים, פרשה א (מהד' ווייס דף עד ע"ד); בבלי נידה דף לד, א; **משנה תורה** לרמב"ם, הלכות משכב ומושב, פ"ב ה"י.

⁷⁹ השוו פירוש האגדות למהרש"א על אתר המפרש את השאלה ביחס להשראת שכנה, מקום ההתגלות המתרחשת לדברי ריב"ח במקום המקדש.

⁸⁰ לשואלים המפקקים בתשובתו, ענה שהם יכולים להביא חבלים ולמדוד, מה שכמובן איננו מעשי.

⁸¹ א, בכורות דף ח,ב עמ' רעג.

⁸² ראו **זוהר**, א, דף טז, א-ב. ראו גם את דברי הזוהר על השכינה כ'אבן השתייה' שהיא 'נקודה אחת, שעומדת באמצע העולם, ומשם נתפשט העולם לימין ושמאל ולכל הצדדים, ונתקיים באותה נקודה אמצעית' (בתרגום של תשבי).

זוהר, א, דף רלא ע"א; ב, דף רכב ע"א. ראו תשבי, **משנת הזוהר**, א, עמ' שפד ושם, עמ' שצח-ת.

⁸³ ליבס, הנקודה היהודית, עמ' 272.

⁸⁴ המקור בספרות חז"ל מופיע בבבלי **ברכות** דף יז, ב; **תענית** דף כד, ב; **חולין** דף פו, א. ראו גם **זוהר**, פנחס, ח"ג דף רטז, ב.

⁸⁵ כבר בכתבי רי"י מפולנאה, ראו לדוגמה **בן פורת יוסף**, ויחי, דף סג ע"ב.

לפנינו מפגש בין מישורי שונים, בין מישור המקום ומישור האדם (עולם ונפש), ואם כן רמ"י טוען שבנקודת המרכז קיימת אחדות של כלל המרחבים. ניתן לקבוע כי נקודת מרכז זו היא עבור רמ"י נקודת הרצון האלוהי, המניעה ומקיימת את המציאות, והיא אשר אמורה להתגלות בתוך תודעתו ובקיומו של האיש היהודי.

אך אצל רמ"י יש למונח 'נקודה' משמעות נוספת, ומרכזית יותר, והיא כמשקפת את הנקודה הפנימית של האדם הקונקרטי, לאמור, כמשקפת את נקודת העצמי, בה מתרחש הזהות בין הקיום ובין רצון ה', ובכך מתפקד סמל זה באופן הדומה לסמל העגול.⁸⁶ כמופע ראשוני למונח ה'נקודה' במשמעות זו, נעייין בתורה הבאה:

"שמור לך את אשר אנכי מצוך היום" (שמות לד, יא) - בפרשה זו נמצא שנים עשר שמירות

ואזהרות נגד מספר שנים עשר שבטים, **לכל שבט נקודה ואזהרה הנצרכת לו.**⁸⁷

בדרושים רבים המתייחסים לפסוקים בהם נזכרים השבטים במפורש, או באותם פסוקים מהם עולה לדעתו רמז לשבטים, כגון בפרשה זו בה מצויים שנים עשרה מצות לא תעשה, הוא מדגיש באמצעותם את הייחוד של כל אחד מהשבטים, וממילא את העבודה הדתית אותה כל שבט צריך לממש. ואם כן מושג 'הנקודה' כאן מהווה ביטוי לייחוד האישי, וכנגזרת מכך ביטוי לאופי העבודה או החסרון שבעקבותיו קיימת אזהרה. אין כאן התייחסות רק להיבט הסגולי, וממילא מושג זה מקפל בתוכו את הייעוד האישי. למרות כי ניתן לפרש כי 'שבט' מהווה סמל לייחוד קיבוצי (כגון חצר חסידית), נראה מדויק יותר לראות ב'שבט' סמל לטיפוס דתי, וכי רמ"י מתכוון בדבריו לאדם באופן ספציפי.

הדברים מופיעים בתורה בה כבר עסקנו, ובה מוצגת היחס בין הפנים והחוץ בחיי האדם, אלא שהפעם מטרת הציטוט היא לתת את הדעת לאופן שימוש הטרמינולוגי במושג 'נקודה'. מדבריו עולה כי קיימת 'נקודה' מהותית באדם, אלא שאין היא אותה 'נקודה יהודית' בה עסקנו לעיל, אלא נקודה בעלת אופי אישי:

"ומדוע תתנשאו על קהל ה'" - כתוב "ואשים דברי בפיך ובצל ידי כסיתך" (ישעיה נא, טו), והענין

בזה **כי בכל נפש מישראל נמצא נקודה טובה ויקרה אשר חלק לה הש"י בפרט**, אך בעו"הו

הנקודה הזאת היא בלבוש שנראה להיפך, וזה פירש "ובצל ידי כסיתך".⁸⁸

'הנקודה' משקפת מהות, אותה חותר האדם להכיר. המהות מעצם הגדרתה ככזו, מנוגדת לדעת רמ"י להוויית העולם הזה, ותכלית מסעו הרוחני של האדם היא להנכיחה בחייו. לא פלא הוא שרמ"י עוסק בחשש שלא תמיד מסוגל האדם לבטא נקודה זו, ובניסוח של דרוש זה, מה שעלול להתגלות היא אותה מציאות הופכית, ה"לבוש שנראה להיפך". רעיון זה יפותח בנספח לפרק זה בעת העיסוק בסוגיית 'החסרון', ובפרט כיצד מתבצע לדעת רמ"י תיקון אותו 'חסרון'.

האדם זקוק לעזרה ולהבטחה אלוהית כי מעשיו אכן ינבעו מאותה 'נקודה טובה ויקרה', בכדי שכאשר 'נקודה' זו תקבל ממדים ותופיע במציאות הריאלית, הוא יצליח לשמור שהמניעים

⁸⁶ ראוי להעיר כי גם ר"נ מברסלב עוסק בנקודה האינדיווידואלית (בנוסף לנקודה הכללית של כל ישראל), ראו **ליקוטי מוהר"ן**, א, תורה לד; שם תורה ס"ד. ראו גם ליבס, הנקודה היהודית, עמ' 276.

⁸⁷ א, כי תשא, "שמור", עמ' צו.

⁸⁸ א, קרח, "ומדוע", עמ' קנה.

לעשייה יישארו ללא מתום, כך שבתהליך המתואר כאן יש מעין הקבלה לתהליך הבירור.

"למנצח על הנחילות" (תהלים ה,א)⁸⁹ - תרגומו 'לשבחא על חונגא', היינו, שהצעקה הוא ברעש גדול מאד, כי 'חונגא' הוא פעמון המרעים, שכל תשוקתו היה שישמע אליו ה' בזה⁹⁰... כל צמיחת רצון בלב האדם טרם המתפשט נקרא 'בוקר', ואז בקש מהש"י בעוד שהמחשבה צומחת מחדש לא תתחיל להתפשט נגד רצון הש"י. ואמר "כי לא אל חפץ רשע אתה" כו' על דרך שנאמר במדרש תזריע בפרשת נגעים (תנחומא סימן ז) "למה לא נאמר 'דבר אל בני ישראל', מפני כי לא יגורך רע', אין הרע גוררת אותו"⁹¹. וישראל מורה לדביקות בהש"י, וזה שכתוב "כי לא אל [חפץ רשע אתה לא יגרך רע]" כו' (שם פסוק ה). 'כי היינו, נתינת טעם לדבר שמתפלל, מחמת כי באמת בתחילת הצמיחה שהוא מהש"י, לא יצמח שום דבר רע, אך מתירא פן יתפשט אח"כ זאת הנקודה. לכן הרעיש כ"כ בתפלתו, שיהיה הש"י בעזרו בתחילות ההתפשטות, שיהיה נקי מכל צד הרהור, וממילא יהיה נקיים כל מעשיו.⁹²

החשש של האדם על פי הגות רמ"י מתמקד באופי מניעיו, וכפי שנראה בסוגיית 'החסרון', מושג 'החסרון' מוגדר על פי אופי התודעה המתלווה למימוש אותו רצון, הרגשה ותכונה. אי אזכור השם 'ישראל' בפרשת נגעים באה להעיד לדעת רמ"י כי אכן המהות ששם זה מסמל (=הנקודה הישראלית), איננה יכולה להיטמא. האדם מתפלל כאן שכאשר 'הנקודה' שלו מתחילה להתפשט, שתחילת ההתפשטות תעשה ללא הרהורים, קרי שלא יתלוו להתפשטות זו מניעים בעלי אופי של 'אגו', וממילא האדם יצליח לפעול מתוך תיאום עם רצון האל. טהרת המניעים יבטיח באופן טבעי את מידת הנכונות של המעשים. הכרה זו כשלעצמה, והתפילה המתלווה עליה, מאפשרים לאדם לחיות בתודעה הנכונה המגינה עליו מפני חשש זה. ראינו כי התפילה ותוצאותיה מוצגים אצל רמ"י כמהלך רעיוני בעל אופי מעגלי, לאמור האדם חש צורך עמוק להתפלל רק במקום שהוא יזכה להיענות, או בניסוח אחר, הצורך להתפלל מוכיח שהגיע זמן הישועה. יתר על כן, בהגות בה המוקד הוא השינוי התודעתי, הרי שעצם התפילה הנובעת מהאדם, היא עצמה הישועה.

בדרוש נוסף רמ"י מציג את הדברים באופן מעט שונה. במקום בו האדם מוכן לקבל את עצמו, ולחיות כמו שהוא, ללא מאמץ אפילו בתחום הדתי, אזי מובטח לו כי האל יברר שתחילת עשייתו היתה לשם שמים. הרצון של האדם לנהוג באופן דתי, שלא באופן המשקף את רמת קיומו, או מתוך רצון לזכות בהישג רוחני, עלולים לשמש מכשול בבירור מידת ה'לשם שמיים' של העשייה.

"לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב לא כו' מוזבח אדמה תעשה לי כו' בכל מקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתך" (שמות כ, יט-כ) - 'אלהי כסף', היינו, גוון אהבה והתלהבות יותר מכפי מעמדך, כי אין חברותא כלפי שמיא, ואין הש"י מאהב את האדם, רק אם האמת אתו.

⁸⁹ עמוס חכם בפירושו לספר במסגרת 'דעת מקרא', מפרש ש'נחילות' מובנו או סוג של כלי ניגון או סוג של נעימה. לדבריו (שם הערה 1) מקור הביטוי מלשון 'מחול' או 'חליל' או אולי אפילו 'נחיל' (של דבורים).

⁹⁰ רמ"י דורש כאן את הפסוקים בהמשך המזמור: "כמו שכתוב "אמרי האיזנה ה'... הקשיבה לקול שועי מלכי ואלקי כי אליך אתפלל. ה' בוקר תשמע קולי" (שם, פסוקים ב-ד). "הקשיבה לקול שועי מלכי ואלקיי", 'מלכי' היינו שהש"י אוהבי, ואלקיי היינו שהש"י מבטח עוזו. "ה' בוקר תשמע קולי בוקר אערך" כו', כי בוקר מורה על תחילות הזריחה וצמיחת חידוש אור יום".

⁹¹ המדרש שואל מדוע בפתחת פרשת הנגעים (ויקרא יג,א) לא נאמר לאחר הפניה למשה ואהרן 'דברו] אל בני ישראל, אלא מיד "אדם כי יהיה בעור בשרו שאת או ספחת... (שם, פס' ב). השוו לדבריו בדרוש א, מצורע, "דברו", עמ' קיב, לעיל ליד הערה 77.

⁹² א, תהלים ה, "למנצח", עמ' ריד.

ויאלהי זהב', היינו, גוון יראה יותר מכפי מעמדך. רק "מזבח אדמה תעשה לי", 'אדמה' היינו, פשיטות כמו שהוא בלבבך. "בכל מקום אשר אזכיר" כו', 'אזכיר' הוא מלשון בירר, היינו, בכל מקום שאני אברר שהיה **התחלת הנקודה שלך בלב לשם שמים**, אז תיכף אשלח לך ברכה יוברכתך.⁹³

האדם מוזהר שלא לנהוג כאן במידת אהבה או יראה יתרה, לאמור, שאינם באמת השתקפות של רמתו הרוחנית. באמצעות הדרישה לפעול ב'פשיטות כמו שהוא בלבבך' מוצגת דרישה מהאדם לפעול מתוך הוויה ולא מחשבה, לאמור, מתוך קיומו הממשי, ולא מתוך מחשבות או שאיפות מדומיינות. הרצון לנהוג באופן 'דתי' יותר איננו נתפס כאן ביתרון אלא אדרבה נהפוך הוא. הנכונות של האדם לוותר על הרצון לצאת מגדרו, ולנהוג באופן 'אותנטי', יאפשר לברר שאמנם המניע, התחלת הנקודה, היה לשם שמים.

לסיום סעיף זה נראה כיצד המעגל נסגר, והאמירה אודות 'הנקודה' כתחילת ההשתלשלות בעולמות האלוהיים, מועברת מתחום העולם לתחום הנפשי, ובאמצעות הסמליות של שם הוויה הוא מראה כיצד התפרטות זו בעולם מתרחשת בעולמו הפנימי של האדם.

השם "יק"ו"ק, **האות יו"ד הוא הנקודה הנאצלת** מהמאציל ב"ה וב"ש, הנקודה הזו הוא אות יו"ד.⁹⁴ אח"כ התפשט הנקודה הזו עד שנתהוית בלב האדם לרצון ולחשק הוא **האות ה**. אח"כ נמשך בזה יראה בלב האדם שלא יהיה הרצון והחשק הלב נוטה מן רצון הש"י זהו **אות וא"ו**. ומזה בא לישועה שמאיר לו הש"י שהרצון והחשק הלז מציאותו מאתו ית"ש, ושהוא מכוון לרצון הש"י עד המעשה זהו **אות ה** האחרונה.⁹⁵

השימוש בשם הוויה כדי לתאר את אופן השתלשלות הספירות האלוהיות, הינו רעיון יסודי בספרות הקבלית. אנו מוצאים מבנה יסודי בספרות זו המבאר את השם המפורש באופן הבא: קוצו של י' – ספירת הכתר; י – ספירת חכמה; ה – ספירת בינה; ו – שש הספירות מחד ועד יסוד; ה – מלכות. כדרכה של הספרות החסידית בכלל ואצל רמ"י בפרט, תהליך האצלה זה מועתק לתוך עולמו של האדם. הנקודה כאן מתוארת כביטוי היולי של האל, והיא היוצרת בתחילה את עצם הרצון אצל האדם, עד למצב שהרצון מתממש במציאות.

ה. האדם מול הזולת

1. ההתמודדות עם השפעת הזולת על האדם

הכרת הייחוד אותה מבקש רמ"י לעורר באמצעות דבריו שצוטטו עד כה, יש לה משמעות רבה בכל הנוגע לעמידה של האדם מול הזולת, כמו גם השלכה על אופי העבודה הדתית שהיא בסופו של דבר פועל יוצא של רמת התודעה של אותו אדם. דוגמה מפורסמת היא ההבחנה בין יהודה לבין יוסף, שוני המובע גם בדרוש הבא:

הש"י נקרא 'חכם הרזים' בגמרא (ברכות דף נח,א), שברא נפשות רבות בדעות שונות ומכחישים אלו את אלו. וכן יש תמיד בין ישראל עצמם, שבני לאה אומרים על בני רחל שהם מצמצמים

⁹³ א, יתרו, "לא", עמ' פג.

⁹⁴ ראו את דברי **זוהר**, א, דף טז, א-ב, המתאר את בריאת העולם מנקודה אחת, ורואה בנקודה זו את האות יוד. ראו ליבס, הנקודה היהודית, עמ' 274.

⁹⁵ א, לקוטים, עמ' רעו.

עצמם יותר מכפי הראוי, והש"י לא ציוה כן. ובני רחל אומרים על בני לאה שהם מתפשטים עצמם יותר מכפי הראוי. וכיון שהם מתנגדים אלו לאלו, אם כן היאך יוכל להיות שכולם טובים... כל אחד פועל במידתו גם למעלה מדעתו ובעתו ובזמנו מכיון לרצון הש"י, ואלו ואלו דברי אלוהים חיים.⁹⁶

המאבק בין בני לאה (=יהודה) ובין בני רחל (=יוסף), הוא על אופי העבודה הדתית, בהיותם מסמלים את שתי הבחינות של 'התפשטות' ו'צמצום'. האדם המצוי בהוויה מסוימת מתקשה לקבל את התנהגות האחר, ולפנינו התנגשות מובנית בשל השוני בין שני הטיפוסים הדתיים. רמ"י טוען שלשתי העמדות יש מקום, וכל אחת מהן מכוונת לרצון הש"י. לאמור, רמ"י מאפשר לכל עמדה להחזיק בשלה, בלא צורך להיאבק או צורך להצטדק, וכמובן כל עמדה אמורה להכיר בעובדה שגם לעמדה השנייה יש מקום. לפנינו דוגמה נוספת לכך כי רמ"י מנסה לאחוז את המקל משני קצותיו: על כל אחד לשמור על ייחודו, אך מאידך עליו לאפשר גם לשני לנהוג כך. לכאורה, דבריו מתבקשים וברורים, אלא שאין זה פשוט, בעיקר מנקודת המבט של יוסף, שיתקשה לנהוג כך הן במישור החברתי-דתי והן במישור הקיומי. במישור החברתי, קיימת יכולת מוגבלת לחיות יחדיו עם אנשים הנוהגים באופן המערער את נורמות ההתנהגות המקובלות, בפרט באותם מקרים שהם נתפסים כחוטאים.

עיקר הקושי ליישם את דבריו הוא במישור הקיומי. בכמה וכמה דרושים עולה כי בעוד שדמותו של יהודה מסוגל להבין ולהכיל את עולמו של יוסף, הרי בכיוון השני אין זה אפשרי! יוסף המבין את יהודה איננו כבר יוסף. עוצמתו של יוסף, נובעת מההכרה שרצון ה' מתבטא במחויבות הנורמטיבית, את עולמו הדתי הוא חי דרך המערכת ההלכתית המאופיינת בעשייה הניתנת להערכה ושיפוט. עמדה נוסח 'יהודה' מפרקת את יוסף מעמדתו, ובמובן זה היכולת של יוסף לקבל את יהודה כבר לא תאפשר לו לשמור על עמדתו שלו ותחולל בה שינוי. הטיפוס הדתי ההלכתי איננו יכול להכיר שלא לומר להכיל שרצון ה' עשוי להופיע שלא דרך המערכת ההלכתית (קל וחומר שהיא עלולה לסתור מערכת זו).

רמ"י כמורה לתלמידיו, מעוניין לחולל באמצעות דבריו אלה שינוי עמוק זה. גם אם תלמידיו לא יזכו לחיות כיהודה, הרי שבכל אופן לאחר הפנמת דבריו הם כבר לא יוכלו לחזור ולחיות כ'יוסף' לאחר שהפסיקו לראות בדרכה של דמות זו את הדגם הרצוי של הקיום הדתי. ההכרה בלגיטימיות של טיפוס דתי נוסח יהודה משמעותו שידוד ערכים, וגוררת אחריה התייחסות שונה של אותו אדם לעצמו, כמו גם למתרחש סביבו.

לא פעם ראינו את רמ"י מחזיק בעמדה שהיא פרדוקסלית מבחינה לוגית, וביטוי לכך קיים גם בסוגיה שלנו. רמ"י מעוניין להעניק לאדם את היכולת לעמוד על שלו גם כאשר הוא עומד מול כוחות חזקים מ'בחוץ'. בקטע הבא, כוחות אלה מוצגים במלוא עוצמתם, הן באמצעות אופן הצגת הדמות מולה האדם מתמודד, והן באמצעות תיאור האדם כמי שמצוי בדעת מיעוט, אם לא בבדידות ממש.

"כי תצא למלחמה על אויביך וראית סוס ורכב עם רב" [לא תירא מהם] כו' (דברים כ,א) – 'סוס' היינו, בעל מחלוקת כגון ירבעם; 'ורכב' היינו אף שתראה שעומד נגדך (צריך) [צ"ל: צדיק]⁹⁷ אשר הוא מרכבה לשכינה; 'עם רב', היינו כגון רחבעם נגד י"א שבטים. על זה אמר דוד "אם תחנה עלי מחנה [לא

⁹⁶ ב, תצוה, "ושמת", עמי' נט.

⁹⁷ למרות שבכל המהדורות של הספר מופיע 'צריך' ברור שזו טעות.

יירא לבי]” כו' (תהלים כז, ג) והקב"ה אומר "לא תירא מהם"....⁹⁸

מתוארת כאן סיטואציה שהיא כמעט בלתי אפשרית לאדם, שהרי עומדת מולו דמות אותה הוא מזהה כ"צדיק אשר הוא מרכבה לשכינה". בנוסף לכך, הרי שגם רוב הציבור עימו. למרות זאת על האדם שלא לירא, לאמור אין הוא צריך לחזור בו.

בפרק השני הוצע לראות בקטע זה הד ביוגרפי לפרידה של רמ"י מרבו רמ"י מקוצק.⁹⁹ אם כן, למרות שראה ברבו צדיק אשר השכינה שורה עליו, כמו גם המחיר האישי הכבד שהוא שילם, והעובדה שהחצר באיזביצה הועמדה תחת ביקורת נוקבת, הרי שהדבר לא הרתיע אותו ולא גרם לו ליסוג מהמהלך הדרמטי שאותו יזם בעת העזיבה את החצר בקוצק.

הדרוש הבא, אשר גם אותו הזכרנו בעת הדיון על תפיסת רמ"י את מושג ה'אמת', מהווה ייצוג נאמן למורכבות הרוחנית לאורה הדריך את תלמידיו. הקביעה לפיה 'אין לאדם לדון את חברו לכף חובה', איננה מוסברת על ידי רמ"י רק בהתאם למקור החז"לי, הטוען שאי אפשר לשפוט את הזולת מבחוץ, מכיוון שהאדם המתבונן מבחוץ, איננו מבין את מידת הניסיון לפניו עומד הזולת. הייחוד של רמ"י בא לידי ביטוי בטענה כי ייתכן כי למרות והמעשה אותו הוא רואה אצל הזולת הוא מעשה אסור על פי הכללים הנורמטיביים, אל לו לשפוט את הזולת כי הרי ייתכן שעבור אותו זולת המעשה מותר. אין לראות בעמידת האדם מחוץ למסגרת ביטוי מוכרח להפקרות או לאנרכיזם, אלא אדרבה אותה יציאה ל'חוץ', עשויה להיות מימוש רצון ה':

אם אמנם כי צוה הש"י להוכיח איש את עמיתו, ולהרחיקו מכל רע כפי היכולת, זה אינו רק במקום שיודע שיוכל להסיע אותו מזה בטוב, או ע"י תפלה שיעורר רחמים עליו שיוחזר למוטב. אך באם לא יוכל להסיר אותו צריך ללמוד זכות עליו ולא לקטר עליו, כי אין אדם יכול לדון את **חבירו לכף חוב** כי פן יצר חבירו גדול מיצרו,¹⁰⁰ או **פן הדבר הזה מותר לו, כי יש הרבה דברים שלאדם אחד אסורים ולאדם אחד מותרים**.¹⁰¹

עמדה רעיונית זו עלולה להיתפס כשוללת כל דיאלוג בין אדם לחברו, ולהותיר כל אחד מהם סגור בעולמו וחי בבדידות. יתר על כן, עמדה זו נראית כשוללת את היכולת להעיר (ואולי להאיר) לזולת, ובכך שומטת את הקרקע תחת כל מעשה תוכחה. אלא שעיון נוסף בדרוש זה מגלה כי אין זו עמדת רמ"י, אלא אדרבה רמ"י אכן 'מאפשר' את קיומו של דיאלוג ואפילו את קיומה של מצות התוכחה, אלא שהוא מגדיר את הקריטריונים למימושה. לאדם מותר ואפילו מוטלת עליו חובה להשתדל כדי להשפיע על אותו זולת הנראה לו כטועה או חוטא. ההנחיה המעניינת בדרוש, נוגעת לאותו מקרה בו הזולת דוחה את אותה הערה (= "באם לא יוכל להסיר אותו"), שאז כמובן עולה השאלה מה עליו לעשות: האם ראוי אז לחזור ולהעיר? לגייס טיעונים או אנשים נוספים? רמ"י מלמד את שומעיו, כי במקרה כזה עליו לשנות את יחסו! עליו ללמד על אדם זה 'זכות' ולא לקטר עליו. ההנחיה להתנהג כך, היא לא מתוך אידיאליזציה של חוסר היכולת להשפיע על הזולת, והיא אפילו איננה הנחיה פרקטית כדי להימנע ממאבק או מרגשות של כעס ותסכול אצל המבקר.

⁹⁸ א, שופטים, "כ"י, עמ' קפז.

⁹⁹ ראו פרק שני, סעיף "החיים בצל הפרדוקס".

¹⁰⁰ ראו מסכת **אבות** פ"א מ"ו: "והוי דן את כל האדם לכף זכות"; שם, פ"ב ה"ד: "ואל תדין את חברך עד שתגיע למקומו"; בבלי **סוכה** דף נב, א: "כל הגדול מחברו יצרו גדול הימנו".

¹⁰¹ א, בהר, "ולא", עמ' קלג.

בדומה לדבריו אודות 'לא להתעקש', כך גם כאן אנו נכנסים לתחומו של 'עולם הידיעה'. חוסר היכולת להשפיע איננה מקרית, ועל האדם לקבל זאת כביטוי לרצון ה'. האדם עובר מהכרה על פיה הוא יכול להשפיע ולשנות את המציאות להכרה לפיה הוא 'מוותר', ולוקח בחשבון, אם לא מכיר באופן ממשי, שיש כאן התגלות של רצון ה', אשר בעטייה עליו לוותר לפחות באופן מסוים על תפיסתו את גבולות העשייה הרוחנית-דתית. על האדם השומע דרישה זו להחזיק למעשה בעמדה כפולה: מחד גיסא ביחס לאותו מעשה, הרי שכל שהדבר נוגע לו המעשה נשאר אסור, והאיסור הזה הוא ללא כל סייג. העובדה שהאדם מבין שהמעשה שהזולת עושה אכן הוא מעשה המותר לו, מאפשרת לו להשלים ולקבל התנהגות זו, אך עדיין לא הופכת את המעשה למותר עבורו (כביטוי לפער בין הוויה לבין מחשבה). מאידך, עליו לקבל את העובדה שחוסר היכולת להשפיע על הזולת איננה מקרית, וכי ייתכן שעשייה חריגה זו היא ביטוי לרצון האלוהי, שהמתבונן מבחוץ לעולם לא יהיה מודע לקיומו. עמדה זו מחדירה לעולם ה'אובייקטיבי' את הממד ה'סובייקטיבי'¹⁰², ושוללת מהאדם את היכולת לשפוט דברים לאור המערכת ההלכתית הנורמטיבית. ואם כן טעות תהיה לטעון כי לא חל השינוי ביחס האדם לעולמו שלו, וכי תנועת 'ההתפשטות' מתרחשת רק ביחס לזולת. ברור כי מי שיקבל את האמור בדרוש זה יעבור תהליך מקביל לתהליך עליו הצבענו בדרוש הקודם, בו ברגע שיוסף לומד לקבל את יהודה, בכך הוא מפסיק למעשה להיות יוסף.

הדרישה מהאדם לעמוד מול הזולת ללא מורא ולחיות באופן נוכח מול האל, כרוכה גם ביכולתו לעמוד מול עצמו, או ליתר דיוק מול יצרו. הפעילות האותנטית או החיים מתוך ה'עצמי', דורשים נטרול ה'אגו', או בניסוח של רמ"י דורשים 'בירור' מ'לא תנאף'.¹⁰³ ולאור דבריו הרבים בנושא, עלינו לקרוא את הדרוש הבא:

שאמר הרב הקדוש ר' זושא ז"ל אשר כל אדם צריך להיות תקיף נגד עצמו שלא ישמע לפיתויי היצר, ואחר כך יוכל להיות לו תקופות נגד אחרים שלא ירא מהם, שהשי"ת יתן לו עוז ותעצומות נגדם.¹⁰⁴

ראיית ה'לא תנאף' וה'לא תרצח' כקשורים זה בזה איננה צריכה להפתיע נוכח תפיסתו את שני

¹⁰² צמד מושגים זה איננו הולם את אופי הדיון כאן. ברור כי דיכוטומיה זו חוטאת לאמת, כי הרי רצון האל איננו ניתן להגדרה כסובייקטיביות הגם שרצון זה מופיע אצל האדם הספציפי, כשם שהוא למד עליו מתוכו. נראה שעובדה זו עמדה ברקע הבחירה של פרנקל, **השאיפה למשמעות**, עמ' 74, להשתמש במונח 'טרנס-סובייקטיבי' כדי לומר שקיומם של חיי משמעות, למרות אפיונם האינדיבידואלי, דורשים התעלות האדם מעל עצמו. עמדה זו מקבילה להגדרת יונג את ה'עצמי' ראו יונג, **זכרונות**, עמ' 376; יונג, **האני**, עמ' 129, ועמ' 132. ראו על כך בפתיחת הפרק הקודם (שם, הערה 4). ראו גם את קביעת סוזוקי, הרצאות, עמ' 53: "ה'עצמי' הוא נקודת הסובייקטיביות המוחלטת".

¹⁰³ וכן בירור מ'לא תרצח', אלא אם נאמר ש"פיתויי היצר" היא אמירה דווקאית, ואזי במובן מסוים למרות שראינו כבר לעיל שהבירור מ'לא תרצח' אקוטי יותר לדעת רמ"י, ייתכן וה'לא תנאף' קודם לו בעשייה.

¹⁰⁴ ב, וישב, 'ויאמרו', עמ' כח. ראו גם ב, שלח, 'ועשו', עמ' צח - ביחס למידת 'אהבה' הוא קובע שאם ה'אהבה' מצוי מול אדם שמקנטר אותו, אז "אין אתה צריך להשיג עליו כלל, ויהיה לך תקופות, ולא תענה לו". סוף דבריו מזכירים את הנחיותיו לחסידיו בעת העימותים עם חסידי קוצק, ראו לוין, **איזביצה**, עמ' 28. עמדתו העקרונית כאן מזכירה את הדברים המפורסמים של רבו, ראו **שיח שרפי קודש**, ח"ג, עמ' 12: "הרה"ק הרמ"מ זי"ע הלך בשיטת רבו היהודי הק' זצללה"ה, ואמר כשמראה לעצמו תאינה (פייג) [=הכוונה אצבע משולשת] אזי יוכל להראות (פייג) לכל העולם". ומוסיף שם בעל השמועה את ההסבר לאמירה זו: "כלומר אם ידע שמעשיו כהוגן, אינו חושש להתנגדות... שהתורה חשה על אחד שיצא כהוגן שלם בכל, ולא חשה על אלף טפשים שיטעו".

האיסורים הללו כסמלים יסודיים לעבודת הבירור ודרישת 'סילוק הנגיעה'. נראה כי היכולת של האדם ל'ברר' את תאוותיו כשלב ראשון מבטא את ראיית העמידה מול הזולת כגרום מכריע בעיצוב ה'אגו' וממילא קשה יותר להתמודדות ובירור.

הצורך לעמוד מול הזולת על ביטוייה הרבים במשנת רמ"י, הוא למעשה תהליך אימננטי עבור מי שזכה להכיר את אשר עליו לעשות:

האדם צריך לקבל עליו מדה טובה לעשות אותה ולהתנהג כן תמיד, כאשר יבין שיצרך לה כפי תכונת נפשו ולא יעזבנה כל ימי חייו... ואף שיראה שבעיני אחרים, נתראה כשטות לא יחוש כלום.¹⁰⁵

היבט זה במשנת רמ"י של עידוד שלא לחשוש מלעג הזולת, מזכיר את ניסוחים המתארים את מידת ההשתוות בכתבי אבות החסידות, בכל אותם פעמים שמידה זו מוזכרת בהקשר החברתי, ומיועדת להקנות לאדם את היכולת לעמוד מול ביקורת חיצונית. אציג כאן שני קטעים לשם השוואה:

"שויתי ה' לנגדי תמיד" (תהלים טז, ח), 'שויתי' לשון השתוות, בכל דבר שיארע לו יהא הכל שוה אצלו, בין בענין שמשבחין אותו בני אדם, או מבזין אותו, וכן בכל שארי דברים... וכל דבר המאורע לו, יאמר הלא זה נשלח מאתו יתברך, ואם בעיני הגון וכו', וכל כוונתו יהא לשם שמים, אבל מצד עצמו אין חילוק, וזהו מדריגה גדולה מאד."¹⁰⁶

אף על פי שמבזים אותו, ישתוק ולא יענה דבר למבזה אותו, כדי שלא יבטלו אותו אלו הבוזים מעבודת הבורא. ולא ידאוג שמכח זה לא יהיה חשוב אצל בני אדם ולא יוכל להשיג חפצו, וישים מחשבתו למעלה בעולם העליון בעבודתו יתברך, וידבק ויבטח בו שהוא ישיג חפצו.¹⁰⁷

2. שלא לחמוד בחלק חברו

היבט נוסף המשלים את ההנחיה שלא להתפעל מתגובות הזולת והחברה לנוכח ההתנהגות הדתית של האדם, מצויה באותן אמירות בהן רמ"י מנחה את לומדיו שלא להביט למעשי הזולת ולנסות ולאמץ (אם לא לחקות ממש) את אשר הוא רואה. באופן טבעי רמ"י מעלה כאן את נושא הלמידה מהזולת, והוא קובע כי לעיתים אסור לקבל אפילו דברי תורה מהזולת. את דבריו אלה יש לראות ברצף עם ההנחיות שהופיעו אצל רבותיו בפשיסחה וקוצק, החל מהאופן בו החסיד אמור

¹⁰⁵ ב, כתובות, דף יז, א, "רב", עמ' רג.

¹⁰⁶ צוואת הריב"ש, פיס' ב (=ליקוטים יקרים, פיס' קעט).

¹⁰⁷ ליקוטים יקרים, פיס' קעג. למקורות נוספים בספרות שמקורה בביהמ"ד של המגיד ממזריטש, ראו צוואת הריב"ש, פיס' י ("כלל גדול השתוות, ופירוש..."); צוואת הריב"ש, פיס' מט; צוואת הריב"ש, פיס' נג (=ליקוטים יקרים, פיס' נח); צוואת הריב"ש, פיס' סה (= ליקוטים יקרים, פיס' טו); ליקוטים יקרים, פיס' לו; אור האמת, דף ק,ב. על מידת ההשתוות בראשית ימי החסידות ראו אצל ש"ץ, מיסטיקה, עמ' 30, 33-34 (ועוד שם ע"פ מפתח); על ספרות הנהגות זו שיצאה מביהמ"ד של המגיד ממזריטש, ראו אצל גריס, ספרות הנהגות, עמ' 144-148 (על ספר צוואת הריב"ש ראו שם, עמ' 181-149); גריס, סופר וסיפור, עמ' 31-30 (ובהערות הנלוות). תגובה לאמירות מעין אלו ניתן למצוא בדבריו של ר"ח מוולוז'ין, נפש החיים, תוספת לשער ג פרק ח: "עוד אחת יוכל לפתתוך (=יצה"ר) בחבילות ראיות, שתכלית עבודת האדם הוא רק להשיג יראת הרוממות. ורק על זה יהיו עיניו ולבו כל הימים. ושיראת העונש ובושה מבני אדם, היא מידה גרועה שבגרועות והראוי לשרש אותה מליבך... עד שיקבע בלבך שיראת העונש והבושה מבני אדם היא עבירה... ויוכל להיולד מזה, שאם יוכיחך אדם ויראה לך שאתה עובר על איזה דין, ישיאך לבך שלא לאפרושי מזה כל זמן שיראת המוכיח על פיך, באמריך שרק אין יראת אלוהים בזה רק יראת אדם ויראה חיצונית". ראו על כך אצל ש"ץ, מיסטיקה, עמ' 156.

להתייחס ליצדיק,¹⁰⁸ וכלה במערכות היחסים שבין חסידי פשיסחה ובין סביבתם :

"כי תצא מחנה [על אויבך ונשמרת מכל דבר רע] (וכו') כי יהיה בך איש אשר לא יהי טהור מקרה לילה ויצא מחוץ למחנה" (דברים כג, י-יא) - **כי ענין מכשול הזה בא לאדם מפני שמביט בדברי תורה שאינם שייכים לו**. ולכן נאמר "ויצא אל מחוץ למחנה", להראות לו שאין זה מקומו כי הוא עומד מחוץ לזה.¹⁰⁹

רמ"י כורך כאן בין שני הפסוקים, כאשר הפסוק הראשון מתאר מצב בו האדם מצוי מול האויב, ועליו להישמר מכל דבר רע. הפרשנות של רמ"י מפתיעה כאשר אנו בוחנים מהו אותו רוע, אשר ביחס אליו אמור האדם להיזהר – דברי תורה אשר הוא רואה אצל הזולת! דברי תורה אשר אינם שייכים לאדם הם בבחינת דבר רע עבורו, ונשים לב לקריטריון, לא דברי תורה בשל היותם עמוקים, אוזטרניים, או אפילו רדיקליים, אלא רק בשל היותם 'אינם שייכים לו'. יתר על כן, הפסוק מתאר עמידה מול האויב, ובדברי רמ"י הכוונה לאותו זולת, אשר יש בידו דברי תורה אשר אינם שייכים למתבונן. זאת הסיבה שניתן לכנותו אויב, או ליתר דיוק, על האדם לראות בו מעין 'אחרי' שיש להתרחק ולא לקבל ממנו. אינני חושב שרמ"י ביקש להציג כאן ריבוד חברתי בעל אופי דיכטומי, כפי שזה רווח בספרות החסידית. סגנון כתיבתו כמו גם בית המדרש בו גדל, מאפשרים לקבוע כי רמ"י היה מוטרד מהשאלה מה פירוש למידה מהזולת, והסכנה באימוץ 'מדרגה' שאינה שלך (הווייה מול מחשבה), ובזה כלול כמובן גם הפער בין הצדיק ובין חסידו.

אם כך מה שהוא טוב לאדם אחד, איננו יכול לשמש רק בשל כך סיבה עבור אדם אחר לאמצו, ובכך מסביר רמ"י את השוני בין דמותם של האבות :

"לא תעשון אתי אלוהי כסף ואלוהי זהב וגו' מזבח אדמה תעשה ל"י" (שמות כ, כ) – ובאמת הלא כבר כתיב "לא תעשה לך פסל וכל תמונה" (שם כ, ד). אכן זה מורה **שלא יעבוד כמצות אנשים מלומדה**, כמו שראית מרבך ואבותיך 'יראה' ו'אהבה'. וכמו שמצינו שאברהם אבינו עבד להשי"ת במדת אהבה, ויצחק אבינו במדת יראה, ולא עשה כמו אביו.¹¹⁰

אף שאדם מצווה לעשות לעצמו רב, הלמידה איננה בעלת אופי של חיקוי דרכו בעבודת ה'. ייתכן ורבו צריך לעבוד במידת האהבה והוא במידת היראה, או להיפך. השוני האנושי המוביל לשוני דתי הוא גם חלק מהתביעה שלא לפעול מתוך שיגרה, ולא לאמץ דרכי התנהגות באופן חיצוני.¹¹¹ בדרוש אחר צועד רמ"י צעד נוסף, לפחות מבחינת הרטוריקה, נוכח אופיו הפולמוסי, וקובע כי מי שמקבל דברי תורה שאינם שייכים לו הוא בבחינת כ'רודף בצע':

"ויסע משה את ישראל מים סוף וגו' ולא מצאו מים" (שמות טו, כב) – זה שאמר הכתוב "הט לבי אל עדותיך ואל אל בצע" (תהלים קיט, לו). 'עדות' הוא דבר ברור מאוד, שדוד המלך ע"ה התפלל שהשי"י יטה לבו שלא יקבל רק דברים ברורים ומותרים ושייכים לחלקו. **ואפילו אם הדבר מותר, אך אינו שייך לחלקו זה נקרא 'בצע'**. וכן היה הענין כאן, שהצריך משה להסיעם בעל כרחם, וקבלו מעט יותר מכפי שהיה שייך לחלקם. ולכן היה ענשם מדה במדה, שאבדו מעט גם שלהם,

¹⁰⁸ ראו בנספח לפרק הראשון את פירושי למשל האוצר של ר' שמחה בונם מפשיסחה ודברי הביקורת שלו על הצדיקים החסידיים.

¹⁰⁹ א, תצא, "כ"י, עמ' קצ.

¹¹⁰ ב, יתרו, "לא" (אחרון), עמ' נד.

¹¹¹ ראו דבריו ב, יתרו, "לא", עמ' נג: "...היינו, שי'אהבה' ו'יראה' המה דברים יקרים שעובדים בהם את השי"י, אף על פי כן "לא תעשון אותי [אלהי כסף ואלהי זהב]", שלא יעשו גוון בו ית". לא להפוך את העבודה הדתית למשהו שהוא רק חיצוני (=גוון).

שלא מצאו מים, היינו, תשוקה.¹¹²

בדומה לקביעתו של רמ"י שהעשייה איננה נבחנת על פי טיב המעשה אלא לאור המניע, גם כאן הקריטריון לבחינת נכונות הסיטואציה הוא בעל אופי אישי, והוא מהווה שיקוף רמתו הרוחנית של האדם. קבלה של דבר שאינו שייך לאדם מוגדרת כדבר רע מבחינה ערכית, 'בצע'.¹¹³ לקבלה זו יש גם 'מחיר' אותה מגלה האדם בעצמו - העדר תשוקה. קיים יחס ישר בין התשוקה לבין הדבר אשר שייך לאדם, עד שניתן לומר שמה שייך לאדם מבחינה מהותית יוצר בו הד, ומעורר אצלו רצון. בדומה לטענה לפיה האדם עומד על רצון ה' ממנו, באמצעות תגובותיו למתרחש סביבו, אי-ההתעוררות של האדם מהווה עבורו סימן, לאיבוד מקומו הנכון, לאיבוד האותנטיות.

מהלך רעיוני זה משלים את הסוגיה בה עסקנו בהרחבה, ובה ראינו את הקביעה כי אין להקדים דבר למרות שהוא נכון כשלעצמו, אם הוא נעשה קודם זמנו. לפנינו טיעון לפיו 'הרע' ככה איננו מוגדר רק עקב היותו מצוי אצל הזולת, אלא גם מה ששייך לאדם עצמו עלול להיות 'רע', אם הוא מתרחש קודם זמנו, וזאת בשל הפער בין הממשות והמחשבה. הטרמת הזמן כאמור איננה רק ביטוי לזמן קוסמי בו אמורים להתרחש דברים, אלא עיקרו החיבור בין ממדי ה'שנה' וה'נפש', שמשמעותו הזמן בו האדם מגיע לכדי בשלות רוחנית, שהוא הזמן בו ההבנה הופכת להוויה. עד אז לאותו רגע דברי התורה אינם שייכים לו, וממילא אסור לו לאמץ אותם.

מערכת רעיונית זו קשורה ליכולת של האדם לקבל את עצמו, ולהשלים עם מי שהוא, רעיון המצוי עמוק בתשתית הגותו של רמ"י וכן של תלמידו.¹¹⁴ לאור זה מובנת הנחייתו כי על האדם לקבל את עצמו ולשמוח בחלקו, ובמובן זה רמ"י איננו מצדד ב'קנאת סופרים תרבה חכמה' ואפילו בדברי תורה יש בחינה של איסור 'לא תחמוד':

שישמח האדם בשלו בכל ענין, במעלות ובמדות וביושר, ולא ישאף לחלק חברו, ואפילו בעבדות הש"י ישמח האדם בחלקו, וזה נגד 'לא תחמוד'.¹¹⁵

הדברים לאורך הפרק עד כה אודות האינדיבידואליות ובפרט בסעיף זה העוסק בצורך של האדם לנטרל את השפעת הזולת, עלולים לייצור את התחושה לפיה רמ"י איננו מתעניין כלל בהיבטים חברתיים או איננו רואה חשיבות בשייכות החברתית. למרות שאין ספק שרמ"י רואה את השיא הדתי, כמוצא את ביטויו או מימושו, במישור ה'דתי', בהיות האדם עומד לבד מול אלוהיו.¹¹⁶

¹¹² ב, בשלח, "ויסעי", עמ' מו. בסוף הדרוש הקורא מופנה למקבילה א, בשלח, "וילכו", עמ' עז.

¹¹³ השוו לפירושו של רמ"י את המצווה 'נשאת ונתת באמונה', ב, כי תשא, "ששה", עמ' סג: "אזהרה לכל נפש מישראל שיחקור בנפשו מה הוא חלקו ומדרגתו **ובאם לא יתנהג האדם במידה הראוי לו ושייך לחלקו זה נקרא שאינו נושא ונותן באמונה**".

¹¹⁴ ביחס לר' צדוק ראו שג"ר, תשובה, לאורך המאמר. רעיון דומה מצוי אצל קירקגור בדברו על ה'חזרה' ראו קירקגור, **מבחר כתבים**, עמ' 59-61. מושג ה'חזרה' מבטא את יכולת האדם לחזור באופן ממשי אל מה שיש בו, ולא למאוס במי שהוא. הוא נוטל את הטוב שבחיינו, ומקבל אחריות כמו גם מתקן את שגיאותינו. ראו על כך שגיא, **מסע האני**, עמ' 32-33, עמ' 113 (התודעה כבחירה משמעה, חזרה אל הסופיות; אל קיום הקונקרטי העובדתי שאותו מאמץ האדם מתוך אחריות – "כך נעשה היחיד מודע לעצמו כיחיד מסוים זה, עם תכונות אלה, נטיות אלה... הוא מקבל על עצמו אחריות על כל זה"); ועמ' 141; ראו גם אצל ברגמן, **פילוסופיה דיאלוגית**, עמ' 80-85, 108-115; ראו מדן, **העקידה**, עמ' 33, הערה 4.

¹¹⁵ ב, תולדות, "ויתן לך", עמ' כב; ראו גם הגדרתו ב, מקץ, "ויהי", עמ' לא.

¹¹⁶ שיא זה יתממש באופן מלא לעתיד לבא "כי לעתיד יראה הש"י לכל אחד ואחד שיגיע לחלקו ומקומו האמיתי

ועדיין פרשנות חד צדדית מעין זו לא תהיה מדויקת. מעבר לעובדה שרמ"י עצמו שימש כמנהיג חצר חסידית בעיירה איזביצה, הרי שאנו מוצאים הד למשמעות החיובית שיש לחברה גם בכתיבתו. ביטוי מובהק לכך נראה בעת הדיון בצמד המושגים "ירא ה'" לעומת "ירא אלוהים".¹¹⁷ עיון בהגיון הפנימי של משנת רמ"י מגלה כי באופן ריאלי האדם מתפקד בעיקר במישור החברתי, ומישור זה מקיף את רוב חייו, ובמובן זה הזולת מובנו חיברות. החריגה לכיוון דמותו של יהודה היא בסופו של דבר בבחינת 'רצוא ושוב', והטיפוס הדתי הגבוה מתממש בקיום לעיתים נדירות. כך שמרכיב נכבד של החיים הדתיים מתרחש במסגרת עולמו של יוסף, הגם שכאמור מדובר ביוסף שעבר שינוי, ואשר חותר לאותו 'רצוא ושוב'. ההכרה במגבלות של הקיום הריאלי, היא כנראה הרקע להקפדתו של רמ"י לצרף לדבריו לא מעט הנחיות הנוגעות לקיום תורה ומצוות באופן הפשוט והמקובל. על כך יש להוסיף כי טענה זו כוללת בתוכה באופן אימננטי גם את נושא הריבוד החברתי, לאור עמידת הצדיק מול החסיד ולהפך, כמו גם מקומה של החצר של איזביצה מול חצרות חסידיות אחרות, וממילא שאלת הערכת האדם בעזרת ה'חוף' או ללא תלות בו נוגעת גם לכך.

1. האינדיבידואליזם כגורם מכונן בעבודה הדתית, או הפיכת גורל לייעוד

הכרה זו של האדם את עצמו כיחיד, מעצבת את עולמו הדתי של האדם, ומהווה גורם מכונן באופי עבודתו הדתית. היבט זה מהווה את שיאו של המסע האישי של האדם להכיר את עצמו, שהוא הוא הכרת רצון האל ממנו. נוכח העובדה שהנושא ידון בהרחבה בפרק הבא, אסתפק כאן בהערות ראשוניות.

1. לימוד תורה

השוני בין בני האדם נוגע לאופן שהללו לומדים תורה, כאשר הלימוד כאן איננו רק ההיבט האינטלקטואלי של הלימוד, אלא ההוויה שלימוד זה יוצר.¹¹⁸ תורת החסידות של רמ"י חותרת לא להוסיף ידע, אלא שינוי תודעתי שהינו שינוי בהוויה, והוא גופא שינוי בקיום.

יש חילוקים בבני אדם, מה שהציב הש"י חלק גבול לכל אחד. שיש אנשים שהש"י חלק להם בשורשם שלא ילמדו כל כך בעומק דברי תורה רק בפשיטות... אכן מי שהציב לו הש"י שבשורשו

צריך לעסוק בדברי תורה בעומק... ושם צריך האדם לרחמים גדולים בעניינים האלו.¹¹⁹

הוספת הביטוי 'עומק' כאן ללימוד תורה הופכת את המהלך להיות משמעותי. ה'עומק' הזה עם רצון האל מהאדם באופן ספציפי, מקיים מערכת יחסים דיאלקטית עם רצון האל הפשוט והגלוי לכל, וזה מה שעומד ברקע אמירתו של רמ"י בדבר ההיזקקות ל'רחמים גדולים'. המורכבות שה'עומק' דורש מהאדם, והעיונות עם עולמו המוכר או חלק ממרכיביו (ערכי, תבוני וחברתי), עשויים להבהיר אמירה זו. אך אל לו לאדם להתחמק ממטלה זו, ובמובן זה האדם הופך להיות 'כבול' באותה עת בה הכיר את אשר שייך לו, כלשון האמירה היפה המיוחסת לרבו הרמ"מ

בחיים הנצחיים, ולא יתאוה לחלק חברו" (א, קרח, "ויאמר", עמ' קנו).

¹¹⁷ ראו להלן בפרק הבא בסעיף המוקדש לסוגיה זו. כמו כן, ראו בנספח המוקדש לעקדת יצחק.

¹¹⁸ ראו גם א, עקב, "והיה", עמ' קפא: "בקבלת עול תורה היו כל ישראל בשוה... אך הציון שדברי תורה עושים בלב

האדם, היינו שיקבעו בלבו, בזה יש חילוקים ואין דעת אחד דומה לחברו".

¹¹⁹ ב, ברכות דף סא, ב "אמר", עמ' קפד.

מקוצק, 'מרבה דעת מרבה מכאוב - ואף על פי כן'.¹²⁰

לפנינו ביטוי נוסף לאופיה המעגלי של משנת רמ"י - מי שצריך ללמוד בעומק כך אמנם ילמד, ומי שלא, גם לא יוכל ללמוד אף אם ירצה "כי לעומק דברי תורה לא יוכל לבוא בלתי כששייך אלו הדברי תורה לשורש נפשו".¹²¹

2. קיום מצוות

בכל הנוגע לקיום מצוות, ההיבט האישי מוצא את ביטויו בכמה וכמה מושגים, כאשר אחד הבולטים שבהם הוא 'מצוה פרטית', מושג לו שמור מקום נכבד בהגותו של רמ"י. ברגע שהאדם מכיר בקיומה של המצוה 'שלו', הוא ממילא מבין שעליו לתת תשומת לב מיוחד לאותה מצוה, באמצעותה, כבר ראינו לעיל, הוא קונה את עולמו.

יש מצוה פרטית לכל שבת, שבזה הפרט צריך שמירה יותר מכל הפרטים... צריכים שמירה בכל

הפרטים ובכל דברי התורה... רק כל אחד מאיר בפרט אחד יותר מפרט חברו.¹²²

כאמור לעיתים אנו פוגשים עשייה אישית זו מצויה במתיחות ואפילו בסתירה עם ההנחיה הכללית של ההלכה, כדבריו בדרוש אותו ניתחנו בפרק הקודם.¹²³

ז. סיכום

הפרק כאן עסק בעיקר בחשיבות הדתית שיש בהכרת האדם את עצמו כ'אני', וקבלת האחריות הנגזרת מכך. המודעות העצמית אמורה להוביל את האדם להכיר את עצמו כסובייקט, אך במקביל גם, עד הגעה לרמת מודעות זו, להוות גורם משפיע על דרכי ההתנהגות בחיים במישור ה'כללי'. לאמור, כבר במישור הקיום הנמוך האדם, האדם אמור להיות מונע לאור היותו אינדיבידואל. סוגיית ה'חסרון' לה הקדשנו מקום רב בנספח לפרק זה, ואשר הוצגה כמיקרו-קוסמוס של העבודה הדתית במשנת רמ"י, משקפת למעשה את שתי רמות הקיום בה מתמקד רמ"י לאורך ספרו. ברמה הראשונית לומד האדם על עצמו, על עולמו הפנימי, על נטיותיו ותכונותיו, מקבל אחריות על קיומו, ובכך מכיר בייחודו. כל זאת כמצע לשינוי בו האדם יזהה ייחוד זה כיעוד, וימצא בתוך רצונו האישי את רצון האל. ראיית האדם את עצמו כמו שהוא, וקבלת עובדה זו כביטוי לרצון האל, מאפשר לו במקביל לממש את רצון האל ממנו.

עלינו להדגיש כפי שפתחנו פרק זה, כי אין רמ"י עוסק כלל בהגדרות בעלי אופי אונטולוגי אודות נפש האדם או עולמו הפנימי. במובן מסוים ניתן לומר שאין אצל רמ"י קביעות אודות

¹²⁰ פרפראזה על המובא בספר **רמתים צופים**, ב, דף כ, א.

¹²¹ ב, משלי א, "חכמות", עמ' קסג. ראו גם ב, ב"מ דף ב, א, "מאיי", עמ' רד: "כי כל מה שמשגיג האדם בראיה יכול לקנות אחר כן בקנין גמור ע"י השתדלות, רק צריך לזה זמן. ואחר כן מה שמשתדל וקונה על ידי פעולותיו זה נשאר לו לעוה"ב גם כן, כי זה הוא חלקו בשורשו. אבל מה שרואה, ואין לו בזה קנין גמור, זה הוא רק בעולם הזה, שיכול לראות אור למעלה ממדרגתו. אבל לעוה"ב שם ישאר בידו רק מה שקנה על ידי השתדלותו שזה שייך לו בשורשו".

¹²² ב, קדושים "וידבר", עמ' פב.

¹²³ א, תצא, "כי יקרא", עמ' קפט: "על פי הכללים (=כללי ההלכה) צריך האדם להתנהג בכל העניינים, והנה הכללים יחייבו שאין אדם מחוייב למסור נפשו על שום דבר חוץ משלשה דברים הידועים... מקום שהאדם יודע שהמצוה הזאת שייכת לו בשורשו, אז מחוייב למסור נפשו אף על מצוה קלה... היינו שישלח את הכללים, שלא ישגיח עליהם רק ימסור נפשו... כי לכל אדם שייך מצוה מיוחדת".

קיומה של 'נשמה', או 'אני' או 'עצמי' בלתי משתנה, במובן מסוים להפך. מדברי רמ"י ניתן לטעון שלפחות במישור האפיסטמולוגי, ה'אני' עשוי להיחשף כדבר דינמי. אמנם האדם מכיר בתוכו תכונות וכוחות, אך יש לשים לב כי אותו 'אני' נחשף לאדם דרך רצונות ותחושות אלו. ברמת הקיום הגבוהה, האדם איננו יודע כיצד ינהג בעתיד, אלא שהוא קשוב לרצון האלוהי הקונקרטי, ובמובן זה הוא מקיים דיאלוג תמידי עם האל. כך שניתן לומר שבהגותו של רמ"י קיימת מתיחות מובנת בין ההתייחסות אל האני כדבר נתון, אותו יש לחשוף (סוגיית החסרון מהווה דוגמה מובהקת להיבט זה), ובין היצירה העצמית המתייחסת אל האני כמתהווה, או כמתגלה בכל רגע נתון מחדש.

'שפה' זו של רמ"י הנעדרת כמעט כל מושג פילוסופי, מעידה כי מוקד דבריו מושם על התווית 'דרך' לשומעיו. דבריו נאמרים מתוך רצון להוביל לקיום 'דיאלוג' בין האדם לאל, לאמור, ההתמקדות היא במידת התואם בין האדם ובין רצון האל, וזהו הציר בו הדברים נבחנים. המהלך הארוך שראינו אמור להוביל את האדם לאותה הכרה בהרף עין בה האדם מכיר מהו רצון האל ממנו.

אותה מודעות עצמית, המובילה את האדם להכרת עצמו כסובייקט, היא למעשה חלק מהמהלך בו האדם לא רק מכיר את רצון האל ממנו, אלא מממשו בקיום. משנתו של רמ"י מובילה את האדם לאותה נקודה בה הוא לא רק זוכה להבנה אלא מינייה וביה מממש באופן מודע את רצון האל ממנו. מימוש זה שניתן לכנותו מימוש העצמיות מקביל ברמה הפנומנולוגית למושג 'האנדוידואציה' בפסיכולוגיה היונגיאנית, או לחיים במישור ה'דתי' בניסוחו של קירקגור, והיא צורת החיים הדתיים אליה חותר רמ"י, ושכל דבריו מכוונים אליה. הוויית קיום זו זוכה לתיאור נרחב בספר מי השילוח, וזאת באמצעות שימוש מושגי רחב, ולכך אקדיש את הפרק הבא.

פרק שמיני

מימוש רצון האל בקיום כמימוש העצמיות – המתח בין האקזיסטנציה והדת

הדרישה הדתית העולה לאורך ספר מי השלוח היא הכרת רצון האל מהאדם בסיטואציה קונקרטי. ראינו בעת תיאור תהליך הבירור כי כדי להגיע לאותה וודאות על האדם לעבור תהליך של סילוק הנגיעה האישית, שזהה לסילוק או נטרול ה'אגו'. עם סילוק הנגיעה תתרחש מינה וביה גילוי רצון האלוהי שניתן לראות בו גילוי של 'אני פנימי'¹ וניתן להקבילו לגילוי ה'עצמי', במובן המקובל בדברי יונג בפסיכולוגיה המודרנית.² במקביל ראינו כי רמ"י איננו מגדיר את אותה 'עצמיות', זאת בשל היותו ממוקד בשאלת ה'רצון', ומידת ההתאמה בין הרצון האלוהי ובין הרצון האנושי. ניתן לקבוע שאם ניתן לדבר על מושג ה'עצמיות' במשנת רמ"י, הרי זה רק בהקשר לשאלת בירור רצון האל מהאדם, כך שבמובן מסוים השאלה: "מה האל רוצה ממני", משמשת עבור האדם בירור ייעודו בהקשר הקונקרטי. הקיום הדתי אליבא דרמ"י מכיל משמעות כפולה: בו מפענח האדם את משמעות חייו, ובו מפענח האדם את משמעות הדרישה הדתית. עם כינון היחס לאלוהיו מתחולל אצל האדם כינון היחס ל'עצמי'.³

רמ"י איננו מסתפק בהכרת רצון האל, אלא תכלית אותה הכרה היא מימושה במציאות. מימוש רצון האל מתרחש לאחר תהליך הבירור, בו האדם למד מתוכו על הנדרש ממנו. הדרישה לממש זאת בקיום⁴ עלולה לעמוד במתח ולעיתים אף בסתירה עם המחויבות ההלכתית הנורמטיבית. ניתן לראות במצב זה מקבילה לחיים מתוך הספירה הדתית אצל קירקגור, ולראות בתנועה זו מקבילה להכרעה האקזיסטנציאלית בהגותו של קירקגור. לאדם במצב הזה אין נקודת עגינה חיצונית, ומקור הסמכות שלו היא תחושת הוודאות שלו, שהיא עצמה תוצר של ה'בירור'. האדם במצב הזה חושף בתוכו את רצון ה', ובזה שהוא נענה לרצון זה הוא נוהג באופן אותנטי. הכרה ברורה זו היא בעלת עוצמה, וניתן לומר שהאדם במצב בו איננו חש כמי שבחר בין אפשרויות שונות, אלא פועל כמי שישנה רק אפשרות אחת לפניו. יתרה מכך, במצב זה ברור לאדם

¹ ראו ביחס למושגים 'אני פנימי' או 'אני טהור' (המבטאים רעיון מקביל לדברי יונג על ה'עצמי') אצל שוהם, אל האין, עמ' 324-364; שוהם, **דיאלוג**, עמ' 576-578 (=שוהם, **מרד**, עמ' 203-201), וכן שם על פי המפתח המפורט.

² ראו יונג, **זכרונות**, עמ' 376; יונג, **האני**, עמ' 129, ועמ' 132; דברי ההקדמה שלו אצל סוזוקי, **מבוא**, עמ' 11; אנקורי, **לב ומעין**, עמ' 256, ולאורך הפרק "הלב והמעין", עמ' 223-241; הארדינג, **האני**, עמ' 77, כן עיינו שם על פי המפתח. לניתוח ביקורתי של עמדת יונג בסוגיה זו ראו, סטור, **יונג**, עמ' 101-113; עוד על עמדת הפסיכואנליזה לדברי יונג על ה'עצמי' ראו אצל שטרנר, **אינדיבידואליות**, עמ' 16-18. לאורך המחקר כאן הפניתי לעיתים למקבילות מתוך תורת הזן, וראוי לציין כי בזן נעשה שימוש הדומה לשימוש של יונג במושג ה'עצמי', ראו סוזוקי, הרצאות, עמ' 51-62. על מושגי ה'עצמיות' בכל הנוגע לחקר החסידות ראו אצל פדיה, החוויה המיסטית, לאורך המאמר, ובפרט עמ' 95-98, 107-108.

למושגי ה'עצמי' מופע נרחב בפילוסופיה, כאן ברצוני לציין רק לשני הוגים שמושג ה'עצמי' קרוב למה שאני מוצא במשנת רמ"י: על מושג ה'עצמי' אצל בובר, ראו אצל שפירא, **בובר**, עמ' 179-177, 204; קורן, **מיסטיקה וחסידות**, עמ' 145-151. עוד על ה'עצמי' ראה טנן, **יאספרס**, עמ' 288-290; ועכשיו כנושא ספרה של מירון, **יאספרס**.

³ השוו שגיא, **מסע האני**, עמ' 225-226.

⁴ ראינו כבר את דברי בובר, ביחס לחובת האדם לענות לשאלה שהאל מפנה אליו, ותשובה זו ניתנת בקיום "וחייב הוא, הוא היחיד, להשיב בעשייתו ובחדילתו" (בובר, **בסוד שיח**, עמ' 189-188).

כי אם לא ינהג באופן זה הרי שיחיה בשקר ובכחש עצמי.⁵ מאידך, במקומות רבים לאורך כתיבתו, עולה באופן ברור כי לדעת רמ"י, אם אין לאדם יחס ישיר לאל, הרי שזו תהיה טעות חמורה לממש את יחסו הדתי בכל צורה החורגת ממערכת הנורמות ההלכתיות.⁶ האדם המכיר ופועל מתוך הכרה זו מימש את עצמיותו. העמידה של האדם מול האל, היא זו המעניקה לקיומו את משמעותו העמוקה ביותר – קיומו כסובייקט, ובכך כביכול מצדיק האדם את קיומו. עובדה זו מעמידה את האדם מול ה'יחוי' ומעוררת בעיות ערכיות וחברתיות הסובבות את שאלת משמעות קיום תורה ומצוות.

לנושא זה של מימוש העצמיות או ההכרעה האקזיסטנציאלית מופעים רבים במשנת רמ"י. לשם הקלה על הדיון, ביטויים אלה קוטלגו לשבעה נושאים. חרף ההכרה שחלוקה זו יש בה מן המלאכותיות, ולעיתים מן הכפילות, הרי שנראה שגדול בה היתרון, בהיותה מאפשרת מעקב אחרי הדיון הארוך, וכן מאפשרת מיצוי כל רעיון ומושג מתוך עצמו. כמהלך משלים אדגיש לאורך הדיון את מערכת הקשרים הפנימיים בין המושגים השונים, ובמובן מסוים פרק זה אמור גם לסגור הרבה מעגלים ודיונים, בהם עסקנו לאורך פרקי המחקר הקודמים. הדבר יהווה ראייה לטענתי כי בניגוד לסגנון הדרשני הנראה כחופשי על גבול ה'פרוע', הרי שהעולם ההגותי הנשקף מספר מי השלוח הוא עולם 'מהודק', והסמלים השונים בהם הוא משתמש קשורים זה בזה ויוצרים עולם מסומנים חד וברור.⁷

א. שני פנים לתורה – 'כללים' ו'פרטים'

שני המישורים העיקריים ביניהם נעה משנתו של רמ"י, משמעותם גם שני רבדים בקיום האנושי, ולאור זאת שני המופעים של רבדים אלו: המישור הכללי, האובייקטיבי, בו האדם פועל כחלק מהחברה היהודית, וככזה הוא מצוי תחת החוק 'הכללי'; המישור הסובייקטיבי, האקזיסטנציאלי (האישי הקונקרטי), בו האדם נוהג כיחיד, ובכך נענה לחוק 'פרטי'. על פי תפיסת רמ"י לשני מישורים אלה חייב להיות ביטוי גם בתורה.⁸ התורה איננה רק שיקוף של אותו חוק 'כללי', אלא מכילה בתוכה, אמנם באופן סמוי יותר, את הדרישה הדתית כמו גם את הלגיטימיות לחפש את החוק הפרטי ולממשו. בכך לא רק שרמ"י מוצא עיגון למשנתו בתורה עצמה, אלא מצליח לשמור את מעמדה בהיותה רלוונטית גם ברמת הקיום הגבוהה, כשם שהיא מובילה היא את האדם כלפי רמת קיום זו. על פי תפיסה זו הציווי האלוהי כולל בתוכו שני פנים, מכיוון שמעצם טיבו עליו לתת

⁵ לרעיון אחרון זה אחזור בפרק הבא, אשר יוקדש לפרשנותו של רמ"י את מעשה זמרי, ובו גם נערוך השוואה לרעיון היכולת של רוזנצוויג.

⁶ לנושא זה הוקדש דיון נרחב לאורך הפרק החמישי, בהקשר של החטא במשנת רמ"י כמו גם ההבחנה בין מחשבה ובין הוויה, וכן הוא עלה דרך דמותו של עמלק, עיי"ש. השוו לעמדת קירקגור בנידון, ראו שגיא, **מסע האני**, עמ' 209.

⁷ בפרק החתימה מובאת טבלה בה מכונסים יחדיו הסמלים השונים המפורזים שעלו במחקר שלי על ספר מי השלוח.

⁸ אפשר לראות בכך ביטוי לאמירה "הפוך בה והפוך בה ככלה בה" (משנה אבות פ"ה מכ"ב). הרעיון אם כן קדום, ולו מופעים רבים החל מספרות חז"ל עבור לספרות הקבלית הקדומה (השוו לדברי הרמב"ן "הכל נכתב בתורה בפירוש או ברמיזה", ראו פדיה, **רמב"ן**, עמ' 144-142). על סוגיה עקרונית זו ראו שלום, **פרקי יסוד**, עמ' 85-36. הייחוד של רמ"י בסוגיה זו נוגע לשאלת היחס בין הפרטים ובין הכללים, ובאופן יותר מדויק ראית הפרטים כביטוי למפגש אישי וקונקרטי בין האדם ובין התורה והאל.

מענה לאותן שתי רמות של קיום דתי. אנו נראה כי צמד המושגים 'כללים' ו'פרטים' מקביל להבחנה בין הטרנסצנדנטי והאימננטי, או להבחנה בין סכמות לאוטונומיה.⁹ רמ"י איננו מפרט כיצד תהליך זה קורה - כיצד על ידי קיום התורה במובנה המסורתי מתרחש אותו שינוי, שלמעשה יש בו אנטי-תיזה ואפילו פירוק של אופן הקיום הקודם. כל שאנו מוצאים בדבריו היא הטענה, לפיה התורה עצמה מכילה דרישה מהאדם לחפש את 'רצון-האל' באופן קיומי ממשי, וכמו כן, כי קיימת בתורה רמת 'עומק' בה נוצר דיאלוג בובריאני בין הלומד ובין הטקסט.¹⁰ בשלב זה אסתפק בקביעה כי רמ"י רואה לנגד עיניו תהליך של מעבר שניתן גם לתאר אותו כמקביל למעבר בין רמת קיום 'שלא-לשמה' לרמת קיום של 'לשמה'. מעבר זה מתרחש לאחר שהאדם 'מתבגר' רוחנית, ומבין כי כל העשייה הדתית מטרתה להעמידו באופן ממשי מול רצון האל. תהליך זה עשוי להתרחש גם באופן דיאלקטי, בו לעיתים המצוקה שיוצר עולו של החוק, ואופי הקיום 'ב'צמצום' מתסיס את האדם, ואז נוצרת האפשרות להיפתח לצורת קיום אחרת.

את הרעיון לפיו התורה אמורה ליתן מענה עקרוני לכל אדם בכל תקופה, ניתן להציג באמצעות דבריו המפורסמים של הרמב"ם בספרו מורה הנבוכים:

חייב אתה לדעת גם כן שאין התורה שועה אל החרגי, ואין הציווי בהתאם למיעוט. אלא בכל דעה, מידה, או מעשה מועיל שרוצים להשיג, מתכוונים לדברים שעל פי רוב, ואין שועים לדבר הממעט לקרות או לנזק הפוגע באדם אחד בגלל הקביעה הזאת והנהגת התורה... בהתאם להתבוננות זאת אל תתפלא גם כן שכונת התורה אינה מושגת בכל פרט ופרט. אלא מתחייב בהכרח שיימצאו פרטים שהנהגה זאת של התורה לא תביא אותם לידי שלמות... ראוי שהנהגת התורה תהיה מוחלטת, מיועדת לכולם, אפילו אם זה מתאים לאנשים מסוימים, ולא מתאים לאחרים.¹¹ מדברים אלה עולה, כי התורה כמערכת הוראות נורמטיבית הפונה לכלל האדם, איננה יכולה ואיננה צריכה לתת מענה ליחריגי. אמנם מקופלת בטענה זו עמדתו הרציונלית של הרמב"ם, הבאה לידי ביטוי גם במשמעות ה'אמת' אותה מייצגת התורה, אך יש בכך להדגים את אופי ההתמודדות של הוגה חסידי כמו רמ"י עם משמעות התורה לאדם הפרטי. כאמור, אולי מתוך הכרה ומצוקה דומה לזו העולה בקטע זה, טורח רמ"י למצוא 'עומק' בכתובים, הגם שרובד זה מקיים יחס דיאלקטי עם משמעות התורה ברובד 'הפשט'. אך בשונה מהרמב"ם, טוען רמ"י כי גם רמת קיום דתית זו קיימת בתורה, אם כי לא בחלק 'הגלוי' שבה. התורה מכילה ממד רמוז, אותו מכנה רמ"י ממד ה'עומק', והוא מקור ההנחיה לאדם כי עליו לקיים את המצוה הפרטית, גם במקום שמצוה זו עומדת במתח עד כדי סתירה עם המצוה הכללית. כל זמן שהאדם לא פיתח לעצמו תודעה של סובייקט, אכן עליו לקיים את רצון האל המתגלה בתורה על פי האופן ש'הכללי' קורא אותה. אך כאשר חל שינוי ברמתו הרוחנית, והאדם חי כסובייקט, באופן של "הווה נוכח", עליו לחפש את רצון האל המכוון אליו. התנהגות זו מקבלת את הצדקתה, בכך שהיא משקפת את עומק רצון האל, ושהיא תוצר 'קשר ישיר' בין האדם והאל.

מציאת 'המצווה הפרטית', הטמונה ב'עומק' הכתובים, נוצרת לאחר שהאדם מסוגל לגשת

⁹ = בין 'תורה' ו'תפילה'. ראו לעיל פרק הראשון בדברי ההקדמה לחידושו של היהודי מפשיסחה.

¹⁰ ראו את הדיון בפרק הבא דיון אודות אופן קריאתו של בובר את התורה.

¹¹ **מורה הנבוכים**, חלק ג פרק לד, מהד' שורץ, עמ' 541-542.

לאותם כתובים מתוך הווייתו הסובייקטיבית. רמתו הקיומית היא הממד שדרכו מתפרשים דברי התורה. רצון האל הטרנסצנדנטי מופיע בתוך האימננטיות ומותנה בהכרתו של האדם, ובכך משתקפת באופן בהיר הדיאלקטיקה הדתית בין הטרנסצנדנטיות לאימננטיות, ובהקשר שלנו בין 'הכללי' ובין 'הפרטי' של דברי התורה.

1. יתרון הפרטים על הכללים'

נקודת ההנחה המופיעה אצל רמ"י היא, שכללי התורה במשמעות של מצוות (=חוק) לא תמיד יכולים לענות על מכלול חייו של האדם. יתר על כן, הם גם לא אמורים לענות, מכיוון שמעצם הגדרתם הם פונים לכלל. נפתח בקטע דרוש אותו כבר ראינו במהלך עבודה זו:

"כן מטה בני יוסף דברים" (במדבר לו, ה) - הענין שנכתב בסיום התורה פרשה הזאת שאינה נוהגת רק לשעה. והענין בזה, להראות להם לישראל "כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם" (דברים ח, ג).¹² 'לחם' היינו ד"ת כללים הנצרכים לכל בכל עת לכל נפש מבלי שום שינוי ותמורה והם התרי"ג מצוות. והעיקר הוא להבין בדברי תורה בכל זמן את רצון ה', מה רצונו בכל רגע לפי העת והזמן. ומדברי תורה יצא אור ללבות ישראל שיבינו עומק רצון ה' כפי הזמן. ועל ידי זה נכתב הפרשה הזאת אחר סיום כל התורה, בכדי להבין לישראל, כי מכל התורה יוצא פרטים לכל עת ולכל זמן, וכל דברי תורה הם עצות בכדי שיבין האדם באיזה דבר יחפץ הש"י עתה ויעסוק בה. על כן נכתב הפרשה הזאת שהוא גם כן אינו נוהג אלא לזמן.¹³

המקור עליו נבנה הדרוש שלפנינו, זו הפרשה המקראית המספרת על בקשת בני יוסף ממשנה, שנחלת בנות זלפחד לא תגרע מנחלת השבט (מנשה), באם הבנות יתחתנו עם בן שבט אחר. תשומת לב השומע מופנית לפרשה בה נחתם ספר במדבר, חתימה שהיא סוף התורה, נוכח היות ספר דברים מעין חטיבה לעצמו (= "משנה תורה"), ושרובו מובא כדבריו של משה. באופן מפתיע פרשה זו עוסקת בתיאור אירוע שלא היה לו משמעות לדורות, שהרי לאחר חלוקת הארץ לנחלות, דיון זה הפסיק להיות רלוונטי. העיסוק במקרה הפרטי של שבט מנשה, ודווקא בסוף הספר, מסמל לדעת רמ"י את אותו 'רמז' הטמון בתורה ולפיו, התורה עצמה היא זו הדוחפת את האדם למצוא בה את ההתייחסות האישית אליו. ציינו כבר לעיל שכך מתוארת הדרכתו לתלמידיו בכל הנוגע לדרך לימוד התורה, ואם כן לפנינו ביטוי דרשני להנחייתו זו.

רמ"י מציג כאן שתי מערכות על פיהן האדם מנהל את חייו הדתיים-רוחניים: 'לחם' המסמל את קיומו הבסיסי של האדם, ושבלעדיו אין לו חיים, והם תרי"ג המצוות המסמלות את החיים לאור התורה וההלכה; משלים אותו "מוצא פי ה'", המסמל את הפניה הקונקרטי של האל לאדם. כך שלמרות שהמערכות מוצגות כאן כמשלימות האחת את רעותה, יש להשלמה זו אופי דיאלקטי: ראשית עולה כאן שוב ההנחה של רמ"י שרצון האל איננו מתגלה בהכרח דרך התורה,

¹² ראו גם ב, בשלח, "ויראו", עמ' מו. זורנברג, שמות, עמ' 211-212.

¹³ ראו אליאור, תמורות, עמ' 415 (ושם ליד הערה 17), המקבילה דברי רמ"י אלה לנאמר בשם החוזה' מלובלין, אצל ר' מאיר הלוי מאפטא, אור לשמים, בחוקותי, עמ' ריא: "כי שתי לחם מרמוז על ב' תורות, תורה שבכתב ותורה שבעל פה. תורה שבכתב גליף בגליפו וחקק בחקיקה רק ברמוז. ותורה שבע"פ, מוסרו הקב"ה לכל דור ודור שידרשו צדיקי הדור על פיהם את התורה שבכתב כפי שכלם לפי העת והזמן. כך שמעתי מכאדומו"ר הרה"ק מוהרי"י (=ה'חוזה') מלובלין פירוש הפסוק 'ושפטו את העם בכל עת' (שמות יח, כב) רוצה לומר לפי העת והזמן כן ישפטו ההלכה". אלא שראוי לשים לב כי אצל ר' מאיר 'התאמת' דברי התורה להקשר הקונקרטי מסורה ליצדיקי הדור!"

ואולי במובן מסוים להפך, זאת כאשר אנו עוסקים ב'תורה' במשמעות המקובלת שלה.¹⁴ ואם כן 'הלחם' למרות היותו מרכיב בסיסי (אבן יסוד), איננו יכול לענות על מכלול צרכיו הדתיים של האדם. יתר על כן, ההנגדה המושגית בין 'לחם' ובין "מוצא פי ה'", מעמידה את 'הלחם' לא מול 'מותרות' (פרפראות לסעודה), אלא מול מגע בלתי-אמצעי עם האל. הנגדה זו לא רק שהיא מעמידה את 'הלחם' במעמד משני, אלא מתארת את 'הלחם' כ'חומר' לעומת "פי ה'" שהוא 'רוח'. נשים אל לב גם ליתפיקי' של התורה. בפרק הקודם ראינו שרמ"י מציג את תפקיד התורה להשלים את החסרון של האדם, ואילו כאן היא באה להסב את תשומת ליבו להכיר את רצון האל ממנו באותה סיטואציה קונקרטיית. ואם כן, יש מעמד משני לתורה בהופעתה כחוק, וכנותנת הוראות לאדם כחלק מהעם היהודי, והחתיירה היא למה שנראה בהמשך כחשיפת עומק הרצון האלוהי, שהוא למעשה גם המפגש האישי והבלתי מתווך בין האל ובין האדם.

גם בדרוש הבא, ההנחה היא שישנם 'הרבה דברים' שה'תורה' במופע המקובל שלה, איננה נותנת מענה:

"ר' שמלאי אתא לקמיה דר' יוחנן אמר ליה ניתני מר ספר יוחסין וכו' אמר ליה אין נידונים וכו' כפיה וארציה. אמר ליה רבי מה בין לשמו ושלא לשמו, לאוכליו ושלא לאוכליו וכו' אמר ליה לשמו ושלא לשמו אי אפשר לברר, לאוכליו ושלא לאוכליו אפשר לברר איסורו" (בבלי פסחים דף סב, ב) - להבין סמיכות הדברים: **דהנה הש"י נתן לישראל ש"ה מצות לא תעשה ורמ"ח מצות עשה שהאדם יתנהג על פיהם, אך יש באדם הרבה דברים שאין לידע אותם על פי תרי"ג מצות, אך צריך לאלו הדברים הרגשה וטביעות בלב**,¹⁵ אם הוא מיוחס מזרע אברהם יצחק ויעקב בלא שום פסול, שכל רצון האבות הקדושים היה לשם שמים, אז הוא ג"כ יכול לסמוך על חשק לבו. והנה שם ר' שמלאי מורה¹⁶ שהיה לו לבוש תפארת בכל מעשה התרי"ג מצות, והיה מבורר בהם.¹⁷ אך זאת היה רוצה לידע, אם יכול לסמוך על חשק לבו בדבר שאין תרי"ג מצות מגיעין, ובא אצל ר' יוחנן ללמוד זאת, ובהתחלה תיכף לא היה רוצה ללמדו שהיה חושש אולי עדיין אינו נשלם בהתרי"ג מצות. על כן אמר לו החילוק בין אפשר לברר איסורין בין אי אפשר, והבין ר' יוחנן שהוא כבר נשלם בהתרי"ג מצות שמהם מבורר איסורו, אך שהוא עומד עתה בענינים שאי אפשר לברר

¹⁴ השוו לדברי שג"ר, התשובה, עמ' 143. השוו ברמה הפנומנולוגית לתיאור עמדת קירקגור אצל שגיא, **מסע האני**, עמ' 187-188.

¹⁵ המושג 'טביעות בלב' איננו מושג שגור בספר מי השלוח, והוא כנראה קשור למושג 'טביעת עין' (להלן הערה 20) שמובנו הכרה אינטואטיבית, והבנת המציאות בהרף עין. אם כן, אזי מושג זה מהווה מושג מקביל ל'בינה' – כפי שרמ"י משתמש במושג זה.

¹⁶ רמ"י לא פעם מדייק משמות של אנשים, והדבר רווח בכתיבה דרשנית-חסידיית שרמ"י משתייך אליה. אין ספק שהדבר קשור לתפיסה מוקדמת ביחס למושג ה'שם', והיותו מקפל בתוכו של המהות של הדבר אותו הוא מסמן. בהקשר זה ראויים לציון דברי רש"י: "כל אחד היה דורש אחר שמו" (בבלי סנהדרין דף צח, ב ד"ה: "ינון"), או "משום דשמיה הכי, דריש לשמיה הכי" (בבלי נידה דף לו, ב ד"ה: "אסיתא"). על משמעות השם בספרות חז"ל, ראו מרגליות **שמות בתלמוד**, בפרט עמ' ה-ז. כן ראו אצל פרידמן, השם גורם, בו הוא טוען כי שם החכם מהווה גורם לדברים המובאים בשמו. לדבריו זוהי תופעה שורשית של הרטוריקה התלמודית-המדרשית עצמה, קרי לרובד הקדום והמקורי של ספרות זו, המשתמשת במתודות רבות ומגוונות ובהן קשרי אסוציאציה רבים מתוך דמיון צליל (ראו שם עמ' נט, הערה 34). ביטוי נוסף לשימוש בשם כאמצעי ספרותי בספרות המדרשית מצוי אצל קוסמן, שם הגיבור. ביחס לתופעה זו במקרא ראו גרסיאל, **מדרשי שמות**; נהרי, מדרשי שמות.

¹⁷ רמ"י דורש על פי דמיון במצלול שמלאי-שלם. על ר' שמלאי שהיה שייך לדור השני של אמוראי א"י, ראו אלבק, **מבוא התלמודים**, עמ' 190.

איסורו על פי התרי"ג מצות וצריך לספר יוחסין, ואחר שהבין זאת ר' יוחנן מיד למדו.¹⁸ הסוגיה התלמודית מספרת על ר' שמלאי אשר ביקש ללמוד אצל ר' יוחנן את ספר יוחסין, שעניינו מדרש לספר דברי הימים המקראי.¹⁹ לאחר שנדחה על ידו, שאל אותו שאלות הקשורות לקרבן פסח. שאלות אלו עניינן ההבחנה המובאת במשנה מסכת פסחים בין מחשבה שבעת השחיטה פוסלת את הקורבן: "הפסח ששחטו שלא לשמו... או לשמו ושלא לשמו או שלא לשמו ולשמו פסולי" (פ"ה מ"ב), ובין מחשבה אשר איננה פוסלת את הקורבן "לאוכליו ושלא לאוכליו... כשר" (שם, מ"ג). תשובת ר' יוחנן היא, כי במקרה הראשון הפסול הוא בגוף הקורבן, ואי אפשר לברר את איסורו, לאמור, לברר איזה חלק בקרבן מותר ואיזה אסור, ואילו במקרה השני אין פסול בגוף הקורבן, ואפשר לברר את האיסור מכיוון שאפשר לברר מי ראוי לאכול את הקורבן (=לאוכליו) ומי אינו ראוי (=שלא לאוכליו).

עמדת רמ"י היא שסמיכות השאלות של ר' שמלאי בסוגיה קשורים קשר הדוק – לאמור, יכולת הלמידה בספר יוחסין קשורה ביכולת לברר, וליתר דיוק קשורה בשאלה מי הוא הראוי לברר. היכולת לברר, היא עצמה ביטוי להיות האדם כשר או פסול, לאמור, מי שבגופו קיים פסול איננו יכול לברר את האיסור.

אנו למדים כאן, שישנם דברים שהפתרון להם לא מצוי בעולם הכלליים, ולשם מענה על האדם לפנות להרגשת ליבו ולטביעת העין שיש בו.²⁰ רמ"י מזהה יכולת זו, עם מה שבשפתה של הסוגיה מכונה היכולת ללמוד את ספר יוחסין. "ספר יוחסין" מסמל את הייחוס (אי הפסול בגוף), ורק מי שמצוי במקום זה, יכול לברר מה אופייה של הסיטואציה מולה הוא עומד, מאחר שאופי הברור איננו מאפשר להיעזר בקריטריונים אובייקטיביים. הייחוס לאבות הקדומים, איננו רק הבחנה פורמלית בין יהודי לגוי - הבחנה שבהחלט קיימת בעולמו של רמ"י - אלא משקפת, כפי שכבר ראינו בפרק שעסק בהימצאות בספק, תנועה של אמונה עמוקה ועמידה לשם שמיים. הבדיקה של רב יוחנן מתפרשת אצל רמ"י כמשקפת את תהליך התפתחותו של האדם, ודומה לו נראה בהמשך, בעת הדיון בטענה כי לפני 'ההתפשטות' קיים מצב של 'צמצום'. מטרת התהליך לוודא שאמנם מצוי האדם ברמה הרוחנית בה הכללים אינם נותנים לו מענה, או בניסוח מושאל, שה'לחם' כבר איננו מספק, והאדם זקוק ל'מוצא פי ה"'. לפנינו תנועה שיש בה היררכיה, ראשית על האדם להיות שלם בתרי"ג מצוות, ורק אח"כ הוא יכול לפנות להרגשת הלב. בכך רמ"י מבקש לוודא כי התנועה תהיה ביטוי של כנות, ולא תנועה שיש בה פירוק ההלכה או תירוץ שלא לקיימה.

לעיתים לא מסתפק רמ"י באמירה כי הכללים אינם מספקים, אלא אנו מוצאים אותו 'דוחף' את שומעיו באופן מפורש שלא להסתפק בהם, תופעה שלה מקבילות רבות בספר. מאמירות מעין אלו יש להסיק כי למרות שניתן לחיות במישור 'הכללי', ויש בכך כמובן לגיטימיות דתית, עדיין רמ"י מעוניין לחולל תמורה בעולם הדתי של תלמידיו.

שלא יסמוך האדם על כללי דברי תורה לבד, רק יביט להשי"ת בכל פרט מעשה ולפי העת מה

¹⁸ א, פסחים, דף סב, ב"ר שמלאי, עמ' רמה.

¹⁹ על ספר יוחסין, ראו צונץ, **הדרשות בישראל**, עמ' 62, והערה 43 בעמ' 302.

²⁰ ידועים דברי חז"ל על טביעת העין של תלמידי חכמים, שהם מעבר לקריטריון חיצוני מוגדר (ראו בבלי בבא מציעא דף כג, ב). כמו כן, ידועים הדברים אודות יכולת ה'הרחחה' שנאמרת במיוחד ביחס למשיח "והיריחו ביראת ה"'" (ראו לדוגמה בבלי סנהדרין דף צג, ב). ראו עוד להלן בסעיף בו נעסוק במונח "דן דין אמת לאמיתו".

שהשי"ת חפץ. וזאת אין ביכולת האדם לכוון בלתי עזר השי"ת. וכיון שכן הוא, אם כן מה יתרון לעושה, כיון שכל העבודות שהאדם עובד להשי"ת הכל הוא מרצון השי"ת שהשפיע לו, ולא נקראו על שמו, אם כן "מה יתרון לעושה" (קהלת ג, ט). על זה אמר "באשר הוא עמל" (שם), שזה יתרונו, מה שמייגע עצמו שרוצה מצידו לקיים רצון השי"ת, זה נשאר לו לעולמי עד, ועל ידי זה יסכים השי"ת על כל מעשיו שיקראו על שם האדם העושה. וזה שנאמר "ויתר מהנה בני הזהר עשות ספרים הרבה אין קץ" (שם יב, יב), היינו, כיון שהאדם צריך להביט לרצון השי"ת בכל פרט, וצריך להיזהר עוד למעלה מכל כללי דברי תורה, אם כן אין לפרש הכל, רק **צריך להיזהר ולהבין לעשות ולכוון רצון השי"ת בכל עת וה' יגמור בעדו**.²¹

אין לסמוך על דברי התורה כשלעצמם, מכיוון שהאדם זקוק לחפש מה רצון האל ממנו באופן קונקרטי "בכל פרט מעשה ולפי העת". מחד רמ"י קובע שהיכולת לכוון רצון האל איננה מסורה בידו, אלא גם היא ביטוי לרצון האלוהי, ומאידך רמ"י טוען שמה שיש לאדם מצד עצמו הוא עצם הרצון שלו. מקום הבחירה הוא ברצון, זאת לעומת המעשים ותוצאותיהם וכן לעומת תחושותיו רגשותיו.²² הדבר היחיד שיש לאדם הוא הרצון לעמוד מול האל ולהכיר מהו רצונו ממנו. רצון זה כשלעצמו יוצר צורה של התכוונות דתית, בו האדם פותח את ליבו לקראת דיאלוג עם האל. אמנם, היכולת להבין את הרצון האלוהי יש בה סוג של השראה והתגלות, ובמובן זה האדם אינו יכול לחוללה. מאידך, זו לא תיווצר, או מבחינת האדם לא תהיה קיימת, אם לא ייצור האדם את ה'כלי' המתאים לכלול השראה זו. המודעות היא הכלי באמצעותה האדם הופך עצמו לראוי לקבלת אותו 'שפע', שפע שמאפיינו המרכזי הוא ההבנה או ההכרה של רצון ה'.

יש לציין כי לפנינו לא מהלך יוצא דופן של רמ"י, אלא הכרה הקיימת אצל לא מעט הוגים,²³ לפיה הדיאלוג בין האל ובין האדם איננה פועל יוצא של מעשיו שלו, אלא במובן מסוים להפך, כל שביכולתו הוא להכשיר את עצמו להיות ראוי. משנת רמ"י מדגישה מאוד את ההיבט של החסד האלוהי, כמו גם מצד שני דואגת להדגיש את קטנות האדם, ואת אי היכולת שלו, שהפך המשלים שלה היא תלותו באלוהים.²⁴ יתר על כן, עלינו לשים לב לימטרת' הדרשה (מתוך הנחה שזו מופנית לציבור חסידים-תלמידים), ממנה עולה תביעה כלפי כל אחד ואחד לחפש את הרצון האלוהי ממנו. לאור זה דבריו על אי כתיבה של ספרים משמעותם, שישנם דברים שאי אפשר לכתוב, מכיוון שספרים מעצם הגדרתם מכילים את ה'כללים', ובכך אינם יכולים לתת מענה לקונקרטיזציה האנושית, לאותו מפגש חד פעמי בין אלוהים ואדם. יותר מכך, אי אפשר לצפות לתשובה מתוך ה'חוץ', מעולמם של ספרים. בעולם הדתי היהודי הבנוי על למידת ספרים וייחוס קדושה לַסֵּפֶר, אין ספק שהערת רמ"י איננה דבר של מה בכך, הערה שעלינו לראותה על רקע

²¹ ב, קהלת ג, "מה", עמ' קלה.

²² ראו לעיל בפרק החמישי, סעיף "הכל בידי שמיים", באריכות.

²³ את ניסוחה הקלאסי ניתן לראות בעמדה השלישית שמציג הרמב"ם ביחס לנבואה, ראו **מורה הנבוכים**, חלק ב, פרק לב.

²⁴ מוטיב זה מופיע באופן בולט בכתיבתו של ה'חזוה' מלובלין, ראו לדוגמה **דברי אמת**, נח, "עוד", עמ' טז: "והנה עיקר הצדיק הוא הנכנע בדעתו המכיר חסרונו, יש שהוא מפני רוממותו ית', ויש מפני שידוע ערכו, וזה יותר טוב"; **זאת זכרון**, "לפרשת", עמ' רסב: איש איש מזרע אהרן כ' דהנה הגם שאדם במדריגה יותר עליונה אם אינו מכיר שפלותו הוא גרוע, כי וודאי יש לאדם שפלות ועל כן משביעין אותו אפילו כל העולם אומרים עליך צדיק אתה היה בעיניך כרשע. הלא מי שכל העולם אומרים עליו צדיק בוודאי הוא צדיק, והאיך יחזיק עצמו כרשע, אלא וודאי יכול למצוא לו שפלות מי שמקורב להשי"י, ומשיג מעט האיך ראוי לעבוד לאל הגדול והנורא, שידע שוודאי אי אפשר להיות יוצא אחת מני אלף וכיוצא בזה, ומכל שכן לאיש כמוני כי רשעתי ידוע ומצוי".

התופעה שבבית המדרש בו גדל אכן לא נכתבו ספרים.²⁵

2. 'כללים' ו'פרטים' ובהתאמה 'חכמה' ו'בינה'

בשפתו המושגית של רמ"י אנו מוצאים הקבלה בין צמד המושגים כלל-פרט ובין הצמד חכמה-בינה. ספירות חכמה ובינה מסמלות את תחילת הגילוי של השתלשלות האלוהות. כך שניתן לראות את ההתפרטות לספירות כהתפרטות של הגלום בספירת 'חכמה', וזו מצידה מהווה את ה'כללי' לאותו תהליך של גילוי. את הגדרתו של רמ"י למושגים אלה ניתן ללמוד מדבריו הבאים:

כי 'שמש' מורה על חכמה לעיני האדם, והמה התרי"ג מצות שידע האדם על פי כללי המצות איך להתנהג בכל דבר, אם הוא אסור או מותר. ו'ירח' מורה על בינה בלב האדם לקדש עצמו אף במותר לו, שיהיה לו גבול ותחום במיעו להבדיל שעד כאן הוא ברצון הש"י ומכאן ואילך אינו ברצון הש"י. וזה הבינה יצטרך האדם בכל ענייניו. וזה מה דאיתא (בגמרא) 'אומות העולם מונין לחמה וישראל מונין ללבנה',²⁶ כ"י שמש' הוא חכמה שיש בכח האדם להשיגה, אבל 'לבנה' מורה על החיים שהיא למעלה מהשכל. כי 'ירח' היא מלשון ריח, שישראל יריחו בכל דבר את שורשו מחיי עולם הבא. אף שהירח הוא תחת השמש אך כדאיתא בזוהר הקדוש (בראשית דף רלז, ב) אין לסיהרא עלאה קא מניין,²⁷ שהשמש היא מקבלת אור מסיהרא עילאה, ולשמש עילאה²⁸ לא זכה להשיג רק משה רבינו ע"ה.²⁹

המושג 'חכמה' מבטא יכולת הבנה קוגניטיבית, בו האדם משתמש בתבונה שלו כדי להגדיר ולנסח, וממילא תחום זה קשור גם לממד התקשורתי בין בני אדם, היות והמסר ניתן להעברה לזולת. עולם תובנות זה עשוי להיות בעל אופי רציונלי, אבל כמובן שלא דווקא, והוא בהחלט עשוי להיות גם בעל אופי קבלי. ההיבט המכריע הוא, שהמאפיין את עולם ה'חכמה', הוא ההיבט הדיסקורסיבי שבו. לאמור, כל זמן שמדובר במערכת מחשבתית בעלת חוקים מוגדרים וידועים המאפשרים שיח בין-אישי, אנו מצויים בשפה של רמ"י בתחום 'החכמה'. לעומת זאת ה'בינה' קשורה יותר להרגשת הלב, למה שניתן לכנות אינטואיציה, או ליתר דיוק אותה 'ראיה' אליה חותר רמ"י.³⁰ ה'בינה' מופיעה בתוך עולמו של היחיד וממילא אין בה היבט תקשורתי, ואי אפשר להסבירה או להצדיקה כלפי ה'חוץ'.³¹

²⁵ סוגיה בה עסקתי לאורך הנספח לפרק הראשון.

²⁶ המהדירים תיקנו את ההפניה לגמרא והפנו למקור במדרש **בראשית רבה** פרשה ו, ג (ת"א עמ' 42). אלא שהביטוי אכן מופיע בתלמוד הבבלי סוכה דף כט, א. כמו כן, יש לו הופעות נוספות בקבצי המדרש השונים, ראו מדרש **שמות רבה** טו, כז; **במדבר רבה** י, א; **שיר השירים רבה** ו, ה ושם ו, י.

²⁷ ראו בהקשר זה על סוד ברכת הלבנה אצל פדיה, **רמב"ן**, עמ' 361-359. על השבת כסמל למילוי הלבנה, ראו פדיה, אות ותמונה, עמ' 184-182.

²⁸ ראו עוד ב, סוכה דף ו, ב "תנו", עמ' קצב. על מדרגת משה הערנו לעיל בסוף הפרק על ה'ברור'.

²⁹ א, אמור, "והבאתם", עמ' קכו. ראו ניסוח מעט שונה בדרוש א, דברים, "ה", עמ' קעג: "כי 'חמה' ו'לבנה' נקרא שיעשה האדם מעשיו עפ"י חכמתו ובינתו, וכל מחשבות אדם על פי חכמתו יהיו בטלן. ו'יכובים' נקרא במקום שהקב"ה יאיר עיני האדם, וילך על פי הארות אור הש"י וזאת יקום לעולמי עד". עיקר ההבחנה אמנם היא בין השמש ו'יכובים', אבל הלבנה מצורפת לשמש ולא ל'יכובים'!!

³⁰ מגיד מתאר מצב זה בביטוי מודעות (הכרה) אינטואיטיבית, ראו מגיד, **ראדזין-איזביצה**, עמ' 160. לעיל בפרק על ה'ברור, הערה 21, הצעתי להסביר את המהלך הרוחני נפשי של רמ"י, באמצעות מושג ה'ראיה' כפי שמשמש בו קרישנמורטי. ראו קרישנמורטי, **הקריאה לשינוי**, עמ' 165-164.

³¹ במבוא השתמשתי בסוגיה זו כדי להדגים את 'שפת' הסמלים החדשה אותה יוצר רמ"י תוך כדי דבריו. ברור כי

כאן המקום להעיר כי השימוש במושג 'אינטואיציה' איננו מספק מכמה סיבות: ראשית לדעת רמ"י איננו מדברים על מצב ראשוני, לאמור ה'בינה' היא מעין תכונה או יכולת נרכשת, ואילו האינטואיציה מעצם הגדרתה איננה כזו (או וודאי איננה חייבת להיות כזו). שנית, רמ"י המעונין לפעול מתוך אני פנימי (=עצמי), איננו מקבל תחושות שמקורן ב'אני' במונח של 'אגו'. בניסוח אחר, ניתן לומר כי רמ"י שואף 'לזכך' את האינטואיציה, לברר אותה, כדי שזו תופיע ללא סרע עודף.

טיעון נוסף העולה כאן הוא שבעת שהאדם פועל מתוך 'בינה', מופעי ההתנהגות אינם חייבים להיות דווקא מנוגדים לעולם ההלכה, אלא לעיתים עשויים להוביל למהלך של קבלת 'חומרות'. עלינו להדגיש שהמאפיין המכריע של תנועה מתוך 'בינה' היא העמידה הבלתי אמצעית מול רצון האל, ולא דרך המיצוע ההלכתי. ממילא תוצאות אותה תנועה, התפשטות או התכווצות³² הינן חשובות פחות, והן כשלעצמן אינן מגדירות את אופיים של החיים הדתיים. כך שמוקד הקיום הדתי איננו יכול להיות מתואר במונחים כגון אנרכיה, ניהליזם,³³ אלא כולו ביטוי לעמידה ממשית של האדם מול הרצון האלוהי.

אמנם, בהחלט עלול להתרחש עימות בין הכללים ובין אותו עמידה מול הפרט מול סיטואציה מסוימת, והדרוש הקצר הבא מציג את עמדתו של רמ"י, לפיה באמצעות בינת הלב האדם יכול לדחות את עולם הכללים:

'מסכה', היינו כללים, ועל זה אמר הכתוב - בעת שיהיה לך בינת הלב מפורשת אז לא תביט על הכללים להתנהג על פיהם, רק בבינת ליבך תדע בכל פרט דבר איך להתנהג, כמו שמצינו באלהיו בהר הכרמל.³⁴

רמ"י מאפשר במפורש לדחות את ה'כללים' בשל בינת הלב, אם כי ראוי להדגיש שבינה זו חייבת להיות 'מפורשת', ביטוי שיש לפרשו כאילו היה כתוב 'מבוררת'. המושג 'מסכה' מסמל כאן את הכללים, ובכלל ממקומות אחרים מהווה סמל לנוקשות וקבעון,³⁵ ובכך מאפייני החוק – היותו קבוע ומוגדר ולא משתנה – מקבלים גם קונוטציה שלילית.

יש להעיר כי הדוגמה בה משתמש כאן רמ"י היא מעניינת, מכיוון שעל פי רוב מעשהו של אליהו (מלכים א פרק יח), בו הוא הקים מזבח והקריב קרבן מחוץ למקדש בהר הכרמל, נתפס כעשייה על פי נבואה,³⁶ ואילו רמ"י טוען כי אליהו פעל על פי בינת הלב.³⁷ מעיון בדבריו במקומות

שימוש של רמ"י בשתי הספירות איננו מאפשר לראותן כ'יתרי רעין דלא מתפרשן' (זוהר, ח"ג דף ד,א), והוא בפועל מפקיע את הזיקה ההדוקה הקיימת בין שתי ספירות אלו אצל רוב הכותבים. ראו תשבתי, **משנת הזוהר**, א, עמ' קמב-קמג; חלמיש, **מבוא**, עמ' 105-106.

³² השתמשתי בביטוי 'התכווצות' ולא 'צמצום', מכיוון שהמושג האחרון שייך לרמת הקיום הלא מבוררת.

³³ ראו אליאור, תמורות, לאורך המאמר ובפרט עמ' 428-430.

³⁴ א, תשא, "אלהי", עמ' צו. בסוף הדרוש מובאים דברי העורך המפנה לפרשת חוקת, "ויסעו", עמ' קנט, ש"ש נתבאר דבר זה באר היטב". דרוש זה כרוך את בינת הלב, למושג אחר טעון "עת לעשות לה", ולכן נדון בדרוש במסגרת הדיון הכללי על המושג.

³⁵ ראו לדוגמה א, קדושים, "ואלוהי", עמ' קיח, בו בין היתר הוא קובע "יזוה נקרא 'מסכה' היינו, עקשות ברצון אחד".

³⁶ ראו לדוגמה בדברי הרמב"ם, הקדמה למשנה, מהד' שילת עמ' לה.

³⁷ ראו את דברי האברבנאל בפירושו למלכים א פרק יח. כמקור אפשרי לטענת רמ"י, ראו את דברי החוזה'

אחרים, ניתן להבין שבעצם רמ"י איננו חולק על אלה המפרשים שאליהו פעל מתוך נבואה, אלא שגם הנביא לדעת רמ"י צריך לסלק נגיעתו בכדי לברר לעצמו מה נאמר לו בנבואה, טענה בה נעוסק בפרק האחרון של עבודה זו העוסק בפרשנותו של רמ"י לעקידה.³⁸

אם נשוב לדרוש בו אנו עוסקים כאן, אזי ההבחנה בין 'שמש' ו'ירח' מקבילה להבחנה בין הגוי ליהודי, מהווה ביטוי נוסף לעולם הדיכוטומי בו חי רמ"י לעומת הסביבה, בדומה לדבריו אודות אפשרות טהרת הלב, המאפיינת את מהות היהודי.³⁹ נראה ששימושו בדברי הזוהר אודות "סיהרא עילאה", באים להורות שלעליונות של היהודי ביטוי גם בעולם הסמלים, וכי השימוש בסמלים אלה אינו רק במשמעות מטאפורית, אלא קיים יחס הדוק יותר בין הסמל למסומל. מצב הווייה זה של הרגשת הלב, יש בו לא רק משהו עליון ונשגב, אלא גם מוסתר.

שבחו של עם ישראל, על פי מהלך זה, הוא יכולתו להכיר את רצון האל הקונקרטי, וזאת רמ"י מלמד באמצעות פירושו לדברי הברכה שהאל שם בפיו של בלעם:

"כעת יאמר ליעקב ולישראל מה פעל אל" (במדבר כג, כג) - בכל רגע ורגע יודע כל נפש מישראל מקטון ועד גדול מה שהש"י חפץ עתה. **ויבינו עפ"י בינת לבבם שעתה הוא רצון הש"י הוא כך**, ולא על פי כללים.⁴⁰

הדגש הוא על מה האל 'חפץ עתה', ועל היכולת להבין רצון זה באמצעות בינת הלב, ולא על ידי כללים. לאמור, המצב הגבוה הוא שהאדם מכיר את רצון האל מתוכו, ולא נסמך לצורך כך על איזה שהוא 'חוץ'.

הכתיבה הטיפולוגית של רמ"י גם היא נדרשת להבחנה זו בין 'חכמה' ו'בינה', ותרגום מידות אלו לסוגי טיפוסים דתיים רק מחדדת את טיעונו זה. בדרוש הבא נראה כיצד הוא מעמיד זה מול זה את אהרן ואלעזר המקראיים, כמייצגים שני טיפוסים דתיים, 'צדיק' מול 'ישר הלב':⁴¹

"ויקח אהרן את אלישבע בת עמינדב אחות נחשון לו לאשה וגו' ואלעזר בן אהרן לקח לו מבנות פוטיאל"⁴² לו לאשה ותלד את פנחס" (שמות ו, כג-כה) – זה שאמר הכתוב "אור זרוע לצדיק ולישרי לב שמחה" (תהלים צו, יא). "אור זרוע לצדיק", היינו, **שדברי תורה מאירים להצדיק שמכלכל דרכיו על פי כללי התורה ולא יסור מהם**. "ולשרי לב שמחה", 'ישרי לב' נקרא מי שלבו נמשך אחרי רצון הש"י, **אף שעל הגוון נתראה שלפעמים יסור מדרך התורה**, גם זה הוא ברצון הש"י... וזהו "ויקח אהרן את אלישבע בת עמינדב", שחלק אהרן בעוה"ז הוא שלימות בכל מעשה

המצוטטים להלן בהערה 184.

³⁸ בעת פירושו לנבואה שקבל אברהם ביחס לעקידה, ובדומה דבריו ביחס לנבואת ירמיהו ראו א, קדושים, "ואלוהי", עמ' קיח.

³⁹ במובן זה רמ"י הוא 'תבנית' נוף מולדתו, וביטויים למכביר אודות דיכוטומיה זו מצויה בהגות החסידית, ובהגות היהודית בכלל (הכוללת כמובן גם יוצאי דופן). מייצג מובהק שישמשו דבריו של רש"י מלאדי, לאורך ספרו **תניא**.

⁴⁰ א, בלק, "כעת", עמ' קסג.

⁴¹ בכך ניתן לראות את רמ"י חוזר לעולמם המושגי של אבות החסידות, אשר תארו תוך ביקורת את 'הצדיק' קרי את התלמיד חכם בן התקופה, ולעומתו העמידו את דמותו של האיש בעל הלב הטהור, ישר הדרך 'התמים' ומקום רב העניקו לדמותו של 'בעל התשובה'. ראו על כך להלן ליד ובהערה 334.

⁴² חז"ל במדרשים הקדומים זיהו את 'פוטיאל' עם יתרו, ראו **מכילתא דרבי ישמעאל**, יתרו, פרשה א, מהד' הורוביץ-רבין, עמ' 189 (ושם הערת המהדיר על המקבילות), וזאת כחלק מהגמגמה הידועה בספרות חז"ל, של זיהוי בין אנשים ידועים ובין אנשים לא ידועים, ראו על כך היינמן, **דרכי אגדה**, עמ' 27-30.

ומעשה שלא יסור מכללי דברי תורה, כמו שאיתא בחלק א,⁴³ והדברי תורה מאירים לו... אבל באלעזר כתיב "לקח לו מבנות פוטיאל", לפי שלא היה זיווג לבנות פוטיאל מיופה כל כך על הגוון, כדאיתא במדרש (תנחומא נדפס פנחס סי' א) שעמדו השבטים עליו ואמרו ראיתם בן פוטי זה וכו'.⁴⁴ לכן כתיב 'לקח לו' שבדיעבד טוב הוא.⁴⁵

ההקשר הדרשני הוא עיסוקו של רמ"י בפסוקים המקראיים המתארים את נשואי שתי דמויות אלו, כאשר אהרן נשא לאשה את אלישבע בת עמינדב אחות נחשון, אשה בעלת ייחוס, שהרי נחשון היה נשיא שבט יהודה,⁴⁶ ואילו בנו אלעזר נושא לו לאשה את מבנות פוטיאל.⁴⁷ לא רק ששמה של אשת אלעזר איננו מוזכר, הרי שייחוסיה מוטל גם הוא בספק, שהרי היא כלל איננה יהודיה במוצאה. רמ"י הרגיש ללשון הכתובים, רואה לנגד עיניו את השוני הבולט בהצגת דמותו של שתי הנשים, ומשתמש בזה לצורך תיאורו הטיפולוגי את הצדיק שחי על פי כללי התורה ודואג שלא לסור מהם, מול הצדיק שלבו נמשך אחר רצון ה', גם כאשר נראה שהוא סר מכללי ההלכה. אהרן מסמל את דמות הצדיק הראשון ונישואיו לאלישבע מבטאים עמדה רוחנית-מהותית זו, ואילו אלעזר מתואר כמי שעשה "מעשה שאינו מיופה על הגוון שעשה במרוצה... מכל מקום מכוון לעומק רצון השי"ת". העשייה במרוצה מאפיינת את העשייה מתוך בינת הלב, שם אין מקום להגדרות, ניתוחים או אפילו מבט רפלקטיבי על ההחלטה. עשייה זו מעצם טיבה נדרשת להיות פעולה אחת, אחדותית ובלתי מפוצלת,⁴⁸ ועל כן היא עלולה להראות כלפי 'חוץ' (=על הגוון), כמעשה פזיז ולא ראוי. תנועה אחדותית זו איננה יכולה לקבל את הצדקתה מבחוץ, וככזו היא בנויה על עצמה, ובמובן מסוים יש בכך ביטוי ליקיום קודם למהות', כאשר 'המהות' נחשפת רק בפרספקטיבה של זמן. לרוב אם בכלל, רק בדיעבד ניתן יהיה להבין את אותו מעשה. אולי העובדה שפנחס נולד מנישואין אלה, משקפת שהדבר אכן היה טוב, שהרי פנחס יתואר כמי שמעשיו החיצוניים טובים, ובמובן זה הוא מזכיר את התנהגות סבו אהרן, יותר מאשר את התנהגות אביו. המתח בין שני סוגי הטיפוסים איננו מוצג כאן במלוא עוצמתו, אבל ברור שעולה כאן המתחיות בין מי שנוהג על פי כללי התורה, שהם ביטוי של רצון ה' על דרך הכלל בעוה"ז, לבין מי שמעמיד עצמו מול הרצון האלוהי, ומעשיו עלולים להראות כמעשים לא יפים, או כמעשים נמהרים.

⁴³ א, קרח, "ויאמר", עמ' קנו: "כי חלק אהרן הוא שלימות בעוה"ז בכל מעשה ומעשה, ולא שיעשה מעשה שיצרך עוד בירר אח"כ... בזה העולם בחר השי"י במעשה שלימה".

⁴⁴ אמירה זו נאמרה כלפי פנחס בנו של אלעזר. על פנחס ומשמעות יחוסו נדון בפרק הבא בעת ניתוח פרשנותו של רמ"י למעשה זמרי.

⁴⁵ ב, וארא, "ויקח", עמ' מ.

⁴⁶ ראו במדבר א, ז; שם ב, ז; שם ז, יב; שם י, יד ועוד.

⁴⁷ בדרוש לפנינו שני הטיפוסים מוגדרים באמצעות הנישואין שלהם, ולמי נישאו. הדבר קשור לדמותה של האשה במשנת רמ"י, וממילא למערכת היחסים בין הגבר לאשה לאור זאת. ראו דבריי לעיל בפרק על הספק.

⁴⁸ ראו א, בחוקותי, "אם" (ראשון), עמ' קלה: "אף שעל פי דרך הטבע יוכל האדם גם כן להתבונן שיש בורא ומנהיג על פי הסתכלותו בכוונות כל הנבראים, וזהו בהתחלת שאדם מקרב עצמו לדברי תורה, החכמה הזאת נקראת אצלו 'יראה'. כי מאחר שידוע שיש בורא ומנהיג צריך לשמוע בקולו ולירא מפניו. אך אחר שהגיע האדם למדות 'ענוה' יכיר **זאת כהרף עין, ולא יצטרך להשכיל ולהחכים על זה** כי יהיה דבר פשוט אצלו". רמ"י שואף להגיע למצב בו האדם יכול לפעול באופן אחדותי ללא מחשבה רפלקטיבית, וממילא לא מתוך היסק דיסקרוסיבי, אלא מתוך 'ראיה' שממהותה היא מיידית, והיא מדרגת 'אדם'. ולא פלא ששוב אנו חוזרים לעסוק ב'לב', שם אמורים להיחקק דברי תורה. השוו להגדרה של 'מעשה הבא מן הלב' אצל קוסמן, האישי האותנטי, עמ' 227, הערה 1, ועמ' 240, הערה 59.

כתיבתו של רמ"י לא תמיד עקבית, וראינו ביטוי מה לדבר ביחס לסמל ה'ירח' שלמרות שלרוב מונגד עם סמל ה'שמש', הרי לעיתים דווקא סמל ה'כוכבים' הוא העומד מול ה'שמש' ואז ה'ירח' מצטרף לסמל ה'שמש'.⁴⁹ לפנינו דרוש בו יש שימוש בסמל 'הדעת' כסמל העומד מול 'הבינה', ובכך המושגים "כללים-פרטים" מתוארים דרך המושגים "בינה-דעת". ספירת 'דעת' מופיעה כספירה השלישית, ומהווה את החיבור בין ספירות חכמה ובינה⁵⁰ (באותם תיאורים של אילן הספירות בו לא מופיעה ספירת כתר).⁵¹ אצל רמ"י, לאור מה שראינו בפרק על הברור, המונח 'דעת' מסמל את יכולת הרפלקסיה, המודעות העצמית.

"אם אין חכמה אין יראה אם אין יראה אין חכמה אם אין בינה דעת כו', אם אין קמח אין תורה כו'" (מסכת אבות ג,ז) – "אם אין יראה אין חכמה", כי באמת בדבר שיש לאדם בה השגה בחכמה ושכל, בזה יש לו תקופות מאוד מפני החכמה מחמת שמבין שורשה. אך עומק תקופות אינו רק בטוחות בה' כמו שכתוב "נכון לבו בטוח בה'" (תהלים קיב,ז). ועל כן צריך להימצא גם יראה בהחכמה, אז הוא חכמה ותקופות בשלימות. כי בלא יראה יוכל להיות פן ימצא בחכמתו בזה שום דבר התנגדות נגד רצון הש"י. וזה "אם אין יראה אין חכמה", היינו, אם אינו חושש להתבונן בהתקופות שלו אם הוא אמיתי מהש"י, אז אין חכמתו נחשבת לכלום. ולהיפך, "אם אין חכמה אין יראה", אם אין לאדם חיזוק ותקופות מצד שכלו וחכמתו, רק כולו יראה תמיד, אין זה יראה רק דמיון, כי באם היה לו יראה אמיתית מהש"י בוודאי היה הש"י נותן לו תקופות ג"כ.

"אם אין בינה אין דעת", 'בינה' היינו הכללים של דברי תורה, שכל אחד כולל כמה פרטים. ו'דעת' יקרא הפרטים בפני עצמם, והיינו, "אם אין בינה", אם לא נודע טעם הכלל "אין דעת", לא תוכל לבוא אל הפרטים בשלימות. "ואם אין דעת", היינו, שלא יודעו לך כל הפרטים "אין בינה", היינו, שלא תוכל לבוא על עומק הכלל, כמו שנתבאר בפרשת ויחי.⁵³ "אם אין קמח" וכו', 'קמח' מורה על בירר ונופה, שמנפה ומברר כל דבר סברא בדברי תורה שיהיה נקי כדאיתא (בבלי יומא דף מו,א) "מאן האי דלא חייש לקמחא" היינו, שאינו אומר דבר ברור.⁵⁴

הדרוש חשוב להכרת עמדתו של רמ"י על כוחה של ה'חכמה', כמו גם על חסרונה. באמצעות כוח ההבנה האדם זוכה לביטחון, נוכח הכרתו שהוא מבין, והבנה זו מקנה לו שליטה בעולמו. השאלה היא מה היחס בין הביטחון שהאדם זוכה לה מחמת חכמתו, לבין העמידה מול אלוהים, מול "תקופות בשלימות", שמשמעותה היא היכולת לחיות בוודאות. אין כאן רק עמדה מוסרית דתית המבקשת שלא ייווצר מתח בין חכמת האדם והרצון האלוהי, אלא אולי הכרה בחוסר היכולת של האדם להגיע לוודאות באמצעות תבונתו. ה'יראה' היא מבחן הביקורת העצמית, או מקור הדוחף

⁴⁹ ראו לעיל הערה 29 בדרוש מפרשת דברים.

⁵⁰ ראו עץ חיים, שער הקליפות, פרק ב, דף קלח,א: "דעת הוא המכריע והמחבר התרין מוחין חו"ב של הזכר, וכל הזיווג הוא על ידי הדעת, ולכן הזיווג נקרא בלשון דעת, כמו שכתוב 'ידע אלקנה את חנה'; 'והאדם ידע את חוה', וכיוצא בו".

⁵¹ על ספירת 'דעת' ומשמעותיה בתקופות השונות של הספרות הקבלית ראו אליאור, תורת האלוהות, עמ' 208, הערה 93.

⁵² נוסח המשנה המלא הוא: "רבי אלעזר בן עזריה אומר אם אין תורה, אין דרך ארץ; אם אין דרך ארץ, אין תורה. אם אין חכמה, אין יראה; אם אין יראה, אין חכמה. אם אין בינה, אין דעת; אם אין דעת, אין בינה. אם אין קמח, אין תורה; אם אין תורה, אין קמח."

⁵³ א, ויחי, 'ויחי', עמ' נח – ראו בסמוך דיון בחלק השני של דרוש זה.

⁵⁴ א, אבות, עמ' רסח.

את האדם לברר עמדתו מול אלוהים. כוח הביקורת העצמית מכונה כאן ב'יראה' ויתרונו הוא גם חסרונו. ככוח מבקר הוא עלול להיות כוח מרסן אם לא משתק, בשל היות האדם בחשש מתמיד האם הוא פועל נכון או לאו. להיות במצב שיכולו יראה', איננו משקף מעמידה נכונה מול האל, אלא יש בה רק 'דמיון', מושג שאולי ניתן לפרשו כאן כביטוי לפחדים או לדימויים עצמיים.

בחלקו השני של הדרוש, אנו מוצאים את רמ"י מציג את המערכת המושגית הבאה: 'בינה' – הכללים של דברי תורה; 'דעת' – מובנו ידיעת הפרטים. רמ"י דורש את היכולת להכיר את הפרטים, ולשם כך עלינו להבין את 'טעם הכלל', וללא ידיעת הפרטים לעולם לא ניתן להבין את 'עומק הכלל'. דברי רמ"י ניתנים להתפרש במובן הפשוט של הכרת טעמי המצוות, מתוכם נגזרים הפרטים (יכולת דדוקטיבית), ורק קיומם הנכון מהווה מיצוי של החוק הכללי (מהלך אינדוקטיבי). אבל מקופלת בדברים אלה עמדתו העקרונית של רמ"י, לפיה הכללים עצמם אמורים לדחוף את האדם לעולם הפרטים. רמ"י איננו מאמין שניתן לעבור למישור הפרטי ללא מעבר דרך המישור הכללי. יתר על כן, החיים במישור הכללי אינם רק מבוא או תאור מהלך ההתפתחות הדתית בה צועד האדם. רמ"י מאמין שהחיים ב'כללים' הם תנאי הכרחי לפני השלב הבא, הן מבחינה מוסרית אך בעיקר מבחינה נפשית-רוחנית, בו ההתחככות עם המישור הכללי-אובייקטיבי, משמש אמצעי לעורר את האדם לקראת הוויה סובייקטיבית.

מבחינה מושגית, אנו רואים כאן שכאשר ה'יראה' מונגדת ל'חכמה', היא מתפקדת בדומה למושג 'דעת', לאמור ביקורת עצמית, אם כי בהמשך, היא חוזרת למשמעות המילולית של המושג 'יראה', קרי פחד. ואילו ביחס ל'בינה', היא מסמלת את הכרת הכללים לעומת 'דעת' המהווה את היכולת להכיר את הפרטים. הצגת המושג 'בינה' כיכולת אינדוקטיבית, מחזירה את שפת הדרוש כאן להגדרות היותר מקובלות של ספירת ה'בינה' בספרות הקבלית והחסידית. חוסר עקביות היא מאפיין של ספרות הדרוש, ועלינו לזכור את אופי הדרשנות החופשית המאפיינת את רמ"י לאורך כתיבתו שלו ביטוי גם כאן.

בדרוש המצוי בקטע מקביל, כורך רמ"י את דמותו של יעקב המקראי כסמל קבלי למהלך הדרשני בו אנו עסוקים:

"ויחי יעקב" (בראשית מז, כח) - ... וזהו 'ויחי' היינו, שורש החיים והוא הכלל של כל דבר. ויעקב היינו 'דעת' הוא הפרט, כי יעקב מכונה נגד 'זעיר אנפין', היינו, שהש"י משגיח על כל פרט על כל דברים הנצרכים לו, אפילו קטן שבקטנים.⁵⁵

יש לשים לב לזיהוי של יעקב עם ה'פרט', זאת לאור תיאורו הטיפולוגי היסודי של יעקב, כדמות החיה ברמת הקיום הגבוהה.⁵⁶ זיהוי יעקב עם סמל 'הדעת', ובפרט האופן שהוא מפרש את המושג הקבלי הידוע 'זעיר אנפין',⁵⁷ באופן כמעט מילולי, הוא דוגמה נוספת לסגנון הדרשני בספר מי

⁵⁵ א, ויחי, "ויחי, עמי נח.

⁵⁶ לאורך פרקי העבודה נגענו כבר בדמותו של יעקב, וראינו כי כאשר הוא השם 'יעקב' מונגד לשם 'ישראל' הרי שיעקב' מהווה סמל לרמת הקיום הנמוכה (ראו לעיל בפרק השישי). כמו כן ראינו כי הוא מתאר את יעקב כמי שחל בו שינוי (ראו לעיל בתחילת הפרק הרביעי). ניתן לומר כי יעקב מגלם את הפרדיגמה היסודית של רמ"י, בכך שהוא מכיל בתוכו את דמותם של בניו יהודה ויוסף.

⁵⁷ המושג 'זעיר אנפין' מזוהה עם ספירת תפארת (שכוללת אז למעשה את שש הספירות מחסד ועד יסוד). קיימת זיקה ישירה כמו גם לעיתים חפיפה מסוימת בין הספירות 'דעת' ו'תפארת'. יש לזכור כי יעקב מסמל לרוב את ספירת תפארת.

השלוח. רמ"י ממשיך ועוסק בדמות זו, והנה בדרוש המובא שם בסמוך הוא מתארו על רקע דברי יעקב על עצמו:

אבל אני (=יעקב) "האלוהים הרועה אותי מעודי עד היום הזה" (בראשית מח, טו), היינו, בכל פרט מעשה שאני עושה, אני צריך שהש"י יאיר עיני איך הוא רצוני ית'. ואף בזה המעשה שראיתי איך הוא רצוני, אם רצוני לשנותה, מכל מקום צריך אני לראות גם בפעם השנית איך הוא רצוני ית'.⁵⁸ ובאמת בזה הענין היה יעקב הגדול שבאבות, כי זאת היא מדרגה גדולה שהש"י מנהיג את האדם תמיד.⁵⁹

ואם כן המהלך נסגר – עולם הפרטים הוא ביטוי לעמידה של האדם מול אלוהיו כאדם פרטי ובסיטואציה קונקרטי. הדבר מוביל להכרה שמה שנכון גם עבור האדם עצמו עתה, איננה גוזרת התנהגות מוכרחת גם בהמשך. יש כאן ביטוי לחופש האלוהי שבעקבותיו גם על האדם לצאת מהכללים, ולבדוק כל פעם מחדש מה עליו לעשות. על האדם לחשוף בכל רגע ורגע את הרצון האלוהי ממנו. אופי התנהגות זו מאפיינת את הטיפוס הדתי המסומל בדמותם של יעקב - יהודה - דוד - וכל ביתו (או תחת ביטויים כגון: אדם הקדוש; ידיד השם).

3. חוק מול זמן: העולם הזה מול העולם שלעתיד לבא

השאלה המרכזית היא איזו משמעות העניק רמ"י בעת תיאור ההתנהגות על פי בינת הלב, וחיים על פי 'הפרטים'. האמנם לפנינו הדרכה ממשית לתלמידיו, שהרי ברור שהתנהגות זו מפרקת את עולם 'הכללים'. החוק, הנורמה ההלכתית היא המתפרשת באופן מסורתי כגילוי האלוהי, ומקבלת את תוקפה בכך שזו תוכנה של ההתגלות במעמד הר סיני.

עד עתה ראינו את רמ"י מייחס התנהגות זו של קיום ברמת ה'פרט' לטיפוסים דתיים שונים. עתה נראה, בדומה לתופעות נוספות, כי גם בסוגיה זו למבנה הדו-פני מקבילה בממד ה'זמן'. עולם ה'כללים' מתקיים בעולם הזה, ואילו התנהגות על פי ה'פרטים' מאפיינת את העידן המשיחי, או בניסוח של וייס "עידן האוטופיה":

'חמה' רומז על כללי דברי תורה,⁶⁰ לעתיד לא יצטרך לכללים רק הש"י ישפיע לכל אדם בינה מפורשת בכל פרט מעשה.⁶¹

המאפיין של העתיד האוטופי, היא יכולת המפגש הבלתי-אמצעי של האדם עם האל, דבר אשר יהפוך את החוק למיותר. האדם יכיר וממילא יקיים את הרצון האלוהי מתוך עצמו. אלא שאין להבין מכך שמדובר רק ביחס לעתיד, זאת נוכח המבנה הרעיוני אותו הארכנו לתאר בעבודה זו. לא רק קיומם של טיפוסים דתיים המאופיינים בהווה דתית זו, מקשים לקבל את הפירוש כי תורת רמ"י שייכת או מתארת את העידן המשיחי, אלא קיומן של הנחיות כה רבות לתלמידיו וקוראיו, גם הם מקשים לקבל הנחה זו. נדמה כי ההכרה שרמ"י אמר את דבריו כאדמו"ר חסידי

⁵⁸ השוו לתיאור דמותו של יהודה א, וישב, "וזה", עמ' מז: "שורש החיים של יהודא להביט לה' בכל דבר ולא להתנהג על פי מצות אנשים מלומדה אף שעשה אתמול מעשה כזו, מכל מקום היום אינו רוצה לסמוך על עצמו, רק שהש"י יאיר לו מחדש רצוני ית'".

⁵⁹ א, ויחי, "ויאמר", עמ' נט. בהמשך מצורפת למהלך זה דמותו של דוד המלך, וברור שבכך מצטרפת דמותו של יעקב לזו של יהודה ושל כל בית דוד.

⁶⁰ ראו לעיל ציטוט וניתוח הדרוש א, אמור, "והבאתם", עמ' קכו.

⁶¹ א, שבת דף כא, ב, "מאיי" עמ' רלט (לקראת סוף הדרוש). ראו את דברי וייס, אוטופיה, עמ' 217, המדגיש שמדובר על עזיבה זמנית של ההלכה.

אשר הנחה והדריך את חסידיו בכל הנוגע לעולמם הדתי-רוחני, מונע מאתנו לקרוא את אוסף הנחיות בספר רק לאור אותם דרושים בודדים, העוסקים בעידן המשיחי והאסכטולוגי. לבסוף עלינו לזכור כי ראינו לא מעט דרושים אשר בהם עולם ה'פרטים' איננו נכרך עם העתיד לבא. מעניין לציין, מבחינה אופי העריכה הספרותית, כי בסמיכות מופיע דרוש ובו הטיעון הבא, שגם הוא מקשה עלינו לצמצם את דבריו של רמ"י ולראותם כמכוונים רק כלפי העתיד. על כן עלינו לקבל כי דבריו מכוונים להווה קונקרטי:

"הנחה עושה מצוה או הדלקה" וכו' (בבלי שבת דף כב,ב) - כתיב "נר לרגלי דבריך ואור לנתיבתי" (תהלים קיט,קה), 'נתיב' היא הכללים של דברי תורה כמו (ירושלמי נדרים פ"ט ה"ד דף מא ע"ג) "ואהבת לרעך כמוך זה כלל גדול בתורה". והוא שחז"ל הבינו שבזה הפסוק נכללו כל המצוות. "ונר לרגלי דבריך", היינו, **לכל פרט מעשה ולכל פסיעה ופסיעה, צריך הש"י להאיר לאדם ולא יסמוך על הכלל**, כי לפעמים שלא יבין הפרט מהכלל ויבא ליד טעות. וזהו האיבעיא "הנחה עושה מצוה" היינו, אם יש לסמוך על הכללים שהם מונחים וקבועים וכפי הארתם כן יעשה, "או הדלקה עושה מצוה" **שאינו לסמוך על הכלל, רק כפי שיאיר הש"י בכל פרט מעשה**. וזהו "הדלקה עושה מצוה", היינו, התחלת האור שהש"י צריך להאיר בכל מעשה, וכן הוא ההלכה.⁶² רמ"י מכריע כאן באופן ברור "וכן הוא הלכה" - על האדם לחפש בכל פרט של חייו את ההארה האלוהית, ולא לסמוך על "הכללים". אמירה מעין זו, נראית מעצם אופייה כאמירה מחנכת ומכוונת, ולא כאמירה העוסקת רק בלעתידי-לבוא, כשם שאי אפשר לראות בה אמירה המכוונת לדמויות נשגבות "גדולות מהחיים".

על האדם לחפש את ההארה המסומלת כאן באמצעות הדלקת נרות חנוכה. פעולת ההדלקה כעשייה קונקרטית, היא עצמה המצווה, והיא העבודה הנתבעת מהאדם, שהרי ייתכן והנר יכבה לאחר מכן.⁶³ עובדה זו עצמה מסמלת את אופייה הרגעי של ההארה, אך גם מסמלת כאמור כי העשייה עצמה איננה מותנית בתוצאות. נראה סביר לקשר את דבריו אודות 'הנחה עושה מצוה' (לעומת ההכרעה שיהדלקה עושה מצוה) לדבריו הביקורתיים אודות יעקב אשר ביקש לישב בשלווה⁶⁴ – בניחא, שבקשר שלנו ניתן להתפרש שביקש לסמוך על הכללים, ולא היה מוכן להסתכן (ולהיכנס לספק) בחיפוש ה'פרטים'. בהמשך נראה גם את הנחית רמ"י לחפש בכל דבר את עומק רצון ה' אשר ישלים את דבריו כאן.

אסיים את הדיון בסעיף זה בהערה כי להבחנה בין הכללים לפרטים יש מחיר חברתי. לא רק שהאדם אמור שלא להיות מושפע מהזולת, אלא כמו שראינו בפרק הקודם, מצב זה איננו מאפשר לשפוט את הזולת, כי ביחס אליו אנו תמיד מצויים בעמדה של מביחוך. העדר יכולת זו, או היות האדם עבור הזולת תמיד מבחוך, בא לידי ביטוי בולט בדבריו של רמ"י כאשר הוא טוען זאת ביחס לחוסר יכולתם של חז"ל עצמם להעריך ולשפוט את גיבורי המקרא:

⁶² א, שבת דף כב,ב, "הנחה", עמ' רמ. כן ראו א, שבת דף קלח,ב, "אמר", עמ' רמג: "בבכמה יסד ארץ", היינו התרי"ג מצוות, שהם היסודות העולם, והם מיוסדים בעולם בלי שום שינוי ותמורה ונצרכים לכל נפש... 'כונן שמים בתבונה' היינו הרצונות והמחשבות נקראים 'שמים', כי הם משתנים בכל נפש ובכל עת... "בדעתו תהומות נבקעו", 'תהום' מורה על הדברים שאדם עושה בעולם ומכוין לרצון הש"י מחמת כי במעמקי לבו הוא דבוק בהש"י, אף במקום שאין שכלו והרגשתו מגיעים".

⁶³ ראו שולחן ערוך, אורח-חיים, סימן תרע"ג, סעיף ב: "הדלקה עושה מצוה, לפיכך אם כבתה... אינו זקוק לה".

⁶⁴ אשר ביחס אליהם עסקנו בפרק על ה'ספק'.

"אמר רב יהודה אמר רב בקשו למנות עוד אחד, באתה דמות דיוקנו של אביו ולא השגיחו עליו, באתה אש כו' עד שיצאה בת קול ואמרה 'המעמד ישלמנה' וכו' (איוב לד, לג)" (בבלי סנהדרין, דף קד, ב) - הנה לא נזכר מה עשו אחר בת קול הלזה, וגם מה השגיחו בבת קול הלזה יותר מכל הדברים שנזכרו ולא השגיחו עליהם. ... והנה אנשי כנסת הגדולה נקראים 'זקנים' במס' מגילה (דף יז, ב), והוא כי הש"י נתן להם כח לשפוט אף בעניני עו"הב למי יגיע חלק ולמי לא יגיע. ומסתמא תחת הכללים שנחשבו בגמרא כאן את כל שדנו מסתמא נכלל תחת זה כל העולם. **והראה להם הקב"ה כי על שלמה המלך אין כח המשפט מגיע עד למדרגתו**, כי זאת הוא מדרגות שלמה המלך ע"ה דאיתא בבבא בתרא פרק השותפין (דף יב, שאלו את שלמה בן דוד איזהו בן עוה"ב אמר להם כל שנגד זקניו כבוד, היינו, שאינו משגיח על משפט הזקנים, כי הוא למעלה מכח משפטים. ולכן הוצרך להיות כך, כי על פי המשפט בטח היה להם טעם מפני מה חשבוהו, אך הוצרך להיות כך, כי זאת היתה מדרגתו של שלמה המלך ע"ה.⁶⁵

הסוגיה בתלמוד מספרת שאנשי כנסת הגדולה הם המקור לדברי המשנה המספרת כי "שלשה מלכים וארבעה הדיוטות אין להם חלק לעולם הבא. שלשה מלכים: ירבעם אחאב ומנשה...". (סנהדרין פ"י, מ"ב). עוד מספרת הסוגיה כי הם בקשו להוסיף לרשימה זו גם את המלך שלמה, עד שיצאה בת קול שאמרה, כי אין בהם את היכולת להעריך שלא לומר לשפוט את מעשיו. על פי הסברו של רמ"י אנשי כנסת הגדולה השתמשו ב'כללים' כדי לקבוע את דינו של שלמה. אלא שהתנהגות שלמה איננה יכול להגזר לאור ה'כללים' מכיוון שהוא היה מצוי מעבר להם. על פי הפרדיגמה היסודית של רמ"י, דמותו של שלמה מסמלת את הטיפוס הדתי 'יהודה', שמעצם הגדרתו חי לאור ה'פרטים', כך שבמובן מסוים ההתבוננות עליו מכיוון ה'כללים' איננה רלוונטית. ה'חוץ' לעולם לא יוכל להבין עולם זה, והנה לאותו 'חוץ' שייכים גם 'הזקנים', שבמקרה זה קיבלו את דברי הבת-קול.⁶⁶ חוסר היכולת לשפוט את מי שנוהג לאור הפרטים, הינה אימננטית מעצם טיבה, ולכן הם מקבלים את בת הקול, המשקפת את ה'קולי' מבפנים.

אסכם את אשר ראינו לאורך סעיף זה: המושגים 'כללים' ו'פרטים', מתפקדים אצל רמ"י כסמלים נוספים לתיאור שתי רמות הקיום בהם נעה משנתו. בעוד שה'כללים' מהווים סמל לעולם ההלכה, במשמעות של העקרונות על פיהם אמור האדם הדתי לחיות את חייו, הרי ה'פרטי' מסמל את אותה היענות לרצון האל באותו רגע מסוים. השימוש המושגי מבטא את היות הכללים והפרטים חלק ממערכת אחת, בהיותם משלימים זה את זה. בכך רמ"י קובע כי ה'פרטים' גנוזים ב'כללים', וממילא נובע מכך כי הדרישה ללכת אחרי ה'פרטים' איננה באמת סטיה מעולמה של תורה. אנו מוצאים כי צמד המושגים הללו מופיע הן כאשר רמ"י מציג לפנינו את הבחנותיו הטיפולוגיות, והן כאשר הוא מציג לפנינו את ההבחנה חוק מול זמן. כמו כן ראינו כי מושגים אלה מתקשרים וחופפים צמדי מושגים מרכזיים נוספים במשנת רמ"י, כגון ההלכה ורצון האל או 'חכמה' ו'בינה'.

ב. חובת 'צמצום' ויכולת ה'התפשטות': 'חוק' לעומת 'רצון'

העמידה הבלתי אמצעית מול הרצון האלוהי מוצאת את ביטויה בהתנהגות שרמ"י מכנה אותה

⁶⁵ א, סנהדרין, דף קד, ב "אמר", עמ' רסו.

⁶⁶ לעומת מקרים אחרים בהם העיסוק היה ב'כללים', כדוגמת "תנורו של עכנאי", ובו חכמים לא קבלו את דברי הבת קול, הרי שכאן הם הכירו במוגבלות של עצמם.

'התפשטות', מושג המצטרף למושג טעון אחר במחשבה הקבלית חסידית, והוא מושג ה'צמצום'. במחקר הקבלה נהוג להבחין בין שני סוגי צמצום.⁶⁷ על פי קבלת האר"י, קדמה פעולת הצמצום לעצם פעולת הבריאה. לפני הצמצום הייתה האלוהות אחדות גמורה ואין סופית, ונדרשה פעולת צמצום, נסיגתה של האלוהות אל ההיקף, כדי ליצר חלל במרכז, שבו נוצרו אחר כך העולמות.⁶⁸ במקביל, תפיסה שונה של 'צמצום',⁶⁹ אפשר לזהות בכתבי ר' משה קורדובירו ולפיו הצמצום זהה עם עצם פעולת הבריאה בהיותו כרוך באופי ההאצלה. הצמצום הוא פעולה מתמשכת של התאמת השפע האלוהי למידותיו של עולם נברא וסופי.⁷⁰

בשתי תורות הצמצום הקבליות מושם הדגש לבירור היחס בין האין סופי והסופי. ואילו בחסידות אשר העתיקה את תורת הצמצום "מן התיאוסופיה אל האנתרופוסופיה"⁷¹ המוקד הפך להיות שאלת הזיקה האישית שבין האדם והאלוהים. צמצום אור אין סוף מאפשר לאדם להשיג משהו באלוהות. המורים החסידיים הדגישו במיוחד את ההיבט האפיסטמולוגי של תורת הצמצום,⁷² והגם שהיבט זה מצוי במשנת רמ"י, הרי בעיקרו של דבר מושג ה'צמצום' מייצג אצלו אופן של קיום דתי.⁷³

צמד המושגים 'צמצום'–'התפשטות' מהווים ייצוג סמלי נוסף של שתי רמות הקיום הדתי בהן נעה משנת רמ"י. שני המונחים אמנם מתארים שני אופני קיום הפוכים זה לזה, אך מצד שני רמ"י מתאר אותם כשתי רמות קיום שהרמה הנמוכה מהווה תנאי מוכרח לרמה הגבוהה. בדומה למבנה הקבלי הלוריאני בו תהליך 'צמצום' מאפשר את בריאת העולם, כך גם כאן, גם מי שמצוי בעיצומו של תהליך הבירור עליו לנהוג ב'צמצום' והפעם לא כמטרה לעצמה, אלא כחלק מדרך לקראת 'התפשטות'.⁷⁴ ובניסוח אחר, תהליך הבירור אמור לאפשר לאדם לעבור ממצב של 'צמצום' למצב של 'התפשטות', מה שמלמד כי מבחינה סימבולית ניתן לראות את תיאור ההתפתחות הרוחנית של האדם במשנת רמ"י, מיוצג באמצעות תיאור קבלי זה של בריאת העולם. המונח 'צמצום' משמעו חוק, והוא מסמל את העמידה של האדם מול האל באמצעות המערכת ההלכתית. החוק מהווה את האמצעי לחיים דתיים. המונח 'התפשטות' מובנו 'רצון', והאדם החי ברמת קיום זו פועל על פי רצונו שלו, אותו הוא מזהה עם רצון האל. ה'רצון' משקף את העמידה

⁶⁷ ראו קורן, **מיסטיקה וחסידות**, עמ' 239-240.

⁶⁸ על רעיון הצמצום הלוריאני כהתכנסות האל בתוך עצמו ויצירת מקום לעולם, ועניינו העיסוק במתרחש לפני תהליך האצילות. ראו שלום, **שבת צבי**, עמ' 23-26; תשבי, **תורת הרע**, עמ' יז-יח.

⁶⁹ ראו אידל, מושג ה'צמצום'.

⁷⁰ על תורת הצמצום אצל הרמ"ק, ראו זק, תורת הצמצום.

⁷¹ אידל, **חסידות**, עמ' 166, וראו שלום, דבקות, 325.

⁷² ראו אידל, מושג ה'צמצום', שם נספח ב' על ה'צמצום' כתופעה אפיסטמולוגית, ושם עמ' 106 הע' 9-8 ביבליוגרפיה בנוגע למושג ה'צמצום' בחסידות. על מושג ה'צמצום' בכתבי מורי החסידות כעוסק ביחסי אל עולם, ועניינו הנוכחות האלוהית בעולם. על המשמעות שניתנת בחסידות למושג ה'צמצום': ראו רוס, שני פירושים; אידל, **חסידות**, עמ' 164-174; ש"ץ, **מיסטיקה**, עמ' 123-125; אליאור, **אחדות ההפכים**, עמ' 89-79; אליאור, **תורת האלוהות**, עמ' 77-61, וראו שם עוד על פי המפתח המפורט.

⁷³ ראו רוטנבורג, **קיום בסוד הצמצום**.

⁷⁴ השוו לפרשנותו של בובר לתורת הצמצום החסידית-קבלית, ראו בובר, **בפרדס**, עמ' סא-סג, קא-קג (דבריו אודות 'צמצום פדגוגי'); ראו קורן, **מיסטיקה וחסידות**, עמ' 235-267 (= קורן, "פירושו הדיאלוגי של מרטין בובר לתורת הצמצום", **תרביץ** עא [תשס"ב], עמ' 225-247 בשינויים קלים).

הבלתי-אמצעית מול האל, וככזה הוא גם מבטא יציאה מקיום דתי אשר המסגרת ההלכתית מהווה לו מקור מכונן. מעשה ה'התפשטות' הוא עשייה ללא הגדרות נתונות מראש, וללא הגדרות אובייקטיביות. מעתה המעשה נבחן לאור המניע של העושה, ולא כשלעצמו, ובכך תחום האסור והמותר משתנה ומאבד את הגדרותיו: ⁷⁵

ומי שהוא טוב בשורשו מותר להתפשט את עצמו, כי כל מה שעושה הוא רצון הש"י; ⁷⁶ כי כשאדם נשלם אז מותר להתפשט, כי אז הכל רצון ה"י; ⁷⁷ ישראל מבקשים שיוכלו להתפשט בכל חשק לבם ולא נצטרך לגדרים וסייגים כל כך. ⁷⁸

בדברים הבאים נעמוד על דבריו של רמ"י ביחס לתנועה דתית-נפשית זו, הנחיותיו, ובעיקר היחס בין מצב ה'התפשטות' ובין עולמו של החוק ההלכתי.

1. ה'התפשטות' מתרחשת לאחר ה'צמצום'

תיאור רווח בספרות ההגותית לגווניה השונים, מציג את ההתפתחות הרוחנית של האדם כפרי תהליך הדרגתי. גם אצל רמ"י אנו מוצאים ביטוי לכך בעת שימושו בטיעון הרווח לפיו "בתחילה צריך להתנהג ביראה ואחר כך באהבה". ⁷⁹ המושגים 'יראה-אהבה' ⁸⁰ בהם משתמש רמ"י כאן מקבילים וחופפים לניסוח הרווח יותר 'צמצום-התפשטות'. כך שלפני מצב ה'התפשטות' חייב להתקיים מצב ותהליך של 'צמצום'. הקדימות של מצב ה'צמצום' מקורה תחילה בעובדה שמצב ה'התפשטות' איננו מצב נתון אלא מצב מבוקש, הדורש מהאדם לעבור תהליך. הצענו כבר לעיל כי הנעת התהליך מתחילה במצב של 'צמצום' בו האדם חי במישור 'הכללי', וכי רק מתוך מישור זה עשויה להתפתח התודעה הסובייקטיבית, אם בשל הגירוי של העמידה מול האל שעולם חי ומצוות אמור לעורר, או בשל מצב שלילי שעיקרו אי הנחת שחיי מסגרת עלולים לגרום, ושבעטיין האדם תוהה על משמעות החיים הדתיים. לכך יש להוסיף כי הקיום במצב של 'צמצום' המאופיין בחיים רפלקטיביים, הוא זה המעביר את האדם ממצב של ספונטניות ראשונה ילדותית למצב הגבוה בו ה'התפשטות' לא תהיה ביטוי ליצרו. אנו מוצאים קביעות ברורות של רמ"י ביחס לשאלה מתי מתרחש מצב ה'התפשטות' או לחילופין מהו התנאי להיווצרות אורח חיים זה:

"אם בחקותי תלכו" (ויקרא כו, ג) – היינו, כל זמן שלא נחקק ונקבע בלב האדם קדושת הש"י נקרא 'עומד', כי צריך לצמצם עצמו בכל ענינו ושלא להתפשט רצונו כי שב ואל תעשה עדיף. וכאשר יפנה האדם לדברי תורה עד שיחקקו בלבו ויקבעו בו, אז יוכל האדם להתפשט ולילך בכל עניינים שירצה כי ה' עמו. וכדאיתא במדרש (דברים רבה ב, טז) "וכי יש יהודי אכסנאי", וכדאיתא בשבת (דף לא, ב) כיון דעל פי ה' יחנו ועל פי ה' יסעו, כסותר ע"מ לבנות במקומו דמי. ⁸¹

רמ"י מקשר בין מצב בו לא נחקק הרצון האלוהי באדם, ובין הצורך להתנהג ב'צמצום'. במצב

⁷⁵ בפרק הבא נתייחס לדברי רוזנצווייג בנידון ממאמרו 'יבונים'.

⁷⁶ א, בראשית, "ויצמח", עמ' יג.

⁷⁷ א, נח "אלה", עמ' יח.

⁷⁸ א, שופטים, "כי תבואו", עמ' קפז.

⁷⁹ ב, כי תצא, "כ"י", עמ' קכ.

⁸⁰ רמ"י איננו שומר על שימוש מושגי מדויק. על כן, לא נכון יהיה להפרש את המושג 'יראה' באותו אופן בכל מופע שלו. הניסוח הקלאסי נשמר באותם מקומות בהם רמ"י מנגיד בין יראה ואהבה.

⁸¹ א, בחוקותי, "אם" (שני), עמ' קלה.

הזה האדם איננו יודע מה רצון ה' ממנו, ממילא אין הוא יכול לסמוך על עולמו הפנימי. עליו לנהוג על פי הכלל "שב ואל תעשה עדיף", שמשמעותו לנהוג בפסיביות במקום שקיימת אי בהירות. לאמור, אל לו לאדם ליטול יוזמה, ולסמוך על עצמו, אלא לכל היותר עליו לנהוג על פי דרישות החוק. הגדרת האדם 'כעומד', מכיל בתוכו גם את ההנגדה הידועה בין האדם והמלאך. בעוד שהמלאך מכונה 'עומד', האדם מוגדר 'מהלך', כלשון המדרש על הפסוק ששימש מקור השראה ללא מעט מורים חסידיים: "ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה (=המלאכים)" (זכריה ג, ז).⁸² התנאי להיות 'מהלך', שהיא היא היכולת להתפשט, ונתנית ביטוי לרצונו העצמי, הוא המצב בו "דברי תורה חקוקים בו", ומשמעותו היא ההכרה כי האל עימו. לצורך תיאור מצב זה, משתמש רמ"י במקור מדרשי לפיו כל מקום אליו יהודי הולך, אין הוא נחשב בו כאורח זר, זאת משום כי האל שרוי עימו תמיד:

אמר רבי תנחומא: מעשה בספינה אחת שהיתה כולה של עובדי כוכבים והיה בתוכה יהודי אחד. הגיעו לנס⁸³ אחד, אמרו לאותו יהודי פלוני טול מעות ועלה לנס הזה וקח לנו משם מאומה. אמר להם לא אכסנאי אני, מכיר אני להיכן אלך, אמרו ויש אכסנאי יהודי, בכל מקום שאתה הולך אלהיך עמך הרי "אשר לו אלוהים קרובים אליו"^{84, 85}.

הרמיזה בדרוש לדברי הסוגיה התלמודית במסכת שבת מוסיפה נופך נוסף⁸⁶ - מכיוון שהאדם נע על פי רצון ה', אזי כל מקום הוא מקומו. או בניסוח אחר, בניגוד למה שנראה כהתפשטות 'מחוץ למקומו', וכיצאה מהמסגרת במובן שלילי, האמת היא שאותו אדם מצוי ב'פנים', ולעולם לא יצא ליחוץ. יתר על כן, מה שנראה כסתירה והריסה, הוא למעשה בניה. השימוש בביטוי התלמודי 'סותר על מנת לבנות'⁸⁷, מחדד את הבעייתיות במצב זה של 'התפשטות'. מעשיו במצב זה נראים כפגיעה עד כדי הריסה של העולם הערכי בו הוא חי. רק האדם עצמו יודע שכוונתו לבנות, ואילו המתבונן מבחוץ יוכל להכיר בכך אם בכלל רק במבט רטרוספקטיבי. רעיון זה נדון בתחילת הפרק על הברור, בו נאמר שמעשיו של ה'אדם הקדוש' הם לטובת הכלל, למרות שהללו לא מודעים לכך בזמן התרחשות המעשה. כמו כן, ראינו את הרעיון שמעשים מעין אלו יזכו להתברר במשך הזמן על ידי האל, ולעיתים רק לעתיד-לבא.

⁸² ראו במדרש **שמות רבה** כה, ב; פירוש רד"ק לפסוק בזכריה. יש בספרות החסידית שימוש נרחב בדימוי זה, ראו לדוגמה כבר בספר **תולדות יעקב יוסף**, שמות, אות ו: "שיש הפרש בין מלאך שנקרא עומד, כמו שכתוב 'ונתתי לך מהלכים בין העומדים האלה' (זכריה ג, ז). מה שאין כן אדם נקרא הולך, שילך תמיד ממדרגה למדרגה עליונה"; כן ראו **תניא**, חנוך לקטן (=הקדמת שער היחוד והאמונה); **נועם אלימלך**, בחוקותי, "או יאמר", דף סו ע"ד; **עבודת ישראל**, נצבים, "אתם"; ועוד רבים.

⁸³ =אי, ראו במילון התלמודי **ערוך השלם**, "נס" (שלישי).

⁸⁴ דברים ד, ז: "כי מי גוי גדול אשר לו אלוהים קרובים אליו כה' אלוהינו בכל קראנו אליו"

⁸⁵ דברים רבה ב, טז "דבר אחר".

⁸⁶ בבלי שבת דף לא, ב: "וקסבר רבי יוסי: סותר על מנת לבנות במקומו - הוי סותר, על מנת לבנות שלא במקומו - לא הוי סותר. אמר ליה רבה: מכדי, כל מלאכות ילפינן להו ממשכן, והתם סותר על מנת לבנות שלא במקומו הוא! אמר ליה: שאני התם, כיון דכתיב "על פי ה' יחנו" (במדבר ט, טו ושם כ, וכג), כסותר על מנת לבנות במקומו דמי".

⁸⁷ כעקרון מלאכה האסורה בשבת היא מלאכה שיש בה יצירה. ולכן מדין תורה, כל עשייה של שבירה והריסה איננה מוגדרת כמלאכה, ולא יחול עליה חיוב מלאכה בשבת, אלא אם כן אותה פעולת הריסה נדרשת לשם יצירה (=סותר על מנת לבנות!), אזי האדם מתחייב גם על פעולה זו. כך שגם במישור המשפטי אופיו של המעשה נקבע על ידי כוונת העושה.

הטיעון הזה של רמ"י מופיע בכמה מקומות בכתובתו, ודבריו באותם דרושים אינם מכוונים לתקופה מסוימת או לסוגי אנשים מסוימים, אלא קריאתו היא של מורה מול תלמידיו, המבקש לדרבן אותם לחיות מתוך לב מבורר את חייהם במצב של 'התפשטות', זאת מתוך הכרה שבכך האדם חי באופן מלא ושלם. החיים ההלכתיים עם כל חשיבותם, יש בהם פספוס או הקטנה של החיים בשל ממד ה'צמצום' הקיים בהם מעצם הגדרתם:

אף שצריך האדם לגדרים וסייגים בעוד שלא השיג ד"ת, אבל כשהשיג בשלימות אינו צריך לזה. "ולא מעבר לים", היינו אין צריך להיות רחוק מכל חמדת עוה"ז שנקרא ים' כי ים מורה על תאוה, רק מתחילה אי אפשר לבוא לדברי תורה רק בפרישות גדול, אבל אין זה עיקר, כי עיקר הוא העשיה.⁸⁸

'זריעה' – היינו, ההתחלה שהאדם מקבל עליו עול מלכות שמים, אז צריך לצמצם את עצמו מבלי לתור אחר שום דבר שיחמוד... וכל זה הוא בזמן הזריעה, אבל בזמן ה'קצירה', היינו, שלבו של אדם מזוכך ואינו חומד רק לדבר שהוא רצון ה' זה מותר להתפשט ברצונו. ועל זה נאמר "עיניך בשדה אשר יקצרו" (רות ב, ט), היינו, בזמן קצירה מותר להתפשט אחרי עיניו, כי 'שדה' רומז על התפשטות הרצונות.⁸⁹ ... אבל בעוד שאין לב האדם מזוכך אסור להתפשט, ובעת שלב האדם מזוכך נקרא "שדה אשר ברכו ה'" (בראשית כז, כז).⁹⁰

בתחילה צריך האדם לשמור כל המצות כפשוטם, היינו, להזהר בכל מצות לא תעשה מאוד ולסור מרע... אחרי שתגדול עצמך בחוזק ובתקיפות תהיה מוגדר מכל צד, ותהיה מותר להתפשט עצמך בכל חפצך ולא תצטרך לשום גדר.⁹¹

ההתפשטות, ונתינת ביטוי ל'עצמך' ל'רצונך' משמעותה מתן לגיטימציה לעולמו הפנימי של האדם, וכי אין צורך לרסן ולדכא את אותן רצונות ותחושות שכרגיל נדמים כעומדים בסתירה להווייה הדתית. האדם במצב זה חי חיים מלאים הן ביחס לעולמו הפנימי, אך גם ביחס לסביבה, כך שתחום העשייה חורג מעבר לתחום של החיוב והשלילה הדתיים. ניתן לראות בכך סוג של ביטוי לרעיון אותו ראו תלמידי הבעש"ט כמוטו של מורם בדבר החיים הדתיים - "בכל דרכיך דעהו".

מהמתואר עד כה עולה כמובן מאליו, כי אין רמ"י מצדיק כל התפשטות שהיא. מעבר לעובדה שזו קביעה אימננטית למהלך כולו, נחدد מסקנה זו באמצעות עיון בדבריו הבאים:

"ראה ריח בני כריח השדה" וכו' (בראשית כז, כז) - שדה רומז על התפשטות בתשוקות, על כן עשו נקרא 'איש שדה' לפי שהתפשט בכל מיני חמדות ותאות רעות, אך יעקב אבינו היה לו התפשטות בקדושה וזה "כריח השדה אשר ברכו ה'", היינו, חקל תפוחין קדישין.^{92, 93}

⁸⁸ א, נצבים, "לא בשמים", עמי קצו.

⁸⁹ ראו גם א, מצורע, "ושלח", עמי קיג.

⁹⁰ א, רות, ב, "עיניך", עמי רה. ראו י' מאיר, מצוות, עמי 49.

⁹¹ א, משלי, "הכן בחוץ" (כז, עמי רכו. השוו לדברי ר' צדוק, צדקת הצדיק, פסי' לו, הטוען כי במצב של 'שדה' אין תאוות.

⁹² הביטוי מופיע בזוהר (ראו חלק א דף רכז, ב; חלק ג דף פד, א), וכן מופיע כבר בתלמוד הבבלי תענית דף כט, ב (והשוו זוהר, א, דף קמ"ב): "ויאמר ראה ריח בני כריח שדה אשר ברכו ה'" (בראשית כז, כז) - אמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב, כריח שדה של תפוחים. במדרשים מקושר ריח זה לריח גן עדן (ראו בראשית רבה סה, כב ת"א עמי 741; שיר השירים רבה ד, כג מהד' דונסקי עמי קיט; תנחומא נדפס, תולדות, סימן יא) ובזוהר (חלק ב' דף לט, א).

⁹³ א, תולדות, "ראה", עמי לו.

לפנינו שני טיפוסים אשר מחד חיים 'בהתפשטות', אך מאידך הם מייצגים שני מצבים מנוגדים. נקודת דמיון בין שניהם - האדם פועל לא מתוך מחויבות כלפי מסגרת, אלא מתוך היענות לרגשות תחושות עולות מתוכו, ולמרות זאת תהום פעורה בין שני המצבים. האחד שייך לתחום ה'טומאה' ואילו השני פועל בתחום ה'קדושה'. בלשונו של רמ"י, האחד עבר בירור ורק לאור זאת הוא יכול לתת אמון בתחושותיו, ולזהות אותם עם רצון ה' משא"כ השני. ניתן לראות בכך את הגרסה של רמ"י לרעיון "התמימות-השניה", שמשמשים בו רבות בעת העיסוק בכתובה החסידית. לעומת החיים 'בצמצום', שיש בהם ריסון ואיפוק, בו האדם משליט את תבונתו על מעשיו, הרי שתנועת ההתפשטות מכילה את ההיבט הספונטני. המצב הראשוני מאופיין בכך שאין בו כלל נתינת דין וחשבון, וכל כולו היענות לעולם הרגשות הנמוך של האדם, ליצריו ותאוותיו, ואותו מסמל בקטע זה עשו; ואילו המצב הגבוה, אותו מסמל יעקב, מוגדר בכך שההיענות של האדם הן לאותן תחושות הנובעות מלב טהור, שגורמי ה'אני' נוטרלו ממנו.⁹⁴ בכך אנו חוזרים לסטרוקטורה המשולשת העומדת בבסיס תהליך הברור, ולהבחנה בין בלתי-אמצעיות ראשונה ובין בלתי-אמצעיות שניה.

תיאור כפול זה, לפיו 'ההתפשטות' עלול לנבוע ממקורות כה מנוגדים, עשוי לעמוד ברקע החשש ממימוש מהלך 'ההתפשטות', כמו גם את הבעייתיות הכרוכה בכך. האדם עלול בשל כך לוותר על עשייה זו, זאת בשל רצונו להימנע מהתמודדות מעין זו. בדרוש קצר רמ"י שם בפיו של אברהם, את השאלה מדוע הוא זקוק לרכוש כה רב, שהרי רכוש גדול עלול להוות אתגר מבחינה מוסרית. השאלה כה מטרידה את אברהם, עד כי האל נדרש להבטיח לו "קום התהלך בארץ... כי לך אתננה". משמעות ההבטחה על פי פרשנותו של רמ"י היא, שאותה 'הליכה' במובן של 'התפשטות' אכן לא תסתור כל עולם ערכי, אלא אדרבה "מכל קנייניו יהיה כבוד שמיים".⁹⁵

עד עתה ראינו כי רמ"י מתאר שני מצבים העוקבים זה לזה: 'צמצום-התפשטות'. השאלה שיש להעלות גם כאן היא: האם לפנינו תהליך רציף בין מצב 'הצמצום' למצב 'ההתפשטות', או שמא 'ההתפשטות' היא מעין השראה, או בניסוח אחר חסד אלוהי שהאדם איננו יכול להיות היוזם שלו? מהדרוש הבא ודומים לו ניתן לומר שהאפשרות הראשונה היא מדויקת יותר, זאת כאמור תוך שאנו זוכרים כי ההבחנות בעלי אופי דיכוטומי סופן שמטשטשות את עמדתו של רמ"י ואינן מבהירות את עמדתו. לפנינו תאור של תהליך רציף, אך אין בכך לשלול את הצורך של האדם בחסד אלוהי, תוך כדי העשייה. התהליך רציף כוונתי להצביע על כך שקיימת זיקה בין שני המצבים, והמצב הנמוך מהווה מצע למצב הגבוה. אין צריך לומר כי חיים מתוך 'התפשטות' הם בעלי איכות אחרת מחיים מתוך 'צמצום', אלא 'עבור רמ"י 'צמצום' מהווה תנאי מוכרח (ולא מספיק) ל'התפשטות', כשם שהקיום הרפלקטיבי (=איש') הוא זה המאפשר בסופו של דבר את הופעת הספונטניות הגבוהה (=אדם'). דבריו ביחס למצות תפילה, והחיוב להתפלל שלוש תפילות ביום, מסמלות את התהליך שעובר האדם בימי חייו:

"אברהם תיקן תפלת שחרית יצחק תפלת מנחה יעקב תפלת מעריב" (בבלי ברכות דף כו, א) -

⁹⁴ השו"א, בהר, "דבר", עמ' קלא: "הטובות שאינם בקדושה הם במצר וצימצום... הטובות שהש"י ישפיע לנו יהיו בקדושה ונוכל להתפשט בהם". אין כאן ביטוי לאנרכיזם, נוכח הדגש על המניע של האדם.

⁹⁵ ראו ב, לך לך, "ואברהם", עמ' יז. הדרוש מופיע רובו בסוגריים, ואינני יודע האם יש משמעות מיוחדת לסוגריים (המופיעות במהדורות הנוספות של חלק ב).

תפלה הוא חיבור שהאדם מחבר את עצמו להש"י. אברהם תיקן תפלת שחרית - היינו, שהאדם יתן הודאה לשעבר ויתפלל על להבא שהש"י יוסיף לו טובה. ויצחק תיקן תפלת מנחה - היינו, שמראה שקיבל האור שנתוסף לו היום, והוא שמח בחלקו. יעקב תיקן תפלת ערבית - היינו, שבכל רגע צריך האדם להש"י, ורק באורו יראה אור. ולכן תפלת ערבית אין לה קבע, והלואי שיתפלל אדם כל היום. וע"ז נאמר "יעקב ענוה יראת ה'" (משלי כב,ד), היינו, **בימי הילדות שאז התגברות התאוה באדם אז עיקר החכמה יראת ה'.** ואחר כשנתבטל ממנו ההתגברות, אז הוא צריך להלך בדרך האמצעי, היינו עקב, היינו ממוזג אהבה ויראה. ואח"כ כאשר יזדכך לב האדם להמשך אחר הש"י, אז מותר להתפשט ולטעום מטוב, וכן מדרגות האבות: אברהם היה "ראשית חכמה יראת ה'" (תהלים קיא,ל), יצחק היה 'עקב ענוה', וליעקב היה מנושא על כל הטובות וטעם ממקור החיים.⁹⁶

בדומה למתרחש בכתיבה החסידית לדורותיה,⁹⁷ התפילה מוצגת כאן כמשל וכביטוי להתפתחות הרוחנית של האדם, המתוארת כבעלת שלושה שלבים, כאשר כל שלב מיוצג על ידי אחד האבות: א) אברהם - בתחילה על האדם להתמודד עם תאוותיו, ולשם כך הוא נוהג מתוך 'יראה', מתוך צמצום. תנועה זו מסומלת באברהם,⁹⁸ שהוא הראשית, וכאשר האדם מצוי ב'ראשית', בהתחלה של התפתחותו הרוחנית, הוא מצוי רק בתחילת החכמה, אזי עליו לנהוג מתוך 'יראה'. מצב זה מתואר גם כמצב בו האדם איננו בטוח בעצמו, על כן הוא תלוי ב'חוץ', ומבטו מופנה כלפי חוץ. רמ"י מציע לנו להבין את משמעות תפילת השחרית, שהיא תפלת אברהם, כהודאה של האדם על מה שקיבל ובבקשה שלו כלפי העתיד, וזאת כאמור בשל פחדו ממה שהעתיד טומן בחובו.⁹⁹

ב) יצחק - המצב השני המסומל ביצחק, מאופיין כאן במידת הענווה, והפסוק בו משתמש רמ"י היינו הפסוק "יעקב ענווה יראת ה'", ממנו נלמד שבמצב זה, ה'יראה' היא בבחינת 'עקב', כלומר שולית, ולא העיקר. מצב זה מאופיין בהיותו ממצע בין מידת האהבה והיראה, ומשולב (=ממוזג) משניהם.¹⁰⁰ במצב זה האדם נחשף לאפשרות לחיות את עולמו הדתי באיכות אחרת, זאת כאשר הוא עובד את האל מתוך 'אהבה', אלא שמצב זה איננו קבוע, ולכן לעיתים עליו לחיות גם מתוך 'יראה'. ה'ענווה' בהקשר זה מובנה ההכרה העצמית, כמו גם ההכרה שיש בחיי האדם בחינת 'רצוא ושוב', וכי על האדם לקבל זאת.¹⁰¹ האדם יהפוך "שמח בחלקו" לאחר שהוא למד לקבל את עצמו. לשמחה זו חשיבות מהותית במשנת רמ"י, המנסה לעורר את האדם להכרה שמאורעות חיו

⁹⁶ א, ברכות דף כו, א "אברהם", עמ' רלג.

⁹⁷ ראו את הניסוח הקולע של ר' קלונימוס קלמן אפשטיין בספרו **מאור ושמש**, רמזי יום א' סוכות, "בסכות", דף רנה ע"ד: "וכבר אמרו צדיקי הדורות שהתפילה היא כמו מראה, אשר יראה בה האדם את עצמו". וכן את האמירה המפורסמת בשם הבעש"ט, המובאת בספר **תולדות יעקב יוסף**, חיי שרה, אות ג: "כמו ששמעתי מפורש מפי מורי במקום שחושב האדם שם הוא" (ראו שם, שלח, אות א).

⁹⁸ אנו נפגשים שוב עם חופש הדרשה של רמ"י, שהרי אברהם מסמל בדרך כלל את ספירת 'חסד'.

⁹⁹ לפנינו תיאור של המעבר ממצב 'אשה' למצב 'איש', ראו בתחילת הפרק השלישי על תהליך הבירור.

¹⁰⁰ ראוי לציין שאצל ה'חזוה' מלובלין, אנו מוצאים שהמעלה העליונה שהוא מתאר איננה מידת 'אהבה' אלא מידת 'חכמה' שמובנה האדם היכול להשתמש בשתי המידות 'יראה' ו'אהבה' ויודע כיצד ומתי להשתמש בכל אחת מהן. ראו **זכרון זאת**, בא, עמ' מז: "דהנה יש עובד מאהבה ויש מיראה, והנה הנביאים, יש היו מסתכלים כלפי מעלה, איזה ענין לעבדו יתברך, אם בא להם יראתו עבדו אז ביראה ופחד, ואם אהבתו באהבה". עוד ראו שם, וארא, עמ' מה.

¹⁰¹ לעיל בפרק החמישי הערתי כי קיומו של השוב' עלול להטיל דופי על ה'רצוא'. השוו לאמירות של הבעש"ט בנידון - **כתר שם טוב**, פיס' קכא, עמ' טז, א; **דגל מחנה אפרים**, יתרו, עמ' צט-ק. על קטעים אלה ראו אטקס, **הבעש"ט**, עמ'

אינם מקריים וכי 'הכל בידי שמיים' – דווקא מתוך נקודת מבט זו, על האדם לקבל את חייו, והיכולת לקבל זאת היא תנאי מוכרח לקראת היכולת גם לשמוח בהם.¹⁰²

ג) יעקב - המצב הגבוה המאופיין על ידי יעקב העומד נוכח ה', ומחפש להבין בכל רגע ורגע מהו רצון ה'. אי אפשר לדעת על סמך העבר מה הוא הרצון האלוהי עתה.¹⁰³ במקום זה בו האדם עומד נוכח אלוהיו, במצב זה הוא יכול ל'התפשט', מכיוון שבהגדרה מעשיו הם טובים. מצב זה איננו ניתן להגדרה נוקשה, ולכן תפילת ערבית אין לה קבע (ואולי כדברי הסוגיה הינה 'רשות'), וכל זמן שיבחר האדם להתפלל בו, ממילא הוא הזמן הרצוי לאותה תפלה.

בדרוש מקביל אנו מוצאים שרמ"י חוזר על הרעיון, ונצטט את הקטע בקיצור כדי להבליט באמצעותו שני יסודות:

"וביום הקים את המשכן כסה הענן את המשכן" וגו' (במדבר ט, טו) - **בזה הפרשה יוכל האדם לכלכל בה כל ימי חייו, כי כל גופי תורה תלויים בה**. כי ענין נסיעת ישראל במדבר ממסע למסע הוא שיצאו חוץ לגבולם למקומות השוממים והשובבים להכניע כל הכוחות השובבים... ולהוציא משם הקדושה. וכן האדם, בנפשו יש לו כוחות שובבים... וצריך האדם להכניסם להקדושה, וזה נקרא 'נסיעה'. ו'חניה' נקרא, שיש עיתים שרצון הש"י הוא שלא יתפשטו ישראל חוץ לגבולם, רק יצמצמו עצמם בכל מיני צמצומים... **וזהו הנהגה בהדרגה**... שכל הגדרים וקידוש מחנות היה רק בשעת חניה, אבל משהגללו הפרוכות הותרו זבים ומצורעים לכנוס למחנה... ואז נאמר "ושמרו בני ישראל את משמרת ה'" (שם פסוק יט), היינו, **שהיה צריכין לשמור בכח שלא ידחקו את הקץ ואת השעה**...¹⁰⁴

רמ"י פותח את הדרוש בקביעה כי הנלמד מפרשה מקראית זו עשוי להוות עזר לאדם במהלך כל חייו, ובכך הוא מבטא את המרכזיות שהוא מוצא במסע המדברי המתואר במקרא.¹⁰⁵ המסע המדברי הופך לארכיטיפ למסע האישי של האדם במדבר, מסע שהוא האופן בו האדם מתפתח מבחינה רוחנית. הניסוח בפתח "יוכל האדם", משמעו שיש כאן פניה לכל אדם ולא רק תיאור היסטוריוסופי של האנושות, או עם ישראל.

כמו כן, רמ"י טוען כאן באופן מפורש, שצמד המושגים 'נסיעה' ו'חניה' מסמלים שני אופני התנהגות, בו האחד קודם לשני לאור העיקרון לפיו "הש"י מנהג בהנהגה בהדרגה", וכפי שהוא מסיים את הדרוש בקביעה, שאסור לאדם לעבור או לחיות במדרגה הגבוהה לפני הזמן. מושג 'דחיקת הקץ' כאן עיקר משמעותו לציון הממד כרונולוגי, אלא שאותה נקודת זמן מתאימה, היא הנקודה בה התחולל שינוי הכרתי. לא ממד הזמן כשלעצמו הוא הקובע, אלא מה שטמון בזמן זה. בניסוח אחר, כהדרכה לכלל, אכן רמ"י מכוון לזמן לתקופה שלעתיד לבא, אך בכל האמור ביחס לאדם הפרטי, באותו רגע שהאדם יהיה במדרגה הרוחנית הזו, בהווה זו, אזי מבחינתו הגיע הזמן, והאזהרה של אי דחיקת הקץ מתהפכת והופכת עבורו לדרישה לנהוג בדרך של 'נסיעה'.

הפרדיגמה היסודית של רמ"י, המופיעה לאורך כל הספר, מוצאת את ביטוייה גם בסוגיה זו.

¹⁰² ניתן להקביל את המתואר כאן לתנועה בין רמת הקיום 'אישי' לרמת הקיום 'אדם'.

¹⁰³ ראו להזכיר שוב שראינו בסוף הסעיף הקודם כי בלא מעט תורות יעקב מתואר כבחיר האבות דווקא בשל יכולת זו.

¹⁰⁴ ב, בהעלותך, "וביום", עמ' צב. השו' לתיאור ב, שופטים, "שופטים" (ראשון), עמ' קטז.

¹⁰⁵ ראו גם א, מסעי, "אלה", עמ' קסט: "כי בהמ"ב מסעות נכללו כל הנסיונות וההתנשאות ששיג כל נפש מישראל".

הסמלים השונים, כמו גם מה שהם מסמנים מתקשרים זה לזה לכלל טענה עקבית וברורה. צמד המושגים 'צמצום' ו'התפשטות' מתפקדים גם כסמלים המבחינים בין תקופות זמן שונות, כמו גם בין הדמויות הארכיטיפיות המלוות את משנתו.

"את שְׁבִתִּי תִשְׁמְרוּ וּמִקְדָּשִׁי תִיכָאוּ" (ויקרא יט, ל) – 'שבתותי', היא כל השראות שכינה ששורה בכל זמן אף לפי שעה נקרא 'שבת'. וצוה הש"י לכבד כל מקומות השראות שכינתו אף שהוא לפי שעה. 'ומקדשי תראו', ותרגומו 'ולבית מקדשא תהון דחלין' דהיינו שתצפו לעומק טוב הנמצא בכל המצות. **כי שבת לעת עתה היא לנו צמצום גדול, ולעתיד ינחיל לנו הש"י יום שכלו שבת שלא נצטרך לשום מלאכה**, ועל זה צריך לצפות. אך לעת עתה צריך לכבד גם כפי אשר צוה לנו הש"י.¹⁰⁶

קדושת הזמן והמקום מופיעה לעת עתה בצמצום. יתרה מזו, אולי רק בשל הופעה מצומצמת זו, כיום אחד מתוך שבעה כמו גם מקום המשכן/המקדש לעומת שאר המקומות, היא אכן יכולה להיתפס כלל בעיני האדם כקדושה. בתודעה היום יומית האדם זקוק להבחנות ולגבולות. הגבולות הם אלו שמכוננים את מה שבתוכם, ואלמלא זאת, לא היה האדם מסוגל להכיר ולהכיל את הופעת הקודש בעולם.

רק לעתיד לבא השראת השכינה תתפזר ו'יתפשט' על כלל הזמן והמקום, ועדיין תיתפס ככזו על ידי האדם. נסיון להקדים התפשטות זו יפגע בקדושה עצמה. אמירת 'הכל קדוש' בעולם הזה, משמעותה בפועל היא כי שום דבר אינו קדוש. לעתיד יוכל האדם לחיות מציאות של 'שבת' כמצב קבוע, כי הרי ההכרה "הכל בידי שמיים" מאפשרת לו 'לא לעשות כל מלאכה', לאמור לא לבצע מלאכה יצרנית המנותקת מרצון ה'. בעולם הזה האדם זקוק לשבת כיום מובחן, כדי להזכיר לעצמו את קיומו של הבורא, ואת תלות האדם בו. לעתיד ההווה האנושית תהיה הווה של שבת, וכמו כן המגע עם העולם ילווה בהכרה כי השכינה שורה בכל מקום.

ההבחנה ההיסטוריוסופית חופפת את ההבחנה הטיפולוגית של רמ"י, גם בנידון דידן:

"ושמת את שתי האבנים על כתפת האפד אבני זכרון לבני ישראל ונשא אהרן את שמותם לפני ה' על שתי כתפיו לזכרון" (שמות כ, יב) – הענין בזה, כי הש"י נקרא 'חכם הרזים' בגמרא (ברכות דף נח, א), **שברא נפשות רבות בדעות שונות ומכחישים אלו את אלו**. וכן יש תמיד בין ישראל עצמם, **שבני לאה אומרים על בני רחל שהם מצמצמים עצמם יותר מכפי הראוי**, והש"י לא ציוה כן. **ובני רחל אומרים על בני לאה שהם מתפשטים עצמם יותר מכפי הראוי**. וכיון שהם מתנגדים אלו לאלו, אם כן היאך יוכל להיות שכולם טובים. אכן אהרן הכהן נשא אותם על כתפיו כמי שנושא משא על כתפיו, לפי שזו המשא שייכות לו, מחמת שהיה לאהרן הכהן לב טוב, שמברר לכל נפש מישראל שכל אחד פועל במדתו, גם למעלה מדעתו ובעתו ובזמנו מכיון לרצון הש"י, ואלו ואלו דברי אלוהים חיים.¹⁰⁷

הקטע נותן ביטוי לממד האינדיבידואלי "שברא נפשות רבות בדעות שונות", בו עסקנו באריכות לעיל. ההבחנה בין יוסף ובין יהודה הרווחת בכתביו, מקבילה להבחנה בין מצבי 'הצמצום' ו'ההתפשטות'. בני רחל (=יוסף) מתוארים כמי שנוהגים ב'צמצום', ועל רקע זה מבקרים את בני לאה (=יהודה) הנוהגים ב'התפשטות' ולהיפך. היכולת של אהרן להכיל, 'לשאת על כתפיו', את

¹⁰⁶ א, קדושים, "את שבתתי", עמ' קיט. דרוש זה נותח באופן מלא לעיל בפרק החמישי בעת הדיון על חטאם של חפני ופנחס.

¹⁰⁷ ב, תצוה, "ושמת", עמ' נט.

שתי הדמויות קשורה למידת החסד המאפיינת אותו, אשר משמעותה היא היכולת ל'סבול' את קיומו של ה'אחר'. חסד כנתינה תתפרש כאן כקבלת הזולת ללא תנאי.¹⁰⁸

בדרוש לפנינו רמ"י איננו מביע העדפה ערכית, ועיקר תשומת הלב היא שכל אחד פועל לפי מידתו ובוזה הוא מקיים את הנדרש ממנו, וממילא כיוון לרצון ה'. לדבריו לשתי העמדות יש מקום באמת האלוהית, ולכן "אלו ואלו דברי אלוהים חיים", מה עוד ששתיהן זקוקות האחת לשניה, והתפתחותו של האדם מותנית בקיום שתיהן.

ההבחנה הטיפולוגית שבין יהודה ויוסף לעיתים מתוארת כהבחנה שבין יהודי לגוי,¹⁰⁹ אלא שאז זו מתוארת כהבחנה אונטולוגית. אם ביחס לדמותם של יוסף ויהודה, רמ"י מעוניין לחולל 'מעבר' של יוסף לכיוונו של יהודה באמצעות תהליך ה'בירור', הרי שאפשרות דומה זו של מעבר בין 'גוי' ל'יהודי' איננה מתוארת בכתביו. נראה כי בכך רמ"י שותף לתודעת החברה המסורתית שיש בה ניכור וראיה דיכוטומית בכל הנוגע לגוי, והלה מסמל בלא מעט דרשות את דמות ה'אחר' האולטימטיבי:

"סוס ורוכבו רמה בים" (שמות טו, א) – 'סוס' מורה על מהירת והתפשטות, 'ורוכבו' מורה על ישוב הדעת שמצמצם את הסוס שלא ירוץ. והנה **אומות העולם בעת שרואים חמדת עוה"ז, אין להם כח לצמצם את עצמם** רק מתפשטים בכל תאות לבם. על כן נאמר קודם סוס ואח"כ רוכבו, שאחר שממלאים כל תאותם ואין להם כח ליותר, אז יחדלו עשות. אבל בהש"י נאמר "כי תִּרְכַּב על סוֹסְךָ [מִרְכָּבְךָ יְשׁוּעָה]" וכו' (חבקוק ג, ח), ונאמר תחילה 'תרכב' היינו, כשהש"י יתן טובה לישראל, קודם שיבא ליד האדם יצמצם אותה, שלא יקח עד שיראה את הנותן. ואח"כ יתן אותה בכדי שאח"כ יוכל לקחתה בכל רצון לבו. על כן נאמר קודם 'כי תרכב' המורה על חשבון וישוב הדעת, ואח"כ 'סוסך' לשון השפעת טובה במהירות.¹¹⁰

הגוי מתואר כמי שלמעשה הופך את סדר הקיום, ומחליף בין השלבים: בתחילה הוא נוהג ב'התפשטות', וניתן לזהות זאת עם מה שכונה לעיל התפשטות בטומאה. ואילו ה'יצמצום' שהוא נוהג אח"כ, גם זה איננו מתואר כמתרחש מתוך הכרה, אלא תוצר היענות לכוחות הגוף המוגבלים וה'אני'. הקדמת ה'סוס' ל'רוכב' אצל הגוי מסמלת את שליטת הממד החומרי הנמוך בחייו, ובמובן זה הגוי מצוי במצב הרוחני הנמוך, המקביל למונח 'אשה' בו פתחנו את סוגיית הבירור, וראינו כי היא מבטאת את נקודת המוצא של הקיום הדתי. לדברי רמ"י קיומו של הגוי נעוץ ברמת הקיום 'האסתטית' והוא איננו חי במישור ה'אתי', כלומר, לא רק שהוא איננו מסוגל לחולל שינוי בעצמו, אלא הוא מתואר כמי שאיננו יכול לנהוג התנהגות אתית - לרסן את תשוקותיו.

ואילו היהודי מתואר באופן הפוך - תחילת הדרך היא 'היצמצום', עד אשר הוא 'רואה' את הנותן. מידת ה'התפשטות' דורשת עמידה או הכרה בקיומו של האל. מדובר כמובן בהנכחה של קיומו, ולכן עמידה זו שהיא למעשה עמידה מוחשית מול הרצון האלוהי, המתוארת במילים "שיראה את הנותן", ורק אח"כ יוכל לנהוג במה שרמ"י קורה "מהירות". ה'מהירות', כפי שראינו לעיל (ביחס לאלעזר לדוגמה), היא ביטוי לפעילות לא רפקטיבית, לתנועה אחדותית, שמאופיינה

¹⁰⁸ ראו בפרק השני את תיאור דמותה של מידת החסד בעת הדיון אודות הויכוח על משמעות האמת בבית המדרש בקוצק.

¹⁰⁹ השו"א, תולדות, "ויאהב", עמ' לג.

¹¹⁰ א, בשלח, "סוס", עמ' עה.

מתרחשת מיד.¹¹¹ הויתור על ה'דעת' מתרחש רק אחרי מצב של 'יישוב הדעת', כפי שתהליך הודגם בסוף הפרק על תנועת ה'בירור'.

נגזרת חשובה של הדיון כאן הוא שאלת היחס לעולם הזה - תנועת 'ההתפשטות' מכוונת לא רק כלפי עולם ההלכה ושאלת גבולות העשייה הדתית, אלא כפי שצוין לעיל, היא מכוונת לכלל תחומי הקיום של האדם. עומדת כאן ברקע שאלה עקרונית הנוגעת ליחס שעל האדם לפתח כלפי אותם דברים הנדמים כמי שעלולים להסיט אותו מלממש את עולמו הדתי. במילים אחרות, כיצד על האדם להתייחס לעולמו החומרי - האם מתוך הסתייגות, ניכור, אדישות? או שמא עליו אפילו להיאבק בעולם זה, במובן זה שעליו לחיות חיי פרישות וסיגוף? זוהי סוגיה רחבה שעמדה לנגד הוגים דתיים לאורך הדורות, ואשר מופיעה בעוצמה בראשית ימי החסידות.¹¹² בהקשר זה ידועות ההנחיות של הבעש"ט שבתודעת הדורות נוסחו תחת הקביעות 'בכל דרכך דעהו', או 'עבודה בגשמיות', ו'העלאת המחשבות'.¹¹³

אם ננסה לחלץ מתוך דבריו של רמ"י את עמדתו בשאלה זו, הרי שניתן להבין כי שאיפתו הדתית איננה לחיות באופן מנוכר למציאות החומרית, אם כי עליו להיות מסוגל להיות משוחרר מכל שיעבוד לרובד מציאות זה. אמנם בתחילת דרכו, על האדם להגביל את עצמו, ולחיות באופן מסוים של פרישות - לא במשמעות המדויקת של המושג, כי בדבריו על 'צמצום', רמ"י מתכוון בעיקר לחיים בתוך מחויבות נורמטיבית, הגם שהוא מציע לאדם בנוסף להגביל את עצמו במקום שהוא עלול לטעות. ביצוע תהליך הבירור ניתן להקבילו לחיים מתוך מידת 'ההשתוות', בו האדם מנטרל את גורמי האגו בחייו (תשוקותיו והחברה). ואילו השלב הגבוה בו האדם פועל מתוך 'התפשטות', מקביל לבחינת "בכל דרכך דעהו", מכיוון שכל מגע של האדם עם המציאות, הוא מגע מתוך קשר ונוכחות עמוקה של הרצון האלוהי.

2. התנאי לקיומו של מצב ה'התפשטות'

לאורך הדיון כאן, טענתי כי ברקע תנועת ה'התפשטות' מצוי תהליך ה'בירור', ועתה נראה אמירות מפורשות של רמ"י בנידון. כפתיח אשתמש בציטוט של קטע מדרוש בו עסקנו באריכות, בפרק על ה'בירור', ובו בולט תיאור ההתפתחות הרוחנית אותה עוברת דמותו של נח בעת השהייה בתיבה. תהליך אותו מציג רמ"י כהדרכה וכהנחיה לכל אדם, כאשר בסופו הוא קובע:

וכל זה היה עצות לנח קודם שנשלם, איך יסתיר עצמו, כי מיד כשיצא מן התיבה שאז היה

השלמתו... שאדם נשלם אז מותר להתפשט, כי אז הכל רצון ה'.¹¹⁴

עמדנו על כך כי הלשון בו משתמש רמ"י כאן 'כשהאדם נשלם', איננו מצביע על מציאות נתונה אלא על מציאות מתחדשת, ובהמשך ראינו כי אין לראות בניסוחים בעלי האופי הדטרמיניסטי של

¹¹¹ ראו לעיל הערה 48.

¹¹² ראו יעקבסון, **החסידות**, עמ' 65-75, 95-106.

¹¹³ ראו אטקס, **הבעש"ט**, עמ' 147-158; אידל, יופייה של אשה; וייס, הדרך החסידית, עמ' 88-103; יעקבסון, **החסידות**, עמ' 107-120.

¹¹⁴ א, נח, "אלה", עמ' יח. ובדומה ראה בפרק על הבירור גם את הניתוח של א, ויגש, "ויאמר", עמ' נו, בו מוזכרים "ארבעה מדרגות עצות לאדם איך להבחין ולבא על עומק האמת, ואח"כ כאשר ידע בבירור כי מאת ה' הוא, אז יוכל להתפשט עצמו, וידע כי הוא דבר מצוה..."

רמ"י את שלילת קיומה של התפתחות רוחנית.

הניסוחים אודות התנאים לביצוע תנועת 'התפשטות' מזכירים מאוד את דבריו בנושא הברור, ובהם המוקד הוא הלב הטהור או המזוכך, שמיניה וביה יוצר מצב בו רצון האדם הופך להיות זהה לרצון האלוהי. על האדם להכיר את עצמו, שמובנו לדעת מהם מניעיו,¹¹⁵ או בניסוח אחר לדעת האם לבו מזוכך:

'חכמה' הוא שהאדם ישכיל על כל דבר ויבין לאשורו אם נכון לפניו לעשותו, והדבר אשר לא יכשר לפניו יגדיר את עצמו ממנה. ו'בינה', היא כשלב האדם מזוכך שלא יבוא בלבו שום דבר נגד רצון הש"י ולא שום חשק נגד רצון ה'. וכל מי שאין עוד לבו מזוכך צריך לגדרים וסייגים, שלא יבא לידי מכשול.¹¹⁶

כפי שכבר ראינו הכרת את האדם את עצמו, תוביל אותו בשלב בראשון לזהירות, לשימת מגבלות לעצמו ואולי אפילו לנקוט עמדה פסיבית, כל זאת עד אשר לבו מזוכך. מצב זה המתואר כ'חכמה' חוזר ומקשר אותנו לפעילות מתוך ה'כללים' כפי שראינו לעיל. המצב הגבוה המסומל על ידי ה'בינה' מכיל לדעת רמ"י גם וודאות שמכוחה האדם יכול להיות ללא אותן מגבלות, וכפי שכבר נטען, עולמו הדתי עתה מתקיים ללא זיקה למסגרת הנרומטיבית. העדר הצורך בגדרים וסייגים מתקשר להיות ה'בינה' סמל לעולם החירות,¹¹⁷ ותחושת החופש שמתוכה פועל האדם במצב זה. את היכולת להתפשט לאחר שהאדם זיכך את לבו או הסיר את נגיעותיו, אציג בקטעים הבאים אותם אצטט בתימצות:

אם ידע האדם בעצמו שהוא מבורר מאוד בלי שום נגיעה, אז לא ידחה את המחשבה והרצון שלו, רק יכבדם;¹¹⁸ אין בלבו שום רצונות זרות... מותר לו לשאול מאת הש"י שיתן לו כל משאלות לבו;¹¹⁹ ואחרי השגות ישועות הש"י שנתרפא בשרשו, אין צריך עוד לצמצם עצמו כ"כ, ומותר להתפשט.¹²⁰

3. מצב ה'התפשטות' ועולמה של ההלכה

מצב ה'התפשטות', כביטוי של 'רצון', מעמת מעצם הגדרתו את האדם עם החוק - המסגרת ההלכתית. עובדה זו עלולה לגרום לאדם להירתע מתוך החשש שמא אין הוא באמת מכיר את הרצון האלוהי, ולכן רמ"י מרגיש צורך להזהיר את האדם במילים הבאות:

"אל תפנו אל האלילים" (ויקרא יט, ד) - 'אליל' היינו יראה של שטות... וזה נאמר רק לצדיקים

¹¹⁵ טענתי כמה פעמים לאורך עבודה זו, כי תהליך הידיעה איננו מתמצה בהכרה עצמית, כפי שנטען על ידי כמה מהחוקרים, אלא ההכרה גם מחוללת שינוי אצל האדם. ידיעת האדם את עצמו, היא זו עצמה המאפשרת לאדם להשתנות.

¹¹⁶ א, מטות, "איש", עמ' קסח.

¹¹⁷ ראו לדוגמה זוהר, תצוה, ח"ב דף קפו, א.

¹¹⁸ ב, יתרו, "כבד", עמ' נג.

¹¹⁹ א, משפטים, "ששת", עמ' פה. ראו גם ב, תהלים נז, "עורה", עמ' קנו, שצריך האדם להיות מוקף בדברי תורה ולא יהיה משוקע בשום חשק.

¹²⁰ א, מצורע, "ושלח", עמ' קיג. השו"י מאיר, המצוות, עמ' 48. לכאורה מצב זה קשור לעבודה מ'אהבה', אלא שלפי הסמלים בדרוש מצב של 'אהבה' לא זהה למצב של 'התפשטות', מה שמחזיר אותנו שוב לדיון בשימוש המושגי אצל רמ"י.

גמורים שלבם נמשך אחר רצון השיי, כשיבוא בלבם איזה חשק לדבר, לא יצמצמו את עצמם בהרבה ישובים של יראה, רק יעשו ויבטחו בהי שלא יאונה לידם דבר רע.¹²¹ רמ"י מפרש את האזהרה שלא לשים לב לאלילים, כמופנית כלפי הצדיקים. דווקא אותם צדיקים אותם הוא מגדיר כמי ש'לבם נגרר אחר רצון השם', עלולים שלא לאפשר לעצמם להיענות לרצון זה, ולבחור לחיות מתוך 'יראה', שמשמעותה הצטמצמות בתוך המערכת ההלכתית. דווקא טיפוסים דתיים אלה בשל מחויבותם לעולם הדתי, יחששו להרשות לעצמם להתפשט, ובכך יחיו מתוך התכחשות לרצון ליבם, המשקף את רצון האל. האמירה החריפה שאין בהימנעות זו תנועה של 'יראת שמיים' אלא היא מונעת מ'יראת שטות', באה לדחוף את השומע לאפשר לעצמו, להיענות לאותה הכרה פנימית (כאשר זו מופיעה), ולאפשר לעצמו לנהל דיאלוג בלתי-אמצעי עם רצון האל.

דבריו אלה מזכירים מאוד את דברי ה'חווה' מלובלין בכמה מקומות בספריו, אשר נוף ולמעשה מעודד את האדם שלא לפחוד לפעול מתוך 'אהבה',¹²² הגם שמעשיו אינם עולים בקנה אחד עם ההלכה:¹²³

יש טפשים שאינם רוצים לסור מיראה, כי האהבה הוא לפעמים אינו מדקדק דוקא בחומרות וכיוצא בזה... כי חסידות אהבה, והוא בכל הנפש... ואינו חושש דוקא בק"ש ותפלה, פירוש אם מזדמן לו לאחר הזמן בשביל אהבת הבורא ב"ה והוא עוסק בדבקותו או בשבחים,¹²⁴ או אם נ"ל שיפעול לפניו יתברך נחת רוח יותר אם לא יקרא ק"ש ותפלה,¹²⁵ הגם שיצה"ר מוכיחו, אינו חושש על שום עונש בשביל אהבת הבורא לפעול רצונו יותר, ובאמת 'רחמנא ליבא בעי' ו'גדולה עבירה לשמה', וזה יכל מעשיך יהיו לשם שמים.¹²⁶

החשש של האדם שלא לנהוג על פי 'אהבה', איננו נתפס רק כטיפשות בקטע זה, כדברי רמ"י לעיל, אלא החווה רואה בו מהלך שמקורו ביצר הרע של האדם.¹²⁷ את מושג 'יצר הרע' המונע מהאדם לעלות בסולם הרוחני, ניתן לפרש בכמה כיוונים, כגון: (1) כקולה של התבונה, אשר מחפשת עגינה אובייקטיבית למהלך, שהיא מעצם טבעה איננה קיימת. (2) כקולה של תחושת ענווה, בו האדם חושש לנהוג על פי תחושותיו, מכיוון שהוא מטיל ספק בטהרתם, או במידת הסמכות שיש להעניק

¹²¹ א, קדשים, "אל תפנו", עמ' קיז.

¹²² אינני טוען כי מצב 'התפשטות' זהה למצב של 'אהבה' אצל ה'חווה' מלובלין. אדרבה השימוש המושגי במונח 'אהבה' כמו גם תיאור מצב זה בכתבי ה'חווה' חושף היבט אקסטטי שלא קיים אצל רמ"י.

¹²³ להלן בפרק על העקידה נראה כי רמ"י מעלה את האפשרות שההלכה עצמה עלולה לשמש פיתוי לאדם, וזאת כדי למנוע ממנו למלא את רצון האל.

¹²⁴ כאן מוזכר נושא איחור בזמן התפילה, רעיון המלווה את החסידות מתחילת דרכה, ואשר משתקף היטב בכתבי הפולמוס נגד התנועה החסידית.

¹²⁵ לפנינו רעיון רדיקלי, לפיו במצב זה ייתכן שהאדם לא יתפלל כלל, ולא רק יתפלל באיחור.

¹²⁶ **זכרון זאת**, פנחס, עמ' קכג. ראו להלן ציטוט מלא של הדרוש, בעת תיאור משמעות 'עבירה לשמה' בכתבי ה'חווה' מלובלין.

¹²⁷ לטיעון זה מקבילות נוספות בכתבי ה'חווה', ראו לדוגמה: "ואם מזכיר אותו היצה"ר באהבתו שום עבירה קטנה או גדולה להפחידו ולבטלו מאהבה, יחשוב כן הלא אוהב בכל נפשך אפילו נוטל האהבה את נפשו ולא יבטל בשביל זה, ובאמת אפילו עבירה לשמה גדולה" (**זכרון זאת**, בא, עמ' מז); "לפעמים טורד המחשבה את האדם כשרוצה לעבוד הבור"ה והתלהבות הלב, מזכיר לו עון ומפיל עליו עצלות ועצבות של שום עבירה, ואומר לו בלבבו מה אתה, וכן שאר דברי מוסר שבא מצד היצה"ר שמבלבל את האדם מרצון הבורא ב"ה" (**זאת זכרון**, עמ' ע). על סוגיה זו בכתבי ה'חווה' ראו אליאור, תמורות, עמ' 383-400.

לתחושות אלו. 3) כקולה של הנוחות, בו האדם איננו מוכן לוותר על היסודות המכוננים של חייו הדתיים, ולהיות נכון להיפתח לעולם בעל 'חוקיות' אחרת. 4) כקולה של החברה וגורמי הסמכות בחייו, שישללו על הסף תנועה דתית מסוג זה.

אך אל לנו לשכוח, כי החשש שמתארים ה'חווה' כמו גם רמ"י אימננטיים ל'חיל ורעדה' בו שרוי האדם. אמנם נכון שמחד האדם חש ו'רואה' מה עליו לעשות, ואפילו מהו מוכרח לעשות, אך בהירות זאת כמו גם עוצמתן של תחושותיו, אינם מונעים בהכרח את האפשרות מהאדם לנהוג באופן של ריסון ואיפוק עצמי. היכולת הרפלקטיבית, בהקשר זה עלולה להיות לו לרועץ. במצב זה האדם עלול לשאול את עצמו בדבר מקור הוודאות, ובכך 'שבור' את המצב האחדותי בו הוא שרוי. כך שתהיה זו עלולה לגרום לו להכריע לנהוג אחרת, ואז יחיה במצב הדומה למה שכינה סרטור 'כחש עצמי'.

הציפייה מהאדם היא לפעול באופן שלם, ולא לאפשר ל'חשבונות הרבים' להופיע ולטשטש את הכרתו הנוכחית. דרישה זו היא דרישת האמונה, "רק יעשו ויבטחו בה", ל'קפוצ' דווקא באותו מקום שביחס אליו אין לו וודאות אובייקטיבית, וייתכן כי לעולם אולי לא יוכל להצדיק את מה שעשה. הן ה'חווה' והן רמ"י רואים במצב זה את ההתנהגות מתוך 'היראה' כדבר שלילי, של שטות, או חששות שמקורן ביצה"ר. האדם מוותר על ה'הארה' לה זכה, על אותו רגע של דיאלוג עם האל, בשל חששות הנובעות מחיים בהווה נמוכה יותר. ה'חווה' דורש מהאדם פעולה של מסירות נפש מצד האדם. מסירות הנפש היא בנכונות של האדם לוותר על הבטחון האובייקטיבי, ולעשות מעשה שלא ניתן להצדיקו, ואפילו נכונות לשלם את המחיר על מעשה זה. מדובר על מחיר במונחים של שכר ועונש, כך שלפנינו טענה פרדוקסלית, שדווקא האדם המבקש לעבוד את האל באופן מלא יענש בשל כך על ידי האל.¹²⁸ ואם כן מסירות הנפש אותה תובע ה'חווה' היא הנכונות לחיות עם תודעה פרדוקסלית זו, ובעצם להיות נכון לוותר על נקודת העיגון של הקיום היום יומי לטובת האל. לעומתו נראה כי אצל רמ"י אשר איננו מזכיר כל היבט של עונש, התביעה מהאדם ממוקדת בנקודת האמונה, לאמור היכולת להאמין שבסופו של דבר, האל יברר כי מעשהו היה לטובה.

מקור הסמכות איננו עתה הספר, שהוא תוצר ההתגלות הכללית לעם ישראל, אלא רצון האל מהאדם, ההתגלות האישית אליו, לפנינו היענות ל'חוקיות' גבוהה יותר שנחשפה לאדם באותה סיטואציה.

"כי ירחיב ה' אלקיך את גבולך וכו' ואמרת אכלה בשר וכו' בכל אות נפשך תאכל בשר" (דברים יב, כ) - לא נאמר שיצאו חוץ לגבולם רק שגבולם יתרחב. כי באמת משם הו"ה,¹²⁹ היינו, מצד הש"י אשר בחר בישראל אין שום גבולין, רק מותר להתפשט בכל הטובות. אך משם אדניי היינו, הכרת האדם וגבול תפיסתו, מזה נצמח כל הגבולין, שעד כאן מותר להתפשט ומכאן ואילך אסור. היינו, כמה שימצא באדם כח עבודה כך יוכל להתפשט את עצמו בטובות, וזה פירוש "כי ירחיב ה' אלקיך את גבולך". כי בתחילה שהאדם נכנס בעבודה אסור להתפשט את עצמו, כי כאשר יתפשט יותר מדאי יוכל ח"ו להסתלק מיראה. אך כאשר יתרבה בו כח העבודה והיראה, אז מותר

¹²⁸ ביטוי מובהק לכך נראה בעת הדיון בעבירה לשמה, וייתכן שדברים אלה השפיעו על ר' צדק שקבע שגם עבירה לשמה דורשת כפרה וכיוצא בזה.

¹²⁹ לסוגיית המתח בין השם המפורש (=השם הנקרא) ובין שם אדנות (=השם אותו הוגים), ראו פדיה, השם והמקדש, עמ' 71-72, 85 (ושם הערה 54), 93-94 (ושם בהערות), עמ' 180.

להתפשט יותר מעבודתו. וזה פירוש "כי ירחיב ה' אלקיך את גבולך", היינו, שיתן בך כח עבודה כל כך עד שישתלקו ויסירו הגבולין מאתך, עד שתוכל גם לאכול בשר¹³⁰ ולא תצא חוץ לגבולך.¹³¹ רמ"י מדגיש שהמצב האידיאלי איננו מצב של שבירת הגבולות אלא הרחבתם. מצב זה מתקשר כאן לשם הוי"ה, אשר במקום אחר מסמל אצל רמ"י את ההכרה ש'הכל בידי שמיים', ומסמל את העידן האוטופי.¹³² הטענה של רמ"י לפיה מנקודת המבט האלוהית, אין באמת אסור ומותר, מזכירה את ההבחנה שאנו מוצאים ברעיא מהימנא ביחס לתורת 'עץ החיים'.¹³³ אם כי נראה שאצל רמ"י זה קשור למשמעות המשנית שהוא מייחס לממד האובייקטיבי, ומצד שני הדגש הגדול שהוא שם על הלב הטהור.¹³⁴

האדם באשר הוא, זקוק לעולם מוגדר ומובחן. התודעה האנושית דורשת הבחנה בין אסור ומותר, ואכן בתחילת דרכו אסור לו לאדם להתפשט. אמנם המונח 'אסור' מכוון נגד החשש שיפעל מתוך קלות דעת וספונטניות ילדותית, במקום לחיות מתוך 'יראה', אך הגבלה זו נדרשת לאדם גם במישור ההכרתי. הגבולות בהם חי האדם לא רק שהם מכוונים תודעה של 'יראת שמיים', של חיים רציניים ומלאי מחויבות, אלא הם יוצרים מסגרת התייחסות שדרכה ובאמצעותה האדם מסוגל לארגן את עולמו הערכי. היכולת של 'ההתפשטות' מתוארת כפונקציה של מידת עבודתו, ומידת כניסתו לעבודת ה' - "כאשר יתרבה בו כח העבודה והיראה". האדם איננו מאבד אז את יראתו, והוא עדיין פועל מתוך עמדה רצינית, שאין בה פריקת עול, אלא עמידה מלאת הוד מול האל. במצב זה יזכה שהגבולות יסורו, ומה שנתפס כהתנהגות מסוכנת, המסומל בדרוש כאכילת בשר להנאה, יהפוך לחלק מעולמו הדתי.

בתחילת הפרק על הבריור, ראינו את דברי רמ"י ביחס לאדם הקדוש, שבשל היותו כזה, אזי הוא עושה ככל העולה על לבו, מתוך הכרה עצמית כי ליבו מוליך אותו למימוש הרצון האלוהי. מובן מאילו שכלפי חוץ האדם הזה איננו פועל לאורם של כללים, או מתוך מחויבות כלפיהם, אלא שכאמור במצב זה יכול האדם לוותר על הכללים, וויתור שעוד נראה לו ניסוחים מגובשים שהבולט ביניהם הוא "עת לעשות להי":

והפרשה הזאת מדברת באדם קדוש שלבו מזוכך ונמשך אחר רצון הש"י... כיבוא בדעתו לעשות איזה דבר אף שיראה לעין כי הוא נגד הכלל, לא יצטרך להשגיח על זה.¹³⁵

רמ"י מוצא אסמכתאות לדבריו במקרא, וידועה דרך פרשנותו הנועזת לכמה מחוטאי המקרא כמו גם למעשי החטא היותר מפורסמים במקרא. נציג כאן שתי דוגמאות, העוסקות במלכי בית דוד,

¹³⁰ על 'בשר' כסמל להרחבה ולבחינת העוה"ב, ראו א, בהעלותך, "מאין", עמ' קמט.

¹³¹ א, ראה, "כי ירחיב", עמ' קפב. ראו וייס, אוטופיה, עמ' 246, הערה 26, המוצא כאן לשיטתו אמירה אנרכית.

¹³² א, פסחים דף נא, "ביום", עמ' רמה.

¹³³ ראו שלום, **פרקי יסוד**, עמ' 69-71, המפרש כי ההבחנה בין תורת 'עץ החיים' ובין תורת 'עץ הדעת טוב ורע' מקבילה להבחנה בין עידן הגאולה לימי העולם הזה בהתאמה. ראו לעומתו את עמדת תשבי, **משנת הזוהר**, ב, עמ' שפז-שצח, הטוען כי מבחינת המגמה האנטינומיסטיט נזהר בעל 'רעיא מהימנא' משלילה מופלגת אפילו לגבי ימות המשיח, ואילו מבחינת המגמה האנטי-תלמודית היה קיצוני... אפילו בהווה הגלותי" (שם, עמ' שצז).

¹³⁴ ניתן לתאר זאת מהעברת המוקד מהעיסוק באונטולוגיה לעיסוק באקזיסטנציה.

¹³⁵ א, קדושים, "איש" (לקראת סוף הדיבור), עמ' קי"ז. ראו אצל י' מאיר, המצוות, עמ' 40, הלומד כי האל חפץ ביראה בעוה"ז, מה שכמובן יש בו מן האמת, אלא שהאדם הקדוש פועל בעולם הזה, שלא לומר שברמת העקרון כל אדם עשוי להגיע לבחינה מעין זו.

ואשר מסמלות כל אחת בדרכה את דמותו של יהודה :

(א) המלך עוזיה ורצונו להקריב קטורת

"שממית"¹³⁶ בידים תתפש והיא בהיכלי מלך" (משלי ל, כח) – "שממית" מורה על זעף ועצבות מלשון שממה.¹³⁷ ובידיים תתפש' היינו, שצמיחת החסרון נמצא אף באנשים גדולים מאוד, כי מאן מלכי רבנו, וחכמים ראשי אלפי ישראל ילאו מזה להשלים עצמם, שלא ימצא מזה שורש בלבם. וזה היה הענין בעוזיה שנכנס להקטיר קטורת לפני ולפנים, לאשר רצה להשלים עצמו בזה, וכל זמן שידע בעצמו שלא נשלם בזה, הבין כי עוד לא נשלם בכל. וקטורת הוא משמח את לב האדם ככתוב "שמן וקטורת ישמח לב" (משלי כז, ט). וזהו שנאמר "בזעפו עם הכהנים והצרעת זרחה במצחו" (דהי"ב כו, יט), לפי שהיה מכיר שאינו נקי בזה, לכן דן עצמו לסכנת נפשות, והתיר עצמו להקטיר קטורת לבוא להשלמת נפשו, כי אין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש. והאומנם כי באמת כן עלתה בידו, כי אחר זה השיג השלמה שנאמר עליו "וצרעת זרחה" (שם), לשון 'זרחה' היינו, שרק על הגוון היה נראה שעשה מעשה שלא כראוי, אבל בעומק השיג השלמה מזה. ונאמר עליו "וישב בבית החפשית" (שם פס' כא), היינו, שנעשה חפשי כי היה בשלימות. אך לפי שהיה בין הכהנים, ומהם נעלם עומק כוונתו, והיה נראה בעיניהם כמחלל את ה', וכן לפי תפיסתם היה כמצורע. וזה שנאמר ביותם בנו "ויעש הישר בעיני ה' ככל אשר עשה עוזיה אביו רק לא בא אל היכל ה'" (שם כז, ב) והיא מיעוט ככל אכין ורקין שבתורה, שלמדרגה הזאת לא בא. ואלו היה עוזיה מקטיר הקטורת היה בא לחיי עוה"ב מיד.¹³⁸

הפסוק במשלי הפותח דרוש זה, מובא במסגרת אסופת חידות ומשלים של חכם בשם עלוקה, ובה הוא מזכיר את חכמת הממשל של ארבעה מ'קטני ארץ' (ראו שם ל, כד), אותם הוא מתאר באמצעות משל אודות הנמלה, השפן, הארבה והשממית. פשוטו של המשל המתאר את השממית בא לומר, כי למרות שניתן לתופשה בידים בנקל, עדיין היא שרויה בהיכלי המלך, וקשה לסלקה משם. לאמור, גם שליט חלש (שנדמה כי ניתן לסלקו בקלות מכס השלטון) יוכל לשמור על שלטונו יציב, אם ישכיל למשול בחכמה. רמ"י מוצא כי הנמשל מכוון לאותם תלמידי החכמים הנאבקים ולא מוכנים להשלים עם החסרון המצוי בהם, כדי שהחסרון לא יכה שורש בנפשם.¹³⁹

החסרון כאן מתואר כעצבות וכעס, שרמ"י בכמה וכמה מקומות מוצאו כמאפיין אנשים גדולים דווקא, אולי בשל חוסר נכונותם להשלים עם הדיסוננס בין הרצוי והמצוי.¹⁴⁰ התיקון הוא

¹³⁶ לטאה (ראו המיוחס ליונתן, ויקרא יא, ל). אמנם חלק ממפרשי המקרא על אתר (רד"ק, רלב"ג ומצודת ציון) פירשו כי מדובר בעכביש.

¹³⁷ כפי שכבר ראינו, רמ"י נוהג לפרש שמות על פי דמיון במצלול.

¹³⁸ א, משלי ל, "שממית", עמ' רכז. ראו אצל ר' צדוק, **דובר צדק**, "ובכל", שם עמ' 136; ודבריו בשם רבו, **ליקוטי מאמרים**, "ובירור", לקראת סוף הדיבור, שם בעמ' 124.

¹³⁹ ראו ב, ישעיה נא, ואשים", עמ' קמד; א, קרח, "ומדוע", עמ' קנה. לסוגיה זו התייחסתי בנספח של הפרק הקודם.

¹⁴⁰ ראו לעיל בפרק שעסק בפרידה של רמ"י מקוצק דיון המוקדש לנושא זה. אסתפק כאן בהפניה למספר מקורות בספר מי השילוח בנידון, ראו א, תזריע, "אדם", עמ' קיא: "ומה שנאמר בפרשית נגעים תואר שם 'אדם' כי צרעת מורה על חסרון במדות הכעס. וזאת המדה נמצא ביותר באנשים גדולים מפני שאינו מגיע להם שום נייחא מטוב עוה"ז; א, וישב, "ויהי", עמ' נ: "ויהיה לו תרעומות, וזאת הענין נמצא גם בצדיקים גדולים" (שם עמ' נא); א, נשא, "וישלחו", עמ' קמה: "צרוע הוא כעס, כי צרעת הוא בעון לשון הרע. זב הוא בעל תאוה. וטמא לנפש הוא עצבות, ולכן הצרוע נשתלח משלש המחנות, כי מדות כעס אין לו חלק בישראל, והזב משתלח רק ממחנה לוי וממחנה שכינה, היינו כי מדות התאוה לא יאות לתלמידי חכמים. "וטמא לנפש", זה אינו משתלח רק ממחנה שכינה, כי גם בתלמידי חכמים נמצא לפעמים מדות העצבות כמו שכתוב בגמרא (בבלי תענית דף ד, א) "אורייתא הוא דמרתחי ליה", ורותחא הוא עצבות.

היכולת לחיות מתוך שמחה, אשר אצל רמ"י קשורה ביכולת של האדם לקבל ולהשלים עם מציאותו. ניתן לקרוא דרוש זה על רקע התיאורים אודות רבו רמ"מ מקוצק אבל עלינו לזכור כי תיאור תלמידי חכמים כאנשים עצובים וכועסים היינו תיאור רווח, ודוגמתו ניתן למצוא בכלל מרחבי הכתיבה הדתית, ובפרט בדמותו ותורתו של ר' נחמן מברסלב, אשר חיפש דרכים להיאבק באותן רגשות מלנכוליה אשר איימו להשתלט על חייו.¹⁴¹

המחשה לכך מוצא רמ"י בסיפור המקראי על עוזיה מלך יהודה, שנכנס להקטיר קטורת בבית המקדש, ובשל כך נענש והפך להיות מצורע.¹⁴² כדרכו של רמ"י, דווקא החוטא מגלה אמת עמוקה שלא ניתן לגלותה בדרך אחרת. כך שלמרות שהפסוקים מתארים את עוזיה כפועל מתוך גסות רוח,¹⁴³ כאשר הוא בוחר לנהוג ככהן ולהקטיר על מזבח הקטורת "וכחזקתו גבה ליבו עד להשחית וימעל בה' אלוהיו ויבא אל היכל ה' להקטיר על מזבח הקטורת" (דהיי"ב כו, טז), הרי שרמ"י קובע שרק מ'בחוחי' (=על הגוון) היה נראה שעשה מעשה שלא כראוי.

רמ"י מסביר את רצונו של המלך עוזיה להקטיר בבית המקדש, באותו האופן שהוא דבר על משמעותה של אותה מצווה אחת, שבעת שהאדם ידע שזוהי מצוותו, עליו לקיימת במסירות נפש,¹⁴⁴ ובזכות קיומה הוא זוכה לחיי העולם הבא.¹⁴⁵ אם כן למרות שלמלך משבט יהודה אסור מבחינה הלכתית לנהוג ככהן ולעבוד בבית המקדש, הרי שעוזיה יודע שהתיקון שלו מותנה בהקטרת הקטורת, אשר מסמלת את השמחה. אצל עוזיה שרויה ה'שממית', העצב והכעס, כך שתיקונו (סילוקה של השממית מהיכל המלך) תתרחש בעת שיגיע להווייה של שמחה. הקטרת הקטורת היא היא השמחה, ולא הגורם לשמחה, כך שעשייה זו אכן מקנה לו את השלמתו. עבור עוזיה המעשה הוא מעשה שהוא מוכרח לעשותו, ומתוך תודעה זו הוא פועל, ממילא אין כאן רצון אישי אגואיסטי, אלא היענות לדבר שהוא גדול ממנו. זוהי תנועה שיש לעשותה ללא שיקול של 'מחיר' אישי.

היותו חי ב'בית החופשית', כינוי לבית מחוץ לתחומי העיר, ובו יושב המצורע מבודד מחברת האנשים ונוהג דיני אבלות, מזכיר הגדרה אחרת הקיימת במקרא "במתים חופשי כמו חללים" (תהלים פח, ו).¹⁴⁶ הדבר קשור למצבו הלימינאלי של המצורע שבו הוא מת עבור החברה ולהיפך.¹⁴⁷ עוזיה למעשה השיג בעומק את שלמותו, ורמ"י משתמש במושג 'בית החופשית' כדי לבטא את היותו 'חופשי', מכיוון שהיה שלם. חופש זה הינו חופש מהחסרון שלו, אך מינייה וביה גם חופש

¹⁴¹ הנושא הינו מפורסם ומופעים רבים לו בספרות הברסלבית. ראו לדוגמה **ליקוטי מוהר"ן**, תניינא, תורה קיט, ראיית הייסורים כאימננטי לקיום האנושי; ושם, תורות כג-כד דרישת התמודדות עם רגשות אלו; התורה המובנית מכולם בהקשר זה מופיעה שם, קמא, תורה רפ"ב, בה מופיעה הדרישה כלפי האדם למצוא בעצמו (ובזולת) נקודת זכות. כמו כן ראו גרין, **בעל הייסורים**, עמ' 161-164.

¹⁴² סיפור המעשה מופיע רק בספר דברי הימים ב פרק כו, טז-כא.

¹⁴³ בחז"ל אנו מוצאים דברי ביקורת כנגד עוזיה אשר ביקש לעצמו כהונה גדולה, ראו **ויקרא רבה** יז, ג (מהד' מרגליות, עמ' שעו). מאידך, כבר בספרות התנאית אנו מוצאים הסבר אשר מבהיר שכונת עוזיה היתה טובה, לפי שלא נתכוון לכבוד עצמו אלא לכבוד קונו, ראו **ספרי**, בהעלותך, צט (מהד' הורביץ עמ' 98).

¹⁴⁴ השו"א, כי תצא, "כי"י, עמ' קפט.

¹⁴⁵ השו"א, ואתחנו, "וואהבת", עמ' קעז.

¹⁴⁶ השו"א גם לדברי הפסוק "קטון וגדול שם הוא ועבד חופשי מאדוניו" (איוב ג, יט).

¹⁴⁷ ראו פדיה, תמורות, עמ' 56-58; על מצבו הלימינאלי של המשיח, ראו פדיה, **מראה**, לאורך הפרק השביעי, ובפרט עמ' 214-216.

מכבילות למסגרת ההלכתית, וכן חופש מהכבילות לנקודת המבט של החברה. נשים לב לפער ולדיכטומיה הקיימת בין עוזיה לכהנים: הוא חופשי ואילו הם רואים בו מצורע.¹⁴⁸ העובדה כי הכהנים עצמם כמייצגי ההלכה¹⁴⁹ הם אלה הרואים בו מצורע, אין בכך כדי למונעו, זאת למרות שכלפי חוץ ידחק עתה לשולי החברה ויחשב כמוקצה. יותם בנו נושא חן בעיני הסביבה, אולי בשל אי נכונותו להגיע למדרגה עמוקה זו של מימוש קיומו האישי.

ב) אמציה וניסיון ההקרבה לאלוהי אדום

הדוגמה הבאה שניציג כאן היא אולי הדוגמה הנועזת מכולם, ומתואר בה 'עולם הפוך' במובן הכי עמוק והכי נועז שניתן לשער. נציג את עיקרי הדרוש, העוסקים בדמותו של אמציה מלך יהודה:¹⁵⁰ היה בדעתו... כל מה שיעשה מעתה לא יסור לבבו מה', ולא יהיה בכח שום דבר רע להתגבר עליו, כמו שיהיה לעתיד. **על כן ניסה לעבוד את אלוהי אדום**, ושלה ליואש מלך ישראל לך נתראה פנים, היינו אף שאני עשיתי דבר שנראה רע, אעפ"כ אני דבוק בהש"י יותר ממך. והנה לא היה רצון ה' בזה, לכן נענש... **וחטאו לא היה רק לפי ערך גבול תפיסת האדם**, כי המבין בענייני מלכות בית דוד, כל מלכי יהודה הם החביבים אצל הש"י מאוד מאוד וכל מעשיהם לא היו כפשוטם.¹⁵¹

מבחינה לוגית כמו גם מבחינה דתית הפרדוקס מגיע לשיאו. אמציה ניגש לעבוד עבודה זרה, מתוך הכרה שאין בכך סתירה לרצון ה'. יש בכך יותר מאשר אדם אשר בטוח שהוא לא יכשל ועל כן מרשה לעצמו להיכנס למקום של סכנה, שגם זאת הוא די והותר. הרי השימוש של רמ"י בביטוי "שלא יסור לבבו מה'", איננו רק משקף מצב בו האדם מסוגל לעמוד בפני פיתויים שונים, אלא אצל רמ"י הוא מתאר שהאדם לא ירצה לנהוג באופן הסותר את רצון ה'. אם כן, כיצד ניתן לומר שרצון ה' יוביל את האדם לעבודה עבודה זרה, הרי זה סתירה מיניה וביה!?

מיצוי הפרדוקס, לו היו ביטויים בהיסטוריה היהודית הקרובה לתקופת רמ"י, משקפת יותר מכל את שלמות התנועה התודעתית-רוחנית במשנת רמ"י: וייס הציע לראות בדברים אלו על אמציה רמז ליעקב פרנק.¹⁵² רמ"י חי בתקופה שמעשיו של יעקב פרנק עוד הדהדו בעולם היהודי, ואם כן יש לשאול האם ביקש בדבריו אלו, כמו גם בדרוש הקודם על עוזיה, לעורר את תודעת השומעים ולעמתם עם מעשי הפרנקיסטים? האם רמ"י במובן זה ממשיך את כיוון של התמודדות ישירה עם מעשים אלו,¹⁵³ כפי שמוצאים לדוגמה אצל הבעש"ט¹⁵⁴ או ר"נ מברסלב?¹⁵⁵

¹⁴⁸ נעיר כי ייתכן ומהדהד כאן המדרש המפורסם אודות משיח היושב בין המצורעים (בבלי סנהדרין דף צח,א). ראו פדיה, **מראה**, עמ' 216-217.

¹⁴⁹ בעולמו הארכיטיפי הכהן מסמל לא פעם את איש ההלכה וככזה דמותו מונגדת לדמותו של יהודה. ראו לדוגמה ב, שמיני, "יין", עמ' עו.

¹⁵⁰ הסיפור מופיע בספר דברי הימים ב כה, יד-טו.

¹⁵¹ א, ויקרא, "על כלי", עמ' קב, וראו שם הסברו להתנהגות מנשה! יש לזכור שזו חלק ממהלך גדול של רמ"י ביחס ליהודה, ובכלל לשבט יהודה דרך בית דוד. בהקשר יותר ממוקד, נזכיר את פירושו ליהודה ותמר, א, וישב, "וישב", עמ' מה (בסוף הדרוש); א, וישב, "ויהי", עמ' נ (בסוף הדרוש): "כי כל הבנינים של מלכות בית דוד מנהיג הקב"ה על ידי בנינים כאלה, אף שבשעת מעשה היה נראה לו שחטא"; או את דבריו א, שמו"א, "ולא דברי", עמ' רט. השוו לדברי ר' צדוק, **צדקת הצדיק**, פיס' רס, ממנו עולה הערכה חולקת על מעשהו של אמציה: "אצל אמציה לא היה ניצוחו לכת הרע אדום, שהרי אדרבה עבד אחר כך לאלהיהם, והיינו שנתדבק בכח הרע שלהם עוד יותר. ומסתמא לא ניצחו כלל". ראו שם גם פיס' קצט; **לקוטי מאמרים**, "זוהו", עמ' 115.

¹⁵² ראו וייס, אוטופיה, עמ' 222-223.

¹⁵³ השוו לדבריי לעיל בפרק החמישי, בעת הדיון על חטא חפני ופנחס. לסוגיה זו אחזור ואדרש להלן סעיף ח.

¹⁵⁴ ראו פדיה, איגרת הקודש, עמ' 337-354, ובמיוחד עמ' 347-350; ליבס, **שבתאות**, עמ' 262-265; אליאור, **חירות**,

מיצוי המהלך מעיד שלמעשה העמדה היא טוטאלית, והיא מכילה וודאות, ללא סייג. בעמידה מול האל, באמת אין שום גבול, ולא יכול להיות גבול, וודאי לא כזה המגיע אפריורי ומבחוץ. לכן לא פלא שרמ"י מתאר זאת כ'חירות', כחיים מעל ל'אני' הכבול ליצריו מחד ולנורמות החברתיות מאידך. גם לא פלא, מדוע משנת רמ"י הבהילה ועדיין מבהילה אנשי חינוך דתיים, ולומדיה כמו חוקריה רואים בה משנה 'אנרכיסטית', 'ניהליסטית' ועוד הגדרות דומות.

כבמשך לדרוש זה ניתן לקרוא את הפסקה הקצרה הבאה, בו טוען רמ"י כי "מלך היינו תקופות והתפשטות"¹⁵⁶, והוא ממשיך ואומר בהתאם למובא בחז"ל 'כל ישראל בני מלכים הם' (משנה שבת פ"ד מ"ד), כי ישראל גם הם "מבקשים שיוכלו להתפשטות בכל חשק לבם ולא נצטרך לגדרים וסייגים כל כך". דבריו בסיום אותו דרוש שם הם, כי העמידה מול האל, וההכרה מהו רצונו, תאפשר לעם ישראל "להתפשט בכל תענוגים מעוה"¹⁵⁷, רק (=אלא) הכל יהיה בקדושה".

כפי שכבר ראינו ישנם רגעים שהכרעה אישית עשויה להיות רלוונטית עבור הזולת, ואולי בכך מבקש רמ"י לבטא את תהליך ההשתלמות שהעולם עובר.

הש"י שוכן בתוך כל מעשיו וגם על כל התפשטותיו וקניניו... מחמת שהיה מבורר מאוד, עד שהשי"ת שכן בכל מעשיו, לכן נקבע ממעשיו להלכה... לפי שכל כך קבע אור ה' בכל התפשטות מעשיו עד שכל קניניו¹⁵⁷ היו מלאים קדושה.¹⁵⁸

הדרוש כאן נסמך על תיאור מעשהו של רבן גמליאל, אשר הרשה לעצמו להתרחץ למרות שהיה אבל, ונימוקו היה כי איסטניס מותר ברחיצה.¹⁵⁹ דברי רמ"י לפיו התנהגות האדם ה'מבורר', הגם שאין לה מקור בהלכה, ואדרבה לעיתים המעשה נראה בניגוד להלכה, בכל אופן הופכת אח"כ להיות חלק מההלכה, דורשת מאיתנו שימוש מושגי מדויק יותר. עלינו להעמיד בסימן שאלה שימוש במושג כגון 'אנרכיזם' לשם תיאור משנתו רמ"י.¹⁶⁰ אנו פוגשים שוב טענה המכילה בתוכה את ההנחה אודות אפשרות 'המעבר' בין שני המישורים: ה'פרטי' ('דתי') והכללי ('אתי'). מה שנכון עבור האדם הפרטי, עשוי להיות רלוונטי לציבור כעבור זמן, ואולי גם זה מקופל בדברי רמ"י לעיל אודות מעשיו של האדם הקדוש ש"טובתו היא טובת הכלל בעומק".¹⁶¹

ראינו אם כן כי הסטרקטורה היסודית של כתיבת רמ"י שומרת על אופייה גם כאן. לפנינו שימוש בצמד המושגים צמצום-התפשטות כדי לבטא את שתי רמות הקיום, כמו גם את שני הטיפוסים הדתיים ואת שתי התקופות ה'היסטוריות' (עולם זה לעתיד לבא). בעזרת צמד מושגים זה מתמקד רמ"י באופי הקיום, ואופן ההתנהגות הדתית בכל אחד מרמות הקיום כמו גם מצבי התודעה.

עמ' 223-248.

¹⁵⁵ ראו ליבס, **שבתאות**, עמ' 238-261.

¹⁵⁶ א, שופטים, "כי תבואו", עמ' קפז.

¹⁵⁷ ראו גם א, משפטים, "ואלה", עמ' פג; ב, תצוה, "ועשית", עמ' נט. השו"ב בובר, **זרכו של אדם**, עמ' 28, הסיפור של ר' יצחק מוורקה (בשם ר' דוד מללוב).

¹⁵⁸ ב, חיי שרה, "אנכיי", עמ' כ.

¹⁵⁹ ראו משנה ברכות פ"ב מ"ו; ואת דברי הסוגיה בבבלי שם, דף טז, ב.

¹⁶⁰ ראו וייס, דטרמיניזם, עמ' 453; וייס, אוטופיה, לאורך המאמר; אליאור, תמורות, במיוחד בפסקת הסיכום עמ' 429. מגיד, **איזביצה-ראדין**, עמ' 226, דוחה גם הוא את ההגדרה 'אנרכיה דתית'.

¹⁶¹ ראו א, קדושים, "איש", עמ' קטז, לקראת סוף הדרוש (בעמ' קיז).

ה'צמצום' כחוק, מסמל את היות האדם חי את חייו הדתיים באמצעות הנורמה ההלכתית, והיא זו אשר משקפת עבורו את רצון האל. האדם חי אז במישור הכללי, וככה הוא מחויב למערכת הכללים. מצב זה מהווה לא רק נקודת מוצא, אלא תנאי מוכרח לקראת רובד הקיום הגבוה. כל זמן שהאדם לא חי 'נוכח' רצון האל, עליו לחיות באופן של 'צמצום', הגם שראינו כי כבר במישור זה, מחפש רמ"י לתת ביטוי לסובייקט וזאת באופן של גדרים וסייגים אותם מקבל האדם על עצמו.

מצב של 'התפשטות', מאופיין בנתינת ביטוי ל'רצון', מתוך הכרה ש'רצון' זה מצוי בתואם עם רצון האל. במצב זה ניתן לומר שהאדם לומד באמצעות רצונו שלו על רצון האל. חיים על פי ה'רצון'¹⁶² הופכים למעשה את ה'חוק' ללא רלוונטי, ומעתה אין הגדרות אובייקטיביות למותר ואסור. אופן קיום זה כמצב רצוי משתקף דרך היותו מיוצג על ידי דמותם של יעקב ויהודה, כשם שהוא מאפיין את העידן האוטופי.

ג. "עת לעשות לה'" – הפרת ההלכה כביטוי לרצון האל

המושג הטעון "עת לעשות לה'",¹⁶³ משמש את רמ"י באופן דומה למה שנהוג בכתיבה ההגותית הרווחת ובפרט בזו החסידית לכנות 'עבירה לשמה'. הביטוי 'עת לעשות' הוא למעשה ציטוט חלקי של הפסוק "עת לעשות לה' הפרו תורתך" (תהלים קיט, קכו). על פי פשוטי המקראות הפסוק מורה כי בעת שהרשעים מפריס את התורה, אז זו השעה להתחזק ולעשות למען ה' ותורתו. אולם חז"ל דרשו את הפסוק, מסיפא לרישא, ולימדו כי לפעמים למען התורה מותר לעבור על דברי תורה.¹⁶⁴ מכיוון שהמושג הרווח הן בספרות הרבנית והן בספרות החסידית, הוא דווקא המושג 'עבירה לשמה', נעסוק במשמעות מושג זה בדברים להלן. אך כבר עתה נעיר כי בספרו של רמ"י, המושג 'עבירה לשמה' מופיע רק פעם אחת, וזאת במשמעות אחרת ממשמעות המושג "עת לעשות לה'", ואציע הסבר לכך לקראת סוף סעיף זה.

אקדים ואומר כי בכתיבתו של רמ"י למושג "עת לעשות לה'" דמיון פנומנולוגי לתיאור של קירקגור את המעבר בין קיום במישור ה'איתי' לקיום במישור ה'דתי'.¹⁶⁵ כזכור, המישור ה'איתי' מבטא את המחויבות לצו הכללי, ובמובן זה הוא מקביל לצו ההלכה שבאופן עקרוני חל על כל אחד ואחד ובכל זמן, ואילו במישור ה'דתי' (=השאלה: 'מה באמת האל רוצה שאעשה') מתקיים ביצוע 'עבירה לשמה'. וכאן יש להדגיש - בדומה למתרחש אצל קירקגור, גם אצל רמ"י מדובר על דחייה זמנית של ההלכה, ולא על ביטולה כחוק הכללי. באותם מקרים בהם הנורמה ההלכתית איננה עולה בקנה אחד עם האמת הדתית כפי שמכיר אותה האדם, ההכרעה לחרוג ממסגרת נורמה זו, מתוארת כהכרעה מתבקשת. הכרעה זו, איננה נובעת מהרצון לחטוא – מאיזו סיבה שהיא – אלא מתוך הכרה עמוקה שזהו רצון ה' האמיתי ממנו באותו מצב קונקרטי. לאמור,

¹⁶² וגם כאן ראינו איזכור של 'בינת הלב'.

¹⁶³ המושג מופיע תשע פעמים בספר, ונתייחס לכך להלן. ראוי להעיר כי רוב המופעים של הביטוי הם בחלק א, ואילו בחלק ב, הביטוי מופיע רק פעם אחת.

¹⁶⁴ ראו בבלי ברכות דף סג, א; רש"י שם, "מסיפיה". כן ראו שם דף נד, א; בבבלי תמורה דף יד, ב; ודברי רש"י שם "עת": "כשעושיין הדבר לשם קדושת השם ראוי להפר תורתך".

¹⁶⁵ ראו ברגמן, פילוסופיה דיאלוגית, עמ' 96-108.

הרצון לאותנטיות דתית, גובר במקרים מסוימים על המחויבות לנורמה ההלכתית הכללית. ייחודו של רמ"י כהוגה בכלל וכמורה חסידי בפרט תחודד על רקע הסקירה הקצרה שאציג להלן על מושג העבירה לשמה.¹⁶⁶ אדגיש כבר עתה כי אינני טוען שהמושג 'עבירה לשמה' ככזה זהה למושג הקירקורגיאני 'השהיית האתי'! בדעתי להראות שדווקא בדברי רמ"י בהם אני עוסק בעבודה זו, כך אמנם מתפרש מהלך דתי זה. העובדה שאצל הוגים חסידיים אחרים המושג 'עבירה לשמה' איננו מקביל ל'השהיית האתי', רק תאשש את טענתי בדבר קיומה של תופעת אקזיסטנציאליזם דתי, בהגותו של ר' מרדכי יוסף.

1. המושג 'עבירה לשמה' בספרות התלמודית

המקור העיקרי בחז"ל על ההיתר לעבור עבירה לשם קיומה של מצווה הוא הסוגיה במסכת נזיר. בשל חשיבות הסוגיה נצטט ונתייחס לקטעים ממנה:

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן, מאי דכתיב: "כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בס' ופושעים יכשלו בס'" (הושע יד, ג)... משל ללוט ושתי בנותיו עמו, הן שנתכוונו לשם מצוה, ו'צדיקים ילכו בס', הוא שנתכוין לשם עבירה, ו'פושעים יכשלו בס'... אמר עולא: תמר זינתה, זמרי זינה. תמר זינתה, יצאו ממנה מלכים ונביאים; זמרי זינה, נפלו עליו כמה רבבות מישראל.

אמר ר' נחמן בר יצחק: גדולה עבירה לשמה¹⁶⁷ ממצוה שלא לשמה. והאמר רב יהודה אמר רב, לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אפילו שלא לשמן, שמתוך שלא לשמן בא לשמן? אלא אימא, 'כמצוה שלא לשמה'. דכתיב 'תבורך מנשים יעל אשת חבר הקני מנשים באהל תבורך' (שופטים ה, כד). מאן נשים שבאהל? שרה, רבקה, רחל ולא. אמר רבי יוחנן: שבע בעילות בעל אותו רשע באותה שעה, שנאמר "בין רגליה כרע נפל שכב" וגוי' (שם, פסוק כז). והא קא מתהניא מבעילה דיליה? אמר רבי יוחנן: כל טובתן של רשעים אינה אלא רעה אצל צדיקים.¹⁶⁸

הסוגיה מעלה כמה נקודות למחשבה, שאת החשובות להבנת עמדת רמ"י נציג כאן: האם מטרת ההשוואה עם "מצווה שלא לשמה" היא לתת ערך חיובי מוחלט למעשה, לאמור אין מעשה העבירה נחשב ככזה אם הוא נעשה לשם מצוה (או לשם שמיים); או אולי הסוגיה באה רק לתת ערך יחסי, וזאת רק בהשוואה ל'מצווה שלא לשמה', וממילא ביסודם של דברים עדיין לפנינו עבירה הדורשת תיקון וכפרה?

ראויה לציון העובדה כי הסוגיה ביססה את דבריה על דוגמה מתחום העריות - בספרות חז"ל מתוארת יעל כמי שנבעלה לסיסרא, שר הצבא של יבין מלך חצור, מתוך כוונה להתישו, זאת בכדי שאח"כ תוכל להורגו, ובכך תציל את עם ישראל. על מעשה זה, היא זוכה לדברי הברכה "תבורך מנשים יעל", ומעמדה משווה למעמדן של ארבע האמהות. תחום העריות הוא תחום בעייתי, והוא שייך לאותן ג' עבירות חמורות עליהן נאמר "יהרג ואל יעבור". דווקא בתחום זה, קיים חשש

¹⁶⁶ הסקירה להלן מבוססת במידה רבה על עבודתו של רקובר, **מטרה**, עמ' 110-35; ראו גם ליכטנשטיין, עבירה. על תופעות של התנהגויות דתיות רדיקליות בעולם החסידי, ושאלת זיקתן לשבתאות ראו לעת עתה פייקאז', **צמיחת החסידות**, עמ' 175-302. להפניות מחקריות ביחס לסוגיה זו בכתבינו של רמ"י וממשיכיו ראו להלן הערה 193.

¹⁶⁷ הביטוי 'לשמה' מעלה את השאלה: לשם מה? על כך מפרש רש"י (שם, "גדולה"): "**בלומר**, לשם מצוה". וראו בדברי יששכר בער איילינבורג בחיבורו **באר שבע** (י"ל לראשונה וינציה שעד) על הסוגיה בהוריות דף יב, ב: "תימה. מאי לשמה שייך גבי עבירה?... ושמה יש לומר, כי דרך כינוי מדבר, ולא רצה לדבר כלפי מעלה גדולה עבירה **לשמן**" (מהדורת ירושלים תשס"ד, עמ' פה).

¹⁶⁸ בבלי נזיר דף כ"ג, א-ב; לסוגיה יש מקבילה בבבלי הוריות דף יב, ב.

מתמיד כי האדם יפעל מתוך תשוקה ויאבד שליטה על מחשבותיו ועל כוונותיו. ניתן להציע¹⁶⁹ כי חז"ל השתמשו דווקא בדוגמה זו כדי ללמדנו קל וחומר - אפילו בעבירה שיש בה איסור עריות,¹⁷⁰ מתקיים הכלל של "גדולה עבירה לשמה", וממילא יש להחיל זאת בתחומים אחרים, עליהם אין מצווה למסור את הנפש, ואשר בהם ניתן לקבוע ביתר בקלות כי האדם פעל מתוך שליטה עצמית וכי כוונתו הייתה 'לשמה'.¹⁷¹ נקודה נוספת שראוי להדגישה כאן - הסוגיה מעלה ביחס ליעל את שאלת ההנאה מן מעשה, שאלה שעבור חלק מחכמי הדורות תהפוך להיות קריטריון חשוב בכדי לקבוע, האם העבירה הייתה 'לשמה' אם לאו.¹⁷²

בספרות ההלכתית והרעיונית, קיים דיון נרחב במושג 'עבירה לשמה' ובתחולתו,¹⁷³ כאשר בין יתר השאלות הנידונות אנו פוגשים שאלות כגון: האם מעשה כזה הוא לגיטימי לאחר מתן תורה, וגם אם כן, האם הוא לכתחילה או בדיעבד; האם המעשה נשאר בסופו של דבר עבירה, וממילא דורש כפרה; למי יש סמכות לקבוע כי המעשה הוא 'עבירה לשמה' (נביא, בית דין או שמה רב).

2. משמעותו ותפקידו של מושג 'עבירה לשמה' בכתיבת מורי החסידות

בספרות החסידית מצוי עיסוק נרחב יחסי ברעיון 'עבירה לשמה'.¹⁷⁴ מאידך, ברצוני לטעון שרק בתקופה מאוחרת יחסית, בהגותו של 'החווזה' מלובלין, מושג זה הופך להיות מרכיב מכונן בעבודה הדתית של האדם. עד ספריו של 'החווזה', המושג בספרות זו מופיע באופן מצומצם, תוך הצבת מגבלות על קיום עשייה כזו. אדגים זאת בקצרה:

(א) ר' יעקב יוסף מפולנאה:

בספר תולדות יעקב יוסף קיים דיון במושג רק פעם אחת, כאשר מוקד אותו דיון הוא שאלת איסור ההנאה מן העבירה. בדבריו שם אודות הסוגיה במסכת נזיר רי"י מפולנאה מציג את הקביעה לפיה תנאי מוכרח בעשיית עבירה לשמה היא העדר הנאה ממנה:

והנה לפי זה, יש מקום תפיסה ליצר הרע לפתות האדם לעבירה ולומר שמכין לשמה, שהיא גדולה ממצוה שלא לשמה, וכאשר באמת כל עושה רשעה אומרין שמכין לשמה. אמנם יש כלל אחד שהוא יתד תקועה לבל ימוט... **אם אינו נהנה מעבירה עצמו**, שהיא רעה אצלו, ומתבייש מעבירה, ומצער עליה, רק שצריך לעשותה כדי שיבא מזה תכלית טוב שהיא לשמה, אז שרי. ואם לאו, לא יעשנה, אם נהנה מעבירה עצמו.¹⁷⁵

(ב) ר' אלימלך מליז'נסק:

¹⁶⁹ השוו לדברי בעלי התוספות "והא אסתרי" במסכת סנהדרין דף עד, א; רקובר, **מטרה**, עמ' 41-39.

¹⁷⁰ ראו את הדיון בבבלי סנהדרין, דף עד, א, כאשר תוך כדי דיון בעבירות שדינן "יהרג ואל יעבור", מובא דיון ביחס לאסתרי, והסוגיה מגדירה את התנאים שבלעדיהם היה על אסתרי למסור את נפשה. יסוד חשוב העולה שם הוא, שלאסתרי היה מותר להיבעל לאחשוורוש רק בשל היותה 'קרקע העולם', שמשמעותו היותה פסיבית בעת המעשה.

¹⁷¹ השוו רקובר, **מטרה**, עמ' 51-46.

¹⁷² ראו רקובר, **מטרה**, עמ' 45-42; קופרמן, עבירה לשמה. להלן אציג את דברי רי"י מפולנאה בנידון.

¹⁷³ ראו רקובר, מטרה, עמ' 54-52; עמ' 100-88; ליכטנשטיין, עבירה; הבר, לשם שמיים.

¹⁷⁴ ראו את סקירתו של רקובר, **מטרה**, עמ' 87-67. סקירה זו מתייחסת לדברי ר' יעקב יוסף מפולנאה (שם, עמ' 44), ר' אלימלך מליז'נסק, ר' צבי אלימלך מזדנוב, רמ"י ור' צדוק מלובלין.

¹⁷⁵ ראו **תולדות יעקב יוסף**, כי תצא, אות ה, עמ' תרפז. המושג 'עבירה לשמה' מוזכר עוד מספר פעמים בספר, אך ללא כל דיון במשמעותו (ראו שם, פרשת בהר, אות יב, עמ' תכב; פרשת במדבר, אות א, עמ' תמא). השוו לדברי גלמן, **האימה**, עמ' 52-49.

גם אצל ר' אלימלך מליז'נסק בספרו נועם אלימלך מופיע מספר פעמים קטן העיסוק ב'עבירה לשמה', בהקשר של עבודת הצדיק, אשר באמצעותה הוא מסוגל להתחבר ולהעלות את העבריינים.

השפע אינו כי אם על ידי הצדיק המשפיע. **והצדיק אשר רוצה להשפיע לבני אדם צריך הוא לדבק עצמו עמהם**, כדי להשפיע כל דבר הצורך לטובתם. כי מי שרוצה לעשות איזה טובה לחברו, אינו יכול לעשות לו הטובה בשלמות, כי אם על ידי שידבק בו באחדות גמור. ואם כן הצדיק צריך לדבק עצמו בכל ישראל כדי להטיב להם. **ואיך הוא עושה עם הבעל עבירה, חלילה... ואיך יתקשר הצדיק עמו? לזה אמרה הגמרא גדולה עבירה לשמה', שהצדיק עושה גם כן איזה עבירה, אלא שהיא לשמה, ועל ידי זה יכול להתקשר עם הבעל עבירה גם כן**, ויטיב לו גם כן.¹⁷⁶

לאמור, לא רק שהעיסוק במושג זה הינו בהיקף מצומצם אצל ר' אלימלך, אלא שהוא מדבר על הצדיק דווקא, והעשייה מתבקשת בשל תפקידו כלפי העדה.¹⁷⁷ לאמור על פי דבריו 'עבירה לשמה', היא רק בתחום פעולתו של הצדיק ולא שייכת לכל אדם ואדם. נקודה מעניינת נוספת בדברי ר' אלימלך היא העובדה שהעבירה יזומה על ידי הצדיק, ואינה עבירה אשר מזדמנת לו.¹⁷⁸ יתכן שנקודת היוזמה מעידה על מודעות עצמית של הפועל, ואשר משקפת את העובדה כי המעשה נעשה מתוך הכרה ברורה. כמו כן היא מעידה כי העבירה אכן נעשתה מתוך כוונה 'לשמה', ולא מתוך כל מניע אחר.

ג) ר' יעקב יצחק ה'חווה' מלובלין:

מפנה רעיוני בולט מתרחש אצל 'החווה' מלובלין, ואליאור במחקרה על משנתו הצביעה כי קיים אצלו עיסוק נרחב במושג 'עבירה לשמה', תוך שהוא מקשר עשייה זו עם עבודת ה' מתוך מדרגה של 'אהבה'.¹⁷⁹ לדבריו עשייה דתית מ'אהבה' ממוקדת ברצון להסב נחת רוח לבורא בסיטואציה קונקרטי, הגם שנחת רוח זה איננו עולה בקנה אחד עם הנורמה הכתובה.

יש טפשים שאינם רוצים לסור מיראה, כי האהבה הוא לפעמים אינו מדקדק דוקא בחומרות וכיוצא בזה. וכמו שאיתא באבות פרק שני¹⁸⁰ ר' יוסי שקראוהו 'חסידי' אמר 'כל מעשיך יהיו לשם שמים', ור' שמעון בן נתנאל שקראוהו 'ירא חטא' אמר 'הוי זהיר בק"ש ותפלה' כו'. ולכאורה זה חסידות יותר מאשר אמר ר' יוסי הכהן, אך האמת אינו כן. כי חסידות אהבה, והוא בכל הנפש אפילו נוטל את הנפש ממש כנ"ל, ואינו חושש דוקא בק"ש ותפלה.¹⁸¹ פירוש אם מזדמן לו לאחר

¹⁷⁶ **נועם אלימלך**, נשא, "ולבני", דף ע"א. עוד ראו **שם**, וארא, "ראה", דף לד ע"ד. ראו עוד את המקורות שצוינו להלן בהערה 178. ראו רקובר, **מטרה**, עמ' 67-69.

¹⁷⁷ הזיהוי בקטע בין 'צדיק' ובין 'מלך' בדרוש בפרשת נשא, היא ביטוי לתפיסה החסידית שזיהתה את דמות הצדיק עם דמויות שונות אשר היוו את מנהיגי העם לדורותיו. ראו גרין, הצדיק החסידי. אם נרצה לדייק יותר במינוח של ר"א נוכל להציע שהדרוש איננו מופנה לכל צדיק, אלא רק לצדיק הדור שהוא בבחינת 'מלך'. ראו גם **נועם אלימלך**, תולדות, "או יאמר", דף יב ע"ב: "**הצדיק הגדול** לפעמים... עושה עבירה לפעמים לשמה, מחמת רוב צדקתו". כן ראו **שם**, שלח לך, "או יאמר", דף עג ע"ד, בו ביחס לבריחת הנביא יונה, מתוארת הפסקת הדביקות כמעשה של עבירה.

¹⁷⁸ אך במקומות אחרים בהם מדבר ר' אלימלך על עשיית חטא (ללא שימוש במושג 'עבירה לשמה'), הרי ששם מדובר שהעבירה מזדמנת לו, ואינה יזומה על ידו. ראו **נועם אלימלך**, ויחי, "או יאמר", דף כז ע"ד; קרח, "וויאמר", דף עז ע"ד; ליקוטי שושנה, "שחורה", דף קט ע"א.

¹⁷⁹ על סוגיה זו ראו בהרחבה אצל אליאור, תמורות, עמ' 383-400; אליאור, החווה מלובלין; אליאור, **חירות**, עמ' 202-208. ראוי לציין כי אליאור טוענת שם בצדק לרצף רעיוני בין משנה זו של 'החווה' ובין משנת רמ"י.

¹⁸⁰ מסכת אבות פ"ב מ"ח ושם משניות יב-יג.

¹⁸¹ התייחסות נוספת לדפוסית התנהגות בתפילה שעוררו תרעומת (הרמת הקול והתנועות; שימוש בנוסח ספרד), ראו

הזמן בשביל אהבת הבורא ב"ה והוא עוסק בדבקותו או בשבחים, או אם נראה לו שיפעול לפניו יתברך נחת רוח יותר אם לא יקרא ק"ש ותפלה,¹⁸² הגם שיצה"ר מוכיחו אינו חושש על שום עונש בשביל אהבת הבורא לפעול רצונו יותר. ובאמת 'רחמנא ליבא בעי'¹⁸³ ו'גדולה עבירה לשמה', וזה יכל מעשיך יהיו לשם שמים'.¹⁸⁴

מצב זה של אהבה איננו מצב סטטי, כשם שאיננו תוצר בחירה של האדם. שאלה מהותית כאן היא: באיזה מישור קיומי מצוי האדם באותו רגע, 'יראה' או 'אהבה'. יתר על כן, לא רק שעליו לפעול בהתאם להווייתו, אלא עבור ה'חוויה' זהו הערך האמיתי. כלומר, למרות שעשייה ממצב של 'אהבה' הינה עשייה גבוהה מזו שמקורה התודעתי אחר, תיתפס בהקשר זה כמעשה שלילי של חוסר כנות הקיומי. בחירה בעשייה שמקורה התודעתי אחר, תיתפס בהקשר זה כמעשה שלילי של חוסר כנות ומוחצנות.¹⁸⁵ עוד יש לדייק כאן - האדם כביכול מגלה שהוא במצב זה, אם כי מצד שני הוא יכול להתכחש ולא להיענות לרצון העז שהוא חש בתוכו. ה'אהבה' מתוארת קטעי אלה, כמצב של חוויה שהאדם מודע אליה. לאמור, מצב זה איננו מאופיין כמצב אקסטטי בו איבד האדם את מודעותו העצמית. היכולת להתכחש לנדרש ממנו בעת זו, היא הוכחה לכך, כמו גם הנחיית ה'חוויה' לאפשר לעצמו לממש את תחושה 'האהבה', גם נוכח 'המחיר' מבחינה הלכתית. לפנינו

זאת זכרון, "על", עמ' כז. ראו בהרחבה על סוגיה זו אצל פדיה, החוויה המיסטית, עמ' 93-85, אשר הצביעה לראשונה על הקשר הפנימי בין דפוסי התנהגות אלו, ובפרט שינוי הנוסח ל'ספרד'.

¹⁸² ראו לעיל הערה 125. ברצוני לציין כי מצאתי בכתבי 'החוויה' רק שתי דוגמאות ל'עבירה לשמה', זו שלפנינו, וזו המדברת על אמירת תוכחה לחבר (= "הוכח תוכיח"), ראו את שתי הדוגמאות בקטע **זכרון זאת**, פקודי, עמ' ע"ג: "לפעמים צריך לעבוד (צ"ל: לעבור) אם משיג שזה הוא רצונו ית'. למשל באהבת הבורא ב"ה **מוכיח את הרשעים ולפעמים מביישם**. ומי שרוצה רק לקיים מה שכתוב אינו עושה כן, שלא להלבין פנים. ומי שהוא חרד מאוד על כבוד שמו באהבתו, 'על כל פשעים תכסה אהבה', ומכיח ומבייש... והגם שהוא חוטא אינו חושש בהעונש ר"ל. וכן כל היוצא בזה. למשל עוד מי שהוא עובד מאוד בדביקות גדול בפסוקי דזמרה ובהתלהבות גדול, ופחדו גדול **אינו חושש אם יעבור הזמן קריאת שמע בזה**".

¹⁸³ ראו בבלי סנהדרין דף ק"ב; זוהר כי תצא דף רפ"א, ב.

¹⁸⁴ **זכרון זאת**, פנחס, "פנחס", עמ' כג. ישנם כמה וכמה מקורות בכתבי 'החוויה' בו הוא עוסק ברעיון זה ראו דוגמה נוספת בספרו **דברי אמת**, עקב, "כ"י", עמ' קלג: "יש שני מדרגות: א' צדיק המקיים התורה כפשוטה ויש א' מאהבתו להבורא ב"ה כבן לאב מצפה לעשות רצונו, על כן מקיים התורה ומצותיה כי זה ודאי רצונו. וכמו אברהם אבינו ע"ה השיג מאהבתו ודביקותו בהבורא ב"ה לעשות רצונו קיים כל התורה כידונו. ונפקא מינה בין שני המדרגות, כי מאהבתו ית' לפעמים משנה לפי אשר נראה לו מקרי הוראת שעה, וכמו שפירש אברבנאל, שאליהו שהקריב בבמה בשעת איסור הבמות, לא היה ע"פ הדיבור, ע"כ הוצרך להתפלל לענות לו באש כ"א שהיה נראה לו לכבוד שמים מותר לעבור על איזה מצוה, וזה היא עבירה לשמה. משא"כ מדריגה שניה שאינו עובר מה שכתוב לא כן הוא". למקורות נוספים על עבודה מאהבה לעומת עבודה מיראה, ראו עוד **זכרון זאת**, בא, "שם", עמ' מח; שם, וישב, "אלה", עמ' כח; שם, תולדות, "יש לומר", עמ' יז. לאורך דברי 'החוויה' עולה כי לקיום במצב 'אהבה' לעומת היראה ישנם כמה מאפיינים: נחת לאל מול מחויבות להלכה; ספונטניות לעומת ריסון; סובייקטיביות לעומת אובייקטיביות; הארה לעומת מסורת; ממוקד בנתינה לעומת התמקדות בעצמו.

¹⁸⁵ ראו **זאת זכרון**, "שם", עמ' קצד: "ויעש אלוקים את שני המאורות הגדולים, קראו שני שניהם שוים ואח"כ את המאור הקטן, פירוש רש"י ז"ל ידוע, אך כפשוטו צריך לפרש דהנה יש שני מדרגות בעבודת ה': יש שעובד מיראה ויש מאהבה, והנה שניהם נקראו מאורות גדולים, כ"א יש זמנים לכל אחד כי במדריגה גדולה הוא אהבה וכשאין הזמן גרמא לאדם יעבוד אז ביראה, וכל אחד בזמנו נקרא גדול". וראו גם **זכרון זאת**, בא, "ויסעו", עמ' מז: "אכן טוב מזה ומזה מי ששיג חכמה... דהנה יש עובד מאהבה ויש מיראה, והנה הנביאים, יש היו מסתכלים כלפי מעלה, איזה ענין לעבדו יתברך, אם בא להם יראתו עבדו אז ביראה ופחד, ואם אהבתו באהבה". ראו בהקשר זה את ביקורתו של גלמן, חסידות אקזיסטנציאליסטית, עמ' 397-405, על פרשנותה של אליאור לדברים אלה של 'החוויה'.

תיאור המצב הרוחני הגבוה של האדם, כמצב בו תודעת 'האני' נשמרת, ובו האדם מודע לעצמו.¹⁸⁶ עוד יש לציין כי אצל 'החווה' עשייה מ'אהבה' תובעת ממנו מסירות הנפש, ועל רקע זה עולה המוטיב של הנכונות להיענש. הנכונות למסור את הנפש¹⁸⁷ מובנה כאן ויתור טוטאלי על הזכויות, כמו גם על התקווה לשכר כלשהו על ידי האל, בכך מוסר האדם לא רק את העוה"ז אלא גם את העוה"ב לאלוהים.¹⁸⁸ ייתכן אמנם כי נכונות זו היא ביטוי לכנות כוונותיו של העושה, ומשקפת עבורו את היותו מצוי במצב של 'אהבה':

הנה יש ב' מיני עושי רצון הבורא ב"ה, יש שזהיר מחטא ועושה טוב ולומד על מנת לקיים, ויש שאין כוונתו כי אם שיהיה להבורא ב"ה נחת רוח. לפעמים עובד בזה ולפעמים בזה. וגם לפעמים בטולה של תורה זו קיומה. למשל: יש גבורים מנצחים במלחמה אך שומרים את עצמם מלהכשל. אך יש גבורים שאוהבים מאוד את המלך, שיודעים ומכירים כבודו, וקשה להם משונאיו מאוד, עושים מלחמה במסירת נפש לכבוד אהבת המלך והעברת רצונו בלבם כמו מה שכתוב "כי עזה כמות אהבה" (שה"ש ח,ו)... מי שמוסר נפשו בשביל רצונו, הוא קרוב אליו יותר על ידי זה... אעפ"כ היצה"ר עושה שלו, ומפיל על האדם פחד ואימות מות כשרוצה להתפלל בכוח¹⁸⁹ וכיוצא בזה לכבוד הבורא ב"ה, וצריך האדם למסור נפשו באמת להבורא ב"ה... לפעמים טורד המחשבה את האדם כשרוצה לעבוד הבורא ב"ה והתלהבות הלב, מזכיר לו עון ומפיל עליו עצלות ועצבות של שום עבירה, ואומר לו בלבו מה אתה, וכן שאר דברי מוסר שבא מצד היצה"ר שמבלבל את האדם מרצון הבורא ב"ה. אך מי שהוא אוהב להבורא ב"ה באמת לא לשום שכר... והנה מי שעובד כן באמת אינו חס גם אם יצטרך להיות בגיהנום בשביל אהבת ה', וזה איזה חסיד המתחסד עם קונו, ולא למענו כלל. וזה אם בא לו יצה"ר ומבלבל אותו בטענה הנ"ל שהיא עבירה כנ"ל ורוצה לבלבל מחשבתו, משים לו במחשבתו לכבוד הבורא ב"ה לעשות רצונו יהיה בגיהנום, אם יהיה רצון הבורא ב"ה. וכן באמת רחמנא לבא בעיי, ובה יש להבין מה שאמרו 'בכל דרכך דעהו - אפילו לדבר עבירה'¹⁹⁰.

רעיונות אלה של 'החווה' בכלל חלחלו בתודעת הדורות הבאים, כך שאת דברי תלמידיו ותלמידיו תלמידיו עלינו לראות על רקע עמדתו, תוך הכרה שאלה מנהלים דיאלוג עם דבריו.¹⁹²

¹⁸⁶ כמובן שאין בכך לומר שלא קיימת אצל 'החווה' חוויה מיסטית בה האדם מאבד את תודעתו העצמית, ולא שולט בחוויה.

¹⁸⁷ ראו גם את המצוטט בקטע הסמוך, וכן את הקטע שצוטט להלן בהערה 191.

¹⁸⁸ בהערת אנב אומר כי על רקע זה יש לקרוא את הסיפור המפורסם של החווה אשר ביקש בצעירותו לקפוץ מפסגת הר, ולא כהצעת מרק, **מיסטיקה ושגעון**, עמ' 50-51, הרואה בכך ביטוי למלנכוליה המלווה את חייו של 'החווה'.

¹⁸⁹ ראה לעיל הערה 181.

¹⁹⁰ בבלי ברכות דף סג,א. ראו רקובר, **מטרה**, עמ' 55-59.

¹⁹¹ **זאת זכרון**, "אל", עמ' סט. ראו גם **זכרון זאת**, בא, "ויסעו", עמ' מז: "דהנה יש צדיק שעובד את הש"י בדרגה דיראה, ויש שיוצא ממדרגה זאת ובא לאהבתו ית'. והנה באהבה כתיב "ואהבת את ה' אלוקיך בכל לבבך ובכל נפשך ובכל מאודך", ושמעתי הפירוש אפילו נוטל נפשך ממש. וזה 'כל מעשיך יהיו לשם שמייים', וזה 'בכל דרכך דעהו' - אפילו לדבר עבירה, פירוש שהנה יש אדם בשביל יראת חטאו תמיד אין לו שום אהבה, כי תמיד דואג ומתנפח אולי חוטא בזה, והנה זה צריך לפעמים. משא"כ כשאפשר לעבוד באהבה יותר טוב בהרבה, כי זה עיקר רצונו וזה לית פולחנא קמי קוב"ה אלא רחימא, וכן איתא כל מה שברא בעולמו לא ברא אלא לקילוסו וזה אי אפשר בלא אהבה. ואם מזכיר אותו היצה"ר באהבתו שום עבירה קטנה או גדולה להפחידו ולבטלו מאהבה, **יחשוב כן הלא אוהב בכל נפשך אפילו נוטל האהבה את נפשו ולא יבטל בשביל זה**, ובאמת אפילו עבירה לשמה גדולה".

¹⁹² ראו אצל תלמידו ר' צבי אלימלך מדינוב (תקמ"ג - תרי"א), בפרט בספרו **אגרא דכלה**, העוסק באופן נרחב יחסית במושג 'עבירה לשמה'. מצד אחד אנו מוצאים אותו מדבר בצורך לבצע לעיתים 'עבירה לשמה', ראו שם, בראשית, יח,

3. "עת לעשות לה' בספר מי השלוח"¹⁹³

האדם נתבע לגלות באופן מתמיד את הרצון האלוהי. לדעת רמ"י התורה מכילה כמה רבדים וממילא מגוון תובנות,¹⁹⁴ רעיון המתקשר לפרדיגמה היסודית שלו בדבר כפל הפנים של המציאות. רעיון זה קשור בטבורו לטיעונים אחרים אותם פגשנו כגון 'כללים' לעומת 'פרטים' ועוד נפגוש, בעת הדיון על 'עומק' רצון האל (השוו לדבריו אודות הפסוק התשיעי), וכמו כן הוא קשור לדרך שיש ללמוד תורה, ולחיפוש המשמעות האקזיסטנציאלית בעת הלימוד. רב ממדיות זה הופך את התורה לתורת חיים עבור האדם. טענתו הנועזת של רמ"י היא כי אופייה האלוהי של התורה בא לידי ביטוי גם בעובדה שהתורה מכילה בתוכה את האפשרות של הפרתה.¹⁹⁵ את ההוכחה לטענתו הוא מוצא בקיומו של הפסוק "עת לעשות לה' הפרו תורתך".

"אנכי ה' אלקיך" (שמות כב, ב) - ולא נאמר 'אני', כי אלו היה כתיב 'אני' היה משמע שגילה אז הקב"ה לישראל את כל אורו בשלימות, ולא יוכלו אח"כ להעמיק בדבריו כי כבר גילה הכל. אך הכ"ף מורה שאינו בשלימות, ורק דמות ודמיון הוא להאור שיגלה הקב"ה לעתיד,¹⁹⁶ וכל מה ששיג האדם יותר עמקות בדברי תורה יראה שעד עכשיו היה בחושך... וזה שנשמוך מאמר "לא תעשה לך פסל", ואיתא בזה"ק (שמות דף פז, ב), משום דכתיב "פסל לך",¹⁹⁷ על כן נאמר "לא תעשה לך פסל", דלא תעביד לך אורייתא אחרת. והענין בזה, כי מלת 'פסל' הוא דבר מחותך במדה וקצב ובהשלמה בלי חסרון שום דבר בעולם, וזאת אינו נמצא רק בתורת משה רבינו ע"ה, אבל בשכל אנושי אין באפשר לתקן דבר כזה בשלימות הגמור...¹⁹⁸ והאמנם כי גם אצלנו הדין

"וקוץ", דף נה ע"ב: "... כי בקל יוכל לבוא לידי טעות, ויוכל להיות אפילו בעוסקו בתורה ומצות, שיהיה עושה מעשה כו' ומבקש שכר כפנחס. והנה לפעמים הוא בהיפך גדולה עבירה לשמה וכו' (נזיר כ"ג ע"ב). והנה כשלא ירצה האדם לעבור עבירה במקום שצריכים לעבור, והנה הגם שכוונתו כאשר נצטוו מהש"י, לא יוכשר מעשהו... המשכיל יבין בכל דבר". כן ראו שם, כי תשא, "וידבר", דף רטו, א.

מצד שני בקטע דרוש ארוך המוקדש לדיון בשאלה מדוע לא סיפרה התורה על נס כבשן האש של אברהם, הוא מתרץ כי מעשה אברהם היה 'עבירה לשמה', כי "מי התיר לאברהם למסור עצמו לכבשן האש, הלא בן נח אינו מצווה על קידשו השם". הוא מדגיש את הסיכון הרב אשר נוטל האדם על עצמו כאשר הוא פועל מתוך אהבת ה', ראו שם, פרשת נח, כח "הנה", דף עט, ב: "אשר בעבור אהבתו את ה' יתברך, תסכים הנפש כמעט שתרד בגהינם, ויהיה איך שיהיה, תמסור עצמה כמעט לדראון עולם, אך יתקדש שמו הגדול". אם כן מעשה מעין זה אי אפשר שיתפרש בתורה, כי הרי התורה שווה לכל נפש, ואילו 'עבירה לשמה' היא מעשה חריג, שאין ללמוד ממנו לעניינים אחרים, "כי הוא לפי המקום והזמן וכפי אהבת הנפש לרצון הש"י". המעשה כל כולו בנוי על "דרך אמת נקודה הפנימית שבלב". עוד נעיר כי מדבריו עולה שמעשה העבירה נשאר עבירה, ולכן האדם עלול להיענש, זאת למרות שהאל מתייחס אליו בחיוב בשל מסירות הנפש וקידוש שם שמים. עוד ראו שם, ראה, "וירמוז", דף שכא, א. על סוגיה זו ראו רקובר, **מטרה**, עמ' 71-75; מונדשיין, דינוב

¹⁹³ במחקר יש לא מעט התייחסויות להיבט זה במשנת רמ"י. השוו לדברי וייס, אוטופיה, 217-218, 224-225; גלמן, **האימה**, עמ' 45-71; מגיד, **איזביצה-ראדזין**, עמ' 216-225, 229-239; בריל, **ר' צדוק**, עמ' 134-168 (לאורך הפרק); פיירשטיין, **איזביצה**, עמ' 36-39; אליאור, תמורות, עמ' 421-426; ליוור, **ר' צדוק**, עמ' 256-272.

¹⁹⁴ ראו זורנברג, **שמות**, עמ' 75.

¹⁹⁵ השוו לדברי ר' צדוק, **צדקת הצדיק**, פיסקה קא.

¹⁹⁶ השוו א, ויצא, "הארץ", עמ' מ.

¹⁹⁷ = "פסול לך שני לוחות אבנים" (שמות לד, א).

¹⁹⁸ כאן מצטט רמ"י את המדרש (רות רבה ג, ב) המספר על ויכוח בין הקיסר ור' יהושע בן חנניא, בו טוען הקיסר "גם אני יכול לעשות תורה כמשה, וגזר שלא יבערו אש ג' ימים ובתוך כך ראה עשן יוצא מבית אחד, והשיב לו הקיסר כי

על פי תורתנו הקדושה "כי פקוח נפש דוחה שבת", אך החילוק כי המחלל שבת על פי פקוח נפש אינו מתנגד לתורה"ק, כי גם זאת נצטוינו שפקוח נפש ידחה שבת. וכן בכל מקום שהוא "עת לעשות לה'" נרמז הציווי של "הפרו תורתיד". ולכן התורה כוללת כל הרפתקאות שיעברו, ואורה מקיף כל האופנים וכל ההתהוות שאפשר להתהווה, וזה אין בכח שום אדם לעשות.¹⁹⁹

ראינו לעיל שהאדם איננו יכול להסתפק ב'כללים', ושעולמו הדתי אמור לחפש את "מוצא פי ה'". כאן מוסיף רמ"י כי גם רובד זה כלול בתורה, והדבר נובע מאופייה האלוהי. לאמור, הפרדוכס הוא אימננטי להופעה האלוהית,²⁰⁰ והתורה עצמה היא המקור לאפשרות להפרתה, וכך אנו מקבלים את הטיעון בעל האופי המעגלי, ולפיו גם מה שנראה כהפרת התורה הוא למעשה קיומה. בדומה למה שראינו ביחס לרעיון ה'התפשטות', גם כאן הוא טוען שבעשייה זו של "עת לעשות לה'" לא רק שהאדם מכוון לרצון ה', אלא שזאת עומק כוונתה של התורה. בכך נשמר רעיון ה'נצחיות' של התורה, שעיקר משמעותו הוא מידת הרלוונטיות האקטואלית של דברי התורה. לפנינו אמונה עמוקה ביחס למשמעות הקיומית של התורה, ולמרות שאין דרכו של רמ"י להתפלמס בכלל, אולי ניצבות לנגד עינינו עמדות המבקשות לערער את תוקפה של התורה בעולם משתנה.

אם כן, רמ"י 'דוחף' את הקורא לממד אותו הוא מכנה עומק רצון ה' מחד, ובכך הוא לא רק מצדיק את אמירותיו, אלא למעשה 'ממתק' את ההיבט האנרכי שאולי ניתן למצוא בהם. ניתן לטעון שיש כאן מהלך אפולוגטי, אך מאידך יש לזכור כי לא פעם אנשי רוח ומיסטיקה, לא רק הצדיקו את עולמם הדתי בכך שהוא למעשה כלול במסגרת הנורמטיבית, אלא שהם אמנם האמינו שבכך הם מכוונים לעומקם של הכתובים.²⁰¹

'החיים' אינם יכולים לשמש קריטריון בלעדי להבנת 'התורה', אך בהקשר שלנו ראוי להביא את 'החיים' לפחות כ'אסמכתא' ל'תורה'. אין לנו כמעט עדויות על המתרחש בחצרו של רמ"י באיזביצה, ומעט מאד ידוע לנו על התנהגותו הדתית של רמ"י עצמו למעט עדויות על האיחור בזמן תפילה.²⁰² רמ"י מצטייר בסיפורים המעטים אודותיו כאדם מאוד שמרן. עובדה היא שבשונה מהמתואר ביחס לרמ"י, הרי שנשתמרו עדויות על התנהגות נון-קונפורמיסטית בחצרות רבותיו.²⁰³ יתר כל כן, למרות חוסר הנחת מספר מי השלוח, כמו גם מעצם פרישתו מקוצק, מעולם לא הוטל דופי כלפי רמ"י או כלפי המתרחש בחצרו באיזביצה. כלומר, ככל הידוע לנו, מתברר כי הדרכתו של רמ"י, לא יצרה 'פירוק' מבחינה דתית אצלו או אצל תלמידיו.

(א) "עת לעשות לה'" כחלק מעולמו של יהודה

על איזה צורך עונה עשייה זו של "עת לעשות לה'", או מהן הנסיבות המובילות את האדם

שר אחד חלה והוכרח להתיר לו".

¹⁹⁹ א, יתרו, "אנכיי" (ראשון), עמ' פ.

²⁰⁰ על מקום הפרדוכס כמשקף באופן עמוק את עולמו הרעיוני של רמ"י ראו לעיל בפרק השני בעת הדיון על מושג ה'אמת' במשנתו. כמו כן ראו להלן בנספח האחרון בעת הדיון על אמונת אברהם, כפי שזו נתגלתה בעת שקיבל את הציווי על עקדת בנו.

²⁰¹ ראו על כך שלום, **פרקי יסוד**, לאורך הפרק על "מיסטיקה וסמכות דתית".

²⁰² ראו בפרקים א-ב שזו מסורת חסידיית קדומה שרווחה מאוד בחצר הפשישחאית וכן בקוצק (ואפילו אצל הר"מ מגור).

²⁰³ זאת למרות שמה שהגיע אלינו הוא בכמות מועטה ועדיין יש הטורחים לצנזרו. על מעשה הצנזורה בעולם הספרות החסידיית ראו באריכות בספרו החדש של אסף, **נאחז בסבך**.

להתנהגות והכרעה מעין זו? דבריו ביחס לדמותו של יהודה מהווים הסבר עקרוני בנידון: וזה שנאמר "אפרים לא יקנא את יהודה ויהודה לא יצור את אפרים" (ישעיה יא, ג) - כי באמת אלו השני שבטים הם תמיד מתנגדים לזה לזה, כי ענין החיים שנתן הקב"ה בשבט אפרים הוא להבינו תמיד בכל דבר מעשה על הדין וההלכה מבלי לזוז ממנו... **ושורש החיים של יהודה הוא להביט תמיד להש"י בכל דבר מעשה, אע"פ שרואה האיך הדין נוטה עם כל זה מביט להש"י שיראה לו עומק האמת בהדבר,** כי יוכל להיות אף שהדין אמת הוא לפי טענות בעלי דינים אך אינו לאמיתו, כי פן יטעון אחד טענה שקרית כמו שמצינו בקניא דרבא (בבלי נדרים דף כה, א), וכמו כן נמצא בכל ענינים. וזאת הוא שורש החיים של יהודה להביט לה' בכל דבר, ולא להתנהג ע"פ מצות אנשים מלומדה, **אף שעשה אתמול מעשה כזו מכל מקום היום אינו רוצה לסמוך על עצמו, רק שהש"י יאיר לו מחדש רצונו ית'.** וענין הזה יחייב לפעמים לעשות מעשה נגד ההלכה **"כי עת לעשות לה"י וכו'.**²⁰⁴

הדרוש מופיע כמעין המשך וסיכום לדרוש הקודם בו הובא לראשונה ההבחנה הטיפולוגית בין 'יהודה' ובין 'יוסף' (=אפרים).²⁰⁵ אפרים מוצג כאן כאיש הלכה, ולכן הוא איננו יכול לקבל את ההתנהגות של יהודה שלעיתים עושה מעשים נגד ההלכה. כאן ברצוני להתמקד בתיאור דמותו של יהודה, המתוארת כמי שמחפשת כל הזמן את הקשר הבלתי-אמצעי עם רצון ה'. גם במקומות בהם יודע יהודה כיצד עליו לנהוג מבחינה הלכתית, הוא עדיין איננו מסתפק בכך מתוך הכרה שיתכן ולעיתים יוצר פער בין 'דין אמת' ובין 'דין אמת לאמיתו'. אנו רואים כאן כי רמ"י מקשר ויוצר הקבלה בין עשייה הלכתית מול עשייה מתוך "עת לעשות לה"י מצד אחד לעומת הרעיון של 'דין אמת' לעומת 'דין אמת לאמיתו', נושא שעליו נדבר בהמשך.

יהודה איננו מתואר כמי שרוצה לפרוץ את גדר ההלכה, או כמי שלא רואה בהלכה את רצון ה'. אין לפנינו טענה כי תוקפו של החוק פג, או לחילופין הגיעה העת לחוקיות חדשה. אדרבה, הוא מונע מתוך כמיהה להתגלות מתמדת, והוא איננו מוכן לסמוך אפילו על הארה שזכה לה בעבר.²⁰⁶ הנכחת רצון ה' בעולמו, היא אשר גוררת אותו שלא להסתפק ב'כללים', ולהכיר שאלה מוגבלים ולא תמיד נותנים מענה אמיתי לאתגר קונקרטי.

עמדה עקרונית זו מובילה למתח בין שני הטיפוסים, מתח שהוא מקביל לדיאלקטיקה הקיימת במבנה הדו קוטבי של צמד המושגים 'התפשטות-צמצום'. איש ההלכה, או האדם שעולמו הדתי מבוסס על קיום מצוות, איננו יכול לקבל מצב בו ייתכן שהרצון האלוהי איננו תואם את המערכת ההלכתית. על כן המאבק בין שני הטיפוסים הינו אימננטי לעולמם, והוא איננו יכול להיפתר זאת עד אשר יחול שינוי אצל אחד מהם. עימות זה בין שני השבטים יבוא לידי ביטוי נוקב בפירושו של רמ"י לפרשת זמרי, בו הצמד זמרי-פנחס מייצג את הצמד יהודה-יוסף בהתאמה.²⁰⁷

(ב) "עת לעשות לה"י ועולמו של החסיד

כפי שראינו כבר רבות, אין הטיעון הטיפולוגי נשאר ככזה, וגם בסוגיה של "עת לעשות לה"י, רמ"י מציע לפנינו דרך והנחיה. לאמור, גם ביחס למושג זה, שהינו המפורש מבין מושגיו, וממילא גם הטעון ביותר, אין רמ"י מסתתר אחרי ניסוחים עמומים, ואפילו לא טוען שרק לעתיד לבוא יש

²⁰⁴ א, וישב, "וזה שנאמר", עמ' מז. ראו וייס, אוטופיה, עמ' 218-219.

²⁰⁵ להבחנה הטיפולוגית המופיעה כאן הוקדש דיון ארוך בפרק הרביעי.

²⁰⁶ להלן בדיון על העקדה נראה שזו הדרישה מאברהם – לוותר עתה על ההבטחה שניתנה לו בעבר ביחס ליצחק, זאת בכדי לברר מהו רצון האל ממנו בעת הציווי "קח נא את בנך".

²⁰⁷ ראו על כך את הפרק הבא בעבודה זו.

מקום לעשייה זו. בקטע הבא, מלמד רמ"י שעל האדם לקחת בחשבון שלעיתים עליו לנהוג כך: איתא במס' ברכות (דף ח,א) "על זאת יתפלל כל חסיד אליך לעת מצוא" (תהלים לב), חד אמר זה אשה וחד אמר זה תורה וחד אמר זה מיתה וחד אמר זה בית הכסא - הנה כל הדברים הנזכרים הם שהאדם נכנס בספק בדבר שאינו בידו, ורק צריך להתפלל להשי"י שיעזרו. חד אמר זה 'תורה' היינו, כשעושה איזה מעשה, יתפלל לה' שיאיר לו את דרך התורה אם על פי דרך התורה מותר לעשות. וחד אמר זו 'אשה' היינו, שיהיה השי"י לנוכח תמיד, שידע ג"כ "עת לעשות לה' הפרו תורתך", וזהו ענין 'אשה' כמו שנתבאר בפרשת בראשית²⁰⁸ ...²⁰⁹.

החסיד מבקש שילעת מצוא', כשיצטרך, ימצא את 'זאת', מילה המתפרשת בסוגיה התלמודית בכמה אופנים. רמ"י מסביר כי הילעת מצוא', הם מצבים בהם האדם מצוי ב'ספק', ותוהה כיצד עליו לנהוג. רמ"י מוצא במאמר חז"ל חמישה מצבים, אותן הוא מוצא אח"כ רמוזים בפרשת השבוע, כאשר בהקשר של הדיון כאן אצביע רק על שני המצבים הראשונים. הראשון מבין השניים, היא העצה לנהוג על פי דרך התורה, או בלשון אחר לנהוג כדרך ההלכה. מכיוון שלא תמיד האדם יכול לדעת בבהירות מה ההלכה דורשת ממנו ברגע מסוים, על האדם להתפלל שיזכה להבנה נכונה ושלא יכשל בהכרעה שלו. יש להדגיש כי לא פעם רמ"י טוען, כי דווקא בעת קיום ההלכה האדם חש כי הוא מצוי על קרקע בטוחה, ומסתבר כי אין זה כה פשוט. למרות שניתן היה לשער כי החיים במישור הכללי לפחות מעניקים לאדם וודאות ובטחון ביחס למעשיו, והנה רמ"י טוען פעם אחר פעם שאין זה בהכרח כך, ועל האדם לחשוש שגם לשיטתו לא יצא ידי חובתו.²¹⁰ כלומר, נשללת כאן 'בריחה' לעולם ההלכה על חשבון הכרת המניעים.

המצב השני מציג את האפשרות שמא עליו לנהוג שלא כהלכה. כיצד ידע האדם שעליו לא לקיים את רצון ה' כפי שזה מתגלה בתורה? המדרש החז"לי מפרש שהאדם יתפלל ל'אשה'. רמ"י משתמש כאן ב'אשה' כסמל לתנועה זו של "עת לעשות לה'". ה'אשה' שבפרשת בראשית היא מסמלת את ההקשבה לקול השונה, לקול שכנגד, ואפילו לקול ה'אחר'. לאמור על האדם להיות מוכן הכרתית למצב בו רצון ה' יתגלה אליו דרך אותו 'קול אחר'. אמנם ניתן להציע שתנועה זו נועדה לאפשר התמודדות עם מקרים היוצאים מן הכלל בהגדרה, ובשל כך מדובר בווייתור על ערך כדי להרוויח קיומו של ערך החשוב עתה ממנו, אלא שאצל רמ"י אין זה כך. אם נדייק בלשונו כאן אזי על האדם להתפלל לנוכחות האל בחייו, ואז ידע את "עת לעשות לה'". לפי קריאה זו, ובכלל לנוכח העולה מדברי רמ"י, עשייה זו של "עת לעשות לה'", איננה מותרת רק בדיעבד כפי שניתן אולי היה להסבירה. מכיוון שהעמידה מול הרצון האלוהי באופן מתמיד היא המצב הרצוי והאידיאלי, היא כוללת בכך באופן אימננטי עשייה זו של "עת לעשות לה'". לאמור, כאשר אדם נוהג כך, הרי זה "עת לעשות לה'", במובן הפשוט והמילולי של המושג, ואין דבר לכתחילה מכך, או גבוה מזה, וזו שיאה של העמידה הדתית של האדם מול אלוהיו. עשייה זו היא פועל יוצא של מי שמכיר ש"הכל בידי שמיים", ומחפש לעשות ל"שם שמיים". להלן נציע שאולי הסיבה שרמ"י משתמש דווקא במושג זה, ולא במושג "עבירה לשמה", קשור לאותו רעיון, קרי אין כאן עבירה, וממילא אין כאן בדיעבד.

²⁰⁸ א, בראשית, "ויאמר", עמ' טז - ראו לעיל באריכות בפרק העוסק בסוגיית ה'ספק'.

²⁰⁹ א, חיי שרה, "ויהיו", עמ' ל.

²¹⁰ יש לרעיון הרבה מקבילות בספר מי השילוח, ראו לדוגמה ב, בחקותי, "אם" (שני), עמ' פז: "שאף שאדם נזהר לקיים כל השולחן ערוך, עדיין הוא בספק אם כוון לעומק רצון השי"ת, כי רצון השי"ת הוא עמוק עמוק מי ימצאנו".

ג) תהליך ה'בירור' מאפשר את "עת לעשות לה"

הנחיות המובילות למצב זה קשורות קשר הדוק עם סוגיית ה'בירור'. נציג עתה דרוש הכורך במפורש בין תנועת ה'בירור' מ"לא תרצח" ו"לא תנאף" ובין עשייה של "עת לעשות לה". הדרוש בנוי סביב המקור בספרות חז"ל העוסק בפסוק "עת לעשות לה' הפרו תורתך" (משנה ברכות פ"ט מ"ה):

"ויסעו בני ישראל ויחנו באובות" (במדבר כא, ו) – 'אובות' הם כללי התורה והמצות מלשון 'אב בחכמה', והנה איתא בגמרא (בבלי ברכות דף נד, א): "עת לעשות לה' הפרו תורתך", ר' נתן אמר "הפרו תורתך" משום "עת לעשות לה".²¹¹ הענין בזה הוא כך **שדברי התנא קמא הם בשעה שמבורר לאדם על דבר שעתה הוא עת לעשות לה'** כמו אליהו בהר הכרמל,²¹² **אז מהצורך להפר כללי דברי תורה ורק להתנהג עפ"י בינה שהש"י מבין לאדם. ורבי נתן אומר בשעה שאין הבינה מפורשת לנוכח אדם שאז מחייב האדם להתנהג את עצמו על פי כללי דברי תורה ומצות מבלי לצאת מגדר הלכה.** ורבי נתן אומר באם שלב האדם נמשך אחר רצון הש"י ומסלק ממנו כל נגיעותיו, ואח"כ יזמין לו הש"י מעשה שידמה לו הח"ו הסיר מגדר כללי דברי תורה, ועל זה אמר ר' נתן כי לאדם שלבו נמשך אחר רצון ה' וגם שהסיר ממנו כל נגיעה, בטח לא יאונה לו עון ח"ו, ובטח ידע הוא אז עת לעשות לה'. וכמו כן, היה גם חניות ישראל באובות, כי כל זמן שהיה אהרן קיים²¹³ היו מנהיגים את עצמם על פי בינת לבבם שהיתה מפורשת להם, והיו הולכים כמו שהבינו מענני הכבוד. אך בעת שנסתלקו ענני כבוד, אז התחילו להתנהג עצמם על פי כללים מדברי תורה, וכמו שעתה 'בזמן שבית המקדש חרב אין להקב"ה בעולמו אלא ד' אמות של הלכה בלבד' (ראו בבלי ברכות דף ח, א), ואז התחילו להתנהג עפ"י כללים. וזהו 'אובות' כי אובות היינו כללים²¹⁴ כמו שמבואר בפסוק "ואלהי מסכה לא תעשה לך".²¹⁵ אך ביען שהבינו כי מהתנהגותם על פי כללים לא יוכל לבם להזדכך, שלא יחטיאו ממטרת רצון ה', וכמו שכתוב 'ובני ישראל באו דרך האתרים' (ראו במדבר כא, א) היינו, שראו שהם נבוכים כי על פי הכללים לא היה עוד הזמן לבוא בגבול עשו כמו שאמר יעקב אע"ה "עד אבוא אל אדוני שעירה" (בראשית לג, ד)²¹⁶ כי הכנעני היה עמלק כפירש רש"י ז"ל.²¹⁷ וראו כי זימן ה' נכחם דבר נגד הכללים, ויעצו עצה שיסלקו מאתם כל נגיעתם, ואז יהיה כל הפרת דברי תורה רק מפני שהוא "עת לעשות לה" כמו שמפורש בענין. וזה שנאמר "ויחנו בעיי העברים" (במדבר כא, יא) היינו, שבררו את עצמם משני לאוין האלו היינו, **"לא תרצח" ו"לא תנאף" כי אלו השניים הם יסוד ושורש כל התורה, ולכן העצה לאדם כשיאונה לו דבר שיתראה לו שהוא נגד דברי תורה יברר את עצמו בשני הלאוין האלו.** ועיי העברים' רומז

²¹¹ ביחס לעמדת רבי נתן ראו אלבק, "השלמות ותוספות", עמ' 340 (בתוך: ששה סדרי משנה, סדר זרעים, מהדורת אלבק, ירושלים-ת"א, תשמ"ט).

²¹² ראו א, תשא, "אלהי", עמ' צו. לדרוש זה התייחסתי לעיל בסעיף "כללים ופרטים ובהתאמה חכמה ובינה", ליד הערה 34. כן ראו שם את הצעתי לראות בדברי החוזה' שהובאו לעיל בהערה 184 מקור אפשרי לדברי רמ"י אלה.

²¹³ בפרק שקדם לכך, המקרא מתאר את מיתת אהרן, ראו שם כ, כב-כט.

²¹⁴ ראו גם א, כי תצא, "כי", עמ' קפט, בו הוא מפרש יא' במשמעות זו.

²¹⁵ שמות לד, יז; ראו א, כי תשא, "אלהי", עמ' צו.

²¹⁶ ראו על כך את דברי המדרש **בראשית רבה** פרשה עח, יד (ת"א עמ' 934): "יעד אשר אבא אל אדוני שעירה", א"ר אבהו חזרנו על כל המקרא ולא מצאנו שהלך יעקב אבינו אצל עשו להר שעיר מימיו, אפשר יעקב אמתי היה ומרמה בו, אלא אימתי היה הוא בא אצלו, לעתיד לבא". לפנינו דוגמה נוספת שלעתיד לבוא מבטא מציאות והוויה שעוד לא הגיעה זמנה.

²¹⁷ ראו רש"י "יושב הנגב" על במדבר כא, א.

על זה כי 'עיי' הוא מלשון יעים²¹⁸ היינו שהסירו מעצמם, ו'עברים' מלשון עבר שטהרו את עצמם משני צדדים הללו. ובאם יתרשל כח האדם מזה הבירור על זה נאמר "ויחנו בנחל זרד" (שם פסוק יג) היינו, שהש"י נותן תקופות, כי 'זרד' הוא תקופות כמאן דאמר "זרד אימא עלה לגג" (בבלי יומא דף מז, א),²¹⁹ וכאשר בררו את עצמם וסלקו נגיעותם במה שהחרימו וגם בררו את עצמם אז שמע ה' בקולם.²²⁰

לפנינו דרוש ארוך ובו מספר מרכיבים הנקשרים זה לזה, ונעמוד על כמה מהם. ראשית נבאר את התייחסותו למשנה בה מובאת מחלוקת תנא קמא (=ת"ק) ור' נתן (=ר"נ) ביחס למשמעות הפסוק בתהלים על "עת לעשות לה'". רמ"י מפרש את מחלוקת ת"ק ור"נ ביחס ל"עת לעשות לה'", כמתאר את השוני בין טיפוס שהוא יהודה, לאמור הטיפוס שחי ברמת הקיום הגבוהה, ובין מי שעליו עדיין לברר את עצמו באותה סיטואציה, ורק אח"כ יוכל לנהוג על פי "עת לעשות לה'". עמדת ת"ק במובן זה קלה יותר לקבלה ואפילו להשלמה, מכיוון שהיא עוסקת באותו טיפוס שלם, האדם הקדוש, אותה דמות שתתגלה במלאותה לעתיד לבא. ואילו ר' נתן מציג עמדה ובעצם רף רוחני אחר, שמחד הופך מעשי (באופן יחסי) עבור הקורא, ומאידך מעצים את ההיבט הנועז במשנת רמ"י. לפי דברי ר' נתן, מדובר באדם שבבסיס חייו איננו נוהג על פי 'בינה', אלא כפוף ל'כללים', ורק כאשר נקלע לסיטואציה בו הוא רואה שהאל דורש ממנו מעשה שהוא בניגוד ל'כללים', אזי באם הצליח ל'ברר' את עצמו, עליו לנהוג כך, ומן הסתם לא יאונה לו רע.

בחלק השני של הדרוש, אנו רואים שרמ"י מתאר באמצעות עם ישראל את מימוש שתי העמדות הללו: כל זמן שאהרן היה חי, העם לא חי על פי ה'כללים', אלא על פי בינת ליבם.²²¹ ורק לאחר מותו מתרחשת נסיגה, המקבילה לדעת רמ"י לנסיגה הרוחנית המתרחשת לאחר חורבן בית המקדש. העם נסוג להווייה דתית ולעולם ערכי בו המעוצב לאור העיקרון כי "אין לקב"ה אלא ד' אמות של הלכה". הווייה זו של חיים דתיים המונחים על ידי צו ההלכה, מתוארת כנסיגה באופן מפורש, כפי שהוא ממשיך וקובע שהעם הגיע להכרה "כי מהתנהגותם על פי כללים לא יוכל לבס להזדכך, שלא יחטיאו ממטרת רצון ה'". לחיים בתוך מציאות מורכבת מתלווה ההכרה כי קיום זה לא תמיד זוכה למענה מתוך ה'כללים', ובכך מופיע טיפוס דתי שאיננו זהה לדמותו של יהודה. לפנינו מופיעה אפשרות דתית החורגת מהתיאור הטיפולוגי של רמ"י, ועל פיה גם עבור מי שהוא **לא** 'יהודה', עשוי להופיע רגע בו הוא יכול להכיר את רצון האל ממנו. אפשרות זו מותנית כמובן בסילוק נגיעתו העצמית (ה'אגו') ויאפשר לעצמיותו להתגלות. כדי שאפשרות זו תתממש רמ"י מייעץ לאדם, כשיאונה לו דבר הנראה כמנוגד להלכה, לברר את עצמו משני לאוין, לאמור הבחינה של האדם את עצמו היא דרך שני הלאוין: לא תרצח ולא תנאף, שעליהן הוא אומר שהן **"ייסוד ושורש כל התורה"**, ובמשמעותם הוא עוסק לא מעט לאורך ספר מי השלוח.²²²

להלן בפרק הבא בעת עיסוק בדמותו של זמרי, נחזור לאפשרות רוחנית זו, לאמור אין צורך

²¹⁸ לשון רש"י על אתר, אשר מפנה לביטוי "יעה ברד" (ישעיהו כח, יז), אותו הוא מפרש שם מלשון לטאטא ולגרף.

²¹⁹ בסוגיה שם מובא: "אמרו עליו על רבי ישמעאל בן קמחית שהיה חופן ארבעת קבין במלוא חפניו, ואומר: כל הנשים זרדו, וזרד אימא עלה לגג". כוונתו לומר שמה שביררה אימו גבר על כולן, או (על פי הירושלמי) שחבילות הזרדים של אימו גדולה מכולן.

²²⁰ א, חוקת, "ויסעו", עמ' קנט. ראו וייס, אוטופיה, עמ' 224-225.

²²¹ אותם ענני כבוד שהסתלקו לאחר מות אהרן (ראו מדרש **שיר השירים רבה** ד, ב), מתפרשים כהכרה וכהנחיה בלתי אמצעית של האל את האדם.

²²² ראו לעיל בפרק על הבירור, תחת הסעיף הנושא שם זה.

לומר שזמרי הוא טיפוס זהה ליהודה, אלא שזכה לבחינת 'יהודה', לאחר שבירר את עצמו ביחס לעמידה שלו מול כזבי בת צור.

לדבר זה השלכה חשובה ביחס לעולם הרוחני שיוצר כאן רמ"י, ולמידת הרלוונטיות שניתן לראות בתורתו – איננו יכולים להסתפק כדברי חלק ממפרשי רמ"י ולראותו כמי שמתאר ועוסק רק בעידן האוטופי, או לחילופין מציג משנה בעלת אופי מהותני, ובמובן זה כל אדם כבול ל'שורש' נשמתו.²²³ נכון יותר יהיה לראותו כמי שיצר משנה רוחנית עבור תלמידיו, אשר ליבם לאו דווקא טהור, והם אינם בבחינת 'צדיק',²²⁴ ועדיין זכו לרגע בו הם עמדו נוכח האל, והכירו ברצונו באותו רגע אחד.

ראינו כבר שהתנאי לעשייה של 'עת לעשות', הוא הסרת הנגיעות. את הדרוש הבא כבר ניתחנו בהרחבה בפרק העוסק ב'בירור', כאן נביא את עיקרי הדרוש ונשים לב לשאלת ההנאה גם במקום שבו האדם הסיר את נגיעותיו.

ובכל מקום שהאדם צריך לבירורין, אז העצה היעוצה לו לסלק ולהסיר תחילה את כל נגיעותיו להנאתו, ואז יברר הש"י שאף מה שעשה נגד המשפט גם זה היה טוב, כי "עת לעשות לה" הפרו תורתך" (תהלים קיט, קכו).²²⁵ וזה נרמז בגמרא (כתובות דף סו, א) 'מציאת האשה לבעלה', כי אשה רומזת לעזר לאדם, במקום שיצרך לשמוע לדבריה אז 'עת לעשות'. כמו שנתבאר באדם וחוה שניתנה לו לעזר²²⁶ לשמוע לדבריה ושם לא חטא, רק מה שהחשק לא היה מצדה רק מצד הסתת הנחש.²²⁷ וזה פירוש 'מציאת אשה לבעלה' היינו, במקום שהאדם מתנהג את עצמו נגד משפט התורה על פי "עת לעשות לה" אז אסור לו להנות. ורבי עקיבה אמר לעצמה' היינו, שמותר להנות גם במקום הזה.²²⁸

רמ"י חוזר 'אשה' כסמל של שמיעת הקול שכנגד, של היכולת לקיים "עת לעשות לה", ומעלה לדיון את השאלה האם מותר לאדם להינות במצב זה, או שמא הנאה והסרת הנגיעה מוצאים זה את זה. את טענתו הוא מציג באמצעות המחלוקת התנאית העוסקת בשאלה ההלכתית, מה דין מציאה שהגיע לידה של אשה נשואה, האם חפץ זה הופך להיות רכוש הבעל או שמא המציאה היא רכושה של המוצאת.

תנא קמא הטוען שהמציאה היא לבעל, למעשה שאסור לאדם להנות, כביכול המציאה איננה שלו, אלא של הבעל (מסמל אולי את הקב"ה). ואילו עמדת ר' עקיבה פותחת אפשרות נוספת, לפיה גם במקום זה מותר לאדם להנות. רמ"י מודע היטב שכבר ברובד התנאי נפסקה ההלכה כתנא קמא, שדבריו הפכו ל'סתם' המשנה במסכת כתובות.²²⁹ אבל אפשרות זו בשם ר' עקיבה חורגת

²²³ ראו אצל מגיד, **איזביצה-ראדזין**, עמ' 160, 172 (וראו לעומת זאת דבריו בעמ' 174).

²²⁴ ואפילו לא 'בינוני' במשמעות הטוטלית של המושג על פי ספר התניא.

²²⁵ ראו בדברי בנו, נאות דשא, בלק, "וירא", עמ' 92.

²²⁶ א, בראשית, "אעשה", עמ' טו.

²²⁷ א, בראשית, "ויאמר", עמ' טז.

²²⁸ א, לך לך, "הרימותי", עמ' כה. ראו את דברי וייס, אוטופיה, הערה 43, על היות האדם אינדיפרנטי בעת הבירור העצמי.

²²⁹ ראו שם פ"ד מ"ד; פ"ו מ"א.

מהעמדה המקובלת ביחס לעבירה לשמה. ראוי לזכור שרמ"י חוזר על עמדה זו גם במקום אחר,²³⁰ ולעיל בפרק על ה'ברור' טענתי שמבחינת ההגיון הפנימי של הדברים, אכן ההנאה איננה עומדת בסתירה לתנועה הנפשית של 'סילוק הנגיעה'. הנאה הבאה ממילא ואיננה מוקד תשומת הלב של אדם הפועל ואיננה שייכת למניעיו, אין בה כדי לסתור את סילוק ה'אני'. יש בדבר מן מתיחת הרעיון העלול מאוד להקשות על התנועה מצד העושה, ועל רקע מסורות קודמות (גם אלו החסידיות)²³¹ וכן לאור דברי תלמידו הגדול ר' צדוק, אין ספק בתעוזה של רמ"י. השימוש במושג 'מציאה', נראה שגם הוא בא לבטא שאל לו לאדם ליזום מעשה של "עת לעשות לה'", אלא לחכות שהדבר יקרה לו. במובן זה 'המציאה' מהווה סמל מדויק לעובדה זו. ה'אשה' שנקלעה לה בדרכה 'מציאה' – ואז השאלה היא האם מותר לה להנות או שמא ההנאה עלולה להטיל דופי בסיטואציה כולה.

4. מה בין עבירה לשמה ובין "עת לעשות לה"?

כבר הערנו בפתיחת הדיון, כי רמ"י איננו משתמש בהקשר זה במושג 'עבירה לשמה' אלא במושג 'עת לעשות לה'.²³² ניתן לטעון כי בהגותו ניתן למצוא עקרונות והגדרות ביחס ל"עת לעשות לה" הדומות ל'עבירה לשמה',²³³ אך בעיקרו של דבר נדמה כי לפנינו בחירה מודעת במונח אחר.²³⁴ ברצוני להציע כמה סיבות לאי השימוש במושג 'עבירה לשמה': ראשית, השימוש המושגי ב"עת לעשות לה" הולם את עמדת רמ"י, לפיה מדובר במעשה הנעשה מתוך הכרה שכעת זהו רצון ה'. ניתן לומר כי מילוי רצון ה' גובר באותו רגע על עולם ההלכה, ועולם זה מוכנס כאילו לסוגריים. במובן זה לפנינו רעיון הדומה לרעיון 'השהיית האתי' אצל קירקגור. שנית, השימוש במושג זה מרחיק את רמ"י מהדיון העמוס אודות המושג 'עבירה לשמה', ובפרט ממכלול ההנחיות והסייגים שצורפו למושג זה לאורך הדורות. יתר על כן, העדר איזכור המושג 'עבירה', הינו משמעותי ביותר בהגותו של רמ"י. לאור עמדתו כי המצב הרצוי הוא הכרת ומילוי רצון ה', ממילא לא ייתכן לומר שמילוי רצון זה הינו 'עבירה', גם אם זו תהיה 'עבירה לשמה'. ראיה לכך היא העובדה שאצל רמ"י אין אנו מוצאים כל עיסוק בעונש או בצורך לכפר על מעשה זה.²³⁵ להלן נראה שגם הכללים או

²³⁰ ראו במיוחד ב, בהעלותך, "ויעשו", עמ' צב.

²³¹ ראו לעיל את דברי ר' יעקב יוסף מפולנאה.

²³² על משמעותו של הביטוי בהקשר התלמודי ראו רקובר, **מטרה**, עמ' 21 והערה 21, עמ' 180-179; ברקוביץ, **הלכה**, עמ' 78-76. עוד על המושג ראו ליבס, המשיח של הזוהר, עמ' 170-166.

²³³ השוו לדברי רקובר, **מטרה**, עמ' 81-76.

²³⁴ בדיונים ובסקירות השונות לא מצאתי שהכותבים הבחינו בין המושגים "עבירה לשמה" ובין "עת לעשות לה". יתר על כן, אצל ר' צדוק עצמו שני המושגים חופפים, והוא משתמש בשניהם באופן דומה. רק אצל גלמן, **האימה**, עמ' 71-45, אנו מוצאים הבחנה בין המושגים, תוך שהוא טוען ששימושו של רמ"י במושג "עת לעשות לה" מכוון.

²³⁵ זאת בשונה מדברי תלמידו הגדול ר' צדוק. כדרכו ר' צדוק טורח להציג 'שיטה' ברורה, כאשר זו מוצגת כעולה מן המקורות, או לחילופין ר' צדוק יסביר כיצד 'השיטה' אמורה להתיישב גם אם אותם מקורות הטוענים אחרת. בסוגיה שלפנינו ר' צדוק טוען כי מעשה 'עבירה לשמה' דורש כפרה (**צדקת הצדיק**, אות קכח; שם, אות רא; **תקנת השבין**, סימן ה, "וזהו", עמ' 21; שם, סימן י, "אבלי", עמ' 78); כמו כן 'עבירה לשמה' מתוארת כמעשה מסירות נפש של המנהיג עבור כלל ישראל, ולא כמעשה אישי של אדם במסגרת דיאלוג בינו ובין קונו (**תקנת השבין**, לאורך סימן ז). השוו לדברי גלמן, **אימה**, עמ' 70-62; מגיד, ביקורת 289-287; רקובר **מטרה**, עמ' 37, עמ' 84-81, עמ' 108-105. עמדת ר' צדוק זכתה לכמה מחקרים, ראו בריל, ר' **צדוק**, עמ' 200-169; ליוור, ר' **צדוק**, עמ' 255-212. כן השוו למובא בנספח

סייגים שלכאורה ניתן למצוא בדבריו, אינם כללים הנוגעים להגדרות פורמליות של המושג "עת לעשות לה'", אלא עיקרם נועד ללמד את האדם האם הוא מצוי במצב הרוחני המאפשר לו לנהוג כד.²³⁶

בספר מי השלוח יש מופע אחד של המושג 'עבירה לשמה', מתוכו נוכל לאשש את הטענה בדבר ההבדל בין שני המושגים בתודעה של רמ"י, ואח"כ נוכל לשוב לשאלה בה פתחנו סעיף זה:

ענין **חטא המרגלים**,²³⁷ כוונתם היה באמת לשם שמים, והיה **עבירה לשמה**, שזאת ידעו ברור שמיתת משה רבינו תלויה בביאת הארץ, וגם זאת ידעו שאיתא בגמרא (עבודה זרה דף ה,ב) 'לא קאי אינש אדעתיה דרביה עד ארבעין שנין', לכן התחכמו עצה לעכב ביאת הארץ כדי שיוכל משה רבינו להיות עוד אצלם למען שיוכלו לעמוד על עומק דעתו. אכן באמת היה זה נחשב לחטא, כי השי"ת אמר הלא אני נקרא גדול העצה וכל יכול, ואם יהיה רצוני שיהיה משה רבינו עוד אצלכם היפלא ממני דבר, הלא אצל השי"ת, לא נמצא תרתי דסתרי... והא ראייה הלא יהושע וכלב גם כן ידעו זאת ורצו גם כן בחיי משה, והלכו לתומם ולא התחכמו שום עצה נגד רצון השי"ת...²³⁸

אנו רואים כאן כי המושג 'עבירה לשמה' שונה ממשמעות המושג "עת לעשות לה'". התיאור כאן הוא של אדם הפועל מתוך הכרה שכלית, ולא מתוך היענות לרצון ה'. האדם כאן איננו שואל מהו רצון ה', אלא מכריע שעשיית העבירה יש בה רווח רוחני עבורו.²³⁹ אמנם כוונת האדם טובה, הוא אכן מעוניין במימוש ערכים דתיים, אלא שאין הוא שואל עצמו מה רצון ה' באופן ממשי וקונקרטי. האדם פועל מתוך עולמו הדתי, ואיננו פותח עצמו להופעה האלוהית. יהושע וכלב לעומת שאר המרגלים, לא רק שמקיימים את הצו האלוהי, אלא שרמ"י מתאר זאת כמימוש רצון ה'.

אם כן השוני בין שני המושגים הינו שוני רוחני-נפשי, בו השאלה היא האם האדם ממוקד במה שהוא חושב שראוי שיתרחש מבחינה ערכית, או שמא האדם מוותר על הבנתו ונענה כולו לרצון האלוהי הגם שייתכן ולא יבין כיצד ייתכן זה רצון ה' (=שמשה ימות ולא יכנס לארץ; שעדיין לא למדו ממש תורה כראוי).

המונח "עת לעשות לה'" הוא הניסוח התלמודי-רבני לעשייה המכוונת למלא את רצון ה', הגם שהיא מהווה הפרה של התורה. רמ"י מבקש לבטא באמצעות מושג זה, מעשה הנעשה מתוך הכרה שזה רצון ה'. בכך האדם לא רק מכיר את רצון ה', אלא מממש אותו בקיום. מימוש זה כביטוי למגע הבלתי-אמצעי עם האל, איננו מעשה בדיעבד כשם שהיא איננה עבירה הדורשת כפרה. עשייה זו מהווה את ליבת עולמו של יהודה, או מי שזכה לבחינה זו על ידי תהליך הבירור. עשייה זו של 'עת לעשות' נכרכת בעוד מושגים במשנת רמ"י שכולם מביעים את הרעיון של הכרת האדם

לפרק הבא.

²³⁶ ראו לעיל בפתיחת סעיף זה בו גם טענתי כי השימוש במושג 'עבירה' יש בו כדי להצביע על דבר שבדיעבד.

²³⁷ בחלק א הסביר רמ"י את חטא המרגלים באופן אחר (א, שלח, "בהסדרה", עמ' קג), תוך כדי שהוא משתמש בביטוי "מניחים את עצמם להיות מנוצחים". על משמעות ביטוי זה ראו להלן בפרק הבא, סעיף "זמרי ופנחס כיהודה ויוסף".

²³⁸ ב, שלח, "ענין", עמ' צז.

²³⁹ ראינו באריכות בפרק השלישי שיש צורך בתהליך הבירור גם כאשר האדם פועל לשם שמים עד כדי מסירת נפש.

ראו עוד להלן ליד הערה 327.

את רצון ה' ממנו בעת מסוים.²⁴⁰ אחד המושגים הבולטים בהקשר זה הינם למעשה צמד: "תפארת לו מן האדם", לעומת "תפארת לעושיה", לו יוקדש הסעיף הבא.

ד. תפארת לעושיה ותפארת לו מן האדם

תוך כדי התיאור הטיפולוגי של אותן שתי הדמויות הדתיות, מופיע גם צמד מושגים, אותו כבר פגשנו לעיל בפרק זה, ועוד קודם לכן, "תפארת לעושיה", ו"תפארת לו מן האדם", בהם אתמקד בסעיף זה. מושגים אלה מקורם בדברי המשנה במסכת אבות (פ"ב מ"א):

רבי אומר איזו היא דרך ישרה שיבור לו האדם, כל שהיא תפארת לעושה ותפארת לו מן האדם. לפי האמור במשנה, על האדם לבחור לעצמו כדרך חיים, דרך שהיא נאה וטובה לו עצמו, ואף בני אדם משבחים אותו על הליכה בדרך זו, כאשר הרמב"ם מפרש שהכוונה להליכה בדרך האמצעית. היו שפירשו שהדרישה במשנה היא, שדרך זו יהיה בה נחת רוח לשמים (=עושיה) ולבריות. מדברי המשנה כמו גם מעיון במפרשי המקרא הקלאסיים, עולה כי המשנה מציגה שני קריטריונים שעל מעשה האדם לעמוד בהם בו זמנית. כבר בשלב זה אדגיש כי לעומת זאת, אצל רמ"י צמד מושגים אלה מבטא שתי בחינות שונות בעבודת הדתית המקיימות ביניהן יחס דיאלקטי, תוך שהוא יוצר היררכיה ביניהם כפי שעוד נראה להלן.

1. משמעות שני המושגים בכתיבת מורי החסידות

גם בסוגיה זו, אם נבחן את דברי רמ"י על רקע הספרות החסידיית שקדמה לו, נוכל לעמוד ביתר בהירות על ייחודו. בעת שאנו מעיינים בכמה מספרי החסידות הקלאסיים ובהם גם בתורת רבו של רמ"י (=רש"י מפשיסחא) עולה התמונה הבאה:

א) היו מבין מורי החסידות שראו בדברי רבי במשנה תיאור של המפגש בין האדם והאל, וכי שני המושגים משלימים האחד את השני, כאשר כל אחד מהם מתאר צד אחר במפגש:

1) ר' לוי יצחק מברדיצ'ב - על פי פירושו המשנה מתמקדת בדרישה שהאדם ינהג באופן דתי-מוסרי כדי שהאל יתפאר בו:

צריך כל איש הישראלי להתדבק תמיד במדות טובות ובמדות ישרות, לעשות נחת רוח להבורא ברוך הוא, והעבדות ההוא יהיה בכדי שיתפאר עמו השם יתברך, כמו שאיתא בפרקי אבות (ב, א) "רבי אומר איזה דרך ישרה שיבור לו האדם כל שהוא תפארת לעושיה ותפארת לו מן האדם". **וזה שאמרה המשנה במתק לשונה 'כל שהוא תפארת לעושיה', דהיינו, כדי שיתפאר עמו השם יתברך שהוא עושה הכל.** אבל באמת לכאורה קשה, מה זה להשם יתברך לבני אדם והלא יש לו כמה מלאכי מעלה אשר הם משבחים להבורא. אלא שזהו עיקר בחירתו בעמו ישראל, שאף על פי שהם בדיוטא התחתונה אף על פי כן מתמידים תמיד לעבודתו. **וזהו שאמרה 'ותפארת לו מן האדם', דהיינו, שאף על פי שהאדם הוא בבחינה קטנה שבקטנות ואף על פי כן עובד את השם יתברך ודאי הבורא ברוך הוא מתפאר עמו.** וזהו "ותפארת לו מן האדם", דהיינו, מן האדם מגיע אליו תענוג, ועל זה מתפאר עמו.²⁴¹

האל מתפאר דווקא במעשי בני האדם (לעומת המלאכים). לפנינו ביטוי לרעיון הקלאסי ולפיו

²⁴⁰ הקישור בין המושגים הקיים כאן חוזר בדרוש על זרח ופרץ שינוח להלן בסעיף הבא העוסק ב'תפארת לו מן האדם'.

²⁴¹ קדושת לוי, בראשית, "או יבואר".

דווקא מקום חולשת האדם, היא זו שהופכת ליתרונו מול המלאכים, זאת בעת שהוא מצליח להתגבר על עצמו, ונוהג במידות טובות וישרות. אם כן המעשים הטובים הם תפארת המגיעה 'מן האדם' והם יוצרים תפארת אצל האל שהוא 'עושה הכל'.

2) ר' אלימלך מליז'נסק – כדרכו, ר' אלימלך עוסק בכוחו של ה'צדיק', וביכולת שלו לבטל את גזירות האל. יכולת זו של ה'צדיק' נובעת מרחמנותו של האל. האל מחכה כביכול שהאדם, קרי הצדיק, יבקש ממנו לרחם על עמו.

וזהו פירוש "איזה דרך שיבור לו האדם כל שהיא תפארת לעושיה ותפארת לו מן האדם", רוצה לומר, 'תפארת' הם הרחמים²⁴² שזה תפארתו של הקדוש ברוך הוא. והיינו, 'תפארת לעושיה' רוצה לומר להבורא ברוך הוא שברא הרחמים, 'ותפארת לו מן האדם' פירוש, שההתעוררות צריך שיבא מן האדם מכחו.²⁴³

כל אחד מסיומי הביטויים 'לעושיה' ו'מן האדם', מבטאים צד אחד במפגש בין האל ובין האדם, מפגש האמור להוביל לגילוי 'רחמים' (= 'תפארת') בעולם.

3) ר' קלונימוס קלמן אפשטיין – תלמידו המובהק של רבי אלימלך, טוען טענה דומה לרבו, אם כי המושגים מקבלים משמעות הפוכה:

וזהו שאמר רבינו הקדוש "איזהו דרך ישרה שיבור לו האדם כל שהיא תפארת לעושיה ותפארת לו מן האדם", פירוש, שיזדכך את עצמו מן החומריות מכל וכל. ועל ידי אתערותא דלתתא שהוא משתוקק להשיג השגות אלוהות, הוא מיחד העולמות העליונים עם עולמות התחתונים וממשיך השפעות טובות על כנסת ישראל, והוא מדת 'תפארת', מדתו של יעקב אבינו שהוא היה מחבר הקצוות ומשפיע למלכות... וזהו כל שהיא 'תפארת לעושיה' פירוש, ליחד תפארת ומלכות שנקראת 'עשיה' נגד הספירות שלמעלה, ו'תפארת לו מן האדם' כלומר שיוודין כל השפעות על ידו מן האדם העליון היושב על הכסא.²⁴⁴

הביטוי 'תפארת לעושיה' מסמל את העשייה של האדם, המתוארת כמעשה תיאורגי, של חיבור בין הספירות 'תפארת' ו'מלכות'. על ידי הייחודים שהאדם עושה, הוא מצליח למשוך שפע שמימי המסומל כאן על ידי הביטוי 'תפארת לו מן האדם', ההופך בכתיבת בעל המאור ושמשי, לביטוי מאניש לאל.

ב) אנו מוצאים שיש ופירשו את הצמד המושגים הללו (סיומי הביטויים), כמוסבים האחד על הצדיק והשני על האדם, ובכך הם מתארים את טיב הקשר ביניהם:

וזה יהיה כוונת המשנה בפ"ב דאבות (מ"א) "רבי אומר איזה דרך ישרה שיבור לו האדם כל שהיא תפארת לעושיה ותפארת לו מן האדם". ורוצה לומר שכל שהאדם המיוחד, כל שיושפע בו דבר שהיא תפארת לעושיה, כגון גדולה וחכמה ועושר, יבין לאשורו שהתפארת הזה נמשך לו מן האדם, לא זכות עצמו גרמה לו זה, רק מן הראשי חכמי הדור נמשך זה שפע חכמה ועושר לכל בני דורו.²⁴⁵

על האדם להכיר כי מה שאיפשר לו לזכות ל'תפארת', חכמה כבוד ועושר, לא היה זכותו העצמית

²⁴² כך מוסברת לא פעם מידת תפארת.

²⁴³ נועם אלימלך, קדושים, "או יאמר", דף סא ע"ב.

²⁴⁴ מאור ושמשי, תזריע, "אשה", דף קכד ע"ב.

²⁴⁵ תולדות יעקב יוסף, קדושים, אות ה, עמ' שלו.

של האדם, אלא ששפע זה הגיע לאדם על ידי ה'צדיק'.²⁴⁶ בעל התולדות אשר עולמו הרעיוני מעמיד זה מול זה את הציבור את מנהיגיו הרוחניים, דורש מהאדם להכיר בתלותו במנהיגי הדור, כחלק מההנהגה האימננטית של העולם,²⁴⁷ ולא דווקא מתוך רצון להוביל את שומעיו לחיות בענווה.

ג) פירושו של רמ"י איננו מופיע בחלל ריק, ומקבילות למוטיבים מסוימים בדבריו כבר קיימים בספרות הקודמת לו. את פירוש צמד המושגים הללו, גם בהקשר של עמידה מול הזולת ומול ביקורת העלולה לבוא מן החוץ ולהשפיע על האדם, אנו מוצאים בספרות החסידית.

(1) ר' יעקב יוסף מפולנאה:

ובזה נבאר הנ"ל דודאי יאחז צדיק דרכו לאט לאט, שיהיה תחלה סור מרע ואחר כך יעשה טוב, ואחר כך יכנס לגדר 'צדיק', ואחר כך יכנס לפנים מהשורה שיהיה 'ישר', וכמו שכתוב "ישר יחזה פנימו" (תהלים יא, ז). מה שאין כן אם יאחז דרך החסידים שלא בהדרגה, וילעיגו עליו, ויהיה סבה לפרוק הכל. וזה שאמר "איזה דרך ישרה" רוצה לומר שיבוא למדריגות ישר, אינו בפעם אחת, רק תחלה צריך שיראה שיהיה תפארת לו ותפארת מהאדם... כגון זה שמניח ב' זוגות תפילין דרש"י ור"ת, שאם יעשה זה הקל שבקליו, **אף שהוא מצוה ותפארת לעושה, מכל מקום אין לו תפארת מהאדם שמלעיגים עליו.**²⁴⁸ רק יאחז תחלה בתמימות עד שישב למדריגת ישר. אך כל זה הוא בדבר שהוא לפנים מהשורה, אבל מה שהוא מצוה מהתורה, הוא זהיר במצוה קלה וכו', שאל תניחנה מלעשותה מפני המלעיגים שיאמרו ראה זה מהדר אחר מצוה קלה, וכי חסיד הוא. דזה אינו, דאתה יכול להשיבן שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות, והוא מחשב הפסד מצוה שתניח מפני המלעיגים, כנגד שכרה שתרויח מהם בהנחת המצוה. לכך אל תחוש להם, והזהר ועשה לשם פועלן ואז תשכיל וק"ל.²⁴⁹

בעל התולדות מבחין בין שני מצבים: בעת שהאדם עושה את אשר הוא מצווה (=תפארת לעושה) אל לו לחשות למלעיגים עליו, ובמובן זה עליו להיות מוכן לוותר על התפארת שהוא זוכה מהסביבה (=תפארת לו מן אדם). מה שאין כן כאשר הוא מקבל על עצמו דברים שהם לפנים משורת הדין. במצב זה עליו להפנים את הביקורת החברתית, ואדרבה כל זמן שלא זכה לתפארת לו מן האדם, אין לו לקיים עשייה זו, הגם שהיא תפארת לעושה. לאמור על האדם להגיע למדרגה הרוחנית בה העשייה כבר לא תחשב בגדר של עשייה יתירה, אלא תהיה ביטוי למדרגתו.

(2) ר' חיים טירר מטשרנוביץ:

דמיון לעמדת רמ"י ניתן למצוא אצל ר' חיים בן שלמה טירר מטשרנוביץ,²⁵⁰ רבי חסידי שקשה לדעת כמה רמ"י היה חשוף לדבריו. ספר באר מים חיים אמנם יצא בשנת תקפ"א,²⁵¹ אך מאידך

²⁴⁶ ידוע כי בכתיבתו של ר' יעקב יוסף מפולנאה מושגי ה'צדיק' ו'חסיד' עדיין אינם מגובשים, אלא שלצורכי הנוחיות הרשתי לעצמי להתנסח באופן הזה. ראו על כך באריכות במחקריו של נגאל על בעל התולדות, ראו לדוגמה נגאל, **לידת החסידות**, עמ' 59-55. כן ראו אצל אטקס, הצדיק.

²⁴⁷ על הריבוד החברתי בעולמו ההגותי של ר' יעקב יוסף מפולנאה ראו נגאל, **לידת החסידות**, עמ' 63-59, 84-86, 169-176.

²⁴⁸ לאור דברי שולחן ערוך, אורח חיים, סימן לד', סעיף ג': "לא יעשה כן (=הנחת שני זוגות תפילין) אלא מי שמוחק ומפורסם בחסידות".

²⁴⁹ תולדות יעקב יוסף, קדושים, אות ה, עמ' שלו.

²⁵⁰ משנתו של ר' חיים טירר מתוארת בספרו של וקס, **בסוד היחוד**.

²⁵¹ ראו וקס, **בסוד היחוד**, עמ' 31.

איננו מוזכר בספר מי השלוח, כמו כן איננו מוזכר אצל רבו ר' שמחה בונם או אצל תלמידו ר' צדוק. אמנם קיימת מסורת חסידית ולפיה ה'יהודי' מפשיסחה הכיר ולמד את ספריו של ר' חיים טירר.²⁵²

גם כאן הדמיון מחדד את השוני, ולמרות שהסבר המושגים בין שני המורים החסידיים הוא זהה, הרי שהכרעתו הרוחנית חינוכית של ר' חיים היא שאל לו לאדם לוותר על 'תפארת לו מן האדם' לטובת 'תפארת לעושיה'. כמו כן ראוי לציין כי, 'תפארת לעושיה' אמנם עוסקת בהיבט הסובייקטיבי, אך עדיין מדובר על אדם העומד מול מערכת המצוות, הגם שהוא מרשה לעצמו להכריע לאור מה שהוא מגדיר כינשמת חיות המצוות'.

ואפשר לזה כיוון רבינו הקדוש ואמר (אבות פ"ב מ"א) "איזהו דרך ישרה שיבור לו האדם כל שהיא תפארת לעושיה ותפארת לו מן האדם" - פירוש 'תפארת לעושיה' הוא בחינת המחשבה האמיתית שהוא היוזע כוונת הלב אשר נעשה רק לשמו, והוא אינו חפץ רק הכוונה הטובה ותשוקת לבב אמת... אפילו ללמוד תורה הרבה אינו חשוב כל כך לפני בורא עולם ולא רבותא הוא כלל, והעיקר הוא הלב והוא 'תפארת לעושיה'. ו'תפארת לו מן האדם' אשר על הארץ הוא מעשה הנגלית שנראה לכל. שלא יאמר אדם הואיל ואני דבוק בה' יומם ולילה בכח מחשבתי באהבה ויראה אשר לזה ניתנו כל מצוות התורה, אם כן אני פטור מגוף המצוות כיון שאני עוסק בנשמת חיות המצוות שהם הדביקות אלהות אשר בהם, ואמנם החקר אלוה תמצא ומי כהחכם יודע פשר דבר להתחכם על ה' אלהיו, לומר אבוא לדביקת אלהות אף בסור ממצוותיו... כי כל החכמות בטלן ומבוטלן לעשות דבר מה שלא כרצון אלהינו ברוך הוא וברוך שמו שהתגלה בתורתו יתברך תורה שבכתב ותורה שבעל פה.²⁵³

3) ר' שמחה בונם מפשיסחה :

אצל רבו של רמ"י, אנו מוצאים את צמד המושגים כבר משולבים בדיון על העבודה הדתית והבחינה האישית של האדם. מצד אחד מנחה רש"י את האדם שעליו לדבוק בעמדתו שלו, מתוך הכרה שזו דרכו, ובמקביל הוא מדבר על היכולת לקבל ואפילו לפרגן לזולת, אך בו בזמן בלא להיות מושפע ממנו. בקטע הבא 'תפארת לעושיה' מסמל את דרכו של האדם, ואילו 'תפארת לו מן האדם' מסמל את האופן שהוא רואה את הזולת, ובכך אנו רואים דמיון בין רש"י לבין האופן שמושגים אלה יתפרשו על ידי רמ"י (אם כי אצל רמ"י המושגים יוסברו באופן הפוך):

"רבי אומר... " (אבות פ"ב מ"א) - והגיד כ"ק אדמו"ר רבי רבי בונם זי"ע זצ"ל, היינו, שכל נשמה מכל אחד ואחד, יש לה סגנון אחד בעבודת השי"ת לקיים התורה והמצוות בלי שום שינוי. רק בענין המדות והעצות, הם מחולקים. שיש צדיק שהנהגות שלו, הם בסיגוף גופו. ויש צדיק, שאוכל ושותה ואינו מסגף עצמו כלל, והוא גם כן צדיק גדול וקדוש מאד נעלה, כידוע בט"ז, אבן העזר, סימן כ"ה.²⁵⁴ וכן בשאר ענינים, יש חילוק בין הצדיקים. וזה מחמת שהולכים בדרך הישרה

²⁵² נפלאות היהודי, עמי קעה: שמעתי מזקן אחד ת"ח מופלג, שבכל שנה ושנה בחג השבועות היה היהודי הקדוש זצלה"ה אומר המאמר של ספר 'סידורו של שבת' בשורש הראשון ענף א' מענין קבלת התורה וסיים בזה"ל בשם הווארין יוד (=היהודי האמיתי) וכאשר נדפס ספר 'סידורו של שבת' הי' נראה לכל את הדברים שאמר היהודי הק' ווארין יו"ד היה כוונתו על מעה"ח ס' 'סידורו של שבת'. על השפעתו של ר' חיים טירר בחוגי חסידים ומחוץ להם, ראו וקס, בסוד היחוד, עמי 273.

²⁵³ באר מים חיים, תצוה, "ואפשר", עמי שח-שט.

²⁵⁴ ר' דוד הלוי מחבר פירוש טורי זהב על השולחן ערוך, כותב בסימן המצוין בפנים כי יש ת"ח המדירים שינה מעיניהם ועוסקים בתורה ויש ת"ח הישנים כדי שיוכלו לעסוק בתורה מתוך מחשבה צלולה, "מי שישן הרבה כדי שיחזק מוחו בתורה, נותן לו הקב"ה חלקו בתורה, כמו אותו שממעט בשינה ומצטער עצמו, כי הכל הולך אחר

ששייך לנשמתו באמת. על כן, אינו תופס בדרך שאינו מיוחד לו. ואף שמשבח מאד דרך הצדיק בעבודה, ויפה בעיניו יותר מדרך שלו, אף על פי כן אינו זו, ואוחז צדיק דרכו. וזהו הסימן שהוא דרכו האמיתי. וזה פירוש המשנה, **איזו היא דרך ישרה שיבור לו האדם, 'כל שהיא תפארת לעושיה', שהדרך שהוא עושה בעצמו, ונוח לו ומחזיק בו. ואף על פי כן, 'ותפארת לו מן האדם', היינו, שמפאר ומשבח דרך חבירו הצדיק. והבן הדברים, כי הוא כלל גדול בעבודת השי"ת, שלא לילך בגדולות שאינו בערכו.**²⁵⁵

רבי אומר... הגיד החידושי הרי"מ זי"ע זצ"ל, וכן שמעתי מאדמו"ר מפרשיסחא זלה"ה, הפירוש במשנה הנ"ל, **כל שתפארת לעושיה ותפארת לו מן האדם, היינו, שדרך חבירו הצדיק - הוא חביב לו. שמתפאר בו, שהוא טוב יותר מדרכו. ואך, שהוא אי אפשר לו לילך בדרך חבירו - לפי נשמתו. ובה ניכר שהוא דרכו באמת.**²⁵⁶

בפרק הראשון הערנו כי בפשיסחה שאלת ההשפעה של הזולת על האדם מעסיקה רבות את החסידים. בעולם בו האדם חי בזיקה הדוקה לקהילתו, מובן מדוע שאלה זו מעסיקה כל כך את האדם, ומהווה איום על היכולת לפעול מתוך מניע אמיתי. בתיאורים על הווי החצר הפשיסחאית רווחת ההתמודדות עם השפעת הזולת, ואת ההתנהגות הנון קונפורמיסטית הסברתי על רקע הניסיון לנטרל את הרצון להתחשב בעמדת הסביבה.²⁵⁷

2. 'תפארת לו מן האדם' ו'תפארת לעושיה' בספר מי השלוח

(א) הבחנה טיפולוגית והבחנה התנהגותית

בהגותו של רמ"י אנו פוגשים את צמד המושגים הללו כמבטאים הבחנה טיפולוגית של שני טיפוסים דתיים, בדבריו בפרשת בראשית בתיאור האילנות שבגן עדן:

'נחמד למראה', הוא נגד צדיק שעוסק במצות ומעשים טובים, שהם לו לבוש הדר נגד בני אדם גם כן... **וזה יקרא 'תפארת לעושיה'** כמו שמבואר במקומו. **'וטוב למאכל',** היינו מי שאינו הדר כל כך על לבושו, מפני שאינו צריך לחזק את עצמו כל כך במצות ומעשים טובים, מחמת שהוא טוב מאוד בעצמותו, **וזה יקרא 'תפארת לו מן האדם',** היינו שבתוכו ובצורת אדם שלו הוא טוב ויפה... ומי שהוא טוב בשורשו מותר להתפשט את עצמו, כי כל מה שעושה הוא רצון השי"ת... מי שאינו בשלימות בעומק לבו עוד וצריך לחזק את עצמו במצות ומעשים טובים בכדי שיצא ממנו הפסולת.²⁵⁸

דבריו אודות שני הטיפוסים לא רק מאפיינים אותם, אלא למעשה גם מאפיינים את דרכם ועבודתם הדתית. בקטע זה 'תפארת לעושיה' מתקשר למי שעליו לדבוק בקיום תורה ומצוות, או בהקבלה עליו לנהוג בדרך שכונתה לעיל 'צמצום'. לעומתו מתואר מי שנקרא 'תפארת לו מן האדם', וככה מותר לו ל'התפשט'.

הגדרות אלו הן כאמור הגדרות עקרוניות וכלליות, ואילו פירוט של שני הטיפוסים אנו מוצאים בדרוש הבא, המהווה את המקור המרכזי לעיסוק של רמ"י במושגים אלה, ואליו מפנים שאר הדרושים בעת שהם מזכירים אותם:

המחשבה (=הכוונה)''.

²⁵⁵ **רמתים צופים** דף סה,א אות י"ז.

²⁵⁶ **רמתים צופים** דף כה,ב אות ד' בסוף.

²⁵⁷ ראו לעיל לאורך הפרק הראשון. השוו לעמדת קירקגור, **חיל ורעדה**, עמ' 87 ואילך.

²⁵⁸ א, בראשית, "ויצמחי", עמ' יג. ראו לעיל בפרק הרביעי, סעיף "ארבעה עצים, ארבעה נהרות, ארבעה טיפוסים".

"ויהי ער בכור יהודה רע בעיני ה'" (בראשית לח, ז) - ... והנה חטא ער ואונן²⁵⁹ היה כפי המבואר במשנה (אבות ב, א) "רבי אומר איזה דרך ישרה שיבור לו האדם כל שהוא תפארת לעושיה ותפארת לו מן האדם". **'תפארת לעושיה' היינו, שהמעשה שהאדם עושה תשא חן בעיני בני אדם. ו'תפארת לו מן האדם' היינו, שיהיה טוב בעומק במעמקי חיים שלו היינו, צורת אדם.**²⁶⁰ וצריך האדם להביט לכל מעשיו שיהיו מבוררים על פי שני אופנים הללו. ואם יארע לפני אדם מעשה שלא תשא את שני הברורים האלה, בזה היא מחלוקת בית שמאי ובית הלל במסכת כתובות (דף טז, ב) "דתנו רבנן כיצד מרקדין לפני הכלה: בית שמאי אומרים כלה כמות שהיא", והוא שלפי סברתם העיקר הוא 'תפארת לעושיה' שאם יאמר כלה נאה וחסודה לא יהיה התפארת לעיני בני אדם משום מדבר שקר תרחק. "ובית הלל אומרים כלה נאה וחסודה", היינו, אף שאין בזה 'תפארת לעושיה', מכל מקום אין צריך להשיג על זה מפני שהוא 'תפארת לו מן האדם' היינו, שכל האדם יכריחו לזה, וכמו שביארו שמה, 'מי שלקח מקח רע מן השוק ישבחנה בעינו או יגננה בעיניו'.²⁶¹

'תפארת לעושיה' מוגדרת כעשייה המביאה לעושה אותה פאר, זאת אומרת יש בה מימד תקשורתי, בו הזולת יכול לבחון ולהעריך את המעשה. המוקד במצב זה הוא נקודת המבט האובייקטיבית, וממילא האדם נשפט על פי מידת התאמתו לנורמות המקובלות. לעומת זאת בעשייה שהיא 'תפארת לו מן האדם', הפאר איננו מגיע מן החוץ אלא מן האדם העושה עצמו, מתוך הכרתו ולא פעם ללא יכולת לעגון את עצמו ב'חוץ'.

את השוני בין העמדות ממחיש רמ"י בעזרת מחלוקת בית שמאי ובית הלל, בשאלה מה מותר לומר על הכלה ביום חתונתה. עמדת בית שמאי היא, שהאדם מחויב לאמת האובייקטיבית, מחויב לומר את שהוא רואה. אל לו לאדם להחליט כי ישנן הנסיבות אשר בהן מותר לומר דבר שאיננו אמיתי. מישור הבחינה הוא ב'רשות הרבים', ושם אסור לו לאדם להראות כמי שאיננו דובר אמת, ולכן יאמר על הכלה 'כמות שהיא'. בכך מסמלים בית שמאי את 'תפארת לעושיה', קרי את דמותו של יוסף הנוהג על פי מידת הדין, והאומר את האמת גם בנסיבות שניתן היה אולי לחשוב שיש לנהוג אחרת. ואילו בית הלל משקפים את 'תפארת לו מן האדם', הטוענים שלא ייתכן שמותר שלא לשבח את הכלה ביום חתונתה, בפרט לפני חתנה, ומתוך כך מסוגלים להתעלם ממה שה'חוץ' חושב על אמירתם.²⁶²

אין לראות במשנת רמ"י משנה המתעלמת מההיבט החברתי, ונראה כי לכתחילה המצב האוטופי הוא מצב בו שני המישורים מתלכדים, ואין כל מתח בין היחיד ובין הציבור.²⁶³ מאידך, בולטת גם כאן הקביעה שכאשר יש עימות בין שני המישורים, אזי ההכרעה היא לטובת 'תפארת לו מן האדם' (= בית הלל).

²⁵⁹ ראו להלן הערה 267.

²⁶⁰ ראו א, תזריע, "אדם", עמ' קיא: "אבל 'אדם' מורה שהוא מנושא על כל החמדות והרצונות שלא יבוא לו שום רצון וחשק ללבו בלתי לדבר שהוא רצון הש"י."

²⁶¹ א, וישב, "ויהי", עמ' נ.

²⁶² הגדרות ברורות מציג רמ"י גם בדרוש שנעסוק בו בסמוך, א, ויקהל, "ראוי", עמ' צז: "'תפארת לעושיה', היינו, שהמעשה שעשה זה, נושא חן בעיני כל אדם והכל מפארים מעשיו שכוונתו נראה לכל שהיה לשם שמים... 'תפארת לו מן האדם', היינו, שאינו מקבל העושה את המעשה תפארת מן הרואים, כי הוא על הלבוש נגד השכל. רק ה'תפארת לו מן האדם', היינו, צורת האדם שהוא יורד לעומקה של תוך הדבר, אבל על הלבוש אין לו תפארת."

²⁶³ לטיעון זה אחזור להלן בסעיפים ו-ז.

(ב) 'תפארת לו מן האדם' כסמל לדמותם של בית דוד

בהמשך הדרוש כורך רמ"י את המושג 'תפארת לו מן האדם', לעשייה של 'עת לעשות', ולדמותו של בית דוד, ונעיין עתה בדברים:

והנה ער השגיח עיקר על 'תפארת לו מן האדם'... והיינו שהיה לו שכל בהיר תמיד, והיה עומד נוכח הש"י... ואונן לקח לו דרך השני, כי מעשיו היו לפי שראה כוונת אביו, שרק יקרא הזרע על שם אחיו על כן הרע בעיניו שלא יתקן את עצמו... ומעשה אונן נקרא 'תפארת לעושיה'. על כן היה תיקון לנשמתם שנולדו אח"כ פרץ וזרח.²⁶⁴ פרץ היה נשמת ער, כי פרץ הוא לשון תקופות, היינו, 'תפארת לו מן האדם' היינו, אף שהוא הפך מתפארת נגד בני אדם²⁶⁵ לא ישגיח על זה. וזרח הוא נשמת אונן, כי שמו מוכיח עליו שהוא תפארת נגד בני אדם. ועל אלו השנים אמר הש"י "צדקה ממני" - ממני יצאו הדברים כבושים,²⁶⁶ היינו, אף שער ואונן לא היו ראויים בעיניו, אבל אלו השנים שהיו נשמותיהם ישרו לו. כי אף שנראה שפרץ עושה נגד ההלכה כמו שמצינו במלכות בית דוד, על זה מעיד הש"י שהוא מפני "עת לעשות לה". ואף שעל המעשה היה נראה שחטא ער היה גדול מחטא של אונן,²⁶⁷ מכל מקום נשמתו היתה גדולה בעומק מנשמת אונן, כי ממנו כולד מלכות ב"ד. כי כל הבנינים של מלכות בית דוד מנהיג הקב"ה ע"י בנינים כאלה, אף שבשעת מעשה היה נראה לו שחטא. כי יהודה חשבה לזונה כי כסתה פניה, היינו שהדבר היה בסוד מהש"י וכמו שמבואר במדרש, 'ממני יצאו הדברים כבושים', היינו, בסוד כבוש שנעלם אף מנביאים, הבנין של מלכות בית דוד.²⁶⁸

ער מסמל את 'תפארת לו מן האדם', ואילו אונן את 'תפארת לעושיה', ולא מפתיע לקרוא שלמרות שהוא רואה בער מי שנשמתו היתה גבוהה מנשמת אונן, הרי בפועל חטאו היה נראה גדול יותר. פרץ וזרח בניו של יהודה דרך תמר, מוצגים כמי שממשיכים את ער ואונן, ונשים לב לתיאור של פרץ שנשמתו היא תיקון נשמת ער. פרץ מבטא 'תקופות' (=תקופות) לאמור פועל מתוך וודאות פנימית, ואיננו מתפעל מהחוץ. אבל הדגש שרמ"י מעוניין להצביע עליו כאן היא העובדה שפרץ הוא אבי אבותיו של דוד המלך (רות ד, יח-כב). פרץ הוא האב הטיפוס של התנהגות בית דוד,²⁶⁹ שיחודה מאופיין בעשייה של "עת לעשות לה". במלכות בית דוד עשייה זו, היא אימננטית להם, כמו גם לאופן שהאל מוליך בית זה לאורך ההיסטוריה.

דווקא בית זה שתקוות גדולות כרוכות בו, לא פעם מאופיין בהתנהגות לא מובנת, החורגת מהנורמה המקובלת. יש בבית הזה 'עומק' שהחוץ איננו יכול להבין, ורק בדיעבד, או רק לעתיד לבוא, עומק זה יוכר על ידי המתבונן מבחוץ. הסוד הזה הוא סודו של הקב"ה, שמעצם הגדרתו האדם לא יכול לעמוד על מלוא טיבו, ורמ"י מדגיש כאן שאף הנביאים מצויים בעמדה מבחוץ בכל

²⁶⁴ ראו פדיה, רמב"ן, עמ' 366-365, בפרט היות פרץ וזרח ייצוגים של הירח והשמש בהתאמה. השוו לטבלת הסמלים שבפרק הסיום.

²⁶⁵ יש לדייק כאן – 'תפארת נגד בני אדם' איננו כמובן 'תפארת לו מן האדם'. אלא הוא חופף ל'תפארת לעושיה'.

²⁶⁶ כוונתו לפסוק בראשית לח, כו: "ויכר יהודה ויאמר צדקה ממני כי על כן לא נתתיה לשלה בני ולא יסף עוד לדעתה". על המילים "צדקה ממני" מובא בספרות חז"ל (ראו בבלי סוטה דף י, ב; מכות דף כג, ב; והשוו בראשית רבה פה, יב ת"א עמ' 1045): "צדקה ממני" - מנא ידע? יצתה בת קול ואמרה: ממני יצאו כבושים".

²⁶⁷ על חטא ער ואונן ראו בבלי יבמות לד, ב וזוהר ח"א דף קפ, ב. עוד על פירוש זה בכתבי רמ"י ונכדו ראו אצל מגיד, איזביצה-ראדזין, עמ' 184-180.

²⁶⁸ א, וישב, "ויהי", עמ' נ. השוו נאות דשא וישב, יא ע"א.

²⁶⁹ על נשמת המשיח בזיקה לסוד פרץ וזרח, ראו פדיה, מראה, עמ' 222-221.

הנוגע לבית דוד.²⁷⁰

ג) משה ויהושע כמייצגים את סוגי ה'תפארת'

ראינו לעיל בפרק על ה'בירורי' אפיונים של משה, מהם עולה שגם הוא מסמל לא פעם את הטיפוס הדתי בעל רמת הקיום הגבוהה, זה שבדרך כלל מיוצג על ידי יהודה. נוכח זאת לא יפתיע אותנו למצוא שרמ"י משתמש במושג 'תפארת' לו מן האדם' כדי להסביר מדוע דמותו של משה מתוארת לעיתים כדמות אניגמטית בעיני העם. לא פעם משה מואשם בדברים לא לו, בשל חוסר יכולת אימננטית של הציבור להבינו, כך זה במחלוקתו עם קרח, וכך זה עם מינויו של בצלאל:

"ראו קרא ה' בשם בצלאל" וכו' (שמות לה,ל) - איתא במדרש²⁷¹ 'ניתן ההוד למשה וההדר ליהושע'. הענין הוא כי 'הדר' נקרא מה שהוא 'תפארת לעושיה'... 'והוד' נקרא 'תפארת לו מן האדם'... וזהו 'ניתן ה'הוד' למשה היינו, שמעשיו לא היו רק בעומק לשם שמים, אבל על הלבוש לא היה לו שום תפארת, כדאיתא (בגמרא)²⁷² 'שהיו מרננים עליו שהוא ממנה את קרוביו לנשיאות ולכל דבר, כמו שטענו עליו עדת קרח, ולא שהוא מצווה כן מפי הש"י. ובאמת שלא היה מקום ח"ו לחושדו בזה, כי הכל היה מצד הש"י, וגם כאן במה שמינה לבצלאל במלאכת המשכן היה מפיו ית'. שהרי הש"י נתן לבצלאל חכמה ובינה יותר מכלם שהיו עובדים במשכן. וזה שאמר משה "ראו קרא ה' בשם בצלאל", אף שהש"י לא אמר רק למשה בלבד "ראה קראתי בשם בצלאל", אך שמשה רבינו ע"ה רצה לנקות עצמו על כן אמר 'ראוי'. והיינו, אם תסתכלו בעין טובה תראו שרצון הש"י הוא שיהיה בצלאל עיקר במלאכת המשכן... וזהו לשון 'ראוי' היינו, לשון הבנה שתבינו שבבצלאל בחר ה'. וזה הענין היה אצל משה רבינו ע"ה אף שלא היה לו ה'הדר' מפורש ובהתגלות, מכל מקום מי שהסתכל בו בעין טובה,²⁷³ היה רואה ה'הוד' היינו, המעמקים שלו בולט ממנו... היינו אף שלא נראה על משה ה'הדר' מפורש, על כל זה היה נכלל בו שניהם ה'הוד' וה'הדר', ומי שהיה מסתכל בו בעין טובה היה רואה שכל מעשיו היו לשם שמים.²⁷⁴

רמ"י מזהה את ה'הדר' עם 'תפארת לעושיה', ו'הוד' עם 'תפארת לו מן האדם' (שעל הלבוש נראית כהתנהגות המנוגדת לשכל), תוך הדגשת ההיבט החברתי, ועל כן הטיפוס הראשון מקבל 'תפארת' מהסביבה, משא"כ השני. כמו כן, עולה כאן באופן ברור כי מצב 'תפארת' לו מן האדם' מתואר כיכולת ירידת האדם לעומקו של הדבר, הגם שכלפי חוץ (=על הלבוש) אין לו תפארת. יש פער מובנה בין ה'עומק' הנכרך כאן עם המושג 'לשם שמייים'²⁷⁵ ובין קבלת 'תפארת' מהחוץ. אבל כדבריו בכמה דרושים, הוא חותר לשלב בין שני המישורים - משה איננו מעוניין להיות אניגמטי לעם, ולכן הוא טורח להודיע להם "ראו קרא ה'". ההגיון הפנימי של טענה זו ברורה, כי הרי אדם המעוניין להשפיע וללמד את הזולת, איננו יכול להיות בעמדה לא מובנת כלפי אותו ציבור שהוא מבקש להנהיג. לכן החתירה היא לשלב בין שני סוגי ה'תפארת', או בשפת הדרוש בין ה'הוד' וה'הדר'.

שילוב כזה איננו מובן מאליו והוא דורש גם עבודה מצד המתבונן, מה שרמ"י מכנה כאן 'ראיה' שהיא הבנה. מי שמעוניין ל'ראות', אכן יהיה מסוגל להבחין כי אין משה דואג לעצמו

²⁷⁰ בדומה למה שראינו לעיל ליד הערה 65, שגם אנשי כנסת הגדולה לא יכולים לשפוט את מעשיו של שלמה המלך.

²⁷¹ מדרש תהלים (שוחר טוב) פרק כא, ד מהד' בובר, עמ' צ.

²⁷² תנחומא נדפס ויקהל, סימן ג.

²⁷³ ראו מסכת אבות פ"ב מ"ט. עוד על 'עין טובה' ראו ב, עירובין דף סה, א עמ' קפה.

²⁷⁴ א, ויקהל, "ראוי", עמ' צז.

²⁷⁵ ראו בסמוך בסעיף העוסק במושג 'עומק', כי זהו משמעות המושג - לפעול מתוך ההכרה שבכך מתממש רצון האל.

ולמקורבים אליו, אך הדבר דורש את פתיחות הלב. מי שיפתח את ליבו, ויסגל 'עין טובה', אכן יראה את הכוונה הטובה המונחת בבסיס מעשיו של משה, לאמור יראה את היהודי בוקע ממש. בכך הוא יצליח לחדור דרך המסווה את המסתיר את משה מעיני העם.²⁷⁶ הדבר קשור מהותית לעמדתו ביחס לסוגיית האינדיבידואליזם, וליכולת לקבל אדם אחר הגם שהוא נוהג באופן שנראה למתבונן כאסור.

מהדרושים בספר מי השלוח עולה דמות של מנהיג רוחני אשר מעצם הגדרתו הינו לא מובן לתלמידיו. נראה כי רמ"י מודע לעובדה זו, ולמרות שהוא משלים עם עובדה זו, וודאי נוכח תיאוריו ש'תפארת לו מן האדם' (הינו המצב הגבוה שהוא בבחינת העולם של לעתיד-לבוא), הרי במקביל הוא מבקש להתמודד עם המחיר של התופעה - כיצד ניתן להנהיג ממקום לא מובן, כיצד ניתן להציב דגם רוחני שיהווה מקור השראה לתלמידים מעמדה מעין זו? נראה שהפתרון שהוא מציע כאן הוא כפול: מחד הוא דורש מהמנהיג שלא להחריף את מצב ה'פליאה' ובמידה וניתן אזי להסביר את הכרעותיו, מאידך הוא פונה לתלמידים ומבקש גם את פתיחת הלב, שזו גופא חלק מהתהליך והדחיפה הרוחנית שהוא מעוניין לחולל באמצעות תורתו. לאמור, גם מי שהוא בבחינת יוסף, עליו לאפשר לעצמו לראות ולהבין את המניע החיובי העומד בבסיס התנהגותו של אותו מנהיג מסוגו של יהודה. להלן דרך שימושו בביטוי "יראת ה'" (בניגוד ל'יראת אלוהים'), נראה שהוא מציב למנהיג סייגים יותר חדים. הוא קובע במקום שהמחיר של חוסר ההבנה הוא יצירת משבר אצל הזולת, אזי על אותו אדם להיות נכון ולוותר על אותה עשייה אניגמטית. בכך אנו רואים שרמ"י איננו עסוק רק באדם האישי, באיש האמונה הבודד, אלא גם באדם כיצור חברתי, ובמחויבות שיש לו לחברה בה הוא חי, בבחינת "כל ישראל ערבים", ולא כתנועה של בדיעבד אלא לכתחילה.²⁷⁷

מאידך יש ורמ"י ממצה את התנועה של 'תפארת לו מן האדם' עד תומה, וטוען שיש לנהוג כך לא רק מול החברה, אלא אפילו מול עצמו. לאמור, גם כאשר נדמה שיש לו נגיעה, גם אז אל לו להסס באם זכה ל'ראות' שזהו רצון ה', והרי קיומה של נגיעה עלולה בהחלט לייצור ספק אצל האדם עצמו. דרוש זה כבר הוזכר לעיל, ונביאו שוב בקצרה כדי לחתום סעיף זה:

על מקום שהש"י מאיר מפורש לעיני האדם, שם מותר לעשות אפילו נגד כללי דברי תורה, כמו שכתב "עת לעשות לה' הפרו תורתך"... וכן אפילו בטומאה, שזה מורה **אפילו במקום שנדמה להאדם שיש לו נגיעה בזה הדבר ומחמת הנגיעה אין בזה 'תפארת לעושיה' לא ישגיח על זה כיוון שמפורש נגדו רצון הש"י, והיא 'תפארת לו מן האדם'**.²⁷⁸

אם כן שימושו בצמד המושגים 'תפארת לעושיה' – 'תפארת לו מן האדם' כסמל דו-פני נוסף מבקש לחדד את המחיר החברתי שיש לעשייה דתית שאיננה עוברת דרך עולם ה'כללים', אלא מקורה בעולמו הפנימי של האדם. מושגים אלה מבליטים את המתיחות הדיאלקטית בה חי הטיפוס הדתי אליו חותר רמ"י, וראינו כי הכרעתו לטובת עשייה שיש בה 'תפארת לו מן האדם'

²⁷⁶ בקטע שלא צוטט מקשר רמ"י בין המסווה שנתן משה על פניו לאחר חטא העגל (ראו שמות לד, כט-לה) ובין עובדת היותו לא מובן.

²⁷⁷ בדרוש נוסף ב, אבות ב, "רבי", עמ' רח, רמ"י כורך בין שני המושגים ובין עבודת המידות. התיאור התיאור דומה למובא בהלכות דעות לרמב"ם (אם כי רמ"י מפנה להאר"י), בו האדם הרוצה לתקן את מידותיו נוהג לפרק זמן מסוים להיפך. בהקשר זה מפרש רמ"י את דברי המשנה שהאדם הנוהג כך ראוי לו שהמעשה לא רק יהיה נכון לעצמו, אלא ישא חן בעיני הרואים. העמידה מול החברה הופכת בדרוש למאוד משמעותית.

²⁷⁸ ב, בהעלותך, "ויעשו", עמ' צב.

אין בה כדי להוציא את 'תפארת לעושיה' בפרט שמדובר אצל המנהיג.

ה. עומק רצון ה'

1. מבוא

המושג 'עומק' רווח מאוד בכתיבתו של רמ"י, והוא מופיע בכמה וכמה צירופים: עומק הכוונה;²⁷⁹ עומק הלב;²⁸⁰ עומק הדעת;²⁸¹ עומק האמת;²⁸² עומק החכמה והטוב;²⁸³ עומק המחשבה;²⁸⁴ עומק דברי תורה;²⁸⁵ עומק החטא;²⁸⁶ עומק השורש;²⁸⁷ עומק יקרת האומה;²⁸⁸ עומק האור;²⁸⁹ עומק ראשית/אחרית;²⁹⁰ עומק תקופות²⁹¹ ולבסוף עומק רצון ה' שיהיה מוקד עיונינו בסעיף זה. בכך מבטא רמ"י שעיקר ההתרחשות איננה התרחשות החיצונית, מה שהוא מכנה 'על הגוון' או ה'לבושים', וכי יש לחתור לאותו מקום של עומק שמעצם טיבו הוא פחות נגיש, וכמו כן נראה שהוא פחות ניתן להגדרה.

באמת בכל הסתרה בשורשה יש חסד אל רק נסתר, כי שיקרא על שם ישראל, שעל ידי עבודתם יתגלה זאת בעוה"ז, בעת שיגלה השי"ת את אורו;²⁹² כי בריאת שמים וארץ היה כדי שיכיר האדם שהשי"ת נמצא בעולם, ואם היה מפורש זאת בהתגלות, אין שום מקום לפעולות אדם לכן הסתיר השי"ת זאת והלביש זאת בלבושים. ולכן נדמה שהעולם כמנהגו נוהג, ואינו נראה הכרת השי"ת מפורש. רק על ידי מעשה ידיהם של צדיקים, היינו, ע"י מעשה המצות אז נתראה התגלות אור השי"ת בעולם... שעיקר מעשיהם של צדיקים להאיר... ולהראות מפורש כי השי"ת נמצא בכל העולמות.²⁹³

האמור כאן כרוך בטבורו בטענה המלווה את רמ"י לאורך כל ספרו, ולפיה הרצון האלוהי הוא ה'יתוך של המעשים'. רמ"י המדבר בדרושים אלה על הרצון האלוהי השולט במציאות, איננו מבקש לומר בכך רק טענה אונטולוגית, אלא הוא מבקש להצביע כי היות ה'עומק' סוד מוסתר

²⁷⁹ ראו לדוגמה א, לך לך, "הרימותי", עמ' כה. גם ביחס לשאר הכינויים אסתפק בהבאת דוגמה אחת.

²⁸⁰ ראו א, שלח, "ויהיו", עמ' קב.

²⁸¹ א, שופטים, "תתן", עמ' קפה.

²⁸² א, וישב, "וזה", עמ' מו.

²⁸³ א, בחוקותי, "אם" (שלישי), עמ' קלה (ראו שם עמ' קלו).

²⁸⁴ א, תצוה, "ואלה", עמ' פח.

²⁸⁵ ב, משלי א, "חכמות", עמ' קסג.

²⁸⁶ א, קדושים, "ואישי", עמ' קיט.

²⁸⁷ ב, משפטים, "ויקח", עמ' נו.

²⁸⁸ א, וישב, "וישב", עמ' מח; ביחס ל'עומק יקרת האדם' ראו א, אחרי, "וכל", עמ' קיד; 'עומק יקרת שבת' - א,

פנחס, "ויקרב", עמ' קסו.

²⁸⁹ ב, משפטים, "ויקח", עמ' נו.

²⁹⁰ א, אמור, "חגי", עמ' קכז (הדרוש כולו מתמקד ב'עשרה עומקים' [על פי ספר יצירה פ"א מ"ה] הקיימים במציאות)

²⁹¹ א, מסכת אבות, עמ' עמ' רסח.

²⁹² ב, תהלים צה, "לכו" (שני), עמ' קנח. ראו גם ב, כתובות דף ה,א "השיב", עמ' רב.

²⁹³ ב, כתובות דף ה,א "דרש", עמ' רא.

הוא חלק מהחסד האלוהי. העולם הזה בנוי באופן שמחד האור האלוהי טמון בו, ומאידך הוא איננו מתגלה כדי לאפשר לאדם לפעול מתוך בחירה. התפקיד של ישראל והצדיקים הוא לגלות את קיומו של אור זה בעולם על ידי עבודתם הדתית, לאמור, להגיע לאותו עומק ולחשוף אותו. האדם איננו יוצר את המציאות אלא חושף את הטמון בה. חשיפת אותו 'עומק' משמעותו מיניה וביה שינוי משמעותי בתודעה של האדם, שבקטע המצוטט מתקשר ל'איבוד' תודעה של בחירה. כפי שכבר ראינו לאורך העבודה כאן, האדם המאמץ את גורלו, לא רק משלים בכך עם רצון ה' ממנו, אלא באמצעותו מתגלה עתה רצון האל בעולם. או כפי שכבר ניסחתי לעיל, לקביעה 'הכל בידי שמיים' 'דרושה' תודעה שתכיר בה ותאפשר את הופעתה בעולם.

לעובדה שה'עומק' קיים במציאות, ושהאדם בעשייתו לומד לראות ולהכיר את אותו עומק משמעות נוספת. קיומו של אותו רובד עמוק, למעשה משפיע על הרובד הנגלה. לאמור, האור האלוהי העומד ברקע המציאות,²⁹⁴ לא רק שמחכה שהאדם 'יפקח' את עיניו ויכיר בו, אלא הוא פועל את השפעתו, וממילא מובן מדוע מוכרח אור זה להתגלות בסופו של דבר.

שינוי תודעתי זה המחולל מעבר לעולם הידיעה מוצא את ביטוי גם בדרוש הבא, העוסק בחזרת הנחלות לבעליהן בשנת היובל,²⁹⁵ ונביא את דבריו בקצרה:

כי באמת 'אלקים עשה את האדם ישר בארץ',²⁹⁶ וחילק נחלה לכל אחד ואחד כפי מעלתו, השייך לו בשורשו. וכן הציב איש על דגלו, ואמר עליהם 'עבדי הם',²⁹⁷ אך מחמת שהם 'בקשו חשבונות רבים', עד שזה יזכה לעלות ולהרחיב את גבולו ולקנות חבירו לעבוד בו, וזה ירד ולמכור מאחזתו עד שמוכר עצמו. אך ביען כי דבר ה' יקום לעד ולא ישתנה ח"ו ע"י מעשה בני אדם. אכן על משפטי ה' שיעברו על האדם לא יגיעו לעומק שורשו, כי ברא הש"י עת לכל דבר ששייב לאחזתו, ואת שנת היובל ברא בכדי שאז ישיב כל איש אל מקומו ואחזתו השייך לו מאת ה', כמו שנאמר 'שנת היובל קודש יהיה לכם',²⁹⁸ היינו שבשנת היובל יתגלה אור קדושת הש"י לעין כל, ע"י העברת שופר ביום הכיפורים, עד שיוכר שמה שיש לו מאחזת אבותיו ע"י נתינת הש"י זה ישאר לו, וזה שבא לידו ע"י פעולת אדם, אף שהיה קנינו עד עתה והיה ברשותו, עם כל זה לפי שאינו שלו בשורש יוכרח להחזירו למקומו השייך... **מי שהקב"ה מאיר לו ומפקח עיניו, יראה שכל מעשה בני האדם לא יפעלו לשנות מעומק רצון הש"י אף כחוט השערה, וביובל יתגלה האור הזה...** על זה אמר שלמה ע"ה "יקר מחכמה ומכבוד סכלות מעט" (קהלת י,א) פירוש, אמת כי ע"י החכמה שיבין האדם שלא ישאר לו מכל השתדלותו ע"י ימנע מהשתדלות בעוה"ז. אך סכלות מעט²⁹⁹ שמצוי בו שגרם

²⁹⁴ יש כאן רעיון המקביל לטיעון של פדיה אודות הבעש"ט, לפיו האור שורה באותיות ולא שהאדם מושך אור מלמעלה לתוך אותן אותיות. ראו פדיה, טיפולוגיה דתית, עמ' 54-57. קיומו של האור ממקד את העבודה הדתית של האדם בעצם המפגש עם אותה מציאות בכדי שיוכל לראות אור זה, ולא בעמידה מן העולמות העליונים מתוך נסיון להוריד אור. האדם אמור להביא את עצמו למצב בו יפגוש את הרצון האלוהי הקיים במציאות, ועיקר העבודה הדתית היא לזכות ביכולת ראייה זו.

²⁹⁵ ראו יקרא כה, ח-ג.

²⁹⁶ כלשון הפסוק "לבד ראה זה מצאתי אשר עשה האלהים את האדם ישר והמה בקשו חשבונות רבים" (קהלת ז, כט).
²⁹⁷ ראו בבלי בבא מציעא דף י, א. בהקשר זה נדמה כי התכוון לדברי הסוגיה בבבלי קידושין דף כב, ב' כי לי בני ישראל עבדים, ולא עבדים לעבדים', שם הוסבר מדוע רוצעים את אוזנו של עבד המבקש להישאר גם לאחר השנה השישית אצל אדונו.

²⁹⁸ כוונתו לפסוק "כי יובל היא קדש תהיה לכם מן השדה תאכלו את תבואתה" (ויקרא כה, יב).

²⁹⁹ ראו א, בהעלותך, "וידבר", עמ' קמז.

לו להשתדל ולאסוף קנין אף שמבין בחכמה כי אינו רק לפי שעה, עם כל זה יוכל לזכות עי"י השתדלותיו אף כי יבא העת לשוב אל אחזתו, ולהחזיר כל דבר למקומו, אעפ"כ ירויח שלא יחזיר לחבירו רק מדות גבולו. אבל המיצר והגבול שחלק הש"י, להכיר בין חלק אדם לחלק חבירו, זה יהיה נוסף על גבולו מאחר שבתחילה הרחיב גבולו לתוך של חבירו, והשתדל בעוה"ז, ישאר לו הגנה מועטת גם מחלק חבירו אף שיחזירה.³⁰⁰ וזהו כל עסק השתדלות בעוה"ז שהאדם משתדל, וישאר לו זאת ההכרה לעולמי עד.³⁰¹

רמ"י משתמש בפרשת שחרור העבדים ושיבת הקרקעות לבעליהן בפרשת בהר, כנקודת המוצא לדרוש שלו כאן. הציווי לפיו גם עבד שביקש לשמש עבד עולם (=עבד נרצע) אצל אדונו, וגם הקרקעות שנמכרו חוזרות בשנת היובל לבעליהן המקוריים, מלמדות אודות המציאות המהותית שבסופו של דבר נחשפת, ודוחקת את זו המקרית. במובן זה ניתן לראות ביובל את קץ הזמן, במובן זה שהוא מקביל לזמן שלעתיד לבא.³⁰² רמ"י טוען כאן, כי מי שהקב"ה האיר ופקח את עיניו, יראה אז שכל מעשה בני אדם לא יצרו מציאות חדשה, ולמעשה לא חל כל שינוי מעומק רצון הש"י. כל אשר קרה היה צריך להתרחש, והאדם לומד להכיר בכך, בחוסר המקריות שבמציאות. להכרת העומק כאן היבט כפול: מחד זוהי אותה חוקיות אלוהית המנהלת את המציאות, אלא שמאידך מציאות זו נסתרת, וכלפי חוץ העולם מתנהל במערכת חוקים אחרת. האדם החי בתודעה של בחירה, חי בתחושה כי קיימות לפניו מספר אפשרויות שהבחירה ביניהם לא פעם מקרית. והנה מה שמתגלה בשנת היובל הוא, שכל מעשיו לא יצרו מציאות חדשה אלא רק חשפו את מה שנועד לו מאז ומעולם.

למרות קביעה זו, טוען רמ"י לקראת סוף הדרשה שיש משמעות מסוימת להשתדלות האנושית. הוא מציג זאת דרך תיאור אותו מאמץ שעשה האדם לרכוש את שדה האחוזה שהיתה סמוכה לשדהו, והגם שעליו היה להחזיר שדה זו לבעליה בשנת היובל, הרי שאותו אדם 'הרוויח' את מקום הגבול. 'רווח' זה הופך אצל רמ"י לעקרון ביחס ל"כל עסק השתדלות בעוה"ז שהאדם משתדל". במובן זה לפנינו ביטוי נוסף לטענה ולפיה לבחירה האנושית יש אופי של 'קליפת השום'.³⁰³ כדרכו רמ"י מציג כאן אמירה שמבחינה לוגית איננה קוהרנטית, אך רמ"י איננו נרתע להציג עמדה פרדוכסלית, בו למרות הטענה הברורה שכל מעשיו האדם הוא לחשוף את מה שנועד לקרות, מאידך הוא טוען שלמעשה האנושי יש איזו שהיא משמעות.³⁰⁴

2. על הפער בין רצון ה' לעומק רצון ה'

כבר הצבענו לעיל על הפער בין שני הרבדים שרמ"י עוסק בהם. פער זה יוצר עולם רוחני דיאלקטי,

³⁰⁰ עצם הטיעון אודות מה הרויח האדם במעשיו, מופיע בדרוש על עגולים ויושר, בו נאמר שמצב הלעתיד לבוא המאופיין בעיגול, הרי שבזכות השתדלות בעוה"ז, גם בעגול יתגלה כי יש הקרובים מאחריים למרכז, ראו א, וזאת הברכה, "ויהי", עמ' רב.

³⁰¹ א, בהר, "וספרת", עמ' קלא.

³⁰² על זמן היובל כזמן שיבת ההוויות ראו פדיה, רמב"ן, עמ' 380-391.

³⁰³ ראו א, קרח, "ויקח", עמ' קנד; א, וילך, "מקץ", עמ' קצח; ב, סוכה דף ה, ב, "וממאיי", עמ' קצב. ראו על כך לעיל בפרק החמישי, "טענת הכל בידי שמיים".

³⁰⁴ בדיון ארוך בפרק החמישי הצעתי לדחות את האפשרות הפרשנית ולפיה זוהי אמירה אפולוגטית, שנועדה להציל את משמעות קיום תורה ומצוות בעולמו הדטרמניסטי של רמ"י. אמירותיו החדות של רמ"י אודות "הכל בידי שמיים", וודאי אינן 'ניצלות' או וודאי לא יזכו ללגיטימציה בזכות 'מקום הגבול'.

אשר במקרה הטוב מתסיס את האדם, ובמקרה הפחות נוח מעמיד את האדם לפני הכרעות המכניסות אתו לעימות הן עם עולם ערכיו והן עם עולמו החברתי-דתי. ביטוי לכך ראינו בעת הדיון על הפסוק התשיעי,³⁰⁵ שם נטען כי 'עומק' דברי הפסוק עומד בסתירה לרובד המילולי הגלוי של אותו פסוק.

ביטוי נוסף ראינו בעת הדיון ב'אדם הקדוש', שם נטען כי הכרעת טיפוס דתי זה הגם שהיא עומדת נגד הכלל (=כללי התורה, כמו גם הרוב החברתי), עדיין מייצגת את טובת הכלל בעומק: ולאדם קדוש כשיבוא בדעתו לעשות איזה דבר אף שיראה לעין כי הוא נגד הכלל, לא יצטרך להשגיח ע"ז... **וטובתו היא טובת הכלל בעומק**, אף כי לעין אנושי נראה להיפך, והוא גם רצון הש"י.³⁰⁶

פער זה מודגם במקומות נוספים על אותו רצף, ונציג שוב בקצרה את תיאורו הטיפולוגי של רמ"י את דמותם של אהרן ואלעזר.

חלק אהרן בעוה"ז הוא שלימות בכל מעשה ומעשה, שלא יסור מכללי דברי תורה... אבל באלעזר כתיב לקח לו מבנות פוטיאל, לפי שלא היה זיווגו לבנות פוטיאל מיופה כל כך על הגוון... **אפילו שעושה מעשה שאינו מיופה על הגוון שנדמה שעושה מרוצה... מכל מקום מכון לעומק רצון הש"י, כיון שאינו עושה רק מה שהוא רצון הש"י**.³⁰⁷

נשואי אלעזר מסמלים עשייה שכלפי חוץ נראית כפחותה בערכה, אלא שגם כאן לפנינו התכוונות לעומק רצון ה'. בקטע שלפנינו יש פער מובנה בין כללי התורה ובין 'עומק' רצון ה', עד כדי שעשייה מוגדרת כתואמת את ה'עומק' 'נתראה שלפעמים יסור מדרך התורה'. אמירה זו ממחישה שקיים בבסיס יחס הפוך בין שני המישורים. ההתכוונות השונה, ומקור הסמכות השונה, מובילים באופן אימננטי לדיסוננס בין ההלכה ובין עומק רצון ה'.

כתיבתו הטיפולוגית של רמ"י היתה אמורה לכאורה להוביל אותנו למבנה ובו דמותו של יהודה תזוהה על התנהגות של 'עומק', ואילו דמותו של יוסף תהיה תואמת את ההלכה וכלליה. והנה בקטע הבא אנו מוצאים שהגבולות מעט מטושטשים, והשאלה האם זו חוסר עקביות של רמ"י, או שמא דרך חוסר עקביות זו נחשפת מורכבות רעיונית-רוחנית.

הכתוב אומר "איש [או אשה] כי יפליא לנדור נדר נזיר להזיר לה" (במדבר ו, ב) – והיינו כי יפלא' שמפליא עצה **וכוון לעומק רצונו ית'**. והנה מדת יוסף הוא צדיק יסוד עולם, ובברכת יעקב ליוסף כתיב "קדקוד נזיר אחיו" (בראשית מט, כו), וזה הוא "ה' אהב צדיקים" (תהלים קמו, ח) היינו, שנזיר כזה אף שחטא על נפשו, מכל מקום ה' יודע דרך צדיקים שלטובה כוונתו, כמו נזיר של שמעון שה' אוהב אותו.³⁰⁸ וזהו "ה' אהב צדיקים" מפני שהפליא להזיר.³⁰⁹

דמותו של הנזיר שכבר מפשרטי המקראות דרך ספרות חז"ל מתואר כחוטא, נכרכת כאן בדמותו של יוסף, שאביו בירכו "קדקוד נזיר אחיו". יוסף המהווה ארכיטיפ של איש ההלכה, הוא גם זה העושה מעשה הנראה כחטא (=קבלת הנזירות). למרות זאת, ה' אוהב את המעשה, מכיוון שהוא יודע ש"לטובה כוונתו". טיעון זה מפתיע מכיוון שההגיון הפנימי של משנת רמ"י, שלא לומר דבריו

³⁰⁵ ראו א, בלק, "ויאמר", עמ' קסב; א, דברים, "ואומר", עמ' קעג. ראו בפרק המבוא בסעיף המוקדש לרעיון זה.

³⁰⁶ א, קדושים, "איש", עמ' קטז (הקטע המצוטט מופיע בסוף הדרוש, שם בעמ' קיז). ראו בתחילת הפרק השלישי.

³⁰⁷ ב, וארא, "ויקח", עמ' מ.

³⁰⁸ כוונתו למדרש שהוא ציטט קודם לכן על השיחה בין שמעון הצדיק ובין אותו נזיר מהדרום (בבלי נדרים דף ט, ב).

³⁰⁹ ב, נשא, "איש" [השני], עמ' צ.

המפורשים בנידון, מלמדים כי אצל יוסף מוקד הקיום הדתי איננו הכוונה אלא המעשה. בניסוח אחר, המוקד בחייו של יוסף אמור להיות ההיבט הנורמטיבי-אובייקטיבי, והוא זה המכונן את דמותו. אם כן, לפנינו התקרבות בין יוסף ליהודה, שיש מעשים של יוסף המקבלים את משמעותם מהכוונה, ובשל כך הוא זוכה לאהבת ה'. התקרבות זו מעידה על העדר יכולת לנסח באופן נוקשה את הטיפוס של יוסף, מתוך הדיכוטומיה של כונה-מעשה או של סובייקט-אובייקט, אבל יותר מכך היא מעידה, שיש ביוסף את ההיבט הזה של יהודה, ואולי עובדה זו מאפשרת את הנעת דמותו של יוסף כלפי זו של יהודה.

המושגים בהם אנו עוסקים כאן מתקשרים לא רק במישור הרעיוני אלא גם בהיבט הטקסטואלי בו אנו מוצאים שרמ"י מצרפם זה לזה באופן מפורש. כך אנו מוצאים ש"עומק רצון ה'" מזוהה עם מישור ה'פרטים':

והעיקר הוא להבין בדברי תורה בכל זמן את רצון ה' מה רצונו בכל רגע לפי העת והזמן. ומדברי תורה יצא אור ללבות ישראל **שיבינו עומק רצון ה' כפי הזמן... כי מכל התורה יוצא פרטים לכל עת ולכל זמן**.³¹⁰

ובאופן דומה את הביטוי 'עומק' כאשר רמ"י מתאר את 'תפארת לו מן האדם':
ויהודי נקרא 'תפארת לו מן האדם', היינו, שאינו מקבל העושה את המעשה תפארת מן הרואים, כי הוא על הלבוש נגד השכל. רק ה'תפארת לו מן האדם' היינו, **צורת האדם שהוא יורד לעומקה של תוך הדבר**, אבל על הלבוש אין לו תפארת. וזהו ניתן ה'יהודי' למשה...³¹¹
וכן ה'עומק' מזוהה עם מה מצב של "דין אמת לאמיתו":
כי אצל הש"י יש עומק עמוק יותר מהבנתו (=של האדם) כמו דאיתא בגמרא 'הדן דין אמת לאמיתו'.³¹²

לסיום המהלך שנציג כאן, נביא את הדרוש שעסקנו בו לעיל, ובו רואים שבהגותו של רמ"י ה'עומק' מתקשר לעשייה של "עת לעשות לה'", כמו גם ל'דין דין אמת לאמיתו'. מושגים אלה מתחברים יחדיו לדמותו של יהודה, ובמובן זה יש לנו כאן סגירת מעגל, ביחס למכלול המושגים שהם מוקד עיונינו בפרק זה:

... ושורש החיים של יהודה הוא להביט תמיד להש"י בכל דבר מעשה, אע"פ שרואה האיך הדין נוטה עם כל זה מביט להש"י שיראה לו **עומק האמת בהדבר**, כי יוכל להיות אף שהדין אמת הוא לפי טענות בעלי דינים אך אינו לאמיתו... וכמו כן נמצא בכל ענינים. וזאת הוא שורש החיים של יהודה להביט לה' בכל דבר... שהש"י יאיר לו מחדש רצונו ית'. **וענין הזה יחייב לפעמים לעשות מעשה נגד ההלכה "כי עת לעשות לה'" וכו'**.³¹³

³¹⁰ ראו א, מסעי, "כן" (שני), עמ' קע. ראו כאן לעיל בסעיף 'כללים ופרטים' בו נערך דיון בדרוש זה.

³¹¹ א, ויקהל, "ראוי", עמ' צז. ראו את הדיון לעיל ליד הערה 274. ראו שם גם וישב, "ויהי", עמ' נ: "ותפארת לו מן האדם, היינו, שיהיה טוב בעומק במעמקי חיים שלו, היינו, צורת אדם". כן ראו, א, שלח, "ויהיו", עמ' קנב: "שמן מורה על תפארת לו מן האדם, היינו שיהיה האדם צדיק וטהור בעומק לבו ויהיה כוונתו לשם שמים".

³¹² א, שופטים, "תתן", עמ' קפה – ראו להלן ליד הערה 364. לקראת סף הדרוש הוא מזהה בין שני המצבים הללו ובין דמויותיהם של רבן גמליאל ורבי יהושע, ובהקשר זה רבן גמליאל מייצג את "הדן דין אמת לאמיתו", ובפיו שם רמ"י את הדברים הבאים: "אני הוא המכוון לעומק דעת הש"י".

³¹³ א, וישב, "ויהי", עמ' מז.

3. התביעה מהאדם להגיע לעומק

כיומו של העומק אצל רמ"י איננו רק טיעון תיאולוגי עיוני, אלא מקור לתביעה מהאדם. כפי שנטען לאורך עבודה זו, רמ"י מעוניין לחולל שינוי אצל לומדיו ושומעיו, והחיפוש אחר העומק וההנחיות הקשורות לכך הן חלק מאותו מהלך עקרוני.

"ויסע ישראל ויט אהלו מהלאה למגדל עדר" (בראשית לה, כא) – היינו, כדאיתא במדרש³¹⁴ אשר אחר כל הרפתקאות שעלו על יעקב אבינו ע"ה, מיתת רחל היתה קשה עליו מכלם. והנה מדרכי הצדיקים, ובפרט יעקב אבינו, להחזיק לבו מאד ולא להרהר אחר מדותיו של הקב"ה, שבוודאי הכל היא לטובה.³¹⁵ ... ובאמת היה להשי"י עומק גדול במיתת רחל כדאיתא בזה"ק (בראשית דף קעה, א).³¹⁶ וזה שנאמר "ויהי בשכון ישראל" (שם פסוק כב), 'שכון' היינו לשון נייחא, שהיה בנייחא ולא הרהר אחר מדותיו כלום, כי בטח בה' שיש עומק בזה למעלה מהשגתו. ואח"כ **הראה לו השי"י כי ראוי לו לבקש מאתו שיגלה לו את העומק, כי זאת צריך האדם לבקש**. אף שאסור להרהר אחר מדותיו, מכל מקום צריך לבקש מהשי"י שיראה לו העומק מה שחפץ בזה, כי דרכי השי"י שלא להעלים שום דבר מהמיחלים לחסדו.³¹⁷

הדרישה להכיר את העומק איננו סותר לדעת רמ"י דרישה אחרת, לפיה על האדם לקבל את המתרחש לו ולסביבו ושלא להתרעם על הנהגת האל.³¹⁸ טבעי היה לשער שנכונות לקבל את המתרחש מתוך הכרה והשלמה ש"הכל לטובה", היה עלול להוביל את האדם לפסיביות. רמ"י בדבריו כאן על יעקב מציג טיעון שהוא חזר עליו בהרחבה בפרשת וישב, שהרצון של יעקב לחיות ברוגע (=נייחא), איננו המצב הרצוי.³¹⁹ אם בפרשת וישב רמ"י קבע, שאל לו לאדם מלהימנע מספקות, הרי שכאן עולה הטענה כי האל דרש מיעקב לחתור להבין את העומק רצונו. כדרכו לאורך הספר, הדמויות המקראיות משמשות אב טיפוס עבור כל אחד מהלומדים, ולמעשה התביעה מיעקב איננה התביעה מהצדיק או דמות דומה, אלא תביעה מהאדם. העומק משקף את רצון ה' והאופן שהוא מנהיג את עולמו, ורמ"י למעשה מבטיח, כי האדם אשר יבקש ויחתור להבין את דרכי האל, אכן יזכה להבין. אין רמ"י מתנה יכולת הבנה זו בדבר מעבר לעצם הרצון העז להבין את דרכי האל.³²⁰ לפנינו ביטוי נוסף לסוג הטיעונים המעגליים הקיימים בספר, ולפיהם עצם הבקשה, היא עדות להבשלה רוחנית של האדם, כשם שהיא בבחינת סימן שהאדם אמנם יזכה להכרה זו. כמו כן, היכולת הממשית לומר 'הכל הוא לטובה', תלויה בהכרת דרכי האל, ולא במובן של הכרה פילוסופית, אלא הכרת רצון האל הפועל במציאות, מאפשרת לאדם להשלים עם כל אשר קורה לו.

נראה שרמ"י מעוניין לשלול מצב בו האדם עלול לחשוב שהתביעה להבין את דרכי האל, ואת העומק יש בו מן המותרות. אל לו לאדם לחשוב כי ניתן לוותר על הכרת העומק בשל מורכבותה

³¹⁴ רות רבה פרשה ב, ז.

³¹⁵ ראו א, אמור, "אמר", עמ' קכב.

³¹⁶ הזוהר כורך בין מקום קבורת רחל ובין מקום תפילת ישראל בעת שיחזרו מן הגלות, "ובהיא שעתא, זמינת רחל, דאיהי בארחה, למחדי בהו בישראל ועם שכינתא".

³¹⁷ א, וישלח, "ויסע", עמ' מג.

³¹⁸ ראו א, אמור, "אמר", עמ' קכב.

³¹⁹ ראו לעיל באריכות בפרק על משמעות הספק.

³²⁰ ראו תהלים צב, "מה", עמ' קנח.

כמו גם בשל העימות שהכרה זו עלולה את האדם עם עולמו הדתי והחברתי. החשש מהעימות איננו יכול לשמש הצדקה להירתע מה'עומק'. המחיר שהאדם עלול לשלם, או חושב שהוא ישלם, לא רק שלא יכול להרתיע אותו, אלא במובן מסוים מהווה ביטוי למחויבות הדתית העמוקה שלו.

הדרישה לממש את ה'עומק', הגם שזה עלול להוביל לשבירת כללי ההלכה, מובאת בקטע הבא, המקשר בין מצוות הדלקת הנרות במשכן, המצוה הפותחת את פרשת בהעלותך ובין סוף אותה פרשה, בה מובאת תיאור חטאם של אהרן ומרים כלפי משה.

"וידבר ה' אל משה לאמור דבר אל אהרן ואמרת אליו בהעלותך את הנרות אל מול פני המנורה יאירו שבעת הנרות" (במדבר ח, א-ב) - והנה מה שכתב 'שבעת הנרות' ולא ששת הנרות, כי כל הנרות היו מצדדים כלפי נר האמצעי.³²¹ אך הענין בזה כי אף במקום שכוונת האדם לשם שמים, צריך להבין ולהשכיל איך יעשה ואיך הוא רצון הש"י. וזה שכתוב 'שבעת הנרות', כי נר השביעי הוא נגד כוונה לשם שמים,³²² וגם זאת צריך להטה כלפי שכינה, היינו שיבין עומק רצון הש"י להיכן הוא נוטה. וזה נתבאר בסוף הסדרה שנרשם חטא על משה ואהרן ומרים.³²³ וזה רומז "כי יקר מחכמה ומכבוד סכלות מעט" (קהלת י, א) היינו שהוסכם בדעתם שירשם חטא עליהם בכדי שישלם רצון הש"י. כי בזה הסדרה יצא לפועל מדרגות משה רבינו ע"ה כמו שיתבאר בפסוק "פה אל פה",³²⁴ והוסכם דעת מרים ואהרן שירשום עליהם חטא, בכדי שיצא לאור שיוכר ויובן מדרגות משה רבינו ע"ה. וזה פירש "וטהר לבנו לעבדך באמת", כי אף שנאמר 'לעבדך' ובאם אינו אמת לא נקרא עבודת ה'. אך כי גם בעבודת ה' ימצא עומק עמוק יותר מהשגת האדם בדעתו ששיג בכוונה לשם שמים, כי נמצא לפעמים סכלות מעט שיקר מחכמה ומכבוד,³²⁵ אך נאמר 'סכלות מעט', שצריך האדם לראות למעט שלא יצא לפועל רק דבר מועט מחסרונו.³²⁶

אנו למדים כאן כי לא מספיק הרצון העקרוני לעשות מעשה לשם שמיים, אלא על האדם לברר ולהכיר מהו רצון ה', וממילא מה צריך האדם לאור זה לעשות.³²⁷ דרישה זו להבין את עומק רצון ה', מכילה בתוכה את ההנחה שהאדם אמנם מסוגל להכיר את תוכן רצון זה, במשמעות קונקרטית. כאן מתחדדת הקביעה שהמלווה אותנו לאורך העיסוק שלנו בספר - דגש רב ניתן במשנת רמ"י לשאלת הכוונה, ובמובן זה, לכוונה ערך חשוב יותר מהמעשה אותו האדם עושה. מאידך, אין רמ"י מותיר את הקיום הדתי בגדר של כוונה גרידא, אלא הוא מחזיר את האדם לקיום הממשי, לאמור, לרמ"י חשובה בעיקר העשייה שהיא הנגזרת מאותה כוונה.³²⁸ לפי זה עשייה לישם שמיים, ניתנת להגדרה כתנאי מוכרח, או בבחינת תנאי מקדים לשלב מתפתח יותר

³²¹ בבלי מנחות דף צח, ב.

³²² הספרה שבע מבטאת לא פעם את הנקודה הפנימית או האלוהית של המציאות המתוארת על ידי הספרה שש.

³²³ ראו במדבר יב, א-ב. חטאם של אהרן ומרים נוגע לדבריהם על האשה הכושית שלקח משה. על סוגיה זו במקרא ובפרט במסורות חז"ל ראו בעבודת הגמר שלי כהן, קללת חם, עמ' 123-129.

³²⁴ במדבר יב, ח. ראו בהעלותך, "ותדבר", עמ' קנ.

³²⁵ על פי הפסוק "יקר מחכמה ומכבוד סכלות מעט" (קהלת י, א). ראו עוד על כך לעיל ליד ובהערה 299.

³²⁶ א, בהעלותך, "וידבר", עמ' קמו.

³²⁷ השוו לדבריי לעיל הערה 239.

³²⁸ ראו ב, משפטים, "ויקח", עמ' נו: "כי באם היה יכול האדם להשיג עומק השורש אזי היה די בכוונה בלבד בלי פעולה, אכן לפי שאין דעת האדם משגת, לכן צריך האדם לפעולות שעל ידם יגמור עומק האור בלב האדם". ייתכן ורמ"י מעוניין לטעון שהכרה לבד אינה מספיקה ודרושה קפיצה בבחינת קיום היוצר מהות.

בו האדם מכיר מהו רצון ה'.

רמ"י כורך תנועה זו עם הרעיון של הנר השביעי שגם הוא אמור להיות מכוון כנגד פני המנורה. למרות שבפשוטי המקראות, נר זה עצמו מהווה את "פני המנורה", שהרי הנר השביעי הוא הקנה המרכזי במנורה (=גוף המנורה). הספרה שבע המסמלת את הממד הרוחני במציאות (בחנית שבת), גם היא כשלעצמה איננה מסמלת מלאות.³²⁹

רמ"י כאמור מקשר בדרוש את תחילת וסוף הפרשה פרשת בהעלותך. אהרן ומרים מתוארים כמי שהיו מוכנים לטעון כנגד משה, וזאת מתוך מטרה שבעקבות תלונתם תתגלה מעלתו של משה. הרצון של האל לגונן על משה מהטענות שמעלים שני אחיו, יביא לכך שמעלת משה תתגלה במציאות ותיוודע לכלל הציבור (במדבר יב, ג ושם ו-ח). נכונותם לטעות בהקשר זה, מתקשר בדרוש לחיפוש להבין מהו רצון האל. עבור רמ"י הנכונות לטעות ולחטוא היא 'מקבילה' לנכונות לנהוג בסכלות, וחוזרת האמירה כי לעיתים התנהגות שיש בה מעט סכלות, עדיפה על התנהגות חכמה (המביאה את האדם לכדי 'כבוד'). מאידך, על האדם להיזהר שהוא נוהג באופן שכזה, כמו שאל לו לאדם לחשוב שניתן לו היתר להרבות בסכלות, נהפוך הוא.³³⁰

בכל אופן ראינו כי אמירות אשר היו עלולות להתפרש רק כדרבון התלמיד לעשייה שלמה יותר בתחום הדתי, מקבלות משמעות טעונה יותר, ולא רק שרמ"י איננו מתמקד בפרקסיס הדתי, אלא תחום זה כשלעצמו איננו עונה על הדרישה הדתית:

שיש בדברי תורה יותר ממה שנכתב על הלבוש... אף שאדם נזהר לקיים כל השולחן ערוך עדיין הוא בספק אם כוון לעומק רצון הש"י, כי רצון הש"י עמוק עמוק מי ימצאנו;³³¹ אף שיבוא לאדם במחשבתו לעשות אף דבר טוב, צריך האדם לראות שיהיה לבו מזוכך ומנוקה מכל סיג ופסולת, שאם לא כן גם המעשה לא תהיה בשלימות ונמצא בה חסרון. וכמו כן מצינו אף באבות שכל מעשיהם היו לשם שמים, אך ממה שלפעמים לא כווננו לעומק רצון ה' יצא לפועל אחר איזה דורות, ונולדו מזה נפשות לא טובים.^{332 333}

4. הנחיות ביחס להגעה ל'עומק' הרצון האלוהי

ההנחיה הראשונה, אם ניתן לכנותה הנחיה, היא עצם החיפוש והרצון להנכיח את הרצון האלוהי. רק האדם המבקש את אלוהים, עשוי לזכות ולגלותו בחייו. כבר בתחילת ימי החסידות מעומתת דמותו של הבעל תשובה אם זו של הצדיק, וניתנת העדפה לראשון בשל חשבון הנפש בה הוא חי, ובשל אופיים הדינמיים של חייו.³³⁴

³²⁹ מיוחסת לרש"י מפשיסחה האמירה ש"גם הלשם שמייס צריך להיות לשם שמייס" (שיח שרפי קודש, ג, פיס' קב, עמ' 46), אלא בעוד שאמירה זו ממוקדת בכנות של העשייה, הרי אצל רמ"י "גם הלשם שמייס צריך להיות רצון ה'".

³³⁰ שוב ניתן לחזור ולהעלות את השאלה: האם זוהי רק אזהרה אפולוגטית המכוונת לאוזני התלמידים, או שמא לפנינו עמדה אשר איננה עושה אידיאליזציה מהדיסוננס בין שני מצבי הקיום בה היא עוסקת.

³³¹ ב, בחוקותי, "אם" [השנ], עמ' פז.

³³² השו"א, וישב, "ויהי", עמ' נ (ראו לעיל ליד הערה 268; בפרק הרביעי, "ער ואונן 'צאצאי יעקב", ליד הערה 78).

³³³ א, במדבר, "במדבר", עמ' קלט.

³³⁴ זו סוגיה רחבה, המוצאת ביטוי ספרותי באגרת של בנו של ר' אלימלך לז'נסק. ר' קלונימוס קלמן אפשטיין, תלמידו של ר' אלימלך, מקדיש מקום נרחב בספרו מאור ושמש לאפיין את הצדיק החסידי כבעל תשובה, ורואה ברעיון זה עקרון אותו חידש הבעש"ט. ראו מאור ושמש, רמזי רות, "ולנעמי", דף קנא ע"ד: "דהנה בדורות שהיו

צדיק גמור יש לו גַּן מזוכך ונקי אבל לא בעל תשובה. אכן נפש הבעל תשובה נחצבה ממקום יותר עליון מנפש צדיקים... לעתיד שזדונות נעשו כזכויות, אז יראה הש"י לנפש הבעל תשובה שכון לעומק עמוק מכל דעת שהאדם יכול להשיג, וכל זה יפעל על ידי צעקתו בתשובתו.³³⁵

אצל רמ"י לבעל תשובה יש יתרון כפול: היתרון הראשון הוא שדווקא חטאיו גילו עומק אותו מעשיו הטובים של הצדיק לא יכלו לגלות. כפי שראינו לאורך עבודה זו רמ"י רואה בחטא, גם זה אשר לא נעשה בהווה מתוך מודעות של "עת לעשות לה'", גילוי רצון אלוהי עמוק יותר. דווקא אי היכולת להנחות את האדם להתנהג כך באופן ישיר, מוכיח לדעת רמ"י כי מעשה זה מכיל 'סוד'. הפיכת אותו חוטא לבעל תשובה, למעשה חושפת היבט זה, ובכך למעשה זדונות הופכות להיות זכויות.³³⁶ מעשה שעד עתה היה נטול כוונה דתית, מקבל למפרע את משמעותו, וממילא מה שהיה עד כה זדון הופך להיות זכות. ניתן לתאר זאת על ציר הזמן – במקום לראות את הסיבתיות בו העבר מחולל את העתיד, הרי שכאן התהליך הפוך, והעתיד מהווה את הסיבה לעבר! חוק הסיבתיות לפיו נעה המציאות, איננו שרירותי, אלא עתה נחשף שלחוקיות זו היתה תכלית מכוונת, וזו השפיעה על התהליך מראשיתו. הבעל תשובה המכיר שמעשיו הרעים היו ברצון ה', גואל אותם בכך מעיקרם. כמו כן ברור שהוא גילה דבר שהצדיק מעצם הגדרתו ככזה איננו יכול לגלות, מכיוון שעבורו לא תיתכן זיקה בין המעשה הרע ובין האל.

סיומת דבריו בקטע המצוטט לפיו הדבר מתרחש "על ידי צעקתו", הוא מקור יתרונו השני של הבעל תשובה על הצדיק מעיקרו:

וצעקת הבעל תשובה היא גדולה מחמת שצועק מזה שחלילה אין לו תיקון בלי ישועת הש"י. לכן צעקתו עולה למעלה במקום שאין צדיקים עומדין שם.³³⁷

הצעקה של הבעל תשובה מסמלת את הצורך שלו במפגש עם האל. דווקא הוא - וזאת בשונה מדמותו של הצדיק - אשר מעד וטעה, לומד בשל כך כמה האדם זקוק לאל. ולפנינו שוב מה שניתן לראות כטיעון מעגלי, הרי עובדה זו עצמה הופכת את זדונותיו לזכויות, והיא עצמה מגדירה אותו כבעל תשובה. לאמור לא רק בשל היותו בעל תשובה היא צועק, אלא הצעקה היא ההופכת אותו לבעל תשובה. דמותו של הבעל תשובה המתואר כמי ש'זקוק' לאלוהים מתקשר למאפיין הבסיסי של דמותם של יהודה,³³⁸ כמו זו של יעקב.³³⁹

חיפוש עומק דורש מהאדם לוותר על קטגוריות החשיבה עליהם הוא נשען ביומיום ועל פיהם הוא מכון את חייו. רעיון זה אותו נפגוש באריכות בפרק על העקדה, מופיע גם כאן, כאשר רמ"י מדבר

קודם הבעש"ט ר' ישראל זצוק"ל אף שהיו עוסקים בתורה ועבודה מכל מקום לא שמו לבם לתקן אשר פגמו עד ימי הזקנה ולא ידעו כחה של תשובה עד היכא מגיע. עד שעיר וקדיש מן שמיא נחית הוא הבעש"ט ז"ל ואחריו בא הרב הקדוש רבינו אלימלך ז"ל והם פתחו השער לה' שטוב לעשות תשובה"; או הדברים החריפים בשם רבו היחזקה מלובלין, שם, בראשית, "ויברא", דף ג ע"ב (ראו שם ע"ד): "ושמעתי מאדמו"ר הרה"ק מו"ה רבי יעקב יצחק מלובלין זצלה"ה שאמר שבדורות הללו אין צדיק שלא יהיה בבחינת בעל תשובה שכל אחד צריך לתקן איזה פגם".

³³⁵ ב, ברכות, דף לד, ב "כל", עמי קעט. ראו וייס, אוטופיה, עמ' 237, הלמד מכאן כי יש זהות בין אופן תיקון האדם הפרטי – ההכרה שהכל בידי שמיים – לאופן שמתואר מהלך התיקון לעת"ל.

³³⁶ השוו לדברי תלמידו ר' צדוק, **צדקת הצדיק**, פיסקה מ; **תקנת השבין**, ריש סימן ה.

³³⁷ ב, סנהדרין, דף צט, א "ואמר", עמי רו.

³³⁸ ראו א, וישב, "וזה", עמי מז; א, ויגש, "ויגש", עמי נה.

³³⁹ ראו א, ויחי, "ויאמר", עמי נט.

על עשייה שאיננה נגזרת או מוטב לומר נתחמת על ידי הבנתו.

כי התורה והמצוות אשר צונו לעשות, צונו ללמוד ולעשות בכל לבב בכל נפש לא כפי השערת גבול שכלינו לערוך (=מלשון: להעריך) טובת המעשה, רק לקיים רצונו בלי שום הכנה מצד האדם, ולהביט נוכח הש"י ולהמשך אחר רצונו. ואח"כ יראה הקב"ה לאדם את **עומק** החכמה והטוב הצפון בזה המעשה... הש"י רוצה שהאדם יקיים רצונו בלי שום הכנה מצד האדם³⁴⁰... כשאדם עושה מעשה אף דבר מצוה, רק שעושה אותה לפי תפיסת שכלו יש לו טרדה, משא"כ כשהולך בפשיטות לקיים רצון הש"י אין לו שום טרדה, כי הוא בטוח בה' שיעזרו מאחר שהולך בתום.³⁴¹

הנכונות לוותר על הבנתו היא מעין נכונות להרפות מההוויה הסופית ולהיפתח למגוון אפשרויות נוספות שמקורן באינסוף האלוהי. ההימשכות אחר רצון ה', קשורה באופן הדוק לסוגייה לה קראנו לעיל בפרק על המודעות 'שלא להתעקש'. אותה הרפיה כאמור פותחת לפני האדם, אופק הכרתי חדש, וממילא יזכה לראות את מה שרמ"י מכנה כאן 'עומק החכמה והטוב'. יתר על כן, נכונות זו ל'קפוצ', מעניקה לאדם תחושת שחרור, שמקורה בהעדר צורך לבחון ולבדוק האם מה שהוא עושה נכון. האדם מוטרד כל זמן שהוא חש שהוא שולט בחייו, ושחיי צריכים להוביל אותו להישג מסוג מסוים. אותה הרפיה, המאפשרת לאדם להיפתח לרצון האלוהי, מביאה איתה תחושת בטחון עמוקה שמה שצריך להיעשות יעשה, וממילא עשייה זו היא הדבר המכון והטוב לעשותו.

תנועה זו של ויתור אינה מכילה רק חוויה של רוגע ושקט פנימי, אלא שיש בה גם קוטב נוסף. יש בתנועה זו גם את ההיבט של מסירות הנפש, שהרי ויתור מובנו לא רק על שליטה או חיפוש אחרי הישג חומרי, אלא על כל סוג של הישג:

ובשלימות האדם צריך להימצא גם הכח הזה שיוכל למסור נפשו למות אף שלא יגיע לו הנאה אף לעוה"ב. ובאם ימצא באדם זה הכח, אז ישיג גם שאר **העומקים**³⁴² בשלימות.³⁴³

מסירות הנפש, ללא כל כוונה לקבל שכר, מסמלת את תנועת הויתור האולטימטיבי, וממחיש את מקום הביטול של האגו כתנאי להגיע לאותו עומק.

היכולת לכוון לעומק רצון ה', תוארה לאורך עבודה זו כביטוי למצב מבורר, בו האדם פועל על פי צו ליבו, ומסתבר כי לא תמיד העומק סותר את הנורמות ההלכתיות:

ותבין לכוון **עומק** דעתו ית' לעשות יותר ממה שנצטווית, מחמת שישירות לבך יורוך כן שכך ישר

³⁴⁰ ראוי להזכיר כי זהו מוטיב נפוץ אצל רמ"י, ואשר קשור לעשייה הספונטנית, שהיא מכונה במשנה זו "בלי דעת", ראו לעיל באריכות בסוף פרק שלישי. בפרק הקודם (ראו ליד הערה 48 – ב, יתרו, "במדרש", עמ' נא) ראינו שכך תיאר את מעמד הר סיני.

³⁴¹ א, בחוקותי, "אם" [שלישי], עמ', קלה. השוו לדברי י' מאיר, המצוות, עמ' 47. ביחס לכוחה של התמימות ראו גם ב, פנחס, ויאמר, עמ' קה (לקראת סוף הדרוש): "וכן בבנות צלפחד שהם בתומם כונו לעומק עומק, עד שגם משה רבינו לא השיב להם". סוגיית הבטחון שההוויה הדתית מעניקה לאדם, היא סוגייה רחבה שנדרשו לה כותבים וחוקרים שונים. לא פעם זוהתה ההוויה הדתית כמו גם הכמיהה המובילה לחיים דתיים בתחושת בטחון זו. ראו לדוגמה את דברי גיימס, **החוויה הדתית**, עמ' 180-182, 187-190; וראו את ביקורתו של הרי"ד סולובייצ'יק, **איש ההלכה**, הערה 4 באריכות.

³⁴² הדרוש מדבר על 'עשרה עומקים': עומק שש קצוות (המסמלים את המציאות), עומק טוב, עומק רע, עומק ראשית, עומק אחרית. עומקים אלה המשקפים את מכלול הקיום ניתנים גם לתרגום בעזרת הסימול המשולש: מקום, נפש, שנה (בהתאמה).

³⁴³ א, אמור, "חג סוכות", עמ' קכז.

בעיני הש"י. כגון לפני משורת הדין ולהדר במצוה עד שליש במצוה.³⁴⁴

כאן עומק רצון ה' איננו עומד בסתירה עם קיום מצות, אלא נהפוך הוא, העומק מוביל את האדם להדר במצווה.³⁴⁵ רמ"י גם צועד צעד נוסף וטוען כי לא רק והעומק איננו סותר חיים של קיום תורה ומצוות, אלא רק על ידי קיום תורה ומצוות ניתן להגיע לעומק. את האמירה הזו אני מציע לפרש באותו אופן שבתחילת פרק זה הסברתי כי הוויית ה'מצום' מהווה לא רק שלב מקדים, אלא גם שלב מוכרח לפני מצב של 'התפשטות':

אין יכולים לבוא לעומק רצון הש"י רק ע"י התורה והמצוות.. ולעת עתה נצטוו שהחיים יהיו בתוך

לבושים היינו התורה והמצוות.³⁴⁶

1. דין דין אמת – ודין דין אמת לאמיתו

את ההכרעה בעלת האופי האישי רמ"י איננו מותיר רק בתחום הרעיוני או רק בתחום של האדם הפרטי, אלא הוא מחדיר אותה גם לתחום הליגליסטי. לאמור גם בתחום המשפטי בו לכאורה שולטים רק החוקים הכלליים, ובו לכאורה לשאלה נוסח 'מה האל רוצה ממני' אין כלל מקום. אנו מוצאים את רמ"י טוען, כי יש וגם השופט צריך לחרוג מן ה'כללים', כדי שדינו לא יהיה רק 'דין אמת', מבחינת החוקים עליהם מושתת פסק דינו, אלא אמת לאמיתו. ההכרה שהכללים עלולים שלא לתת מענה צודק בסיטואציה מסוימת, אמור לייצור אצל השופט את הנכונות לחרוג מכללים אלה, כדי שהאנשים הנידונים יזכו לדין אמת לאמיתו.³⁴⁷

בכך רמ"י מבצע קפיצה רעיונית שיש בה סתירה מינייה וביה, ולכאורה ניתן לראות בכך ביטוי מובהק לחוסר קוהרנטיות מחשבתית. הרי הדיאלוג בין האדם והאל בו האדם חותר להבין את רצון האל, מעצם הגדרתו איננו קומונקטיבי, וראינו שלא פעם האדם מצוי בשל כך בעמדה של זרות כלפי הזולת המתבונן בו. והנה במקרה של הדיין הפוסק את דינו מתוך 'הפרטים', לא רק שעליו להפוך תנועה אישית זו למובנת כלפי ה'חופץ', אלא שעל החופץ להיות מוכן לקבל על עצמו את תוצאות הכרעה זו!

מובן מאליו כי עבור רמ"י ההצדקה שבדבר היא, כי גם הדיין חותר לממש בפסק דינו את 'רצון השם', אלא שעדיין אין בעובדה זו כדי להציע מענה הולם לדילמה שלפנינו. דילמה זו תוחרף לאור כל אותן סוגיות מפורסמות בספרות חז"ל בהן נאמר שגם האל כפוף למשפט האדם, וליתר דיוק לאופן שהאדם פירש והבין את תורתו האל, ועל רקע זה לא פעם חז"ל מתארים את האל כמי שאומר "נצחוני בני", או אמירות נוסח "לא בשמיים היא", וכדומה. על רקע זה עלינו לקרוא את דברי רמ"י הבאים:

'לא אתי צורבא מרבנן דמורה אלא או מלוי או מיששכר, והאיכא יהודה שנאמר "יהודה

³⁴⁴ א, בשלח, "ויאמר" (שנל), עמ' עח.

³⁴⁵ בדומה לאופן שתיאר קבלת גדרים וסייגים מתוך 'בינה'. ראו א אמור, "והבאתם", עמ' קכו.

³⁴⁶ א, חוקת, "ויקחוי", עמ' קנח. השוו לדברי י' מאיר, המצוות, עמ' 44, על המצוות כדרך. על סוגיה זו ראו גם א, מגילה, "והקרוב", עמ' נט; גם ב, מגילה, "בסעודתו", עמ' קצו, ואת דבריי בפרק החמישי בסעיף העוסק במצוות כלבושים לאור האלוהי.

³⁴⁷ ראו א, ר"ה דף ח,ב, "שנים", עמ' רנב: "הדין דין אמת לאמתו אינו אלא ברחמים, כי על פי שכל אי אפשר לכוון ההלכה לאמתה, כי אף שדין דין אמת יוכל להיות שהדין מרומה".

מחוקקיי", אסוקי שמעתא אליבא דהלכתא קאמינא' (בבלי יומא דף כו,א)³⁴⁸ - היינו, חלילה על יהודה לומר שאינו מכוון אל האמת. רק ענין ההלכה מורה על ההתנהגות בדברי תורה בעוה"ז, כגון 'כופר הכל' הפסק הלכה שהוא פטור.³⁴⁹ ובמעשה 'דקניא דרבא'³⁵⁰ (בבלי נדרים דף כה,א) שבאמת היה טוען שקר, אף שהיה אליבא דהלכתא שכופר הכל פטור על פי דין תורה. אך לפי הנראה היה רבא משבט יהודה, שהיה מריח והרגיש שהדין אמת לאמיתו הוא שזה הכופר הכל חייב, והיה מיצר לו שדן דין אמת אבל לא לאמיתו. ואיסתעיה ליה משמיא, שנשבר הקניא ואסיק ליה שמעתתא אליבא דהלכתא, ודן דין אמת גם לאמיתו. ולפעמים נמצא גם ההיפך, כי יכוון לאמיתו אך לא ידן דין אמת...³⁵¹ וזה הענין נמצא בשבט יהודא שהש"י מושיע לו, וזה פי הגמרא (שבת דף י,א) כל דיין שדן דין אמת לאמתו נעשה שותף להקב"ה, לאפוקי דין מרומה. היינו, אפילו שהדין אמת אבל לא לאמיתו, או להיפך כנ"ל. אבל שאני יהודה שלעתיד יתגלה אור בן דוד במהרה בימינו שיהיה מורח ודאין,³⁵² ולא יהיה אצלו שום מציאת לדין מרומה.³⁵³

רמ"י כאמור מנגיד בין 'דין אמת' ובין 'דין אמת לאמיתו'. רבא מסמל כאן עבור רמ"י את דמותו של יהודה, אשר מעצם מהותו, איננו יכול להוות מורה הלכה. יהודה הקשוב לרצון ה' בכל עת, חש ('מריח') שבאם ילך בעקבות הכללים, פסק דינו יהיה עיוות דין,³⁵⁴ ועל כן איננו יכול להסתפק במערכת החוקים.³⁵⁵ המוגבלות של קודכס חוקים בעל ממדים סופיים, לתת מענה לאין סוף מצבים אנושיים, מותירים את האדם ללא כל עוגן חיצוני. רבא איננו יכול לנמק את אשר הוא

³⁴⁸ ההקשר הם דברי הסוגיה שמורי ההוראה שקמו בישראל מקורם משבטי לוי או יששכר, ועל כך נשאלת השאלה ביחס לשבט יהודה.

³⁴⁹ ברמה העקרונית תובע יכול לחייב את הנתבע שבועה, רק אם יש לו עד אחד התומך בתביעתו. זאת רק אם הנתבע כופר בכל הטענה, משא"כ אם הוא 'מודה במקצת' הטענה, ניתן לחייבו שבועה רק על סמך הודאתו.

³⁵⁰ האירוע המכונה 'קניא דרבא', הוא מקרה בו רבא שימש דיין ודרש מהנתבע להישבע שאינו חייב ממון לתובע, זאת למרות שלפי ההלכה הפשוטה, על התובע היה להישבע ולא הנתבע, מכיוון שאחרון כפר בעצם החוב. הסוגיה מספרת שהנתבע הביא עימו לבית הדין קנה חלול ובו טמן את הכסף שהיה חייב לתובע, ולפני שנשבע ביקש שהתובע יחזיק לו את המקל החלול, מה שאיפשר לו להישבע שנתן למלוה את כל הסכום. למשמע השבועה התובע המתוסכל הכה במקל על הרצפה ועל ידי כך שבר אותו, מה שגילה לעין כל שאמנם שבועת הנתבע מבחינה פורמלית הכילה טענת אמת, אבל בפועל עמדתו היתה שקרית. המקרה הפך לאירוע מוכר בעולם התלמודי, עיינו שם מסכת שבועות דף כט,א ודף לט,ב, כך שיקניא דבא' הפך כבר להיות תקדים משפטי המוזכר בדיונים משפטיים בעלי אופי דומה.

³⁵¹ רמ"י מפנה כאן לסוגיה בגמרא בב"מ דף צ"ז "דשאל ליה לרבא, והא פשיעה בבעלים הוא, לסוף אגלאי מילתא דהאי שעתא למיסר טעונא קא אזיל" - הסוגיה מספרת כי רבא חייב את שואל הבהמה שמתה אצלו לשלם לבעלים את שווייה. זאת למרות הכלל ההלכתי הקובע שאם הבעלים נמצאים עם השואלים בעת שהם משתמשים באותה בהמה, אזי השואל פטור מתשלום.

³⁵² ביטוי המוסב על המשיח, לאור הפסוק "והריחו ביראת ה'" (ישעיהו יא,ג) אותו פירשו חז"ל (בבלי סנהדרין דף צג,ב) כיכולתו לחקור את הדין על פי חוש הריח.

³⁵³ א, יומא דף כו,א, "לא", עמ' רמח.

³⁵⁴ על שבט יהודה בהקשר זה ראו את דבריו ב, בהעלותך, "אם", עמ' צד: "מה שנקרא בכל השבטים אליבא דהילכתא אינו נקרא עדיין אצל יהודה אליבא דהילכתא... ולכן מלך המשיח שיבוא משבט יהודה שהוא ישלים את רצון הש"י בבריאת העולם יהיה 'מורח ודאין' כמו שכתוב (ישעיהו יא,ג) "והריחו ביראת ה'", שיריח לעומק האמת". ובהמשך שם ביחס לרבא שזכה לדון דין אמת לאמיתו, רמ"י קובע: "שבסעס כזה צריך האדם לצעוק להש"י, הושיעה ה' וכן עשה רבא, והש"י גמר בעדו". בכך מהווה רבא מימוש של דמותו של 'יהודה', בית דוד ומלך המשיח, תופעה אותה ראינו עיקבית בכתיבתו הטיפולוגית של רמ"י.

³⁵⁵ כבר בעת הגדרתו את הטיפוס המסומל על ידי יהודה עלה היבט זה של הדיין החותר להגיע ל'אמת לאמיתו', ראו א, וישב, "וזה", עמ' מז.

מכיר באופן אינטואיטיבי, והנה למרות שפסק שלא כפי הדין, זכה בדיעבד שיתברר ליחוי' שדבריו אכן היו צודקים. עבור רמ"י סיפור זה משמש מקור לגיטימציה הן לחתירה למצב של 'אמת לאמיתו' ומיניה וביה לאופן שמצב זה עשוי להתממש. ניתן לשער כי רמ"י שואף לאיחוד בין שני סוגי הדין, לאמור לא רק שהדין הינו דין אמיתי וצודק, אלא שגם הכלל יכיר בכך. ועדיין מתן האפשרות לדיין, כמו גם ההצדקה של מעשה רבא באותו אירוע, מבטאים היבט שכמותו כמעט ולא ראינו עד כה בהגותו של רמ"י, והוא הפיכת המישור ה'דת' למישור ה'אתי'. בניסוח אחר, ה'פרט' הופך להיות 'כללי', מה שמשלים את דבריו במקומות אחרים, לפיהם לעיתים ההכרעה האישית, הופכת להיות פסק הלכה לרבים.

רמ"י מודע לכך שהתלכדות זו של שני המישורים מבטאת אוטופיה, מכיוון שיש בכך לא רק את בירור האדם את עצמו, אלא חברה שעברה תהליך זה, ולכן מדובר בתהליך שיתממש רק בעידן לעתיד-לבוא, שהוא האוטופיה בהתגלמותה. משנת רמ"י עוסקת הרבה בתיקון האדם, ובהבאת האדם לבחינת ה'לעתיד לבא', אך מיצוי המהלך כאן דורש גם שלמות מכלל הנוכחים, ואולי לכן הוא טוען שמצב זה מופקע מהאדם לגמרי. לאמור, לא ביד האדם היא האפשרות להראות ליחוי' שאותו דין אשר איננו נסמך על החוקים הקיימים, הוא בפועל הדין הנכון.

מוטיב רווח במשנת רמ"י היא הקביעה ביחס לאדם כי עליו להשלים עם העובדה שעם כל העמל והניסיון למצות את תבונתו, עדיין קיים עומק במציאות שהוא מעבר להבנה. מרתקת ההעתיקה של מוטיב זה לתחום המשפט, בעת שעולה הטענה לפיה תהליך הבירור האלוהי מתרחש גם בתחום זה, והשופט עצמו אשר איננו יכול להצדיק את הכרעתו המשפטית, זוכה באישור אלוהי להכרעה זו. אם ביחס לכל אדם, ניתן 'להסתפק' בקביעה הלא מוגדרת כי לעתיד יתברר כי כיוון לרצון האל, הרי ברור כי בהקשר המשפטי, מדובר בצורך אימננטי ומיידי, וזאת בכדי שהנידונים והחברה בכלל אכן יכירו כי נעשה כאן משפט צדק.

רמ"י חוזר בדרוש הבא לדוגמה של 'קניא דרבא', וכמו כן רומז למובא בכמה סוגיות בהן נאמר כי "וסוף איגלאי מילתא" וכו', לאמור כי פסק ההלכה של אותו חכם התברר רק למפרע. באמצעות מכלול סוגיות אלו רמ"י מבקש להראות כי מה שזכו אותם חכמים, שהתגלה לעין כל שצדקו בהכרעה שלהם, הגם שלא יכלו לנמקו בזמן הכרעת הדין לאחר,³⁵⁶ הוא בבחינת גילוי אלוהי אשר איננו דבר הנתון לדעת האדם, אלא אדרבא הוא מתרחש רק במצבים של 'בלי דעת'.³⁵⁷ ובכך הוא כורך בין צמד המושגים 'דן דין אמת' – 'דין אמת' לאמיתו עם צמד המושגים 'חכמה' – 'בינה' בהתאמה:

"תתן לך" (דברים טז, יח).³⁵⁸ - היינו בעומק דעת האדם כפי ששיג על פי חכמתו, צריך עוד להוסיף לזה הבנה, כי אצל הש"י יש עומק עמוק יותר מהבנתו.³⁵⁹ כמו דאיתא בגמרא (שבת דף יא, א) 'הדן דין אמת לאמיתו', כי יש דין אמת ואינו לאמיתו... ועל זה צריך להבין כי אין זה ביד האדם, רק מי שיש לו סיעתא דשמיא, לא יאונה לפניו שידין שלא לאמיתו, כגון: 'קניא דרבא' וכמו דאיתא

³⁵⁶ אדרבה, בכמה מהסוגיות נאמר כי אותם חכמים התביישו לאחר שהקשו להם על פסק דינם, מכיוון שהיה נדמה להם כי אכן טעו. ראו מס' גיטין דף כט, ב; בב"מ דף פא, א; שם ע"ב; שם דף צז, א.

³⁵⁷ על רקע זה יש להבין את הציטוט של רמ"י לפיו התברר בסוף "דהאי שעתא שכרא שתי", או באופן דומה "לסוף איגלאי מילתא דבלא דעתיה שקליה, ובלא דעתיה אותביה" (ב"מ דף פא, ב).

³⁵⁸ הפסוק המלא הוא: "שפטים ושטרים תתן לך בכל שעריך אשר ה' אלוהיך נתן לך לשבטיך ושפטו את העם משפט צדק".

³⁵⁹ ראו גם ב, בחוקותי, "אם" (שני), עמ' פז. ולעיל בסעיף הדין בעומק רצון ה'.

בגמרא "וסוף איגלאי מילתא דהאי שעתא שכרא שתי",³⁶⁰ וזה הוא בלי דעת האדם רק בסיעתא דשמיא. ולכן אסור לדון בדיני אומות העולם,³⁶¹ כי אף שידינו דין אמת אך אין להם סיעתא שיצא הדין לאמיתו. וכמו (ר"ה דף כה, א) רבן גמליאל ורבי יהושע אף שרבן גמליאל אמר לו רבי בחכמה³⁶² היינו שעל פי חכמה היה הדין עם רבי יהושע, מכל מקום הש"י הסכים לרבן גמליאל כי הוא היה נסמך לנשיא מפי הש"י. וכמו דאיתא התם 'אתם' אפילו מוטעין³⁶³ וזה שאמר לו 'ותלמידי שקבלת את דברי היינו, בהבנות הלב אני הוא המכוון לעומק דעת הש"י'.³⁶⁴

במהלך הדרוש נוגע רמ"י בשני תחומים שהם חלק מהדיון המשפטי: האיסור להזדקק לבתי דין של גויים; סמכותו המשפטית המיוחדת של 'הנשיא'.

(א) האיסור לקיים דיון בפני בית דין של גויים (= ערכאות) - טוען רמ"י שהסיבה לכך איננה שדינים דין שקר, כפי שאולי היינו מצפים לשמוע, אלא שאף שהדין יהיה אמת, הדבר לא יהיה ל'אמיתו'. הגוי מסמל אצלו טיפוס חסר אמונה, וממילא אינו מכיר כי 'הכל בידי שמים', לעולם לא יזכה כי האמת לאמיתו יופיע לעין כל בבית משפטם. עמדה זו מתקשרת לעמדתו שהבירור האלוהי יתרחש לעם ישראל. רק אצל המאמין כנות מניעו עשויה להתגלות לעיני כל. רק מי שמאמין, מוכן לקפוץ את קפיצת האמונה, לשים עצמו ביד האל ללא כל התחשבות, וממילא רק הוא יזכה שהאל יתגלה למענו. מעצם הגדרת המושג 'אמונה', היא משמשת כגורם המבחין בין ישראל לגויים.³⁶⁵

(ב) סמכות הנשיא - ההיבט השני שרמ"י מעלה היא השאלה מדוע עמדת רבן גמליאל דיבנה ששימש כנשיא התקבלה להלכה, גם במקום שנראה שטעה. הרי במישור האובייקטיבי אכן נראה שרבי יהושע בן חנניה צדק, כפי שלבסוף קרה והעם התרעם על יחסו של רבן גמליאל לרבי יהושע, ועל רקע זה הדיחו את רבן גמליאל מהנשיאות.³⁶⁶ התרחשות זו חושפת אותנו לקיומה של מציאות עמוקה יותר, ועל כן אי אפשר לתפוס כמהלך מקרי את בחירת רבן גמליאל לנשיא.³⁶⁷ אמנם הבנת

³⁶⁰ ההפניה כאן היא לשתי סוגיות שונות (ולא כהפניית המהדירים): 'קניא דרבא' (נדרים דף כה, א); 'וסוף איגלאי מילתא דהאי שעתא שכרא שתי' (בבלי בבא מציעא דף פא, א ושם ע"ב).

³⁶¹ מערכת המשפט העברי שוללת ברמת העקרון כל דיון בפני בית דין לא יהודי, והדבר מוגדר כאיסור פניה לערכאות.

³⁶² המשנה במסכת ר"ה פ"ב מ"ח-מ"ט מספרת שאחת המחלוקות בין רבן גמליאל דיבנה ובין רבי יהושע בן חנניה, היתה על עדים שהעידו על התחדשות הירח, ורבן גמליאל קיבלם, ואילו ר"י בן חנניה חשב שאין לקבלם. מכיוון שהיה מדובר בחודש תשרי, ממילא נוצר מצב שיום כיפור חל לדעת ר"י בן חנניה יום לאחר שרבן גמליאל קבעו. רבן גמליאל כפה על ר"י בן חנניה להופיע לפניו ביא' תשרי, מה שלדעת ר"י היה בעצם י', לאמור בעצם יום הכיפורים, ולמעשה דורש ממנו לחללו (במקלו ובמעותיו). לאחר היסוסים, ר"י מקבל על עצמו את פסיקת רבן גמליאל, ומופיע לפניו ביום אשר לדעתו היה יום הכיפורים ובכך מחללו, ולאחר שהוא מגיע רבן גמליאל מקבלו במילים הבאות: "בוא בשלום רבי ותלמידי. רבי בחכמה, ותלמידי שקבלת את דבריי".

³⁶³ לפנינו ביטוי דומה לקביעה המפורסמת ולפיה ההלכה מסורה בידי האדם, ואפילו טעה בית הדין בקביעת ראש החודש, וזוה טעה בקביעת המועדים ("אפילו שוגגין אתם, אפילו מזידין אתם, אפילו מוטעין") עדיין בית דין של מעלה מסכים עם הכרעה זו.

³⁶⁴ א, שופטים, "תתן", עמ' קפה.

³⁶⁵ כדוגמה ראו את דבריו א, תולדות, "ויאהב", עמ' לג.

³⁶⁶ ראו בבלי ברכות דף כז, ב.

³⁶⁷ ראו את קביעתו ולפיה אין המנהיג נבחר במקרה, ב, בחוקותי, "וכל", עמ' פח: "כשהש"י מנשא לנפש מישראל, אף שידמה לך שאינו כדאי, אין לך רשות לומר עליו גנאי... השי"ת חפץ ביקרו ובטח ראוי הוא להתנשאות". כן ראו א,

מצב זה דורשת את הבנת הלב. בשפה של רמ"י עימה כבר נפגשנו לעיל, רבן גמליאל פועל ממקום של 'בינה', ובמובן מסוים רבי יהושע צריך לקבל ולהשלים עם עובדה זו, מכיוון שבכוח חכמתו הוא כמו שאר הציבור לא יוכלו להבין את מניעיו של רבן גמליאל המצויים במישור אחר.

עמדה זו של רמ"י מגבירה כאמור את המורכבות בעולם הדתי, שהרי פירוק ה'כללים', או אפילו ראייתם כדבר מוגבל ולא שלם, מעמיד את כל המערכת ההלכתית-משפטית בסימן שאלה, וכיצד אם כן ניתן לבנות מערכת הבנויה כך? ניתן לומר שרמ"י מודע שאכן לא ניתן ולא צריך לבנות כך את מערכת המשפט, ואם כן במובן מסוים הדוגמאות שהוא עסק בהם כאן, הם מקומיות ומסמלות את היוצא מהכלל, ובעיקר מבטאים משאת נפש. עד למימוש אותו 'חלום', המערכת צריכה להיות מושתתת על 'כללים', ולכן במובן זה אפילו משה איננו יכול לשמש אב טיפוס לדיין היהודי, כדברי רמ"י הבאים:

במשפט שניתן להם לישראל למנות דיינים, לא ניתן להם רק לדון על פי המשפט וכללי החוקים והמשפטים, ולכן אמר משה ש"המשפט לאלוהים הוא",³⁶⁸ היינו, שמסר דברי תורה לישראל לדון על פי כללי התורה. ואם יבוא לפני משה הכל, לא יהיה מקום לכללי תורה, כי תיכף היה רואה ומכיר שורש כל נפש, ולכן ניתן להם המשפט לישראל... והשי"ת יסכים על דיני ישראל שאף שאין דנים אלא על פי הלבושים, כגון: 'כופר הכל פטור', משום חזקה שאין אדם מעיז, אף שנמצא לפעמים שאינו כפי הכלל, וכן הרבה. אבל השי"ת מסכים שאם דנם על פי התורה וכלליה, יסכים השי"ת שהדין דין אמת לאמתו.³⁶⁹

על האדם לעשות את מה שהוא יכול, ופירושו בהקשר שלנו לשפוט על פי הכללים, מכיוון שאי אפשר אחרת. על הצורך שהמשפט יהיה דבר קומוניקטיבי בין אנשים כבר ציינו לעיל, ואולי יש בכלל להעלות בעיה שביחס אליה רמ"י לא נותן מענה: כיצד ניתן למנות את 'יהודה' ואישי בית דוד בכלל למנהיג בכלל ולדיין בפרט. הרי ה'חוץ' לא יודע את מניעי 'יהודה' ומה שהוא רואה, זה רק את מעשיו החיצוניים, וכיצד עליו לדעת שאכן יהודה הוא 'יהודה'?! שאלה זו, כמו גם בכלל הדיון כאן מחייבים דיון ממוקד בשאלת ההקשר החברתי במשנת רמ"י. מה משמעות הזולת שלא לומר הציבור בעולמו ההגותי? אקדיש עתה דיון במטרה להציג את עמדת רמ"י בשאלות אלו.

ז. שאלת האחראיות של היחיד כלפי החברה: "ירא אלוהים" ו"ירא ה'"

סעיף זה יותר מכל סעיף אחר בפרק זה יבליט את העמידה של רמ"י מול החברה, ואת ההכרה שיש לאדם אחראיות כלפי הסביבה בתוכה הוא חי ופועל. אנו נראה כי המצב האופטימלי של העשייה הדתית איננו מתרחש בעת שהאדם נשאר זר ולא ברור לסביבה. פגשנו כבר את דבריו כי לעתיד לבא אפרים יקבל ויבין את עולמו של יהודה, וממילא תכיר החברה בערכה של אותה עשייה שמקורה בלב הטהור, ולא תמדוד את הקיום הדתי על פי קריטריונים נורמטיביים, שלא לומר באופן מוחצן והישגי. ביטוי לכך מצוי בדרוש הבא בו מתואר כי המצב הרצוי הוא בו שני המישורים ה'כללי' וה'אישי' מתלכדים, מכיוון שבסופו של דבר האדם איננו עומד רק מול אלוהיו, אלא יש משמעות לציבור ככזה:

ר"ה דף כה, א "אמר ליה", עמ' רנד.

³⁶⁸ דברים א, ז.

³⁶⁹ ב, דברים, "הבו", עמ' קט.

"ויהי בני ישראל במדבר וימצאו איש מקושש עצים ביום השבת" (במדבר טו, לב) - איתא בגמרא (בבלי מנחות דף נט, א) 'יש טעונות שמן ולבונה שמן ולא לבונה לבונה ולא שמן'. 'שמן' מורה על 'תפארת לו מן האדם', היינו, שיהיה האדם צדיק וטהור בעומק לבו ויהיה כוונתו לשם שמים כמו שיתבאר במקומו. ו'לבונה' מורה על 'תפארת לעושיה' היינו, שיהיה תפארת לאדם העושה לעיני אדם. והנה האדם צריך לראות שכל מעשיו יהיו "תפארת לעושיה" ו"תפארת לו מן האדם". אך לפעמים נמצא "עת לעשות לה'", שאין האדם צריך להשגיח על "תפארת לעושיה", רק שיהיה כוונתו לשם שמים, כמ"ש "עת לעשות לה' הפרו תורתך" (תהלים קיט, קכו), ולפעמים זה הוא רצון הש"י. וגם לפעמים ימצא להיפך, אף כי כוונת האדם היא לשם שמים אסור לעשות נגד התורה. וגם המקושש אף שהיתה כוונתו לשם שמים, כדאיתא (במדרש) [תרגום יונתן על אתר] מכל מקום נענש, כי אין רצון הש"י שהאדם יכניס עצמו בדבר כזה. רק לכשיאונה לידו דבר שיש לה "תפארת מן האדם", אין צריך להשגיח על "תפארת לעושיה" ולא להכניס עצמו בזה לכתחילה, כי לכתחילה צריך לראות שימצא חן בעיני אלקים ואדם.³⁷⁰

הדרוש מתאר כאן שני מצבים סותרים, ובכך יוצר למעשה אצל האדם עמידה דיאלקטית ביחס לעשיית "עת לעשות לה'". מחד חוזר רמ"י על עמדתו לפיה במצב בו קיימת מתיחות בין שני מישורי הקיום, והאדם המצוי בהכרה נוכחת של "עת לעשות לה'", אל לו להימנע בשל העובדה שמעשהו יישאר סתום ואפילו דחוי על ידי הסביבה. מאידך, הדרוש קובע בו זמנית, כי לעיתים, גם אם כוונת האדם היא לשם שמיים אסור לעבור על ההלכה, ובמובן זה לא ניתן להפוך את "עת לעשות" לאחד מה'כללים'. רמ"י מוסיף טענה נוספת חשובה לא פחות, שכמותה כבר ראינו. אל לו לאדם ליזום סיטואציה בו הוא נוהג מתוך "עת לעשות". הדבר אמור לקרות לו, וזוהי אולי העדות לכך שהופיע כאן הרצון האלוהי. על האדם לנהוג כך מכיוון שהכיר שאין הוא יכול לנהוג אחרת, ומצב זה נוצר כאשר הסיטואציה מופיעה לנגד עיניו, והוא מגיב אליה, מה שאין כן במצב בו הוא היוזם. אין בכך כדי לטעון שרמ"י שולל יוזמה באופן גורף, אך מאחר ולא פעם סייג זה מופיע בדבריו, נראה כי יש בכך מעין נקודת מבחן לשאלה האם האדם פועל מתוך 'אגו', או שההיענות מובנה ויתור על ה'אגו' לטובת הרצון האלוהי. יש בכך גם מיתון של העמדה הרדיקלית-דתית של רמ"י מכיוון שהאדם לכאורה מחויב רק כאשר הוא נקלע לסיטואציה, ומוכרח להיפתח ולהגיב. יש בכך מעין אונס של הרצון האנושי על ידי האל, וזה ההסבר לשימוש במונחים כגון 'הכרח' ו'אונס', כמו גם הנכונות להיות 'מנוצח' המופיעים באותם תיאורי מצב קיומי זה. אך גם כאשר האדם מגיב, עליו לעשות זאת מתוך פתיחות הלב, וללא מחשבות, כפי שבמקומות אחרים זה מתואר כמעשה מהיר, שיש בו ביטוי לתנועה האחדותית השמה בצד כל מיני התחשבנויות.

הדרש הבולט בהקשר זה מוסב על הפסוק המכיל את דברי השבח להם זוכה אברהם לאחר מעשה העקידה. ואין עובדה זו מקרית. אברהם פועל מתוך בדידות מוצהרת, מתוך הכרעה שאיש מהחוץ לא יוכל להבינה. הכרעתו ליקח את בנו לעקידה, עומדת בניגוד לא רק לעולמו הרגשי ומחויבותו כאב, אלא שהיא סותרת מה שהבין עד מהאל, וכמו כן סותרת את עולמו הדתי. והנה דווקא כלפי

³⁷⁰ א, שלח, "ויהיו", עמ' קנב. ראו אצל י' מאיר, המצוות, עמ' 50, הלומד מכאן שעיקר ההתפשטות הוא לעת"ל. ביחס לסייג שמציב כאן רמ"י ראו בדיבור המופיע מיד בסמוך "ועשו" (משם המקור לדברי י' מאיר). בהקשר זה ראו שם גם "ועשו", עמ' קנג, ביחס להבחנה בין **ציצית וגדיל** (ובו דגש על המישור החברתי). כן ראו ביתר פירוט ב, שלח, "ועשו", עמ' צח - שם הדיון מתקשר להבחנה שבין אהבה ויראה.

מי שמסמל את איש האמונה הבודד, נאמרות המילים הבאות:

"עתה ידעתי כי ירא אלוקים אתה" (בראשית כב, יב) - **ההפרש שבין יראת ה' ליראת אלקים**. יראת אלקים הוא מה שימנע אדם את עצמו מלעשות דבר כגון אכילה וכדומה, הוא מחמת שאינו בשלימות, ועוד נמצא בהאדם חסרון ויצמצם את עצמו כפי הבנתו, זאת יקרא 'יראת האלקים'. **יראת ה' היינו, אף שהאדם מבין בעצמו שמותר לו לעשות הדבר הזה, כי נפשו מזוכך מזה החסרון, רק שאסור לו מצד הש"י**. כי הש"י צוה פקודים ישרים לכל נפש ולפי שיש אדם שאין עוד מזוכך בזה, על כן לא התיר הש"י את זה הדבר, כי הוא אינו שוה בכל, והאדם מחויב לסבול איסור עבור חברו, זאת יקרא יראת ה'.³⁷¹

המושגים בהם עוסק כאן רמ"י, חופפים מושגים אחרים בהם נתקלנו לאורך העיון בספר מי השילוח. 'יראת אלוהים' כאן מקבילה ל'יראה' כמו גם ל'יצמצום' ו'תפארת לעושיה'. ואילו 'יראת השם' משקפת את הרמה הגבוהה של ההוויה הדתית המסומלת במושגים 'אהבה', 'התפשטות' ו'תפארת לו מן האדם', אך בשינוי אַחַד משמעותי ביותר. למרות שהאדם מצוי אז ברמה הדתית הגבוהה, ולמרות שמצד עצמו יכול אותו אדם לנהוג בפועל לאור רמת קיום זו, הרי בשל הנזק שהוא עלול לגרום לסביבתו עליו לוותר ולנהוג ב'יצמצום'. על האדם לסבול בשל חברו, והסבל הוא שהאדם מוותר על מימוש עצמיותו, ומכפיף עצמו למסגרת שעבורו עתה איננה רלוונטית, ובמובן זה ניתן היה לומר שהוא חי באופן לא אותנטי.

רמ"י מציג לפנינו עמדה בעלת אופי דיאלקטי - הוויתור של האדם הוא וויתור מודע, בו האדם מוכן לוותר בשל טובת הזולת. לאמור, לפנינו עמדה הנראית כסותרת את מה שראינו לעיל באותן הנחיות שהעמידו את האדם מול האל, זאת בכדי שמתוך דיאלוג אישי זה האדם יפעל. דברי רמ"י על האדם הקדוש שטובתו היא טובת הכלל בעומק, אינם באים לספק פתרון במישור החברתי. יש והאדם המורד מתסיס את החברה בה הוא חי, ולמורת הקושי של החברה לקבל את מעשיו, הרי שבפועל מעשיו חוללו שינוי בחברה ובזולת המתבונן ומושפע ממנו. אך כפי שכבר הצעתי לעיל, רמ"י מכיר בעובדה שיש לעיתים מצב בו מעשי האדם כל כך מופלאים בעיני הזולת,³⁷² שהם יוצרים אצלו 'שבירת הכלים', ואין הוא יכול בשום דרך לעכל ולהפנים אותם, שלא לומר שאיננו יכול ליצור שינוי בעל ערך חייו. במצב זה מחויב האדם לוותר, ובכך אנו חוזרים לקביעה לפיה אין רמ"י מעוניין באיש האמונה הבודד ככזה, אלא חותר למה שהרי"ד סולובייצ'יק הגדיר כ"קהילת הברית".³⁷³

ניתן להבין עתה לא מעט מהסבריו של רמ"י לחטאים וחוטאים המקראיים, אשר ביחס אליהם נראה כי רמ"י מוציא את הכתובים מידי פשטם. נשים לב לטענתו כי חוטאים אלה לא טעו מצד האמת האלוהית, והביקורת כלפיהם היתה שהאל לא מעוניין מעשיהם עתה. עתה' במובן זה

³⁷¹ א, וירא, "עתה", עמ' כט. ראו דבריו א, משפטים, "ועבדתם", עמ' פו, בו הוא חוזר על ההבחנה הזו, ומדבר על כך ש"שתסבלו צמצום מחמת כלל ישראל". ראו י מאיר, המצוות, עמ' 44-45, הלמד מכאן על חובת קיום ה'לבוש'.

³⁷² למקורות מקבילים בעולם החסידי, ראו ר"נ מברסלב, ליקו"מ תנינא, תורה נב: "מה שְקִשָּׁה קְשִׁיּוֹת עַל הַצְדִּיקִים, זְהוּ מְכַרְח לְהִיּוֹת. כִּי הַצְדִּיקִים מִתְדַמִּים לְיוֹצֵרֶם, כְּמוֹבָא, וְכִמוֹ שְקִשָּׁה קְשִׁיּוֹת עַל הַשֵּׁם יִתְבָּרַךְ, כְּמוֹ - כּוּ בְהִכְרַח שְׁיִהְיֶה קֶשֶׁה קְשִׁיּוֹת עַל הַצְדִּיק, כִּי הוּא מִתְדַמֶּה אֵלָיו יִתְבָּרַךְ. וּבְעֵינֵי הַקְשִׁיּוֹת שְקִשָּׁה עַל הַשֵּׁם יִתְבָּרַךְ, מְרַגְלָא בְפִמָּה לומר: אֲדַרְבָּא, כֵּן רָאִי לְהִיּוֹת דְקָא, שְׁיִהְיֵי קְשִׁיּוֹת עַל הַשֵּׁם יִתְבָּרַךְ, וְכֵן נָאֵה וְיִפָּה לוֹ יִתְבָּרַךְ לְפִי גְדֻלְתוֹ וְרוֹמְמוֹתוֹ. כִּי מַעֲצָם גְדֻלְתוֹ וְרוֹמְמוֹתוֹ, שְׁהוּא מְרוֹמֵם מְאֹד מִדְעִתְנֵי, עַל - כּוּ בְנֻדָּאֵי אֵי אֶפְשֵׁר שְׁנִבְנוּ וְנִשְׁיֵג בְּשִׁכְלֵנוּ הַנְהַגְתוֹ יִתְבָּרַךְ... וְאִם הִיא הַנְהַגְתוֹ כְּפִי חַיִּיב דְעִתְנֵי, אִם - כּוּ הִיא, חַס וְשְׁלוֹם, דְעִתְנֵי דְעִתְנֵי".

³⁷³ ראו הרי"ד סולובייצ'יק, איש האמונה, עמ' 27-29.

שהקדימו את זמנם, ולא רק מצד עצמם. לאמור, אין הכוונה בהכרח שהם לא פעלו מתוך ההווייה הגבוהה המכירה שזה רצון ה', אלא הבעיה היתה שהעולם לא היה מוכן ובשל למעשה שלהם.³⁷⁴ לאמור, למרות שמבחינה רוחנית אישית הם וודאי צדקו, אלא שה'חוץ' לא היה יכול לקבל זאת, ועד שלא יתרחש שינוי באותו 'חוץ', אסור לנהוג כך. ממילא התפקיד של המורה הרוחני הוא לייצור את המצע ההכרתי-נפשי אצל התלמידים, ועד אז עליו להסתפק בהסבר אופי ההכרעה ולעיתים עליו אפילו לוותר על הביטוי התנהגותי.

ראיית האדם את עצמו גם כייצור חברתי, או ראיית ערך רוחני-דתי בחיים בתוך הציבור, הופך ויותר זה לא כמעשה מאולץ, אלא כמעשה בעל ערך רוחני, שייתכן והוא לא פחות בעל עוצמה מהתנהגותו של האדם המורד.

"ומצא חן ושכל טוב בעיני אלקים ואדם. בטח אל ה' בכל לבבך ואל בינתך אל תשען. בכל דרכיך דעהו [והוא יישר אורחותיך] (וכו'). אל תהי חכם בעיניך [ירא את ה' וסור מרע]". (משלי ג, ד-ז) - הנה ענין סמיכות הפסוקים האלו "ומצא חן ושכל טוב" וכו', היינו, **שיראה האדם שמעשיו יעלו חן ותפארת לעיני בני אדם**. אך אם ירצה להשתדל בכחותיו שיהיה מיופה ומיהודר בעיני בני אדם, נגד זה אמר "בטח בה' בכל לבבך ואל בינתך אל תשען", פירוש, **אל תסמוך על בינת לבך כי תבין מה שיעלה חן ומה שלא יעלה**. רק "בכל דרכיך דעהו", שתטה כוונתך רק לשם שמים 'בכל דרכיך' שיהיו לרצון הש"י. "והוא יישר אורחותיך" היינו, **אם תלך בדרך טובים, מה שיצטרך שיהיה טוב בעיני בני אדם, הש"י יישר, שיעלה חן**. ואעפ"כ לא תסמוך גם על זה מכל וכל ולעשות מעשה שהוא היפך דעת בני אדם, ויסמוך על זה מחמת שידע כי בעומק הוא צדיק, על זה נאמר "אל תהי חכם וכו' ירא את ה' וסור מרע".³⁷⁵

רמ"י למעשה נע כאן בתנועה דיאלקטית - מחד אין הוא רוצה שהאדם יפעל מתוך רצון למצוא חן בעיני הזולת, ומאידך אין הוא רוצה לייצור קרע בין האדם ובין סביבתו.³⁷⁶ הניסיון הזה לנוע בין שתי האפשרויות עלול להיתפס כחוסר עקביות או כפשרנות ואי הליכה עד הסוף מבחינה רעיונית. אלא שאין הדברים כך, ותנועה זו האופיינית לרמ"י מבטאת עמדה מורכבת ביחס למציאות, עמדה המכירה בעובדה שאי אפשר לתפוס את המציאות דרך נקודת מבט אחת, ואדם זקוק ליכולת דיאלקטית, ולהיות מסוגל להכיל את שני הפנים של המציאות. מחד, אל לאדם להיות עסוק בשיקולים של האופן בו יתקבל מעשהו בעיני ה'חוץ, אך בו זמנית עליו להיזהר שלא להגיע לעימות. מורכבות זו תיצור תנועה 'רכה' ועדינה הקשובה הן לאדם עצמו והן לסביבה בה הוא חי, מתוך רצון שלא להנגיד באופן לא פתיר בין שני המישורים: בין המישור הכללי ובין המישור האישי; בין המישור ה'אתי' ובין המישור ה'דתי'.

³⁷⁴ ראו בפרק החמישי, שכך הצעתי לפרש את דברי רמ"י בעת שהוא מסביר חלק מהחטאים המקראיים (כגון חטאו של קרח).

³⁷⁵ א, משלי ג, "ומצא", עמ' רכ.

³⁷⁶ דווקא בשל המקום המשמעותי שתופס הדיאלוג האישי בין האדם ובין האל במשנת רמ"י, יש צורך בשימת סייגים, שמשמעותן להביא את האדם להכרה שאין המרידה ב'חוץ' מטרה אלא הכרח בל יגונה. כך יש לקראו אמירות כגון א, תבוא, "ושמת בטנא", עמ' קצא: "ואף דבר שיהיה כוונתו לש"ש אם נראה בו רעה לעין, לא יעשה זה, מפני שצריך שיהיה ברו כתוכו", או דבריו בחלק ב, תבוא, "והיה", עמ' קכג, בו הוא טוען שאפילו אם על הגוון נראה כחוטא, מגיע עמלק ומקטר.

גם את הדרוש הבא אני מציע לקרוא על אותו רצף רעיוני, בו למרות הדגש על המקום האישי, והתפקיד שיש לכל אדם, עדיין קיים אצל רמ"י הרצון לשמור על ה'קהילה'.

"[ויהי אחרי המגיפה] ויאמר ה' אל משה ואל אלעזר בן אהרן הכהן לאמור. שאו את ראש כל עדת בני ישראל וגו' (במדבר כו, א-ב) – הענין שאחר מעשה זמרי נצטוו למנות את ישראל ולפרוט משפחות, ³⁷⁷ כי פנחס אשר קנא... שהמעשה הזה היתה שייכת רק אליו ליישר חסרונו ³⁷⁸... נאמר אחר כן המנין, להראות שאף שנתחלקו ישראל לפרטים, וכל אחד שייך לחלקו בפרט קדושה, מכל מקום יש בהם גבולים בפרט משפחות לחלקם ולפרטים, כפי כח שורש קדושתם המוטבע בהם. ולכן נסמך אחר כן "לאלה התחלק הארץ" (שם פסוק נג), שאף שכל אחד נוטה למכיון אחר, מכל מקום מיישרים כולם את לבם למקום אחד. ³⁷⁹

ניתן לקרוא דרוש זה כאמירה השוללת אנרכיה, שהשוני איננו אמור להוציא את הפרט מהמסגרת, המסומלת בדרוש על ידי 'הנחלה בארץ'. אבל כאמור אין כאן רק היבט רעיוני גרידא, אלא היבט זה קשור בטבורו בהיבט החברתי, וכבר ציינתי את האופן בו רמ"י יוצר אצל האדם הכרה סובייקטיבית (שמחירה בין היתר הוא חווית בדידות), אך במקביל מתברר לנו כאן כי רמ"י מעוניין בשמירת הזיקה של האדם הזה לחברה בה הוא חי. ³⁸⁰

ייתכן ודרך אמירות אלו צפה ועולה דמותו של רמ"י עצמו, שמחד תואר כאדם נעים וסבלן, ומאידך דברי התורה שלו מעידים על דמות החיה במתח רוחני עז, ובעל עולם מחשבה יוצא דופן ולא שגרתי. דמות זו מופיע גם על רקע דמותו של רמ"מ מקוצק מורו הכריזמטי, שבהחלט היה עלול לתפוס מורכבות זו כמקור של חולשה וויתור.

ח. חוק, אנטי-נומיזם, הקירבה לרעיונות שבתאים

פרקי העבודה בכלל ובפרט הדיון הארוך לאורך פרק זה הבליטו את יחסו המורכב של רמ"י למערכת התורה והמצוות, ואת עמדתו העקרונית אותה ניתן לתמצת במשפט "כי באור הברור שם לא נמצא שום סייג ואיסור", ³⁸¹ הגם שעלינו לזכור כי זה פן אחד מתמונת העולם הדו-פני העולה מספר מי השלוח.

הגותו של רמ"י לא חריגה בכל הנוגע ליחסה העקרוני להלכה. הביקורת על המערכת ההלכתית מתוך מניעים דתיים, בשל תחושה עמוקה שה'חוק' לעיתים מרחיק את האדם מהאל במקום להיפך, קיימת דורות רבים לפני רמ"י. ³⁸² הייחוד של משנת רמ"י, הגם שגם לה מצאנו מקור מסוים אצל החוזה' מלובלין, היא עיסוק במפורש בעשייה דתית שאיננה הלכתית, ואדרבה

³⁷⁷ רמ"י מתייחס לעובדה שלא רק מונין את עם ישראל, אלא המקרא חוזר ומפרט בכל שבט את המשפחות שבו (שם כו, ה-נא) אשר לפיהם יחלקו את הנחלות בעת הכניסה לארץ (שם פסוק נג-נו).

³⁷⁸ וכאן מצטט רמ"י את הבבלי מסכת זבחים דף קיא, ב הקובע במפורש שרק לאחר שהרג את זמרי זכה פנחס לכהונה.

³⁷⁹ ב, פנחס, "ויאמר", עמ' קה.

³⁸⁰ אני מוצא דמיון בין עמדת רמ"י ובין דברי הרב סולובייציק בכמה וכמה מחיבוריו. ראו לדוגמה סולובייציק, הקהילה, עמ' 228-233.

³⁸¹ א, שמיני, "ויהי", עמ' קה.

³⁸² ראו שלום, פרקי יסוד, לאורך שני הפרקים הראשונים, עמ' 85-9; פייקאז', צמיחת החסידות, לאורך החלק השני, עמ' 175-302. השוו לדיון העקרוני של מגיד, אזיביצה-ראדזין, עמ' 209-215.

סותרת את ההלכה. עמדתו העקרונית מתארת מצב בו 'עומק' רצון האל לעולם איננו מתגלה דרך ההלכה, אלא 'פונה' ישירות לאדם, ומתגלה לו דרך עצמו. מערכת המצוות היא בגדר של 'לבוש', ומי שזוכה לעמוד נוכח האור האלוהי, מצוי בהוויה בו אין מותר ואסור נורמטיבי. כל זה דורש דיון בשאלת זיקת משנת רמ"י לעמדות אנטי-נומיסטיים בכלל, ועמדות שהושפעו מהשבתאות בפרט.

דיון זה משלים את דיון שעסק בשאלת החוק והזמן כמו גם שאלת החוק ומשיחיות. טענתו שם כי ספר מי השלוח איננו ממוקד בשאלת בשלות הזמן, ואיננו מנסה לדחוף לקץ הזמן, אלא אדרבה דורש מהאדם להכיר האם הוא עצמו 'בשל'. לאמור לא ממד הזמן הוא הדומיננטי בספר מי השלוח, אלא במקביל או כחלק מהרצון לחולל תמורה עמוקה בחיי תלמידיו, הוא דורש מהם להכיר ברמת קיומם, כמו גם להבחין בין ההוויה ובין ההבנה.

טענה משלימה בהקשר זה, היו דבריי שלא רק שאין אצל רמ"י עיסוק במשיחיות או בדמות משיחית, אין גם עיסוק בדמות ה'צדיק' כדמות מכוונת או מחוללת תמורות עבור עולמם של חסידיו. בספר 'מי השלוח' אין דיון בולט ומפורש בנושא המשיחיות כנושא אקוטי ואף לא בדמותו של הגואל, וזאת למרות העיסוק הנרחב בדמותו של 'יהודה' (=דוד, בית דוד). ה'אדם הקדוש' של רמ"י איננו מונע משיקולים משיחיים, הגם כי נכון הוא שהתנהגותו מאפיינת את העידן המשיחי. משנת רמ"י מאפשרת, ואולי בזה ייחודה, הופעת טיפוס דתי או ליתר דיוק קינום דתי 'משיחי' (=תואם את העידן שלעתידי לבא) כבר בתוך העולם הזה, אך כאמור בתנאי שאכן זכה לעבור תהליך של שינוי אותו מכנה רמ"י תהליך הבריור.

אין בדברי רמ"י רצון לשנות את ה'כללים', אדרבה רק אלה יכולים להבטיח את החיים הדתיים בעוה"ז.³⁸³ לא רק שהמהלך של רמ"י איננו לתקן או לשנות את עולם ההלכה, אלא שגם פנייתו ליחיד הנוהג באופן חריג, מזכירה יותר את דבריו של קירקגור בדבר דחיה זמנית של ה'אתי'. גם יחיד זה לא קובע לעצמו 'חוקים חדשים', אלא עומד מול בוראו כמי שמצוה אותו, ולא כמי שמחוקק לו חוקים (בשפתו של רוזנצוויג).³⁸⁴ "רצון ה'" נבחן וממומש כל יום מחדש, והוא ביטוי להווייתו האותנטית של האדם. אין האדם יכול לנהוג היום על פי מה שנהג אתמול, אלא רמ"י דוחף את האדם לנהוג כל העת "לפי העת והזמן".

הדמות של 'יהודה' איננה מונעת מרצון לשבירת המסגרת ההלכתית, אלא מרצון להבין ולקיים את רצון ה', מתוך חירות.³⁸⁵ וללא 'דעות מוקדמות'. דמות זו איננה כפופה לתיאוריות כגון מהותה של "תורה דאצילות", כשם שבמקביל המבנה הדו-פני מעניק חשיבות מהותית לחיי קיום תורה ומצוות (= 'צמצום') כפי שראינו באריכות. על כן לא נכון יהיה לתאר כי לפנינו 'תורה אנטי-נומיסטיית'. כמו כן לא נכון יהיה לומר כי רמ"י חותר לחוקיות חדשה, אדרבה, ה'חוקיות' היחידה שיש כאן היא של העדר חוקיות.

ראינו כמה וכמה דרושים שביחס לאמור בהם ניתן להצביע על דמיון לרעיונות שבתאיים, בפרט שאלה עולים במהלך פירושו של רמ"י לחטאים במקרא (חפני ופנחס,³⁸⁶ עוזיה, אמציה³⁸⁷

³⁸³ וייס, אוטופיה, עמ' 231. ראו את הדיון הארוך של מגיד, **איזביצה-ראדזין**, עמ' 216-239.

³⁸⁴ הזכרתי את דברי רוזנצוויג בהיותם נושא מרכזי בפרק הבא, בו אחדד את טענתי על משנת רמ"י בעזרת הבחנה זו.

³⁸⁵ ה'חירות' איננה המטרה אלא מהווה תנאי הכרחי להכרת רצון ה'.

³⁸⁶ ראו לעיל בפרק החמישי, בפסקה הדנה בחטא זה.

וזמרי³⁸⁸). לכך יש להוסיף את עיסוקו הנרחב במושגים כגון "עת לעשות לה'",³⁸⁹ או היחס בין הלבוש והאור.³⁹⁰ אין ספק שהעולם החסידי אשר כתופעה היסטורית הופיע אחרי השבתאות ותחילתו במקביל לספיחיה, בדמותו של יעקב פרנק ותלמידיו, היה מודע לרעיונות השבתאיים, ואפילו הואשם לא פעם בהשפעה שבתאית על ידי המתנגדים לחסידות.³⁹¹ יתר על כן, עולמם הדתי של מורי החסידות, כמיהתם לחויות אקסטטיות, ובכלל עולמם המיסטי, יצרו בינם ובין המערכת הנורמטיבית מתיחות דיאלקטית. בתוך הקשר זה בולטת תורתו הנועזת של רמ"י, ואך טבעי הוא לשאול האם ניתן לאתר בו השפעה שבתאית, גם אם כן, הכוונה היא להשפעה לא מודעת, שהרי אין ספק שרמ"י לא ראה עצמו כשבתאי.³⁹²

ראשית עלינו לזכור שאמירות והנחיות 'רדיקליות' התקיימו גם מחוץ לעולמה של השבתאות,³⁹³ לפניה ובמקביל לה.³⁹⁴ שנית שאלת ה'השפעה השבתאית' מזיקה הקדמה מתודולוגית בכל הנוגע להגדרת מושג זה, או לכל הפחות הבהרת הקריטריונים להגדרת משנה רוחנית כשבתאית. יהודה ליבס הציע את ההגדרה הבאה: "במונח שבתאות מכוון אני לכלל התנועות המחשבתיות המשיחיות המייעדות לשבתי צבי תפקיד חיובי בתהליך הגאולה".³⁹⁵ רמ"י וודאי איננו עומד בקריטריון זה, ולו רק בשל היעדר עיסוק במשיחיות דחופה שלא לומר היעדר עיסוק בדמות המשיחית, כשם שאין אצלו רצון לדחוק את הקץ, ורצון לשנות את עולם ההלכה.³⁹⁶ אידל כותב כי: הגיע הזמן שחקר המיסטיקה, ובכלל זה החסידות, יצא מן הגטו המחשבתי ויאמץ גישה פתוחה יותר שלא תצטמצם למנטרה של השפעה לוריאנית ושבתאים כהסברי יסוד".³⁹⁷ ואם כי חשוב למצוא מקורות קודמים לטענה זו או אחרת, מהותי יותר לבחון כיצד אותו הוגה מארגן

³⁸⁷ ראו וייס, אוטופיה, עמ' 222-224.

³⁸⁸ כבר ציינתי בפרק המבוא, שכבר עם פרסום הספר, פרשנות זו עוררת תרעומות בתוך העולם החסידי. ראו אצל מרכוס, **החסידות**, עמ' 244, המספר שחסידי קוצק ראו בפורשים מהחצר "כת הנועה במינות", וזאת בשל "הערה שהשמיע רבי מרדכי יוסף מאיזביצה בספרו 'מי השלוח' בענין פנחס וזמרי". נדמה כי דבריו הם המקור לדברי אשכול, **החסידות**, עמ' 116: "חסידי קוצק היו עושים שפטים בספרו, על דברי מינות שמצאו בו ברוח השבתאים...". ושכמקור או דוגמה לדברי מינות' אלה, הוא מפנה את הקורא (שם, הערה 33) לפרשנות לזמרי וכזבי בת צור.
³⁸⁹ השו"ת ורשובסקי, **בין השיטין**, עמ' 131-133; 147; שלום, **שבתי-צבי**, ב, עמ' 694-696; ליבס, הנקודה, עמ' 258; ליבס, המשיח של הזוהר, עמ' 166-170.

³⁹⁰ ביחס לשתי הבחינות בתורה ראו שלום, **פרקי יסוד**, עמ' 67-85; שלום, מצוה בעבירה, עמ' 38-39. יש לזכור כי למתח זה מופע חשוב בעולם הקבלה בכלל, ולא רק בשבתאות.

³⁹¹ לדיון עקרוני יותר בדבר היחסים בין השבתאות ובין התנועה החסידית, ראו אליאור, שבתאות וחסידות; פדיה, איגרת הקודש, עמ' 337-354.

³⁹² כניסוחו של בריל, ר' **צדוק**, עמ' 166, הערה 81.

³⁹³ ראו את עבודתו הנרחבת של פייקאז', **צמיחת החסידות**, עמ' 175-302.

³⁹⁴ בהקשר זה גם אזכיר את ניסיונו של הרמח"ל להבחין בין מושג ה'עבירה לשמה' ובין השבתאות, בחיבורו **קנאת ה' צבאות**, בפרט עמ' צו-צח: "אפילו עבירה לשמה לא תהיה אלא הוראת שעה. אבל לא שיהיה אפשר לשנות סדר המעשה, כי זה נקרא המרת התורה". על עמדה זו ראו את דברי תשבי, רמח"ל ושבתאות, בפרט עמ' 182-185.

³⁹⁵ ליבס, הנקודה, עמ' 256.

³⁹⁶ ראו וייס, אוטופיה, עמ' 231; מגיד, **איזביצה-ראדזין**, עמ' 224-225.

³⁹⁷ אידל, יופייה של אישה, עמ' 332, ושם הערה 52.

את החומר.³⁹⁸

פדיה כותבת כי: "בהשוואה לשבתאות, שבה המתח בין ההתגלות לסמכות יושם בתוך הפרויקט המשיחי, הרי בחסידות עוצבו מתחים וקונפליקטים אלה בצורה חדשה והועמדו כמתח שבין שני מיני סדר יום: תורה ותפילה".³⁹⁹ בדבריה היא מדגישה את המתח בין חוק והתגלות, חוק ואקסטזה.

בהמשך להבחנתה של פדיה הממקדת את המתח בין החוק וההתגלות, אומר שאצל רמ"י המוקד הוא האדם הספציפי, ועולמו הדתי. לעיל כבר הוזכרה הטענה שניתן לראות במשנת רמ"י את קיומה של תורת 'גאולה אישית',⁴⁰⁰ שעיקרה ביטוי לעולמו הפנימי של האדם, ואשר מבקשת לרומם את רמת התודעה שלו, כמו גם רמת הקיום הדתי שלו.

ט. סיכום: עשייה לא הלכתית כמימוש רצון האל

ראינו לאורך פרק זה באריכות כיצד המסע של אדם, מסע שניתן לראות בו את מסע לקראת האמונה, הוא הוא המסע לקראת עצמו. עבור רמ"י הקיום עצמו נושא משמעות כפולה: בו מפענח האדם את משמעות חייו, ובו מפענח האדם את משמעות הדרישה הדתית. בעת שהאדם מכוון את היחס לעצמו הוא מכוון את היחס לאלוהיו. ראינו בעת תיאור תהליך הבירור כי גילוי רצון האל מהאדם מתרחש עם הסרת הנגיעה, ושפעולת 'הסרה' זו שלעצמה היא מתן ביטוי ל'אני' עמוק או גילוי 'העצמי'.

למרות שרמ"י שם דגש רב על הכוונה (=המניע) ולא על המעשה ככזה, הרי שעלה באופן בולט לאורך הפרק, כי רמ"י מעוניין שבסופו של התהליך האדם יביא לכך ביטוי בקיום הקונקרטי שלו. אמנם יש להכיר בבעייתיות בדתיות פנימית בלבד העלולה לפתוח פתח להונאה וביטולה של העשייה הדתית.⁴⁰¹ מצד שני ראינו באריכות כי אין רמ"י מעוניין בפירוק עולם ההלכה, לא רק במובן הציבורי אלא גם אצל האדם הפרטי. רמ"י המעמיד את האדם מול רצון ה', דורש כאמור לעיל 'בירור' פנימי עמוק, לפני שאותו אדם יוכל לטעון בדבר הכרת רצון זה. נכון הדבר, שבתורה מעין זו האדם יכול לחיות בשקר עצמי, אבל עלינו לשים לב שמימוש משנת רמ"י **כלשונה** איננו יוצר אנרכיזם לשמו. מערכת הנורמה ההלכתית איננה מתבטלת (וודאי שלא בעוה"ז), אלא זוכה להשלמה, אם כי לא ניתן לטשטש את העובדה, שלעיתים 'ההשלמה' דוחה את הנורמה אותה היא באה להשלים. מדברי רמ"י נראה, שמדובר בעיקר בדחייה ארעית (אלא אם כן מדובר באדם שהגיע לשיא דתי אוטופי, בו הוא מכיר באופן תמידי מהו רצון ה').

העולם נברא בחוקיות מסוימת, חוקיות שבין היתר מחייבת את האדם לקיים תורה ומצוות. קיום תורה ומצוות יבטיח שהאדם לא יטעה, ויוכל לייצור מסגרת המאפשרת קיום חיי קהילה

³⁹⁸ אידל, יופייה של אישה, עמ' 330-333. ראו את דברי ההסתייגות שלו בהערה 48 בדבר שימוש בלתי מבוקר במונח רדיקלי.

³⁹⁹ פדיה, איגרת, עמ' 353-354. השוו לדברי ליבס, השבתאות, עמ' 20-21; אליאור, **חירות**, עמ' 223-248.

⁴⁰⁰ ראו פיירשטיין, **אזיביצה**, עמ' 77-79; פיירשטיין, גאולה אישית; פנטון, גאולה; מגיד, **אזיביצה-ראדזין**, עמ' 218-

219

⁴⁰¹ כפי שראינו בסעיף הקודם. השוו לדברי שגיא, **מסע האני**, עמ' 244, כי עבור קירקגור הפנימיות הנסתרת היא אכן המבחן הגבוה ביותר לאמונה, דווקא משום המכשלה הזאת

דתית ומוסרית. יש כאן מעין מקבילה לתחום ה'אתי' הקירקגוריאני, שחברה אנושית איננה יכולה להתקיים בלעדיה. אבל בכך הרעיון לא מוצה, וכשם שבתהליך הבריאה ה'צמצום' הוביל ל'התפשטות' העולם, כך קיום תורה ומצוות (= 'צמצום') יובילו בסוף של דבר את האדם להכרה, שקיום 'פשוט' של הנורמה ההלכתית לא תאפשר לו כאדם קונקרטי לממש את ייחודי. קיום תורה ומצוות אמור בסופו של דבר להרחיב או להעמיק את תודעת האדם, אם על ידי הולכתו למבט מעמיק יותר אודות מטרת החיים הדתיים, או אולי על דרך דיאלקטית בו העמידה מול קיום תורה ומצוות מעורר מתח המאפשר את חשיפת הרובד העמוק יותר.

האמירות אודות האפשרות לנהוג ב'התפשטות'; או ההנחיה לנהוג על פי ה'פרטים' ולא על פי ה'כללים'; הבחירה ב'תפארת' לו מן האדם לעומת 'תפארת לעושיה'; כל אלה מבטאים את ההיענות ל'עומק' רצון ה', ובמובן מסוים מסמלים את האחריות העמוקה שהאדם לוקח על חייו, ואת התביעה שלא להתכחש ללקיחת אחריות זו.

ראינו כי ההכרה ש"הכל בידי שמיים", איננה סותרת על העבודה הנדרשת מהאדם. האדם אמור להתבונן על חייו כדי להכיר באמת זו. יכולת זו אשר תזכה עברו בין רצונו שלו ובין רצון ה' תוביל בסופו של דבר למימוש רצון האל בקיום. מימוש זה מעצם הגדרתו עומד בסתירה למערכת הנורמטיבית והגם שרמ"י מתאר בגלוי ובאריכות, ובכך הוא אכן הוגה נועז, עשייה זו כאידיאל דתי, הרי שבמקביל ראינו כי הוא מבקש גם לחבר את היחיד לציבור. תשומת לב רבה מוענקת במשנתו להפיכת תלמידיו ל'סובייקט', ולהובלתם לעמידה בלתי-אמצעית מול האל, אך עדיין נראה כי אין רמ"י מעוניין ביצירת טיפוס דתי הפורש מהציבור, ההופך לדמות עלומה אשר חיה בבדידות. מסקנה זו איננה נגזרת רק מהעובדה ההיסטורית שהדמות העומדת מאחורי תורות אלו היה רבי חסידי, אשר עמד בראש עדה, אלא מההתבוננות בעולם הסמלים בו הוא משתמש. אין לראות בסמל כשלעצמו חסר ערך, בהיותו מכוון רק למסומן. נראה כי השימוש בדמותם של יהודה, דוד, משה, מלך וכיוצא בזה, יש לו משמעות במובן זה שהטיפוס הדתי הגבוה הוא גם מנהיג. ככזה הוא אמנם מורס מעם, אך במקביל הוא אמור להיות דמות משפיעה, המקיימת נקודות חיבור עם הציבור. ברצוני לטעון כי רמ"י מבקש לשלב את עולמו של היחיד בעולם הציבור, שילוב שיש להודות יתממש באופן מלא רק לעתיד לבא. על רקע זה יש לראות את אותן אמירות המבקשות לייצור רצף בין היחיד והציבור, כמו גם הופעת הביטויים "יראת ה'", ואפילו הדרישה של "דן דין אמת לאמיתו".

על רקע הנחיות אלו אסיים בעובדה מרתקת אותה כבר ציינתי בעת תיאור פרישת רמ"י מקוצק. לעומת דרכו של רבו רמ"מ מקוצק, רמ"י פתח (וודאי טען שיש לפתוח) את שורות הלומדים בחצרו, דבר המפתיע נוכח אופי האמירות שכנראה נאמרו בפרהסיה (ראו הקדמת הנכד בחלק א של הספר). ניסתי לתאר לאורך פרקי המחקר הן את מטרתו כמורה, והן את הכלים שהציע לתלמידיו כמו גם את המסכת הרעיונית העומדת בסיס משנתו. אך עדיין יש לתהות, האם לא חשש רמ"י שמשנתו תיצור פרוק בעולמם של תלמידיו. אין לנו כל עדות ולפיה רמ"י לימד את דבריו בפורומים סגורים לציבור, מה שלכאורה היה מתבקש ממורה 'אחראי'. ואולי התשובה לשאלה מצויה בתורתו שלו: אם אמנם הוא הכיר כי "הכל בידי שמיים", הדבר הסיר במובן מסוים את האחריות שלו כמורה מתוצאות דבריו. הוא עצמו היה טרוד וממוקד בעצם ההכרעה ללמד תורה זו, לאמור האמנם זה רצון ה' ממנו לגלות דבר זה בעולם. האדם אינו יכול לשלוט בתוצאות, אם כי הוא יכול ללמוד מהם על עצמו. מידת האחריות של האדם נעצרת בעולמו הפנימי והנגזרות של עולם זה, בבחירת דרכי ההתנהגות. כשם שכאמור אין האדם אחראי

לתוצאות, במובן זה שהוא אמור לוותר על אותה שאיפה לשלוט או לקובע את מהלכי חייו, כך היכולת שלו, גם כמורה, לקחת אחריות על חי תלמידיו מוגבלת. מורי בית פשיסחה ראו עצמם כמראה, אשר משקפת לתלמיד את עצמו. תודעה מעין זו לא רק 'משחררת' את תלמיד בעומדו מול רבו, אלא גם 'משחררת' את המורה.

לסיום פרק זה אדגיש כי במהלך הדיון הצבעתי על הקשר הפנימי המתקיים בין המושגים המרכזיים המרכיבים את עולמו הרעיוני של רמ"י. יתר על כן, ראינו כי מגוון הסמלים בהם הוא משתמש הם ביטוי לתמונת העולם בעלת מבנה דו-פני. עובדה זו מעידה על עולמו הרעיוני העקבי והמהודק העולה מספר מי השלוח, שבמובן מסוים הוא הפוך מחופש הדרשנות המאפיינת ספר זה. לפנינו הוגה בעל תמונת עולם ברורה, אשר ביקש ללמד זאת לתלמידיו כמו גם להעניק להם כלים לייצור להפוך עולם זה לממשי בחייהם. לשם כך נעזר בכלי הדרשנות הנפוצים, וכבר הצעתי לראות ברטוריקה חלק אימננטי מתהליך ההוראה שלו, וחלק מעולם ההנחיות שהציע לתלמידיו. הדרשנות המפתיעה הוא אמצעי רטורי כדי לערר את השומע, ולהניע אצלו תהליך פנימי.

פרק תשיעי

על קיום ואי קיום מצוות מתוך 'יכולת' –

אקזיסטנציאליזם דתי במשנתם של ר' מרדכי יוסף מאיזביצה ופרנץ רוזנצוויג

א. מבוא

הדברים הבאים יתמקדו בפרשנותו של רמ"י לפרשת זמרי ופנחס (במדבר פרק כה), וזאת מתוך מטרה כפולה: ראשית אראה כי פרשנותו המפתיעה לפרשה מקראית זו, מהווה ביטוי נאמן לעמדתו העקבית. דבריו כאן מכילים את כל אותם יסודות רעיוניים מהם מורכבת משנתו, כך שהנלמד בפרקי המחקר הקודמים יהווה את הבסיס להסבר דבריו בפרשה זו. אך בעיקר יתמקדו דבריי בפרק זה בהצעת פרש דרוש זה לאור דברי פרנץ רוזנצוויג במאמרו "הבוניס".

ברצוני להצביע על נקודת דמיון בין דברי רמ"י ובין דברי פרנץ רוזנצוויג, ובכך לא רק להעיר על קרבה מפתיעה בין שני הוגים, שבמבט ראשון עולמם הרחני-הגותי נראה רחוק זה מזה, אלא גם לחדד את הדיון בשאלת משמעותו של "אקזיסטנציאליזם דתי"¹, ולדון בשאלת היחס בין עמדה זו ובין העמדה האקזיסטנציאלית בכלל. מוקד הדיון יהווה הפירוש האקזיסטנציאלי שניתן למצוא בדברי שני הוגים אלה בנוגע ליחסם אל קיום המצוות. מחד אבחן את יחסו של רמ"י לביצוע עבירה הנעשית מתוך מודעות של היענות לרצון האלוהי, ומאידך את עמדתו של רוזנצוויג ביחס לקיום מצוות (ואי קיומן) באופן 'מדורג', זאת מתוך היענות ל'יכולת' של האדם. כבר בהצהרת כוונות זו אנו נחשפים לנקודות המוצא השונות של שני האישים: רמ"י יוצא מתוך נקודת מוצא דתית כדי לערוך דיון אודות מצב בו מתקיימת שלילת המצוה, ואילו רוזנצוויג יוצא מתוך נקודת מוצא של העדר מחויבות כדי להוביל את האדם לקבלה עצמית של המצוות.

מובן מאליו שבכך לא מתמצה השוני בין שני הוגים אלה, שחיו בתקופה ובאטמוספירה רוחנית ורעיונית שונה האחד מהשני. ההשוואה כאן מטרתה בעיקר שימוש בדבריו של רוזנצוויג על אודות ה'יכולת' כקריטריון לקיום או אי קיום המצווה לצורך הנהרת עמדתו של רמ"י ביחס לביצוע עבירה.² בדברים להלן, אבלית כיצד תשומת הלב של הוגים אלה מועברת מהעיסוק בעצם קיום המצווה, ומתמקדת במניע של האדם הפועל. אנסה להראות, כי למרות שההגות הקיומית שמה דגש על חירות הרצון, הרי שבסוגיה שלפנינו דווקא 'איבוד הבחירה' היא הביטוי הממשי לעשייה מתוך אותנטיות דתית, והיא עומדת בלב הדגם האקזיסטנציאליסטי-דתי הקיים בהגותם של רוזנצוויג ורמ"י. 'איבוד בחירה' במובן זה שאין האדם עומד מול מספר אפשרויות, ובוחר ביניהן, אלא רצון עז הקיים בו מעמיד אותו מול אפשרות אחת ויחידה.

¹ בדרך כלל, עיסוק באקזיסטנציאליזם דתי במסגרת דיון בפילוסופיה כללית מקדיש מקום נרחב למשנתו של קירקגור. במקביל, דיון מעין זה במסגרת ההגות היהודית מתמקד במשנת הרב יוסף דב סולובייצ'יק (1903-1993). הייחוד במשנתו של רמ"י הוא העובדה שקיימת אופציה להעמיד בסימן שאלה את חובת הציות להלכה בשל 'הצו' האקזיסטנציאלי. ואדגיש, מדובר בהוגה הרואה עצמו מחויב להלכה, ואדרבה, הוא רואה את ההלכה כגילוי אלוהי.

² דיון מתודולוגי בכל הנוגע לעריכת השוואה בין שני הוגים, ובפרט בין קירקגור ובין רמ"י, מצוי אצל מגיד, ביקורת, בפרט בעמ' 284, וראו את תגובת גלמן, חסידות אקזיסטנציאלית, עמ' 397-393 (והשוו גלמן, אברהם, עמ' 12-9).

ב. הפרשנות למעשה זמרי ופנחס בספר מי השלוח

פרשנותו המפתיעה והרדיקלית של ר' מרדכי יוסף למעשה זמרי³ היא מן המפורסמות. דברי פרשנות אלה⁴ עוררו כעס רב על ספר 'מי השלוח'⁵, והיו שטענו כי על רקע זה נשרף הספר:⁶

"וירא פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן, ויקח" כו' (במדבר כה, ז) - ולא יעלה ח"ו על הדעת לומר

³ במחקר נדונה פרשנות זו מכמה היבטים, ראו מגיד, **איזביצה-ראדזין**, עמ' 190-198; בריל, **ר' צדוק**, עמ' 165-168; פירשטיין, **איזביצה**, עמ' 33-35 (ובקצרה בתוך פירשטיין, דטרמיניזם, עמ' 191-190) וייס, אוטופיה, עמ' 228-231; גלמן, **האימה**, עמ' 36-38 (השוו גלמן, עקידת יצחק, עמ' 33-35); י' מאיר, המצוות, עמ' 38-40; מאהלר, **חסידות**, עמ' 336 (ושם עמ' 343-348); ש"ץ, עיונים, עמ' 560; אליאור, תמורות, עמ' 424; א' מאיר, עקידת יצחק, עמ' 290; רוזנברג, תורת הייחוד, עמ' 304.

⁴ אמנם התרעומת כוונה כנגד פירוש זה ביחס לזמרי, אך טיעון ספציפי זה איננו ייחודי בספרו של רמ"י. למהלך פרשני זה מקבילות המופיעות במעשה יהודה עם תמר (כפי שרמ"י מציין בקטע שיצוטט להלן בפנים) וביחס לאדניה ואבישג (א, מל"א, "ואדניה", עמ' ר), וכן כטיעון עקרוני (א, תצא, "וראית", עמ' קפח); לחלק מהמקבילות אתיחס במהלך הרצאת הדברים. חשוב לציין שבדברים להלן נראה כי מעבר לקיומן של מקבילות נוספות לפנינו סוגיה מהותית המשקפת את צורת מחשבתו של רמ"י, וכי דבריו בפרשה זו ארוגים במכלול משנתו. השוו לדברי הפרשנות של תלמידו ר' צדוק, **צדקת הצדיק**, פיסקה מג; **תקנת השביון**, סימן ו, אות לב, עמ' 53 (בשם תפארת יונתן), ושם אות נה, עמ' 67, אשר נדמה והשפיעו על דרך קריאת החוקרים את דברי רמ"י (הדבר ניכר בדברי מגיד ובריל שצוינו בהערה הקודמת). לדברי ר' צדוק בסוגיה זו יוקדש דיון נפרד, ראו להלן בנספח לפרק זה.

⁵ ראו **מרכוס**, החסידות, עמ' 244; גליקסמן, **תפארת אדם**, עמ' יג-יד; פירשטיין, **איזביצה**, עמ' 8. פרשנותו המתסיסה של רמ"י ודברי הביקורת עליה עוררו כותבים מתוך חסידות ראדזין (החצר החסידית שצאצאי רמ"י ייסדו) לנסות ולמצוא מקורות קדומים לדברי רמ"י מחד, ומאידיך לצמצם את ההיבט הרדיקלי הקיים בהם. ראו באריכות אצל שרגאי, **בנתיבי ח"א**, עמ' ט, שכבר בדברי המבוא מספר כי המניע לכתיבת ספרו היה "להעלות מן המקורות של מאורות חסידות זו דברי אמת, שיש בהם כדי לטפח על ראשם של בעלי דעות מסולפות על משנתם. הדיעות הללו פורסמו בזמן האחרון על ידי אנשי מדע, חוקרי החסידות...". זמן כתיבת הדברים ובעיקר תוכנם מעיד כי כוונתו היא למאמרו של וייס, דטרמיניזם. התייחסותו של שרגאי לפרשנותו של רמ"י את מעשה זמרי נכללת בדיונו בסוגיית הבחירה במשנתו של רמ"י, שם, עמ' 26-27; כן ראו את דבריו שם, נספח ג', עמ' 177-170 (התייחסות מפורשת לפרשת זמרי מצויה שם, עמ' 177-175); כן ראו ספרו הנ"ל, ח"ב, עמ' 20-8 (ובפרט עמ' 17), ועמ' 99-83 (וראו האיזכור בעמ' 85).

⁶ ראו שרגאי, איזביצה-ראדזין, עמ' קסו; אלפסי, **בשדה החסידות**, עמ' 266. יש לציין שאין שרגאי או אלפסי מביאים מקור לקביעה זו. כן ראו אשכול, **החסידות**, עמ' 116: "חסידי קוצק היו עושים שפטים בספרו, על דברי מינות שמצאו בו ברוח השבתאים...". כמקור ודוגמה ל'דברי מינות' אלה, הוא מפנה את הקורא (שם, הערה 33) לפרשנות לפרשת זמרי וכזבי בת צור. ייתכן ומקור דבריו של אשכולי הוא מרכוס, **החסידות**, עמ' 244, המספר שחסידי קוצק ראו בפורשים מהחצר "כת הנגועה במינות", ומפנה את הקורא ל'הערה שהשמיע רבי מרדכי יוסף מאיזביצה בספרו 'מי השלוח' בענין פנחס וזמרי". בפרק המבוא הערתי כי ייתכן ו'קבלת הפנים' לה זכה הספר עם יציאתו לאור היוותה גורם מרכזי בעיכוב הוצאת חלקו השני, כמו גם לעובדה שעברו כמעט 100 שנה עד שהודפסה מהדורה שנייה לחלק א.

⁷ "וישב ישראל בשטים ויחל העם לזנות אל בנות מואב. ותקראן לעם לזבחי אלוהיהן ויאכל העם וישתחוו לאלוהיהן... והנה איש מבני ישראל בא ויקרב אל אחיו את המדינית לעיני משה ולעיני כל עדת בני ישראל והמה בכים פתח אהל מועד. וירא פינחס בן אלעזר בן אהרן הכהן ויקם מתוך העדה ויקח רומח בידו. ויבא אחר איש ישראל אל הקֶבֶה וידקור את שניהם את איש ישראל ואת האשה אל קֶבֶתָה ותיעצר המגפה מעל בני ישראל... וידבר ה' אל משה לאמור. פינחס בן אלעזר בן אהרן הכהן השיב את חמתי מעל בני ישראל בקנאו את קנאתי בתוכם ולא כיליתי את בני ישראל בקנאתי. לכן אמר הנני נתן לו את בריתי שלום. והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהונת עולם תחת אשר קנא לאלוהיו ויכפר על בני ישראל. ושם איש ישראל המכה אשר הכה את המדינית זמרי בן סלוא נשיא בית אב לשמעני. ושם האשה המכה המדינית כזבי בת צור ראש אמות בית אב במדין הוא" (במדבר כה, א-טו).

שזמרי היה נואף ח"ו,⁸ כי מן הנואף לא עשה הקב"ה פרשה בתורה. אך יש סוד בדבר זה, דהנה יש יו"ד נקודות בזנות:⁹ הנקודה האחת מי שמקשט עצמו והולך במזיד לדבר עבירה, היינו שהאדם בעצמו מושך עליו היצר הרע, ואחרי זה יש עוד ט' מדרגות. ובכל המדרגות שניטל מהאדם כח בחירתו ואי אפשר לו להימלט מעבירה, עד המדרגה היו"ד. היינו, **מי שמרחיק עצמו מן היצר הרע, ושומר עצמו מן העבירה בכל כוחו עד שאין ביכולתו לשמור את עצמו יותר מזה. ואז כשנתגבר יצרו עליו ועושה מעשה, אז הוא בודאי רצון הש"י, וכענין יהודה ותמר.**¹⁰ ואיהי בת זוגו ממש, וזה הענין היה גם כאן. כי זמרי היה באמת שומר עצמו מכל התאוות הרעות, ועתה עלתה בדעתו שהיא בתו זוגו מאחר שאין בכוחו לסלק את עצמו מזה המעשה, ופנחס אמר להיפך שעדיין יש בכוחו לסלק עצמו מזה.

וזה שמרמו הגמרא (בבלי סנהדרין, פבב, ו' נסים נעשו לפנחס, וכדאיתא שם (עמ' א) אלו פירש זמרי והרגו לפנחס היה פטור. כי באמת היה כאן שקול הדעת, כי גם על פנחס היה מקום לבעל הדין לחלוק שמצוי בו מדה הנראה לעיניים שהוא כעס, כמו שבאמת טענו עליו זאת (שם עמ' ב). והיה הדין בזה "שודא דדיינא", ופירש רבינו תם¹¹ שיכולת הדיין ליתן לקרוביו, ולכך יצא פנחס זכאי לפי שהיה קרוב למשה רבינו ע"ה. וזה שכתוב "ושם האיש ישראל המוכה" (במדבר כה, יד), היינו שהקב"ה הראה לפנחס אחר מעשה שעשה עם מי היה המלחמה שלו שאל יחשוב כי נואף גמור היה ח"ו.¹²

ופנחס מחמת שהיה בא מזרע יוסף¹³ שנתברר בסיגופים ונסיונות בענין זה, ולכך הרע בעיניו מאד

⁸ השוו לדברי בנו בספר **בית יעקב הכולל**, פנחס, "וידבר", עמ' 93: "אחרי אשר נבחר לנשיא על ישראל על פי ה', ועל פי משה רבינו ע"ה לא ייתכן כי היה נואף חסר לב חס ושלום".

⁹ הביטוי "י נקודות בזנות", הינו ביטוי יחידאי בספר מי השלוח. ביחס למושג "י נקודות" בקבלת האר"י, ראו סלאטקין, **יד אליהו**, ערך: 'נקודות', סעיפים שנא-שסב, עמ' רלז. רמ"י משתמש לעיתים במושג ה'נקודה', ראו לעיל בפרק השישי בסעיף המוקדש לכך. על המושג ומשמעותו בקבלה ובמיסטיקה ראו ליבס, **תורת היצירה**, עמ' 204-199; ליבס, הנקודה, בפרט עמ' 271-277 [וראו שם עמ' 280, ציטוט מכתבי רמ"מ משקלוב ביחס ליעשר נקודות]. דבריו של ליבס על אודות מונח זה מעלים את האפשרות שלפנינו השקה עם תופעת השבתאות, ראו על כך לעיל בסוף הפרק הקודם, וכן בדיון על חוק, זמן ומשיחיות בתחילת הפרק החמישי.

¹⁰ ראו א, וישב, "וישב", לקראת סופו בעמ' מז – לדיון על ההשוואה בין שתי פרשיות אלו, ראו להלן בסעיף ה' המוקדש לכך.

¹¹ ראו את דברי בעלי התוספות, "שודא" (בבלי בבא בתרא דף לה,א). הצעת פירוש זו היא הרדיקלית מבין אפשרויות הפירוש שעמדו לפני רמ"י: ראו את פירושו של רש"י, לפיו על הדיין להפעיל שיקול דעת בנוגע לשאלה למי מבין בעלי הדין היה בעל השדה נותן את שדהו. פירוש דומה מצוי בדברי רש"י למס' כתובות דף צד,א; שם, עמ' ב; שם, פה,ב; קידושין דף עז,א. כמו כן ראו את דברי הרמב"ם, הלכות זכיה ומתנה פ"ה ה"ו: "הדבר מסור לדיינים כל מי שדעתם נוטה להעמיד שדה (=שיש עליה שני שטרות שהוצאו באותו זמן) זו בידו יעמידו". ר' נתן הרומי, בעל המילון התלמודי ה'ערוד', פירש: 'אומדן הדיינים'. השימוש באפשרות הפרשנית לפיה משה הכריע בין זמרי ופנחס באופן שרירותי משקף את העדר היכולת להעריך 'מבחוץ' את המעשה האנושי. טיעון זה ארוג ביסודות מחשבת רמ"י ועוד אתייחס אליו להלן.

¹² נראה שרמ"י מדייק את הופעת הביטוי 'איש [ישראל] בפסוק – ראו את פירושו למושג 'איש' א, תזריע, "אדם", עמ' קיא: "איש" - היינו, אף שיבוא לו תשוקות ורצונות, יוכל להתגבר עליהם" (זאת לעומת 'אשה', ועיין שם).

¹³ יש להעיר כי לקביעה זו אין מקור בפשט המקראות: פנחס הוא נכדו של אהרן הכהן, בנו של אלעזר, ואילו אימו היא כאמור מבנות פוטיאל (ראו שמות ה,כה). במדרשים הקדומים זיהו את 'פוטיאל' עם יתרו [עיינו **מכילתא דרבי ישמעאל**, יתרו, פרשה א (מהד' הורוביץ-רבין, עמ' 189)], ושם הערת המהדיר על המקבילות].

זיהוי זה מופיע בחז"ל בתלמוד הבבלי, סוטה דף מג,א על ידי ביאור השם "פוטיאל" – כיוסף אשר "פיטפט ביצרו" (בעת שכבש את יצרו באירוע עם אשת פוטיפר). כל זאת כחלק מהמגמה הידועה בספרות חז"ל לזהות בין אנשים

על מעשה זמרי,¹⁴ ועל זה נאמר "כי נער ישראל ואוהבהו" (הושע יא, א). וזה ממש ענין פנחס שהיה דן את זמרי לנואף בעלמא, על כן דן אותו "קנאין פוגעין בו"¹⁵ ונעלם ממנו עומק יסוד הדבר שהיה בזמרי, כי היא היתה בת זוגו מששת ימי בראשית, כמו שמבואר בכתבי האר"י ז"ל.¹⁶ עד שמשנה רבינו ע"ה לא הכניס את עצמו בזה לדונו במיתה ונמצא שפנחס היה במעשה הזה כנער היינו שלא היה יודע עמקות הדבר רק על פי עיני שכל אנושי ולא יותר, ואעפ"כ הש"י אוהבו והסכים עמו, כי לפי שכלו עשה דבר גדול בקנאתו ומסר את נפשו.¹⁷

עוד לפני ניתוח דברים אלה, ראוי לשים לב לקביעה שמציג רמ"י בתחילת דבריו: "לא יעלה על הדעת שזמרי היה נואף ח"ו, כי מן הנואף לא עשה הקב"ה פרשה בתורה". יותר משבא רמ"י להצדיק דמות מקראית, מטרתו להסביר את העובדה שהתורה הקדישה מקום נרחב באופן יחסי לתיאור התנהגותו החוטאת. את הטיעון הזה יש להבין על רקע שיטתו, לפיה על הקורא לחפש במקרא משמעות עברו.¹⁸ לדבריו על הקורא לפנות ישירות אל הטקסט, ולהציב שאלות אל הכתוב, ובכך ליצור דיאלוג בינו ובין הטקסט. ההתרחשות הנוצרת בדיאלוג עם החומר היא המעניקה משמעות ללמידה, והיא ההופכת למקור של 'האמת הפרשנית' - שלא לומר המקור המכונן את ההווה הדתית של הלומד.¹⁹

אם כן, רמ"י מניח אפרורית שבפרשת זמרי יש יותר מאשר תאור כישלונו של נשיא שבט שמעון. נראה מדבריו, ואתאר זאת בהמשך, שישנן אמירות או טענות שאי אפשר ללמדן באופן ישיר, ולכן היה צריך להציג את הדברים תוך תיאור של מעשה חטא. אי אפשר להורות את 'סוד העומק' באופן ישיר, ולו בשל הסכנה להכשיל את מי שאינו מצוי ברמה הרוחנית הנאותה. נובע מכך כי, דווקא אותן טעויות של גיבורי המקרא, יותר מכל מעשה או אמירה אחרת, הן הנושאות מסר עמוק ומקור ללמידה.²⁰

רמ"י מנסה להכניס את קוראיו לינעלי' זמרי, וביחד עימם לפענח את המתרחש בתודעתו של

ידועים ובין אנשים לא ידועים, וראו על כך היינמן, **דרכי אגדה**, עמ' 27-30. ואילו בקבלת האר"י מובא כי בפנחס היה ניצוץ מנשמת יוסף, ראו דברי רח"ו, **שער הגלגולים**, הקדמה לב, עמ' פח. ראו גם פיירשטיין, **איזביצה**, עמ' 105 הערה 64.

¹⁴ דבריו כאן בנויים על ההבחנות הטיפולוגיות הקיימות לא מעט בכתבתו. למעשה לפנינו ההבחנה היסודית בין דמותו של יוסף ובין זו של יהודה, וראו על כך להלן בפנים.

¹⁵ "הבעל ארמית - קנאין פוגעין בו", ראו בבבלי סנהדרין דף פא, ב ושם, ע"ז דף לוב; מדרש **במדבר רבה** פרשה כ, כה; מדרש **תנחומא הנדפס** בלק סי' כא.

¹⁶ ר' ירוחם ליינר, נינו של רמ"י (ובעקבותיו המהדירים של 'מי השילוח' מהדורת בני ברק) מפנה את הקורא לדברי האר"י במאמר "פסיעותיו של אברהם אבינו". ראו **כתבים חדשים לרבינו חיים וויטאל**, אות מה-מו, עמ' יב-יג. כן ראו י' מאיר, המצוות, עמ' 39, הערה 56; ליוור, ר' **צדוק**, עמ' 254, הערה 186. לדברים אלה נתייחס בהרחבה בפנים.

¹⁷ א, פנחס, "וירא", עמ' קסד. יש בספר מי השילוח עוד התייחסויות לפרשה זו, ראו לדוגמה בחלק א: וארא, "וידבר", עמ' סו; שמיני, "סימני", עמ' קז-קח; "ואיש", עמ' קיט; מטות, "ויקצוף", עמ' קסח-קסט (במקור זה עולה האפשרות כי זמרי טעה).

¹⁸ במובן זה ממשך רמ"י מסורת חסידית (שלא לומר דרשנית) רבת שנים, אשר נוסחה באריכות על ידי ר' יעקב יוסף מפולנאה בהקדמתו לספרו **תולדות יעקב יוסף** (קוריץ 1780). לעמדות פנומולוגיות מקבילות אצל קירקגור ושכטר, ראו לעיל בפרק המבוא, הערה 180.

¹⁹ להלן בפסקה הבאה אציג את עמדת בובר ביחס ללימוד תורה, ונראה שקיים דמיון בין העמדות בסוגיה זו.

²⁰ ראו אליאור, תמורות, עמ' 423.

זמרי בדומה לאופן שתיאר את העובר על אברהם בעת קבלת הציווי על עקידת בנו.²¹ ככלל, ניתן לקבוע הן ביחס להגותו של רמ"י והן ביחס לספרי דרוש חסידיים אחרים, כי מטרת עיסוקם בדמויות המקראיות (וחז"ל) איננה להסביר אותן כשלעצמן, אלא להציג לפני החסידים השומעים דגם של טיפוס דתי, אותו יוכלו לשים לנגד עיניהם ולהשתדל ללכת בדרכיו.

זמרי מוצג כפועל מתוך העדר בחירה. אם עד עתה נהג כאדם שהתרחק מניאוף ו"באמת שומר עצמו מכל התאוות הרעות", הנה עתה הוא מוצא את עצמו נמשך באופן לא נשלט לכזבי בת צור. עובדה זו מעוררת אותו לבחינה עצמית, שבסופה זמרי יוצר זהות בין משיכה מינית זו ובין רצון ה'. בחינה עצמית זו, המכונה אצל רמ"י במונח 'בירור', נועדה כפי שראינו להביא את האדם למצב אותו נכנה 'לב מזוכך', ומה שחשוב לא פחות - הוא מודע להיותו במצב זה. ראינו כי מטרת ההנחיות של רמ"י היא להביא למצב בו האדם מזהה את רצון האל ממנו. בעת שהאדם מגיע לאותה הכרה בדבר התואם בין רצונו שלו ובין רצון האל, או אז רמ"י מדבר על מצב אותו הוא מכנה 'התפשטות', אותו מצב בו האדם יכול ואמור להיענות לרצונותיו.²²

זמרי מתואר כמי שהכיר כי "אין ביכולתו לשמור את עצמו יותר", הכרה המשקפת את סופה של הבחינה: לאמור, לא ניתן היה להישמר יותר מהליכה אחר תאוותיו. אמנם, בהמשך נעיין בעמדתו של פנחס הכופר באפשרות זו, ונראה שאין הוויכוח בין זמרי ופנחס 'מקרי', אלא עקרוני. לוויכוח זה שני פנים המשלימים האחד את השני: מצד אחד, ביחס לקביעה לפיה הבחינה העצמית הסתיימה, והאדם יכול להעיד על עצמו שלבו מזוכך או כדומה. ומצד שני, שאחת ההשלכות של העמידה בבחינה, היא כאמור האפשרות להיענות לרצון ה' החורג מהנורמה ההלכתית.

יש לשים לב כי רמ"י איננו משתמש בביטוי 'אונסי', או בכל המערכת המושגית היכולה להצדיק את זמרי על רקע טענה מעין זו.²³ גם אם נטען, שהאדם איננו יכול להעיד זאת על עצמו, מדוע לפחות לא יטען רמ"י כלפי השומע-קורא, שכך אמנם היו פני הדברים? זמרי מוצג כפועל מתוך מודעות עצמית, ומעבר לקביעה שהוא מפרש את משיכתו העזה כביטוי לרצון ה', אנו למדים גם כי זמרי הגיע להכרה, שמשיכה זו מהווה עדות לכך, שכזבי נועדה להיות לו לבת זוג. פנחס העומד ממולו, ולפיכך בוחן את זמרי מ'בחוץ', טוען בפניו שיש ביכולתו להתגבר על עצמו, ולכן הוא רואה בו 'נואף בעלמא'.²⁴ ראוי להעיר, שלמרות שבתיאור המקראי, "הדיאלוג"²⁵ בין זמרי

²¹ ראו א, וירא, "והאלקים", עמ' כט; וכן ב, וירא, "עיקר", עמ' יט. לנושא זה יוקדש הפרק הבא החותם מחקר זה.
²² ראו לדוגמה את סופו של הדרוש מפרשת נח א, נח, "אלה", עמ' יח; או תיאורו את האדם הקדוש - בסוף הדרוש א, קדושים, "איש", עמ' קטז.

²³ זאת בשונה מתלמידו ר' צדוק, **צדקת הצדיק**, סי' מג, המצטט את רבו וכוך זאת במפורש במצב של אונס. ראו על כך בנספח לפרק זה.

²⁴ דברי וייס, אוטופיה, עמ' 229-230, לפיהם כל ההבדל בין פנחס וזמרי הוא ביחס לשאלה האם זמרי עמד במבחן הביור העצמי והוא אכן נקי מתאוה, אינם ממצים להבנתו את דברי רמ"י. ההבחנה הטיפולוגית בין זמרי ופנחס מתקשרת כבר בדרוש שלפנינו להבחנה היסודית בין דמותם של 'יהודה' ו'יוסף'. הבחנה זו למעשה טוענת שלפנינו שני טיפוסים דתיים שונים, שדרכם איננה נחלקת בשאלה הטכנית - האם עומד האדם בבחינה העצמית - אלא בשאלה מהותית יותר: האם תיתכן מציאות שבה ההויה הדתית סובלת מצב שבו האדם נוהג על פי היענות לתחושותיו הפנימיות. ובדומה, האם ייתכן מצב שבו אדם חורג מכללי ההלכה, בפרט בתחום המיני, וחריגה זו תהיה לאמיתו של דבר מילוי רצון האל.

²⁵ דיאלוג במרכאות, כיוון שלפי התיאור המקראי לא התנהל דיאלוג בין שני האישים אלא פנחס לקח רומח, נכנס

פנחס מתרחש לאחר המעשה, הרי בכל הנוגע לזמרי, הוא מתואר כמי שעבר תהליך בירור פנימי, והגיע למסקנה ביחס לכזבי עוד קודם לקיום המעשה.²⁶ אם כן, אין לפנינו רק בחינה בדיעבד,²⁷ אלא הקורא "מלווה" את זמרי לאורך האירוע.

תהליך הבירור מתואר כאן כמורכב מעשרה שלבים,²⁸ בבחינת "זו לעומת זו עשה אלוהים", בה כנגד עשר מדרגות של קדושה, יש עשר מדרגות של זנות.²⁹ המדרגה הראשונה היא המדרגה בה האדם שובי בחיפוש אחר העונג, ובמובן זה לאדם זה אין בחירה, מכיוון שעקרון העונג מכתוב לו את דרך ההתנהגות. בכל אחת מתשע המדרגות הבאות, האדם ניתק מכוח השפעת עקרון העונג, ובכך הוא זוכה לחופש בחירה מהשפעה זו. במדרגה הגבוהה ביותר הוא יכול להעיד שהוא 'נטרל' את השפעת התאוה המינית על יכולת ההכרעה שלו, ובכך קיים בירור מ'לא תנאף'.³⁰

הפרשנות לתהליך שעובר זמרי, כמו גם הניסיון להגדיר את אופיו בקריטריונים פילוסופיים, תהיה מושפעת מהפשר שנעניק לדברי רמ"י, הבאים לקראת סופו של הדרוש בו אנו עוסקים: ונעלם ממנו (=מפנחס) עומק יסוד הדבר שהיה בזמרי, כי היא היתה בת זוגו מששת ימי בראשית, כמו שמבואר בכתבי האר"י ז"ל.³¹

ההכרה שזמרי מגיע אליה ביחס לכזבי, איננה רק ביטוי לתחושתו הסובייקטיבית, אלא זמרי הגיע לגילוי אונטולוגי אודות מהותו בתחום 'הזוגיות'. ובניסוח הקרוב יותר לשפתו של רמ"י – זמרי הכיר את רצון האל ממנו באותה סיטואציה. פנחס, השופט את זמרי לאור התנהגותו, אינו מודע לגילוי לו זכה זמרי ולכן גם טועה בזיהוי מניעיו. בהמשך אעמוד על כך ששתי דמויות אלו מתוארות בדרוש שלפנינו כארכיטיפים של שני טיפוסים דתיים, ולמעשה כל אחד מהם נוהג בהתאם למהותו, ועל כן אין ביניהם מחלוקת מקרית.

ציטוט זה מתוך כתבי האר"י תוך הסתמכות עליהם במהלך הפרשני, מעבירים את הדיון לעולם רעיוני העוסק בגלגולי נשמה, שמשמעותם בעיקר גילוי המהות והייעוד האישי. ואז עלינו לשאול, האם מהלך פרשני זה ניזון מעמדתו הקבלית של רמ"י?³² גם אם נאמר כי המקור הקבלי

לאוהו של זמרי ודקר את שניהם. העדר קיומה של שיחה מוצא בפרשה ביטוי ספרותי בעובדה ששם של זמרי וכזבי כלל לא מוזכר בשלב זה של הסיפור המקראי (קיים רק האיזכור שהיה מדובר בנשיא שבט מחד ובבת מדין מאידך). פרטים אלה נמסרים לקורא רק בתחילת הפרשה הבאה, ובה מעין סיכום לאירועים שהתרחשו.

²⁶ זאת לעומת טענת בריל, ר' צדוק, עמ' 167, ולפיו העימות בין פנחס וזמרי לא התרחש לפני המעשה, ותיאורו של רמ"י בא רק כדי להמחיש שכל אחד מהם פעל על פי מהותו/גורלו.

²⁷ השו" וייס, אוטופיה, עמ' 231, המותיר זאת כשאלה פתוחה.

²⁸ רמ"י מתאר את תהליך ה'בירור', שכאמור מיוסד על בחינה והכרה עצמית, כמורכב מכמה וכמה שלבים. מספרם (שנע לרוב בין שניים לשלושה אך גם יכול לכלול גם ארבעה, חמישה, שישה וכאן כאמור עשרה), כמו גם תוכנם, אינם עקביים לאורך הדרושים שבספר, אם כי ניתן לזהות כמה שלבים בסיסיים שבסופם האדם זוכה להגיע למצב של 'סילוק הנגיעה' האישית. ראו על כך באריכות לאורך הפרק השלישי.

²⁹ ראו דבריו א, ויקרא, "על", עמ' קב ביחס לתיאור המקראי על אודות המלך אמציה שעבד ע"ז. רמ"י מסביר כי עשה זאת לאחר שהתגבר על עשר המדרגות שבקליפה, וחשב כי מעתה לא יסור ליבו מהרצון האלוהי.

³⁰ השו" וייס, אוטופיה, עמ' 229, המפרש את המושג כמבטא עשר מדרגות של נזירות ופרישות, שרק לאחריהם התשוקה יכולה לקבל זיהוי כמשקפת את רצון ה'.

³¹ ראו לעיל הערה 16.

³² ראו מאהלר, חסידות, עמ' 336. זו למעשה טענתו העקרונית ביחס למקורות כתיבתו של רמ"י, ראו לאורך דבריו שם, עמ' 343-348. להשפעת הקבלה על עולמו של רמ"י שותפה גם אליאור, תמורות, עמ' 407, הערה 47. ראו על כך

בפרק המבוא, סעיף "שפה והגות בספר מי השלוח".

הוא המקור המכונן פרשנות רדיקלית זו,³³ האם משמעות התיאור המקראי של פרשת זמרי מצטמצמת רק לכלל מתן הצדקה להתנהגותו?³⁴

כדי לחדד את אופן שימושו של רמ"י במובא בכתבי האר"י, עלי לחזור ולהציע את השאלה בה פתחנו דיון זה: נוכח מה שניתן לתאר כ'מהות הקודמת לקיום',³⁵ האם ניתן לקשר משנה זו לעולם רעיוני אקסיסטנציאלי בכלל ולזו של רוזנצוויג בפרט?! המענה החיובי שאציע בהמשך לשאלה זו תאפשר להציע הגדרה המבחינה בין עמדה אקזיסטנציאליסטית חילונית לבין עמדה אקזיסטנציאליסטית דתית.

אמתין קמעה לפני שאענה על שאלה זו, ואפנה להציג את הבחנתו של רוזנצוויג בין מושג ה"רצון" ובין מושג ה"יכולת", במהלך דיונו בדבר שאלת קיום המצוות בתקופה שבה הזהות היהודית עברה טלטלות עזות. לאחר מכן אחזור ואפרש את דברי רמ"י.

ג. עמדת רוזנצוויג ביחס לקיום מצוות

פרנץ רוזנצוויג (1886-1929)³⁶ לאחר שהחליט לחיות כיהודי,³⁷ הגדיר את שאיפתו להגיע לקיום בו "שום דבר יהודי בל יהא זר לי".³⁸ הוא ביקש לדעת ולחיות את יהדותו כדבר השייך לו, ולא רק כמסגרת חיים הבאה אליו רק בדרישות. קיום המצוות בעיני רוזנצוויג היה הבסיס לחידוש חיים יהודיים.³⁹ לשיטתו, קיום מצוות הוא משהו שהיהודי במפגשו עם אלוהים, איננו יכול להימנע

³³ וכך אמנם נטען על ידי חסידי איזביצה-ראדזין, ראו את דברי שרגאי שהובאו לעיל בהערה 5.

³⁴ ראו את הדברים המיוחסים לאר"י במאמר פסיעותיו של אברהם אבינו ע"ה, אות מו, עמ' יב: "כי כל מעשה ראשונים, ומה גם הנזכר בתורה, אינו לבד כפשטן ואינו בדרך מקרה או הזדמן ח"ו... התורה אינה סיפורי נשים ופטופטי עופות ח"ו, ודי בזה למבין, כי דברים אלו הם כבשונו של עולם...". עיינו שם באריכות.

³⁵ אני משתמש לאורך הפרק בהגדרה המפורסמת של ז"פ סארטר את האקזיסטנציאליזם, כהגות המאמצת את העמדה שיהקיום קודם למהות, ככלי מתודולוגי המצביע ומבחין בין הוגים אקסיסטנציאליסטים ובין הוגים שאינם שייכים לתנועה רעיונית זו. ראו סארטר, **האקסיסטנציאליזם הוא הומניזם**, עמ' 11-14. על הגדרה זו ראו גולומב, **מבוא**, עמ' 41-34. להלן אדון בפנים על משמעות ההגדרה הזו.

³⁶ לתולדות חייו של רוזנצוויג ראו גלאצר, **חיי רוזנצוויג** (הספר תורגם לעברית (לאחר השמטות ועריכת פרקים שונה), ראו נ' גלאצר, **פרנץ רוזנצוויג – חייו ומעשיו**, ת"א תשי"ט). על השפעת ספרו של גלאצר ראו שביד, רוזנצוויג, עמ' 79-80: "היתה לו לחיבור זה השפעה גדולה גם על חוג קוראים רחב שנוקק להרצאה פופלארית... וגם על חוקרים שקיבלו ממנו בעיקר את המידע על דרכו של רוזנצוויג אל היהדות. דומה כי ספר זה הוא שעיצב את המיתוס של רוזנצוויג כנציג של דור מסויים ביהדות גרמניה...". בהמשך דבריו שם הוא מביע ביקורת על התערבותו החזקה של גלאצר בהיותו עורך (לעומת אופן עבודתה של הורביץ כאשר הוציאה לאור את **פראנץ רוזנצוויג – מבחר אגרות וקטעי יומן**), עד כדי הקביעה: "למעשה כתב גלאצר בחומריו הספרותיים של רוזנצוויג את ספרו שלו אודותיו". בנוסף ראו את תיאורו של סימון, רוזנצוויג. ראו גם אצל עמיר, **דעת מאמינה**, עמ' 20-38; א' מאיר, **כוכב**, בפרט עמ' 15-50; הורביץ, **מבוא**, עמ' ז-פב; ברגמן, רוזנצוויג; ברגמן, **מבוא**, עמ' ז-לו.

³⁷ תיאור תהליך החזרה ליהדות של רוזנצוויג כפי שעולה ממכתביו לגריטלי, מובא אצל הורביץ, מכתבי גריטלי; ראו גם לקראת סוף מאמרה של הורביץ "מתורת הגל ועד הבנה מהפכנית של היהדות: יחסו של פרנץ רוזנצוויג לקבלה ולמיתוס", בתוך קובץ המאמרים: **בארה של רבקה** (בעריכת ח' פדיה וא' מאיר) [בהכנה].

³⁸ במכתב לגרטרווד רובנזון מתאריך 31.12.1919. ראו רוזנצוויג, אגרות עמ' 183-184.

³⁹ לא מעט מחקרים הוקדשו ליחסו של רוזנצוויג לשאלת קיום מצוות, ולחלקם אתייחס בדבריי להלן. לעת עתה ראו: עמיר, **דעת מאמינה**, עמ' 289-298; טרנר, **אמונה**, עמ' 119-163; א' מאיר, **כוכב**, עמ' 72-91, ושם עמ' 42-48; היינמן, **מצוות**, עמ' 195-237; שביד, רוזנצוויג; הורביץ, **מבוא**, עמ' סב-עב; שביד, יהדות, עמ' 183-202; לוי, רוזנצוויג,

מלעשותו. על היהודי המגיע למודעות על אודות היותו יהודי, לקיים מצוות כאילו הוא כפוי על ידי רגש האהבה הפועם בתוכו, ומתוך הכרה שהוא איננו מסוגל אלא לנהוג כך ולא אחרת.⁴⁰ בשנת 1923 כתב רוזנצוויג את מאמרו "הבונים".⁴¹ המאמר, שחובר כמכתב פתוח למרטין בובר,⁴² הוקדש לשאלת אופי קיום המצוות. טיעונו בנידון הוצג כנגזר מעמדת בובר בעניין לימוד תורה, ובמובן זה ביקש מחד לעגן את יחסו להלכה ביחס שפיתח בובר ללימוד תורה, ומאידך להצביע על חוסר העקביות אצל בובר, נוכח יחסו של האחרון להלכה. רוזנצוויג פותח את מאמרו בהתייחסות ישירה לדבריו של בובר ב"נאומיו על היהדות":⁴³

אתה מגדיר את משימתו של לימוד יהדות כך, שאסור לו להתנכר לדבר יהודי כלשהו... למען נשכיל להפוך את חומר הלימוד האינסופי, שאתה פורש לפנינו, שוב לתורה, מצביע אתה על עקרון בחירה חדש... **דורש אתה מן הלומד שבלימודו ישקיע את עצמותו**, שיצרף עצמו לשלשלת הקבלה (=מסורת) כחוליה חדשה, **עד שיהיה בוחר לא מכוח רצונו אלא מכוח יכולתו. מה שנקלט בנו, הלומדים... יהיה לנו לתורה.** אין אנו יודעים מלכתחילה מהי תורה יהודית ומה אינה תורה יהודית... בכך חדלה התורה להיות 'דבר שבידיעה', בחינת משהו קיים ועומד, 'חומר'. אמנם כך: חומר זה לימוד הוא צריך... אולם כל הניתן לידיעה עדיין אינו דעת, כל הניתן להוראה עדיין אינו תורה. לידי תורה אתה בא רק במקום שיוצא החומר מכלל חומר ונעשה כוח.⁴⁴

רוזנצוויג מגיב להגדרתו של בובר את מושג 'לימוד תורה'. בובר טוען כי לימוד תורה איננו רק לימוד של קובץ מוגדר של ספרים. לדידו של בובר קובץ זה הינו 'חומר', מה שניתן לידיעה. הפיכת מעשה הלמידה ל'תלמוד תורה', הוא האופן בו לומדים 'חומר' זה. שימת הדגש הוא לא על ה'מה' אלא על ה'איך', לא על האובייקט הנלמד אלא על הסובייקט הלומד. תודעת הלומד, יחסו ללימודיו, זיקתו לחומר הנלמד, ואולי גם מטרתו בעת לימודו, הוא העשוי להפוך לימוד זה ללימוד תורה. יצירת 'דיאלוג' (בובריאני) בין הלומד ובין הנלמד, הוא אשר יהפוך את האירוע המתרחש לאירוע של לימוד תורה. ללא אחד מ'הצדדים' לא ניתן יהא להגדיר את האירוע באופן זה.⁴⁵ בדבריו אלה מבטא בובר את עמדתו האקזיסטנציאליסטית, אשר ניתן להקבילה לניסוח

עמ' 53-56; לוי, **אקזיסטנציאליזם יהודי**, עמ' 134-143; ברגמן, רוזנצוויג, עמ' 278-307; ברגמן, התגלות; ברגמן, מבוא, עמ' טו-כו. לעומת זאת, בספרה של פרוינד, **פילוסופיה קיומית**, אין התייחסות להבחנה זו של רוזנצוויג ביחס לקיום מצוות, מלבד הקביעה "שקיום המצוה ניצב באמצע בין הכורח ובין היכולת, משמע בין הנורמה האובייקטיבית ובין היכולת הסובייקטיבית" (שם, עמ' 63).

⁴⁰ ראו א' מאיר, **כוכב**, עמ' 74, ועמ' 84.

⁴¹ המאמר פורסם באוגוסט 1924 בירחון 'Der Jude' שבובר היה עורכו (ראו בובר, **אגרות**, עמ' 179-180, שם מסביר בובר מדוע לא צירף למאמר הערת סיום משלו, כן ראו שם אגרת 159, הערה 1 של המהדיר). מאמר "הבונים" מצורף לקובץ **נהריים – מבחר כתבים**, ירושלים תשכ"א, עמ' 80-93.

⁴² בעניין החלטתו של רוזנצוויג לפרסם את המאמר כמכתב פומבי לבובר, ותגובתו של בובר לעצם החלטתו כמו גם תגובתו לתוכן המאמר, ראו את חילופי המכתבים בין שני האישים אצל בובר, **אגרות**, עמ' 174-181 [אגרות שמספרן 153-160].

⁴³ הנאומים על היהדות פורסמו בספר בובר, **תעודה וייעוד**, עמ' 135-15. ראו א' מאיר, **כוכב**, עמ' 78; ברגמן, רוזנצוויג, עמ' 291; ברגמן, מבוא, עמ' כ.

⁴⁴ הבונים, עמ' 82.

⁴⁵ ראו הורביץ, מבוא, עמ' סח. ראו גם את דברי ההסבר של טרנר, **אמונה**, עמ' 124: "הכוח העולה בנפשו של האדם בשעה של דו שיח עם הכתוב, הוא גם מה שמאפשר, שאותו אדם 'ישקיע את עצמו ויצרף עצמו... לשלשלת הקבלה כחוליה חדשה'... כל האמור או כתוב בתורה נתפש כביטוי לדבר ה' רק כאשר הוא מדובב את הנפש ברגע של נוכחות". כן ראו את דבריו התמציתיים של קוסמן, מעשה מהלב, בפרט עמ' 224-225.

האקזיסטנציאלי לפיו ה'קיום' קודם ויוצר את המהות.⁴⁶ אופן קיום פעולת הלמידה הוא היוצר ומכוון מהות של 'תורה'. קיומם של כתיבי הקודש כשלעצמם, ואפילו אירוע בו אדם לומד טקסטים אלה, אינם תנאי מספיק לקיומה של התרחשות המוגדרת כ'תלמוד תורה'.

לאור זאת, ביקש רוזנצוויג להוכיח – גם לבובר – שחיים יהודיים הכוללים בתוכם קיום מצוות הם נגזרת ישירה של תפיסת לימוד התורה אותה בובר הציג. רוזנצוויג טוען כי בעת שניגש לשאלה 'מה אנו חייבים לעשות' גילה בובר חוסר עקביות; לא רק בעובדה שלא החיל את תפיסתו בתחום ה'מעשה' (ולא רק ה'לימוד'), אלא בעיקר בנכונות שלו לקבל את עמדת היהדות המסורתית בנוגע לשאלת קיום המצוות. העמדה המסורתית ראתה לרוב בקיום המצוות ביטוי של משמעת וקבלת עול מלכות שמיים, ולעיתים גם עסקה בניסיון להבין את טעמיהן. בכך רוזנצוויג מציג את עצמו, כביכול, רק כמי שהחיל את העיקרון של בובר בנושא לימוד תורה גם על תחום נושא המצוות ואופן קיומן (זאת אולי מתוך צניעות ובעיקר מתוך רצון לדיאלוג).

לדברי רוזנצוויג בנושא קיום מצוות יש להקדים ולציין את הבחנתו (בספרו **כוכב הגאולה**)⁴⁷, בין 'חוק' ובין 'מצווה'.⁴⁸ ה'חוק' מבטא את הנורמה העומדת לעצמה והמחייבת את הכלל, וממילא אין בה ביטוי להתייחסות אישית כלפי האדם הפרטי. 'מצווה', לעומת זאת, היא צו הפונה לאדם כאן ועכשיו. במצווה יש ביטוי לקיומו הנתון של היחיד.⁴⁹ לאור זאת ניתן להבין את קביעתו של רוזנצוויג במכתבו לבובר:

גם לי אלוהים אינו בבחינת נותן חוקים. הוא מצווה. רק האדם בעצלותו מגלגל את המצוות על ידי אופן קיומו אותן, בחוקים – ערוכים בשיטה, בדבר שניתן לבצעו – 'בן עשות' גם בלא הדחיפה של 'היות מצווה', בלא 'אני ה', בלא דחילו ורחימו.⁵⁰

במכתב טוען רוזנצוויג נגד האדם המוכן להמיר את ה'מצווה', בה האל המצווה נוכח ובה האדם פועל מתוך יחס פנימי, ב'חוק'. לאדם נוח לחיות בתוך מערכת שיטתית, למרות שזו עלולה להובילו לעשייה שאיננה נובעת מתחושת היותו מצווה וללא ההכרה שקיימת פניה אישית אליו.

⁴⁶ ובשפה המושגית הבובריאנית מצב התורה כ'חומר' משקף את הזיקה של אני-לז, ועל ידי 'השקעת עצמו' האדם עומד מול התורה בזיקה של אני-אתה. ראו עוד להלן ליד הערה 82.

⁴⁷ ראו רוזנצוויג, **כוכב הגאולה**, עמ' 209, בפסקה "המצווה והחוק".

⁴⁸ ראו על כך: עמיר, **דעת מאמינה**, עמ' 289-290; טרנר, **אמונה**, עמ' 128-129; א' מאיר, **כוכב**, עמ' 84; היינמן, **מצוות**, עמ' 211-212; ברגמן, רוזנצוויג, עמ' 295-296; ברגמן, מבוא, עמ' כד-כה.

⁴⁹ יש לזכור שרוזנצוויג בדברו על ה'מצווה' משתמש בדגם של אהבה בין שניים. השתמשתי במונח 'דגם' ולא במונח כגון 'מטאפורה' או 'משל', מכיוון שלדברי רוזנצוויג קשר האהבה בין אדם ואלוהים הוא העוגן של התוקף הדתי והמחייב של המצווה. לדבריו, בשיאה של ההתגלות, נאמרת לאדם לאמיתו של דבר רק מצווה אחת, אותה מכנה רוזנצוויג 'מצוות כל המצוות', והיא מצוות "ואהבת את ה' אלוהיך". מצווה זו נובעת מאהבתו של אלוהים לאדם מישראל, והרי רק האהבה יכול לצוות להשיב לו אהבה. כל אהבה אמיתית מתחדשת מרגע לרגע, ואין בה התייחסות ודאגה לעתיד. ממילא המצווה היא הביטוי הנראה לעין של אהבה זו של אלוהים, וזו איננה יכולה להיות חוק (עיינו **כוכב הגאולה**, עמ' 208-209). ראו טרנר, **אמונה**, עמ' 127-131; היינמן, **מצוות**, עמ' 212; ברגמן, רוזנצוויג, עמ' 295-296; ברגמן, מבוא, כד-כה. מאידך, ראו את דבריו של רוזנצוויג באגרת מ 5.6.1925 (אגרות, עמ' 347) בה הוא קובע, בדומה לבובר, כי אין להתגלות תוכן כלשהו. ראו על כך הורביץ, התגלות.

⁵⁰ המכתב מיום 16.7.1924. המכתב הינו חלק מחליפת המכתבים ביניהם לאחר כתיבת "הבוניס", וראו עוד להלן. הציטוט לקוח מרוזנצוויג, **אגרות**, עמ' 325-326 [אגרת 332]. ראו בשינויים קלים אצל בובר, **אגרות**, עמ' 180-181 [אגרת 160]. ראו א' מאיר, **כוכב**, עמ' 84; ברגמן, רוזנצוויג, עמ' 296; ברגמן, מבוא, כה.

את דברי רוזנצוויג שנצטט עתה ממאמרו "הבונים" - ביחס לאופן קיום המצוות ובעיקר לגבי הבחנתו בין קיום מתוך 'יכולת' לעומת קיום מתוך 'רצון', שהוא עיקר דיונינו - יש לקרוא על רקע שתי ההקדמות שערכנו: תיאור לימוד התורה של בובר והבחנתו של רוזנצוויג בין 'מצווה' ובין 'חוק'.

כל מה שבעשייה עדיין אינו מעשה וכל שבציווי עדיין אינו מצווה. אולם צריך שההלכה שוב תהיה מצווה... צריך שההלכה תהיה שוב חוקת היום הזה, שבלעדי כך אין משמעות להיותה 'חוקת עולם'... דינה של ההלכה⁵¹ כדינה של התורה - אף היא באה לכלל תודעת עצמה במקום שתוכנה חדל להיות תוכן ונהפך לכוח, לכוח שלנו... אפילו ירצה האדם לעשות את 'כל' מה שבעשייה, עדיין לא קיים את ההלכה בעשייה מרצון זו עד כדי כך שההלכה תהיה לו למצווה; למצווה שהוא מוכרח לקיימה מפני שאינו יכול שלא לקיימה, כפי המשל המפורסם על הדגים שמישל ר' עקיבא בשעתו.⁵² נמצא, גם כאן לא ברצוננו אלא ביכולתנו תלוי הדבר. אף כאן מכריעה את הכף היכולת הבוחרת בין כל מה שבעשייה בלי לשעות לקולו של הרצון. ושורת הדין נותנת שמבחר זה, לאחר שאינו מוטל על הרצון אלא על היכולת, יהא אישי לחלוטין, שהרי אל הרצון יכול אתה לבוא בתביעות משמו של חוק כללי, ואילו היכולת - חוק לה משלה; אין כאן אלא יכולת שלי, שלך, ובהרכבן - לא של הכל, אלא שלנו. אחד המרבה ואחד הממעיט ואחד הנמנע מעשייה כלשהי, ורק - ו'רק' זה הוא העיקר - שמתוך יכולת יעשה מה שייעשה.⁵³

הבחנה בין 'רצון' ובין 'יכולת', איננה נוגעת לשאלת יכולת הבחירה. מובן מאליו, האדם יכול לכפות את עצמו לקיים את המצוות, גם אם אינו חש הזדהות עימן.⁵⁴ לעומת זאת, רוזנצוויג שואף למצב בו האדם לא יחוש שעליו לאנוס את עצמו כדי לחיות את יהדותו. הוא שואף למצב שאין בו 'מאמץ', אלא תואם בין היכולת הפנימית והרגשית ובין ההבנה האינטלקטואלית. תיאורו את המפגש של אלוהים ואדם כמפגש של אהבה, וטיעונו שהמצווה אמורה לבטא אהבה זו, גורר אחריו את המסקנה, שבעת קיום המצווה דרוש תואם בין המעשה החיצוני ובין עולמו הפנימי של האדם. 'יכולת' פירושו אם כן מצב בו האדם לא רק שאינו כופה על עצמו עשייה, אלא בעשייה זו מביא לידי ביטוי 'קולי' פנימי.⁵⁵

⁵¹ בציטוט כאן הלכתי בעקבות תרגומו של א' מאיר, כוכב, עמ' 81. ראו הערה 31 (שם, עמ' 79) על השוני בתרגומו לעומת זה של י' עמיר.

⁵² בבלי ברכות דף ס"א,ב (ראו גם תנחומא בובר, כי תבוא, סימן ד, "וידבר", עמ' 46-47; תנחומא נדפס, כי תבוא, סימן ב, "וידבר"). על הפסוק "ואהבת את ה' אלוהיך" מובאים דברי רבי עקיבא המפורסמים "בכל נפשך" - אפילו נוטל נפשך, ובסמוך להם מובא הדיאלוג הבא: "אמר לו (=רבי עקיבא לפפוס בן יהודה שתמה עליו שהוא מלמד תורה, למרות הגזירה שאסרה על כך) אמשול לך משל למה הדבר דומה: לשועל שהיה מהלך על גב (=שפת) הנהר, וראה דגים שהיו מתקבצים ממקום למקום, אמר להם, מפני מה אתם בורחים? אמרו לו, מפני רשתות שמביאין עלינו בני אדם. אמר להם, רצונכם שתעלו ליבשה, ונדור אני ואתם כשם שדרו אבותי עם אבותיכם? [בנוסח התנחומא: בואו אצלי ואטמין אתכם בנייקי הסלעים ולא תתיראו]. אמרו לו, אתה הוא שאומרים עליך פיקח שבחיות, לא פיקח אתה, אלא טיפש אתה. ומה במקום חיותינו אנו מתיראין, במקום מיתנתנו על אחת כמה וכמה". כשם שהדגים אינם יכולים לשהות מחוץ למים, למרות האיום על קיומם, כך רבי עקיבא אינו יכול להימנע מללמוד וללמד תורה, וכך יהודי, לדעת רוזנצוויג, אמור לחוש ביחס לקיום מצוות - שאין הוא יכול שלא לקיימן.

⁵³ הבונים, עמ' 88.

⁵⁴ להלן נצטט ממכתבו לרודולף האלו, בו רוזנצוויג מביע מורת רוח מ'בעלי תשובה' הממהרים לאמץ את קיום המצוות באופן מלא. ראו רוזנצוויג, אגרות, עמ' 225-230.

⁵⁵ ראו ברגמן, רוזנצוויג, עמ' 293-294; ברגמן, מובא, עמ' כא-כג; שביד, יהדות, עמ' 192-193; שביד, רוזנצוויג, עמ'

האמירה אודות פעילות מתוך 'יכולת', או בניסוחה לעיל 'מפני שאינו יכול שלא לקיימה', מציבה לכאורה סימן שאלה מעל להגדרת רוזנצוויג כהוגה אקסיסטנציאליסט, שהרי אסכולה זו שמה את הדגש על חירות הרצון האוטונומי. מתן מענה לשאלה זו מצויה בהסברו של רוזנצוויג, לפיו עשייה מתוך 'יכולת' מובנה שהאדם נענה לקול ישותו:

לתלות את הדבר ביכולת אין פירושו אלא **לתלות בישות**... רק האדם עצמו יודע מה יש **ביכולתו**

לעשות. רק אוזנו שלו עשויה **לשמוע את קול ישותו**, שלו הוא חייב לציית.⁵⁶

פעילות מתוך מצב של 'יכולת', הינה פעילות בה לאדם ברור שכך עליו לפעול (או לחילופין להימנע מפעולה). הכרה זו ממלאה אותו ובמובן זה אין הוא בוחר, כיוון שהוא לא יוזם אלא כאילו נקלע לסיטואציה זו.⁵⁷ במצב זה, אין האדם עומד מול כמה אפשרויות שביניהן הוא אמור לבחור, אלא ישותו דוחפת אותו כלפי אפשרות אחת ויחידה.⁵⁸ לא נכון יהא לומר שהאדם מצוי אז במצב של אונס, מכיוון שהוא בהחלט יכול להתכחש או לדכא 'קול פנימי' זה, מסיבות אלו או אחרות. רוזנצוויג למעשה מצפה מהאדם שיענה לקול פנימי זה, קול המבטא את ישותו-עצמיותו. רק פעילות זו, הבאה מתוך האדם, היא פעילות שניתן לכנותה אותנטית; או בהקשר הנדון, "מצווה".⁵⁹

קיום מצוות באופן קיומי, מעין זה המתואר כאן, אינו משאיר מקום להבחנות פורמליות, שהן חיצוניות מעצם הגדרתן. זאת למרות שחלק נכבד מעולם ההלכה המשפטי אכן מורכב מהבחנות אלו.⁶⁰ לכן, לדוגמה, על פי תפיסתו של רוזנצוויג לא ניתן יהיה לקרוא בשבת מכתב גם אם אדם אחר פתח אותו, דבר שפוסקי ההלכה אפשרו.⁶¹ הכרעתו של רוזנצוויג ש"לא יהיה עוד תחום חיים, שהוא פנוי מן המצוות" (הבוניס, עמ' 87), מעמידה את האדם בפני הבחנה חדה ואפילו חד ממדית

85-86, וראו שם את ניסוחו, שפעילות מתוך 'יכולת' מובנה "תואם בין הדיספוזיציה (=נטיה או זיקה) הרגשית של האדם לבין העשייה".

⁵⁶ הבונים, עמ' 92. בעת דיונו של רוזנצוויג על ההתגלות שבדיבור, הוא קובע "מה ששומע האדם בלבבו כלשון אדם שלו, הוא הדבר היוצא מפי האלוהים", ראו **כוכב הגאולה**, עמ' 185, וראו על כך היינמן, **מצוות**, עמ' 206 ו-208. על מושג ההתגלות אצל רוזנצוויג, ראו הורביץ, ההתגלות (לעיל הערה 49), עמ' 436-441, וכן עמ' 452-456; עמיר, **דעת מאמינה**, עמ' 134-138, ובפרט עמ' 181-196; דגן, תפיסת ההתגלות, עמ' 284, קובע שההתגלות מכילה "תוכן טראנסצנדנטי, אבל תוכן טראנסצנדנטי המוצג ככזה במסגרת החוויה; במסגרת האימנציה של הסובייקט". על חווית התגלות אישית של רוזנצוויג ראו מכתבו לאדית האן (**אגרות**, עמ' 189), וראו עמיר, שם, עמ' 25.

⁵⁷ לטיעון זה מקבילה בהגותו של רמ"י, ראו לקראת סוף הדיון על הדרוש א, כי תצא, "כי יקרא", עמ' קפט.

⁵⁸ ובניסוחו של עמיר, **דעת מאמינה**, עמ' 292-293: "רק מה שאדם 'אינו יכול שלא לקיים', הריחו באמת מצווה, אותה הוא 'יכול לקיים'".

⁵⁹ במהלך הדיון אודות ההבחנה בין 'חוק' ובין 'מצווה', קובע רוזנצוויג כי כדי להפוך חזרה את תהליך התאבנות המצוות יש להפוך את ה'חוקים' ל'מצוות'. בעת קיום המצוות על האדם לבטא את אהבתו הממשית לבורא, ראו לעיל ליד הערה 48.

⁶⁰ אמנם, ההקשר בו עוסק רוזנצוויג הוא שאלת ההבחנה בין 'הלכה' ובין 'מנהג'. ראו א' מאיר, **כוכב**, עמ' 80; לוי, **אקזיסטנציאליזם יהודי**, עמ' 140-141; לוי, רוזנצוויג, עמ' 55. בכל הנוגע לדיון שלנו, ברור שעשייה מתוך 'יכולת' איננה מבחינה הבחנות משפטיות מעין אלו.

⁶¹ ראו **שולחן ערוך**, חלק אורח חיים, הלכות שבת, סימן שמי', סעיף יג, בו נאמר שאסור לקרוע נייר. ראו בימשנה ברורה', סעיף קטן מא, הכותב שאסור לקרוע את המעטפה שבה מצוי המכתב ואסור לבקש אפילו מגוי לפתוח עבורו את המכתב. אמנם, רוזנצוויג מזכיר בדוגמה שלו מכתב עסקי, ואז קיימת בעיה הלכתית נוספת שאליה אין הוא מתייחס והיא עיסוק בענייני עסקיו בשבת. ראו שם סימן ש"ו (לאורך הסימן), שבשבת מצווה שלא לעסוק בעסקיו, אפילו כאשר אין הוא עושה כל מעשה בפועל.

לפני כל מעשה. לאמור: או שניתן לעשות מעשה זה מתוך תודעה של אדם יהודי, או שלא. ההבחנות המשפטיות הרווחות כל כך בעולם ההלכה האורתודוקסי נדמות בעיני לא פעם לפלפולי סרק, וממילא מובילות לעשייה שהיא לעיתים מוחצנת.

רוזנצוויג מודע לכך שדבריו עלולים להישמע כשרירותיים,⁶² ודברי ההצדקה שלו מול טענה מעין זו, הן במאמר 'הבונים' והן במכתביו,⁶³ מאפשרים להבין טוב יותר את עמדתו. לקראת סוף דבריו ב'הבונים', הוא מצביע על הסכנה הרובצת לפתח עמדתו:

היכולת כפוסק אחרון – **למראית עין זוהי תכלית ההפקרות**, אולם לאמיתו של דבר מלוא הרצינות... אחרי ככלות הכל, לא הרצון הוא הבוחר אלא היכולת. אמנם, משיכולה היכולת לעשות, שוב אין היא יכולה שלא לעשות; היכולת הופכת כורח. נמצא שעל מניעת הסכנה... ממונה אצלנו לא העין הבוחנת והבוחרת, אלא ישותנו כולה.⁶⁴

החשש העולה מדברי רוזנצוויג, חשש שהוא כאמור מודע לו, הוא מה יקרה אם כל אחד ואחד יקבע לו את דרכו לפי יכולתו. הסכנה במובן זה קיימת לא רק במישור החברתי, באשר ליכולת לבנות קהילה המארגנת את חייה סביב קודקס משפטי אחיד וליצור מערכת התנהגות נורמטיבית, אלא היא נוגעת בחשש שמא יהפכו דבריו ל"קרדום לחפור בהם". תנאי הכרחי לקיום משנתו זו היא הכנות והמודעות העצמית העמוקים הנתבעים מהאדם. על האדם שלא לבלבל בין היכולת, שהיא משקפת את קולה של הישות, ובין ה'רצון' המשקף את קולה של התבונה. האדם עלול לפעול בשל מניעים הקשורים לדימוי העצמי, כמו גם בשל לחץ אידיאולוגי מסוג זה או אחר. בדבריו אנו מוצאים גם תשובה לשאלה, כיצד להצדיק הכרעה בה ניתן לתחושת ה'הכרח' לגבור על התבונה. טענתו היא שתחושת ההכרח היא הביטוי לישות, ובכך היא הופכת עדיפה על היעין הבוחנת והבוחרת'.

ביטוי לקושי ליישם הבחנה מורכבת זו ניתן למצוא בדבריו של ברגמן, בעת שלימד את מאמר 'הבונים' מחוץ לכותלי האקדמיה מתוך הערכתו כ"תורתו האקטואלית ביותר של רוזנצוויג לבעיות הבערות של חיינו היהודיים".⁶⁵ ביומניו אנו מוצאים כי "רוזנצוויג אינו מספיק בהיר",⁶⁶ וכן כי הגיע למסקנה "עד כמה בלתי בטוחים הם היסודות של רוזנצוויג – כיסודות של דת **משותפת**".⁶⁷ אמנם, לא ניכר כי רוזנצוויג מוטרד משאלת ההשלכה החברתית של עמדתו, ודבריו מכוונים ליחיד השב ומתחבט ביחס לקיום המצוות (להלן נציג את הצהרתו ש'הבונים' מיועד לבעלי התשובה שבדור). מאידך, ברור שמימוש דבריו עלול ליצור חברה דתית שחיי מרכיביה אינם סובבים סביב קוד התנהגותי אחיד, דבר המונע יצירת חיי קהילה משותפים.

עוד לפני שפרסם את 'הבונים', אנו מוצאים את רעיונותיו אלה (כולל המודעות למורכבות שבהם) במכתבו הארוך לרודולף האלו. רודולף האלו שב אל עולם היהדות בהשפעתו של רוזנצוויג,⁶⁸

⁶² ראו עמיר, **דעת מאמינה**, עמ' 293-294; ברגמן, רוזנצוויג, עמ' 294-295; ברגמן, מבוא, עמ' כג-כד.

⁶³ ראו להלן באיגרתו לר' האלו, ליד הערה 73.

⁶⁴ הבונים, עמ' 91-92.

⁶⁵ ראו ברגמן, רוזנצוויג, עמ' 291; ברגמן, מבוא, עמ' כ; עמיר, **רוזנצוויג**, עמ' 193-194.

⁶⁶ יומני ברגמן, ב, עמ' 329, לקוח מתוך עמיר, **רוזנצוויג**, עמ' 194.

⁶⁷ יומני ברגמן, עמ' 375, ראו עמיר, שם, שם (ההדגשה במקור).

⁶⁸ על האלו ראו גם עמיר, **דעת מאמינה**, עמ' 31, ועמ' 305 הערה 38.

ו"כדרכם" של בעלי תשובה חשב שביחס לקיום מצוות יש או "הכל" או "לא כלום". רוזנצוויג בדבריו מסגיר על היותו מקיים רק "משהו", ומאריך להסביר את ההצדקה לקיום אותו "משהו": **איני בא לטעון, שהמשהו שלי ראוי שישמש מופת לאחרים.** אך מופת יש בכך, שאזרתי עז... לחיות במשהו שלי. **בפרטיו אי אפשר שישמש מופת.** הרי אני רק בתחילת הדרך. מה ייצא מזה אינני יודע ואינני רוצה לדעת... אנו נתחיל במעשים.⁶⁹ את העקרונות אפשר נמצא אנו, או אחרים, לאחר מכן...⁷⁰

אותו עקרון עתיק ימים, שנקבע לפי הכתוב "ואת משפטי אשר יעשה האדם וחי בהם"⁷¹ – וחי בהם ולא שימות בהם⁷² – עקרון זה חייב היום, אם יהא בכלל בגדר עקרון, לעמוד מעל קיום המצוות שלנו. הרי מה שיכול האחד לעשות אין השני יכול לעשות, דבר שבשביל האחד הוא חירות, בשביל השני הוא כפייה. **ואף על פי שדרכי היא רק דרכי שלי, הריני עצמי אח לכל אדם ההולך בדרכו שלו. אך בתנאי שהוא הולך.** בתנאי שלא ירגיע עצמו במטרה משוערת של "הכל" המשוער שלו, או שימתין באפס מעשה ב"לא כלום" שלו, לקריאה להתחיל בפעולה, שכמובן, לא תבוא אז לעולם. [...]

אתה רואה אפוא: אין כאן, כפי שאתה סבור, אפשרות בחירה... **עלינו להתקדם ברצון כבדת דרך לקראת "ההכרח הפנימי"**... במקום שבו קיימת יכולת יתחבר אליה בקלות גם ההכרח, וביום בהיר אחד לא יוכל האדם לפעול בצורה אחרת כך הוא מגיע אל משהו טבעי, אל ה"משהו" הטבעי שלו.⁷³

רוזנצוויג איננו מתיימר להציע "מה" לחבריו המחפשים את הדרך חזרה לחיים יהודיים, אלא יותר מעין "איך". כדבריו, הוא רואה עצמו "אח לכל אדם ההולך בדרכו שלו, אך בתנאי שהוא הולך". מחד מדבר רוזנצוויג על מצב שאותו הוא מגדיר כ"חירות" ומקשר לעקרון של "וחי בהם", אך מאידך הוא מתאר את ה"עשייה" ככזו שאינה נעשית מתוך בחירה. המצב הרצוי הוא הנכונות של האדם לקבל את אותה הרגשת הכרח, שמקורה באדם עצמו. מושג ה"יכולת" כרוך אימננטית למושג "הכרח". העשייה מתוך מצב זה מובנה לעשות את הדבר ה"טבעי", וביטוייה עשייה שאין בה מאמץ, מאבק פנימי וספקות. רוזנצוויג אינו שולל לגמרי את התעוררותם של ספקות, אך רק כמעין "שלב שני", רפלקטיבי.⁷⁴ רוזנצוויג מודע לכך שהוא אינו יכול להציע לחברו עקרונות מופשטים, שהרי בכך יסתור את עצמו. ההיענות ל"הכרח פנימי" הופכת את המהלך לדבר אישי

⁶⁹ יש כאן הד לקריאה המקראית "נעשה ונשמע" (שמות כד, ז), עם אופי הפירוש המיוחד שמעניק לקריאה זו רוזנצוויג.

⁷⁰ רעיון זה דומה מאוד לאמירות של הוגים אקסיסטנציאליסטים שלפיהם העשייה, ההתרחשות, קודמת לעקרונות המופשטים. ראו לעיל הערה 35, וכן ראו להלן השוואה בין עמדת רוזנצוויג לזו של סארטר.

⁷¹ ויקרא, יח, ה.

⁷² אמירה זו מופיעה כמה וכמה פעמים בספרות חז"ל, ראו לדוגמה: **ספרא**, פרשת אחרי מות, פרשה ט פרק יג (מהד' ווייס דף פו, א); תלמוד הבבלי, יומא דף פה, ב; שם סנהדרין, דף עד, א; שם, ע"ז דף כז, ב ו-נד, ב. דרשה זו מהווה מרכיב חשוב בעת הדיון בנושא מוות על קידוש השם. ראו לדוגמה אצל ספראי, קידוש השם, ושם עמ' 418.

⁷³ רוזנצוויג, **אגרות**, עמ' 225-230. ראו מקבילה מעניינת של רעיון זה במאמרו של רוזנצוויג "השכלה הרבה אין קץ", בתוך **נהריים**, בעיקר בעמ' 183-184 (בפיסקה: "אל כל דבר גדול"). על דבריו באגרת זו ראו עמיר, **דעת מאמינה**, עמ' 291-292; א' מאיר, **כוכב**, עמ' 75-77; היינמן, **מצוות**, עמ' 219-220 (ועיינו שם הערה 131, בעמ' 294); הורביץ, מבוא, עמ' סז-סח; לוי, רוזנצוויג, עמ' 56; שביד, יהדות, עמ' 191.

⁷⁴ כאן נחשף אולי "המחיר" של הרפלקסיה, העלולה למנוע מהאדם לפעול באופן אותנטי. חשש זה עומד ביסוד ביקורתו של קירקגור נגד בני דורו, ראו על כך גולומב, **אביר האמונה**, עמ' 99-102.

שאפילו עבור האדם עצמו איננו משקף אלא את הווייתו הקונקרטי, ולכן "מה יצא מזה איננו יודע".

מקריאה ביומניו ובאיגרותיו אנו למדים על "הליכתו" שלו, על מצוות שלא קיים "עדיין" ולאחר זמן החל לקיימן, או לחילופין מצוות שלא הספיק לקיימן.⁷⁵ מעניין לציין כי למרות שדבריו מציגים עמדה עקרונית, הרי שרוזנצוויג חשב שעמדה זו תהא רלוונטית רק עבור דור של "בעלי תשובה", וכך הוא כותב לחברו אויגן רוזנשטוק:

את החוק היהודי כללי – לא אנושי כללי – אינני מעמיד אפילו בסימן שאלה.⁷⁶ בעיית 'הבונים' היא הרבה יותר מצומצמת; זו בעיה של דור אחד או, לכל היותר, של מאה שנה.⁷⁷

לאור דבריו כאן, פירושו האקסיסטנציאלי של רוזנצוויג לקיום המצוות היה מיועד ליהודי השב, ולו בלבד. רוזנצוויג מאמין שתנועה זו של 'היכולת', היא תנועה שניתן לתארה כתנועה לינארית. לאמור, מרגע המצווה הפכה להיות מ"עדיין לא" ל"כעת כן" היא גם תישאר כזו, לפחות באופן עקרוני.⁷⁸ ממילא ניתן להבין שמי שנולד לתוך מערכת המצוות, מידת 'היכולת' שלו לקיימן תהיה

⁷⁵ מפורסמת תשובתו של רוזנצוויג "עדיין לא", כאשר נשאל האם הוא מניח תפילין (הורביץ, מבוא, עמ' סז, מספרת שבשל מחלת השיתוק נמנע ממנו בהמשך לקיים מצווה זו). על השינויים שחלו בהיקף קיום המצוות של רוזנצוויג ראו עדותו במכתב: "החגים נחוגו כאן יפה מאוד. אנו הולכים ו'מתאדקים' צעד אחר צעד, פשוט מפני שהציווי 'זה אסור וזה אסור' הכרחי כמו גדר לגן" (א' מאיר, **כוכב**, עמ' 43, ועיינו שם עמ' 42-45). ראו גם את התיאור אצל הורביץ, מבוא, עמ' סג-סד; עמיר, **דעת מאמינה**, עמ' 31-30, ועמ' 306 הערה 45.

⁷⁶ כאן ביטוי להבדל בינו ובין הרפורמה, הבדל שמצא ביטוי נרחב בכתיבתו – ראו להלן ליד ובהערה 79.

⁷⁷ האיגרת מתאריך 25.8.24. ראו רוזנצוויג, **אגרות**, עמ' 328-330. ראו על כך עמיר, **דעת מאמינה**, עמ' 295-296; א' מאיר, **כוכב**, עמ' 82; הורביץ, מבוא, עמ' סה; ברגמן, התגלות, עמ' 311.

⁷⁸ על רקע זה יש לראות את הויכוח בין רוזנצוויג לבין בובר, כאשר האחרון לא קיבל את ההקבלה שיצר רוזנצוויג בין לימוד תורה ובין קיום מצוות. נראה שלדעת בובר שאלת 'היכולת' נבחנת בכל פעם מחדש, וממילא אין כלל מסגרת שבובר היהודי יוכל לחוש מחויב אליה. מה שהאדם 'יכול' עתה, איננו מלמד על העתיד. ראו בובר, **אגרות**, עמ' 174-181, ובפרט אגרות 158-160 (עמ' 178-181). ראו על כך עמיר, **דעת מאמינה**, עמ' 294, ואת דברי שביד, היהדות של בובר, עמ' 168: "שום נורמה הלכתית לא קיבל בובר כמחייבת לכתחילה. לשם ההגשמה נדרשה לו תמיד ההלכה החדשה בת היום".

קיימת חוסר קוהרנטיות בין דבריו של רוזנצוויג אל רוזנשטוק ובין דבריו באגרתו האחרונה לבובר בנידון (שם, אגרת 160, וראו רוזנצוויג, **אגרות**, עמ' 325-326), שנכתבו בהפרש של כחודש. באגרת לבובר חוזר רוזנצוויג להבחנתו שראשיתה ב"כוכב הגאולה" ושלפיה אלוהים איננו נותן חוקים אלא מצווה, ובכך הוא מדגיש את ההיבט הדינמי של יחס האהבה בין האל ובין האדם (ראו לעיל הציטוט מאיגרת זו, ליד הערה 50). יחס מעין זה איננו חייב להתפתח באופן לינארי, ויתר על כן, הבחנה זו רלוונטית גם למי שגדל בהווה היהודית ולא רק ליהודי השב. באם יחס האהבה איננו דבר קבוע מעצם הגדרתו, מדוע אם כן שיער רוזנצוויג שפירושו האקזיסטנציאלי יוסיף להתקיים רק לפרק זמן קצוב?! וראו עמיר, **דעת מאמינה**, עמ' 296-297, המסכם כי "קשה לקבל אפוא את דברי רוזנצוויג, כאילו הנאמר ב'בונים' אינו אלא הוראת שעה לדור של חוזרים בתשובה... הכיוון שבו צריכים ללכת ה'חוזרים בתשובה' הוא אותו כיוון עצמו שבו יילכו 'היהודים הנורמלים'".

על הויכוח בין בובר ובין רוזנצוויג ראו עמיר, **דעת מאמינה**, עמ' 294-295; טרנר, **אמונה**, עמ' 125-127; היימן, **מצוות**, עמ' 215, 212, 210; א' מאיר, **כוכב**, עמ' 82-84; הורביץ, מבוא, עמ' סו-סז (וראו דבריה "כי התרחקותו הקיצונית של בובר מן ההלכה לא התקבלה אף על חלק מתלמידיו, כגון הוגו ברגמן או ארנסט סימון, שהסכימו עם ההכרה, שדת ישראל עניינה גם במעשים, והעדיפו אפוא את דרכו של רוזנצוויג..."), שם, עמ' סד-סה. על הערה זו ראו בהרחבה אצל **עמיר**, **רוזנצוויג**, בעיקר עמ' 80-53 ביחס לעמדת סימון, ועמ' 214-192 ביחס לעמדת ברגמן. על יחסו של בובר להלכה ראו סימון, בובר; קוסמן, מעשה מהלב, עמ' 236, הערה 73; ותגובת עמיר, **דעת מאמינה**, עמ' 307 הערה 49, לביקורתו של סימון על עמדת בובר.

שונה באופן מהותי מאותו יהודי השב ליהדותו. מי שנולד בתוך ה'בית', אין לו צורך באותו ה'אוהל' שהקים לו רוזנצוויג, אם נשתמש בניסוח שלו במכתבו ליוסף פראגר.⁷⁹

את העיון בדברי רוזנצוויג נסכם לעת עתה⁸⁰ בעריכת השוואה בין עמדתו לבין עמדת הוגה אקסיסטנציאלי לא דתי, וזאת מתוך רצון לעמוד על ייחודה של עמדתו ה'אקזיסטנציאליסטית-דתית'.⁸¹ רוזנצוויג מתאר כאמור מצב בו האדם מקיים מצווה "שהוא מוכרח לקיימה מפני שאינו יכול שלא לקיימה... לא ברצונו אלא ביכולתו תלוי הדבר". אם נתבונן בדבריו אלה, נמצא הבדל משמעותי בינו ובין ז'אן פול סארטר.⁸² משמעות קביעת סארטר אודות "קיום קודם למהות" היא שלמעשה כל האופציות פתוחות לפני האדם הבוחר, וברצונו בלבד, תלויה ההחלטה כיצד לנהוג. רצון זה איננו כפוף לכל סיבתיות מוקדמת, וממילא מובן מדוע, לדעתו, בכך מתמצה הגדרת האדם כיצור חופשי, ומדוע האחריות למעשיו מוטלת אך ורק עליו. דבר זה מבהיר את האימה שחש האדם במצב זה, ומדוע נוח לו לחיות במה שסארטר מגדיר 'כחש עצמי', כאשר הוא מחפש צידוק להתנהגות זו או אחרת.

בעוד שסארטר מציג את האדם כיצור את מהותו, הרי שרוזנצוויג למעשה מציג את האדם כמביא מהות זו לידי גילוי. אך עלינו להדגיש שמדובר במהות ייחודית לאותו אדם, וזו גם עלולה להביא את האדם למתיחות עם הסביבה בה גדל ובה הוא פועל. פעילות מתוך 'יכולת', אם כן, לא רק שאיננה סותרת מצב של אותנטיות, אלא מבטאת את מצבו האותנטי של האדם. אמנם, האדם איננו יוצר את עצמו אלא מגלה את עצמו, או בניסוח אחר, לומד להכיר את מהותו⁸³ בזמן נתון.⁸⁴ קביעה זו עשויה להוות תמצית ההבחנה בין אקזיסטנציאליסט דתי (כמו רוזנצוויג וקירקגור) לבין זה האתאיסט (לפחות בנוסח של סארטר). קירקגור, לדוגמה, איננו מדבר על 'המצאת האני' אלא על 'מצאת האני', ובדבריו אנו למדים על חתירה להבין את ייעודו כאשר האחרון מהווה גורם

⁷⁹ האגרת מתאריך 24.7.25 ראו רוזנצוויג, **אגרות**, עמ' 350-351: "אתה אינך רואה את ההבדל העקרוני הגדול הקיים בינינו לבין הרפורמה... אנו לא נוגעים ביהדות האובייקטיבית, איננו רוצים לשנות אותה, אלא מניחים לה... איננו רוצים להקים בית חדש על יד, ובוודאי לא במקום, הבית הישן. אנו רק נוטים אוהלים עבורנו, מפני שבמקום שבו אנו נמצאים עתה אין בית ואנו בכל זאת רוצים גג מעל ראשינו. אנו מודעים לכך שאוהל אינו יכול לשמש בית; כאשר יעמוד שוב הבית לפנינו נשמח להכנס אליו. אצלנו המעשים קודם למדרש ואילו ברפורמה הדברים היו הפוכים". לפנינו ביטוי נוסף למה שניתן לכנות הוויה בה "קיום קודם למהות", וראו על כך מיד בסמוך. ראו עמיר, **דעת מאמינה**, עמ' 296; היינמן, **מצוות**, עמ' 220-221; הרביץ, מבוא, עמ' סז; ברגמן, רוזנצוויג, עמ' 293; ברגמן, מבוא, עמ' כב.

⁸⁰ יש להדגיש כי התיאור כאן הוא חלקי. להשוואה מפורטת יותר וניסיון להצגה מגובשת יותר של עמדה זו, ראו להלן בפסקה האחרונה של פרק זה.

⁸¹ להלן נעמוד על הבדל הקיים בין עמדת רוזנצוויג לבין עמדת רמ"י. בעוד שרוזנצוויג מעמיד את עקרון ה'יכולת' כקריטריון לקיום ואי קיום מצוות, רמ"י מדבר על ביצוע עבירה כחלק ממימוש הרצון האלוהי.

⁸² ראו את דברי סארטר, לעיל הערה 35, ודברי ההסבר של גולומב, **מבוא**, עמ' 41-34.

⁸³ בניסוח זה אני מבקש להבחין בין מה שחושב האדם על עצמו, הדימוי העצמי שלו וכדומה, לבין מי שהוא בפועל באופן ממשי ללא כל מסכים (ומסכות).

⁸⁴ ראו את ניסוחו של טרנר, **אמונה**, עמ' 156: "לפי רוזנצוויג האל מנסה את האדם, ובכך הוא בוחן אם יזדקק לחוויה הקודמת של נוכחות האל בשעת ההתגלות, כדי לאתר את הפתח שהאל השאיר לו עוד משעת הבריאה, כדי לממש את עצמו כצורת קיום ייחודית".

נתון.⁸⁵ עולה כאן הטענה שה'אני' נברא על ידי אלוהים, ובכך למעשה אנו מדברים על גזירת גורל, או בניסוח חריף יותר - "מהות קודמת לקיום"; מונחים שלכאורה אין רחוקים מהם ומהעמדה האקזיסטנציאלית. מאידך, לטיעון זה יש המשך – האדם יהפוך ל'אני' רק על ידי בחירתו את עצמו, ולכן אל לו לאדם לשאול שיהיה איש אחר.⁸⁶ אם כן, למרות שתחילת המשפט מצוי במחלוקת חמורה עם קביעתו של סארטר אודות 'קיום קודם למהות', הרי שבפועל נוצר דמיון באשר לאופן שבו הסובייקט יוצר את עצמו, ולנקודה זו נשוב בהמשך דברינו.⁸⁷ נחזור ונעיין בדברי רמ"י כדי להשלים את העיון בדבריו, גם לאור הדברים אותם ראינו כאן.

ד. פשר רצונו של זמרי

זמרי איננו מצוי במצב של בחירה במובן המקובל של המילה, בפרט כשלא מצויות בפניו כמה אפשרויות שוות מבחינה ערכית. בעולמו המודע והערכי אין מקום להתנהגות נואפת, ואכן זמרי מתואר כמי שנמנע מהתנהגות שכזו⁸⁸ עד לרגע שבו חש משיכה עזה לכזבי בת צור. משיכה זו, אותה אינו מצליח לדכא, מתפרשת בתודעתו כביטוי לרצונו העמוק, אותו הוא מזהה עם רצון ה'.⁸⁹ זמרי מצוי במצב שבו הוא פועל מכיוון שאינו יכול לפעול אחרת. לדעת רמ"י, פעילות אחרת לא רק שתכחיש את עצמיותו באותו הרגע, אלא תתפרש כמרידה ברצון האלוהי. זאת נוכח ההנחה כי עם

⁸⁵ לאור דבריו בקטע היומן המפורסם, ראו שגיא, **מסע האני**, עמ' 19, 33 ובהרחבה עמ' 139-158 (בפרט 156-158). מקבילה פנומנולוגית ניתן למצוא אצל הר"ד סולובייצ'יק, קול דודי דופק. על היבט זה של אופן 'גילוי' הייעוד ראו אצל שגיא, איש האמונה.

לשם המחשת טיעוני אציג עתה את עמדת ויקטור פרנקל, שגם היא מוגדרת כ"אקזיסטנציאליזם דתי": פרנקל מדבר על כך שבגרעין עצמיותו של כל אדם מצוי 'מצפון אישי', המכוון את האדם אל משמעות טרנסצנדנטית. יש להדגיש כי לדעתו ה'משמעות' מושגת מעבר לאדם, מתוך עמדת אחריות כלפי 'היש הטרנסצנדנטי'. וכאן מגיע הפרדוקס שבו אני דן – מחד על האדם להיענות לצו הבא מעבר לעצמו והמכוון למשמעות מעבר לעצמו. עם זאת, על האדם למצוא בקיום הצו הזה את הייעוד הייחודי שלו. לדברי פרנקל, האוטונומיה המוסרית של האדם משקפת מתוכה זיקה אל ישות טרנסצנדנטית. המצפון הוא האינסטנציה המתוכנת בין אלוהים לבין האדם: הוא 'קולה של הטרנסצנדנטיות', אבל עם זאת הוא גם אימננטי ברוח האדם. התפיסה המסורתית הקלאסית איננה מכירה באינסטנציה של המצפון האישי – לפי תפיסה זו האדם מכיר את הקול האלוהי ע"י הציווי הדתי, או לחילופין בדרך של התגלות במובן של הכרה שכלית בנוסח רס"ג וכד'. כך שבדבריו של פרנקל בא לידי ביטוי ההבדל היסודי בהבנת מקורה ומעמדה של האינדיווידואליות האישית. הצורך של פרנקל להשתמש בביטוי 'טרנס-סובייקטיביות' (ראו פרנקל, **השאיפה למשמעות**, עמ' 74) בא לומר שקיומם של חיי משמעות, למרות אפיונם האינדיווידואלי, דורשים התעלות האדם מעל עצמו. הדבר מבטא את הרצון מחד להימנע מתפיסת אלוהים ו/או ה'משמעות' כאימננטיות גרידא (לכן הוא שולל את זיהוי ה'משמעות' עם 'מימוש עצמי' נוסח א' מסל), ומאידך רצון להימנע ממצב בו המשמעות מקבלת גוון אובייקטיבי, בדומה לציווי האתי נוסח קאנט או הציווי הדתי בתפיסה המסורתית. ראו על כך אצל שביד, **מאבק**, בפרט בעמ' 88-92.

⁸⁶ ראו ברגמן, **פילוסופיה דיאלוגית**, עמ' 80-81; שוהם, **מרד**, בפרט בעמ' 335-336 (השוו: שוהם, **אל האין**, עמ' 134-136), רואה בכך פתרון "הסתירה המלאכותית בין דטרמיניזם הפרדתי לאינדרטמיניזם איחודי". ונשוב בהמשך לדון בטיעון זה.

⁸⁷ ראו לעת עתה רוזנברג, **אותנטיות (ביקורת על ספרו של גולומב, אביר האמונה)**.

⁸⁸ כדבריו שם: "כי זמרי היה באמת שומר עצמו מכל התאוות הרעות".

⁸⁹ הצגה עקרונית של סוגיה זו בהגות הקבלית הקדומה מצוי אצל פדיה, **הרמב"ן**, פרק תשיעי, ובפרט עמ' 285-288. עוד על נקודה זו ראו להלן ליד הערה 125.

הסרת הנגיעה האישית, האדם אינו פועל מתוך תודעה של 'אגו' אלא רצונו מהווה כלי לרצון ה', כניסוחו של רמ"י בקטע אחר:

בכל דבר הנאה שיגיע לאדם צריך לסלק את עצמו מכל נגיעותיו, ובאם אחר סילוק והסרת נגיעותיו עוד ישאר לו זה החשק, אז ידע בברור כי מאת ה' היא.⁹⁰

המהלך המתואר כאן לפיו לאחר סילוק הנגיעה, יכול האדם להעיז ולזהות את תשוקתו עם רצון האל, מבוסס כאמור על תהליך ה'בירור', שכפי שראינו הינו אחד מהמושגים המרכזיים והמשמעותיים בהגותו של רמ"י, בהיותו ליבת ה'עבודה' החסידיית אותה לימד לתלמידיו.

הכרעה זו עבור האדם הדתי איננה קלה, כי הרי מושא הדיון איננו 'סתם' חוטא, אלא אדם שרצונו העמוק לממש את רצון האל הוביל אותו לעשיית חטא. מדובר אם כן באדם המצוי בקונפליקט עמוק עם עמדתו הערכית הבסיסית, והיא מחויבותו העקרונית להלכה, המבטאת לגביו גילוי רצון האל מעם ישראל ככלל וממנו כפרט. סוגיה זו מתקשרת לסוגיה רחבה אחרת והיא סוגיית "עבירה לשמה", ובניסוחו של רמ"י "עת לעשות לה' [הפרו תורתך]".⁹¹

אין צורך לומר כי אפשרות זו, העולה מדברי רמ"י, הינה אפשרות מסוכנת מנקודת מבט של האדם הדתי המחויב להלכה. גם רוזנצוויג נאלץ להשיב מדוע עמדתו זו אינה מובילה לניהליזם (אנרכיזם, אנטינומיזם) ופגיעה אנושה בסמכותה של ההלכה. אחזור ואצטט את דבריו בנידון, ביתר הרחבה:

היכולת שלנו, היכולת כפוסק אחרון – למראית עין זוהי תכלית ההפקרות, אולם לאמתו של דבר מלוא הרצינות... אמנם, משיכולה היכולת לעשות, שוב אין היא יכולה שלא לעשות; היכולת הופכת כורח. נמצא שעל מניעת הסכנה אשר בפנייה לאחור ממונה אצלנו לא העין הבוחנת והבוחרת, אלא ישותנו כולה. שהרי לתלות את הדבר ביכולת אין פירושו אלא לתלות בישות... ההכרעה הבאה מתוך יכולת אין הטעות תופסת בה, שאין בה מן הבחירה אלא מן הציות בלבד. לפיכך אין איש יכול להוכיח את עמיתו, אם כי יכול ואף מצווה הוא ללמדו; כי רק האדם עצמו יודע מה יש ביכולתו לעשות. רק אוזנו שלו עשויה לשמוע את קול ישותו, שלו הוא חייב לציות.⁹²

רוזנצוויג מאמין כי בשמיעת 'קול הישות' לא תיתכן טעות, למרות שהוא מודע לכך שאדם העומד מבחוץ לא יבין זאת. הכרעה מעין זו השלכותיה לא מתמצות בהותרת איש האמונה בהוויה של בדידות. ההכרעה מכילה טיעון אונטולוגי ביחס למשמעות ההוויה הדתית, כגון ביחס לשאלה האם והיכן יכול האדם למצוא את רצון ה'. עמדה דתית מעין זו אינה יכולה להתקבל על דעת הטיפוס הדתי שאותו מייצג פנחס בקטע בו פתחנו. רמ"י מדגיש שפנחס מייצג את העמדה לפיה הרצון האלוהי מתגלה בהלכה, ולא תיתכן פגיעה בה בשם סמכות דתית אחרת. פנחס גם איננו מוכן לקבל מצב בו האדם חווה את הרצון האלוהי בצורה של תשוקה עזה. רמ"י למעשה 'החליף' בין התפקידים של שני גיבורי הסיפור, זאת לעומת פשוטי המקראות ומאמרי חז"ל.⁹³ זמרי מוצג

⁹⁰ א, קדושים, "ואלהי", עמ' קיח.

⁹¹ על פי הפסוק בתהלים קיט, קכו. ראו גלמן, **האימה**, עמ' 36-38, והני"ל, עקדת יצחק, עמ' 33-35, הלומד מכאן שיש להבחין בין רצון ה' ובין ציוויו. לדבריו, רמ"י מפרש את מעשה זמרי כמי שביצע "עבירה לשמה", שמובנה סטואציה בה הסיר האדם את מעורבותו האישית (נגיעותו), ואז למד על רצון ה' מהמשיכה אותה הוא חש פועמת בקרבו. לעומת זאת השוו לדברי רוזנברג, תורת הייחוד, עמ' 304, הערה 28, הטוען שאין במתואר לפנינו נגיעה לסוגיית עבירה לשמה.

⁹² הבונים, עמ' 91-92.

⁹³ המקורות בספרות חז"ל מרובים, ראו תלמוד ירושלמי, סנהדרין פ"י ה"ב דף כח ע"ד-כא ע"א; תלמוד בבלי, סוטה

כמי שפועל מתוך תודעה, אותה פנחס איננו מבין, אם כי עומדת לזכותו העובדה, כי פעל מתוך כנות ומחויבות עמוקה להלכה, עד כדי נכונות למסור על כך את נפשו. אמנם לא היה בכך להצילו מטעות, ורמ"י איננו נרתע ומציגו כמי שמעשהו היה מעשה נערו.⁹⁴

ונעלם ממנו עומק יסוד הדבר שהיה בזמרי... ונמצא שפנחס היה במעשה הזה כנער, היינו שלא היה יודע עמקות הדבר, רק על פי עיני שכל אנושי ולא יותר, ואעפ"כ הש"י אהבו והסכים עימו, כי לפי שכלו עשה דבר גדול בקנאתו ומסר את נפשו.⁹⁵

להלן נעמיק בהבחנה זו שבין זמרי ובין פנחס בעזרת ההבחנה הטיפולוגית של רמ"י, המתקשרת להבחנה יסודית יותר בכתבתו, והיא ההבחנה בין 'יהודה' ו'יוסף'. בשלב זה נדגיש את העובדה כי ביחס לפנחס ראינו כי רמ"י מדגיש את היותו מזרע יוסף. לאור זאת, את הכינוי 'נער' יש לפרש על רקע דברי רח"ו על הפסוק המקראי "אלה תולדות יעקב יוסף בן שבע עשרה שנה היה רועה את אחיו בצאן והוא נער" וגו' (בראשית לז, ב):

ונודע, כי כמו שבזעיר אנפין יש בחינת קטנות וגדלות כן כל נשמות הצדיקים יש בהם קטנות וגדלות. והנה יוסף בזמן שלא היה בו רק בחי' היסוד הזעיר בבחי' אלו המוחין דקטנות שירדו שם, אז נקרא נער קטן, בסוד וכו' (בראשית לז, ב). ואמנם הבחינה הב' של של היסוד דזעיר אנפין הנעשה מן אורות מוח הדעת דגדלות לבד כנז"ל עניינו הוא ג"כ נרמז בשם יוסף כי לעולם יוסף הוא ביסוד, בין בזמן הקטנות בין בזמן הגדלות.⁹⁶

יוסף הצדיק מכונה "נער (קטן)", כדי לסמל את היותו במצב של קטנות מוחין. לפי פירוש זה, הביטוי המקראי "והוא נער" לא בא לתאר את גילו, בפרט שהגיל מוזכר במפורש בתחילת הפסוק, אלא בא לאפיין את דרך התנהגותו,⁹⁷ או ליתר דיוק לאפיין את הבנתו או את מדרגתו הרוחנית.⁹⁸ לאור זאת תובן קביעתו הנועזת של רמ"י שפנחס הוא 'נער' ו"לא היה יודע עמקות הדבר". ראוי להעיר כי בשונה מהעולה מכתבי קבלת האר"י, בהם חילופי המצבים של קטנות וגדלות מבטאים את ריתמוס החיים של 'זעיר אנפין' ובמקביל של נשמות הצדיקים,⁹⁹ הרי שבמשנת רמ"י אי-הבנת העומק, או אי-הנכונות לממשו בהוויה הדתית, היא מהותית לדמות הדתית אותה מסמל יוסף כל זמן שלא חל שינוי בדמותו לכיוון דמותו של 'יהודה'.

החלפת התפקידים בין שני גיבורי הסיפור המקראי מבהירה היטב לא רק את סיבת הכעס שפיסקה זו עוררה בקרב קוראים, אלא גם את חומר הנפץ הרוחני הקיים בדברים; וראינו כי היו שראו בחסידי איזביצה "כת הנגועה במינות". בדבריו הרי שומט רמ"י מחסידיו וקוראיו כל קריטריון אובייקטיבי לקביעת מה נכון ומה לא. עולם ההלכה היהודי, המציג עצמו כמערכת של

דף כב, ב; שם, סנהדרין דף פב, א-ב; שם, זבחים דף קא, ב; במדבר רבה כא, א, ועוד הרבה. ראו גם גליקסמן, תפארת אדם, עמ' יד בהערה.

⁹⁴ הביטוי 'נאר', 'נאריש' ביידיש משמעותו 'טיפשי' (ראו במילון של אלכסנדר הארקאווי, יידיש-ענגלישטר ווערטערבוך, נ"י 1898); פירשטיין, איזביצה, עמ' 105, הערה 58; מגיד, איזביצה-ראדזין, עמ' 348 הע' 72.

⁹⁵ א, פנחס, "וירא", עמ' קסה.

⁹⁶ ראו כתבי האר"י, שער הפסוקים, וישב, עמ' פז. וראו גם ליקוטי תורה, וישב, "ועתה", עמ' קב.

⁹⁷ השווו גם למובא במדרש בראשית רבה פד, ז (ת"א, עמ' 1008): "בן יז' שנה ואת אמרת 'והוא נער', אלא שהיה עושה מעשה נערו".

⁹⁸ ראו פכטר, קטנות וגדלות, בפרט עמ' 189-192 והערות 77, 89-90. ביבליוגרפיה מחקרית ביחס למושגים 'קטנות' ו'גדלות' בקבלת האר"י ובמחשבת החסידות, ראו שם הערה 1. כן ראו שלום, דבקות, עמ' 342-343; מרק, מיסטיקה, עמ' 306-303.

⁹⁹ ראו את טענתו העקרונית של ליבס, תרין אורזילין.

הנחיות לאדם המבקש לעבוד את אלוהיו, מאבד ממשמעותו במידה זו או אחרת. המוקד בהווה הדתית עובר מהתייחסות וממתן ערך (רק) למעשה החיצוני, ושם עתה את הדגש בתהליכים ההכרתיים והנפשיים המתלווים למעשה. אין כאן דגש על המושג "כוונה", כפי שאנו רגילים לה בספרות ההלכתית והמוסר לדורותיה, אלא נכונות ל"וותר" על המעשה לטובת המניע.

ה. זמרי ופנחס כיהודה ויוסף

עמדה פרשנית זו ביחס לזמרי איננה חריגה בקובץ דרשותיו של רמ"י, וקיומן של מקבילות רעיוניות נוספות מעידה כי לפנינו משנה סדורה. בקטע הדרוש שהוא מוקד פרק זה ראינו כי רמ"י מקשר בין מעשה זמרי ובין פרשת יהודה ותמר המקראית.¹⁰⁰ לא כאן המסגרת לנתח סוגיה עמוקה זו, ואצביע רק על אותם היבטים רעיוניים שיאפשרו לנו להבהיר ביתר חדות את דברי רמ"י על אודות מעשה זמרי. כזכור, על פי פשוטן של המקראות (בראשית פרק לח), יהודה שכב עם תמר לאחר שחשב שהיא זונה, ולאחר שנודע לו שמדובר בכלתו הודה בטעותו. כתוצאה ממעשה זה נולדו לתמר ויהודה זרח ופרץ (שם, פס' כט-ל), מאבותיו של דוד המלך שממנו יוולד לפי המסורת היהודית גם המשיח. מעשהו של יהודה מוסבר על ידי רמ"י כמעשה מוכרח, ממנו לא ניתן היה להימנע:

ובאמת ליהודא במעשה דתמר, וכן בכל המעשים משבט יהודא הדומין לזה, נתן בהם הש"י כח התאווה כ"כ עד שלא היה באפשרותם להתגבר. וכמו שמבואר שמלאך הממונה על התאווה הכריחו, ולכן לא עליו האשם במה שלא היה יכול להתגבר על יצרו. וזה פירוש "בדחנא דמלכא", היינו שמניח את עצמו להנצח מהש"י.¹⁰¹

המימד הגורלי המצוי כבר בסיפור המקראי (והמוצא את ביטוי בספרות הבתר מקראית לגווניה השונים), מוצג כאן כהכרח ממנו יהודה לא יכול להימלט, ולכן "לא עליו האשם" בכל הנוגע למעשה עם תמר. עלינו לשים לב כי דבריו של רמ"י ביחס למלאך המכריח את יהודה לשכב עם תמר אינם משמשים כמקור להצדקת המעשה בנוסח "אונס – רחמנא פטריה".¹⁰² אדרבה, אם נדייק בדבריו, הרי שרמ"י מתאר את יהודה כ"מניח את עצמו להינצח". רמ"י רואה מצב קיומי זה כמבטא את משמעות הביטוי הזוהרי "בדחנא דמלכא", הנאמר על דוד:

דוד בדיחא דמלכא הוה... אמר מארי דעלמא, אנא אמינא "בחנני ה' ונסני" (תהלים כו, ב), ואת אמרת דלא איכול לקיימא בנסיונך. הא חבנא, "למען תצדק בדבריך [תזכה בשפטך]" (שם נא, ו), ויהא מילך קשוט, דאלמלא לא חבנא... יהא מילך בריקניא.¹⁰³

דוד טוען ב'בדיחותא' כי חטאו עם בת שבע היה לשם שמיים, כדי לקיים את דבר האל שדוד עתיד לחטוא.¹⁰⁴ ה'בדיחה' היא נכונותו של יהודה (ודוד) להיות מנוצח על ידי האל.¹⁰⁵ משמעות ביטוי

¹⁰⁰ "מי שמרחיק עצמו מן היצר הרע... ואז כשנתגבר יצרו עליו ועושה מעשה, אז הוא בודאי רצון הש"י, וכענין יהודה ותמר, ואיהי בת זוגו ממש. וזה הענין היה גם כאן." (שם)

¹⁰¹ א, וישב, "וישב יעקב", עמ' מז.

¹⁰² השוו לדברי תלמידו, ר' צדוק (צדקת הצדיק פיסקה מג), שיובאו להלן בנספח.

¹⁰³ זוהר, משפטים, דף קז, א.

¹⁰⁴ ראו על כך, ועל משמעות הביטוי "בדחנא דמלכא", אצל ליבס, "זוהר וארוס", עמ' 82-85. כן ראו, מרק,

מיסטיקה, עמ' 372-373.

¹⁰⁵ במקום אחר הוא מתאר את דוד כמי ש"תמיד מוסכם בלבו להיות מנוצח מהש"י". ראו ב, וארא, "ויקח", עמ'

אחרון זה, שרמ"י משתמש בו גם ביחס למעשה המרגלים,¹⁰⁶ הוא ההכרה ומימוש רצון האל הגם שעל פניו נראה המעשה כחטא, ולכן גם איננו יכול להתקבל על דעת אלה המתבוננים מבחוץ. זאת היא מהות ה'בדיחה' – מילוי רצון האל מוביל את יהודה ודוד לעשיית חטא, או העובדה שחטא ומעבר על רצון האל עשויים להיות בעצם מימושו העמוק של הרצון האלוהי. ואם כן, לפנינו פעולה מודעת שבה האדם מוותר על עמדתו, הבנתו ועולם ערכיו לטובת 'אמת' הגדולה ממנו. ההקבלה שיוצר רמ"י בין שתי הפרשיות (זמרי, יהודה ותמר) מאפשרת לנו לזהות בין "המלאך הממונה על התאוה", ובין המשיכה העזה שחש זמרי כלפי כזבי.¹⁰⁷

כשם שדמותו של פנחס כרוכה בדמותו של יוסף, כך דמותו של זמרי כרוכה בדמותו של שמעון, שהיא עצמה דמות המקבילה לזו של יהודה:¹⁰⁸

בכל מקום שהאדם מכניס את עצמו בספיקות בעבודת הש"י ובדברים הצריכים ביורו אם יתברר לטוב אז הוא גדול ממי שסילק עצמו מספיקות... בישראל נמצאו נפשות שמוותרים להכניס עצמם יותר בספיקות מנפשות אחרות... כמו הענין של שמעון ודינה כי לוי לא חפץ לקחתה כי ירא לנפשו פן אין כוונתו בעומק לשם שמים, כי כל שבט לוי הם ביראה והסתלקות מספק אצלם...¹⁰⁹ אבל שמעון הכניס עצמו בספק ואמר ח"ו שאני מחזיק עצמי לנואף, ונשא את דינה והכניס עצמו בדבר הצריך בירר. כי אמר שהוא בטוח בה' שיברר לטוב, שכונתו לא היה רק להוציאה משכם וכל כוונתו היתה רק לשם שמים. ועל כן היה צריך כל שבט שמעון לברורין בדברים כאלה, כגון זמרי שהיה אומר ג"כ שכונתו טוב כמו שיתבאר במקומו. ולעתיד כשיתברר שבט שמעון יהיה מעלתו גדול משל לוי.¹¹⁰

שמעון לעומת לוי מוכן להיכנס לספקות, ולעשייה שאיננה 'ברורה' במובן האובייקטיבי, מאחר שהוא מודע שכונתו היא לשם שמיים. גם כאן המעשה שביחס אליו קיים הספק הינו מהתחום המיני, ואפילו חמור מחטאו של זמרי, מכיוון שלפנינו 'גילוי עריות'. כפי שכבר ציינו לעיל, דברי רמ"י המזהים בין זמרי ובין שמעון, וכן בין כזבי ובין דינה, מיוסדים על המובא בקבלת האר"י,¹¹¹ ושמעון כמו גם זמרי למעשה מממשים את גורלם. הפירוש שלפנינו למעשה מעמיד את הקורא על האופן שבו עמדו דמויות אלו על ייעודן והנכונות שהיתה להן 'לבחור' במי שהן, ובכך למעשה למלא ייעוד זה - שהוא הוא רצון האל - הגם שבשל כך הוקעו על ידי הסביבה.

התיאור הטיפולוגי של רמ"י ביחס ללוי משתלב בתיאורו את דמותו של יוסף, כך שלאור

מ.

¹⁰⁶ ראו א, שלח, "בהסדרה", עמ' קג (לעומת זאת ראו את דבריו על פרשת המרגלים בחלק ב, שלח, "ענין", עמ' צז, בהם מופיע המושג "עבירה לשמה" בפעם היחידה בספרו! משם עולה באופן ברור שהמרגלים לא ביררו מהו רצון ה' למרות שהמניע שלהם היה 'דתי', הרצון ללמוד תורה ממשה רבינו).

¹⁰⁷ ראו גלמן, **האימה**, עמ' 38 (והשוו: גלמן, עקידת יצחק, עמ' 36-35).

¹⁰⁸ כך מפרש רמ"י את התיאור המקראי לפיו שבט שמעון 'יבלע' בשבט יהודה (ראו יהושע, תחילת פרק יט).

¹⁰⁹ עוד על דמותו של לוי ראו גם ב, כי תבוא, "ארור", עמ' קכה. כן ראו אליאור, תמורות, עמ' 418.

¹¹⁰ א, תולדות, "ויאהב", עמ' לד.

¹¹¹ ראו מאמר פסיעותיו של אברהם (לעיל הערה 16), עמ' יב, אות מה: "ואח"כ נשאה שמעון (=את דינה)... יצא ממנה שאול בן הכנענית... והוא עצמו זמרי בן סלוא... ומכח (נ"א: ומצד) אותה זוהמה נדבק בכזבי, ובאולי גם כזבי היא שירוי (נ"א: שייכת) הקליפה אשר לדינה... והיתה בת זוג זולתי שאכלה פגה ועדיין לא היתה ראויה". אנו מוצאים כבר בספרות חז"ל עמדה פרשנית הטוענת שזמרי הוא למעשה שאול בן הכנענית בנו של שמעון (בראשית מו, י; שמות ו, טו), ראו את דברי ר' יוחנן בבבלי סנהדרין דף פב, ב; ראו גם מדרש **במדבר רבה** כא, ג; **תנחומא נדפס**, פנחס, ס"י ב. על התופעה העקרונית בספרות חז"ל של זיהוי דמויות אנונימיות במקרא, ראו לעיל הערה 13.

הבחנות אלו נבין את הסברו של רמ"י על אודות המניע הנפשי והדתי של פנחס. פנחס, לדברי רמ"י איננו יכול לקבל את טיעונו של זמרי כי מעשה ניאוף יכול להתפרש כרצון ה'; או בניסוח אחר, שהתשוקה עשויה להתגלות כקדושה. כי הרי:

פנחס מחמת שהיה בא מזרע יוסף¹¹² שנתברר בסיגופים ונסיונות בענין זה (=התאוה המינית), ולכך הרע בעיניו מאד על מעשה זמרי.¹¹³

דבריו אלה על יוסף מובאים ביתר פירוט בדרוש בו מציג רמ"י באופן מפורט את דמותם של יהודה ויוסף:

ויוסף הצדיק היה תמיד בתרעומות מדוע כל מעשה יהודא אחי אשר עושה, ה' מצליח בידו... 'ובית יוסף להבה' (עובדיה א, יח) - ונתן בו (=ביוסף) כח כדי שיוכל להתגבר על כל תאוותו, ולכן אם נמצא בו איזה דבר מחוץ, לפשע יחשב לו.¹¹⁴

ניתן לסכם ולומר שלפנינו שני טיפוסים דתיים שונים, המצויים במאבק רוחני ביניהם, ורק לעתיד לבוא יוכלו ויגיעו לכדי פיוס והשלמה.¹¹⁵ עד אז הם מצויים ויימצאו במאבק עקרוני, נוכח העובדה שעולמם ההכרתי מצוי בסתירה שאיננה ניתנת ליישוב.¹¹⁶ למרות העדיפות של עמדת 'יוסף' בעוה"ז, כלומר בתודעה האנושית החיה במסגרת של טוב ורע, הרי שלעתיד לבוא יתברר שעמדת יהודה היא העמדה כלפיה העולם היה מכוון ומיועד להגיע: "כי בנין עדי עד אינו שייך לחלקם (=שבט יוסף) רק לחלק יהודא". אך אין כאן רק הכרעה לעתיד לבוא,¹¹⁷ אלא אנו רואים כי כבר בעולם הזה מתוארות דמויות דתיות שכבר מצויות ברמת תודעה זו. ובעיקר, לאורך ספרו עסוק רמ"י בהנחיית תהליך ה'בירור' שיוביל את תלמידיו לרמת קיום זו, ולו כמצב ארעי - בסיטואציה קונקרטיית.

¹¹² ראו לעיל הערה 13. יש להעיר על "פליטת הקולמוס" של וייס, אוטופיה, עמ' 230, הכותב שזמרי הוא מזרע יוסף, קביעה המפרקת את ההגיון של הרעיון כולו.

¹¹³ א, פנחס, "וירא", עמ' קסה.

¹¹⁴ א, וישב, "וישב", עמ' מז.

¹¹⁵ א, וישב, "וזה", עמ' מז: "וזה שנאמר 'אפרים לא יקנא את יהודה ויהודה לא יצור את אפרים', כי באמת אלו השני שבטים הם תמיד מתנגדים זה לזה... ולעתיד נאמר אפרים לא יקנא כו' ויהודה לא יצור כו', היינו, **שלאפרים לא יהיה טענה על יהודה במה שיוצא חוץ להלכה**, ולא יצר לו מזה, כי יראה הש"י לאפרים את כוונת יהודה שהוא מכוון לשם שמים ולא להנאת עצמו וממילא יהיה שלום ביניהם".

¹¹⁶ ראו ב, תצוה, "ישמתי", עמ' נט: "הש"י נקרא 'חכם הרזים' בגמרא (ברכות דף נח, א), שברא נפשות רבות בדעות שונות ומכחישים אלו את אלו. וכן יש תמיד בין ישראל עצמם, **שבני לאה אומרים על בני רחל שהם מצמצמים עצמם יותר מכפי הראוי**, והש"י לא ציוה כן. **ובני רחל אומרים על בני לאה שהם מתפשטים עצמם יותר מכפי הראוי**. וכיון שהם מתנגדים אלו לאלו, אם כן היאך יוכל להיות שכולם טובים...".

¹¹⁷ ראו לדוגמה בימי השילוח' א, בראשית, "ויצמח", עמ' יד: "ומי שהוא טוב בשורשו מותר להתפשט את עצמו, כי כל מה שעושה הוא רצון הש"י". וייס, דטרמניום, עמ' 453, רואה בכך הנהגה אנרכיסטית ("תורת אנרכיזם דתי"), ולמרות שבהקשר החברתי הוא וודאי צודק, הרי שמטרת דבריי היא לתת ביטוי להיבט האקזיסטנציאלי ולתחושת האחריות הגדולה של אדם העומד מול בוראו. ראו גם את דברי וייס, אוטופיה, בפרט בעמ' 238-239, הכורך הנהגה זו של 'התפשטות' לאופן ההתנהגות לעתיד לבא. כן ראו את דיונו של י' מאיר, המצוות, עמ' 48-52, המוקדש לשאלת חלות המושג 'התפשטות'. למרות טיעונו שבכתיבת רמ"י המושג איננו מכוון רק כלפי ימות המשיח, הרי במקביל הוא מדגיש כי בעיקרו המושג יתממש לעתיד לבוא. לסיום אציין שבימי השילוח' אמנם קיימת דרשה הכורכת בין ההתנהגות זמרי לבין אופן ההתנהגות לעתיד לבוא, ראו א מטות, "ויקצוף", עמ' קסח-קסט. ראו דיון על כך בנספח.

ו. על סייג לקידוש התשוקה

ראינו לעיל את דברי רמ"י אודות הבירור' שעל זמרי לעבור, לפני שהוא יכול להעיד על אופיה או מקורה של תשוקתו. מובן מאליו, אם כן, שרמ"י איננו מזהה באופן מיידי כל תשוקה עם הרצון אלוהי. ההרגשה הפנימית כשלעצמה איננה ראייה לאמיתותה, אלא - כפי שנטען לעיל - על האדם להיות מודע למקור תשוקותיו:

"שויתי ה' לנגדי תמיד" (תהלים טז, ח), היינו שבמקום שישתוקק האדם לדבר יראה אם הוא רצון הש"י, לא יאמר מאחר שאני משתוקק בטח הוא רצון הש"י.¹¹⁸

המבחן איננו מתמצה בעוצמת העירור כשלעצמה. בדבריו בפרשת קדושים (כמו בעוד הרבה מקומות)¹¹⁹ טוען רמ"י כי רק בעת שהאדם יצליח להסיר את נגיעותיו, את פעילותו מתוך ה'אגו', רק אז יגיע למצב שבו רצונו זהה לרצון ה':

ובאם אחר סילוק והסרת נגיעותיו עוד ישאר לו זה החשק, אז ידע בברור כי מאת ה' היא.¹²⁰ בהתייחסו לפרשת אדניה, אשר ניסה לרשת בכוח את המלוכה מידי דוד,¹²¹ מלמד אותנו רמ"י על הסכנה האורבת לפתחו של האדם, ושהלה זקוק למודעות עצמית מרובה כדי להינצל מטעות העלולה להיות דרמטית. טעות בהכרה עצמית זו עלולה להפוך את מעשהו מעשייה אותנטית לעשייה חסרת ערך שכולה חטא:

"ואדניה בן חגית מתנשא לאמור אני אמלוך" וכו' – להיות כי אדוניהו היה באמת איש צדיק ונקי מכל חמדה זרה, וידע את עצמו שהוא מבורר ומוזכך מ'לא תנאף', וכאשר נפל בלבו חשק ליקח את אבישג השונמית, דימה לו כי הוא ודאי רצון הש"י שהמלוכה שייכת לו, ולכן היא מותרת לו. ומוזה היה מתנשא לאמור אני אמלוך... באמת עיקר החשק שהיה לו לאבישג בא לו, ממה שבשורשו חשק למלוכה.¹²²

אדניה, למרות הכרתו שאיננו נמשך לאבישג מתוך תשוקה גרידא, לא לקח בחשבון שהוא 'נוגע בדבר' מכיוון אחר. במקרה זה, הרצון להיות מלך הוא אשר היווה את הפיתוי, ולא התשוקה המינית כלפי אבישג. במושגי רמ"י אותם ראינו לעיל, אדניה 'בירר' עצמו מ'לא תנאף', מה שאין כן מ'לא תרצח'. במונחי הפסיכואנליזה ניתן לומר שבסופו של דבר, התשוקה לכח ולא לעונג היתה מקור הטעות.¹²³ בניסוח של רוזנצוויג ניתן יהא לומר שאדוניה לא פעל מתוך 'יכולת' אלא מתוך 'רצון' למלך.

¹¹⁸ א, תהילים (טז), עמ' רטו.

¹¹⁹ ונדמה לי שבראשם ניתן להזכיר את דבריו ביחס לפרשת העקידה, בה אברהם, 'אביר האמונה', מתואר כמי שמברר את רצון האל ממנו על ידי 'סילוק הנגיעה'. עיון מדוקדק בדבריו שם (א, וירא, "והאלקים", עמ' כט, ב, וירא, "עיקר", עמ' יט), מגלה שמדובר ב'ניטרולי' לא רק של רגשותיו האבהיים, אלא גם של הבנתו (התבונית) נוכח ההבטחה האלוהית הקודמת ביחס ליצחק, ואפילו את עולמו הערכי והדתי, שהרי ציווי העקידה דורשת ממנו לעבור על האיסור 'לא תרצח'. ראו על כך באריכות בנספח על עקידת יצחק.

¹²⁰ א, קדושים, "ואלוהי", עמ' קיח.

¹²¹ ראו מלכים א, פרק ב, יג-כה.

¹²² א, מלכים א (א), עמ' רי.

¹²³ ציינו כבר לעיל את הדרוש א פסחים דף ב,א, עמ' רמד, ממנו עולה שרמ"י מוטרד יותר מהשאיפה לכבוד וכח מאשר מהשאיפה לעונג.

ז. בין ר' מרדכי יוסף ובין רוזנצווייג

הטענה המרכזית ביחס למעשה זמרי היתה שהאדם אמנם פועל מתוך "איבוד בחירה" מחד, אבל איבוד זה הוא הוא כאמור ביטוי להכרעה האוטונומית.¹²⁴ יתר על כן, מצב זה של איבוד הבחירה הוא עבור רמ"י הסימן הבטוח שהמקור של המעשה הינו אלוהי.¹²⁵ כאמור, קיימת זהות בין מצב זה של איבוד בחירה ובין הניסוח של רוזנצווייג ביחס ל'אי יכולת', או לחילופין עשייה 'מוכרחת'. לפני שאסכם את העמדה הדתית שהוצגה כאן לאורך העבודה, אבהיר שלא רק נקודות דמיון יש בין רמ"י ורוזנצווייג בכל הנוגע לסוגיה זו של קיום ואי קיום מצוות, אלא גם נקודות שוני שאותן אציג כעת.

נפתח במה שנראה כהבדל, למרות שבפועל ספק אם הינו משמעותי: לפי רוזנצווייג 'קול הישות' הוא מקור החיוב, ואילו רמ"י עוסק ב'בירור' מתוך להכיר את רצון ה'. נראה שלפנינו שוני סמנטי באופיו: הרי מחד רוזנצווייג קובע ש"מה ששומע האדם בלבבו כלשון אדם שלו, הוא הדבר היוצא מפי אלוהים",¹²⁶ ומאידך, ראינו שאצל רמ"י האדם לומד על רצון ה' מתוך עצמו. אמנם יש לציין כי אין אצל רוזנצווייג תיאור המקביל לתהליך הבירור של רמ"י, בו האחרון מדרוך את תלמידיו כיצד 'ניתן' להכיר את רצון האל.

ההבדל ביניהם בולט כאשר רוזנצווייג מדבר על עשייה או אי עשייה של מצוות, ואילו רמ"י מדבר על הפיכת עבירה למצווה!! לאמור, אם אצל רוזנצווייג קריטריון ה'יכולת' קובע את מידת הקבלה של האדם את מערכת המצוות כמערכת המחייבת אותו, הרי שאצל רמ"י קריטריון זה מסיר, לפחות לפרק זמן מסוים, את הגבולות הברורים שבין מצווה ובין עבירה. לקביעה זו משמעות כפולה:

(א) בעוד שאצל רוזנצווייג נדמה שתהליך קבלת עול המצוות הינו תהליך מדורג ובעיקר תהליך פרוגרסיבי, הרי שרמ"י מדבר על עשייה קונקרטי (לאחר מעין הארה, התגלות והתעוררות פנימית) שכל משמעותה היא עשייתה על ידי אדם מסוים בפרק זמן מסוים, ושמהאבדת לאחר מכן את תוקפה הדתי.¹²⁷ כן ראוי להדגיש שלפי רוזנצווייג, התהליך מוביל את האדם לקראת קבלת הנורמה ההלכתית, ואילו אצל רמ"י מדובר על הכרעה רגעית. הבחנה זו נכונה גם ביחס לטיפוס הדתי המיוצג על ידי יהודה, כי הרי הוא עומד בדיאלוג מתמיד מול אלוהים ואינו פועל מתוך מחויבות נורמטיבית.

(ב) רוזנצווייג מדבר על הפיכת 'חומר' המצוות 'לכוח', וכפי שראינו לעיל הוא מדגיש שאין ברצונו לשנות את עולמה של היהדות. השאלה המטרידה אותו היא יכולתו לקבל על עצמו את עולם המצוות, והאם יש בכך ביטוי לקשר האהבה בינו ובין אלוהיו. אין אצל רוזנצווייג את מה שניתן לכנות 'הפיכת' עבירה למצווה, אלא לכל היותר מתן לגיטימיות ל'אי יכולת' לקיים

¹²⁴ ראו את ניסוחו של א' מאיר, עקדת יצחק, עמ' 291, הערה 44: "ההכרעה האוטונומית היא בבחינת אישור הדרמטיניזם האלוהי".

¹²⁵ וייס, אוטופיה, עמ' 227-228.

¹²⁶ כוכב הגאולה, עמ' 185. ראו לעיל הערה 56, ולהלן ליד הערה 134.

¹²⁷ בנקודה ספציפית זו ניתן למצוא דמיון בין רמ"י ובין בובר, בכל הנוגע לוויכוח שהתנהל בין בובר ובין רוזנצווייג לאור "הבונים". עמדת בובר היתה שהאל איננו נותן חוקים וממילא אין להלכה תוקף כללי, אלא "תוקף יש רק לאותו דבר שאני מוכרח להכיר בו כאמור אליי" (בובר, אגרות, עמ' 179 [אגרת 159]). ראו דיון על כך לעיל הערה 78.

מצווה זו אחרת.¹²⁸ אמנם, אי קיום מצוות - בעיקר בתחום מצוות "לא תעשה" - הינן עבירות, אך עדיין יש מקום לתהות אם גם באי העשייה ראה רוזנצוויג ביטוי לדיאלוג של האדם עם אלוהים.

מאידך, בדבריו ב"הבונים" קיימת אמירה המצמצמת את ההבדל בין עמדתו לזו של רמ"י: מן הנמנע הוא שיבוא אדם לבשרנו מראש, מה שייך למצווה ומה אינו שייך. אפילו יכולנו לדעת זאת מראש, אסור לנו לרצות לדעתו. בל ניתן לא לרצוננו ולא לידיעתנו להכריע את יכולתנו, שהיא ורק היא הבורחת... אין לנו ערובה אחרת לכך שמעשנו, לכשייעשה, יהיה מעשה יהודי, יהודי בין שמקומו באותו תחום של הניתן לעשותו בין שהוא מעבר לו. במקרה השני יורחבו גבולותיו של התחום על ידי מעשינו... נוסדת כאן מצווה חדשה.¹²⁹

דבריו אלה מבהירים שהמרחק הרעיוני בין שני הוגים אלה מצומצם, אם כי השוני בין שתי העמדות נשמר. בעולמו של רוזנצוויג יש הבחנות ברורות בין חובה לבין איסור, וגם בקטע אחרון זה נדמה שעיקר כוונתו לבטל את ההבחנה בין תחום המצווה ובין תחום ההיתר. זאת כשם שבסמוך הוא מבקש לבטל את ההבחנה בין 'מנהג' ובין 'הלכה'. ובדומה למה שכבר ציינו לעיל, באמירתו "נוסדת כאן מצווה חדשה" מתאר רוזנצוויג מצב בו נוספה מצווה מכאן ואילך. דבר זה אינו תואם את אופן תיאורו של רמ"י את מעשהו של זמרי, שאין לו כל משמעות מכאן ואילך.

ועדיין, ההבדל הממשי קטן מההבדל הרעיוני והמושגי. למרות שאין אצל רמ"י מקבילה לרעיון יצירת 'מצווה חדשה' (בממד הנורמטיבי), הרי מאידך קיימת אצלו מקבילה להרחבת גבולותיו של התחום העשייה היהודי. הוא עושה זאת באמצעות השימוש במושג "ההתפשטות", שכאמור לעיל מבטא מצב בו אדם חורג מגדרי ההלכה ועדיין ממלא בכך את רצון האל. רעיון זה כרוך בטבורו בדמותו של 'יהודה' ומקבילותיו, בו עסקנו לעיל:

כל זמן שלא נחקק ונקבע בלב האדם קדושת הש"י... צריך לצמצם עצמו בכל ענינו ושלא יתפשט רצונו... כאשר יפנה האדם לד"ת עד שיחקקו בלבו ויקבעו בו, אז יוכל האדם להתפשט ולילך בכל ענינים שירצה, כי ה' עימו.¹³⁰

ח. דברי סיום: על משמעותה של אותנטיות דתית

מוקד מרכזי בדברינו היה המושג 'יכולת' שטבע רוזנצוויג, מושג הנראה כעומד בניגוד כעומד בניגוד להגות האקזיסטנציאליסטית השמה את הדגש על מושג ה'רצון' בעת העיסוק בקיום אותנטי.¹³¹ עתה ננסה להבהיר את היסוד הרעיוני העומד בבסיס טיעון זה ובכך להבהיר את הוויית

¹²⁸ ביטוי בולט לכך הם מכתביו לאידית אשתו, כאשר היו מאורסים. ראו האיגרת מתאריך 13.1.20 (רוזנצוויג, **אגרות**, עמ' 184): "...אינני צריך להירתע מלאכול כל דבר מחוץ לבית... אנו רוצים בית ולא גיטו... אנחנו רוצים שגם נוכל ללכת לבית כל נוצרי המזמין אותנו". כלומר, בשלב זה רוזנצוויג מקבל על עצמו לקיים את מצות כשרות רק בביתו, מה שאין כן כאשר הוא אוכל מחוץ לבית. על סוגיה זו, כולל נושא שמירת השבת, הוא חוזר באיגרת אחרת לארוסתו, כעבור כשבוע (17.1.20), ראו רוזנצוויג, **אגרות**, עמ' 189. ראו על כך עמיר, **דעת מאמינה**, עמ' 31-30; א' מאיר, **כוכב**, עמ' 43-42; הורביץ, מבוא, עמ' סג-סד, המציינת את השינוי שחל אצלו כעבור כמה חודשים. ראו על כך לעיל הערה 75.

¹²⁹ הבונים, עמ' 89.

¹³⁰ א, בחוקותי, "אם" [השני], עמ' קלה.

¹³¹ ראו לוי, רוזנצוויג, עמ' 56; לוי, אקזיסטנציאליזם דתי, עמ' 142.

"האקזיסטנציאליזם הדתי", כמו גם להציע פרשנות נוספת למשמעות המושג 'אותנטיות'.

עבור אקזיסטנציאליסטים-דתיים¹³² נוסח קירקגור, בובר ורוזנצוויג ולכך מצטרף רמ"י, אין האדם יוצר את עצמו אלא מגלה את מהותו; או בניסוח אחר, מאפשר לייחודו לבוא לידי ביטוי. לאור זאת יש לשאול, מהי משמעות החירות במשנה זו? טרנר, בהתייחסו לעמדת רוזנצוויג, מגדיר משמעות זו במילים הבאות:

התניית חירות האדם בתנאים ובנסיבות הקיום שנקבעו על ידי המעשה האלוהי פירושה, **שהאדם אינו בן חורין כי אם בשעה שהוא מבקש, מתוך רצונו הוא, את מה שראוי לו לבקש מצד הרצון האלוהי**.¹³³

כיצד מגלה האדם מהו הרצון האלוהי, או כיצד לומד האדם להכיר את מהותו? אחזור ואצטט את אמירתו של רוזנצוויג: "מה ששומע האדם בלבבו כלשון אדם שלו, הוא הדבר היוצא מפי האלוהים".¹³⁴ האדם מסוגל להגיע להכרה בממשותו, הכרה שהיא מיניה וביה תנאי הכרחי לגאולתו האישית, רק דרך פנימיותו הסובייקטיבית.¹³⁵ האדם מגיע למפגש עם המוחלט דרך "האני הפנימי" שלו,¹³⁶ ומפגש זה מתרחש בתחומה של האינטואיציה¹³⁷ יותר מאשר בתחומה של התבונה. רמ"י בכתיבתו מלמד שהדרך להכרה זו עוברת באמצעות 'סילוק הנגיעה' והשתחררות מכבלי ה'אגו'.

¹³² לעיל הפניתי לדברי שגיא על קירקגור (הערה 85); שוהם על קירקגור ור' נחמן מברסלב (הערה 86); רוזנברג על קירקגור ובובר (הערה 87); לעמדה זו יש לצרף את עמדת ו' פרנקל (לעיל הערה 85).

¹³³ טרנר, **אמונה**, עמ' 157. כן ראו דבריו בעמ' 131, ועמ' 134-135.

¹³⁴ **נוכח הגאולה**, עמ' 185. ראו באריכות לעיל בהערה 56. אוסיף כאן את ניסוחו של ברגמן, התגלות, עמ' 311: "ההתגלות היא דו שיח בין אלוהים והנפש היחידה בבדידותה, זו הנפש שזכתה לשמוע את הקול האומר אליה 'קראתי בשמך, לי אתה' (ישעיהו מג,א)". ראו את הניסוח של י' גוטמן: "העובדה האכסיסטנציאלית היסודית היא שאלוהים מגלה את עצמו לאדם, והצורה היחידה של התגלותו היא הדבר האלוהי. מתוך שמיעת הדבר האלוהי, נולדת באדם האמונה הנותנת לו את היחס האכסיסטנציאלי לאלוהים" (מצוטט אצל תדמור, **האדם**, עמ' 72). ראוי להזכיר כאן את הדיון אודות עמדתו המיסטית של רוזנצוויג, ראו על כך אצל עמיר, **רוזנצוויג**, עמ' 309, ושם, הערה 83, לפירוט ביבליוגרפי של הוויכוח במחקר בשאלת זו. כן ראו את מאמרה של ר' הורביץ על יחסו של רוזנצוויג לקבלה ולמיתוס (לעיל הערה 37).

¹³⁵ השוו שוהם, **מרד**, עמ' 319-320.

¹³⁶ ראו את תיאורו של שגיא, **אתגר השיבה**, עמ' 107, לפיו "המסע האקסיסטנציאליסטי הוא מסעו של הצליין המודרני, העולה לרגל אל 'המקום' המקודש לו, הוא ישותו" (ראו שם את הפרק החמישי, עמ' 106-123 וההערות הנלוות). כן ראו על כך לעיל ליד ובהערה 84.

¹³⁷ ראו אוטו, **הקדושה**, ירושלים תשנ"ט, עמ' 142; שוהם, **מרד**, עמ' 322-323: "אמצעי ההתגלות הם אינטואיציה, עירות ישירה ואמונה... קיימות טכניקות רבות להתגלות, אך מטרתן אחת: ליצור אקסטזיס מתפיסת המרחב והזמן ולהיחשף לטרנסצנדנטליות האל זמנית והבלתי מרחבית... כל התגלות היא ייחודית לאדם החווה אותה. היא אינה ניתנת לתיקשור חיזוני משום שבניגוד ליעצמי האיטראקטיבי, ה'אני' הפנימי הוא חסר מאפיינים ולפיכך משולל כל אמצעי יעיל לקומוניקציה".

דברי חתימה – הגעה לאותנטיות דתית בספר מי השלוח

משנת רמ"י הוצגה כאן כמכוונת להעביר את שומעיה תהליך פנימי משמעותי, כל זאת כדי שיעמדו מול הרצון האלוהי כגורם נוכח בחייהם. שינוי זה עיקרו שינוי במצב התודעה של האדם, שינוי אותו ניתן לתאר, על רקע כתיבתו הטיפולוגית, כשינוי מדמותו של יוסף לדמותו של יהודה. יתירה מזאת לא רק שרמ"י מעוניין לתאר אפשרות שינוי זו, אלא ניתן לומר שהוא דוחף את תלמידיו לקראת ביצוע תהליך זה. הוא מבקש שלא יסתפקו בעולמם הנוכחי, וישאפו לחיים בהווה אחרת. כך שלמעשה הצעתי לראות בספר מי השלוח מורה דרך למסע פנימי לקראת חיים בהווה דתית אותה מסמל יהודה.

השיא הדתי במשנה זו, הוא עמידת האדם באופן אישי מול רצון האל (בבחינת 'אני-אתה'), בכדי להכיר מהו רצון האל מהאדם. תהליך זה נעשה באמצעות הרפלקסיה, בניסיון לזהות את מניעי ה'אגו', המתוארים במשנה זו כמחיצה המפרידה בין האדם ובין רצון האל המפעם בעולם. ספר מי השלוח מציע דרך של עבודה דתית האמורה לאפשר לאדם לזהות את רצון האל, דרך רצונו שלו עצמו, ואזי היענות לרצון זה, תהווה בפועל מימוש רצון האל מאותו אדם.

תהליך הבירור תואר ככלי העבודה המרכזי אותו לימד רמ"י, כדרך לאותו שינוי תודעתי. התבוננות האדם על עצמו, היותו בעמדת צופה על מניעיו, אמורים לאפשר לו לזהות מניעים אלו (= 'לא תרצח'; 'לא תנאף'), באשר עצם 'ראיית' ה'אגו' אמורה לפוגג אותו מינייה וביה.² או לכיוון שני, 'ראיית' האדם את עצמו אמורה לאפשר לו להכיר יסוד המוחלט בהווייתו - לראות 'דרך' האגו את רצון האל. מהלך זה אם כן מציב את האדם בעמדת ניכור ביחס לעצמו, וזאת ככלי באמצעותו האדם לומד על עצמו, ובכך לכלי שבעזרתו מתגלה רצון האל ממנו, הוזהר אצל רמ"י עם 'אני הפנימי' (או 'עצמי'). אין בדברי רמ"י אמירות המתארות באופן פוזיטיבי את קיומה של 'נשמה' או 'אני פנימי' או כל יסוד טרנסצנדנטי אחר הקיים באדם, זאת על רקע היותו ממוקד ב'רצון'. מצד שני מילוי רצון האל מהאדם הוא גם מימוש ייעודו, ובמובן זה ניתן לומר שיש כאן התגלות של 'אני' עמוק יותר, שהיא היא תנועת האותנטיות האנושית. מדברי רמ"י ניתן להבין שלפחות במישור האפיסטמולוגי, ה'אני' עשוי להיחשף כדבר דינמי. ברמת הקיום הגבוהה, האדם איננו יודע כיצד ינהג בעתיד, אלא הוא קשוב לרצון האלוהי הקונקרטי, ובמובן זה הוא מקיים דיאלוג תמידי עם האל, טיעון המזכיר לנו את הקביעות האקזיסטנציאליות לפיהן לאדם אין מהות אלא התהוות או זיקה.³

¹ מדובר בהכרה המתרחשת כ'הרף-עין', כך שלמעשה ניתן לקבוע כי המפגש עם רצון האל מתרחש בתחומה של האינטואיציה (=בינת הלב) ולא בתחומה של התבונה (= 'חכמה'). השוו ראו רודולף אוטו, **הקדושה**, ירושלים תשנ"ט, עמ' 142; שוהם, **מרד**, עמ' 322-323.

² אצטט שוב את תיאורו של קרישנמורטי, **הקריאה לשינוי**, עמ' 164-165: "עלינו להבין את המשקיף (=האגו), ותוך כדי הבנה זאת, אולי יבוא המשקיף אל קיצו. עלינו לבדוק, מהו המשקיף... ישות זאת טוענת שהיא המציאות, שהיא ה'אני' הקיים... עלינו להיות עירניים לכל התנועות התת הכרתיות האלו... יש לצפות בדבר זה באופן נטול הערכה... פשוט לצפות בכך במהלך חיי היומיום... האם אין זה כך, שהשתחררנו מהמשקיף כאשר ההתבוננות שלנו היא צלולה?". ב'ראיה' זו אין פער בין הראייה למעשה. ראו גם בהערה הקודמת.

³ ראו על כך בהרחבה בפרק המבוא, סעיף 'מתודולוגיה'.

את תהליך הברירה ניתן להדגים באמצעות פרשנותו של רמ"י לעקידה (בראשית פרק כב),⁴ וזאת מבלי להתיימר להציג כאן את פרשנותו לפרשה מקראית זו באופן שיטתי.⁵ פרשנות זו יכולה לשמש בבחינת בנין-אב לעיקרי הגותו של רמ"י,⁶ מרכיבים בולטים בהגות זו (כגון תהליך ה'ברירה' ו'סילוק הנגיעה', חיים בצל הפרדוקס ו'עת לעשות לה'') באים לידי ביטוי בקטע פרשני זה. במובן זה, ניתן למצוא כאן בתמצית את כל אותם יסודות רעיוניים מרכזיים אותם תיארתי לאורך פרקי המחקר. פרשנותו של רמ"י לעקידה מתוארת בשני דרושים:

"והאלוקים נסה את אברהם" (בראשית כב, א) - **ענין ניסיון** של העקידה היא גדול האמונה שהיה לאברהם אבינו בהש"י. כי אף שאמר לו "כה יהיה זרעך"⁷ (שם טו, ה) ונאמר לו "ואת בריתי אקים את יצחק" (שם יז, כא), ועכשיו כשנאמר לו העלהו לעולה, עם כל זה האמין בדברים הראשונים כמו מקודם ולא נפלו אצלו. **וזאת האמונה אין בשכל האדם להשיג**.⁸ והנה באמת לא היה לאברהם דיבר מפורש מהש"י שישחוט את בנו, על כן לא נאמר "ה' נסה" רק "והאלוקים נסה".⁹ היינו, שהיה אליו דבר ב'אספקלריא דלא נהרא'¹⁰ (זוה"ק וירא קב ע"א), ועל זה נאמר ו'האלוקים' לשון תקופות.¹¹ ועל זה לא נקרא הנסיון על שם יצחק, כי יצחק האמין לאברהם כי מה' הוא, ואינו נסיון כל כך. רק **לאברהם היה ניסיון לפי שלא היה אצלו הדיבר מפורש**. ואם היה לו שום

⁴ פרשנותו של רמ"י לעקידה זכתה לכמה מחקרים ובראשם מחקריו של גלמן, אשר גם ערך השוואה בין פירושו של רמ"י וזה של קירקגור בספרו **חיל ורעה**: ראו גלמן, **אברהם**, עמ' 77-89; ובנוסף דומה גלמן, **האימה**, עמ' 23-44 (השוו גלמן, עקידת יצחק); על דברי גלמן ראו את תגובתו של מגיד, ביקורת; תגובה לדברי הביקורת אצל גלמן, חסידות אקזיסטנציאליסטית, עמ' 406-412. כן ראו אצל מודן, **העקידה**, עמ' 37-39, 77-78. לעומת זאת, ראו את עמדתו של א' מאיר, עקדת יצחק, עמ' 287-291, הטוען לדמיון בין פירושו של רמ"י לבין פירושו של בובר לעקדה. עוד על פרשנותו של רמ"י לעקידה ראו מגיד, **איזביצה-ראדזין**, עמ' 144-149.

⁵ ראו להלן **נספח** (=נספח שלישי) המוקדש להצגה מפורטת של פרשנותו של רמ"י את פרשת העקידה. אציג את דברי רמ"י תוך מתן ביטוי לדיאלוג המתנהל בין פרשנותו ובין פרשנותם של הוגים חסידיים מחד והוגים מחוץ לעולם החסידי, תוך הדגשת רעיונות מקבילים להגות האקזיסטנציאליסטית. מקום נרחב יינתן לעימות פירושו של רמ"י עם פירושו של ר' מנחם מנדל מקוצק ור' יהודה לייב אלטר מגור (1847-1905), מחבר ספר **שפת אמת**. ההשוואה לדברי הוגים חסידיים שמקורם באותו בית מדרש בו למד רמ"י, לא רק שהבליטה את מאפייניה הייחודיים של משנתו, אלא איפשרה לנו ללמוד על המחלוקת ההגותית-רוחנית, ששררה בבית המדרש בקוצק.

⁶ הפרשה המקראית העוסקת ב'עקדת יצחק', היוותה הזדמנות עבור ההוגים והפרשנים לאורך הדורות, להביע באמצעותה את עמדתם ביחס למהותה של האמונה הדתית, ומידת המחויבות של האדם לאמונתו. שרטוט דמותו של אברהם "אבי המאמינים" (על דמותו הרוחנית של אברהם בכתיבה החסידית ראו גלמן, דמותו; גרין, **התמסרות ומצוה**), הוא מתן ביטוי לאופן שהוויית האמונה מצטיירת אצל הכותב, ומכאן חשיבותה.

⁷ "ויוצא אותו החוצה ויאמר הבט נא השמימה וספור הכוכבים אם תוכל לספור אותם ויאמר לו כה יהיה זרעך".

⁸ ראו גם א, בחוקותי, "וזה", עמ' קלז.

⁹ על משמעות שני שמות האל הללו יש חומר רב, ואציין כאן רק כמה מקורות לדוגמה: אורבך, **חז"ל**, עמ' 103-114; ר"י גייקטיליה, **שערי אורה** (מהד' בן שלמה): על שם הוויה – א, עמ' 176 ואילך, על שם אלוהים – ב, עמ' 7 ואילך; תשבתי, **משנת הזוהר**, א, עמ' קנד-ה, ושם, עמ' קצג-קצו; פדיה, **רמב"ן**, עמ' 318-320; פדיה, **השם והמקדש**, עמ' 103-105; חלמיש, **מבוא**, עמ' 114-116; אידל, **קבלה**, עמ' 151.

¹⁰ ראו ב, וירא, "עיקר", עמ' יט; שם, "ויקרא", עמ' יט-כ, בו הוא מבאר: "היינו שנעלם ממנו הבהירות". על עמדה יותר עקרונית בהבנת תופעת הנבואה, ראו את דבריו א, קדושים, "ואלה", עמ' קיח, ודבריי על כך נספח שלישי (=עקדת יצחק) ליד הערה 33. על הביטוי 'אספקלריא' ראו בנספח שם, הערה 17.

¹¹ לשון רבים של 'תוקף' ('תקיף') ולא 'תקופה'. הביטוי נפוץ בכתיבת רמ"י ומשמעותו בדרך כלל 'עוצמה', וביחס לאדם – בטחון עצמי. ראו לעיל בפרק הרביעי הערה 108, שם הבאתי את המקורות המוכיחים פירוש זה. ראו שם את המובא במחקר ביחס לביטוי זה.

נגיעה כאב לבן אז היה מכריחו לרחם עליו.¹²

עיקר הניסיון מחמת שהיה מפורש לפניו הלאו 'לא תרצח', ומה גם לשחוט את בנו. כי בפשטות היה בנקל לפני אברהם אבינו לקיים מצות השי"ת בכל נפשו אף להעלות עצמו.¹³

אברהם מתואר כמי שאיננו זוכה להתגלות נבואית חד משמעית (= 'אספקלריא דלא נהרא'),¹⁴ ועל כן נאלץ לעבור תהליך של בירור כדי להכיר מה רצון האל ממנו בעת הזאת. אברהם עומד כאן במצב של אי בהירות וספק. בתיאורו את אברהם המנסה להגיע לוודאות פנימית באשר לתוכן הנבואה שקיבל,¹⁵ טוען למעשה רמ"י שאברהם יוצא לימסע' בירור של רצון האל ממנו. אופי תהליך זה, של הגעה לוודאות ביחס לרצון ה', מתואר באמצעות הביטוי 'סילוק הנגיעה'. בירור זה נעשה על ידי 'ויתור' או השתחררות מכמה מהמעגלים המשמעותיים המניעים את חייו:

א) "ואם היה לו שום נגיעה כאב לבן אז היה מכריחו לרחם עליו"; "שבאם היה לו קצת נגיעה ליצחק כאהבת אב לבנו, היה פושט לעצמו שלא יעלהו" – הנגיעה הראשונית בהיותה טבעית לסיטואציה, היא אהבת אברהם לבנו. לא פלא אם כן שמדברי רמ"י אנו למדים שתהליך סילוק הנגיעה דורש מאברהם את היכולת לוותר ענתה על תחושותיו ביחס לבנו, כחלק מתהליך בירור רצון האל ממנו באותו העת.

ב) בדרוש שבחלק א, הניסיון דרכו מתגלה לנו אמונת אברהם, היא יכולתו להאמין למרות קיומו של פרדוקס,¹⁶ ובניסוח של רמ"י: "זאת האמונה אין בשכל האדם להשיג". יכולת הכלה של מציאות אותה התבונה איננה מסוגלת להבין, כמו גם היכולת לממש בקיום את ציווי אלוהי פרדוקסלי, היא זו ההופכת את אברהם למה שכינה קירקגור 'אביר האמונה'.¹⁷ אברהם מצוי בתוך סתירה חריפה: מחד, נאמר לו ביחס ליצחק "כי ביצחק יקרא לך זרע" (בראשית כא, יב) וכן את ההבטחה "את בריתי אקים את יצחק" (שם, יז, כא), לאמור, הבטחת הזרע לה זוכה אברהם, אמורה להתממש דווקא באמצעות בנו יצחק.¹⁸ מאידך, נאמר לו עתה לעקוד את בנו. אברהם חי בתודעה של 'שני כתובים המכחישים זה את זה', ללא כל אפשרות של פתרון לוגי. עליו להיות נכון לוותר על האחיזה בתבונה, באמצעותה הוא מכיר ובוחר את העולם. אברהם מבצע את "קפיצת

¹² א, וירא, "והאלוקים", עמ' כט.

¹³ ב, וירא, "עיקר", עמ' יט. המשך הדרוש חוזר על מוטיב 'הסרת הנגיעה' בכל הנוגע לאהבת אברהם את יצחק בנו.
¹⁴ על משמעות הביטוי והיותו מאפיין את נבואת משה (ואת 'ראייתם' של רשב"י ובנו) ראו נספח שלישי ליד ובהערות 27-29.

¹⁵ לאמור האם עליו לשחוט את בנו על המזבח או רק לבצע פעולה סימלית של העלאה על המזבח. השוו לדברי מדרש **בראשית רבה** נ, ח (מהד' ת"א עמ' 603-604).

¹⁶ יש להבחין בין המונחים: 'סתירה', 'פרדוקס' ו'אבסורד'. ראו את הגדרתו של סיגוד, אברהם, עמ' 126, הערת שוליים: '**סתירה**' – טענה הכוללת את ביטולה; '**פרדוקס**' – טענה שסתירה מסויימת היא אמת; '**אבסורד**' – מצב דברים בפועל, שבו מתגשם פרדוקס. להגדרה שונה ראו גולומב, **מבוא**, עמ' 45; כן ראו, מרק, **אקזיסטנציאליזם חסידי**, עמ' 39.

¹⁷ יש להדגיש כי אצל קירקגור קיים זיהוי בין האמונה ובין הפרדוקס, לדוגמה: "כי האמונה היא היא הפאראדוקס הזה... " (**חיל ורעדה**, עמ' 58), ועמדה זו קשורה באופן הדוק לאמונתו הנוצרית. על הסוגיה ראו באריכות אצל שגיא, **מסע האני**, עמ' 61, 118, 133-137, 165-171 ("סיכומו של דבר, הפרדוקס והנצרות קשורים ללא הפרד בקיום הקונקרטי, בסובייקטיביות", שם, עמ' 169), 236-238. ראו גם טנן, **יאספרס**, עמ' 226-254; גלמן, חסידות אקזיסטנציאלית, עמ' 406-412.

¹⁸ בדרוש שבחלק ב (לעיל הערה 13) רמ"י מצטט את המדרש **בראשית רבה** נ, ח (ת"א עמ' 603) שאברהם "היה לו מה להשיב, אתמול אמרת "כי ביצחק" וגוי עכשיו "יקח נא את בנך" וגוי.

האמונה" שלו כאשר הוא מוותר על כל ניסיון ליישב בין שני צווים אלוהיים סותרים (הבטחת הזרע באמצעות יצחק ומולה ציווי העקידה). בכך נפתחת לפני אברהם האפשרות לעמוד לפני האל באופן של "למעלה מהדעת" (=בלי דעת). אך בכך לא תם מסע השחרור של אברהם מעולמו היום-יומי; עליו לוותר גם על עולמו הערכי-דתי.¹⁹

ג) בדרוש המופיע בחלק ב של הספר עיקב הנסיון הוא נכונותו של אברהם לוותר על הציווי הדתי האוסר פגיעה בזולת. לפנינו מופיעה הדילמה בין ציווי אלוהי קונקרטי ובין הצו הדתי-מוסרי. בהגותו של קירקגור, דילמה זו קרויה בעיית 'השהיית האתי'.²⁰ בשל הציווי הנוכחי אברהם מעומת כאן עם עולמו הערכי-מוסרי: כיצד ציווי העקידה מתיישב עם הציווי האלוהי של "לא תרצח"? ניתן לנסח זאת כעומת בין המצוה הכללית (=לא תרצח) ובין המצוה הפרטית (=עקידה). אם כן מתואר כאן מעבר מהצו הדתי הכללי (=כללים'), לו מחויב כל אדם דתי מתוקף ההתגלות בהר סיני, לצו הדתי האישי לו זכה האדם 'בעת הזאת' (=פרטים'), ובשפה של קירקגור מדובר במעבר מהמישור האתי למישור הדתי.

אסכם בקצרה את הניסיון בו עמד אברהם לדעת רמ"י - מוטל היה עליו לעבור תהליך 'בירור', כדי לענות על השאלה, מה רצון ה' ממנו עתה. ההיענות לרצון ה' הקונקרטי דרשה מאברהם ויתור על כל מה שהוא מרגיש, חושב ומכיר כרצון האל ברמה העקרונית. הכרעה זו מקבלת את משמעותה מתוך עצמה, וזהו ההיבט האחדותי הקיים בה. אברהם אשר בסופו של דבר קם בבוקר, לקח את בנו ובהר המוריה "ויעקוד את יצחק בנו וישם אותו על המזבח ממעל לעצים" (בראשית כב, ט), מסוגל היה לקיים באותו רגע "עת לעשות לה'", לאחר שהכיר את רצון האל ממנו.²¹

אם כן לפנינו ארכיטיפ של התמודדות, כשם שזהו ארכיטיפ לחיי אמונה אליהם חותר רמ"י, ולכך כיוון את הנחיותיו הדתיות המפוזרות לאורך ספרו. פרשת עקדת יצחק היא דגם של חיפוש רצון האל מהאדם, מתוך הכרה כי רצון זה מופנה לאדם כישות אינדיבידואלית. גם ביחס לאותו אדם, רצון זה קונקרטי ונכון רק לאותה העת שבה הוא מופיע בעולמו. אדם זה אמור לחשוף מתוך עצמו (רצונו),²² את רצון האל, ובמובן זה לפנינו ביטוי לתפיסת האקזיסטנציאליזם הדתי,²³ בנוסח של

¹⁹ השוו את דברי שגיא, **אתגר השיבה**, עמ' 106-109, על כך שהמסע האקסיסטנציאלי כולל בתוכו בהכרח שלב משברי שבו התודעה הישנה מתפרקת ומאפשרת השתחררות מתפיסות ישנות על הקיום.

²⁰ קירקגור מתמצת זאת בניסוח הבא: "מנקודת ראות מוסרית אברהם ביקש לרצוח את יצחק; מנקודת ראות דתית הוא ביקש להקריב את יצחק" (**חיל ורעדה**, עמ' 27). לסוגיה זו הקדיש קירקגור שני פרקים בספרו **חיל ורעדה**, עמ' 57-88 (=האם יש תכלית להשהיית האתי?"; אם יש חובה מוחלטת כלפי אלוהים"). ראו באריכות אצל שגיא, **מסע האני**, עמ' 177-189, ובכלל לאורך החלק השני של הספר; כמו כן ראו שגיא, העקידה, המוקדש לנושא זה; שגיא-סטטמן, **דת ומוסר**, עמ' 177-181; ברגמן, **פילוסופיה דיאלוגית**, עמ' 96-103; ברגמן, **הוגים**, עמ' 137-131. ראו אצל גלמן, **האימה**, עמ' 45-71, ואת דברי התגובה של מגיד, ביקורת, עמ' 287-290. כן ראו בריל, **ר' צדוק**, עמ' 185-189; עמ' 195-197.

²¹ להבנת רמ"י מתמקד בפירושו **רק** בתחילת הפרשה, באופן בו אברהם התמודד עם הציווי על העקדה וכיצד בירר לעצמו את רצון האל ממנו. אין בדבריו כל התייחסות לסיומה של העקדה, קרי לקריאה לאברהם להפסיק את מעשה העקדה. ראו על כך את דבריי בנספח המוקדש לסוגיה זו, בסעיף הסיכום (ליד הערה 124). אציין כבר עתה כי חלק מהחוקרים פירשו את דברי רמ"י לאור סיומה של הפרשה: ראו גלמן, **אברהם**, עמ' 83-86; גלמן, **האימה**, עמ' 35-40; גלמן, עקידת יצחק, עמ' 33-37 [בסעיף "ההסבר התיאולוגי"]; א' מאיר, עקידת יצחק, עמ' 287-291; ש"ץ, עיונים, עמ' 559.

²² בפרק התשיעי העוסק בהשוואת פרשנותו של רמ"י למעשה זמרי לסוגיית קיום מצוות בעלמו של רוזנצוויג, נעזרתי

קירקגור, בובר ורוזנצוויג, בו אין האדם יוצר את עצמו אלא מגלה את מהותו. 'סילוק הנגיעה' כתהליך, נועד לאפשר לייחודו של האדם לבוא לידי ביטוי. הקיום הדתי אליבא דרמ"י מכיל משמעות כפולה: בו מפענח האדם את משמעות חייו, ובו מפענח האדם את משמעות הדרישה הדתית. עם כינון היחס לאלוהיו מתחולל אצל האדם כינון היחס לעצמי.

אדם החי נוכח רצון האל למעשה חי את חייו במצב תודעה אחר, מצב אותו מגדיר רמ"י לאורך ספרו בביטוי "הכל בידי שמיים". אותו אדם מכיר כי 'רצון האל הוא התוך של כל המעשים', ובמובן זה ניתן לראותו כמי שחי בעולם ה'ידיעה'. ניתן גם להגדיר אדם זה כטיפוס המשיחי, אלא שהוא מופיע בעולם הזה קרי בעידן הטרומ-משיחי, או בניסוח אחר אדם זה זוכה ל'גאולה אישית'.

הגם שבסופו של דבר "הכל בידי שמיים" ולעתיד כל אדם יגלה כי בכל מעשה ומעשה מימש את רצון האל, אך עדיין עיקר השאלה כמו גם האתגר הרוחני - האם האדם מכיר בכך כבר עתה. ההבדל בין אופי העשייה של העולם הזה (=מצווה-עבירה), ובין העשייה של לעתיד לבא (=רצון האל), נעוץ באותה רמת תודעה בה האדם חי. כך שבסופו של דבר נקודת הכובד מונחת בשאלה מאוד ממוקדת - האם אמנם האדם הגיע לרמת תודעה זו או לא? רצון האל אשר פועם בלב המציאות ('התוך של המעשים'), וככזה גם ב'תוך' הרצון האנושי, עשוי להיחשף על ידי האדם, ברגע שהלה יהיה מסוגל להתגבר על ההיבטים המיידים של חייו, ולהכיר את היסוד המוחלט הקיים בהם.²⁴

תרומת מחקר זה להבנת משנת רמ"י, היא ראיית משנה זו לא רק כמתארת טיפוסים טיפולוגיים על מורכבותם, ואפילו לא כמציגה את הרעיון הנועז ולפיו רצון האל איננו חופף בהכרח את המערכת ההלכתית, ואדרבה מעצם הגדרתו איננו עובר כלל דרך פריזמה זו. מטרתי הייתה להראות כי לפנינו מורה חסידי, אשר מתאר תהליך של שינוי, ואשר דוחף את תלמידיו לביצוע שינוי זה בחייהם, לאמור מורה המאמין שקיימת אפשרות ממשית לחולל תמורה ברמת ההווה של תלמידיו. רמ"י מתאר בכתיבתו תהליכי שינוי, לדוגמה, באמצעות דמותו של נח, אשר עבר תמורה בעת השהייה בתיבה, וראינו באריכות ששהייה זו לא רק ש'מתוארת' במונחי עבודה דתית רלוונטיים לכל אדם, אלא שרמ"י טוען במפורש כי הנחיות אלו מיועדות לכל אדם.²⁵

במהלך הדיון עלתה השאלה האמנם דמותו של 'יהודה' היא דמות ממשית, והאמנם קיים מופע אנושי של דמות זו בקיום הריאלי. ביקשתי לומר שיותר מאשר רמ"י מעוניין בקיומה של דמות שלמה מעין זו, הוא חותר למה שניתן לכנות 'בחינת' יהודה, קרי האפשרות שברגע מסוים

בניסוח של רוזנצוויג 'קול הישות' כדי לבטא את אופיו של ה'רצון' כאן. יש להיזהר שלא לטשטש מבחינה מושגית בין מושג 'רצון' בשימושו הרגיל ובין שימושו בהגותו של רמ"י. את ה'רצון' הוא מתאר לא פעם באמצעות הביטוי 'תשוקה', כדי לבטא שמדובר כאן בתחושת רצון עמוקה אותה מוצא האדם בעצמו בעומדו מול סיטואציה מסוימת.

²³ לאורך המחקר תיארתי קיומו של פנומן זה גם באמצעות דברי רוזנברג על קירקגור ובובר; שגיא על קירקגור; שוהם על קירקגור ור' נחמן מברסלב; ותיאור עמדת ויקטור פרנקל.

²⁴ לתיאור מעבר זה, הניתן לתיאור כמעבר בין שתי רמות של 'אני', השתמשתי בדגם של יונג אודות המעבר בין ה'אני' ובין ה'עצמי'. יכולת זו להיות צופה על ה'אני', ובכך להתחיל תהליך של שחרור מה'אני', מהמניעים את האדם בחיי היום יום, ומתפיסתו העצמית, תוארה בעזרת חכמי המזרח, אשר טענו שרק 'ראיית' האנו באופן צלול, תביא לידי התפוגגותו (ראו לעיל הערה 2).

²⁵ זו למעשה התימה המרכזית של הפרק השלישי.

בחיים, האדם אכן יחווה הכרה נוכחת של האל.²⁶ כמו כן ביקשתי לא רק להציג את התהליך שמחולל שינוי זה, אלא להראות שרמ"י כמורה לחסידיו, ניסה לעורר אותם לקראת ביצוע תהליך זה באמצעות סדרה של אמירות אודות הצורך להיפתח כלפי אפשרות זו: "שעל זה צריך לצפות";²⁷ התביעה לשומע-קורא לחפש את ה'עומק';²⁸ או במקביל דבריו הנוקבים כי שמירת ההלכה איננה מביאה לזיכוכ הלב;²⁹ וכי אין לאדם לסמוך על כללי דברי התורה בלבד;³⁰ קיום ההלכה איננו מבטיח שאכן האדם כיוון לרצון האל;³¹ ביקורתו על הרצון לשבת בשלווה ובביטחון, ועידודו להיכנס לספקות;³² כמו גם דבריו לאדם שלא להירתע ממצב זה.³³ כל אלה אמורים היו לדרבן ולדחוף את תלמידיו לבחון מחדש את עולמם הדתי ולהיות מוכנים להרפות מהמוכר והידוע. להאיר כמו גם להעיר את מי שנחשפו לתורה זו, לקיומן של אפשרויות דתיות בעלי איכות אחרת לחלוטין.

לקראת סיום עבודה זו אציג טבלה מפורטת של עולם הסמלים המתארים את המבנה הדו-פני של עולמו הרעיוני של רמ"י, כפי שראינו לאורך פרקי המחקר.³⁴ טבלה זו מעידה על עולם רעיוני עקבי ומהודק העולה מספר מי השלוח, שבמובן מסוים הוא הפוך מחופש הדרשנות המאפיינת ספר זה. לפנינו הוגה בעל תמונת עולם ברורה, אשר ביקש ללמד זאת לתלמידיו כמו גם להעניק להם כלים לייצור להפוך עולם זה לממשי בחייהם. לשם כך נעזר בכלי הדרשנות הנפוצים, וכבר הצעתי לראות ברטוריקה חלק אימננטי מתהליך ההוראה שלו, וחלק מעולם ההנחיות שהציע לתלמידיו. הדרשנות המפתיעה היא אמצעי רטורי כדי לערר את השומע, ולהניע אצלו תהליך פנימי.

עמידה אמצעית (עולם ההלכה)	עמידה בלתי-אמצעית מול האל	
א) יעקב	א) ישראל	ייצוג מקראי של הטיפוס הדתי
ב) בני רחל; יוסף; לוי	ב) בני לאה; יהודה; שמעון	א) שמותיו של יעקב
ג) זרח	ג) פרץ	ב) בניו של יעקב
ד) אהרן	ד) אלעזר	ג) נכדיו
		ד) אב ובנו

²⁶ כך הסברתי את תיאורו של רמ"י את המחלוקת בין תנא-קמא ורבי נחמן בנושא "עת לעשות לה' – א, חקת, "ויסעו", עמ' קנט.

²⁷ ראו פרק חמישי ליד הערה 159.

²⁸ ראו פרק שמיני סעיף ה-3.

²⁹ א, חקת, ויסעו", עמ' קנט.

³⁰ ראו בפרק השמיני ליד הערה 20.

³¹ ראו בפרק השמיני ליד הערה 209.

³² הנושא המרכזי לאורך הפרק הרביעי.

³³ ב, בהעלותך, "ויעשו", עמ' צב.

³⁴ אין בטבלה המפורטת להלן כדי למצות את כל עולם הסמלים בספר מי השלוח – ברצוני לערוך מעין סיכום לאותם מושגים וסמלים בהם עסקתי לאורך פרקי המחקר. השוו למובא במחקריה של רחל אליאור, ראו הנ"ל, תמורות, עמ' 429 (סיכום); הנ"ל, חירות, עמ' 212. אעיר כי בסיפורת החסידית הוזכר עוד צמד מושגים "מעגלי צדק" – "למען שמו", ראו זכותא דאברהם, נחלי אמונה, אות א, עמ' יא (מהד' ניו-ג'רזי תשמ"ג).

ה) משפחות לווייה ו) פרשת פנחס	ה) בני גרשון ו) פנחס	ה) בני קהת ו) זמרי
בעולם המשנה	רבי יהושע בן חנניה	רבן גמליאל
ייצוג עקרוני של טיפוס זה	א) כהן; לוי ב) איש ג) צדיק	א) כהן גדול; מלך; תלמיד- חכם; אדם קדוש; ידיד השם ב) אדם ג) ישר לב
משמעות תורה ומצוות	א) לבוש ב) כללים ג) שמירת הלכה	א) אור ב) פרטים ג) עת לעשות לה'
אופי הקיום הדתי	א) צמצום ב) שלוה	א) התפשטות ב) ספק
אופי התודעה	א) בחירה ב) עולם כמנהגו נוהג ג) דעת	א) ידיעה ב) הכל בידי שמיים ג) בלי דעת
רמת קיום	גוון	עומק ³⁵
מישור חברתי	תפארת לעושיה	תפארת לו מן האדם
מערכת המשפט	דן דין אמת	דן דין אמת לאמיתו
ממד הזמן	א) עולם הזה ב) ימות השבוע	א) לעתיד לבא ב) שבת
לוח השנה	חמה	לבנה
שמות האל	שם נהגה (שם אדנות)	שם נקרא (שם הווייה)
מערכת הספירות	א) חכמה ב) יושר	א) בינה ב) עגולים
פרשיות במקרא	עשרת הדברות	פרשת קדשים
ביטויים במערכת החגים	א) לולב ב) הנחת הנרות	א) סוכה ב) הדלקת הנרות
חיים במדבר	חניה	נסיעה
מושגים נוספים	א) תדיר ב) זריעה ג) רוכב	א) מקודש ב) קצירה ג) סוס

³⁵ המושג 'עומק' רווח מאוד בכתיבתו של רמ"י, והוא מופיע בכמה וכמה צירופים: עומק רצון ה'; עומק הכוונה; עומק הלב; עומק הדעת; עומק האמת; עומק החכמה והטוב; עומק המחשבה; עומק דברי תורה; עומק החטא; עומק השורש; עומק יקרת האומה; עומק האור; עומק ראשית/אחרית; עומק תקופות.

לסיום מחקר זה אגע בסוגיית רמ"י וממשיכיו, שיש בה הקבלה לתהליך העובר על בית פשיסחה בכלל.³⁶ סוגיה זו דורשת דיון שלא לומר מחקר בפני עצמו, ואוכל להתייחס כאן רק למה שעלה במהלך עבודה זו:

על דרך ההכללה ניתן לומר כי הן אצל צאצאיו³⁷ כמו אצל תלמידו הגדול ר' צדוק,³⁸ חל תהליך של ריסון דתי, ושרעיונות מרכזיים של רמ"י כגון: עשייה של "עת לעשות לה'", הימצאות בספק, נעדרים או שמקבלים אצל ממשיכיו משמעות אחרת. גם הנסיון הקיים אצלם להפוך את משנת רמ"י לשיטה, יש והיא מעקרת את התנועה הדתית אותה מלמד רמ"י, תנועה שמעצם מהותה איננה ניתנת להגדות נורמטיביות. אך הטענה המרכזית אותה ביקשתי להציע כאן איננה נוגעת רק להיבטים אלה, לאמור, לקיומו של מושג זה או אחר, אלא השאלה שיש לבחון בהקשר זה היא: האם מופיעה במשנת ממשיכיו האפשרות להכיר את רצון האל, מה שכינתי שאלת האפשרות לממש 'רפלקסיה בהווה'? יש לזכור כי הכרה ממשית של רצון האל, שהיא בבחינת הארה, היא המקור לכל אותן נגזרות התנהגותיות נועזות.

נדמה לי שכאן מצויה נקודת השוני, וכבר הצבעתי על כך שר' צדוק³⁹ כמו גם ר' גרשון חנוך הינך⁴⁰ אינם מאמינים שדמות זו של 'יהודה', המכירה בהווה ולכתחילה את רצון ה', היא אכן דמות ממשית, וכי יכול האדם להעיד על עצמו שהוא כזה.

האם לפנינו ביטוי לתהליכי ריסון ושמרנות, או ביטוי לעמדה מהותית יותר הנוגעת לחיי האדם, ושאלת היכולת לחולל שינויים עמוקים בחייו? שאלה זו דורשת כאמור מחקר בפני עצמו. לעת עתה אציע לראות בספר מי השלוח את שיאו של המהלך שהתחולל אצל מורי החצר בפשיסחה, שעם כל השוני בין התלמיד ובין רבותיו, הציע דגם של אותנטיות דתית המודעת לעצמה כמו גם למחיר שהיא עלולה לשלם.

³⁶ על המתרחש בחצר המקבילה בגור, ראו נספח שלישי, סעיף ד, ניתוח פירושו של ר' יהודה לייב אלטר מחבר **שפת אמת** לעקידה. כמו כן ראו אצל פייקאז', **חסידות פולין**, עמ' 65-60 (ראו שם עמ' 65-70, על החצר באלכסנדר; עמ' 70-72, על החצר בסוכטשוב).

³⁷ ראו את דבריהם אודות נח (פרק ג לידי הערות 100 ו-116), והשמטת התנהגותו לאחר היציאה מהתיבה; אין הם מקשרים בין בני קהת ובין כניסה לספקות; עוד ראו בנספח העוסק בפרשנותו של ר' צדוק לפרשת זמרי, ראו שם הערה 36.

³⁸ להבדל בין התלמיד והרב הקדשתי נספח (= נספח רביעי) ובו תיאור שתי סוגיות (שאלת ההתנהגות העיקשת; פרשת זמרי). ביטוי נוסף לכך עלה בעת השימוש ב"עבירה לשמה" לעומת "עת לעשות לה'" (ראו פרק 8 ליד הערות 150, 213). נפקד כאן שמו של ר' לייבלה אייגר, שבפרק המבוא טענתי כי תורתו איננה דומה לתורת רבו, וכי הוא ממעט בכלל להתייחס לרמ"י. איו ביכולתי לתת כאן מענה לשאלה באיזה אופן באה אצלו לידי ביטוי אם בכלל תורת ספר מי השלוח.

³⁹ ראו נספח רביעי ובפרט לקראת סופו.

⁴⁰ ראו מגיד, **אזיביצה-ראדזין**, עמ' 235.

נספח ראשון

דמות המורה בפשיסחה – אי כתיבת ספרים ואמירות זן

א. אי כתיבת ספרי דרוש בפשיסחה

אחד המאפיינים היסודיים של תנועת החסידות הוא העובדה שעיקר רעיונותיה הועברו בעל פה, והדבר בולט במיוחד בתחילת ימי התנועה. בתקופה זו חלק מהדמויות הנחשבות מראשי התנועה לא העלו את דבריהם על הכתב¹ או שדבריהם נכתבו בתקופה מאוחרת יותר על ידי תלמידים.² אמנם במאה ה-19 ובפרט בפולין חל שינוי, וניתן לומר שהחלו להיכתב 'ספרי דרוש' רבים יותר על ידי המנהיגים עצמם או תחת פיקוחם. אדמו"רים אלה ביקשו להנחיל לתלמידים תורה כתובה. עם זאת, יש לזכור שקובצי דרוש אלה עדיין מכילים אך מעט מדברי התורה שהגו ושהשמיעו המנהיגים הללו.³ לפי אחד ההסברים המוצעים לתופעה זו, התמקדו דמויות אלה בהנחלת מורשתן בלב שומעיהן,⁴ והעדיפו מעשה זה על פני העלאת הדברים על הכתב.

אם כן, בכל הנוגע להסתייגות מכתביה, לפנינו מקבילה למה שהתרחש לרוב בתחילת ימי תנועת החסידות. אלא שעתה, באווירה תרבותית שבה ספרי דרוש נכתבים ונלמדים, בתקופה שלא זו בלבד שהמחברים מעלים על הכתב את דברי רבותיהם שהיו עד כה בגדר של תורה שבעל

• נספח זה משלים את הדיון בבית פשיסחה שהובא בפרק הראשון

¹ פדיה, טיפולוגיה דתית, בפרט בעמ' 29-30, מתייחסת לתופעה יסודית של מעברים מעל פה לכתב: "בהרבה משלבי ההתחדשות והמעבר בתורת הסוד מופיעה תופעת היסוד של הופעה ראשונית בעל פה והמעבר להעלאה על כתב – אם של חיבורים עלומים... ואם של מורים גדולים שמיעטו לכתוב או שלא כתבו כלל וסביבם נתגבש חוג תלמידים המוסר את תורתם". פדיה מסבירה שהתופעה מהותית לדמותו של הבעש"ט, ה"מתקשה, או אף מסרבת, לגבש את מהות החיים שהיא חשה אותה כזורמים דרכה – לגבישים קפואים" (שם, עמ' 29). דיון עקרוני ורחב יותר מצוי בספרה, **רמב"ן**, עמ' 85-47 (בפרט עמ' 51-57; 66-68 ובהערות הנלוות). בדור תלמידי המגיד אנו מוצאים התנגדות עקרונית לכתבי 'תורות', וראיית הכתיבה כמדיום חלש להעברת המסר הרוחני. ראו את דברי ר' אברהם מקאליסק, שהובאו בסוף ספר **פרי הארץ**, מכתב לד', עמ' רטו: "וודאי נכון הדבר מעם האלוהים שלא לכתוב שום דבור תורה, אפילו אות אחת... עמדתי לפני כבוד אדמו"ר זצוק"ל (=המגיד ממזריטש) היה מספיק לי **כל דבור לזמן כביר**, וכאז כן עתה כאלו היום נאמר". והשוו גם להתנגדותו לפרסום ספר התניא, ראו ברנאי, **איגרות חסידיים**, איגרות סד-סה, עמ' 240-244. נראה כי עמדתו זו של ר' אברהם היא עקרונית, ואיננה רק חלק ממחלוקתו עם ר' שניאור זלמן מלאדי, ראו גם דבריו שם, אגרת עח. נוסף גם כי מעיון בהקדמת רש"י לספר התניא, כמו גם מהסכמת ר' זושא מאניפולי שצורפו לספר, עולה המורכבות על העלאת הדברים על הכתב.

² ראו גריס, **ספר וסיפור**, עמ' 23; 27-29.

³ ראו את דברי גריס, **ספרות**, עמ' 153, על כך שאנו: "נוטים לשכוח שהספרות שהשאירו ראשוני חסידים בידינו היא הד קלוש להוויה החיה, שבעצמה ומעצמה הנחילה אורחות חיים...". ראו פירוט ביבליוגרפי בנידון, שם, הערה 1. על הערכה זו חולקת פדיה, ותובעת מהלומד לשחזר את תחושת החיים העולה מן המקורות. ראו את גישתה המתודולוגית פדיה, הדגם החברתי, עמ' 345-348.

⁴ ראו את הקביעה של האדמו"ר ר' קלונימוס קלמן שפירא, **מבוא השערים**, פרק ח, עמ' רעח: "כי החסידות שבכלל עיקרה לא בספר נחרת, רק בעצמיות החסידים, בחינת זה ספר תולדות האדם, האדם והחסידים הם סיפרם של החסידות... בספרים קדושים רק מקצת מהן נכתבו... כי כל אברך אשר בא אז לבין החסידים בפעולותיהם לעצמם ובפעולותיהם הגופניות והנפשיות זה לזה תחת השפעת רבם נעשה חסיד".

פה, אלא מופיעים כבר ציטוטים ראשוניים מתוך ספרות הדרוש החסידי⁵, נדרשת תשובה בעלת אופי שונה מזו שהוצעה כהסבר לתופעה בראשית ימי החסידות. פתרון לשאלה זו יש לגזור מהתפקיד שיעדו לעצמם מנהיגים חינוכיים אלו, ובאופן מדויק יותר עמדתם בנושא היחסים בין הצדיק לחסיד, שעיקרה שאלת הסמכות והאוטונומיה בחיי החסידים.

בסמוך נראה בקווים כלליים מאוד את מידת סמכותו של הצדיק החסידי ואת אופי היחסים בין הצדיק והחסיד בחסידות פולין בכלל, החל מר' אלימלך מליז'נסק⁶, עבור ליחזקה מלובלין, אביהם הרוחני של חסידי פולין ותלמידיהם.⁷ למרות הייחוד המאפיין כל אחד מההוגים הללו, בהקשר שלנו ניתן להצביע על קו בולט המשרשר בין כתבי הרבי מלובלין ותלמידיו בכל הקשור לדמותו של הצדיק. אצל חלק ניכר מכותבים אלה מופיע דגם הנהגה בעל אופי דוגמאטי המנחיל ערכים, שבו מציע הצדיק את עצמו כמודל לחיקוי. מול עמדה זו העמידו הוגי בית פשיסחה את מה שניתן לכנות 'דגם הנהגת המראה'⁸, לפיו הצדיק משקף עבור החסיד את עצמו. ביסוד מודל זה מונחת הטענה שלצורך התפתחותו של החסיד עליו לפגוש בעצמיותו.

במסגרת עבודתו הפרשנית והספרותית הציע בובר את ההבחנה הבאה לשם חידוד ייחודו של בית פשיסחה: "בלובלין, כפה עצמו המורה על תלמידיו, בפשיסחה הוא עזר להם להיעשות הם עצמם".⁹

1. סיפור האוצר – גירסת רש"י

כדי להבהיר טיעון זה אחזור לסיפור חסידי מפורסם שסופר בגרסאות שונות:

מעשה ברבי אייזיק, שלאחר שעברו עליו הרבה שנות דחקות ומצוקה ולא ערערו את ביטחונו בהשי"ת, נצטווה בחלום לילך לעיר פראג ולחפש שם אוצר מתחת לגשר הצמוד לארמון המלך. כשנשנה החלום וגם נשתלש, שם ר' אייזיק את פעמיו לדרך והלך לפראג. כשהגיע לגשר, ראה שמשמר של אנשי צבא שומרים שם כל היום וכל הלילה, ולא מלאו ליבו לחפור כפי שנצטווה. אף על פי כן היה הולך אצל הגשר בכל בוקר והיה מהלך סביבו עד הערב. לסוף שאל אותו ראש המשמר שהבחין במעשהו, אם מבקש הוא משהו או שהוא מחכה למישהו. ר' אייזיק סיפר לו את החלום, שהביאו לכאן מארץ רחוקה. מילא ראש המשמר פיו שחוק ואמר: "אם כן הלכת ברגל דרך רחוקה בשל חלום! כן, זה חלקו של המאמין בדברי חלומות! אילו האמנתי בחלומות, הייתי צריך ליטלטל בדרך רחוקה, לאחר שנצטוויתי פעם בחלום לילך לעיר קראקא ולבוא אל ביתו של אחד יהודי, אייזיק בן יעקל שמו, ולחפור שם את האוצר הטמון מתחת לתנור. אייזיק בן יעקל! הריני יכול לצייר בנפשי, שבעיר שמחצית תושביה היהודים מכונים בשם אייזיק ומחציתם בשם

⁵ ר' קלונימוס קלמן אפשטיין בן דורו של רש"י בספרו **מאור ושמש** שנדפס לראשונה בשנת תר"ב (1842), ואשר נחשב ספר מרכזי בחסידות פולין, מצטט כמה וכמה ספרי חסידות, כגון: **תולדות יעקב יוסף** (י"ל לראשונה בשנת תק"מ - 1780), **נועם אלימלך** (תקמ"ח - 1788), **אור המאיר**, **מאור עיניים**, ו**קדושת לוי** (שלושת הספרים הללו יצאו לאור באותה שנה תקנ"ח - 1798).

⁶ ספרו, **נועם אלימלך**, כונה בחסידות "ספרם של צדיקים" (על משקל ספר התניא שכונה "ספרם של בינוניים").

⁷ כגון ר' מאיר הלוי מאפטא (בעל **אור לשמים**, נפטר 1827); ר' קלונימוס קלמן אפשטיין (בעל **מאור ושמש**, נפטר 1823) ור' שלמה מרדומסק (בעל **תפארת שלמה**, נפטר 1866).

⁸ בובר משתמש במושג 'גבול העצה', ראו בסמוך.

⁹ ראו בובר, תשובה, עמ' 741; שפירא, דרכי גאולה, עמ' 444: "בערוב ימיו מציין בובר... שההבדל המשמעותי ביותר בין שתי המגמות המתגוששות על בימת גוג ומגוג 'אינו הבדל של תורות אלא שוני קיומי'. הוא מגדירו מחלוקת בין 'מטפיסיקה' ו'קיומיות'. הערכה דומה מצויה אצל א"י השל, ראו פייקאז', **הנהגה**, עמ' 283.

יעקיל, הייתי צריך להרוס את כל בתי העיר!" ושוב צחק. ר' אייזיק החווה לו קידה והלך לביתו ושם חפר את האוצר שהיה טמון מתחת לתנור, ובנה בית כנסת המכונה על שמו: בית הכנסת של רבי אייזיק ברבי יעקיל.¹⁰

מספרים שכל חסיד שהיה מגיע לראשונה לשיחה אצל הרבי בפשיסחה, היה שומע סיפור זה מפי הרבי, ובסופו היה הרבי מדגיש בפניו: כל אברך צריך לידע כי על ידי בואו אל הצדיק והרבי, יודע לו שאת האוצר אין לו לחפש אצל הרבי אלא בביתו שלו. ויהי בנוסעו לביתו שם יחפש ויחפור עד מקום שידו מגעת.¹¹

בשלב הראשון איננו מבינים מה מחפש היהודי היוצא למסע בעקבות האוצר.¹² למעשה גם סופו של הסיפור בנוסח של ר' שמחה בונם, אינו מבהיר מה הייתה התכלית המבוקשת. כל שמלמד רש"ב הוא, שעל החסיד להבין שהאוצר, אותו הוא מחפש, איננו מצוי אצל הרבי. מצוי הוא אצל כל אחד ואחד מהבאים אליו. עליו מוטלת האחריות לחפש את האוצר, ועל כך ניתן להוסיף, כי עליו מוטל גם לגלות מהו אותו אוצר שהוא מחפש.

מה תפקיד הצדיק והמורה הרוחני בתהליך זה? רש"ב מלמד את תלמידיו, שהצדיק אין תפקידו להורות לחסיד הבא אליו מה נכון ומה אינו נכון, באיזו דרך עליו לנהוג וכדומה. הצדיק מהווה מעין מראה עבור התלמיד. הוא שולח את התלמיד אל עצמו, כדי שידע בעזרת מה שלמד, כיצד עליו לחיות את חייו. על האדם להיות מסוגל להשתחרר מדוגמות, להיות נכון לדינמי, ולהביא בחשבון שהאמת המבוקשת עשויה להיות שונה מהמצופה.

העובדה שהמסורת החסידית¹³ מצאה לנכון להדגיש, שאלו הם הדברים ששמע חסיד בהיכנסו לראשונה לשיחה עם רש"ב, מדגישה את חשיבותו של המסר הזה בחצר הפשיסחאית, ואת היותו גורם מכונן בעבודה הדתית שם. למעשה בשיחה ראשונה זו הגדיר רש"ב הן את הציפיות של החסיד ממנו והן את הדרישות שלו מהחסיד.

לנוסח זה של הסיפור יש לצרף את המסורת החסידית המספרת שרש"ב הרחרר בדבר ביטול מוסד הצדיקות, נוכח המחיר הרוחני שמוסד זה גובה מחסידיו:

ובאמת בפרשיסחא היה הוא ז"ל מעיין הרבה בזה אם לא היה יותר מוטב לבטל לגמרי את ענין ההנהגה הזאת, יען כי העולם סומכים עצמם יותר מדאי על הצדיקים ולכן אינם עושים בעצמם.¹⁴ על אמינותה של מסורת זו תעיד העובדה שהיא נמסרת בשמו של הרי"מ מגור, שלא זו בלבד שהיה מתלמידיו הבולטים של רש"ב, אלא אף טרח להוסיף ולספר לשומעיו, שהוא עצמו חולק בנושא זה על עמדת רבו:

ואני חושב שזהו בוודאי אינה סברה נכונה שיהיה נגרם על ידי הצדיקים תרתי לרעיותא, והיתכן

¹⁰ הסיפור מובא בשם הבעש"ט וסופר בברסלב, וורקה וכאמור פשיסחה. על המסורות השונות של סיפור זה, רקעו והשוואתו לסיפורים מקבילים בספרות הפולקלור העולמית, ראו אלמגור, סיפור האוצר.

¹¹ **שמחת ישראל**, מאמרי שמחה, עמ' 49. בעיבוד שמציג בובר, **אור הגנוז**, עמ' 409-408, מובא הנוסח: "יש דבר שלא תוכל למוצאו בשום מקום, אפילו לא אצל הצדיק, ואף על פי כן יש מקום ששם תמצאנו".

¹² יציאה למסע רוחני בעקבות חלום מזכירה כמובן את התיאור המפורסם הפותח את ספר הכוזרי לריה"ל. ראו על כך רוזנברג, **בעקות הכוזרי**, עמ' 3-1.

¹³ בעל המסורת הוא ר' חנוך הינך מאלכסנדר.

¹⁴ **מאיר עיני הגולה**, ב, פיס' תקע"ב, עמ' 50. מסורת זו הובאה בקובץ, **חידושי הרי"מ**, "חסידות", עמ' שנב. ראו רבינוביץ, **פשיסחה**, עמ' 355; פייקאז', **ההנהגה**, עמ' 285.

שינתן להם מנהיגים פחותים וגם שיהיו החסידים סומכים עליהם.¹⁵

מחירה של עמדה רוחנית חינוכית זו אינו פשוט. החינוך לאוטונומיה ולעשייה אותנטית עלול להוביל את התלמיד לעצמאות ולהתנהגות שיש בה מן ההתרסה כלפי הסביבה.¹⁶ חסידי פשיסחה נודעו בהתנהגותם הנון-קונפורמיסטית, ואפילו המזלזלת, כלפי העולם הדתי שמחוץ לחצרם.¹⁷ לעיל צוין שהתנהגות זו היתה מהגורמים המרכזיים שכמעט הובילו להטלת חרם נגדם על-ידי מנהיגי החסידות בפולין. מרכוס מספר שגם רש"ב עצמו חש שהדרכתו הפכה לעיתים לחרב פיפיות.¹⁸

2. סיפור האוצר – גרסת ר' ישעיה מפשדבורז'

כדי לחדד את הדברים נערוך הקבלה בין גרסה זו של הסיפור לבין האופן שסיפור זה סופר על ידי מנהיג חסידי אחר בן אותה תקופה, שישב גם הוא בבית המדרש בלובלין. ר' ישעיה מפשדבורז' (נפטר 1831), היה חבר ילדות של ה'יהודי' מפשיסחה, ושניהם הגיעו יחד לחצר בלובלין.¹⁹ ר' ישעיה נחשב כאחד ממשיכי דרכו המובהקים של ה'חזוזה' מלובלין מחד גיסא, ומאידיך גיסא - כמתנגד לשיטת פשיסחה בהנהגתו של ר' שמחה בונם.²⁰ נציע אפוא לראות בשתי הגרסאות של סיפור האוצר, 'סיפורי בבואה',²¹ לאמור שני המורים השתמשו בסיפור האוצר בתגובה זה לזה

¹⁵ עיינו שם בדבריו. אמירה דומה שמביא הר"מ בשם רש"ב מופיעה בקובץ **שיח שרפי קודש**, ה, פיס' ח, עמ' 22: "מה שהעולם רצים ודביקים עתה בהרבי"ס וצדיקים בזמננו הוא **עונש**". גם במקרה זה הר"מ חלק על רבו והוסיף: "וכמדומה לי שאינו עונש אלא תיקון...". לניסוח אחר של אמירה זו ראו **מאיר עיני הגולה**, ב, פיס' תיקוח, עמ' 34.

¹⁶ גם הבאים לחצר זכו לקבלת פנים 'מאתגרת', ראו לדוגמה את המתואר **שמחת ישראל**, אור שמחה, אות יח, עמ' 13: "וכל חסיד הבא לראשונה לרבם הק', לא הניחוהו לכנוס עד שבחנו אותו בשבע בחינות... ובתוך כך ירו חצים שנונים בלבם בדברים בוטים כמדקרות כדי לנסותם...". לתיאור התנהגות מעין זו על ידי רמ"י ראו **גדולת הצדיקים**, אות מד, עמ' 28. על האווירה הכללית בחצר ראו במקורות שהובאו בהערה הבאה. כן ראו מינץ, **כתבים**, עמ' קא-קג.

¹⁷ ראו מרכוס, **החסידות**, עמ' 132-133, 136-137. גם המשכיל אלכסנדר צדרבוים, הכותב בהערכה גלויה אודות רש"ב, מבליט אופי התנהגות זה של חסידיו, ראו בספרו **כתר כהונה**, עמ' 129-130. הטענות על חסידות פשיסחה מופיעות באופן דומה במגוון מקורות, ראו עוד **מאיר עיני הגולה**, פיס' פו, עמ' 23; שם, פיס' קיב, עמ' 33; שם, פיס' קלח, עמ' 39; רבינוביץ, **פשיסחה**, עמ' 308-315. בין היתר מספר רבינוביץ על מכתב ארוך שנשלח לרש"ב על ידי הרב אליעזר צבי חרל"פ מטיקטין, ובו מפורטים 'חטאי' פשיסחה. המכתב איננו מצוטט במלואו על ידיו, אך מהמצוטט אנו למדים על עמדתם המתריסה של חסידי פשיסחה [עד כה לא הצלחתי לאתר מכתב זה, שבשל אריכותו זכה לכותר - "פלא יועץ". הוא איננו מצוטט בכתביו האחרים של הרב מטיקטין, וכמו כן, למרות שהוזכר על ידי שמעון דובנוב, **החסידות**, מדור "תוספות" עמ' 380, כתעודה מס' 20, הקיימת אצלו בכתב יד, הרי שבדיקת הארכיון שלו בספריית ייוו"א העלתה שפריט זה שייך לחלק מהארכיון שאבד במלחמה. סיפר לי ידידי הרב מאיר (מיקי) רוזן, העומד לפרסם ספר על רש"ב, כי לאחר שקיבל מנכדו של הרב חרל"פ רשות לעיין במכתב, ראה שרבינוביץ אמנם ציטט את עיקרי הדברים הנוגעים לסוגיה זו]; בויס, **רש"ב**, עמ' תרכח-תרכט. יש לציין שנשמר בידנו נוסח מכתב התשובה של רש"ב הקצר (הודפס בסוף **שמחת ישראל**, תורת שמחה, עמ' 131; רבינוביץ, פשיסחה, עמ' 314; בויס, **רש"ב**, עמ' תרכח.), שבו אין רש"ב מגיב לעצם הטענות מעבר לאמירה "ועל כל פשעים תכסה אהבה". ראוי לציין שהתנהגות זו הקצינה בתקופת רמ"מ מקוצק, והיותה אחד מהגורמים למשטמה העזה ששררה כנגד החצר.

¹⁸ ראו מרכוס, **החסידות**, עמ' 132.

¹⁹ ראו להלן הערה 22.

²⁰ מסורות חסידיות עליו הובאו בקובץ **גדולת הצדיקים**, אות כט-לו, עמ' 19-21. ראו עליו בקצרה אצל רבינוביץ, **היהודי**, עמ' ב-ד, המזכיר אותו על רקע היותו חבר ילדות של היהודי. ראו גם מרכוס, **החסידות**, על פי מפתח.

²¹ מעשה ספרותי של העמדת שני סיפורים כתמונת ראי זה של זה, וקיומו של סיפור מסוים מצמיח סיפור מאזן. ראו

וההבדלים ביניהם מבטאים את המחלוקת הרעיונית בין שני האישים :

מסופר, כי לאחר מות "היהודי" נסעו תלמידיו, ר' יצחק מוורקי ור' משה מללוב,²² לבקש להם רבי חדש בצ'רנוביל שבאוקראינה. בדרכם ביקרו את ר' ישעיה מפשדבורז', ממתנגדיו של ר' שמחה בונם.²³ הלה בנסותו להניאם מן הנסיעה, סיפר להם את המעשה בר' אייזיק בן ר' יעקליש מקראקוב, שחלם על אוצר חבוי תחת גשר בפראג, ובסופו של דבר, לאחר שהרחיק נדוד והתאכזב, מצא את האוצר תחת התנור שבביתו.

"כן אתם" התנבא ר' ישעיה "תבקשו לכם רבי בריחוק מקום, ושם תתודע לכם כי בביתכם יש לכם רבי. הלא יש לפניכם הרב הק' הר"ר בונם מפרשיסחא...".²⁴

השוני בין שני הנוסחים בולט לעין הן בנוגע לשאלה מהו האוצר המבוקש, הן בשאלת תכלית החיפוש של האדם. התשובה לשתי השאלות זהה; מדובר במסע חיפוש למציאת מורה רוחני. הוא הוא האוצר המבוקש. יתר על כן, כאן דרוש גם צדיק שיצביע על האוצר, וזהו תפקידו של ר' ישעיה. נשים אל לב, ההדרכה הניתנת לשני החסידים הצעירים איננה רק הנחיה כללית לחפש צדיק באזור מגוריהם, אלא הנחיה מדויקת, לפיה עליהם לחזור ולהיות חסידים של רש"ב, שהרי הוא האוצר שהם מבקשים. אינני יודע מה ראה ר' ישעיה בשני החסידים הצעירים שעמדו לפניו, אך קשה להשתחרר מההרגשה, שלא אישיותם היא שגרמה לו לשלוח אותם חזרה לפשיסחה, אלא עצם העובדה ששניהם ישבו אצל המורה הקודם, קרי אצל ה"יהודי" מפשיסחה. ואם כן, כיוון שההנהגה עברה לרש"ב, ר' ישעיה סבר כנראה שעליהם לקבל על עצמם הנהגה זו. סברה זו לא היתה מובנת מאליה לחסידים עצמם, שיצאו לאחר מות ה"יהודי", במסע חיפוש אחר מורה חלופי. בנוסח זה של הסיפור ניתן לתמוך באמצעות חומר רב מספרות הדרוש, המעמיד את הצדיק במוקד המרכזי של חיי חסידיו.²⁵ מחד גיסא עליו מוטלת האחריות למכלול ההיבטים בחיי חסידיו

אצל זקוביץ, **ארץ המראות**, שבהקשר לתופעה זו בסיפורי המקרא הוא מציג את ההגדרה הבאה לסיפורי בבואה: "סיפורים מהופכים, סיפורים בהם מצב, או דמות ומעשיה, מעוצבים על דרך הניגוד למצב או לדמות ומעשיה בסיפור קיים זה מכבר" (שם, הקדמה).

קשה לקבוע איזו מהגרסאות קדומה יותר, אם כי נראה שגרסת ר' ישעיה קדמה לזו של רש"ב (ר' בונם לפי גרסה זו עדיין לא הוכר כמנהיג על ידי ר' יצחק מוורקה מי שיהיה אחד מתלמידיו הבולטים ביותר).

²² על ר' יצחק מוורקה ראו לעיל; ר' משה מללוב היה בנו של ר' דוד מללוב וחתנו של היהודי, ראו אזכור קצר אצל רבינוביץ, **פשיסחה**, עמ' 290; אשכולי, **החסידות**, עמ' 59. אביו היה תלמיד היחודה' מלובלין וחברו הטוב של היהודי, ולפי המסורות החסידיות היה זה שהביא אותו ואת ר' ישעיה לחצר בלובלין. ראו **גדולת הצדיקים**, אות לה, עמ' 20 ותיאור משלים שם, אות פא, עמ' 48.

²³ בקטע המצוטט אין כל ביטוי למחלוקת בין שני האישים, אלא אדרבה, ר' ישעיה הפנה את שני החסידים הצעירים חזרה לבית מדרשו של רש"ב. אלא שבסופו של הקטע (שאותו לא ציטטתי), המספר כותב על הקרע שנוצר בין שני האישים. אמנם הוא כבר מציין זאת כאן בתחילת דבריו, בבחינת עובדה הידועה לקורא, או אולי בתור הקדמה לאירוע שאת שורשיו מביאר המספר החסידי בהמשך דבריו. ראו מרכוס, **החסידות**, עמ' 130, שהמתח בין שני האישים היה על רקע עזיבת ר' חנוך הינך מאלכסנדר את ר' ישעיה, ומעברו לחצר של רש"ב.

²⁴ **שיח שרפי קודש**, א, פיס' קצ"ז, עמ' 42, מעניין לציין כי התיאור ממשך ואומר כי שני החסידים "לא שמו לבם לדבריו, ונסעו לדרכם לטשערנאביל"; **אהל יצחק**, עמ' 123, ס"י רפז. ראו אצל אסף, נחמיה מביחאוה, עמ' 297-298, הצעה לרקע הריאלי למסע החיפוש של שני החסידים.

²⁵ המקורות מרובים ומפוזרים לאורך ספרות הדרוש החסידית לדורותיה. אציג כאן שתי דוגמאות קצרות מדברי ר' אלימלך מליזנסק, שדבריו בנידון מהווים גורם מכונן בתוככי חסידות פולין: א) **נועם אלימלך**, כי תשא, "וזהו", דף נג ע"ב: "דהנה העיקר לאדם ללמוד מהצדיק את מעשיו אשר עושה, יראה וישגיח על מעשיו הקדושים ובזאת יעיר לבו בקרבו גם כן בקדושה להתחיל בעבודתו יתברך". ב) שם, ליקוטי שושנה, "עוד", דף קג ע"ג: "הצדיק ברוב צדקתו הוא מכניס רצונו ומחשבתו הטובה באחרים שגם הם יהיה להם הרצון הטוב להדבק בהבורא ברוך הוא בכל לבבם, ובזה

מדאגה חומרית ('בני חיי ומזוני') ועד לדאגה רוחנית, כאשר גם לזו אופי פטרנליסטי. הצדיק מתואר לא פעם אף כמי שעושה תשובה עבור חסידיו.²⁶ מאידך גיסא החסיד אינו אמור רק להאמין ביכולתו של הצדיק להושיע אותו, אלא עליו להכיר בתלותו המוחלטת בצדיק, ועליו לנסות ללמוד מהצדיק כיצד יש לנהוג.²⁷

3. הוויתור על כתיבת ספר 'תולדות האדם'

כיצד מבאר מידע זה את היעדר הכתיבה בבית פשיסחה? במסורות החסידיות על רש"ב מסופר על רצונו לכתוב ספר 'תולדות האדם':

רציתי לחבר ספר שגודלו יהיה רבע גליון נייר ואקרא את שמו 'אדם' ושיהיה כתוב בו כל מהות האדם. אבל נתיישבתי שלא לחבר הספר הזה.²⁸

הבחירה שלא לכתוב הינה נגזרת אימננטית מהתוכן שניסה להעביר רש"ב לתלמידיו. כאשר ההנחיה עוברת מהדגשת ה'מה' להדגשת ה'איך', וכאשר המורה נמנע מלהתוות לחסידיו דרך, עולה הבעייתיות שבכתיבה. מעצם טיבה אין הכתיבה יכולה להגמיש עצמה אל קוראים שונים. כמו כן, היא עלולה לצמצם את אופק התנסויותיו של הקורא.²⁹ החשש העיקרי הוא פן יגרום הספר לקורא לחקות את הנאמר בו. אין צורך וגם לא אפשרי שהצדיק ילווה את חסידיו וידריכם בכל צעד וצעד. חסיד התלוי בהנחייתו של הצדיק לא יוכל לעמוד בתנאי המציאות המשתנים, ועל כן מבקש הצדיק להאיר את רוח חסידיו, וכך יוכלו למצוא את דרכם בעצמם.³⁰ המורה ממלא בעיקר את תפקיד 'המייילדת' במובן האפלטוני, ויותר מכל הוא מעביר לתלמידיו את קיומו שלו.³¹

שמכניס הרצון באחרים זה כבר נקרא מעשה כי נעשה מהרצון שיש לו מעשה באחרים". (ג שם, שם, "משנה", דף קד ע"ג-ד: "וביותר יש סיעתא לזה שיבוא לו הארה והתעוררות על ידי ראית צדיק בפניו, שבעבור שיראתו על פניו, אזי המסתכל בפניו מקבל הארה גדולה".

²⁶ ראו לדוגמה את דברי ר' מאיר מאפטא, מי שנחשב אחד ממשיכיו המובהקים של החוזה' מלובלין, **אור לשמים**, "וישב", עמ' סט: "ויאמר את אחי אנכי מבקש" (בראשית לז, טז) נ"ל כי דרך הצדיק, שעיקר מגמתו תמיד לפקח על עסקי בני ישראל, ותמיד עיניו ולבו עליהם, ומבקש רחמים עליהם שיוושעו בכל ענייניהם. וזה פירוש הפסוק ויאמר, שהצדיק אומר להשי"ת 'את אחי אנכי מבקש' שאני עבור אחי הם בני ישראל 'הגידה נא לי איפה הם רועים' (המשך הפס' שם) פירוש, הראה נא לי חסרונם אולי אוכל להדריכם ולהטותם לדרך הישרה. וזה הוא מתנא לעילא, שאומר הצדיק להשי"ת. והקב"ה משיב לו מעילא לתתא ויאמר, 'הקב"ה אומר להצדיק 'את אחי אנכי מבקש' את אחי היינו ישראל שנקראים אחים רועים להקב"ה... וזה שהקב"ה אומר להצדיק, 'הגידה נא לי איפה הם רועים' דהיינו, הגד אתה לי והתודה לפני ועשה תשובה לפני למען כל ישראל, ואני אקבל כאילו גם הם עשו תשובה ואמחול להם".

²⁷ ראו אצל פייקאז', **ההנהגה**, עמ' 207-280, ולאורך ספרו. כן ראו, גרין, הצדיק; אידל, **חסידות**, עמ' 347-378.

²⁸ ראו **שמחת ישראל**, אור שמחה, פיס' סד, עמ' 29; בויס, **רש"ב**, א, פיס' ח, עמ' קעה.

²⁹ על רקע זה יש להבין את השימוש הבולט שעושה רש"ב בסיפורים ובמשלים. ראו על כך במיוחד אצל דביר-גולדברג, **סיפורי מעשיות**, עמ' 85-98, שם היא טוענת: "בדרך הישירה של הדרשה, הצדיק הוא בונה המסר ומשפיע אותו, מלמעלה למטה, אל החסיד. בדרך של סיפור המעשה השומע עצמו, או הקורא, הוא המסיק המסקנות והוא הבונה את המסר החינוכי-רוחני בהתאם למצבו האישי ולאישיותו שלו" (שם, עמ' 90). לעומת זאת קביעתה ביחס לספרות הדרוש דורשת הסתייגות (ראו דבריה בהערה 277, עמ' 230) ובפרק המבוא הצגתי את 'פתרונו' של רמ"י לטיעון זה. כמו כן, ראו רבינוביץ, **פשיסחה**, עמ' 365-368, אסופה של משלים וסיפורים.

³⁰ ראו בהקשר זה את סיפור האסירים בבור, **שמחת ישראל**, מאמרי שמחה, אות מג, עמ' 54. ראו על סיפור זה את

דברי רבינוביץ, **פשיסחה**, עמ' 349-350; דביר-גולדברג, **סיפורי מעשיות**, עמ' 88-89.

³¹ ראו גם **שמחת ישראל**, מאמרי שמחה, אות נא, עמ' 55. מקבילה פנומנולוגית המחדדת את דמות המורה הפשיסחאי עשויה להיות חכמת הזן. הזן הכיר בסכנה בה דמות סמכותית עלולה להגביל את 'ספונטאניותה' של

ייתכן והביטוי 'רבע גליון נייר' (במקור בידיש: "אין פערטיל פאפיער"), יש בו מן העוקצנות כלפי תנופת הכתיבה בעולם החסידי בתקופתו. אם כבר לכתוב, אזי לכתוב את 'מהות האדם', וגם זאת בקצרה, כי לא הכמות היא היחשובה,³² אלא מידת ההנעה שהיא יוצרת אצל הלומד.

'הנהגת המראה' (בלשונו של בובר - 'גבול העצה') משקפת עבור הזולת את עצמו ומפנה את האדם להתבוננות פנימית. ר' שמחה בונם דרש מהאדם לבצע רפלקסיה. הוא אמור לבצע תנועה נפשית של התבוננות עצמית, שהיא בבחינת מימוש אחת הדרישות המובהקות בהגות האקזיסטנציאליסטית: על האדם להכיר בייחודו, ובכך יכונן תודעת 'אני', שהיא גם תודעה של בחירה חופשית, תודעה המטילה את האחריות על האדם הפועל. כך שמלבד הקונטקסט האופייני לחסידות, וההתלבטות שקדמה להעלאת דבריה על הכתב,³³ ניתן להאיר את היחס המסויג כלפי הכתיבה גם על רקע ההגות האקזיסטנציאליסטית, בה אנו מוצאים מקבילות מבחינה פנומנולוגית.³⁴

הקבלה זו עשויה להוסיף ממד נוסף אשר יחדד את האמביוולנטיות ביחס לתורה שבעל פה המועלית על הכתב. הנטייה להימנע מכתובה הגותית שיטתית, הקיימת אצל ההוגים האקזיסטנציאליסטיים היא בעיה מוכרת.³⁵ היו מביניהם שאמרו במפורש שאינם רוצים להיקרא פילוסופים, ולא מעטים מהם עסקו בכתיבה בעלת אופי ספרותי. הוגים אלה פעלו בתוך דילמה: אם יהפכו לגורמים של סמכות בקרב קוראיהם, הם ימנעו מהם חיים אותנטיים, ועל כן הם מבקשים להסתלק מן הסמכות, אבל מצד שני, הם מבקשים לדרבן ולעורר את קוראיהם לחיות חיים אותנטיים, ופעולה זו כרוכה במעשה שיעמיד אותם במקום מרכזי ובלוט. אני מבקש להציע שסיבה מעין זו עומדת ברקע ההימנעות של אדמור"י בית פשיסחה מהעלאת דבריהם על הכתב.

4. היחס לתורה שבכתב אצל לובלין וממשיכיה

לסיום יש לומר שגם בצד שכנגד, קרי בלובלין, היחס לתורה שבכתב איננו כה פשוט, כפי שניתן אולי היה להתרשם מהדברים לעיל. על כן, אין להציג את שאלת הכתיבה מול הדיבור על-פה באופן דיכוטומי בין שתי החצרות. למרות אופי ההנהגה הדוגמאטי בלובלין, שם היוו ידיעותיו של המורה גם מקור לכוחו ולסמכותו בעיני תלמידיו, גם שם הישירו מבט אל חולשתו של המעשה שבכתב. גם שם ראו במלה הכתובה רק הד קלוש של ההווה הממשית. אנו קוראים לא מעט על

ההתחוות' ואנו קוראים אמירות כגון: "אף אם ירצה, לא יוכל המורה לגרום לתלמיד לאחוז בדבר הנשאף, אלא אם כן הלה מוכן לכך מכח עצמו... על האחיזה בממשות האחרונה להיעשות על ידי התלמיד עצמו". ראו אצל פרום, פסיכואנליזה וזן, עמ' 184, וכן עמ' 191. השוו לעמדתו האקזיסטנציאליסטית של קירקגור בנידון, אצל שגיא, **מסע האני**, עמ' 184.

³² השוו לדברי ה'יהודי' המובאים בספר **זכותא דאברהם**, עמ' מא.

³³ ראו את המובא לעיל בהערות 1, 3, 4.

³⁴ ניתן גם לציין את קיומן של מקבילות מחכמת המזרח. אזכיר את עמדתו של יידו קרישנמורטי, שתורתו מתמקדת בשחרור האדם מכל גורמי סמכות, ואשר הצהיר "האמת היא מחוז שאין אליו שבילים". ראו לדוגמה את שיחותיו עם תלמידים ומחנכים אודות המשמעות שיש להעניק לידע ולמסורת בספרו, קרישנמורטי, **לגעת במהות**, עמ' 156-150, 160-165, 201-207, 236-243. ראו גם את דברי המבוא של א' קוסמן שצורפו לספר, שם עמ' 7-12.

³⁵ גולומב, **אביר האמונה**, עמ' 38-40, המתאר את שימוש ההוגים בצורות ספרותיות מגוונות ולא דווקא בכתיבה פילוסופית שיטתית. בין היתר גולומב מצטט שם את דברי ניטשה הטוען: "אין לי אמון בכל בעלי השיטות ואני חומק מהם. הרצון לשיטה מעיד על העדר יושר".

המנהיגים החסידיים המזהירים את תלמידיהם לבל יוותרו על המפגש הממשי עם המורה לטובת המלה הכתובה. נציג שתי דוגמאות בעניין זה:

- (1) הגם שאדם ילמוד כל התורה וילמוד כל ספרי קודש ודברי חז"ל, אינו מועיל לו לתשובה שלימה ולהסיר ממנו כל המסכים המבדילים, אם אינו מחובר לצדיקי הדור וקדושי ה'.³⁶
- (2) וזה הענין פירסם הבעש"ט ז"ל בעולם, **שכל מי שמפריד את עצמו מהצדיק ואומר בלבו מה לי לנסוע לצדיק הדור ולבקש תורה מפיו, הלא כמה ספרים קדושים במוסר השכל דרושים לכל חפציהם התורה ויראת שמים. אבל באמת אין זה כלום**, כי ראיית פני הצדיק הוא מבטל ממנו כל המידות הרעות, דהיינו העצלות והעצבות וכל התאוות רעות ר"ל. וגם בצדקה מה שנותן לצדיק זוכה למידות טובות. וכל חסרונו ישרים על ידי דיבוק חכמים. וגם הצדיק מעלה תפילתו למעלה... ובזה יבוא לשלימות האמיתי.³⁷

שני המקורות הללו מעידים שגם אצל תלמידי ה'חזוה' מלובלין לא ראו בספר כשלעצמו אפשרות של תחליף למפגש ולחיבור עם המורה. מבלי להיכנס לדיון בדבר האופי הראוי של החיבור בין הצדיק ובין החסיד, אין ספק שהמלה הכתובה, שמעצם טיבה פונה יותר לתחום הקוגניטיבי, אינה מסוגלת לעורר את התלמיד באותו אופן ובאותה עוצמה כפי שיעורר אותו המפגש החי עם המורה. מורי החסידות אשר ניסו לגעת ברבדים עמוקים בנפש חסידיהם, לא יכלו להסתפק בלמידה של 'תורה שבכתב' העלולה להישאר אינטלקטואלית גרידא. מטרת הקשר ביניהם לבין חסידיהם לא היתה רק הנחלת ידע, ועל כן התחייב, לדעתם, מפגש על פה בלתי אמצעי בין הצדיק והחסיד. מובן מאליו שצורך זה מתעצם כאשר זוכרים כי התנועה החסידית ראתה עצמה גם כנתנועה המחפשת לפעול במישורים קהילתיים וחברתיים, אך עניין זה כבר חורג מאופק דיונו.

כתיבת ספרים, כמו גם למידה מתוך ספרים, דורשת תודעה מוקדמת שאינה מתייחסת לספר כ'אוצר', אלא ככזה שמהווה אמצעי במסע אל ה'אוצר'. בתודעת המורים החסידיים עמדה השאלה אודות מטרת הלמידה בכלל, ואודות תכליתה של הלמידה הדתית בפרט: האם הלומד מבקש רק לרכוש ידע שיתורגם לאורחות חיים, או שמא אמורה הלמידה לחולל שינוי מהותי יותר בחייו? כבר בתחילת ימי החסידות אנו קוראים על התחבטויות בנידון, ונאמרו דברים שעוררו תרעומת והתנגדות אצל מי שלא השתייכו לעולם החסידי. ברור כי עבור מורי פשיסחה, גם אם ידיעת התורה הייתה חשובה כשלעצמה, לא רק שלא ניתן להסתפק בה, אסור היה להסתפק בה.

ב. דמות הצדיק אצל ר' מנחם מנדל מוורקה

הצגנו באמצעות שתי דמויות מבית פשיסחה את הקושי בהעלאת משנה רוחנית מורכבת על הכתב. בסעיף זה נצמד צעד נוסף ואציג דמות נוספת מ'בית' זה, אשר הטילה ספק בערכו של כל ביטוי שהוא, כולל אמירה על פה. הדברים הבאים יוקדשו לשתיקתו של ר' מנחם מנדל מוורקה (-1819 1868) [להלן: רמ"מ],³⁸ בנו הצעיר של ר' יצחק מוורקה, שהיה אחד מתלמידיו המובהקים של

³⁶ מאור ושמש, שופטים, "שום תשים", דף ריט ע"ד.

³⁷ תפארת שלמה, נצבים, "פן", דף קמ ע"ב.

³⁸ את האמירות והסיפורים על רמ"מ מוורקה ליקטתי מספר **נפלאות יצחק** (בחלק: אוהל יצחק); לאורך ספר **גדולת הצדיקים**. כן ראו בובר, **אור הגנוז**, עמ' 454-451, וראו אודותיו בדברי המבוא, שם, עמ' 61-60. על דמותו ראו בנארי, **הצדיק**.

רש"י מפשיסחה. לפנינו דמות של אדמו"ר חסידי המרבה בשתיקה. ואולם אין זו שתיקה של היעדר. זוהי שתיקה מלאה,³⁹ כפי שידגימו התיאורים הבאים:

כשהיה פעם אחת בהזדמנות אחת עם הרב הקדוש הרי' אלעזר מקאזניץ ז"ל, ישבו ביחידת שעה שלימה בשתיקה ולא דברו, ואחר כך אמר כל אחד שכבר גמרו ודיברו מכל הדברים.⁴⁰ פעם ישב עם חסידיו לילה שלם מבלי להשמיע הגה, אולם כשקם אמר: אשרי יהודי היודע שיאחדו הוא יאחדו.⁴¹

בשם תלמידו הגדול רבי בעריש מביאלה אנו שומעים: הייתי אצל רבי בווארקי לילה שלם, הרבי שתק, אני שמעתי, אך לא עניתי; ופעם אחת יצא מן הישולחן, בו לא נאמרה אף מילה, ואמר – עברתי מבחן קשה, הרבי חדר ובחן את כל אברי ואני עניתי על כל דבר.⁴²

המסורות החסידיות מספרות שגם רבו, ר' מנחם מנדל מקוצק, שאף הוא לא היה דברן גדול, התרשם משתיקה זו,⁴³ עובדה המחדדת את המתואר אודותיו. מפתה לנתח את משמעותה של שתיקה זו, ולברר כיצד הצליחה להוות מוקד השראה לתלמידים הרבים, שקיבלו אותו כמורה ושנהרו לחצרו.⁴⁴ כאן נסתפק בהערה של תלמידו, שנאמרה לאחר שהרבי נפטר:

רבינו הקדוש מביאלה אמר אחר פטירת רבו רמ"מ בזה הלשון: זה הרבי בעצמו ינהג אותנו גם כן מעתה והלאה, כי מה שמענו ממנו? הלא תורה לא אמר לנו, רק (=אלא) שהאיר בנו, כן בוודאי יאיר לנו גם כן עתה.⁴⁵

במסגרת זו ארצה להתעכב דווקא על אותן אמירות קצרות שנאמרו בפני החסידים והפכו אחר כך למעין תורה שבכתב. באמירות אלו, שתוכןן לרוב מפתיע, ניתן לראות דרך נוספת של התמודדותו של המורה עם הדילמה שתוארה לעיל. נפתח בציטוט פזמון ששרו חסידי וורקה, ושובר מוסר שאותו יחבר רמ"מ ביום חתונתו:

אין מתפללין ואין לומדין, ובלבד שאת ה' אין מקניטים.⁴⁶ להמחשה נוספת ישמשו דברים שאמר רמ"מ לאחיו הבכור (ר' יעקב דוד מייסד שושלת אמשינוב), לאחר שאביו, ר' יצחק, התאווש ממחלה קשה שבעטיה חששו לחייו. יש להקדים ולספר שבתקופת המחלה התענה האח הבכור ואמר תהלים, ואילו רמ"מ האח הצעיר שהה עם חבריו "שתה עימם יי"ש לחיים והלך בהתבודדות אבל לא התענה ולא אמר תהלים". והנה במהלך סעודת ההודיה שנערכה בחצר אמר הוא לאחיו – שמחתך זו מה היא? מה זה עשית אתה עבור אבינו? התענית ואמרת תהלים,

³⁹ השוו לדברי מי אידל, החסידות, עמ' 201, ביחס למונח 'אין'.

⁴⁰ אוהל יצחק, אות ג'; בנארי, הצדיק, עמ' סו; בובר, אור הגנוז, עמ' 453.

⁴¹ בנארי, הצדיק, עמ' סח; בובר, אור הגנוז, עמ' 453.

⁴² בנארי, הצדיק, עמ' סה; בובר, אור הגנוז, עמ' 454.

⁴³ המסורות מעידות שרמ"מ מקוצק שאל את תלמידו היכן למד שתיקה זו, והלה לאחר התחבטות קצרה ענה בשתיקה. ראו במקורות שצוינו לעיל הערה 40. מהמסורות אודות המפגשים בין שתי דמויות אלו, עולה שרמ"מ מוורקה נתפס קיצוני אם לא אניגמטי גם עבור רמ"מ מקוצק. ראו לדוגמה בנארי, הצדיק, עמ' לב-לד; נו; סו.

⁴⁴ רמ"מ ישב על כסא אביו למרות שלא היה הבן הבכור. ראו מאיר עיני הגולה, פיס' שצה-שצו, עמ' 122-123.

⁴⁵ אוהל יצחק, אות לו.

⁴⁶ בנארי, הצדיק, עמ' נט; בובר, אור הגנוז, עמ' 452.

לא יותר.⁴⁷

כיצד היו השומעים אמורים להבין אמירות אלו ואמירות הדומות להן, הסותרות את עולמם הערכי?⁴⁸ נציע לפרשן לאור מקבילה פנומנולוגית מעולם הזן-בודיהזים. חכמי הזן, שהיו מעוניינים לייצור אצל תלמידיהם קשב עמוק כדי ללמוד על עצמם ועל העולם, השתמשו לא פעם בפרובוקציות וקריאות תגר על המונחים, על המושגים ועל הדימויים המונחים ביסוד חייהם. סיפורי זן מכילים בתוכם לרוב תפנית המותירה את השומע מופתע, מבולבל ולא פעם מוטרד, ובמקביל מעוררים בו הדברים ששמע גם בחינה מחודשת של מערכת ערכיו. ניתן לראות בסיפור מעין טלטלה עזה, המערערת את עולמו של התלמיד, כדי לאפשר לו להשתחרר מתובנותיו הנוכחיות ולהיפתח למבט חדש על חייו ועולמו.⁴⁹ נמחיש זאת באמצעות הסיפור הבא שסופר בוורקה:

פעם בליל 'זכור הברית' ערב ראש השנה, היה בחדרו החסיד המפורסם ר' משה כהן מוורשה, פנה אליו הרבי ואמר בא נראה מה עושים החסידים בבית המדרש. [וכאן מגיע תיאור של בית המדרש המלא בחסידים שחלקם לומדים וחלקם שוכבים ישנים על חבילותיהם] הרבי הסתכל באריכות בנוכחים ואמר לר' משה: **השינה של האנשים הללו ישרה וטובה בעיני, יותר מן הלימוד של אלו.**⁵⁰

והנה סיפור זן בעל מוטיב דומה:

יום אחד היה לין גי, שייסד לימים את אסכולת הלין גי זן, שקוע בשינה על ספסל בפינת המנזר שלו. מורהו, הואנג בו, הקיש על הספסל על מנת להעירו. לין גי פקח את עיניו, העיף מבט אחד במורהו, והמשיך לישון. הואנג בו הלך משם ומצא את הנזיר הראשי עוסק במדיטציה באולם המדיטציה. המורה נזף בנזיר הראשי ואמר: **הבן אדם ההוא שם מתרגל זן; אילו שטויות יש לך בראש?**⁵¹

יש לשים לב שאמירות אלו נראות נטולות היגיון רק לשומע אותן מן החוץ, המפקיע אותן מההקשר שבו הן נאמרות. מובן מאליה שאין הן מושמעות בחלל ריק, אלא מהוות חלק מדיאלוג מתמשך בין מורה ותלמיד. במהלך השיח הזה עשוי המורה לנפץ את מה שהתלמיד חש כיהישג, מתוך רצון להביאו ל'הארה' או לשם העלאתו לשלב נוסף בסולם התפתחותו הרוחנית.⁵²

⁴⁷ אוהל יצחק, אות ז; בובר, **אור הגנוז**, עמ' 452.

⁴⁸ כבר בפרק המבוא הצעתי שביטוי דומה יש לכך במשנת רמ"י. לאמור עלינו לשים לב גם לרטוריקה של רמ"י ולא רק לרעיונותיו. עוצמת הדברים היא גם באופן אמירתם, ובפליאה שהם יוצרים אצל שומעיהם.

⁴⁹ ראו את דברי רז, מבוא, עמ' 11-12. כן ראו קיו קיט, **ספר הזן**, עמ' 22-15 (ההסבר לסיפור עמ' 19-20), ובפרט עמ' 134-137. ביטוי מוחשי לכך ניתן לראות בספרו של רז, **מעשי זן**, עיינו שם בדברי ההקדמה. ראו בהרחבה אצל סוזוקי, **מבוא**, שם מתואר היבט זה כמוטיב מרכזי של הזן. ראו שם בפרט עמ' 61-78, שם מתואר המורה כמי שמעמיד את תלמידו בדילמה, שממנה אין להיחלץ בכוח ההגיון, אלא רק בהעפלה לרמת הכרה גבוהה יותר.

⁵⁰ בנארי, הצדיק, עמ' מה; **אור הגנוז**, עמ' 454.

⁵¹ קיו קיט, **ספר הזן**, עמ' 15, ואת ההסבר לסיפור עמ' 19-20.

⁵² בראשית ימי החסידות אנו שומעים על ההגעה ל'אין' כתנאי להשתנות (ראו לדוגמה אצל המגיד ממזריטש, **מגיד דבריו ליעקב**, פיס' ל; וביתר פירוט אצל תלמידו ר"ז מלאדי, 'חינוך לקטן' ההקדמה ל'שער היחוד והאמונה'). נקודת הדמיון בהקשר זה נעוצה בצורך להשתחרר מהתפיסה הנוכחית, הכוללת לא רק עולם ערכים מקובל אלא גם מנגנון חשיבה שכוון עולם זה, כתנאי לתהליכים של השתנות והתפתחות.

נספח שני

החסרון האישי – מיקרו קוסמוס של העבודה הדתית בספר מי השלוח

סוגיית ה'חסרון' תופסת מקום רחב באופן יחסי בכתיבת רמ"י, ועיון בה מגלה כי ניתן להכיר באמצעותה את הרעיונות המרכזיים במשנת רמ"י. כך שמעבר לאופי המיוחד שיש לעיסוק במושג זה, והיותו חלק מתפיסת רמ"י את האדם ותפקידו בעולם, סוגיה זו מהווה תמצית התהליך הרוחני-נפשי אותו מעוניין רמ"י להנחיל לשומעיו, קרי תהליך הברור ויצירת מודעות עצמית, כאשר כל זאת נסמך על רעיון האינדיבידואליזם האנושי. הדיון המרוכז שלפנינו יבהיר ביתר שאת את האופן בו תופס רמ"י את המהות האנושית, ולמה כוונתו באמירה כי על האדם 'לתקן' את חסרונו. ללא תיקון 'החסרון' שלא לומר ללא הכרתו לא תתרחש מימוש הייעוד של ה'אנני'.¹

בעולם המחשבה היהודי לדורותיה החל מספרות חז"ל ועד לספרות הקבלית-חסידיית, האדם מוצג לא פעם כיצור חלש אשר אמור להפוך את חולשתו ליתרון. רעיון זה עולה במיוחד בכל אותם מקורות המעמתים בין האדם ובין המלאך:

כי התורה שנתנה לישראל הוא גם כן רק מפני שהם בעלי חסרון... שבלא תורה הם בעלי חסרון ביותר, ולכן לא נתנה התורה למלאכים.²

תפקיד האדם בעולם ההגות הקבלי נגזר באופן טבעי מהאופן בו תוארה בריאת העולם, החסרון הקיים בו ואופני התיקון והשלמת הבריאה. בקבלת האר"י יש כידוע משמעות מיוחדת לארבעה מושגים: 'צמצום', 'שבירה', 'תיקון' ו'העלאת הניצוצות'. לעניינינו חשוב עתה האירוע הדרמטי של 'שבירת הכלים', אשר בעטיה המציאות כולה פגומה, בשל סדרי ההוויה אשר אינם במקומם. במקביל לפעולת התיקון המתרחש בעולם האצילות, ניתן לאדם חלק במלאכת התיקון. באופן ספציפי יותר, כשנברא האדם הראשון הוא היה צריך לבצע את פעולת התיקון האחרונה, להחזיר את הדברים לקדמותם תוך כדי הפרדת הרע מן הטוב. חטאו של האדם הראשון היה בו משום חזרה על 'שבירת הכלים', והעולמות שנפלו ממקומם יצרו מצב בו הטוב והרע מעורבב. היעוד של האדם הראשון מועבר עתה לצאצאיו. תפקיד התיקון כולל שתי משימות:

ליקוט ניצוצות השכינה שנפלו לקליפות עם שברי הכלים בשעת מיתת המלכים, וליקוט הנשמות הקדושות שהקליפה מחזיקה בהן מאז חטאו של אדם הראשון... שתיהן כלולות בסמל אחד של 'העלאת הניצוצות' של הקדושה מתוך הקליפה... מימי אדם הראשון ואילך חזרו ונשנו פעמים אחדות הזדמנויות לגמור את מלאכת התיקון... אבל כולן עלו בתוהו... מתן תורה בא להכשיר את תיקון העולם על ידי מעשה המצוות.³

למלאכת התיקון זו יש גם היבט 'אינדיבידואלי', נוכח קיומה של דרישה מהאדם לתקן ולהשלים

• נספח זה משלים את הדיון בסוגיית האינדיבידואליזם במשנת רמ"י, שהיה נושא פרק שביעי.

¹ ראו ליקוטי מי השלוח, עמ' רס"א (בשם 'דובר צדק' דף כה ע"ב 'ובמק"א' [עיינו שם דף ו,א 'והנה"י]): "ענוה היא הכרת החסרון... היראה היא השלמת החסרון".

² ב, ברכות דף מ,א "ואמר", עמ' קפא; א, שבת דף פח,ב "ואמר", עמ' רמב.

³ שלום, **שבת צבי**, עמ' 32.

את נפשו על רבדיה השונים (נפש, רוח, נשמה, חיה ויחידה).⁴ לרעיון זה מצטרף רעיון 'הגלגול',⁵ כמו הכמיהה להכיר את שורש הנשמה, וכל זאת כדי לדעת מה חסר לאדם, כדי להחזיר את נשמתו למקומה בקומת 'אדם קדמון'. מלאכת תיקון הבריאה נמסר בידי האדם (היהודי), ועליו לברר את הטוב מן הרע על ידי מעשיו בעת קיום תורה ומצוות.⁶

על רקע זה לא מפתיע למצוא מבין החוקרים אשר טענו כי דבריו של רמ"י בסוגיית 'החסרון', מהווה תחליף לעיסוק הקבלי חסידי במושגי ה'שבירה' ו'התיקון'.⁷ אין ספק שמתרחש כאן תהליך מקביל למתרחש ביחסו של רמ"י את מושג ה'בירור', ולפנינו ביטוי נוסף לתרגום הנפשי של החסידות את המושגים הקבליים. באופן אחר, ניתן למצוא בכך גם ביטוי לתפיסה חסידית רווחת הטוענת כי לכל דבר יש מופע בשלושת המישורים של הקיום האנושי: עולם-שנה-נפש.⁸ עלינו לזכור, כי אין כאן רק המרה של מושג מעולם (=מקום) לעולם (=נפש). עומדת כאן ברקע טענה עמוקה לפיה יותר משהאדם מחולל שינוי במציאות, השינוי הוא האופן שהוא 'קורא' או מפרש מציאות זו. בניסוח אחר, אופן תפיסת האדם היא זו המעצבת את המציאות אשר הוא מכיר, ובכך למעשה נפגשים מישורי הקיום האנושי. הדבר נכון ביחס לגילוי הרצון האלוהי העומד ברקע ההתרחשויות הריאליות, כמו גם ביחס לעצמו, לכוחות הפועלים עליו ומעצבים את התנהגותו, כמו גם את תודעתו.⁹

"הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע ועתה פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים" (בראשית ג, כב) - הענין בזה כי בתחילה מה שבאה בריאה לעולם הזה היה על ידי חטא, כדאיתא בזוה"ק (קדושים דף פג, א): "אדם קדמאה לא הוה ליה מהאי עלמא כלום", ובכתבי האר"י ז"ל שקודם החטא היה אחיזתו קטנה בזה העולם.¹⁰ ואחר החטא הוקבע בזה העולם כרצון השי"ת כדי שהטובה יהיה נקרא על שם יגיע כפיו. ואם היה עוד אחר החטא בגן עדן, היה יכול לעשות תשובה בשלימות ולברר עצמו לגמרי. ורצון השי"ת היה שהחטא לא יתברר עד לעתיד, כדי שכל הדורות אחריו יסגלו מעשים טובים שיהיו נקראים על שם, ולכן נתגרש מגן עדן.¹¹

מופיע כאן הסבר אונטולוגי לתופעת החסרון של האדם - העולם הזה כפי שהוא קיים לפנינו, הוא תוצר חטא האדם הראשון, ומכיוון שלא תיקן את חטאו,¹² תהליך זה מוטל עתה על כתפי צאצאיו

⁴ ראו תשבי, **משנת הזוהר**, ב, עמ' ג-מב.

⁵ ראו שלום, **פרקי יסוד**, עמ' 308-357.

⁶ ראו שלום, **שבתי צבי**, א, עמ' 23-52; תשבי, **תורת הרע**, קיג-קלד; מגיד, גן עדן. עוד על משמעות חטאו של האדם הראשון בכל הנוגע לאופייה של הגאולה, ראו אצל פדיה, **הרמב"ן**, עמ' 290-293 (ושם על פי מפתח); רוזנברג, השיבה לגן עדן.

⁷ פיירשטיין, **אזיביצה**, עמ' 42.

⁸ מקור הביטוי בספר **יצירה** (פרק ג, מ"ג-מ"ה). ראו אצל ג' נגאל, **לידת החסידות**, ירושלים תשס"ד, עמ' 23-31, על השימוש במושגים אלה בראשית החסידות בכתבי רמ"י מפולנאה.

⁹ דוגמה בולטת לכך תהיה תפיסת רמ"י את מושג הגלות, אליו התייחסנו לעיל בפרק החמישי. ראו א, ויגש, "ויגש", עמ' נה.

¹⁰ **עץ חיים**, היכל ו, שער מ"ן ומ"ד, דרוש א, בתוך **כתבי האר"י**, עץ חיים, ב, עמ' רכז.

¹¹ ב, בראשית, "הן", עמ' טו. וראו שם, משפטים, "המרחק", עמ' נד. ראו גם את דברי ר' צדוק בשם רבו, **ליקוטי מאמרים**, "ובירור", לקראת סוף הדיבור, שם בעמ' 124; ובכתבי בניו, **בית יעקב הכולל**, משפטים, "כ"י", עמ' 45; **נאות דשא**, משפטים, "כ"י" (שני), עמ' 46.

¹² השוו לעמדת נכדו, **ספר ההקדמה והפתיחה**, עמ' 108, שכרך זאת בפגימת הלבנה, וכל זאת כדי שיהיה מקום

לאורך הדורות. אי עשיית תשובה על ידי האדם הראשון,¹³ מוצגת כתהליך אלוהי מכוון אשר מטרתו היתה להניע את העולם האנושי, ולאפשר לאדם לאורך הדורות להיות שותף למסע זה של 'תיקון'. כאן המקום לשאול: האם רמ"י יוצא מנקודת ההנחה שכל אדם נברא כדי לתקן משהו בעולם, ובמובן זה הוא ממשיך מסורת קבלית מוכרת, או שמא דיונו הוא על 'תפקידו' הייחודי שיש לכל אדם? שאלה משלימה תהיה, היכן הוא אותו תיקון או מה דורש תיקון, המציאות או האדם? מה שמאפיין את עמדת רמ"י הוא, שאין בדבריו התייחסות רק לתפקיד האדם באשר הוא, אלא התייחסות לאדם המסוים, לחסרון האישי שלו, וממילא 'התיקון' מקיים זיקה הדוקה עם מימוש הייעוד.

א. ה'חסרון המולד' כתופעה אנושית

נקודת המוצא של רמ"י היא "כי לכל אחד יש חסרון בתולדה אשר יצטרך לתקנו",¹⁴ ובדברים להלן לא רק שנתייחס לטיעון זה, אלא לשאלות נוספות הנגזרות מכך: כיצד לומד האדם על חסרונו? האם ובאיזה מובן ניתן לתקן חסרון זה? כיצד עליו להתנהג עד שלב התיקון? את סוגיית 'החסרון' לומד רמ"י כאמור מפרשיות הבריאה, ולאור זאת הוא מפרש את האיסור שניתן לאדם הראשון לאכול מפרי עץ הדעת. ראינו כי מהקטע הקודם עולה שקיומו של החסרון בעולם, קשור לחטא האדם הראשון, אך מתברר כי יש לדייק בהבנת טיעונו. האדם הראשון נברא עם חסרון, והאיסור לאכול מעץ הדעת היה בשל קיומו של חסרון זה. ה'חסרון' מאופיין כמקום החולשה של האדם, ובשל כך הוא עלול להיכשל בעת עמידתו בסיטואציה מסוימת, או בעת העמידה מול הזולת, בפרט אם הלה מודע לחולשה זו.¹⁵ היות החסרון הנקודה חלשה של האדם מוביל לכך כי עליו לחיות בתוך גדרים וסייגים, וזו הסיבה בעטיה נאסר על האדם הראשון לאכול מעץ הדעת:

כתיב "תורת ה' תמימה משיבת נפש" (תהלים יט, ח) - היינו כעין השבת אבידה, כי התורה ניתנה להשלים החסרון אשר נטבע באדם מיום הוולדו. וכאשר נאמר לאדם "ומעץ הדעת... לא תאכל" (בראשית ב, יז), מזה קפץ עליו הנחש, כי כן דרך השונא לכוון את החסרון אשר נמצא במי ששונא, ללכדו בחסרונו. **וכשנאסר לאדם לאכול מן העץ הדעת, היה מפני שיש לאדם חסרון בזה האכילה.** ובאמת גם האדם היה מפחד מזה, שהצריך הש"י להגדיר בעדו כמו שיתבאר,¹⁶ ולכן קפץ עליו הנחש והכשילו בזה.¹⁷

לעבודת האדם. על פגימת הלבנה ראו פדיה, אות ותמונה, עמ' 157-158.

¹³ בספרות חז"ל קיים עיסוק בעובדה כי האדם הראשון לא חזר בתשובה, והראשון שעמד על רעיון התשובה היה בנו קין לאחר שהרג את אחיו הבל (לאור הפסוק "גדול עונוי מנשוא" בראשית ג, יג) ראו על כך במדרש **בראשית רבה** כב, יג (ת"א עמ' 220); **פסיקתא דרב כהנא**, שבת שובה, יא, עמ' 359-360. ראו על כך אצל מגיד, **אזביצה-ראדזין**, עמ' 131.

¹⁴ א, קרח, "ועבד", עמ' קנז.

¹⁵ ראו לעיל בפרק החמישי את תיאור דמותו של עמלק ועל הדמיון עם דמותו של הנחש. ראו א, לך לך, "הרימותי", עמ' כה; א, בשלח, "ה' ילחם", עמ' עה; שם, שם, "ויבא", עמ' עח; ב, בראשית, "והנחש", עמ' טו; ב, שמו"א, "וילך", עמ' קמ; ב, מטות, "ועתה", עמ' קז.

¹⁶ ראו בדיבור הסמוך "ויאמר", עמ' טז: "כי באמת טעות אדם הראשון בחטאו נצמח מזה... ביען כי כאשר נאסר לאדם לאכול מעץ הדעת פחד מאד, כי אמר בוודאי לא אסר לי הש"י רק מפני שידע שיש בי חסרון".

¹⁷ א, בראשית, "ויאמר", עמ' טו.

רמ"י איננו מסביר מה היה חסרונו של האדם הראשון, אך ניתן לנו לעמוד על כך, מהאיסור שהוטל עליו לאכול מעץ הדעת. אקדים ואעיר כי במקום אחר רמ"י טוען, שהטעות של האדם היתה שהוא הקדים את זמנו, כאשר ניגש ואכל.¹⁸ עולה כי בעת ההימצאות במצב של חסרון, על האדם להימנע מעשייה שכעת עלולה להכשיל אותו. לאמור, עשייה זו מעצם מהותה איננה אסורה לו, אלא במצבו הנוכחי, מכיוון שהוא איננו בשל לקיימה. עלינו לזכור כי 'עץ הדעת' מסמל את ההימצאות בספק.¹⁹ צירוף הדרושים יחדיו מוביל לטיעון כי כל זמן שהאדם לא תיקן את חסרונו, אין הוא יכול להרשות לעצמו ולהיכנס לספקות, (גם כחלק מתהליך של הכרת רצון האל). הימצאות בספק יכולה רק להתרחש אצל מי שכבר עבר תהליך של הכשרה, שבשפה המושגית של סעיף זה מובנו, להכיר את חסרונו ולתקנו.

היבט נוסף העולה בדרוש שלפנינו הוא, שהתורה היא הכלי באמצעותה האדם משלים את חסרונו. רמ"י בכך קובע כי ניתן ללמוד מדברי התורה הן על עצם קיום החסרון, והן כיצד יש להתמודד עם החסרון. אלא שלפנינו שטר ושוברו בצידו, אם התורה ניתנה כדי להשלים את החסרון של האדם, אזי מה מעמדה בעת שהאדם השלים את חסרונו? כבר לעיל בפרק החמישי, עסקנו במשמעות קיום תורה ומצוות במשנת רמ"י, אך בסמוך אתמקד באפיון זה של התורה, שיש לו השלכות על מעמדה האונטולוגי של התורה, כמו גם על אופיו של עידן הגאולה, והיחס בין עידן זה לתקופה זו שאנו חיים בה.

קביעה נוספת אשר עלינו לתת דעתנו אליה היא, כי חסרון מתואר כמוטבע באדם מלידתו, וכי קיימת קורלציה בין היכולת של האדם ובין אופי אותו חסרון.

החסרון הנמצא באדם שנטבע בו מבטן אימו, כי זה החסרון הוא היותר גדול באדם... אין הש"י

בורא חסרון באדם רק עד מקום שחכ עבודה מגעת.²⁰

ראוי להדגיש כי מושג ה'חסרון' יסודי ועמוק יותר ("היותר גדול באדם") מאשר מכלול המניעים הפועלים על האדם, כך שאיננו חופף את צמד המושגים 'לא תרצח' ו'לא תנאף'. בהמשך כאשר אנסה להגדיר הן את אופי החסרון והן את אופיו של תהליך התיקון אמירות אלו יקבלו בהירות נוספת.

ב. הכרת החסרון כתנאי לישועה

1. הכרת החסרון היא עצמה תהליך התיקון

האדם נדרש להכיר את חסרונו, כתנאי מוכרח (ואולי גם מספיק) להגעה לישועה אישית, כפי שאומר רמ"י בדרוש על נשיאי השבטים: "כל אחד הבין את חסרונו ואז היה עיקר שלמותם, כי עיקר שלימות האדם הוא כשיכיר חסרונו".²¹ ההכרה בחסרון מאפשרת את תיקונו, ולמעשה טוען רמ"י שלפנינו תהליך של סיבה ומסובב, הכרת החסרון – תיקונו:

"תורת ה' תמימה משיבת נפש" (תהלים יט, ח) שמשלמת החסרון והצמאון שיש בנפש האדם שמי שמכיר חסרונו משלים לו הש"י, כמו שאיתא בזוה"ק (אמור דף ז, ב): קוב"ה לא שארי אלא

¹⁸ ב, בראשית, "והנחש", עמ' טו.

¹⁹ ראו א, בראשית, "ויצמח", עמ' יג, ראו לעיל בהרחבה בפרק הרביעי, סעיף, "מי רשאי להיכנס לספק".

²⁰ א, בכורות דף ח, ב, "משרי", עמ' רעד. ראו גם ב, יהושע ב, "ונתתם", עמ' קלח: "כי לברר שורשו וחסרון הנטבע בו מיום הוולדו אי אפשר בלתי עבודה".

²¹ א, במדבר, "וידבר ה'" (באמצע הדיבור), עמ' קמב.

באתר תבירא במאנא דתבריא²² דכתיב "ואת דכא ושפל רוח"²³ (ישעיה נז, טו). **שמי שמכיר חסרונו, מאיר לו הש"י להשלים חסרונו** כמו שכתוב "קרוב ה' לנשברי לב ואת דכאי רוח יושיע" (תהלים לד, יט).²⁴

התהליך כאן מתואר כתהליך מוכרח, המכיר בחסרונו יזכה להארה בדבר השלמת החסרון. השאלה המתבקשת, האם הארה זו משלימה את חסרונו, או שמא היא מעניקה לו הכוונה בנידון, תתברר בהמשך. על פי הדרוש כאן אי אפשר להכריע באופן חד משמעי. ה'צמאון', מוטיב נוסף המופיע כאן, משקף את עוצמת רצונו של האדם, ומהווה לדעת רמ"י תנאי מוקדם ומוכרח לכל תנועה של האדם, וודאי תנועה המעוניינת לחולל שינוי.

כפי שראינו בעת העיסוק במודעות העצמית של האדם, ה'חסרון' מוצג כצד השני של התכונה 'הטובה' של האדם. בפרק הקודם עסקנו בשאלה האם ניתן להתייחס ל'חסרון' כמושג דומה למושג ה'צלי' היונגיאני, או שמא ההגדרה אחרת. הדגשתי שם כי בעוד שמושג ה'צלי' משקף חלקי אישיות דחויים (ולאו דווקא חלקי אישיות בעלי אופי שלילי), הרי אצל רמ"י קיים רצף בין התכונות החיצוניות והפנימיות.²⁵ יתר על כן, העמדה העקרונית של רמ"י היא, שבמצב הראשוני החלק המודחק שייך דווקא לממד העצמי של האישיות. קיים אם כן, קשר הדוק בין ה'צלי' ובין התכונות הגלויות של האדם. כל זמן שהאדם איננו חי במודעות מתאימה, הוא מביא לידי ביטוי רק את ההיבט המיידית והחיצוני של אישיותו.²⁶ ברמת קיום זו, פועלים באדם כוחות שלא מצאו את כיוונם לאלוהים, משא"כ ברמת הקיום הגבוהה, בה האדם מעניק לכוחותיו שינוי כיוון לקראת האל. אי תיקון החסרון (במשמעות של היסט), ממילא איננו מאפשר לאדם להיגאל, ובכך מותר אותו על מכונו :

"ותאמר הפעם אודה את ה'" (בראשית כט, לה) - איתא בגמרא (בבלי מגילה דף ו, ב): "אמר ר' יצחק: אם יאמר לך אדם יגעתי ולא מצאתי אל תאמין, לא יגעתי ומצאתי אל תאמין, יגעתי ומצאתי תאמין". והנה בגמרא ודאי לא בשופטני עסקינן, שזה האומר יגעתי ולא מצאתי איירי שאנו רואין שיגע הרבה ולא מצא, וכן האומר לא יגעתי ומצאתי איירי שאנו רואין שלא יגע ומצא, וא"כ איך שייך לאמור אל תאמין?! **אך עומק הענין הוא מבואר ברחל ובלאה. כי בטח אמנו רחל, כמה תפלות וכמה בקשות בקשה שיושיע לה ה', אך מפני זה לא הועיל לה, לפי שנאמר "ותקנא רחל באחותה" (שם ל, א),²⁷ והוצרכה הקנאה להתברר אם הוא קנאת סופרים שהיא לשם שמים או קנאה בעלמא כפי דרך הטבע ח"ו. והנה התנהגות הש"י עם האדם אשר באותה הטובה שנתן בהמדה, בהמדה הזאת עצמה ברא בו חסרון, ע"כ לא יוכל הטובה לצאת לפועל קודם שיתרפא**

²² תרגום: הקב"ה אינו שורה אלא במקום שבור בכלי שבור.

²³ "כי כה אמר רם ונשא שכן עד וקדוש שמו מרום וקדוש אשכון ואת דכא ושפל רוח להחיות רוח שפלים ולהחיות לב נדכאים"

²⁴ ב, תהלים יט, "תורת", עמ' קנג. ראו גם ב, ברכות דף מ, א "ואמר", עמ' קפא; ב, תרומה, "כל", עמ' נו: "כי אין הש"י משפיע דברי תורה רק למי שמכיר שהוא חסר מהם ונצרך להם להשלים חסרונו". כן ראו בתחילת א, תזריע, "אשה" (ראשון), עמ' קי; א, שבת, עז, ב "מאי טעמא", עמ' רמא. השוו לדברי וייס, אוטופיה, עמ' 237.

²⁵ השוו לדברי תלמידו ר' צדוק, **צדקת הצדיק**, סי' ע: "באותו דבר שבו החסרון של אדם, באותו דבר ועל ידי עצמו הוא מעלתו".

²⁶ השוו לר' צדוק, **צדקת הצדיק**, סי' קמ: "כל זמן שאין האדם בשלימות, כל מה שמדמה לו, ידע שהוא ממש להיפך".

²⁷ רמ"י מקשר בין שני הפסוקים על פי היסוד הדרשני נוכח סמיכות הפסוקים זה לזה.

חסרונו.²⁸ וקודם שיתרפא החסרון, לא יועיל כמה תפלות וסיגופים להאדם עד שיתרפא חסרונו ואז יושע. על כן, לפי שרחל הוצרכה להתברר במדות קנאה, וקודם שנתבררה בזאת לא הועיל לה שום תפלה וכל יגיעתה, וע"כ כאשר בקשה מיעקב אבינו שיתפלל בעדה חרה אפו עליה. ולהבין זאת כי הלא כדין עשתה, כי מי שיש לו צרה בתוך ביתו ילך אצל חכם,²⁹ וכן הקשה הרמב"ן ז"ל.³⁰ אך מחמת שכתוב קודם 'ותקנא רחלי', על כן 'ויחר ליעקב' מחמת שמקודם היתה צריכה להתברר קנאתה, אך כשאמרה ליעקב 'הנה אמתי לפניך כו' ואבנה גם אנוכי ממנה',³¹ מזה נראה שכוונתה היתה לשם שמים, שהרי הכניסה צרתה לתוך ביתה.³² וזה פירוש "יגיעתי ולא מצאתי אל תאמין" אף שאנו רואין שיגע את עצמו מכל מקום לא היה במקום הראוי לפניו להתיגע, כאדם הרוצה לכנוס לבית ודופק שלא במקום הפתח, אפילו ידפוק כל היום לא יועיל לו. אבל כשיבא למקום הפתח וידפוק אז מיד יפתח לו.³³

הדרשה פותחת אמנם בציטוט הפסוק העוסק בדברי לאה, לאחר שנולד לה בנה יהודה, ואשר מסביר את משמעות בחירת השם 'יהודה',³⁴ אלא שלפני שניגש רמ"י להסביר פסוק זה, הוא מסביר פסוק סמוך לו העוסק בתגובת אחותה רחל לעובדה, שבניגוד לאחותה עדיין לא זכתה ללדת.

רמ"י טוען שכל זמן שרחל מונעת מקנאה היא איננה יכולה ללדת. קנאה באחות איננה יכולה לשמש מקור לאמהות. במצב זה תפילה, כמו גם טענה או תביעה של רחל כלפי יעקב, לא יוכלו לספק את מבוקשה, והיא משולה למי שדופקת על דלת לא נכונה, וממילא לא זוכה למענה.³⁵ אנו רואים כאן שהרצון לבד איננו מספיק, ולפי הסברו של רמ"י תפילת רחל איננה נענית לא כעונש אלוהי או דבר דומה, אלא מתוך תהליך אימננטי, לפיו בירור הקנאה הוא זה שיאפשר לרצונה של רחל להתממש. הכמיהה עצמה עליה דיברנו לעיל היא אולי תנאי מוכרח, אך וודאי לא תנאי מספיק.

ברגע שהאמהות של רחל איננה מונעת מתוך קנאה באחותה, כלומר לא כחלק מתהליך הישגי ותחרותי בין שתי נשים הנשואות לאותו בעל, אלא נובעת מכמיהה אמיתית של אשה לפרי בטן, או אז התהליך יתממש. הנכונות של רחל לצרף אשה נוספת לבית, למרות שהדבר עלול לסכן עוד יותר את מעמדה, נוכח הסיכוי שאותה אשה אכן תלד (שהרי זו מטרת צירוף בלהה למשפחה),³⁶ מלמד

²⁸ הרעיון מופיע עוד מספר פעמים אצל רמ"י ראו לעיל בפרק הקודם. כן ראו ניסוח חד ותמציתי אצל תלמידו ר' צדוק שצוטט לעיל הערה 26, וכן ראו עוד **צדקת הצדיק**: סימן מט; קפא.

²⁹ ראו בבלי **בבא בתרא** דף קטז, א.

³⁰ בפירושו לתורה על הפסוק (ל, א).

³¹ נוסח הפסוק המלא הוא: "ותאמר הנה אמתי בלהה בא אליה ותלד על ברכי ואבנה גם אנוכי ממנה" (שם ל, ג).

³² האשה השניה מכונה עבור האחרת 'צרה', ראו משנה יבמות פ"א מ"א.

³³ א, ויצא, "ותאמר", עמ' מא.

³⁴ על משמעות נתינת הטעמים לשמות אנשים ומקומות במקרא. ראו לדוגמה אצל גרסיאל, **מדרשי שמות**; נהרי, מדרשי שמות; נהרי, שמות מקראיים.

³⁵ גם כאן באה לידי ביטוי השוני בין רמ"י ובין ר' מנחם מנדל מקוצק. בעוד שרמ"י טוען שאי המציאה היא ראייה לאי היגיעה (ראו **רמתים צופים**, ב, אות יא-יב, עמ' 39) רמ"י טוען שהיגיעה צריכה להיות מכוונת. להבנתי זה מתקשר למורכבות שרואה מולו רמ"י, ואילו עבור רמ"י ההווייה הדתית היא בעלת אופי קווי, כך שאם האדם לא מצא מכאן מוכח שלא יגע כראוי.

³⁶ צירוף השפחה כתחליף לאישה החוקית אשר איננה יולדת, הוא מוטיב המאפיין את דמויות האם של העם היהודי

כי רחל ביררה את רצונה האגוצנטרי. מעתה מוכח שרחל מעונינת שליעקב יהיו ילדים, גם אם אלה לא יהיו ילדיה שלה.

בהקשר בו אנו עוסקים, היחסרון' מתואר כמניע שלילי של הדבר אותו מעונינים להביא לידי ביטוי. האמהות של רחל מונעת על ידי קנאה, ולכן 'טובה' זו לא תוכל להתממש, עד אשר תבורר קנאתה. על רחל לסלק את מניע הקנאה, והאמהות צריכה לעמוד לעצמה, ולא כחלק ממאבקה של אשה על מקומה במבנה המשפחתי, וה'הישג' שיש לה בדבר. היכולת של רחל לשים את עצמה בצד, היא זו מאפשרת לטוב לצאת לידי ביטוי. ראייתה את 'הקנאה' המובילה אותה, וממילא נטרולה, הופכת את האמהות לדבר העומד בזכות עצמו, ובכך ביטוי לרצון האלוהי. רחל בעצם צירוף בלהה ובפרט נוכח אמירתה "ואבנה גם אנוכי ממנה", למעשה עשתה כאן תנועה של ויתור, שכמו הרבה פעמים מתוארת כתנועה המאפשרת לאדם למעשה לזכות חזרה במה שוויתר ומעבר לכך.³⁷

בחלק ב' של ספר מי השלוח מופיעה שוב דרשה על הפסוקים אלה, ושם אנו מוצאים את דבריו התמציתיים של רמ"י לפרשה מקראית זו, אך בעיקר לסוגיה של תיקון החסרון:

"ויחר אף יעקב ברחל" (בראשית ל,ב) - ...כי אם נתוודע להאדם חסרונו הוא התחלת הישועה... כי זה צריך חקירה גדולה מאוד להכיר שורש חסרונו, ואם מכיר זאת מתקנו בשורשו, וממילא ירדוף אחריו ויגרשהו ממקום אחר, ויתוקן הכל... וכאשר הכירה חסרונו (=רחל),³⁸ אמרה אם הדבר הזה מעכב, "הנה אמתני בלהה בא אליה" (שם פסוק ג), ומזה נצמח הישועה ונפקדה רחל.³⁹

הכרת החסרון מאפשר לרחל להשתחרר ממנו, ורצון להורות שהיה עד כה חלק מתחרות על המקום בבית, עומד עתה בזכות עצמו, וממילא מאפשר לרצון זה לבא לידי ביטוי.

2. על תפקיד התורה בתיקון החסרון

מדברי רמ"י עד כאן ניתן להבין כי התורה היא הכלי באמצעותו האדם מתמודד עם החסרון הטבוע בו. אך עוד לפני שאנו ניגשים להבין כיצד התורה מעניקה לאדם יכולת זו, ראוי לשים לב כי הגדרתו של רמ"י היא דרמטית הרבה יותר: לדבריו זה התפקיד של התורה, או במילים אחרות, רק בשביל תיקון החסרון, ניתנה תורה לבני האדם. אילו הדברים היו נוגעים לתיקון הקוסמי של

לאורך ספר בראשית.

³⁷ רעיון זה מקביל למושג 'הויתור האינסופי' אצל קירקגור, **חיל ורעדה**, עמ' 46-50. ראו על כך אצל ברגמן, **פילוסופיה דיאלוגית**, עמ' 93-94; שגיא, **מסע האני**, עמ' 60. כמו כן, השוו לדברי הר"ד סולובייצ'יק, אהבת תורה, עמ' 428.

³⁸ במהלך הדרשני כאן, רמ"י טוען שהיה זה יעקב שעזר לרחל להכיר חסרונו בכך שהזכיר את התנהגותה של שרה לאחר שנוכחה בעובדה שהיא איננה יכולה ללדת, ואז נתנה לאברהם את שפחתה הגר לאשה (בראשית טז,ב), וראו את דברי המדרש **בראשית רבה** פרשה עא, ז (ת"א עמ' 830-831). ניתן לשאול בהקשר זה האם בנוסח הדרוש כאן ניתן להבין שלדעת רמ"י יש צורך להתקרב לצדיק כדי לעמוד על החסרון? וגם אם כן, מהי אופי ההנחיה המתקבלת מהצדיק: הצדיק מלמד את האדם אודות חסרונו, או שמא אין אמירה מפורשת של הצדיק, אלא החסיד הוא אשר שומע מהצדיק את האמירות שלו, ודולה מהן את הנצרך לו. כלומר יעקב הזכיר את התנהגותה של שרה, כאשר זו היתה עקרה, ורחל איננה מתייחסת להתנהגות זו רק כפתרון חלופי למצוקת העקרות שלה, אלא לומדת מכאן על חסרונו! התנהגות שרה, מאפשרת לרחל להכיר את הקנאה הקיימת בה, וממילא היא מבינה שללא התמודדות עם הקנאה, אזי אין מקום למאמץ שלה להיכנס להריון. אפשרות פירוש זה מזכירה את נוסח סיפור האוצר של רש"י מפשיסחה, רבו של רמ"י, ראו על כך לעיל בנספח לפרק הראשון.

³⁹ ב, ויצא, "ויחר", עמ' כג.

העולם (כולל חטא האדם הראשון), קביעה זו של רמ"י לא היתה מפתיעה. אך הדיון כאן נסוב על האדם והחסרון האישי שלו, ועל רקע זה מוגדרת מהות התורה עבור כל אחד ואחד - "התורה לא ניתנה רק (=אלא) להשלים החסרון". אעיר כבר עתה כי המסקנות הרדיקליות לעיתים של רמ"י ביחס להלכה, נגזרות מהגיון זה שלפנינו.

"ואמר ר' יהושע בן לוי בשעה שעלה משה למרום אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה מה לילוד אשה בינינו כו' אמר לו הקב"ה החזר להם תשובה כו' אמר לפניו רבש"ע תורה שאתה נותן לי מה כתוב בה אנכי ה' אלקיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים, למצרים ירדתם לפרעה השתעבדתם כו'".⁴⁰ הנה דעת המלאכים שהתורה שייך גם להם אחרי כי ראו וידעו שלא נמצא להם תועלת בה כי **התורה לא ניתנה רק (=אלא) להשלים החסרון** כמו שכתוב "תורת ה' תמימה" וכו' (תהלים יט, ח), והוא כי קנין התורה אינו כקניני הון עולם הזה, כי קנין עו"הז הוא דבר מותרות ואפשר להתקיים בלעדה, והתורה אינה כן, רק כמו מה שכתוב "כי הוא חייכם" (דברים לב, מז), שעיקר חיות האדם תלוי בה. כי התורה משלמת את בריאת האדם במה שחסר לו מיום הולדו... **כי לדברי תורה צריך שימסור נפשו עליה, היינו, למי שמכיר חסרונו ומוסר נפשו להשלים חסרונו, כי יראה כי באופן אחר אין לו חיים כלל.**⁴¹

תיאור מעמד הר סיני הוא כר נוח לרמ"י להציג בו את עמדתו. תאור המעמד בספרות חז"ל, ובפרט תאור הויכוח בין המלאכים ובין האדם מאפשר לרמ"י להסביר, מדוע ניתנה תורה לאדם ולא למלאכים. היות והתורה נועדה לאפשר את תיקון ה'חסרון', ממילא אין היא רלוונטית עבור המלאכים, שהם נטולי 'חסרון' מעצם הווייתם.⁴² על האדם להכיר שעד תיקון חסרונו חייו אינם חיים, וכי הוא חי באופן מוגבל וצר, מצב שניתן לראות בו בחינה של 'גלות'.⁴³ רק תיקון החסרון יאפשר לו לזכות לישועה, כך שממילא הרצון שלו ללמוד תורה יהיה רצון עז נוכח תחושת האקוטיות. עיסוק בדברי תורה אינם ככל דבר אחר הקיים בעולמנו. לימוד תורה איננו עוד הישג אנושי, וממילא ניתן להבין מדוע קיימת הדרישה של מסירות נפש ללימוד תורה.⁴⁴ יחס זה של דחיפות וחשיבות הופך את העיסוק בתורה לעיסוק קיומי, שוודאי נתפס כתנאי מוקדם לשינוי שעיסוק זה אמור להתרחש אצל האדם.

ראיית סוגיית ה'חסרון' כמקבילה ומשלים את תיאור תהליך הבירור, יאפשר לנו להבין את המהלך שבונה כאן רמ"י, כולל כאמור המקום המרכזי שהוא מעניק לסוגיה זו, בעת הגדרת מהות התורה. אם תיקון ה'חסרון' חופף את שיאו של תהליך ה'בירור', בעקבותיו האדם חי בהוויה "שהכל בידי שמיים", או בנוסח אחר על ידי זה הוא 'נגאל', אזי עתה מובנת יותר הקביעה הנ"ל של רמ"י. גם מסקנתו כי בשלב ה'תיקון' ה'צורך' בתורה מאבד ממשמעותו המקורית, כי הרי האדם מכיר אז את רצון האל באופן בלתי-אמצעי.

⁴⁰ בבלי שבת דף פח, ב.

⁴¹ א, שבת דף פח, ב, "ואמר", עמ' רמ"ב. ראו גם צדקת הצדיק, סי' ריא: "כי לא ניתנה תורה אלא לחסרים ומכירים חסרונם ומבקשים להשיי שיושיעם". כן ראו שם, סי' קפה (לקראת סופו), וסי' ריב.

⁴² הטיעון איננו מדויק, מכיוון שרמ"י בהמשך טוען שעצם התעקשות המלאכים על קבלת התורה חושפת שגם בהם היה חסרון, אותו הם תיקנו בהמשך לאחר שהודו למשה על טיעונו. אך לעצם העניין רמ"י מסיים את הדרוש שם באמירה "ומעתה לא היה אצלם שום חסרון, וא"כ אין שייך להם דברי תורה כמבואר".

⁴³ 'גלות' מסמלת הוויה בו האדם חי חיים נעדרים מגע עם האל, ראו לעיל בסוף הפרק החמישי.

⁴⁴ מסירות נפש שהוגדרה בבהירות כבר במשנה, אבות פ"ו מ"ד: "פת במלח תאכלי וכו', ומאיידך, כל הלומד תורה לשמה זוכה לדברים הרבה (שם מ"א).

אופן ההתייחסות לתורה כצורך קיומי לאדם מוצא את ביטויו גם בקטע הבא, בו אנו קוראים שהלימוד כשלעצמו איננו מחולל את התיקון אלא דרושה מודעות נלוות:

"מרפא לשון עץ חיים וסלף בה שבר ברוח" (משלי טו, ד) - ביאר זה על פי משל: לשני סוחרים שנסעו ובסחורה למקום השוק ומכרו שניהם הסחורה בכך וכך, ופגעו זה בזה ושאל אחד לחבירו כמה נטלת בסחורתך אמר לו כך וכך והרווחתי הרבה, אמר לו חבירו והלא אני לקחתי יותר ממך והפסדתי אמר לו שוטה כאן לא טעית במקחך רק בביתך היתה הטעות שנתתה בביתך בעד הסחורה הרבה יותר ממני, והוניתה אותך בביתך. כן הוא הענין בדברי תורה גם כן, שבאמת הד"ת הוא "מרפא לשון עץ חיים", היינו, שמרפא כל החסרונות שיש לאדם. אך "וסלף בה שבר ברוח", היינו, הלא לפעמים לומד האדם הרבה ואין לו שום ריוח ממנה והוא מעוות כמקדם, הוא מחמת שהוא 'שבר ברוח', היינו, שברוח חיים שלו במוחו ולבו, שם יש לו חסרונות בתולדה ואינו מתקנם, על כן לא יועיל לו הדברי תורה. וצריך לראות לתקן מקדם החסרון הזה אשר לו בתולדה, ואז יוכל להתקרב אל לבו הד"ת.⁴⁵

ראשית נעיר כי אם הביטוי 'ביאר' משמעותו כפשוטו, ולא במובן של 'ביאור', אזי קטע הדרוש נפתח בהערה נדירה, לפיה רמ"י נעזר במשל כדי לבאר את הפסוק מספר משלי. בדרך כלל הדרושים בספר מי השלוח מופיעים לפנינו ללא כל ביטוי רפלקטיבי (לא של עורך ולא של הדובר עצמו), ואם אין כאן טעות דפוס אזי לפנינו הערה חריגה (וודאי בחלק א). השימוש במשל עממי, למרות שאיננו רווח,⁴⁶ מופיע לא פעם אצל רמ"י. המשל כאן מציג מציאות בו האדם נכשל בשל העובדה שהוא גורר אחריו טעות, שהוא איננו מודע לה עד שתשומת ליבו מוסבת לכך.

יש לשים לב שדברי תורה כשלעצמם אינם יכולים לתקן את האדם. במובן מסוים יש בכך חזרה על הדגם שהוא בנה בפרשנותו לעקרונות של רחל. כל עוד לא תיקן האדם את חסרונו, אזי לא יהא לו רווח מלימוד תורתו, ואדרבה ישאר מעוות כפי שהיה בתחילה. מאידך, הוא החל את דבריו בקביעה שהתורה היא זו המרפאת את כל החסרונות שיש לאדם. לאור זאת יש להציע, כי לפנינו דגש על המודעות החייבת להתלוות ללימוד. רמ"י בדומה למורים חסידיים לפניו, כמו גם בעלי המוסר, אינם מסתפקים בלימוד כשלעצמו (במובן זה גם ר"ח מוולוז'ין שותף לדרישה זו), ואינם רואים בהיבט הסגולי של העיסוק בתורה כמספק, אלא דורשים שהאדם יצרף כוונה מוקדמת כאשר הוא ניגש ללימוד. אם כן, שוב מופיע הדגש על המניע, ולא רק על המעשה, גם שמדובר על לימוד תורה.

העדר מודעות לחסרון, מתואר אצל רמ"י גם כחיים בעלי אופי של אובדן עצמי, במובן זה שהוא לא מוכר לעצמו, וממילא איננו מכיר את ייעודו:

כתיב "והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול ובאו האובדים בארץ אשור והנדחים בארץ מצרים והשתחוו לה' בהר הקודש בירושלים" (ישעיה כז, יג) - הנה כתיב תחילה 'אובדים' ואחר כך 'נדחים', כי באמת 'אובד' משמע שאובד לגמרי ו'נדח' הוא שנדח רק לזמן. וכאן משמע שהאובד יחזור להשיב לבוא קודם להנדח. **אכן 'אובד' הוא מי שגופו נראה שהוא נקי, ורק בשורש נפשו יש בו חסרון ואינו ניכר רק מעט... ולזה הוא אובד לגמרי, כי אינו יכול להגיע על חסרונו, שהרי**

⁴⁵ א, משלי טו, "מרפא", עמ' רכג.

⁴⁶ לא מצאתי מקור למשל זה בכתבי החסידות שייטכן ועמדו לפני רמ"י. הלימוד על ידי הכרת החסרון עשוי להזכיר לנו את סיפור "מעשה ממנורת החסרונות" של ר' נחמן מברסלב.

בעיניו נקי הוא וזך. ולכן לעת עתה, קודם שנתגלה הברור מהפנימיות הוא אובד, אבל לעתיד שיגלה לו הקב"ה... יתהפך ברגע אחת, וישב להתבונן, ויגיע אל חסרונו, ויעלה בבת אחת להתהפך מחושך לאור. וה'נדח' הוא שגופו הוא מרוחק ומשוקע ביצר הרע, וזה יקשה מאוד לזכך גופו ולברר לעזוב דרכו וחמדותיו, ולכן זה יאחר לזכך נפשו וגופו קודם שיגיע לשורשו, ולכן ה'אובד' קודם לה'נדח' בתשובה.⁴⁷

רמ"י מתאר כאן שני טיפוסים תחת הסמלים 'אובד' ו'נדח'. לעניינינו נתמקד כאן בתיאורו של רמ"י את ה'אובד' לו יתרון כמו גם חסרון לעומת ה'נדח'. ה'אובד' הוא בעל חסרון לו ביטוי מועט, אך זאת גם מקור חולשתו, מכיוון שבשל הביטוי המועט הוא עלול שלא להיות מודע לחסרונו, וממילא לא יתקנו. לעומתו, ה'נדח' הוא מי שחסרונו גלוי, ולכן אין הוא חי באשליה שאין לו את מה לתקן. יתרונו של ה'אובד' הוא בכך שברגע שיגיע למודעות יוכל להשתנות, מכיוון שכאמור גילוי החיצוניים טובים, וממילא אופי החסרון אינו נוגע לשעבוד ליצרו. מדובר באדם שטעותו היא במניעי עשייתו, כאשר המניע קשור לאי הנכחת האל בחייו. טיפוס זה מרוכז בעצמו ופועל מתוך ה'אגו', ובעת שהוא יעמוד באופן ממשי מול אלוהיו, אזי יפסיק להיות אבוד. ה'אובד' מצוי באיבוד עצמיותו, ושקוע ב'אגו' שלו, כך שאפילו אם מעשיו טובים, הרי שעדיין זקוקים מניעו להתברר. העמידה מול האל מאפשרת את הגלוי שלו עצמו, תהליך המאפיין את התקופה שלעתיד לבוא. באמצעות השימוש בפסוקים המקראיים אודות חזון ישעיה הוא מביע את עמדתו כי תהליך זה של ה'ברור מהפנימיות' יגיע לכדי מיצויו לעתיד לבא, ואז יחול השינוי הדרמטי בו חיים בהווה חשוכה נעדרת אור אלוהי תתהפך על פניה.

ג. הנחיות ביחס לביצוע התיקון

1. הגעה למודעות

תיקון אותו חסרון דורש מהאדם להגיע לכלל הכרה ממשית של אותו חסרון. על המודעות להיות שקופה לעצמה, ובמובן זה מלמד רמ"י את האדם להתבונן על עצמו מ'בחוץ', ולהפוך את ה'אני' שלו למושא התבוננות אובייקטיבית. אנו מוצאים בכתיבתו של רמ"י מצבור של הנחיות כיצד יכול האדם ללמוד על עצמו.

א) מעשי האדם כמקור להכרת החסרון

ההנחיה הראשונה, במובן זה שהיא הפשוטה ביותר, מלמדת כי על האדם ללמוד ממעשיו ובפרט מהטעויות שעשה:

"והאלקים אנה לידו" כו' (שמות כא, יג) - איתא בפרש"י: "ולמה תצא זאת מלפניו כו' אלא אחד הרג שוגג ואחד מזיד כו'". קושיית העולם ידוע - שוגג הראשון איך היה?! ונראה לפרש, דהנה כתיב "סומך ה' לכל הנופלים וזוקף לכל הכפופים" (תהלים קמה, יד), שני דברים נאמרו בפסוק הזה 'נופל' ו'כפוף', היינו, מי שנשרש בלבו כעס או חמדה רעה, ואם ח"ו מוציאה לפועל במעשה זה נקרא 'נופל', ואם עדיין לא יצא לפועל נקרא 'כפוף', היינו, שלבו כפוף ומשועבד תחת החמדה הרעה הזאת. והש"י הוא החושב מחשבות לבלתי ידח כו'. על כן "והאלקים אנה לידו" - זה שהרג בשוגג, אין הפירוש שכבר הרג בפועל, רק שיש לו זה החסרון בלב היינו כעס ורציחה. וזה שהרג במזיד, היינו, שכבר הוציא לפועל והרג באמת. והקב"ה נותן בכאן לשניהם ההשלמה, זה שהרג במזיד נהרג, וזה שהרג בשוגג גולה. וזהו "והאלקים אנה לידו", היינו, כי דבר זה עשה הקב"ה ליכותו, כי כל זמן שמחשבתו הרע לא יצא לפועל אינו נותן אל לבו לעשות תשובה, אך עכשיו

⁴⁷ ב, קרח, "כתיב, עמי קג.

שהזדמן לידו הקב"ה שהרג אדם לפועל בשוגג, וזה שנהרג היה חייב מיתה, מתחיל להרעיש בנפשו, למה אירע זאת לידי להרוג נפש בשוגג, בוודאי שיש לי שורש של רציחה בלבי, ועל ידי זה עושה תשובה.⁴⁸

נקודת המוצא הדרשנית הם דברי חז"ל, הבאים לענות על השאלה כיצד נוצרה אפשרות בה אדם פוגע באופן מקרי ולא מודע בזולתו. פירושים של חז"ל נגזר מעמדתם היסודית לפיה אין העולם מתנהל באופן מקרי. אחד הרעיונות הבולטים בעולמם הרעיוני הוא, כי האל מנהל את עולמו באופן של "מידה כנגד מידה".⁴⁹ לאור זאת יש לומר כי אותו אדם שנהרג, התחייב מיתה עוד קודם לכן בעטיו של מעשה כזה או אחר, אלא שבשל נסיבות מסוימות לא עמד למשפט וממילא לא קיבל את עונשו. ואם כן הריגתו סוגרת מעגל, ובכך מידת הצדק האלוהי מתממשת. אלא שפתרון זה של חז"ל מעלה שאלה נוספת והיא, מה היה החטא הקודם של מי שהפך עתה להיות הורג בשגגה, וחיוב חובת גלות? תשובתו של רמ"י לשאלה זו היא, שההורג בשגגה הוציא לפועל מחשבות ורצונות שהיו בו, ושהוא היה משועבד ('כפוף') להן. אלמלא היה בו אותו חסרון באופן ממשי, לא היה מגיע לכלל טעות זו אפילו בשוגג.⁵⁰ פרשה זו מאפשרת לרמ"י להציג את עמדתו לפיה דווקא עשייה לא מודעת, מהווה מראה המשקפת את עולמו הפנימי של האדם.

רמ"י קובע בדרוש זה כי האדם לומד על חסרונו, רק (או בעיקר) כאשר זה מוצא את ביטויו במציאות, ועד אז האדם עלול לחיות בכחש עצמי. משתקפת בכך הכרה, כי קיומם של מחשבות כמו גם רצונות מעין אלו באדם, ימצאו בהכרח את ביטויים בקיום ובממשות, ובמקרה שכזה האדם יהיה בגדר של 'נופלי' ויוגדר כ'מזיד'. השאלה היא האם ילמד האדם מהמעשה, ולא יתייחס למעשהו כאירוע מקרי. האם מסוגל האדם לקחת אחריות מלאה על העובדה שמעשה נורא כזה אירע על ידו (הגם שבשוגג), ואז יחוש זעזוע עמוק מעצמו, ויתמסר להתמודד עם החסרון הקיים בו.

התיאור לפיו מעשה ההריגה בשגגה יש בו חסד אלוהי ('כי דבר זה עשה הקב"ה לזכותו'), הינו על פניו רעיון שהדעת איננה סובלת – וכי צריך האדם לפגוע בזולת כדי לגלות על עצמו שהיו לו מחשבות כעס עד כדי רצון להרוג! עמדה ביקורתית עשויה למצוא כאן נקודת אחיזה להצביע על הסכנה של משנה רעיונית אשר מתמקדת באדם באופן כזה ההופך את הזולת לאמצעי עבורו. הריכוז של האדם בעצמו עלול להפוך את הזולת 'לז', שקיומו מתמצה בהיותו 'מראה' עבור אותו אדם, ובכך הזולת מאבד את קיומו כסובייקט (=אתה), שמשמעות קיומו מצויה בו עצמו, ואיננה מותנית בגורם שמחוצה לו.

החסרון של האדם מעצם היותו דבר מולד מקשה על זיהויו והגדרתו כ'חסרון'. רמ"י מדריך את השומע שיתן דעתו על מעשיו, תוך ניסיון להבין ממה הם נובעים, מה הם משקפים, ובעיקר שאין לראותם כמתרחשים במקרה. אל לו לחשוב שמעשיו אירעו בשל הזולת, או בשל נסיבות כאלו או

⁴⁸ א, משפטים, "והאלקים", עמ' פד. ראו גם ב, כי תצא, "כי תצא", עמ' קכא, בו לקראת סוף התורה חוזר רמ"י לרעיון דומה "יובחטא נמצא שני ענינים אחד מחסרון הנטבע בתולדתו וזאת אין מכיר האדם יען שנטבע בו מתולדה, אבל מה שהחסרון מחטיאו בזה מרגיש האדם תיכף... " (שם עמ' קכב).

⁴⁹ ראו מקורות בעבודת הגמר שלי, כהן, **קללת חם**, עמ' 93-95 ובהערות שם.

⁵⁰ בהקשר זה יש לזכור את מצב 'בלי דעת'. מי שליבו מבורר יכול וצריך לפעול בלא דעת, שהרי לא תצא כל תקלה תחת ידו, ומעשיו יהיו מותאמים לרצון האלוהי, משא"כ מי שעדיין משועבד ליצריו וצרכיו אזי מובן מאליו כי עליו להשליט את תודעתו.

אחרות. מה שהאדם עושה, וכל מה שהוא עושה, אינו מקרי, וממנו יכול האדם ללמוד על עצמו, על הטמון בו, ובהמשך אחזור ואדגיש כי מכך הוא אמור ללמוד על ייעודו. רמ"י מלמד רעיון זה באמצעות הפרשה המקראית, בה מסופר על תגובת יהודה להאשמת אחיו בנימין בגניבה:

בשעה שנמצא הגביע באמתחת בנימין, התחיל יהודה לחשוב מאין בא עלילה זו עלינו, הרי כולנו כנים ואין בינינו גנבים. רק השי"ת המציא זאת לפנינו, ולמה המציא זאת? בטח נמצא במעמקי לבנו חסרון אשר אין אנחנו מכירים החסרון הזה, לכן המציא השי"ת לידינו מעשה הזה, כדי שיתראה בולט החסרון ממעשה הזה. וזהו "האלוהים מצא" (בראשית מד, טז), שהשי"ת המציא זאת, כדי שאנחנו נחשב דרכנו שיש לנו החסרון הזה.⁵¹

בשלב זה של הדיון, העובדה כי דווקא יהודה הוא 'הגבור' בקטע, היא מובנת מאליה. המאפיין את יהודה היא הכרתו, 'שהכל בידי שמיים', ואין דבר המתרחש במקרה. אם-כן, הגביע המצוי אצל בנימין, הגם שלא נלקח בעצם על ידי איש מבין האחים, איננו יכול לפטור אותם מבחינה עצמית, ולברר מהו החסרון הקיים בהם, שבעטיו הם נחשדים עתה בגניבה.⁵²

האדם לומד על רצון האל מתוך תחושותיו, כאשר לא פעם דווקא תחושת הצער מהוות מקור משמעותי ללמידה, וממילא משמעות הייסורים משתנה, ואלה נתפסים כמעין זכות. הזיקה בין האל והאדם מתוארת כמעין מראה, בו האדם לומד מתוך עצמו על רצון האל. היכולת לזעוק ולבכות מתפרשות אצל רמ"י כמוקנות לאדם על ידי האל.⁵³ כך שהצעקה לאל בשל תחושת החסרון, מהווה הבהרה של אוסף תחושות מבלבלות שהאדם חש ברגעי מצוקה.

(ב) הזולת כימראה' והפיכת ה'צלי' לחלק מה'אני'.

לעיתים ההנחיה שהאדם מקבל מהאל היא באופן מרומז יותר, ולא תמיד החסרון צריך למצוא את ביטוי בפועל, לאמור אין האדם חייב להיכשל בדבר הלכה כדי לעמוד עליה.⁵⁴ אמנם, הדבר דורש כתנאי מוקדם להיות מודע לקיומו של דיאלוג תמידי בינו ובין האל, רעיון בו עסקנו לעיל, כאשר עסקנו בהנחיה של רמ"י להיות קשוב למתרחש במציאות המקיפה את האדם. במובן זה אותה מציאות משמשת עבור האדם מעין מראה, רעיון שבמקורו מיוחס כבר לבעש"ט:

דשמעתי בשם מורי זלה"ה ביאור משנה "איזהו חכם הלומד מכל אדם" (אבות ד, א), על פי משל **המסתכל במראה יודע חסרונו וכו', כך ברואה חסרון זולתו יודע שיש בו שמץ מנהו וכו' ודברי פי חכם חן.**⁵⁵

⁵¹ ב, מקץ, "האלוהים", עמ' לג. השוו בדברי תלמידו ר' צדוק, **צדקת הצדיק**, סימן נח: "מאחר ש'אלוהים אינה לידו, אות הוא כי עדיין אינו נקי".

⁵² השוו לדברי חז"ל "כי מלקין על לא טוב שמועה" (בבלי קדושין דף פא, א).

⁵³ ראו ב, שמות, "ויאנחו", עמ' לט: "שמקודם שרוצה השי"ת להושיע, אין האדם רואה את החסרון שלו... אבל כשהשי"ת רוצה להושיע מראה לו שורש חסרונו... ושולח לו כח תפילה וצעקה להשי"ת, ומתחיל להרעיש על זה". ראו על כך אצל זורנברג, **שמות**, עמ' 33-35.

⁵⁴ דברי חז"ל כי "אין אדם עומד על דברי תורה אלא אם כן נכשל בהן" (בבלי גיטין דף מג, א), חביב על מורי החסידות ובין היתר גם על רמ"י ראו א, ויצא, "הארץ", עמ' מ; שם נשא, "איש", עמ' קמ"ה; שם שופטים, "שפטים", עמ' קפו. אציין גם כי תלמידו ר' צדוק, מרבה לצטט אמירה זו לאורך כתביו.

⁵⁵ מובא על ידי רמ"י מפולנאה, **תולדות יעקב יוסף**, פקודי, אות ג. כן ראו לדוגמה **כתר שם טוב**, פיס' פט (עמ' 24), קטז (עמ' 30). על משל המראה בכתבי אבות החסידות ומקורותיו הקדומים ראו נגאל, **לידת החסידות**, עמ' 166-164. השוו לדברי בובר, **בסוד שיח**, עמ' 118: "כי כל המתארע לי היא קריאת דיבור מכוונת אלי. ההתרחשות העולמית היא קריאה אלי באשר היא משהו המתארע ליי". ראו על כך אצל ברזילי, **האדם הדיאלוגי**, עמ' 274-270; ושם עמ' 277, על

לדברי הבעש"ט אין האדם רואה את הזולת כפי שהוא, אלא את מה שהוא משליך עליו, מבלי שהוא מודע לכך. האדם משליך את כמיהותיו הלא מודעות שלו על אדם אחר, ולמעשה בתגובתו למה שהוא רואה אצל הזולת, הוא למעשה 'שופט' את עצמו.⁵⁶ רעיון זה כאמור מזכיר את דברי יונג על 'הצלי', אשר הגדירו במילים הבאות:

הצל נושא תמיד את כל מה שהיחיד מסרב להכיר בתוך עצמו ועם זאת, הוא תמיד כופה עצמו על

האישיות באופן ישיר או עקיף.⁵⁷

ה'צלי' מהווה את האישיות הלא מודעת, וככזו היא מופיעה לפני האדם בחלומותיו, כשם שקיימת באישיות נטייה להשליך את ה'צלי' על הזולת, ולייחס לאחרים את התכונות הדחיות באישיותו. האדם עלול לבקר את הזולת בשל תכונות אלו, או אם התכונות הן בעלי אופי חיובי, הוא עשוי להעריך אותו, או לחילופין לקנא ואפילו לשנוא אותו על מה ש'איך' בו עצמו. מכיוון שה'צלי' הוא חלק מהאישיות, כל זמן שהאדם לא יהיה מודע לו, לא יהפוך לאדם שלם. המודעות ל'צלי' תאפשר לגרום להרחבת האישיות ולהעמדת כוחות נוספים לרשות ה'אני'.⁵⁸

עבור רמ"י הכוחות הללו שייכות ל'צלי', כל זמן שהאדם לא היה מודע להם, או כל זמן שהאדם לא נתן להם את הכיוון הנכון. הכרת הכוחות הללו, והשימוש בהם לעבודה הדתית של האדם, משמעותו עבור רמ"י הפיכת ה'צלי' לחלק מה'אני'.

"צדקת תמים תישר דרכו וברשעתו יפול רשע" (משלי יא,ה) - והיה צריך לכתוב 'ורשע יפול ברשעתו'. אך הענין בזה "צדקת תמים תישר דרכו", ולא יבא עליו חלילה שום עונש, ואף שנמצא בו איזה חסרון שמפני זה ראוי ליענש חס ושלום, לא יבוא עליו עד שיחזור וישלים חסרונו. אכן הש"י ברוב רחמיו מודיע לו חסרונו, לא על ידי עונש... ורק ע"י שרואה רשע אחד שיש לו זה החסרון וענש, מזה נתודע להתמים שנותן אל לבו שגם בו נמצא זה החסרון, וחוזר בתשובה ומשלים חסרונו. וזה הוא 'וברשעתו', היינו, ברשעה הנמצא בתמים, מזה יפול רשע.⁵⁹

לפנינו תיאור של שתי דמויות, זאת הנכשלת וזאת הרואה, כאשר הדמות הראשונה מוצגת כאמצעי עבור הדמות ה'רואה' שהיא מוקד הדרוש. ברור כי ביחס לרשע, הרי הכשלון הוא שלו, וככזה עליו לעמוד על סיבת כשלונו, אך קיומו של הכשלון דווקא מול עיני אותו רואה, נועד ללמד גם את הרואה. האחרון אמור לתת אל ליבו את מה שנחשף עתה נגד עיניו, ולהכיר כי לא במקרה הוא ראה את אשר ראה, אלא גם בו קיים אותו חסרון. מהלך זה הינו מהלך חלופי, לטיעון שהאדם לומד מהטעויות שלו, וכי רק כשלון הממומש במציאות עשוי לעורר את האדם, וללמד אותו על עצמו. 'ההסתפקות' בזולת, וראייתו כמעין 'מראה', משקף מציאות של אדם החי ברמת

⁵⁶ יחיים של אמונה', כעמידה דו שיחית נוכח הממשות עצמה.

⁵⁷ השוו פרום, פסיכואנאליזה וזן, עמ' 165.

⁵⁸ יונג, זכרונות, עמ' 377.

⁵⁹ ראו על כך אצל יונג, האני, עמ' 101-116. דיון מפורט בנידון ימצא הקורא אצל הארדינג, האני, עמ' 104-75; ראו גם אנקורי, לב ומעין, עמ' 133 ועמ' 258; ראו שפירא, בובר, עמ' 74-72, וכן עמ' 49, עמ' 84 (והערה 50), המשתמש במונח 'דימוי הכפיל'. למקבילה אצל קירקגור, ראו שגיא, מסע האני, עמ' 16.

⁵⁹ ב, וישב, "בענין", עמ' ל. ראו גם א, נצבים, "הנסתרות", עמ' קצה: "אם יש אחד שידע או שראה הדבר הזה שעשה חברו... אין זה כי אם מאשר שגם החסרון נמצא גם בו". על ראייה שהיא מכוונת ואינה מקרה, וממנה על האדם ללמוד, ראו גם ר"צ, רסיסי לילה, סי' טו (דף ט ע"ב); פרי צדיק, ג, פסח, סי' ל. בעמידה של האדם מול הזולת יש ורמ"י שם את המוקד במי ומה שרואים, ואיננו מתייחס למשמעות הראיה עבור הרואה, ראו א, וארא, "ענין", עמ' סז: "כשאחד רואה בחברו שחטא ואין עדים בדבר רק הוא לבדו ראה, אסור לו להגיד... כי השי"ת לא ירצה בפרסום החטא".

מודעות גבוהה יותר, ואין לו צורך להיכשל בפועל, כדי שאותו 'חסרון' יזכה לתשומת הלב הדרושה.⁶⁰

רמ"י מבקש להאיר את עיני הלומד, שהנפילה וקיומה של טעות איננה רק הכרח בל יגונה, אלא יש בה עוצמה הפותחת לאדם דרכים חדשות שלא היה מגיע להן בדרך אחרת.

ג) תהליך ההכרה עצמית באמצעות לימוד תורה

ההנחיות שראינו עד עתה הסבו את תשומת הלב של הלומד למעשים שעשה או מעשים אליהם נחשף ושאותם עליו היה לפרש כ'מראה' דרכה משתקף עולמו הפנימי. עתה נראה כי רמ"י מציע שהתורה יכולה לשמש סוג של 'מראה' מעין זו, ואזי אין צורך שהאדם יכשל בפועל, כשם שאין צורך לראות כשלון אצל הזולת:

"איש איש כי תשטה אשתו" (במדבר ה, יב) - בתורה נאמר פרשת סוטה ואח"כ פרשת נזיר,⁶¹ ובגמרא⁶² מסודר נזיר קודם סוטה. הנה 'סוטה' מורה שהאדם יביט בחסרונו, ואח"כ יזיר עצמו, ויעמוד על דברי תורה שצריך לו להגדיר בהם.⁶³ ועל כן נכתב בתורה 'סוטה' ואח"כ 'נזיר', כי באמת אין אדם עומד על דברי תורה אלא אח"כ נכשל בהם.⁶⁴ אבל חכמים ז"ל נקראו 'תורת אמך',⁶⁵ היינו, שהם אוהבים לאדם וחפצים בטובו, סָדְרו נזיר קודם סוטה, היינו, שהאדם יזיר עצמו בתחילה טרם שיכשל בדברי תורה. ויהיה די לו בזה שיתבונן בפרשת סוטה הנאמר בתורה, **ומדברי תורה יבין באיזה דבר צריך לשמור ולא ע"י כשלון.**⁶⁶

רמ"י מפנה את האדם לתורה, וטוען שעיון באמור בתורה, ובצורה בה מוצגים הדברים, יש בה כדי ללמד את האדם ולמעשה כל אדם על עצמו. בנידון דידן סמיכות הפרשיות בין 'סוטה' ו'נזיר' מלמדת לדעת חז"ל שעל האדם הרואה סוטה, לאמור מי שיש בו מן החסרון הזה,⁶⁷ עליו לקבל על עצמו 'נזירות' שמובנה סייגי פרישות. כדי לחדד את טענתו כאן, עלינו לחזור לעמדה העקרונית של רמ"י הנוגעת לאופי הלמידה הנדרש. ראינו כבר כי במסורות על רמ"י נמסר שהלה לימד את תלמידיו לחפש בתורה בעת לימודם את ההיבט האקטואלי אישי, ולמעשה ראה בכך מימוש עמוק

⁶⁰ ראו **תולדות יעקב יוסף**, חיי שרה, אות ב: "שרואה באיזה אדם שום דבר מכוער... וע"כ הוא לטובתו, שיש בו ג"כ שמץ מנהו, ויתן לב לשוב".

⁶¹ במדבר פרק ו. סמיכות הפרשיות כבר תפסה את תשומת לבם של הפרשנים הקדומים, ראו בבלי **ברכות** דף סג, א; שם, **סוטה** דף ב, א; שם, **נזיר** דף ב, א; מדרש **במדבר רבה** לאורך פרשה י.

⁶² רמ"י מדבר כאן על סדר המסכתות בתלמוד הבבלי, אלא שהדברים אינם כה פשוטים. מקובל במחקר לטעון שסדר המסכתות במשנה נקבע על פי גודלם, על פי מספר הפרקים שיש בכל מסכת. אלא במקום שיש כמה מסכתות להן מספר פרקים שווה, אזי אנו מוצאים שסדר המסכתות משתנה. בהקשר שלנו מסכתות גיטין, נזיר וסוטה הן בנות 9 פרקים, וכמעט כל האפשרויות לסדר בין המסכתות מופיעות בכתבי היד השונים. ראו אפשטיין, **מבוא**, עמ' 984-985; מלמד, **פרקי מבוא**, עמ' 130-131; רוזנטל, שמועת פתיחה.

⁶³ הרעיון מופיע במקומות נוספים אצל רמ"י ראו א, בהעלותך, "וכה", עמ' קמח; ב, מטות, "איש", עמ' קו; שם, מסעי, "ענין", עמ' קח.

⁶⁴ בבלי גיטין דף מג, א (ראו לעיל הערה 54).

⁶⁵ המהדירים מפנים לרש"י על משלי א, ח.

⁶⁶ א, נשא, "איש", עמ' קמה.

⁶⁷ הכוונה בפשטות לתשוקה המינית. ראו גם **פרי צדיק**, א, קונטרס עת האוכל, אות ג.

של מצות לימוד תורה.⁶⁸ אם כן, יש לפרש דרוש זה על פי מסורת זו, ולטעון שההתבוננות בתורה איננה רק צריכה להביא ליניירות, אלא עתה פרשה זו מציגה עקרון שהוא בבחינת בנין אב עבור כל אדם המתמודד עם חולשותיו, ואשר נדרש לדעת לשים לעצמו גדרים אשר יגנו עליו מגירויים עימם הוא מתקשה להתמודד במצבו הנוכחי.

ד) היות האדם צופה בעצמו

לעיתים אין האדם זקוק כלל להתבוננות המופנית החוצה – למציאות או לתורה, אלא האדם יכול בעזרת הפניית תשומת הלב לעצמו, לעמוד על החסרון. האדם יכול ללמוד זאת מתוכו, בעזרת כלי התודעה שלו.

"מים עמוקים עצה בלב איש ואיש תבונות ידלנה" (משלי כ, ג) - הנה בכל נפש מישראל נמצא יקרות טמון בלבו, ויש בו עצות איך לעמוד נגד חסרונו ולהתגבר על יצרו. 'ואיש תבונות', היינו, שהוא מבין כי הוא נצרך להשלים נפשו במקום החסר, זה ידלה את יקרותו מעומקו, עד שיוכל לעמוד נגד יצרו, כמו דאיתא במדרש⁶⁹ (שיר השירים רבה א, ח) על שלמה המלך ע"ה קשר חבל בחבל ונימא בנימא כו.⁷⁰

אנו פוגשים כאן שוב את הטענה לפיה התיקון מתחיל בהכרה שיש חסרון, ושעל כן יש להתמודד איתו. אלא שביחס לאותה התמודדות רמ"י מסתפק בקביעה כי האדם ימצא את הפתרון בעומק שלו, שלפי הפסוק מתקשר ללב. השימוש במשל שבמדרש, בו מסומלת התורה לבאר מים עמוקה, מתאר באופן ציורי, את הצורך של האדם לדלות ממעמקיו את המענה לצורך הקיומי. הביטוי 'איש תבונות' משמעותי להגות בו אנו עוסקים כאן, שהרי ליבינה' חשיבות יתרה אצל רמ"י. היא מתקשרת, בדומה להוגים רבים, ללב, ונחזור ונדגיש (ונחזור לכך בעת הדיון ספציפי במושגי החכמה והבינה אצל רמ"י), כי היבינה' עיקרה ראה ברורה וצלולה של 'האני' את עצמו. אותה יכולת ראה שאיננה מגיעה ממקום של הבנה, אלא עיקרה יכולת אינטואטיבית. מקבילה יפה למצב זה ניתן למצוא בתיאורו של רוזנצווייג המספר למנחה שלו על התהליך שהוביל לשינוי מהותי בתפיסתו את עצמו.

בתוך קרעי כשרוני ביקשתי למצוא את עצמי, בתוך כל הריבוי ביקשתי את האחד. **כך קרה שירדתי אז לתוך עצמי אל כוכי המרתף של מהותי**, למקום שם לא יכלו הכשרונות להילוות אלי; שם קרבתי אל התיבה הישנה... תחבתי את ידי לתוך התיבה פנימה... חותר להגיע אל קרקעיתה... **היו אלה אוצרותי שלי, קנייני העצמי ביותר... לא דבר ששאלתי מזולתי**.⁷¹

⁶⁸ ארשה לעצמי לחזור ולהזכיר לקורא את דברי נכדו ר' גרשון חנוך הינדן, **ספר ההקדמה והפתיחה**, עמ' 58, 60. הדברים הובאו על ידי אחיו המו"ל בהקדמה לספר **מי השילוח** חלק ב.

⁶⁹ במדרש שהש"ר א, ח (מהד' דונסקי, עמ' ה-ו), מובאים מספר דימויים כדי להביע כיצד השימוש במשלים אצל שלמה המלך איפשר להבין את התורה. בין היתר מובא שם: "אמר ר' חנינא לבאר עמוקה מלאה מים, והיו מימיה צוננין ומתוקים וטובים, ולא היתה בריה יכולה לשתות ממנה. בא אדם אחד וספק לה חבל בחבל, משיחא במשיחא, ודלה ממנה ושתה. התחילו הכל דולין ושותין".

⁷⁰ א, משלי כ, "מים", עמ' רכה.

⁷¹ רוזנצווייג, **אגרות**, אגרת 202, עמ' 194-195. מדובר במכתבו המיוחד של רוזנצווייג לפרידריך מיינקה שהיה המנחה שלו, ובו הוא דחה את הצעתו לקבל משרת הוראה באוניברסיטה של ברלין. רוזנצווייג מספר שם למורו על השינוי שחל בו (מהיסטוריון לפילוסוף).

ההכרה בחסרון דורשת מודעות עצמית, יכולת שמעצם הגדרתה דורשת מצב בו האדם מיושב בדעתו. בדומה למה שראינו בסוגיית הבירור, מצב בו האדם מעורר חושנית, איננו מצב בו הוא מסוגל לברר את מניעיו, ובהקשר בו אנו עוסקים כאן, הוא איננו יכול להכיר את חסרונו:

"העז איש רשע פניו וישר הוא יכין דרכיו" (משלי כא, כט) - והכתוב הוא "יכין דרכיו".⁷² והענין בזה, כי כשאדם רוצה לידע החסרון שלו יחשוב קודם המעשה, כי בשעת התשוקה אין ביכולתו לחשוב דרכיו ולהכיר חסרונו, "כי בעדנא דיצר הרע לית מאן דמדכר ליצר טוב".⁷³ לכן **עיקר העצה הוא לחשוב כאלו רוצה לעשות עכשיו, ומזה יכיר החסרון שלו** ויוכל להישמר מזה. ולכן הכתוב "וישר הוא יכין דרכיו", אכן כשאין מכיר חסרונו לזה הקרי הוא וישר, היינו כשרוצה להייעזר דרכיו אזי השי"ת יתן לו עצות ובינה בלבו להבין ולהכיר חסרונו.⁷⁴

לפנינו הטענה כי לא ניתן להפוך את האני שלו למושא הכרה אובייקטיבי, כאשר רגשותיו ותשוקותיו גואים, כי אז מצב זה עלול לייצור ראייה מעוותת של העצמי. הפתרון המוצע כאן הוא שימוש ב'דמיון מודרך'.⁷⁵ האדם מדמיין לעצמו את הסיטואציה, דמיון האמור לשקף את המציאות באופן ריאלי, ואז יצפה על האיני שלו ויראה מה קורה אז: מה עולה מתוכו, מהן הרגשותיו ומחשבותיו, או בלשון כללית, מהם המניעים המצטרפים או אפילו יוצרים את רצונו. השימוש בדמיון מודרך מאפשר לאדם להימצא בשליטה עצמית, וממילא מאפשר לו לבחון ולראות באופן צלול יותר את הכוחות הפועלים בו. הנחיה זו מכילה בתוכה את ההנחה, שהאדם מסוגל להכיר את עצמו, כדי שיוכל לשער לאיזה סיטואציה הוא עלול להתגלגל, שלא לומר שהוא מסוגל להעלות מתוך פנימיותו את המכשולים העלולים לגרום לו למעוד. עצם ההכרה הזו צריכה להחליש ואפילו למנוע את הכשלון של האדם, בעת אשר יועמת עם אותה מציאות.

עצה נוספת אשר תשלים את הדיון בסעיף זה, היא התבוננות של האדם בעברו והסתמכות על הנסיון כמקור ללמידה עצמית. בדומה להנחיה הקודמת לפיה האדם מנסה לחיות את העתיד באופן ממשי כבר עתה, ומנסה לייצור לעצמו את הסיטואציה בו הוא עלול להיתקל בהמשך, הרי כאן האדם מנסה להנכיח את העבר בחייו. ללמוד באמצעות אותו זכרון מה היו המניעים שפעלו עליו, ומה היה הכח שדחף אותו. מהלך זה ניתן לראותו כמעשה 'תשובה', וביטוי נוסף לביצוע רפלקסיה כלפי העבר.

"אלקים למדתני מנעורי ועד הנה אגיד נפלאותיך וגם עד זקנה ושיבה" כו' (תהלים עא), - **הנה האדם צריך להביט ולהבין מימי עלומיו טרם יצרו גבר עליו בתקופות**,⁷⁶ צריך להבין לאיזה דבר

⁷² רמ"י מתייחס כאן לתופעת קרי וכתוב בפסוק: כתיב - "יכין"; קרי - "יבין".

⁷³ בבלי נדרים דף לב, ב.

⁷⁴ ב, משלי כא, "העז" (השני), עמ' קסח. רעיון זה מופיע כמה פעמים בכתבת רמ"י, ראו לדוגמה ב, תהלים ד, "רגזו", עמ' קנא; שם קה, "דרשו", עמ' קנט. ראו לעיל בפרק על הבירור דיון בתורה א, ויגש, "ויאמר", עמ' נו.

⁷⁵ על שימוש בטכניקות דמיון מודרך בספרות הקבלית ראו אצל פדיה, **מראה**, עמ' 81; ולראשונה במאמר פדיה, ראייה נפילה שירה, עמ' רסג, הערה 92. ראו גם גארב, טכניקות טראנס, עמ' 57. ספרות פופולרית רבה נכתבה בנושא 'דמיון מודרך', ראו את ספרו המקיף של פאנינג, **דמיון מודרך**, בפרט בחלק הראשון (עמ' 47-15) ובו הצגת היסודות העיוניים. בספר זה המושג 'דמיון מודרך' מוגדר כ"יצירה מודעת ורצונית של רשמים חושיים מנטליים לצורך שינוי עצמי". מטרת התרגול הוא מפגש של האדם עם התת מודע שלו, זאת בעת יצירת התרחשות מפורטת כלשהי בדמיון, ומתן אפשרות לתת מודע להוסיף דימויים בלתי צפויים לדמיון המתוכנן.

⁷⁶ לשון רבים של 'תוקף'. הביטוי נפוץ בכתבת רמ"י ומשמעותו בדרך כלל 'עוצמה', וביחס לאדם בטחון עצמי. ראו

גברה אז תאוותו, ומאיזה דבר רחק לבו. ומזה ישכיל איזה דבר הכין לו הש"י לנסותו בה, שיברר את עצמו ובדבר הזה צריך להתגבר ולשמור. כי לכל אדם חלק הש"י דבר מיוחד למען יברר את עצמו בה, והאדם צריך לבוא על בירר איזה דבר השייך לו. וזאת יכול בעיקר להתבונן מימי עלומיו, כי כאשר יתגבר עליו היצר אז יטהו להרבה דברים, ולא יבין מהו הוא העיקר אצלו. וזהו "אלקים למדתני מנעוריי", היינו מנעוריו יכול האדם להתבונן ולבוא על זה ועד "זקנה ושיבה אלקים אל תעזבני".⁷⁷

ראיית ה'חסרון' דורשת מהאדם כתנאי מוקדם את נטרול יצרו, לאמור, היצר איננו זהה לחסרון. היצר עלול למנוע את הכרת האדם את עצמו, ואת הכרת הכוחות שבמצבם הנוכחי הם מוגדרים כ'חסרון'. ראינו לאורך העבודה, שכל זמן שאותה תכונה לא עברה תהליך של בירור, ממילא צפוי שהיא תופיע בצורה של רצון המוגדר אז כיצר גרידא. המעניין הוא, כי רמ"י טוען שאותה תכונת אופי (אם ראוי להגדירה כך) באה לידי ביטוי באדם כבר בצעירותו, "טרם יצרו גבר", עוד לפני גיל ההתבגרות. טענה זו איננה אמורה להפתיע אותנו, שהרי מדובר על 'חסרון' שעיימו האדם נולד, מאידך, הוא מהווה מרכיב שהאדם בגיל צעיר איננו מודע לו, כמו גם למידת היותו תכונה עצמית, ורק בדיעבד האדם יכול להתבונן לאחור ולזהות את עקבות אותו חסרון. לפנינו ניסיון להפריד בין היצר בכלל (אותו רצון לא מבורר) ובין היצר המיני (=לא תנאף), המופיע לאחר גיל ההתבגרות המינית, ולכן חזרה לתקופה 'שלפני', משמעותה איתור היצר בה עדיין לא נותב למישור המיני. חזרה זו מאפשרת איתור ה'חסרון' היסודי לאדם, לפני שהיצר המיני יופיע גם הוא 'ויתלבש' על אותו 'חסרון', מה שיקשה על האדם לזכות ליישוב הדעת הדרוש כדי להכיר את חסרונו.

ההתבוננות לעבר, היא יסוד חשוב אצל רמ"י כמו גם אצל תלמידו ר' צדוק, ולשיטתם מהות מעשה התשובה היא להגיע למצב בו האדם מתבונן לאחור, ומזהה את טביעת האצבע האלוהית בחייו.⁷⁸ יתר על כן, המבט לאחור הוא אולי הכלי הריאלי ביותר להגעה להכרה 'שהכל בידי שמיים'. ההכרה שהמתרחש איננו מקרי היא מושא ההתבוננות כאן. המטרה היא להכיר מה היסוד העצמי בכל ההתרחשות ביחס לעבר, ומה עמד מאחורי הדברים שאירעו לאדם, כמו לדברים שעשה. על האדם לחפש את אותו גרעין יסודי, שהביוגרפיה שלו היא מעין התפרטות שלו, ועד שהאדם לא הגיע להכרה זו ניתן לומר שהוא חי עם 'חסרון'. מובן ממילא כי הכרה זו מאפשרת לאדם לתקן את ה'חסרון', ולהפוך אותו לייעוד, לאמור, לפריזמה דרכה האדם חי את חייו. למעשה זהו גילוי העצמי של האדם.

2. התמודדות עם החסרון ואופי הקיום הדתי בתקופה זו

הכרת החסרון אמנם מאפשרת את התיקון, אך אין הכרח לומר שהתיקון נעשה מינייה וביה. הראיה יכולה לחולל שינוי, אלא ייתכן שמדובר בשינוי מועט, קרי האדם עדיין לא הצליח לנטרל את המניע הזר. השערה סבירה היא להציע כי עוצמת הנטרול כעוצמת 'הראיה'. כל זמן שהאדם מודע לכך כי הוא חי עם 'חסרון' עליו לגזור מכך את צורת התנהגותו. בהקשר זה ידובר על התנהגות ב'צמצום' זאת לעומת 'התפשטות', כאשר האדם מתוקן ומבורר. ראינו לעיל את הטענה שהתורה נועדה לתקן את חסרונו של האדם, אך לקיום ההלכה תפקיד

על כך באריכות פרק רביעי, הערה 108.

⁷⁷ א, תהלים עא, "אלקים", עמ' רטז.

⁷⁸ ראו לדוגמה ב, שלח, "על", עמ' צז. ראו גם צדקת הצדיק, סימן מ; תקנת השבין, ריש סימן ה.

מרכזי בקיום הדתי בהקשר בו אנו מצויים עתה - כל עוד האדם איננו שלם רמ"י טוען כי עליו לחיות על פי כללי התורה. כל זמן שאין האדם חי מתוך כסובייקט ואיננו מבטא את 'העצמי', הרי שהוא חי במישור הכללי (ה'מעגל האתי' בניסוח של קירקגור). קיום מתוך מישור כללי משמעותו היענות לרצון ה' ממנו כמי ששייך לכלל ישראל, כך שנדרש ממנו לנהוג על פי הנורמות ההלכתיות. דרישה זו לקיום המסגרת ההלכתית איננה מטילה על האדם משא חיצוני, אלא מהווה ביטוי נאמן לרמת הקיום בה הוא חי. יתר על כן, גם במצב זה זכאי האדם לתואר 'חסיד':

כיון שאדם מצמצם עצמו ויוצא מהרגלו וגם מוסכם למעט בכבודו מפני כבוד שמים נקרא 'חסיד'.⁷⁹

השימוש בכינוי 'חסיד' בא לומר כי לא רק בעת תנועת ההתפשטות האדם הינו 'חסיד', אלא גם בעת הצמצום, מכיוון שתנועה זו נעשית באופן מודע לכבוד לשמים. ה'חסיד' הוא כמי שפועל מתוך הכרה שכך עליו לנהוג, ושכל התנהגות אחרת יש בה משום טעות אם לא חטא.⁸⁰

נחזור לטענה לפיה תכלית התורה הוא להשלים את 'החסרון' של האדם. על האופנים השונים שבהם תהליך זה מתרחש נראה בדרושים הבאים:

"כשעירים עלי דשא" (דברים לב, ב) - פירש"י⁸¹ כל עשבים בכלל נקראים דשא, כשהארץ מתלבשת בדשאים, והיינו, כל תרי"ג מצות בכלל ששייכים לכל ישראל. "וכרביבים עלי עשב" (שם) - פירש"י כל מין ומין בפני עצמו קרוי עשב, היינו, נגד כל איש ישראל בפרט אשר כל אחד מכיר נגע לבבו, והחסרון שיש לזה אינו דומה לזה. על כן באותה מדה שידוע כל אחד חסרונו בה, צריך להטיף שם⁸² תמיד אותו דברי תורה השייכים לאותו חסרון, עד שיושלם באותו מקום, והיינו, "כרביבים עלי עשב". כרביבים הוא לשון רב, היינו שתרה דברי תורה באותו מקום אשר יש לך החסרון.⁸³

פירושו של רש"י לפיו 'דשא' הינו שם כללי, ואילו 'עשב' הינו שם פרטי, מובילים את רמ"י לרעיון של 'כללים' ו'פרטים' בכל הנוגע למצוות. כאמור, הכללים מעצם הגדרתם הינם המצוות, שכל ישראל מחויבים בהם בכל זמן; הפרטים נוגעים לאדם מסוים בזמן מסוים. משמעות הפרט ('עשב') כאן היא, עשייה האמורה להשלים את החסרון. על האדם לאחר שעמד על חסרונו, ל'הטיף' ולהרבות דברי תורה שנועדו לשמש מרפא לאותו חסרון. רמ"י אינו מפרט מה המשמעות של להרבות בדברי תורה, ובאיזה מובן יש דברי תורה השייכים לחסרון מסוים זה. לצורך זה נתבונן בתורות נוספות העוסקות ברעיון זה:

"כי נר מצוה ותורה אור" (משלי ו, כג) - התורה נמשלת לאור לפי שאורה גדול מאוד, והמצוה לנר כי נר אורו קטן מאוד. אבל יש מעלה בנר יותר מאור, כי נר יכול להכניסו לחורין וסדקין, משא"כ באור. והנה התורה מזככת את כל האדם, אך במקום שידוע בעצמו שיש לו חסרון, שם צריך

⁷⁹ ב, ברכות דף ד, ד, "לדוד", עמ' קעב. בדרוש זה מפרש רמ"י את האמוראים הדוברים בסוגיה התלמודית, כמי שהכירו את 'החסרון' של עצמם, ומתוך כך פרשו את הפסוק המתאר את תפלת דוד "שמרה נפשי כי חסיד אני" (תהלים פו, ב). המשותף לשניהם, הוא תאור החסידות של דוד המלך כתנועה של 'צמצום', והם מציגים את דוד לא רק כנוהג לפני משורת הדין לעומת מלכים אחרים, אלא כמי שנוהג סוג של פרישות, וסוג של ויתור על גיוני מלכות, וכל זאת "כי חסיד אני".

⁸⁰ יש לזכור כי לשיטת רמ"י החטא הינו עשייה שהטרימה את זמנה.

⁸¹ המקור הוא דברי רש"י לבראשית א, יא ("ויאמר אלוהים תדשא הארץ דשא עשב...").

⁸² ראו את דברי רש"י לפסוק, המפרש 'וכרביבים' - טיפי מטר.

⁸³ א, האזינו, "כשעירים", עמ' קצט.

למצוה מיוחדת שיחזיק בה כמו שמצינו בגמרא (בבלי שבת דף קיח, ב) 'אביך במה זהיר טפי? אמר

ליה במצות ציצית'. כי היה צריך לזאת המצוה עפ"י בינתו, ועל ידי זאת נשלם החסרון.⁸⁴

התורה כשלעצמה מהווה את דרך החיים של האדם, ולכן חייו הדתיים של האדם מותנים בקיום תורה ומצוות, אלא שהיבט זה הוא נכון ברמה העקרונית. ואילו ביחס להתמודדות עם חסרון מסוים, האדם זקוק לעשייה מסוימת. הקיום הממשי דורש התייחסות קונקרטית, ועל האדם להתמודד עם מי שהוא עתה, ולא עם הגדרות כלליות של המהות האנושית ו/או היהודית. ההנחיה הראשונה שנציג מתוך כתיבת רמ"י, מבקשת מהאדם לזהות את המצווה הספציפית שבאמצעותה הוא מתקן את עצמו. הייחודיות של סוג העשייה (מצוה) קשורה לסוג הפגם – החסרון, קרי קשורה לזהות. המשיכה של האדם לעשייה מסוימת היא מרכיב הקשור לחסרון ובכך לזהותו של הפועל. אמנם כבר ראינו כי האדם מגיע לשלמותו באמצעות קיום מצוה מסוימת, ושעל כן הוא צריך להיות מוכן למסור את נפשו על קיום מצווה זו, כי הרי באמצעותה הוא מגיע לכלל מיצוי דתי,⁸⁵ אלא ששם היה מדובר כבר ברמת הקיום הגבוהה. לפנינו דוגמה נוספת כיצד כבר ברמת הקיום הנמוכה מנחה רמ"י את האדם לעשייה אינדיבידואלית, זאת למרות כי האדם עדיין לא מצוי ברמת הקיום הגבוהה כסובייקט.

ניתן לכאורה לפרש אחרת את דברי רמ"י ולטעון כי קיום אותה מצווה היא עשייה המקימה גדר סביב חיי האדם, ומובן זה היא מצילה את האדם מטעות, ומרגילה אותו לכלל התנהגות אחרת (לאור הסוגיה התלמודית המצוטטת בדרוש). מהלך מחשבתי מעין זה אכן קיים אצל רמ"י, אלא כאשר הוא מופיע הוא איננו עוסק בתיקון החסרון, אלא מתמקד בחיים עם החסרון. בניסוח אחר, אנו אכן מוצאים במשנת רמ"י את הדרישה מהאדם לשים לעצמו גדר, בכדי שלא יטעה ויכנע ליצריו וכדומה.⁸⁶

אלא שבכל המקורות בהם מביע רמ"י רעיון זה, לא מופיעה בהם כל קביעה לפיה ה'נדרים' מתקנים את החסרון! הכרת האדם את עצמו באה לידי ביטוי בהכרת חסרונותיו והמקומות בהם הוא עלול למעוד, וכנגזרת מכך שימת גדרים נעשית באופן שירחיקו אותו ממקומות אלה.

עלינו לפרש את האמור בדרוש זה לאור דרושים אחרים בהם מדבר רמ"י על אחיזה במצוה אחת, וכמו גם לאור אותם דרושים בהם רמ"י מבחין בין כללים ופרטים. ואם-כן אותה מצווה מבטא את 'הבחירה' שלו בתורה, ועל ידי הכרה זו, האדם למעשה עומד על זהותו, ומגיע לעמידה מול אלוהים מתוך הכרת ייחודו. לפנינו מהלך כפול של רמ"י:

א) כל זמן שהאדם עדיין לא תיקן את עצמו, עליו לקבל על עצמו קיום אורח חיים של התנהגות נורמטיבית, וזו מעצם הגדרתה מצילה אותו מעשיית טעויות. ההצדקה הרעיונית לכך היא

⁸⁴ א, משלי ו, "כיי", עמי רכא.

⁸⁵ א, תצא, "כיי", עמי קפט; שם ואתחנן, "ואהבת", עמי קעז.

⁸⁶ בפרק הקודם עסקנו בסוגיה זו, לפיה טוען שרמ"י שהמודעות העצמית מובילה את האדם לשימת גדרים לעצמו. ראו א, בהעלותך, "וכה", עמי קמח: 'והטהרו' מורה שיעשו לעצמם גדרים, ויקדשו עצמם אף במותר להם. **שהגדר שהאדם עושה לעצמו יועיל לו להצילו מכל דבר רע, יותר ממה שאזהרות האיסור מועיל...** והוא שעומד לו אף בשעת הנסיון. ראו על כך גם א, נשא, "איש", עמי קמה; ב, נשא, "איש" (שנל), עמי צ (הנודר כיוון לעומק רצון ה'); א, מטות, "איש", עמי קסז: "התרי"ג מצות הם נצרכים בכל עת ובכל זמן לכל אדם, הכל בלי שינוי ותמורה בשום ענין... ניתן פרשת נדרים, אשר כל גדר לפי העת שיהיה נצרך יהיה נכלל בד"ת ויהיה כאיסור דאורייתא"; שם, "איש" (שנל), עמי קסח; ב, מטות, "איש", עמי קו; ב, מסעי, "ענין", עמי קח: "אם הולך למסעו ואינו יודע לאיזה מקום יגיע ואיזה מידה רעה שולטת שם ואינו יודע איך להכין ליבו... שהנדרים הם מטה עוז נגד כל היצרים".

שבתקופת חיים זו, האדם איננו חי בתודעה של יחיד ולא הגיע לכלל חשיפת העצמי שלו, והוא חי במה שמכנה קירקגור המישור ה'אתי', קרי במישור הכללי. בשלב זה ההיבט הייחודי או האישי של האדם, בא לכלל ביטוי בשימת גדרים לעצמו, גדרים שבשל הכרתו את חולשותיו, אמורים להגן עליו.⁸⁷

ב) תיקון האדם למעשה משתקף במעבר בין 'האתי' ל'דתי' או בהקבלה במעבר בין ה'אגו' ל'אני' (עצמי). במצב זה האדם חי כסובייקט, ועובדה זו תמצא את ביטויה בכל הנוגע לקיום התורה והמצוות שלו. החיים מתוך תודעה זו, או אותו רגע בו האדם חי ברמת קיום זו, ימצא את ביטויו בדבקותו במצווה אחת, שהיא היא המצווה באמצעותה הוא זוכה לחיי העוה"ב, והיא האופן בו האדם מממש את ייעודו.

במישור הקיום 'הכללי', מעצם הגדרתו, קיימת תשתית משותפת בין אנשים שונים, וממילא ניתן לצפות למעבר ידע ודרכי התנהגות בין בני אדם, מה שאין כן במישור 'הפרטי' ('הדתי') בו האדם מצוי במובן מסוים בבדידות, ולא פעם בעמדה של אנטיגוניזם ביחס לזולתו. אלא שתיאור דיכוטומי זה חוטא למטרת רמ"י השואף לשמש מורה לתלמידיו, כמו גם מציג לפנייהם דגמים שיהיו מקור ללמידה. עשיית הגדרים אותם עושה האדם לעצמו, כחלק ממהלך בו האדם נע בין מישורי הקיום כללי-פרטי, בבחינת רצוא ושוב עשויים להפוך עשייה זו לרלוונטית גם עבור הזולת.

'התקינו שיהיה שואל את שלום חבירו בשם שנאמר "ויאמר לקוצרים ה' עמכם" (רות ב,ד)⁸⁸ - מה שאמר 'התקינו' ולא אמר 'התקין', כי כפי הנראה שבועז עצמו תיקן את זאת. היינו דכתיב "אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו ויקשב ה' וישמע ויכתב [ספר זכרון לפניו]" כו' (מלאכי ג,טז), היינו, כאשר נדברים אחד לאחד למצוא החסרון ומבקשים, עד שמוצאים השלמה לחסרונם, ע"י עצה מדברי תורה. "ויקשב ה' וישמע", היינו, כי זה הוא ריח ניחוח להש"י. "ויכתב בספר זכרון לפניו", היינו, שבעבורם מזכה הש"י לכל ישראל ומשפיע חידושים, ועצתם שחדשו, משפיע הש"י בלב כל ישראל הנקראים בכלל ספר זכרון של הש"י.⁸⁹ והנה זה הענין היה בבוועז, כי בוועז היה בטבעו אוהב צוותא והיה ירא לנפשו אולי אין זה מבורר שהוא לשם שמים, לכך התקין והגדיר עצמו שמיד שיראה את רעהו, הדיבור הראשון יהיה שישאלו בה'. היינו, שיזכירו וישאלו אם לא נעתק הוא כעת ח"ו משם ה' בשום שכחה, וזאת היה כדי לברר מדתו שהצוותא היא מבוררת ככוונה לשם שמים.⁹⁰ ואח"כ כאשר חידש עצה זו, 'התקינו' היינו, שהשפיע הקב"ה את זאת וחקקו בלבבות בני ישראל,⁹¹ וזה 'התקינו' לשון רבים.⁹²

⁸⁷ ראו גם ב, ברכות, דף מ,א "אמר", עמ' קפ, על הצורך לבצע צמצום. אמנם בדרוש לא נכתב במפורש שרעיון הצמצום נגזר מהתמודדות עם החסרון, אך הדבר מתבקש נוכח ההגיון הפנימי של הדרוש. ראו על כך בהרחבה בפרק הבא בעת העיסוק במושגי צמצום-התפשטות.

⁸⁸ ראו בבלי, ברכות דף נד,א ושם סג,א; כן ראו שם, מכות דף כג,ב.

⁸⁹ ייתכן והמקור לטיעון זה, שישאלו הם 'ספר הזכרון' של האל, הם דברי הזוהר, יתרו (ח"א דף ע,א), בו ספירת המלכות מכונה 'ספר הזכרון' (= 'ספר לתתא'), ספרה של ספירת יסוד המכונה 'צדיק'.

⁹⁰ השוו **צדקת הצדיק**, סימן קצו.

⁹¹ הסבר לרעיון זה, המופיע בקטע שלפנינו לקראת סופו, מופיע באופן קצר ומחודד גם במקום אחר אצל רמ"י, ראו א, ויקרא, "תקריבו", עמ' קא: "וזה גם ענין הפסוק "וישמע ויכתב בספר זכרון לפניו" (מלאכי ג,טז), 'ספר זכרון' של הקב"ה הוא כשחוקק הדבר בתוך לבות ישראל, וזה מחמת שנמצא באדם טובת עין שישפיע גם לרעהו, מהטוב אשר זכה מהש"י. וזהו "אז נדברו יראי ה' ויקשב ה' וישמע" היינו, לפנות למלא רצונו במלא עומסו של הקב"ה לחקוק זאת בתוך לבות ישראל, כמו שכתוב "ועל לבם אכתבנה" (ירמיה לא,לב), וזהו, 'ויכתב בספר זכרון לפניו'. השוו

בועז שאיננו בטוח שאהבת התרועעות שלו היא לשם שמים, מקבל על עצמו להזכיר את שם ה', כאשר הוא בא במפגש חברתי. יש כאן נסיון של האדם, הגם שראשיתו הוא חיצוני, להזכיר לעצמו את קיומו של האל, ולהנכיח אותו בחייו, זאת כדי להבטיח לעצמו כי מעשהו עתה הוא לשם שמים.⁹³

אנו למדים כי שימת אותו 'גדר' כחלק מדרך ההתמודדות האישית של בועז, הופכת להיות רלוונטית עבור כלל ישראל, ומעשהו האישי של בועז הופך להיות מוגדר כ'יתקנה', שהוא מושג מוגדר ומובחן בהלכה.⁹⁴ הבעיה של בועז עלולה להיות הבעיה של כל אדם הבא במגע חברתי, יוצרת את האפשרות, כי הפתרון שבועז נתן לעצמו ישמש כל אחד באותו מצב, ולא רק כדרך ואופן התמודדות, אלא כהנחיה פרטנית ההופכת לנורמה מחייבת. כאמור בועז מתמודד עם ה'חסרון' שלו כאשר הוא עדיין חי במישור הכללי, כך שממילא עצתו לעצמו עשויה להוות עצה לזולת.

ניתן להציע כי רמ"י צועד צעד אחד קדימה, ודבריו כאן ביחס למציאת 'השלמה לחסרונם' של הציבור, הינם דווקאיים ואזי, קיים דיאלוג בין יראי השם המחפשים פתרון לחסרונם. במצב הזה, האדם לאו דווקא מצוי בהוויה של בדידות, אלא הוא יכול ליצור דיאלוג קיומי עם אנשים הדומים לו, בדומה לתיאור של 'קהילת הברית' אצל הרי"ד סלובייצ'יק.⁹⁵ אך בכך לא הסתיים הטעון. הפתרון או העצה שנמצאה נהפכה ל'יתקנה' המחייבת מעתה את הציבור כולו. ואם-כן, למעשה רמ"י שומר כאן על קשר בין שני המישורים בהם הוא דן, בין המישור הכללי ובין המישור הפרטי.

לעיתים המסגרת עצמה היא זו המאפשרת את החופש לה האדם חותר, ובמובן זה המסגרת היא היא השומרת על החירות מעצמה, או ליתר דיוק מפירוקה. התנועה של 'הצמצום' קודמת לתנועת 'ההתפשטות' וזאת כחלק מתהליך טבעי של התפתחותו הרוחנית של האדם. כל זמן שהאדם מצוי במצב של 'חוסר', עליו לגדור את עצמו, ולשמור עצמו בתוך מסגרת כלפיה הוא מחויב, כך שבהקשר זה ניתן לטעון שהשמירה היא ביטוי לרצון ה' ממנו, אך זאת כשלב הכרחי, אך לא מספק. אמנם תנועת 'הצמצום' כשלעצמה, איננה מביאה באופן ישיר את האדם לקראת 'התפשטות', למרות שהוא כאמור קודם לו,⁹⁶ אך מאידך המודעות המלווה אופן קיום זה מהווה את הרקע עליו יכול לחול השינוי המבוקש. היכולת של האדם 'להתפשט', קשורה למצב של השלמת 'החסרון', אזי יכול האדם להפנות 'כוח' ייחודי זה לרצון ה'. הצורך בצמצום הוא אימננטי לתקופת החסרון, אך מי ש'רואה' 'שהכל בידי שמיים', אזי אין לו צורך בצמצום:

"תחטאני באזוב ואטהר" (תהלים נא, ט) - ... יש טהרה ממקור הטהרה, השי"ת מראה לאדם שממנו יצאו הדברים כבושים... והטהרה באופן זה אינו צריך לצמצום ולברורים, כיון שהשי"ת מאיר לו בעומק לבו, שהיה תמיד דבוק בו אף בשעת החטא... והטהרה באזוב⁹⁷ ניתנה לטמאים

לדברי תלמידו ר' צדוק בפרי צדיק, פסח, אות כג (בשם רבו).

⁹² א, ברכות נד, א "התקיננו", עמ' רלח. ראו גם ב, ויקרא, "אדם", עמ' עג.

⁹³ כמובן יש לקחת בחשבון כי ייתכן ועשייה זו תגרור פירוק אותו מפגש, אם יתברר שאין בו זיקה לעולם הערכי.

⁹⁴ ראו לדוגמה את דברי אלון, המשפט העברי, א, עמ' 391-404.

⁹⁵ ראו את דבריו אודות "סוג חדש של ריעות שאפשר למצוא בקהילה האכזיסטנציאלית. בה מתחברות לא רק הידיים אלא גם החוויות". ראו סלובייצ'יק, איש האמונה, עמ' 27-30, 41-43.

⁹⁶ זאת לעומת תאורו של מגיד, איזביצה-ראדזין, עמ' 164.

⁹⁷ צמח רב שנתי המשמש כתבלין (בערבית נקרא זעטרן), המופיע לא פעם כמרכיב בתהליך הטהרה, ובאמצעותו מזים מים (בטמא מת) או דם (בחולה צרעת) על האדם הטמא.

היותר מרוחקים, היינו 'מצורע' ו'טמא מת', שהם צריכים להצטמצם מאוד. ועל ידי הצמצום הגדול אז מקבלים טהרה, היינו, על ידי שיכירו שפלותם וחסרונם, כמו שנתבאר במקומם בענין טומאת מות ומצורע.⁹⁸ והיינו, שכל מה שיכירו יותר שפלותם יגיעו להכיר רוממות השי"ת, ששוכן אף במקום היותר מרוחק. וזה ענין האזוב לטהרת טמאים האלו, שצריכים מצדם לנקות עצמם מאוד מכל שמץ של תקופות וגיאות, ולטאטא במטאטא השמד כל פסולת לבערם מעומק לבו.⁹⁹

סביב נושא טהרה והיטהרות, עולה הדיון ביחס למידת הצורך בצמצום. רמ"י מציג לפנינו שני סוגי טהרה - הטהרה בה הדרוש נפתח, מתארת מצב בו האדם מכיר במבט רטרוספקטיבי כי גם בעת החטא היה ה"כל בידי שמיים". הכרה זו למעשה מצילה את החטא, הופכת אותו על פניו, ובכך 'גואלת' אותו. האדם המגיע להכרה זו, שוב איננו זקוק לצמצום, כי הגיע להכרה העליונה, בה נחשפת לפניו האמת האלוהית, וממילא אין הוא זקוק לחיות בתוך המסגרת בהיותה מוגדרת ככזו. לעומת זאת, אופי הטהרה השני קשור לאותו טיפוס שהתנתק מהרצון האלוהי, ולכן מסומל על ידי 'מות' ו'מצורע' הדומה למת, ועל כן הוא צריך להצטמצם מאוד. אמנם תנועת הצמצום כאן איננה מתוארת במושגי התנהגות נורמטיבית, אלא מתוארת במושגים אתיים, קרי הכרת שפלותם וחסרונם, אך נראה כי העקרון נשמר. 'צמצום' זה כחלק מהכרת חסרונו, אמור בסופו של דבר להוליך את האדם להכרה ב'רוממות השי"ת', כצעד בדרך להכרה כי "הכל בידי שמיים".

אסיים דיון ארוך זה על מושג 'החסרון' בדרוש המפגיש בין שני מישורי הקיום בהם האדם חי (שתי רמות התודעה), וראיית התהליך בו האדם מכיר ומתמודד עם 'החסרון' כמעבר בין שני מישורים אלה.

מצות לולב שהוא כל אחד כפי שידע נגעי לבבו, כן צריך ליגע את עצמו בעבודת השי"ת, וזה נקרא 'רשות היחיד'. וגם על ידי עבודה יכול להשיג אחרי כן קדושה למעלה משורש מחצבו, אף במקום שלא היה לו עד כעת שום השגה בזה. מכל מקום שעל ידי שיעבוד בעבודה שלימה להשי"ת, שזה רומז הנענועים שבלולב,¹⁰⁰ שעל ידי עבודת האדם יתאחדו כל ההתחלקות הבריאה, ואז יכול להיות נקבע בלבו השגת הקדושה שהיה רחוק ממנו עד כעת. וכל זה הוא ע"י שיעבוד העבודה השייכת לפרט נפשו, שהיה לו מקודם חסרון בזה. ולכן לולב הגזול פסול, כי איך ישלים חסרונו בדבר שאין שייך לו לפרט נפשו, כל פרט נפש יש לו פרט עבודה השייכת לנפשו שבזה ישלים חסרונו, ובזה יעבוד כל ימי חייו, ובזה יוכל להשיג דברי תורה, שהם עוד למעלה משורש נפשו.¹⁰¹

קטע זה שייך לרצף של אמירות של רמ"י העוסקות ביחס, של מה שניתן לכנות "ידיעה ובחירה". הקביעה כאן על העשייה האנושית המאפיינת את העוה"ז, גם היא שכיחה אצל רמ"י, אך כאמור מה שבולט כאן על רקע מכלול הגותו, זו הקביעה שלמעשה שני העולמות או המישורים נוגעים זה בזה. רמ"י מנגיד בדרוש בין מצוות שבת וסוכה ובין מצות לולב. שבת וסוכה הם בבחינת 'אור מקיף' שלעתיד לבא יתגלה, כשם שההיבט הסגולי בעם ישראל יופיע, בו אין שוני בין אדם לאדם. אך המעבר לבחינה זו עוברת דרך העשייה הפרטית של כל אחד ואחד. לפנינו שוב מבנה משולש בו

⁹⁸ ראו גם א, מצורע, "ושלח", עמ' קיג.

⁹⁹ ב, תהלים נא, "תחטאני", עמ' קנה.

¹⁰⁰ בתחילת הדרוש הסביר רמ"י שלולב מסמל על העשייה של האדם בעוה"ז, וזאת על ידי נענועו לששה כיוונים (ד רוחות השמים, למעלה ולמטה), המסמלים את מימדי העולם.

¹⁰¹ ב, סוכה דף ו,ב, "ענין", עמ' קצג. על אפשרות של שינוי השורש ראו גם א, וילך, "וילך", עמ' קצז; שם "וזאת הברכה", "ויהי", עמ' רב.

פתחנו את הדיון בסוגיית הבירור, שבדומה לדיון כאן מתארת את תהליך התפתחות האדם - חייו של האדם הדתי מתחילים במישור 'הכללי'; האדם באמצעות הכרתו והעבודה הדתית המתלווה לכך אמור לעבור לחיים במישור 'הדתי' קרי קיום מתוך תודעה של סובייקט; האידיאל הדתי שרואה רמ"י נגד עיניו יתרחש בעת שהכלל יחיה בהווה זו, ובכך יהפוך מישור 'דתי' זה שהוא בהגדרתו מישור אישי סובייקטיבי זה למישור בו כל אדם יחיה בו ובמובן מסוים אנו חוזרים למישור 'כללי'.¹⁰²

מצוות לולב מסמלת את 'נגעי לבבו' של האדם – לאמור מצוה זו מצביעה לאדם על חסרונו (ייתכן ורמ"י דורש לו-לב), ובכך מתאפשר לאדם להיפגש עם עולם הידיעה, במובן זה שעתה מתגלה לאדם מיהו, כמו גם העובדה כי מהלך חייו איננו מקרי ("הכל בידי שמיים"). פעולת השלמת החסרון, שיותר מכל הינה תהליך תודעתי, עשויה להוביל אותו להבנה של דברי תורה או לקדושה שהיא מעבר לשורש נפשו, ומעבר למה שהוא מסוגל להכיר. ובכך העשייה בעולם 'הבחירה' לא רק מעבירה את האדם לעולם 'הידיעה', אלא גם פותחת לפניו אפשרויות הכרה גבוהות מכל אשר שיער והשיג עד אז.

אסיים את המהלך בהצבעה על כי ההיבט האישי מאוד בולט בקטע שלפנינו. משמעות העשייה מותנית בקיומה של כנות הפנימית, או בלשון אחר לפנינו דרישה לאותנטיות. עשייה שאיננה נכונה עבורו, עבור מי שהוא, עבור חסרון שבנפשו מסומלת על ידי הביטוי 'לולב גזול', שביחס אליו נאמר שנענעו פסול. עשייה דתית זו מסומלת על ידי הביטוי 'גזילה', ועיקרה להביע שמה שלא שייך לאדם, הוא גם לא יוכל לעשות עימו דבר בעל ערך, כך שאל לו לוקחת מהאחר את מה ששייך לו. קביעה חריפה זו מזכירה לנו כמה מוטיב זה הודגש ושימש תשתית רעיונית בבתי המדרש בהם צמח רמ"י: פשיסחה וקוצק. העמידה מול הזולת שכה הטרידה את מוריו, הופכת אצל רמ"י למוקד הגותי במשנת רמ"י, והיא אשר עומדת ברקע הדרישה שלו מתלמידיו לחפש בחייהם את רצון האל מכל אחד ואחד מהם. אין צורך להזכיר כי גם תהליך הבירור היה בנוי על קיום בירור מ"לא תרצח".

סוגיית ה'חסרון' הובאה כאן כדי להשלים אתה דיון ביחס לעבודה האישית הקיימת אצל רמ"י, עבודה אותה הוא רואה כפסגת העשייה או ליתר דיוק התודעה הדתית. המרתק גם כאן שהנה אצל רמ"י לעיתים הגבול בין מישורי הכלל והפרט 'נמתח', ותורת העבודה האישית מופיעה עוד לפני יצירת תודעת 'אני' העומד מול האל, ואדרבה מהווה חלק מאותו שינוי האמור להתחולל בתודעת האדם. לאמור אין כאן רק התמקדות בתודעה ובגבולותיה, כשם שאין כאן רק ראייה חודרת או צלולה של המציאות בכלל, בו האדם מגלה את המהותיות שבה (כולל הוא עצמו), אלא ראייה זו עצמה משפיעה על האדם.

¹⁰² ראו לעיל דבריי על 'קהילת הברית' היכול לשמש מעין הדגמה או בבואה למצב זה.

נספח שלישי

עקידת יצחק – שיח חסידי אקזיסטנציאליסטי

הפרשה המקראית העוסקת בעקידת יצחק¹, היוותה הזדמנות עבור ההוגים והפרשנים לאורך הדורות, להביע באמצעותה את עמדתם ביחס למהותה של האמונה הדתית, ומידת המחויבות של האדם לאמונתו. שרטוט דמותו של אברהם "אבי המאמינים"², הוא מתן ביטוי לאופן שהוויית האמונה מצטיירת אצל הכותב, ומכאן חשיבותה, כאשר אנו ניגשים לעסוק במאפייני הגותו הדתית של ר' מרדכי יוסף.

אציג כאן את פרשנותו של רמ"י לעקידה, ואראה כי פרשנות זו יכולה לשמש בבחינת בנין-אב לעיקרי הגותו של רמ"י.³ מרכיבים בולטים בהגות זו (כגון תהליך ה'בירור' ו'סילוק הנגיעה', חיים בצל הפרדוכס ו'יעת לעשות לה'") באים לידי ביטוי בקטע פרשני זה. במובן מה, ניתן לראות בפרקי המחקר פיתוח של היסודות הרעיוניים המופיעים כאן כבר בתמצית. מקומו של נספח זה בסיומו של המחקר, מהווה לא רק סיכום להגותו של רמ"י, אלא שדבריו כאן יונהרו על רקע האמור עד עתה.

את פירושו של רמ"י אציג תוך מתן ביטוי לדיאלוג המתנהל בין פרשנותו ובין פרשנותם של הוגים חסידיים מחד והוגים מחוץ לעולם החסידי, תוך הדגשת רעיונות מקבילים להגות האקזיסטנציאליסטית.⁴ מקום נרחב יינתן לעימות פירושו של רמ"י עם פירושו של ר' מנחם מנדל מקוצק⁵ ור' יהודה לייב אלטר מגור (1847-1905), מחבר ספר **שפת אמת**.⁶ ההשוואה לדברי הוגים חסידיים שמקורם באותו בית מדרש בו למד רמ"י, לא רק שתבליט את מאפייניה הייחודיים של משנתו, אלא תאפשר לנו ללמוד על המחלוקת ההגותית-רוחנית, ששררה בבית המדרש בקוצק,

¹ בראשית פרק כב.

² על דמותו הרוחנית של אברהם בכתובה החסידית ראו גלמן, דמותו; גרין, **התמסרות ומצוה**.

³ אמנם ר' יעקב מאיזביצה-ראדזין, בנו של רמ"י, בספרו **בית יעקב**, וירא, אות נו (עמ' 164), רואה בעקידה מעשה יוצא דופן ללא אח ורע וללא המשך. דבריו העוסקים ביחס לתוכן הציווי עצמו, אין בהם כדי לשלול את הטעון שאופן ההתמודדות של אברהם אמורה לשמש דגם ללמידה.

⁴ מטרת ההשוואה איננה רק להצביע על קיומם של רעיונות דומים אצל ההוגים השונים, אלא עיקרה (א) להנהיר מוטיבים בספר מסויים בעזרת אותן מקבילות. במובן זה ניתן לומר, שאני קורא את רמ"י בעזרת פרשנותם של קירקגור, הר"ד סולובייצ'יק, י' ליבוביץ ור' צדוק מלובלין לעקידה. (ב) להצביע על דיאלוג רוחני בין הוגים שונים, בו הדמיון אך בעיקר השוני מצביע על הייחוד הרוחני של כל אחד מההוגים. זאת בעיקר מטרת ההשוואה בין רמ"י ובין רמ"מ והר"ל. על סוגיה מתודולוגית זו, על רקע ההשוואה שערך גלמן, **האימה**, עמ' 71-1, בין פרשנותם של קירקגור ורמ"י (ור' צדוק) לעקידה, ראו מגיד, ביקורת, עמ' 281-282; 284. גלמן בהמשך הגדיר את עמדתו המתודולוגית, ראו גלמן, **אברהם**, עמ' 9-12 (השוו גלמן, חסידות אקזיסטנציאלית, עמ' 397-393).

⁵ ראו את מאמרו של י' מאיר, קוצק והעקידה. בשונה ממאיר אני מתמקד בהשוואה בין רמ"מ ורמ"י, כחלק ממהלך שלם בו פתחתי בפרק השני, ובו בירור ייחודה של משנת רמ"י על רקע דברי רבו, כמו גם ניסיון לברר את סיבת פרישת רמ"י מקוצק.

⁶ ראו גלמן, **האימה**, עמ' 86-92. מעבר לעצם ההשוואה, ואפילו מעבר לרצון להציג פירוש מלא לדברי בעל השפת האמת, ברצוני לנצל סוגיה זו להצביע על תהליכים המתרחשים בממשיכי בית פשיסחה, שיאפשרו לנו למקם את באופן מדוייק יותר את משנת רמ"י בזיקה למהפכה שיצרה פשיסחה בעולמה של החסידות.

דבר העשוי לתרום להבהרת גורמי פרישתו הרועמת של רמ"י את החצר בקוצק, והקמת חצר חלופית באיזביצה.⁷

בספרות המחקרית קיים זה מכבר דיון אודות קיומו של ההיבט האקזיסטנציאליסטי בפרשנותו של רמ"י, תוך הבלטת הדמיון⁸ בין פירוש זה ובין פרשנותו של קירקגור.⁹ בדבריי להלן אציג באופן מפורט את פרשנותו של רמ"י לעקידה, ובכלל זה השוואה בין פרשנות זו ובין דברי קירקגור כמו גם דברי הוגים נוספים. אך בעיקר מטרתי להראות כיצד תיאור התמודדותו של אברהם מהווה תיאור בזעיר אנפין של כלל הנחיותיו הדתיות בספר מי השלוח. אברהם המבקש לדעת מה רצון האל ממנו בכל הנוגע לבנו, עובר תהליך של 'סילוק הנגיעה'. תהליך זה שתואר לעיל בהרחבה בעת הדיון אודות תהליך ה'בירור', מוביל את אברהם להכרעה שהיא בבחינת "עת לעשות לה'". אברהם חורג מעצמו ומעולמו, וזוכה לדעת את רצון האל ממנו, הופך ל'אבי המאמינים', במובן זה שהוא משמש עתה מקור ללמידה. כך שבדומה לפרשת זמרי, אני מבקש לערוך כאן לא רק השוואה מקומית בין רמ"י ובין הגות אקזיסטנציאליסטית דתית, אלא להראות כיצד פרשה זו ארוגה עמוק בתוך עולמו הרעיוני של ספר מי השלוח, ובמובן זה פירושו של רמ"י לשתי פרשות מקראיות אלו, מהוות יישום טבעי של משנתו הייחודית.

לעקידה מוקדשים בספר **מי השלוח** שני דרושים, כאשר ניתן לראות בדרוש המופיע בחלק ב' דרוש משלים לזה של חלק א. אפתח את העיון בדרוש המופיע בחלק א:

"והאלוקים נסה את אברהם" (בראשית כב, א) - ענין ניסיון של העקידה היא גדול האמונה שהיה לאברהם אבינו בהש"י. כי אף שאמר לו "כה יהיה זרעך"¹⁰ (שם טו, ה) ונאמר לו "ואת בריתי אקים את יצחק" (שם יז, כא), ועכשיו כשנאמר לו העלהו לעולה, עם כל זה האמין בדברים הראשונים כמו מקודם ולא נפלו אצלו. **וזאת האמונה אין בשכל האדם להשיג.**¹¹ והנה באמת לא היה לאברהם דיבר מפורש מהש"י שישחוט את בנו, על כן לא נאמר "ה' נסה" רק "והאלוקים נסה".¹² היינו, שהיה אליו דבר ב'אספקלריא דלא נהרא'¹³ (זוה"ק וירא קכ ע"א), ועל זה נאמר

⁷ ראו על סוגיה זו בפרק השני.

⁸ ראו גלמן, **אברהם**, עמ' 77-89; ובנוסח דומה גלמן, **האימה**, עמ' 23-44 (השוו גלמן, עקידת יצחק); על דברי גלמן ראו את תגובתו של מגיד, ביקורת; תגובה לדברי הביקורת אצל גלמן, חסידות אקזיסטנציאליסטית, עמ' 406-412. כן ראו אצל מדן, **העקידה**, עמ' 37-39, 77-78. לעומת זאת, ראו את עמדתו של א' מאיר, עקדת יצחק, עמ' 287-291, הטוען לדמיון בין פירושו של רמ"י לבין פירושו של בובר לעקדה. עוד על פרשנותו של רמ"י לעקידה ראו מגיד, **איזביצה-ראדזין**, עמ' 144-149.

⁹ סרן קירקגור, **חיל ורעדה**. על פרשנותו של קירקגור לעקידה, ראו: ברגמן, **הפילוסופיה הדיאלוגית**, עמ' 108-90; הנ"ל, **הוגים**, עמ' 111-137; גולומב, קירקגור; הנ"ל, **אביר האמונה**, עמ' 121-126; שגיא, **מסע האני**, עמ' 173-189; ובמאמריו 'נסיון העקידה' ו'העקידה'; סיגד, אברהם; כהן, **אייכה**, עמ' 143-153.

¹⁰ "ויוצא אותו החוצה ויאמר הבט נא השמימה וספור הכוכבים אם תוכל לספור אותם ויאמר לו כה יהיה זרעך".

¹¹ ראו גם א, בחוקותי, "זוה", עמ' קלז.

¹² על משמעות שני שמות האל הללו יש חומר רב, ואציין כאן רק כמה מקורות לדוגמה: אורבך, **חז"ל**, עמ' 103-114; ר"י גייקטיליה, **שערי אורה** (מהד' בן שלמה): על שם הוויה – א, עמ' 176 ואילך, על שם אלוהים – ב, עמ' 7 ואילך; תשבי, **משנת הזוהר**, א, עמ' קנד-ה, ושם, עמ' קצג-קצו; פדיה, **רמב"ן**, עמ' 318-320; פדיה, **השם והמקדש**, עמ' 103-105; חלמיש, **מבוא**, עמ' 114-116; אידל, **קבלה**, עמ' 151.

¹³ ראו ב, וירא, "עיקר", עמ' יט; שם, "ויקרא", עמ' יט-כ, בו הוא מבאר: "היינו שנעלם ממנו הבהירות". על עמדה יותר עקרונית בהבנת תופעת הנבואה, ראו את דבריו בח"א קדושים, "ואלהי", עמ' קיח, וראו על כך להלן בפנים. על

והאלוקים' לשון תקופות.¹⁴ ועל זה לא נקרא הנסיון על שם יצחק, כי יצחק האמין לאברהם כי מה' הוא, ואינו נסיון כל כך. רק **לאברהם היה נסיון לפי שלא היה אצלו הדיבר מפורש**. ואם היה לו שום נגיעה כאב לבן אז היה מכריחו לרחם עליו, כי באמת מאת ה' היה שלא ישחטו, והנסיון היה רק למראה עיני אברהם.¹⁵

דברי רמ"י הללו מוסבים על ההתגלות לה זוכה אברהם, ובו נאמר לו ללכת ולעקוד את בנו יחידו אשר אהב. בקטע המצוטט כאן מצויים שני מוטיבים, בהם יפתח הדיון בפרשנות רמ"י לעקידה.

א. הדרך להכרת רצון האל - "בעיית השמיעה"¹⁶

"לא היה דיבר מפורש... היה אליו דבר ב'אספקלריא דלא נהרא"¹⁷ – האתגר הגדול של אברהם הוא להכריע בעצמו, ומתוך עצמו, מה היה תוכן דבר האל. אברהם שאינו זוכה להתגלות נבואית חד משמעית, נאלץ לעבור תהליך של בירור כדי להכיר מה רצון האל ממנו בעת הזאת. אברהם עומד כאן במצב של אי בהירות וספק, ובכך אנו שומעים אמירה כפולה: א) גם מי שזכה לנבואה, אין לו וודאות שניתן לכנותה 'אובייקטיבית'. ב) שמצב של ספק, או ליתר דיוק העדר עיגון חיצוני-אובייקטיבי הוא אימננטי לחוויית האמונה. אברהם הניצב מול הצו האלוהי "והעלהו שם לעולה", צריך להכריע מה רצון האל ממנו. ניתן לשער כי האפשרויות ביניהן עליו להכריע הן, האם נדרש ממנו רק להעלות את בנו על המזבח כמעין פעולה סמלית,¹⁸ או שמא עליו להקריבו בפועל ממש.¹⁹

הביטוי 'אספקלריא' ראו להלן הערה 17.

¹⁴ לשון רבים של 'תוקף' ('יתקיף') ולא 'תקופה'. הביטוי נפוץ בכתיבת רמ"י ומשמעותו בדרך כלל 'עוצמה', וביחס לאדם בטחון עצמי. ראו לעיל בפרק הרביעי הערה 108 שם הבאתי את המקורות המוכיחים פירוש זה. ראו שם את המובא במחקר ביחס לביטוי זה.

¹⁵ א, וירא, "והאלוקים", עמ' כט.

¹⁶ אני משתמש בביטוי זה, גם כדי לעורר את הקורא לדיון מקביל בסוגיה זו אצל מפרשיו של קירקגור, נוכח דבריו **חיל ורעדה**, עמ' 65: "אם אמנם ניתן להעלות על הדעת כי יתכן לחולל מעשה שבאמונה, אלא שהאיש שגה, ולא פרש כהלכה את רצון האל ממנו, מה נותר לו עוד שיעמוד להצלותו?". ראו בובר, **פני אדם**, עמ' 314-313; ברגמן, **פילוסופיה דיאלוגית**, עמ' 96-99. לעומת זאת, ראו את דברי שגיא, **מסע האני**, עמ' 177-173; שגיא, העקידה; שגיא-סטמן, **דת ומוסר**, עמ' 188-195.

¹⁷ המונח 'אספקלריא' מופיע כבר במשנה **מסכת כלים**, פ"ל מ"ב: "אספקלריא – טהורה, ותמחוי שעשאו אספקלריא – טמא". ביחס למשמעות הביטוי ראו במילון התלמודי **הערוך השלם** בו מופיע "אבן שקופה המשתמשין בה במקום חלונות". אצל מפרשי המשנה הקלאסיים אנו מוצאים שני פירושים: מראה מזכוכית או עדשה מזכוכית. כן עיינו אצל תשב"י, **משנת הזוהר**, ב, עמ' קמ-קמא. ראו גם במדרש **בראשית רבה** צא, (ת"א עמ' 1121), ושם הערות המהדירים לשורה 3, ביחס לצורות הכתיב של הביטוי. בסמוך נראה כי חז"ל השתמשו במטבע לשונית זו לצורך תיאור שתי דרגות עקרוניות בנבואה.

¹⁸ כדברי חז"ל במדרש האומרים שאברהם היה צריך לפרש באופן אחר את הציווי האלוהי "והעלהו לעולה", ראו במדרש **בראשית רבה** נו, ח: "כשאמרתי לך 'קח נא את בנך' וגו', לא אמרתי שחטוהו, אלא 'והעלהו' לשם חיבה אמרתי לך, אסקתיה [=העלה אותו] וקימת דברי, ועתה אחתינה [=הורד אותו]". לקטע המדרשי זה נחזור לקראת סופו של פרק זה, בעת העיון בפרשנותו של רמ"מ מקוצק לעקידה.

¹⁹ אמנם, אין כאן את ההתלבטות הקיצונית יותר, שיש המוצאים בפרשנותו של קירקגור ביחס לאברהם, לפיה אברהם התלבט קולו של מי שמע, את קולו של האל או חלילה קולו של השטן. ראו בובר, **פני אדם**, עמ' 314; ברגמן, **פילוסופיה דיאלוגית**, עמ' 96-97. אפשרות זו מופיעה כבר מופיעה בספרות חז"ל, ראו **מדרש אגדה** (מהד' בובר), וירא, עמ' נב; מדרש ויושע, בתוך: **בית המדרש** (עורך: א' יעלינעק), חדר ראשון, עמ' 36; **אוצר המדרשים**, (עורך:

הכרעה זו יכולה להיעשות לדעת רמ"י, רק כאשר אברהם מסיר את נגיעותיו האישיים כאביו של יצחק: "ואם היה לו שום נגיעה כאב לבן אז היה מכריחו לרחם עליו".²⁰ אברהם צריך לנטרל את עולמו הרגשי, כדי שזה לא יטה את הבנתו ביחס לכוונת הרצון האלוהי.

קביעתו הפרשנית של בעל מי-השלוח, ביחס לחוסר הוודאות הקיימת בנבואת אברהם, הינה חריגה בפרשנות היהודית לעקידת יצחק.²¹ בכך למעשה, מותיר ר' מרדכי יוסף את אברהם ללא כל יכולת לעגן את עצמו בוודאות 'אובייקטיבית'. עמדה זו תובהר, אם נעמת אותה עם פרשנותו הקלאסית של הרמב"ם בספרו 'מורה הנבוכים' (ח"ג פרק כד).²² כידוע, אחד המסרים אותו לומד הרמב"ם מעקידת יצחק, היא קיומה של הוודאות שיש לנביא ביחס למראה הנבואה:

רצה להודיענו (=בסיפור העקידה) שכל מה שרואה הנביא במראה הנבואה הוא אמת ודאית בעיני

הנביא. בשום אופן לא יטיל ספק במשהו ממנו.²³

לדבריו, אם היה לאברהם ספק קל שבקלים, לא היה ניגש לעקוד את יצחק בנו.²⁴ ניתן לקבוע שעקרון זה שטבע הרמב"ם, הפך לעמדה המייצגת ביחס לאופן שהובנה נבואת אברהם, לאורך ימי הפרשנות הדתית-יהודית את פרשה זו.²⁵

מתברר שעמדה זו של רמ"י, המופיעה אצלו גם בדרושים מקבילים לפרשה מקראית זו, הינה עמדה עקרונית ולא רק פירוש מקומי לפרשת העקידה, ובכך אנו למדים אודות תפיסתו את תופעת הנבואה וההתגלות האלוהית לאדם:²⁶

א. האופן בו מפרש רמ"י, את הביטוי 'אספקלריא דלא נהרא', הוא בבחינת פרט המלמד על הכלל.

איזנשטיין), עמ' 147. ראו על כך הרב שג"ר, ניסיון העקידה, לאורך המאמר.

²⁰ ובדומה בח"ב וירא, "עיקר", עמ' יט: "והיה נבון בלב, והיה יכול לפשוט הספק לכל צד, שבאם היה לו קצת נגיעה ליצחק כאהבת אב לבנו, היה פושט לעצמו שלא יעלהו". מוטיב זה מופיע לאורך דרשותיו של נינו על העקידה, ראו **תפארת יוסף**, ראש השנה, "ויהי" (בשני הדרושים), "והאלהים", עמ' טז-יח. בדרוש האחרון מדגיש ר' מרדכי יוסף אלעזר שההתגלות ב'אספקלריא דלא נהרא' נועדה לאפשר לאברהם בחירה, עיינו שם עמ' יז.

²¹ וזאת בשונה מהאפשרות לפיה אברהם טעה בהבנת רצון האל. ראו על כך שגיא, **מסע האני**, עמ' 175, תחילת הערה 13; הנ"ל, ניסיון העקידה, בפרט עמ' 123, הערה 11. לעמדה זו ניתן להוסיף את פרשנותו של ר' יוסף אבן כספי, שהביע ביקורת מוסרית על הציווי לעקוד את הבן. ראו כשר, ביקורת עקדת יצחק.

²² הפניות מחקריות לפרק זה ניתן למצוא **במורה הנבוכים** (מהד' שורץ), כרך ב, עמ' 504, ושם עמ' 685.

²³ **מורה הנבוכים** (מהדורת שורץ), עמ' 507. ראו גם **מדרש הגדול**, וירא, (מהד' מרגליות) עמ' שנ, אות ג.

²⁴ לכן אברהם צווה ללכת ג' ימים כדי להראות שהמעשה לא נעשה מתוך אימפולסיביות רגעית. ראו לדוגמה, שביד, **ישר השם**, עמ' 310-311.

²⁵ לדוגמה האברבנאל פותח את פירושו לעקידה בציטוט דברי הרמב"ם הללו, ראו פירוש **אברבנאל על התורה**, עמ' רס"ז. ניתן לקבוע שעמדה זו רווחת גם בספרות הדרוש החסידית לדורותיה.

²⁶ נבואת משה תהיה במושב זה בבחינת יוצא מן הכלל הלמד על הכלל. דיון על כך ניתן למצוא בפרק העוסק בתהליך ה'בירור'. השוו לדברי ש"ץ, עיונים, עמ' 559, הטוענת שגם משה "לא נמלט מהחוקיות של ה'ספק'". אמנם ש"ץ לא הציגה הוכחה משכנעת לטיעונה זה, מה גם שדבריה מפרקים את ההגיון עליו בנוי הדרוש של רמ"י, קרי ההבחנה בין אספקלריא מאירה (משה) ובין אספקלריא לא מאירה (שאר הנביאים ובכללם אברהם). אלא שיש להודות כי למרות תיאורו של רמ"י את מדרגת משה כ'חכמה מבוררת', שמשמעותו בהקשר זה כמצוי מעל לכל ספק (ראו להלן בפרק הבא), הרי שקיימים מקורות הסותרים קביעה זו, ובהם נאמר כי גם דברי התורה של משה הם תוצר של התמודדות עם מצבי מבוכה: ראו אף יהושע כ, "וידבר", עמ' רח "כי כל דברי התורה שנתגלו למשה רבינו ע"ה, לא נתגלו אלא על ידי מבוכה שהזמין לו הש"י שיהיה נצרך לזה"; ב, מגילה דף לא, ב "קללות", עמ' קצח: "גם במשה רבינו הסתיר השי"ת דרכו, ואז אמר הדברי תורה אליו".

עלינו לזכור, שהבחנתם המפורסמת של חז"ל בין נבואת משה ובין נבואת שאר הנביאים,²⁷ שהפכה יסוד בספרות הפילוסופית והקבלית,²⁸ הוצגה בניסוח הבא:

כל הנביאים נסתכלו באספקלריא שאינה מאירה משה רבנו נסתכל באספקלריא המאירה.²⁹
 אם כן, השימוש במושג כאן מלמד לא רק על נבואת אברהם כאן במעשה העקידה, אלא על זו של הנביאים בכלל.

ב. ביטוי נוסף לעמדתו זו, ניתן למצוא אצל רמ"י בדבריו אודות נבואת ירמיהו, כאשר אנו קוראים את הדברים הבאים:

ובאם אחר סילוק והסרת נגיעותיו עוד ישאר לו זה החשק, אז ידע בברור כי מאת ה' היא, כמו שמצינו בירמיה נביא עליו השלום ששאלו לו האנשים באם ישובו למצרים³⁰... כאשר אמר להם שלא ישובו, אמרו לו ברוך בן נריה מסית אותך.³¹ וזה לא היה מפני שחשדו אותו שלא אמר להם מפי הש"י רק מדעתו, כי היה מוחזק אצלם לנביא ה'... אך חשדו אותו כי מאהבתו לברוך בן נריה רוצה שישארו בארץ ישראל, כי רצה שברוך ישיג נבואה, וכל התחלות הנבואה אינו רק בארץ ישראל כידוע,³² ומחמת אהבתו הוא נוגע לדבר הזה ונדמה לו שגם רצון הש"י נוטה לזה. כי גם **נבואה צריך בירר גדול אם הוא אמתיות מאת הש"י**.³³

רמ"י מקביל ובכך מדמה בין חשק גדול שאדם חש בקרבו, חשק שלאחר הסרת נגיעותיו מלמדו על רצון האל ממנו,³⁴ ובין קול נבואה שגם ביחס אליו על האדם לעבור תהליך של בירור פנימי. ירמיה צריך לברר האם פירש באופן מהימן את הרצון האלוהי לשארית הפליטה, או שמא הבנתו את הרצון האלוהי, מונע על ידי שיקול אישי, והוא רצונו³⁵ שברוך בן נריה יזכה לנבואה.

²⁷ הבחנה המבוססת על פשטי המקראות. ראו אופנהיימר, **נבואה**, בפרט עמ' 120-114.

²⁸ יש לזכור כי רשב"י ובנו מתוארים כרואים באספקלריא מאירה (ראו בבלי סוכה דף מה, ב). על רקע זה טבעית ההקבלה המופיעה בספרות הזוהר בין רשב"י ובין משה. ראו הלנר-אשד, **החוויה בזוהר**, עמ' 50-48.

²⁹ תלמוד בבלי **יבמות** מט, ב. כן ראו: **סנהדרין** צז, ב; **סוכה** מה, ב. מעניינת הגירסה במדרש **ויקרא רבה** א, יד (מהדורת מרגליות עמ' לא): "ורבנן אמ' **כל הנביאים ראו מתוך איספקלריה מלוכלכת... ומשה ראה מתוך איספקלריה מצוחצחת**". ראו שם הערות וביאורים שורה 1. על אמירה זו ראו אצל פדיה, **רמב"ן**, עמ' 170-168, שהרמב"ן פירש קטע מדרשי זה, כהבחנה בין רמת השגה על ידי קשר דתי חווייתי בלתי אמצעי (=מדרגת משה) ובין רמת השגה של ידיעה אודות הדבר (=שאר הנביאים), ראו שם עמ' 168. ראו גם ש"ץ, עיונים, עמ' 559, הערה 16.

³⁰ ראו ירמיה פרק מב. שארית הפליטה מבקשת באמצעות ירמיה לשמוע את דבר ה', והם מתחייבים לפני הנביא: "יהי ה' בנו לעד אמת ונאמן אם לא ככל הדבר אשר ישלחך ה' אלוהינו אלינו כן נעשה. אם טוב ואם רע... נשמע למען אשר ייטב לנו כי נשמע בקול ה' אלוהינו" (שם, ה-ו).

³¹ ההנחיה שאותה מוסר ירמיה בשם ה' היא להשאר בארץ (מב, ז-כב), ואילו תגובת שארית הפליטה היא: "ויהי ככלות ירמיהו לדבר אל כל העם... אומרים אל ירמיהו שקר אתה מדבר... כי ברוך בן נריה מסית אותך... ויבואו ארץ מצרים כי לא שמעו בקול ה'..." (מג, א-ז).

³² ידועים דברי ר' יהודה הלוי בספר **הכוזרי**, מאמר שני, פיסקות ח-כד, (אבן שמואל, עמ' נג-סד), ואמירה מייצגת מדבריו תהא: "כל מי שנתנבא לא נתנבא כי אם בארץ הזאת (=ארץ ישראל) או בעבורה" (שם, ביד עמ' נג). ראו קרייסל, ארץ ישראל ונבואה.

³³ א, קדושים, "ואלה"י, עמ' קיח. השוו לכתבי בנו שלמרות הדמיון בצורת הדרוש, מוטיב זה ביחס לנבואה אינו מופיע בדבריו - ראו **בית יעקב**, קדושים, אות טו (עמ' 200).

³⁴ בטיעון זה נדון בהרחבה, הן בפרק העוסק בסוגיית ה'בירור', והן תוך כדי התייחסות לפירושו של רמ"י למעשה זמרי (והשוואת פרשנות זו לדברי רוזנצוויג בנושא קיום ואי קיום מצוות מתוך 'יכולת').

³⁵ כפי שצינו כאן לעיל בהערה 34, עסקנו בהרחבה בהבחנה בין פעילות מתוך 'רצון', שהוגדרה גם שפעילות מתוך האגו האנושי, ובין פעילות מתוך 'יכולת' המבטא את מה שכינינו 'היסוד הטרנסצנדנטי' הקיים בתוך האדם.

לפנינו התלבטות יסודית בה עוסקת משנת רמ"י והיא, כיצד מכיר האדם את רצון השם ממנו. עלינו לזכור כי התעוררות הרצון אצל האדם, מהווה עבור רמ"י התגלות של רצון האל ממנו, ואז על האדם לברר לעצמו, האם הוא מסוגל לזהות רצון זה כרצון האל. פער זה בהקשר לנבואה ניתן להקבילו לפער שבין התגלות ובין פרשנות. לאור מה שראינו בתהליך הבירור עולה כי 'הסרת הנגיעה' היא הדרך ל'סגור' פער זה.

טענה עקרונית מאפשרת לנו לעבור לקביעה השניה עליה הצבענו לעיל בדברי רמ"י. חוסר וודאות מעין זו המתוארת כאן, אפילו אצל הנביא, מבטא את הרעיון שבחיי האדם, הימצאות בספק הינו מרכיב מהותי בחייו גם כמאמין. אין לאדם נקודת עגינה ארכימדית, עליה יוכל לעגון את חייו, וודאי שלא בתחילת דרכו הרוחנית. חוויית האמונה איננה מבטיחה לו וודאות מוחלטת.³⁶ כדי להגיע לאותה וודאות ('תקופות') על האדם לעבור תהליך של סילוק הנגיעה האישית, שזהה לסילוק או נטרול ה'אגו'.

עמדה זו של רמ"י ביחס לנבואה, כאמור איננה רווחת בהגות היהודית, ונראה שאפילו תלמידו ר' צדוק ממתן במעט את דבריו. ר' צדוק³⁷ אמנם מצטט את רבו בסוגיה זו (על ידי השימוש בפתח "ושמעתי"),³⁸ אלא שהוא טוען שבאופן עקרוני אין מקום לטעות בנבואה. לדבריו, פירושים של דברי רמ"י הוא, שסיבת החשד כלפי ירמיה היה שאמנם חשב שהוא שמע את קול ה', אלא שלא כך היו הדברים. לאמור, ר' צדוק מפרש שבעיית 'הנגיעה' עלולה לבלבל את הנביא, לחשוב ששמע את קול ה', בשעה ששמע קול 'עצמו'. אך בו זמנית מדבריו עולה הקביעה, שכאשר זוכה האדם לקול ה', אזי אין בדבר ספק.³⁹ כאמור, טענתו של רמ"י יותר מרחיקת לכת, ושלעולם הנביא מצוי בספק זה, וכי עליו לברר כמה מהקול ששמע, היה קול ה' וכמה היה מעורב בו קול עצמו.

תהליך זה, של הגעה לוודאות ביחס לרצון ה' מתואר על ידי הביטוי 'סילוק הנגיעה'. ההקשבה לרצון ה' דורשת מהאדם להסיר את ה'אני' שלו, ולזהות ברצון שלו את רצון האל, כך שהדרך שבאמצעותה ניתן לחשוף ולמצוא את הרצון האלוהי, היא באמצעות הפניה פנימה.⁴⁰ למעשה זהו בתמצית תהליך ה'בירור', אשר נועד לאפשר לאדם לענות על השאלה – מה האל רוצה ממנו עתה. אחזור ואציין כי תהליך זה של 'סילוק הנגיעה', אשר ניתן להשוותו לתנועת הויתור בהגותו של קירקגור,⁴¹ מעמידה אותנו על המאפיין החשוב של תהליך ה'בירור', בו האדם נוטש את התחושה

³⁶ אדרבה לאור דברי רמ"י א, אמור, "אמור", עמ' קכב, נראה שהעמידה מול הקיום מעוררת קושי דווקא אצל האדם המאמין. עמדת רמ"י ביחס ל'ספק', וראיית ההימצאות בספק ביטוי למדרגה רוחנית גבוהה, עמדה במרכז הפרק הרביעי. השוו לדבריו המפורסמים של הרי"ד סולובייצ'יק, **איש ההלכה**, עמ' 12, הערה 4.

³⁷ ראו **דובר צדק**, בני ברק תשכ"ז, עמ' פא, א (פסקה "וביאור").

³⁸ ראו בפרק המבוא בסעיף העוסק בתלמידו, וכן בנספח לפרק הקודם.

³⁹ ר' צדוק טוען שלעומת תופעת התגלות על ידי 'מגידי' המאופיינת ב'דיבור אוטומטי' [על המונח ומשמעותו המיסטית, ראו ורבלובסקי, **יוסף קארו**, עמ' 34 ולאורך הפרק הרביעי שם], בו האדם חש ומודע ש"אין הוא המדבר רק כח אחר המדבר מגרונו", הרי שבנבואה "עצמות השי"ת מתלבש בו ומדבר מגרונו... עד שהוא מדבר ממש ככל אדם". כך שלמרות שטען בשם רבו, שעלולה להיות בנבואה טעות, כאשר יש לאדם נגיעה בדבר, "ומצד הנגיעה יוכל לדמות קול ה', ואינו", הרי מאידך, ממשך שם ר' צדוק ואומר, שהאדם מסוגל להבחין ולדעת שאותו קול עצמי הוא למעשה קול ה' המדבר מתוכו.

⁴⁰ דבר המזכיר את דבריו המפורסמים של קירקגור ביומנו. ראו שגיאה, **מסע האני**, עמ' 15-17.

⁴¹ על הויתור האינסופי במשנת קירקגור, ראו ברגמן, **פילוסופיה דיאלוגית**, עמ' 93-94; שגיאה, **מסע האני**, על פי מפתח, וראו בהערה הבאה. השוו לדברי **תפארת יוסף**, ר"ה, "והאלוהים", עמ' יז: "שמצד אברהם אבינו ע"ה כבר

הבלתי אמצעית והספונטנית, ולמעשה מצוי בעמדה של ניכור ביחס לעצמו. ההתגברות על הניכור, כמו גם החזרה לקיום בלתי אמצעי, תתרחש בעת סופו של התהליך.⁴² ראוי לשים לב שבנטרול רגשות האב, לא תם הניסיון בו עמד אברהם. התנועה של 'סילוק הנגיעות', אותה צריך לעשות אברהם היא מורכבת יותר, ואברהם צריך לפעול לא רק בניגוד לרגשות האב שבו, אלא בניגוד להבנתו התבונית⁴³ וכן בניגוד לעולמו הערכי.⁴⁴

ב. היכולת להאמין למרות קיומו של הפרדוקס - "קפיצת האמונה"⁴⁵

המוטיב השני הקיים בקטע אותו ציטטנו, מכונה 'עיקר הניסיון', ובו מתגלה לנו גודלה של אמונת אברהם. "זאת האמונה אין בשכל האדם להשיג". היכולת להאמין למרות קיומו של פרדוקס,⁴⁶ לאמור, יכולת הכלה של מציאות אותה התבונה איננה מסוגלת להבין, כמו גם היכולת לממש בקיום את הציווי האלוהי היא זו ההופכת את אברהם למה שכינה קירקגור 'אביר האמונה'.⁴⁷ אברהם מצוי בתוך סתירה חריפה: מחד, נאמר לו ביחס ליצחק "כי ביצחק יקרא לך זרע" (בראשית כא, יב) וכן ההבטחה "את בריתי אקים את יצחק" (שם, יז, כא), לאמור, הבטחת הזרע לה זוכה אברהם, אמורה להתממש דווקא באמצעות בנו יצחק.⁴⁸ מאידך, נאמר לו עתה לעקוד את בנו. אברהם חי בתודעה של 'שני כתובים המכחישים זה את זה', ללא כל אפשרות של פתרון. ייחודה של תנועה זו, אותה מכנה קירקגור "תנועה פרדוקסלית", וביחס אליה הוא מעיד שאיננו

אפס ממנו כל החיים של יצחק אבינו".

⁴² ראו את דברי שגיא, **אתגר השיבה**, עמ' 109-106, שהמסע האקזיסטנציאלי כולל בתוכו בהכרח שלב משברי, בו התודעה הישנה מתפרקת, ומאפשרת השתחררות מתפיסות ישנות על הקיום. השוו גם לדברי שגיא, **מסע האני**, עמ' 37-38, 230-231, 234.

⁴³ מגיד, ביקורת, עמ' 285-284, טוען שההיבט הפרדוקסלי בעקידה נעוץ לדעת רמ"י, במתח בין פעילות מתוך הכרה תבונית ובין פעילות שמקורה הוא האינטואיציה.

⁴⁴ לתיאור תהליך מוקדשים שני הסעיפים הסמוכים. מקבילה לתנועה זו של 'סילוק הנגיעה' ניתן למצוא בתיאורו של הרב סולובייצ'יק, צירוף, ובעיקר ביחס למה שהוא מכנה דרישת ההלכה לפיה האדם יעבור תהליך של צירוף (=Catharsis), "בכל מישור של התנסותנו הקיומית הכוללת – האסתטי-תענוגי, הריגשי, העוני, המוסרי-דתי" (ראו שם, עמ' 244 ואילך). מקבילה נוספת ישמשו דברי פרום, פסיכואנליזה וזן, עמ' 163-154, לפיו התמודדות על 'מסן מותנה חברה' הוא תנאי לרכישת מודעות. ראו גם את דברי שגיא, לעיל הערה 42.

⁴⁵ על משמעות הביטוי ראו ברגמן, **פילוסופיה דיאלוגית**, עמ' 95-94; סיגד, **אקזיסטנציאליזם**, עמ' 109-103; סיגד, אברהם, עמ' 126; גולומב, קירקגור, עמ' כב-כו; גולומב, **אביר האמונה**, עמ' 123. שגיא, **מסע האני**, עמ' 64.

⁴⁶ יש להבחין בין המונחים: 'סתירה', 'פרדוקס' ו'אבסורד'. ראו את הגדרתו של סיגד, אברהם, עמ' 126 בהערת השוליים: 'סתירה' – טענה הכוללת את ביטולה; '**פרדוקס**' – טענה שסתירה מסויימת היא אמת; '**אבסורד**' – מצב דברים בפועל, שבו מתגשם פרדוקס. להגדרה שונה ראו גולומב, **מבוא**, עמ' 45; כן ראו, מרק, **אקזיסטנציאליזם חסידי**, עמ' 39.

⁴⁷ אצל קירקגור קיים זיהוי בין האמונה ובין הפרדוקס, לדוגמה: "כי האמונה היא היא הפאראדוקס הזה... " (חיל **ורעדה**, עמ' 58), ועמדה זו קשורה באופן הדוק לאמונתו הנוצרית. על הסוגיה ראו באריכות אצל שגיא, **מסע האני**, עמ' 61, 118, 133-137, 165-171 ('סיכמו של דבר, הפרדוקס והנצרות קשורים ללא הפרד בקיום הקונקרטי, בסובייקטיביות', שם, עמ' 169), 236-238. ראו גם טון, **יאספרס**, עמ' 254-226; גלמן, חסידות אקזיסטנציאלית, עמ' 406-412.

⁴⁸ בח"ב רמ"י כותב לאור המדרש **בראשית רבה** נו, ח (ת"א עמ' 603) שאברהם "היה לו מה להשיב, אתמול אמרת "כי

יכול לעשותה,⁴⁹ היא מה שמכונה כאן אמונה ש"אין בשכל האדם להשיג". מכיוון שאברהם אינו חי בתודעה שהאל יחזור בו מדרישת העקידה, ולבסוף יגיע 'צו ביטולי', קובע ר' מרדכי יוסף: "עניין ניסיון העקידה היא גודל האמונה שהיה לאברהם אבינו בהשם יתברך", שהבטחתו ביחס ליצחק אמנם תתממש. אמונת האדם מוצגת כמתקיימת גם במקום שהתבונה איננה מסוגלת להסבירה, וכל שכן להצדיקה.

עמדה זו אימננטית לעולמו ההגותי של רמ"י, וביטויים רבים לה בהגותו, כגון תפיסתו את מושג ה'אמת'⁵⁰, או יחסו לשאלת ידיעה ובחירה ועוד. אבל בעיקרו של דבר, מקופלת כאן עמדתו היסודית ולפיה בעמידה של האדם מול האל לעולם יהיה ממד של סוד. הסוד האלוהי אינו יכול להיות מובן באופן תבוני, ואדרבה המפגש של האדם עם האל דורש ממנו לוותר על תבונתו, ולנהוג על פי 'בינת הלב'. וויתור זה יפתח בפני האדם אפשרויות מפגש נוספות, אותן מסמל רמ"י במונח 'עומק' על מופעיו הרבים, ושלצורך זה אמור האדם בין היתר להיות נכון להימצא בספק.

כדי לחדד את דברי רמ"י, נעמת אותם עם דברי הרמב"ם (מורה הנבוכים, ח"ג, פרק טו),⁵¹ בו הוא עוסק בדברים שהם בבחינת "נמנעי המציאות", שאי קיומם אינו מצביע על הגבלה ביכולת האלוהית, מכיוון אלה נמנעים מחמת עצמם. האדם אינו אמור להאמין בקיומה של סתירה לוגית, שהרי סתירה זו מפרקת את תודעת האדם, שהיא ה'אמצעי' בו האדם מכיר את אלוהים. דברי הרמב"ם הללו, גם הם הפכו רווחים בהגות היהודית לדורותיה, לפחות עד התקופה המודרנית.⁵²

רמ"י, אם כן לא רק מבקש מהאדם לוותר על הבנה מוקדמת ביחס לרצון האל, לטובת

ביצחק" וגו' עכשיו "קח נא את בנד" וגו'. ראו להלן בסעיף ו ציטוט מלא של המדרש.

⁴⁹ בניסוחים של קירקגור מדובר על המעבר מ'אביר הויתורי' ל'אביר האמונה'. ראו קירקגור, **חיל וועדה**, עמ' 36-38, 49-54. ראו על כך, ברגמן, **פילוסופיה דיאלוגית**, עמ' 94-95; ברגמן, **הוגים**, עמ' 127-129; שגיא, **מסע האני**, עמ' 38.

⁵⁰ לפנינו המשך הדיון שנערך בפרק השני, ובו הוצגה עמדת רמ"י אודות מה שכנתי יכולת ההכלה של האדם, במקום שההכרה התבונית 'שותקת'. ראו שם בסעיף העוסק בקיום עם הפרדוקס.

⁵¹ ראו הפניות מחקריות לפרק זה במורה הנבוכים ניתן למצוא ב**מורה הנבוכים** (מהדורת שורף), כרך ב, עמ' 469.

⁵² יש להדגיש ולחדד את ההבדל בין מישור ה"על שכל" ובין מישור ה'אל שכל'. את העיסוק בקיומו של 'על שכל' אנו מוצאים לא מעט בהגות הדתית. ניתן להגדיר מצב זה כתחום בו השכל מצוי בעמדה אינדרנטיבית ביחס לאותם תכנים. זאת לעומת ה'אל שכל', שכאמור התודעה הקוגניטיבית איננה יכולה להכיל. דוגמה מובהקת להמחשת רעיון זה, הינה הגותו של ריה"ל. מחד את קוראים בדבריו: "המעשים האלוהיים אין לשכלנו מבוא אליהם כלל, גדולה מזאת השכל מרחיק אותם" (מאמר שלישי, פיס' ז, אבן שמואל, עמ' קג). או הדומה לו: "כי בעבודת האלוה אין מקום לא להשערה ולא להיקש שכלי ולא לשיקול הדעת" (מאמר ראשון, פיס' צט, שם, עמ' לז). ומאידך, ריה"ל חוזר לא פעם על קביעתו הנחרצת: "חלילה לנו מאל שנאמין בנמנע ובמה שהשכל מרחיקו ורואהו כנמנע" (מאמר ראשון, פיס' פט, שם, עמ' כט), או: "חלילה לאל מהיות דבר התורה סותר עדות דבר הנראה עין בעין או דבר שהוכח במופת שכלי" (מאמר ראשון, פיס' סז, שם, עמ' כא). למיטב ידיעתי בהגות ימי הביניים, אם קיימת מקבילה לדברי רמ"י, הרי אלה דברים של ר' יצחק עארמה, **עקדת יצחק**, שער כא [על תולדות חייו ראו הלר-וילנסקי, **עראמה**, עמ' 26-28 (ושם הערה 30 מידע ביבליוגרפי)]. רי"ע כמו שאר קוראי פרשת העקידה החל מהקדמונים, רואה בה שיא דתי. שיא זה מאופיין במצב בו אברהם נוהג בניגוד לכל הגיון: "כי בדרך הפילוסופים אין סכלות גדולה מזו" (שער כא, דף קנא, ב). לדעת רי"ע האל מעמיד את אברהם בנסיון אותו אין השכל יכול להבין, לא מצד הציווי עצמו, לאמור עקידת הבן, ולא מצד ההבטחה האלוהית ביחס ליצחק בעבר. אמירה זו היא ביטוי לראיית רי"ע את מטרת הנסיון, להרים את אברהם ממדרגת הפילוסוף למדרגת מה שהוא מכנה "התורני האלהי". ראו את דברי הלר-וילנסקי, **עראמה**, עמ' 64 (וחזרה על כך בעמ' 196), הקובעת כי: "מהותה של האמונה הדתית היא, לדעת עראמה, בקבלת האמת שבהתגלות הדתית אף על פי שזו האחרונה עומדת בסתירה גלויה לשכל. יתר על כן, קבלת הסתירה הראציונאלית היא היא עצם האמונה".

ההכרה הנוכחית, אלא לוותר על היכולת ליישב בין שני הצווים. חוויית האמונה אמורה לשמש כמקור העגינה במקום בו התבונה נדחית. האדם אמור לפעול מכוח אותה וודאות פנימית, אליה הגיע לאחר שוויתר לא רק על עולמו הרגשי, אלא גם על עולמו התבוני.⁵³

בהגות היהודית המודרנית, יש לציין שתי עמדות שבבסיסן קיימת הנחה דומה ביחס לאופייה של חוויית האמונה, או של דרישת האמונה. י' ליבוביץ, בכמה וכמה מאמרים מתייחס לתודעה משברית זו. בהקשר זה הוא מזכיר את עקידת יצחק, ומה שיש ללמוד מפרשה זו:

עצם החוויה הדתית היא המשבר של האדם... העקדה היא היא המשבר הדתי. השם ית' מופיע לפני האדם לא כאל למענו, אלא כאל התובע ממנו את הכל... את עבודת השם גם כשהיא כרוכה בוותר על כל הערכים האנושיים. הנסיון שבו מועמד אברהם אבינו אינו בוותר על רגשות אנושיים טבעיים בלבד אלא גם על ערכים אנושיים קולקטיביים: לא רק יחסי האב ובן זקוניו, בנו יחידו, אלא גם היעודים של ברית בין הבתרים הקשורה ביצחק. כל האלמנטים של התודעה האנושית... הכל נדחה מפני עבודת השם.⁵⁴

ליבוביץ מתאר מצב בו האמונה דוחה את כל ערכי האדם המוגדרים בקטגוריות של הבנה והרגשה אנושית. האדם אמור במצב זה לקבל עליו עול מלכות שמים, שמשמעותו, ציות מוחלט. הויתור על ה'אני' אצל ליבוביץ, יתפרש כדחיית העולם האנושי בשם החובה הדתית. ברגע שבאדם הכריע לחיות כאדם מאמין, הרי קיבל על עצמו עול, שאין לו משמעות מעבר להיותו ביטוי לאותה הכרעה ערכית מוקדמת. להיות איש מאמין מובנו לחיות חיים שיש בהם משבר, מכיוון שאי אפשר לגשר בין חיי האמונה ובין כל קטגוריה אנושית. נקודת המפגש בין ליבוביץ ובין רמ"י תהיה בהקשר שלנו, קבלת העובדה שהחוויה הדתית פולשת להוויית היום יום, ודוחה אותה. השוני הבולט בין שני ההוגים יבוא לידי ביטוי בשאלה האמנם קיים דיאלוג בובריאני, בין האדם ובין אלוהיו.⁵⁵ עבור רמ"י, קיומו של דיאלוג מעין זה מהווה לא רק ביטוי לאפשרות להכיר את רצון האל, הכרה שהיא תוצר של יחס סובייקטיבי, אלא שיש בהווייה הדתית ביטוי לאדם האינדיבידואלי ולעולמו באופן קונקרטי. לעומת זאת, בהגותו של ליבוביץ אין מקום לאדם כסובייקט, אלא עיקר תשומת ליבו נתונה לניגוד שבין הדת וערכיה ובין הקיום האנושי.

הוגה נוסף שברצוני להתייחס אליו כאן בקצרה, הוא הרב יוסף דב סולובייצ'יק (1903-1993),⁵⁶ שהגותו נכללת תחת הכותרת "אקזיסטנציאליזם-דתי". הרי"ד סולובייצ'יק מתייחס בכמה

⁵³ ראינו בפרק הקודם כיצד פעילות מתוך התבונה, אמורה להידחות מפני זו הבאה ממקור של 'יכולת' ו'ישות'. כן ראו בפרק השמיני, בסעיף העוסק במושגים חכמה-בינה, וכן בפרק השלישי לקראת סופו בעת הדיון במצבי דעת וחוסר דעת.

⁵⁴ י' ליבוביץ, משבר, עמ' 57-58. וראו גם את י' ליבוביץ, יראת אלוהים. ניתוח עמדתו של ליבוביץ תוך עריכת השוואה בין פרשנותו ובין פרשנותו של קירקגור, מצוי אצל שגיא, נסיון העקידה. עוד על עמדת קירקגור בנושא הסבל המלווה את עמידת האדם מול האל ראו ברגמן, פילוסופיה דיאלוגית, עמ' 150-163.

⁵⁵ השו" שגיא, נסיון העקידה, עמ' 129-133.

⁵⁶ לתיאור ביוגרפי של הרב סולובייצ'יק ראו רקפת-רוטקוף, הרב. תמצית דבריו הובא במאמרו רקפת-רוטקוף, ביוגרפיה. קיים חומר מחקרי רב המוקדש להגותו של הרי"ד, וקובץ המחקרים שבו מופיע מאמרו של רקפת-רוטקוף הוא רק דוגמה מיני רבות.

מקומות לפרשת העקידה, וגם בהגותו פרשה זו נכללת במהות המשברית של החוויה הדתית.⁵⁷ חוויית האבסורד מתוארת כחוויה מהותית של האדם הדתי, והשאלה הנותרת פתוחה בהגותו של הרי"ד, זו השאלה האם האדם נדון לחיים בצבת סתירה זו, או שמא האדם זוכה ליישוב סתירה זו.⁵⁸

בין כך בין כך, אצל שני ההוגים בא לידי ביטוי היבט זה של אמונה פרדוכסלית, וכאמור במובן זה קיים מפגש דמיון בינם ובין רמ"י (וקירקגור). אלא שכאמור, הבדל בולט עולה בעת עיסוק בשאלת מתן הכרעה אקזיסטנציאלית בפועל, או במה שכיניתי לעיל כשאלת מימוש רצון האל שמיניה וביה היא שאלת מימוש העצמי.⁵⁹ לאמור, האם ניתנת לגיטימציה להשלכות מעשיות של הדיאלוג אני-אתה בין האדם ואלוהיו, בפרט כאשר אלו עומדות בסתירה עם המחויבות הכללית של האדם להלכה. כמעט מובן מאליו, שלתנועה זו אין ביטוי אצל ליבוביץ, שהרי לשיטתו בעולם הערכים הדתי, אין מקום לגורם סובייקטיבי. גם אצל הרי"ד סולובייצ'יק, הפתרון למתח בין עולם האמונה ובין המציאות האנושית, הוא פתרון שיש לראותו כפתרון תודעתי, בו כתוצאה מאותה מתיחות דיאלקטית, האדם זוכה להכרה עמוקה יותר אודות הווייתו ובעיקר אודות משמעות ייעודו בעולם.⁶⁰ הכרה חדשה זו, מיישבת בין שני העולמות. על רקע זה לא מפתיע למצוא את הגדרת הרי"ד, את משמעות המושג 'אקזיסטנציאליזם':

כנסיונו של האדם להכיר עצמו וזולתו, ולהחדיר תבניות מה אל תודעתו העצמית.⁶¹

⁵⁷ נרשם כמה מהמקורות המרכזיים בהם הרי"ד עוסק בסוגיה זו: המאמר "צירוף" (ראו לעיל הערה 44); סולובייצ'יק, אהבת התורה, וראו שם בסעיף "מהותה רבת הסבל של הדת", עמ' 426-430; סולובייצ'יק, **איש ההלכה**, עמ' 12-15, הערות 4-5.

⁵⁸ נראה שנכון יהיה לטעון שקיומה של הסתירה לא רק שאימננטית לעולם רוחני זה, אלא גם הלבטים בדבר היכולת להתעלות מעבר לסתירה נשארים ללא מענה. ראו על כך אצל זיוון, חוויה, על הנסיונות לתת פשר לעמדות השונות בהגותו של הרי"ד. על סוגיה זו בהגותו של קירקגור ראו שגיא, **מסע האני**, עמ' 114-115, 123-127. מבחינה פנומנולוגית ניתן להקביל לכך את הדיאלקטיקה התמידית הקיימת בעולמו הרוחני של האדם, ואשר בחסידות היא מובעת בסוגיות כגון התנועה של 'רצוא ושוב', וכן מצבי 'גדלות' ו'קטנות'. ראו על כך פכטר, גדלות וקטנות, ביבליוגרפיה מחקרית ביחס למושגים 'קטנות' ו'גדלות' בקבלת האר"י ובמחשבת החסידות, ראו שם הערה 1; שלום, דבקות, עמ' 341-345; ר' אליאור, **תורת האלוהות**, עמ' 339-340; אליאור, **אחדות ההפכים**, עמ' 46-47; מרק, **מיסטיקה**, עמ' 294-329 (= צ' מרק, "על מצבי 'קטנות' ו'גדלות' בהגותו של ר' נחמן מברסלב ועל שורשיהם בקבלת האר"י", **דעת** 46 [חורף תשס"א], עמ' 80-45). כמו כן, ניתן לצרף לכאן את המודל האישייתי של שוהם, בו הוא מעמיד זה מול זה את הטיפוס ה'סיזיפי' ואת הטיפוס ה'טנטלי', ראו שוהם, **דיאלוג**, עמ' 42-13 (המודל הוצג באופן מפורט יותר בעבודות קודמות, ראו שוהם, **אל האין**, עמ' 72-11; שוהם, **מרד**, עמ' 11-113).

⁵⁹ ניתן להקביל זאת גם לשאלת האינדיווידואציה. ראו יונג, **האני**, עמ' 57 ואילך, מקדיש את הדיון לאינדיווידואציה, שמשמעותה לדבריו "ליהפך לפרט; אנו נעשים **אנו** – **עצמנו** ככל שהאינדיווידואליות היא לדידנו הפנים פנימי... אפשר לתרגם 'אינדיווידואציה'... ל'הגשמה עצמית'. אנקורי, **לב ומעין**, עמ' 257, מסביר שהמושג מציין את התהליך המרכזי של ההתפתחות הנפשית לקראת הבשלה ומימוש עצמי.

⁶⁰ יש לציין שהרי"ד מתאר תהליך זה כרכישת עצמיות: "תחילתה של פעולת הדת היא הקרבת עצמות וסופה מציאת עצמות". ראו בפסקה מהותה רבת הסבל של הדת" (לעיל הערה 57), עמ' 428.

⁶¹ סולובייצ'יק, בית הכנסת, עמ' 104.

ג. העקידה ואיסור 'לא תרצח' – קיומו של "עת לעשות לה"

ראינו אצל רמ"י כי קיים עיסוק מרובה, לא רק בהכרת רצון האל, אלא בעיקר במימוש רצון זה בקיום עם כל המורכבות הדתית והחברתית שהדבר מעורר. לא יפליא אם כן לגלות כי למימוש זה, יש ביטוי גם בפרשנותו לעקידה. בקטע הפרשנות המופיע בח"ב של ספר מי-השלוח, אנו שומעים על היבט נוסף של העקידה, על דילמה נוספת של אברהם - העמידה מול הצו הדתי-מוסרי:

עיקר הנסיון מחמת שהיה מפורש לפניו הלאו 'לא תרצח', ומה גם לשחוט את בנו. כי בפשטות היה

בנקל לפני אברהם אבינו לקיים מצות השי"ת בכל נפשו אף להעלות עצמו.⁶²

בקטע זה עולה הדילמה בין הציווי האלוהי ובין הצו הדתי-מוסרי. בהגותו של קירקגור, דילמה זו קרויה בעיית 'השהיית האתי'.⁶³ בשל הציווי הנוכחי אברהם מעומת כאן עם עולמו הערכי-מוסרי: כיצד ציווי העקידה מתיישב עם הציווי האלוהי של "לא תרצח"? כאן אנו מגלים ביטוי למורכבות נוספת הקיימת בהגותו של ר' מרדכי יוסף. אין כאן רק צו אלוהי מול צו מוסרי,⁶⁴ אלא צו אלוהי מול צו אלוהי. בשפת המושגים של רמ"י לפנינו עימות בין מצוה כללית (=לא תרצח) ובין מצוה פרטית (=עקידה). מתואר כאן מעבר מהצו הדתי הכללי, לו מחויב כל אדם דתי מתוקף ההתגלות בהר סיני, לצו הדתי האישי לו זכה האדם 'בעת הזאת'. אם אנסה להבהיר טענה זו על פי מונחי קירקגור, ה'מישור האתי' מכיל לא רק את הצו המוסרי הכללי, אלא גם את הצו הדתי הכללי, וממילא מובנת מדוע עמדה כזו נתפסת כעמדה רדיקלית אם לא אנרכיסטית, ונשללת לרוב בתוככי העולם הדתי.

בכך למעשה משמיט רמ"י את הקרקע מתחת לרגלי אברהם. לא רק שאברהם איבד את נקודת העגינה המצויות בתוכו, עולמו הרגשי והכרתו התבונית השייכות לתחום הסובייקטיבי,⁶⁵ אלא הוא מאבד גם את נקודת העגינה האובייקטיבית. עולמו המוסרי דתי, שמתוכו נגזרו הבחנות של מותר ואסור, נכון ולא נכון, גם הוא מתמוטט. הציווי הברור של 'לא תרצח',⁶⁶ מוכנס כאן

⁶² ב, וירא, "עיקר", עמ' יט. ראו גם **בית יעקב**, וירא, אות נג-נד (עמ' 162-163).

⁶³ קירקגור מתמצת זאת בניסוח הבא: "מנקודת ראות מוסרית אברהם ביקש לרצוח את יצחק; מנקודת ראות דתית הוא ביקש להקריב את יצחק" (**חיל וועדה**, עמ' 27). לסוגיה זו הקדיש קירקגור שני פרקים בספרו **חיל וועדה**, עמ' 57-88 (=האם יש תכלית להשהיית האתי?); אם יש חובה מוחלטת כלפי אלוהים). ראו באריכות אצל שגיא, **מסע האני**, עמ' 177-189, ובכלל לאורך החלק השני של הספר; כמו כן ראו שגיא, העקידה, המוקדש לנושא זה; שגיא-סטטמן, **זת ומוסר**, עמ' 177-181; ברגמן, **פילוסופיה דיאלוגית**, עמ' 96-103; ברגמן, **הוגים**, עמ' 131-137. ראו אצל גלמן, **האימה**, עמ' 45-71, ואת דברי התגובה של מגיד, ביקורת, עמ' 287-290. כן ראו בריל, **ר' צדוק**, עמ' 185-189; עמ' 195-197.

⁶⁴ כפי שבפשטות ניתן להבין את הדילמה אצל קירקגור, למרות שגם אצל קירקגור התחום האתי כולל את ההיבט הדתי הנורמטיבי.

⁶⁵ כבר הערתי כמה פעמים לאורך עבודה זו על המוגבלות של השפה, ככל הנוגע להבחנה הדיכוטומית בין אובייקט לסובייקט. לפנינו ניסיון להבחין בין שני רבדים עקרוניים בעולמו הפנימי של האדם. זו כנראה הסיבה שויקטור פרנקל, העדיף את השימוש בביטוי "טרנס סובייקטיביות", כדי להבדיל בין 'האני' במשמעות הפסיכולוגית המודרנית מבית מדרשו של פרויד, ובין 'אני' המתגלה בתוך האדם, כגילוי עליון של אישיותו, או כיסוד הטרנסצנדנטי הקיים בו. ראו פרנקל, **השאיפה למשמעות**, עמ' 74. בשפת המושגים של יונג אנו עוסקים כאן במעבר מ'אני' ל'עצמי'. בשפה החסידית אנו מוצאים בהקשר זה שימושים במושגים כגון: 'נפש אלוקית' (לעומת ה'נפש הבהמית') בספרות החב"דית, או 'שורש הנשמה' הרווח מאוד. ראו גם אצל סוזוקי, הרצאות, עמ' 53, המדבר על ה'עצמי' כנקודת הסובייקטיביות המוחלטת. כן ראו אצל אנקורי, **מסע הנפש**, עמ' 66-61, דיון בנושא זה.

⁶⁶ כה ברור, עד שבהגות הדתית היהודית הוא מוגדר כשייך לתחום המצוות שהאדם היה מקיימן גם ללא ציווי

למעין סוגריים, וההיבט הטוטאלי שלו מועמד בסימן שאלה. אברהם אמור להיות נכון לוותר על עולמו הערכי, לטובת הצו הנוכחי. אברהם אמור להיות נכון לפעול באופן שונה ממה שהורגל עד עתה. האדם בחייו פועל מתוך מה שניתן לכנות הביוגרפיה הרוחנית שלו, ביוגרפיה המכילה את אישיותו ובעיקר את עולמו הערכי וההכרתי. מתוך ובעזרת עולם זה, האדם מכריע כיצד לנהוג בעת הגעתו לדילמות (וכאן המוקד כמובן, על דילמות ערכיות). לכן בפועל תחום האפשרויות הריאליות העומדות בפניו מצומצם, שהרי מסקנתו תגזור מההיסטוריה הפרטית שלו.⁶⁷ ואילו רמ"י מתאר כאן את אברהם, ובמובן זה כל איש אמונה, כמי שאמור להפנים את האפשרות לפעול ללא תלות לביוגרפיה רוחנית זו, וזו מהווה עבורו את תמצית מהותה של 'קפיצת האמונה'. לא פלא אם כן שכך אמנם מתוארת דמותו של יהודה:

אף שעשה אתמול מעשה כזו, מכל מקום היום אינו רוצה לסמוך על עצמו, רק שהש"י יאיר לו מחדש רצונו.⁶⁸

ראוי לציין, שבמובן זה דברי רמ"י מזכירים את דברי סארטר, ולפיהם "האקסיסטנציאליסט חושב שכל אדם נידון ליצור את האדם בכל רגע ורגע, ללא כל עזרה ותמיכה".⁶⁹

אעבור ואעזר בדברי תלמידו ר' צדוק הכהן כדי לחדד את הדיון הנוכחי. עיון בדבריו מראה שהוא מפרש באופן דומה את בעייתו של אברהם, כאשר את התנהגותו מסביר באמצעות הקטגוריה של "עבירה לשמה".⁷⁰ יש לציין כי, למרות שר' צדוק בקטע שלפנינו איננו כורך את דבריו בפרשנותו של רמ"י, הרי שבמקום אחר⁷¹ הוא אומר במפורש ששמע רעיון זה אצל מורו:

על דרך שכתוב במדרש בראשית רבה⁷² ש"אמר לו: השטן למחר אומר לך שופך דמים את... אמר לו: על מנת כן". היינו, שאמר לו שאפילו יהיה כן שאח"כ יענש על זה, הוא מוסר עצמו להש"י, ולא יעבור על דבריו. והשטן הסיתו, דהנסיון הוא בהיפך, שלא ישמע ולעבור של שפיכות דמים. וכענין הנביא שיתן אות לעבוד ע"ז, דציוותה תורה שלא לשמוע לו: "כי מנסה ה' אותך לדעת [הישכם אוהבים את ה' אלוהיכם] וגו'" (דברים יג, ד), והיה הנבואה לנסיון שלא לשמוע. וכך אמר לו הוא בנבואתו זו על שפיכות דמים שהוזהרו עליו בני נח, דהיה לנסות לדעת אשר בלבבו בשמירת מצות בני נח. והוא השיב על מנת כן, **שמכל מקום כוונתו לשם שמים, ועושה עבירה**

מפורש, למה שבהגות ימי הביניים הוגדרו כמצוות 'שכליות'. ראו הבחנתו הקלאסית של רס"ג בין מצוות שכליות ובין מצוות שמעיות, **הנבחר באמונות ודעות**, מאמר שלישי, מהד' הר"י קאפח, עמ' קיז-קכ. כן ראו, אצל הרמב"ם בחיבורו **שמונה פרקים**, פרק שישי שאמנם מתקומם על השימוש במושג 'שכליות' (אך בשל עמדתו שבכל המצוות יש חכמה וטעם - ולשיטתו יש להחליפו במושג 'מפורסמות' או 'טבעיות'), אך מקבל כמובן את הטיעון הנ"ל.⁶⁷ ראו לדוגמה את תיאורו של הרב דסלר, **מכתב מאליהו**, א, עמ' 113-114, על האופן שמקום נקודת הבחירה של האדם נקבעת.

⁶⁸ א, וישב, "וזה", בעמ' מח. ראו על כך אצל וייס, אוטופיה, עמ' 211-218, ניתוח עמדה זו באריכות. וייס מקשר זאת למה שהוא מכנה "אנרכיזם דתי", מהטעם המובן, שהנהגה זו למעשה מערערת על ההנהגה ההלכתית המקובלת, בו רצון האל מובן וידוע מראש, וזאת לעומת המצב המתואר כאן, בו לא ניתן לצפות מה יהיה רצונו מהאדם המסוים בעת המסוימת. עוד בסוגיה זו ראו גם אצל גלמן, **אברהם**, עמ' 113-116.

⁶⁹ סארטר, **האקסיסטנציאליזם הוא הומניזם**, עמ' 21.

⁷⁰ הערתי בפרק השמיני, בעת הדיון על "עת לעשות לה'", על שפת המושגים השונה בין רמ"י ובין ר' צדוק.

⁷¹ ראו **קובץ המנחה**, ח"ב אות לד, דף יט ע"ג. הדברים הובאו גם בקובץ **מי צדק**, וירא, "והאלקים", עמ' ג.

⁷² ראו **בראשית רבה** נו, ד, ת"א עמ' 598-599. ר' צדוק עוסק במדרש זה במספר מקומות נוספים: ראו **פוקד עקרים**, אות ה, "ויקום", עמ' יז ע"ד; **פרי צדיק**, תולדות, אות א, "ומסיק", דף מ ע"ב; **פרי צדיק**, מטות, אות ו, דף קג ע"ד.

לשמה. ואפילו יהיה אמת שיענש אח"כ על זה, הוא רוצה רק לעשות כל מעשיו לשם שמים, ולא לקבלת שכר, ואפילו יענש על זה הוא מתכוון לעשות נחת רוח לפניו, משא"כ בהיפך, כוונתו לאהבת בנו.⁷³

בעזרת המדרש, טוען ר' צדוק שהשטן אומר לאברהם, שהניסיון בא לבדוק, האם יוותר על מראה הנבואה לטובת הצו הדתי הכללי האוסר רציחה.⁷⁴ יתר על כן, ר' צדוק מספר לנו שטענת השטן היתה, שכשם שיש נביא שקר הדורש ממך לבצע עבירה, כך אברהם היה צריך להתייחס לנבואתו, שבשל היותה סותרת את דבר האל המפורש בנוגע לרציחה, יש לראותה כנבואת שקר. אל לו להמיר את דברי הנבואה הנוכחית בציווי האלוהי המפורש והברור. ההיבט המרתק הוא, שהצו הדתי מופיע כאן ככלי פיתוי בידי השטן האמור למנוע מאברהם לממש את רצון האל ממנו עתה. רעיון מעין זה איננו חדש, וניתן למצוא לו מקבילות בהגות החסידית, כאשר היא מתמודדת עם דילמות בהן מעומת האדם (המבקש מפגש בלתי-אמצעי עם האל) עם הנורמה ההלכתית.⁷⁵

תשובת אברהם לדעת ר' צדוק היתה שהוא מוכן לקחת את הסיכון, ולהיענש באם טעה.⁷⁶ ר'

⁷³ במאמר "קדושת שבת", מאמר ד, בתוך: **פרי צדיק**, חלק א, דף יא ע"ד. ראו מדן, **העקיפה**, עמ' 69-68.

⁷⁴ השטן משתמש בצו הדתי, כפיתוי עבור אברהם. ראו באופן דומה את פירושו של ברגמן, **פילוסופיה דיאלוגית**, עמ' 97, שביחס לקירקגור, הסכנה לפניו ניצב אברהם הוא שהאתי עצמו, הצו המוסרי עצמו, יופיע לו כפיתוי. ראו גם ברגמן, **הוגים**, עמ' 133-134.

⁷⁵ יש להעיר כי בקטעים הבאים אמנם לא מוזכר, אלא היצר הרע המשתמש במערכת ההלכתית כדי להכשיל את האדם. מאידך ראוי לזכור את אמירת חז"ל המפורסמת בבבלי בראשית דף טז, א: "הוא השטן הוא יצר הרע הוא מלאך המוות". ראו כבר בספר **צוואת הריב"ש** (על הספר ראו גריס, **ספרות**, עמ' 181-149), עמ' יט-כא: "לפעמים מטעה היצה"ר (=היצר הרע) לאדם ואומר לו, שעבר עבירה גדולה אע"פ שאינו אלא חומרה בעלמא או שאינה עבירה כלל. וכוונתו שיהא האדם בעצבות... **ויאמר להיצה"ר, איני משגיח על החומרא שאתה אומר שכוונתך לבטלני מעבודתו ית', ושקר אתה דובר. וגם אם הוא באמת קצת חטא, יותר יהי נחת רוח לבוראי שלא אשגיח על החומרא שאתה אומר לי... אדרבה אעבוד אותו בשמחה, כי זהו כלל גדול, כי אין כוונתי בעבודה לצורך עצמי רק לעשות נחת רוח לפניו ית'; אל ירבה בדקדוקים יתרים בכל דבר שעושה, שזה כוונת היצה"ר לעשות לאדם מורא שמא אינו יוצא בדבר זה כדי להביא אותו לעצבות... ואפ"י נכשל בעבירה לא ירבה בעצבות שיבוטל העבודה... כמ"ש "עת לעשות להי הפרו תורתך", שפעמים יש מצוה שיש בה קצת נדנד עבירה, אל ישגיח על היצה"ר שרוצה לבטלו מלעשות המצוה. ויאמר ליצר, הלא אין בכוונתי באותה המצוה, רק אני רוצה לעשות נחת רוח להבורא ית' במצוה זו" (סעיפים מד, מו). רעיונות מקבילים אנו מוצאים גם בהגותו של החוזה' מלובלין, ואציג כאן קטע לדוגמה: "יש טפשים שאינם רוצים לסור מיראה, כי האהבה הוא לפעמים אינו מדקדק דוקא בחומרות וכיוצא בזה... ואינו חושש דוקא בק"ש ותפלה, פירוש אם מזדמן לו לאחר הזמן בשביל אהבת הבורא ב"ה והוא עוסק בדבקותו או בשבחים, או אם נראה לו שיפעול לפניו יתברך נחת רוח יותר אם לא יקרא ק"ש ותפלה, **הגם שיצה"ר מוכיחו** אינו חושש על שום עונש בשביל אהבת הבורא לפעול רצונו יותר, ובאמת רחמנא ליבא בעי וגדולה עבירה לשמה, וזה כל מעשיך יהיו לשם שמים". **זכרון זאת**, פנחס, "פנחס", עמ' קכג. כן ראו **זכרון זאת**, בא, "ויסעו", עמ' מז. על אמירות אלה של החוזה', שאת חלקן הצגתי בפרק השמיני, ולשאלת אפשרות השפעת הגותו על רמ"י, ראו אצל אליאור, תמורות. כן ראו אליאור, החוזה מלובלין. ביקורת על מאמרה מצוי אצל גלמן, חסידות אקזיסטנציאלית, עמ' 397-405.**

⁷⁶ הנכונות להיענש עשויה להתפרש כבחון למידת הכנות של העושה, ראו **תקנת השבין**, ריש סימן ה. להבנתו, יש כאן עמדה עקרונית של ר' צדוק, לפיו העולם מתנהל בחוקיות מסויימת, ובמובן זה כללי ההלכה תקפים באופן אונטולוגי, ומחייבים כביכול גם את האל. לאור זאת תובן אמירתו שגם "עבירה לשמה", זקוקה לכפרה ראו **צדקת הצדיק**, פיסקה קכת, אמירה המכילה בתוכה פרדוקס, שהרי כיצד ייתכן שעשייה לשם שמים תזכה לעונש. זו סוגיה מורכבת, ונפנה את הקורא לקטע הפרדוקסלי המצוי בספרו **קומץ המנחה**, ב, סימן סז, עמ' 61-60. כן ראו את עבודתה המקיפה של ליוור, **ר' צדוק**, המוקדשת להיבטים פרדוקסליים במשנת ר' צדוק. ביחס לסוגיה ספציפית זו של הנכונות להיענש על עבירה לשמה, ראו את דבריה שם, עמ' 220-221.

צדוק מכנה תנועה זו בשם 'עבירה לשמה', לאמור האדם מבצע עבירה מבחינה דתית, אך לא לשם ביצוע עבירה, אלא כדי לקיים בזה את רצון האל. לעשייה זו על היבטיה המורכבים הוקדש כבר דיון ארוך, כאן רק אחזור ואציין כי מושג זה מכיל בתוכו פרדוקס מובנה, כי האדם מבצע את רצון האל ולמרות זאת פעולה זו מוגדרת כ'עבירה'. כלפי ה'חוץ', מבחינה 'אובייקטיבית', אברהם מבצע עבירה. רק הוא יודע שזו איננה עבירה אלא עמידה מול האל, והיענות לרצונו. במצב זה אברהם מצוי בבדידות, מכיוון שאין הוא יכול להצדיק את עצמו כלפי החברה. אם נרצה לסכם בקצרה את הניסיון בו עמד אברהם לדעת רמ"י, הרי שמוטל היה עליו לעבור תהליך 'בירור', כדי לענות על השאלה, מה רצון ה' ממנו עתה. ההיענות לרצון ה' הקונקרטי דרשה מאברהם ויתור על כל מה שהוא מרגיש, חושב ומכיר כרצון האל ברמה העקרונית. התנועה שהוא יבצע תקבל את משמעותה מתוך עצמה, וזה ההיבט האחדותי הקיים בה.

ד. בין איזביצה לגור.

בשלב זה אעמת בין פרשנותו של ר' מרדכי יוסף ובין ר' יהודה לייב אלטר מגור, בעל החיבור החסידי המפורסם **שפת אמת**.⁷⁷ ר' יהודה לייב [להלן: הרי"ל] היה נכדו של מייסד שושלת גור, ר' יצחק מאיר (1799-1866), מי שהיה תלמיד חבר לר' מנחם מנדל מקוצק,⁷⁸ ואשר נשאר בחצרו גם לאחר פרישת ר' מרדכי יוסף ממנה, ובכך פסקה חברותו עם רמ"י. ר' יצחק מאיר הידוע בכינוי בעל 'חידושי הרי"מ',⁷⁹ שימש כאדמו"ר חסידי לאחר מותו של הרבי מקוצק, וכאמור ייסד את שושלת גור.⁸⁰

אמנם, מבחינה כרונולוגית היה נכון לפתוח בפרשנותו של רמ"מ מקוצק, אך בשל הדמיון הרב בין פירוש רמ"י ובין הפירוש ב'שפת אמת', נכון יהיה לפתוח באחרון.⁸¹ מטרת ההשוואה לחזור ולחדד את האופן בו מתואר אברהם כמי שמבצע הכרעה אקזיסטנציאלית, בניגוד לצו האלוהי הכללי ('ילסכנות' הנובעות מאופי הכרעה שכזה). מטרה נוספת שניתן להפיק מהשוואה זו קשורה להבנת התהליכים שהתרחשו במסגרת בית המדרש בקוצק, ונסיון לעמת בין החצר של רמ"י באיזביצה ובין החצר שהתפתחה בגור.

עיון בספר 'שפת אמת' מלמד שהמחבר פירש את ניסיון אברהם בעקידה, באופן דומה לפרשנות ר' מרדכי יוסף (ותלמידו ר' צדוק), אם כי הכריע באופן הפוך, ודבריו משמשים למעשה תמונת ראי

⁷⁷ ראו עליו אלפסי, **בית גור**, עמ' 115-114, ועמ' 214-205. כן ראו בראון, **שפת אמת**.

⁷⁸ יש להעיר שלמרות גילו הצעיר, החשיב הרי"ל את עצמו כמי שהיה חסיד של הרמ"מ מקוצק.

⁷⁹ על שם חיבורו המפורסם על התלמוד הבבלי. הרי"מ לא כתב ספרות דרוש (כמוריו לבית פשיסחא-קוצק) וספר הדרושים **חידושי הרי"מ על התורה** המכיל לקט של דבריו הינו חיבור מאוחר, אשר י"ל לראשונה בירושלים תשכ"ה. אם מעיינים בדבריו ביחס לעקידה, אזי בין היתר מופיע מוטיב סילוק הנגיעה באופן המזכיר מאוד את דברי רמ"י: **"אברהם אבינו ע"ה סילק את כל נגיעותיו האישיות, כי אחרת היה מפרש את דברי ה' 'העלהו לעולה', שיש להעלותו ולא לשחטו... אלא בגלל דביקותו בהשי"ת ותשוקתו לעשות את רצון קונו, נתבטל לגמרי נגיעתו האישית, ולא פירש אחרת את דברי השי"ת" (חידושי הרי"מ, וירא, "והאלקים", עמ' כו).**

⁸⁰ לתולדות חייו של ר' יצחק מאיר, ראו את הביוגרפיה שהוציאו בני משפחתו, **מאיר עיני הגולה**; כן ראו, יהודה לייב לוי, **מאור הגולה**; אלפסי, **בית גור**, עמ' 201-20.

⁸¹ ניתן גם לצרף שיקול נוסף והוא הבעיה המתודולוגית ביחס להכרת דבריו של רמ"מ, בעיה שהתייחסנו אליה בפרק השני, בעזרת מחקריו של י' לוינגר.

לדברי רמ"י.⁸² לקיומו של דמיון זה חשיבות נוכח ההכרה שברקע עומד בית מדרש אחד המשותף לכל הדמויות המוזכרות בסעיף זה. סוגיה זו יכולה לתרום להבנת המחלוקת שנוצרה בבית מדרש זה, ובנוסף להבנת תהליך התפתחותה, או ליתר דיוק תהליך ההיעלמות של 'בית פשיסחה' במובן הרוחני, אשר מתרחש לאחר מותו של רמ"מ מקוצק. בגור מתרחש מה שניתן לכנות תהליך של ריסון,⁸³ וזאת מתוך מודעות לשוני בין אופי הנהגתם ובין מה שהיה עד כה בפשיסחה.⁸⁴ במובן מסויים ניתן לראות דווקא ברמ"י שפרש מקוצק ממשיך נאמן למסורת בית פשיסחה. כאמור שוני זה, ובפרט העמדה השמרנית אשר עולה מקטע הפרשנות הבא של הרי"ל לעקידת יצחק, מביא לידי ביטוי את אותם תהליכים היסטוריים-רוחניים:

בפסוק "עתה ידעתי כי ירא אלוהים אתה" (בר' כב, יב). ומקשין:⁸⁵ הלא עבודתו של אברהם היה בחינת אהבת ה', שהוא למעלה מעובד מיראה, ולמה ייחס לו הכתוב 'ירא אלוהים'?! אבל התירוץ הוא, כי זה עצמו היה הנסיון. כי ודאי אברהם אבינו ע"ה שעזב ארצו ומולדתו, והשליך עצמו לכבשן האש בעבור הבורא יתברך, מה נסיון הוא לשחוט את בנו.⁸⁶ אבל התירוץ הוא, כי בודאי העובד מאהבה כמו אברהם נמשך לבו ומעיו לעשות רצון קונו, עד שכל איבריו נמשכין בטבעם לעשות רצון קונם, וכל רמ"ח איברים שבו, כל חיותם המצות של ה' יתברך. אך באמת לא היה רצונו של הקב"ה לשחוט את יצחק, ולבו של אברהם לא הרגיש דביקות ואהבה בזו העובדא, על ידי שבאמת לא היה כן רצונו של ה' יתברך, ולכן היה נסיון. ולכן נאמר "ירא את המקום מרחוק" (שם כב, ד), ולכן היה עבודתו עתה רק בבחינת 'ירא אלוהים', שלא הרהר אחריו יתברך כלום. ולכן ביקש⁸⁷ שלא ינסה אותו עוד, פירוש שלא יהיה לו רחוקות עוד, שדרכו של אברהם אבינו ע"ה בחינת אהבה כנ"ל.⁸⁸

ראינו בסעיף הקודם את העימות בין הפרטי לכללי, שהינו כאמור, העימות בין האמת כפי שהיא מתגלית לאברהם מתוכו, ובין האמת הדתית הכללית, ועימות כזה מבחינת המבנה העקרוני שבו,

⁸² ניתן לראות בפרשנותם של רמ"י והרי"ל כיסיפורי בבואה, על פי הגדרתו של זקוביץ, **ארץ המראות**. על שני הפירושים הללו ראו גלמן, **האימה**, עמ' 92-86. קשר ממשי לא יכול היה להיות בין רמ"י ובין הרי"ל בשל פער הגיליים. יתר על כן, לאורך חיבורו **שפת אמת** הרי"ל איננו מזכיר את רמ"י או את ספרו **מי השילוח**. מאידך, ראוייה לציון מסורת חסידית שהובאה אצל שרגאי, **בנתיבי ח"א**, עמ' 162-163, לפיה הרי"ל בעת נתינת השם לבנו וממשיכו בהנהגת חסידות גור ר' אברהם מרדכי, התכוון לקרוא לו על שם אביו שנפטר בדמי ימיו והן על שמו של רמ"י (= מרדכי). אמנם נכון, שמסורת זו הוכחשה באוזני שרגאי, ראו **בנתיבי ח"ב**, עמ' 340 (אולי גם בשל הניסוח הלא מדויק אצל שרגאי). מאידך, מסורת זו שהובאה גם על ידי השל בספרו על קוצק (ראו שם אצל שרגאי), אושרה באוזני על ידי הרב יוסף ירוחם פישל הגר (עורך **תורת היהודי השלם**) ששמעה מבניו של ר' אברהם מרדכי.

⁸³ ראו פייקאז, **חסידות פולין**, עמ' 65-60.

⁸⁴ לעובדה זו יש לא מעט ראיות, ראו לדוגמה בפרק הראשון, עמדת הרי"מ אודות ה'צדיקי' (לעומת רבו הרש"ב מפשיסחה). או דבריו, חידושי הרי"מ, חסידות, "אמר" [ראשון] עמ' שנה על אופי ההנהגה שלו.

⁸⁵ השוו לספרו של ר' אלימלך מליזנסק, **נועם אלימלך**, פרשת במדבר, ד"ה: "וידבר ה'", דף סח ע"א.

⁸⁶ השוו לדברי סבו, **חידושי הרי"מ**, וירא, "את", עמ' כו, המדגיג את הפרדוקס הריגשי שנתבע מאברהם, להמשיך ולאהוב את בנו תוך כדי ביצוע מעשה העקידה. הרי"ל מצטט את דברי סבו ודן בהם, ראו וירא (שנת תרנ"ב), "בפרשת", עמ' 142. טיעון זה מזכיר את דברי קירקגור, **חיל ורעדה**, עמ' 29, 80, 84-85. יש לציין כי בספרות הדרוש החסידית אין בדרך כלל עיסוק ברגשות האב של אברהם, וברור למחברים שנקל היה לו להתגבר על רגשותיו. ראו גלמן, **אברהם**, עמ' 6-2 (השוו גלמן, חסידות אקזיסטנציאלית, עמ' 414-412).

⁸⁷ ראו במדרש **בראשית רבה** נו, יא (ת"א עמ' 610-609): "כיון שנתנסה אברהם נסיון עשירי, אמר לו הישבע לי שלא תנסני עוד"

⁸⁸ **שפת אמת**, בראשית, וירא (שנת תרמ"א), "בפסוק", עמ' 130.

מופיע גם אצל ר' יהודה לייב. לאברהם נאמר לעקוד את בנו – זהו הציווי שבא מבחוץ, ואילו בתוכו אברהם חש שהאל איננו רוצה שיעקוד את בנו. לעומת מקרים אחרים בהם ישותו של אברהם נענתה לרצון האלוהי, ובהם לא היה עליו להשקיע כל מאמץ למילוי צו האל, הפעם אין זה כך. אין הוא חש רצון והזדהות פנימית לעשות את המעשה, ועליו להשליט על לבו את הכרתו, שכך עליו לנהוג.⁸⁹ גם לפירוש זה, על אברהם להכריע בין האמת הדתית הברורה⁹⁰ והאובייקטיבית ובין האמת הפרטית-אישית. ועלינו לדייק: האמת הדתית שאברהם חווה מתוכו (מליבו), היא אמת גבוהה יותר (האל לא רצה במעשה העקידה), אשר מקורה במדרגה המכונה 'אהבת האל', ואילו האמת המגיעה מ'בחוץ', באה לבחון את מדרגת 'יראת האל', המייצגת מדרגה רוחנית נמוכה יותר. לפירושו של ר' יהודה לייב, הניסיון של אברהם היה, האם הוא מוכן לוותר על מדרגתו הגבוהה, לטובת היענות לציווי שבא מבחוץ. האם הוא מוכן שלא לנהוג במידת האמת כפי שהוא חווה אותה, לטובת הציווי הפשוט והברור שבא כאמור מבחוץ. כלפי ציווי זה האדם מצוי בריחוק, שניתן לפרשו גם כניכור, כפי שלומד המחבר מהפסוק "וירא את המקום מרחוק", ואיננו מקור להזדהות עמוקה של הפועל.⁹¹ האם האדם מוכן לוותר על עולמו הרוחני לטובת ציווי ה' הברור המגיע אליו מבחוץ, והתובע ממנו קורבן אישי.⁹² הרי בפשטות מובנו של הביטוי 'אהבה', בהקשר של העבודה הדתית הוא פעילות אקטיבית הנובעת מרצון לממש תחושה עמוקה של סימפטיה והזדהות. לעומת זאת רגש ה'יראה', מבטא ריסון עצמי ואיפוק, בו האדם נמנע מלפעול, והאדם מתגבר על רצונו לטובת קבלת 'עול מלכות שמים' (ראו בסמוך את דברי הרבי מקוצק בהקשר זה). באם צדקנו, הרי שיש כאן כמעין תגובה לפירוש בו עסקנו עד עתה. יש כאן תביעה מהאדם לוותר על האמת הדתית שלו לטובת האמת הכללית. ואם נזדקק שוב לשפתו של קירקגור, הרי לפנינו תביעה לוותר על המישור ה'דתי' בשם המישור ה'אתי'.

בהקשר הרוחני אך גם בהקשר החברתי והיסטורי, יש כאן אולי ניסיון ל'סגור' את הדלת העלולה להוביל לאנרכיזם או לגילויי רדיקליות, ואשר שמה את המוקד בעולמו האישי של האדם הדתי, דלת שנפתחה לרווחה בהגותו של רמ"י (ותלמידו ר' צדוק).⁹³

ה. תחושת החיל והרעדה אצל אברהם

אסיים את העיון במקורות אלה, בתחושת החיל ורעדה' בה מצוי אברהם, וזאת לאור דברי רמ"י בסוף הקטע שציטטנו לעיל מתוך חלק א:

וזה שאמר בתפילתו על סדום: "ואנוכי עפר ואפר" (בראשית יח, כז), 'עפר' מורה על מעשה שאינה מבוררת וצריכה לתיקון, כי מהעפר יוכל לצמוח, ו'אפר' היינו דבר שנאבד. וח"ו אם היה שוחטו

⁸⁹ ראו להלן בסעיף ו בדברי רמ"מ מקוצק.

⁹⁰ יש לשים לב לעובדה שלדעת הר"ל, אין לאברהם על ספק בדבר האל הנאמר לו בנבואה, דבר שהערנו עליו לעיל בסעיף א, וזאת כאמור לעומת פירושו של רמ"י.

⁹¹ ראו דבריו גם וירא (שנת תרמ"ג), "בנסיון", עמ' 132: "הקב"ה ניסה אותו במדת היראה, כי עיקר מדתו היה אהבה וקירבות... ועתה היה מרחוק בבחינת היראה". בדרוש אחר טוען הר"ל כי מידת 'יראה' מגיע לכדי שלמותה רק כאשר היא ממומשת בקיום, ראו וירא (שנת תרל"ו), "בפסוק", עמ' 125.

⁹² במובן זה פירושו של ר' יהודה לייב, תואם את פירושו של ליבוץץ אותו ראינו לעיל.

⁹³ מעניין לציין שפירושו זה של הר"ל דומה לפירושו ר' ישראל סלנטר, מייסד תנועת המוסר, בתחילת "מאמר בעניין חיזוק לומדי תורתנו הקדושה", **כתבי ר' ישראל סלנטר**, עמ' 169-171.

לא היה לו תיקון. וכן באנשי סדום אם יפעול בתפילתו שיחיו, ובאם יהיו עוד ברשעים, אז יהיה כאפר שאין לו צמיחה, והש"י הראה לו שתפלתו לא היה למגן עליהם.

את סוף פירושו לעקידה (המופיעה כידוע בסוף פרשת וירא) מקשר המחבר לתפילת אברהם על סדום (תפילה המופיעה בתחילת אותה פרשה), ולאמירתו על עצמו "ואנכי עפר ואפר". לדעת הפרשן החסידי – אברהם מצוי במצב של פחד, באם יטעה ייצור מצב שאין לו תיקון, המסומל בביטוי 'אפר' (שאינו ממנו צמיחה – תקנה). באם ישחוט ללא הצורך את יצחק, הרי שההבטחה של האל ביחס לזרעו לא יתממש. במקביל, אם תפילתו על אנשי סדום טעות, הרי שבאם תתקבל יהיה אחראי למעשיהם הרעים מכאן ולהבא.⁹⁴ מצב זה מטיל אחריות איומה על האדם, משום שהוא זה הצריך להבחין בין דבר האל האמיתי, ובין דבר האל שהושפע מנגיעותיו.⁹⁵ בניסוח אחר, על האדם להיות בטוח שאכן הבחין בין האלוהי ובין ה'אני' של עצמו. המבחן הרוחני של אברהם מכיל דרישה לאחריות עצמית מוחלטת, הן כלפי האל אך גם כלפי החברה בתוכה הוא חי (ביחס לאנשי סדום), שלא לומר כלפי עצמו (בעקידה).⁹⁶ זאת בדומה לתיאור תהליך הבירור ובו רמ"י המשתמש בביטוי הזוהרי 'תלת נקודין לאורייתא', ולאור זה טען שה'בירור' העצמי אותו האדם מבצע מתרחש בשלושה מישורים: אדם-אלוהים; אדם-חברה; אדם-עצמו.

לאור הסברנו לעיל, ניתן להבין את המקור למצוקה זו של אברהם, שהרי כאמור לעולם לא תהא לאברהם וודאות 'אובייקטיבית' שהכרעתו נכונה, ושלא מעורבים בה גורמים הנובעים מה'אגו' שלו. גם במקום שהאדם חש וודאות פנימית,⁹⁷ הרי הרפלקסיה עלולה לעורר בו מחדש את החשש, שהוודאות היתה חזיון שווא. המודעות העצמית⁹⁸ מחד מאפשרת לאדם להכיר את עצמו ומניעו, ובמובן זה מאפשרת לאדם להתפתח, מאידך האדם עלול לשלם מחיר כבד בשל ביקורת עצמית משתקת. אמנם בדיעבד לאחר עשיית המעשה, שמקורו באותה הכרעה אקזיסטנציאלית, אברהם זוכה לאישור, שאכן הכרעתו היתה אמיתית ונכונה בשני המקרים. כמו בהרבה מקרים רק שהאדם התנתק מהמעשה והדילמות המלוות אותו, יכול הוא לבחון עצמו באופן מפוכח, ובין היתר לזכות באישור (או חלילה להיפך) ביחס למניעיו.

⁹⁴ על סוגיה זו ראו גם א, וירא, "ואברהם", עמ' יח.

⁹⁵ אצל ר' צדוק מופיעה הטענה שהנסיון (הפיתוי של השטן – בב"ר נו, ד) של אברהם האם יעז ויקח על עצמו אחריות זו, הנוגעת לא רק לעתידו של יצחק אלא בעיקר של הבטחת הזרע דרכו, קרי קיומה של האומה הישראלית. ראו **פוקד עקרים**, אות ה, "וקיום", עמ' יז ע"ד; **פרי צדיק**, תולדות, אות א, "ומסיק", דף מ ע"ב. השונו מדן, **העקידה**, עמ' 69, הטוען שלפי ר' צדוק אברהם לא יכול היה ליטול על עצמו אחריות זו. טיעון דומה מובא גם אצל בנו של רמ"י, ראו **בית יעקב**, וירא, אות נג, נד (עמ' 162-163).

⁹⁶ השונו לדברי שיגא, **מסע האני**, עמ' 179, ועמ' 222. האחריות היא גם נגזרת אימננטית של החירות. העובדה שעל האדם להכריע בעצמו מה עליו לעשות מטילה עליו את האחריות באופן טוטאלי. מוטיב זה ביחס לעקידה בולט אצל קירקגור, ראו לדוגמה **חיל ורעדה**, עמ' 20. כן ראו את דבריו של הרי"ל **שפת אמת**, וירא (תרל"ד), "בענין", עמ' 123: "בענין העקידה 'קח נא' וגו'... נאמר לו בלשון בקשה, שביקש הקב"ה... שלא נאמר לו בלשון ציווי רק אם חפץ בדבר זה". אברהם במעשה העקידה לוקח על עצמו אחריות מלאה, ופועל מתוך תחושה של חירות.

⁹⁷ תהליך ה'בירור' אמור להעניק לאדם וודאות זו.

⁹⁸ לרפלקסיה על היבטיה השונים ומשמעותה במשמות רמ"י, ראו לעיל בפרק השישי.

1. פרשנותו של ר' מנחם מנדל מקוצק לעקידת יצחק

אסיים עתה בהצגה קצרה של פרשנותו של הרבי מקוצק לעקידה.⁹⁹ אדמו"ר חסידי זה שלא הותיר אחריו כל תורה כתובה (ספר דרושים'), כבש בחייו ולאחר מותו את לב ולעיתים גם את דמיון שומעיו. קיים קושי מתודולוגי לאתר מהן האמירות המהימנות אשר נאמרו מפיו.¹⁰⁰ נוכח עובדה זו, נעזרנו בארבע מקורות שונים כדי לקבל באמצעותם את עמדת הרבי מקוצק בנושא העקידה.

1) בקטע שהינו המקור הקדום ביותר של דברי רמ"מ על העקידה, עולה רעיון המתקשר לדברים שראינו לעיל אצל רמ"י. בחלק ב של החיבור **רמתיים צופים**,¹⁰¹ ר' שמואל משינווה¹⁰² אוסף לקורא כ-30 אמירות בשם רמ"מ מקוצק, כאשר ביחס לעקידה הוא אומר את הדברים הבאים:

"אחרי הדברים האלה ויגד לאברהם לאמר" (בראשית כב, כ), פרש"י: "בשובו מהר המוריה היה אברהם מהרהר בליבו ואומר: אלו היה בני שחוט כבר, היה הולך בלא בנים, היה לי להשיאו אשה [מבנות ענר אשכול וממרא]. בשרו הקב"ה שנולדה רבקה בת זוגו, וזהו: 'הדברים האלה'".¹⁰³ **הענין שאברהם היה אחר העקידה במדרגה זו שהצטער מאוד ונשפל רוחו**, לאשר לא זכה לגמור ציווי השם בשלמות הגמור. והרהר בלבו לאמר, **כי הוא עצמו חייב בדבר שלא נגמר ונעשה החפץ ורצון הבורא**, להקריב את יצחק בנו על גבי המזבח. כי הקב"ה הבטיחו 'כי ביצחק יקרא לך זרע' (שם כא, יב), וממילא, כאשר לא היה עדיין ליצחק זרע, לא היה במציאות כלל שיהיה נקרב עולה. אבל באם היה משיאו לו אשה מבנות ענר וכו', והיה לו יצחק זרע קודם העקידה, כבר היה יכול להתקיים מאמר השי"ת שהבטיח. וממילא היה ביכולתו להקריבו לעולה והיה נגמר ונעשה רצון ה'. בשרו הקב"ה שלא יצטער בזה כלל, כאשר לא היה שום מציאות שיהיה ליצחק זרע עד עכשיו, ולא היה אפשר כלל מקודם, כי כעת נולדה בת זוגו. וההבטחה 'כי ביצחק יקרא לך זרע' היא דווקא ממנה. ומתחילה כשציוויתך לא אמרתי לך 'שחטהו' אלא 'העלהו',¹⁰⁴ ובוודאי נעשה מאמרי על ידך בלי שום הפסד וגרעון כלל.¹⁰⁵

בקטע זה מתואר אברהם בשלב שאחרי העקידה, כאשר הוא מייסר את עצמו, מדוע 'חזר' בו האל

⁹⁹ ראו את מאמרו של י' מאיר, קוצק והעקידה, המוקדש לסוגיה זו.

¹⁰⁰ ראו אצל לוינגר, אמירות וכן לוינגר, קוצק, המוקדשים לבנות קריטריונים אשר יעזרו לקבוע מהי אמירה קוצקאית מהימנה. ראו שם רשימת אמירות ומקורות, שלוינגר קבע לגביהן שניתן לסמוך עליהן בעת עיסוק במשנת הרבי מקוצק. מאידך, ראו דביר-גולדברג, **סיפורי מעשיות**, עמ' 20, בו היא מספרת שלוינגר הביע דברי הסתייגות עצמית בערוב ימיו לפיהן "בספרות החסידי לא תמיד הקרוב הוא אכן האותנטי. לעיתים ניכר כי דברים הנראים רחוקים יותר... מתגלים לאחר עיון כקרובים יותר כמהותם... והקריטריונים אינם תמיד ברורים וחד משמעיים". ראו גם שדה, **איש בחדר סגור**, עמ' 15-16.

¹⁰¹ יצא לראשונה בוורשה תרמ"א/ב (1881). המו"ל היה ר' אהרן ואלדען, ראו לוינגר, אמירות, עמ' 119-120; נגאל, **מלקטים**, עמ' 80.

¹⁰² ראו עליו אצל ג' נגאל, **מלקטים**, עמ' 80; לוי, **בית קוצק**, עמ' שצב-תב. על האיש ומידת האמינות שיש לייחס לאמירות של רמ"מ המצוטטות בספרו, ראו לוינגר, אמירות, עמ' 115-116, ראו שם עמ' 122-128, ריכזו אמירותיו של רמ"מ מתוך **רמתיים צופים**.

¹⁰³ ברש"י מובא עוד: "הרהורי דברים שהיו על ידי עקידה".

¹⁰⁴ השו"ת מדרש **בראשית רבה** נח, ח (מהד' ת"א עמ' 603-604), ראו ציטוט המדרש להלן סעיף 3.

¹⁰⁵ **רמתיים צופים**, ב, דף כ ע"א. ראו **אוהל תורה**, וירא, "ויהי", עמ' יב [על קובץ זה ראו לוינגר, אמירות, עמ' 111; לוינגר, קוצק, עמ' 417; נגאל, **מלקטים**, עמ' 205-202; י' מאיר, קוצק והעקידה, עמ' 106, הערה 14]; לוינגר, אמירות, קטע 10, עמ' 124.

מהציווי לעקוד את בנו. אברהם משוכנע שהאמירה "אל תשלח את ידך אל הנער", נבעה בעטיו, הוא האשם בכך שרצון האל המקורי לא מומש. אם היה מחתן את יצחק לפני הציווי על העקידה, לא הייתה נוצרת הסתירה בין ההבטחה האלוהית ביחס לקיום הברית עם יצחק (באמצעות צאצאיו) ובין הציווי על העקידה. אם כן, לעומת תלמידו אשר ראה את היכולת להאמין למרות קיומו של פרדוקס לוגי את מבחן האמונה של אברהם, הרבי מקוצק מתאר את אברהם, כמי שרואה את קיומה של הסתירה ככישלון שלו עצמו. לפנינו ביטוי נוסף לשוני בין הרב והתלמיד, שוני שעלה בבהירות בעת הדיון בפרשנותם למדרש אודות בריאת האדם, ותפיסתם את משמעות מושג ה'אמת', ושאלת היכולת להכיל קושיות ופרדוקסים. רמ"מ בשונה מרמ"י לא רואה את ה'גודלי' שבאמונה זו, אלא ביטוי לכישלון של האדם. אלמלא כך לא היה ציווי האל נדמה לאדם כסתירה.

כמו כן ראוי להעיר, כי אך טבעי הוא שהרבי מקוצק שהיה ידוע בביקורת העצמית שלו כמו גם ביחס לתלמידיו, ומי שלא האמין בכנות מניעי האדם, יתאר את אברהם לא כאדם השמח שבנו ניצל מהצורך להיעקד, אלא כמי שחש צער ורואה בעצמו את האחראי לאי מימוש רצון האל. ואכן, האל צריך להתגלות לאברהם, כדי לנחם אותו שלא נכשל, אלא אדרבה, בעצם הנכונות להקריב את בנו עמד בניסיון. ואילו ביחס לעובדה שלא השיא את בנו, הרי שאברהם מתבשר שלא היה יכול גם אם רצה. לא בו האשם, מכיוון שרק עתה נולדה מי שיועדה להיות בת זוג ליצחק, הלא היא רבקה.

2) נעיין בדברי רמ"מ מקוצק כפי שהם מופיעים בספרו של נכדו, ר' שמואל מסאכטשוב,¹⁰⁶ ונמצא בהם רעיון בו עסקו הן רמ"י והן הרי"ל מגור:

ויובן עוד יותר על פי דברי כ"ק זקיני האדמו"ר הגדול זצל"ה מקאצק בפסוק "וישלח אברהם את ידו ויקח את המאכלת לשחוט את בנו" (בראשית כב, י), היינו, שהוצרך לשלוח את ידו ולא היתה היד נמשכת מעצמה לעשות. כי מחמת שבאמת לא הייתה כוונת הש"י לשחוטו,¹⁰⁷ אלא להעלהו בלבד, לא היתה היד נמשכת מעצמה לעשות פעולה זו, והוצרך לשליחת ידו. כי בכל מקום, היתה ידו של אברהם אע"ה נמשכת מעצמה לרצון הש"י.¹⁰⁸ עד כאן דבריו.¹⁰⁹

בקטע זה מופיע מוטיב המשלים את ההיבט הקודם בו עסקנו. אנו למדים כאן, שאברהם לא חש בתוכו שהאל אמנם רוצה שיעקוד את בנו. אברהם כאילו צריך להתאמץ כדי לעשות את המעשה. העובדה שהוא נזקק למאמץ והפעולה איננה נעשית באופן ספונטני (לא היתה היד נמשכת מעצמה!),¹¹⁰ היתה אמורה לשמש מעין נורת אזהרה לאברהם. אברהם היה אמור ללמוד מעובדה

¹⁰⁶ על האיש ועל ספרו **שם משמואל** כמקור אמין לאמירותיו של רמ"מ, ראו לוינגר, קוצק. ביחס לקטע המצוטט בפנים, ראו שם קטע 47, עמ' 428.

¹⁰⁷ ובמקבילה המופיעה שם, פרשת בראשית נאמר: "בעקידת יצחק באמת לא היתה מצוה לשחוטו"

¹⁰⁸ במקבילה הנ"ל מובא נוסח כללי יותר: "כי אבריו של אע"ה היו נמשכין בעצמן לדבר מצוה".

¹⁰⁹ **שם משמואל**, במדבר, שבועות ליל א, דף קה ע"א. הנכד מצטט דברים אלה במקומות נוספים בספרו, ראו שם, בראשית, תרע"א, "ובזה", עמ' ז; **שם**, שמיני, תרע"ד, "דבריו", עמ' קעב; **שם**, שופטים, תרע"ו, "ולפי", עמ' קכה.

¹¹⁰ או בנוסח אחר, המופיעה במקבילה: "כי אבריו בעצמן היו נמשכין לזה אף בלי כוונה". הרעיון לפיו אברהם יכל לעמוד על רצון ה' מתגובת אבריו מובא גם בשם ר' מנחם מנדל מרמינוב, ראו **ילקוט מנחם**, "וישלח", עמ' קכט-קל, שהצורך להשקיע מאמץ לשלוח את ידו למאכלת לשחוט את בנו היא בעצם המעידה שכוונת האל היתה רק שיעלה את יצחק על המזבח (ולכן אברהם מתואר כמי שיוצא בזריות עם יצחק לכיוון הר המוריה) ולא שישחט אותו.

זו, כי מעשה העקידה איננו רצון האל. ניתן אמנם להציע שרמ"מ התכוון לומר שהניסיון של אברהם היה ביכולת שלו לכופ את עצמו 'ולשלוח את ידו', ואזי פירושו דומה לדברי ר' יהודה לייב מגור אותם ראינו לעיל, אך נראה שלא זו הכוונה בדבריו, לפחות על פי ההקשר שהדברים מובאים, על ידי נכדו.

יש לזכור שהנכד איננו מציג לנו פירוש מלא של סבו לפרשת העקידה, אלא משתמש במוטיב ששמע מסבו לצורך הבעת הרעיון לפיו אמורה להתקיים זהות בין המעשה הספונטני ובין הרצון האלוהי. לדבריו, רק כאשר האדם חוטא, 'אבריו' עלולים להכשיל אותו, משא"כ במצב הרצוי. לאור זאת, באם נשווה את דברי רמ"מ לפירושי תלמידיו בהם עסקנו לעיל, הרי שלעומת בעל ה'שפת אמת' הלומד מפרשת העקדה, שיש והאדם צריך לוותר על פנימיותו לטובת הציווי החיצוני, ואברהם נבחן ביכולת שלו להכריח את עצמו לבצע את הרצון האלוהי, הרבי מקוצק טען שאברהם היה צריך להבין שהאל רצה רק את המעשה הסימלי של ההעלאה על המזבח, ולא את ביצוע מעשה העקידה. אי משיכת האברים לביצוע הציווי האלוהי, מלמדת שהדבר איננו רצון האל. בכך נפתחת נקודת דמיון בין הרבי מקוצק ותלמידו ר' מרדכי יוסף, ביחס לתוקף שניתן שהאדם אמור לתת לעולמו הפנימי – לאופן שהוא חווה מתוכו מהו רצון האל. ואמנם, אברהם שלא פירש נכון את עולמו הפנימי, והמשיך בביצוע מעשה העקידה, נצרך לציווי אלוהי נוסף שיבהיר לו שלא זה רצון האל.

ניתן להציע שהשוני בין הרב והתלמיד נוגע לשאלה האם יכול האדם לעמוד על רצון ה' ממנו, באמצעות התבוננות בעולמו הפנימי. דברי רמ"מ שאברהם היה אמור להכיר שטעה בהבנת הציווי האלוהי מהעובדה שידו לא נשלחה מעצמה, אין בהם כדי להבטיח שהאדם יכול להבין באופן פוזיטיבי מה רצון ה' ממנו. יתר על כן, פירושו של רמ"מ לפיו אברהם טעה בהבנת הציווי, ייתכן ואיננו רק אמירה ביחס לאברהם, אלא קביעה ביחס לכל אדם, ואם כן, לפנינו ביטוי נוסף למבט פסימי של רמ"מ על היכולת של האדם להכיר את ה'אמת'.¹¹¹

ועדיין במישור העקרוני, הדברים בקטע זה מלמדים אותו על קיומה של נקודת דמיון בין הרבי מקוצק ובין קירקגור,¹¹² וזאת כאמור בשאלת היחס ומתן העדיפות למישור ה'סובייקטיבי (=ה'הדתי'; הציווי מתוך האדם) וזאת לעומת המישור ה'אובייקטיבי' (=ה'האטי'; הציווי החיצוני).

3) שני הקטעים האחרונים בהם נעסוק כאן, הינם שני נוסחים דומים,¹¹³ המביעים את אותו רעיון, לפיו ניסיונו הגדול של אברהם התרחש דווקא בסופה של העקידה, כאשר קיבל צו המורה לו להימנע מעקדת בנו:

ואמר¹¹⁴ בשם מרן הרבי מקאצק זצוק"ל שאמר שהורדת יצחק היה אצל אברהם אבינו ע"ה יותר עבודה קשה מן ההעלאה. וזהו שנאמר במדרש רבה "אסקתיה אחתיה", ועל זה נאמר לו "עתה

¹¹¹ השוו לאמירתו, המובאת בספר **שם משואל**, בחוקותי, תרע"ה, "וכעת", עמ' שעד (שם, נשא, תרע"ג): "וזקני האדומי" הגדול זצלה"ה מקאצק הגיד שנקודת האמת לא היתה אלא בכך גדול בשעה שנכנס לפני ולפנים ביה"כ, עכ"ד". ראו גם לוינגר, קוצק, קטע 15, עמ' 425.

¹¹² על הדמיון בין הרבי מקוצק ובין קירקגור עמד השל, **אמת**, עמ' 85-113, אלא שבכל הנוגע לפרשנות על העקידה, הדמיון הינו מצומצם ונוגע להיבט אותו ציינתי בפנים.

¹¹³ ראו **אוהל תורה**, וירא, "ויאמר", עמ' יא, המצרף את שני הקטעים יחדיו.

¹¹⁴ המחבר ר' יעקב זעליג גאלדשלאג מצטט את רבו ר' יחיאל מאיר מגאסטאנין ('בעל התהילים'), ממקורביו האישיים של רמ"מ מקוצק. ראו על כך, לוינגר, אמירות, עמ' 117.

ידעתי כי ירא אלוהים" (בראשית כב, יב), ואמר שמרומזים דבריו ז"ל הקדושים במדרש.¹¹⁵ וכן שמעתי¹¹⁶ מהרב נ"ע רב מנחם מקאצק על מאמר מדרש בראשית (ב"ר פרשה נו, ח) על הפסוק "כי עתה ידעתי כי ירא אלוהים אתה". במדרש שם: "אסקתיה אחתיה", ואמר הוא בפיו הקדוש, שמשיכת יד אברהם אבינו ע"ה שלא לשחטו היה עבודה ביתר שאת ועוז מעבודת השחיטה שהיה מוכן אליה.¹¹⁷

המשותף לשני הקטעים הנ"ל, וכן לקטעים שנצטט להלן בהם נעזר להציג את פרשנותו של רמ"י מקוצק, הוא העיסוק במדרש המופיע בבראשית רבה (פרשה נו, ח):¹¹⁸

אמר ר' אחא אף את לפניך שיחות,¹¹⁹ אתמול אמרת לי "כי ביצחק יקרא לך זרע" (בראשית כא, יב), וחזרתה ואמרת לי "קח את בנך את יחידך" (שם, כב, ב), ועכשיו את אומר לי "אל תשלח ידך אל הנער" (שם, כב, יב). אמר לו הקב"ה: אברהם "לא אחלל את בריתי"¹²⁰ (תהלים פט, לה) "ואת בריתי אקים את יצחק" (בראשית יז, כא), בשעה שאמרתי לך "קח נא את בנך", "ומוצא שפתי לא אשנה" (תהלים שם, שם), כך אמרתי לך שחטהו! לא, "העלהו", אסקתיני אחתיה.¹²¹

בציטוטי דברי רמ"מ,¹²² אברהם מתואר כמי שהיה לו קשה יותר להפסיק את מעשה העקידה, מאשר להתחילו. כלומר, אברהם מתואר כמי שמצוי במעין אקסטזה דתית, והוא נבחן באם הוא מסוגל לרסן את עצמו, ועל רקע זה מופיע הביטוי "ירא אלוהים" (ראו לעיל ביחס ל'שפת אמת'). לדעת הרבי קוצק, אברהם נבחן האם הוא מסוגל בשיא המעמד – בעת הנפת המאכלת – לעצור את עצמו נוכח הצו האלוהי האומר לו להפסיק. האם אברהם שהיה משוכנע שהוא ממלא את רצון האל, ועשה זאת מתוך נפש חפצה, מסוגל עתה לרסן ולשלוט בעצמו, כאשר מתגלה לו שזה איננו הרצון האלוהי. הבחינה של אברהם, היא במישור עבודת ה'יראה', קרי היכולת לרסן ולהתאפק לאחר שהיה כבר מצוי בעיצומו של התהליך.

יש להדגיש שבשונה מהקטע המדרשי כאן, העוסק בטענות ה'תיאולוגיות' שיש לאברהם מול אלוהים בשל הסתירות שמצא בדבריו, ושעל רקע זה הביטוי 'אסקתיה אחתיה', בא לומר שלא היה שוני ברצון האלוהי, אצל רמ"מ הביטוי או מעשה ההורדה ('אחתיה') מבטא את היותו 'ירא

¹¹⁵ **מיום הרי"ם**, חלק צו"ף הרי"מ, [הספר יצא לאור לראשונה בוורשא תרנ"ב], דף ד ע"ג. לוינגר, אמירות, עמ' 129.
¹¹⁶ המחבר ר' מאיר צבי בן יעקב יצחק מזאמושטץ היה בצעירותו מחסידי קוצק (ואח"כ מחסידי לובאוויטש). ראו לוינגר, קוצק, עמ' 417, ושם הערה 22. כן ראו אצל י' מאיר, קוצק והעקידה, עמ' 105, הערה 11, שגי' שלום ראה בספרו **יד אבי שלום** "אחד המקורות הראשונים לחסידות קוצק".

¹¹⁷ **יד אבי שלום**, דף כג ע"א [הספר יצא לאור לראשונה בוורשה תרמ"ב].

¹¹⁸ ת"א עמ' 603-604. במדרש המאוחר **בראשית רבתי** (מהד' אלבעק), כב, יב עמ' 90-91, מובאת התוספת: "ולא השיבותי לך, אלא עשיתי עצמי כאילם וכחרש".

¹¹⁹ כוונת המדרש, שאברהם אמר להקב"ה שיש לו לפניו שיחות, במובן של שאלות או אפילו טענות. ראו שם במדור חילופי הנוסח המופיעים במהדורת ת"א, וכן ראו שם 'מנחת יהודה' על שורה 1.

¹²⁰ בעל המדרש משלב את הפסוק בתהלים כחלק מתשובת האל לאברהם, ראו בסמוך את שילוב חלקו השני של הפסוק בדרשה.

¹²¹ משמעות הביטוי: העליתו הורידהו, ראו במנחת יהודה' על שורה 4. על הנוסח "אסקתיה אחתיה" – ראו שם במדור חילופי הנוסח.

¹²² מהאמירות בשם רמ"מ, רואים שלא פעם הרבי לא הוסיף על האמור בפסוק או במדרש, אלא הבלית מוטיבים מסויימים או הוסיף למקור שציטט מספר מילים (שאמנם לא פעם שינו את המשמעות המקורית של המקור – ראו בפנים בסמוך) שהביעו וחיידו את הרעיון שביקש להביע. ראו לוינגר, אמירות, עמ' 116 (והערה 24), עמ' 1120-1121; לוינגר, קוצק, עמ' 414.

אלוהים', לאחר שכבר הזדהה עם הצו 'אסקתיה'. יש לזכור כי ראיית מעשה העקידה, כניסיון של מידת ה'יראה' אצל אברהם, מופיעה גם בשפת אמת שראינו לעיל.

ז. דברי סיכום

העקידה מתוארת אצל רמ"י כשיאו של תהליך דתי, המבאר למפרע את אופיים של שאר הניסיונות בהם עמד אברהם, וניתן לקרוא פרשה זו כשיאו של מסעו האקזיסטנציאלי של אברהם, מסע המכוון להנכחת הרצון האלוהי בחייו.¹²³ הדרושים מתוך **מי השלוח** מוסבים על הפסוקים הראשונים של פרשת העקידה, המספרים על ההתגלות של האל לאברהם בה קיבל את הציווי ללכת ולעקוד את בנו. לאור זאת, דברי רמ"י התפרשו כעוסקים בהתמודדות של אברהם עם תוכן אותה התגלות, התמודדות שכללה כאמור את 'סילוק הנגיעה' ובעקבותיה הכריע לקחת ולעקוד את בנו בהר המוריה. הפרשה המקראית מספרת לנו שבסופו של דבר האל התגלה שוב לאברהם, ואמר לו "אל תשלח ידך אל הנער, ואל תעש לו מאומה" (בראשית כב, יב), אך בדברי רמ"י אין כל התייחסות מפורשת להתגלות זו. למרות שניתן לשער כיצד רמ"י היה מפרש זאת, אין בכך כדי להשליך על דבריו אודות הציווי הראשוני. נראה כי יותר מאשר רצה רמ"י להציג פירוש לפרשה המקראית כחטיבה שלמה, הוא ביקש להתמקד, ולתאר את אופן ההתמודדות של אברהם, עם קבלת הצו.¹²⁴ דרך ההתמודדות של אברהם, היא היא הנושא המבוקש, בשל היותה דגם עבור הלומד.

אסכם את קווי הגותו העיקריים של רמ"י כפי שהם באים לידי ביטוי בפרשנותו לעקידה. קריאת דברי רמ"י על רקע שני המורים החסידיים אשר תורתם משקפת את החצר בקוצק, מלמדת על קיומה של שפה משותפת, מה שאפשר יצירת 'דיאלוג' ביניהם, דיאלוג ובו הסכמה אך גם שוני לא קטן החשוב כדי לחדד את גבולות משנתו הייחודית של רמ"י.

1) אברהם אשר קיבל נבואה עמומה אמור להכריע באמצעות 'סילוק הנגיעה' מהו רצון האל. נקודת הפתיחה היא אם כן חוסר הוודאות בה שרוי אברהם, אך מאידך על האפשרות לזכות לוודאות על ידי התבוננות פנימה על עצמו.¹²⁵ במובן זה ניתן לדבר על הנחיה שמימושה הוביל את אברהם להכרת רצון האל, הכרה שהיא בבחינת הארה והתגלות צלולה.¹²⁶ אמנם רמ"מ

¹²³ ראו ב, וירא, "ויהי", עמ' יח, ואת זורנברג, **בראשית**, עמ' 114-116, על דרוש זה. על משמעות הביטוי "מסע אקזיסטנציאלי", ראו את הגדרתו של שגיא, **אתגר השיבה**, עמ' 107.

¹²⁴ ולא כדברי חלק מהחוקרים אשר קראו את דברי רמ"י לאור סיומה של הפרשה בה אברהם איננו עוקד את בנו, ולכן לקריאתם: א) אברהם מעדיף את הצו המוסרי על הצו הדתי - ראו א' מאיר, עקידת יצחק, עמ' 287-291 (ולכן כאמור א' מאיר זיהה בין עמדת רמ"י לבין זו של בובר). ב) אברהם ביצע עבירה לשמה, אך הפוך ממה שתיארנו לעיל: אברהם מכריע נגד הציווי האלוהי לעקוד את בנו, ומקיים בכך עבירה לשמה, ראו גלמן, **אברהם**, עמ' 86-83; גלמן, **האימה**, עמ' 40-35; גלמן, עקידת יצחק, עמ' 37-33 (אלא שנשים לב - לפי זה אמור הצו האלוהי מולו עומד אברהם להיות ברור, בדומה לשתי המקבילות שגלמן מציין שם: יהודה ותמר; זמרי וכזבי). ג) אברהם למעשה טעה בהבנת הציווי האלוהי (ואם כן, לא 'סילק' כראוי את נגיעתו), ראו ש"ץ, עיונים, עמ' 559.

¹²⁵ השוו גלמן, **אברהם**, עמ' 87.

¹²⁶ אברהם באמצעות 'סילוק הנגיעה' מתגבר על העמימות שבנבואה, וממצב של 'אספקלריה לא מאירה' מצוי במצב המקביל ל'אספקלריה מאירה', קרי הכרת רצון האל ממנו. מבחינה פנומנולוגית, לפנינו שאיפה הדומה לשאיפתו של קירקגור, שאיפה שביטא ביומנו, לדעת מה רוצה ממנו האל, ומה עליו לעשות. הנחיה זו של רמ"י מכונה 'ביורור'.

- והרי"ל מתארים מצב בו האדם חש בתוכו או נענה באופן ספונטני לרצון האלוהי, אך אין בדבריהם תיאור של 'בירור', כלומר אין בדבריהם לפרשה תאור של שינוי ודרך להשתנות.¹²⁷
- (2) הודגשה עמדתו הייחודית של רמ"י ביחס לנבואה, והיא משקפת את אי הוודאות הבסיסית בו חי האדם. אם גם נביא בעת השרוי במצב נבואה (למעט משה)¹²⁸ איננו זוכה לוודאות מוחלטת, יש בכך עדות לעובדה שהקיום האנושי מאופיין בחוסר יכולת לעגון את עצמו באופן אובייקטיבי. לרעיון זה נדמה ששותף רמ"מ המפקפק ביכולת של האדם להכיר את האמת,¹²⁹ משא"כ הרי"ל שבדרושים שהקדיש לעקידה לא העלה מוטיב זה, אלא אדרבה, תיאר את אברהם כמי שיודע בוודאות מה רוצה ממנו האל.
- (3) קיום בצל הפרדוקס – אצל רמ"י הדבר משקף את אמונת אברהם בגדולתה. היכולת של אברהם להכיל את דברי האל למרות היותם סותרים זה את זה, הופכת את אברהם ל'אבי המאמינים'. הפרדוקס איננו נדון באופן תיאולוגי, ואין אצל רמ"י כל נסיון לתת מענה לוגי לקיומו. אדרבה, רמ"י איננו מחפש כל פתרון ליישב את הסתירה הלוגית, כי בדומה לעולה מספר מי השלוח בכלל אין רמ"י מוטרד משאלות תיאולוגיות, וכאשר עולות שאלות, אלו הן שאלות קיומיות. דבריו של רמ"י שאמונה מסוג זה אין ביכולת של השכל להבין, משקפת את עמדתו שההתרחשות הדתית איננה מתמצה בתחומה של התבונה, ובשיאה התרחשות זו מופקעת מתחום ההכרה הקוגניטיבית. גם רמ"מ מתאר פרדוקס זה, אלא שבדבריו קיומו של הפרדוקס משקף יותר את החולשה האנושית, ולא מציאות אונטולוגית, שלא לומר מופע אימננטי לחיי אמונה. בדברי הרי"ל אין כלל ביטוי לפרדוקס, וכאשר קיימת בדבריו התייחסות להבטחה האלוהית הקודמת ביחס ליצחק, הוא איננו מפתח זאת לכדי דיון על הסתירה בין שתי אמירותיו של האל, אלא רואה בהבטחה זו חלק מהנסיון של אברהם: האם אברהם יהיה מוכן ל'וותר' לאל על הבטחתו הקודמת.¹³⁰
- (4) עימות בין ה'חוץ' האובייקטיבי ובין ה'פנים' הסובייקטיבי – בין רמ"י ובין הרי"ל קיימת מחלוקת מהותית, בנושא. בעוד שרמ"י מכריע לטובת הפנים, הגם שיש סתירה לדבר האל הקבוע ונורמטיבי, וניתן לומר הברור, הרי שהרי"ל מכריע להפך, תוך שהוא מודע לכך שייטכן ובכך האדם מוותר על חיים בהווה דתית גבוהה, או אמיתית יותר. להכרעה זו משמעות רבה בכל הנוגע לאפשרות קיום "עת לעשות לה'", או לחילופין לקביעה שלעולם על האדם לחיות בתוך גבולות הנורמה ההלכתית.
- (5) רעיון חשוב המשותף לשלושת המורים החסידיים בהם עסקנו כאן – הוא הרעיון בדבר הרצון האלוהי הכפול¹³¹ המופיע אצל המורים החסידיים כאן,¹³² הרצון האלוהי הגלוי לעומת הרצון

לעומת זאת, ראו את עמדת מגיד, **איזביצה-ראזין**, עמ' 147, הטוען שעל אברהם לפעול מתוך קיומו של הספק, ובמובן זה אברהם איננו זוכה לוודאות לה זוכים דמויות דתיות המיוצגות על ידי יעקב או יהודה.

¹²⁷ הערנו לעיל שדרישת סילוק הנגיעה מופיעה בדרוש של הרי"מ מגור.

¹²⁸ זאת בשונה מעמדת ש"ץ, ראו לעיל הערה 26.

¹²⁹ הדברים קשורים למה שכבר ראינו בפרק השני בדיון על המדרש על זריקת האמת'. ראו לעיל הערה 111 ציטוט דברי רמ"מ הקשורים לנידון.

¹³⁰ וירא, (תרל"ד), "בענין", עמ' 123 – ראו לעיל הערה 96, בו ציינו שתיאור זה בו האל לא דורש אלא מבקש מאברהם לעקוד את בנו, מעצים את האחריות שנוטל על עצמו אברהם.

¹³¹ עמדה זו איננה כמובן ייחודית למורים החסידיים הללו. ראו לדוגמה את דברי ר' אלימלך מליז'נסק על העקידה, נועם אלימלך, "והנה" דף שלמרות הצו האלוהי המפורש ידעו אברהם ויצחק "שלא היה דעת הקב"ה לשוחטו".

- האלוהי העמוק המבטא את רצונו האמיתי.¹³³ רעיון זה הוא רעיון יסודי בהגותו של רמ"י, ונפגשו בו רבות לאורך עבודה זו.¹³⁴
- 6 המאפיין את ההתנסות הדתית של אברהם, היא שהצו האלוהי הוא צו קונקרטי, צו המופנה אליו לשעה זו. כמו כן, הצו מתברר בתוך פנימיותו הסובייקטיבית, כאשר אין שום סימן חיצוני לדיבורו של האל ואין כל ודאות אובייקטיבית ביחס לרצונו של האל. האל מדבר אל אברהם, דרך אברהם,¹³⁵ והאמונה היא אפוא יחס וזיקה בין אישים.¹³⁶ ראינו שפניה זו דורשת מהאדם להיות מסוגל לנטרל ולוותר על עולמו הריגשי, תבוני וערכי, אותם מרכיבי 'אני', אשר למעשה מונעים מהאדם לעמוד מול האל וברר מהו רצונו.¹³⁷
- 7 פועל יוצא מהדברים כאן, למרות שרמ"י איננו מזכירם במפורש, הוא מצב הבדידות בו שרוי האדם, נוכח העדר יכולתו להצדיק את מעשיו כלפי החוץ.¹³⁸ העמידה מול החברה יוצרת מתיחות דיאלקטית, נוכח הרצון מחד לברר את רצון האל ממנו, רצון לו עלולות להיות השלכות רדיקליות בעיני הזולת המתבונן, ומאידך העובדה שבסופו של דבר עבור רמ"י, האדם היהודי חי במסגרת של קהילה ועדה כלפיה הוא גם מחויב. דילמה זו תבוא לידי ביטוי בדרוש הבא בו נעסוק.

לסיום, ברצוני להתייחס לדרוש נוסף,¹³⁹ העוסק בדברי האל לאברהם בסוף פרשת העקידה: "ועתה ידעתי כי ירא אלוהים אתה" (בראשית כב, יב). דברי שבח אלה¹⁴⁰ אליבא דרמ"י יוצרים

ואפילו לא למורי החסידות בכלל. על המענה שמעניקה המערכת הבינארית בשיטות דתיות רבות פילוסופיות כקבליות, ראו פדיה, אות ותמונה, עמ' 145-147, 178-179. ביחס לעולם החסידי, ראו גם אליאור, **אחדות ההפכים**, עמ' 28-34.

¹³² ראו לדוגמה אצל ר' אלימלך מליז'נסק, **נועם אלימלך**, וירא, "ויאמר", דף ט' ע"ד, בו נאמר שלמרות הצו האלוהי המפורש ביחס לעקידה, ידעו אברהם ויצחק "שלא היה דעת הקב"ה לשוחטו".

¹³³ רמ"י מזהה בין שמיעת הקול האלוהי ובין הגעה במגע עם הקול הפנימי הנמצא בכל דבר, ראו א, ניצבים, "והיה", עמ' קצו. ראו ש"ץ, עיונים, עמ' 560; אליאור, תמורות, עמ' 409, 412-413; י מאיר, המצוות, עמ' 47-48.

¹³⁴ הביטוי "עומק רצון ה'", כמושג מובחן אצל רמ"י, משקף נאמנה את משמעות הרעיון. ראו בפרק השמיני סעיף המוקדש למונח ומשמעויותיו.

¹³⁵ השוו לדברי ר' חנוך הינך מאלכסנדר, המפרש את ההתגלות לאברהם "וירא אליו ה'" (בראשית יח, א): "אליו הוא הפנימיות... היה הדיבור בפנימיות הלב" (**שיח שרפי קודש**, א, פיס' צז, עמ' 21; וראו בשם רש"ב שם, פיס' רכב, עמ' 48). כמו כן השוו לעמדת קירקגור: "כאשר האל מדבר הוא משתמש באדם עצמו שאליו הוא מדבר; והוא מדבר אל האדם דרך האדם עצמו", ראו אצל שגיא, **מסע האני**, עמ' 179.

¹³⁶ השוו שגיא, **מסע האני**, עמ' 198.

¹³⁷ השוו לדברי פרום, פסיכואנליזה וזן, עמ' 153-173, בו הוא טוען שכדי להגיע למה שהוא מכנה 'מודעות', על האדם להתגבר על 'מסנן מותנה חברה'. 'מסנן' זה מגדיר את ספקטרום הרגשות (באמצעות השפה); את צורת החשיבה (הלוגיקה); נורמות מוסריות וחברתיות: "אנו מגיעים, אם כן, למסקנה שתודעה ואל תודעה הינן מותנות חברה. אני מודע לכל רגשותי ומחשבותי המקבלים היתר לחזור מבעד למסנן החברתי המשולש של שפה, הגיון וגזירות טאבו. חוויות שאינן יכולות להסתגל נשארות מחוץ לתחום מודעותי; הווי אומר, הן נשארות בלתי מודעות" (שם, עמ' 160). יש להדגיש כי עבור פרום, 'תודעה' איננה מחשבה אלא הווייה, "לבא במגע עם הממשות" (ראו שם עמ' 166-168).

¹³⁸ השוו לדברי קירקגור, **חיל ורעדה**, עמ' 87 ואילך.

¹³⁹ עסקתי בדרוש זה בפרק השמיני תחת הדיון אודות שאלת האחריות של היחיד כלפי החברה.

¹⁴⁰ שהתפרשו במהלך הדורות בשני כיוונים עיקריים: א) הדגש 'עתה' על יכולת המימוש של מה שהיה עד כה בגדר

לכאורה חוסר קוהרנטיות עם המהלך שראינו עד כה :

"עתה ידעתי כי ירא אלוקים אתה" (בראשית כב, יב) - ההפרש שבין יראת ה' ליראת אלוקים. **יראת אלוקים הוא מה שימנע אדם את עצמו מלעשות דבר** כגון אכילה וכדומה, הוא מחמת שאינו בשלימות, ועוד נמצא בהאדם חסרון ויצמצם את עצמו כפי הבנתו, זאת יקרא יראת האלוקים. **יראת ה' היינו, אף שהאדם מבין בעצמו שמוותר לו לעשות הדבר הזה, כי נפשו מזוכך מזה החסרון, רק שאסור לו מצד הש"י. כי הש"י צוה פקודים ישרים לכל נפש, ולפי שיש אדם שאין עוד מזוכך בזה, על כן לא התיר הש"י את זה הדבר, כי הוא אינו שוה בכל, והאדם מחויב לסבול איסור עבור חבירו, זאת יקרא יראת ה'.**¹⁴¹

לפנינו תיאור של שני טיפוסים דתיים, החיים במצב של 'יראה', קרי צמצום ואיפוק וקבלת הנורמה ההלכתית: 'ירא אלוהים', חי כך מכיוון שמצב זה משקף את מצבו הרוחני, באשר היותו יחסר¹⁴² אין הוא יכול לסמוך על עצמו, ואל לו לחרוג מגבולות הנורמה. 'ירא השם', הוא מי שמוותר בשל הזולת. למרות שלו עצמו מותר ל'התפשט', הרי שמכיוון שמעשיו עלולים להכשיל את הזולת שעדיין לא בשל לחיות כך, עליו כאמור לוותר.¹⁴³

מה מבקש לומר רמ"י, כאשר בסוף העקידה, נאמר על אברהם שהוא 'ירא אלוהים', קרי איננו מצוי בשלמות ועליו להצטמצם? אפשר להציע שברגע השיא בהיותו בהר המוריה, ויצחק עקוד תחתיו, אברהם הבין שאין הוא יכול לשאת באחריות למעשה, וההליכה במובן זה היתה טעות. לאמור, נאמר לו כי הוא 'ירא אלוהים' כדי להביע שלא היה מבורר, ולכן עליו היה שלא לעשות את המעשה. יש להדגיש כי למהלך פרשני זה לא ניתן לצרף את דברי רמ"י בסוף הדרוש בו פתחנו פרק זה

כי באמת מאת ה' היה שלא ישחטו, והנסיון היה רק למראה עיני אברהם.

מצב 'ירא אלוהים' איננו משקף מצב בו האדם מכיר את רצון ה' ממנו, אדרבה נהפוך הוא במצב זה על האדם לדבוק בוודאי ובמה שברור, ואם כן, כל זמן שלאברהם לא היתה וודאות ביחס לצו האלוהי בנוגע לעקידה, אל לו לעקוד את בנו, מתוך אותן סיבות שמנינו לעיל באריכות. מהלך פרשני זה מוביל את הקורא להבנה שלמעשה אברהם לא עקד את בנו לא בשל הכרה ברורה ביחס לרצון האלוהי, אלא מתוך 'שב ואל תעשה' במקום של ספק. האם עלינו להניח כי רמ"י רצה לומר שרגע השיא של אברהם היה בסופו של דבר כישלון? בנוסף, לומר שאברהם לא הצליח ל'סלק את נגיעתו', לאחר שיצא למסע העקידה הוא רעיון מוקשה. על כן נציע אפשרות אחרת, הגם שמחירה חוסר יכולת ליישב יחדיו דרוש זה עם הקודמים לו.

הדגש על העמידה של היחיד מול האל כאמור גובה מחיר חברתי נכבד הן ליחיד עצמו והן לחברה בה הוא חי. ראינו כי רמ"י מציג לא פעם פתרון מורכב, בעת אשר הוא מנסה ליישב יחדיו שני מישורי קיום בו האדם מחד עומד בודד מול אלוהיו, ומאידך נושא באחריות לחברה בה הוא. מורכבות זו באה לידי ביטוי כאן. אברהם בעת העקידה עומד בודד מול אלוהיו, כאשר מעשיו

של פוטנציאל - ברמב"ן ב) דגש על 'ידעתי' במובן של 'ידעתי' אצל הרמב"ם וכבר אצל רס"ג ובמדרשים. ראו מדו, **העקידה**, עמ' 26.

¹⁴¹ א, וירא, "עתה", עמ' כט. ראו דבריו א, משפטים, "ועבדתם", עמ' פו, בו הוא חוזר על ההבחנה הזו, ומדבר על כך "שתסבלו צמצום מחמת כלל ישראל". ראו י' מאיר, המצוות, עמ' 44-45, הלמד מכאן על חובת קיום המצוות גם לפני ה'בירור' וגם אחריו.

¹⁴² למושג ה'חסרון' הוקדש מקום נרחב בנספח לפרק השביעי.

¹⁴³ לצמדי המושגים צמצום-התפשטות; ירא אלוהים – ירא ה' הוקדש דיון נפרד בפרק השמיני.

אינם יכולים להיות מובנים מעצם מהותם לזולת המתבונן בו. אברהם כדגם לאדם המאמין, עלול לייצג עבור הלומד את טיפוס האדם הבודד שמיניה וביה הוא גם האדם המורד, ולא לכך מתכוון רמ"י. צירוף דרוש זה המבחין בין שני טיפוסים ה'יראה' מעוניין כאמור להציג עמדה מורכבת, לפיה העמידה מול האל איננה יכולה תמיד לבוא על חשבון החברה. לא רק ברמת הקיום הנמוכה בה האדם איננו שלם, אסור לו לחרוג מהמסגרת החברתית-דתית, אלא גם ברמת הקיום הגבוהה, אסור לו לממש את עצמיותו במקום הוא פוגע בזולת. כבר הצעתי שלפי רמ"י שיש והמרידה יוצרת תסיסה אשר בסופו של חשבון ומתוך פרספקטיבה מקדמת את החברה,¹⁴⁴ ומולה יש והמרידה יוצרת 'שבירת הכלים', ולמעשה מרסקת את עולמו של המתבונן, ואחריות מעין זו אל לו לאדם לקחת על עצמו. דווקא אחרי פרשת העקידה, בו אברהם מושם על נס, למרות שמעשיו אינם יכולים להתיישב עם שום קנה מידה נורמטיבי מוצא רמ"י לנכון לסייג מעשה זה של 'אביר האמונה', לאותה סיטואציה בה הזולת עשוי להיבנות ממנה (הגם שכרגע זה יוצר חוויה משברית אצלו), משא"כ במצב בו העשייה של 'אביר האמונה' מפוררת את עולמו הרוחני של הזולת.

¹⁴⁴ ראו לדוגמה את ספרו של שוהם, **טירוף, סטייה**, ובו התייחסות נרחבת לתפקידו המעורר של ה'חריג' והנון קונפורמיסט.

נספח רביעי

הרב והתלמיד: בין ר' מרדכי יוסף ובין ר' צדוק

מטרת נספח זה לערוך השוואה בשתי סוגיות בין רמ"י הרב ור' צדוק התלמיד. בפרק המבוא עסקתי בשאלת זיקתו של ר' צדוק לספר מי השלוח, והגם שר' צדוק התעלם לחלוטין מהספר, נדמה כי ניתן לקבוע כי הוא ההוגה והכותב בקרוב ביותר לרמ"י מבין ממשיכיו. להשוואה זו חשיבות בשני מישורים:

(א) המישור הטכסטואלי – כתלמידו של רמ"י, יכול ר' צדוק לשמש מעין אבן בוחן לשאלת מהימנות הספר 'מי השילוח', שכזכור לא הועלה על הכתב על ידי מחברו.¹ ר' צדוק מהווה עד נוסף ביחס לתורת רמ"י, ובשל המתח שכנראה שרר בינו ובין צאצאיו רמ"י (לפחות בכל הנוגע לר' גרשון חנוך הינד), הוא מקור בלתי תלוי להכיר את הגותו של רמ"י ההיסטורי.

(ב) מישור יחסי מורה ותלמיד - שאלה זו הינה עקרונית כאשר, מחד, אנו בוחנים מה מתורת הרב מצוי בתורת התלמיד, ומאידך כמה ניתן להיעזר בתורת התלמיד כפרשן לתורת רבו.² אתמקד כאן באופן 'ההתמודדות' של ר' צדוק עם הגותו הנועזת, והאופציה הדתית מלאת האתגר שהציב רמ"י לתלמידיו. אקדים וארשה לעצמי לקבוע כהכללה כי ר' צדוק איננו מאמין ביכולת של האדם (אולי למעט הצדיק) לפגוש באופן בלתי-אמצעי את רצון האל. כבר הצבעתי על ביטויים לכך לאורך המחקר, ובפרט בסוגיית "עבירה לשמה" – "עת לעשות לה'", ואילו כאן אגע בשתי סוגיות באופן נרחב יותר, כדי לאשש ולחדד טיעון זה.

א. הכרה וודאות פנימית

בעת העיסוק בנושא המודעות העצמית בספר מי השלוח,³ עלה הדיון כיצד על האדם להתייחס לאירועים העוברים עליו, ובמקביל מה היחס בין מה שהוא מכיר בתוכו ובין 'תוצאות' מעשיו והקשיים שהוא חווה.

אפתח בקטע דרוש המקביל בתוכנו לתורה שראינו בפרק השישי, לאורך סעיף ג - התורה מפרשת בלק.⁴ גם בדרוש זה מופיעות שתי המדרגות הקיומיות-רוחניות, ונגזרותיהן ביחס למשמע המציאות כמו גם ביחס לשאלת ההתקשות. יש לציין כי בדרוש זה מוצגת דמותו של פרעה, כמייצגת הטיפוס בעל רמת התודעה הנמוכה ('יעקב'), ואשר על כן אין היא יכולה להעריך את מעשיה לפי תוצאותיהם:

¹ סוגיה זו סבוכה וחורגת מאופק הדיון כאן. מבחינה מתודולוגית ראו לעיל בפרק המבוא, בסעיף העוסק בו. פטור בלא כלום אי אפשר, ואזכיר לקורא את העובדה כי למרות שר' צדוק מרבה להביא מתורת רבו (תוך הקדמת 'שמעתי', 'קבלתי', או אזכור שמו המפורש בקובץ דרשותיו 'פרי צדיק'), אין הוא מצטט או מפנה לספר 'מי השילוח' (חלק א). במקומות היחידים בהם יש רמז לספר 'מי השילוח' הרי שהאזכור נעשה תוך כדי הסתייגות, וללא ציון שם הספר.

² דיון מתודולוגי בסוגיה ראו פדיה, טיפולוגיה דתית, בעיקר בעמ' 30-32.

³ ראו פרק שישי, סעיף ג "וודאות פנימית ומודעות למתרחש ביחוי".

⁴ א, בלק, "כיי", עמ' קסג.

"והנה עומד על היאור" (שמות מא, א) - איתא במדרש:⁵ "אמר פרעה מי מתקיים על מי אני על אלהי או אלהי עלי, אמר לו אתה על אלהיך שנאמר 'והנה עומד על היאור'". הענין בזה כי פרעה רצה לדעת אחרי ראותו כי כל אשר יחפץ יצליח, רצה לעמוד על התבוננת הדבר אם אלהיו ויראתו מושלים עליו ולא יבא למחשבתו שום דבר רק מה שאלהיו ישלח לו לפיכך יצליח, או תחילה יבא למחשבתו ולרצונו לעשות ואח"כ אלהיו וכחו עוזרים לו להצליח. ואמר לו "אתה על אלהיך", היינו תחילה יבא למחשבתך ואח"כ הכח המושל עליך יכרח לעזורך.⁶

פרעה מוצג כאן כמוטרד מהשאלה, אם ההצלחה מוכיחה שמחשבתו זהה לרצון אלוהיו, או שמא המעשה שלו מונע על ידי רצון משל עצמו, ואחר כך, מסיבה כלשהי, מסייע אלוהיו בידו. הוא מבקש לדעת אם הצלחה חיצונית מהווה ראיה לקיומו של מניע פנימי ואמיתי, או שמא לא ניתן לבצע היקש מעין זה. התשובה שמקבל פרעה, לפי המדרש, היא "אתה על אלוהיך", אותה מפרש רמ"י, כאומרת שפרעה איננו יכול לבצע היקש שכזה, ושבעולמו הרוחני אין התוצאה יכולה להעיד על ערך המעשה או על סיבתו ושורשו. ההצלחה אינה מעידה שהעושה קיים את רצון האל, כלומר, במובן מסוים לא מתנהל כאן הדיאלוג, בין האל ובין האדם. לא פלא אם כן, שמצב זה מיוחס לדמותו של פרעה.

אנו מוצאים קביעה מעין זו אצל תלמידו ר' צדוק, אלא שזו נאמרת ביחס לאיש ישראל, וללא כל דברי הסתייגות:

פעמים שרואה בברור שהש"י מסייעו ומסכים עם מעשיו, עם כל זה אינו ראה כי מעשיו ישרים באמת. ועל זה נאמר "מדריךך בדרך תלך"⁷ (ישעיה מח, יז) ודרשו רז"ל (בבלי מכות י, ב): בדרך שאדם רוצה לילך מוליכין אותו [ואמר 'בדרך', דרצונו לומר בספר משלי דרך התורה כמו שכתבתי לעיל אות מח, כי אין הש"י מסייע אלא כשהוא על פי דעתו הולך בדרך התורה. ומה שלמדו מבלעם,⁸ גם לפי דעתו של בלעם כפי סיטרא דיליה היה דרך זה ישר לו כפי מה שהוא ומובן].⁹

ר' צדוק קובע כי אין לאדם יכולת להקיש מתוצאות מעשיו על מידת היותם 'ישרים באמת'. לאור דברי חז"ל, שהאל מוליך את האדם בהתאם לרצונו, משמית ר' צדוק כל אפשרות לבחון באופן 'אובייקטיבי' את ערך מעשיו, כמו גם את השאלה עד כמה מזדהה רצונו עם הרצון האלוהי. גם

⁵ בראשית רבה פט, ג (ת"א עמ' 1089).

⁶ א, מקץ, "והנה", עמ' נב.

⁷ "כה אמר ה' גואלך קדוש ישראל, אני ה' אלוהיך מלמדך להועיל, מדריךך בדרך תלך" - בעוד שפשט המקרא מדבר שה' מראה לאדם את הדרך, אשר ראוי ללכת בה, או כאשר האדם הולך בדרך, ה' מראה לו את הנהיג הנכון ושומר עליו שלא יסטה, הרי שהסוגיה התלמודית למדה שה' ילווה את האדם בדרך אשר יבחר ללכת בה.

⁸ בסוגיה במכות, למדו את העיקרון גם מבלעם לאור דברי ה' הראשונים: "לא תלך עמהם" (במדבר כב, יב), ומתוך השוואה לכך שבהמשך ה' מסכים ואומר לבלעם "קום לך אתם" (שם, פסוק כ).

⁹ ר' צדוק, צדוקת הצדיק, סימן סד (ועיינו שם, סימן לט). ראו את הדוגמאות שמצרף ר' צדוק כדי לתמוך בקביעתו: "הלא תראה באלהיו שאמרו ז"ל (סנהדרין קיג, א) שהיה קשה לפניו יתברך עצירת גשמים, ואע"פ כן אמר לו לאלהיו 'לך... ונסתרת' וגו' (מל"א יז, ג), ועזרו להסתר מפני אחאב בדרך נס... ועל זה נאמר 'לא בשמים היא', ואעפ"י שעזרו לרבי אליעזר בדרך נס להראות שהדין עימו, לא סמכו על זה (בבא מציעא דף נט, ב) בתנורו של עכנאי, שחשבו שהוא מפני שהוא רוצה לילך בדרך זה. וזה היתה גם כן התלוות בני ישראל: "אתם המיתם את עם ה'" (במדבר יז, בפרשת קרח ועדתו), אע"פ שראו הפלגת הנס באבדם, מכל מקום חשבו על זה כי לא בשמים היא, ואין לסמוך על זה שהדין עם משה ואהרן נגד קורח ועדתו, רק אתם רציתם לילך בדרך זה וזכותכם גדול, לכך "המיתם" וגו'".

ההוספה בסוגריים¹⁰ איננה מרככת את דברי ר' צדוק, אלא אולי מוסיפה על מורכבותם, שהרי הוא טוען שם כי גם אותה הצלחה שהאדם זוכה לה - תנאי מוקדם לה הוא אמונתו שהוא עושה דבר 'ישר' ו'הולך בדרך התורה'. כלומר, גם אם האדם משוכנע שהוא פועל מתוך מניע אמיתי, ובנוסף לכך הוא גם זוכה להצלחה, שמתפרשת עבורו בבירור שהאל 'מסייעו ומסכים עם מעשיו', גם אז אין כל וודאות שמעשהו אכן ישר. תחושת הנוכחות והעזרה האלוהית אינה מהווה ערובה. בכך למעשה נסתמת האפשרות ללמוד דבר מה מתוצאות מעשיו או ממהלך חייו. נראה כי דברי ר' צדוק, למעשה שוללים קיומו של דיאלוג בין האל ובין האדם שאינו מבורר. בעוד שרמ"י מלמד אדם זה לוותר על נסיון השליטה, ולאפשר למציאות להוליך אותו, מתוך הנחה שבכך הוא נענה לרצון האלוהי, הרי שר' צדוק איננו פותח אפשרות זו, ולדידו האדם אינו יכול ללמוד אודות הרצון האלוהי מתוך המציאות. קביעה זו כאמור מזכירה את דברי רמ"י ביחס לפרעה. מה שיחס רמ"י לפרעה, הופך אצל ר' צדוק נכון עבור כל אדם, או ליתר דיוק עבור כל יהודי. עלינו לשים לב, שבמהלך הדרוש של רמ"י הוא מנגיד בין פרעה ובין ישראל, מה שמחדד את השוני בין דברי הרב ובין דברי התלמיד:

אבל בישראל אינו כן,¹¹ כי ישראל הם מרכבה לשכינה וכפי רצונו ית' כן יתנהגו. רק לעתיד כשיגיעו לתכלית השלמות אז נאמר "ותגזר אומר ויקם לך"¹²... אדם שנשלם בכל, שלבו נמשך אחר רצון הש"י, אז מותר לו לעשות השתדלות ואח"כ יבקש מהש"י שיגמור בעדו. אבל בעוד שאין האדם בשלימות, אז צריך לקבל עליו עול מלכות שמים קודם כל מעשה, ואם יסכים לו הש"י אז יעשה.¹³

כאן חוזר רמ"י לטענה שהוזכרה בדיון שם, שכאשר האדם נתון ברמה הנמוכה יותר, רצונו האישי אינו חופף את רצון האל, רצון האל אינו מוכר לו, ואין האדם שרוי בוודאות פנימית ביחס

¹⁰ תוספות המובאות בסוגריים מרובעות הינן משל ר' צדוק עצמו (אם כי לעיתים המביא לדפוס לא מיקם אותן במקום הראוי). ראו קיצים, מפרי צדיק, עמ' 346.

¹¹ כוונתו לומר, שישראל אינם כמו פרעה.

¹² איוב כב, כח. ראו גם א, משפטים, "יששת", עמ' פה. שם מובא הדבר לגבי היחס בין שבת לששת ימי המעשה. יש לציין כי פסוק זה שימש בסיס לדרשה בספרות חז"ל לפיה "הצדיק גוזר והקב"ה מקיים", ראו ירושלמי תענית פ"ג ה"יב דף סז ע"א; בבלי תענית דף כג, א; שם, סוטה דף יב, א; שם, בבא מציעא דף קו, א; **בראשית רבה** פרשה עט, ג (ת"א עמ' 939); **שמות רבה** פרשה כא, ב; **במדבר רבה** פרשה יד, ד; **דברים רבה** פרשה ה, יג; **תנחומא נדפס** וירא סימן יט; שם, וארא סימן ג; שם, נשא סימן כט.

מטבע הדברים פסוק זה שימש מקור חשוב בתנועה החסידית, לקביעת כוחו של הצדיק, ומקורות רבים בספרות הדרוש החסידית מסתמכים עליו ועל דרשת חז"ל זו בעוסקים בדמותו של הצדיק החסידי. ראו לדוגמה בספרות החסידית שקדמה לרמ"י: **נועם אלימלך**, דברים, "אלה", דף פז ע"ג: "אמנם כבר הקדמנו וכתבנו שהצדיק על ידי מעשיו הקדושים יכול לבטל כל הגזירות מישראל ולהשפיע להם, כאשר "ותגזר אומר ויקם [לך]" (איוב כב כח) הקב"ה מקיים דבריו"; **קדושת לוי**, בלק, "לא": "על דרך שאמרו רבותינו ז"ל (תענית כג ע"ב) ותגזר אומר ויקם לך (איוב כב, כח) אתה גזרת מלמטה כו', הצדיק פועל שכביכול השם יתברך מתלבש עצמו בהצדיק כפי רצון הצדיק כן יהיה"; **מאור ושמש**, חקת, "או", דף קסו ע"ד: "אברהם אבינו... גזר אומר על זה שיתרפא והועילה תפלתו ודיבורו כמאמר הכתוב 'ותגזר אומר ויקם לך', וזהו שכל החולה שהיה רואה אותו מיד מתרפא. ביאור הדבר שאם אדם רואה את הצדיק האמיתי ומסתכל בצורתו הקדושה והוא מתפלל עליו מיד מתרפא. וכן כל שאר צרכי בני אדם בני חיי ומזוני, כולם תלויין בתפילת הצדיק כמאמר חז"ל הקב"ה גוזר והצדיק מבטל". ספרות מחקרית נרחבת הוקדשה לסוגיה זו, ראו לדוגמה פייקאז', **הנהגה**, בפרט "סמכות ואמונת חכמים", עמ' 59-15; גרין, הצדיק החסידי.

¹³ א, מקץ, "והנה", עמ' נב. ראו א, תבוא, "את ה' האמרת", עמ' קצג - שישראל נמשכין אחר דעת הש"י כמו שינהג בהם ומבטלים דעתם נגדו, כנגד זה הש"י מתנשא כביכול בישראל.

לאמיתות רצונו, אזי עליו להקשיב לחוץ, ומתוך כך ילמד מה מבקש ממנו האל. כפי שראינו הופעת קשיים תלמד את האדם שלא לעשות, ולהיפך (והשוני מר' צדוק בולט). לעומת זאת, במצב הרוחני הגבוה, "אדם שנשלם בכל", איננו חי בבחינה עצמית, אלא פועל מיד בעת שמתעורר בו הרצון, והלגיטימציה כמו גם העזרה האלוהית מגיעה מאוחר יותר, וכפי שהוא לא פעם טוען שאז האל יברר שמעשיו היו לטוב.¹⁴

ב. פרשת זמרי בדברי ר' צדוק

בכתבי ר' צדוק קיימות כמה קטעי פרשנות למעשה זמרי ופנחס. בדבריי להלן אתייחס לשנים מהמקורות, בשל חשיבותם להבנת דברי רמ"י: המקור הראשון, צדקת הצדיק - פיסקה מג, כתוב בזיקה ישירה לדברי רמ"י (=שמעתי). ואילו במקור השני, תקנת השבין - אות ו, מציג ר' צדוק מקור אפשרי לדברי רמ"י, והיו חוקרים שנעזרו בדברי ר' צדוק אלו כדי להסביר את דברי רמ"י.

1. צדקת הצדיק, פיסקה מג

אצל ר' צדוק נראה שיש תפנית, ברמת הפרשנות אבל – וחשוב יותר – גם בתיאור הסיטואציה. ממילא יש שינוי גם באופי הדיון כשאנו באים לבחון האם לפנינו התייחסות למוטיב היכולת, שהיא כאמור הביטוי לחירות האדם העומד מול אלוהיו.

פעמים יש אדם עומד בנסיון גדול כל כך עד שאי אפשר לו שלא יחטא, כדרך שאמרו "מה יעשה הבן שלא יחטא" (בבלי ברכות לב, א – טענת הסנגוריה של משה לאחר חטא העגל), ובה הוא נחשב אונס גמור דרחמנא פטריה. וגם בהסתת היצר בתוקף עצום שאי אפשר לנצחו, שייך אונס [ואם הש"י הסיב את לבו הרי אין חטא זה חטא כלל, רק שרצון הש"י היה כך]. ועייני מה שאמרו בכתובות (דף נא, ב) גבי תחילתו באונס, אפילו צווחת לבסוף שאלמלא¹⁵ מניחה היא שוכרתו, מותרת לבעלה, "מאי טעמא? יצר אלבשה". הרי דזה מחשב אונס גמור אעפ"י שהוא מרצונה, מכל מקום יצר גדול כזה אי אפשר באדם לכופו, והוא אונס גמור ואין בזה עונש אף דעשה איסור, כיון דהיה אונס. אבל האדם עצמו אין יכול להעיד על עצמו בזה, כי אולי היה לו כח לכוף היצר [וכמו ששמעתי בזה מענין זמרי שטעה בזה].¹⁶

מן ההיבט הפרשני - ר' צדוק מסיים את דבריו¹⁷ בקביעה: "וכמו ששמעתי בזה מענין זמרי שטעה בזה", וידוע שאצל ר' צדוק באמירה "שמעתי" ("וקבלתי") כוונתו למה ששמע ממורו רמ"י.¹⁸ ייתכן שלפנינו מסורת אותנטית ביחס למה שאמר ר' מרדכי יוסף ביחס לזמרי. מצד שני, קיומן של המקבילות בספר מי-השילוח אינו מאפשר לקבל קביעה זו.¹⁹ יתר על כן, מדברי ר' צדוק נראה

¹⁴ ראו א, לך לך, הרימותי, עמי כה, ועוד הרבה.

¹⁵ צ"ל: "שאלמלי שפירושו: אילו היה (בעלי התוספות, מגילה דף כא, א ד"ה: "אלמלא").

¹⁶ צדקת הצדיק, פסקה מג. בראש הספר כתוב התאריך בו הספר נכתב: תר"ח (צדקו"ת אה"ב), לאמור זמן קצר לאחר שר' צדוק הפך לחסיד של רמ"י. על ספר זה, מהדורותיו ועוד, ראו קיציס, מפרי צדיק, בעיקר עמ' 346-348. על דרך פרסום כתבי ר' צדוק, ראו שם את מאמרו קיציס, מעתיקי שמועותיו.

¹⁷ על התוספות המובאות בסוגריים מרובעות ראו לעיל הערה 10.

¹⁸ ראו שרגאי וביק, היכל, עמ' 121. כן ראו בן ארזה, הכהן, עמ' 16, הערה 5.

¹⁹ למעט הדרוש א, מטות, "ויקצוף", עמ' קסט, לו אתייחס בסמוך. הערנו לעיל ששאלת היחס בין אופי ההתנהגות בזמנו ובין אופי ההתנהגות לעתיד לבוא, איננה בעלת אופי דיכוטומי בכתבי רמ"י.

שטעותו של זמרי היתה שיכל בפועל לכפות את יצרו, וטעה לחשוב שהוא מצוי במצב של אונס, ובמובן זה פנחס צדק בטענתו כלפי זמרי (ראה בתחילת דברינו, אודות הויכוח בין פנחס וזמרי).²⁰ תאור זה למעשה מיתר את אותן קביעות טיפולוגיות שרמ"י שילב בפירושו, שהרי לפי ר' צדוק הויכוח בין פנחס לזמרי איננו בעל אופי מהותני אלא 'כמותי'.

שוני מהותי הוא בתיאור מצבו הקיומי של האדם: ר' צדוק מכנה זאת מצב של אונס, והקטע ספוג כולו אוריה זו (כולל כמובן הדוגמה שהוא מביא מספרות חז"ל על אודות האשה הנאנסת שבשלב מסוים עלולה ליהנות מהמעשה). התיאור של ר' צדוק מציג לפנינו מצב שניתן לראות בו יותר מצב של איבוד עשתונות מאשר מצב שבו האדם מזהה את כמיהתו העזה כגילוי רצון ה'. תאור זה של ר' צדוק נראה אופייני לכתבתו, בה הוא לא פעם מסביר תנועות נפשיות-רוחניות בקטגוריות הלכתיות.²¹ הצורך להסביר תנועה זו בקטגוריות אובייקטיביות מעקר אולי את התנועה שהארכנו לתאר בעבודה זו, תנועה שעיקרה מבוססת על נתינת מקום ל'אני הפנימי ונתינת תוקף לוודאות שמוצא האדם בתוכו.

2. תקנת השבין, אות ו

אם הציטוט מתוך ספר צדקת הצדיק, הובא גם כדי לעמת בין דברי רמ"י כפי שר' צדוק הביא אותם, ובין דברי רמ"י בספר מי השלוח, הרי שלקטע הבא חשיבות בכל הנוגע לשאלת מקור פרשנותו הנועזת של רמ"י בפרשה זו. ר' צדוק המתייחס לפרשת זמרי, מצרף לדבריו את דברי ר' יונתן אייבשיץ.

וכן נודע מהאריז"ל בשכם דחשקה נפשו וכו' דהיה לו שייכות ונתגלגל בזמרי,²² אלא שמכל מקום כל זמן שלא נתגיירו אין להם שום שייכות, רק אחר כך גר שנתגייר כקטן שנולד.²³ אבל ידוע מה שאומרים "שלא עשני גוי", דיש נשמות ישראל שבאים בסוד הגלגול בגוים... ויש לו חשק להתדבק בישראל. וכיוצא בו היה הענין הזנות דבנות מדין, וכמו שכתב בספר תפארת יונתן (פרשת פנחס)²⁴ דחלילה לחשוד זמרי ושאר דור המדבר דור דעה אוכלי מן שיחטאו בתאוות מגונות, רק כל חטאים שלהם היה לשם שמים על ידי איזה טעות ושגגה שהיה להם, עיין שם באורך על פי דרכו. אבל באמת הם סמכו על זה גופא, שידעו דכבר גדלו ארבעים שנה על התורה ועבודה ובאכילת מן, שנזדכך גופם לגמרי ונבלעו דברי תורה בגופם כמו שאמרו ז"ל (ילקוט שמות רכ"ו), והכירו בעצמם דנקיים מתאוות לגמרי ואי אפשר שיתאוו לזנות לדבר שאינו רצון ה'

²⁰ מעניין לציין שווייס, אוטופיה, עמ' 229-230, פירש באותו אופן את דברי הימי שילוח'.

²¹ דוגמה בולטת תהיה האופן שבו ר' צדוק יוצר קטגוריות הלכתיות למושג 'עבירה לשמה', מושג שבמהותו מפרק את התודעה ההלכתית, ראו על כך בפרק השמיני בסעיף שהוקדש לנושא זה. ראו על כך גלמן, האימה, עמ' 71-74; מגיד, ביקורת, עמ' 287-289. לדעתי יש כאן עמדה עקרונית של ר' צדוק שלפיה העולם מתנהל בחוקיות מסוימת, ובמובן זה כללי ההלכה תקפים באופן אונטולוגי וכביכול מחייבים לא רק את העולם האנושי. לאור זאת תובן אמירתו שגם "עבירה לשמה", זקוקה לכפרה (ראו צדקת הצדיק, פסקה קכח), מה שיוצר פרדוקס מסוים, שהרי כיצד ייתכן שעשייה לשם שמים תזכה לעונש. גם זו סוגיה מורכבת, ונפנה את הקורא לקטע הפרדוקסלי המצוי בספרו קומץ המנחה, ב, סימן סז, עמ' 60-61. כן ראו את עבודתה המקיפה של ליוור, ר' צדוק.

²² ר' ירוחם ליינר, נינו של רמ"י, מפנה את הקורא לדברי האריז"ל במאמר "פסיעותיו של אברהם אבינו". ראו כתבים חדשים לרבינו חיים וויטאל, אות מה-מו, עמ' יב-יג.

²³ תקנת השבין, סימן ו, אות לא, עמ' 52.

²⁴ שם ד"ה: "נשיא" (שני) [מהד' מכון ירושלים תשנ"ו, עמ' רלז].

יתברך.²⁵

וכמו שכתב בספר תפארת יונתן (שם) דעל ידי זה טעה זמרי גם כן יעוין שם על פי דרכו. ובלעם ידע דזה יהיה באחרית הימים ועדיין לא הגיע עתו.²⁶

ראוי לציין בפתיחת הדברים, שר' צדוק איננו מזכיר כאן כלל את רמ"י רבו, ואין בדבריו כל רמז לזיקה אפשרית בין מה ששמע מרבו ובין דברי ר' יונתן אייבשיץ. אמנם היו שביקשו לטעון לאור דברי ר' צדוק אלה, כי רמ"י הושפע מדברים אלה בספר תפארת יונתן,²⁷ אלא שברמה התוכנית קיים שוני מהותי בין שני הפירושים הללו.²⁸

אם נעיין בדברי ר' יונתן אייבשיץ במקורם נראה כי הוא מציג לפנינו טענה עקרונית כיצד יש להתייחס לדמויות (כגון קרח, אחיתופל וזמרי) אשר חטאיהם תוארו במקרא. לדבריו, את חטאי דמויות אלו יש להבין כמעשה של 'עבירה לשמה', במובן זה שכוונתם הייתה לטובה למרות שהמעשה היה טעות.²⁹ ביחס לזמרי טוען ר' יונתן כי מקור טעותו היתה קיומה של נבואה ולפיה עתיד נשיא מישאל לשאת נסיכה נוכריה, ומנישואין אלה יולד מנהיג לישראל. אם כן כוונת זמרי היתה טובה ברצונו לממש את תוכן אותה נבואה, אך טעותו הייתה שייחס לעצמו ולכזבי מה שיועד להתממש על ידי בועז ורות והולדת דוד המלך.

מהלך זה לא רק שאין לו כל רמז בדברי רמ"י, אלא שההגיון המונח בדבריו שונה מה שראינו לאורך פרק זה. נקודת השוני המהותית היא, האם האדם מבקש לממש את רצון ה' ממנו באותה סיטואציה (=רמ"י), או שמא האדם מבקש לממש את אשר נראה לו נכון (=ר' יונתן), אבל מימוש זה נעדר זיקה לדיאלוג קונקרטי בינו ובין האל.

בדבריו ר' צדוק מחדד רעיון שטמון בדברי ר' יונתן הגם שהוא איננו מציין אותו בפירושו, והוא שטעותו של זמרי לא נבעה מהיותו בעל תאוה. ובהמשך מוסיף ר' צדוק טענה, שלא מופיעה אצל ר' יונתן, שהמהלך של זמרי היה מוטעה מכיוון ש'לא הגיע העת'.³⁰ שני רעיונות אלו אכן מחזירים אותנו לעולמו הרעיוני של רמ"י בכלל ולפרשנותו בסוגיה זו בפרט. יתרה מזאת, בספר מי השלוח מופיע דרוש נוסף ובו מופיעה התייחסות למעשה זמרי, התייחסות שהיא קרובה יותר לאופן הצגת הדברים על ידי ר' צדוק:

"ויקצוף משה וכו' הן הנה היו לבני ישראל וכו' על דבר פעור" (במדבר לא, יד-טז) - בכאן הראה משה רבינו ע"ה לפנחס שטעה באותו טעות של זמרי, וכל המתים בדבר פעור, כי טעותם היתה שראו כי הנפשות האלה היה בהם קדושה. כמו שטען זמרי בת יתרו מי התיר לך (סנהדרין דף פב, א), וטענתו היתה כמו שמשו רבינו ע"ה הבין כי צפורה הייתה שייכת לו, כך הוא מבין שכזבי

²⁵ **תקנת השבין**, סימן ו, אות לב, עמ' 53.

²⁶ **תקנת השבין**, סימן ו, אות לג, עמ' 54; כן ראו שם אות נה, עמ' 67.

²⁷ ראו שרגאי, **בנתיבי ח"א**, עמ' 175, המביא את דברי ר' יונתן אייבשיץ כמקור לדברי מי השלוח. כמו כן ראו את שך קובע בריל, **ר' צדוק**, עמ' 166, הערה 81. בריל מוסיף שישנם עוד מקומות בהם ניכרת השפעת ר' יונתן על רמ"י, אך ללא פירוט. לדבריו אמנם ניתן לראות בהשפעה זו, בבחינת ניא-שבתאות נאיבי, אך מאידך הוא טוען כי ספר תפארת יונתן (שאיננו טקסט שבתאי מובהק) שימש דרשנים רבים אורך המאה ה-19.

²⁸ השוו לדברי מגיד, **איזביצה-ראדזין**, עמ' 192.

²⁹ במובן זה קיים **דמיון** בין פירושו של ר' יונתן למושג 'עבירה לשמה' ובין פירושו של רמ"י **לאותו** מושג (ולא למושג "עת לעשות לה" - ראו לעיל בפרק השמיני, בעת העיסוק ב"עת לעשות לה").

³⁰ זו תימה מרכזית אותה אני מציג לאורך הפרק החמישי; כמו כן ראו בדיון על סוגיית השבתאות (בסוף פרק המבוא; סעיף ח' בפרק השמיני).

שייכת לו, כמאמר האר"י ז"ל שהיא הייתה גילגול דינה והוא היה שכם.³¹ ושם פנחס ראה טעותו והרג אותו וכמו שנתבאר שם, כי בעו"הז לא בחר הקב"ה בענין זה.³²

מבלי להיכנס לדבריו אודות טעותו של פנחס, הרי שכאן מופיעות שתי הטעותות אותן פגשנו בדברי ר' יונתן ור' צדוק:

(א) זמרי איננו מונע על תשוקתו לכזבי, אלא מהבנה מהותנית אודות טיב זיקתו לכזבי. אם כי בשונה מטענת ר' יונתן, רמ"י ור' צדוק מציגים (בעקבות דברי האר"י) את הקשר זמרי-כזבי כגלגולו של קשר קודם שלא מומש עד תומו, הקשר שכם-דינה.

(ב) טעותו של זמרי לא היתה ביחס לזיקה בינו ובין כזבי, שהרי בדבר זה צדק, אלא "שבעולם הזה לא בחר הקב"ה ענין זה". טענה זו משנה כאמור את מקום הטעות של זמרי, ונראה שכאן מתמקד רמ"י בטעותו של זמרי ביחס לציר הזמן. על פי דבריו טעות זו חורגת משאלת הבשלות הרוחנית של זמרי עצמו, ולפנינו הטרמה של העידן המשיחי.³³ לאמור, בדרוש 'המרכזי' רמ"י עוסק באופן שזמרי זיהה ו'עיד' את משיכתו לכזבי, ומיקם את המאבק בינו ובין פנחס ברצף של המאבק בין עולמו של יהודה ובין עולמו של יוסף. ואילו כאן רמ"י עוסק בשאלה מעט שונה, וטענתו היא שלא הייתה אפשרות שמעשה זמרי (כמעשה הנעשה בפרהסיה)³⁴ יהיה נכון בעולם הזה, ובכך אנו שבים לדיון על חוק וזמן כמו גם לשאלת היחס בין מעשה היחיד ובין מחויבותו לציבור.

אם אבקש לסכם את אשר ראינו כאן, אזי ניתן לקבוע כי קשה לראות בדברי ר' יונתן אייבשיץ מקור לדברי רמ"י. יתר על כן, לא ניתן לבודד את דבריו בפרשה זו משאר דברי התורה שלו, ולהבנתי כמורה לתלמידיו הרי ביקש שהללו יבינו את דבריו הנועזים כאן, על רקע אמירות אחרות ששמעו ממנו, ודבריו מאירים אלה את אלה, ואולי אפילו מעירים אלה לאלה.

את דברי ר' צדוק בקטע מתוך **צדקת הצדיק** אין לראות רק בהקשרה המקומי, אלא אדרבה, כשם שהצעתי לראות בפרשנותו של רמ"י בסוגיה זו ביטוי אימננטי למשנתו, כך שאני מבקש לראות בעמדת ר' צדוק ביטוי נוסף להסתייגותו ולהתרחקותו מתורת רבו. אינני חושב שניתן למצות את ההבדל בין הרב והתלמיד בקביעה כי התלמיד מיתן את דברי רבו או לחילופין הכריע לטובה עמדה שמרנית יותר.³⁵ נדמה לי כי לפנינו מחלוקת עמוקה יותר הנוגעת לעבודה החסידית אותה לימד רמ"י. בעוד שרמ"י האמין כי האדם מסוגל להכיר בזמן הווה את רצון האל ממנו, וממילא יכול לקיים "עת לעשות לה'", הרי שר' צדוק דיבר על יכולת זו ביחס לעבר, להכיר כי מה שנעשה היה 'בידי שמיים', ובכך לגאול את המעשה כולל את היחטא' וזו סיבה נוספת לשימוש ב'עבירה לשמה'.³⁶

³¹ מאמר פסיעותיו של אברהם – ראו לעיל הערה 22.

³² א, מטות, "ויקצוף", עמ' קסח.

³³ השו" פדיה, אגרת הקודש, עמ' 352-353.

³⁴ ואזי טעותו דומה לזו של קרח (ראו לעיל בפרק החמישי).

³⁵ כפי שעולה מדברי מגיד, ראו כאן לעיל הערה 28.

³⁶ ראוי לציין כי גם באגף השני של ממשכי רמ"י, קרי אצל צאצאיו, קיימת קביעה דומה. לדוגמה אנו מוצאים כי עולה מהגותו של נכדו הקביעה ולפיה דמותו של יהודה היא דמות אוטופית ולא ממשית. לסוגיה זו אחזור בדברי הסיום לעבודה זו. ראו לעת עתה אצל מגיד, **איזביצה-ראדזין**, עמ' 235.

אסיים השוואה קצרה זו³⁷ בציטוט דברי ר' צדוק אשר יחדדו את דבריי. בדברים הבאים, להם מקבילות נוספות בכתבי ר' צדוק, עולה פקפוק ביכולת של האדם לממש את מה שרמ"י מכנה 'תהליך הבירור', ולהכיר את רצון האל ממנו. לדעת ר' צדוק, האדם לעולם לא יוכל להיות בטוח שהכרעתו נובעת ממקום נקי, וכי ליבו שלם (=מבורר):

אך טעותו (=של קרח) היתה מפני שידע בנפשו שצדיק גמור הוא, וכבר לבו חלל בקרבו, ואתפני יצר הרע מלביה... וכיון שראה קרח שלבו מייצתו לחלוק על משה, והוא ידע בנפשו שלבו שלם לפני בוראו, היה סבור שבודאי הוא עזת ה' וכך צריך להיות... אבל האמת הוא שכל זמן שיש מציאות לרע באו"ה אין רשאי להאמין בעצמו שעדיין יוכל להיות שהוא עזת היצר הרע, שהרי אדם הראשון היה בגן עדן ושם היה יכול היצר הרע לכנוס ולפתותו.³⁸

העולם הזה המאופיין בתערובת של טוב ורע,³⁹ וקיומו של הרע איננו מאפשר לאדם להאמין כי אמנם 'לבו חלל בלבו', וכך ממילא לא ניתן ללכת אחרי 'בינת הלב'.⁴⁰

³⁷ השוואות מפורטות ניתן למצוא לאורך עבודותיהם של בריל, ר' צדוק וליור, ר' צדוק. קיים שוני מהותי בין דרך עבודתי ובין הדרך בה נקטו שניהם. לעומתם, אינני עורך השוואה ברמת הנושאים, אלא בדרך של העבודה הדתית, ובאופי העמידה של האדם מול האל, ושאלת קיומה של יכולת הדתית לעמוד נוכח ההויה האלוהית כ'הויה נוכח'.

³⁸ פרי צדיק, קרח, אות ג, עמ' 127.

³⁹ ר' צדוק טוען (בדומה למורים חסידיים נוספים) שקיומו של הגוי הוא עדות לקיום הרע בעולם.

⁴⁰ בהמשך טוען ר' צדוק שהליכה אחרי הלב זו בחינת שבת, שרק בעולמה של שבת "לא ירצה הלב שום דבר אחר, רק מה שהוא רצון השי"ת".

רשימת קיצורים ביבליוגרפיים

א. מקורות לתקופה ולספרות החסידית

אגלי טל = ר' אברהם בורנשטיין מסוכטשוב, **אגלי טל**, פיטרקוב תרס"ה (נדפס שוב ללא ציון מקום הדפסה תשנ"ה).

אגרא זכלה = ר' צבי אלימלך מדינוב, **אגרא זכלא**, ירושלים תשנ"ג.

אוהל תורה = לקוטי אמרות טהורות... אשר יצאו מפי... רבינו מנחם מענדל זי"ע הרבי מקאצק, מאת צבי ציגלמאן ואברהם נייערמאן, לובלין תרס"ט [יצא מחדש ירושלים תשנ"ז].

אור לשמים = ר' מאיר הלוי מאפטא, **אור לשמים**, ירושלים תשס"ג.

אמרי אמת = ר' יהודה ליב איגר מלובלין, **אמרי אמת**, לובלין תרס"ב [נדפס שוב ירושלים תשל"ג].

אמרי קודש השלם = ר' אורי מסטרליסק, **אמרי קודש השלם**, לבוב חש"ד

אמת ואמונה = אמרי קודש מרבינו מנחם מנדל מקאצק (ליקט ישראל יעקב ארטן), ירושלים תשל"ב.

באר מים חיים = ר' חיים טירר מטשרנוביץ, **באר מים חיים**, ירושלים תשנ"ב.

בית יעקב = ר' יעקב ליינר, **בית יעקב – בראשית, שמות, ויקרא** (3 כרכים), ירושלים תשנ"ח (הוצאה חדשה).

בית יעקב הכולל = ר' יעקב ליינר, **בית יעקב על התורה** (נכתב על ידי ר' גרשום חנוך העניך), לובלין תרס"ו [הוצאה חדשה ירושלים תשנ"ז].

בית יצחק = **בית יצחק** – אוסף דברי תורה ומאמרים... לר' יצחק זצוקללה"ה מווארקה ובניו, ירושלים תשנ"ב.

בן פורת יוסף = ר' יעקב יוסף הכהן מפולנאה, **בן פורת יוסף**, ברקלין תשנ"ה

גדולת צדיקים = גרשון הלוי סטאשעווסקי, **גדולת צדיקים**, ווארשה תרצ"ד (חלק ב – תרצ"ו) [דפוס צילום ניו-ג'רזי תשמ"ג].

דברי חלומות = ר' צדוק הכהן מלובלין, **דברי חלומות, בתוך: ספרי ר' צדוק הכהן מלובלין**, בני ברק, תשכ"ז.

דברי סופרים = ר' צדוק הכהן מלובלין, **דברי סופרים, בתוך: ספרי ר' צדוק הכהן מלובלין**, בני ברק, תשכ"ז.

דגל מחנה אפרים = ר' משה חיים אפרים מסדילקאב, **דגל מחנה אפרים**, ירושלים תשכ"ג.

דובר צדק = ר' צדוק הכהן מלובלין, **דובר צדק, בתוך: ספרי ר' צדוק הכהן מלובלין**, בני ברק, תשכ"ז.

זור ישרים = חיים שמחה ליינער, **זור ישרים**, בילגורייא תרפ"ה [נדפס שוב ירושלים תשנ"ז].

דרך המלך = ר' קלונימוס קלמן שפירא, **דרך המלך**, ירושלים תשנ"ח.

דרך פיקודיך = ר' צבי אלימלך מדינוב, **דרך פיקודיך**, למברג תרע"ד (דפוס צילום).

דרך צדיקים = אברהם ילון, **דרך צדיקים**, פיטרקוב תרע"ב.

דרכי ישרים = **דרכי ישרים**, ת"א תשל"ב.

התגלות צדיקים – תפארת צדיקים = שלמה גבריאל רוזנטל, **התגלות צדיקים – תפארת צדיקים** (מהדורה מוערת בידי גדליה נגאל), ירושלים תשנ"ו.

זאת זכרון, זכרון זאת, דברי אמת = ר' יעקב יצחק מלובלין, זאת זכרון, זכרון זאת, דברי אמת, אשדוד תשס"ד.

זכותא דאברהם = ר' אברהם מפאריסוב, זכותא דאברהם, ירושלים תש"ט.

זכרון ראשונים = ר' ירוחם ליינר, זכרון ראשונים, ניו יורק תש"י (ושוב ירושלים תשנ"ז).

חידושי הר"מ = ר' יצחק מאיר מגור, חידושי הר"מ על התורה (עורך: י"ל לוי), מהדורה מורחבת, ירושלים תשמ"ו

חליפת מכתבים = פ"ה וועטשטיין, חליפת מכתבים בין רא"י ווייצנפלד ובין שי"ר, שזח"ה, מיזס, קעללער, צוויפל, יפה, מנדלסון ועוד, קרקא תר"ס.

יושר דברי אמת = ר' משולם פייבוש מזבריזא, יושר דברי אמת, ירושלים תשל"ד.

ילקוט מנחם = ר' מנחם מנדל מרמינוב, ילקוט מנחם, ירושלים תשנ"ח.

ישראל קדושים = ר' צדוק הכהן מלובלין, ישראל קדושים, הר ברכה תש"ס.

כתבי האר"י = סדרת כתבי האר"י, ירושלים תשמ"ח.

כתבי ר' ישראל סלנטר = כתבי ר' ישראל סלנטר (מהדיר: מ' פכטר), ירושלים תשמ"ט.

כתבים חדשים לרבינו חיים וויטאל = כתבים חדשים לרבינו חיים וויטאל, בתוך: סדרת כתבי האר"י, ירושלים תשמ"ח.

כתר היהודי = אריה מרדכי רבינוביץ, כתר היהודי, ירושלים תרפ"ט [נדפס שוב ירושלים תשמ"ז].

כתר כהונה = אלכסנדר הלוי צעדערבוים, כתר כהונה, אודעסא תרכ"ו.

כתר שם טוב = כתר שם טוב, ניו יורק תשנ"ז.

לבושי צדקה = ר' צדוק הכהן מלובלין, לבושי צדקה, בתוך: ספרי ר' צדוק הכהן מלובלין, בני ברק, תשכ"ז.

ליקוטי מאמרים = ר' צדוק הכהן מלובלין, ליקוטי מאמרים, בתוך: ספרי ר' צדוק הכהן מלובלין, בני ברק, תשכ"ז.

ליקוטי מהרי"ל = ר' יהודה ליב מזאקליקוב, ליקוטי מהרי"ל, בני ברק-ניו יורק תשס"א.

ליקוטי מוהר"ן = ר' נחמן מברסלב, ליקוטי מוהר"ן, ירושלים תשנ"ד.

ליקוטים יקרים = לר' דב בער מגיד מישרים מעזריטש, לקוטים יקרים (מהד' א"י קאהן), ירושלים תשל"ד.

מאור ושמש = ר' קלונימוס קלמן עפשטיין, מאור ושמש, בברסלוי תר"ב (דפוס צילום)

מאיר עיני הגולה = אברהם ישכר בנימין אלטר, מאיר עיני הגולה, ת"א תשי"ד.

מבוא השערים = ר' קלונימוס קלמן שפירא, מבוא השערים, חמ"ד תשס"א

מגיד דבריו ליעקב = המגיד דב בער ממזריטש, מגיד דבריו ליעקב, מהדורת ש"ץ, ירושלים תש"ן.

מדרש שמחה = מדרש שמחה – על התורה נ"ך מועדים וליקוטים וחידושים על הש"ס ושו"ע מאת... רבנו שמחה בונים מפשיסחה, נאסף ונלקט מסיפורים וכתבי-יד, שני חלקים, ירושלים תשמ"ו.

מי השילוח = מי השילוח – נאסף ונלקט מאשר נזכר ממאמרי... ר' מרדכי יוסף מאיזבצא, ח"א וויין תר"כ, ח"ב לובלין תרפ"ב [מהדורה חדשה – מורחבת ומתוקנת, ירושלים תשנ"ה].

מי צדק = מי צדק – והוא חלק שלישי מהספר מי השילוח, נאסף ונלקט מאשר נזכר ממאמרי כבוד... מרדכי יוסף... על ידי אברהם יהושע העשיל פרנקל, נ"י תשמ"ד.

מכתב מאליהו = ר' אליהו דסלר, **מכתב מאליהו**, ירושלים תשמ"ג

נאות דשא = ר' שמואל דוב אשר מביסקיביץ, **נאות דשא**, פיעטרקוב תרס"ח [הוצאה חדשה ירושלים תשנ"ט].

נועם אלימלך = ר' אלימלך מליזינסק, **נועם אלימלך**, קראקוב תרנ"ו (דפוס צילום).

נפלאות היהודי = יועץ קים קדיש ראקאץ, **נפלאות היהודי**, פיעטרקוב תרס"ח [נדפס שוב ירושלים תשמ"ז].

נפלאות יצחק = ר' יצחק מוורקה וצאצאיו, **נפלאות יצחק**, וורשה תרע"ד [הובא לדפוס מחדש ע"י י' מנחם בויס בני ברק תשל"ג].

נפש החיים = ר' חיים מוולוז'ין, **נפש החיים**, ירושלים 1973.

סוד ישרים = ר' גרשון חנוך העניך מראדז'ין, **סוד ישרים** (י"ל בפעם הראשונה מכ"י על ידי מרדכי יוסף ליינר), ניו יורק תשל"א.

ספר ההקדמה והפתיחה = ר' גרשון חנוך הינך, **ספר ההקדמה והפתיחה** [= הקדמה לספר בית יעקב – בראשית, וורשה תר"נ], ניו יורק תש"י.

פוקד עקרים = ר' צדוק הכהן מלובלין, **פוקד עקרים**, בתוך: **ספרי ר' צדוק הכהן מלובלין**, בני ברק, תשכ"ז.

פרי הארץ = ר' מנחם מנדל מוויטבסק, **פרי הארץ**, ירושלים תשמ"ז.

פרי צדיק = ר' צדוק הכהן מלובלין, **פרי צדיק**, חמשה כרכים, נדפס מחדש בירושלים תשל"ב.

צדקת הצדיק = ר' צדוק הכהן מלובלין, **צדקת הצדיק**, בית אל תשמ"ח.

צוואת הריב"ש = **צוואת הריב"ש**, ניו יורק תשנ"ח.

קדושת לוי = ר' לוי יצחק מברדיצ'ב, **קדושת לוי השלם**, ירושלים תשי"ח.

קול מבשר = **קול מבשר** – ליקוטי מאמרי קודש מתוך ספרי תלמידיו ותלמידי תלמידיו של ... מו"ה שמחה בונם ז"ע מפשיסחא, נלקט סודר והובא לדפוס על ידי יהודה מנחם בויס, שני חלקים, רעננה תש"ן.

קול שמחה = ר' שמחה בונם מפשיסחא, **קול שמחה**, חמ"ד תר"י"ט (יצא לאור ע"י אהרן וואלדען בשנת תרס"ג; יצא מחדש ירושלים תשנ"ז).

קומץ המנחה = ר' צדוק הכהן מלובלין, **קומץ המנחה**: בתוך: **ספרי ר' צדוק הכהן מלובלין**, בני ברק, תשכ"ז.

קל"ח פתחי חכמה = ר' משה חיים לוצטו, **קלח פתחי חכמה** (מהד' פרידלנדר), בני ברק תשנ"ב.

קנאת ה' צבאות = ר' משה חיים לוצטו, **קנאת ה' צבאות** בתוך: **גנזי רמח"ל** (מהד' פרידלנדר), בני ברק תשמ"ד, עמ' עא-קמ.

רמתיים צופים = ספר תנא דבי אליהו עם פירוש **רמתים צופים**, אשר חיבר ... שמואל משינאווי, וורשה 1881 [נדפס שוב ירושלים תשכ"א].

רסיסי לילה = ר' צדוק הכהן מלובלין, **רסיסי לילה**, בתוך: **ספרי ר' צדוק הכהן מלובלין**, בני ברק, תשכ"ז.

שבחי הבעש"ט = **שבחי הבעש"ט**, מהדורת רובינשטיין, ירושלים תשס"ה.

שבחי הר"ן = ר' נחמן מברסלב, **שבחי הר"ן**, בני ברק תשמ"ג.

שבחי צדיקים = מנדל ציטרין, **שבחי צדיקים** (מהדורה מוערת בידי גדליה נגאל), ירושלים תשנ"ו.

שיח שרפי קודש = יועץ קים קדיש ראקאץ, **שיח שרפי קודש**, לודז תרפ"ח-תרצ"א.
שיחת מלאכי שרת = ר' צדוק הכהן מלובלין, **שיחת מלאכי שרת**, בתוך: **ספרי ר' צדוק הכהן מלובלין**, בני ברק, תשכ"ז.

שם הגדולים החדש = ר' אהרן וולדן, **שם הגדולים החדש**, וורשה תר"מ.
שם משמואל = ר' שמואל בורנשטיין מסאכטשאב, **שם משמואל**, ירושלים תשל"ד.
שמחת ישראל = ר' ישראל ברגר מבוקארעשט, **שמחת ישראל**, פיעטרקוב תר"ע.
שפת אמת = ר' יהודה אריה ליב אלטר, **שפת אמת**, מרכז שפירא תש"ס.
תולדות יעקב יוסף = ר' יעקב יוסף מפולנאה, **תולדות יעקב יוסף**, שני כרכים, ירושלים תשל"ג.
תורת אמת = ר' יהודה ליב איגר מלובלין, **תורת אמת**, ג' חלקים, לובלין תר"נ [נדפס שוב ירושלים תש"ל].

תורת היהודי הקדוש השלם = יוסף ירוחם פישל הגר, **תורת היהודי הקדוש השלם**, ירושלים תשנ"ז.

תניא = ר' שניאור זלמן מלאדי, **תניא**, כפר חב"ד תש"מ.
תפארת אדם = אברהם הירש גליקסמן (ערוך על ידי בנו פינחס זליג גליקסמן), **תפארת אדם**, לודז תרפ"ג.

תפארת היהודי = מאת יועץ קים קדיש ראקאץ, **תפארת היהודי**, פיעטרקוב תרע"ב [נדפס שוב ירושלים תשמ"ז].

תפארת יוסף = ר' מרדכי יוסף אלעזר מראדזין, **תפארת יוסף**, בני ברק תשנ"ז.
תפארת צדיקים = ר' שלמה גבריאל רוזנטל, **תפארת צדיקים**, ווארשא תרס"ט, (יצא לאור מחדש מהדורת ג' נגאל ירושלים תשנ"ו).

תפארת שלמה = ר' שלמה רבינוביץ מראדומסק, **תפארת שלמה**, ירושלים תשכ"ו.
תקנת השבין = ר' צדוק הכהן מלובלין, **תקנת השבין**, בית אל תשמ"ח.

ב. מקורות לספרות חז"ל, ימי הביניים

אבות דרבי נתן, מהד' ש"ז שכטר, נ"י וירושלים תשנ"ז (מהדורת צילום)
אברבנאל = **פירוש אברבנאל על התורה**, ירושלים תשל"ד (דפוס צילום), עמ' רס"ז
אוצר המדרשים, (עורך: איזנשטיין), ניו יורק 1928
אמונות ודעות = ר' סעדיה בן יוסף פיומי, **הנבחר באמונות ודעות** (מהד' ר"י קאפח), ירושלים תש"ל.

באר הגולה = ר' יהודה ליוואי מפראג, **באר הגולה**, בני ברק תש"מ.
בית המדרש (עורך: א' יעלינעק), ירושלים תשכ"ז.
בראשית רבה, מהדורת תיאודור-אלבק, ברלין תרס"ג-תרפ"ט (מהדורת צילום ירושלים תשנ"ו)
הכוזרי = ר' יהודה הלוי, **ספר הכוזרי** (מהד' אבן שמואל), ירושלים תשל"ג.
ויקרא רבה, מהדורת מ' מרגליות, ירושלים תשט"ז-תשי"ח
מדרש תהילים, מהד' שלמה בובר, וינא תרנ"א
מורה הנבוכים = ר' משה בן מימון, **מורה הנבוכים** (מהדורת מ' שורץ), ב כרכים, ת"א תשס"ג.
נצח ישראל = ר' יהודה ליוואי מפראג, **נצח ישראל**, בני ברק תש"מ.

ספרא דבי רב- תורת כהנים, מהד' אי ווייס, וינה תרכ"ב (מהד' צילום נ"י תשי"ז)
ספרי במדבר וספרי זוטא, מהד' הורוביץ, לייפציג תרע"ז (מהד' צילום ירושלים תשנ"ב)
ספרי דברים, מהד' פינקלשטיין, ברלין ת"ש (מהדורה שניה נ"י תשכ"ט)
עקדת יצחק = ר' יצחק עארמה, **עקדת יצחק**, ירושלים תשל"ד
פסיקתא רבתי, מהד' מאיר איש שלום וינה תר"מ
פרקי דרבי אליעזר, וארשא תרי"ב
שמות רבה, מהד' אי שנאן (פרקים א-יד), ירושלים-ת"א תשמ"ד
שערי אורה = ר' יוסף גייקטיליה, **שערי אורה** (מהד' בן שלמה), ירושלים תשנ"ו.
תוספתא, מהד' ליברמן, זרעים- נ"י תשט"ו; מועד-; נשים- תשכ"ז
תוספתא מהד' צוקרמנדל, ירושלים תרצ"ח
תנחומא בומר, מהד' שלמה בומר, וילנא תרמ"ה (מהד' צילום תשכ"ד)

ג. ספרות מחקר ומקורות נוספים

אוטו, **הקדושה** = רודולף, אוטו. **הקדושה**, ירושלים תשנ"ט.
 אופנהיימר, **נבואה** = בנימין אופנהיימר, **הנבואה הקדומה בישראל**, ירושלים תשל"ג.
 אורבך, השגחה בחז"ל = אפרים א, אורבך. "עיונים בדעות חז"ל על ההשגחה". **מעולמם של חכמים**, ירושלים תשמ"ח, עמ' 459-485.
 אורבך, **חז"ל** = אפרים א, אורבך. **חז"ל - פרקי אמונות ודעות**, ירושלים תשמ"ו.⁶
 אורנט, צדיק ובינוני = לאה, אורנט. "צדיק ובינוני בתורתו של ר' שניאור זלמן מלאדי וזיקתם לשאלת היחס בין חיי העיון לחיי המעשה", **תרביץ**, עא, א-ב (תשס"ב), עמ' 195-223.
 אטקס, **הבעש"ט** = עמנואל, אטקס. **בעל השם - הבעש"ט מאגיה, מיסטיקה, הנהגה**, ירושלים תשס"א.
 אטקס, הצדיק = עמנואל, אטקס. "הצדיק: זיקת הגומלין בין דפוס חברתי למשנה רעיונית", **במעגלי חסידים - קובץ מחקרים לזכרו של פרופ' מרדכי וילנסקי** (עורכים: ע' אטקס ועוד), ירושלים תש"ס, עמ' 287-297.
 אטקס, **ישראל סלנטר** = עמנואל, אטקס. **ר' ישראל סלנטר - וראשיתה של תנועת המוסר**, ירושלים תשמ"ד.
 אידל, **בובר ושלום** = Moshe, Idel. "Martin Buber and Gershom Scholem on Hasidism: A Critical Appraisal". *Hasidism Reappraised* (ed. A. Rapoport-Albert), London & Portland 1996, pp. 389-403.
 אידל, **חסידות** = משה, אידל. **החסידות בין אקסטזה למאגיה**, ירושלים ות"א תשס"א.
 אידל, יופייה של אשה = משה, אידל. "יופייה של אישה: לתולדותיה של המיסטיקה היהודית". **במעגלי חסידים - קובץ מחקרים לזכרו של פרופ' מרדכי וילנסקי** (עורכים: ע' אטקס ואחרים), ירושלים תש"ס, עמ' 317-334.
 אידל, כוליות והתכללות = Moshe, Idel. "Universalization and Intergration: Two Conceptions of Mystical Union in Jewish Mysticism", In M. Idel & B. McGinn (eds.), *Mystical Union in Judaism, Christianity and Islam*, N.Y. 1999, pp. 27-57.

אידל, מושג הצמצום = משה, אידל. "על תולדות מושג ה'צמצום' בקבלה ובמחקר", **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל** י (תשנ"ב) [= דברי הכנס הבינלאומי הרביעי לחקר תולדות המיסטיקה היהודית: קבלת האר"י], עמ' 111-59.

אידל, **קבלה** = משה, אידל. **קבלה – היבטים חדשים**, ירושלים ות"א תשנ"ג.
אידלבוים, החסידות = מאיר איידלבוים, "החסידות בעיני מתנגדיה", **תגים** ג-ד [תשל"ב], עמ' 78-81.

אלון, **המשפט העברי** = מנחם, אלון. **המשפט העברי**, א, ירושלים תשמ"ח.
אלון, **תולדות היהודים** = גדליהו, אלון. **תולדות היהודים בארץ ישראל בתקופת המשנה והתלמוד**, א, הקיבוץ המאוחד תשמ"ח.

אליאדה, **הדתיות**, = Mircea, Eliade. *The Sacred and The Profane – The Nature of Religion*, N.Y. 1987².

אליאור, **אחדות ההפכים** = רחל, אליאור. **תורת אחדות ההפכים – התיאוסופיה המיסטית של חב"ד**, ירושלים תשנ"ג.

אליאור, החוזה מלובלין = רחל, אליאור. "בין הישי' ל'איך' – עיון בתורת הצדיק של ר' יעקב יצחק, החוזה מלובלין", בתוך: **צדיקים ואנשי מעשה - מחקרים בחסידות פולין** (עורכים: ר' אליאור ועוד), ירושלים תשנ"ד, עמ' 167-218.

אליאור, **חירות** = רחל, אליאור. **חירות על הלוחות**, משרד הבטחון תש"ס.
אליאור, עיונים = רחל, אליאור. "פניה השונים של החירות – עיונים במיסטיקה יהודית". **אלפיים** 15 [תשנ"ח], עמ' 9-119.

אליאור, שבתאות וחסידות = רחל, אליאור. "קבלת האר"י, שבתאות וחסידות רציפות היסטורית, זיקה רוחנית וזהות נבדלת", **קולות רבים – ספר הזיכרון לרבקה ש"ץ אופנהיימר**, ב (עורכים: ר' אליאור וי' דן) [= **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל**, יג], ירושלים תשנ"ו, עמ' 379-397.

אליאור, **תורת האלוהות** = רחל, אליאור, **תורת האלוהות - בדור השני של חסידות חב"ד**, ירושלים תשמ"ב.

אליאור, תמורות = רחל, אליאור. "תמורות במחשבה הדתית בחסידות פולין- בין 'ראה' ו'אהבה' לעומק' ו'גוון'". **תרביץ** סב,ג [תשנ"ג], עמ' 381-432.

אלמגור, סיפור האוצר = דן, אלמגור. "יש מקום שתמצאוהו" – גלגוליו של הסיפור החסידי על האוצר מתחת לגשר, הקשור בבעש"ט, בר' נחמן ובר' שמחה בונם מפשיסחא". **עין טובה – דו שיח ופולמוס בתרבות ישראל** (עורך: נחם אילן), הקיבוץ המאוחד תשנ"ט, עמ' 497-516.

אלפסי, **אנציקלופדיה** = יצחק, אלפסי. **אנציקלופדיה לחסידות** (עורך י' רפאל), ג' כרכים, ירושלים תשס"ה.

אלפסי, **בית גור** = יצחק, אלפסי. **תפארת שבתפארת – בית גור לדורותיו**, ת"א תשנ"ג (מהדורה שלישית).

אלפסי, **בשדה החסידות** = יצחק, אלפסי. **בשדה החסידות**, ת"א תשמ"ז.

אלפסי, **החוזה** = יצחק, אלפסי. **החוזה מלובלין – רבי יעקב יצחק הורביץ**, ירושלים תשכ"ט.

אלפסי, החתונה הגדולה = יצחק, אלפסי. "החתונה הגדולה" באוסטילה", **שנה בשנה**, ירושלים

תשמ"ח, עמ' 325-331.

אלפסי, קוצק = יצחק, אלפסי. הרבי מקוצק – חייו ותורתו, תל אביב תשי"ב.
 אנקורי, לב ומעין = מיכה, אנקורי. הלב והמעין – חסידות ופסיכולוגיה אנליטית, אוניברסיטת
 ת"א תשנ"א.
 אנקורי, מסע הנפש = מיכה, אנקורי. מרומי רקיעים ותחתיות שאול – מסע הנפש של רבי נחמן
 מברסלב, ת"א תשנ"ה.
 אסף, דרך מלכות = דוד, אסף. דרך המלכות – ר' ישראל מרוז'ין ומקומו בתולדות החסידות,
 ירושלים תשנ"ז.
 אסף, מומר או קדוש = דוד, אסף. "מומר או קדוש? מסע בעקבות משה בנו של ר' שניאור זלמן
 מלידאי". ציון סה [תש"ס], עמ' 453-515.
 אסף, נאחז בסבך = דוד, אסף. נאחז בסבך - פרקי משבר ומבוכה בתולדות החסידות, ירושלים
 תשס"ו.
 אסף, נחמיה מביחאווה = דוד, אסף. "החסידות בהתפשטותה – דיוקנו של ר' נחמיה יחיאל
 מביחאווה בן יהיהודי הקדוש". כמנהג אשכנז ופולין – ספר יובל לחנא שמרוק (עורכים: י' ברטל,
 ח' טורניאנסקי וע' מנדלסון), ירושלים תשנ"ג, עמ' 269-298.
 אסף, סקירה = דוד, אסף. "חסידות פולין במאה הי"ט – מצב המחקר וסקירה ביבליוגרפית".
 בתוך: צדיקים ואנשי מעשה- מחקרים בחסידות פולין (עורכים: ר' אליאור ועוד), ירושלים
 תשנ"ד, עמ' 357-378.
 אסף וברטל, שתדלנות ואורתודוקסיה = דוד, אסף וישראל, ברטל. "שתדלנות ואורתודוקסיה –
 צדיקי פולין במפגש עם הזמנים החדשים". בתוך: צדיקים ואנשי מעשה- מחקרים בחסידות
 פולין (עורכים: ר' אליאור ועוד), ירושלים תשנ"ד, עמ' 65-90.
 אפשטיין, מבוא = יעקב נחום, אפשטיין. מבוא לנוסח המשנה, ירושלים תש"ח.
 אשכולי, החסידות = אהרן זאב, אשכולי. החסידות בפולין (מבוא: ד' אסף), ירושלים תשנ"ט.

בארט, אקזיסטנציאליזם = William Barrett, *What is Existentialism?* N.Y. 1964
 בובר, אגרות = מרדכי מארטין, בובר. חילופי אגרות: כרך שני 1918-1938 (תרגמו והוסיפו
 הערות: י' עמיר ומ' רון), ירושלים תש"ן.
 בובר, אור הגנוז = מרטין, בובר. אור הגנוז – סיפורי חסידים, ירושלים תש"ז.
 בובר, בסוד שיח = מרטין בובר, בסוד שיח: על האדם ועמידתו נוכח ההווה, ירושלים תשמ"א.
 בובר, בפרדס = מרטין, בובר. בפרדס החסידות – עיונים במחשבתה ובהיותה, ירושלים תשכ"ג.
 בובר, גוג ומגוג = מרטין, בובר. גוג ומגוג – מגילת הימים, ת"א תשכ"ח.
 בובר, דרכו של אדם = מרטין, בובר. דרכו של אדם על פי תורת החסידות, ירושלים תש"ז.
 בובר, יסוד החסידות = מרטין, בובר. "יסודה של החסידות". בית ישראל בפולין - מימים
 ראשונים ועד לימות החורבן (עורך: ישראל היילפרין), ירושלים תש"ד, עמ' 77-85.
 בובר, פני אדם = מרטין, בובר. פני אדם, ירושלים תשכ"ו.
 בובר, תעודה וייעוד = מרטין בובר, תעודה וייעוד, א, ירושלים תשמ"ד.

בובר, תשובה = Martin, Buber. "Replies to My Critics". *The Philosophy of Martin Buber* (ed. =
 P.A. Schilpp & M. Friedman), *The Library of Living Philosophers xii*, Illinois 1967, pp. 689-

- בוים, רש"ב = מנחם י', בוים. הרבי רבי בונם מפשיסחא – תולדות חייו וסיפורים, שני חלקים, בני ברק תשנ"ז.
- בלבן, תולדות = מאיר, באלאבאן. תולדות היהודים בקראקוב ובקאז'ימייז' 1868-1304, כרך ב (עורך מדעי: י' גולדברג), ירושלים תשס"ג.
- בן ארזה, הכהן = חנוך, בן ארזה. "הכהן" – על תולדותיו ועל כתביו", מאת לצדיק (עורך: ג' קיציס), ירושלים תש"ס, עמ' 15-19.
- בנארי, הצדיק = נטע בנארי, הצדיק השותק, בני ברק חש"ד.
- בראון, שפת אמת = Moshe A. Braun. *The SFAS EMES - The Life and Teachings of Rabbi Yehuda Aryeh Leib Alter*, N.J. 1998.
- ברגמן, הוגי הדור = ש"ה, ברגמן. הוגי הדור, ירושלים תשמ"ד.
- ברגמן, הוגים = ש"ה, ברגמן. הוגים ומאמינים, ת"א תשי"ט.
- ברגמן, התגלות = ש"ה, ברגמן. "התגלות, תפילה וגאולה במשנתו של פראנץ רוזצווייג". אנשים ודרכים, ירושלים תשכ"ז, עמ' 317-308.
- ברגמן, פילוסופיה דיאלוגית = ש"ה, ברגמן. הפילוסופיה הדיאלוגית מקירקגור עד בובר, ירושלים תשל"ד.
- ברגמן, רוזצווייג = ש"ה, ברגמן. "פראנץ רוזצווייג ודרכו אל היהדות". אנשים ודרכים, ירושלים תשכ"ז, עמ' 307-278 [= הנ"ל, מבוא לספר 'נהריים', שם בעמ' ז-לו].
- ברומברג, הכהן מלובלין = אברהם יצחק ברומברג, מגדולי החסידות – הכהן מלובלין, ירושלים תשי"ד.
- ברזילי, האדם הדיאלוגי = דוד, ברזילי. האדם הדיאלוגי – תרומתו של בובר לפילוסופיה, ירושלים תש"ס.
- בריל, ענוה = Alan, Brill. "Grandeur and Humility in the Writings of R. Simhah Bunim of Przysucha". *Hazon Nahum – Studies in Jewish Law, Thought, and History Presented to Dr. Norman Lamm* (ed. Y. Elman & J.S. Gurock), N.Y. 1997, pp. 419-448.
- בריל, ר' צדוק = Alan, Brill. *Thinking God - The Mysticism of Rabbi Zadok of Lublin*, N.Y. 2002.
- ברינקר, דרכי חירות = מנחם, ברינקר, ז'ן פול סרט: דרכי חירות, משרד הבטחון תשנ"ב.
- ברנאי, איגרות חסידים = יעקב, ברנאי. איגרות חסידים מארץ ישראל – מן המחצית השנייה של המאה הי"ח ומראשית המאה הי"ט, ירושלים תש"מ.
- ברקוביץ, הלכה = אליעזר, ברקוביץ ההלכה כוחה ותפקידה, ירושלים תשמ"א.
- גארב, טכניקות טראנס = יונתן, גארב. "טכניקות טראנס בקבלת ירושלים", פעמים 70 [תשנ"ז], עמ' 67-47.
- גארב, יחידי הסגולות = יונתן, גארב. יחידי הסגולות יהיו לעדרים, ירושלים תשס"ה.
- גולומב, אביר האמונה = יעקב, גולומב. אביר האמונה או גיבור הכפירה – חיפושי אותנטיות מקירקגור עד קאמי, ת"א תשנ"ט.
- גולומב, מבוא = יעקב, גולומב. מבוא לפילוסופיות הקיום – אקזיסטנציאליזם, משרד הבטחון, תש"ן.

- גולומב, קירקגור = יעקב, גולומב. "קירקגור: אביה הדתי של ההגות הקיומית". הקדמת העורך לספר: קירקגור, סרן. **חיל ורעדה** [תרגום: א' לוי], ירושלים תשנ"ג, עמ' ז-כז.
- גיימס, החוויה הדתית = ויליאם, גיימס. **החוויה הדתית לסוגיה – מחקר בטבע האדם**, ירושלים תשמ"ד.
- גינזבורג, מודעות טבעית = ר' יצחק, גינזבורג. **מודעות טבעית לאור הקבלה והחסידות**, רחובות תשנ"ט.
- Nahum N. Glatzer, *Franz Rosenzweig: His Life and Thought*, = **חיי רוזנצוויג**, Philadelphia 1953.
- Jerome I, Gellman. *Abraham! Abraham! Kierkegaard and the Hasidim on the Binding of Isaac*, Aldershot 2003
- גלמן, אברהם = דמותו של אברהם בספרות החסידית". **אברהם אבני המאמינים – דמותו בראי ההגות לדורותיה** (עורכים: מ' חלמיש, ח' כשר וי' סילמן), רמת גן תשס"ב, עמ' 229-246.
- Jerome I, Gellman. *The Fear, The Trembling, And the Fire*, Maryland 1994. = **האימה**
- Jerome I, Gellman. "The Denial of Free Will in Hasidic Thought". *Freedom and Moral Responsibility: General and Jewish Perspectives* (ed. C.H. Manekin & M.M. Kellner), Maryland 1997, pp. 111-131.
- Jerome I, Gellman. "Hasidic Existentialism?". *Hazon Nahum – Studies in Jewish Law, Thought, and History Presented to Dr. Norman Lamm* (ed. Y. Elman & J.S. Gurock), N.Y. 1997, pp. 393-417.
- Jerome I, Gellman. "A Hasidic Interpretation of the Binding of Isaac: עקידת יצחק = **בין דת למוסר** (עורכים: ד' סטטמן וא' שגיא), ירושלים תשנ"ד, עמ' 23-39 (בחלק האנגלי).
- Jerome I, Gellman. "Buber's Blunder: Buber's Replies to Scholem and Schatz-Uffenheimer" *Modern Judaism* 20 (2000), pp. 20-40.
- גרס, **נצח ישראל** = בנימין, גרס. **נצח ישראל – השקפתו המשיחית של המהר"ל מפראג על הגלות והגאולה**, ירושלים תל-אביב תש"ס.
- גרין, **בעל היסורים** = ארתור, גרין. **בעל היסורים – פרשת חיינו של ר' נחמן מברסלב**, ת"א תשמ"א.
- גרין, הצדיק החסידי = ארתור, גרין. "טיפולוגיה של מנהיגות והצדיק החסידי". בתוך: **צדיק ועדה** (עורך: דוד אסף), ירושלים תשס"א, עמ' 422-444.
- Arthur Green, *Devotion and Commandment - The Faith of Abraham in the Hasidic Imagination*, Cincinnati 1989.
- גריס, דמות היסטורית = זאב, גריס. "דמותו ההיסטורית של הבעש"ט בין סכין המנתחים של ההיסטוריון למכחולו של חוקר הספרות". **קבלה ה** [תש"ס], עמ' 411-446.
- גריס, הסיפור = זאב, גריס. "האמנם מיטב הסיפור כזבו? מקום ספרות השבחים בתולדות החסידות". **דעת** 44 [חורף תש"ס], עמ' 85-94.

גריס, **ספר וסיפור** = זאב, גריס. **ספר סופר וסיפור בראשית החסידות**, הקיבוץ המאוחד תשנ"ב.
 גריס, ספרות = זאב, גריס. "בין ספרות להיסטוריה: הקדמות לדיון ועיון בשבחי הבעש"ט". **טורא**
 ג – **אסופת מאמרי הגות ומחקר במחשבת ישראל** (1994), עמ' 153-181.

גריס, **ספרות ההנהגות** = זאב, גריס. **ספרות ההנהגות – תולדותיה ומקומה בחיי חסידינו של הבעש"ט**, ירושלים תש"ן.
 גרסיאל, **מדרשי שמות** = משה, גרסיאל. **מדרשי שמות במקרא**, רמת גן תשמ"ח.

דביר-גולדברג, **סיפורי מעשיות** = רבקה, דביר-גולדברג. **הצדיק החסידי וארמון הליותן – עיון בסיפורי מעשיות מפי צדיקים**, הקיבוץ המאוחד תשס"ג.
 דגן, תפיסת ההתגלות = חגי, דגן. "אוביקטיביות מתוך הסוביקטיביות: עיון נוסף בתפיסת ההתגלות של פרנץ רוזנצווייג", מתוך: **שפע טל – עיונים במחשבת ישראל ובתרבות היהודית** (עורכים: ז' גריס ואחרים), באר שבע תשס"ד, עמ' 279-289
 דובנוב, **החסידות** = שמעון, דובנוב. **תולדות החסידות – על יסוד מקורות ראשונים, נדפסים וכתבי יד**, ת"א תש"ד.

דיקרט, **הגיונות** = רנה, דיקרט. **הגיונות על הפילוסופיה הראשונית**, ירושלים תשמ"ט.
 דיקרט, **על המיתודה** = רנה, דיקרט. **על המיתודה**, ירושלים תשמ"ה.
 דן, **הסיפור** = יוסף, דן. **הסיפור החסידי**, ירושלים תשל"ה.

הארדינג, **האני** = מ. אסתר, הארדינג. **האני ולא אני** (תרגום: ד' דיצ'ק), ת"א 1999.
 הבר, לשם שמיים = צבי, הבר. "עבירה לשם שמיים", **מעליות כא** [תשנ"ט], עמ' 205-228.
 הונדרט, קרקוב היהודית = ג"ד, הונדרט. "ההיסטוריוגרפיה של קרקוב היהודית". **קראקא – קז'ימייז' – קרקוב: מחקרים בתולדות יהודי קרקוב** (עורך: א' ריינר), ת"א תשס"א, עמ' 15-27
 הופמן, **ויקרא** = רד"צ הופמן, **ויקרא**, ירושלים תשל"ו.

הורביץ, **זרכו של בובר** = Rivka Horwitz, **Buber's Way to "I and Thou"-The Development of Martin Buber's Thought and His "Religion as Presence" Lectures**, Philadelphia, N.Y. & Jerusalem 1988.

הורביץ, התגלות = רבקה, הורביץ. "ההתגלות והמקרא בפילוסופיה היהודית במאה העשרים".
יהדות רבת פנים: ספרות והגות, באר שבע תשס"ג, עמ' 452-455.
 הורביץ, מבוא = רבקה, הורביץ. "מבוא". בתוך: **פראנץ רוזנצווייג – מבחר אגרות וקטעי יומן**, ירושלים תשמ"ז, עמ' ז-פב.

הורביץ, מכתבי גריטלי = Rivka Horwitz "The Shaping of Rosenzweig's Identity According to the Gritli Letters" In: **Rosenzweig als Leser** (von Martin Brassler), Tübingen 2004, pp. 11-42.
 הורודצקי, **החסידות** = שמואל אבא הורודצקי, **החסידות והחסידים**, א-ד, ברלין תרפ"ג (ת"א תשי"א).

היינמן, **דרכי אגדה** = יצחק, היינמן, **דרכי האגדה**, ירושלים תשי"ד.
 היינמן, **מצוות** = יצחק, היינמן. **טעמי המצוות בספרות ישראל – חלק שני**, ירושלים תשנ"ג.
 הלנר-אשד, **החוויה בזוהר** = מלילה, הלנר-אשד. **ונהר יוצא מעדן – על שפת החוויה המיסטית בזוהר**, ת"א תשס"ה.

הלר-וילנסקי, דיוקן של יחידות = שרה אורה הלר וילנסקי, "דיוקן של יחידות: אגרות גרשם שלום ויוסף וייס 1949-1957", *הקונגרס העולמי למדעי היהדות* 10, ג 2 (תש"ן), עמ' 57-64

הלר-וילנסקי, מכתבים לאורה = Sara Ora Heller Wilensky, "Joseph Weiss: Letters to Ora" In: *Hasidism Reappraised* (ed. A. Rapoport-Albert), London & Portland 1996, pp. 10-41.

הלר-וילנסקי, סיפור ירושלמי = שרה אורה הלר וילנסקי, "גרשם שלום ויוסף וייס: סיפור ירושלמי", *אגרא* ג (תשנ"א), עמ' 37-88.

הלר-וילנסקי, *עראמה* = שרה הלר-וילנסקי, ר' *יצחק עראמה ומשנתו* ירושלים תשט"ז.

הרשלה, *יהודה לקדשו* = שמעון, הרשלה [מלקט]. *יהודה לקדשו*, ת"א תשנ"ט.

הררי, *חירות האדם* = דוד, הררי. *חירות האדם, אשליה הכרחית. דיון במשנתם של יהודה אברבנאל, דיקרט, שפינוזה והרב יוסף מרדכי לינר מאיזביצא בסוגיית הרצון*, עבודת גמר, האוניברסיטה העברית – ירושלים תשמ"ה.

השל, *אלוהים מבקש אדם* = אברהם יהושע השל, *אלוהים מבקש את האדם: פילוסופיה של היהדות* (תרגום: ע' מאיר-לוי) ירושלים תשס"ג.

השל, *האמת* = Abraham J. Heschel. *A Passion for Truth*, N.Y. 1974.

וולפיש, התפילה השוגרת = אבי, וולפיש. אברהם, וולפיש. "התפילה השוגרת" (ברכות ד, ג; ה, ה): על גבול ההשראה והאקסטזה", *תרביץ* סה [תשנ"ו], עמ' 301-314.

וייס, *זכרונותי* = א"ה וייס, *זכרונותי*, ורשא תרנ"ה.

וייס, אוטופיה = Joseph, Weiss. "A Late Jewish Utopia of Religious Freedom". *Studies in East European Jewish Mysticism and Hasidism* (ed. D. Goldstein), London & Portland 1997, pp. 209-248.

וייס, דטרמניזם = יוסף, וייס. "תורת הדיטרמניזם הדתי לר' יוסף מרדכי לרנר מאיזביצא". *ספר היובל ליצחק בער*, ירושלים תשכ"א, עמ' 447-453.

וייס, הדרך החסידית = יוסף, וייס. "ראשית צמיחתה של הדרך החסידית", *ציון* טז, ג-ד (תשי"א), עמ' 46-105.

וייס, הקושיא = יוסף, וייס = "ה'קושיא' בתורת ר' נחמן", *מחקרים בחסידות ברסלב* (עורך: מ' פייקאז'), ירושלים תשנ"ה, עמ' 109-149.

וילנסקי, *פולמוס* = מרדכי, וילנסקי. *חסידים ומתנגדים – לתולדות הפולמוס ביניהם* (שני כרכים), ירושלים תש"ן (מהדורה שניה, מורחבת ומתוקנת).

וינשטיין, אמת = לוי, וינשטיין. "בין אמת לאמת – המחלוקת בין איזביצא לקוצק". *גולות י [תשס"א]*, עמ' 285-302.

וירשובסקי, *בין השיטין* = חיים, וירשובסקי. *בין השיטין – קבלה, קבלה נוצרית, שבתאות* (עורך: מ' אידל), ירושלים תש"ן.

וקס, *בסוד היחוד* = רון וקס, *בסוד היחוד: היחודים בהגותו הקבלית-חסידית של ר' חיים בן שלמה טירר מטשרנוביץ*, לוס אנג'לס תשס"ו.

ורבלובסקי, *יוסף קארו* = ר"י צבי ורבלובסקי, ר' *יוסף קארו – בעל הלכה ומקובל* (תרגום: י' צורן), ירושלים תשנ"ו.

ורסס, עיונים = שמואל, ורסס. "החסידות באספקלריה בלטרסטית – עיונים בגוג ומגוג של

מרטין בובר". בתוך: **צדיקים ואנשי מעשה - מחקרים בחסידות פולין** (עורכים: ר' אליאור ועוד), ירושלים תשנ"ד, עמ' 317-356.

זורנברג, **בראשית**, = Avivah, Gottlieb Zornberg. *Genesis: The Beginning of Desire*, Philadelphia 1995.

זורנברג, **שמות** = Avivah, Gottlieb Zornberg. *The Particulars of Rapture: Reflections on Exodus*, N.Y. 2001.

זיוון, חוויה = גילי, זיוון. "החוויה הדתית על פי הרב סלובייצ'יק". בתוך: **אמונה בזמנים משתנים – על משנתו של הרב יוסף זב סלובייצ'יק** (עורך: א' שגיא), ירושלים תשנ"ז, עמ' 219-248.

זלקין, ההשכלה בקרקוב = מוטי, זלקין. "ההשכלה היהודית בקרקוב המאה ה-19". **קראקא – קז'ימייז' – קרקוב: מחקרים בתולדות יהודי קרקוב** (עורך: א' ריינר), ת"א תשס"א, עמ' 131-153.

זלקין, השכלה יהודית = מוטי, זלקין. "ההשכלה היהודית בפולין – קווים לדיון". **קיום ושבר – יהודי פולין לדורותיהם**, כרך שני (עורכים: י' ברטל וי' גוטמן), ירושלים תשס"א, עמ' 391-413.
זק, **בשערי הקבלה** = ברכה, זק. **בשערי הקבלה של רבי משה קורדובירו**, ירושלים תשנ"ה.
זק, תורת הצמצום = ברכה, זק. "תורת הצמצום של ר' משה קורדובירו", **תרביץ נח** [תשמ"ט], עמ' 207-237.

זקוביץ, **ארץ המראות** = יאיר, זקוביץ. **מקראות בארץ המראות**, הקיבוץ המאוחד תשנ"ה.

חלמיש, **הקבלה** = משה חלמיש, **הקבלה – בתפילה, בהלכה ובמנהג**, רמת גן תש"ס.
חלמיש, **מבוא** = משה, חלמיש. **מבוא לקבלה**, ההסתדרות הציונית תשנ"א.

טנן, יאספרס = חנוך, טנן. **תפיסת האתיקה האכסיסטנציאלית במישנת קרל יאספרס**, רמת גן 1977.

טרנר, **אמונה** = יוסף, טרנר. **אמונה והומניזם – עיונים בפילוסופיה הדתית של פרנץ רוזנצוויג**, הקיבוץ המאוחד תשס"א.

יונג, **האני** = קארל ג', יונג. **האני והלא מודע** (תרגום: ח' איזק) ת"א תש"ן.
יונג, **זכרונות** = קארל ג', יונג. **זכרונות חלומות מחשבות** (ראיון ועריכה: א' יפה; תרגום: מ' אנקורל), ת"א תשנ"ד.

יושע, **מיתוס ומטאפורה** = נסים, יושע. **מיתוס ומטאפורה**, ירושלים תשנ"ד.
יעקובס, **מדה כנגד מדה** = יונתן, יעקובס. **מדה כנגד מדה כאמצעי ספרותי ואידיאולוגי בסיפור המקראי**, עבודת דוקטור, רמת גן תשס"ג.

יעקבסון, **החסידות** = יורם, יעקבסון. **תורתה של החסידות**, משרד הבטחון תשמ"ו.
יצקן, **החסידות בפולין** = שמואל יעקב, יצקן. "פרק מתולדות החסידות בפולניא". **ספר היובל לר"נ סוקולוב** (מאת: חבריו ורעיו הסופרים), ורשה תרס"ד, עמ' 335-340.

כהן, **קללת חם** = אביעזר, כהן. "קללת חם" בספרות חז"ל, וייחוסה לשחורים ו"לבני כוש", עבודת גמר, רמת גן תשס"א.

כהן, **אייכה** = אדיר, כהן. **איכה! בחיפוש אחר האדם**, קרית ביאליק תשנ"א.
 כשר, ביקורת עקדת יצחק = חנה, כשר. "איך יצונו ה' לעשות תועבה כזאת!?!": ביקורת עקדת יצחק על פי ר' יוסף אבן קספיי, **עט הדעת** א (תשנ"ז), עמ' 37-47.

לוי, רוזנצוויג = זאב, לוי. "פרנץ רוזנצוויג ויחסו ליהדות, ומקומה של ארץ ישראל במשנתו". **דעת** 6 (חורף תשמ"א), עמ' 39-58.

לוי, **אקזיסטנציאליזם יהודי** = זאב, לוי. **מבשר אקזיסטנציאליזם יהודי – משנתו של פראנץ רוזנצוויג**, מרחביה ות"א 1969.

לוי, **איזביצה** = יהודה לייב, לוי. **האדמורים מאיזביצה (מגילת פולין)**, חמוש"ד [ירושלים תשכ"ט].

לוי, **אלכסנדר** = יהודה לייב, לוי. **ספר אלכסנדר – האדמו"ר ר' חנוך הינדל הכהן (מגילת פולין)**, ירושלים תשכ"ט.

לוינגר, אמירות = יעקב, לוינגר. "אמירות אותנטיות של הרבי מקוצק". **תרביץ** נה [תשמ"ו] עמ' 109-135.

לוינגר, קוצק = יעקב, לוינגר. "תורתו של הרבי מקוצק לאור האמרות המיוחסות לו על ידי נכדו ר' שמואל מסאכאטשוב". **תרביץ** נה [תשמ"ו], בעמ' 431-413.

ליבוביץ, **בראשית** = נחמה, ליבוביץ. **עיונים חדשים בספר בראשית**, ירושלים חש"ד.

ליבוביץ, **ויקרא** = נחמה ליבוביץ, **עיונים חדשים בספר ויקרא**, ירושלים חש"ד.

ליבוביץ, יראת אלוהים = ישעיהו, ליבוביץ. "יראת אלוהים בספר איוב". בתוך: **אמונה הסטוריה ערכים**, ירושלים תשמ"ב, עמ' 20-24.

ליבוביץ, משבר = ישעיהו, ליבוביץ. "המשבר כמהותה של היהדות". בתוך: **אמונה הסטוריה ערכים**, ירושלים תשמ"ב, עמ' 56-64.

ליבס, ארוס ואנט-ארוס = יהודה, ליבס. "ארוס ואנט-ארוס על הירדן". **החיים כמדרש – עיונים בפסיכולוגיה יהודית לכבוד מרדכי רוטנברג** (עורכים: ש' ארזי ואחרים), ת"א תשס"ד, עמ' 152-167.

ליבס, המשיח של הזוהר = יהודה, ליבס. "המשיח של הזוהר – לדמותו המשיחית של ר' שמעון בר יוחאי", **הרעיון המשיחי בישראל – יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לגרשם שלום**, ירושלים תש"ן, עמ' 87-236.

ליבס, הנקודה = יהודה, ליבס. "תלמידי הגר"א, השבתאות והנקודה היהודית", **דעת** 50-52 (תשס"ג), עמ' 290-255.

ליבס, השבתאות = יהודה, ליבס. "השבתאות וגבולות הדת". **החלום ושברו – התנועה השבתאית ושלוחותיה: משיחיות, שבתאות ופראנקיזם** (עורכת: ר' אליאור), כרך א [= מחקרי ירושלים במחשבת ישראל טז], ירושלים תשס"א, עמ' 1-21.

ליבס, זוהר וארוס = יהודה, ליבס. זוהר וארוס, **אלפיים** 9 (תשנ"ד 1994), עמ' 67-119.

ליבס, **שבתאות** = יהודה, ליבס. **סוד האמונה השבתאית – קובץ מאמרים**, ירושלים תשנ"ה.

ליבס, **תורת היצירה** = יהודה, ליבס. **תורת היצירה של ספר יצירה**, ירושלים ות"א תשס"א.

ליבס, תרין אורזילין = יי ליבס, "תרין אורזילין דאיילתא" - דרשתו הסודית של האר"י לפני מיתתו", **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל**, יי (תשנ"ב), עמ' 113-169.

ליברמן, **מועד** = שאול, ליברמן. **תוספתא כפשוטה – סדר מועד**, ניוארק תשכ"ב

ליוור, **ר' צדוק** = עמירה, ליוור. **יסודות פרדוקסליים בכתבי ר' צדוק הכהן מלובלין**, עבודת גמר, טורו קולג' – ירושלים תשנ"ג.

ליכטנשטיין, עבירה לשמה = אהרן, ליכטנשטיין. "עבירה לשמה – הרהורים בהלכה ובמחשבה".

האחר – בין האדם לעצמו ולזולתו (עורכים: ח' דויטש ומ' בן ששון), ת"א 2001, עמ' 99-125.

ליסון, מושג השלמות = אלעד, ליסון. "על הצמצומים ומה שביניהם: שלוש מדרגות במושג השלמות". **אקדמות טו** [מרחשוון תשס"ה], עמ' 193-225.

מאהלר, **חסידות** = רפאל, מאהלר. **החסידות וההשכלה**, מרחביה 1961.

מאהלר, **ימי ישראל** = רפאל, מאהלר. **דברי ימי ישראל**, ה, מרחביה תשכ"ד.

א' מאיר, **כוכב** = אפרים, מאיר. **כוכב מיעקב – חייו ויצירתו של פראנץ רוזנצווייג**, ירושלים תשנ"ד.

א' מאיר, עקדת יצחק = אפרים, מאיר. "פרשת עקדת יצחק במחשבתו הדיאלוגית של מרדכי מרטין בובר – בין קירקגור לחסידות". **אברהם אבני המאמינים – דמותו בראי ההגות לדורותיה** (עורכים: מ' חלמיש, ח' כשר ויי סילמן), רמת גן תשס"ב, עמ' 281-293.

א' מאיר, **פילוסופים קיומיים** = אפרים, מאיר. **פילוסופים קיומיים יהודים ברב שיח**, ירושלים תשס"ד.

י' מאיר, המצוות = יונתן, מאיר. "מעמד המצוות בהגותו של ר' מרדכי יוסף ליינער מאיזביצה".

משלב לה (חורף תש"ס), עמ' 27-53.

י' מאיר, קוצק והעקידה = יונתן, מאיר. "דרכו ההרמנויטית של הרבי מקוצק בפירוש העקידה-בין יהיהודי הקדוש לימי השילוח". **משלב לג** [תשנ"ט], עמ' 101-119.

מגיד, **איזביצה-ראזין** = Shaul, Magid. *Hasidism on the Margin: Reconciliation, Antinomianism, and Messianism in Izbica & Radzin Hasidism*, Wisconsin 2003.

מגיד, ביקורת = Shaul, Magid. "Hasidism and Existentialism? A Review Essay". *Modern Judaism* 15 (1995) pp. 279-294.

מגיד, גן עדן = Shaul Magid, "From Theosophy to Midrash: Lurianic Exegesis and the Garden of Eden", *AJS Review* 22/1 (1997), pp. 37-75.

מדן, **העקידה** = יעקב, מדן. **עקידת יצחק – עיון משווה בין 'מדרשי' קירקגור למדרשי חז"ל**, עבודת גמר, טורו קולג' – ירושלים תשנ"ז.

מונדשיין, דינוב = Yehoshua, Mondshine. "The Fluidity of Categories in Hasidism *Averah* = *Lishmah* in the Teachings of R. Zevi Elimelekh of Dynow". *Hasidism Reappraised* (ed. A. Rapoport-Albert), London & Portland 1996, pp. 301-320.

מורגנשטרן, **גאולה** = אריה, מורגנשטרן, **גאולה בדרך הטבע**, ירושלים תשנ"ז.

מורגנשטרן, **משיחיות וארץ ישראל** = אריה, מורגנשטרן. **משיחיות ויישוב ארץ ישראל – במחצית הראשונה של המאה הי"ט**, ירושלים תשמ"ה.

מיי, גילוי ההוויה = רולו, מיי. גילוי ההוויה – על הפסיכולוגיה האקסיסטנציאלית, ת"א תשמ"ה.

מימון, חיי = שלמה, מימון. חיי שלמה מימון, ת"א תש"ב.

מינץ, כתבים = בנימין, מינץ. מבחר כתבים, א (ערך: ג' הרפנס), ת"א תשל"ז.

מירון, יאספרס = רוני, מירון. קרל יאספרס – מהעצמיות אל ההוויה, רמת גן תשס"ו.

מלמד, פרקי מבוא = עזרא ציון מלמד, פרקי מבוא לספרות התלמוד, ירושלים תשל"ג

מנסבך, קיום ומשמעות = אברהם, מנסבך. קיום ומשמעות – מרטין היידגר על האדם, הלשון והאמנות, ירושלים תשנ"ח.

מרגליות, שמות בתלמוד = ראובן מרגליות, לחקר שמות וכינויים בתלמוד, ירושלים תש"ך.

מרגולין, אברהם הרואה = רוני, מרגולין. "אברהם הרואה: פירושו של מרדכי מרטין בובר לניסיונותיו של אברהם ומקורותיו הרעיוניים והחסידיים". אברהם אבני המאמינים – דמותו בראי ההגות לדורותיה (עורכים: מ' חלמיש, ח' כשר וי' סילמן), רמת גן תשס"ב, עמ' 295-309.

מרגולין, אמונה בחסידות = רוני, מרגולין. "למהות האמונה בחסידות – מבט היסטורי-רעיוני", על האמונה – עיונים במושג האמונה ובתולדותיו במסורת היהודית (עורכים: מ' הלברטל, ד' קורצווייל וא' שגיא), ירושלים תשס"ה, עמ' 328-364.

מרגולין, מקדש אדם = רוני, מרגולין. מקדש אדם – ההפנמה הדתית ועיצוב חיי הדת הפנימיים בראשית החסידות, ירושלים תשס"ה.

מרכוס, החסידות = אהרן, מרכוס. החסידות (תרגום מגרמנית: מ' שנפלד), ת"א תשי"ד.

מרק, אקזיסטנציאליזם חסידי = צבי, מרק. סיפורי ר' נחמן - אקזיסטנציאליזם חסידי, עבודת גמר, אוניברסיטת בר אילן תשנ"ג.

מרק, מיסטיקה = צבי, מרק. מיסטיקה ושיגעון ביצירת ר' נחמן מברסלב, ת"א תשס"ד.

נאה, בורא ניב שפתים = שלמה, נאה. "בורא ניב שפתים": פרק בפנומנולוגיה של התפילה על פי משנת ברכות ד, ג; ה, ה". תרביץ סג [תשנ"ד], עמ' 185-218.

נגאל, לידת החסידות = גדליה, נגאל. לידת החסידות, ירושלים תשס"ד.

נגאל, מלקטים = גדליה, נגאל. מלקטי הסיפור החסידי, ירושלים תשנ"ו.

נגאל, סיפורת = גדליה, נגאל. הסיפורת החסידית – תולדותיה ונושאה, ירושלים תשמ"א.

נהרי, מדרשי שמות = יחיאל, נהרי. ארגון פרשני למדרשי שמות מקראיים, עבודת דוקטור, רמת גן תשנ"ה.

נהרי, שמות מקראיים = יחיאל, נהרי. "מדרשי שמות מקראיים במדרשי חז"ל". בתוך: ואלה שמות: מחקרים באוצר השמות היהודיים (עורך: א' דמסקי), ב, רמת גן תשנ"ט, עמ' לא-נ.

סארטר, האקסיסטנציאליזם הוא הומניזם = ז'אן פול סארטר, האקסיסטנציאליזם הוא הומניזם (עורך: י' גולומב), ירושלים תשמ"ח.

סארטר, פילוסופיה = ז'אן פול, סארטר. מבחר כתבים (עורך: מ' ברינקר), א: פילוסופיה, ת"א תשל"ב.

סוזוקי, מבוא = ד. ט, סוזוקי. מבוא לזן בודהיזם (הקדמה מאת: ק/ יונג), הוד השרון 1999.

סוזוקי, הרצאות = ד. ט, סוזוקי. "הרצאות על זן בודהיזם". בתוך: סוזוקי, פרום ומרטיני. זן בודהיזם ופסיכואנאליזה (תרגום: י' רגבים וא' כרמי), ירושלים 1975, עמ' 17-120.

סולובייצ'יק, אהבת תורה = הרב יוסף דב, סולובייצ'יק. "על אהבת התורה וגאולת נפש הדור". בתוך: **בסוד היחיד והיחד** (ערך: פ' פלאי), ירושלים חש"ד, עמ' 401-432.

סולובייצ'יק, **איש האמונה** = הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק. **איש האמונה**, ירושלים תשמ"ח.

סולובייצ'יק, **איש ההלכה** = הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק, "ובקשתם משם", בתוך: **איש הלכה** – **גלוי ונסתר**, ירושלים תשל"ט.

סולובייצ'יק, בית הכנסת = הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק, "בית הכנסת מוסד ורעיון", **דברי הגות והערכה**, ירושלים תשמ"ב, עמ' 99-116.

סולובייצ'יק, ובקשתם משם = הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק, "ובקשתם משם", בתוך: **איש הלכה** – **גלוי ונסתר**, ירושלים תשל"ט.

סולובייצ'יק, הקהילה = הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק, "הקהילה", בתוך: **דברי הגות והערכה**, ירושלים תשמ"ב, עמ' 223-238.

סולובייצ'יק, כפרה, ייסורים וגאולה. הרב יוסף דב, סולובייצ'יק. "כפרה, ייסורים וגאולה". בתוך: **על התשובה** (כתב וערך: פ' פלאי), ירושלים תשמ"ט, עמ' 259-311.

סולובייצ'יק, צירוף = הרב יוסף דב, סולובייצ'יק. "צירוף". בתוך: **דברי הגות והערכה**, ירושלים תשמ"ב, עמ' 239-254.

סולובייצ'יק, קול דודי דופק = הרב יוסף דב, סולובייצ'יק. "קול דודי דופק". בתוך: **דברי הגות והערכה**, ירושלים תשמ"ב, עמ' 9-55.

סטור, **יונג** = אנתוני, סטור. **יונג** (תרגמה: ר מרקס), ת"א תשנ"ט.

סיגד, אברהם = רן, סיגד. "אמונתו של אברהם לפי קירקגור". **פילו-סופיה: על האמת האחת**, ירושלים ת"א תשמ"ג, עמ' 123-130.

סיגד, **אכסיסטנציאליזם** = רן, סיגד. **אכסיסטנציאליזם – המשך ומפנה בתולדות התרבות המערבית**, ירושלים תשל"ה.

סיגד, **אמת** = רן, סיגד. **האמת כטרגדיה**, ירושלים תשמ"א².

סילמן, תורת הנפש = יוחנן, סילמן. "תורת הנפש בהגותו של ר' ישראל ליפקין (מסלנט), **בר-אילן** יא (תשל"ג), עמ' 288-304.

סימון, בובר = ע"א, סימון. "מרטין בובר ואמונת ישראל". בתוך קובץ מאמריו: **יעדים צמתיים נתיבים – הגותו של מרדכי מ' בובר**, הקיבוץ הארצי תשמ"ה, עמ' 87-142.

סימון, רוזנצוויג = Ernst Akiva Simon, "Rosenzweig: Recollections of a Disciple", *The Philosophy of Franz Rosenzweig* (ed. P. Mendes-Flohr), Hanover & London 1988, pp. 202-213.

סלאטקין, **יד אליהו** = א' סלאטקין, **יד אליהו**, ירושלים תשכ"ג.

ספראי, קידוש השם = שמואל, ספראי. "קידוש השם בתורתם של התנאים", בתוך: **בימי הבית ובימי המשנה**, ב, ירושלים תשנ"ד, עמ' 406-420.

עמיר, **דעת מאמינה** = יהודע, עמיר. **דעת מאמינה – עיונים במשנתו של פרנץ רוזנצוויג**, ת"א תשס"ד.

עמיר, **רוזנצוויג** = יהודע, עמיר. **תגובות ארץ ישראליות להגותו של פרנץ רוזנצוויג – עקיבא ארנסט סימון**, שמואל הוגו ברגמן, ברוך קורצווייל, יצחק יוליוס גוטמן, דיסרטציה,

האוניברסיטה העברית - ירושלים תשנ"ד.

פאנינג, **דמיון מודרך** = פטריק פאנינג, **דמיון מודרך לצורך שינוי**, חמ"ד תשנ"ו
 פדיה, אות ותמונה = חביבה, פדיה. "שבת שבתאי ומיעוט הירח – החיבור הקדוש: אות ותמונה".
המיתוס ביהדות [אשל באר שבע ד] (עורכת: ח' פדיה), ירושלים תשנ"ו, עמ' 143-191.
 פדיה, אחוזים בדיבור = חביבה, פדיה. "אחוזים בדיבור: לבירורו של הדפוס הנבואי-מתפעל אצל
 ראשוני המקובלים", **תרביץ** סה, ד [תשנ"ו], עמ' 565-636.
 פדיה, איגרת הקודש = חביבה, פדיה. "איגרת הקודש לבעש"ט: נוסח הטקסט ותמונת עולם –
 משיחיות, התגלות, אקסטזה ושבתאות", **ציון** ע, ג (תשס"ה), עמ' 311-354.
 פדיה, הדגם החברתי = חביבה, פדיה. "להתפתחותו של הדגם החברתי-דתי-כלכלי, בחסידות:
 הפדיון, החבורה והעליה לרגל", **צדיק ועדה** (עורך: ד' אסף), ירושלים תשס"א, עמ' 343-397.
 פדיה, החוויה המיסטית = חביבה פדיה. "החוויה המיסטית והעולם הדתי בחסידות". **דעת** 55
 [תשס"ה], עמ' 73-108.

פדיה, **הרמב"ן** = חביבה, פדיה. **הרמב"ן – התעלות: זמן מחזורי וטקסט קדוש**, ת"א תשס"ג.
 פדיה, **השם והמקדש** = חביבה, פדיה. **השם והמקדש במשנת ר' יצחק סגי נהור: עיון משווה
 בכתבי ראשוני המקובלים**, ירושלים תשס"א.
 פדיה, טיפולוגיה דתית = חביבה, פדיה. "הבעל שם טוב, ר' יעקב יוסף מפולנאה והמגיד ממזריטש
 קווי יסוד לגישה טיפולוגיה דתית". **דעת** 45 [קיץ תש"ס], עמ' 73-25.
 פדיה, **מראה** = חביבה, פדיה. **המראה והדיבור – עיון בטבעה של חווית ההתגלות במסורת
 היהודי**, לוס אנג'לס תשס"ב.

פדיה, ראיה נפילה שירה = חביבה, פדיה. "ראיה נפילה שירה: השתקקות ראיית האל והיסוד
 הרוחי במסורת היהודי הקדום", **אסופות** ט (תשנ"ה), עמ' רלז-רעז.
 פדיה, תמורות = חביבה, פדיה. "תמורות בקודש הקודשים: מן השוליים למרכז". **מדעי היהדות**
 37 (תשנ"ז), עמ' 53-110.

פונקנשטיין, הרמב"ן = עמוס, פונקנשטיין. "פרשנותו הטיפולוגית של הרמב"ן". **תדמית ותודעה
 היסטורית ביהדות ובסביבתה התרבותית**, ת"א תשנ"ג, עמ' 157-179.

פייקאז', **אידיאולוגיה** = מנדל, פייקאז'. **בין אידיאולוגיה למציאות**, ירושלים תשנ"ד.
 פייקאז', **הנהגה** = מנדל, פייקאז'. **הנהגה החסידית – סמכותה ואמונת צדיקים באספקלריית
 ספרותה של החסידות**, ירושלים תשנ"ט.
 פייקאז', **חסידות פולין** = מנדל, פייקאז'. **חסידות פולין בין שתי המלחמות ובגזרות ת"ש-תש"ה**,
 ירושלים תשנ"ז.

פייקאז', **צמיחת החסידות** = מנדל, פייקאז'. **בימי צמיחת החסידות**, ירושלים תשנ"ח (מהדורה
 שניה מורחבת).

פירשטיין, **איזביצה** = Morris M, Failerstein. *All Is in the Hands of Heaven: The Teachings*
of Rabbi Mordecai Joseph Leiner of Izbica, N.J 1989.

פירשטיין, גאולה = Morris M, Failerstein. "Personal Redemption in Hasidism". *Hasidism*
Reappraised (ed. A. Rapoport-Albert), London & Portland 1996, pp. 214-224.

פירשטיין, דטרמיניזם = Morris M, Failerstein. "The Deterministic Theology of Rabbi

Mordecai Joseph Leiner of Izbica". *Proceedings of The Rabbinical Assembly*, vol. LI, 1989, pp. 186-196.

פכטר, מבוא = מרדכי, פכטר. "מבוא", **כתבי ר' ישראל סלנטר**, ירושלים תשמ"ט, עמ' 7-68
פכטר, עגולים ויושר = מרדכי, פכטר. "עגולים ויושר – לתולדותיה של אידיאה". **דעת** 18 [חורף
תשמ"ז], עמ' 59-90.

פכטר, קטנות וגדלות = מרדכי, פכטר. "לברור המושגים 'קטנות' ו'גדלות' בקבלת האר"י כרקע
להבנתם במחשבת החסידות", **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל** י' (תשנ"ב) [=דברי הכנס
הבינלאומי הרביעי לחקר תולדות המיסטיקה היהודית: קבלת האר"י], עמ' 171-210.

פנטון, גאולה = Paul B. Fenton. "La Rédemption individuelle dans le hassidisme =
d'Izbica". *Pardès* 24 (1998), pp. 95-105.

פריד, **הטיפול הפסיכואנליטי** = זיגמונד, פריד. **הטיפול הפסיכואנליטי**, ת"א תשס"ב
פריד, חרדה וחיי יצר = זיגמונד, פריד. "החרדה וחיי היצר" בתוך: **תרבות בלא נחת**, ת"א
תשמ"ח, עמ' 245-267.

פרינד, **פילוסופיה קיומית** = רחל פרינד, **הפילוסופיה הקיומית של פרנץ רוזנצווייג**, ירו' ות"א
תשל"ג.

פרום, פסיכואנליזה וזן = אריך, פרום. "פסיכואנליזה וזן בודהיזם". בתוך: סוזוקי, פרום
ומרטיני. **זן בודהיזם ופסיכואנליזה** (תרגום: י' רגבים וא' כרמי), ירושלים 1975, עמ' 121-213.

פרידלנד-בן ארזה, **גילוי והעלם** = שרה פרידלנד-בן ארזה, **תורה שבכתב ותורה שבעל פה ואפיוני
גילוי והיעלם בכתבי ר' צדוק הכהן מלובלין**, עבודת גמר, האוניברסיטה העברית, ירושלים
תשס"ג.

פרידמן, השם גורם = שמא יהודה פרידמן, "השם גורם – דברי החכם נופלים על שמו", **ואלה
שמות: מחקרים באוצר השמות היהודים** (עורך: א' דמסקי), כרך ב, רמת גן, תשנ"ט, עמ' נא-עז.

פרנקל, **השאיפה למשמעות** = ויקטור פרנקל, **השאיפה למשמעות**, ירושלים ות"א תשמ"ה
פרנקל, **סיפור האגדה** = יונה פרנקל, **עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה**, תשמ"א

צונץ, **הדרשות בישראל** = י"ל צונץ, **הדרשות בישראל והשתלשלותן ההיסטורית**, ירושלים
תשל"ד.

קאופמן, **אקזיסטנציאליזם** = Walter Kaufmann, *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*.
Cleveland & N.Y. 1956.

קאסוטו, **בראשית** = מ"ד קאסוטו, **פירוש על ספר בראשית**, סדר נח, ירושלים תשל"ד
קוסמן, האישי האותנטי = אדמיאל, קוסמן. "הידי' המושטת ו'הרגלי' העולה: על הקורבן האישי-
האותנטי ו'ראיית פני אלוהים' בסיפור אגדה ארצישראל קדום ובסיפור חסידי מאוחר", **קבלה**
10 (תשס"ד), עמ' 227-248.

קוסמן, הדייטשיל = אדמיאל, קוסמן. "רבי שמחה בונם מפשיסחא וה'שידוך' של הדייטשיל".
מסכת גברים: רב והקצב ועוד סיפורים, ירושלים תש"ס, עמ' 98-104.

קוסמן, הערות = אדמיאל, קוסמן. "הערות על פרדוקס הענווה", **עיון מ"ו** (ניסן תשמ"ז), עמ' 209-
220.

קוסמן, מעשה מהלב = אדמיאל, קוסמן. "בין ציות לחוק לבין 'מעשה הבא מן הלב' – הלכה, מגיה ודיאלוג", **מחקרי משפט** יח (1-2) תשס"ב, עמ' 219-247

קוסמן, שם הגיבור = אדמיאל, קוסמן. "על השימוש בשם הגיבור כאמצעי ספרותי בסיפור התלמודי בהקשרים מגדריים – הסיפור על מר עוקבא בבבלי כתובות סז ע"ב", **ואלה שמות: מחקרים באוצר השמות היהודים** (עורך: א' דמסקי), כרך ד, רמת גן תשס"ד, עמ' סא-צג.

קופרמן, עבירה לשמה = יהודה, קופרמן. "עבירה לשמה". **מעין כרך לא, א** [תשרי תשנ"א], עמ' 15-33.

קורן, מיסטיקה וחסידות = ישראל, קורן. **המסתורין של הארץ – מיסטיקה וחסידות בהגותו של מרטין בובר**, חיפה תשס"ה.

קיו קיט, **ספר הזן** = וונג קיו קיט, **ספר הזן השלם**, ת"א תשס"ב.

קיציס, מעתיקי שמועותיו = גרשון, קיציס. "מעתיקי שמועותיו של ר' צדוק שבכתב ושבעל פה". **מאת לצדיק** (עורך: ג' קיציס), ירושלים תש"ס, עמ' 29-49.

קיציס, מפרי צדיק = גרשון, קיציס, "מפרי צדיק, כתבי ר' צדוק הכהן מלובלין". **מאת לצדיק** (עורך: ג' קיציס), ירושלים תש"ס, עמ' 313-378.

קירקגור, **או או** = סרן, קירקגור. **או או** (תרגום: מ' איתן. ערך: י' גולומב), ירושלים תשנ"ו.

קירקגור, **חיל ורעדה** = סרן, קירקגור. **חיל ורעדה** [תרגום: א' לוין], ירושלים תשנ"ג²

קירקגור, **מבחר כתבים** = סרן, קירקגור. **האסתטי, האתי והדתי - מבחר כתבים** (בעריכת: י' שכטר וא' כרוך), ת"א תשנ"א (מהדורה מורחבת).

קרייסל, ארץ ישראל ונבואה = חיים, קרייסל. "ארץ ישראל ונבואה בפילוסופיה היהודית בימי הביניים", **ארץ ישראל בהגות היהודית בימי הביניים** (עורכים: מ' חלמיש וא' רביצקי), ירושלים תשנ"א, עמ' 40-51.

קרישנמורטי, **הקריאה לשינוי** = יידו, קרישנמורטי. **הקריאה לשינוי**, הוד השרון 1999.

קרישנמורטי, **לגעת במהות** = יידו, קרישנמורטי. **לגעת במהות** (תרגום: ש' גולדשמיד), ירושלים 1997.

קרלבך, **יד מאור ושמש** = א"ח, קרלבך. **יד מאור ושמש ותולדותיו**, בני-ברק תשמ"ו (מהד' שניה).

רבינוביץ, **היהודי** = צבי מאיר, רבינוביץ. **רבי יעקב יצחק מפשיסחא – "היהודי הקדוש" זמנו, חייו ותורתו**, פיטרקוב תרצ"ב (שני חלקים).

רבינוביץ, **פשיסחא** = צבי מאיר, רבינוביץ. **בין פשיסחא ללובלין**, ירושלים תשנ"ז.

רבינוביץ, **רש"ב** = צבי מאיר, רבינוביץ. **רבי שמחה בונים מפשיסחא – חייו ותורתו**, ירושלים תש"ה.

רבינוביץ, תעודות = צבי מאיר, רבינוביץ. "מקורות ותעודות לתולדות החסידות בפולין". **סיני פב** [תשל"ח], עמ' פב-פו.

רובינשטיין, **חסידות פולין** = אברהם, רובינשטיין. **ראשיתה של החסידות בפולין המרכזית**, עבודת דוקטורט, האוניברסיטה העברית ירושלים תשט"ז.

רוזנברג, אותנטיות = שלום, רוזנברג. "על סוגיית האותנטיות וסוגיה" [ביקורת על ספרו של יעקב גולומב, אביר האמונה או גיבור הכפירה- חיפושי אותנטיות מקירקגור עד קאמי, ת"א תשנ"ט], **הארץ-מוסף ספרים**, גליון 366, כד' אדר א' תש"ס (1.3.2000).

רוזנברג, **בעקבות הכוזרי** = שלום, רוזנברג. **בעקבות הכוזרי** – פרקי מבוא למחשבת ישראל, ירושלים תשנ"א.

רוזנברג, השיבה לגן עדן = שלום, רוזנברג. "השיבה לגן עדן – הערות לתולדות רעיון הגאולה הרסטורטיבית בפילוסופיה היהודית בימי הביניים". **הרעיון המשיחי בישראל – יום עיון לרגל מלאת שמונים שנה לגרשם שלום**, ירושלים תש"ן, עמ' 86-37.

רוזנברג, **טוב ורע** = שלום, רוזנברג. **טוב ורע בהגות היהודית**, משרד הבטחון תשמ"ה. רוזנברג, על דרך הרוב = שלום, רוזנברג. "על דרך הרוב", **שנתון המשפט העברי** יד-טו (תשמח-ט), עמ' 211-189.

רוזנברג, תורת הייחוד = שלום, רוזנברג. "תורת הייחוד במשנתה של החסידות". **מאת לצדיק** [עורך: ג' קיציס], ירושלים תש"ס, עמ' 309-289.

רוזנטל, שמועת פתיחה = אליעזר שמשון רוזנטל, "לשמועת הפתיחה של בבלי תענית", **ספר זכרון ליעקב פרידמן** (עורך: ש' פינס), ירושלים תשל"ד, עמ' 248-237.

רוזנצווייג, **אגרות** = פראנץ רוזנצווייג – **מבחר אגרות וקטעי יומן** (הו"ל וערכה: ר' הורביץ), ירושלים תשמ"ז.

רוזנצווייג, הבונים = פראנץ רוזנצווייג. "הבונים (על המצוות)". **נהריים – מבחר כתבים**, ירושלים תשכ"א, עמ' 93-80.

רוזנצווייג, **כוכב הגאולה** = פראנץ רוזנצווייג. **כוכב הגאולה** (תרגום: י' עמיר), ירושלים תשנ"ג (מהד' שניה מתוקנת).

רוזנק, אינדיבידואליזם וחברה = אבינועם, רוזנק. "אינדיבידואליזם וחברה, חירות ונורמה - קריאה חדשה בכתבי הראי"ה קוק". **אקדמות** יד [טבת תשס"ד], עמ' 116-89.

רוטנבורג, **קיום בסוד הצמצום** = מרדכי, רוטנברג. **קיום בסוד הצמצום – מודל התנהגותי לפי החסידות הקבלית**, ירושלים תש"ן

רוס, חולשת הרצון = תמר, רוס. "הפתרונות שמביא ר' ישראל סלנטר לבעיית חולשת הרצון", **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל** יא (תשנ"ג), עמ' 185-139.

רוס, שני פירושים = תמר, רוס. "שני פירושים לתורת הצמצום: ר' חיים מוולוז'ין ור' שניאור זלמן מלאדי", **מחקרי ירושלים במחשבת ישראל** 2 (תשמ"ב), עמ' 169-153.

רוסט, חטא ותשובה = אהוד, רוסט. "החטא והתשובה בחייו ובהגותו של רבי שמחה בונם מפרשיסחא". **וביום ציום כיפור תחתמון – קובץ מאמרים על יום הכיפורים** (עורך: א' בזק), אלון שבות תשס"ה, עמ' 375-357.

רז, מבוא = יעקב, רז. "דברי מבוא למהדורה העברית" לספרו של ונג קיו קיט, **ספר הזן השלם**, ת"א תשס"ב, עמ' 14-11.

רז, מעשי זן = יעקב, רז. **שיחות מטורפות- מעשי זן**, ת"א 1995.

רייף, משנת איזביצה = אלי, רייף. "הדעת וחוסר דעת במשנת איזביצה", **מעליות** יז [תשנ"ו], עמ' 119-108.

רקובר, **מטרה** = נחום, רקובר. **מטרה המקדשת את האמצעים**, ירושלים תש"ס.

רקפת-רוטקוף, ביוגרפיה = אהרן, רקפת-רוטקוף. "ביוגרפיה של הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק", בתוך: **אמונה בזמנים משתנים – על משנתו של הרב יוסף דב סולובייצ'יק** (עורך: א' שגיא), ירושלים תשנ"ז, עמ' 41-17.

רקפת-רוטקוף, הרב = Aaron Rakeffet-Rothkoff, *The Rav The World of Rabbi Joseph B. Soloveitchik* (2 vol.), N.J. 1999.

שביד, היהדות של בובר = אליעזר, שביד. "תפישת היהדות של בובר ומשמעותה לזמננו", בתוך: **מרדכי מרטין בובר במבחן הזמן** (עורכים: ק' ירון ופי' מנדס-פלור), ירושלים תשנ"ג, עמ' 161-172.

שביד, יהדות = אליעזר, שביד. "הפילוסופיה של פרנץ רונצווייג מול אתגר החילוניות. **היהדות והתרבות החילונית**, הקיבוץ המאוחד תשמ"א, עמ' 183-202.

שביד, **ישר השם** = אליעזר, שביד. **להגיד כי ישר השם**, בת ים תשנ"ד.

שביד, מאבק = אליעזר, שביד. "חידוש ספרות המוסר במשנה האתית-תיאולוגית של ויקטור פראנקל". **מאבק עד שחר**, קיבוץ מאוחד תשנ"א, עמ' 73-104.

שביד, רוזנצווייג = אליעזר, שביד. "פראנץ רוזנצווייג בהתבטאותו הבין-אישית". **חשיבה מחדש**, ירושלים תשנ"א, עמ' 79-87.

שגיא, איש האמונה = אבי שוייצר (שגיא), "בדידותו של איש האמונה במשנתו של הר"ד סולובייצ'יק, הדיאלקטיקה של גורל ויעוד", **דעת** 2-3 (תשל"ח-ט), עמ' 247-257.

שגיא, **אתגר השיבה** = אבי, שגיא. **אתגר השיבה אל המסורת**, הקיבוץ המאוחד תשס"ג.

שגיא, העקידה = אבי, שגיא. "העקדה – בעיית הציות או בעיית השמיעה, בין קירקגור לבובר". **עיון** לז' ג-ד [תשמ"ח-ט], עמ' 248-262.

שגיא, **מסע האני** = אבי, שגיא. **קירקגור: דת ואקסיסטנציה – המסע של האני**, ירושלים תשנ"ב.

שגיא, נסיון העקידה = אבי, שגיא. "נסיון העקידה – עיון משווה בהגותם של קירקגור וליבוניץ". **דעת** 23 [תשמ"ט], עמ' 121-134.

שגיא-סטטמן, **דת ומוסר** = ד' סטטמן וא' שגיא, **דת ומוסר**, ירושלים תשנ"ג.

שג"ר, הידיעה שאינה יודעת = שמעון גרשון, רוזנברג (שג"ר). "הידיעה שאינה יודעת". **פור הוא הגורל** (עורך: א' צוריאלי), אפרת תשס"ה, עמ' 21-26.

שג"ר, התשובה = שמעון גרשון, רוזנברג (שג"ר). "תשובה כקבלה עצמית". **מאת לצדיק** (עורך: ג' קיציס), ירושלים תש"ס, עמ' 193-209. [=ראו קובץ מאמריו **שובי נפשי – חסד או חירות**, אפרת תשס"ג, עמ' 125-150]

שג"ר, ניסיון העקידה = שמעון גרשון, רוזנברג (שג"ר). "אי הודאות כנסיון העקידה", **הישן יתחדש – הגות ומחשבה מזוית מחודשת**, חמ"ד תשנ"ט, עמ' 68-81.

שדה, **איש בחדר סגור** = פנחס, שדה. **איש בחדר סגור, לב שבור ובחוץ יורדת אפלה – אמרות, תורות וסיפורי חיים של רבי מנחם מנדל מקוצק**, ירושלים ות"א תשנ"ג.

שדה, **אל האין** = שלמה גיורא, שדה. **הגשר אל האין – גנוסיס, קבלה ואקזיסטנציאליזם**, המכללה למנהל תשס"ג.

שדה, **דיאלוג** = שלמה גיורא, שדה. **הדיאלוג בין המיתוס והכאוס**, ת"א תשס"ב.

שדה, **טירוף וסטייה** = שלמה גיורא, שדה. **טירוף, סטייה ויצירה**, משרד הבטחון תשס"ב.

שדה, **מרד** = שלמה גיורא, שדה. **מרד יצירה והתגלות**, ת"א תשמ"ו.

שורץ, **תורת הקדושה** = ברוך, שורץ. **תורת הקדושה**, ירושלים תשנ"ט.

שטאל, **משפחה** = אברהם, שטאל. **משפחה וגידול ילדים ביהדות המזרח**, ירושלים תשנ"ג.

שטרנגר, **אינדיבידואליות** = קרל, שטרנגר. **אינדיבידואליות: הפרויקט הבלתי אפשרי**, ת"א

תשנ"ט

- שלום, בובר = גרשם, שלום. "פירושו של מרטין בובר לחסידות". בתוך: **דברים בגו – פרקי מורשה ותחיה**, ח"ב, ת"א תש"ן, עמ' 382-361 ושם, עמ' 454-450.
- שלום, דבקות = גרשם, שלום. "דבקות' או 'התקשרות אינטימית עם אלוהים' בראשית החסידות הלכה למעשה". בתוך: **דברים בגו**, ח"ב, ת"א תש"ן, עמ' 325-350.
- שלום, הרעיון המשיחי = גרשם, שלום. "להבנת הרעיון המשיחי בישראל", **דברים בגו**, א, ת"א תש"ן, עמ' 155-190.
- שלום, לבוש נשמות = גרשם, שלום. "לבוש הנשמות וחלוקת דרבנן". **תרביץ** כד, ג [תשט"ו], עמ' 290-306.
- שלום, **מחקרים** = גרשם, שלום. **מחקרי שבתאות** (מהדיר: י' ליבס), ת"א תשנ"ב.
- שלום, מצוה הבאה בעבירה = גרשם, שלום. "מצוה הבאה בעבירה". בתוך: **מחקרים ומקורות לתולדות השבתאות וגלגוליה**, ירושלים תשל"ד, עמ' 67-9.
- שלום, **פרקי יסוד** = גרשם, שלום. **פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה**, ירושלים תשמ"א.
- שלום, **שבתני צבי** = גרשם, שלום. **שבתני צבי - והתנועה השבתאית בימי חייו**, שני כרכים, ת"א תשי"ז.
- שלום, תנועה שבתאית = גרשם, שלום. "התנועה השבתאית בפולין". בתוך: **מחקרים ומקורות לתולדות השבתאות וגלגוליה**, ירושלים תשל"ד, עמ' 140-69.
- שפירא, **בובר** = אברהם, שפירא. **הרוח במציאות – מגמות העיצוב בהגותו של מרטין בובר**, ירושלים תשנ"ד.
- שפירא, דרכי גאולה = אברהם, שפירא. "שתי דרכי גאולה בחסידות באספקלריה של מ' בובר". **משואות – ספר אפרים גוטליב**, ירושלים ות"א תשנ"ד, עמ' 446-429.
- שפרבר, **מנהגי ישראל** = דניאל שפרבר, **מנהגי ישראל**, ח"ג, ירושלים תשנ"ה.
- ש"ץ, בובר = Rivkah, Schatz-Uffenheimer. "Man's Relation to God and World in Buber's = Rendering of the Hasidic Teaching". *The Philosophy of Martin Buber* (ed. P.A. Schilpp & M. Friedman), *The Library of Living Philosophers* xii, Illinois 1967, pp. 403-434.
- ש"ץ, הצדיק = רבקה, ש"ץ. "למהותו של הצדיק בחסידות", **מולד** 144-145 (תש"ך), עמ' 379-390.
- ש"ץ, **מיסטיקה** = רבקה, ש"ץ. **החסידות כמיסטיקה**, ירושלים תשמ"ח.
- ש"ץ, עיונים = רבקה, ש"ץ. "אוטונומיה של הרוח ותורת משה- עיונים בתורת הרבי מרדכי יוסף מאיזביצא". **מולד** כא (תשכג-כד), עמ' 554-561.
- ש"ץ, רמח"ל = רבקה, ש"ץ. "הגותו של הרמח"ל וספרות התיאודיציאה". **דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים**, ז [תשמ"ד-תשמ"ח], עמ' 275-291.
- שרגאי, איזביצא-ראדזין = שלמה זלמן, שרגאי. "חסידות הבעל שם טוב בתפיסת איזביצא ראדזין". **ספר הבעש"ט** (עורך: הרב י"ל הכהן מימון), ירושלים תש"ך, עמ' קנג-רא.
- שרגאי, **במעייני** = שלמה זלמן, שרגאי. **במעייני חסידות איזביצא-ראדזין**, ירושלים תשמ"א.
- שרגאי, **בנתיבי ח"א** = שלמה זלמן, שרגאי. **בנתיבי חסידות איזביצא-ראדזין**, חלק א, ירושלים תשל"ב.
- שרגאי, **בנתיבי ח"ב** = שלמה זלמן, שרגאי. **בנתיבי חסידות איזביצא-ראדזין**, חלק ב, ירושלים תשל"ד.

שרגאי וביק, היכל = שלמה זלמן שרגאי, ואברהם ביק. בהיכל איז'ביצה לובלין, ירושלים תשל"ז.
 שתיל, אנרגיה נפשית = יונתן, שתיל. חידת האנרגיה הנפשית, ת"א תשנ"ד.
 שתיל, פסיכולוג = יונתן שתיל, פסיכולוג בישיבת ברסלב: מיסטיקה יהודית הלכה למעשה,
 ת"א תשנ"ג.

תשבי, משנת הזוהר = ישעיה, תשבי. משנת הזוהר (שני כרכים), ירושלים תשנ"ו⁶.
 תשבי, רמח"ל ושבתאות = ישעיה, תשבי. "יחסו של רמח"ל אל השבתאות", בתוך: נתיבי אמונה
 ומינות – מסות ומחקרים בספרות הקבלה והשבתאות, רמת גן 1964, עמ' 169-185.
 תשבי, תורת הרע = ישעיה, תשבי. תורת הרע והקליפה, ירושלים תשמ"ד.
 תדמור, האלוהי שבאדם = ישעיהו, תדמור. התכוונות לאלוהי שבאדם – חינוך
 אכסיסטינציאליסטי דתי במשנתו של יוסף שכטר, ת"א תשנ"ד.

work. First, there are definite similarities between the works of his descendants and students, especially the books of R. Zadok HaCohen of Lublin, and the *Mei HaShiloach*. Many of these students, however, were more conservative in their own expression. First, many radical concepts, such as “the life of doubt” or “*et laasot lahashem*” are not found in the works of his followers, the *Admor of Radzin*, for example. More importantly, the central process of self-analysis is described among his successors only as something for the future. That is to say, his successors doubted Man’s ability to recognize Divine will. They, therefore delegitimize real-time actualization of action in accord with Divine Will and leave it only as a post-facto option. Thus, R. Zadok transforms it into an act of penitence. The attempt of his successors to transform the doctrine of *Mei HaShiloach* into a type of method, in itself cannot but fail, since the doctrine of R. Lainer is by definition free of over-reaching laws. It’s methodology is ad-hoc; it is built upon the ability of the individual to recognize within a specific context what it is that God wants of him. Man and his internal world serve as an **Archimedes' fulcrum** , as well as the source of authority for his religious existence. By its very nature, this non-mediated stance cannot be affixed to an objective anchor, let alone a systematic structure.

2) Messianism and Sabbateanism

The ideas of R. Lainer require that we address the question of Messianism in general and Sabbateanism particularly. R. Lainer does not build his work around a messianic figure. As is the case with other great teachers from Pryzsucha, the role of the “*Zadik*” is not central to his thought. The guiding rules of R. Lainer were meant to initiate a change in the consciousness of his students, in order to build a different level of different religious experience. The religious figure of *Yehuda* is used as an application of a unique interpretation of the concept of “*devakut*” (mystical rapture) by R. Lainer. As a figure who functioned within a certain historic period, *Yehuda* is used to break the connection between “time” and “law”. This does not contradict, however, the representation of *Yosef* as an actor in history and *Yehuda* as an ideal for the end of time expressed in the *Mei HaShiloach*.

If in Sabbateanism the focus was the Messianic project and its expression in a “new Torah”, R. Lainer focuses on the individual and his internal world. His is a theory of person redemption.

R. Lainer's does not aim at changing normative Halacha. Instead his focus is on the individual who may need stray from the norm. This outlook is reminiscent Kierkegaard's temporary suspension of the “ethical”, and is not an attempt to establish “new laws” as in Sabbatian thought. On the contrary, R. Lainer's thought has no concern for establishing any over-arching legal system. “Divine Will” is examined and realized each day anew. Man's very authenticity requires that he live according to each time and season.

Historic context

1) Pryzsucha, Kotzk, Lublin and Radzin

A) Pryzsucha- Kotzk

To better understand R. Lainer's thought, one must also be familiar with the guiding principles of the schools (*Batei Midrash*) in which he studied and in which his religious world was sculpted. The first chapters of this thesis describe the world and thought of R. Jacob Isaac *Ha-Yehudi Ha-Kadosh* (Holy Jew) [1766-1813], and R. Simcha Bunem of Pryzsucha [1766-1827], the two great teachers who sculpted Pryzsucha Chassidut. Special attention is paid to those ideas particular to the thought of R. Lainer: the import of motivation over action rather than action itself; the search for existential truth; self-knowledge; the personal confrontation and connection with God.

Considerable space is also devoted to describing the period which R. Lainer spent in Kotzk under the leadership of R' Menahem Mendel [1787-1859] and to his developmental of R. Lainer from Chassid-pupil to Chassidic Rebbe. I believe that his leaving Kotzk was primarily due to ideological differences which impacted upon the way that personal leadership was structured.

R. Lainer joined the faction which defected from Pryzsucha to Kotzk, since he saw R. Menahem Mendel as the most faithful successor of their teacher R. Simcha Bunem of Pryzsucha. However, with the passage of time, R. Lainer felt that R. Menahem Mendel's extremism lacked the nuance of his teacher's doctrine. The truth in the *Beit Midrash* of Kotzk is described as sharp as a razor, but also as one dimensional, a truth which contained no tolerance for other voices. R. Lainer, the student began from the same point as his teacher, but in his writings, as in his own life, he diverged from this monolithic path. His complex dualistic view of reality, replete with seeming contradiction, offered both acceptance of the present alongside room for change in the future.

My examination of the historical influences on R. Lainer is not limited to a study of a particular court in which he was schooled. Additionally, I have looked at the world of Chasidut in general, paying attention to the influence of luminaries such as the *Baal Shem-Tov* and his students on central concepts. These include the meaning of prayer for the believer and problem of indifference (*"hishtavut"*) to the real world. I have also sought to uncover the influence of other, chronologically closer, personalities such as R. Jacob Isaac the Seer of Lublin [1745-1815] on R. Lainer's doctrine of *"et laasot lahashem"* and the his way of using Kabbalistic dualisms: love/fear and contraction/expansion.

B. Lublin – Radzin

In examining the question of continuity in the thought of R. Lainer, I was able not only to point out commonalities with other Chasidic thinkers, but also the uniqueness of his own

ideas were also useful in mapping the world of the ideal type, *Yehuda*.

It is important to note one final point with respect to existentialist thought. Throughout existential literature, the authentic individual is depicted as in conflict with society, a conflict which is imminent to an authentic way of life. It is in this context that I suggest that the conflicts which the Chassidim of Pryzsucha – the school where R. Lainer's character was sculpted - against the larger Chassidic environs be understood. Not only did the Chassidim of this court persist in conflict with other courts resultant of what was claimed to be their radical behavior, but they themselves pointedly emphasized their disgust and displeasure at what was happening in other Chasidic courts. However, we cannot forget that struggle between the individual and community is also very different in the Jewish milieu. We must take into account that R. Lainer acted as a Rebbe who established himself a group of students and a court, so that community itself is part of the an ideal for him. Additionally, the general place of community in the Jewish tradition is central as Israel is a “covenantal community”.

2) Parallels with Zen and Jung

If the use of parallels from existentialist thought helped to clarify the general spiritual process described by R. Lainer, I found that in order to better describe the actual change in awareness to which he refers needed other material.

The process of self-analysis which liberates the individual from the bounds of ego yet allows him to act spontaneously could best be explained by using Eastern philosophical categories. Eastern philosophy deals with freedom from ego and attempts to describe this process. This literature also describes the path that leads to higher consciousness. The similarity of this path to the path laid out by R. Lainer, and the lack of more fitting explanations as to how one could arrive at R. Lainer's “disinterested self”, led me to make use of this world of thought. I aimed at showing how understanding the role of Zen could “fill” a certain lacuna in the many attempts made to describe the religious imperative for deep self-analysis.

The binary structure described by R. Lainer in which two different selves (an upper and lower one) co-exist, with Divine Will associated with them both, led me to utilize the Jungian differentiation between the “I” and the “self” as an expletory tool. If the “I” expresses the day to day activities of Man in which he acts from a multitude of motivations, the “self” expresses a higher level of existence in which Man expresses the transcendental aspect of existence. The transcendental foundation of Jung's thought can help explain how the individual one finds Divine Will consistently expressed through his own different selves.

Martin Buber and Soren Kierkegaard. The main comparison with R. Soloveichik is conducted during the discussion of the style and character of the *Mei Hashiloach*, as I found appropriate while discussing specific ideas. I describe a phenomenological similarity between Rosenzweig and R. Lainer through comparing R. Lainer's famously radical exegesis of the story of Zimri and Rosenzweig's stance regarding observance of the Mitzvot. The purpose of the comparison was utilization of Rosenzweig's concern for "ability" as a criterion for observance or lack there-of as a backdrop for understanding R. Lainer's thought on the individual during his abandonment of normative Halachic practice. Although existential thought emphasizes freedom of will, we find before us, in fact, "loss of choice" and a response to "the voice of existence" as a realistic expression religiously authentic action which is, in fact, a central tenet of religious-existentialist thought.

I have devoted a good deal of space to comparing R. Lainer with Kierkegaard in light of the famous assertion in his diary "What I truly require is to achieve clarity regarding what I should do.... the deciding factor is to understand my destiny, **to see what God really desires of me**". This sentence also summarizes R. Lainer's ideological world. I have described at length how R. Lainer's thought centered around the question 'what does God want of man in the concrete situation? R. Lainer wants not just the simple answer to this question, but for that answer to take the form of actual concrete action in the world. One answers this question through action, through religious Being. God's call to the individual is the very source of noting individualization. God demands of Man to answer Him; in his answer he realizes his own individuality.

Another central concern of Kierkegaard's, the question of the relationship between the "ethical" and the "religious", was helpful in clarifying the thought of R. Lainer. The binary structure (man, time) which appears throughout the *Mei Hashiloach* corresponds to these two planes. R. Lainer's insistence upon action beyond theory is another parallel with Kierkegaard. The concept "Time to act for God" has a meaning similar to the description of the transition between the "ethical" and the "religious".

I have also emphasized the differences between these two thinkers. R. Lainer exposes us to greater complexity and tension than found in Kierkegaard, for the "ethical" in the latter's thought is also part of Divine Revelation for R. Lainer. Moreover, the nature of the Jewish world is clearly built upon religious action (praxis) understood as fulfillment of Divine Will. This brings the religious and ethical into greater tension requires of R. Lainer theological flexibility which is spared from Kierkegaard.

Buber's ideas concerning "Religion as Presence"; his famous I-Thou/I-It; his understanding of discovery and not invention of the "I"; and continued ego consciousness at all levels helped me to define the difference between the two religious prototypes *Yehuda* and *Yosef*. These

concepts, well known figures and phrases, is meant to leave his readers surprised and disoriented. This liminal state is what will allow the reader to move forward in his reassessment of his value system and reach, in the end, a higher level of consciousness. This is part of the Pryzsuchian pedagogy and the role of the Rebbe vis-a-vis his students.

Methodology

1) Religious existentialism as a source of comparison

My first source for comparison will be existentialist thought, with special attention given to religious focus within this movement. Even though, many scholars have pointed out the existential thread of thought within Chasidut, there seems to have been less focus on this in contemporary scholarship. In general most of the contemporary research has adopted the views of Gershom Scholem – emphasizing the mystic at the expense of the existential.

I have differentiated between the religious and non-religious strands of existentialist thought in order to better evaluate the relation between Chasidic and existential philosophy. This is emphasized by differentiating between “discovery” and “creation”. It is also possible to illustrate this differentiation through the exemplar 'authenticity'.

“Authenticity”, one of the lynch-pins of Sartre's thought, is, in his view, an absolute demand for freedom. The individual builds his self with no relation to either societal norms or natural determinism. He must even ignore what may seem to be his own personal nature. In contrast to this, the religious existentialists, like Kierkegaard and Buber, understand that the individual is called to actualize his own self through a comparison of his own real inner life with that of an idealized self. This moves us beyond the classic existentialist stance. One is not called to be a Man in the universal sense. Rather, each individual faces his own unique destiny. The call from heaven is particular, meant only for a specific individual.

I have used the phenomenon of religious existentialism as an interpretive framework with which to clarify R. Lainer's thinking on religious awareness. The religious existentialist consciousness creates a confrontation between the subjective (existential) essence and religion; between imminent and transcendent. This tension finds expression in a number of fundamental concepts: the relationship between the righteous and the devout (authority and autonomy); time to act for the sake of God (“ethical hesitation”); the emphasis on subjectivity; the centrality of will and desire; constant self-analysis (reflection); existential doubt. This list of central concepts offers proof that the *Mei HaShiloach* does indeed feature the religious-existential consciousness described.

In this study, I chose to compare central elements in the thought of R. Lainer with that of other religious existentialist thinkers: Rabbi Yosef Dov Soloveichik, Franz Rosenzweig,

actual Divine Will. This is an essential part of religious work. Self-awareness allows for existential dialog with the Divine. Only with the creation of an “I”, can one ask, “What does God require of *me*?”

The process of self-analysis leads to self-acceptance. The individual comes to terms with his own unique situation as he recognizes it as a reflection of Divine Will. This, in turn, leads to the taking of responsibility. He realizes that all that has happened to him is no coincidence, but rather part of his destiny. R. Lainer warns his followers against accepting a false “I”. Again the importance of true self-analysis is made clear.

7) Individualism:

Self-awareness should lead the individual to recognize himself as a subject, but also, until he can attain this level of awareness, it should influence his behavior on the “general”, communal plane. Individuality should motivate behavior at all times. The notion of *chisaron* (defect) is used throughout the work in focusing on the two different levels of religious life. On the first level, one learns about himself, about his inner world, his desires and characteristics, accepting responsibility and recognizing his own uniqueness. All this serves as the basis upon which he can identify his uniqueness as his destiny – finding within his own desires the Will of God. Self-acceptance is the first step, then, towards recognition of Divine obligation.

R. Lainer does not give any ontological descriptions detailing the life of the soul. He makes no pronouncements concerning the existence of a “soul” or of a permanent “self”. Rather, in a certain sense, For R. Lainer, on the epistemological plane, the “ego” is something dynamic. While the individual does recognize within himself certain qualities and strengths, he still must realize that it is through these that he comes to recognize his true inner-self. The individual has no guarantee as to his future actions, but rather must remain attentive to Divine Will. He is in constant dialog with God. There is an inherent tension between a given “self” on the one hand, and that same “self” as partner in an ongoing, changing dialog with God.

We have before us a clear world-view, presented by weaving together different classic sources. One cannot allow the use of these traditional sources to blur the distinct picture that the *Mei HaShiloach* presents: A call for specific, exacting religious thought.

I would like to suggest that the small number of sources, as well as the license taken in their application, is an inherent part of R. Lainer's mission for his book. He is not interested in enlightening his readers, leading them to new philosophic or theosophic insights. Neither is his goal to impart new knowledge concerning the role of Man or God. Rather, he wants to bring his followers to a proper recognition of Divine Will. His rhetoric is part of his heuristic plan. By using classic sources, and by writing in a classic homiletic style, he allows himself the maximum freedom to insert his radical readings of these sources without any suggestion of rebellion against the traditional authority of these texts. His re-reading of traditional

Through this pair of concepts R. Lainer explicates the responsibility that the individual has to the society in which he lives. Optimally, religious action remains connected to and not estranged from its environment.

The concept “fear of the God” parallels the concepts “*klalim*”, “*zimzum*” and “*tiferet loseha*”; whereas the concept “fear of the Ineffable One” reflects the higher level of religious experience. This is connected to the concepts “*peratim*” “*hitpashtut*” “*tiferet lo min haadam*”, but with one significant difference. Although an individual may himself be at a level wherein his own actions should be governed by the higher ideals, if the society in which he finds himself will suffer from such acts, it is incumbent upon him to refrain himself and act only in accord with the lower ideals. He must undergo a psychic “contraction” and suffer for the sake of his fellow. This suffering is caused by his relenting of his own authenticity and subordination of his own self-actualization for the sake of others.

We have before us, then, a dialectical description of the individual's actions. His concession to his community is done consciously. While this may appear to contradict the directives that R. Lainer has given, he has never meant for the individual to act apart from his community. The dissident brings dissonance to his community, hopefully enabling others to learn from his own actions. However, it is clear that there may be instances in which leaving communal norms may actually be more destructive than instructive. The community has no chance of assimilating these actions. So, in these cases, the individual must concede for the sake of other's well-being. R. Lainer is not interested in the “lonely man of faith”, but rather in a “covenantal community”.

So, while great attention is given to the transformation of his students to “subjects”, and leading them to a non-mediated stance before God, we see that R. Lainer is not interested in creating a religious type who sets himself aside from the community and turns into an anonymous character living a solitary life. I would argue that this is the case not just because R. Lainer was a Chasidic rebbe, who stood at the head of a congregation, but that this is evident through his very choice of symbolic language as well. Each of his typological persona – Yehuda, David, Moshe – is not only a symbol unto himself, but functions in a wider web of meaning as a leader. Each of these persona remains connected to, even if elevated from, his community. The role of the leader is clear – it is to influence his community. The worlds of the individual and the community are meant to co-exist, although is something that can happen in all fullness only in the Days to Come.

6) Reflection:

Self-apparent self-consciousness is the condition upon which R. Lainer builds his practice of self-analysis. Consciousness is the creation of an “I” that can act as a subject; as an individual. As we have said above, the role of reflection does not end with the assertion of dominance over one's inner world. Rather, the real end of creating an “I” lies in recognizing

the two levels of religious existence between which R. Lainer creates his thesis. “*Zimzum*” refers to law. It represents one who lives his religious life through the Halachic norm and reflects for him Divine Will. This state is not merely a starting point but also a necessary precondition on the path to a higher religious level. So long as the individual cannot place himself directly before the Will of the Divine, he must live a life of “*zimzum*”. The term “*hitpashtut*” refers to “will”. One who lives on this level lives in accord with his own will, but he identifies his own will with that of God. This “will” reflects the individual’s non-mediated stance before God, and as such it also represents the abandonment of a religious life in which the Halachic system was a fundamental source. Life according to this “will” renders the “law” irrelevant. Thus there are no objective predefinitions as to the permitted and forbidden.

While these two concepts do describe two poles of being, for R. Lainer they are not actual opposites, for the first is a stepping stone on the path toward the second. Just as in Lurianic cosmology, an act of contraction is a necessary prelude to creation, so too here, one is undertaking self-analysis must live in the contracted realm before he can reach that of expansion. The process of self-analysis that allows for the individual to move from a lower to a higher plane is symbolically parallel to Kabbalistic understanding of the creation of the world.

The world was created according to certain laws, among them the requirement that Man obey the Torah. Observance of Torah insures that Man will not err, and can construct a framework enabling a religious and ethical communal life. This is parallel to the Kierkegaardian “ethical” framework, without which human society cannot survive. However, this does not complete the picture. Just as contraction led to creation, so too does observance of Torah and Mitzvot lead to awareness that just this is not enough for Man to actualize his full potential. Although already on this plane R. Lainer seeks to express subjectivity through fences and safeguards which man accepts upon himself. The observance of Torah and Mitzvot is meant to should eventually expand or deepen awareness, whether by leading one to a deeper insight regarding the purpose of religious life, or perhaps through a dialectic wherein his struggle with the communal level of observance leads to his uncovering of one deeper.

4) “*Tiferet le-oseha* and *Tiferet lo min ha'adam*” – “Honor to the actor” and “Honor from his fellow man”:

This binary symbol (interpreted ironically in opposition to its plain sense) is used to express the social price of religious action not in accord with “*kellalim*”, but rather based in the individual’s own internal world. Here the dialectic tension for R. Lainer’s ideal type is highlighted. We saw that his resolution in favor of the act for himself, need not reduce the prestige of action which engenders honor from his fellow, particularly as this is in respect to a leader.

5) “*Yirat Elohim*” and “*Yireh HaShem*”- “fear of God” and “fear of the Ineffable One”:

The subject of self-fulfillment or existential determination appears many times in the thought of R. Lainer and I will now proceed to introduce those central concepts which I have examined, and the binary world view that he presents through their use. Examination of the themes in the *Mei HaShiloach* presents us with something of a paradox: We find a classic Chasidic homilist who makes free use of his traditional sources, yet his homiletic license does not come at the expense of a clear, coherently focused thesis.

1) *Klalim* and *Pratim* - General and Particular Principles:

The two concepts of “*klalim*” and “*pratim*”, refer to the two distinct existential levels upon which R. Lainer's doctrine revolves. While the “*klalim*” symbolizes the world of Halacha, the general guiding principles of religious life, the “*prat*” symbolizes the individual's response to the Will of God at any specific moment. Both, though, belong to one unified theological system as each complements the other. As particular principles are derived from general ones, adherence to the particular does not entail deviation from the more general, but rather actualization at a deeper level.

2) “*Et laasot laShem*” - “It is time to act for the Lord”:

In R. Lainer's writing we find a phenomenological similarity to Kierkegaard's description of the transition between “ethical” and “religious” reality. If the “ethical” plane describes man's obligation to a general command, the intent of the “religious” plane (=What does God ask of me?) is “time to act for the Lord”. Here we must note - similarly to Kierkegaard, R. Lainer speaks of a temporary deferral of the Halacha, not of its annulment as the general law. In those cases where normative Halachic practice differs from a particular religious truth as understood by the individual, deviation from the norm is the proper decision. Such a decision stems not from a desire to sin, but rather from a deep recognition of God's true Will, in this specific situation. The desire for true religious authenticity overrules, in certain cases, adherence to general Halachic norms.

Despite R. Lainer's desire that the individual act in accord with his own understanding of God's Will, he does not ignore the problems of “inner” religiosity which may open the gateway to falsehood, self-deception and annulment of religious action. As we noted above, R. Lainer is not interested in dismantling the world of Halacha, neither on the communal, nor individual level. R. Lainer demands that before one claims to know the Will of the Divine he undergo the deepest self-analysis. Anarchy is not what R. Lainer is after. He seeks not to annul (definitely not in the present world) the system of normative Halacha, but rather to complete it. We cannot deny, though, that this completion, may, at times, actually result in the dismissal of that which it came to complete.

3) *Zimzum* and *Hitpashtut* - Contraction and Expansion:

The paired concepts “*zimzum*” and “*hitpashtut*”, serve as another symbolic representation of

This demand stems from the realization that the readiness to question the rules of the Torah is sometimes the only path available to one who desires to know what it is that God demands of him in a given situation. One cannot clarify the contents of God's will if one insists on staying within the safety of the known. One must not place apriori limits upon divine Will and its demands. The readiness to live with doubt is identical with the readiness to forego the familiar viewpoint, so as to accept the great Divine perspective. More than once this readiness brings man to deviate from his familiar world and from his routine thinking.

The life of faith is characterized by the seeking out the true nature of Divine Will. R. Lainer's assertion, according to which only men of faith can enter into doubt, proves that the state of doubt is not a state of internal uncertainty, but is a level of existence which can not be tied down to the "common" plane to any accepted norm. By dedicating much space to the existence of such characteristics, R. Lainer asserts that this is the way in which to merit greater truths. The individual living the life of doubt is pushed to test and question the truths that surround him. This is no mere outward movement, but a constant internal examination of his life while striving to reach actual contact with Divine, authentic reality.

Thought and Language in *Mei Shiloach*

R. Lainer's intent is no to merely understand divine Will, but to enabling its actualization in this world. This can only occur after the process of self-analysis is completed. However, the demand to actualize this in reality can lead to tension and sometimes even stand in contradiction with normative Halachic imperative. This is similar to the idea of living in the religious sphere as explicated by Kierkegaard. Here too one need make existential resolutions. One in this state has no external anchor, and the only authority he recognizes is his own sense of surety, which itself is the result of the "*berur*" process. One in this state finds in himself Divine Will, and by responding to this Will he act authentically. This epiphany is a powerful one; the individual does not see himself as choosing from among many options, but rather picks out what appears to be his only real choice. Acting any differently for one at this level is to simply engage in self-denial and live a lie. Conversely, throughout his writings R. Lainer makes it clear that this option is only available to the individual at this level; anyone who has no direct connection to God would be mistaken to attempt to live apart from the normative dictates of the Halacha.

The non-mediated stance of Man before God, give the deepest meaning to his personal existence. Man can then exist as subject. However, his very real subjectivity is problematic as it conflicts with the external social and religious norms. It brings him to question the purpose behind the obligation of Torah and Mitzvot.

calmness offered by hindsight. The essence of the act of “*teshuva*”- repentance in the thought of R. Lainer, is constructed so as to recognize in a concrete way that all which happened was not by coincidence, and in that sense, what had happened could not have happened any other way. Man always stands in affinity with Divine Will. The recognition of Divine Will corresponds to the individual's acceptance of himself and his making peace with who he is.

- 2) Reflection on the present - R. Lainer wants the individual to attain the ability to 'see', at the very time that he is acting, what it is that is actually motivating his behavior. One pauses, creating an empty space, before each action which he can examine the motivation for his behavior. Is he acting out of the stimulus of his ego? The individual should reach a state of self-awareness before he acts. If not, he must return and work from within the normative halachic framework. Adoption of this process, should lead the individual to a place wherein his self-reflection is completely natural. The “*berur*”, seeing the self, is not separate from action, but takes place in the very same moment that action does – seeing *is* acting. Through his own actions, the individual come to recognize Divine Will, what God wants from him. This moment is one of spontaneity, despite the pause that self-reflection seemingly requires, for it occurs instantaneously. This 'compacting' of time, gives a different meaning to the notion of “reflexion” and it loses its familiar meaning. However, this process ends with both a heightened sense of alienation and recognition of the contradiction in the self.
- 3) The state of perpetual “seeing” – In this state, the individual no longer is actively engaged in self-reflection, since in this state of ideal consciousness (pure consciousness), wherein he possess totally transparent self-consciousness, he constantly 'sees' what it is that God wants of him. The process of “*berur*” has reached its conclusion. The individual no longer need live, as it were, outside of himself; he no longer need relate to his own self-awareness as a means. This highest level which R. Lainer aspires to entails being completely present in the present. Here there is complete parity between Divine will and human will. The individual can now return to a “secondary” spontaneity. He returns to a fully unified existence wherein all of his acts he can constantly 'see' the Divine Will.

In addition to the concept of “*berur*” another concept which is central to the spiritual development of man is the ability to live with doubt – “*safek*”. This concept is also the subject of lengthy discussion. R. Lainer asks of the individual that he be prepared to consciously enter into a realm of doubt. The demand to be “immersed in doubt” is imminently tied to the process of self-analysis.

that undergoing this process makes for those who have accomplished it.

The central purpose of “*berur*” is to bring man from a common, normative sense of awareness in which he lives as an “I” acting and controlling his life, to a different state of awareness in which man frees himself from ego, thus exposing him to the permanent essence of reality - Divine Will. “*Berur*” creates an entirely new state of awareness, liberated from Ego, fulfilling Divine Will. God's Will is revealed in the world, through he who is aware that his actions are the revelation and fulfillment of this will.

“*Berur*” entails self-reflection, such that the individual views himself as the object of his own awareness. This self-awareness disconnects man from his concrete existence and objectifies it allowing the individual to live “outside himself”. The focus of this process the heightening of one's self-awareness of his own internal world. Moreover, this very awareness in itself initiates true change in a person, by enabling not only to identify the pulls of his ego, but also to neutralize them. In this regard, I shall point out that R. Lainer identifies two strong forces which motivate man's behavior: The energy of Lust, “*Lo tinaf*” (the prohibition of adultery) and, in the social world, “*Lo tirtzach*” (the prohibition of murder). As mentioned above, the individual's self-analysis enables him to identify these forces and to remove himself from their control. Thus to cause himself not to be controlled by them. Their removal “*siluk hanagia*” can be defined as the ego-less-ness which itself allows for the appearance of Divine Will.

If so, the process of “*berur*” beginning with spontaneous conscious arousal of human will, continues by identifying its drives and then overcoming them. The existence of a Will after this process of ego-destruction, leaves us to conclude that what is left is Divine Will.

Examining the process of “*berur*”, also teaches us about R. Lainer's sense of the “self”. He does not positively describe an “inner I” or “self-identity”, since his focus is on the question of “will” and the correspondence between Divine Will and human will. If one can speak of the concept “self-identity” in the work of R. Lainer it is only in regard to the question of the individuals quest to clarify divine Will, so that the question, “What does God require of me?” serves to help him resolve his own actual life-mission. The religious experience according to R. Lainer contains a double meaning, wherein man interpretation of the meaning of his own life, allows for understanding of the religious imperative incumbent upon him. With the establishment of the individual's relationship with God, he initiates his relationship with his own “self”.

The process of “*berur*” establishes the meeting point between man and God. We can identify three distinct levels of "seeing" Divine Will within the individual's life:

- 1) Reflection on the past - The nature of this type of introspection, after the fact, allows for the individual to look back upon his previous actions and deliberations in the

contains no non-mediated stance, no “personal redemption”, or experience of “*dvekut*” – which fueled Chassidut from its beginnings.

The difference between R. Lainer's religious types seems to be ontological, but it is more accurate to say that we are dealing with a difference of an epistemological nature, since the focus of this distinction is awareness. These religious types differ in their states of awareness, not in their knowledge. Yet the difference between these religious types is a difference in *Being*, and not merely a psychological distinction. So long as an individual remains at the more elementary level, he must live the standard religious life. This is what religion demands of him, and practically this is his religious truth. Here, then, is another explanation for the choice of R. Lainer's typological literary style, which portrays each religious figure as a complete whole, thus as a role model to be imitated.

R Lainer uses this central distinction to construct one of his major homiletic views. He describes here several of the major Biblical sins (e.g. The sin of Adam, the golden calf) as deeds defined as sin, only because they occurred before their time. This is because these sinners suffered from a gap between their intellectual understanding and their actual awareness of their actions. His discussion, therefore, focuses not on actual historical time, but rather on the “readiness” of man. One who lives removed from his actual spiritual level lives non-authentically and for R. Lainer there is no greater sin. Not only does this individual fail to relate directly to God, but he actually does damage to his part of the general covenantal relationship through which he relates to God as part of the Jewish people. The focus is on “Man” and not “History”, such that R. Lainer not only escapes from displaced messianism, but actually provides no small number of preventative measures against this position.

The purpose of R. Lainer's binary descriptions is not merely to point out the nature of the historical development of humanity and the world, which is in of itself spiritual development. Neither does he want to engage in a phenomenological description of different religious types who as such live qualitatively different religious lives. Rather, I intend to disagree with much of the literature on R. Lainer and to prove that this description is primarily meant to arouse and to lead the student to the higher spiritual reality, and thus to allow him to experience “personal redemption”. The question of how this spiritual development occurs will be addressed in the next paragraph dealing with the concept of “*berur*”.

3. One of the most prevalent ideas in R. Lainer's work is the topic of “*berur*”- clarification that every man must make for himself. The concept of “*berur*” appears in tens of homilies throughout *Mei Hashiloach*. This is certainly one of the central issues in R. Lainer's thought. Notwithstanding its importance, “*berur*” has not merited even the most superficial of descriptions, let alone any detailed analysis throughout the literature. A large portion of this study, then, is devoted to describing and analyzing this process. I also attend to the difference

as that which had to happen, in the light of who he is, and thus that is what he is meant to do. Conscious man, as well as non-sentient man, need always do what is “In the hands of Heaven”. Even so, conscious man, through this awareness, permits Divine Will to appear in this world. It is towards this awareness, R. Lainer strives.

In the doctrine of R. Lainer, Divine will is portrayed as a concrete demand from man. Man's main function is to identify the Divine Will and to respond to its demands. This Will is addressed to man in a direct and personal manner, and it is appropriate just for the time of its arrival. Its individual and concrete nature, as the fact that man learned by himself and from himself that Divine Will is revealed to him “within” his own will, is the aforementioned second pole of R. Lainer's doctrine. This response to Divine Will, which as stated, by its very definition does not pass through the Halachic framework, is the source of the radical view in the doctrine of R. Lainer. R. Lainer teaches man that he must discover “What does God want from me now”. This is not a movement in which man creates himself, but one of self-discovery. Furthermore, here there is no acting out of uncertainty, but rather at the level of existence of which R. Lainer speaks, action is characterized by the fact that man truly knows what God desires of him. God's will is not given to man's decision or ruling. The Divine Demand from man, is an expression of what man is. Thus, I suggest that man's response to God's will is a deep expression of the “I” (self-revelation). In such a situation, human individuality is preserved, and one can speak of human actualization as an individual.

This being the case, while there exists a fixed, given reality – independent of Man, he is yet called to recognize this reality himself. Thus he fulfills his purpose in life – to live in accord with and in cognizance of the Divine Will. The deterministic assertion in R. Lainer's doctrine effectively insures that revelation of Divine Will, will in fact occur. If the individual does not realize this in his own lifetime, even not post-facto, then he will eventually in the World-to Come.

2. As I have already noted, the homiletic language of the *Mei Shiloach* serves as a typological differentiation describing two religious types, which are actually two spiritual levels, or more accurately, two states of mind. R. Lainer's supra-religious type is characterized as one who lives in complete accord with Divine Will, and thus does not require the system of Torah and Mitzvot in order to understand what God wants of him. The second religious type, expresses a more elementary stage, in which the person does not know what God wants of him in a concrete way. This type lives on a plane on which Divine Will is expressed as that eternal will directed to the collective. This individual lives on the “collective” plane, and thus his life lacks any subjective viewpoint regarding his religious world. He does not stand before God as a unique “I”, but rather as a part of the trans-Jewish experience. This is not to say that his life lacks individual nuance, but rather that his relationship with God is lacking it. His life

possibility of these two aspects coexisting simultaneously in the character of *Yehuda*. A proper evaluation of R. Lainer's purpose in presenting this religious character has not yet been undertaken. The question whether he was presenting his students with a “path” which will lead them even momentarily to a level of this religious existence, has not yet been fully answered.

The book *Mei Hashiloach*, as well as the testimony of R. Lainer's descendents reveals to us a personality of a Chassidic teacher who turned to his students with the demand to find in the Torah relevance to their lives, and through his thought sought to encourage these students to make a major internal change. His doctrine includes religious instructions with which to effect this change. These instructions appearing primarily through the concept of “*berur*” (clarificatory – self-analysis), have been dealt with only in a minor way, in the literature. The existent assumption in the basis of my statement that R. Lainer should not be seen merely as a theologian interested in abstract questions, as is my understanding that the main focus of Chasidic writing is directed to those who come to learn its lessons, and it comes to contribute significantly to their religious world.

In light of this the purpose of the study was to weave together the focal points in R. Lainer's doctrine, and thus present a coherent construction through which to determine the main purpose of this doctrine: The major innovation in my work is the assertion that in effect the two dimensions overlap and simultaneously exist in the lofty realm of existence to which R. Lainer aspires, in which man recognizes that his will is identical to Divine Will and as such it allows for his own existential expression. This duality, connected to the character of *Yehuda*, brings us to the typological descriptions characterizing the book. The figure of the classic religious man, represented by *Yosef*, is not a figure which satisfies R. Lainer's religious aspirations. He reaches towards a rendezvous with the heart of reality, with the Divine Will pulsating throughout reality, and seeks to learn how one can, at least for a while live religious life as lived by the character of *Yehuda*. This is accompanied by the concept of “*berur*”, as a concept reflecting the process which allows this differentiation, the change which is the change in consciousness of active man.

I shall now briefly describe each of the components of my assertions in this study, while applying them to three questions mentioned above:

1. “All is in the hands of Heaven” - The meaning of this statement is that every act which is done, irrespective of the intent of the actor is in the hands of Heaven. Even so, one must emphasize that this is indeed so such that each act will in fact become a conscious realization of Divine Will. Those positions of Rabbi Lainer which are referred to as “deterministic” are not theological assertions concerning the way of the world, but formative heuristic points, which are actually meant to lead man to recognize all that befalls him, not as coincidence, but

the main points of his doctrines and the three main questions which arise from them:

The doctrine of Rabbi Lainer deals with two main topics. One focuses on God's Will – “*Hakol Beyedei Shamaim*” (All is in the hands of Heaven). Divine Will is the only actual existing reality. Divine Will is not just the force that drives the world but it is also behind all human events. It is “*Hatoch shel kol hamaasim*” (the interior of all actions). One might draw the conclusion that his viewpoint negates the capacity for human choice, understanding its existence as mere illusion.

Conversely the second topic focuses on human individuality and human autonomy to the point of recognition, that man has the ability to determine, that religious truth in certain situations, demands him to ignore the normative system and to act contradistinction to the rules of Halacha (“*Et laasot LaShem*”).

From these two points we arrive at three distinct questions.

1. How can these two seemingly contradictory aspects be reconciled: The freedom of man as opposed to the claim of absence of choice, according to which all human action is a fulfillment of Divine Will? These two topics not only co-exist R. Lainer's though, but they are expressed in one religious type as represented by the Biblical character of *Yehuda*. Moreover, the two aspects not only characterize this religious personality, but they define it.
2. This question is not merely academic, but rather existential. How did R. Lainer expect his students to contend with the existence of their religious world, whose very basis is choice between good and bad and the assumption of responsibility for such choice, in light of what they learned from him: On the one hand, he asserts that Divine truth means “even all the transgressions of Israel occurred under the watch of God's providence”, and on the other hand he glorifies a religious character who does not act in accordance with Halachic norms, who is situated in a world of existential doubt. One wonders where he supplies the relief to the existential distress which he himself created.
3. What direction did R. Lainer offer his students in order to effect in their world this fundamental change? These directions are meant to lead to a process whose nature needs explication. Additionally, the nature of the change itself in the individual requires explanation.

I have shown at length the various models which are brought in the literature to resolve the tension between these two topics, and in parallel I have shown that there has not yet been an attempt to offer an explanatory framework which can include both aspects of the doctrine of Rabbi Lainer. No suggestion has been made for an interpretation which can clarify the

primarily a change in the individual's state of mind.

Although the literary style of the *Mei Hashiloach* is characterized by typological writing, this is not novel, as this is traditional in Chassidic homiletic literature. Even so, while in itself not unique, this literary style is unique in one important way. In classic Chassidic homiletic works, the authors “reveal” the existence of religious characters in the sources they discuss, with no common denominator unifying these characters throughout the work, or at least the author does not point out such a connection. R. Lainer, however, uses mainly only two characters, giving his typological writing a binary style. This contrast laden structure is the fundamental paradigm throughout the book.

The typological binary portrayal expresses the two levels of religious action. The lofty level represented by the character of *Yehuda*, as it characterizes the future period is characterized by an unmediated experience of Divine Will, so that the religious world of this archetype is not sculpted by the normative system of Torah and Mitzvot. By very definition this leads one to acts which run counter to Halachic system, bringing us to hear radical religious concepts such as the application of the principle “*Et laasot laShem*” – “It is time to act for the Lord”.

The second prototype, represented by the Biblical character of *Yosef* characterizes worldly existence, the lowest level of existence. His religious action is based upon acceptance of Halachic norms. He is the type upon which most religious literature, particularly ethical writings, is based.

R. Lainer's typological style is not a literary style designed to portray different religious types so that his adherents may chose for themselves which prototype to follow. Throughout this study, I have emphasized that R. Lainer suggests an ethical preference and pushes his students to follow the model of *Yehuda*. R. Lainer is not satisfied with recognition of this prototype, but demands actual implementation of this religious stance.

In short, this study suggests seeing the book *Mei Hashiloach* as a guide to an inner journey of discovery of the religious world of *Yehuda*. It is important to emphasize here that this refers to a change in the inner world of man, a change which essentially is a different way of life; a life that is consciously attune to the Divine Will. The main change occurs in the consciousness, but not merely on the level of consciousness as thought or understanding. The change is in the way that the individual experiences his life, and the manner in which he grasps reality itself. This is a change in the realm of Being.

Process of the study

In order to present my contribution to a new understanding of R. Lainer I will briefly present

Summary

The philosophical work of Rabbi Mordechai Joseph Lainer of Izbica (1800-1854), as found in his homiletic work *Mei Hashiloach*, has continuously been a source of great interest. This fascination may be the result of his radical commentaries on a range of well-known Biblical sins: He deduces that both the sinner and his act of sin are in reality actualizations of deep religious truth. Or, perhaps, it is the theme of radical determinism that runs through his book as he describes even sinners as fulfilling God's Will. His use of the expression, “*Et laasot laShem, heferu toratecha*” – “It is time to act for the Lord, they have made void Thy law”, as an explanation of acts which violate normative Halacha, yet are not merely legitimate, but also represent a deeper expression of Divine Will than may a Halachically normative act.

The fact that this homiletic work, by a Chassidic Rebbe includes unconventional, perhaps even radical ideas, brought so explicitly and in such a frequency, caused the book to be considered from the time of its publication in 1860 a heretical work, and there were even those who claimed to have burned the book. The doctrines found in this book affected its fate - its publication was prevented, and many years passed until the printing of the second volume in 1922, and the second edition of the first volume in 1956. This phenomenon may be what caused R. Lainer's two great students, R. Yehuda Leib `Leibele` Eiger and R. Zadok HaCohen of Lublin to distance themselves from the book; they barely acknowledged its existence. Conversely, we find that these very unusual ideas turned this work into a magnet for contemporary students and researchers who are drawn to unusual thought. Many have attested to the way that this work's doctrines have opened for them religious horizons.

This ambivalent approach to the *Mei Hashiloach* can be explained by asking the questions: “What did its author wish to impart to his adherents? What type of religious option did this book, which intimidates so many, and conversely deeply touches the hearts of others, who feel that the book presents to them religion as an authentic experience, and authenticity as a religious experience, wish to present to the world?”

Purpose of the study

In this study I have shown how R. Lainer's thesis is designed to bring his adherents to significant internal change. This process is a change in their consciousness enabling them to stand before the Divine Will; to experience it as a present force in their lives. The religious climax of this doctrine is the understanding of man's place as an individual standing before the Divine Will (I-Thou). This process is accomplished through self-reflection, stemming from a desire to identify the motives of the “ego” which is described as a partition dividing the individual from the Divine Will which surges throughout this world. This change is

This work was carried out
under the supervision of:

Prof. Haviva Pedaya

In the Department: **Jewish History**

Faculty: **Humanities and Social Sciences**

***Self-Consciousness in Mei Ha-Shiloah
As the Nexus Between God and Man***

**Thesis submitted in partial fulfillment
of the requirements for the degree of
“DOCTOR OF PHILOSOPHY”**

by

Aviezer Cohen

**Submitted to the Senate of Ben-Gurion University
of the Negev**

Approved by the advisor

Approved by the Dean of the Kreitman School of Advanced Graduate Studies

September 2006

Beer-Sheva

Self-Consciousness in Mei Ha-Shiloah
As the Nexus Between God and Man

**Thesis submitted in partial fulfillment
of the requirements for the degree of
“DOCTOR OF PHILOSOPHY”**

by

Aviezer Cohen

**Submitted to the Senate of Ben-Gurion University
of the Negev**

September 2006

Beer-Sheva