

## השווית הרצון במשנתו של ר' צדוק הכהן מלובלין בראי תורת האדמו"ר מאיז'ביצא\*

- א. הקדמה
- ב. השווית הרצון במשנת ר"צ
- ג. מעשה זמרי ופינחס במשנת ר"צ והאדמו"ר
- ד. בין דמיון לדמיון
  1. עולם הממשות במשנת האדמו"ר
  2. עולם הממשות במשנת ר"צ
- ה. עבירה לשמה
- ו. סיכום

### א. הקדמה

אחד הנושאים המרכזיים והיסודיים ביותר בחשיבה תיאולוגית כלשהי, הוא המתח השורר בין בחינת ה-להות כשלעצמה ובין הופעותיה בעולם הממשי. לעומת ה-להות האינסופית, השלימה מכל שלימות, עולה ונגלה לעינינו עולם סופי ומוגבל בו ה-ל מופיע ומתגלה. משמעות מתח זה אינה מצטמצמת להיבטים פילוסופיים בלבד<sup>1</sup>, אלא השלכות רבות יש לה גם על דרכי פעולותיו והנהגותיו של האדם הדתי בכל תחומי חייו<sup>2</sup>. שאלתו היסודית "מהו

---

<sup>1</sup> ברצוני להודות לרב אליעזר רייף על שעזר וייעץ בכתיבת מאמר זה, וכן על הערותיו המחכימות אשר עזרו לי בניסוח הרעיונות המובאים בו.

<sup>1</sup> לסקירת הפתרונות הפילוסופיים השונים שניתנו למתח זה ראה מבואות למוסר הקודש לר"ד הכהן בתוך אורות הקודש, כרך ד, מוסד הרב קוק, ירושלים תש"ן, עמ' תקלה-תקמח.

<sup>2</sup> ניתן לראות השפעה זו במצוות ההידמות ל-ל לפיה האדם מצווה לפעול ולהנהיג את עולמו בדיוק כפי שה-ל עושה זאת. בכך התורה מרחיבה את תחום ציוויה מעבר לתרי"ג מצוות אשר אינן מקיפות את כלל חייו של האדם. על אופן מימושה של מצווה זו ראה ספר המצוות לרמב"ם, מצוות עשה ו, וכן הלכות דעות פרק ו, ולעומתו עיין בספר ראשית חכמה לר"א דוידאש, עמ' תצה. עוד ניתן לראות ביטוי מפורש של מתח זה בפירוש הרמב"ן לפסוק "ועשית הישר והטוב" (דברים ו, יח). על שיטת הרמב"ם בנושא זה ראה הרב נ"א רבינוביץ', עיונים במשנתו של הרמב"ם, ירושלים תשנ"ט, בפרק צוים, חיובים ומטרות, עמ' סז-צב.

המעשה הרצוי בעיני ה-ל"י מביעה את עיקרו של מתח זה בשיא תוקפו – האם מעשה תְּחֻמָּה ומגודר יכול לבטא במלואו את רצון הישות ה-להית השלימה מכל שלימות?

נדמה ששאלה זו העסיקה רבות את שניים מהוגי החסידות האחרונים: רבי יוסף מרדכי ליינר מאיז'ביצא<sup>3</sup> (להלן האדמו"ר) ורבי צדוק הכהן מלובלין<sup>4</sup> (להלן ר"צ). ר"צ, אשר תחילתו בזרם המתנגד וסופו בחצר האדמו"ר, מזכיר רבות בכתביו את התורות ששמע מרבו, ולפיכך עלולה להיווצר תמונה מטעה לפיה אין כל הבדל בין משנתו שלו ובין משנת רבו. אולם, בחינה של תורות אלו מגלה כי אף על פי שנראות דומות בלבושן החיצון, הרי שבתוכן מסתתרת תפיסת עולם שונה לחלוטין על נפש האדם, על מבנה העולם ועל יחסי כל אלה עם ה-ל.

במאמר זה נבחן את המענה שנותן ר"צ למתח האמור לעיל<sup>5</sup> המובא בתורת השווית הרצון במשנתו. יסוד תורה זו כבר מצוי בכתבי האדמו"ר לרוב, ועיקרו הוא דרישה מהאדם לזהות את הרצון ה-להי החבוי בהוויה ולהתאים את מהלכיו ופעולותיו לפיו. נעיר, שקריטריונים שונים ישנם בכדי שיהיה ניתן לזהות זיהוי אמיתי ונכון של הרצון ה-להי, אולם באלה לא נרחיב. סקירה חלקית של קריטריונים אלה נעשתה כבר בביטאון זה בעבר<sup>6</sup>, ולכן לא ראינו צורך לחזור עליה. תחום עיסוקנו יהיה אך ורק באופן עיצובה של תורה זו בכתבי ר"צ.

בעזרת השוואה בין תורה הדנה בתהליך השווית הרצון אצל ר"צ עם מקורה אצל האדמו"ר, נראה כיצד ר"צ חרג ושינה את צורתה של תורה זו מכפי שעוצבה אצל רבו ונסה לעמוד על הסיבה לכך. נבקש להראות כי יסוד ההבדל ביניהם נעוץ בתפיסת עולמם השונה בהבנת יחסי האדם והעולם עם -להים. לעומת האדמו"ר אשר דורש 'איון' מוחלט של העולם וביטולו ביחס ל-ל, ר"צ דווקא מבקש למצוא את משמעותו של העולם במסגרת

<sup>3</sup> לפירוט תולדות חייו ראה ש. שרגאי וא. ביק, עורכים, "בהיכל איזבצא לובלין", מוסד הרב קוק, ירושלים תשל"ז עמ' 15-23. את הציטוטים מכתבי האדמו"ר נביא מ"מי השילוח", הוצאת מישור, בני ברק תשס"ה. כל הציטוטים יובאו מחלק א אלא אם כן יצוין אחרת.

<sup>4</sup> על תולדות ר"צ הכהן מלובלין (תקפ"ג-תר"ס) ראה שם, עמ' 115-125; ח' בן ארזה, "הכהן" – על תולדותיו ועל כתביו, בתוך: "מאת לצדיק", ירושלים תש"ס; הר' א"י ברומברג, "האדמו"ר ר' צדוק הכהן זצ"ל מלובלין", ירושלים תשמ"ב. הציטוטים מספריו השונים יובאו מספרי ר' צדוק הכהן, הוצאת מכון הר ברכה.

<sup>5</sup> רק בשנים האחרונות עלתה ההתעניינות בחקר משנת ר"צ, ועדיין לא זכינו לספרות רחבה על תורתו. לגבי תורת השווית הרצון ראה הרב שג"ר, "שובי נפשי – חסד או חירות קובץ פרקי תשובה", אפרת תשס"ג, עמ' 125-150 ובמיוחד עמ' 137-144. במסגרת ביאוריו שם לתורת ר"צ בנושא התשובה, נוגע הרב שג"ר גם בנושא השווית הרצון ומזהה אותו כהמשך ישיר של תורת האדמו"ר מאיז'ביצא. כאמור, לדעתנו אין הדבר כן, כפי שנראה במאמר זה.

<sup>6</sup> ראה הרב אליעזר רייף, "הדעת וחוסר הדעת במשנת איז'ביצא", בתוך מעליות יז, מעלה אדומים תשנ"ו, עמ' 108-119. במיוחד עמ' 114-117.

השווית הרצון במשנתו של ר' צדוק הכהן מלובלין בראי תורת האדמו"ר מאיז'ביצא

ה-לוהות האינסופית. כאמור, תפיסות שונות אלו מעצבות מחדש את המענה של כל אחד מהם למתח האמור לעיל.

היקף התורות המצוטטות במאמר זה הינו מועט ביחס למספר התורות העוסקות בנושא זה שניתן למצוא בכתביהם השונים של האדמו"ר ור"צ. דרכנו היתה להסתפק רק במובאות המציגות את העקרונות שרלוונטיים להבנת השוני בין שניהם. בכך פתחנו אך צוהר קטן לעולם רחב ועמוק אותו ימצא המעיין בשאר כתבי גדולים אלו.

## ב. השווית הרצון במשנת ר"צ

נפתח את עיוננו במשנת ר"צ באחת מהפסקאות המפורסמות שלו, המופיעה בספרו "צדקת הצדיק", שם מובא (אות מ):

פעמים יש אדם עומד בניסיון גדול כל כך עד שאי אפשר לו שלא יחטא, כדרך שאמרו מה יעשה הבן שלא יחטא, ובה הוא נחשב אונס גמור דרחמנא פטרי. וגם בהסתת היצר בתוקף עצום שאי אפשר לנצחו שייך אונס (ואם ה' יתברך הסיב את לבו הרי אין חטא זה חטא כלל, רק שרצון ה' יתברך היה כד). ועיין מה אמרו בכתובות גבי תחילתו באונס, אפילו צווחת לבסוף שאלמלא מניחה היא שוכרתו, מותרת לבעלה, מאי טעמא, יצר אלבשא. 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, כיוון דהיה אונס. אבל האדם עצמו אין יכול להעיד על עצמו בזה, כי אולי היה לו כוח לכוף היצר (וכמו ששמעתי בזה מעניין זמרי שטעה בזה).

בניגוד לתפיסה הדתית הרווחת, לפיה ה' לא היה מזמן לאדם ניסיון אלא אם כן היה יכול לעמוד בו<sup>7</sup>, מציג לנו ר"צ אפשרות בה ייתכן שהאדם יקלע לניסיון בו סיכויו לעמוד בו אינם בגדר האפשר. ר"צ מסתמך על המימרא המובאת במסכת ברכות (לב, א), שם נאמר:

אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: משל, לאדם אחד שהיה לו בן, הרחיצו וסכו, והאכילו והשקהו, ותלה לו כיס על צוארו, והושיבו על פתח של זונות, מה יעשה אותו הבן שלא יחטא?

מעמדו ההלכתי של הבן הלזה הינו בגדר אונס, וממילא פטור הוא מעונש. אולם, יש לשים לב כי מעשה אונס זה שונה ממעשה אונס רגיל. בניגוד למעשה רגיל של אונס, בו יש כפייה ממשית על האדם האנוס, ומעשהו נעשה לבסוף ללא רצונו האישי-פנימי אלא רק באיבריו, כאן המעשה נעשה עם רצון פנימי של האנוס. דהיינו, כאן אותו בן אכן רוצה לחטוא בזנות.

<sup>7</sup> תפיסה זו היא העומדת ביסוד פרשנויות שונות אשר ניסו לבאר את הניסיון המקראי כאירוע מכוון של המנוסה או של החברה הסובבת אותו. על ידי כך, יישבו אלו את בעיית ה'צדיק ורע לוי' העולה מהתבוננות בקשיים אותם חווים הצדיקים לעומת הרשעים היושבים בשלווה. בנושא זה, ראה לדוגמה בראשית רבה פרשה לב; מורה נבוכים לרמב"ם ג, כד; פירוש הרמב"ן על התורה, בראשית כא, א.

דבר זה נובע מהעובדה שהכפייה של האונס לא נעשתה על ידי כאלו המכריחים את מעשיו של האונס בלבד, אלא על ידי אמצעים המכריחים את רצונו הפנימי. וברגע שרצונו נאנס, הדרך לחטא קצרה היא. בכך, מרחיב רבי יוחנן את הגדרת מושג האונס בהלכה – ייתכן שיחול שם אונס על רצונותיו ומניעיו של האדם<sup>8</sup> ולא רק על מעשיו<sup>9</sup>. במלים אחרות, בכך הופכת הגדרת מעשה האונס ממעשה שלא נעשה ברצונו של האדם האונס, למעשה אשר לא היה בידי האדם את היכולת להתנגד לו<sup>10</sup>. זאת היא אם כן הנחת המוצא של ר"צ בתורה זו<sup>11</sup>, אשר מהווה בסיס להצגת רעיונו החדשני.

ר"צ ממשיך וטוען כי אם נמשיך את אותה הרחבה שעשה רבי יוחנן בהגדרת האונס ונעמיק בה יותר, נוכל לבטל כלל את דמותו של האונס החיצוני ובמקומה נציב את היצר הפנימי והעמוק של האדם. דהיינו, אם לפי דברי רבי יוחנן קיים גורם חיצוני (מעמיד הניסיון, קרי ה' בהקשר של הסוגיה) אשר עורר את רצונותיו הפנימיים של האונס בכוונה תחילה ובכך כפה עליו את המעשה, הרי שלדברי ר"צ ייתכן ואותו גורם חיצוני לא יהא אלא היצר הרע של האדם עצמו. בכך דמות האב מעמיד האונס מתרגמת לאירועים שונים הנקרים לפתחו של האדם – אם אלו העמידו בפני האדם פיתוי כזה עד שאין ביכולתו להתגבר, הרי שאונס הוא<sup>12</sup>. ההצדקה להרחבה זו היא ברורה. סוף דברי רבי יוחנן "מה יעשה אותו הבן שלא יחטא?" מעידים לפי ר"צ על ההגדרה החדשה של מעשה האונס, ומכאן הדרך לחידושו קצרה היא.

אין ספק כי טענה זו היא עיקר התורה אותה ר"צ רצה לחדש. אולם בשטף דבריו הוא הצליח להבליע יסוד שנראה על פניו קיצוני. טענתו היא כי "אם ה' יתברך הסיב את לבו

<sup>8</sup> מעבר למקרה המתואר בתורה זו, ניתן לראות את ביטוייה של תפיסה זו בגדרי פסולי עדות (סנהדרין כד, ב-כז, ב). שם נאמר כי בין הכשרים לעדות נמצא החשוד על העריות. התוספות (דף כו, ב – ד"ה החשוד, בהסבר השני) מבארים זאת בכך שבעריות היצר של האדם חזק יותר מהיצר בעבירות אחרות ומפאת זה אין לראותו כרשע שפסול לעדות. לדיון רחב בנושא הגדרת מעשה האונס בהלכה ראה מ.צ. נהוראי, "האם אפשר לכפות על מעשה דתי?", בתוך דעת תשמ"ה עמ' 21-34.

<sup>9</sup> אמנם כל הסוגיה דנה בדברי אגדה העוסקים בביטול הבחירה החופשית בידי ה', אך כפי שהראנו בהערה הקודמת, יש שרידים לתפיסה זו בהלכה.

<sup>10</sup> בנקל ניתן לחוש שקיים קשר בין טענה זו ובין הגישה הפסיכולוגית המעניקה מקום מרכזי לתת-מודע במניעים למעשי האדם. ואכן, יש מקומות בהם ר"צ מציין גישה זו מפורשות. ראה לדוגמה "מחשבות חרוץ", אות א: "... וגם במחשבת האדם יש כמה מדרגות, ויש עומק ראשית דמחשבה שממנו המשכת כל המחשבות הסתום ונעלם מהאדם וזהו המחשבה סתימא...".

<sup>11</sup> לבחינת המשמעות התיאולוגית של הנחה זו ר"צ אינו נזקק ואף נראה שאין עיסוקו המרכזי נתון לה. בכך, תורתו של ר"צ איננה חורגת מהתורה החסידית בכללותה אשר ממעטת להתעסק בתפיסות תיאולוגיות שונות, אלא שמה את מעיינה בתורת נפשו של האדם החסיד, עובד ה', ויחסיה עם ה'.

<sup>12</sup> טענה דומה לזו מובאת גם בדבריו של הראי"ה קוק (בהקשר אחר) המובאים בשמונה קבצים (א, שפ): "... כי לפעמים מזדמן שחסרון רצון הוא גם כן דומה לאונס... (אני מודה לרב רייף על ההפניה לדברים אלו). כמובן שיש עוד רבות לדון על היחס בין תורתו של ר"צ ובין תורת הראי"ה, וראה לקמן הערה 39.

הרי אין חטא זה חטא כלל, רק שרצון ה' יתברך היה כך". יש לשים לב למהלך הנוסף שעשה ר"צ בטענה זו. אם עד כה הוא הרחיב את דמותו של האונס החיצוני וזיהה אותו עם היצר הפנימי שאי אפשר לכופו, הרי שעתה חוזר ר"צ והופך יצר פנימי זה לדמות חיצונית. דמות זו כאמור, היא ה'. אז מסתבר שכפי שאותו 'אבא' שהעמיד את בנו בניסיון חסר סיכוי רצה שיחטא, כך גם ה' רצה בחטאו של האדם. בכך עוברת האחריות מהאדם החוטא אל ה'.

אם נעמיק בדבר, נראה שחידוש זה הינו פועל יוצא של דבריו הראשונים של ר"צ. בדרך הצגת גדרי מעשה האונס עורר ר"צ בעיה קשה. בעוד שבמקרה הראשון ניתן היה ליחס את המעשה לישות כלשהי (קרי, האונס החיצוני, או ה'אבא' במקרה של הגמרא), הרי שבתיאור האונס לפי דברי ר"צ, לא ניתן להשליך את האחריות למעשה על אף אחד. אין האונס, הפטור על פי דין, יכול להיות גם האונס, המחויב על פי דין. לפיכך, הישות האחראית על מעשה זה אינה יכולה להיות אלא ה'. יסוד תפיסה זו מושתת כמובן על ההבנה לפיה אין בנמצא מקרים אשר אינם נעשים ברצון של ישות כלשהי בעולם הזה. ברגע שדבר קרה ללא בחירתו של האדם, הרי שהוא נעשה ברצון - להי. בכך מקבלים האדם וה' אחריות בלעדית על כל המעשים שנעשים בעולם<sup>13</sup>. ניתן עוד להבין זאת לפי התפיסה החסידיית המורה על נוכחות אימננטית של ה' בהוויה. לפי תפיסה זו, כל מציאות אשר נקרית לאדם מגלמת רצון - להי<sup>14</sup>.

כפי שכבר הערנו, למרות חידוש קיצוני זה, ה'מכשיר' את יצריו של האדם, אין הוא מובא כעיקר התורה אלא רק כהערה, כמעט בדרך אגב. ר"צ הבליע יסוד קיצוני זה בתוך התורה ומיקד את עיקר דבריו בהרחבת גדרי האונס. בכך אולי רצה למנוע השפעה שלילית שיכולה להיגרם מדברים אלו, בנתינתו לגיטימציה לעבירות שונות.

הטענה האחרונה המובאת בתורה זו מסייגת את כל האמור לעיל. באמרו כי האדם "אין יכול להעיד על עצמו בזה, כי אולי היה לו כוח לכוף היצר", הוא מגביל מאד את דבריו. אמנם ייתכן שאליבא דאמת לא היה ביכולת האדם לכוף את יצרו, והעבירה היתה ברצון ה', אך בזה אין ביכולת האדם להיות בטוח כלל. מבחינתו תמיד תעמוד לו היכולת להימנע ממעשה עבירה ואין הוא יכול להימלט מלקיחת אחריות זו. רק יודע מחשבות, הוא זה אשר יוכל להעיד על טוהר כוונותיו, ועל יכולותיו הפנימיות. לכאורה דבר זה ברור, וכי כיצד נוכל לסמוך על עדותו של ההולך אחר תאוותיו, ומעבר לכך, כיצד יוכל הוא עצמו לסמוך על

<sup>13</sup> בכך מפקיע ר"צ את מערכת חוקי הטבע על 'רצונה העיוורי' ממערכת ההוויה ואין היא משחקת עוד תפקיד מכריע במקרי העולם, כפי שטען הרמב"ם למשל. משמעות תפיסה דיכוטומית זו היא, שלטבע אין קיום בפני עצמו אלא הוא מהווה מעין כלי משחק הנתונה בידיהם של השולטים בה, האדם וה'. יש הקוראים לתפיסה זו בשם 'אקוסמיזם' אך בהמשך נראה כי ניתן לצייר כמה גוונים שונים במרחבה של תפיסה זו, ולעמוד על ניואנסים שונים בה.

<sup>14</sup> לפיכך, קיימת דרישה מהאדם להעמיק ולהבין את המסרים אשר נקרים לפניו בכל הקורה אותו. ראה לדוגמה ליקוטי מוהר"ן קמא, תורה קטו.

תחושותיו ברגע של בלבול פנימי? בתורות אחרות<sup>15</sup> יטען ר' צדוק כי רק לאחר מעשה, בהשקפה לאחור, יוכל החוטא לזהות אונסו בפיתוי שהוצב לפניו, וממילא להשליך את האחריות על ה'. דבר זה יביא לכך שאולי הוא ייפטר בדין, ומבחינתו יעצב את אופן חזרתו בתשובה.

בדברים אלו הוצגה ראשיתה של תורת השוויות הרצון במשנת ר"צ. האדם אינו יכול להעיד על חוסר יכולתו הפנימית להתגבר על פיתויים, וממילא אין הוא יכול לזהות רצונו עם הרצון ה-להי. רק בדיעבד, לאחר עשיית המעשה, יש מקום לדון האם הוא היה אנוס או לא ומזה להסיק על רמת המעורבות והאחריות האישית שלו במעשה. או אז תהליך הזיהוי של רצון האדם עם הרצון ה-להי יהיה רלוונטי, על כל השלכותיו השונות. בכך משייך ר"צ את תהליך השוויות הרצון למימד ההכרתי בלבד ללא שום השלכה מעשית.

### ג. מעשה זמרי ופינחס במשנת ר"צ והאדמו"ר

בסיום התורה הנזכרת לעיל מציין ר"צ כי דבריו האחרונים מקורם בתורה ששמע – "וכמו ששמעתי בזה מעניין זמרי שטעה בזה". אין ספק כי במילים אלו הוא רומז לדברי רבו אשר ביאר את מעשה זמרי ופינחס לפי יסודות דומים לאלו. אולם לכשנעיין בדברי האדמו"ר עצמו, נגלה כי ר"צ שינה את דבריו באופן מהותי. הבה נעיין בדברי האדמו"ר, ריש פרשת פינחס (מי השילוח עמ' קסה – ד"ה וירא):

ולא יעלה חס ושלום על הדעת לומר שזמרי היה נואף חס ושלום כי מן הנואף לא עשה ה' פרשה בתורה<sup>16</sup>, אך יש סוד בדבר הזה, דהנה יש יו"ד נקודות בזנות, הנקודה הא' 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 להמלט 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 כשהתגבר יצרו עליו ועושה מעשה אז הוא בודאי רצון ה' יתברך... כי זמרי באמת היה שומר עצמו מכל התאוות הרעות, ועתה עלתה בדעתו שהיא בת זוגו מאחר שאין בכוחו לסלק את עצמו מזה המעשה... עד שמשה רבנו עליו השלום לא הכניס את עצמו בה לדונו במיתה, ונמצא שפינחס היה במעשה הזה כנער היינו שלא היה יודע עמקות הדבר רק על פי שכל אנושי ולא יותר...

<sup>15</sup> ראה צדקת הצדיק אותיות מ, ק ורלג. וראה לקמן הערה 41.

<sup>16</sup> והשווה "תקנת השבין", סימן י אות י. רעיון זה מושתת על יסוד חסידי רחב יותר לפיו יש לראות בכל הכתוב בתורה, בין אם זה סיפור או ציווי, הוראה לאדם הפרטי בדרכי עבודת ה'. ראה תולדות יעקב יוסף לרי"י מפולאנה, ירושלים תשל"ג, עמ' ח וכן עמ' עא.

האדמו"ר מציג לנו מעין סולם בעל עשרה שלבים (בהקשר של מעשי זנות לפחות) אשר קצהו האחד הוא בעשיית מעשה במזיד על ידי האדם, וקצהו השני הוא בעשיית מעשה בכפייה על ידי יצרו, אשר בו מתגלה רצון ה'. הוא מבאר כי מדרגה עשירית זו, היא היתה מדרגתו של זמרי במעשה העבירה. מתוך כך שראה שאין ביכולתו להניא עצמו מאותה בעילה אסורה, הגיע לידי הכרה ברורה כי מעשה זה הוא ברצונו של ה', ולכן חטא בחטאו. ואכן, מצדיק האדמו"ר את אבחנתו זאת ו'מאשים' את פינחס בכך שנהג "רק על פי שכל אנושי ולא יותר", ולא שם לבו לרבדים עמוקים יותר במציאות. כלומר, לדעתו אין לבחון את המציאות רק לפי כלים שכליים המציגים רק את הרובד החיצוני שלה, אלא לקחת בחשבון גם שיקולים נפשיים פנימיים ואף יצריים של האדם החוטא. בכך מסיט הוא (לכאורה) את החטא מזמרי אל פינחס – החוטא נהפך לצדיק והצדיק לחוטא.

על אף פירוש מקורי זה, נראה שניצבת בפתחו קושיא חריפה. כפי שכתוב כבר בתורה, ה' הסכים למעשיו של פינחס ולא לאלו של זמרי. אם כן, על כורחנו פינחס הוא הצדיק!

לפני שנביא את תשובתו של האדמו"ר נעיר כי נקודה זו מייצגת אחת מהנקודות הבעייתיות במשנת האדמו"ר, כאן ובכלל. כידוע השכר והעונש התורניים נקבעו לפי הגדרות קבועות ויציבות, על בסיס ההנחה כי מעשה מסוים כשר ואחר פסול. ואף מעבר לכך, רמת העונש היא זו שמעידה על חומרת המעשה בעיני ה'. אך כאשר נפרשת משנה הגותית, בה ניתן מקום רחב מאד לשיקולים פנימיים, ומוכשרות תאוות שונות, נמחקת אבחנה ברורה זו ואין עוד ודאות לגבי אי כשרותם של מעשי העבירה. אם כן, כיצד יהיה ניתן להבין לפי זה את העונשים השונים המיועדים בתורה לאותם חוטאים? במלים אחרות, אם חוטא יכול להיות צדיק וצדיק חוטא, כיצד ניתן לכלכל מערכת דתית חברתית יציבה ומסודרת?

על תמיהתנו הראשונה (בהקשר מעשהו של זמרי) עונה האדמו"ר בהתייחסות סתומה:

ואף על פי כן ה' יתברך אוהבו והסכים עמו, כי לפי שכלו עשה דבר גדול בקנאתו ומסר את נפשו.

סתומים הם דברי האדמו"ר וסתומה כוונתו. הרי לפני כן הוא דן לחובה את פינחס וכינה בשם נערות את שיקול דעתו. כיצד אם כן היה יכול ה' להסכים עם מעשהו?

נדמה שניתן להעלות מספר פירושים אפשריים לתמיהה זו:

אפשרות ראשונה היא לומר שמשמעות הסכמת ה' למעשהו של פינחס הינה ביטוי לחשיבות של שמירת מערכת החוקים הדתיים בלבד. דהיינו, אכן ישנה הכרה ברצונות הטהורים של החוטאים, אולם היות וישנה חשיבות גם למסגרת הדתית-חברתית, אין לתת לגיטימציה בגלוי למעשהו של זמרי. לפי זה הסכמת ה' למעשה לא היתה עקרונית כלל.

אם כך הם הדברים, יוצא שישנו נתק בין הרצון ה-להי האמיתי ובין אופן התגלותו, בו הוא נכנע למערכתיות האנושית. דבר זה יהיה קשה להולמו עם עיקר השכר והעונש המקובל בידינו, וכפי שמעיד הכתוב בעצמו "ל-אמונה ואין עול צדיק וישר הוא". מה עוד שהאדמו"ר בעצמו נוקט בתורותיו השונות עמדה 'אנטי מערכתית' וחורט על דגלו את חשיבות הרצון והכוונה. לא ייתכן כי ה' בעצמו לא יתנהג לפי אידיאל זה! בכל מקרה, נדמה

שאף האדמו"ר לא התכוון לפירוש זה היות וטען כי ה' אהב את פינחס, ומשמע מזה שהיתה כאן הסכמה עקרונית יותר למעשהו.

אפשרות אחרת היא להציע כי האדמו"ר טען זאת רק בכדי למתן את תוקפה של אמירתו המסוכנת בעיני חסידיו. לאחר דברים אלו יהיה צריך לחשוב פעמים לפני עשיית מעשה עבירה בתואנה כי הרצון כפוי לכך. החסיד יצטרך לדעת כי במעשה עבירה שכזה, יכול הוא להיענש, ואף מעבר לזה – ה' יכול להצדיק עונש זה. סביר להניח כי בדרך זו יכול היה האדמו"ר לנפות חסידים רבים אשר לא היו מתאימים לדרישות הגבוהות אותן הציב האדמו"ר<sup>17</sup>, ופתח את התיב רק לאלו שכן יכולים לעמוד בהן.

על אף פירושים אלו נראה שיש להבין את דברי האדמו"ר באופן אחר. נראה לומר, כי האדמו"ר רצה להוריד בטענה זו את המימד הביקורתי שמשמע מתורה זו כלפי פינחס. המסר שאותו רצה האדמו"ר להעביר הוא שבסופו של דבר אין לראות בפינחס חוטא, היות ומסר את נפשו על קידוש שם שמים – פעולה אשר מעידה על מניע ורצון טהורים. דהיינו, רק פעולתו הנגלית היא זו אשר היתה שגויה אך עדיין רצונו ומניעיו טהורים היו. התואר היחיד שכן ניתן להצמיד לו הוא טועה<sup>18</sup> – שכלו הוא זה שהטעה אותו וגרם לו לחשוב כי זמרי חוטא הוא. אולם על כך אין להאשימו. בהיות השכל האמצעי הראשוני בבחינת המציאות, הוא זה אשר מעצב את תבנית מעשיו של האדם (כמובן כל זאת אמור להיות תוך הקפדה על מניעים טהורים), ובהיותו מוגבל לבחינת הרובד השטחי והגלוי של המציאות בלבד ולא לתוכנה הפנימי, עלול הוא להביא לידי טעות. אבל טעות כאמור, אינה חטא. זאת היא הסיבה אם כך שה' הצדיק את פינחס – הוא הצדיק אותו רק מבחינת רצונו ולא מעצם מעשהו. משמעות דברים אלו היא שאין זה משנה כל כך מה דרכי הפעולה האמיתיים הנדרשים, יותר חשובים הם מניעיו ורצונותיו של האדם.

בסיכומם של דברים יוצא כי במעשה זמרי חלה טרגדיה של טעויות אשר הביאה לידי מיתתו של אדם צדיק וכשר – טרגדיה שלשיטת האדמו"ר היא כורח המציאות. בכך נדמה, שאין דבר שיכול להצביע על האבסורד שנוצר מתורה המושתתת על רצונות אישיים יותר ממקרה זה. אדם יכול לבצע מעשה שאינו ראוי אליבא דאמת, אך לזכות על כך לשכר, ומכנגד – אדם יכול להיות צדיק וישר אליבא דאמת, אך לזכות על כך לעונש!

אם כן, זוהי תשובתו של האדמו"ר לשאלה שהצגנו לעיל. באמת המציאות הנגלית הינה מצומצמת מאד ועל כורחנו יוצרת היא מתח ואולי אפילו סתירה פנימית בין המימד השכלי הגלוי ובין המימד הרצוני הנסתר. לכן, הרוצה לכוון לאמת, אין לו אלא לרדת לעומקם של

<sup>17</sup> ראה עמ' נו – ד"ה ויאמר; עמ' צא – ד"ה ועשית; עמ' קפט – ד"ה כי יקרא. ועוד רבות הדוגמאות ואין כאן המקום לפרטן.

<sup>18</sup> את האבחנה הזו בין 'טועה' ליחוטא' במשנת האדמו"ר עשתה כבר רבקה ש"ץ במאמרה "אוטונומיה של הרוח ותורת משה", מולד כא, תשכ"ג.



דברים ולנסות להתעלות ממעל לגלוי<sup>19</sup>. העיקר הוא שהרצון הפנימי והמניע למעשיו יהיו טהורים ונקיים מכל נגיעה אישית. או אז יחשב הוא לצדיק בעיני ה-ל על אף שיתכן שטעה בשיקול דעתו. בכך מקבלת תורה זו אופי דאונטולוגי, השמה את עיקרו של המוסר ברצונותיו הפנימיים של האדם ולא במעשיו.

עתה ניתן לראות עד כמה חרג ר"צ בהסברו למעשה זמרי מתורת רבו. בעוד שאצל ר"צ חטאו של זמרי נבע מכך שנטל לידיו סמכות שאינה ברשותו, היא הסמכות לזהות מתחילה מעשה עבירה כרצון ה', הרי שאצל האדמו"ר, זמרי כלל לא חטא בזה. ההיפך הוא הנכון – הוא פעל נכונה היות וסמכות זו אכן ניתנה לו<sup>20</sup>. במלים אחרות, אם אצל ר"צ "אין האדם יכול להעיד על עצמו" בטוהר כוונותיו, הרי שאצל האדמו"ר, לא רק שהוא יכול להעיד על עצמו אלא זוהי הדרך האמיתית בעבודת ה', הנדרשת מכל אחד ואחד<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> היות וכך, תורת האדמו"ר מקבלת פן אישי-אינדיווידואלי אשר אינו יכול לפרנס מערכת ציבורית כוללת. לעניות דעתי, זה אחד מחסרונותיה של תורה זו ואחד הגורמים לכך שקשה ליישמה כיום. זאת למרות יתרונה העצום המתבטא במתחים רוחניים גבוהים מאד.

<sup>20</sup> לאחר כתיבת שורות אלה, מצאתי כי ישנו מקום בו האדמו"ר מצדיק את פינחס ומגדיר את זמרי כטועה (עמ' קסח – ד"ה ויקצוף): "בכאן הראה משה רבנו עליו השלום לפינחס שטעה באותו טעות של זמרי וכל המתים בדבר פוער, כי טעותם היה שראו כי הנפשות האלה היה בהם קדושה... ושם פינחס ראה טעותו והרג אותו... כי בעולם הזה לא בחר ה' בעניין זה. וכאן הראה משה רבנו עליו השלום לפינחס כי גם עתה טעו בזה שהחיו נפשות ממדין לפי שעלו חינם בעיניהם וטעו שיכולים להכניסם לקדושה... אך משה רבנו עליו השלום הבין שבעומק הם אסורים...", ולכאורה דברים אלו סותרים לדבריו שהבאנו לעיל, ובכלל מנוגדים לשיטתו הכללית. אך יש לעניות דעתי לשים לב כי האדמו"ר טוען שבעומק הדבר המדיינים היו אסורים, וכך אכן הבין משה רבנו, ואילו במעשה זמרי משה רבנו לא פסק כלום, דהיינו, הוא הצדיק את זמרי (כפי שכותב שם האדמו"ר). אם כן, למרות הסתירה, המסר משני הסיפורים הוא זהה: יש להסתכל בעומק המציאות ולא לבחון אותה במימד שטחי. לפיכך, על אף שיתכן שהציטוט של ר"צ נלקח מתורה זו, עדיין תורף דבריו סותר את דבריו של רבו. ובעניין הסתירה בכתבי האדמו"ר עצמו נצטרך לומר שהוא אמר כאן את דבריו על זמרי רק בתור הקדמה לביאור העניין החדש, ולכן הציגם ברובד הפשוט בלא להתעמק בהם. ועיין עוד בהערה הבאה.

<sup>21</sup> ברור הדבר שאין ביאור הסיפור של זמרי מהווה רק ניתוח ספרותי ותו לא, אלא מהווה קריאה לדרך בעבודת ה'. לדרך זו מתייחס האדמו"ר הרבה בתורתו, ומוצא הוא את שורשיה בסיפורי התורה השונים (גישה זו מובאת גם אצל ר"צ. ראה לדוגמה "תקנת השבין" עמ' 114, ולעיל הערה 16). למשל, מקור מעשיהם של זמרי ופינחס נעוץ בייחוסיהם, שבת לוי ושבט שמעון, אשר ידועים בעלילותיהם עם שכם ודינה אחותם. וכך מבאר שם האדמו"ר את המעשה (עמ' לג – ד"ה ויאהב): "ובאמת בכל מקום שהאדם מכניס את עצמו בספיקות בעבודת ה' יתברך ובדברים הצריכים בירור, אם יתברר לטוב אז הוא גדול ממי שסילק עצמו מספיקות, רק זאת בזרע יעקב לפי שיש להם מבטח עוז בה' יתברך שיברר הכל לטוב זה מותר לו להכניס עצמו בספק. אבל מי שאין לו מבטח עוז אסור להכניס עצמו בספק... וכל מי שאינו מזרע יעקב טוב לפניו לצמצם את עצמו בכל מיני צמצומים... וכן גם בישראל נמצאו נפשות שמוותרים להכניס עצמם יותר בספקות מנפשות אחרות אף שאלו ואלו מזרע יעקב, כמו העניין של שמעון ודינה, כי לוי לא חפץ לקחתה כי ירא לנפשו פן אין כוונתו בעומק לשם שמיים, כי כל שבת לוי הם ביראה והסתלקות מספק אצלם... אבל שמעון הכניס עצמו בספק ואמר חס ושלום שאני מחזיק 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 היתה רק לשם שמים, ועל כן היה צריך כל שבת

מחלוקת זו היא בעצם מחלוקתם של זמרי ופינחס כפי שהוצגה על ידי האדמו"ר. טענתו של ר"צ לפיה "האדם עצמו אין יכול להעיד על עצמו בזה", היא היא טענתו של פינחס כנגד זמרי בתורתו של האדמו"ר, שם אמר "ופינחס אמר להיפך שעדיין יש בכוחו לסלק עצמו מזה". הנער הוא לא רק פינחס במחשבתו אלא גם תלמידו של האדמו"ר, ר"צ בכבודו ובעצמו. האם מחלוקת זו היא מחלוקת נפשית גרידא, הנוגעת ליכולת האדם להיות כנה עם עצמו? דבר זה היה ייתכן לולא היה ר"צ כותב "וכמו ששמעתי בעניין זמרי שטעה בזה". במשפט זה הראה לנו הרב כי הכיר את דעת רבו בנושא זה, אלא שעקב שיקולים כאלה או אחרים (אותם ננסה לחשוף במאמר זה) תירגם את דבריו באופן שונה, וליתר דיוק באופן הפוך לחלוטין מהם. מכאן גם מוכח כי ר"צ ראה את גישתו ותורתו שלו כהמשך תורתו של רבו ללא ניתוק ממנה, ולא כחולקת עליה. ממילא עולה השאלה מה גרם לר"צ לשנות את כוונת רבו ולכתוב שמועה הפוכה ממנה. אמנם ייתכן שמצידו של האדמו"ר תורת ר"צ היא מעין חשיבה של נער, חשיבה בוסרית, המתבססת רק על יסודות שכליים, אך ברור הוא שאין הדברים כך מצידו של ר"צ. לשם בירור התפתחות זו נדמה שנצטרך לעמוד על היסודות התיאולוגיים אשר נמצאים בבסיס השקפותיהם.

#### ד. בין דמיון לדמיון

אין ספק כי השורש ממנו ינקו האדמו"ר ור"צ את השקפותיהם השונות, הינו התפיסה החסידי-קבלית היסודית לפיה הרצון ה-להי מחיה בכל עת את ההווה כולה<sup>22</sup>. רצון זה, אשר מציב תכלית ויעוד לכל פרט ופרט בכל רגע נתון, הוא הנותן להווה את המשמעות

---

שמעון לברורין בדברים כאלה, כגון זמרי שהיה אומר גם כן שכוונתו טוב... ולעמיד כשיתברר שבט שמעון יהיה מעלתו גדולה משל לוי". בדומה לכך מבאר האדמו"ר את התנהגותם של יוסף ויהודה (עמי מט – ד"ה וירד וכן עמי נה – ד"ה ויגש). שתי דרכים אלו – דרך היראה כפי שקורא לה האדמו"ר, ודרך ההכנסה לספקות, מסמלות בעצם את המתח המצוי בין הרצון ה-להי הדינמי ובין צמצומו בתורה על כל גדריה ופרטיה. נראה מכך, כי אין האדמו"ר טוען לעדיפות של דרך אחת על פני השנייה אלא רק לאפיון אנשים שלהם תנאים אחת מהדרכים הללו. אם כן, קריאתו להכנסה לספקות איננה קריאה כללית, אלא מופנית לחוג מסוים של אנשים בלבד, להם מתאימה דרך זו (וייתכן שבכך מצאנו הסבר נוסף להצדקת מעשהו של פינחס). בכל מקרה, עיקרון זה יכול לבאר את השניות הקיימת בכתביו של האדמו"ר. מצד אחד ניתן למצוא תורות רבות בדבר חשיבות הרצון ההכנסה לספקות, ומצד שני ניתן למצוא תורות רבות המדגישות את הדקדוק והשמירה על המצוות. וראה לקמן הערה 34.

<sup>22</sup> עיין לדוגמה דברי הבעש"ט, כפי שמובאים בשער הייחוד והאמונה לרש"י מלאדי (פרק א): "ופירש הבעש"ט ז"ל כי דברך שאמרת 'יהי רקיע בתוך המים וגו'' תיבות ואותיות אלו הן נצבות ועומדות לעולם בתוך רקיע השמים ומלובשות בתוך כל הרקיעים לעולם להחיותם... כי אילו היו האותיות מסתלקות כרגע חס ושלוש וחוזרות למקורן היו כל השמים אין ואפס ממש והיו כלא היו כלל... וכן בכל הברואים שבכל העולמות עליונים ותחתונים...". ובכתבי ר"צ: צדקת הצדיק (אות קעג): "כל הדברים הטבעיים הם עושים רצון ה' יתברך. כמו שכתוב 'כל פעל ה' למענהו' – לקילוסו... ", ובסגנון אחר בספרו "ריסיסי לילה" (אות ה): "עיקר עסק האדם בעולם הזה הוא האמונה... כמו שאמרו 'ואמונתך בלילות' – עולם הזה הדומה ללילה. וטעם חשכותו הוא משום יצר הרע המחשיך בו... וזהו העצה בעת שיקוע האדם בעולם הזה, אל יזוז ממנו על כל פנים אמונה הפשוטה בהכל מה' יתברך ואין עוד מלבדו".

השוויות הרצון במשנתו של ר' צדוק הכהן מלובלין בראי תורת האדמו"ר מאיז'ביצא

הקונקרטי שלה. לפי זה מטרת האדם אינה אלא להידבק בכוונה ה-להית ולהגשימה למעשה. עליו להתעלות מבעד למסך החומר (הן שלו והן של ההוויה כולה) ולהדבק בנקודה המקיימת אותו, קרי הרצון ה-להי. בלשון החסידות נקודה זו קרויה נקודת ה'איך'<sup>23</sup>, לפי ששם מצויה ראשית ההתגלות ה-להית אשר אינה יכולה להיות גדורה גדרים אנושיים. השאלה העולה מכאן, בה התחבטו רבות האדמו"ר ור"צ, היא כיצד יש להתייחס לאותו עולם ממשי המכסה על רצון זה, עד כמה יש להחשיבו, אם בכלל, ומהי דרך ההתנהלות הרצויה עימו.

תהיה התשובה אשר תהיה, אין להכחיש שאכן מצוי מתח בין הרצון ה-להי ובין העולם הממשי מעצם טבעם ואפיונם<sup>24</sup>. הרצון ה-להי משקף מקום פנימי אינסופי (נקודת האין) ואילו החומר המגושם הינו מוגבל וסופי, הרצון ה-להי הינו דינמי ומתחדש ואילו החומר קבוע ויציב<sup>25</sup>. נבחן עתה כיצד התמודדו האדמו"ר ור"צ עם המתח הזה.

<sup>23</sup> ראה לדוגמה המגיד ממזריטש, "מגיד דבריו ליעקב", ירושלים תש"ן אות ט וכו', וכן בדברי תלמידו הרש"ז מלאדי בעל התניא, שער הייחוד והאמונה, פרקים א-ג.

<sup>24</sup> נציע מספר מקומות בכתבי האדמו"ר ור"צ בהם בא לידי ביטוי מתח מעין זה:

א. השלכותיו של מעשה מסוים אינם בידי של האדם המבצע. דהיינו, אדם יכול לכוון ואף לבצע מעשה חיובי בפני עצמו, אך השלכותיו יכולות להביא לנוק. כך כותב לדוגמה האדמו"ר (עמ' ז): "כי בכל ענייני העולם הזה ואפילו מצוות ומעשים טובים שאדם עושה הוא אחר כך בספק. כגון כשאדם נותן צדקה לפני ועני ילך בכוח הזה ויעשה מצווה, נקרא מסייע ידי עושי מצווה ובאם העני עשה עבירה חס ושלום בזה הכוח, אז יהיה הנותן מסייע ידי עוברי עבירה..." , וכך גם מובא אצל ר"צ (צדקת הצדיק, אות קלט): "כל הפעולות והעבודות ניכרים רק בסוף... וכל זמן שלא נגמר העסק הוא מכוסה ונעלם מעין הכל ואפילו מעין האדם, שאף על פי שנדמה צדיק וכל העולם כולו אומרים לו צדיק אתה, יהא בעיניו כרשע, וכן גם להיפך, כי כל דבר נידון על שם סופו ואם בסוף יאמר ה' יתברך שלא הצליח חס ושלום, אז כל מקודם נקרא שקר וכו'..."

ב. פסיקת הדין של השופט אינה מכוונת תמיד לצדק האמיתי. כך כותב האדמו"ר (עמ' רמח – ד"ה לא): "רק עניין ההלכה מורה על ההתנהגות בדברי תורה בעולם הזה, כגון 'כופר הכל' הפסק הלכה שהוא פטור ובמעשה דקניא דרבא 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 ואסתעיה ליה משמאי שנשבר הקניא ואסיק ליה שמעתתא אליבא דהלכתא ודן דין אמת גם לאמיתו..."

ג. מעשה המצווה אינו מתאים למציאות של הרגע. במקרה זה מתאר האדמו"ר מציאות הקרויה 'יראת ה' לפיה האדם כופף עצמו למערכת הנורמטיבית המחייבת (עמ' כט – ד"ה עתה): "ויראת ה' היינו אף שהאדם מבין בעצמו שמותר לו לעשות הדבר הזה כי נפשו מזוכך מזה החסרון רק שאסור לו מצד ה' יתברך, כי ה' יתברך צוה פקודים ישירים לכל נפש ולפי שיש אדם שאין עוד מזוכך בזה, על כן לא התיר ה' יתברך את זה הדבר כי הוא אינו שוה בכל והאדם מחויב לסבול [!] איסור עבור חבירו, זאת יקרא יראת ה'". גם אצל ר"צ באות המצוות שלא כעיקר עבודתו של האדם (צדקת הצדיק אות קנו): "וכל תרי"ג מצוות התורה הן רק עיטין להגיע לידיעה זו שהכל מה' יתברך..."

אלו הם רק מקצת המקומות בהם דנו האדמו"ר ור"צ במתחים אלו, וכל כתביהם מלאים בדוגמאות רבות.

<sup>25</sup> ראה אצל האדמו"ר, עמ' רמג – ד"ה אמר.

### 1. עולם הממשות במשנת האדמו"ר

הכרעתו של האדמו"ר הינה חד משמעית. לשיטתו, אין להתייחס לעולם הזה, עולם הממשות, כבעל משמעות עצמית קונקרטיה אלא רק כישות חולפת. כך מנסח האדמו"ר עיקרון זה (עמ' נג – ד"ה תשמע חלום):

היינו כי כל ענייני עולם הזה הם כחלום הצריך פתרון וכמו שיפתור לו האדם  
 כן יקום אצלו, והאדם המבין בכל כי הכל הוא רק מה' יתברך ורק ממוצא  
 פיו יחיה הכל, זה מבין טעם דבר ומגיע לחיים אמיתיים.

המונחים בהם משתמש האדמו"ר מורים על ריקון המשמעות העצמית של העולם הזה. אם העולם הזה וכלל החיים הממשיים הינם חלום ותו לא, הרי שאליבא דאמת אין הם קיימים כלל! רק לפיתרון שלהם, היינו הרצון ה-להי, ישנה משמעות הרלוונטית לנו. בנוסף, נראה מדימויים אלה כי גם ייחודיותו של העולם כמוביל לפיתרון אינו באמת קיים. לא צריך להיות מומחה לחלומות כדי לשער שלפיתרון אחד ניתן לעצב כמה חלומות, כאשר אין כל עדיפות לחלום אחד על השני. אם כך גם עולמנו הממשי אינו אלא אחד מאותם מספר עולמות שהיו יכולים להיווצר על בסיס הרצון ה-להי ואשר היו יכולים לכוון אליו ברמה טובה לפחות כמו עולמנו זה. בכך מתחדדת ריקנותו של העולם הזה מכל משמעות עצמית. אם נרצה להמשיג השקפה זו נאמר כי היא בעלת גוון אקוסמיסטי מוחלט המאין לחלוטין את העולם הזה ושוללת ממנו כל משמעות.<sup>26</sup>

משמעות נוספת של הגדרת המציאות כחלום היא שאין קיומה תלוי אלא בתודעתו של הפותר, וליתר דיוק באופן פתרונו. תהליך הפיתרון הינו תהליך אשר מתקיים באופן מתמיד, בכל עת בה האדם קולט את המציאות, מפנים את משמעותה ובעקבות כך מגיב אליה. לפיכך, תמיד מתקיימת קורלציה בין רמתו האישית של האדם ובין העולם כפי שמצטייר בדעתו, ובלשונו של הרב "וכמו שיפתור לו האדם כן יקום אצלו". אם פרשנותו של האדם תבוא על בסיס של נגיעות ואינטרסים אישיים, הרי שהעולם יצטייר באופן כזה אשר משקף בעיקר את עצמו. במקרה שכזה אין מקום לרצון ה-להי לחול בבריאה. אולם אם פרשנותו תבוא ממקום טהור, בו יבטל האדם את רצונו הפרטי כלפי רצון ה', הרי שרק אז יוכל לתפוס את העולם גם באופן שכזה.<sup>27</sup> או אז ישתחרר האדם מחיים שקריים ויזכה לחיים של אמת. יוצא כי ההשקפה האקוסמיסטית השלימה והמוחלטת זוקקת את איונו

<sup>26</sup> ובכל זאת, ישנה חשיבות לקיום העולם הדמיוני הזה, בנתינת מקום לעבודת האדם. וכך כותב האדמו"ר בקשר לבחירת האדם (עמ' קנד – ד"ה ויקח קרח): "והנה קרח טען שיראת ה' יתברך מפורשת לפניו והוא מבין שהכל בידי שמים אפילו יראת שמים. ואם כן איך יבוא לאדם שיעשה דבר נגד רצון ה' יתברך כיון שהרצון והמעשה הכל מאתו יתברך ואיך יעשה דבר שלא לרצונו... ובאמת רצון ה' יתברך שבעולם הזה יהיה לעיני האדם... שיהיה ה' יתברך נסתר וידמה לבני אדם שהם בעלי בחירה ועל זה יבא ללבם עבודה...". בשאלת הבחירה במשנת האדמו"ר יש חוסר בהירות לפי שסותר עצמו בתורה זו, עיין שם. וראה יוסף וייס, "תורת הדטרמניזם הדתי לר' יוסף מרדכי לרנר מאיז'ביצא", ספר יובל ליצחק בער, ירושלים תשכ"א, עמ' 447-456, ובמיוחד מעמ' 449 והלאה.

<sup>27</sup> ראה על כך אצל הרב שג"ר, "על כפות המנעול", אפרת, תשס"ד, עמ' 9-11.

של האדם בתור אישיות עצמית והתבטלות מוחלטת כלפי רצון ה', וכל זאת בכדי להגיע לאיונו השלם של העולם.

נעיר כאן כי תהליך איון זה יכול להיעשות על ידי שני מבצעים – השכל והרצון. פעולת השכל במהותה הינה פעולה אשר איננה זוקקת את פעולתם של החושים – גם אדם שאיננו רואה, שומע וכו' הינו חופשי במחשבתו ובהליכי הגיונותיו. לכן שימוש תדיר בשכל מהווה תנאי ראשוני בתהליך השוויות הרצון אליבא דהאדמו"ר<sup>28</sup>. היות שאין כמו התורה כדי לבטא את הרצון ה-להי, הרי שיש ללמוד ולהשכיל בדיני התורה ובמצוותיה, על כל פרטיה ודקדוקיה תחילה כדי להבין מהו המעשה הרצוי בעיני ה'<sup>29</sup>. אולם, כפי שכבר ראינו ישנן לשכל מגבלות חמורות. אין הניתוח השכלי יכול לפעול אלא לפי גדרים ברורים וקבועים. גם אין זה משנה עד כמה יהיו גדרים אלה גמישים – הם עדיין לא יבטאו דינאמיות של רצון -להי. לכן בסופו של דבר, אין התורה הנלמדת בשכל, על כל מורכבותה, יכולה לכלול ולהקיף את סך כל המקרים הנקרים לפני האדם במהלך חייו<sup>30</sup>. על כן יש לקחת בחשבון גורמים אחרים אשר יוכלו לכוון לדרך הנכונה. דרך זו היא פעולת הרצון. האדם אשר זיכך את רצונו והתגבר על תאוותיו יכול להגיע לרמה בה התעוררות רצונו לא תהיה מושפעת מהעולם הממשי וממילא תעיד על הדרך הרצויה. במקום שכזה, האדם יוכל להכיר בבחירות רבה כי רצון זה משקף את הרצון ה-להי וממילא פיתרון המציאות בעיני האדם יהיה בהתאם לכך<sup>31</sup>.

לענייננו אנו. כאשר אדם מאיין את עצמו ומגיע לדרגה בה אישיותו ונטיותיו הפרטיות אינן נוטלות חלק בפירוש המציאות הנקרת לפניו, הרי שפיתרון המציאות נגלה אליו באופן אמיתי. וכאמור, היות וברגע הסקת הפיתרון אין עוד שום משמעות לחלום, הרי שבעת זו, העולם הזה, על איסוריו, היתריו, כלליו ופרטיו מאבד את המשמעות שלו ומפנה מקום להליכה בדרך הרצון ה-להי – הוא הפיתרון. במקום שכזה אין כמובן שום משמעות למושגי העבירה והמצווה המפורשים בתורה, הכל נעשה לפי הרצון המתגלה<sup>32</sup> ורק הוא זה אשר

<sup>28</sup> ראה עמ' נו – ד"ה ויאמר, וראה אצל הרב רייף (הערה 6) עמ' 114.

<sup>29</sup> הישארות בשלב ראשוני זה ללא כל חתירה לגילוי הרצון השלם היתה בעצם דרכו של לוי, לעיל הערה 21.

<sup>30</sup> דוגמה לדבר הם מעשי הרשות, שלהם לא ניתנו הוראות וקריטריונים ברורים כיצד לנהוג. על כך כותב האדמו"ר (עמ' רמה – ד"ה ר' שמלאי): "דהנה ה' יתברך נתן לישראל שסי"ה מצוות לא תעשה ורמ"ח מצוות עשה שהאדם יתנהג על פיהם, אך יש באדם הרבה דברים שאין לידע אותם על פי תרי"ג מצוות אך צריך לאלו הדברים הרגשה וטביעות בלב, אם הוא מיוחס מזרע אברהם יצחק ויעקב בלא שום פסול, שכל רצון האבות הקדושים היה לשם שמים אז הוא גם כן יכול לסמוך על חשק ליבו...".

<sup>31</sup> לסקירת דרכים אלו ראה עמ' קנט – ד"ה ויסעו.

<sup>32</sup> בכך מתגלה השוני המהותי בין ההשקפה הקבלית בדבר הניצוצות הכלואים בהווה אותם יש לגלות ולחשוף, ובין ההשקפה האיז'ביצאית בדבר הרצון ה-להי המתבטא בהווה. להשקפה הראשונה, ישנם מעשים מוגדרים (מצווה ועבירה) אשר במהותם מעלים או מורידים ניצוצות אלו. להשקפה השנייה, היות ומדובר על רצון חי ודינמי שאותו יש לחשוף, הרי שאין שום מחויבות לשום מעשה מוגדר כלשהו.

יורה על האמיתי והשקרי. אם כך אין זה פלא כי החוטא יכול להיות בעצם צדיק והצדיק חוטא<sup>33</sup>. סיכומם של דברים: מטרתו של האדם בעולם הזה היא לבטל את ערכו ומשמעותו, הן שלו והן של העולם, באופן מוחלט ובכך להגיע לחיי האמת – חיים המזדהים עם הרצון ה-להי הזורם במעמקי ההווה.

עתה, ברורה היא התנהגותו של זמרי. זמרי, בניגוד לפינחס, הוא זה אשר הגיע למעלה בה היה יכול לפתור את המציאות באופן האמיתי. הוא, כנראה, הגיע למדרגת ה'אין', בה זיכך את עצמו באופן מלא, ולפיכך היה יכול לסמוך על נטיותיו. לדידו, לא היה במעשהו אף שום נדנדוד עבירה. פינחס לעומתו, לא היתה דרכו בדרך זו. הוא בחן את המציאות רק לפי שכלו, וממילא פתרונו שלו היה מוגבל ויחסי. לפיכך ראה בזמרי חוטא ורצה לפגוע בו<sup>34</sup>.

במסגרת מאמר זה לא נכנס לשאלה כיצד סמך האדמו"ר באופן מוחלט על הרצון האנושי כקריטריון לזיהוי רצון ה'<sup>35</sup>, אולם יהיה אשר יהיה, טענה זו מעלה סימן שאלה גדול מאד על דרך זו. מעבר לביקורת שהעלנו לעיל, יש לחשוש שנתנית סמכות למקור שאינו ברור ומוגדר דיו, אשר נתון תחת שיקול דעתו של כל אחד ואחד, יוכל להביא למספר רב של היתרים אישיים למעשי 'עבירה לשמה'<sup>36</sup>. עוד קשה, שדרך זו מעמידה את כל העולם הדתי,

---

כל מעשה, יהיה אשר יהיה, יכול להיות תואם לרצון זה או לא. אמנם, יש לסייג את דברינו ולומר כי עדיין ישנם מעשים מוגדרים שעל פי רוב הם יהיו המעשים התואמים לרצון ה-להי, אלו הם מעשי המצוות, אולם כל זאת על דרך הרוב, ואילו שורש הדברים נשאר על מכונו. על היחס בין הקבלה הלוריאנית ובין תורת החסידות בכלל בהקשר זה ראה יוסף וייס, "כוחו המושך של הגבול", בתוך מחקרים בחסידות ברסלב, (מ. פייקאז, עורך), ירושלים תשל"ה, עמ' 103.

<sup>33</sup> השקפה זו מיוחדת היא לזרם האיז'בצאי. בזרמים אחרים בחסידות ניתן למצוא דווקא הקפדה על מעשי המצוות ודקדוקיהן בעקבות תהליך האיון. כך לדוגמה כותב צאצא אחר של חסידות קוצק, בעל ה"שפת אמת" בדרשותיו לפרשת משפטים (אור עציון תשס"א, עמ' 47): "כי יש לאדם לידע כי כל מעשה נוגע בשורשו למעלה למעלה עד שאין השגת האדם מגעת כלל. ולזאת צריך להיות בטל כל השכל וכל הרצונות לרצונו יתברך שמו". וראה תניא פרק כג.

<sup>34</sup> מעניין לראות כי בעוד שבהסבריו לסיפורי התורה זיהה האדמו"ר סוגים שונים של דרכים בעבודת ה' ואף הצדיק אותם (ראה לעיל הערה 21), הרי שבהוראות מעין אלו הוא נוקט כגישה הקיצונית יותר ונדמה שמבטל הוא את הדרך האחרת. ואמנם, במספר מקומות הוא מציין לגישה החביבה יותר (עמ' קב – ד"ה על כל), אך עדיין אין זה אומר שהדרך השנייה פסולה היא. ייתכן, כי הפיתרון טמון בכך שהאדמו"ר פנה לחוג אנשים מצומצם-מסוים אשר התאים לדרך שכזו. עוד ניתן לבאר, והיא הדרך שנראית סבירה יותר, כי האדמו"ר לא ראה דרכים אלו כדרכים נפרדות אלא כהליך שתחילתו בדרך אחת ומטרתו להגיע לדרך השנייה. לאלו אשר לא הצליחו להגיע לדרך החביבה יותר נתונה הדרך הראשונה, ואילו לאלו שכן צלחו את הדרך והגיעו לדרך השנייה, נתונה דרך זו. כלומר, גם אלו אשר לא מצליחים לזכך את ליבם לחלוטין וכל דרכם מתמצית בשיקול שכלי, צריכים להתמיד בתהליך של הסרת נגיעות אישיות בתקווה להשגת השלמות הפנימית. האבות, עליהם מסופר בתורה, נתנו מקום לשתי דרכי עבודה אלו על פי רמתם האישית אליהן זכו בעמלם.

<sup>35</sup> ראה בעניין זה במאמרה של רבקה ש"ץ, לעיל הערה 18.

<sup>36</sup> ובאמת תמה הרב רייף במאמרו (לעיל הערה 6) על כך שלא מצינו תופעות של היתרים מעין אלו, ראה שם עמ' 119.

השוויות הרצון במשנתו של ר' צדוק הכהן מלובלין בראי תורת האדמו"ר מאיז'ביצא

על כל קביעותיו וגדריו, כעולם שפונה לרובד נמוך יותר בעבודת ה', ואילו הרובד העליון הוא זה אשר חפשי מכל גדר וסיג. בכך יכולה להיווצר זרות גדולה בקרב ההולכים בדרכי הרובד הנמוך יותר אשר ירגישו כי הם חסרים את אותה אמת מוחלטת ויכולים הם לחטוא לרצון ה' האמיתי.

## 2. עולם הממשות במשנת ר"צ

נראה עתה כיצד הגיב ר"צ למתח האמור לעיל. בספרו "רסיסי לילה" מציג ר"צ את תפיסתו התיאולוגית, ואלו דבריו (אות נח – עמ' 195 והלאה):

כי האי עלמא שהוא עולם הדמיון... נקרא עלמא דשיקרא, שהוא היפך האמת, וכל שליטת השרים וענייניהם הוא רק בהאי עלמא, המראה הכל דמיון היפך האמת, וכן כל הוראותיהם, כי כל השגתם הוא כפי הדמיון... ועל כן הוכרח להיות גם הדמיון גם כן לצורך האמת שאחר כך, ונמצא גם הדמיון הוא מכלל הנס והישועה שאחר כך, כי היה רק לצורך ישועה... ונמצא הדמיון גרם לביטול הדמיון והתגלות האמת, ועל ידי זה שב הדמיון להיות אמת, לא שהדמיון עצמו אמת כמות שהוא דזה שקר, רק שמצד ההתהפכות נעשה ממנו הכנה לטוב... והוא על ידי שיתגלה להם על ידי זה האמת, וישלטו על הדמיון המעלים האמת.

בדברים אלו חושף ר"צ את תפיסתו לגבי העולם הזה, עולם השקר, אשר שונה באופן מוחלט מתפיסתו של האדמו"ר. לדעתו, קיימת אמת - להיות דינאמית, היא הרצון התכליתי ה-להי אשר שואפת לגילוי מלא. אולם, טוען עוד ר"צ כי בעצם הבריאה אין ביד התכלית להתגלות אלא אם כן היא התבררה מתוך ההפוך לה. לדעתו תהליך זה הוא אימננטי בעצם קיומה של הבריאה (צדקת הצדיק, אות קעד):

ואמרינן בשבת דכך הוא סדר ברייתו של עולם. ברישא חשוכא והדר נהורא, בודאי מאחר שבדברים הטבעיים יסד ה' יתברך כך, ודאי כך הוא עיקר הרצון.<sup>37</sup>

כפי שבחוקי ההווה מצאנו שחייב לבא העלם לפני יצירה כלשהי, כך בעולם הדתי, השואף לגילוי מלא של הרצון ה-להי, ישנו הכרח לקיומו של הסתר פנים לפני עת התממשות הגילוי. זוהי דרכו של ה' בעולמו, ועל פיה, עיצב ר"צ את תורתו.

ניכר מדבריו כי חשיבותו של הסתר פנים זה איננה רק בכך שהוא מאפשר מבחינה טכנית את הגילוי המלא, אלא בעיקר בכך שהוא מעצב אותו. אין לדמות גילוי הקיים מאליו באופן טבעי, לגילוי הצומח מתוך ההסתר. בשל כך, מתקשר העולם הממשי בקשר אדוק, חד-חד ערכי, לעולם הבא, עולם הגילוי – אין להגיע אליו אלא דרכו, ואין עוד מי שיכול להוביל

<sup>37</sup> יסוד זה מופיע רבות בתורותיו. ראה לדוגמה תקנת השבין עמ' 116, וכן עמ' 230; רסיסי לילה עמ' 34.

אליו אלא הוא<sup>38</sup>. תפיסה זו מוגדרת אצל ר"צ באמצעות המושג 'דמיון', אך לא במשמעות המקובלת שלו – דבר ללא משמעות – אלא במשמעות של דומה לאמת. דהיינו, גם בעולם הממשי יש לראות צד של אמת, אך לא כזאת שנראית בגלוי אלא כזאת העתידה לצמוח מתוכו.

לפי זה מובן מדוע אין מקום לדמיון כדבר שעומד בפני עצמו. אם משמעותו היא רק בהבאתו לידי גילוי האמת, הרי שבמנותק ממנה אין לו קיום – שקר יקרא. רק בקישורו אליה יוכל הוא להיכלל בה ולהיקרא בשמה. זאת ועוד, גם בעת גילויה המלא של האמת, לא יאבד הדמיון את משמעות קיומו. בהיותו גורם מעצב ומכוון, רישומו יבא לידי ביטוי בכל עת הגילוי. פועל יוצא של דברים אלו הוא שרק אז, בעת הגילוי, הדמיון יזכה להיקרא בשמו המלא ולמצוא את מקומו הנכון במערכת ה-להית. במלים אחרות, רק בזמן בו הדמיון יתבטל, הוא ימצא את האישור לקיומו.

תפיסה זו של העולם הזה, כמה שונה היא מתפיסתו של האדמו"ר שראינו לעיל. בעוד שהאדמו"ר ביטל את משמעותו של העולם הזה באופן מוחלט, הרי שר"צ דווקא העניק לו אותה. ובניסוח מושגי, אם האדמו"ר הציג לנו תפיסה בעלת גוון אקוסמיסטי בקיצוניותה, הרי שר"צ מציג לנו תפיסה בעלת גוון פאנאנתאיסטי<sup>39</sup>, המזהה את ההעלם כשלב הכלול בתהליך הגילוי<sup>40</sup>.

השלכת תפיסה תיאולוגית זו לעולמו הנפשי של האדם, תביאנו לידי הכרה בחשיבות המרובה שיש להעניק לפעולת הרצון והכוונה. כאמור, המעשה הנגלה בפרט והמציאות כולה בכלל הינם מצומצמים בהיותם מעלימים את האמת התכליתית, היא גילוי רצון ה'. הדרך אותה מציע ר"צ כדי להתגבר על פער זה היא להזדהות עם התהליך ה-להי ולהשתוות לו. אך בעוד שאצל האדמו"ר עיקרון זה מיתרגם לכדי התנתקות מהעולם הזה וביטולו (כפי שראינו לעיל), אצל ר"צ, עקב תפיסת עולמו השונה, עיקרון זה מתורגם דווקא להיטמעות מלאה בעולם הזה. היטמעות זו היא המעבר ההכרחי דרך הדמיון בכדי להגיע לגילוי,

<sup>38</sup> אמנם ניתן לומר שלא מן הנמנע שיהיו מספר הפכים לאמת אחת, אולם ההבדל ביניהם יהיה רק ברמת העלמתם את האמת ולא במהותם.

<sup>39</sup> ההבדל בין שתי תפיסות אלו מבואר בהרחבה במאמרו של ש. רוזנברג, "תורת הקבלה בינפש החיים", שנה בשנה, תשנ"ח, עמ' 370-357. רוזנברג מבחין על ידי ביאור מושגים אלו בין משנת האדמו"ר הזקן בעל התניא, ובין משנת ר' חיים מוולוז'ין בעל נפש החיים. תפיסה המזכירה את תפיסתו של ר"צ, הטוענת למציאת משמעותו של עולם החומר והרע העולמי, ניתן למצוא רבות במשנת הראי"ה קוק. ראה לדוגמה אורות התשובה טז, יב. על הקשר בין תורת ר"צ ובין תורת הראי"ה קוק ראה אצל הרב ישעיהו הדרי, "בין שני כהנים גדולים", בתוך הראי"ה – קובץ, מוסד הרב קוק, ירושלים, תשכ"ה.

<sup>40</sup> עקב יסוד זה, ניתן למצוא מספר לא מועט של תורות העוסקות בנושא הפורים בספרי הרב. מבחינה זו, פורים הוא החג הקלאסי להצגת משנה זו, לפי שכל יסודו הוא גילוי השגחת ה' בתוך ההסתר והחביון. מה עוד, שרוב מנהגי החג, הם מנהגים גשמיים, השייכים לעולם הדמיון. ועיין בהרחבה בכל התורה שהבאנו "רסיסי לילה".



ולפיכך הרי היא חיונית לחשיפתה של האמת המצופה. ואם חסרון קל יהיה בה, אזי גם הגילוי יאבד מגדולתו.

דוגמה לדבר: אם אדם לא יעמול ויעבוד קשה באמת, אזי גם מנוחתו המיוחלת תאבד מחשיבותה ומערכה. ומכנגד, רק כאשר הוא יעמול בעמל רב, מנוחתו תקבל את ערכה השלם. לפיכך, יש צורך שמצד אחד האדם ייטמע בתוך ההסתר במלואו ושמצד שני תמיד יכוון, יישאף ויצפה לבירור האמת שתיגלה מתוכו. לכן, יותר משחשוב המעשה הטוב, חשוב הרצון. המעשה לעולם יהיה מצומצם במסגרת עולם ההסתר, אך הרצון לעומתו יוכל לפרוץ מבעד למסך זה ולכוון את המציאות כולה אל הגילוי, שם היא תקבל את האישור לקיומה. זאת היא הסיבה שניתן למצוא חשיבות רבה לרצון ולכוונה במשנת ר"צ. ואלו דבריו בקשר לכך (צדקת הצדיק, אות רמח):

עיקר האדם הוא החשק שבלב, שבו הוא יתרונו על המלאכים, והוא הנקרא יצר... כי גדולת אחד על חברו הוא רק כפי גודל החשק שלו לטוב, דהיינו כוח היצר...

יוצא אם כן, כי בתהליך השוויות הרצון במשנתו של ר"צ לא חל נתק בין האדם ובין העולם הממשי. ישנו דווקא איחוד – האדם מתאחד עם ההעלם ממקום השקפתו התכליתית של ה-ל. הוא עושה את המעשה המצומצם מתוך הכרה וכוונה כי רק מכוחו יוכל להיגלות הרצון ה-להי. בכך הוא עולה במסילה אותה ה-ל סלל בעצמו, מסילה המובילה לגילוי השלם במלואו. בנקודה זו נדמה שעמדנו על הנקודה המעדיפה את משנת ר"צ על פני משנת האדמו"ר. בעוד שאצל האדמו"ר ישנה זרות בין הרובד החיצוני-מעשי של האדם ובין הרובד הפנימי שלו, הרי שאצל ר"צ מתקיימת שם הרמוניה. המעשה החיצוני תואם את מגמת הרצון הפנימי ואף מעצב אותה. בכך אישיות האדם נשארת שלמה גם כאשר חי הוא במתח המתמיד.

נדמה שעל פי הבנה זו ניתן לבאר את דברי ר"צ שהובאו בתחילת מאמר זה. היות שדרכו של ר"צ בהשוויות הרצון דורשת מן האדם להיכנס ולהיטמע במלואו בתוך ההעלם, הרי שלא ייתכן שבמקרה של אונס פנימי למעשה עבירה, האדם יהיה אנוס מצד אחד, ומצד שני יזהה בהכרתו את האונס הזה. שהרי מעגל קסמים הוא זה. אם הוא מצליח להשקיף על עצמו מבחוץ ולהעיד כי אי יכולתו לעמוד בפיתוי מעידה על הרצון ה-להי, הרי שהוא כבר לא אנוס. ואם באמת אנוס הוא, הרי שמצוי הוא במצב של טירוף חושים ותאוות ללא פנאי לשיקול דעת כזה או אחר. זאת היא הסיבה מדוע "אין אדם יכול להעיד על עצמו בזה". אין זו סיבה פסיכולוגית גרידא. תלויה כאן תפיסת עולם שלמה ביחס לקשרי-להים ואדם הדוגלת בחיבור שלם לעולם הזה ובמציאת משמעותו. אם בנידון דידן הקריטריון לרצון ה' הוא אונס פנימי, הרי שאין לו לאדם להכיר בזאת אלא אם כן הוא באמת אנוס. לא תיתכן סתירה פנימית בתוך עולמו הפנימי של האדם. חייבת להיות הרמוניה בין החוץ והפנים שלו, אשר תאפשר את הצמחתו השלימה של הגילוי ה-להי לעתיד לבא. כל זאת כמובן, שלא כדעת האדמו"ר אשר דרש שיהיה נתק בין מעשי האדם ורצונו הפנימי, ולדידו אכן אפשרית היא אותה סתירה פנימית.

הזמן היחיד בו האדם יוכל להכיר באנסו הוא רק לאחר המעשה. כאשר יסתכל האדם על האונס בראייה לאחור ויבחין כי היה שם באמת אונס גמור, או אז יוכל הוא להעיד שאכן הוא היה בתוך ההעלם – תוכו וברו. רק אז הוא יוכל להעניק משמעות להעלם זה, ולזהות אותו עם רצון ה'. כך, תהליך השווית הרצון יגיע לשיאו<sup>41</sup>.

לאור הדברים הללו, נוכל לשוב לביאור מעשה זמרי ופינחס. כאמור, שורש המחלוקת בין ר"צ ובין רבו האדמו"ר הוא האם לראות את הרצון כמימד הבלעדי אשר קובע את הפעולות וממילא אין כל משמעות לעולם הזה כפי שהוא, או שמא יש לראות בו מימד מכוון ומעצב, אשר מעניק לעולם ההסתר את מגמתו ובכך גם את משמעותו. השלכותיה של מחלוקת זו באה לידי ביטוי בפירושיהם השונים למעשה זמרי ופינחס. לשיטת האדמו"ר, צדק זמרי בכך שהסיק מתוך אנסו הפנימי כי כזבי אכן ראוייה לו מששת ימי בראשית, ולפיכך אין כל חטא בביאתו עליה, כפי שביארנו לעיל. לעומת זאת, לשיטת ר"צ, על אף שמסכים הוא לזיהוי המתח המתמיד השורר בין הנגלה המצומצם לנסתר הדינמי, הרי שאין ביכולתו לקבל שתוצאתו תהיה ביטול הנגלה והצמצום. לדידו הפתרון נעוץ בהסתכלות רחבה על המציאות אשר תדון כל דבר לפי מקומו וזמנו. לפי זה, מסקנתו של זמרי היתה פסולה, לא היה ביכולתו להעיד על אנסו הפנימי בעת המעשה. נמצא שבמימד מסוים ר"צ ממשיך את שיטת רבו ובמימד אחר הוא חולק עליה. בזיהוי המתח המתמיד האמור לעיל, אין ספק כי הוא ממשיך דרכו, ובאמת כך פירש את מעשה זמרי. אך מאידך, פתרונו הוא אחר, ונובע הוא מתפיסה תיאולוגית השונה לחלוטין מתפיסת רבו. זאת היא אם כן הסיבה מדוע היה יכול להביא בשמו שמועה לביאור תורה הסותרת את משנתו הסדורה.

העולה מכאן, שאם עד כה תפסה משנת ר' צדוק את מקומו של פינחס במשנת האדמו"ר, הרי שמענתה משנת האדמו"ר תופסת את מקומו של זמרי במשנתו של ר' צדוק. התפיסה האיז'בצאית, לפיה האדם יכול להעיד נאמנה על עצמו כי רצונו מכוון לרצון ה', היתה טעותו של זמרי. ויכוח הרב והתלמיד אשר הינו ויכוח של תפיסות עולם, בא לידי ביטוי בסיפור מקראי אחד פשוט.

לסיכום דברנו, טענתנו היא שהשקפות הרב והאדמו"ר מבוססות הן על שתי תפיסות עולם שונות במהותן. התפיסה בעלת הגוון האקוסמיסטי בקיצוניותה, לפיה אין להעניק משמעות לעולם הממשי אלא רק לרצון ה-להי השרוי בבסיסו, היא התפיסה האיז'בצאית, ואילו התפיסה בעלת הגוון הפאנאנטיאיסטי, לפיה עולם המעשה כלול הוא ב-להות ושורש קיומו

<sup>41</sup> לכאורה, הליך זה אינו מחויב להיות דווקא קשור למקרה בו האדם היה אנוס מבחינה פנימית. כל מקום בו האדם יכול להסתכל בדיעבד על מעשיו, גם אם היו במזיד, ולקשר אותם אל בחינת הגילוי, הרי שבוזה גאל אותם מידי עבירה. ואכן, זה פשטם של דברי ר"צ בנושא התשובה (צדקת הצדיק אות מ): "עיקר התשובה הוא עד שיאיר ה' עיניו, שיהיו זדונות כזכיות. רוצה לומר שיכיר ויבין שכל מה שחטא היה גם כן ברצון ה' יתברך... וכטעם ידיעה ובחירה שביאר האר"י ז"ל 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. וכשמשיג לאור זה העצום, אז שבו כל זדונותיו בלתי יוצאים מעומק ידיעת ה' יתברך והוא ודעתו ורצונו הכל אחד, ומאחר שה' יתברך רצה כן הרי הכל זכויות, וזוכה לכפרה גמורה שביום הכיפורים". וראה שם גם אות ק.

השוויות הרצון במשנתו של ר' צדוק הכהן מלובלין בראי תורת האדמו"ר מאיז'ביצא

הוא הרצון והכוונה שבו, היא תפיסתו של ר"צ. על בסיס הבנה זו, הראנו כיצד צמחו השקפותיהם השונות בעבודת ה', אשר באו לידי ביטוי בתהליך המשותף לשניהם, הוא תהליך השוויות הרצון.

## ה. עבירה לשמה

השלכה חשובה מתפיסת עולמו של ר"צ, ניתן לראות במושג ה'עבירה לשמה'. מושג זה תופס מקום רחב בתורותיו השונות של האדמו"ר<sup>42</sup>, ואף מוזכר מספר פעמים לא מבוטל אצל ר"צ<sup>43</sup>. לפי מה שביארנו לעיל, נראה כיצד כל אחד מהם העניק למושג זה משמעות שונה.

לכאורה, פעולת השוויות הרצון אצל ר"צ הינה פעולה אשר נעשית רק בדיעבד, קרי לאחר ביצוע המעשה. מאידך ניתן למצוא במספר תורות כי ר"צ הכשיר מפורשות ביצוע של עבירה לשמה' באופן של לכתחילה ובמודעות מלאה. ככה מוכח לדוגמה מדבריו בספרו תקנת השבין (סימן ה אות ב):

ומצד האהבה יוכל להכניס עצמו לעניין כזה על דרך עבירה לשמה דיעל, ולא מצינו בפירוש בתורה שדבר זה מותר, רק מהתם הוא דילפינן. והיא מרוב חשקה ואהבתה להצלת ישראל, ולבער צורר ואויב ה' כמוהו מהעולם, לא הביטה על העבירה ועל הזוהמא שהטיל.

נראה לבאר זאת ולומר שיש לחלק בין המקרה אותו ראינו לעיל ובין מקרה זה. במקרה הנ"ל, מה שהעיד על המעשה כי הוא לרצונו של ה' הוא חוסר יכולתו של האדם להתגבר עליו. לכן, הדרישה מהאדם האנוס היתה שיהיה באמת אנוס – במלוא מובן המילה. כלומר שלא תשתתף שום הכרה שכלית בעת המעשה. לעומת זאת, במקרה של העבירה לשמה', האדם מכיר מדעתו שזהו המעשה הנצרך כדי לקיים את רצון ה' האמיתי עוד לפני עשיית המעשה. אין הוא מכיר בכך מתוך מעשה שנקרה לפניו או מכורח נפשי, אלא מתוך ניתוח שכלי ועמוק של המציאות. לכן כאשר הוא יבצע את מעשה העבירה, הוא באמת יתכוון אליו, הוא יחטא מפני שהוא מאמין שזה המעשה הנכון לעת ההיא. או אז עונה הוא על התבנית שהתווה ר"צ – הוא נטמע בהעלם מתוך כוונה להגיע לגילוי. במלים אחרות, הוא השווה את רצונו לרצון ה', ובמעשיו מקדם הוא את התכלית ה-להית. בכך מורחבת השוויות הרצון גם למימד האונטולוגי ומהווה דרך פעולה הנדרש מעובד ה'.

לכאורה, בזה ר"צ לא שונה מרבו האדמו"ר אשר גם הכשיר מעשים שכאלו מתוך הכרה ברצון ה-להי. אולם מסתבר כי עדיין קיים שוני מהותי ביניהם.

<sup>42</sup> ראה לדוגמה עמי רכו – ד"ה הכן.

<sup>43</sup> עיין במפתחות של ספרי ר"צ בהוצאת הר ברכה בערך 'חטא'.

לדעת האדמו"ר, היות שהרצון הפנימי הוא המכשיר והפוסל את המעשים, הרי שגם הגדרתם תיקבע על פיו. ממילא, גם מעשה עבירה יכול להיות מוגדר כמעשה מצווה, ויש לו לאדם לצפות לשכר על מעשהו. אולם אין הדברים כך אצל ר"צ. לדידו (צדקת הצדיק אות קכח):

כשאדם עושה עבירה כעניין 'עת לעשות וגו' ו'בכל דרכיך דעהו', מכל מקום צריך כפרה על העבירה שעשה...<sup>44</sup>

למרות שסובר ר"צ כי מעשה העבירה לשמה' מוצדק וראוי הוא להיעשות, עדיין הוא טוען כי יש צורך בכפרה על כך. הכיצד? והרי כוונתו היא לשם שמיים:

נדמה שיש להבין דבר זה לפי דברינו לעיל. היות ור"צ סובר כי במהלך השווית הרצון על האדם להיטמע בעולם הממשי, תוך רצון וכוונה שמתוכו יצמח הגילוי, הרי שכל עוד זמנו לא בא, יש להצטמצם למסגרת הקבועה והמצומצמת של חוקי העולם הזה. דהיינו, ההיטמעות בעולם אינה נגמרת במעשה העבירה בלבד, אלא היא כוללת את כל ההתנהלות המצומצמת של המציאות בעקבות החטא. חלק מהתנהלות זו היא הכפרה על החטא כמובן. בכך, האדם אינו מנתק עצמו מהגדרותיה של המציאות המצומצמות (כפי שראינו במשנת האדמו"ר) אלא הוא חי באופן מלא בתוכם. כל זאת כמובן מתוך שאיפה כי צמצום והסתרה זה יביא בסופו של דבר לידי הגילוי ה-להי השלם. אם כן, תקוותו ונחמתו של האדם היא שה' יוכיח לכל כי כוונתו היתה לשם שמיים, ויראה כיצד צמח מעבירה זו גילוי-להי<sup>45</sup>.

נדמה שבנקודה זו ניתן להבחין שוב במעלתה של משנת ר"צ על פני משנת רבו האדמו"ר. כאמור לעיל, המשנה האיז'בצאית דגלה בנתק ובורות כלפי העולם הממשי המגודר והמצומצם, כאשר הדגש העיקרי בעבודת ה' ניתן למישור הפנימי-נפשי של האדם, בתהליך בירור הרצון. בכך העולם הופקר בידי אלה שאינם שלמים דיו כדי להכיר בדינאמיות הרצון ה-להי. לעומת זאת, רואים אנו כי במשנת ר"צ קיימת דווקא הזדהות עם מעמדו החסר של העולם הממשי. על האדם להיטמע בעולם המוגבל ולכאוב עמו את כאב הסתר הפנים בידעו שרק מכך יוכל לצמוח הגילוי השלם. נמצא שהעולם אינו מופקר עוד בידי אלה שאינם שלמים, אלא מנוהל בידי אלה החודרים בראייתם העמוקה את ההסתר המדומה, ואשר מצפים ומקווים לגילוי המיוחל.

במלים אלו אנו מסיימים את סקירתה וניתוחה של תורת השווית הרצון במשנתו של ר"צ. אין אנו מתיימרים לומר כי הקפנו וסקרנו באופן מלא את תורתו, במיוחד כאשר ישנם כל

<sup>44</sup> הדבר הזה מזכיר במעט את דיונו לעיל במשנת האדמו"ר, שם דנו מדוע ה' הצדיק את פינחס על אף צדקותו של זמרי. אולם ברור כי הרקע לדברי ר"צ שונה מהותית מרקע הדברים של האדמו"ר, כפי שהראנו לעיל. ואולי מפאת דמיון חיצוני זה מתבלבלים רבים ומזהים את תורותיהם אחת עם השנייה. ראה לעיל הערה 5.

<sup>45</sup> "כמו שיבורר לעתיד [אחרי תשובה מאהבה] שיהיו החטאים כשנים הללו שסדורות ובאות מששת ימי בראשית... שרצה ה' יתברך שיעשו ישראל" (רס"סי לילה אות כא – עמ' 29). דבר זה מבוסס על הבנה שאין לאדם שליטה ויכולת על השלכות מעשיו. ראה לעיל הערה 24 סעיף א.

השווית הרצון במשנתו של ר' צדוק הכהן מלובלין בראי תורת האדמו"ר מאיז'ביצא

כך הרבה חילוקים וניואנסים שונים שניתן להבחין בכל תורה ותורה. על כן, רבה היא עוד העבודה של הלומד והמעייין בחשיפת הקרחון הענק (שנגענו רק בקצהו) – תורת רבי צדוק הכהן.

## ו. סיכום

תורת השווית הרצון במשנתו של רבי צדוק הכהן עומדת ביסוד רבות מתורותיו ובאה לידי ביטוי במספר רב של תחומים בהם עסק. במאמר זה ניסינו להציע כיוון לביאור תורתו של ר"צ בעזרת השוואה שעשינו בין תורתו שלו ובין תורת רבו, האדמו"ר מאיז'ביצא. בכך ראינו על איזו קרקע צמחה תורתו, אילו כלי פרשנות הוא רכש, מהם דרכי ניתוח פרשיות התורה, והכי חשוב, על איזו בעיה ניסה לתת מענה בתורה זו.

הראנו, כי את תחושת המתח העמוק שבין הרצון ה-להי השלם והדינמי ובין העולם הממשי, המגודר והקבוע, רכש ר"צ מרבו האדמו"ר ובעקבותיו ניסה גם הוא לתת לו מענה. אולם, תפיסת עולם תיאולוגית שונה שעומדת בבסיס השקפתו, היא זו אשר גרמה לעיצוב שונה של פתרונו, וממילא להצגת דרישות אחרות מאת האדם המאמין. על כן לדעתנו אין לראות את תורת ר"צ כנספחת לתורתו הקיצונית של רבו האדמו"ר, אלא ככזאת הראויה ליטול חלק בפני עצמה.