

אוניברסיטת בר-אילן

עבודת הביטול ב"ספר של בינונים"

לר' שניאור זלמן מלאדי –

אופייה ומקורותיה

עיון משווה בהגותם של מהר"ל מפראג,

המגיד ממזריץ' ור' שניאור זלמן מלאדי

אבינועם ביר

עבודה זו מוגשת כחלק מהדרישות לשם קבלת תואר מוסמך

במחלקה לפילוסופיה יהודית של אוניברסיטת בר-אילן

עבודה זו נעשתה בהדרכתו של פרופסור דב שוורץ
מן המחלקה לפילוסופיה יהודית של אוניברסיטת בר-אילן

תוכן העניינים

6.....	תקציר
9.....	מבוא
11.....	מבנה העבודה.....
13.....	שער ראשון: עבודת הביטול בהגותו של מהר"ל מפראג.....
14.....	חלק א' - "התיאולוגיה של הנבדל": תמונת המציאות העולה מכתבי מהר"ל ומצב המחקר.....
14.....	א. הטבע והנבדל – תמונת העולם של מהר"ל.....
16.....	ב. משמען של המצוות.....
18.....	חלק ב' - עבודת הביטול בהגות מהר"ל: עיון טקסטואלי.....
18.....	א. התפילה.....
18.....	א. 1. תודעת המתפלל.....
20.....	א. 2. שלוש תפילות כנגד מה נתקנו?.....
26.....	א. 3. הקונקרטיזציה הסימבולית במעשה התפילה.....
30.....	א. 4. סיכום.....
31.....	ב. מועדי השנה.....
31.....	ב. 1. השנה ומועדיה כדגם מיקרו-קוסמי לתולדות היש: מטא-היסטוריה ומטריה.....
33.....	ב. 2. מועדי השנה כסימבולים לאופני קיום מטפיזיים של העולם נוכח סיבתו.....
35.....	ב. 3. האספות העלול לעילתו - מצוות חג הסוכות כסימבולים לרעיון הביטול.....
37.....	ב. 4. סיכום.....
37.....	ג. השיבה במסע התשובה.....
38.....	ג. 1. פתיחה - שני מודלים לתשובה: מחיקת העבר או שיכתובו.....
39.....	ג. 2. חטא ותשובתו.....
41.....	ג. 3. תשובת האדם לראשיתו.....
43.....	ג. 4. עת ההיאספות ותשובתה.....
46.....	ג. 5. תשובה ומוות.....
48.....	ג. 6. תשובת העולם.....
50.....	ג. 7. סיכום.....
52.....	חלק ג - עבודת הביטול במשנת מהר"ל: עקרונות ומסקנות.....
52.....	א. מהותה של עבודת הביטול במשנת מהר"ל.....

53.....	ב. בחינת עבודת הביטול בכתבי מהר"ל כפתח להבנת יסודות כלליים במשנתו
53.....	ב. 1. עבודת הביטול כמבוא להבנה חדשה בדבר מהות המצוות
55.....	ב. 2. טבעה של המציאות לאור עבודת הביטול
57.....	שער שני: עבודת הביטול בהגותו של המגיד ממזריץ'
58.....	חלק א': עבודת הביטול במשנת המגיד – מצב המחקר
63.....	חלק ב - עבודת הביטול במשנת המגיד : הצעה לקריאה מחודשת
64.....	א. מהותה של עבודת הביטול במשנת המגיד על פי דרשה קצא במגד"ל
65.....	א. 1. עלה בכבש : ההתעלות המיסטית כ"דרך כבושה וסלולה"
66.....	א. 2. קרן ראשונה : דרומית מזרחית – האדם הרואה עצמו כיש
67.....	א. 3. קרן שנייה : מזרחית צפונית – האדם המכיר באינותו
70.....	א. 4. קרן שלישית : צפונית מערבית – האדם מכיר באינות היש כולו כדי לגאול אותו
74.....	א. 5. קרן רביעית : דרומית מזרחית – האדם זוכה באור הגדול
75.....	א. 6. סיכום
76.....	ב. השיבה הנצחית של עבודת הביטול כמעלת הצדיק התמידית
77.....	ב. 1. טבע ה"אין" ומהות עולם הטבע
85.....	ב. 2. ההימצאות ב"אין"
91.....	ג. סיכום – קווים לעבודת הביטול במשנת המגיד
92.....	שער שלישי: עבודת הביטול ב"ספר של בינונים" לר' שניאור זלמן מלאדי
93.....	הקדמה
96.....	חלק א' - היסודות התיאוסופיים של מהות הביטול
96.....	א. העולם ושאלת האקוסמיזם בהגות רש"ז : מצב המחקר
99.....	ב. העולם ויחסו לאלוהות : "ביטול העולם ומלואו במציאות לגבי מקורו"
101.....	ג. הצמצום וסיבתו : "שיוכלו הברואים לקבל חיותם והתהוותם ממנו ולא יתבטלו במציאות"
103.....	ד. תכלית הבריאה : "שנתאווה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים"
106.....	חלק ב' - עבודת הביטול ואהבת ה' ב"ספר של בינונים"
106.....	א. הפרקטיקה הקונטמפלטיבית של עבודת הביטול
111.....	ב. עבודת הביטול בעת התפילה
112.....	ב. 1. התפילה כזמן המסוגל לדיכוי היצר
113.....	ב. 2. "התפילה המתבוננת"

114	ג. 3. התפילה ומסירות הנפש.....
116	ג. יראה ואהבה כמדד למידת הביטול המושגת.....
117	ג. 1. אהבה מסותרת.....
118	ג. 2. אהבה שבמוחו ותעלומות לבו.....
119	ג. 3. אהבת עולם.....
120	ג. 4. אהבה רבה.....
121	ג. 5. סיכום ביניים : אהבת ה' במשנת רש"ז.....
122	ד. עבודת הביטול כביטול בעבודה – קיום המצוות כביטול המקסימלי.....
128	ה. סיכום : עבודת הביטול ב"ספר של בינונים".....
130	חלק ג' – עבודת הביטול ב"ספר של בינונים" : עיון מחודש לאור עבודת הביטול בהגות מהר"ל מפאראג והמגיד ממזריץ'.....
130	א. עבודת הביטול : בין מהר"ל והמגיד.....
131	ב. עבודת הביטול של רש"ז ב"ספר של בינונים" : עיון משווה.....
131	ב. 1. קהל היעד של עבודת הביטול.....
132	ב. 2. מישורי העשייה של עבודת הביטול.....
133	ב. 3. היקפה של עבודת הביטול.....
134	ב. 4. יעדיה של עבודת הביטול.....
134	ג. מסקנות וכיווני מחקר עתידיים.....
137	סיכום
139	מפתח קיצורים ורשימה ביבליוגרפית

תקציר

עבודת הביטול, בה האדם נדרש לערוך התבוננות שכלית במציאות בכדי להבין כי כולה בטלה לאלוהות, מהווה מוטיב מרכזי בחיי הדת אליהם קוראת משנת חב"ד. מקום נכבד לעיסוק בעבודה זו ניתן גם בספר המרכזי ביותר של חסידות חב"ד – "ספר התניא", אותו כתב מייסדה של חסידות זו והאדמו"ר הראשון שלה – ר' שניאור זלמן מלאדי (רש"ז).

בעבודת המחקר המוצעת מבקש אני להתחקות אחר יסודותיה הרעיוניים של עבודת הביטול המופיעה ב"ספר של בינונים", החלק המרכזי ב"ספר התניא".

לשם התחקות זו, אבקש לבחון תחילה האם ניתן לזהות בהגויות שקדמו לרש"ז משנות סדורות ביחס לעבודת הביטול. אחר כך אבקש לבחון את היחס השורר בין משנות אלו לבין משנתו של רש"ז ביחס לעבודת הביטול ואת מידת השפעתן של משנות אלו על עיצוב הגותו של רש"ז באשר לנושא הנידון.

שני החלקים הראשונים של עבודת המחקר מוקדשים לעיון במשנתם של שני הוגים מרכזיים, אשר מקובל לראות בהם מקורות השראה ואבני דרך חשובות בעיצוב השקפותיו של רש"ז – מהר"ל מפראג והמגיד ממזריץ'. בעיונים אלו אבקש לטעון כי ניתן למצוא בכתביהם של הוגים אלו משנה סדורה ומגובשת ביחס לעבודת הביטול, אליה נדרש האדם.

אציין כבר כעת, כי עיונים אלו מהווים את חלקה הארי של עבודת המחקר המוצעת, אולם דומני כי עיקר חידושה נעוץ בהם. זאת מפני שטרם נעשה נסיון מחקרי כלשהו לבחון את עבודת הביטול בהגות מהר"ל. כמו כן, דומני שגם הנסיונות לבחינת עבודת הביטול בהגות המגיד אינם ממצים את מכלול הסוגיה.

בשער הראשון של העבודה אבקש לבחון את עבודת הביטול העולה מכתביו של מהר"ל מפראג. בחינה זו תחל בסקירת הדעות המצויות בעולם המחקר אודות האופן בו מהר"ל תופס את המציאות ואת מקומן של המצוות. עיקרה של בחינה זו יהיה בעיונים טקסטואליים נרחבים

בדברי מהר"ל. בעיונים אלו אבחן שלוש סוגיות מרכזיות, בהן מהר"ל נדרש בהרחבה לעבודת הביטול: התפילה, מועדי השנה ומשנת התשובה. אבקש לטעון כי לפי מהר"ל, התמה המרכזית העומדת בבסיסן של עניינים אלה הינה רעיון הביטול. מתוך כך אטען כי לפי מהר"ל, בכל שלוש הסוגיות משמשים מעשי האדם ביטוי אידאי-סימבולי לממד המציאות המטפיזית שבו מתרחשת תנועת ביטול קוסמית. את תנועת הביטול הקוסמית במשנתו אבקש לדמות לזרם מעמקים תדירי וחובק כול, אשר סוחף את המציאות אל האין. בהתאמה, את עבודת האדם אבקש לזהות כעבודה שנועדה להנכיח על פני השטח את המודעות לתנועת המעמקים הזאת, באמצעות מעשים הממחישים ומייצגים אותה באופנים שונים - מעשים המהווים חלק ממצוות התורה.

מכאן אבקש להסיק כי עבודת הביטול במשנת מהר"ל הינה הענקת משמעות תודעתית וסימבולית למעשי המצוות ולמרחב החיים הדתי הנורמטיבי והמחייב, שהוא נחלתם של כל קהל היהודים שומרי המצוות.

בשער השני של העבודה אבקש לבחון את עבודת הביטול העולה מכתביו של המגיד ממזריץ'. בחינה זו תחל בהצגת העמדות הרווחות בעולם המחקר, באשר לעבודה זו. לאחר מכן אפנה לעיון טקסטואלי שמתוכו אנסה להציג הבנה מחודשת בסוגיה. בעיון זה אבקש לעמוד על טיבה של עבודת הביטול, מתוך בחינה של דרשה יחודית שבה המגיד סוּדר את השלבים השונים של עבודת הביטול בסדר כרונולוגי. מתוך עיון זה אבקש לטעון כי לפי המגיד, עבודת הביטול מורכבת מארבעה שלבים הכוללים התעלות מיסטית ו"נפילה" מוכרחת ממנה. המסקנה מדברים אלה תהיה כי לפי המגיד, עבודת הביטול של הצדיק הינה תנועה של עבודה מעגלית ברובד המחשבתית, שבה האדם עולה ונופל חליפות. כמו כן אבקש לטעון, כי התנועה המעגלית המיסטית הינה תולדה הכרחית מעצם טבעו של האדם ומטבע המציאות כולה, וכי עבודה זו בכללה נתפסת בעיני המגיד כמכלול אחד המהווה עמידה לפני ה' בכל שלב משלבו.

מתוך מסקנות אלו אטען כי עניינה של עבודת הביטול במשנת המגיד הינו בהחלה של טבע המציאות בנפש האדם. המיסטיקן נדרש להתעלות וליפול, להתאיין ולהתהוות לחלופין, בדומה למציאות אשר בעצם הווייתה נבראת ומתאינת לפרקים. ההתאמה הנוצרת בין תודעתו של המיסטיקן ובין המציאות בכללה היא המאפשרת לאדם להשפיע על המציאות, לתקן אותה ולגאול אותה והיא היא עבודת הביטול.

לאחר עיונים אלו אבקש להידרש לעבודת הביטול של רש"ז ב"ספר של בינונים". זאת אעשה בשער השלישי של העבודה. תחילה אנסה לשרטט את דמותה של עבודת הביטול, כפי שהיא מופיעה ב"ספר של בינונים", על היסודות התיאוסופיים העומדים בבסיסה. שרטוט זה יעלה בידינו, כי עיקרה של עבודת הביטול הינו עבודת התבוננות יום-יומית שאותה תובע רש"ז מכל חסידיו. מתוך אותה התבוננות, האדם אמור להגיע למסקנה בדבר בטלות העולם ביחס לקב"ה (ברמות שונות כמובן, לפי מדרגת המתבונן וההתבוננות), וזו בתורה מביאה את האדם לרגשות עזים של אהבה ויראה. אלו מניעים אותו לכמוה לדבוק בה', דבקות הנעשית באמצעות לימוד התורה וקיום המצוות – במחשבה, בדיבור ובמעשה. את שיאה של עבודת הביטול אבקש לזהות דווקא בעשיית המצוות הנורמטיבית, כאשר האדם מבטל את רצונו לחלוטין מפני הרצון האלוהי. זאת משום שדווקא בעת כזו האדם מנכיח את הרצון האלוהי במציאות ללא כל תיווך אנושי. בהנכחה זו זיהיתי גם את מימוש תכלית המציאות - להיות לקב"ה דירה בתחתונים.

לאחר דברים אלו אבקש לערוך עיון מחודש במאפייני הייחודיים של עבודת הביטול בס"ב לאור הגותם של מהר"ל והמגיד. אטען כי ניתן לזהות אצל רש"ז איחוד ותמורה ביחס להגות קודמיו.

המסקנה העולה מעבודת המחקר המוצעת תהיה כי רש"ז אימץ את התפיסה שלפיה הציבור כולו מקיים את עבודת הביטול באמצעות התורה והמצוות, תפיסה שאותה הוא מצא אצל מהר"ל, אולם הוא שינה הן את טבעה והן את משמעה של אותה עבודה. מעבודה סמלית נהפכה העבודה לעשייה מהותית שבה עצם הכפפת הנפש לרצון האלוהי היא עצמה פעולת הביטול. זאת במקביל לניקוי מאפיינים סימבוליים המאפיינים, בשיטת מהר"ל, מעשי מצוות כאלה ואחרים.

כמו כן אבקש להסיק, כי רש"ז אימץ את עבודת הביטול המחשבתית-התבוננותית, שאותה הוא מצא אצל המגיד, אך גם כאן בשינויים מפליגים. רש"ז הפך עבודה זו מנחלת בודדים ללחם חוקם של כלל חסידיו. ואת טבעה הפנימי של אותה עבודה, אשר בהגות המגיד נועד לשקף את טבע הנפש וההוויה הדיאלקטיים, הפך רש"ז לכלי שבאמצעותו קונה האדם יראה ואהבה המביאות אותו לעשיית המצוות, שבהן כאמור נמצא עיקר הביטול. בניגוד למשנת מהר"ל, רש"ז אימץ את מרכזיותה של עבודת הביטול שאותה הוא מצא בהגות המגיד, וראה בה יסוד מרכזי והכרחי בעבודת ה' של כל יהודי ויהודי. זאת כאמור באמצעות קיום של העשייה הדתית הנורמטיבית, קרי תורה ומצוות, מתוך אהבה ויראה.

מבוא

בספרו "משנת חב"ד" כותב אליעזר שטיינמן כי "נכון הוא אולי לומר, שאפשר להעמיד את כל תורת חב"ד על אחת, והיא ביטול היש"י¹. דברים דומים נמצא במחקרו המקיף של משה חלמיש, "משנתו העיונית של ר' שניאור זלמן מליאדי ויחסה לתורת הקבלה ולראשית החסידות", שבו הוא טוען כי "נושא זה של התבטלות עצמית הוא אחד הערכים הבולטים בשיטת רש"י"².

אולם מהו ביטול עצמי זה? כיצד הוא נעשה? מהי התפיסה התיאולוגית-מטפיזית העומדת בבסיסו?

ההידרשות לשאלות אלו היא בגדר ההכרח למי שחפץ לעמוד על משנתו הרוחנית-הגותית של ר' שניאור זלמן מליאדי (להלן: רש"י), אולם דומני שאין די בזה. לשם קבלת פרספקטיבה רחבה ויכולת הבנה מלאה של ספר התניא בפרט ושל ההגות הרש"יית בכלל, על החוקר לבחון את רעיון הביטול ונגזרותיו לא רק בכתבי רש"י, אלא גם בכתבי ההוגים שקדמו לו והשפיעו עליו.

השקפותיו של רש"י בכלל ועבודת הביטול שלו בפרט נידונו רבות בספרות המחקר. לדיונים אלו נידרש כמובן בהמשך הדברים. עם זאת, דומני שאין די בהם כדי לתת הסבר מלא להגותו ולעמוד על מלוא משמעה של עבודת הביטול שלו. דיוני החוקרים נסבים ברובם על אופייה של עבודת הביטול ועל מקומה ביחס ליתר הגותו של רש"י, ויש מהם העוסקים בהשוואה בין הגותו של רש"י לתורת המגיד ממזריץ' – רבי דב בער, ואולם השוואות אלו אינן מלאות. בעבודה זו אתחקה אחר משמעה של עבודת הביטול ב"ספר של בינונים" (להלן: סש"ב), לאור בחינת רעיון הביטול ויישומו בחיים הדתיים בהגותם של שני הוגים אשר קדמו לרש"י והשפיעו עליו. כמו קודמיי אשווה גם אני בין הגותו של רש"י להגותו של המגיד, אך אשווה אותה גם להגותו של מהר"ל, מורנו הגאון רבי ליווא – השוואה שטרם נעשתה במחקר עד כה.

¹ שטיינמן, באר, עמ' 107.

² חלמיש, משנתו העיונית, עמ' 390.

על עצם הקביעה כי למגיד ממזריץ' היתה השפעה רבה על רש"ז אין כל עוררין, שהרי רש"ז נמנה על תלמידיו הקרובים של המגיד. עם זאת יש מחלוקת בין החוקרים בשאלת מידתה של השפעה זו.³

כן הדבר בשאלת היחס בין הגות רש"ז להגות מהר"ל: מסורות חב"ד רואות במהר"ל מקור מרכזי לספר ה'תניא'. כאשר רש"ז מתאר את המקורות שמהם "ליקט" את דבריו הוא מודיע: "תטוף מלתי ולשוני עט סופר בקונטרסים אלו הנקראים בשם "לקוטי אמרים", **מלוקטים מפי ספרים ומפי סופרים** קדושי עליון נשמתם עדן המפורסמים אצלנו".⁴ על פי מסורות תלמידיו, בביטוי 'ספרים' רש"ז מתכוון למהר"ל מפראג ולשלי"ה.⁵

בחינת עבודת הביטול במשנתם של מהר"ל והמגיד תקיף את כלל הגותם, כפי שהיא משתקפת בספריהם שלפנינו. בחינה זו תיערך מתוך סקירת עמדות המחקר בשאלות הנוגעות לנושא הנידון ובאמצעות עיון טקסטואלי נרחב. על סמך בחינה זו אבקש להציג את עבודת הביטול של מהר"ל וכן להציג קריאה חדשה של עבודת הביטול בהגות המגיד. מבחינה מסוימת דברים אלו מהווים את עיקר מחקרי מפני שנושאים אלו לא נידונו רבות במחקר או שלא הובנו כפי שאני מציע להבינם.

בשונה מכך אנהג בבואי לבחון את עבודת הביטול בהגות רש"ז – בחינה אשר תתבסס רק על חיבורו העיקרי – "ספר של בינונים".⁶ ספר זה, בניגוד לספרי הדרושים והמאמרים של רש"ז, הוא

³ ראה למשל ש"ץ, אנטו-ספירטואליזם, עמ' 516, הטוענת כי "בין דפי 'התניא' נושבת רוח אחרת לחלוטין, שיותר ממה שהיא מבקשת להסביר את תורת המורה [...] מבקשת היא להעמיד תורה אחרת במקומה, השונה ממנה שוני מהותי"; וייס, מחקרים בחסידות, עמ' 88–91, הקובע כי תורת חב"ד "מבחינה ידועה היא פיתוח עקיב מאוד של דרך המגיד"; דן ותשב, חסידות, עמ' 771, 790; חלמיש, משנתו העיונית, עמ' 33, 94, 153, 399–400; פוקסברגר, חסידות, עמ' 39–41; אליאור, תורת, עמ' 35 המציינת כי "מורכבותה של העמדה החב"דית כלפי מקורותיה הקבליים והחסידיים חורגת מכלל הגדרה חד-משמעית".

⁴ ש"ב, הקדמת המלקט.

⁵ ראה למשל: אבן ישראל, ביאור, חלק א עמ' 19; כשר ובלכרוביץ, פירושי מהר"ל, עמ' 12. על מטבע הלשון "מפי ספרים ומפי סופרים" עיין גם אצל אחיטוב, מפי ספרים; אברמסון, סיפור הספרים, עמ' ה. עבודה חלוצית בבחינת השפעת מהר"ל על ההגות החסידית עשה בצלאל שפרן בהשוואתו בין הגות מהר"ל להגות ר' מנחם מנדל מוויטבסק, בעל "פרי הארץ" (שפרן, מהר"ל).

⁶ בקביעת העיקר והטפל לא נשענתי על הצד התוכני של הספרים השונים, אלא על הצד "הפופולרי" שלהם, לאמור מהו ספר ההגות של רש"ז הנלמד והמשפיע ביותר, הן בתוך חסידות חב"ד הן ובעולם היהודי בכללו. בחינה מעין זו מעלה

החיבור המחשבתי המרכזי שכתב רש"י מהחל עד כלה. חיבור זה, וגם זאת בניגוד ליתר חיבוריו הגדולים של רש"י, נכתב בעבור קהל החסידים בכללו, ומשום כך יש לראותו כבעל משנה מקיפה, סדורה וקוהרנטית.⁷

כאמור, משנתו של רש"י נידונה רבות מאוד במחקר⁸. ביחס לעבודת הביטול בכללה התמונה העולה מן המחקרים השונים די אחידה ומוסכמת⁹. המחלוקות השונות מצטמצמות לשאלות בדבר ההנחות התיאולוגיות העומדות בבסיס התורה, דוגמת השאלה אם רש"י אקוסמיסט או מהי תכלית הבריאה לדידו, ואולם שאלות אלו משניות מבחינת מושא מחקרי. משום כך לא אבקש לחדש דבר מהותי בשאלת אופייה של עבודת הביטול בהגות רש"י או בהנחות המחשבטיות העומדות בבסיסה. החידוש יהיה בהשוואה בין רש"י לבין המגיד ומהר"ל בסוגיה ובמסקנות השונות העולות ממנה.

ההנחה שתלווה אותי במהלך העבודה היא שרק בחינה השוואתית רוחבית של רצף ההגויות שעסקו בעבודת הביטול תאפשר לעמוד על יחודיותה, מורכבותה וחדשנותה של כל הגות בפני עצמה, ובעיקר תאפשר להבין את הגותו של רש"י, הנסמכת במידה זו או אחרת על הגותם של קודמיו.

מבנה העבודה

עבודה זו מתחלקת לשלושה שערים:

⁷ כי דווקא שש"ב, חרף אי עמקותו ביחס לספרי הדרושים והמאמרים ואולי בגללה, הוא-הוא הספר ה"חשוב" וה"עיקרי" במשנת רש"י.

⁸ על היחס בין שש"ב ליתר ספרי רש"י ארחיב בהמשך. לסקירה מקיפה אודות ספר זה עיין אטקס, בעל התניא, עמ' 143–187, 195–210.

⁹ רק בשנתיים האחרונות, ותוך כדי כתיבת מחקר זה, יצאו לאור שני ספרים חשובים ועבי-כרס העוסקים בכך לא מעט: "מחשבת חב"ד - מראשית עד אחרית" מאת דב שוורץ ו"בעל התניא - רבי שניאור זלמן מלאדי וראשיתה של חסידות חב"ד" מאת עמנואל אטקס.

⁹ אל המחקרים אתייחס בפירוט בחלק השלישי של העבודה.

בשער הראשון אבקש לבחון את עבודת הביטול בהגות מהר"ל מפראג. בחינה זו תחל בסקירה ובמיפוי של העמדות השונות המצויות בעולם המחקר בשאלת אופייה של תמונת העולם המצטיירת בכתבי מהר"ל. לאחר מכן אדרש לעיון טקסטואלי נרחב בשלוש סוגיות שבהן באה לידי ביטוי עבודת הביטול של מהר"ל: סוגיית התפילה, סוגיית מועדי השנה וסוגיית תפיסת התשובה. לבסוף אנסה לשרטט בקווים כללים את עבודת הביטול של מהר"ל ואדרש למחלוקת המצויה במחקר לאור המסקנות העולות מהעיון הטקסטואלי עצמו.

בשער השני אבחן את עבודת הביטול בהגות המגיד ממזריץ'. גם כאן אתחיל בסקירה של העמדות השונות המצויות בעולם המחקר בשאלת טיבה של אותה עבודה. לאחר מכן אפנה לעיון טקסטואלי שמתוכו אנסה להציג הבנה מחודשת בסוגיה.

בשער השלישי אבחן את עבודת הביטול ב"ספר של בינונים" לר' שניאור זלמן מלאדי. תחילה אסקור בקצרה את היסודות התיאוסופיים של הגותו, המהווים בסיס להבנת עבודת הביטול שלו. לאחר מכן אבקש לשרטט את קווייה של עבודת הביטול מתוך עיון בסש"ב כשלעצמו. בסקירות אלו לא אתיימר לחדש תובנות חדשות בהגות רש"ז, אלא לעגן את התמונה הרווחת בעולם המחקר בדבר הגות רש"ז בתוך "ספר של בינונים". לבסוף, לאחר שאעמיד את תמונתה של עבודת הביטול המצטיירת ב"ספר של בינונים", אבקש לבחון אותה מחדש באמצעות השוואתה לעבודות הביטול המצויות במשנות מהר"ל והמגיד. לבסוף אציג בקצרה כמה כיווני מחקר לעבודות מחקר עתידיות בעניין שאלת טיבה של עבודת הביטול במשנת רש"ז בפרט ובשאלת יחסה של הגות רש"ז אל הגותם של מהר"ל והמגיד בכלל.

אני מקווה שעבודה זו תהיה פתח להבנה מעמיקה יותר בהגויותיהם של מהר"ל, המגיד ורש"ז ובשאלת היחס ביניהן.

שער ראשון :

עבודת הביטול בהגותו

של מהר"ל מפראג

חלק א' - "התיאולוגיה של הנבדל": תמונת המציאות העולה מכתבי מהר"ל ומצב המחקר

א. הטבע והנבדל – תמונת העולם של מהר"ל

בפתח מאמרו "צלם אלוהים ומעמדו כמקור רעתו של האדם לפי המהר"ל מפראג", טוען יעקבסון כי אחד הקשיים המרכזיים הנקרים בדרכו של הלומד הוא השימוש הייחודי שמהר"ל עושה במונחי מפתח. לדבריו שומה על הלומד לעמוד ולעמוד על משמעות הוראתם המדויקת של המושגים כתנאי להבנת דברי מהר"ל. לדבריו "בתחומי עניינה ובהבטיה השונים מגובשת השיטה סביב מושגים מרכזיים, מושגי מפתח, החוזרים ומופיעים באספקטים שונים. הגדרתם המדויקת של מושגים אלה [...] היא בגדר תנאי ראשון לכל נסיון להבין את השיטה ואת מגמותיה"¹⁰.

שניים מן המונחים הרווחים ביותר והסתומים ביותר בכתבי מהר"ל הם הטבע והשכל (או הנבדל ומה שמעל לטבע). במאמרו "התיאולוגיה של הנבדל" טוען סרוצקין כי "כל קורא מתחיל הפותח דף אקראי בכתביו אינו יכול שלא לשים לב לשימוש האינטנסיבי של המהר"ל, החורג והשונה מכל שימוש שקדם לו במונח 'טבע'¹¹. בשורות הבאות אדרש בקצרה לניסיון ההבנה של מונחי יסוד אלו.

הטבע והנבדל משמשים בהגות מהר"ל לתיאור טבעה של המציאות, שכן היא מורכבת משני מישורים אלו. המישור הטבעי הוא כר המציאות שפועלים עליו חוקי הפיזיקה, הסוציולוגיה וההיסטוריה לצד אומות העולם והמשפט האנושי¹². המישור הנבדל, מה שמעל לטבע, הוא כר המציאות שפועלים עליו הנסים, המצוות, התורה¹³, עם ישראל ואף ההיסטוריה הייחודית שלו

¹⁰ יעקבסון, צלם, עמ' 103.

¹¹ סרוצקין, תיאולוגיה, עמ' 271.

¹² עיין שם, עמ' 275-271, ובמובאות שמביא הוא מכתבי מהר"ל.

¹³ דוגמת "הנהגת הטבע נברא בשבעה ימי בראשית ואלו התורה היא על הטבע [...] ומעתה תדע כי המצות שהם הפעולות האלהיות והם מעשה האדם יגיע בהם האדם למדרגה שהוא על הטבע" (תפארת ישראל ב, עמ' ז).

(קרי הגאולה)¹⁴. החלוקה בין טבע לנבדל אינה זהה לחלוקה האריסטוטלית בין חומר לצורה¹⁵ או לחלוקה האפלטונית בין האידאות העליונות למציאות המוחשית¹⁶. מדובר בחלוקה מטפיזית העומדת בתשתיתן של מגוון תופעות, המוכרות כולן מעולם המוחש. חלוקה מטפיזית זו מכוננת מציאות מורכבת המכילה שני רבדים – המציאות הטבעית והמציאות השכלית.

בשאלת היחס שבין שתי מציאויות אלו אפשר למצוא שתי אסכולות בעולם המחקר: האסכולה הראשונה רואה את הטבע ואת הנבדל כשני מרחבים אוטונומיים לחלוטין. לאסכולה זו אני קורא "האסכולה הדיכוטומית". האסכולה השנייה רואה את הטבע ואת הנבדל כשני מרחבי מציאות משיקים שיש ביניהם יחסי גומלין כאלה ואחרים. לאסכולה זו אני קורא "האסכולה ההרמוניסטית".

על האסכולה הדיכוטומית נמנים ש"ץ¹⁷ וסרוצקין¹⁸. לשיטתם, מהר"ל מתווה תמונה של עולם החצוי מיסודו לשני סדרים: טבע ועל-טבע. בין הסדרים שוררת דיכוטומיה מוחלטת. הטבע מכונן מערכת משפט אנושית-רציונלית והעל-טבע מכונן מערכת מצוות אי-רציונלית¹⁹. האדם החפץ לדבוק בעל-טבע נדרש לקיים את המצוות מתוך צייתנות והתגברות על נטיית השכל לבקש טעמים לפעולותיו. בעשייה זו המצוות "מצרפות את האדם", מפקיעות את קיומו מממד הטבע ומעבירות אותו אל הממד שמעל הטבע.

¹⁴ עיין סרוצקין, תיאולוגיה, עמ' 288–291, ובמובאות שמביא הוא מכתבי מהר"ל.

¹⁵ איש שלום טוען כי מונח ההעדר בכתבי מהר"ל הוא בעל מובן אריסטוטלי (איש-שלום, תנין, עמ' 101).

¹⁶ עם זאת קליינברגר מעיר כי "ההבחנה בין 'העולם הנבדל' ובין 'עולם הטבע' [...] הושפעה ללא ספק מתורת אפלטון בדבר ההבדל בין המציאות המוחשת ובין עולם האידאות" (קליינברגר, מחשבה, עמ' 89 הערה 63).

¹⁷ ש"ץ, תפיסה.

¹⁸ סרוצקין, תיאולוגיה.

¹⁹ שם, עמ' 283. הרעיון שהגותו של מהר"ל היא אנטי-רציונליסטית במהותה הועלה כבר קודם. ראה למשל גוטסדינר, הארי, עמ' רנג-תמג; מאושקוף, פילוסופיה, עמ' 17–27.

על האסכולה ההרמונית נמנים רוס ואיש-שלום. לדעת רוס²⁰, שני ממדי המציאות – המכונים אצלה "נס" ו"טבע" – הם למעשה שתי נקודות מבט שונות על מכלול אחד, כך שמבחינת מהותם הם אינם מנוגדים. הניגודיות ביניהם קיימת רק בתפיסה האנושית המוגבלת. טענה אפשרית נוספת העולה מדבריה מציגה תמונה הרמונית אף יותר. לפי טענה זו הנסים אינם רק נקודת מבט שונה על המציאות, אלא הם איחוד ממשי של שני הממדים, כי הנס מעצב את המציאות הטבעית באופן המבטא בצורה סמלית את המתחולל במציאות העל-טבעית²¹.

איש-שלום מציג תמונה הרמונית אף יותר²². את תפיסת מהר"ל הוא מגדיר כ"תפיסה מוניסטית חמורה"²³ מפני שהמציאות כולה ארוגה במבנה ניאואפלטוני אחד²⁴, המצוי בתהליך מתמיד של בריאה והתאינות. מכיוון שהמציאות כולה שואפת כל הזמן להתאחדות גמורה עם האלוהות, אי אפשר לזהות בה חלוקות ממשיות.

ב. משמען של המצוות

גם בדיון על משמען של המצוות בתפיסת מהר"ל אפשר לזהות שתי אסכולות, הנחלקות בשאלה אם אפשר לשיטתו לגשר על הפער שבין ציווי התורה לתבונה האנושית.

עם חוקרי האסכולה הראשונה נמנים כצפוי ש"ץ וסרוצקין. לשיטתם, מכיוון שבתפיסת מהר"ל המצוות נובעות מן הסדר העל-טבעי המנוגד מיסודו לסדר הטבעי, הן שרירותיות לחלוטין ואין לבקש בהן כל טעם והיגיון. ה"היגיון" היחיד שאפשר למצוא במצוות על פי הבנה זו הוא בעצם היותן חסרות היגיון, כיוון שרק עשייה לא הגיונית תאפשר לאדם להינתק משכלו הטבעי ולדבוק בנבדל.

²⁰ רוס, נס.

²¹ רוס עצמה מעירה על הבנה אפשרית זו כי "אין דעת מהר"ל שלמה עם פרשנות מסוג זה". זאת מפני שרעיון זה עומד בסתירת מה לטענה שהיא מנסה להציג במאמרה.

²² איש-שלום, תנין.

²³ שם, עמ' 93.

²⁴ שם, עמ' 98.

את האסכולה השניה מייצג **גרנות**²⁵. לטענתו, אמנם מקורן של המצוות בשיטת מהר"ל הוא בסדר העל-טבעי, אך גם בסדר זה יש היגיון פנימי. לכן מערכת המצוות איננה שרירותית ואי-רציונלית, אלא היא מערכת עליונה ומקפת בעלת היגיון פנימי איתן. האדם יכול לעמוד על היגיון זה, והוא אף נקרא לעשות זאת באמצעות לימוד התורה. לימוד התורה חושף בפני האדם את המהות העליונה של המציאות, אשר ממנה גזורות המצוות, ובכך האדם רוכש לעצמו "שכל נבדל".

* * * * *

לאחר שעמדנו מעט על תמונת העולם של מהר"ל, נבחן את עבודת הביטול בהגותו. בחינה זו תיעשה באמצעות עיון נרחב בדבריו במספר סוגיות. לאחר שאעמוד על מאפייניה של עבודת הביטול אבחן אם הבנתה שופכת אור חדש על המחלוקות הנזכרות בין החוקרים סביב הבנת הגות מהר"ל. אומר כבר עכשיו כי לדעתי האופן שבו מהר"ל מציג ובונה את עבודת הביטול מלמד כי תפיסת עולמו היא הרמונית וכי לדעתו האדם נדרש לחבר ולאחד את שני רובדי המציאות באמצעות המצוות²⁶.

²⁵ גרנות, מטא-הלכה.

²⁶ דברים אלו יורחבו בחלק ג' בהצגת העקרונות והמסקנות.

חלק ב' - עבודת הביטול בהגות מהר"ל: עיון

טקסטואלי

חלק זה יוקדש לעיון טקסטואלי בכתבי מהר"ל במטרה לגבש תמונה ברורה של עבודת הביטול לשיטתו. עבודת הביטול באה לידי ביטוי בכתביו בכמה הקשרים, ואני אתמקד בשלוש סוגיות שבהן יש לה מקום מרכזי: התפילה, מועדי השנה והתשובה.

א. התפילה

עיקר משמעה של התפילה בעיני מהר"ל מתלבן ב"נתיב העבודה" שבתוך הספר "נתיבות עולם". ליבון זה כולל בחינה הן של רעיונות היסוד העומדים בבסיס התפילה, הן של הלכות שונות ונקודתיות המאפשרות לרעיונות היסוד לקבל מימושים מעשיים קונקרטיים במעשה התפילה. מהר"ל טורח באיחוד כל מרכיבי מעשה התפילה – החל ביסודות הרעיוניים וכלה בפרטים המעשיים-הנקודתיים – לכדי מבנה אחד, המגובש סביב תמה מרכזית כוללת. תמה זו המסבירה לשיטתו את סוגיית התפילה כולה, אינה אלא תנועת הביטול כלפי האל. נבחן כעת כיצד היא באה לידי ביטוי בכמה ממרכיבי התפילה המתגבשים לכדי תפיסה כללית אחת של מהות התפילה²⁷.

א. 1. תודעת המתפלל

התפלה שמתפלל לפניו כמו עבד שמתפלל לפני אדון שלו על צרכיו אשר הוא מבקש ובוזה נראה כי האדם צריך לו, ואם כן שהאדם נתלה בו יתברך הוא שכל אשר נתלה באחד הוא שלו וכמו שיתבאר עוד, ולכך התפלה היא עבודה גמורה שמורה שהאדם נתלה בו יתברך ולכך הוא שלו [...] כי הוא יתברך רוצה בעבודה אשר העבודה מורה כי הוא יתברך אחד והכל שלו וזה מורה על השלמתו, ולפיכך מתאווה לתפלתן של צדיקים כמו מי שמתאווה אל השלמתו. ולפיכך אמרו (אבות פ"א) כי העולם עומד על העבודה, כי אם לא היה העבודה היה

²⁷ סוגיית התפילה בהגות מהר"ל לא התבררה דיה בספרות המחקר. דיון בנושא, תוך שימת דגש בבדיקת זיקת מהר"ל לקבלה, נמצא אצל וינשטיין, תיאולוגיה, עמ' 88-98.

האדם עומד בפני עצמו, ואין לשום דבר קיום מצד עצמו רק מצד השם יתברך ובוה שישאל
עבדים עובדים אל השם יתברך בזה שייכים אל השם יתברך ולכן יש להם קיום ולא זולת
זה (נתיבות עולם (להלן: נ"ע), נתיב העבודה (להלן: עבודה) א', עמוד עט).

לפי דברים אלו של מהר"ל, העמדה הנפשית שעליה אמורה להיות מושתתת עבודת המתפלל היא
כפיפותו לפני האל. כפיפות זו מדומה לכפיפותו של העבד לפני אדונו. דימוי העבד העומד לפני
קונו, אשר רווח מאוד בהגות היהודית לדורותיה, מקבל אצל מהר"ל משמעות מטפיזית אלגורית
קונקרטי: מהות העבדות היא תלות קיומית מוחלטת באדון הנובעת מהיות האדון הספק
הבלעדי של צרכי הקיום ההכרחיים של העבד – "שהאדם נתלה בו יתברך הוא שלו שכל אשר
נתלה באחד הוא שלו". התודעה של עבד העומד לפני אדונו יוצרת מבנה נפשי של מקבל התלוי
בנותן לחלוטין. בקשת העבד מאת האדון מתבטאת בריטואל מעשי של תפילה הממחיש את
התלות האונטולוגית של האדם בה: "התפלה היא עבודה גמורה שמורה שהאדם נתלה בו
יתברך".

על גבי העמדה הנפשית הזאת שבה צריך לאחוז המתפלל מהר"ל בונה קומה נוספת הנגזרת ממנה
ומרוממת אותה כאחד – אחדות ה' יתברך. האדם המתפלל מורה במעשיו "כי הוא יתברך אחד
והכל שלו" כי כאשר הוא מורה על תלותו באל באמצעות תפילתו, הוא מורה למעשה שאין לו
קיום מצד עצמו, אלא כל קיומו שאוב מן האל. בכך אשליית הקיום העצמי האנושית – "כי אם לא
היה העבודה היה האדם עומד בפני עצמו" – מתפכחת ומכירה באמת, שלפיה האדם מוכלל בקיום
האלוהי ובטל לגביו. תנועת ההתבטלות של האדם כלפי האל, הנעשית באמצעות תודעת הכפיפות,
מבטלת לא רק את האדם המתפלל, אלא את המציאות בכללה. זאת מפני שפעולת חשיפת האמת
ביחס לקיומו האונטולוגי של האדם חושפת אמת נרחבת יותר באשר לטבעה האמתי של המציאות
בכללה – "העבודה מורה כי הוא יתברך אחד והכל שלו וזה מורה על השלמתו"²⁸. ההכרה כי

²⁸ דומה כי כאן המקום להידרש מעט לשאלת מעמדה של המציאות בהגות מהר"ל. רולאנד גטשל ובירון שרווין
מצביעים שניהם על ניסוחים לשוניים שמהם אפשר לדעתם לראות בהגות מהר"ל עקרונות חשיבה אקוסמיסטיים
(גטשל, מהר"ל; שרווין, תיאולוגיה, עמ' 124–141). באופן חריף מהם קובע יונתן גארב כי הגותו של מהר"ל
אונימיסטית לגמרי, ובה "אין לעולם קיום אוניטי נפרד" (גארב, מקובלי פראג, עמ' 367–368). כמוהו קובעת גם תמר
רוס כי "חידושו של המהר"ל בנושא זה הוא בראייתו את הטבע כלא יותר מפונקציה של תודעה או הכרה חלקית [...]
במילים אחרות, אף המציאות האונטית (ולא רק דרכי הנהגתה) מוגדרת על-ידי תחומי ההתייחסות של המבחינים בה,
ומכאן ההבדל בין האמת מצד האלוקים לבין זו הנקלטת על-ידי נבראיו" (רוס, נס, עמ' 93). אף שאין הדברים
אמורים במפורש, אפשר לזהות בדברי רוס צעידה ברורה לכיוון קריאה אקוסמיסטית בהגות מהר"ל. גם מדברי
שלמה קסירר עולה קריאה אוניו-מיסטית ברורה (קסירר, מוות). הדברים הנאמרים למעלה מחזקים לדעתי טענות
אלו. נילי וינשטיין, לאחר עומדה על צדדיה השונים של השאלה, טוענת כי "מבדיקת כתבי מהר"ל מתברר שאי אפשר
לקבוע מה היתה תפיסתו מתוך הנאמר בטכסט כמשמעו, ומהטעם הפשוט שהוא לא התייחס לנוסחה "שהוא הכל

המציאות כולה בטלה כלפי האל מביאה להכרה שבעצם הכול אחד, בלוע בישות האלוהית. עובדה זו מלמדת על שלמותו של האל, שלמות הנגרמת מכך שרק הוא קיים באופן אחדותי חובק-כול. נמצא אפוא שלא זו בלבד שהתפילה מורה על "ביטול" האדם לפני האל, אלא היא מורה גם על "ביטול" המציאות כולה לפני האל, ביטול המאפשר את הבלעדיות של קיום האל על אחדותו ושלמותו.

לסיכום, התודעה הנדרשת מן המתפלל היא תודעת "ביטול" ביחס לאל, החושפת את בטלותו האונטולוגית. תודעה זו חושפת אמת כללית יותר בדבר בטלותה של המציאות כולה ביחס לאל.

א. 2. שלוש תפילות כנגד מה נתקנו?

הבנת התפילה כאקט ריטואלי של התבטלות משמשת את מהר"ל לא רק להסברת התודעה הנדרשת מן המתפלל, אלא גם להסברת עצם תיקון מצוות התפילה.

שלוש תשובות מציג מהר"ל לשאלה 'תפילות כנגד מה תיקנו'. תשובה אחת נאמרת כפירוש עצמאי על דרך הפשט, ושתי האחרות מובאות מן המפורש בתלמוד הבבלי. על דרך הפשט טוען מהר"ל כי שלוש התפילות נתקנו כנגד גופו, נפשו וממונו של האדם, "כי ראוי שישעבד האדם עצמו אל השם יתברך בעבודתו הן בגופו הן בנפשו הן בממונו" (נ"ע, עבודה ג', עמוד פב). מן התלמוד מביא מהר"ל את הדעות שתפילות "אבות תיקנום" או "כנגד תמידים תקנום" – "רבי יוסי ברבי חנינא אמר תפלות אבות תקנום רבי יהושע בן לוי אמר תפלות כנגד תמידין תקנום" (בבלי ברכות כו ע"ב). שלוש הדעות באשר לסיבת תקנת תפילות היום, מקבלות אצל מהר"ל הסברים רעיוניים-מטפיזיים שונים הנכרכים יחד סביב תמה מרכזית אחת: רעיון הביטול.

1. תפילה כנגד "דברים שהם לאדם"

שינה של שחרית היא עריבה על האדם ביותר [...] וכאשר האדם ישן שינה של שחרית וחפץ ותאב האדם להיות נמשך אחר השינה שהוא גופני ביותר כי אין לך שהוא גופני כמו הישן

ואין חוץ ממנו" במישור האונטולוגי, אלא במישור הרעיוני" (וינשטיין, תיאולוגיה, עמ' 123), ונוטה אני להסכים לדבריה.

שלא נשאר רק הגוף ואין הנפש פועל כלל [...] וצריך להתגבר האדם ולעמוד משינתו ולהתפלל
ובזה **משעבד האדם גופו אל השם יתברך** כאשר גובר על גופו [...]]
ותפלת **המנחה** היא בעיקר היום והאדם בזמן הזה מתעסק בעסקים אשר על האדם ביותר
והוא פונה מעסקיו אל התפלה ובזה **משעבד ממונו אל השם יתברך**.
וכאשר הוא **בערב** אשר האדם כבר הוא יגע מן העסקים והטרדות שהיה לו עד אותה שעה
ו**נפשו** מבקשת מנוחה [...] ולפיכך אמרו חכמים (ברכות ד' ע"ב) שלא לישן בערב קודם
התפלה וגם לא יאכל וישתה רק יתפלל, שבזה נראה שהאדם משעבד נפשו אל השם יתברך
שהוא יגע מן התנועה ומבקש המנוחה ועם כל זה **משעבד נפשו** ומתפלל (נ"ע, עבודה ג', עמוד
פב-פג).

על בסיס דרשת חז"ל "וואהבת את ה' אלהיך בכל לבבך" - בכל לבבך בשני יצריך ביצר טוב וביצר
הרע, ובכל נפשך אפילו הוא נוטל את נפשך, ובכל מאדך בכל ממונך" (בבלי ברכות נד ע"א) קובע
מהר"ל כי שלושה אלמנטים אלו – גוף, נפש וממון – הם "כל שלושה דברים שהם לאדם [...] בכל
חלקיו אשר יש לו" (נ"ע, עבודה ג', עמוד פג). כנגדם תוקנו שלוש תפילות, באופן שזמנה של כל
תפילה מתייחד בעמידתו כניגוד לנטייה מסוימת של האדם: תפילת השחר דורשת מהאדם
להתגבר על תאוות השינה הגופנית, תפילת המנחה דורשת ממנו לחדול מעיסוקיו הממוניים
ותפילת ערבית דורשת ממנו למנוע מנוח מנפשו. האקט שבו האדם מתגבר על נטיותיו הטבעיות
ובוחר בהפך שלהן, בתפילה, הוא גם פעולה נפשית פנימית של האדם וגם סימבול ריטואלי לתנועה
פנימית זו שאותו תיקנו חכמים כהנהגה יום-יומית מחייבת.

ולפיכך על ידי אלו שלשה תפלות האדם משעבד כל שלשה דברים שהם לאדם כמו שהתבאר
אם גופו אם ממונו אם נפשו אל השם יתברך, ובזה הוא תחת רשות העלה בכל חלקיו אשר
יש לו (נ"ע, עבודה ג', עמוד פג).

תנועת הנפש שאליה נדרש האדם בכל אחת מן התפילות אחת היא בשורשה: הכנעת צד מסוים
מעצמו ושעבודו לאל. סך תפילות היום מהווה תהליך שבו האדם נדרש לשעבד את כל מרכיבי
אישיותו אל האל.

כאן נוכל לשאול אם כאשר תיקנו חכמים את תפילות היום, ודווקא בזמנים הדורשים מן האדם
שעבוד עצמי, הם עשו זאת כאקט חינוכי שנועד לעורר באדם את תודעת הביטול, או שמא נועדה
תקנה זו להנכיח את רעיון הביטול המטפיזי בעולם המצוות המעשי. במילים אחרות: האם
התפילה אמורה להביא את האדם להתבטלות לפני ה' או שעליה לתת ביטוי ריטואלי לעצם רעיון

הביטול, בלא קשר לתודעה הסובייקטיבית של המתפלל. דומני כי התשובה לשאלה מאגדת את שתי האפשרויות: אמנם תקנת חכמים נועדה לעורר את האדם לתהליך תודעתי שבו הוא יכיר בהיותו בטל, ואולם פעולת התפילה מכוונת גם להנכיח במציאות את האמת המטפיזית העומדת בתשתית הכול – הביטול, וזאת ללא תלות בפעולה התודעתית של האדם. לפי דברים אלו, יסודה של התפילה בפעולה התודעתית של האדם, ואולם לאחר שתוקנה התפילה והפכה לחלק מהריטואל הדתי השגרתי, הועתק עיקר עניינה למישור הסמלי המלמד על בטלות ההוויה בכללה ביחס לאל. כך, גם האדם המתפלל ללא כוונה וללא תודעת עבד הכפוף לפני אדונו, מבצע במעשיו את "עבודת הביטול" הגנוזה ביסוד התפילה, שכן זו הפכה במהותה לעשייה סימבולית החושפת אמת אונטולוגית. דברים אלו נכונים גם ליתר האופנים שבהם מהר"ל מציע להבין את יסודה הרעיוני של התפילה, כפי ש נראה כעת.

2. תפלות אבות תקנום

כי התפלה היא אל השם יתברך שצריך האדם שהוא העלול פונה אל העלה ונתלה בו ולכך מתפלל אל העלה ודבר זה מבואר וזה שאמר ר' חנינא תפלות אבות תקנום, מפני כי האבות היו התחלה לכל העולם, שלכך נקראו אבות ולא הצדיקים הראשונים, כי העולם כולו נברא בשביל ישראל והאבות היו אבות והתחלה אל ישראל, וכאלו האבות הם העלול הראשון מן השם יתברך אשר העלול צריך אל העלה ונתלה בו יתברך כמו שהתבאר לפני זה, ומפני כך האבות שהם התחלה תקנו התפלות, כי התפלה היא מה שמתחבר העלול אל העלה יתברך (ני"ע, עבודה ג', עמוד פג).

הסברו של מהר"ל לדעה המובאת בגמרא כי "תפילה אבות תקנום" נפתח בקביעה כי התפילה נגזרת ממערכת היחסים השוררת בין העילה לעלול. מתוך כך נדרש הוא לשאלה מדוע דווקא האבות נדרשו לתיקון התפילות (ולא אדם הראשון או נח, לדוגמה). מהר"ל טוען כי האבות מתייחדים מיתר הצדיקים בהיותם ראשיתו של העם שבעבורו נברא העולם – "כי העולם כולו נברא בשביל ישראל והאבות היו אבות והתחלה אל ישראל". לפיכך האבות הם הנברא הראשון המהווה תכלית למציאות ולא אמצעי גרידא. הם העלול המהותי הראשון שנולד מן העילה, כלומר מן האל, ולכן הם שתיקנו את התפילה.

עניינה של התפילה לבטא את היות האדם עלול מה'. תלות העלול בעילה מומחשת באמצעות פעולת התפילה. הפנייה אל האל וההיתלות בו, הנעשים בעת התפילה, מורים כי הפונה הנתלה

באל חסר כל קיום עצמי – "התפלה היא מה שמתחבר העלול אל העלה יתברך". כלומר: בתפילה העלול מבטא את היותו בטל בפני עילתו.

מהסברו של מהר"ל לקביעת חז"ל כי "תפילות אבות תקנום" עולה כי לפי גישה זו התפילה מהווה הנכחה והמחשה של עמדת קיום מטפיזית של עלול נבחר הבטל אל עילתו. כיוון שהתפילה תוקנה עם ראשית הופעת עמידה קיומית זו במציאות – עם הופעת העלול הראשון, לא רחוק יהיה להסיק מכאן שהקביעה כי האבות הם שתיקנו את הריטואל המנכיח עמדת קיום זו משמעה שקיומה של התפילה הכרחי לקיומם כעלול. העמדה הקיומית של העלול הנבחר הבטל כלפי עילתו היא חסרת משמעות כל עוד העלול אינו מנכיח תדיר את מהות קיומו – את היותו בטל אל עילתו.

3. תפלות כנגד תמידין תקנום

ולמאן דאמר תפלות נגד תמידים תקנו, ר"ל כי התמידים שצוה השם יתברך להודיע כי העולם הזה הוא שב ומתקרב אל השם יתברך ואם לא היה שב אל השי"ת לא היה אל העולם קיום בעצמו, רק שהוא שב אל השם יתברך ולא נברא העולם שיהיה לעצמו, וכבר בארנו זה במקום אחר איך העולם הזה כמו שהושפע מן השם יתברך כך שב אל עלתו כי הוא תולה בעלתו ובוה הוא שב אליו יתברך, ולפיכך יש לאדם להקריב קרבן אל השם יתברך כי הקרבן הוא השבה והתקרבות אל השם יתברך כמו שאמרנו למעלה (ני"ע, עבודה ג', עמוד פד).

מהר"ל פותח את הסברו לדעה ש"תפלות כנגד תמידין תקנום" בהסברת טעמים של התמידים – "כי התמידים שצוה השם יתברך להודיע כי העולם הזה הוא שב ומתקרב אל השם יתברך ואם לא היה שב אל השי"ת לא היה אל העולם קיום בעצמו"²⁹. בהסבר הדעה כי "תפלות אבות תקנום" קבע מהר"ל כי התפילה מהווה ביטוי סמלי לתלות האדם באל. בהסבר הנוכחי מתווסף ממד חדש וקיצוני אף יותר, ולפיו התפילה איננה רק ביטוי סמלי לעובדת הבטלות האונטולוגית, אלא היא פעולה אקטיבית הממחישה ומהווה רעיון זה כאחד. דהיינו, אין התפילה מבטאת את שיבת המציאות לה' בלבד, אלא היא היא פעולת השבת המציאות בעצמה. אמנם מהר"ל אומר "כי התמידים שצוה השם יתברך להודיע כי העולם הזה הוא שב ומתקרב אל השם", אמירה שממנה אפשר להבין כי גם התמידים הם סמל גרידא, אולם נראה שאין הדבר כך, כיוון שבהמשך דבריו הוא קובע "כי הקרבן הוא השבה והתקרבות אל השם יתברך". במעשה ההקרבה עצמו נעשה ביטול מציאות אקטיבי. כאשר האדם מקריב קרבן הוא לוקח חלק אינטגרלי בתנועת ההתבטלות

²⁹ ועיין בספר גבורות ה', פרק סט, שם מרחיב מהר"ל בהסברים על רעיון הביטול הבא לידי ביטוי בעבודת הקורבנות.

של המציאות אל ה' – הוא מבטל בפועל קטע קטן מן המציאות, ובכך הוא נרתם הלכה למעשה לעבודת ביטול המציאות בכללה ומהווה במעשיו סמל לעצם עבודת הביטול. לאור זאת מהר"ל מבין את הדעה שהתפילות נקבעו כנגד הקרבנות כקיצונית אף יותר מהדעה ש"תפילות אבות תקנום", שכן לפי דעה זו פעולת התפילה מקבילה להקרבת קרבן ומהווה עבודת ביטול ממשית. את ההבחנה בין שתי הגישות אשר לפי האחת התפילה מבטאת את רעיון הביטול ולפי השנייה היא יוצרת ביטול בפועל, מחדד מהר"ל בדבריו הבאים:

ויש לך להבין אלו דברים דלרבי יוסי שאמר תפלות אבות תקנום סבר כי התפלה היא הקירוב אל השם יתברך מצד שהשם יתברך הוא עלה לעולם, והאבות הם התחלה לעולם לכך הם ראשונים **שהשם יתברך עלה להם** ולכך האבות תפלות תקנום, ומר סבר כי הקירוב בזה הוא מצד **כי העלול הוא שב אל עלתו** זו היא הקירוב הגמור שיש לעולם אל השם יתברך ולכך כנגד קרבן תמידים תקנום, **שהקרבן הוא מורה שהעלול שב אל עלתו** יתברך (נ"ע, עבודה ג', עמוד פה).

בדברים אלו מהר"ל מזהה את ההבדל בין שתי הגישות בשאלה מאיזה צד מתרחשת פעולת ההתאחדות: מצד העילה או מצד העלול. דומני כי הבחנה זו מצביעה על ההבדל שהעליתי – האם הריטואל האנושי מנכיח אמת אונטולוגית מטפיזית (עובדת היות העולם בטל), או יוצר אותה ממש (מבטל את העולם בפועל). ובניסוח הקרוב יותר לדברי מהר"ל: האם הפער בין העילה לעלול מצטמצם מעצם היות העילה עילה לעלול, או שהוא מצטמצם עקב פעולת התקרבות אקטיבית של העלול אל עילתו.

אך כיצד נעשית פעולה אקטיבית זו? כיוון שמהר"ל לא פירש זאת, אוכל רק לשער כי התפילה מקיימת אקט ביטול מציאות ממשי בכך שהיא מהווה פרישה משטף החיים וממישור העשייה. כאשר האדם מקדיש זמן לתפילה על חשבון זמן העבודה שלו, זמן שרוב בני האדם טורחים בו לקיומם הפיזי, מהווה הדבר תחליף להקרבת חלק ממצויאותו הפיזית של האדם³⁰.

גם בזמנים השונים שבהם מוקרבים הקורבנות מהר"ל רואה ביטויים שונים של רעיון הביטול:

וצוה השם יתברך להקריב בשחרית קרבן אליו כי העולם שב אל השם יתברך מצד התחלתו של עולם, וכן הוא שב אל השי"ת מצד השלמתו של עולם, כי סופו שהוא השלמתו הוא

³⁰ גם אם השערה זו אינה נכונה ומישור הביטול האקטיבי אינו מועתק אל התפילה או שהוא מועתק באופן שונה מזה שהצעתי, אין הדבר מעלה או מוריד לעניין הטענה הרחבה יותר המוצגת בפרק זה.

מתקשר ושב אל השי"ת ולזה ראוי שיהיה קרבן בשחרית כי השחרית הוא כמו התחלת העולם וקרבן בין הערבים שהוא גמר היום, ומזה הטעם עיקר התפלה עם הנץ החמה ועם דמדומי חמה דוקא שהוא השלמת היום [...] כי קרבן של שחרית וקרבן של בין הערבים הוא מצד העולם הזה שהוא שב אל השם יתברך מצד שהוא יתברך התחלתו של עולם כי אי אפשר שיהיה העלול בלא עלה, וכן מצד השלמתו אי אפשר העלול בלא עלה וקיום העלול בעלה [...] האברים ופדרים גם כן הקרבתם מורה כי הכל שב אל השם יתברך מפני שאין זולתו יתברך, אבל אין זה מצד עולם הזה רק שהוא יתברך מפני שהוא אחד הכל שב אליו כי אין זולתו יתברך, ולפיכך לא מצד היום בלבד ההקרבה אליו כי אז ההקרבה מצד העולם והיינו ביום רק אף בלילה יש הקרבה אליו. וזה כי מצד השם יתברך שהוא אחד ואין זולתו הכל שב אליו כי אין ראוי שיהיה דבר שאין שב אליו, כי כאשר הכל שב אליו השם יתברך הוא אחד [...] ולפיכך אברים ופדרים שנשארו מן ההקרבה שהיה ביום מקריב בלילה מפני שהכל שב אל השם יתברך עד שהוא אחד ואין זולתו וזהו גמר העבודה וההקרבה (נ"ע, עבודה ג', עמוד פד).

מועדי התמידים נקבעו בעתות סמליות: תחילת היום וסופו מהווים מעין "נקודות השקה" עם ה' שבהן "העולם שב אל השם יתברך מצד התחלתו של עולם, וכן הוא שב אל השי"ת מצד השלמתו של עולם"; ואילו הלילה מהווה מציאות של אינות. הקרבת היום היא מצד העולם והקרבת הלילה היא מצד שהוא אינו "כי מצד השם יתברך שהוא אחד ואין זולתו הכל שב אליו".

היום והלילה מבטאים שני סוגי ביטול: מצד היום הביטול הוא תנועה הנגזרת מתלות המציאות באל, ומצד הלילה, הביטול הוא מצד האל – מתוך ההכרה כי אחדות האל מאיינת כל דבר זולתו³¹. לפיכך בלילה מתגלה מישור ביטול רדיקלי יותר שבו אין העולם מתבטל כלפי האל, אלא בטל הוא כבר מעיקרו. עם זאת שני מישורי ביטול שונים אלו באים לידי ביטוי במקום אחד – על המזבח.

המשותף לשלוש הדעות

נראה שמביאור מהר"ל לשלושת ההסברים בשאלה כנגד מה נתקנו התפילות, עולה מכנה משותף אחד: בין שהתפילות מכוונות כנגד הצדדים השונים שהאדם מבטל כלפי ה', בין שהן מבטאות את תלות העלול בעילתו, ובין שהן מבטאות או אף מכוונות אקט ביטול אקטיבי של האדם כלפי האל, אחת היא התמה המרכזית שביסוד התפילה – הביטול.

³¹ על העמדה האקוסמיסטית העומדת בתשתית הגות המהר"ל עיין לעיל בהערה 28.

א. 3. הקונקרטיזציה הסימבולית במעשה התפילה

לאחר שראינו כי התפילות תוקנו לשקף (ואף לתקף) את רעיון הביטול, וכי רעיון זה הוא הנדרש לעמוד ביסוד תודעת האדם המתפלל, נבחן כיצד מהר"ל מוצא את ביטוי של רעיון זה בהלכות המעשיות-קונקרטיות של התפילה. נעיין במספר הלכות הנוגעות לאופני התפילה ונראה כיצד מהר"ל כורך אותן עם רעיון הביטול העומד ביסוד מוסד התפילה בכללו.

קביעת מקום לתפילה ושכר פסיעות

את הרעיון העומד בבסיס מה ש"אמרו בגמרא שיש ללכת אל בית הכנסת שהוא יותר רחוק מן האדם מפני שהוא נוטל שכר פסיעות"³² (ני"ע, עבודה ה', עמוד פט) מהר"ל מסביר באופן הבא:

כאשר הולך לבית הכנסת הוא נמשך אל השם יתברך להיות לו דבקות בו יתברך. וידוע כי המתנועע אל דבר הוא דבקות גמור עם המתנועע יותר ממי שהוא קרוב לו כבר, כי המתנועע אל דבר הרי אינו עמו ועם כל זה הוא הולך אליו וזהו דבקות וחבור גמור, ודבר זה בארנו למעלה גם כן. ולכך אמר שהקדוש ברוך הוא מונה פסיעתך כי אף פסיעה אחת יותר רחוק הקדוש ברוך הוא מונה כי הכל הוא לפי התנועה יש לו דבקות בו יתברך כי אם הולך מרחוק הרי זה מורה דבקות גמור בו יתברך לכך הולך מרחוק (ני"ע, עבודה ה', עמוד פט).

בדומה לכך הוא מסביר את דברי חז"ל שטוב לאדם לקבוע מקום לתפילתו (בבלי ברכות ו ע"ב, ז ע"ב):

משלימות התפלה שלא תהא תפלתו במקרה קרה, כי התפלה הוא הדבקות בו יתברך שהאדם מתדבק בתפלתו בו יתברך [...] ועל זה באה האזהרה שיקבע מקום לתפלתו, וענין קביעות המקום לתפלה מפני כי קביעות המקום מורה שאין התפלה שלו במקרה כי המקרה אין לו קביעות, ואם יושב פעם אחד במקום זה ופעם במקום אחר דבר זה אינו קביעות כלל ואין זה דבקות בעצם רק מקרה קרה [...] ודבר שהוא בקביעות אין לה הסרה כלל הפך המקרה שאין המקרה מתמיד [...] וזה הקובע מקום לתפלתו יש לו נטיעה ודבוק אצל השם יתברך לגמרי (ני"ע, עבודה ד', עמוד פו-פז).

³² עניינו של שכר הפסיעות שמזכיר מהר"ל נלמד מן הסיפור המופיע בבבלי (סוטה כב ע"א):

דהיא אלמנה דהואי בי כנישתא בשיבבותה, כל יומא הות אתיא ומצלה בי מדרשיה דרבי יוחנן. אמר לה: בתי לא בית הכנסת בשיבבותך? אמרה ליה: רבי, ולא שכר פסיעות יש לי?

בבסיס ההלכות של שכר הפסיעות וקביעת מקום לתפילה מזהה מהר"ל עיקרון אחד – דבקות האדם באל. דבקות זו מוצאת את ביטויה בשני אופנים מנוגדים: הן בתנועת המידבק אל מושא ההידבקות, הן בעמידתו הסטטית של המידבק, ונראה שהיא עולה בקנה אחד עם רעיון הביטול. מתוך פעולת ההידבקות האינטנסיבית של האדם באל³³ מתברר הרעיון – שעליו חוזר מהר"ל רבות בדברו על הביטול – כי אין לו לאדם, ואף למציאות בכללה, קיום עצמי "כי מצד השם יתברך שהוא אחד ואין זולתו". הלכות התפילה האלה הופכות אפוא לסימבולים של רעיון ההידבקות שמשמעו המטפיזי הוא ביטול המציאות כלפי ה'.

זמני התפילות

בהסבר למימרה של אבא בנימין על כך שהיה מצטער כל ימיו שתפילתו תהיה סמוכה למיטתו (בבלי ברכות ה"א), אומר מהר"ל:

כאשר עומד ממטתו נחשב נולד מחדש ולפיכך יש לו להתפלל מיד לפני בוראו, כדי שיתן אל לבו שאין לאדם קיום ועמידה בעצמו רק הוא נתלה בהשם יתברך ושהוא צריך להתפלל לפניו על צרכיו (נ"ע, עבודה ג', עמוד פה).

מהר"ל מחדש כאן כי היממה מהווה דגם מוקטן לחיי האדם. פעולת הקימה של האדם עם שחר מדומה לרגע צאתו לאוויר העולם – בכל בוקר "כאשר עומד ממטתו נחשב נולד מחדש". רעיון זה מוחל גם על שלב השינה: כאשר האדם הולך לנוח על משכבו, נחשב הדבר כאילו הוא הולך בדרך כל בשר ומפקיד את נשמתו ביד ה':

האהבה שיש לאדם אל השם ית' במה שהאדם מצד עצמו אינו דבר רק מן השם ית' בא האדם, ואליו האדם שב, כי הכל שב אליו ית' ואין דבר זולתו רק השם ית' והוא אחד ואין זולתו, ולפיכך אמרו ז"ל (שם ו', א') אף על גב שקרא ק"ש בבית הכנסת צריך שיקרא ק"ש ג"כ על מטתו [...] שיאמר [...] 'ה' אחד', שהוא ית' אחד ואין זולתו, ומצד שהוא ית' אחד ואין זולתו הכל שב אליו, ובה נשמתו הוא שב אל הש"י ומפקיד נשמתו ביד הש"י (נ"ע, נתיב אהבת השם (להלן: אהבת השם) א', עמוד לט).

³³ סביב השאלה אם הגותו של מהר"ל מגיעה לשערי האונימיסטיקה כבר נחלקו החוקרים. מן הצד האחד מדגיש יורם יעקבסון כי אין לזהות בהגות מהר"ל תפיסות אונימיסטיות, אלא "דבקות אמיצה ביותר" בלבד (יעקבסון, צלם, עמ' 117). מן הצד האחר קובע יונתן גארב כי הגותו של מהר"ל אונימיסטית לגמרי ובה "אין לעולם קיום אונטי נפרד" (גארב, מקובלי פראג, עמ' 367–368). אין בדעתי להכריע בסוגיה זו.

לאור הרעיון שיומו של האדם מהווה דגם מוקטן של מהלך חייו מהר"ל מפרש את קביעת חז"ל שעל האדם להתפלל בשכבו ובקומו. האדם נדרש לפתוח את יומו בתפילה סמוך לקימתו ממיטתו ולחתום אותו בקריאת שמע על מיטתו, משום שרגעים אלו מקבילים ללידתו ולמיתתו. הלידה והמוות הם רגעים שבהם מומחשת תלות האדם באל הבורא אותו והממית אותו. הריטואלים הסמליים של תפילה בבוקר ובלילה מנכיחים במהלך היום כולו את הרעיון "שאין לאדם קיום ועמידה בעצמו רק הוא נתלה בהשם יתברך" – כלומר את רעיון הביטול.

עינו, לבו ועצמו של המתפלל – אופן העמידה הפיזי הנדרש מן המתפלל

את קביעת חז"ל כי "המתפלל צריך שיתן עיניו למטה ולבו למעלה" (בבלי יבמות קה ע"ב) מסביר מהר"ל:

התפלה מה שהאדם הוא העלול וצריך אל עלתו, וידוע כי מצד שהוא עלול יש להיות עיניו למטה וכמו העבד שהוא עומד לפני רבו שעניו למטה, אמנם מפני שהאדם נתלה בעלה צריך שיהיה לבו למעלה אל העלה לכך יהיה לבו למעלה (נ"ע, עבודה ו', עמוד צב).

שתי מגמות סותרות קיימות בעמדה הנדרשת מן המתפלל: מחד גיסא הוא נדרש להשפיל עצמו מהיותו עלול ועבד; ומאידך גיסא הוא נדרש לעלות בלבבו ולשוב אל עילתו. עמדה דיאלקטית זו משקפת את שני הפנים השונים של תודעת העלול: את השפלות ביחס לעילה הנגזרת מהיות העלול נפרד ונבדל ממנה, ואת כמיהת הלב אליה, כמיהה הנגזרת מהיות העלול שב ובטל אל עילתו. שתי מגמות אלו, המכוננות תחושות סותרות, נגזרות כאחד מתוך תודעת הביטול של המתפלל. הכפילות התודעתית, שבה עיניו של האדם למטה ולבו למעלה, מוצאת את פתרונה באמצעות תהליך קונטמפלטיבי שאליו נקרא המתפלל – תהליך המכוון את שלמות הכוונה בתפילה:

ומשלמות הכונה בתפלה ההשפלה לגמרי עד שיחשב עצמו שאינו בריה כלל לגמרי. וזה אמרם [...] 'אין תפלתו של אדם נשמעת אלא אם כן משים עצמו כבשר' [...] כי עיקר התפלה אל השם יתברך מצד שהאדם הוא עלול ותולה בעלה [...] והוא כבשר שהלכה הצורה ממנו [...] אבל אם מחשב עצמו מה, אף אם מחשיב עצמו כמו עשב, סוף סוף יש לו צורה ומצד הצורה כל נמצא הוא דבר בפני עצמו מה שהוא ואין זה עלול גמור כאשר הוא בריה בפני עצמו. ולפיכך אמר אין תפלתו של אדם נשמעת אלא אם כן יראה עצמו כבשר (נ"ע, עבודה ו', עמוד צב).

מתוך שהאדם מחשב עם עצמו "שאינו בריה כלל", הוא מבטל בתודעתו את המחשבה כי יש לו קיום אונטולוגי עצמי, ובכך הוא מגיע אל "שלמות הכונה בתפילה". בשלמות זו, רעיון הביטול

בא לידי ביטוי גמור. ביטול זה מוצא כר סימבולי במרחב ההלכתי – הן במקום שבו נדרש האדם להתפלל והן באופן העמידה הנדרש ממנו. כך הלכות התפילה הופכות לסמל המביע את רעיון הביטול העומד ביסודה:

משלימות העבודה הזאת שיהיה מכיר ויודע כי הוא יתברך עלתו והעלול מקבל מן העלה עד כי נפשו תולה בעלה הוא השם יתברך וממנו יתברך חיותו וכל אשר צריך אליו ולפיכך אמרו [...] 'אל יעמוד אדם במקום גבוה ויתפלל' [...] כי התפלה היא שהאדם הוא העלול והשם יתברך הוא העלה והעלה יש לו מעלה וגבהות, והעלול הוא תחת העלה, ולכך אין שייך גבהות כאן כלל [...] והרי יש לחשוב אף שהוא מקבל יש לו גם כן מעצמו דבר מה, אבל האדם יכיר שאין לו דבר מעצמו כלל.

ולפיכך אמר צריך שיכוין רגליו, כי השוואת הרגלים מורה על ענין זה שהאדם בעצמו כאלו אין יכול לפעול דבר [...] ומעתה יכיר האדם שאין לו דבר מעצמו רק הכל מצד עלתו ית' ולא מעצמו דבר כלל [...] שדבר זה הוראה לגמרי על שאין לאדם כח כלל אפילו התחלת התנועה לעשות דבר (ני"ע, עבודה ו', עמוד צ-צא).

נמיכות המקום שממנה נדרש האדם להתפלל מצביעה על נמיכות העלולים ביחס לעילה ועל תלותם המוחלטת בה. הצמדת הרגליים בתפילה מורה כי לעלול כשלעצמו אין כל כוח ויכולת, אלא כל כוחו נובע מהעילה שלו.

כשם ששלמות הכוונה בתפילה היא בכך שיחשב האדם עם עצמו "שאינו בריה כלל", כך שלמות העבודה היא בהכרה ובידיעה של התלות המוחלטת הניטשת בין העילה ועלוליה, בין האדם לאל. ההכרה בתלות זו, המהווה לדעת מהר"ל את "שלמות העבודה", אפשרית מתוך "שלמות הכוונה" המאיינת את העלול בעילתו. כוונת האדם, שהיא תהליך קונטמפלטיבי של התבוננות בעובדת היותו בטל לה', מיתרגמת להכרה ולידיעה ברורה מתוך שהאדם מפנים את מסקנת ההתבוננות שלו. זוהי שלמות העבודה – תודעת הביטול.

התפילה הנאמרת על ידי ישראל דווקא

עד כה ראינו כי מהר"ל טורח להסביר כיצד רעיון הביטול בא לידי ביטוי סמלי בשורה של הלכות הקשורות לתפילה: שכר הפסיעות, מקום הקבע, עיתויי התפילה, אופן העמידה, אופי התודעה ואף המקום שממנו יש להתפלל. כל אלה תוקנו על ידי חכמים כדי לעצב את אופייה של התפילה שבאה להנכיח את רעיון הביטול בתודעת האדם, בין לאומר כי אבות תיקונה ובין לאומר כי כנגד תמידים נתקנה. אולם בכך טרם נסתם הגולל על הפרטים הסימבוליים הכרוכים בתפילה. מהר"ל

טורח ומונה פרט נוסף, שעם שנשזר הוא ביתר הפרטים הסימבוליים המכוננים את ריטואל התפילה, שונה הוא מהם מהותית:

אבל לא בחר השם יתברך בעבודה כי אם בישראל שהם עם אחד, וכבר בארנו הטעם כי העבודה הזאת מורה על אחדותו יתברך, ומפני כי הקרבן מורה על שהוא יתברך אחד ואין זולתו אין מתיחס לדבר כי אם ישראל שהם עם אחד ומצד הזה היא העבודה אל השם יתברך (נ"ע, עבודה א', עמוד עח).

כיוון שהתפילה מורה על אחדות ה', אחדות שמשמעה כי "אין זולתו", אין ראוי להתפלל אלא זה שהוא עצמו אחד. את האחד הזה מזהה מהר"ל עם ישראל. ברעיון זה מממש מהר"ל את עיקרון הסימבוליזם באופן רדיקלי ומרחיק לכת, כיוון שאם עד כה ראינו שהלכות התפילה השונות שתיקנו חכמים הן המסמלות את עיקרון הביטול העומד בשורש ריטואל התפילה, עתה מסתבר שגם העובדה ההיסטורית שעם ישראל הוא לבדו מתפלל אל ה' מסמלת רעיון זה. בכך מפקיע מהר"ל את בלעדיותם של חכמים בעיצוב מערכת הסימבוליקה של התפילה ומגלה כי בעצם בחירת עם ישראל מתכוון רעיון זה. לאמור, אין התפילה רק תקנה של חז"ל המביעה את רעיון הביטול, אלא היא תולדה של הנהגה היסטוריוסופית אלוקית שלמה המתמצית ברעיון בטלותה של המציאות כלפי ה'.

א. 4. סיכום

לדעת מהר"ל, התפילה היא ריטואל המבטא את רעיון הביטול בכמה מישורים – הן בתודעת המתפלל, הן בפרטים השונים של מעשה התפילה עצמו. ריטואל זה, אשר נועד לשקף (או לתקף) את עובדת בטלות האדם האונטולוגית אל עילתו, פועל כנגד כל חלקיו של האדם ומכליל בתוכו גם את כל עתות היום. מעגל היממה של האדם המתפלל סובב סביב רעיון הביטול, שאותו מנכיחות תפילותיו: שחרית, מנחה, ערבית וקריאת שמע שעל המיטה.

התפילה, שמעיקרון נועדה ליצור באדם תודעה של עבד הכפוף לפני אדונו ולהנכיח במודעותו את בטלותו האונטולוגית ביחס לאל, הפכה עם קביעתה לריטואל יום-יומי מחייב ונורמטיבי לסימבול המבטא את עקרון הביטול גם במנותק מתודעת המתפלל. עמידתו של האדם לפני קונו לבקש על צרכיו, עשותו כך בראשית יומו ובאחריתו, האופן שבו האדם עומד בתפילתו והעובדה שרק עם ישראל מתפלל אל ה' – כל אלה מצטרפים לכדי תפיסה הרואה במעשה התפילה הממשי, אשר

מתחולל לא בתודעת האדם אלא בגופו, את עיקר מהותה ופעולתה של התפילה – המחשה סימבולית של רעיון הביטול. אמנם תודעת האדם חשובה גם היא, והיא המביאה אותו לכדי "שלמות העבודה", אולם לא היא העיקר, אלא עשיית המעשה הריטואלי כשלעצמו. עצם סיטואציית התפילה מהווה את "עבודת הביטול" הנדרשת.

ב. מועדי השנה

בפרק הקודם, עת עסקנו בפירושו הסימבוליים של מהר"ל לתפילה הסמוכה למיטה ולקריאת שמע שעליה, נוכחנו כי הוא רואה ביממה מעין דגם מיקרו-קוסמי של המציאות, לפחות מן הבחינה הכרונולוגית. לאור זאת הוא רואה בתפילת השחר ובקריאת שמע שעל המיטה ריטואלים סימבוליים שעניינם להביע את בטלות המציאות אל ה' בראשית ההוויה ובסופה. בפרק זה נבחן כיצד מהר"ל מחיל את הדגם המיקרו-קוסמי גם על מעגל רחב יותר – השנה, וכיצד הוא מזהה בשלושת הרגלים סימבולים לשלבי ההוויה השונים. מתוך כך נבחן כיצד רעיון הביטול מובע במערכת סימבולית זו.

ב. 1. השנה ומועדיה כדגם מיקרו-קוסמי לתולדות היש: מטא-היסטוריה ומטריה

דע כי כל שנה ושנה בפני עצמו יש בה הויה מיוחדת, כאלו בכל שנה ושנה יש בה בריאה בפני עצמה. ולכך השנה מתיחסת ומתדמה אל העולם. וזה כמו שיש לעולם התחלה שנמצא נברא, כך יש בשנה התחלה, וזאת ההתחלה היא בזמן האביב, שבו התחלת הויה הנבראים. וכמו שיש לעולם שלימות הויה, ודבר זה זולת התחלת הויה, כי התחלת הויה, התחלה בלבד, והשלימה מצד שהוא שלם, וכך יש לשנה שלימות הויה, וזהו בזמן הקציר, שהתבואה היא בשלימות, ראויה אל הקציר. ויש לעולם חזרה ואסיפה, שאחר תכלית הכל, העולם נאסף אל המקיים, שאין עמידה לעולם בעצמו, ונאסף אל המקיים, שבו נתלה. וכן יש בשנה, בצאת השנה, הוא תקופת השנה, אין להויה השנה עמידה, ויש זמן אסיפה, שנאסף אל המקיים כמו שיתבאר (גבורות השם (להלן: גבורות) מ"ו, עמוד קעה).

התחלה-אמצע-סוף – זהו הדגם שמזהה מהר"ל בימי השנה ובימי העולם. דגם זה, אשר במישור המטא-היסטורי משרטט את מתאר קורות הבריאה מראשית עד אחרית – בריאת העולם, שלמות העולם והיאספותו העתידית – מתגלם בעונות השנה החקלאיות הסוגרות מעגל בכל שנה ושנה:

השנה מתיחסת אל העולם בכללו. ויש בשנה התחלת הויה, וזהו בחדש ראשון, שהוא חדש האביב, שבו יתחדשו הנבראים בכל שנה. ויש זמן האסיף והחזרה, וזהו בתקופת השנה, שהוא זמן האסיף. ויש זמן שהעולם הוא בשלימות ההויה, וזה בזמן הקציר (גבורות מ"ו, עמוד קעו).

'זמן האביב', 'זמן הקציר' ו'זמן האסיף' הם שלושת הרגלים : פסח, שבועות וסוכות. ברגלים אלו, שכבר בתורה שיבוצם נתלה בעונות החקלאיות השונות,³⁴ מזהה מהר"ל ציונים לשלושת מרכיבי ההיסטוריה והשנה – התחלה, אמצע וסוף. חג הפסח חל בזמן האביב, עת "שבו יתחדשו הנבראים בכל שנה". חידוש זה הוא הראשית, שכן באותה העת עולם הצומח מתנער מתרדמת החורף ומתחיל בפריחת האביב; חג השבועות חל "בזמן הקציר, שהתבואה היא בשלימות, ראויה אל הקציר". שלמות התבואה מלמדת על ה"זמן שהעולם הוא בשלימות ההויה" – כלומר על האמצע; חג הסוכות חל ב"זמן האסיף והחזרה", עת אנשים כונסים את תבואת השדות הגורנה. התבואה הנאספת מלמדת כי "יש לעולם חזרה ואסיפה, שאחר תכלית הכל, העולם נאסף אל המקיים, שאין עמידה לעולם בעצמו, ונאסף אל המקיים שבו נתלה". פעולת האיסוף מלמדת כי יש לעולם סוף.³⁵

במיקום הרגלים על לוח השנה לא תִּמָּה זיקתם אל הטבע והמציאות. מהר"ל אינו מסתפק בזיהויים עם שלביה הכרונולוגיים של ההויה, והוא מוסיף לכרכם אל המציאות בפן נוסף – בטבעה החומרי של ההויה :

הש"י ברא את העולם על פי ד' יסודות – אש, רוח, מים, ארץ – ועל ידיהם העולם נוהג [...]. והנה אלו ארבע פרקים כנגד היסודות הד': בפסח נדון על התבואה, שהיא פרי האדמה, והוא גדול האדמה; ובעצרת על פירות האילן, והוא יסוד הרוח, כי האילן הוא מתגדל ברוח; [...] ובראש השנה כל באי עולם וכו', וזה כנגד היסוד האש, כי הנשמה והנפש האדם הוא יסוד אש [...]. ולפיכך בד' פרקים העולם נדון (חידושי אגדות (להלן : ח"א) חלק א', ר"ה עמוד ק-קא).

³⁴ עיין למשל שמות כג, יד-יז; שם לד, כב ועוד.

³⁵ במודל הנ"ל מהר"ל מזהה את סוף השנה בהתאמה לשנה החקלאית, קרי בחודש תשרי. רעיון זה חוזר אצלו גם בדברו על השנה המקראית, המשתרעת מניסן עד אדר: "כי חודש אדר הוא סוף החודשים ומורה על הסוף ועל התכלית" (אור חדש עמ' קלג). ועיין עוד אור חדש, עמ' קלג-קלה.

בארבעה פרקים העולם נדון: בפסח שהוא חודש האביב, על התבואה, כי התבואה הוא התחלה, מצד שהתבואה היא מתגדל מן הארץ, ולפיכך גדילה ראשון. אמנם פירות האילן, בעבור שהפירות הם צריכים לשני מדריגות, מן הארץ אל האילן, ומן האילן לפרי, הם הם במדריגות האמצעות. והמים הם הסוף, כי כבר התבאר לך כי הסוף הוא התכלית, ואשר כל דבר נתך ונמס, והוא כמים המוגרים ארצה, ולפיכך המים הוא הסוף בודאי, ולפיכך בחג נדונים על המים, והוא התחלת האסיפה. ומפני זה הם ג' רגלים (שם עמוד קא).

בקביעת המשנה כי "בארבעה פרקים העולם נידון" (ר"ה א, ב) מוצא מהר"ל מערכת סימבולית כפולה: מצד אחד פרקי הדין מקבילים לצדדיו הכרונולוגיים של העולם; מצד שני מקבילים הם לצדדיו החומריים. ארבעת היסודות שעל פיהם "הש"י ברא את העולם", יסודות אשר מהווים את סך המציאות הפיזית, מקבלים ביטויים סימבוליים בארבעת פרקי הדין: פסח לאדמה, שבועות לרוח, ראש השנה לאש, חג הסוכות למים. ההקבלה בין מועדי השנה לתשתית החומרית של המציאות כרוכה במיקומם על לוח השנה החקלאי, באופן שבו נכרכים יחד שני מעגלי הסימבולים. כך, פסח משתייך ליסוד האדמה מהיותו חל בעת האביב, מצד "שהתבואה היא מתגדל מן הארץ". שבועות משתייך ליסוד הרוח מצד ש"האילן הוא מתגדל ברוח", ובחג השבועות פירות האילן מגיעים לבשלותם ולשלמותם ומובאים כביכורים אל המקדש. סוכות משתייך ליסוד המים מצד האסיף שבו, אסיף המלמד כי "כל דבר נתך ונמס, והוא כמים המוגרים ארצה".

ב. 2. מועדי השנה כסימבולים לאופני קיום מטפיזיים של העולם נוכח סיבתו

מה משמעות ההקבלה שמהר"ל עורך בין מועדי השנה לתבניתו המטא-היסטורית של העולם? אמרנו כי בפרשנותו הרעיונית לשלושת הרגלים, מהר"ל משרטט מערכת סימבולית המייצגת את סך ההוויה. כעת נבחן מה משמעותו של סך ההוויה הזה. בחינה זו תלמדנו כי בשלבי ההוויה השונים מהר"ל מזהה עמדות קיומיות שונות, מעין מספר מודלים של סוגי היתלות מטפיזית של ההוויה ביחס לאל. בבסיס כל שלוש העמדות הקיומיות הללו יעמוד רעיון דבקותה של ההוויה באל:

ומצד שלש בחינות אלו, יש לעולם מדריגה אלהית. כי במה שהוא נמצא מושפע מאתו יתברך, יש לו הצטרפות אל השם יתברך. והשני, הוא הפך זה, שהעולם הוא חוזר ונאסף אל סבתו

המקיים אותו, במה שהעולם נתלה בו יתברך ואין לו קיום זולתו יתברך, ובזה כל המציאות שב אל השם יתברך. וכמו שהענין הראשון, במה שהנמצאים הם מושפעים נמצאים מאתו, יש לעולם דבקות בו, כן דבר זה במה שהם שבים אליו תלויים בו, יש לעולם דבקות בו יתברך. השלישי, שיש לעולם דבקות והצטרפות אל השם יתברך בשביל הנמצאים עצמם, שיש בהם השלימות, ובשביל שלימותם יש להם דבקות בו יתברך (גבורות מ"ו, עמוד קעה-קעו).

התחלה-אמצע-סוף, היבראות-שלמות-היאספות – "מצד שלוש בחינות אלו יש לעולם מדריגה אלהית". בבחינת ההיבראות זיקת העולם לאל מושתתת על היות העולם מושפע מן האל, זיקת העולל אל עילתו, כך שלעולם "יש לו הצטרפות אל השם יתברך"; בבחינת השלמות זיקת העולם לאל מושתתת על היות העולם והאל שלמים כאחד. התכונה המשותפת מלמדת על שיתוף ברמת הקיום עצמו, כלומר שלמות העולם מצביעה על כך "יש לעולם דבקות והצטרפות אל השם יתברך" מהיות האל השלם בתכלית השלמות; בבחינת ההיאספות זיקת העולם לאל מושתתת על כך "העולם נתלה בו יתברך ואין לו קיום זולתו", דבר הנלמד מכך "שהעולם הוא חוזר ונאסף אל סבתו המקיים אותו". נמצאנו למדים כי תבניתה המטא-היסטורית של ההוויה מצביעה על בטלות ההוויה אל סיבתה, בטלות בעלת שלוש בחינות שונות.

כעת, כיוון שמהר"ל זיהה בכל שנה ושנה דגם מיקרו-קוסמי של ההוויה – "כי כל שנה ושנה בפני עצמו יש בה הויה מיוחדת, כאלו בכל שנה ושנה יש בה בריאה בפני עצמה" (גבורות מ"ו, עמוד קעה) – נוכל למצוא במעגל השנה עצמו – על התחלתו, אמצעיותו וסיומו – שלוש בחינות של התבטלות ההוויה ביחס לאל. בחינות אלו מובעות לדעת מהר"ל, בשלושת הרגלים עצמם:

ראוי שיהיו הזמנים האלו קודש לה'. כי אף שהאביב הוא דבר טבעי [...] יש עוד הויה על הויה יותר [...] והוא הדבקות בו יתברך. וכן זמן הקציר שיש בו שלימות הויית העולם הטבעי, עוד יש שלימות יותר עליון במעלה, והוא שלימות האחרון, ועל ידי אותה שלימות - הדבקות בו יתברך. וזמן האסיף, שיש להויה אסיפה, עוד יש אסיפה למעלה מאסיפה, עד שהכל נאסף אל הסבה הראשונה. ולפיכך ראוי בעצמו שיהיו הזמנים האלו מקודשים אליו יתברך (גבורות מ"ו, עמוד קעו).

חג הפסח, החל בעונת האביב שבה עולם הצומח מתחיל לפרוח, מבטא את בטלות העולם אל האל מצד היותו נברא ועלול ממנו; חג השבועות, החל בעת הקציר "יש בו שלימות הויית העולם הטבעי", מבטא את בטלות המציאות אל האל מצד שלמותם המשותפת; חג הסוכות, החל בעת איסוף התבואה, מבטא את בטלות ההוויה אל האל מצד היותה נאספת אליו. כך, מועדי שלושת הרגלים מצביעים על בחינותיה השונות של התבטלות המציאות אל האל. על כן מסביר מהר"ל

ש"ראוי שיהיו הזמנים האלו מקודשים אליו יתברך", לאמור שאת נקודות הזמן שבהן באה לידי ביטוי בטלות המציאות אל האל במישור הטבעי-חקלאי ראוי לקדש ולייחד אל האל. קידוש המועדים בעונתם מעלה לתודעת האדם את משמעם הסימבולי – בטלות האדם ובטלות המציאות כולה אל ה' יתברך.

עד כה עמדנו על כך שמהר"ל רואה את מעגל השנה כדגם מיקרו-קוסמי של כל תולדות ההווה. מעגל זה מתאפיין בשלושה סוגים של זיקות מטפיזיות אל האל, אשר עניינן אחד - בטלות ההווה כלפי האל. מהר"ל טוען כי מועדי השנה באים לבטא את שלוש הזיקות המטפיזיות הללו. העולה מכך הוא שניתן לראות בשלושת הרגלים עתות סימבוליות המבטאות את רעיון הביטול. עם זאת מהר"ל טרם נדרש לשאלה אם מוטלת על האדם עשייה ריטואלית ספציפית שעניינה הבעת רעיון הביטול, כפי שהוא משתקף במועדו של כל רגל. הידרשותו לשאלה זו תיעשה סביב הדיון במהותו של חג הסוכות שהוא, לדעת מהר"ל, המבטא בחריפות הרבה ביותר את רעיון הביטול. זאת בדומה לתפילת ערבית המבטאת את רעיון הביטול של העולם מצד שהוא אינו (כפי שראינו למעלה).

ב. 3. האספות העלול לעילתו - מצוות חג הסוכות כסימבולים לרעיון הביטול

כפי שראינו כעת, בכל שלושת הרגלים מהר"ל רואה סימבולים לבחינות שונות של ההתבטלות, סימבולים המורים על מספר סוגי יחסי התלות שבהם ניצבת ההווה נוכח סיבתה. ואולם את עיקר רעיון הביטול, ומשום כך גם את עיקר עבודת האדם הנגזרת ממנו, מהר"ל מזהה דווקא בחג הסוכות ובמצוותיו³⁶:

בחג המצות [...] יצאו ישראל ממצרים [...] כאלו נולדו ונתהוו לעם [...] חג השבועות בו נתנה התורה לישראל, וחג הסוכות הושיב אותם בענני הכבוד, וזהו נראה שישראל נאספים אליו יתברך ותחת כנפיו יחסו. לפיכך מצות סוכה לצאת מביתו של אדם שהוא מקומו, לשבת בצל

³⁶ יש להעיר כי בכתבי מהר"ל מצויים כמה הסברים שונים בדבר מצוות חג הסוכות ויסודותיהן הרעיוניים. אנו התמקדנו בהסבר הרואה במצוות החג שיקוף וסמל של תנועת ביטול ההווה בכללה, מפאת שייכותו לנושא דיונינו. להרחבת יריעת כיווני ההסברים השונים שמהר"ל נותן לחג הסוכות ומצוותיו עיין גבורות מו-מז; נייע עבודה ז'; ח"א בבא-בתרא עמ' קט; ח"א סנהדרין עמ' רד; ח"א ע"ז עמ' כא; נ"י פרקים ל"ב, ל"ה, ס"ב; גור אריה (להלן: ג"א) במדבר י, לד.

סוכה, כי צריך האדם להסתופפות. ולפיכך צריך לישב בסוכה, שהסוכה היא הסתופפות גם כן, והבן זה היטב (גבורות מ"ו, עמוד קעו-קעז).

כיוון שבעת חג הסוכות נאסף העולם אל השם יתברך, מצווים ישראל לצאת מביתם ולהסתופף בסוכות. פעולת הסתופפות זו מהווה לדעת מהר"ל ביטוי וסימבול לתנועת הסתופפות המציאות בכללה תחת כנפי ה'. כך, במצוות הישיבה בסוכה, יוצר האדם תנועת ביטול מיקרו-קוסמית המשקפת את ביטול הקוסמוס כולו. עבודת הביטול הנעשית בפעולת הישיבה בסוכה אינה מתרחשת במישור התודעתי של האדם, אלא במישור הריטואלי שהוא מבצע. האדם לא אמור להביא עצמו לכדי תודעת ביטול באמצעות קונטמפלציה זו או אחרת (דוגמת הדברים שפגשנו בסוגיית התפילה), אלא עצם פועלו הנורמטיבי הוא המביע והמכונן את רעיון הביטול.

גם את מצוות ארבעה מינים מהר"ל מסביר באופן דומה:

מצד השלמת הויה, העולם הזה מגיע לקנות השלמה יותר עליונה, והוא הדבקות בו יתברך. ולכך כתיב אצל מצות לולב 'ולקחתם וגו' ושמחתם לפני ה' אלקיכם' (ויקרא כג, מ), כי השלמת העולם מביא עוד השלמה אחרת עליונה, עד שיהיה להם הדבקות בו יתברך, ולכך נוטלין לולב ושמחים. וידוע כי השמחה היא בשביל השלמה העליונה, כשם שהבכי והאבל בשביל הפסד, כך השמחה בשביל ההשלמה. וכאשר ישראל מקבלים הדבקות בו יתברך, והוא השלמה האחרונה, ולכך כתיב 'ושמחתם לפני ה' אלקיכם' (נצח ישראל (להלן: נ"י) סב, עמוד רכה).

כיוון שבסוכות העולם נאסף אל ה', אזי בזמן זה "העולם מגיע לקנות שלימות יותר עליונה, והוא הדבקות בו יתברך". הידבקות העולם באל וההתבטלות אליו הם העילה לשמחה המיוחדת שישראל מצווים לציין ולחגוג – "ושמחתם לפני ה' אלקיכם". שמחה זו מובעת באמצעות נטילת הלולב. נמצא שמצוות נטילת הלולב מהווה, לדעת מהר"ל, המחשה ריטואלית נורמטיבית לתחושה הסובייקטיבית הנגזרת מעובדת הבטלות האונטולוגית של העולם כלפי הקב"ה. כיוון שבסוכות העולם בטל לעילתו, מתאפיין מועד זה בשמחה. מצוות החג, חושפת בעצם היעשותה את מקורה של השמחה העומדת ביסודה – ביטול האדם כלפי האל.

נמצא שמהר"ל מזהה הן במצוות הישיבה בסוכה הן במצוות ארבעת המינים ריטואלים הממחישים את התבטלות ההוויה כלפי האל ואת הלך הרוח הנגזר מכך. עבודת הביטול

המתבצעת במצוות אלו היא חלק ממערכת ההלכות הנורמטיביות. עניינה בהמחשה סימבולית של האמת המטפיזית שלפיה העולם בטל באלוהות. נראה כי עבודת הביטול מתבצעת בעצם העשייה הריטואלית, ללא קשר מהותי למתחולל בתודעה של האדם המבצע אותה.

ב. 4. סיכום

שלבי ההוויה כולם – בריאה, שלמות והיאספות מייצגים שלוש בחינות שונות של התבטלות העולם כלפי האל ומגולמים במחזור השנה בשלושת הרגלים. מועדי הרגלים, שבהם באות לידי ביטוי בחינות הביטול השונות גם בעולם הטבע, מקודשים לה' ומנכיחים בכך את הרעיון העומד בבסיסם, הנכחה המתמקדת בתודעת האדם. חג הסוכות, המגלם את הביטול הרדיקלי והממשי ביותר, מתהדר במצוות יחודיות שעניינן להביא את האדם להנכיח במעשיו את ביטול ההוויה: ישיבתו בסוכה מסמלת את היכנסות העולם תחת כנפי האל, ושמחתו בנטילת ארבעת המינים מלמדת על השלמות שהעולם זוכה לה עם הידבקותו המוחלטת באל והתבטלותו כלפיו. עבודת הביטול גופא מתכוננת ומגולמת במערכת המצוות הנורמטיבית של החג, ללא תלות מהותית בתודעת האדם המקיים אותן.

ג. השיבה במסע התשובה

עד כה סקרנו את עבודת הביטול שאליה נקרא האדם במשנת מהר"ל בשני מעגלים: מעגל היממה ומעגל השנה. נוכחנו כי בשניהם מהר"ל רואה דגם מיקרו-קוסמי לתולדות ההוויה שעיקרו בשלושת שלביה: התחלה-אמצע-סוף. האדם בעבודתו נקרא להביע את הרעיון שלפיו בכל אחד משלושת השלבים הללו יש פן של ביטול המציאות נוכח האל. את הביטוי החרף והרדיקלי ביותר לביטול זה מצאנו באחרון שבשלבי ההוויה – בתפילת ערבית, ובעיקר בחג הסוכות ובמצוותיו. כעת נסקור מעגל שלישי שגם בו מופיע הביטול בשלושת השלבים הנידונים ועיקרו מובע דווקא בשלב האחרון. מעגל זה הוא מעגל חייו של האדם: לידה-קיום-מיתה. העבודה שבה האדם מביע את רעיון הביטול במעגל זה היא החזרה בתשובה, וזו, לפי מהר"ל, יונקת את מהותה ומשמעותה ממיתה האדם באחרית ימיו.

סקירתנו תתמקד במספר היבטים של משנת התשובה בהגות מהר"ל. מתוך היבטים אלו אבקש לשרטט תמונה שלמה של משנת התשובה. טענתי תהיה כי התמה המרכזית העומדת בבסיסה של כל משנת התשובה של מהר"ל היא רעיון הביטול.

למותר לציין בשולי הדברים כי התשובה במשנת מהר"ל מהווה מרכיב תיאולוגי-פסיכולוגי מרכזי, שהוא הרבה יותר מאמצעי טכני לתיקון פגמים רוחניים כאלה ואחרים. התשובה לדידו מהווה שיקוף בהיר ביותר לתנועת האדם בפרט ולתנועת המציאות בכלל – השיבה אל ה'³⁷.

ג. 1. פתיחה - שני מודלים לתשובה: מחיקת העבר או שיכתובו

מצוות התשובה, מעצם שמה, מורה על שיבה אל ה'. שאלות כגון "מהו האופן בו יש לשוב אל ה'?", "מהי שיבה זו?" ו"כיצד שיבה זו אפשרית?" נדונו לאורך הדורות, ויש בעניינן דעות שונות ומגוונות. ניתן לסכם דעות אלו, גם אם במחיר הדיוק, בשני המודלים שמציג הרי"ד סולובייצ'יק³⁸:

חוטא הבא לעשות תשובה על מעשים רעים שעשה בעבר [...] מה יעשה באותן שנים עברו הצרורות לו בזכרונו? [...] האם ימשיך להזדהות עם השנים הללו או שימחוק אותן כלא היו? [...]

יש גם דרך אחרת, זו של העלאת הרע ולא דוקא ביעורו [...] בדרך זו ניתן לאדם להזדהות עם העבר ויחד עם זאת להיות בעל תשובה [...] היודע לא לשכוח את העבר [...] אלא דווקא לזכור את החטא ולרתום אותו לתפקיד חדש ולהשתמש בו כדי להגביר בקרבו את עוז

³⁷ לתולדותיו של רעיון התשובה בכלל ולמרכזיות שתפס בהגותם של הוגים יהודים שונים במהלך הדורות עיין גרוס, תשובה, עמ' 1-56. הרעיון הכורך את שיבת האדם לתהליך השיבה הקוסמית קיבל פיתוח נרחב במיוחד בהגותו של הרב קוק, אשר זיהה את תהליך התשובה הביורגרי כנכלל בתהליך התעלות העולם הקוסמית. על משנת התשובה של הראי"ה קוק עיין למשל איש-שלום, דת; ש"ה ברגמן, "מוות ואל-מוות במשנתו של הרב קוק" (בתוך ברגמן, הוגים, עמ' 110-101); בן-שלמה, שלמות; שריאל, התשובה; גלמן, תשובה.

³⁸ את ההשראה להצגת פתיחת הדברים באופן הנ"ל ואת אופן עריכת הציטטה מהגרי"ד קיבלתי ממאמרו של שלמה קסירר (קסירר, מוות).

הגעגועים דקדושה הפורצים בקרבו – הוא הזוכה לתשובה כזאת המעלה את הרע למדרגה של טוב³⁹ (על התשובה, ירושלים תשל"ה, עמ' 171–176).

דומה כי רוב ההוגים היהודים ביכרו את האפשרות השנייה הרואה את העבר כחומר גלם בר תיקון והעלאה, וסביבה גיבשו את משנת התשובה שלהם. להלן נראה שדווקא מהר"ל ביכר את האפשרות הראשונה, וכתנאי לתשובה הציב את דרישת ביטול העבר ומחיקתו על ידי מחיקת ה'אני' שאליה נדרש השב. עם זאת נראה שמחיקת העבר הפרטי נשזרת בהגותו בתהליך רחב יותר המורה על היות המציאות כולה נמחקת ומתבטלת ביחס לאל.

ג. 2. חטא ותשובתו

עיקר ויסוד גדול לתשובה, שיתבייש בעל התשובה [...] כי פירוש דבר זה כאשר האדם מתבייש מן החטא, מורה שהוא מסלק עצמו ומרחיק עצמו מן החטא לגמרי, שכל בושה, שהוא מתבייש מדבר, מרחיק עצמו ממנו [...] ועוד יש לך לדעת מדריגת המתבייש, שיש לו מדת הפשיטות [...] כי הבושה היא פשיטות אל האדם [...] ומפני כך מוחלין לו, כאשר יש לו מדת הפשיטות, שמתפשט ממנו החטא (נ"ע, נתיב התשובה (להלן: תשובה) ה', עמוד קס).

מהר"ל קובע כי "עיקר ויסוד גדול לתשובה, שיתבייש בעל התשובה" מפני שבכך האדם "מסלק עצמו ומרחיק עצמו מן החטא לגמרי". דייקא כי לא בתיקון חטאי העבר מדובר – החטאים שרירין וקיימין⁴⁰. האדם עצמו הוא הנדרש להשתנות, הוא הנדרש להסיר משכמו את שייכות החטאים אליו. על ידי הבושה האדם הופך את עצמו לפשוט, ובכך יוצר נתק בינו ובין עברו. כיצד בדיוק קורה הדבר? לכך נדרש מהר"ל ומסביר:

המשים עצמו שפל ופחות, הקב"ה עובר על פשעיו, כי בעבור שהוא משים עצמו כאלו לא היה כלל, ובשביל כך הוא אדם פשוט לגמרי, ובודאי צד הפשיטות אין כאן חטא [...] ולפיכך אמר שאם משים עצמו כשיריים, דבר זה הוא פשיטות גמור, ומפני כך הש"י מוחל לו החטאים, כי

³⁹ שלמה קסירר מציין במאמרו הנ"ל (קסירר, מוות, עמ' 43) כי שתי הגישות שמונה הגרי"ד נשענות על שתי נקודות התייחסות שונות ביחס לזמן: זו הרואה בו משך ליניארי (וממילא שוללת אפשרות לשינוי העבר) וזו הרואה בו אחדות אורגנית (וממילא מאפשרת לעצב מחדש את העבר). את גישות התשובה ויחסן לגישות ביחס לזמן, שזר הגרי"ד בספרו "איש ההלכה – גלוי ונסתר" (ירושלים תשל"ט, עמ' 97–94). קסירר אף מפנה לשני מקורות מעניינים המבארים את הדברים לאור הקשרם הפילוסופי: גולדמן, תשובה; שורץ, הגות, עמ' 314–332.

⁴⁰ על שאלת ממשותם של החטאים, יחסם לחיסרון האימננטי בהווה ומקומם במשנתו של מהר"ל עיין בהרחבה שיפרוביץ, חסרון.

הוא מסולק מן החטא עד שהוא פשוט לגמרי, ודבר זה מבואר. וכן טעם מה שאמר כל המעביר על מדותיו מעבירין על פשעיו, כי גם זה מורה על מדת הפשיטות, ולכך עובר על מדותיו ואינו מעמיד על מדותיו, מפני הפשיטות שיש בו, לכך מעבירין פשעיו, אבל מי שאינו עובר על מדותיו, הרי אין בו מדת הפשיטות לכך חטאו ג"כ בלתי הסרה (נ"ע, תשובה ז, עמוד קסו-קסז).

דע כי המשים עצמו שפל ופחות, הקב"ה עובר על פשעיו, כי בעבור שהוא משים עצמו כשיריים דהיינו כאלו לא היה דבר כלל ובשביל כך הוא פשוט לגמרי [...] ומפני כך הש"י מוחל לו החטאים כי הוא יסולק מן החטא ודבר זה מבואר. וכן טעם מה שאמר 'כל המעביר על מדותיו מעבירין על פשעיו' [...] כי גם זה מורה על מדת הפשיטות [...] ולכך העובר על מדותיו ולא נקבע בו מה שעשה לו חבירו – אינו נקבע בו גם כן פשעיו (ח"א חלק א', ר"ה עמוד קיד-קטו).

לפי דברי מהר"ל, כיוון שהאדם "משים עצמו כאלו לא היה כלל" חטאיו נמחלים. תהליך התשובה של האדם אינו מתמקד אפוא בשינוי היחס אל מצווה זו או אחרת, בתיקון מידה כלשהי או בקבלה לעתיד בדבר הנהגה דתית מתוקנת, אלא בשינוי תודעתי מקיף בשאלת מהות הקיום העצמי מבחינה אונטולוגית. האדם נדרש להכיר באינותו ובאפסותו. הכרה זו חושפת את פניה העמוקות של המציאות, חשיפה שאינה מסתכמת בתמורה אפיסטמולוגית פנימית, אלא בהתמרת המציאות עצמה לפרספקטיבה עליונה, אשר יוצרת שינוי אף ביחסו של האל אליה. לאמור, כאשר האדם תופס עצמו כיש, אזי גם האל מתייחס אליו כיש, ועל כן לחטאים יש מצע להשתרע עליו – האדם המורכב. אולם כאשר האדם מעמיק תפיסתו ותופס עצמו כאין, כפשוט, אזי גם האל מתייחס אליו ככזה, וממילא אין לחטאים כל מציאות שבה יוכלו להיאחז⁴¹. כך התמורה

⁴¹ דבר זה יובן לאור הדרך שבה מהר"ל תופס את החטא ומהותו. בהדרשו לשאלה זו קובע קסירר כי "המהר"ל מדגיש במספר מקומות כי עיקרו של החטא הוא הקרע והפירוד שהוא גורם, ולא העבירה על מצוות ה' בלבד" (קסירר, מוות, עמ' 45, הערה 13). כן מציין קסירר כי אליבא דמהר"ל "החטא יוצר מחיצה המבדילה בין נשמתו של האדם ואף בין ההוויה כולה, לבין מקורה הא-להי. התשובה היא פירוק של אותן מחיצות, ביטול הניכור והריחוק והתאחדות מחודשת עם ה"י" (שם, עמ' 45). לאור דבריו נוכל לומר כי החטא יוצר זיקה בין האדם לבין המישור המוחשי-פיזי המורכב של המציאות. תנועת השיבה אל ה' וההתנערות מן החטא עוברת דרך שישוע זיקה זו והתדבקות במישור המופשט והמטפיזי שבו מתאפשר לנשמה לשוב אל מקורה ולדבוק בה'.

שיפרוביץ' מציין כי אין הדברים מסתכמים במישור יחסי אל-אדם, אלא משתרעים על מישור יחס האל להוויה כולה. כך קובע הוא כי "המהר"ל יוצא נגד התפיסה הקלאסית אודות החטא כעבירה על דבר ה' [...] החסרון הוא שורש לפגם ההוויה כולה [...] החטא הוא חסרון-אונטולוגי המושרש בסדר הבריאה" (שיפרוביץ', חסרון, עמ' 15–16), וכי "חומרת העבירה אינה בהמריית ציווי ה' בלבד, אלא בהמשך תהליך ההיפרדות שהחל עוד קודם חטא אדם הראשון. שורש הפירוד הוא ב'חסרון הראשון' שאיפשר בריאה [...] ודאי שמדובר בחסרון אונטולוגי, שמשמעותו

התודעתית, המהווה לפי דברים אלו את עיקר התשובה, יוצרת מציאות חדשה שבה החטאים בטלים. עיקרה של מציאות זו הוא דווקא בהיותה בטלה מבחינה אונטולוגית. זאת בניגוד למציאות הקודמת, שבה היו לחטאים אחיזה וממשות, אשר התאפיינה בתפיסה אונטולוגית מוטעית, שלפיה תפס האדם עצמו כיש וכמורכב. כאשר האדם מבטל עצמו, לא רק שהוא מתרחק מהחטאים וממימד קיומם הלכאוראי, אלא הוא מידבק בקב"ה ובקיומו המוחלט.

עבודת התשובה כפי שראינוה עד כה אינה מתמקדת בחטא זה או אחר, ומשום כך גם אינה שייכת לזמן זה או אחר בחיי האדם. התשובה היא תנועה כללית שהאדם נדרש לחולל באופן מתמיד. כך עבודת התשובה, הנעשית באמצעות עבודת הביטול העצמי, מהווה כר תמידי לתודעת הביטול שהאדם נדרש לרכוש ולחולל עת מקריב הוא את ממד קיומו הארצי אל ה':

מי שיש לו לב נשבר ונדכה דבר זה נחשב כאלו מקריב עצמו אל הש"י שהרי זובח רוחו ונשמתו (נ"ע, תשובה א, עמוד קמט).

ג. 3. תשובת האדם לראשיתו

עד כה ראינו כי עיקרו של תהליך התשובה לדעת מהר"ל מצוי בביטול העצמי שנדרש לעשות בעל התשובה. כעת נראה כי תהליך ביטול זה חושף את תכונת הקיום הבראשיתית של האדם, קיום שבו האדם נקי מחטא. עובדה זו, מלבד היותה מקור שמו של תהליך התשובה, מלמדת, לעניות דעתי, על פן נוסף של ביטול הטמון בתהליך התשובה:

התחלת האדם כאשר נולד היה בלא חטא, וכאשר שב בתשובה הוא שב להיות כמו בראשונה שהיה בלא חטא. ואם לא היה התחלתו טוב אין כאן תשובה, רק ע"י שיש לו התחלה טובה [...] חוזר בתשובה אל התחלתו שהיה בלא חטא מתחלה (ח"א חלק ד', עבודה זרה עמוד מא).

החוטא כאשר הוא שב בתשובה הוא מצד שהוא שב אל התחלתו שהיה בלא חטא (נ"ע תשובה ח', עמוד קעא).

אמביוולנטית: יצירה וחטא. 'החלל' הפנוי שנוצר בעקבות החסרון איפשר בריאה אך הותיר גם תהום לנפילה" (שם, עמ' 84). מדברים אלו אנו למדים כי החטא נכרך בעצם היות ההוויה, עד אשר בעת שאנו אומרים שהאדם מתנער מחטאיו אומרים אנו בעצם כי מתנער הוא מהווייתו, כי הוא מבטל עצמו.

לחיתום הדברים נוסף את קביעת מהר"ל המפורשת "כי הרע מפאת החומר" (ג"ה הקדמה שניה, עמ' ו).

מדוע מהר"ל מוצא לנכון לקבוע כי התשובה מושתתת על אופי קיומו הראשוני של האדם? האם דיוק אטימולוגי בלבד מצוי לפנינו, או שמא נקשרים הדברים לתפיסה נרחבת ועמוקה יותר?

דומה כי קביעה זו מאירה פן נוסף של ביטול הטמון בתהליך התשובה. ייחוס התשובה לנקודת ההתחלה של האדם נשזר במבנה המחשבתי שכבר ראינו של 'התחלה-אמצע-סוף'. מבנה זה חושף כמה אופנים שבהם המציאות תלויה בסיבתה: תלות היוצא מן הדבר, תלות הדומה לדבר, ותלות הנאסף אל הדבר. בתהליך התשובה שאליו התוודענו עד כה האדם נדרש להתנער מקיומו הקודם ולהפוך עצמו לפשוט. כאשר האדם הופך עצמו פשוט הוא נתלה באל מצד הדמיון, מצד תלות הדבר הדומה אל הדבר - האדם הפשוט דומה לאל, שהוא הפשוט מכל פשוט⁴². כעת מתגלה בתהליך התשובה אופן נוסף של בטלות - תלות הדבר היוצא מן הדבר. השיבה, במובנה האטימולוגי והמטפיזי כאחד, מתאפשרת כאשר האדם חושף את אופי קיומו הראשוני, קיום שהיה כלול בפשיטות האלוקית עצמה:

זה שאמר גדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד כי משם התחלת ההויה מן האדם, וכבר אמרנו כי התשובה הוא שחוזר אל התחלתו והתחלת האדם מן תחת כסא כי משם הנשמה חצובה ועד שם מגיע הפשיטות הזה, כי התשובה הזאת היא הפשיטות הגמור, ולכך אמר גדולה תשובה שמגעת עד כסא הכבוד (נ"ע תשובה ב', עמוד קנב-קנג).

אם כן אין התשובה רק עבודה שבה האדם מתבטל כלפי בוראו באמצעות הפשטה עצמית, אלא כוללת היא גם פן סימבולי: באמצעות עבודת ההפשטה האדם חושף את ממד בטלותו ההתחלתי הקודם לכל עמלו והווייתו – ממד שבו הוא בטל אל ה' מצד שבראשית הווייתו הוא עוד היה כלול בו.

⁴² יסוד זה שלפיו האדם מידמה לאל בתכונת הפשיטות המשותפת מהווה נדבך מרכזי מאוד בהגות מהר"ל. כאשר מהר"ל נדרש לעמוד על מהותו של צלם האלוהים אשר באדם, הוא פורס תחילה בהרחבה את השיטה שלפיה צלם אלוהים שבאדם הוא עובדת היותו מלך בתחתונים, דבר המתבטא בזקיפות קומתו. אולם אחר כל זאת אומר מהר"ל כי "פירוש הגון הוא, ואם אתה רוצה לפרש מלת בצלמו [...] לפי האמת [...]", לאמור שפירושו של צלם האלוהים שבאדם לאמתו אינו במעמדו של האדם בעולם, אלא בדבר אחר. מהר"ל ממשיך ומבאר כי דבר זה הוא הפשיטות המוחלטת השייכת לאדם ולאלוהים בלבד: "כל הנבראים יש להם דבר זה שדבק בבריאתם הפאר וההדר בלתי גשמי, רק אצל האדם הוא נקרא צלם אלהים שהוא יותר אלהי. והדבר הזה ברור כי המלאכים אף שהם נבדלים מן הגשם אין נבדלים לגמרי, אבל האדם מה שמקבל האדם – הוא כח נבדל לגמרי, אף שהוא עם נושא ולא נמצא בלא נושא, יש לדבר נבדל המקבל האדם פשיטות יותר [...] כי אשר הוא מקבל הוא נבדל לגמרי והבן הדברים האלו (דרך חיים ג', יד, עמ' קמג-קמד). צלם אלוהים שבאדם אינו עובדת היותו מלך בתחתונים, אלא עובדת היותו חף מהם. העובדה כי האדם מידמה לאל בפשיטות המוחלטת מביאה לעניות דעתי להבנה כי האדם כלול במהותו באלוהות. בזאת הוא נבדל מהבריאה, אולם בזאת הוא נכלל באלוהות. וראה עוד בנושא מהות האדם יעקבסון, צלם; קליינברגר, מחשבה, עמ' 30–41; וסרשטיין-ורנט, תפיסת האדם, עמ' 155–158.

נמצא שתהליך התשובה, שברמת הפרקסיס נדמה כאחד, מכיל שני תהליכים מקבילים. מחד גיסא האדם הופך עצמו לפשוט ובזה הוא מתבטל כלפי ה' מצד הדמיון. מאידך גיסא האדם מחזיר את עצמו למצב קיומו ההתחלתי ובזה הוא מתבטל אל ה' מצד היותו נובע ממנו ועלול לו.

בדרך אגב אומר כי עובדת היות האדם בטל אל ה' מעיקרו עומדת בבסיס פעולות נוספות הנדרשות ממנו, מעבר לפעולת החזרה בתשובה. וכך כותב מהר"ל⁴³:

האהבה שיש לאדם אל השם ית' במה שהאדם מצד עצמו אינו דבר רק מן השם ית' בא האדם ואליו האדם שב, כי הכל שב אליו ית' ואין דבר זולתו רק השם ית' והוא אחד ואין זולתו (נ"ע אהבת השם א', עמוד לט).

יראת שמים היא המעלה שהיא עיקר כל המעלות [...] כי יראת שמים מה שהאדם הוא עלול אל השם ית' (נ"ע נתיב יראת השם ג', עמוד כו).

ג. 4. עת ההיאספות ותשובתה

עד כה ראינו כי עבודת התשובה חושפת ויוצרת שני פנים שבהם האדם בטל אל ה': בטלות מצד הפשטות (הדמיון) ובטלות מצד הראשית. עם כל זאת, את עיקר משקל הביטול בעבודת התשובה מהר"ל מוצא דווקא בצלע השלישית של המבנה המדובר – הבטלות מצד הסוף, מצד היאספות האדם אל ה' במיתתו:

עיקר התשובה יום אחד קודם מיתתו שימות מתוך התשובה, ולפיכך אף אם עשה תשובה בילדותו צריך שיהיה התשובה כל ימיו שימות בתוך התשובה, שאם ימות מתוך התשובה שהוא שב אל ה' בעת מותו תשוב הנשמה ג"כ אל האלהים אשר נתנה, וזהו תשובה לגמרי אל הש"י עד שנשמתו צרורה בצרור החיים וכ"ז מחמת שהוא מת מתוך התשובה (דרך חיים ב', י, עמוד צז-צח).

⁴³ קליינברגר מציין, בדומה לדברינו, כי היראה והאהבה אצל מהר"ל נגזרות מהכרה שכלית: "יראת ה' – כמוה כאהבת ה' – ניתפסת איפוא תפיסה אינטלקטואליסטית מובהקת. היא פונקציה של הכרת אלוקים או בניסוח המהר"ל: של 'החכמה העליונה' ושל 'השגה לעמוד על אמתת הש"י' במידה 'שאפשר לאדם להשיג ע"י 'טורח וחפוש גדול' (קליינברגר, מחשבה, עמ' 109).

אם היה כל ימיו חוטא אין תקנה אליו לשוב יום או יומים לפני מיתתו, כיון שכ"כ זמן היה בחטא, ועל זה אמר שוב יום אחד לפני מיתתך, שאף אם חטא כל ימיו, יש לו לשוב אף יום אחד לפני מיתתו, ומועיל לו התשובה [...] ועוד יש לך לדעת כי רמז בזה דבר מופלג כי עיקר תשובה קודם וסמוך למיתתו, ולא שישוב זמן הרבה קודם מיתתו, וזה מפני כי האדם במיתתו, ראוי לשוב אל הש"י, ולפיכך אם שב קודם מיתתו, אז במיתתו שב אל הש"י לגמרי, להיות נשמתו צרורה ודבוקה עם הש"י וזה ידוע (נ"ע תשובה ב', עמוד קנא).

מהר"ל קובע "כי עיקר תשובה קודם וסמוך למיתתו [...] כי אדם במיתתו ראוי לשוב אל הש"י", ובכך הוא מחבר בין שיבת האדם התודעתית אל ה', לבין שיבתו הפיזית. דומה כי חיבור זה אינו סמלי גרידא. מהביטויים הנשגבים בדברי מהר"ל, דוגמת: "רמז בזה **דבר מופלג כי עיקר תשובה** קודם וסמוך למיתתו" נראה כי עמידה על מהות החיבור שיוצר מהר"ל בין תשובת האדם ומיתתו יכולה להוות פתח נרחב להבנת עומקה של תשובת האדם אל ה' אליבא דמהר"ל.

לאור הדברים שראינו עד כה, ולפיהם עבודת התשובה נעשית על ידי רכישת תודעת פשיטות, קרי בביטול, נקל להבין מדוע עיקר התשובה הוא בעת מיתת האדם. תודעת הביטול שרכש האדם בעת חזרתו בתשובה מנתקת אותו ממישור החיים הגשמי והמורכב ומביאה אותו לתודעה של פשיטות שבה כבר אין לו קיום, שהרי הוא בטל. משום כך גם הקב"ה מתייחס אליו כאל פשוט ובטל, וממילא החטאים המורכבים שחלו במישור החיים הגשמי אינם מתחברים אל האדם. ההתמרה התודעתית הזו - מתודעה של 'יש-מורכב' לתודעה של 'פשוט-בטל' - היא היוצרת את השינוי ביחס של הקב"ה אל האדם. בעת המיתה תהליך ההתמרה התודעתית מתממש במישור הקיום הפיזי ממש, עת נשמת האדם עולה אל מתחת כסא הכבוד. בכך הופכת תשובת האדם לחלק מתהליך החושף את היות האדם בטל אל ה' בעיקרו, תהליך שמתחיל מחציבת נשמתו מתחת לכסא הכבוד, ממשיך בעת שהאדם מפשיט עצמו בתודעתו, ומסתיים בעת שהאדם נאסף אל עולמו. תשובת האדם בחייו שוב אינה רק עבודת ביטול שבה הוא מתנער מחטאיו באמצעות שהופך הוא עצמו לפשוט, אלא מהווה היא כעת חלק מטבעו המהותי שעניינו ביטול מוחלט אל ה'. אחרית האדם הידועה מראש מעידה כי כל חייו של האדם מובילים אל הנקודה שבה הוא מתבטל אל ה'. עובדה זו הופכת את התשובה שהוא עושה בחייו לחלק מן התהליך הכללי של ההתבטלות המוחלטת.

להיות עיקר התשובה סמוך למיתה יש נפקא מינה מעשית ולפיה "אם היה כל ימיו חוטא אין תקנה אליו לשוב יום או יומים לפני מיתתו"⁴⁴, כיון שכ"כ זמן היה בחטא, ועל זה אמר שוב יום אחד לפני מיתתך, שאף אם חטא כל ימיו, יש לו לשוב אף יום אחד לפני מיתתו, ומועיל לו התשובה". מהר"ל נותן משקל מיוחד לתשובה הסמוכה למוות עד שבכוחה, ורק בכוחה, יש כדי למחוק את חטאי העבר שבהם התבוסס האדם כל ימיו. כיוון שמחיקת החטאים כרוכה בתודעת הפשיטות, אין מנוס מלומר אחת משתיים: או שתודעת הפשיטות גופא יכולה לחטאים רק עד גבול מסוים, או שחיי חטא מונעים מהאדם להשיג בתודעתו את הפשיטות הנדרשת. כך או כך, רק בערוב ימיו מתאפשר לאדם, באופן כלשהו, להתנתק לחלוטין מחטאיו או להשיג את הפשיטות הנדרשת. אם כן ריבוי החטאים כובל את האדם למציאות החומרית והמורכבת כל הימים, אולם סמוך למוות נפרצת כבילה זו ולאדם מתאפשר, בעת הרצון, לשוב בתשובה שתועיל לו לגמרי ותפשיט אותו מכל חטאיו. כך מוצאים אנו כי בסמיכות למוות מציאותו הממשית והפיזית של האדם משתנה באופן כלשהו, כך שנוכל לומר באופן מה כי היאספות האדם אל ה' עוברת בשני שלבים: תחילה האדם מצליח באופן כלשהו להפוך עצמו לפשוט ממש. תודעת החיים הרגילה שיש לאדם, ולפיה יש זיקה ברורה בין קיומו הפיזי לעובדת מציאותו, מתחילה להתערער בסמוך למותו, ובכך מתאפשר לתודעתו להגיע לביטול המלא; אחר כך, במותו, עצם קיומו האונטולוגי מתבטל ובכך נחשפת בטלותו, אשר הייתה טמונה בו כבר מראשיתו.

לאור הדברים נוכל לומר כי התשובה בכללה מהווה מעין הִטְרָם של אחרית האדם ומיתתו, וממנה יונקת היא את כוחה. בעיקרה משמשת התשובה כשלב מגשר בין החיים למוות, שלב שבו תודעת האדם מתפשטת מגשמיותה כחיל החלוץ להפשטת הגוף ולשיבת האדם אל ראשיתו. בכל עת מאפשרת היא לאדם לטעום אחד משישים של מיתה ולבטל עצמו, אם לא בגופו אז בנפשו ובתודעתו. עבודת הביטול של השב בתשובה היא אפוא המתה עצמית תודעתית המהווה מיקרו-קוסמוס למיתה האחרונה, להיאספות אל ה'.

⁴⁴ את המשפט הזה אפשר להבין בשני אופנים. באופן הראשון נקרא: "אם היה כל ימיו חוטא – אין תקנה אליו (אלא!) לשוב יום או יומים לפני מיתתו". באופן השני נקרא: "אם היה כל ימיו חוטא – אין תקנה אליו לשוב יום או יומים לפני מיתתו!". אופן הקריאה הראשון עולה בנקל עם הקשר הפסקה הכולל, אולם במחיר הוספת מילה שאינה בכתובים (מתוך סגנון מהר"ל הינו מצפים למצוא את המילה "רק"). אופן הקריאה השני מאלץ אותנו להסביר את פשט המילים באופן שאינו מילולי, שאם לא כן תהיה במשפט סתירה פנימית ("אין תקנה אליו לשוב יום או יומים לפני מיתתו" [...] ועל זה אמר שוב יום אחד לפני מיתתך [...] ומועיל לו התשובה"). הסבר זה יעניק לביטוי "יום או יומים" משמעות של פרק זמן ארוך יחסית, זמן שיעמוד בניגוד ל"יום אחד". עם זאת, אין באופני הקריאה השונים להחיל שינוי מהותי במשמעות הדברים [ועיין ג"א במדבר ל', טו, משם נראה להכריע קצת כאופן הקריאה הראשון].

ג. 5. תשובה ומוות

מה כוחה של תשובה הנעשית סמוך לעת המוות? האם יש בידה להפשיט את האדם ולנתקו מכל עבר שהוא? על כך משיב מהר"ל:

החוטא כאשר הוא שב בתשובה, צריך שלא היה לו פרישה גמורה מן הש"י, כי התחלת האדם כאשר נולד היה בלא חטא, וכאשר שב בתשובה הוא שב להיות כמו בראשונה שהיה בלא חטא. ואם לא היה התחלתו טוב אין כאן תשובה, רק ע"י שיש לו התחלה טובה ולא נתקלקל חוזר בתשובה אל התחלתו שהיה בלא חטא מתחלה. וכאשר נעשה לאיש אחר ע"י מינות שדבק בו לגמרי, אין כאן תשובה אל התחלתו כי כבר נעשה לאדם אחר ונתקלקל הכל. ואם יש כאן תשובה, אי אפשר רק ע"י מיתה אז אפשר לו התשובה לסלק החטא [...] ולכך כאשר הוא שב מקבל המיתה כדי שיהיה לו התשובה (ח"א חלק ד', עבודה זרה עמוד מא).

החוטא כאשר הוא שב בתשובה הוא מצד שהוא שב אל התחלתו שהיה בלא חטא, וכאשר נעשה לאיש אחר על ידי מינות שדבק בו לגמרי אין כאן תשובה אל התחלתו, ואם יש כאן תשובה אי אפשר רק ע"י מיתה אז אפשר לו התשובה לסלק החטא, כי אז ישוב האדם אל הש"י לגמרי ואז מסלק ממנו החטא, וכן הוא הערוה כאשר דבק בערוה כמו שהתבאר (נ"ע תשובה ח', עמוד קעא).

אם כן מהר"ל קובע שיש חטאים אשר רק מיתת אדם מאפשרת לשוב מהם⁴⁵. אלו הם חטאי המינות⁴⁶.

⁴⁵ באופן מפתיע מהר"ל מתעלם מכך שהתלמוד נדרש לדברים אלו במפורש. בבבלי יומא פו ע"א מובאים ארבעה חילוקי הכפרה שהיה רבי ישמעאל דורש. החילוק הרביעי קובע: "מי שיש חילול השם בידו, אין לו כח בתשובה לתלות, ולא ביום הכפורים לכפר, ולא ביסורין למרק, אלא כולן תולין ומיתה ממרקת". מהר"ל מחליף את חילול השם במינות, אולי מתוך זיהויים כאחד ואולי מתוך שיקולים אחרים (שלפחות בידי, אין כדי לעמוד עליהם).

⁴⁶ במאמרה "תורת המהר"ל בין אכזיסטנציה לאסכטולוגיה" עומדת רבקה ש"ץ על כך ש"את ספרו של המהר"ל מפראג, "נצח ישראל", אין לקרוא אחרת אלא מתוך דאגה לריאליה הסוציולוגית החדשה של אמצע המאה השש-עשרה וסופה. לצד אישוש הטענה שאין כליון לעם ישראל [...] ניכרת כאן גם התביעה למוטט את טענותיה של הנצרות" (ש"ץ, תורת המהר"ל, עמ' 302). ה'ריאליה הסוציולוגית החדשה' שאליה מתכוונת ש"ץ היא הפיזור הרב של קהילות ישראל שנגרם עקב גירושי ספרד ופורטוגל, פיזור שהוליד פחד שמא ייגררו ממנו כיליון והתבוללות (שם, עמ' 301-302). כמובן שמצב זה "שיחק" לידי הכנסייה, שטענה כי אופן קיומם המדולדל של היהודים מהווה עדות לכישלונם (שם). לאור דבריה נוכל לשער כי גם הדגשתו של מהר"ל (המבוססת על דברי התלמוד) כי למינות אין כל כפרה בחיים מהווה חלק ממאבק זה. הדגשה זו תעמיד חיץ נוסף בפני היהודים אכולי הלבטים, אשר שוקלים לנטות אל המינות הקלה והמפתה.

חומרה מיוחדת יש במינות שבגינה האדם "נעשה לאיש אחר" עד שגם אם יחפוץ בתשובה, "אין כאן תשובה אל התחלתו כי כבר נעשה לאדם אחר ונתקלקל הכל". המינות מפקיעה את האדם מהביוגרפיה המטפיזית שלו ומזיקתו אל ראשיתו הזכה תחת כסא הכבוד והופכת אותו ל"איש אחר"⁴⁷. כיצד היא עושה זאת אין מהר"ל מסביר כאן, אולם נוכל לנסות ולבאר את הדברים לאור עבודת התשובה שאליה התוודענו עד כה. אם בכוח תודעת האדם להפשיט עצמה, עד שמעלה היא את האדם כולו למישור מציאות חדש, אזי ייתכן ובכוחה לעשות גם את הפך הדבר, קרי להכיר בעובדת היותה גוף גשמי, מורכב ובעל קיום אונטולוגי אוטונומי – הכרה שבכוחה להפקיע את האדם ממרחב קיומו הבראשיתי ולהעתיקו למרחב קיום חדש שבו ראשיתו מנותקת מהאל. המינות היא הכפירה באל, וממילא הכפירה בהיות העולם בטל אליו. המינות היא הפך הביטול ובזה שורש חומרתה ומידת הרסנותה.

כיוון שכך מובן גם מדוע אין בכוח האדם לשוב בעודו בחיים. המינות העתיקה את האדם למרחב קיום חדש שבו ראשיתו נפרדת מן האל, "ואם לא היה התחלתו טוב, אין כאן תשובה, רק ע"י שיש לו התחלה טובה ולא נתקלקל חוזר בתשובה אל התחלתו שהיה בלא חטא מתחלה". המינות מנתקת את האדם מן השורש, וממילא אין לאדם עוד לאן לשוב.

המיתה היא הבררה היחידה של הנתפס למינות לשוב אל ה', בררה כה רדיקלית עד ש"כאשר הוא שב, מקבל המיתה כדי שיהיה לו התשובה". לתשובת המיתה קורא מהר"ל 'תשובה' "כי אז ישוב האדם אל הש"י", דבר המלמד כי עם כל כוחה של המינות, אין בידה לצקת ממשות למרחב קיום המנותק באמת מן האל. האדם באשר הוא בטל במהותו ומשורשו אל ה', וגם אם נתרחה תודעתו מכך, סופו מלמד על כולו. כך מהווה המוות את אקט התשובה הטוטאלי שבו כל אדם יכול לשוב אל ה'. כאשר האדם המין מחליט לשוב מחטאיו, אין בכוח תודעתו להעתיקו למישור קיום חדש, אולם כוח אחר, אולי טבע המציאות עצמה, מרומם את אותו למישור הקיום המופשט שבו חטאיו בדלים הימנו. ברימום זה נאלץ האדם להתנתק מכל מרחביו הגשמיים, דהיינו למות,

⁴⁷ ייתכן שאפשר להבין את הדברים גם לאור התייחסות מהר"ל לנס הפיכת מטה משה לנחש. מהר"ל, מתוך מגמה לצמצם את גודל הנס ותוקפו (עיין רוס, נס, עמ' 86–87), אומר "כי כאשר נהפך המטה נחש לא היה כאן הפסד למטה לגמרי עד שלא ישאר עליו שם מטה, כי אם היה כך היה מטה האלהים נפסד וחזר להיות נברא מטה אחר. ואם תאמר שהיה נחש גמור רק שהיה נחש שראוי לחזור להיות מטה, סוף סוף יש בנחש הזה ענין מטה שהרי סופו לחזור ודבר זה ברור" (ג"ה הקדמה שניה, עמ' יב). בדברים אלו מנסה מהר"ל להקטין את הנס ולומר כי הנחש לא היה ממש נחש, אם מפני שעדין נותר בו "שם מטה" ואם מפני ש"סופו לחזור" ולהיות מטה. המודל של דבר שיש לו ראשית ואחרית זהות ואמצע שונה היונק זהותו מהם, מזכיר את החוטא שראשיתו ואחריתו נקיים. כאשר החוטא מנתק עצמו מראשיתו לגמרי, ממש כמו המטה שלא נשאר עליו שם מטה, אזי הוא 'נפסד וחזר להיות נברא אדם אחר', אולם עדיין כפרה יש לו במותו שהרי "סופו לחזור".

אולם במהלכו נחשף כי בשורשו הוא היה כלול תמיד באל, ולכן הוא נקרא 'שב' ותשובתו רצויה ומתקבלת.

ג. 6. תשובת העולם

כעת, לאחר שבחנו היבטים שונים במשנת התשובה הנוגעת לאדם היחיד, נפנה לפן נרחב יותר של משנת התשובה בהגות מהר"ל. נראה כי תשובת האדם על דרגותיה השונות נשזרת עם תנועת שיבה רחבה יותר, תנועת השיבה העולמית:

התשובה, מה שהוא שב אל הש"י בכל לבבו ובכל נפשו, ודבר זה הוא סדר העולם, שהעולם הזה שב אל הש"י, ואין לו קיום מצד עצמו, רק שהוא שב אל הש"י אשר ממנו הוא נמצא, ואליו שבים כל הנמצאים, וזהו קיום שלהם, מפני שהם שבים אל הש"י [...] שהעולם יש לו השבה אל הש"י, והוא קיומו, וזולת זה לא היה קיום אל העולם, ודבר שהוא סדר העולם, שכך ברא הש"י את העולם, וזה עצמו זכות האדם, כאשר האדם נמשך אחר סדר העולם אשר סידר השם ית' (נ"ע תשובה ב', עמוד קנד).

"סדר העולם שהעולם הזה שב אל הש"י". את רעיון העולם השב אל בוראו פגשנו כבר בדברנו על חג הסוכות, אולם כאן מתחדדת הקביעה כי אין השיבה מסתכמת בעובדה ביוגרפית-מטא-היסטורית, כי אם מכוננת היא סדר וטבע לכל התנהלות המציאות. נוסף על כך מתחדד כאן הרעיון כי "העולם יש לו השבה אל הש"י, והוא קיומו, וזולת זה לא היה קיום אל העולם", היינו ששיבת העולם היא המקנה תוקף לעצם קיומו כולו. אם נרצה לסבר את הדברים, נוכל לשער ולומר כי כמו שבתשובת האדם לעתים רק המוות הממשי יכול לתקן את חיי החטא – רעיון החושף כי עצם החיים עצמם בטלים מעיקרם אל ה', כך גם מצד קיום העולם בכללו רק ממשות המוות באחריתו מקנה לקיומו את בטלותו המאפשרת לו להתקיים. במילים פשוטות יותר נאמר שאם הייתה ממשות עצמית לעולם, אזי היה הוא מציאות נפרדת מן האל, ומשום כך לא היה בידו להתקיים. רק כאשר הוא בטל אל האל מעיקרו, דהיינו מאחריתו, יכול הוא לינוק ולקבל את קיומו מצד האל המחיה אותו, כך שדווקא הביטול הוא המעניק לו קיום, באפשרו לעולם להיות "נוכח" לצד האל בלא לסתור את רעיון האחדות האלוקית המקפת הכול.

עוד יש לשאול מה היחס בין קיום האדם ותשובתו ובין קיום העולם ותשובתו. מן הדברים שראינו כעת נראה שתשובת האדם מושפעת ונמשכת מתוך תשובת העולם "כאשר האדם נמשך אחר סדר העולם", אולם מעט קודם לכן אומר מהר"ל בדיוק את הפך הדברים:

דע לך כי התשובה היא לאדם מצד כי האדם נברא בהתחלתו בלא חטא, וכאשר הוא שב אל הש"י אז האדם חוזר אל התחלתו, ומפני זה ראויה התשובה להביא רפואה לעולם, כי הרפואה גם כן שהוא שב להיות כבתחלה. וכאשר בני אדם עושים תשובה וחוזרים אל התחלתם, העולם ג"כ חוזר אל התחלתו, לתקן כל קלקול שהוא בעולם, ולפיכך אמר גדולה תשובה שמביאה רפואה לעולם, כאשר העולם מתדבק בהתחלתו והבן זה (נ"ע תשובה ב', עמוד קנב).

"כאשר בני אדם עושים תשובה וחוזרים אל התחלתם, העולם ג"כ חוזר אל התחלתו" קובע מהר"ל, ואינו נדרש לשאלה כיצד הדברים פועלים במישור המטפיזי או הפרקטי. אם נחפוץ בביאור הדברים, נוכל אולי לנסות ולהבינם מתוך יצירת השוואה בין האדם ואופן תיקונו האישי ובין העולם בכללו ואופן רפואתו. לאור השוואה זו נבין גם את רפואת העולם כתוצאה של התפשטות תודעתית המנתקת את החטא והחולי מן השב המתעלה.

מכל הנבראים כולם יכול רק האדם להכיר עוד בעת התקיימו כי קץ תכלה לכול, הכרה שמשמעה הוא הנכחת הביטול בעת הישות, ביטול המאפשר את עצם הקיום. כאשר האדם עוסק בעבודת הביטול ושב בתודעתו אל ראשיתו, אם הכרת מציאותו המופשטת אינה חובקת את עצמותו בלבד כי אם את סך היש בכללו, אזי הוא מדבק לא רק את עצמו כי אם את המציאות כולה במקורה, וכך יכול הוא להביא לקיומה, להעניק לה רפואה ולתקן את קלקוליה. קלקולי המציאות נגרמים מהימשכה לתעתועי החומר ולאשליית הקיום⁴⁸. כאשר האדם מכיר בבטלותה של המציאות כולה, הוא מעלה אותה למישור מטפיזי שבו אין לקלקוליה אחיזה, ממש כמו שעושה הוא לעצמו בתשובתו. בכך האדם פועל "לתקן כל קלקול שהוא בעולם". מצד זה לא "האדם נמשך אחר סדר העולם", אלא "כאשר בני אדם עושים תשובה וחוזרים אל התחלתם, העולם ג"כ חוזר אל התחלתו" בהיותו נמשך אחריהם⁴⁹. האדם נמשך אחר סדר העולם בכך שהוא, כעולם כולו, קיים

⁴⁸ בדבר תפיסת החטא ומקורו במשנת מהר"ל עיין שיפרוביץ', חסרון; יעקבסון, צלם.

⁴⁹ השאלה בדבר היחס השורר בין האדם ובין הקוסמוס נוגעת למחלוקת הקיימת במחקר בשאלה אם משנתו של מהר"ל היא תיאוצנטרית או אנטרופוצנטרית. שרווין טוען כי הגותו של מהר"ל תאוצנטרית, ואת המקור לתפיסה זו הוא מזהה בספרות הקבלה, ובעיקר בספריהם של ר' מאיר אבן גבאי ור' יוסף אבן צדיק (שרווין, תיאולוגיה, עמ' 107-111). לפי הבנתו מבנה האדם משקף את המבנה הקוסמי, וההתנהלות האנושית מרוממת או מורידה את העולם

מהיותו בטל באחריתו, אולם את השפעת הביטול הסופי יכול דווקא האדם למשוך לעתות הקיום של עצמו ושל העולם כולו.⁵⁰

אם נכונים דברינו, נמצאנו עומדים מול ביטויה הרדיקלי ביותר של עבודת הביטול, ביטוי קיצוני מכל שראינו עד כה. בעבודה זו, באמצעות הפשטה תודעתית, קרי הכרה שכלית בדבר אפיסותה של המציאות כולה כלפי האל, מחולל האדם התמרה ממשית במציאות האונטולוגית בכללה.⁵¹ פעולתו המחשבתית של האדם משפיעה על המציאות כולה ומרוממת אותה. זאת באמצעות עבודת הביטול.

ג. 7. סיכום

את החזרה בתשובה מסביר מהר"ל כתהליך מחשבתי שבו האדם נדרש להכיר בפשיטותו ובבטלותו. הכרה זו מרוממת אותו למישור פשוט יותר שאין לחטאיו אחיזה בו, וממילא הוא נטהר מהם. תהליך זה מהווה מעין שיבה אל הראשית ומעין מודל לאחרית כאחד. שתיחן, הראשית והאחרית, מהוות ביטוי ממשי לביטול של האדם ביחס לאל. במקרי קיצון נדרש האדם לביטול עצמי ממשי, קרי מוות, כדי לממש את תשובתו. תשובת האדם אינה מסתכמת בעילוי

במידת התאמתה לסדר האלוהי (שם). בדומה לשרוין, טוען גם שביד כי "לפנינו תפיסה תיאוצנטרית מובהקת" (שביד, תולדות, עמ' 94). מנגד טוענים נהר (נהר, משנת, עמ' 32-36, 63-71) ויעקבסון (יעקבסון, צלם, עמ' 114-115) כי משנתו של מהר"ל אנטרופוצנטרית. נהר מדגיש את הפן ההומניסטי שבה. דומה כי עניינה של המחלוקת בשאלת אופייה של עבודת התיקון האנושית. האם על האדם לכוון את המציאות בהתאמה לטבעו הפנימי, "עד שהוא מחולל בה תהליך של עילוי וקידוש ומגלה את סדרה המטאפיזי", כלשונו של יעקבסון (שם, עמ' 115), או שעליו להתמיר את עצמו אל הסדר הנבדל. דומה כי גישה מפשרת אפשר למצוא במחקרו של בוקסר, אשר קדם לחולקים המוזכרים למעלה. בוקסר מזהה שותפות גורל בין האדם לבריאה, ללא הידרשות לשאלת "מי בראש" (בוקסר, עולם, עמ' 79-80).

⁵⁰ הערתי כבר למעלה (בהערה 37) כי היסוד הכורך את חזרת התשובה של היחיד עם התעלות העולם הכללית קיבל פיתוח נרחב בהגותו של הרב קוק. כאן יש להוסיף כי ייתכן שניטש הבדל בין שני ההוגים בשאלת היחס בין שתי תנועות אלו. מן דברים שראינו כעת עולה כי תשובת האדם היא התשתית שעל גבה מתכוננת תנועת התשובה של המציאות בכללה. דומני כי במשנת התשובה של הרב קוק מתהפכים היוצרות. שם אין העולם מתעלה באמצעות התחברות לתנועת ההתעלות האנושית, אלא האדם הוא הנדרש להתאחד עם זרמי התשובה הכלליים העולים מאליהם כל העת ומשיבים את המציאות אל מקורה האלוהי. עוד על משנת התשובה של הרב קוק עיין בהפניות השונות שהובאו שם.

⁵¹ בכוחם של דברים אלו לתבוע מהלומד להידרש לשאלת גאולת העולם ולשאלת אופייה של התפיסה האסכטולוגית בהגות מהר"ל. אך ההידרשות לסוגיות אלו חורגת ממטרת מחקרי ומהיקפו. על נושאים אלו עיין, בין השאר, גרוס, נצח, עמ' 173-235; ש"ץ, תורת המהר"ל; ויגודה, כלו.

עצמי, אלא היא מביאה לעילוי המציאות כולה. כך, בעבודת התשובה שעיקרה הוא ביטול היש בתודעה, מרומם האדם את המציאות כולה ומשיבה אל ה'.

דיונו של מהר"ל בכל הסוגיות שראינו נסב על הצד המהותי שבתהליך התשובה, ולא על הצד הקונקרטי. אם נרצה לנסות ולגזור מן הדברים נפקא מינה מעשית להתנהלות הנדרשת מהשב בתשובה, דומני כי כמעט לא נמצא בדברי מהר"ל חידוש ביחס להנהגות התשובה המקובלות והרווחות. במילים אחרות, חרף המבנה המרהיב שמהר"ל מכונן סביב פעולת התשובה של האדם, אין הוא מחדש הנהגות תשובה פרקטיות, כפי שאולי היה אפשר לצפות שיעשה. גם את העיקרון שלפיו האדם מבטל בתודעתו את ממשות המציאות מהר"ל כמעט אינו טורח לתרגם לכדי דרישה מעשית מהאדם. מתוך דברים אלו, ולאור בחינת משנת הביטול שמהר"ל טווה בסוגיית התפילה ובסוגיית מועדי השנה, אני מבקש לטעון כי עניינה של עבודת הביטול בסוגיית התשובה איננה בחידוש ריטואלים והנהגות, אלא בחשיפת התשתית הרעיונית השרירה והקיימת בפרקסיס הדתי הנורמטיבי. לאמור, עבור מהר"ל עבודת הביטול אינה דורשת מהאדם אופן התנהלות ייחודי. בהתנהלות הדתית הרגילה, הדורשת מהחוטא לשוב בתשובה, מהר"ל מגלה את יסודות עבודת הביטול המומחשים בה, אם באופן סמלי, אם באופן מהותי.

חלק ג - עבודת הביטול במשנת מהר"ל: עקרונות

ומסקנות

א. מהותה של עבודת הביטול במשנת מהר"ל

את עבודת הביטול במשנת מהר"ל בחנו בשלוש סוגיות: תפילה, מועדי השנה וחזרה בתשובה. נוכחנו כי בכל שלוש הסוגיות מעשי האדם משמשים ביטוי אידאי-סימבולי לממד המציאות המטפיזית שבו תקף הביטול: בסוגיית התפילה ראינו כיצד הלכות התפילה השונות מעצבות תזכורת תדירית לאדם - תזכורת החובקת את כל חלקי היום: התחלה, אמצע וסוף - בדבר בטלות האדם האונטולוגית אל עילתו; בסוגיית מועדי השנה ראינו כיצד מגלמים שלושת הרגלים שלושה מודלים של ביטול - מצד הראשית, מצד השלמות ומצד ההיאספות - ומודלים אלו מקבלים את תוקפם ממצוות החג וממיקומו בלוח השנה החקלאי. בין החגים התבלט חג הסוכות, המגלם את הביטוי הרדיקלי והממשי ביותר לביטול, הן במיקומו בעת האסיף הן בשלל מצוותיו המעשיות, דוגמת היאספות האדם אל הסוכה ושמחתו על כך בנוטלו את ארבעת המינים; בסוגיית התשובה ראינו כיצד מעשי התשובה מבטאים את הרעיונות של בטלות האדם ופשיטותו, ובה בעת מקבלים מרעיונות אלו את תוקפם וממשותם. בין מעשי התשובה בלטו השלטת רעיון הביטול בתודעה - השלטה המתמירה את האדם מן הקיים המורכב אל הפשטות והאין, קרי אל האל, וכן מיתת האדם, המהווה אקט ביטול הכרחי במקרי תשובה קיצוניים. נוכחנו כי תשובת האדם אינה מסתכמת בעילוי עצמי, אלא מביאה לעילוי המציאות כולה על אינותה הנחשפת.

כך התגלתה עבודת הביטול במשנת מהר"ל כהענקת משמעות תודעתית וסימבולית למצוות שהיהודי הדתי מקיים ממילא. אפשר לדמות את תנועת הביטול לזרם מעמקים תדירי וחובק כול, אשר סוחף את המציאות אל האין. עבודת האדם נועדה להנכיח על פני השטח את המודעות לתנועת המעמקים הזאת באמצעות מעשים הממחישים ומייצגים אותה באופנים שונים. מעשים אלו הם חלק ממצוות התורה. כלומר, עבודת הביטול אינה דורשת עשיית מעשים ייחודיים, אלא היא מהווה פן נוסף בעשיית המעשים הנורמטיביים בחייו של כל יהודי השומר תורה ומצוות.

ב. בחינת עבודת הביטול בכתבי מהר"ל כפתח להבנת יסודות כלליים

במשנתו

כעת נוכל לשאול אם בכוחן של מסקנות אלו לסייע במעט להבנת האופן שבו מהר"ל תופס את המציאות ואת מקומן של המצוות בתוכה. כאמור בחלק א', ניטשת מחלוקת בין החוקרים סביב שאלת אופייה של תמונת העולם בהגות מהר"ל. הצד האחד (ש"ץ וסרוצקין) מציג מציאות חצויה ודיכוטומית והצד שכנגד (רוס ואיש-שלום) מציג מציאות הרמונית (עד מוניסטית). בהתאמה, נוכל לראות כיצד הנמנים עם האסכולה הדיכוטומית מציירים פער מהותי בין תבונת האדם למצוות התורה, פער הבא לידי ביטוי באי-יכולתו המוחלטת של האדם להבין את טעמן של המצוות, כיוון שאלו שרירותיות ואי-רציונליות במהותן. מנגד נמצא עמדה הרואה את המצוות כמייצגות מערכת שכלית עליונה יותר שאליה האדם יכול ואף נדרש להתוודע באמצעות לימוד התורה (גרנות).

ב. 1. עבודת הביטול כמבוא להבנה חדשה בדבר מהות המצוות

נבחן תחילה את שאלת מקומן של המצוות ותפקידן.

לעניות דעתי, האופן שבו מהר"ל מציג את עבודת הביטול מחזק מאוד את הטענה כי המצוות משקפות חכמה עליונה וכי האדם יכול להכיר בה ואף נקרא להכיר בה. דבר זה בא לידי ביטוי בכך שלאורך הסוגיה כולה, על מגוון מופעיה וענייניה, אנו רואים כי המצוות מבטאות, הן באופן סימבולי הן באופן מעשי, עיקרון עליון השולט בפן המטפיזי של המציאות – עיקרון הביטול. האדם נדרש להפנים בשכלו עיקרון זה, עד שמעבר לצד הפורמלי כמעט אפשר לראות בהפנמה זו תנאי הכרחי לקיומה המלא של המצווה (דוגמת תודעת הכפיפות והביטול בעת התפילה או השמחה על הביטול בנטילת ארבעה מינים).

מעבר לכך, דומני כי אם אין לאדם כל אפשרות להבין בשכלו את טעמן של המצוות, לא יובן מדוע מהר"ל טורח כה רבות בהצגת העקרונות המטפיזיים העומדים בתשתיתן. כל מפעלו ההסברתי של

מהר"ל, הנדרש לעמוד על טעמיהן העמוקים של המצוות פעמים אין ספור⁵², נראה כחסר טעם אם מניחים כי למצוות אין כל טעם ולאדם אין כל יכולת למצוא בהן היגיון או שיטתיות.

לבסוף אף נוכל לטעון כי לשיטת ש"ץ וסרוצקין מפעלו ההסברתי הנרחב של מהר"ל מצטייר לא רק כחסר טעם, אלא כמופרך ושגוי מיסודו. הן כיצד מהר"ל יכול לטעון שהמצוות שרירותיות וחסרות כל טעם שכלי ואחר לבקש פעמים אין ספור לחשוף טעמים שכליים ומהותיים במצוות עצמן? אני משער כי טענת ש"ץ וסרוצקין נסמכת בעיקר על מקור אחד במהר"ל - הדיון על טעמי המצוות בתחילת ספרו "תפארת ישראל", שממנו אפשר להבין כדבריהם. עם זאת העובדה שקו עקרוני זה, לא רק שאינו מוצא ביטוי במקומות אחרים בהגות מהר"ל, אלא שהקו המנוגד לו עולה באופן עקיב ממקומות רבים בהגותו, מחייבת לדעתי את האסכולה הזאת להידרש לסוגיה מחדש מתוך בחינה רחבה יותר של הדברים.

כעת רצוני להציע הבנה נוספת ומחודשת בדבר מהותן של המצוות לשיטת מהר"ל.

ראינו כי עניינה של עבודת הביטול להנכיח ולחשוף את היותה של המציאות בטלה לה' מעיקרה. דבר זה נעשה באמצעות עשייה של פעולות פיזיות המבטאות עקרונות רוחניים עליונים. רעיון זה דומה ליסוד שעלה בדבריה של רוס⁵³, ולפיו הניסים מנכיחים במציאות תמורות המתרחשות בנבדל. באופן דומה נוכל לומר כי גם עניינן של המצוות בכלל הוא הנכחת הנבדל במציאות המוחשית. האדם נדרש לקיים בגופו החומרי מצוות הנובעות מהשכל העליון, ובכך השכל העליון מקבל ביטוי מוחשי גם במציאות הארצית. מכאן עולה כי ההתנהלות האנושית בקיום המצוות בכללן אינה אמורה להפקיע את האדם מן השייכות לממד החומר ולהתמירו אל הנבדל, אלא עניינה ליצור חיבור בין הנבדל לעולם החומר. המצוות דורשות מהאדם התנהלות גופנית כזו ואחרת, לא משום שזו מנותקת מן השכל ורק דרכה אפשר לחבור אל שמעל לטבע (כדעת ש"ץ), אלא משום שזו מחוברת במהותה אל המציאות החומרית. רק בעשייה גופנית האדם יכול לתת ביטוי גשמי ממשי ליסודות הרוחניים המטפיזיים. המצוות, בהיותן פעולה המנכיחה את הנבדל

⁵² למשל: "טעמי התורה הם רבים מאוד וכולם נכונים" (גבורות לד, עמ' קלא). דוגמאות נוספות לבקשת מהר"ל אחר טעמים למצוות אפשר למצוא למשל במאמרו של גרנות (גרנות, מטא-הלכה) ואצל גרוס, יהי-אור, עמ' 171-196, ואצל קריב, כתבי, כרך א', עמ' 195-214.

⁵³ כאמור, רוס עצמה הסתייגה ממנו קמעה.

בגשמי, מהוות אפוא גם גשר בין ממד הקיום החומרי של המציאות ובין הממד הנבדל, שכן הן ממחישות ומנכיחות בעולם החומר את התנועות הנבדלות, ובכך קושרות בין השניים.

הרעיון שהמצוות מחברות בין שני סדרי המציאות מעבירנו לעניין השני שבו רציתי לדון – שאלת טיבה של המציאות בהגות מהר"ל.

ב. 2. טבעה של המציאות לאור עבודת הביטול

ההצעה שהעליתי זה עתה, ולפיה יש לראות במצוות גשר בין הטבעי לנבדל, מחזקת את האסכולה הרואה את תמונת העולם בהגות מהר"ל באופן הרמוני. הסדרים אינם מנוגדים מעיקרם ואינם דורשים מהאדם לפרוץ ולשבור אחד מהם כדי לעבור אל חברו, אלא הם משיקים זה לזה ואף נטמעים זה בזה. דברים אלו מביאים לעמדה הרמונית אף יותר מזו שהועלתה במאמרה של רוס. רוס כזכור ביקשה להציג את הטבעי והעל-טבעי כשני מקטעים שונים של מציאות אחת. בדברים אלו, עם שיש בהם הכרה במהותן האחודה של הסדרים, עדיין יש לפיהם הפרדה מוחלטת ביניהם. ראיית המצוות כמחברות במהותן בין הנבדל לטבעי מביאה לדעתי לעמדתו של איש-שלום, אשר ראה את הגות מהר"ל כ"מוניסטית קיצונית" ואת הסדרים השונים כעומדים על רצף אחד הנמצא בתנועה מתמדת של היבראות והיאספות. כך שוב אין הנבדל מציאות כשלעצמה והטבעי מציאות כשלעצמה, אלא הנבדל מבקש לחדור תדיר אל המציאות הטבעית ולהנכיח בה את עקרונותיו באמצעות המצוות.

רעיון זה מגיע לנקודה הרדיקלית ביותר, מתוך עיון במהותה של עבודת הביטול. עבודת הביטול, הנעשית באמצעות המצוות, מנכיחה בעולם לא רק את העקרונות המטפיזיים של הנבדל, אלא את עקרון העקרונות של הנבדל מכל נבדל – את העובדה שהמציאות כולה, על הטבעי והנבדל כאחד, בטלה לה' בעצם מהותה. בכך תמונת העולם שביקש לצייר איש-שלום, מקבלת חיזוק רב ומכריע מעבודת הביטול. הצגת העולם כנברא וכמתאין חליפות, עולה בקנה אחד עם הצגת העולם העולה שוב ושוב מדיוני מהר"ל על עבודת הביטול. ראינו כי מבנה הבריאה הניאו-אפלטוני של האצלה ורטרו-האצלה חוזר שוב ושוב במופעים שונים – במבנה היום, במהלכה של השנה, במהלך חייו של האדם ובמהלכה של ההיסטוריה. כך, שרטוטו של איש-שלום בדבר טבע המציאות מתגלה כעומד ביסוד כל מופעיה. עבודת הביטול, היושבת על הצמתים החשובים שבהם מתגלם מבנה המציאות

הזה, באה ללמד על משמעו העמוק והיסודי. עניינה של עבודת הביטול בחשיפת תמת העל העומדת ביסוד מבני המציאות כולם – היות כל המציאות בטלה לה' מעיקרה.

נמצא אפוא כי עיון בסוגיית הביטול מלמד על האופן שבו מהר"ל תופס את העולם – עולם המשתלשל מן האלוהות, מתקיים, ושב ונבלע בה, וביסודן של כל התחנות האלה מונח עיקרון היסוד שלפיו העולם בטל אל האלוהות. דברים אלו עומדים בהתאמה לדבריו של איש-שלום כי המציאות לדעת מהר"ל עומדת בתהליך מוניסטי מתמיד של בריאה ושיבה אל האלוהות.

שער שני :

עבודת הביטול בהגותו

של המגיד ממזריץ'

חלק א': עבודת הביטול במשנת המגיד – מצב

המחקר

במאמרו היסודי "דבקות" או "התקשרות אינטימית עם אלוהים" בראשית החסידות (הלכה ומעשה)⁵⁴ טוען גרשם שלום כי "כל דיון בתורת החסידות חייב להתחיל בשאלת יסוד: היש נקודה מרכזית שהחסידות סובבת עליה ואשר ממנה אפשר לבנות את גישתה המיוחדת"⁵⁵. לדעתו אמנם יש נקודה כזו והיא הדבקות. מהותה של הדבקות בחסידות היא התודעה האימננטית הגורסת כי האלוהים נמצא ונוכח בכול. מתודעה זו, אומר שלום, מתחיל לעלות סולם העבודה הרוחנית, של היחיד ושל ההמון⁵⁶.

מקום מיוחד בתפיסת הדבקות תופסת התודעה הייחודית שאליה נדרש החסיד להגיע בעת לימוד התורה והתפילה: התייחדות עם האל (בשונה מהתאחדות אוניו-מיסטית). התייחדות זו מושגת על ידי פרקטיקה מיסטית מוגדרת, שבה החסיד שוקע בהתבוננות בטקסט ובמרכיביו הפונטיים והלשוניים, מתוך ניסיון לזהות את מקור האור המחיה אותם ואת העולם כולו⁵⁷.

את הגותו של המגיד ממזריץ' זיהה שלום כפיתוח מיסטי קיצוני של יסודות הדבקות אשר צמחו בבית מדרשו של הבעש"ט. לדבריו "המגיד ממזריטש הרחיק לכת בדרך שאין לתארה אלא כשכרון מיסטי [...] הוא סגפן אשר עיניו תקועות, הייתי אומר שקועות, בה'. הוא מיסטיקן קיצוני חסר-רסן ולפיו תכלית אחת ויחידה [...] במאמרים רבים של ר' בער, דבקות אמורה להוביל לא רק להתקשרות קרובה עם ה', אלא גם להתאחדות"⁵⁸. מעבר לקביעה עקרונית וכללית זו, שלום אינו נדרש לעיון מקיף יותר בהגותו של המגיד. עיון מעין זה, אשר אימץ את קווי המתאר הכלליים העולים מדבריו של שלום, עשתה אחר כך תלמידתו של גרשם שלום, רבקה ש"ץ.

⁵⁴ בתוך שלום, דברים, כרך ב', עמ' 325–350.

⁵⁴ שם, עמ' 325..

⁵⁵ שם, עמ' 325.

⁵⁶ שם, עמ' 330–332.

⁵⁷ שם, עמ' 334–335.

⁵⁸ שם, עמ' 348–349.

יוסף וייס היה הראשון שניסה לשרטט את ייחודיותה וחידושה של הגות המגיד בהשוואה ליתר הוגי החסידות⁵⁹. לדעתו עיקר החידוש בחצר המגיד היה ביצירת דרך מיסטית חדשה להשגת אקסטזה. דרך זו כוללת תהליך של התבוננות עצמית מעמיקה המביאה את האדם לכדי ביטול עצמי (אניהילציו), המאפשר להגיע למפגש עם האלוהי ללא חציצות ונגיעות.

רבקה ש"ץ, בעקבות מחקריו של וייס, מבקשת לאפיין את הגות המגיד בספרה "החסידות כמיסטיקה"⁶⁰ כבעלת קווים קוויאטיסטים ופסיביים. לדעתה הגותו מדגישה במיוחד פרקטיקות שעניינן להביא את האדם לכדי דחיקת תודעת ה"אני" שלו, לאיפוסה ולביטול רצונותיה ורגשותיה (את הפעולה הזאת אכנה להלן "השקטה"⁶¹). עיקרה של פעולת ההשקטה מתרחש בעת התפילה⁶². אצל המגיד התפילה היא פעולה מדיטטיבית המתחילה בריכוז הכוחות כולם באקט קולי-מילולי (מעין "מנטרה"), נמשכת בשכחת הגוף, עולה לנטישת קלטי החושים ומסתיימת בהגעה אל ה"אין", בהתבטלות כל הכוחות הגשמיים ובאבדן אוריינטציה מוחלטת במציאות. לפעולה זו קוראת ש"ץ "התפילה המתבוננת", והיא כאמור עיקרה של עבודת הביטול. עבודה זו מבוססת על תפיסת העולם האקוסמיסטית⁶³ העומדת ביסוד הגות המגיד. קיומו של האדם הפרטי, כקיומו של עולם החומר בכללו, הוא אשליה גרידא. פעולת ההשקטה היא בעצם ניסיונו של האדם להימלט מקיומו האשלייתי בתורת "אדם" לקיום אמתי וממשי בתורת אין. בהגעה אל האין רואה ש"ץ את שיא החוויה המיסטית ואת המפגש עם המוחלט האלוהי על פי המגיד.

⁵⁹ וייס, מחקרים וכן וייס, 'ויאה-פאסיבה'.

⁶⁰ ש"ץ, חסידות.

⁶¹ שם זה לקוח מתרגום השם "קוואיטיזם".

⁶² גם משה אידל מזהה באופן התפילה שהתחדש בחסידות יסוד מרכזי. עיין על כך בפרק "תפילה מיסטית ותפילה מאגית בחסידות", בתוך אידל, חסידות, עמ' 267–315.

⁶³ שם, עמ' 26–28.

ביקורת חריפה על מחקריה של ש"ץ מתח **מנדל פייקאז'**⁶⁴. לטענתו העובדה ההיסטורית שסביב המגיד התגבשה חצר חסידית ענפה, המאופיינת בחיים חברתיים וכלכליים מסועפים ותוססים, מלמדת שאי אפשר ליחס למגיד הלכי רוח קוויאטיסטיים⁶⁵. את כתבי המגיד שבהם מסתמנות מגמות של פרישות ומאיסה בעולם הזה הוא מפרש באופן מינורי, ולפיו הביטול המדובר הוא ביטול של היצר והגאוה. לחלופין הוא מפרש אותם כגוזמאות לשון וכתולדה של שיכרון מיסטי.

עמדות ביניים, המנסות לגשר על הפער בין הקולות הקוויאטיסטים העולים מכתבי המגיד ובין הקולות הארציים העולים מדמותו ההיסטורית, אפשר למצוא אצל כמה חוקרים.

רון מרגולין⁶⁶ ביקש לראות בתורת המגיד חלק מתהליך נרחב יותר של הפנמת חיי הדת. עניינה של תנועה זו בהעתקת "משקל הכובד" הדתי מהעשייה הריטואלית הפורמלית לעשייה התודעתית-פנימית. לדידו, העבודה המיסטית הנדרשת מהאדם בתורת המגיד אינה מכוונת להשקטה עצמית עד כדי התאיינות, אלא לצמצום מסוים של המרחב האנושי שתכליתו לאפשר מקום לשריית הממד האלוהי בתוך האדם. אמנם צמצום זה מתחולל גם באמצעות פרקטיקות מדיטיביות, אולם עיקר עניינן אינו בנטישת תודעת ה"אני" אלא בצמצומה. על ידי צמצום האני האדם מסוגל לכוון עצמו כ"מקדש אדם"⁶⁷, קרי לאפשר לממד האלוהי להתקיים בתוכו. כך, גם כאשר הוא יפעל במישורי החומר, לא יעמוד הדבר בסתירה להיותו מאוחד עם ה'.

⁶⁴ פייקאז', בין, עמ' 55–81.

⁶⁵ דומה כי דווקא מתוך הקביעה כי דבריו של פייקאז' נאמרו מפרספקטיבה היסטורית, יש מקום לבקר את התעלמותו היחסית מאחד מן המקורות ההיסטוריים החשובים להכרת חצרו החסידית של המגיד – זיכרונותיו האישיים של שלמה מימון. ראה מימון, חיי, עמ' 132–140. על אודות החיבור עיין במאמרו החשוב של פ' לחובר "שלמה מימון וספר תולדותיו" (בתוך לחובר, על גבול, עמ' 137–171). על מהימנותו עיין טלר, ספר. על מקומו של החיבור להבנת תורתו של המגיד ממזריץ' עיין אסף, תורות; מרגולין, מקדש, עמ' 170–175.

⁶⁶ מרגולין, מקדש, עמ' 170–215, 346–361.

⁶⁷ שם, עמ' 127–138. את המושג "מקדש אדם" נוטל מרגולין מהגותו של ר' מנחם נחום מצ'רנוביל (ראה: מאור עיניים, בראשית עמ' יג-יד). בעמודים המצוינים מתחקה מרגולין אחר תולדותיו של המושג, ואת ראשיתו הוא מזהה כבר במגילות מדבר יהודה.

בדומה למרגולין, גם **ציפי קויפמן**⁶⁸ מזהה את הגות המגיד כחלק מתנועה רחבה יותר, אולם זו מתאפיינת לדידה בבקשה להחיל את האתוס הדתי גם במרחבי החומר באמצעות "עבודה בגשמיות" (זאת לאור הנחות-תיאולוגיות אימננטיות מסוימות, ואין זה המקום להאריך). את עבודת הביטול של המגיד היא מזהה באופן מפתיע עם העבודה בגשמיות. על הביטוי "התפשטות מגשמיות" היא אומרת "כי ברוב הגדול של הדרשות שביטוי זה נזכר בהן הוא מזדהה עם עבודת ה' בגשמיות או לפחות תומך בהנהגה מעשית זו"⁶⁹. כוונת הדברים היא שהאדם, באמצעות עבודת ההתפשטות מהגשמיות, יגיע למצב תודעתי אחדותי שבו קיומו האינדיווידואלי לא יהיה עוד מחסום הכרתי לזיהוי האחדות האלוהית החובקת כול. במצב תודעתי זה האדם יבקש לחבור אל הממד החומרי והארצי מתוך זיהוי השורש הרוחני האלוהי שלו. הפעולה הנגזרת מתודעה זו לא תהיה נטישת העולם החומרי, אלא חבירה אליו מתוך רצון להיחשף לאלוהות הספונה בו ולהיפגש אתה. משום כך לדעתה "לפנינו זיהוי בין התפשטות מגשמיות לבין עבודה בגשמיות"⁷⁰.

קריאה אחרת בהגות המגיד הועלתה לאחרונה בספרו של **נתנאל לדרברג** "השער לאין"⁷¹. לדעתו, המגיד אינו מבקש להדריך את האדם כיצד לזכות באקסטוזות רוחניות מזדמנות באמצעות פרקטיקות מדיטטיביות כאלו ואחרות, אלא להקנות לו אופן מבט מחודש על העולם⁷². עניינה של עבודת הביטול בשבירת דוגמות החשיבה המקובעות לטובת מחשבה הפתוחה לכל תרחיש. אלוהים מתגלה ופונה לאדם מתוך המציאות היום-יומית, אולם האדם נעול על אופני הבנה מסוימים המונעים ממנו לשמוע אותו. רק כאשר יבטל האדם את כל הנחות היסוד שלו ויפרוץ את כל מסגרות החשיבה שלו, הוא יוכל להיות פתוח אל ההתגלות האלוהית⁷³. באמצעות עבודת

⁶⁸ קויפמן, בכל, עמ' 426–466.

⁶⁹ שם, עמ' 457.

⁷⁰ שם, עמ' 460.

⁷¹ לדרברג, שער. במסגרת סקירה זו אין בידי להביא את הדברים ברמת הדיוק הנאותה, אולם הקורא יוכל לעיין בדבריו בעניין זה המהווים את חלקו השלישי של ספרו.

⁷² בשפתו הקבלית של המגיד ובמבני הספירות שבכתביו רואה לדרברג משל לתהליכי התודעה האנושיים ולא התייחסות לעולמות הרוחניים. על המשמעויות השונות של מערכת הספירות הקבלית עיין שלום, פרקי, עמ' 98–199, 292–293, ובהפניות בעמ' 442–443; תשבי, משנת, חלק א' עמ' קלא-קסא; חלמיש, מבוא, עמ' 97–133.

⁷³ שם, עמ' 206–207.

ביטול זו, המערערת את נורמות החשיבה המקובלות, ובכלל זה את נורמות החשיבה הרווחות בעולם הדת וההלכה, מבקש לדברג להסביר את אופן התנהלותה הכללית של חסידות המגיד, הן במישור הרוחני הן במישור הארצי. עבודת ביטול זו אף מהווה לדעתו את אחת הסיבות לתנועת ההתנגדות שקמה נגד החסידים, שבראשה הגר"א⁷⁴.

⁷⁴ רבות נכתב על ההתנגדות ושורשיה. החיבור המרכזי האוגד את התעודות ההיסטוריות השונות מהפולמוס, ואף מוסיף הסברות ופרשנויות הוא וילנסקי, חסידים. סקירה מקיפה ומוקדמת בנושא מצויה אצל דובנוב, תולדות, עמ' 107-169, 289-242. סקירה מעודכנת, הנדרשת גם לשיטות השונות במחקר, נמצאת אצל אטקס, יחיד, עמ' 84-108. גישות שונות מעט נמצאות אצל מונדשיין, הגר"א ומורגנשטרן, מיסטיקה. עוד בנושא עיין: נדלר, אמונה; פכטר, קבלת הגר"א; שוחט, תנועת החסידות; שוחט, קבלת ליטא; פייקאז', בימי, עמ' 377-396; הני"ל, מניעי המחלוקות.

חלק ב - עבודת הביטול במשנת המגיד : הצעה

לקריאה מחודשת

בחלק זה רצוני להציע הבנה מעט מחודשת במשמעה של עבודת הביטול במשנת המגיד⁷⁵. אקדים ואומר כי כמעט אין בכתביו של המגיד הנחיות סדורות ומפורטות שמהן אפשר לקבל תמונה כוללת של פרקטיקת ביטול סדורה ומגובשת. אמנם נמצא בכתביו התייחסויות למהות ה"אין", לצורות חשיבה שעל האדם לסגל, לתובנות שעליו לרכוש ואף ליתרונות שלהם זוכה האדם שהצליח להגיע אל ה"אין", אולם תמונה ברורה השוורת את כל אלו לכדי מבנה מלוכד ושיטתי לא מצאתי בכתביו. משום כך, על מאפייניה של עבודת הביטול במשנת המגיד יש לעמוד מתוך עיון בטקסטים העוסקים במספר נושאים: טקסטים המתארים בקצרה תהליכים מחשבתיים וקונטמפלאטיביים, טקסטים המתארים תהליכים פיזיים שהאדם צריך להידרש אליהם כדי להגיע אל ה"אין" (את התהליכים האלה אכנה להלן 'פרקטיקות'), וטקסטים המתארים את מאפייני השהייה הרוחנית ב"אין" והשלכותיה. נוסף על כך יש להידרש לטקסטים שבהם המגיד מתייחס אל ה"אין" כדי לנסות ולעמוד על מהותו המדויקת.

למיטב הבנתי הטקסט הנוגע במספר הגדול ביותר של מרכיבי עבודת הביטול הוא דרשה קצא בספר "מגיד דבריו ליעקב" (להלן: מגד"ל)⁷⁶. בדרשה זו המגיד משרטט שרטוט נדיר של תהליך

⁷⁵ חשוב להעיר כבר עתה כי כל ניסיון לקבוע מסמרות בהגותו של המגיד צריך להיעשות ב"עירבון מוגבל". זאת מפני שכתבתו של המגיד קשה וסתומה מאוד לפרקים. נוסף על כך ריבוי התורות המיוחסות למגיד המצוי בידנו כולל מגוון סגנונות, כיווני מחשבה מנוגדים וסותרים ואף הדרכות מעשיות סותרות. בנושא זה עיין במבוא של א"ג קאהן למהדורת ליקוטים יקרים ירושלים תשל"ד; במבוא של ר' ש"ץ למהדורת מגד"ל ירושלים תש"ן; במבוא של י"ע שוחט למהדורת אור תורה ניו-יורק תשס"ו; ובמבוא של נ' מנצור למהדורת ליקוטי אמרים ירושלים תשס"ט (עמ' 60-65). לשאלת הגורמים לדבר עיין: גריס, ספרות, עמ' 160; לדברג, שער, הערות 2-3 (עמ' 309-311), 191 (עמ' 357-358). לדברג מעלה שם את האפשרות שחלק מן הכתבים שאפשר לזהות בבירור ככתבי המגיד (בניגוד לכתבים הרבים שבהם נשלחה יד התלמידים באינטנסיביות זו או אחרת) משתייכים לתקופה מוקדמת בחייו, עוד בטרם נמנה עם תלמידי הבעש"ט.

⁷⁶ בין הדפוסים השונים של הספר "מגיד דבריו ליעקב" אין התאמה באשר לאופן חלוקת הפסקות ומספורן. ברוב ספרות המחקר מקובל להפנות למהדורת ש"ץ (ירושלים תש"ן). עם זאת, ההפניות להלן יתייחסו למהדורה שנדפסה בתור הספר "תורת החסידות" (תל אביב תשס"ט) בסדרת "עם הספר". זאת מפני שבמהדורה זו, המבוססת על מהדורתה של ש"ץ, תוקנו הטעויות עליהן הצביעה ש"ץ במהדורתה ולא נסתייע בידה לתקנה (עיין למשל דבריה בעמ' 204 במהדורתה, בהערות השוליים המסומנות בכוכבית; וכן בעמ' 25 בשיבוש מספור הפסקות ועוד). לנוחות הקורא

רוחני-מיסטי שלם, מהחל עד כלה. לעניות דעתי, הדרשה הזו מהווה מקור חשוב ומרכזי ביותר להבנת שיטתו. לפיכך את הדיון בסוגיית עבודת הביטול רצוני לערוך בעיקר סביב העיון בדרשה זו, ומתוכו אזדקק לטקסטים נוספים המאירים את תוכן הדברים ומוסיפים עליו. שיקול נוסף המביא אותי לעסוק בדרשה זו בעבודתי הוא העובדה שהיא לא נחקרה דיה בעולם המחקר.

א. מהותה של עבודת הביטול במשנת המגיד על פי דרשה קצא במגד"ל

בדרשה קצא בספר "מגיד דבריו ליעקב" מובאת הקבלה על דרך הדרש בין סיבוב הכוהן על גבי המזבח בזמן הקרבת קרבן חטאת ובין האדם המתעלה בין העולמות הרוחניים. תיאור הליכתו של הכוהן בין ארבע קרנות המזבח לקוח מפרק "איזהו מקומן" (פרק ה במשנת זבחים) שאותו נהוג לומר בקהילות הרבה טרם תפילת השחר:

חטאות הצבור והיחיד, אלו הן חטאות הצבור שעירי ראשי תדשים ושל מועדות שחיתותן בצפון וקבול דמן בכלי שרת בצפון ודמן טעון ארבע מתנות על ארבע קרנות. כיצד? עלה בכבש ופנה לסובב, ובא לו לקרן דרומית מזרחית, מזרחית צפונית, צפונית מערבית, מערבית דרומית. שירי הדם הנה שופך על יסוד דרומי, ונאכלין לפניו מן הקלעים לזכרי כהנה בכל מאכל ליום ולילה עד חצות (משנה זבחים ה, ג).

את מסע הכוהן דרך ארבע קרנות המזבח, החל בקרן הדרומית-מזרחית וכלה בקרן המערבית-דרומית, המגיד רואה כרמז לעליית העולמות שעורך הצדיק:

הרמז במשנה 'עלה בכבש ופנה לסובב ובא לו לקרן דרומית מזרחית', פירוש –

עלה בכבש כשהצדיק במעשים הטובים עושה עליות העולמות בכבש, לשון דרך כבושה וסלולה לעלות למעלה.

אחר תחלות עליותו תהא שיבא לו לקרן שהוא מדת המלכות, כי בזאת יבא אהרן אל הקדש פנימה מעלה מעלה עד מדריגות העליונים אשר ממנה יוכל לבוא למדריגה עליונה הנקראת **דרומית**, לשון דירה, שהוא ישוב ולא מדבר. אמנם כשיהי' עדין במדריגה תחתונה זאת אז יהא נדמה בעיניו שכבר בא לאיזה מדריגה וזריחת אור עליון, וזהו **מזרחית**, ובאמת הוא אינו כי זה הוא רק השער שהצדיקים יבואו בו.

אציין, כי לרוב ישנה חפיפה בין מספורי הפסקות בשתי המהדורות. בין הפסקות יב-עא (במהדורת "עם הספר") המספור במהדורת ש"ץ מאחר במספר אחד, ואילו בין הפסקות קכג-קמב הוא מקדים באחד.

אכן אם יעלה יותר אז יהיה **מזרחית צפונית**, רוצה לומר זריחות האור שיהיה נדמה לו שיש לו נצפנה ממנו, וזה צפונית כי בהתקרבו יותר אל הש"י ובהתדבקו יותר למעלה נחשך אורו כידוע שאפילו אור צח כו'. ואז הוא נחשב בעצמו לאי"ן בראותו ובהשיג רוממות הש"י, ואח"כ מחמת ענוה גדולה שאינו נחשב לכלום ומקטן את עצמו וזהו צפונית. עי"ז זוכה ועולה ומשיג למדריגת ומדה **מערבית** שהוא מדת אהרן ברית מלח, שמערב עולם עליון בתחתון כנ"ל. ואז אח"כ כשיגיע למדריגה זו **דרומית** יהיה לו דירה בקודש **דרומית מזרחית**, וממילא יזרח עליו אור הגדול צח ומצוחצח (מגד"ל קצא). כאמור, כעת אנסה לעמוד על מאפייניה של עבודת הביטול במשנת המגיד דרך עיון בהשוואה זו ובשלבים המוצעים בה.

א. 1. עלה בכבש: ההתעלות המיסטית כ"דרך כבושה וסלולה"

את העלייה המיסטית המתוארת בדרשה הצדיק מחולל באמצעות מעשים טובים: "במעשים הטובים עושה עליות העולמות". מטבע הלשון "עליות העולמות" אינו מוסבר כל צרכו, כך שלא מחוור אם הצדיק הוא המתעלה באמצעות מעשיו הטובים דרך ארבעת העולמות, או שבמעשיו הטובים הוא מעלה את העולמות עצמם (או לכל הפחות את הניצוצות שבהם). וביתר הרחבה: מטבע הלשון "עליות העולמות" מזכיר את פועל המיסטי של יורדי המרכבה, אשר נטשו את העולם הזה לפרקים, לבשו "גוף אסטראלי", ועלו עמו לפעול ברקיעים השמימיים השונים⁷⁷. סביר שפרקטיקות מיסטיות מעין אלו היו מוכרות למגיד, כיוון שידוע כי מורו הבעש"ט היה אמון עליהן⁷⁸. זאת בייחוד לאור המסורות הסיפוריות הקושרות את היקשרות המגיד לבעש"ט עם מעשה של עליית נשמה של הבעש"ט⁷⁹. מנגד, רעיון העלאת הניצוצות העסיק את המגיד רבות⁸⁰, והוא ראה בו יסוד מרכזי בתיקון המציאות⁸¹:

⁷⁷ עיין דן, מיסטיקה, עמ' 59–69; דן, תולדות, כרך ג' עמ' 917.

⁷⁸ דוגמה ידועה לכך אפשר לראות ב"איגרת עליית הנשמה" של הבעש"ט. ועיין על כך פדיה, הבעש"ט (בעיקר מעמ' 41 ואילך).

⁷⁹ ראה: כתר שם טוב (ניו-יורק תשמ"ז) עמ' סב-סג; שבחי הבעש"ט (ירושלים תשנ"ב) עמ' 127–128. על סיפור ההתקרבות של המגיד לבעש"ט עיין נגאל, מחקרים, חלק ב', עמ' 357; אידל, חסידות, עמ' 319–320; אלשטיין, אקסטזה, עמ' 235–238; לדברג, סוד, עמ' 42–47; לדברג, שער, עמ' 81–113.

בגמרא, הצדיקים דומין לאילן הנטוע. פירוש שכמו שזורעין דבר בארץ, אז ממשיך כל הכוחות שיש בארץ לתוך הזרע ומוציא הפירות, כך הצדיק בעולם הזה ממשיך הניצוצות שמשורש נשמתו בכל דבר שבעולם ומעלה אותן הניצוצות לבורא יתברך (מגד"ל כז).

איתא בגמרא גדולים מעשה צדיקים יותר ממעשה שמים וארץ כו'. פירוש כי מעשה שמים וארץ היה יש מאין, וצדיקים עושים מיש אין. כי מכל הדברים שעושין, אפילו גשמיות כמו אכילה, מעלין ניצוצין הקדושות מזה המאכל למעלה, וכן מכל דבר, נמצא שעושין מיש אין (מגד"ל ט).

דומני כי מהמשך הפסקה, ובעיקר מהמילים "ומדה מערבית שהוא מדת אהרן ברית מלח, שמערב עולם עליון בתחתון", נראה לומר כי כאן מדובר על פעולת העלאת הניצוצות. עם זאת, דומני כי עשייה זו נעשית לדעת המגיד מתוך התכנסות בחוויית התעלות מיסטית. משום כך רוב עיסוקה של הדרשה נסב על תיאור ההתעלות המיסטית, אולם נקודת המוצא ונקודת הסיום שלה הן במגמתה של אותה עלייה – העלאת העולמות ו'ערבוב עולם עליון בתחתון'.

את דרך עליית הצדיק, שאותה זיהינו כפעולת העלאת הניצוצות, מתווה המגיד כ"דרך כבושה וסלולה". לאמור, מדובר בפרקטיקה דתית סדורה ומגובשת ששכרה בצדה. בדרך זו ארבעה שלבים. חשוב לציין כבר עכשיו כי המגיד מתמקד בתיאור ההכרות שבהן האדם אוהז בשלבי העלייה השונים ומתעלם מהצדדים הפיזיולוגיים הכרוכים, מן הסתם, בתהליך זה.

א. 2. קרן ראשונה: דרומית מזרחית – האדם הרואה עצמו כיש

תחלות עליותו תהא שיבא לו לקרן שהוא מדת המלכות, כי בזאת יבא אהרן אל הקדש פנימה מעלה מעלה עד מדריגות העליונים אשר ממנה יוכל לבוא למדריגה עליונה הנקראת דרומית, לשון דירה, שהוא ישוב ולא מדבר. אמנם כשיהי' עדין במדריגה תחתונה זאת אז יהא נדמה בעיניו שכבר בא לאיזה מדריגה וזריחת אור עליון, וזהו מזרחית, ובאמת הוא אינו כי זה הוא רק השער שהצדיקים יבואו בו.

⁸⁰ ש"ץ, אנטו-ספירטואליזם.

⁸¹ ש.ם.

את השלב הראשון בעליית הצדיק המגיד מזהה עם מידת המלכות. מדרגה זו, מבאר המגיד, מוגדרת כמקום דירה (בניגוד למקום מדבר). עניינה של "דירה" זו הוא בכך שהאדם מדמה לנפשו "שכבר בא לאיזה מדריגה וזריחת אור עליון", אולם "באמת הוא אינו". רעיון זה נסמך על דרישת שמות רוחות השמים 'דרום' ו'מזרח', המהווים את מיקומה של קרן המזבח הראשונה. להבנת פשר מחשבתו הדמיונית של האדם ופשר מצבו האמתי עלינו לפנות ולבחון תחילה כיצד מבאר המגיד את עניינה של מידת המלכות:

עיקר השבירה היה מחמת זה שכל א' אמר אנא אמלוך. פירוש מלת מלכות נקרא בכל דבר ובכל מדה שהוא בפ"ע, וזהו נקרא מלוכה של הדבר וגמרי'. וכן כל מלך הוא גם כן על שם כך שהוא מלוכה בפ"ע וגמרי' ואין צריך לשום דבר. וכן בכל דבר מדת מלוכה של אותו דבר הוא שיהיה דבר בפ"ע, ושיהיה נקרא דבר [...] ובאמת לא שייך זה, כי אם באלהותו יתב' ולא על שם דבר, כי כלם צריכים לינק משורש אלהותו ובלעדיו כולם לאפס ותוהו נחשבו (מגד"ל עג).

בקטע זה המגיד מסביר כי מידת המלכות היא המחשבה המוטעית של הדבר, ולפיה יש לו קיום אונטולוגי עצמי שאינו תלוי בדבר שמחוצה לו. מחשבה זו מתכחשת לשורש האלוהי שממנו יונק כל היש את קיומו ובלעדיו כל היש "לאפס ותוהו נחשבו".

לאור הדברים נוכל לשער בענייננו, כי בשלב הראשון של ההתעלות המיסטית, במידת המלכות, עדיין המיסטיקן טועה לחשוב כי לקיומו יש ממשות ועצמות בעמידה נוכח האל, ומעבר לכך הוא אף סובר כי האל מאציל עליו מאורו העליון. בקשת המלכות, שאותה המגיד מזהה כ"עיקר השבירה" ושורשה, מתוארת בדרשה שלנו כשלב שאליו הצדיק מגיע לאחר שכבר עלה בכבש הרוחניות. אם כן שלב העבודה הראשון הוא היות האדם בתודעה פשוטה המזהה את היש כישנו ואת האין כאיננו. תודעה זו אינה שלילית בעיקרון, אלא היא משמשת "שער שהצדיקים יבואו בו" עם עלייתם למדרגות ההכרה וההשגה הבאות.

א. 3. קרן שנייה: מזרחית צפונית – האדם המכיר באינותו

אכן אם יעלה יותר אז יהיה מזרחית צפונית, רוצה לומר זריחות האור שיהיה נדמה לו שיש לו נצפנה ממנו, וזה צפונית כי בהתקרבו יותר אל הש"י ובהתדבקו יותר למעלה נחשך אורו כידוע שאפילו אור צח כו'. ואז הוא נחשב בעצמו לאיין בראותו ובהשיג רוממות הש"י, ואח"כ מחמת ענוה גדולה שאינו נחשב לכלום ומקטן את עצמו וזהו צפונית.

בשלב זה מתרחשת עבודת הביטול העיקרית. הצדיק, שעד עכשיו דימה כי יש לו קיום עצמי וכי יש לו עמידה ממשית נוכח האל, מכיר בטעותו. כעת הוא לומד להכיר כי בעצם אין לו קיום עצמי כלל וכלל, כי הוא בטל מיסודו. הכרה זו נולדת מתוך תהליך דו-שלבי: בשלב הראשון הוא רואה ומשיג את "רוממות הש"י". הוא מתוודע לעובדה כי יש פער אין-סופי בינו ובין בוראו. מכאן מגיע השלב השני שבו "הוא נחשב בעצמו לאין" עד "שאינו נחשב לכלום". מתוך ענווה הצדיק רוכש תודעה של התבטלות ואיננות. חשוב לשים לב כי בסופו של דבר האדם עצמו הוא ה"מקטן את עצמו", לאמור שעוד יש לו ממד של תודעה והכרה עצמית.

התרחשות זו, שאותה המגיד ממקם באמצעה של עבודת הביטול המתוארת בדרשה (קרבן שנייה מתוך ארבע), נשנית פעמים הרבה בכתביו. דומני כי עיקר התיאורים של עבודת הביטול המופיעים בכתבי המגיד מהווים גרסאות שונות של התרחשות זו. משום כך נראה לומר כי התרחשות זו היא מרכזית ביותר בתהליך המיסטי בכללו, ואולי היא מוקדה העיקרי של עבודת הביטול⁸². ננסה לעמוד מעט יותר על טבעה מתוך עיון במקומות נוספים שבהם המגיד מתאר אותה:

אין הקב"ה שורה אלא במי שמקטין את עצמו [...] ולבא אל מדות הקטנות נודע שצריך שיהי' קשור תמיד לחכמה, דהיינו לכח הפועל, ויחשוב אילולי כח הפועל מה הוא אפס גמור. וידע זה תמיד, דהיינו שיהיה תמיד בבחי' הדעת, דהיינו שעיקר הבריאה לא היה רק בשביל זה, דהיינו שימשך כל עצמו רק לכח הפועל, ומזה הקב"ה מקבל שעשועים, כמו האב שלא ראה את בנו ימים רבים, דהיינו שימשך את עצמו לאין. וכל אדם צריך להבין זה, וא"כ יהי' תמיד בבחי' אי"ן (מגד"ל קלד).

תחילה קובע המגיד (על בסיס דברי המדרש) כי התנאי לכך שהקב"ה ישרה על האדם הוא שהאדם יקטין עצמו. ההגעה לקטנות, ל"אין", נעשית באמצעות קונטמפלציה שבה האדם מתבונן על ממד קיומו האונטולוגי העצמי ומזהה אותו כתלוי בעיקרו ובהווייתו בכוח האלוהי הפועל המחיה אותו. נשים לב כי אין מדובר בפעולת התבוננות על המציאות בכללה ובניסיונות חשיפת היסוד האלוהי שבה, אלא בהתבוננות עצמית. האדם מתבונן על קיומו שלו נוכח האל, ומבטו ממוקד פנימה ולא החוצה.

את הדגשת המגיד כי עיקר פעולת ההתבוננות בהתבוננות פנימית נראה גם בהדרכתו הבאה:

⁸² דומני שמשום כך זיהתה ש"ץ שלב זה כתכלית עבודת האדם וכפסגת שאיפותיו האוניו-מיסטיות, ואף האריכה בתיאור שלב זה על תתי-מרכיביו ואזכוריו. עיין בעיקר ש"ץ, חסידות, עמ' 95-121.

ואם האדם ירצה לעשות הכנה שישרה עליו אלהות אזי עיקר הכל שיבין וישיג מאוד שאין בו אלא האלהות המחיה אותו ובלתי זה הוא כאפס ממש, ואז יש הכנה שיוכל לשרות עליו. והשרי' הוא כנשר יעיר קנו וכו' ירחף, נוגע ואינו נוגע, דהיינו שההכרח בלתי שישגי האדם את זה, כי אם ישיג אזי יהיה בטל ממציאיות ממש. ואם יש לאדם אפילו נידנוד קצת מגדלות קצת, שמחזיק את עצמו למאומה, אזי אין הוא קשור ומחובר עם האלהות כיון שאינו באפס (מגד"ל קכ).

קטע זה, מעבר להיותו מלמד על אופי פעולת ההתבוננות שאליה נדרש האדם לפי המגיד, מחזיר אותנו לקביעה כי האדם, גם לאחר ביטול תפיסת קיומו מתודעתו ומהווייתו – ואולי דווקא אחריו, נקרא לאקטיביות שבהקטנה העצמית. בקביעה זו טמון לדעתי יסוד מרכזי בעבודת הביטול בכללה.

החוויה המתוארת בפסקה היא תנועה נפשית מתמדת שבה האדם חושף באמצעות תודעתו את עובדת אפסותו ואינותו, אולם מיד נעלמת השגה זו מתודעתו, "שההכרח בלתי שישגי האדם את זה", וחוזר חלילה. מה שמתרחש בתודעת האדם ובהכרתו משפיע באופן ישיר על המציאות האונטולוגית שלו. אם האדם יצליח לאחוז בהכרה שבלעדי "האלוהות המחיה אותו [...] הוא כאפס ממש" – "אזי יהיה בטל ממציאיות ממש". מנגד, אם לא יצליח לגעת לרגעים בהשגה זו והוא ידמה לחשוב שיש לו ממשות עצמית שאינה תלויה בדבר – "אזי אין הוא קשור ומחובר עם האלהות". לדעת המגיד תנועה זו בין הישות לאינות מובנית בטבע האדם. את השגת האדם הפועלת בין במישור האפיסטמולוגי ובין במישור האונטולוגי הוא משווה לריחוף הנשר, אשר נוגע ואינו נוגע. האדם אינו מסוגל להתמיד בהשגת בטלותו האונטולוגית ואף לא כדאי לו לעשות זאת, כיוון שאז הוא באמת יתבטל. על כן קובע המגיד כי "ההכרח בלתי שישגי האדם את זה".

עולה מכאן שעבודת הביטול היא חתירה להווייה דיאלקטית אשר מקיימת את האדם ומאיינת אותו חליפות. הווייה זו מתכוננת מתוך פעולת התבוננות של האדם.

דומה כי הווייה דיאלקטית זו, שאליה מגיע האדם המתאיין מכוח תודעתו המתבוננת, משקפת את מהותה האונטולוגית של ההווייה בכללה. זו נגלית לאדם כישנה, אולם בעצמותה פנימה אין היא אלא "אין". היא בלועה באחדות האלוהית המקפת כול שאותה נדרש האדם לחשוף לפרקים באמצעות פעולת ההתבוננות⁸³ - כלומר באמצעות עבודת הביטול.

⁸³ בנושא זה עיין אליאור, יש; אליאור, חירות, עמ' 139–163; יעקבסון, תורתה, עמ' 20–29, 36–43.

פעולת ההתבוננות מכוונת בעיקר להתבוננות עצמית, אולם אפשר למצוא כמה מקומות שבהם המגיד קורא להחיל אותה גם על המציאות בכללה:

הכוונה של 'אחד' של היחוד של ק"ש לכיון שאין בכל העולם רק הקב"ה שמכה"כ ועיקר הכונה שהאדם ישים א"ע לאין ואפס ואין עיקרו רק הנשמה שבו שהיא חלק אלוה ממעל, נמצא שאין בכל העולם רק הקב"ה אחד ועיקר הכונה ב'אחד' שיכוון שמכה"כ ואין שום דבר פנוי ממנו ית' (ליקוטים יקרים, למברג תרכ"ח, יב ע"ב).

האדם הקורא קריאת שמע ומייחד את ה' בתיבת 'אחד' נדרש לכוון להכרה בתשתית הקיומית של ההווה, אשר יסודה בכוליות האלוהית החובקת-כול שאינה מותירה מקום לכל נמצא ושממנה נגזר ש"אין בכל העולם רק הקב"ה". חרף קריאה זו, עדיין נראה שעיקר הנחיות עבודת הביטול בכתבי המגיד קוראות לעריכת קונטמפלציה מכוונת פנים ולא להבטה ביש בכללו. קונטמפלציה זו, המוסבת בעיקר על ממד קיומו האישי של המתבונן, היא עיקרו של השלב המרכזי בעבודה המיסטית שאליה קורא המגיד.

א. 4. קרן שלישית: צפונית מערבית – האדם מכיר באינות היש כולו כדי לגאול

אותו

ע"ז זוכה ועולה ומשיג למדריגת ומדה מערבית שהוא מדת אהרן ברית מלח, שמערב עולם עליון בתחתון כנ"ל.

לאחר עבודת הביטול האינטנסיבית והמשמעותית שערך המיסטיקן בשלב הקודם נדרש הוא כעת לערב "עולם עליון בתחתון". שלב זה מתואר בדרשה בתמציות רבה מאוד, דבר המקשה לעמוד על כוונת הדברים. למרות קושי זה, נראה כי הכוונה הכללית היא שהצדיק נדרש, לאחר ההכרה בבטלות המציאות אל האלוהות, לשוב אליה ולחולל בה תמורה כלשהי. ש"ץ, בפירושה לדרשה זו, מבארת את דברי המגיד: "שמערב עולם עליון בתחתון" באופן הבא: "עירוב האור העליון בתחתון, מספירת החכמה עד המלכות [...] חיבור העולם העליון והתחתון בעולם הספירות"⁸⁴. לטעמי ביאור זה אינו מספק, כיוון שהוא נשאר ברובד הלשוני של המגיד ואינו מנסה לתרגם אותו לשון שווה לכל נפש. בשורות הבאות אנסה להבין לאיזו פעולה המגיד מתכוון ומהו היחס שהוא מבקש לקיים בין העולם העליון לעולם התחתון.

⁸⁴ ש"ץ, מגד"ל, עמ' 299.

אם נרצה לבחון את עמדת המגיד בסוגיית היחס בין עולם המעשה לעולם העליון השורר בעולמו של המיסטיקן, נוכל לעשות זאת דרך עיון בכמה דרשות שבהן הוא עוסק בדמותו של משה רבנו. זאת מפני שמשה רבנו מהווה עבור המגיד מיסטיקן אידיאלי, המצליח להתמיד בשהייתו ב"אין".

במספר מקומות אנו מוצאים בדברי המגיד תיאורים בדבר פרישה מהעולם ומהוויות החומר, פרישה שאותה הוא מציג כתנאי לאדם המבקש להגיע אל ה"אין". תיאורים אלו נקשרים לדמותו של משה רבנו. את פרישת משה מהאישה לדוגמה, הוא תולה בעובדת דבקותו התדירית של משה ב"אין", דבקות שבגללה הוא אינו יכול להתקשר עם תענוגות עולם החומר:

משה היה קשור ודבוק לאיין ולכך היה יכול לצרף אחת אל אחת והיה מקים את המשכן ולא אחר. שמשה הביא איין לכאן [...] והאיין אין יכול לקשר עצמו בתענוגים התחתונים, ולכך משה היה פרוש מן האשה (מגד"ל קעז).

האם נוכל ללמוד מן הדברים כי המיסטיקן המוצלח ש"קשור ודבוק לאיין" נדרש לנתק את קשריו עם העולם הזה עד כמה שאפשר? נשים לב, כי בד בבד עם פרישת משה מהאישה ומה"תענוגים התחתונים" בגין הדבקות ב"אין", משכיל משה בכוח אותו ה"אין" "לצרף אחת אל אחת" ולהקים את המשכן במציאות הארצית התחתונה. האם יש בכך ללמד כי המיסטיקן, למרות היותו פרוש, מוכשר באופן מיוחד לפעול בדברים מסוימים במציאות הארצית, או שמא נוכל לטעון כי פעילות הקמת המשכן איננה ארצית כל עיקר ואין ללמוד ממנה על מידת ההתקשרות של המיסטיקן אל עולם החומר? דומני כי הפסקה הבאה, שבה נידונה שוב דמותו של משה, מטה את הכף לטובת האפשרות השנייה:

והנה משה רבינו ע"ה היה בבחי' הדעת הזה תמיד, עד שנמשך הרבה להסתלקות מן העה"ז לגמרי, וזהו שארז"ל משה פרוש מאשה היה, ע"כ כתוב והאיש משה עניו מאוד, ונחנו מה. וע"כ היה מן הנמנע לכאורה שיהא על ידו הגדולה, כיון שלא היה לו התקשרות בעה"ז כלל, אך רצון הבורא יתברך היה כך בשביל שיתגלה אלהותו יתברך בכבודו ובעצמו, שהוא באמת משנה הטבע ומשדד המערכת, ואין העולם מתנהג עפ"י הטבע כמאמר האפיקורסים ח"ו רק הכל ברצונו ויכלתו. ע"כ היה זה ע"י משה ואהרן דוקא, לפי שהם הכירו וידעו זה מקודם, כי על שניהם נאמר ונחנו מה, ושניהם דוקא שהם כהן ולוי כנודע במ"א, אך הם היו מוכרחים בזה ע"פ הדיבור כי היו בבחי' הסתלקות מהעה"ז כנ"ל (מגד"ל קלד).

לפי דברים אלו, באופן עקרוני הדבקות ב"אין" כרוכה ב"הסתלקות מן העולם הזה לגמרי", והיא אינה מאפשרת למיסטיקן לפעול במציאות החומרית ולחולל בה שינויים ותמורות. לאדם המצוי ב"אין" "לא היה לו התקשרות בעולם הזה כלל". העובדה שמשו רבנו, שכאמור מייצג עבור המגיד את המיסטיקן האידיאלי, פועל כה רבות בעולם הארצי, איננה הוכחה ליכולתו של המיסטיקן לפעול בעולם המעשה, אלא להפך הדברים. הסיבה לפועלו של משה היא נסית – הקב"ה התערב בסדרי הטבע ופעל נגדם, כדי לאפשר למשה לפעול במציאות הארצית למרות היותו מיסטיקן פרוש. זאת כדי להעצים את גילוי כבוד ה' במעשיו של משה. יתר על כן, הבחירה במשה ובאהרון לא נבעה רק מקרבתם אל הקב"ה, "לפי שהם הכירו וידעו זה מקודם", אלא נבעה גם ממידת ריחוקם הרבה מהעולם הזה. העובדה שהגאולה הארצית מתבצעת על ידי שני חסידים פרושים, המסולקים בתודעתם מהעולם הזה, היא המגלה כי באמת "אין העולם מתנהג על פי הטבע", אלא על פי רצון ה'.

למסקנה נראה כי דווקא בגאולת מצרים, אשר עניינה בגילוי כבוד ה' בעולם, פועל המיסטיקן במרחבים הארציים, ואולם בזמנים הרגילים המיסטיקנים הדבקים ב"אין" מסולקים מן העולם הזה ואין להם כל התקשרות אתו.

מול מסקנה זו, העולה מהדברים שראינו עד עתה, אנו מוצאים אצל המגיד קול נוסף שממנו מתקבלת תמונה שונה של הדברים, וגם הוא עולה מתוך דיון בדמותו של משה רבנו ופועלה. לפי קול זה, השהייה המיסטית בממד ה"אין" אינה מהווה עבור המיסטיקן מרחב קיום אלטרנטיבי התובע מהשוהה בו להתיר את כל קשריו עם העולם הזה, אלא היא מתפקדת כעין "נקודת מבט עליונה" החופפת תדיר על העולם התחתון והיא היא המאפשרת והדורשת את תיקונו ואת החלת ההפרדה בין המותר והאסור בו:

צריך להחזיק עצמו לאי"ן כדי שיקשר את הכל, כמו משה רבינו ע"ה שאמר ואם אין מחני. כי רצה להעלות את ישראל שעבדו ע"ז, והביא את עצמו לאי"ן באמרו מחני. ובזאת הכל נתקשר למעלה, כאשר אדם מביא את עצמו למדת אי"ן. כדאיתא בגמרא אין ארי נוהם מתוך קופה של תבן, אלא מתוך קופה של בשר. שמחמת גשמיות הדברים, באים כל העבירות

אכילה ושתייה ומשגל, אבל כשהאדם מחזיק את עצמו לאי"ן אזי הוא בדול מעבירות ושב בתשובה שלימה (מגד"ל נה⁸⁵).

כאן ההגעה אל ה"אי"ן אינה תובעת מהאדם להיבדל מהעולם הזה, אלא להפך: ההגעה אל ה"אי"ן היא המאפשרת לאדם לחולל תמורה בעולם הארצי. המיסטיקן השוהה ב"אי"ן הוא המשכיל לקשר ולחבר את העולם התחתון למציאות העליונה. רק הוא יכול להתיר את ההיקשרות אל העבירות הנגרמת מתוך "גשמיות הדברים" ולהשיב את המציאות כולה "בתשובה שלימה" – "ובזאת הכל נתקשר למעלה". המיסטיקן מתגלה כאדם האחראי לתיקון המציאות הגשמית. משה רבנו, דווקא בגלל היותו פרוש, נדרש היה "להעלות את ישראל שעבדו ע"ז" ו"לקשר הכל למעלה".

כיצד מתבצעת פעולת תיקון זו, שעליה מדבר המגיד? דומני כי דבר זה נעשה מתוך חשיפת הממד האונטולוגי המהותי העומד בבסיס המציאות – אינותה נוכח הקב"ה. "כאשר אדם מביא את עצמו למדת אי"ן", וזאת באמצעות פעולת ההתבוננות וההכרה בחוסר ערך הקיום העצמאי, "כשהאדם מחזיק את עצמו לאי"ן", אזי ביכולתו להחיל נקודת מבט זו על המציאות בכללה, ובכך לגאול אותה. כאשר האדם מכיר באינותו ובאפסותו, ממילא הוא יוכל להכיר גם באינותם ובאפסותם של הדברים הגשמיים – האכילה, השתייה והמשגל, ובכך הוא עוקר בעצם את יסוד פועלם וכוחם. באמצעות פעולת ההתבוננות ועבודת הביטול, האדם חווה טרנספורמציה, ואותה הוא מחיל גם על הסובב אותו ובכך מעלה אותו ומקשר אותו אל העליונים.

אם נרצה לקבל תמונה מלאה של עמדת המגיד בשאלת יחסו הראוי של המיסטיקן למציאות הארצית, נצטרך לשלב את שני הקולות השונים שלהם התוודענו כעת לכדי מנגינה הרמונית אחת. מצד אחד, המיסטיקן נדרש למידה של פרישות מהעולם. משמעה של התנהלות החיים הפרושית הזו תהיה בהכרח חוסר יכולת מסוים לפעול בעולם הארצי באופני הפעולה הרגילים בו. כך, בזמנים כתקנם מיסטיקן אינו יכול לשמש "פוליטיקאי" ארצי דוגמת משה רבנו שנדרש לבוא בדברים עם שליט עריץ וזר, להוציא לחירות עם של עבדים ולהנהיגם במדבר במשך ארבעים שנה. מיסטיקן זה לא יוכל לפעול לתיקון העולם הארצי בכלים ארציים, מפני שהעולם הזה הופך לזר לו בהיותו מצוי בחוויה המיסטית ובאקסטזת השהייה ב"אי"ן. מצד שני, המיסטיקן נדרש להכליל

⁸⁵ במהדורת "עם הספר" (עמ' 121) חל בנוסח הפסקה שיבוש מחמת הדומות, כאשר השורה "כי רצה להעלות [...] באמרו מחני" נכתבה פעמיים ברצף.

את המציאות החומרית כולה בתוך החוויה המיסטית. את ההכרה הפרטית שלו בדבר בטלותו הוא נדרש להחיל על המציאות בכללה. עבודת הביטול שלו צריכה להיות מכוונת כעת לביטול היש בכללו, מתוך ההכרה השכלית באינותו האונטולוגית. העבודה הרוחנית-שכלית של הצדיק משפיעה במישרין על המציאות הארצית והיא היא המתקנת אותה. כך, בשילוב שני הקולות, מתקבל דיוקן של מיסטיקן שפועל במישרין לתיקון העולם הארצי, אולם תיקון זה מתבצע באמצעות "כלי העבודה" של המיסטיקן – כליה של "עבודת הביטול" הקונטמפלטיבית.

דומני כי מדרגת "הקרן המערבית" עוסקת בדיוק בשלב זה. לאחר שהאדם העפיל אל הקרן ה"מזרחית צפונית", ביטל את אשיות קיומו והגיע להכרה הדיאלקטית בדבר היש וה"אין" המשחקים חליפות בתודעתו, הוא מחיל את העמדה האונטולוגית-אפיסטמולוגית הזאת על היש בכללו – לא כדי לבטלו ולאיינו, אלא כדי לגאול אותו ולהשלימו, להשיבו בתשובה שלמה.

א. 5. קרן רביעית: דרומית מזרחית – האדם זוכה באור הגדול

ואז אח"כ כשיגיע למדרגה זו דרומית יהיה לו דירה בקודש דרומית מזרחית, וממילא יזרח עליו אור הגדול צח ומצוחצח.

במדרגה האחרונה של עבודת הצדיק הוא זוכה ל"דירה בקודש" ול"אור הגדול צח ומצוחצח" הזורח עליו. גם ללא הידרשות למשמעויות השונות שאפשר לבקש למושגים אלו בספרות הסוד לענפיה⁸⁶, נראה כי השלב המתואר כאן איננו מצטייר כשלב תובעני ואינטנסיבי בעבודה המיסטית, אלא כשהייה נינוחה יחסית ביעד הנכסף, בקודש. כמו בתיאור השלב הקודם, גם כאן המגיד מקמץ במילים ומקשה על הלומד להבין את כוונתם. דומני שכדי לסייע ללומד "לפצח" את כוונת הדברים ולעמוד על פשרם שתל המגיד בדבריו "רמז", שאליו לא תמיד שמים לב בקריאה חפוזה. תחילה אציג את הרמז, שאותו לדעתי שתל המגיד בדברים, ואחר כך אנסה להראות כיצד אפשר לראות בו מפתח להבנת הפסקה.

⁸⁶ הידרשות שגם על נחיצותה להבנת המגיד יש לפקפק. זאת מפני שנראה ש"רוח החסידות" בכללה פחות הקפידה על השימוש הטרימינולוגי הדייקני והדווקאי במונחי תורת הסוד, אלא התמקדה יותר בניגון ובצליל העולים מהם, בהעמסה עליהם משמעויות חדשות (ראה יעקבסון, תורתה, עמ' 12–13).

כאמור, דרשת המגיד בנויה על הקבלה בין הסיבוב שהכוהן עורך דרך ארבע קרנות המזבח ובין ארבע התחנות שבהן עובר המיסטיקן בעבודתו הרוחנית. סיבובו של הכוהן מתואר במשנה כך: "ובא לו לקרן דרומית מזרחית, מזרחית צפונית, צפונית מערבית, מערבית דרומית". לאור זאת היינו מצפים כי תחנתו האחרונה של המיסטיקן תהיה קרן מערבית דרומית, ולא היא. התחנה הרביעית של הצדיק היא בקרן הדרומית מזרחית. כמעט נראה כי המגיד "פספס" קרן אחת, ובלא יודעין הוא משיב אותנו אל הקרן שבה התחלנו את מסענו. מדוע כאלה הם פני הדברים? דומני שבכך מבקש המגיד ללמדנו מעט על אותה שהייה מבוקשת בקודש ועל מהותה ומשמעותה.

לעניות דעתי, המגיד מבקש להציג את העבודה המיסטית כתנועת חיים מעגלית. כזכור, את השלב השני בעבודת הביטול זיהינו כרכישה של תודעה דיאלקטית, שבה האדם מעפיל להכרה של "אין" ונופל ממנה חליפות. את השלב השלישי זיהינו בהחלה של ההכרה הדיאלקטית הזו על המציאות בכללה, מתוך מגמה לגאול אותה. כאן השלב הרביעי מחזיר אותנו לשלב הראשון, שאותו הציג המגיד בתחילה כמזוהה עם מידת המלכות. מידה זו מסמלת את ההכרה המוטעית כי למציאות יש יסוד קיום ממשי ועצמי שאינו קשור באלוהות. עם זאת, ישנו הבדל בין השלב הראשון לרביעי, כי בעוד שהשלב הראשון התאפיין בתנועה ובמגמת העלייה שפיעמה בו, השלב הרביעי מתאפיין בהשלמה ובנינוחות. טענתי היא שהשלב הראשון הוא תוצאה הכרחית של השלב הרביעי, באופן היוצר מעגל עבודה נצחי. לאחר שהמיסטיקן חוֹנֵה את העלייה ומבצע את עבודת הביטול התודעתית, הוא מגיע להשלמה שבהכרח תוביל אותו חזרה למחשבה הראשונית כי יש לו קיום עצמי. זאת מפני שכבר ראינו שהאדם מעצם טבעו החומרי אינו מסוגל להתמיד בשהייה בתודעת ה"אין". משם הוא יבקש לעמוד על מהות עצמותו וישוב ויבין כי היא בטלה לאלוהות וחוזר חלילה.

א. 6. סיכום

בדרשה קצא המגיד משרטט תמונה ברורה של העבודה המיסטית שאליה נקרא הצדיק. שרטוט זה מתאר תהליך התעלות העובר דרך ארבע תחנות. תחנות אלו הן ארבעה צורות של מודעות לממד הקיום העצמי של הצדיק ולממד הקיום של העולם החומרי כולו. עבודתו של המיסטיקן מתחילה מנקודת המוצא התודעתית שבה הוא חש כי הוא בעל קיום אונטולוגי אוטונומי ממשי.

משם, באמצעות התבוננות עצמית, הכוללת הכרה באין-סופיות האלוהית ובאפיסות האנושית, הוא לומד להכיר כי קיומו נגזר במהותו מהאלוהות המחיה אותו. הכרה זו מביאה אותו להתייחס לקיומו העצמי כבטל לאין-סוף האלוהי. עם כל זאת, אין ביכולתה של התודעה האנושית להתמיד בהכרה זו, ומשום כך המיסטיקן אינו מסוגל להתמיד בוודאות זו, והוא זוכה בה ומאבד אותה לפרקים. בשלב הבא המיסטיקן מחיל את ההכרה הזו על היש בכללו, לאמור כי הוא מכיר שהמציאות בכללה בטלה ביחס לאלוהות. הכרתו של המיסטיקן מאפשרת לו להתייחס אל המציאות באופן אחר. שוב אין הוא מושפע מצדדיה החומרניים, ומשום כך הוא יכול לתקן אותה ולגואלה. עבודה זו נעשית באמצעותה של עבודת הביטול המיסטית שלו. בשלב האחרון המיסטיקן חוזר לנקודת המוצא, ושוב הוא טועה לחשוב כי ישנה ממשות אונטולוגית בקיומו. משם ישוב המיסטיקן ויעפיל שנית לעבר תודעת הביטול במעגליות נצחית. מעגליות זו נובעת מעצם הפער המובנה בין טבעו הגשמי של האדם ובין מושאי חשיבתו המופשטים והאין-סופיים.

ב. השיבה הנצחית של עבודת הביטול כמעלת הצדיק התמידית

בדיוננו הקודם העלינו כי עבודת הביטול בהגות המגיד היא עבודה מעגלית, שבה הצדיק מעפיל למרומי ההכרה ב"אין" ונופל ממנה חליפות לנבכי ה"יש". הטענה כי העבודה המיסטית איננה חד-פעמית אלא היא עבודה מעגלית אינה חדשה כל עיקר בעולמה של ההגות הדתית⁸⁷. לדעתי החידוש העקרוני והמהותי של המגיד בעניין זה הוא בהצגת העלייה המיסטית כמסתיימת בנקודת ההתחלה לא מתוך השלמה עם המצב האנושי, אלא מתוך ההדרתו. במילים אחרות, המגיד מבקש לטעון כי הצדיק המצוי בשיאה של עבודת הביטול, זו המאפיינת בעיקר את השלב השני, אינו עולה במדרגתו על הצדיק ש"נפל" לתודעת המלכות ורואה עצמו כישנו. תיאור עבודת הביטול של המגיד, אינו מהווה קינה טרגית על טבע האדם, אשר נגזר עליו לתעות באשליית היש ולהיחלץ ממנה לסירוגין, אלא מהווה שיר הלל לאדם, אשר מתייחד, בשונה מהמלאכים, ביכולת לחבר בין עולם החומר לאין-סוף האלוהי.

⁸⁷ את הדוגמה הידועה ביותר לחשיבה זו בהגות היהודית נוכל למצוא במשל הברקים הידוע של הרמב"ם, המופיע בפתח ספרו "מורה הנבוכים". במשל זה הוא מתאר את הנביא כאדם אשר שכלו אוהז בהכרות השכליות הנשגבות ומאבד אותן חליפות, עקב מסכי החומר הסוככים בעדו. על המעגליות ועל השיבה הנצחית השולטת בהגות הדתית בכללה עיין: אליאדה, מיתוס, עמ' 10-49; אליאדה, בחינות, עמ' 95-115; שרפשטיין, חויה, עמ' 11-36.

אנסה להמחיש את כוונת הדברים במשל. התפיסה הרווחת של העבודה המיסטית תתאר את המיסטיקן כאדם המצוי בתהליך מעגלי – הוא מתקרב אל המלך במאמץ, אולם שומרי הסף מרחיקים אותו לאחור וחוזר חלילה. בספרות ההיכלות שומרי הסף הללו נמצאים כפשוטם⁸⁸, בעוד שבתפיסות מיסטיות אחרות ומאוחרות יותר, הם "מוחלפים" בנטיות החומריות והגופניות אשר מונעות מהאדם, מעצם היותו קרוץ מחומר, להתמיד בחוויה המיסטית⁸⁹. בניגוד לכך, התפיסה העולה מדברי המגיד מביאה אותנו לצייר ציור אחר – האדם עומד תמיד לפני המלך, אולם הוא מסתובב סביב עצמו. פעם אחת פניו למלך ופעם אחרת גבו מופנה אליו, אולם בפועל מצוי הוא כל העת לפני המלך. המלך מפיק תענוג ושעשוע מכך שהאדם מסתובב לפניו. האדם מבחינתו רואה את פני המלך לפרקים, אולם מבחינת האמת "כל העתים שוות" בעבור המלך הנהנה מהסיטואציה בכללה.

כדי להעניק לדברים ביסוס מכתבי המגיד אבקש לעיין כעת בשתי סוגיות הנוגעות לענייננו: מהותו של ה"אין" ומהות השהייה של האדם בו. מתוך עיון זה אבקש להראות כי המגיד מצייר את המציאות כהוויה דיאלקטית הנבראת ומתאינת חליפות ואת האדם המיסטיקן כאדם הנחשף לאמת זו ומוסט ממנה חליפות גם כן. מתוך כך אבקש לטעון כי עבודת הביטול במשנת המגיד היא מאמצו של המיסטיקן להחיל את טבעה הדיאלקטי של המציאות בתוך-תוכי תודעתו.

ב. 1. טבע ה"אין" ומהות עולם הטבע

אחד המונחים הרווחים ביותר והמוקשים ביותר בכתבי המגיד הוא ה"אין". "אין" זה שיסודו בכתבי הקבלה הקדומה⁹⁰, ועיקרו ביטוי לספירת הכתר או החכמה (על משקל הפסוק "והחכמה מאין תמצא"), מקבל אצל המגיד פנים חדשות. ההגעה אל ה"אין" הופכת למושא הנכסף של

⁸⁸ ראה דן, מיסטיקה, עמ' 59–69.

⁸⁹ דוגמה מובהקת לכך אפשר לראות בדבריו של הרמב"ם על אודות החומר המשמש כמסך החוסם את שכל האדם מלהתמיד באחיותו במושכלות: "החומר – מחיצה גדולה ומסך מונע השגת השכל הנפרד כפי מה שהוא" (מורה נבוכים, תרגום ר"ש אבן-תיבון, חלק ג, פרק ח).

⁹⁰ עיין שלום, ראשית, עמ' 104.

עבודת האדם ולתבנית אופייה⁹¹, עד שנוכל לומר כי "עבודת הביטול" של המגיד היא החתירה אל "אין". אך עדיין נותר לברר מהו אותו "אין".

בספרו "בין אידיאולוגיה למציאות" מאבחן פייקאז' שלושה הקשרים רעיוניים שבהם המגיד משתמש בביטוי "אין"⁹². לפי ממצאיו, אלו שלושת המובנים המוענקים ל"אין":

1. ה"אין" כאלמנט המאפשר את התחוללות השינויים במציאות.
2. ה"אין" כמושא מחשבת-חינוכי המסייע לאדם להילחם בתאוותיו.
3. ה"אין" כזיהוי הנוכחות האלוהית במציאות.

ההקשרים השונים שבהם משמש הביטוי כאבחנת פייקאז' מעניקים לו כמה משמעויות שאינן זהות בהכרח. אך לעניות דעתי, למרות ההקשרים השונים שבהם המגיד מדבר על ה"אין", יש לנסות ולעמוד על תמציתו האחת, המצויה בכל מופעיו. בפסקות הבאות אבחן כמה דרשות של המגיד שבהן מוזכר ה"אין" בהקשרים שונים, ואנסה לדלות מהן הבנה בדבר מהותו.

הקשר אחד שבו מופיע ה"אין" בכתבי המגיד הוא דיונו על מבנה נפש האדם. את הסתירה ש המגיד מוצא באדם וביחסו לקב"ה ולפיה "יש אהבה ויש יראה והם מתנגדים זא"ז" הוא מיישב באמצעות הגורם השלישי המכריע ביניהם – "האין", שאותו הוא מזהה גם כחכמה:

בעבודת אלהות, יש אהבה ויש יראה והם מתנגדים זא"ז, כי היאך יכול להיות אהבה ויראה ביחד [...] אבל אם הוא אהבת הבורא או יראת הבורא יכול להיות שניהם כאחד. ואהבה נקרא יום ויראה נקרא לילה, והדבר המחברם נקרא בין השמשות שלא הכריעו בו חכמים מה הוא, ונקרא אי"ן. ואי"ן הוא החכמה, כי חכמה מאין תמצא [...] וה' בחכמה יסד ארץ, רוצה לומר ה' שורה בחכמה ועי"ז יסד ארץ (מגד"ל קנד).

⁹¹ דוגמת "הכל נתקשר למעלה, כאשר אדם מביא את עצמו למדת אי"ן" (מגד"ל נה) או "אם האדם רוצה שיהיה [...] רק להשי" צריך לבוא במחשבתו בכל האפשר לו למדרגות יראה המביאה לידי ענוה לבוא למידת אין" (לקוטים יקרים יח ע"ד) ועוד רבים.

⁹² פייקאז', בין, עמ' 63–72. ועיין עוד מרגולין, מקדש, עמ' 187–191.

לפי דברים אלו יש באדם שתי תנועות נפשיות העומדות בסתירה מעצם מהותן: אהבה ויראה. האפשרות לקיים את שתייהן כאחת מתאפשרת הודות ל"אין". לשם הבהרת העניין המגיד עורך הקבלה מעניינת בין האהבה והיראה ובין היום והלילה. מהקבלה זו נראה כי כמו ש"בין השמשות" הוא פרק זמן עמום ועלום הניצב בין היום ובין הלילה ואפשר לראותו כשייך לאחד מהם או כדבר שלישי ושונה ("שלא הכריעו בו חכמים מה הוא"), גם את ה"אין" הניצב בין האהבה ליראה אפשר לראות בכמה אופנים: מצד אחד אפשר לראות בו תמהיל המאפשר לאהבה וליראה לשכון באדם כאחד, ומצד שני אפשר לראותו כתודעה עליונה ואחרת העומדת מעבר למושגים אלו. בין כך ובין כך, ה"אין" מצטייר כאן כסוג של תודעה שהאדם חווה, אולם אין לו יכולת לגעת בה ולכמת אותה. הוא מדומה לזמן בין השמשות שאפשר לפגוש בו, אך אי אפשר לעמוד על עצם מהותו. "אין" זה, בדומה לבין השמשות, מאפשר לחבר בין שני הניגודים, אולם אין לאדם יכולת לגעת בעצם החיבור.

רעיון זה חוזר בהקשר נוסף שבו משתמש המגיד בביטוי "אין" – תיאור עולם הטבע. לא אחת, כאשר המגיד נדרש להסברת ה"אין", הוא עושה זאת באמצעות תיאורים של תופעות המצויות בעולם הטבע⁹³:

מדת האי"ן הוא המחבר ההיולי בכל הדברים המתנגדים והמתהווים דבר מדבר דרך משל תרנגולת מביצה, כשבא האי"ן לתוך היש שלו אז נעשה בטל ממציות נגד אין סוף ובא אח"כ להתהוות דבר אחר (מגד"ל קעח).

בכל דבר יש דק יסודות אש ומים רוח עפר, והם דברים נגדיים, מים מכבה אש רוח מפזר עפר. רק צריך להיות עוד דבר א' המחברם והוא מדת אי"ן (מגד"ל ו).

ידוע דכל התהוות שבעולם הכל נעשה על ידי חכמה, כמ"ש כולם בחכמה עשית. ועינינו רואות שהחכמה מקשרת יחד ומתווכת שלום אפילו בין שני דברים הפכים כמו היסודות, שלולא החכמה שביניהם לא היו יכולין אש ומים לדור יחד, ואף על פי כן אנו רואין שהם מורכבים יחד. והכל מפני שהחכמה בינותם, וכל אחד רואה האי"ן שבחכמה, על כן הוא אינו מתגבר על חברו, שהוא רואה שהאי"ן הוא חיותו [...] וחכמה הוא המהווה כל הדברים, וכל

⁹³ וכבר עמד פייקאז' על כך שהמגיד היה הראשון מהוגי החסידות שהשתמש בדימויים מעולמות הבוטניקה והזואולוגיה לשם המחשת תהליכים מיסטיים (פייקאז', בין, עמ' 69).

השתנות שבעולם אי אפשר בלא חכמה, דהיינו האי"ן. שענינו רואות שמביצה אין יכול להיות אפרוח עד שמפסיד הביצה מכל וכל, ויכנס רגע אחד בשער האי"ן, ואח"כ יכול להיות השתנות מביצה לאפרוח. ועל שם כן נקרא חכמה כ"ח מ"ה, שהוא האי"ן והוא היולי של כל העולם, והוא הפושטת צורה ולובשת. ע"כ בה נעשה השתנות (מגד"ל נט).

מדרשות אלו נראה שה"אי"ן, שאותו המגיד שב ומזהה עם החכמה, משמש בעולם הטבע כעין "הכוח החזק" של הפיזיקה המודרנית – 'מקשר יחד ומתווך שלום אפילו בין שני דברים הפכים כמו היסודות'. היכולת לקשר את המים והאש, או את האדמה והרוח לכדי יש אחד מוצק ומתמיד היא היא סגולתו של ה"אי"ן. אין מדובר בקישור כפוי המאגד יחד כמה דברים הדוחים זה את זה במהותם (דוגמת הכוח החזק המתגבר ב"כפייה" על הדחייה האלקטרומגנטית ההדדית של מטעני הפרוטונים החיוביים), אלא על קישור מרצון הנוצר מתוך "הסכמה" בין הצדדים. הסכמה זו נוצרת כאשר כל צד רואה כי יסודו של חברו הוא ה"אי"ן, כך שבמהותו שוב אין הוא עומד כנגדו וסותרו – "וכל אחד רואה האי"ן שבחכמה, על כן הוא אינו מתגבר על חברו, שהוא רואה שהאי"ן הוא חיותו". זהו צד אחד של ה"אי"ן, הצד המאפשר את הקביעות והיציבות בעולם הטבע. מצד שני, אותו ה"אי"ן הוא המאפשר גם את התמורה וההתפתחות⁹⁴, "וכל השתנות שבעולם אי אפשר בלא חכמה". תהליכי השתנות עוברים כולם בנקודת ה"אי"ן, המצויה בתווך בין התאינות מציאות אחת להתהוות מציאות אחרת – "שמביצה אין יכול להיות אפרוח עד שמפסיד הביצה מכל וכל, ויכנס רגע אחד בשער האי"ן, ואח"כ יכול להיות השתנות מביצה לאפרוח".

נקודת "אי"ן זו, המקשרת את היסודות לכדי מציאות קבועה והמאפשרת את התחוללות השינויים במציאות, יושבת אמנם על ציר הזמן, אולם היא מצויה מעבר להשגה האנושית:

כמשל מביצה נתהוה תרנגול, ויש שעה שאינו לא ביצה ולא תרנגול, ואין שום אדם יכול לכווין את השעה כי אז היא בחיני אי"ן (מגד"ל נה).

קביעת המגיד כי "אין שום אדם יכול לכווין את השעה כי אז היא בחיני אי"ן" יכולה להוות שער להבנה מעמיקה יותר של ה"אי"ן בהקשר זה. אין מדובר רק בחלקיק השנייה המדויק שבו מתחולל השינוי, אשר מפאת קוטנו האדם אינו יכול לזהותו. מדובר ברגע שהאדם אינו יכול לעמוד עליו מעצם מהותו – "כי אז הוא בחינת אי"ן", לאמור שהוא אינו ולכן אי אפשר להכירו. אם ננסה לשרטט קווים לדמותה של תפיסת המציאות המצטיירת מדברים אלו, נוכל לומר כי

⁹⁴ על תפיסת אופן התחוללות השינויים בטבע בהגות היהודית לדורותיה, עיין סדן, חיטה.

המציאות הנגלית מכילה ניגודים, אולם ברובד העומק הניגודים כולם מתאפסים אל ה"אין" המאחדם. מעבר לכך, כל הדינמיות של המציאות והתרחשויותיה יסודן בביקורים מתמידים במחוזות ה"אין", ביקורים המהווים תנועת ביטול מן המציאות:

בכל דבר יש רק יסודות אש ומים רוח עפר, והם דברים נגדיים, מים מכבה אש רוח מפזר עפר. רק צריך להיות עוד דבר א' המחברם והוא מדת אי"ן. כי כאשר מגיע יסוד המים לבטל את יסוד האש הוא נתבטל ממצאות שהגיע למדת אי"ן (מגד"ל ו).

בהתאמה, לא רק השינויים בתוך הטבע עוברים דרך נקודת ה"אין", אלא גם השינויים מן הטבע אל הנס מתרחשים באותה הדרך:

אין דבר יכול להשתנות מתולדה לתולדה אחרת. כמו ביצה שנעשה ממנה אפרוח שצריך מתחלה להתבטל כלל מתולדות ביצה, דהיינו מתולדה ראשונה, ואח"כ יכול להיות תולדה אחרת ממנה, כן כל דבר צריך להיות כן, שצריך לבוא למדריגת אי"ן ואח"כ יכול להיות דבר אחר. וכן בכל הניסים שהם משינוי הטבע, צריך מתחלה שיתעלה הדבר בספירת אי"ן ואח"כ משפיע משם באופן שיהיה נס (מגד"ל כט).

אם כן יסודו של ה"אין" הפועל במציאות, הן בנפש האדם הן בעולם הטבע בכללו, בתנועה מתמדת של התבטלות ממצאות ושל התהוות. תנועה זו חושפת את טבעה של המציאות בכללה. זו בטלה במהותה לאין-סופיות האלוהית, ומשום כך היא חוזרת אליה בכל רגעי הווייתה – בין בהתקיימותה השרירה והעומדת, בין בהתקיימותה הדינמית ובין בהתקיימותה התודעתית (בנפש האדם האוהב והירא כאחד). דווקא תנועת ההתאיינות היא המאפשרת את הקיום, אף במובניו הגשמיים ביותר דוגמת חיבור ארבעת היסודות לכדי מציאות החומר והתהוות התרנגולת מן הביצה.

טרם חתימת הדיון במהות ה"אין", דומני שנכון להתייחס למחלוקת העקרונית המצויה במחקר בדבר מהותו, מחלוקת הניטשת בין רבקה ש"ץ לנתנאל לדברג. את ההגעה ל"אין" שעליה מדבר המגיד באומרו לדוגמה "כי כאשר מגיע יסוד המים לבטל את יסוד האש הוא נתבטל ממצאות שהגיע למדת אי"ן" הסברתי כאמור כצורת קיום דיאלקטית תמידית, שבה ההוויה כולה מתאיינת ומתהווה חליפות. לדברג וש"ץ, כל אחד לשיטתו, חולקים על הבנה זו ומציגים את

ההגעה ל"אין" כתנועה חד-כיוונית במהותה, שעניינה בהתמרה של התודעה האנושית ועימה התמרה של ההווה בכללה.

נעיין מעט בדבריהם.

דיונה של רבקה ש"ץ על ה"אין" ושאלת ההגעה אליו נערך סביב מרחב התודעה האנושית בלבד⁹⁵. עם זאת, לאור העובדה שש"ץ מוחקת את הגבולות בין התודעה האנושית ובין ממד הקיום האונטולוגי של המציאות⁹⁶, נוכל לנסות ולגזור מדבריה תפיסה נרחבת יותר בדבר טבעו של ה"אין".

לפי הבנתה של ש"ץ במשנת המגיד, על האדם להשקיע את מרב מאמציו הרוחניים באיפוס המציאות, בהשקטתה ובאיונה, עד שיגיע למצב שבו הוא מאבד כל פן של זהות עצמית, של רצון ואף של תודעה⁹⁷. לדבריה, "האדם המסתלק מן העולם הוא האדם הרואה עצמו כמי שאינו" – לפי נוסח המגיד – כמי שמציאותו האכזיסטנציאלית אינה קיימת עוד"⁹⁸. העובדה שש"ץ מזהה את הגות המגיד כהגות אקוסמיסטית⁹⁹ וכך העובדה שהיא מוצאת זהות בין החוויה הפסיכולוגית של האדם ובין מישור קיומו האונטולוגי, מאפשרות לנו לשרטט תפיסת "אין" כללית יותר. נוכל

⁹⁵ ש"ץ, חסידות, עמ' 22–31, 95–110.

⁹⁶ בספרה "החסידות כמיסטיקה" ש"ץ קובעת כי "המגיד ממזריטש מדבר על ה"צמצום" כעל מונח פסיכולוגי של החשיבה האנושית" (עמ' 123) וכי "בשביל החסידות המגידית טושטש במידה ניכרת הפער שבין הטראנסצנדנטי והאימננטי, והתיאולוגיה הפכה לפסיכולוגיה" (עמ' 125). נראה אפוא כי לשיטתה התשובה לשאלת מעמדה האונטולוגי של המציאות נגזרת בכל רגע נתון ממישורי החשיבה האנושיים. עם זאת, בשל ריבוי מדרגות ההשגה, הן בקרב כלל בני האדם והן בזמנים השונים בחייו של כל אדם, נראה שהתשובה לשאלת מעמדה האונטולוגי של המציאות אינה יכולה להיות מוחלטת.

גם כאשר נראה כי ש"ץ קובעת מסמרות במרחב הדיון התיאולוגי, דוגמת דבריה בפרק "מושג האין ואבדן הרצון האנושי", שם היא כותבת כי "בתורה האקוסמיסטית חוזר מושג ה"אין" לפשוטו, בהנחה שאין עולם בעל ישות עצמאית קיים, הכל אין ואפס לולא הקב"ה המקיים אותו בכל רגע" (עמ' 27), מיד מועתקים הדברים לזירת התודעה הפסיכולוגית: "כאן אין אנו דנים עוד על האדם כ"אין" בחינת ישות חיובית [...] אלא על הערכיות העצמית של האדם כבריאה בין הברואים הנטולה עצמיות מכל וכל" (שם).

בפירושה לתורה כג של המגיד במגד"ל (במהדורתה: תורה כד), עמ' 38–39 עומדת ש"ץ על הפרדוקס הטמון במעמדו האונטולוגי של האדם: ה"יש" שאינו אלוהי, קיים רק כאשר הוא מבטל את עצמו לאלוהות. ואולם לשיטתה גם הבנה זו מתקיימת רק בהעתקת הדברים למישור הפסיכולוגי.

⁹⁷ ש"ץ, חסידות, עמ' 30.

⁹⁸ שם.

⁹⁹ שם, עמ' 26–28.

לשער לשיטתה כי תנועת האדם לאיון המציאות משותפת ביסודה להוויה כולה, הנאספת אל האלוהות, מאבדת את ייחודיותה ובטלה ממציאותה באלוהות החובקת כול באמצעות פעולת ההשקטה של המיסטיקן. לאור דבריה אפשר לשער כי תנועה זו של ההוויה משקפת את שאיפתו הפנימית של היש בכללו – להתבטל ממציאות ולהתכלל באור ה'¹⁰⁰. תודעת ההשקטה, שהיא מושא נפשו של המיסטיקן, היא עמידה על מעמדה האמיתי של המציאות וחשיפה כי בעצם היא אינה קיימת כלל. אמנם המיסטיקן שב ונדרש לפעולה מיסטית זו כל חייו, בגלל אשליות החומר המתעתעות בו, אולם בעיקרו של דבר, יעדו הנכסף אחד הוא – לחשוף את "האין" העומד בבסיס המציאות ואת המשמעות הנגזרת ממנו – היות המציאות בטלה מעיקרה. ה"אין" הוא אפוא הנקודה שבה כל היש מתאפס. ה"אין" הוא "האפס המוחלט".

ממחקרו של לדברג עולה תמונה הפוכה לחלוטין של הדברים.

לדעת לדברג העבודה שאליה נדרש האדם היא השתחררות מדוגמות החשיבה ומקיבעונות האישיות, לטובת גישה "פתוחה" יותר לעולם, המסוגלת להחיל את כל מנעד האפשרויות הקיימות. לדידו, ההגעה אל האין איננה הגעה אונטולוגית לאינות, אלא הגעה הכרתית לאין-סופיות. האדם המגיע אל ה"אין" אינו שואף לאפס את המציאות, אלא "לאנסף" אותה – לחשוף אותה למלוא משרעת האפשרויות האלוהיות. לדברי לדברג, שאיפתו של המגיד "איננה חינוך לויתור טוטאלי של האדם על אישיותו ועל הקיום בכללותו לטובת אידיאה רוחנית [...] רצונו לפעול מתוך הבנה שבאינסוף טמון מגוון רחב של אפשרויות, ולכן הוא שואף לחיות מתוך מלאות המתאפשרת בזכות ויתור על הדגשת האני ואפילו זה הרוחני, לטובת עבודת האין המשקפת פתיחות להוויה כפי שהיא. תפיסה זו מהווה סוד עבודת התיקון [...] והיא נקודת המוצא לתורה החסידית המאפשרת לכל בני האדם להיות שותפים בה"¹⁰¹.

לאור הדברים, המוסבים כמובן על מרחב התודעה האנושית בלבד, נוכל לשער כי לשיטתו של לדברג גם המציאות, המביאה עצמה אל ה"אין" בעומדה ובשינויה כאחד, אינה עושה זאת מתוך שאיפה פנימית להתאפסות ולהתאיינות, אלא מתוך רצון לקיום מוצק ועשיר יותר. החתירה אל ה"אין" נועדה לאפשר למציאות להופיע במלוא אופניה, גוניה ומופעיה. ההגעה אל ה"אין" היא

¹⁰⁰ כמו ש"ץ, גם מרגולין מסביר את ההגעה אל ה"אין" באותו האופן, אולם לדידו אין תכלית העבודה מסתכמת בה, אלא חותרת לשיבה אל היש הארצי מתוך הרצון להרחינו (עיין מרגולין, מקדש, עמ' 179-191).

¹⁰¹ לדברג, שער, עמ' 253-254.

המאפשרת לביצה לחזור לישות כתרנגולת וליסוד האש לשכון בשלום עם יסוד המים ובכך ליצור יחדיו דבר חדש ומורכב יותר. ה"איך" אינו מאפס את המציאות, אלא מאפשר לה להופיע באיך-סוף מופעים שונים ועשירים. משמעות ההגעה אל ה"איך" היא כינון המציאות באופן השלם והרחב ביותר. ה"איך" הוא אפוא הנקודה שבה כל היש מתהווה. ה"איך" הוא "היש המוחלט".

לעניות דעתי, האופן שבו אני מבין את מהותו של ה"איך" בכתבי המגיד כורך יחדיו את ההבנות הסותרות של ש"ץ ולדרברג – "רק צריך להיות עוד דבר א' המחברם והוא מדת אי"ך"¹⁰² כפי שאני מבין אותה. אם לדעת ש"ץ משמעותה של ההיות המיוחלת ב"איך" היא איפוס המציאות ולדעת לדרברג משמעותה ב"אינסוף" המציאות, אזי לדעתי משמעה באיך המציאות ובמימושה כאחד. את ה"איך" אני מבין כדבר שמצד אחד מלמד על אינותה של המציאות, אולם מצד שני מכוחה של אותה אינות מתאפשרים כל החיבורים והשינויים המחוללים בעצם את המציאות.¹⁰³

לטענתי גם תודעת האדם בנויה כך בהתאמה לטבעה של המציאות. כמו שהמציאות דיאלקטית במהותה, והיסוד המכונן אותה והמחיה אותה הוא זה אשר במהותו מאפס ומבטל אותה, כך גם בתודעת האדם, המסוגלות להגעה רגעית אל הבנת ה"איך" היא הגוזרת כי האדם לא יצליח להיוותר באותה התודעה. זאת משום שתודעת ה"איך" מכוננת את הקיום האנושי, ואם הוא יצליח להתמיד במודעות זו, "אזי יהיה בטל ממציות ממש"¹⁰⁴. במילים אחרות, אני מוצא התאמה בין האופן שבו המגיד מציג את ה"איך" ביחסו למציאות ובין האופן שבו הוא מציג את תודעת ה"איך" ביחסה לקיום האנושי. כמו שהמציאות בטבעה מיטלטלת בין ה"יש" וה"איך" במעגל דיאלקטי תמידי, כך גם תודעת האדם מיטלטלת מעצם מהותה בין שתי תודעות שכאלו. אם כן ה"איך" הוא היסוד העומד בבסיס ההווה כולה ובבסיס חווית התודעה האנושית, ועניינו במעבר המתמיד מן ה"יש" אל ה"איך".

¹⁰² מגד"ל ו.

¹⁰³ ועיין אליאור, יש; יעקבסון, תורתה, עמ' 20–29, 36–43.

¹⁰⁴ מגד"ל קכ.

ב. 2. ההימצאות ב"אין"

כזכור, כאשר ניסיתי לשרטט את קווייה של עבודת הביטול במשנת המגיד, טענתי כי זו מהווה תנועה מעגלית שבה המיסטיקן מעפיל לעבר ההכרה בדבר בטלותו של העולם ביחס לאלוהות ונופל מן ההכרה הזאת חליפות. נוסף טענתי כי המגיד רואה את התהליך כולו כשיא רוחני אחד, בלא שהוא נדרש לחלק בין שלביו השונים. מתוך רצון להוכיח טענה זו פניתי לעיין בטבעו של ה"אין". עיון זה העלה כי ה"אין" בטבעו הוא הווייה דיאלקטית, המאיינת ומקיימת את העולם ואת האדם בה בעת. מסקנה זו הביאה אותי לומר כי קיימת זהות תבניתית בין המציאות וה"אין" ובין שלביה השונים של "עבודת הביטול". ה"אין" מקיים את העולם ומאיינ אותו חליפות; המיסטיקן משיג את ה"אין" בתודעתו ומאבד את ההשגה חליפות. לשם השלמת הוכחת טענותיי, רצוני לפנות ולעיין כעת באופן שבו המגיד מתאר את עצם החווייה המיסטית, את שהות המיסטיקן ב"אין".

לדעת המגיד, תודעת ה"אין" איננה יכולה ממהותה להתיישב בשכלו של האדם. משום כך, האופן שבו היא מושגת מחייב כי המיסטיקן המתבונן יאבד את השגתו מיד עם הגעתו אליה. המגיד מדמה את אופן ההשגה הזו לריחופו של הנשר מעל קנו ה"נוגע ואינו נוגע". נשוב וניזכר בדבריו:

ואם האדם ירצה לעשות הכנה שישרה עליו אלהות אזי עיקר הכל שיבין וישיג מאוד שאין בו אלא האלהות המחיה אותו ובלתי זה הוא כאפס ממש, ואז יש הכנה שיוכל לשרות עליו. והשרי' הוא כנשר יעיר קנו וכו' ירחף, נוגע ואינו נוגע, דהיינו שההכרח בלתי שישג האדם את זה, כי אם ישיג אזי יהיה בטל ממציאות ממש. ואם יש לאדם אפילו נידנוד קצת מגדלות קצת, שמחזיק את עצמו למאומה, אזי אין הוא קשור ומחובר עם האלהות כיון שאינו באפס (מגד"ל קכ).

כאמור, לטענתי תהליך ההכרה כולו מהווה עבור המגיד שיא רוחני אחד, גם בעת ש"נוגע" וגם בעת ש"אינו נוגע". רעיון זה עולה מדרשה אחרת המשווה גם היא את עבודת הצדיק למעוף הנשר:

'ופדויי ה' ישובון' – ע"ד 'שיתא אלפי שנין הוי עלמא וחד חרוב', פירוש שיתא הם ו' מדרגות, שנין שהם משתנים, הוי עלמא – כך מתנהג העולם. וחד חרוב. כשבא הכל לאחדות חרוב ונתבטל העולם ממציאות. 'צדיקים מה הם עושים הקב"ה עושה להם כנפיים כנשרים'. פי' ע"ד 'הקב"ה הרבה למשה אוצר הגדול ומתנת חנם שמו'. שהראה לו הקב"ה בהירות גדול שאין מחמת עבודה יכולים לבא לה, שעולם המעשה נתבטל שם ממציאות.

כמשל מלך שיש לו עבדים רבים ועובדים אותו, יש אחד שאוהב אותו המלך ואין המלך מניח אותו לילך אפילו רגע אחד ואינו יכול לעשות שום עובדא להמלך וכשעובדים העבדים אותו בתמימות אומר בלבו אהיי לזה העובד מלך נאמן אפיי כשהוא חוטא גדול כשבא לאהבה הזאת נתקבל בתשובה.

כמשל אב את בנו אעפ"י שעושה מעשה נערות דברי שטות, נרצה האב מחמת אהבתו. וזה פי' 'כנפים כנשרים' דהנשר מחמת רוב עפיפותו בגובה מאוד עד שמגיע ליסוד אש, נשרפו כנפיו. כך הצדיקים מחמת מעשיהם הטובים בא לבהירות גדול שאין משיגים ונופלים ממדרגתם עד שעושים עוד מעשים טובים ומתדבקים בו עוד ית' וזו פירוש 'ופדוי ה' ישובו'. העושים תשובה הם פודים את ה' (אור האמת ו' ע"א-ע"ב).

טרם שאפנה לעיין בתוכנה של הדרשה, אבקש להפנות את תשומת הלב לתופעה ייחודית הקיימת בה. כתביו של המגיד מכילים משלים הרבה, אולם כמעט לא מצאתי דרשות שבהן הוא נדרש למשל כדי לבאר משל אחר שהובא קודם לכן. בדרשה זו המגיד מבקש לבאר יסוד באופי עבודת הצדיקים ומביא לשם כך משל על מלך ועבדו. ואולם אין די לו בכך, ואת המשל הזה הוא מבקש לבאר באמצעות משל נוסף – משל על אב ובנו. כפי שאטען בהמשך, דבר זה אינו מקרי. המגיד מבקש ללמד בדרשה זו רעיון מרכזי ועמוק, ומשום כך הוא בוחר לנקוט הסברה כפולה.

המגיד עורך השוואה בין עבודת הצדיקים ובין מעופו של הנשר. התמונה העולה מהשוואה זו שוב אינה פסטורלית כפי שאפשר היה לצייר מתוך ההשוואה שראינו בפסקה הקודמת. כאן הנשר אינו מרחף בנעימים מעל בניו השוכנים בקן, אלא חווה הוא דרך ייסורים. דרך זו כוללת נסיקה לגובה רב, הישרפות מיסוד האש הבאה "מחמת רוב עפיפותו בגובה מאוד" (ומן הסתם גורמת לו ליפול) ונסיקה חוזרת עד אין-סוף. בהתאמה, אין הצדיק עומד לפני המלך במצב סטטי "ואין המלך מניח אותו לילך אפילו רגע אחד", אלא הוא נופל ממדרגתו ושב ועולה וחוזר חלילה

ההשוואה בין הנשר לצדיק מובאת בהרחבה רק בסוף הדרשה, אולם היא מוזכרת גם בתחילתה – "צדיקים מה הם עושים – הקב"ה עושה להם כנפיים כנשרים". התיאור המבקש להשוות בין הצדיק לנשר מקבל מפנה כאשר המגיד מבקש להסבירו באמצעות משל. הצדיק העולה ונופל חליפות כנשר מתואר כ"אחד שאוהב אותו המלך ואין המלך מניח אותו לילך אפילו רגע אחד". קביעה זו נראית הפוכה לתמונה העולה ממשל הנשר. אם הצדיק המדומה לנשר מצליח להגיע אל ה"אין" ואל האחדות אך מיד נופל מהשגתו, כיצד אפשר לומר שהוא עומד תמיד לפני המלך? הפתרון היחיד לקושי זה טמון לדעתי בהבנה שהצגתי לעיל. אם צודקים דבריי, אזי לדעת המגיד

מסעו של הצדיק על כל שלביו מהווה עמידה מתמדת לפני המלך. משום כך אפשר לתאר את הצדיק גם כמי שעולה ונופל חליפות וגם כמי שעומד תמיד לפני המלך.

כדי לחזק את הרעיון הזה וכדי לשבר בו את האוזן מבקש המגיד לעגנו באמצעות משל נוסף¹⁰⁵. משל זה מתאר את יחסו של האב אל בנו השובב. הבן "עושה מעשי נערות דברי שטות" אולם האב נרצה להם. נראה שמתוך כך שהאב מודע למוגבלותו של בנו, מוגבלות הנובעת מהיותו נער, הוא מתייחס אל כל מעשיו בהבנה ובסלחנות. מתוך שהאב מכיר בחולשתו של הבן ומתוך כך שחולשה זו היא חלק מתהליך ההתבגרות והצמיחה שלו, יחסו אליו נשאר אחיד – יחס אוהב של אב לבן. המגיד אינו מפרט מהו הנמשל למשל האב והבן, אולם דומני שאפשר לנסות ולפרשו כמשל לצדיק המבקש להתבטל לפני ה'. כמו שהבן עושה מעשי שטות מחמת נערותו, כך הצדיק נופל מהשגת ה"אין" מחמת היותו "יש". ואולם יחסו של הקב"ה אליו נשאר אותו יחס – יחס של אב אוהב.

ההשוואה בין עבודת הצדיק ובין משחקו של הנער עולה ממשל נוסף המופיע באחת הדרשות החשובות ביותר של המגיד בהקשר שלנו. בדרשה זו המגיד מבאר בהרחבה גם את הנמשל. נעיין תחילה בדבריו:

הנה כשהאב רוצה להשתעשע עם בנו מראה לו פנים ואח"כ מסתיר עצמו ממנו ביד או בדבר אחר ובנו מעביר המכסה, ובזה יש תענוג אל האב וניתוסף בו אהבה אל הבן. והנה האדם כשהוא רוצה לעבוד ה' ולדבק בו כראוי, ואח"כ הולך מחשבתו לדברים אחרים של העולם הזה. ובאמת במה שהמחשבה של האדם מחשב שם הוא האדם עצמו, ובאמת מלא כל הארץ כבודו ולית אתר פנוי מניה וכל מקום שהוא האדם ימצא שם דביקות הבורא יתברך מהמקום אשר הוא שם כי לית אתר פנוי מניה, אך הוא שם בהסתר פנים והיא בחי אחר והיא המדרגה התחתונה. ודו"ק בזה כי ידעת כי המחשבה שאינה אצל אלהות ע"כ היא אצל דבר גשמי. ונודע שהגשם היא תחתון מכל המדריגות, אך כיון דלית אתר פנוי מני ובכ"מ הוא אלהות, ואם זה האדם הוא נלבב יכול למצוא בזה המחשבה עצמה אשר הוא בה כעת האלהות אשר בה, כנודע במ"א, אז הוא נקי בעל תשובה ויש בזה תענוג גדול להשיי כביכול, כמשל האב הנ"ל (מגד"ל קכג).

¹⁰⁵ ייתכן כי משל זה מופיע בדרשה לשם תכלית מצומצמת יותר – הסברת טיב יחסו של המלך לעבדו האהוב. עם זאת, לאור המשל שנראה בדרשה הבאה שאביא, נראה כי ראוי להבינו כמוסב על אופייה של עבודת הצדיק בכללה.

את עבודת הצדיק מדמה המגיד למשחקו של הילד עם אביו. הילד יושב על ברכי אביו ומבקש לראות את פניו. פעם אחר פעם האב מסתיר עצמו, אולם הבן שב ומגלה את פני אביו באמצעות הסתת המסווה. החידוש בתמונה זו אינו טמון בקביעה כי השגתו של המיסטיקן מופיעה ומתעלמת ממנו לפרקים. דבר זה מן המפורסמות הוא. החידוש הוא בקביעה כי הסיטואציה כולה, הן כאשר המיסטיקן "חושף" את פני הקב"ה הן כאשר הן מוסתרות ממנו, מהווה עבור הקב"ה תענוג ושעשוע. השעשוע של האב אינו מופק מסיטואציה שבה הבן יושב ובוהה בפני אביו, אלא מהסיטואציה הדינמית. ההסתרה והגילוי מהווים כאחד אקט של קרבה בין הבן לאב, ומאקט זה בכללו מפיך האב את ההנאה. לאמתו של דבר, גם אם הילד טועה לחשוב כי אביו נעלם ממנו, למעשה הוא מצוי בקרבה תמידית אליו, שהרי הוא ישוב כל הזמן על ברכיו.

רעיון זה מובע במפורש בדברי המגיד בהמשך הדרשה. תחילה, טרם הידרשותו לנמשל, המגיד עורך אבחנה למצב האנושי וקובע כי "האדם כשהוא רוצה לעבוד ה' ולדבק בו כראוי, ואח"כ הולך מחשבתו לדברים אחרים של העולם הזה". מתיאור מוכרח זה של המצב האנושי באשר הוא עולה ההבנה שלפיה האדם אינו יכול להיות דבק בה' באופן מוחלט וסטטי, אלא מעצם היותו אדם הוא מוכרח לשוב וליפול אל נבכי החומר והעולם הזה. מעצם היותו אדם הוא מוכרח להיות כילד שאביו מסתיר פניו ממנו לפרקים.

קעת אומר המגיד כי "וכל מקום שהוא האדם, ימצא שם דביקות הבורא יתברך מהמקום אשר הוא שם, כי לית אתר פנוי מניה". לעניות דעתי, משפט זה מהווה מפתח חשוב להבנת הנמשל כולו. האדם, אומר המגיד, מוצא את הדבקות לבורא לא רק בהינתקות מהחומר, באמצעות איונו ונטישתו לטובת חוויה מיסטית קוויאטיסטית (אם ננקוט את לשונה החרפה של ש"ץ), אלא הוא מוצא אותה בכל מקום שבו הוא נמצא. אם נדמה את האדם לאותו הנשר אשר נוסק שמים, נופל ושוב נוסק – אזי אין הדבקות מושגת רק בהגיעו אל גבהי מרומים, שם לוחכת האש את אברותיו, אלא היא מצויה בכל "מקום אשר הוא שם, כי לית אתר פנוי מניה", בין שהוא בשמים ובין שהוא בארץ. אם נכונים דברינו, יוצא כי לפי המגיד אין משמעות למדרגות ההשגה השונות המרכיבות את מכלול תהליך עבודת הביטול, כיוון שבכל נקודה ב"רצוא ושוב" האדם דבוק בקב"ה, בתנאי שיתמיד ב"מרוץ" התמידי הזה.

המסקנה העולה מדברים אלו עומדת בניגוד לכל פרשנות המנסה להציב היררכיות ומטרות בעבודת האדם שמצייר המגיד – בין שמדובר בהצבת היעד בפסגת תהליך ההתעלות וברגע השגת

הדבקות בעת הפיכת היש לאין, כפי שטוענת ש"ץ¹⁰⁶, ובין שמדובר בהצבת היעד בסיום התהליך, בהשראת האלוהי בעולם הזה ובכינון מקדש האדם, כפי שטוען מרגולין¹⁰⁷. גם הבנתו של ארתור גרין¹⁰⁸, שלפיה במשנת המגיד יש מטרה והיא הפשטת המציאות מלבושי החומר האילוזיוניים, ויש אמצעי חשיבה והתבוננות המשרתים אותה, אינה מתאימה כמובן להסבר המוצע בזה, כיוון שלפי הבנתי בדברי המגיד, אין הבדל בין מטרה לאמצעים – האדם דבק בקב"ה באותו האופן בכל שלב ושלב.

ההצעה כי חידושו של המגיד הוא בתפיסה הרואה את שיא החוויה האקסטטית במעגל החיים המיסטיים בכללו, מקבלת חיזוק מתוך השוואת המשל המופיע בדרשה שראינו זה עתה למשל "אחיזת העיניים" המפורסם של הבעש"ט¹⁰⁹.

במשל "אחיזת העיניים" מדומה המיסטיקן לאדם המבקש לפגוש את המלך בארמונו. מסעו של המיסטיקן אל עבר יעדו כרוך בפעולות מאומצות, כגון התגברות על קשיי הדרך המתעתעת ודחיית פיתויים המזדמנים לו בדמות אוצרות. אל השיא מגיע המיסטיקן כאשר הוא מצליח להגיע אל המלך בהבינו שכל הקשיים שבהם הוא נתקל אינם קיימים כל עיקר מעצם מהותם¹¹⁰. החוויה המיסטית מדומה אפוא לתהליך שבו האדם נדרש להתגבר על "קשיי הדרך" ושיאה של החוויה הוא כמובן השהייה בתודעת "ביטול המציאות" והעמידה נוכח המלך.

המשל של המגיד, תלמיד הבעש"ט, הופך כמובן מסוים את הקערה על פיה. שוב אין עיקרה של החוויה המיסטית בעצם ההגעה אל המלך, אלא בתהליך כולו. האדם הזוכה להכיר בתודעתו בבטולתה של המציאות ובאין-סופיות הבורא נופל תדיר מתודעה זו, אולם גם בנפלו הוא עדיין

¹⁰⁶ ש"ץ, חסידות, עמ' 30, 97.

¹⁰⁷ מרגולין, מקדש, עמ' 206.

¹⁰⁸ גרין, חסידות.

¹⁰⁹ עיין למשל, בן פורת יוסף (למברג), צד ע"א. על החשיבות הרבה שייחסו למשל זה בספרות המחקר, על כיווני העיסוק בו ועל המשמעויות השונות שעמסו על גבו, הן במחקר והן בדורות הבאים של החסידות, עיין לדברג, סוד, הערה 36 (עמ' 218); קויפמן, בכל, עמ' 35–40.

¹¹⁰ על משמעות המשל ופירושו עיין בהפניות המובאות בהערה הקודמת. בדברי נקטתי את קו הפרשנות הרווח הן בקרב תלמידי הבעש"ט הן בספרות המחקר.

עומד לפני המלך "ואין המלך מניח אותו לילך אפילו רגע אחד"¹¹¹. העמידה מול הקב"ה שוב אינה מדומה לאדם המתגבר על מכשולי הדרך כדי לחדור אל נבכי הארמון, אלא לילד היושב כל הזמן על ברכי אביו. בתודעת הילד לעתים הוא רואה את פני אביו ולעתים הם נסתרים ממנו, אולם מבחינת האב הסיטואציה אחת היא – סיטואציה של קרבה שבה הילד משחק אתו.

כעת, לאחר שעיינו מעט בטבעו של ה"אין" ובאופייה של ההימצאות המיסטית בו, נוכל לחזור ולעמוד על עיקרה של עבודת הביטול במשנת המגיד. כזכור, את טבעה של עבודת הביטול במשנת המגיד זיהיתי כתנועה מעגלית שבה האדם חותר לחדור לאשיות ה"יש", מכיר באינותם, ושב ונופל אל חיקם. עיונו במהות ה"אין" העלה כי הוא יסוד המשותף הן לחויית הקיום של המיסטיקן הן לעצם טבעה של המציאות. "אין" זה דיאלקטי מטבעו ועניינו לקיים את המציאות ולאין אותה בה בעת. העבודה המיסטית של האדם התגלתה כמתאימה לטבעה של המציאות כולה – התאינות והתהוות לסירוגין. כאשר ביקשנו לבחון כיצד המגיד רואה את השהייה ב"אין", ראינו כי לדידו ההתאינות וההתהוות כאחד מהוות תהליך אחד שהוא הוא פיסגת העבודה של המיסטיקן. בכמה דרשות ראינו כיצד האדם העובד, שאותו המגיד מדמה לנשר הנוסק שמים ומציע שאול או לילד הרואה את פני אביו לפרקים, מתגלה כאדם הנמצא בדבקות מתמדת בקב"ה, דבקות המומשלת לעבד העומד תמיד לפני המלך או לילד היושב על ברכי אביו. לעניות דעתי, דברים אלו מוכיחים את הטענה שהצעתי בראש דבריי ולפיה עבור המגיד עבודת הביטול היא תנועה מעגלית, המתרחשת בנבכי תודעתו של המיסטיקן ומאפשרת לו להשפיע על תיקון המציאות.

¹¹¹ אור האמת ו ע"א.

ג. סיכום – קווים לעבודת הביטול במשנת המגיד

את הדיון באופייה ובמהותה של "עבודת הביטול" במשנת המגיד התחלנו מסקירת העמדות השונות המצויות לגביה בספרות המחקר.

לאחר סקירה זו ביקשתי להציע הבנה חדשה בעניין מהותה של עבודת הביטול במשנת המגיד. את אופייה של עבודת הביטול ביקשתי לבחון דרך עיון בדרשה שבה המגיד סוּדר את שלביה השונים בסדר כרונולוגי. עיון זה העלה בידנו כי עבודת הביטול כוללת ארבעה שלבים: בתחילה המיסטיקן מבקש להתעלות אל ה', אולם הוא עוד אוחז בתודעה כי קיומו האינדיווידואלי הוא אוטונומי ואונטולוגי. אחר כך, מתוך פעולת התבוננות מאומצת, נחשפת לפניו ההכרה כי אין לו בעצם כל יסוד לקיום עצמי וכי כל קיומו נגזר מהאלוהות האין-סופית. בשלב השלישי המיסטיקן נקרא להחיל הכרה זו על המציאות בכללה מתוך מגמה לגאול אותה. לבסוף, מעצם טבעו החומרי של האדם, המיסטיקן נופל למצב הבראשיתי שלו, שבו הוא חש עצמו כישות קיימת בממד האונטולוגי. סקירה זו העלתה תמונה של עבודה מעגלית שבה האדם עולה ונופל חליפות ברובד המחשבתי.

לאחר שרטוט התמונה של עבודת הביטול המעגלית לשלביה, ביקשתי לטעון כי זו נובעת מעצם טבעו של האדם. עוד ביקשתי לטעון כי עבודת הביטול נתפסת בעיני המגיד כמכלול אחד, המהווה עמידה לפני ה' בכל שלב משלבינו. לשם הוכחת טיעון זה פניתי לבחון את מהותו של ה"אין" ואת אופייה של השהייה בו. בחינת מהותו של ה"אין" העלתה כי מדובר במושג דיאלקטי, אשר עניינו בהחלת תהליך מתמיד של התהוות והתאינות – תהליך במתרחש גם בנפש האדם וגם בעולם הטבע כולו. בחינת אופייה של השהייה המיסטית ב"אין" העלתה כי היא דינמית ומאופיינת בנפילות ובעליות מתמידות. עם זאת ראינו כי המגיד מתייחס לתהליך כולו כאל סיטואציה אחדותית של קרבה אל ה'.

מתוך מסקנות אלו ביקשתי לטעון כי עניינה של עבודת הביטול במשנת המגיד בהחלה של טבע המציאות בנפש האדם. המיסטיקן נדרש להתעלות וליפול, להתאיין ולהתוות לחילופין, בדומה למציאות אשר בעצם הווייתה נבראת ומתאינת לפרקים. ההתאמה הנוצרת בין תודעתו של המיסטיקן ובין המציאות בכללה היא המאפשרת לאדם להשפיע על המציאות, לתקן אותה ולגאול אותה.

שער שלישי :

עבודת הביטול ב"ספר

של בינונים" לר'י

שניאור זלמן מלאדי

הקדמה

בפתח מאמרו "אהבת אלוהים בתורתו של ר' שניאור זלמן מלאדי" מכריז יעקבסון: "כאבן פינה משמשת במאמר ההנחה הקובעת, כי אהבת אלוהים היא הפנומן החווייתי המרכזי והגילוי הרוחני החשוב ביותר בעבודתו הדתית של האדם ובתהליך השתלמותו הרוחנית"¹¹². לאחר מכן פונה יעקבסון לתקף קביעה זו ולבחון את מהות אהבת ה' במשנת רש"י, מתוך עמידה על פניה השונות, דרגותיה ומרכיביה. לפי העולה בידו: "האהבה מציינת את חתירת האדם לביטול ישותו הנפרדת, כפי שהיא באה לידי ביטוי בנפשו הבהמית, ביצריה ובתביעותיה. כהתגלותה הדינאמית של החיות האלוהית הרדומה שבאדם לא תושג האהבה אלא בבטל אדם את מחיצות קימו המתבדל"¹¹³. אהבה עזה זו, המושגת בביטול עצמותו של האדם, אינה נחלת בודדים או צדיקי עליון, אלא מצויה היא, כפי שמדגיש רש"י: "אפי' בפחותי הערך, כי כל אחד ואחד מישראל יש בו בטבעו בחי' מסירות נפש ורצון זה שלמעלה מהשכל"¹¹⁴. כהסבר לאותה מסירות נפש אומר יעקבסון כי: "מסירת נפש זו בהתגלותה אינה אלא ויתור גמור על כל האספקטים של הקיום האינדיווידואלי, והשגתה – כפי הערתה של אהבת אלוהים – כרוכה, על כן, ביגיעת רוח גדולה: עמלו המפרך של מי שחותר לקעקע את אושיות הקיום"¹¹⁵.

מתוך אבחנותיו של יעקבסון בדבר אופייה של אהבת ה' הרשייזית והדרך להשגתה עולה המסקנה כי מימוש אהבת ה' עוברת בתחנת ביטולו העצמי של האדם:

מה שכתוב: "נר ה' נשמת אדם". פירוש, שישראל הקרויים אדם, נשמתם היא למשל כאור הנר, שמתנענע תמיד למעלה בטבעו [...] כך נשמת האדם, וכן בחינות רוח ונפש, חפצה וחשקה בטבעה ליפרד ולצאת מן הגוף ולידבק בשרשה ומקורה, בה' חיי החיים ברוך הוא. הגם שתהיה אין ואפס ותתבטל שם במציאות לגמרי, ולא יישאר ממנה מאומה ממהותה ועצמותה הראשון, אף על פי כן זה רצונה וחפצה בטבעה (תניא, ספר של בינונים (להלן: סש"ב), פרק יט).

¹¹² יעקבסון, אהבת אלוהים, עמ' 353.

¹¹³ שם, עמ' 360.

¹¹⁴ לקוטי אמרים, דברים כה ע"א, ד"ה כי הנה אור א"ס'.

¹¹⁵ יעקבסון, אהבת אלוהים, עמ' 360.

בעמודים הבאים אנסה לבחון מעט את אותה עבודת ביטול, אשר עניינה, כאמור, לשמש את האדם בדרכו להשגת אהבת ה' הנשגבת. בנוסף לכך אבחן אם עבודת הביטול על מופעה השונים בסש"ב מסתכמת בהיותה אמצעי להשגת האהבה המדוברת, או שמא היא מהווה תכלית כשלעצמה או כלי שאל תוכו נוצקת אהבת ה'. בירור זה יתחיל בחלק א', מתוך עיון ביסודות התיאוסופיים של עבודת הביטול כפי שהם מוצגים בסש"ב. לאחר מכן, בחלק ב', אבחן כיצד עבודת הביטול משמשת את האדם כמדד וכאמצעי לקניית יראת ה' ואהבתו – שני הצדדים הנדרשים לעבודת ה' השלמה. אחר כך אבחן כיצד תובע רש"ז מן האדם לתרגם מדרגה רוחנית עליונה זו לכדי תורה ומצוות, תרגום שמהווה מסקנה ודרך כאחד¹¹⁶. לבסוף אבקש להגדיר לאור בחינות אלו מהי עבודת הביטול המוצגת בסש"ב. בבחינות אלו לא אבקש להציג הבנות חדשות ביחס להבנות הרווחות בספרות המחקר במשנת רש"ז, אלא בעיקר לעגן את ההבנות הקיימות בתוך סש"ב עצמו.

לאחר שתצטייר לעינינו תמונה מלאה של עבודת הביטול בסש"ב, אבקש לקיים עיון מחודש במאפייניה לאור השוואתה לעבודת הביטול בהגותם של מהר"ל מפראג והמגיד ממזריץ'. בעיון זה אבקש להציע כי עבודת הביטול המופיעה בסש"ב מאמצת אל חיקה יסודות רעיוניים, הן ממהר"ל הן מהמגיד, ומתיכה אותם לכדי משנה אחת.

אעיר כי במחקר זה רצוני לבחון את עבודת הביטול כפי שזו מופיעה ב"ספר של בינונים". כיוון שכך, אשתדל להימנע, במידת האפשר, מהידרשות למקומות אחרים בכתבי רש"ז שבהם מובאים היסודות התיאוסופיים העומדים בבסיסה באופן מבורר או מקיף יותר, דוגמת 'שער היחוד והאמונה' או המאמרים למיניהם, או מקומות שהיא מצטיירת בהם באופן מורכב וסבוך יותר.

הנחת העבודה העומדת בבסיס עיוני היא כי ב"ספר של בינונים" כשלעצמו רש"ז מתווה דרך עקיבה וקוהרנטית לעבודת ה', דרך שאינה זוקקת להשלמות ממקומות אחרים, שאולי חלקם נועדו לאנשי עלייה בלבד¹¹⁷. הנחה זו מבוססת על העובדה שאת הספר הזה, זאת בניגוד לספרי

¹¹⁶ כוונת הדברים היא שלימוד התורה וקיום המצוות הם דרך להשגת אהבת ה', בד בבד עם היותם אופן הבעתה הנגזר מהגעה אליה.

¹¹⁷ וראה טייטלבוים: הרב מלאדי, עמ' 85.

הדרשות הגדולים (דוגמת ליקוטי תורה ותורה אור) ולספרי המאמרים, רש"ז עצמו כתב. חיבור זה נכתב על ידו במטרה מוצהרת להיות ספר הדרכה לקהל החסידים כולו, ולא רק לקהל מקורבים¹¹⁸. משום כך, יש להתייחס אליו, לעניות דעתי, כחיבור קוהרנטי המציג משנה סדורה שאינה זוקקת השלמות ממקומות נוספים¹¹⁹.

¹¹⁸ ברקע הדברים עומדת המחלוקת הניטשת בעולם המחקר אם ניתן לראות בהגותו של רש"ז הגות כפולת פנים. מצד אחד ניצבת הטענה כי בהגותו של רש"ז ישנן פנים אקזוטיות המיועדות לקהל הרחב, ופנים אזוטיות המיועדות לקהל מקורבים. פנים אלו משתקפות בהבדל שבין ספר התניא לספרי המאמרים והדרושים. טענה זו הועלתה אצל דן ותשבי (דן ותשבי, חסידות, טורים 775–776). מנגד עומדת הטענה כי הגותו של רש"ז היא הגות אחודה וכי ספרי המאמרים והדרושים מהווים הרחבה בלבד לרעיונות שהושמעו או נרמזו בספר התניא. בעלי עמדה זו אף טורחים לסתור את המניעים שהציגו דן ותשבי ליצירת כפל הפנים בהגותו. טענה זו הועלתה בהרחבה אצל עמנואל אטקס (אטקס, בעל התניא, עמ' 195–210). דומני כי חרף המחלוקת הנידונה, ברי לכל לומד כי עצם סגנונם ותוכנם של חיבורי רש"ז השונים יוצרים היררכיה באשר לקהל הלומדים והספרים הנלמדים. ספרי הדרושים של רש"ז דורשים בקיאות רבה יחסית במונחים מעולם הקבלה ויכולת לעקוב אחר מהלכים מורכבים. כיוון שכך, טבעי הדבר שרק תלמידי החכמים והשכבות הלמדניות מקהל החסידים יתעמקו בהם. בשונה מכך, בספר התניא רש"ז מנסה להימנע משימוש נרחב במונחים קבליים והוא אף טורח רבות בהסברת הדברים באמצעים מתודיים כדי שיתקבלו על לב הקוראים שאינם מקהל המלומדים (אטקס עצמו טורח להצביע על המאמצים הפדגוגיים והמתודיים המרובים המשוקעים בספר התניא - שם, עמ' 184). כך, מטבע הדברים, ספר התניא יהווה יעד לימודי לקהל הנרחב, בעוד שספרי הדרושים יוותרו נחלתם של לומדים מועטים, בעלי הכשרה ורקע למדני.

¹¹⁹ אין בכוננתי לטעון כי עיון נרחב בכל כתבי רש"ז אין בכוחו לתרום להבנת שש"ב. להפך. רעיונות הרבה, המובאים באופן פשוט וסתום בשש"ב, מקבלים הרחבה ועומק ביתר הכתבים. עם זאת, רצוני לטעון כי גם ללא היזקקות לכל כתבי רש"ז, אפשר לגבש על סמך שש"ב משנה סדורה והדרכה מלאה לעבודת האדם. עניינו של מחקר זה בעבודת הביטול כפי שהיא מצטיירת בשש"ב, אולם ברי כי הרוצה לעמוד על מלוא היקפה של עבודת הביטול בהגות רש"ז מחויב להידרש אל כל כתביו.

חלק א' - היסודות התיאוסופיים של מהות

הביטול

בחלק זה רצוני לעמוד על היסודות התיאוסופיים בהגות רש"ז, העומדים בבסיס הדיון בדבר עבודת הביטול. למותר להעיר כי מעצם טבעה של סקירה תמציתית כזו לא אוכל לגעת בנושאים הנידונים במלוא המורכבות, העמקות והדייקנות הראויים להם.

א. העולם ושאלת האקוסמיזם בהגות רש"ז: מצב המחקר

סביב השאלה אם הגותו של רש"ז היא אקוסמיסטית נחלקו החוקרים¹²⁰.

מן הצד האחד יש חוקרים הנוטים ליחס לרש"ז עמדה אקוסמיסטית.

רחל אליאור טוענת בבירור כי "תורת האלוהות החב"דית מושתתת על תפיסת-עולם אקוסמיסטית, המכירה בקיומה של ישות אחת, זו האלוהית, ורואה בכל מציאות אחרת מציאות אילוזיונית נטולת-ממשות"¹²¹.

רומן פוקסברונר נמנע מלנקוט קביעה כה חד-משמעית, והוא מציין כי לרוב רש"ז נמנע משלילה מפורשת של המציאות הפיזיקלית. עם זאת הוא מצביע על כך שבמספר מקומות אפשר להבין מדברי רש"ז שהעולם אינו אלא אשליה¹²².

טענה מתונה קצת יותר, המודעת למורכבות הבעיה, עולה בדבריה של **רבקה ש"ץ**. לפי ש"ץ, "המעין יפה בשני המקורות ב"שער היחוד והאמונה" ובס' ה"תניא" ימצא שני ניסוחים שונים

¹²⁰ סקירה קצת פחות מקיפה בנושא זה אפשר למצוא אצל אטקס, בעל התניא, עמ' 210–213. בסקירה של אטקס נעדרת ההתייחסות למחקריהם של לוונטל, פוקסברונר, רוס ושוורץ. משום חשיבותם הרבה של הדברים, בחרתי לשוב ולסקור את כל העמדות בשאלה הנידונה, על אף הכפילות החלקית שיש בדבר.

¹²¹ אליאור, תורת, עמ' 54.

¹²² פוקסברונר, חסידות, עמ' 110.

לענין בחינת מציאותו של אלהים בעולם. "שער היחוד" הוא כנראה קונטרס למביני דבר, וה"תניא" הוא הנוסח הזהיר לכל דכפין. ב"שער היחוד" הוא מבקש להבליט את העמדה האקוסמיסטית ונמנע מטשטוש חומרתה של הבעיה, בשעה שב"תניא" הוא אוהז במושגים הקבליים "סובב" ו"מקיף" כדי לצאת מהדחק¹²³. מדבריה נראה, כי העמדה האמתית יותר, הגלומה מן הסתם בחיבורו ל"מביני דבר", היא עמדה אקוסמיסטית לגמרי.

מן הצד האחר נוכל למצוא חוקרים הדוחים במפורש את הטענה כי רש"י דוגל באקוסמיזם.

יורם יעקבסון טורח להוכיח כי "רש"י אינו מפקפק בממשותו של ה"יש" וכי "מתברר ההכרח לדחות את ההשקפה האקוסמיסטית"¹²⁴.

בדומה לדבריו, גם **דב שוורץ**, טרם בואו לעמוד על התפיסה הדיאלקטית-פרדוקסלית השוררת לדעתו בסוגיה זו (בניגוד לעמדות האקוסמיסטיות והפנאנתאיסטיות שאותן הוא שולל), קובע נחרצות כי "העובדה המוצקה המאפיינת את ההגות החב"דית היא עצם קיומו של האובייקט החוץ-אלוהי; הבריאה הייתה פעולה ממשית, שתוצאותיה הן אובייקט בעל מעמד אונטולוגי יציב"¹²⁵.

משה חלמיש יוצא אף הוא נגד הטענה בדבר האקוסמיזם השורר במשנת רש"י. הוא טורח להדגיש כי "האקוסמיזם אינו בא לשלול מכל וכל את מציאות הנמצאים, ולא את שדה-הפעולה של האדם, שהוא העולם הזה. אדרבא, העוה"ז הוא בבחינת נקודה ארכימדית הכרחית, שצידוקה הוא בתכליתה, לאמור: להביא לגילוי אור אלוהי"¹²⁶.

גם ממחקריו של **נפתלי לוונטל** עולה ההבנה כי המציאות עצמה היא בעלת ממשות המבטאת את הרעיון האלוהי. לוונטל נוקט בדימוי החב"די המשווה את השתלשלות העולמות לסדרה של משלים שבה המשל התחתון והקונקרטי ביותר מבטא את הרעיון המקורי באופן הנהיר ביותר¹²⁷.

¹²³ ש"ץ, אנטי-ספירטואליזם, עמ' 518–519.

¹²⁴ יעקבסון, תורת הבריאה, עמ' 330–331.

¹²⁵ שוורץ, מחשבת חב"ד, עמ' 27.

¹²⁶ חלמיש, משנתו העיונית, עמ' 58.

¹²⁷ לוונטל, ביטוי, עמ' 155.

לוונטל מסכם רעיון זה באומרו כי "הקיום מובלע באינסוף והאינסוף מתבטא בקיום"¹²⁸, ולשיטתו קיום זה הוא קיום ממשי.

חוקר נוסף הדוגל בראיית הגות רש"י כקוסמיסטית הוא **עמנואל אטקס** הטוען נחרצות כי הטיעונים הדוגלים בקריאה הקוסמיסטית "משכנעים ומכריעים"¹²⁹.

בין שתי עמדות קיצון אלו נוכל למצוא עמדת ביניים הסוברת כי רש"י הוא אקוסמיסט למחצה. **תמר רוס** טוענת כי "רש"י ור' חיים [...] מחזיקים שניהם בתמונת-עולם אקוסמית-למחצה באופן עקרוני [...] רש"י [...] מנצל את כל האמצעים [...] כדי להתקרב לעמדה תיאטיסטית ככל שניתן במסגרת השקפה אקוסמית ביסודה. אף הוא בא להגדיר את מגע האל עם העולם כנבדל באופן מוחלט ממהותו הסובסטנציאלית בקיומה הטוטאלי, יחד עם תלותו המוחלטת של העולם בנוכחות האלוהית הגלויה וחודרת הכל במישור הפונקצינאלי של השפעה והנהגה"¹³⁰.

ישעיה תשבי ויוסף דן טוענים בדומה לרש"י, כי אפשר לשמוע מספר קולות בהגות רש"י. אולם בשונה מרש"י שטענה כי מן המקורות המיועדים ל"מביני דבר" עולה עמדה אקוסמיסטית, לטענתם דווקא מן התניא עולה עמדה הקרובה לאקוסמיזם¹³¹, בעוד שמיתר הכתבים עולה עמדה קוסמיסטית. לטענתם "תפיסת עולמו של רש"י, לפי תיאורה ב"תניא", נראית כמגיעה כמעט עד לרעיון הא-קוסמיזם בשלילת הקיום העצמי מן העולם [...] אולם במאמרים רבים בדרושי רש"י ובכתבי בנו ותלמידו מוצגת השקפה שונה בהחלט, המבליטה ריחוק בין האל ובין העולם"¹³².

¹²⁸ שם, עמ' 147 (במקור: "Existence is absorbed in the Infinite and the Infinite is expressed in existence").

¹²⁹ אטקס, בעל התניא, עמ' 213.

¹³⁰ רוס, שני פירושים, עמ' 162.

¹³¹ יתכן אמנם כי כוונתם לשער היחוד והאמונה, אולם אין בדברים אלו כדי לטשטש את השוני שבין עמדתם לעמדת רש"י.

¹³² דן ותשבי, חסידות, טור 777.

את העובדה שבין החוקרים והלומדים מצויות כמה הבנות בעמדת רש"י בנידון מבקשים להסביר עמנואל אטקס ודב שוורץ. לדברי אטקס "ניתן להסביר את חילוקי הדעות בכך שרש"י אמר בעניין זה דברים שונים ואף סותרים"¹³³ ובכך ש"מורכבות זו נובעת מן ההבחנה בין שתי נקודות מבט, זו של הנבראים מכאן, וזו של המאציל מכאן"¹³⁴. לטענתו של שוורץ, יסוד המחלוקת בשאלה אם לעולם ישנה ממשות או שהוא אילוזה גרידא נעוץ בעובדה שעם היות העולם מופרד מן האל מזה, הרי קיומו וחיותו יונקים מן האל תדיר מזה. כך, האוחזים בפרשנות האקוסמיסטית ידגישו "שמאחר שהאובייקט הווה במקורו באופן מתמיד הרי שכל קיומו הוא 'אין ואפס ממש'", בעוד שאלו האוחזים בפרשנות הקוסמיסטית-פנאנתאיסטית ידגישו "את העובדה שיש מצב שבו האובייקט הוא בגדר 'יש', ומצב זה הוא כאשר האובייקט נשקל ללא המקור, לאמור האלוהות"¹³⁵.

ב. העולם ויחסו לאלוהות: "ביטול העולם ומלואו במציאות לגבי מקורו"

יסודותיה של עבודת הביטול הרש"יית נעוצים באופנים שבהם הוא תופס את האלוהות, את העולם ואת היחס ביניהם.

בדבר מהות האלוהות, רש"י מדגיש חזור והדגש כי הקב"ה הוא אחד קבוע ונצחי, וגם תהליך הבריאה לא חולל בו כל שינוי. לדבריו "ענין ומהות אחדותו של הקב"ה שנקרא יחיד ומיוחד ויכול מאמינים שהוא לבדו הוא' כמו שהיה קודם שנברא העולם ממש שהיה הוא לבדו וכמ"ש 'אתה הוא עד שלא נברא העולם אתה הוא משנברא כו" פי' הוא ממש בלי שום שינוי כדכתיב 'אני ה' לא שניתי"¹³⁶. את העובדה שתהליך הבריאה לא חולל כל שינוי בקב"ה ובאחדותו, אחדות שמשמעה כי הוא ה"יש" היחיד שקיים, מסביר רש"י כך:

כי עוה"ז וכן כל העולמות העליונים אינן פועלים שום שינוי באחדותו יתברך בהבראם מאין ליש שכמו שהיה הוא לבדו הוא יחיד ומיוחד קודם הבראם כן הוא לבדו הוא יחיד ומיוחד

¹³³ אטקס, בעל התניא, עמ' 213.

¹³⁴ שם.

¹³⁵ שוורץ, מחשבת חב"ד, עמ' 34.

¹³⁶ ש"ב, פרק כ.

אחר שבראם משום דכולא קמיה כלא חשיב וכאין ואפס ממש כי התהוות כל העולמוי עליונים ותחתונים מאין ליש וחיותם וקיומם המקיימם שלא יחזרו להיות אין ואפס כשהיה אינו אלא דבר ה' ורוח פיו ית' המלובש בהם (סש"ב, פרק כ).

בלי להיכנס לשאלת מעמדו של העולם (שאת מגוון הדעות בה סקרנו בסעיף הקודם), נראה מן הדברים כי תהליך הבריאה לא חולל כל שינוי מהותי בעצמות האלוהית. מעבר לכך, עצמות אלוהית זו עצמה שרויה בכול, שרייה המאפשרת לעולמות להיוותר במצבם ה"שישי" ומעניקה להם חיות וקיום. לענייננו חשובה בעיקר הקביעה השנייה, משום שהיא מעמידה על הפרק את שאלת היחס בין מהות העולם ובין האלוהות המחיה אותו, יחס שיהווה מרכיב מרכזי בעבודת הביטול. יחס זה מתבאר במשל המכונה "משל השמש"¹³⁷. משל זה, המובא בהרחבה בפרק ג' של שער "היחוד והאמונה", מובא בקצרה אף ב"ספר של בינונים":

משל גשמי לזה מענין ביטול זיו ואור השמש במקורו הוא גוף כדור השמש שברקיע שגם שם מאיר ומתפשט ודאי זיוו ואורו וביתר שאת מהתפשטותו והארתו בחלל העולם אלא ששם הוא בטל במציאות במקורו וכאילו אינו במציאות כלל: וככה ממש דרך משל הוא ביטול העולם ומלואו במציאות לגבי מקורו שהוא אור א"ס ב"ה וכמש"ש באריכו' (סש"ב, פרק לג).

במשל זה מדומה העולם לקרן שמש. כאשר הקרן שורה במקורה השמימי, אזי היא 'בטלה במציאות מקורה וכאילו אינה במציאות כלל', שהרי לקרן אור בודדה אין כל מציאות בהיותה בתוך השמש עצמה. את מציאותה העצמית היא מקבלת דווקא בעת התנתקותה מן השמש. כך בנמשל, העולם מיסודו מוכלל באלוהות וככה בטל הוא 'כאילו אינו במציאות כלל'. ממשותו, אם הדמיונית ואם הממשית¹³⁸, מתרקמת בעת שנוצר "נתק" בינו ובין מקורו האלוהי. נתק זה איננו מתרחש באחדות האלוהית, שכאמור אינה בת שינוי, אלא רק בבחינה האלוהית המתגלה לאדם¹³⁹.

משל זה מלמדנו כי לפחות מבחינת ההכרה האנושית, שתי תפיסות אפשריות בשאלת יחס האל והעולם. על פי התפיסה הראשונה, האל והעולם מובחנים ומפורדים באופן שבו כל אחד מהם מהווה מציאות עצמאית בעלת קיום אוטונומי. על פי התפיסה השנייה, האל והעולם כרוכים ללא

¹³⁷ על אודות משל זה עיין שוורץ, מחשבת חב"ד, עמ' 31–46 ובהערותיו שם.

¹³⁸ טוב, בהתאמה לדעות החוקרים השונות בסוגיה.

¹³⁹ דברים אלו נוגעים לשאלת האופן שבו יש להבין את משל קרן השמש – האם העולם מומשל לקרן האור בעודה בתוך השמש, או לקרן האור לאחר שהיא הוקרנה החוצה. דומני ששתי ההבנות השונות במשל יכולות להוות מקור למחלוקות הניטשות במחקר בנושא הנידון שראינו לעיל.

הפרד. העולם יונק את קיומו באופן זה או אחר מן האל, עד כדי יצירת זהות בין השנים והיות העולם בטל במקורו האלוהי. ההבחנה בין שתי תפיסות אפשריות אלו חשובה לענייננו, כיוון שכפי שנראה מיד עניינה של עבודת הביטול בהתמרת תודעתו של האדם מן התפיסה האחת לתפיסה השנייה¹⁴⁰.

ג. הצמצום וסיבתו: "שיוכלו הברואים לקבל חיותם והתהוותם ממנו ולא

יתבטלו במציאות"

העמידה על הפער בין תפיסה המבחינה בין האל לעולמו ובין זו הרואה את העולם כבטל במקורו האלוהי מביאה אותנו ליסוד תיאוסופי נוסף במשנת רש"ז: הסיבה לצמצום האלוהי¹⁴¹ שבגללו אפשר לטעות ולראות את העולם כמופרד ומובחן מן האל.

כאשר נדרש רש"ז לשאלה זו ב"ספר של בינונים", הוא פותח בהבחנה בין הדיבור האנושי לדיבור האלוהי. לדבריו בניגוד לדיבור האנושי שהוא עצמאי וקיומו מופרד מן המדבר, בדיבור האלוהי הפרדה כזו אינה בנמצא:

והנה מדת הקב"ה שלא כמדת בשר ודם שהאדם כשמדבר דבור הרי הבל הדבור שבפיו הוא מורגש ונראה דבר בפני עצמו מובדל משרשו שהן עשר בחי' הנפש עצמה אבל הקב"ה אין דבורו מובדל ממנו ית' ח"ו כי אין דבר חוץ ממנו ולית אתר פנוי מיני' ולכן אין דבורו ית' כדבורינו ח"ו [...] ולא נקרא דבורו ית' בשם דבור רק עד"מ (סש"ב, פרק כא).

ההבחנה בין הדיבור האנושי לדיבור האלוהי נעוצה בעובדה שהקב"ה אחד. משום כך דיבורו אינו יכול להיות מופרד ממנו. דיבור המופרד מן האלוהות משמעו כי זו שוב אינה ה"יש" היחיד שקיים, דבר שלא יעלה על הדעת לפי רש"ז. מכאן עובר רש"ז אל השלב הבא, ובו הוא מסביר כי הבריאה עצמה מומשלת לדיבור האלוהי – "כך למעלה בא"ס ב"ה יציאת האור והחיות ממנו ית'

¹⁴⁰ על שאלת האופן שבו נתפסה המציאות בראשית החסידות ועל מקומה של ההכרה האנושית כלפיה עיין בהרחבה אצל קויפמן, בכל, עמ' 85–162 ובהערותיה. וכן עיין אידל, חסידות, עמ' 195–197; יעקבסון, תורתה, עמ' 9–35; אליאור, חירות, עמ' 150–163; ש"ץ, אדם.

¹⁴¹ אודות הצמצום בחסידות ומשנת רש"ז עיין אליאור, תורת, עמ' 79–89; אידל, חסידות, עמ' 164–174; חלמיש, משנתו העיונית, עמ' 95–111; יעקבסון, תורת הבריאה, עמ' 10–16; רוס, שני פירושים; שוורץ: מחשבת חב"ד, עמ' 86–114.

מההעלם אל הגילוי לברוא עולמות ולהחיותם נק' בשם דבור והן הן עשרה מאמרות שבהן נברא העולם"¹⁴².

לאחר הצבת יסודות אלו יכול רש"י לקבוע כי עובדת אחדות הדיבור האלוהי עם האל הדובר מלמדת כי העולם אשר נברא בדיבור זה מאוחד עם האלוהות:

מיוחדות דבורו ומחשבתו של הקב"ה בתכלית היחוד במהותו ועצמותו ית' גם אחר שיצא דבורו ית' אל הפועל בבריאות העולמות כמו שהיה מיוחד עמו קודם בריאת העולמו' ואין שום שינוי כלל לפניו ית' אלא אל הברואים המקבלים חיותם מבחי' דבורו ית' [...] שמתלבש בהם להחיותם ע"י השתלשלו' מעלה לעלול וירידת המדרגו' בצמצומים רבים ושונים עד שיוכלו הברואים לקבל חיותם והתהוותם ממנו ולא יתבטלו במציאות וכל הצמצומים הם בחי' הסתר פנים להסתיר ולהעלים האור והחיות הנמשך מדבורו ית' שלא יתגלה בבחי' גילוי רב שלא יוכלו התחתונים לקבל ולכן ג"כ נדמה להם אור וחיות הדבור של מקום ב"ה המלוּבש בהם כאלו הוא דבר מובדל ממהותו ועצמותו ית' רק שנמשך ממנו ית' כמו דבור של אדם מנפשו. אך לגבי הקב"ה אין שום צמצום והסתר והעלם מסתיר ומעלים לפניו וכחשכה כאורה [...] משום שאין הצמצומים והלבושי' דבר נפרד ממנו ית' ח"ו אלא כהדין קמצא דלבושי' מיניה וביה (סש"ב, פרק כא).

לאחר שרש"י מבאר את זיקת העולם אל האל מבחינה אונטולוגית, לאמור מצד בטלותו באלוהות, הוא מוסיף ומבאר כי כך הדבר רק מבחינת האל, ואילו מבחינת הברואים מופיע העולם שנברא בדיבור "בצמצומים רבים ושונים עד שיוכלו הברואים לקבל חיותם והתהוותם ממנו ולא יתבטלו במציאות, וכל הצמצומים הם בחי' הסתר פנים להסתיר ולהעלים האור והחיות הנמשך מדבורו ית'". כאן נדרש רש"י לשאלת סיבת הצמצום וקובע כי הוא הכרחי כדי לאפשר קיום לנבראים. ללא פחות האור האלוהי וצמצומו לא היו מסוגלים הנבראים לשאתו, וקיומם היה כלה. עם זאת הוא שב ומזכיר כי "כל הצמצומים הם בחי' הסתר פנים [...] שלא יתגלה בבחי' גילוי רב שלא יוכלו התחתונים לקבל ולכן ג"כ נדמה להם אור וחיות הדבור של מקום ב"ה המלוּבש בהם כאלו הוא דבר מובדל ממהותו ועצמותו [...] אך לגבי הקב"ה אין שום צמצום והסתר והעלם [...] משום שאין הצמצומים והלבושי' דבר נפרד ממנו ית' ח"ו".

נמצא כי "לגבי הקב"ה אין שום צמצום והעלם" והעולמות כולם "במהותו ועצמותו ית'", אולם מצד הברואים הקב"ה צמצם עצמו עד שנדמה להם כי "אור וחיות הדבור של מקום ב"ה המלוּבש

¹⁴² סש"ב, פרק כא.

בהם כאלו הוא דבר מובדל ממהותו ועצמותו". זאת כדי "שיוכלו הברואים לקבל חיותם והתהוותם ממנו ולא יתבטלו במציאות".

ד. תכלית הבריאה: "שנתאווה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים"

הבנת סיבת הצמצום מביאה אותנו ליסוד התיאוסופי השלישי, העומד ברקע העיסוק בעבודת הביטול: תכלית בריאת העולם ושוכניו¹⁴³. תכלית זו מבוארת אצל רש"י בקביעה כי "כל האדם ותכלית בריאתו ובריאות כל העולמות עליונים ותחתונים להיות לו דירה זו בתחתונים"¹⁴⁴. יסוד זה, שנסמך על דברי בעל מדרש תנחומא¹⁴⁵, מתבאר בהרחבה ובאופן מעמיק אצל רש"י:

הנה מודעת זאת מארז"ל שתכלית בריאת עולם הזה הוא שנתאווה הקב"ה להיות לו דירה בתחתונים. והנה לא שייך לפניו ית' בחי מעלה ומטה כי הוא ית' ממלא כל עלמין בשוה. אלא ביאור הענין כי קודם שנברא העולם היה הוא לבדו ית' יחיד ומיוחד וממלא כל המקום הזה שברא בו העולם וגם עתה כן הוא לפניו ית' רק שהשינוי הוא אל המקבלים חיותו ואורו ית' שמקבלים ע"י לבושים רבים המכסים ומסתירים אורו ית' [...] וזהו ענין השתלשלות העולמות וירידתם ממדרגה למדרג' ע"י ריבוי הלבושי המסתירים האור והחיות שממנו ית' עד שנברא עו"הו הגשמי והחומרי ממש והוא התחתון במדרגה שאין תחתון למטה ממנו בענין הסתר אורו ית' וחשך כפול ומכופל עד שהוא מלא קליפות וס"א שהן נגד ה' ממש לומי אני ואפסי עוד.

והנה תכלית השתלשלו' העולמו' וירידתם ממדרגה למדרגה אינו בשביל עולמות העליוני' הואיל ולהם ירידה מאור פניו ית' אלא התכלית הוא עו"הו התחתון שכך עלה ברצונו ית' להיות נחת רוח לפניו ית' כד אתכפיא ס"א ואתהפך חשוכא לנהורא שיאיר אור ה' אין סוף ב"ה במקום החשך והס"א של כל עוה"ז כולו ביתר שאת ויתר עז ויתרון אור מן החשך

¹⁴³ על שאלת תכלית הבריאה במשנת רש"י עיין חלמיש, משנתו העיונית, עמ' 132–135; יעקבסון, תורת הבריאה; רוס, שני פירושים.

¹⁴⁴ ס"ב, פרק לג.

¹⁴⁵ "ויהי ביום כלות משה [...] אמר רבי שמואל בר נחמן בשעה שברא הקב"ה את העולם נתאווה שיהא לו דירה בתחתונים כמו שיש בעליונים ברא את האדם וצוה אותו [...] ועבר על צויו, אמר ליה הקב"ה כך הייתי מתאווה שיהא לי דירה בתחתונים כמו שיש לי בעליונים ודבר אחד צויתי אותך ולא שמרת אותו מיד סלק הקב"ה שכינתו לרקיע הראשון [...] עמד קין והרג להבל מיד סלק שכינתו לרקיע שני [...] כיון שהעמיד אברהם סיגל מעשים טובים ירד הקב"ה מן רקיע שביעי לששי עמד יצחק ופשט צוארו על גבי המזבח ירד מששי לחמישי [...] עמד משה והורידה לארץ שנאמר "וירד ה' על סיני" וכתב "באתי לגני אחותי כלה" אימתי כשהוקם המשכן" (תנחומא, נשא טז).

מהארתו בעולמות עליונים שמאיר שם ע"י לבושים והסתר פנים המסתירים ומעלימים אור א"ס ב"ה שלא יבטלו במציאות (סש"ב, פרק לו).

תחילה קובע רש"י כי הקב"ה "נתאוה" שתהיה לו דירה בתחתונים. דומה כי השימוש במילה "תאוה", בשונה מן המילה "רצון", ממחיש כי יסודה של הבריאה איננו ב"אינטרס" אלוהי או ב"כורח מטפיזי" (דוגמת "דרך הטוב להיטיב"¹⁴⁶), אלא במעין גחמה אלוהית שאינה מתיישבת בהכרח עם הרציונליות הצרופה¹⁴⁷. עם זאת רש"י מבקש להעמיד על עיקרון זה מבנה מחשבתי נרחב בדבר האופן שבו מתממשת הכוונה האלוהית בבריאה.

תכלית בריאת העולם והאדם להיות לקב"ה דירה בתחתונים. ה"ישיבה" בדירה זו, קרי העת שבה זוכה הקב"ה לשכון בתחתונים, מתרחשת כאשר דווקא בעולם התחתון והחשוך "שהוא מלא קליפות וס"א שהן נגד ה' ממש", מתגלה "אור ה' אין סוף ב"ה", גילוי שהוא גדול "ביתר שאת ויתר עז" "מהארתו בעולמות עליונים". גדול האור הבא מתוך החושך מן האור העומד כשלעצמו. כך, רצון הקב"ה לשכון בתחתונים הוא הרצון להעצמת אורו. מסיבה זו נבראו תחתונים הנראים כמובדלים מן העצמות האלוהית, אולם דווקא בעת שמתגלה כי מובחנות ומובדלות זו אינה בנמצא, דווקא אז מתגדל אור ה'¹⁴⁸.

תהליך זה, שבמבט ראשון נראה כמעט "פיקטיבי", אינו מתרחש במישור האונטולוגי של המוחלט, שהרי "קודם שנברא העולם היה הוא לבדו ית' יחיד ומיוחד וממלא כל המקום הזה שברא בו העולם וגם עתה כן הוא לפניו ית'". עיקרו של תהליך הבריאה מצוי במישור ההתגלות ובממד האלוהי שמצטמצם, "שהשינוי הוא אל המקבלים חיותו ואורו ית'". לאמור, אם התאוה הקב"ה לדירה בתחתונים ומשום כך צמצם מאורו וברא עולם, אזי במישור האלוהי לא חל כל

¹⁴⁶ דוגמת דברי רמח"ל בדרך ה' חלק א', פרק ב; קל"ח פתחי חכמה, פתח ג'; דעת תבונות, פרקים טז-יח. עוד על תכלית הבריאה במשנת רמח"ל עיין אביבי, כוונת הבריאה.

¹⁴⁷ רעיון זה בא לידי ביטוי בפתגם החב"די הנודע שטבע רש"י: "אויף א תאוה איז קיין קשיא (=על תאוה אין מקום לקושיות)" (נמסר על ידי ר' דובער בנו, בתוך: יום טוב של ראש השנה תרס"ו ("המשך תרס"ו"), עמ' יא (בהוצאת ברוקלין 2010) ועל ידי נכדו ה"צמח צדק", בתוך: אור התורה, בלק עמ' תתקצז). עוד יש להעיר כי בדבריי אלו אני חולק על חלמיש (משנתו העיונית, עמ' 122) שטען כי "מעשה הבריאה נתפס כאקט רצוני [...] משום שמטבע הטוב להיטיב". חלמיש מתבסס על דברי רש"י בפרק יא של שער היחוד והאמונה, אולם לעניות דעתי דבריו שם אינם מוסבים על הצורך האלוהי של דירה בתחתונים או על תכלית הבריאה, אלא על הסיבה שבגינה הקב"ה מיטיב עם הבריאה. הרצון להיטיב עם הבריאה מופיע לאחר שזו כבר ישנה, אך לא מהווה טעם לעצם בריאתה.

¹⁴⁸ וזאת בשונה מהעצמות האלוהית שאינה משתנה, כאמור.

שינוי וממילא רצון זה אינו מתממש בו. כל התממשותו של הרצון תלויה במציאותם של נבראים ובאופן שבו הם תופסים את עצמם. אין כוונת הדברים שהעולם כולו הוא בהכרח אילוזיה סובייקטיבית¹⁴⁹, אלא שהמציאות הממשית מקבלת קונקרטיזציה ותוקף רק מהיות הנבראים בנמצא. כפי שראינו בדיוננו בדבר העולם ויחסו לאלוהות, יש שתי הבנות שהנבראים יכולים לנקוט ביחס לקב"ה: האחת רואה את העולם כיש נבדל, הקיים במקביל לאלוהים. השנייה מכירה בהיות העולם בטל לקב"ה מעיקרו. הקב"ה מקבל דירה בתחתונים כאשר הנבראים "משכנים" אותו במשכנם הארצי. לאמור, תכלית הבריאה – דירה לקב"ה בתחתונים – מתרחשת כאשר הנבראים עוברים מאופן הכרת המציאות כ"יש" הנבדל מהקב"ה לאופן הכרת המציאות ככלולה ובלולה באין-סופיות האלוהית, כלומר כאשר הם עוברים מתודעת "יש" לתודעת "אין".

¹⁴⁹ כפי שטוענים החוקרים הרואים ברש"ז אקוסמיסט.

חלק ב' - עבודת הביטול ואהבת ה' ב"ספר של

בינונים"

א. הפרקטיקה הקונטמפלטיבית של עבודת הביטול

לאחר שעמדנו על היסודות התיאוסופיים העומדים בבסיס עבודת הביטול, נוכל לפנות ולעמוד על טיבה של אותה עבודה¹⁵⁰.

עבודת הביטול הינה בעיקרה עבודה שכלית קונטמפלטיבית. האדם נדרש לשקוע באקט של חשיבה והתבוננות כדי לחשוף את טיבה האמתי של המציאות. בהתבוננות זו הוא בוחן את גדולת ה' ואת יחס העולם אליו, "מתבונן ומעמיק מאד בגדולת ה', איך הוא ממלא כל עלמין וסובב כל עלמין וכולא קמיה כלא חשיב"¹⁵¹. מתוך אותה התבוננות האדם מצמיח תובנה חדשה באשר למושא מחשבתו. פרייה של עבודה זו הוא השגה נכוחה של יחס המציאות אל האל, דהיינו יחס של התבטלות המציאות באין-סופיות האלוהית. מפרי זה נגזר שמה של העבודה – עבודת הביטול.

בל נטעה לחשוב כי מטרתה העיקרית של עבודת הביטול היא ידיעה שכלית מופשטת¹⁵². רש"ז מדגיש כי "עיקר הדעת אינה הידיעה לבדה, שידעו גדולת ה' מפי סופרים ומפי ספרים"¹⁵³. עיקרה של עבודת הביטול בחוויית ההתקשרות עם הקב"ה, חווייה הנולדת מתוך אותה התבוננות. רש"ז אומר כי "העיקר הוא להעמיק דעתו בגדולת ה', ולתקוע מחשבתו בה' בחוזק ואומץ הלב והמוח, עד שתהא מחשבתו מקושרת בה' בקשר אמיץ וחזק, כמו שהיא מקושרת בדבר גשמי שרואה בעיני בשר ומעמיק בו מחשבתו. כנודע שדעת הוא לשון התקשרות"¹⁵⁴. כאשר אדם מעמיק את ידיעתו בדבר גשמי באמצעות התבוננות בו וחשיבה עליו, אזי הוא מתקשר אליו. כך גם ביחס לקב"ה:

¹⁵⁰ על עבודת הביטול במשנת רש"ז, אופייה וחשיבותה, עיין אליאור, תורת, עמ' 131–139, 145–152.

¹⁵¹ ש"ב, פרק ג.

¹⁵² לדעת רש"ז השגות השכל כשלעצמן הינן "דמיונות הנולדים מן המחשבה לבדה שהן חולפות ועוברות ואינן קבועות בנפש באמת לאמתו" (תורה אור, מקץ מ, ד). לעומת זאת על האדם להתאמץ ולתרגם אותן לתחושות וחוויית כדי "שיהא הגלוי בלב באמת לאמתו קבוע ותקוע בחיזוק כיתד שלא תמוט להיות נגדו תמיד" (שם).

¹⁵³ ש"ב, פרק מב.

¹⁵⁴ שם.

מתוך שהאדם מתאמץ, מתבונן ומכיר בגדולת הקב"ה, כך תגדל התקשרותו עמו. התקשרות זו היא תכליתה של עבודת הביטול.

כיוון שכך, עבודת הביטול אינה מסתכמת בלימוד חד-פעמי המקנה לאדם הבנה מטפיזית, אלא היא פרקטיקה יום-יומית המביאה את האדם למצב תדירי של התקשרות עם ה' :

והנה כל אדם מישראל, יהיה מי שיהיה, כשיתבונן בזה שעה גדולה בכל יום, איך שהקב"ה מלא ממש את העליונים ואת התחתונים ואת השמים ואת הארץ ממש, מלוא כל הארץ כבודו ממש, וצופה ומביט ובוחר כליותיו וליבו וכל מעשיו ודבוריו וכל צעדיו יספור – אזי תיקבע בלבו היראה לכל היום כולו; כשיחזור ויתבונן בזה, אפילו בהתבוננות קלה, בכל עת ובכל שעה, יהיה סור מרע ועשה טוב במחשבה דבור ומעשה, שלא למרות חס ושלוש עיני כבודו אשר מלוא כל הארץ (סש"ב, פרק מב).

בדברים אלו רש"ז קובע כי אדם נדרש להקדיש בכל יום זמן מיוחד, "שעה גדולה", כדי לבצע התבוננות. התבוננות זו כוללת הכרה בגדולת ה' "איך שהקב"ה מלא ממש את העליונים ואת התחתונים", לצד הכרה בהיותו משגיח "וצופה ומביט ובוחר כליותיו וליבו וכל מעשיו ודבוריו וכל צעדיו יספור". מתוך הכרות אלו יזכה האדם ש"תיקבע בלבו היראה לכל היום כולו". אולם גם לאחר שהאדם הקדיש את השעה גדולה בכל יום" לאותה התבוננות מאומצת, נקרא הוא לבצעה באופן מתון יותר, "בהתבוננות קלה", כל היום כולו "בכל עת ובכל שעה". רק כך האדם יצליח להתנתק לגמרי מן הרע ולנטות אל הטוב, הן במעשיו הן במחשבותיו.

עם כל האמור, עבודת הביטול אינה מסתכמת בהיותה טכניקה פרקטית של התקשרות עם ה' שנועדה להביא את האדם להיות "סור מרע ועשה טוב במחשבה דבור ומעשה". עניינה הנשגב הוא בהבאת האדם לתודעה שבה הוא מכיר בהיותו בטל אל ה' מיסודו. בכוחה של עבודה זו, שמתבצעת כאמור באמצעות קונטמפלציה תודעתית-אינטלקטואלית מאומצת, להפשיט את תעתועי החושים, פרי הנפש הבהמית ולהנכיח בשכל את ההכרה בבלבדיותו של האל, וממילא גם בבטלותו של האדם :

כשרואה בנפשו בעתים מזומנים שצריך לזככה ולהאירה בשמחת לבב אזי יעמיק מחשבתו ויצויר בשכלו ובינתו ענין יחודו ית' האמיתי איך הוא ממלא כל עלמין עליונים ותחתונים ואפי' מלא כל הארץ הלזו הוא כבודו ית' וכולא קמיה כלא חשיב ממש והוא לבדו הוא

בעליונים ותחתונים ממש כמו שהיה לבדו קודם ששת ימי בראשית וגם במקום הזה שנברא בו עולם הזה השמים והארץ וכל צבאם היה הוא לבדו ממלא המקום הזה וגם עתה כן הוא לבדו בלי שום שינוי כלל מפני שכל הנבראים בטלים אצלו במציאות ממש כביטול אותיות הדבור והמחשבה במקורן ושרשן (סש"ב, פרק לג).

ההכרה ב"ענין יחודו ית' האמיתי איך הוא ממלא כל עלמין עליונים ותחתונים ואפי' מלא כל הארץ הלזו הוא כבודו ית' וכולא קמיה כלא חשיב ממש" היא פסגתה של עבודת ההתבוננות בביטול, מבחינת יעדיה העיוניים. עם זאת, רש"י מודע לעובדה שלא כל אדם יכול לנסוק לגבהים הכרתיים-מטפיזיים אלו, ועל כן הוא מתווה שני מסלולי התבוננות, מסלולים בעלי תכנים שונים ואף מסקנות שונות: מסלול ראשון לבעלי הנפש הזכה ומסלול שני לבעלי הנפש השפלה בטבעה:

יש נפש זכה בטבעה, שמיד שמתבוננת בגדולת ה' - יגיע אליה היראה ופחד ה' [...] ויש נפש שפלה בטבעה [...] ולא תוכל למצוא במחשבתה האלהות כי אם בקושי ובחזקה [...] שתחזק מאד מחשבתו באומץ ויגיעה רבה ועומק גדול, להעמיק בגדולת ה' שעה גדולה, בוודאי תגיע אליו על כל פנים היראה [...] רק שכדי שתבוא לידי מעשה בבחינת יראת חטא [...] צריך [...] להביאה לבחינת מחשבה ממש שבמוח, להעמיק בה מחשבתו משך זמן מה ממש [...] להיות סור מרע ועשה טוב (סש"ב, פרק מב).

בפסקה זו מתאר רש"י את זכי הנפש אשר התבוננות קלה מצדם מביאה אותם ליראה ופחד, ואת בעלי הנפש השפלה מטבעה הזקוקים להתבוננות ממושכה ומאומצת כדי להגיע ליראת חטא. ההבדל, הן בתכני ההתבוננות השונים שלהם נדרשים בעלי הנפשות הזכות והשפלות, הן בפרי אותן ההתבוננויות, קרי היראה, מבואר אף והא אצל רש"י:

והנה על יראה תתאה זו, שהיא לקיום מצוותיו יתברך בבחינת סור מרע ועשה טוב [...] נמשכת בחינת יראה זו מההתבוננות בגדולת ה', דאיהו ממלא כל עלמין [...] אף על פי כן נקרא יראה זו יראה חיצונית ותתאה, מאחר שנמשכת מהעולמות, שהם לבושים של המלך הקדוש ברוך הוא, אשר מסתתר ומתעלם ומתלבש בהם להחיותם ולקיימם להיות יש מאין וכי'. רק שהיא השער והפתח לקיום התורה והמצוות.

אך היראה עילאה, ירא בשת, ויראה פנימיות, שהיא נמשכת מפנימית האלהות שבתוך העולמות [...] שרואה כל דבר איך נולד ונתהוה מאין ליש בדבר ה' ורוח פיו יתברך [...] ואי לזאת, הרי השמים והארץ וכל צבאם בטלים במציאות ממש בדבר ה' ורוח פיו, וכלא ממש חשיבי ואין ואפס ממש, כביטול אור וזיו השמש בגוף השמש עצמה. ואל יוציא אדם עצמו מהכלל, שגם גופו ונפשו ורוחו ונשמתו בטלים במציאות בדבר ה', ודבורו יתברך מיוחד במחשבתו כו' (סש"ב, פרק מג).

נמצא כי יש שני סוגי יראה, פרי דרגות שונות של עבודה בביטול: יראה תתאה ויראה עילאה. בעלי הנפשות השפלות מטבען זוכים ליראה התתאה, זאת לאחר שמשיגים הם את בחינת בטלות העולמות לקב"ה מצד היותו ממלא כל עלמין. עיקרה של הכרה זו בהיות העולמות בטלים באלוהות מצד שהאלוהות מחיה אותם ומהווה להם מקור, אולם עדיין יש להם מציאות כשלעצמם "שהם לבושים של המלך [...] ומתלבש בהם להחיותם ולקיימם". בעלי הנפשות הזכות, לעומת זאת, זוכים ליראה עילאה. זו נגזרת מהשגתם את בטלות העולמות אל הקב"ה מצד "האלהות שבתוך העולמות", ביטול שבו "השמים והארץ וכל צבאם בטלים במציאות ממש", כפי שבואר במשל השמש.

אף שלא כל בני האדם זוכים לקיים את עבודת הביטול בדרגתה הגבוהה ביותר, היינו זו המביאה את האדם להכרה בבטלותה המוחלטת של המציאות ביחס לאל, עדיין מדגיש רש"י חזור והדגש כי עבודת הביטול היא נחלתו של כל אדם:

מה שכתוב: "כי קרוב אליך הדבר מאד בפיך ובלבבך לעשותו [...] רוצה לומר, האהבה המביאה לידי עשיית המצוות בלבד [...] **ודבר זה קרוב מאד ונקל לכל אדם אשר יש לו מוח בקדקדו, כי מוחו ברשותו ויכול להתבונן בו ככל אשר יחפוץ.** וכשיתבונן בו בגדולת אין סוף ברוך הוא, ממילא יוליד במוחו על כל פנים האהבה לה', לדבקה בו בקיום מצוותיו ותורתו. וזה כל האדם (סש"ב, פרק יז).

קביעה זו חשובה מאוד, כיוון שאם דימינו לראות בעבודת הביטול פרקטיקה מיסטית שהיא נחלתם הבלעדית של הצדיקים והמיסטיקנים¹⁵⁵, רש"י מלמדנו שלא היא. כל אדם באשר הוא נקרא לאותה עבודת ביטול, משום שהיא היא הדרך לקיומן הנאות של התורה והמצוות, שהן, חותם רש"י, "כל האדם"¹⁵⁶.

¹⁵⁵ דוגמת מתכונת העבודה האליטיסטית שאפיינה כמה מן המקובלים בתקופה הטרומ-חסידית (עיין וייס, ראשית, עמ' 63–64) או אף דוגמת עבודת הביטול שאנו מוצאים בהגות המגיד ממזריץ', המתוארת כנחלתם של הצדיקים בלבד (עיין למשל מגד"ל ט, כז, קכ, קצא; אור האמת ו ע"א ועוד).

¹⁵⁶ בנידון זה ראה גם דברי פוקסברנר שטען כי "אליבא דרש"י, ה"בינוני" נידון מראש לכישלון בנסיונו להסיר מעצמו את מגבלות העולם החומרי. אף על פי כן, גם אם ה"בינוני" לא יוכל להשיג טרנצנדנטיות אמיתית, הוא מסוגל להגיע לטרנצנדנטיות שכלית" (פוקסברנר, החסידות, עמ' 110. הדברים מובאים בתרגום שלי).

על מידת מרכזיותה של עבודת הביטול בהגות הרש"זית בפרט ובהגות החב"דית בכלל, יעידו גם דברי רש"ז הבאים:

הנה נודע כי תכלית כל הבריאה להיות היש בטל לאין. ובכל עולם נמשך ביטול היש לפי מדרגתו. והנה עיקר הביטול הוא להיות בטל ונכלל ממש באור א"ס ב"ה ומיוחד בו ביחוד גמור ואמיתי בתכלית היחוד כהתאחדות אברי הגוף בנפש החיונית השורה ומתלבש בתוכם (ליקוטי תורה, אמור לו ע"א).

נמצא כי הפרקטיקה הדתית המחודשת, עבודת הביטול, איננה משרתת תחום שולי בחיי עובד ה', אלא בה ובאמצעותה האדם מממש את תכליתו ואת תכלית הבריאה כולה, "היות היש בטל לאין"¹⁵⁷.

כמו כן, היסוד העומד בתשתית עבודת הביטול, ולפיו בכוחה של ההתבוננות השכלית לייצר רגשות שיהוו בסיס לעבודת ה', הוא כה מרכזי בהגות רש"ז, עד כי אפילו שמה של התנועה החסידית שאותה הוא יסד מבוסס על שמן של שלוש בחינות הנפש שבהן מתבצעת ההכרה הזאת: חכמה, בינה ודעת – חב"ד¹⁵⁸. אפשר לטעון כי דווקא יסוד זה הוא החידוש הגדול של רש"ז בהשוואה ליתר ראשי החסידות בדורות הראשונים.

לסיכום, נוכל לומר כי על סמך תפיסת העולם כבטל לאלוהות, תפיסה המוצאת את ביטויה במשל השמש הנזכר, רש"ז מייסד פרקטיקה דתית מחודשת, בעלת מטרות מוגדרות ואופני ביצוע מוסדרים, אשר עניינה בהחלת תהליך טרנספורמטיבי על תודעת האדם, תהליך שבו היא עוברת מתפיסה הרואה את העולם כיש עצמי הנפרד מן האלוהות לתפיסה המבינה כיצד העולם, חרף מובחנותו האונטולוגית הנדמית לעין, אינו אלא בטל לאלוהות מעיקרו. פרקטיקה זו היא היא עבודת הביטול הרש"זית והיא היא תכלית הבריאה – להפוך את היש לאין.

¹⁵⁷ ועיין עוד בדברי שטיינמן שכתב כי "נכון הוא אולי לומר, שאפשר להעמיד את כל תורת חב"ד על אחת, והיא ביטול היש" (שטיינמן, באר, עמ' 107), בדברי חלמיש שטען כי "נושא זה של התבטלות עצמית הוא אחד הערכים הבולטים בשיטת רש"ז" (חלמיש, משנתו העיונית, עמ' 390), ובדברי פוקסברנר שאמר כי - "All other values, as well as all phenomena, are directly or indirectly related to it (bitul)" (פוקסברנר, חסידות, עמ' 110).

¹⁵⁸ וראה על כך אצל אטקס, בעל התניא, עמ' 150–151.

ב. עבודת הביטול בעת התפילה

בפתח מאמרו "בין מיסטיקה למודרניות: עבודת ה' החב"דית במאה העשרים" קובע נפתלי לונטל כי "ההדגשה על 'עבודת התפילה', התפילה המתבוננת, בראשיתה של התנועה החב"דית ידועה מכבר"¹⁵⁹. עם זאת, המעיין ב"ספר של בינונים" בלבד לא ימצא עיסוק נרחב באותה "תפילה מתבוננת"¹⁶⁰. במחקרו על התפילה במשנת רש"י קובע חלמיש כי "בתניא, בספר המכוון לקהל הרחב, הדגיש רש"י את ערכה של התפילה וחשיבותה של הכוונה [...] ועמד על מעלת התפילה לבירור הנפש הבהמית והתעלות הנפש האלוהית [...] ולא הפריז כמו החסידים בערך התפילה כאמצעי לדבקות. אולם בדרושים לא נמנע רש"י מלפתח כיוון ספירטואליסטי מובהק"¹⁶¹.

למרות זאת, רצוני לנסות ולשרטט את תמונתה של התפילה המצטיירת מתוך "ספר של בינונים". שרטוט זה מאופיין, לעניות דעתי, בשלושה קווים עיקריים: הראשון מציג את התפילה כזמן מיוחד שבו האדם מצליח בדיכוי יצריו; השני מציג את התפילה כזמן מיוחד להתבוננות; השלישי מציג את התפילה כזמן שבו מתגלה הנטייה היהודית המושרשת למסירות נפש אל הקב"ה.

¹⁵⁹ לונטל, מיסטיקה, עמ' 235. דומה כי דבריו מכוונים בעיקר לתפילה המתבוננת העולה מכתבי האדמו"ר האמצעי, ר' דובער (ובעיקר מ"קונטרס ההתפעלות"). זאת מפני שגם בספרו המוקדש לחקר משנת חב"ד, *Communicating the Infinite - The Emergence of the Habad School*, עת נדרש הוא לסוגיית התפילה, מושא מחקר העיקרי הוא האדמו"ר האמצעי (עיין לונטל, ביטוי, עמ' 147–157). נוסף על כך, לונטל מציין שם, כי ר' דובער נדרש לכתובת "קונטרס ההתפעלות" מתוך שנושא התפילה לא התברר דיו בכתבי אביו. כותב לונטל (בתרגום שלי), כי "הרבה אנשים חכמים ומלומדים שאלו: 'מה האדם צריך לעשות בתפילה עם התורות החסידיות שהוא מכיר?' בעוד השיחות של רש"י היו מובנות בתור לימוד תורה או הדרכות בתחומים שונים בחיים, השימוש שלהם בהתבוננות בתפילה לא היה מובן דיו" (שם, עמ' 148). עוד על התפילה המתבוננת בחב"ד עיין במחקריו הנזכרים של לונטל ובהערות, וכן חלמיש, משנתו העיונית, עמ' 283–296. על התפילה בחסידות בכלל עיין גם דרייפוס, התפילה בחסידות.

¹⁶⁰ וראה אטקס שכתב כי "לא הרי הדבקות של הבעש"ט וגדולי תלמידיו כהרי הדבקות שאליה מוביל רש"י את הבינוני. שם מדובר בחוויה של אקסטזה מיסטית שדרך המלך המובילה אליה היא התפילה [...] ואילו ב"ספר של בינונים" מתועל האידיאל של הדבקות אל מכלול הדפוסים הנורמטיביים של עבודת ה'" (אטקס, בעל התניא, עמ' 181).

¹⁶¹ חלמיש, משנתו העיונית, עמ' 294. עובדה זו לא הפריע לחלמיש לפתוח את דיונו בנושא באמירה כי "התפילה, אצל רש"י, נושאת חותם של התבוננות" (שם, עמ' 283).

ב. 1. התפילה כזמן המסוגל לדיכוי היצר

המאפיין הבולט ביותר של התפילה כפי שהיא מצטיירת ב"ספר של בינונים" הוא כפי שאבחנו חלמיש, סגולתה לבירור הנפש הבהמית ולהתעלות הנפש האלוהית. שעת התפילה מתייחדת, לדעת רש"י, בכך שבאותה העת גם הבינוני, אשר לרוב ניטש בקרבו מאבק מתמיד בין שתי הנפשות, מצליח להכניע ולהשקיט לזמן מה את נפשו הבהמית תחת ממשלת נפשו האלוהית. רש"י אומר כי "מהותה ועצמותה של נפש האלוהית, אין לה שליטה וממשלה על מהותה ועצמותה של נפש הבהמית בבינוני, כי אם בשעה שאהבת ה' הוא בהתגלות ליבו בעתים מזומנים, כמו בשעת התפילה וכיוצא בה. ואף גם זאת הפעם, אינה רק שליטה וממשלה לבד"¹⁶².

הכנעת הנפש הבהמית בעת התפילה איננה מאורע נדיר, אלא היא היא שגרת עבודתו של הבינוני. זאת כמובן בתנאי שהוא עסק בהכנות הנדרשות לכך¹⁶³. רש"י רואה במצב שבו הנפש הבהמית נכנעת לנפש האלוהית ואהבת ה' פורחת בלבו של הבינוני מצב של "עבודת אמת":

והנה מידת אהבה זו האמורה בבינונים בשעת התפילה, על ידי התגברות הנפש האלוהית וכו', הנה לגבי מדרגת הצדיקים עובדי ה' באמת לאמיתו אין בחינת אהבה זו נקראת בשם עבודת אמת כלל, מאחר שחולפת ועוברת אחר התפילה [...] ואף על פי כן, לגבי מדרגת הבינונים, נקראת עבודה תמה באמת לאמיתו שלהם, איש איש כפי מדרגתו במדרגת הבינונים, והריני קורא באהבתם שבתפילתם גם כן: "שפת אמת תכון לעד", הואיל ובכוח נפשם האלוהית לחזור ולעורר בחינת אהבה זו לעולם בהתגברותה בשעת התפילה מדי יום ביום על ידי הכנה הראויה לכל נפש כפי ערכה ומדרגתה (שש"ב, פרק יג).

¹⁶² שש"ב, פרק יג. רעיון זה חוזר פעמים מספר בסש"ב. מעניין לציין כי בחלק מן הדרושים עולה תמונה הרמונית יותר, ולפיה אין הנפש הבהמית נכלאת כאסיר מסוכן בכבלי ברזל, אלא היא משמשת כעין קרבן המשתתף בתהליך ההתקשרות האינטימי עם האל. ב"ליקוטי תורה" אומר רש"י כי "בהכרח שצריך להיות בתפלה ג"כ מעין בחי הקרבנות ודוגמתם שלכן תיקונו כנגד הקרבנות והיינו משום העלאת נפש הבהמית בתפלה שעיקרה בעבודה שבלב להפוך לבו מן הקצה אל הקצה ממה שהיה שקוע וטרוד כל היום במחשבות אדם ותחבולותיו ויצרי מעללי איש" (ליקוטי תורה, נשא כח ב). זאת עד לכדי ש"מלאך רע בעל כרחו יענה אמן, ומסכים ומתרצה להודות על האמת" (שם, כח ג).

¹⁶³ בסש"ב רש"י אינו מרחיב בדבר ההכנות הנדרשות לפני התפילה, אולם בחיבוריו האחרים אנו מוצאים התייחסות לנושא. לדוגמה, ב"ליקוטי תורה" (כי תבוא, מג ב-ד), מונה רש"י שלושה אמצעים "להסיר כל המונעים בתפילה": טבילה במקווה, צדקה ולימוד דברי מוסר. עוד דרישה המובאת שם (האזינו, עב ג) היא פרישת האדם מכל עיסוקי העולם הזה טרם בואו להתפלל.

אמנם ביחס לצדיקים אין זו עבודת אמת כלל, מאחר שמדובר במצב רגעי החולף בתום התפילה, אולם רש"י מדגיש כי לגבי מעלתם של הבינונים עבודה זו "תיכון לעד". זאת מפני שביכולתם לשוב ולהגיע למצב עליון זה "מדי יום ביומו".

ב. 2. "התפילה המתבוננת"

מאפיין נוסף של התפילה הוא היותה זמן להתבוננות. מאפיין זה, כפי שכבר צוין, אינו מרכזי בסש"ב, והוא מוזכר בקצרה יחסית ובפעמים ספורות בלבד. זאת, כאמור גם כן, בניגוד לספרי הדרושים והמאמרים, שבהם "התפילה המתבוננת" תופסת מקום נרחב¹⁶⁴.

בעת התפילה האדם נדרש להתבוננות בגדולת הבורא, כדי שהכרה זו תעורר בלבו אהבה עזה ודבקות. את שעת התפילה רואה רש"י כשעה מיוחדת לכך, כיוון ש"היא שעת מוחין דגדלות למעלה, וגם למטה היא שעת הכושר לכל אדם, שאז מקושר חכמה בינה ודעת שלו לה"¹⁶⁵. בשעה זו רש"י דורש מן האדם "להעמיק דעתו בגדולת אין סוף ברוך הוא, ולעורר את האהבה כרשפי אש בחלל הימני שבליבו, לדבקה בו בקיום התורה ומצוותיה מאהבה [...] ואז הרע שבחלל השמאלי כפוף ובטל לטוב, המתפשט בחלל הימני מחכמה בינה ודעת שבמוח המקושרים בגדולת אין סוף ברוך הוא"¹⁶⁶. לאמור, מתוך שהאדם זוכה להכיר בגדולת הבורא ולחוש באהבה העזה כלפיו, הרע שבלבו נכפף בפני הטוב. תהליך ההתבוננות משמש, כפי שראינו למעלה, מרכיב מרכזי בעבודת הביטול. מתוך שהתפילה מהווה "עת רצון" להשגות מטפיזיות, היא הופכת לעת מיוחדת ומועדפת לעבודת הביטול בכללה.

¹⁶⁴ על תפילה זו, מעלתה, מאפייניה ושלל מרכיביה, וכן על ההבדל בין "התפילה המתבוננת" שבהגות רש"י לזו שבהגות יתר ראשי החסידות בדורות הראשונים ראה בעיקר חלמיש, משנתו העיונית, עמ' 283–294. על ההבדל בין משנת רש"י למשנת המגיד ביחס לתפילה ולמטרתה ראה גם פוקסברונר, חסידות, עמ' 187–188. לפי דבריו, המגיד ורש"י גם יחד רואים את הביטול כמטרת התפילה, אולם בעוד שאצל המגיד התפילה נתפסת כאמצעי מדיטיבי המביא את האדם לדבקות אקסטטית באל תוך עליית נשמה, אצל רש"י היא נתפסת כעת שבה האדם מתבטל מתוך התבוננות והתרוקנות. התבטלות זו היא המאפשרת לאלוהות החבויה באדם להתגלות. דבר זה, אומר פוקסברונר, "מתיישב היטב עם הגישה הכללית של רש"י, המכוונת פחות לדבקות ב"עולמות העליונים" ויותר לבניית "דירה בתחתונים" (שם).

¹⁶⁵ סש"ב, פרק יב.

¹⁶⁶ שם.

מקום מיוחד בתהליך ההתבוננות מייחד רש"ז לקריאת שמע ולברכותיה. בפרק מט בסש"ב הוא מבאר כיצד האדם יכול להגיע לאהבת ה' מתוך קו מחשבה מסוים, שאותו מתוות ברכות קריאת שמע. תחילה האדם מתוודע לגדולת ה' מתוך תיאורי הרקיע והמלאכים, אשר עם כל גדולתם "כולם בטלים לאורו יתברך ומשמיעים בירה [...]"¹⁶⁷. אחר כך הוא לומד כי למרות כל גדולתם של המאורות וצבאות המלאכים הקב"ה "הניח כל צבא מעלה הקדושים, והשרה שכנתו עלינו, להיות נקרא "אלהינו"¹⁶⁸. לבסוף, "כאשר ישים המשכיל אלה הדברים אל עומקא דליבא ומוחא, אזי ממילא כמים הפנים לפנים, תתלהט נפשו ותתלבש ברוח נדיבה, להתנדב להניח ולעזוב כל אשר לו מנגד, ורק לדבקה בו יתברך וליכלל באורו בדביקה חשיקה וכו', בבחינת נשיקין ואתדבקות רוחא ברוחא כנ"ל"¹⁶⁹. כאשר האדם זוכה להשיג מעלה זו, הוא נכון לוותר על כל מה שיש לו בעבור הקב"ה, "כי ראוי לאדם גם כן להניח ולעזוב כל אשר לו, מנפש ועד בשר, ולהפקיר הכל, בשביל לדבקה בו יתברך בדביקה חשיקה וחפיצה, ולא יהיה שום מונע מבית ומבחוץ, לא גוף ולא נפש ולא ממון ולא אשה ובנים"¹⁷⁰. מצב זה, שבו האדם נכון למסור את כל אשר לו, מביא אותנו למאפיין השלישי של התפילה בסש"ב – היותה שעה של מסירות נפש בזעיר אנפין.

ב. 3. התפילה ומסירות הנפש

המאפיין השלישי של התפילה הוא היותה זמן של מסירות נפש. בבסיסה של מסירות הנפש עומדת האהבה המסותרת הנמצאת בלב כל אדם מישראל¹⁷¹. משום כך, קובע רש"ז, "יחוד נפשו והתכללותה באור ה' להיות לאחדים, בזה חפץ כל אדם מישראל באמת לאמיתו לגמרי, בכל לב ובכל נפש, מאהבה הטבעית המסותרת בלב כל ישראל, לדבקה בה', ולא ליפרד ולהיות נכרת ונבדל חס ושלום מיחודו ואחדותו יתברך בשום אופן, אפילו במסירת נפש ממש"¹⁷². רצון זה מובע בזעיר אנפין בעת התפילה, שכן "התפילה הוא גם כן ענין מסירת נפש ממש, כמו בצאתה מן הגוף במלאת

¹⁶⁷ שם, פרק מט.

¹⁶⁸ שם.

¹⁶⁹ שם.

¹⁷⁰ שם.

¹⁷¹ על אהבה זו אדבר בהמשך הדברים.

¹⁷² שם, פרק מא.

שבעים שנה; שאינה מהרהרת בצרכי הגוף, אלא מחשבתה מיוחדת ומלובשת באותיות התורה והתפילה, שהן דבר ה' ומחשבתו יתברך, והיו לאחדים ממש"173.

גם מבחינה צורנית התפילה מביעה את רעיון מסירות הנפש. דבר זה בא לידי ביטוי בשימוש בגוף שני בברכת "אלוהי נשמה" בפרט ובפנייה כלפי האל בכלל: "וזהו שתקנו בתחלת ברכות השחר קודם התפלה: "אלהי נשמה" וכו' "ואתה נפחתה" כו' "ואתה עתיד ליטלה ממני" כו'. כלומר, מאחר שאתה נפחתה בי ואתה עתיד ליטלה ממני, לכן מעתה אני מוסרה ומחזירה לך לייחודה באחדותך [...] והיינו על ידי התקשרות מחשבתני במחשבתך ודיבורי בדיבורך באותיות התורה והתפילה, ובפרט באמירה לה' לנוכח, כמו "ברוך אתה" וכהאי גוונא"174.

תחושת מסירות הנפש, הבאה בעת התפילה ולימוד התורה, מתגבשת באדם מתוך שהוא פורש מעסקי גופו ומקדיש את כל כולו לעיסוק בעבודת ה'. עם זאת הפרישה מעסקי החומר אינה מספקת כשלעצמה. רש"י תובע מן האדם להתבונן בשכלו ולהכיר בערך מעשיו. התבוננות זו מהווה הכנה הכרחית למעשה הפרישה מן החומר והשקיעה בעבודת ה' – הן בתפילה הן בלימוד התורה. בעת שהאדם מתפלל עליו לעשות זאת בברכות השחר, ובעת שהוא לומד תורה עליו לעשות זאת בתחילת כל שעה:

והנה בהכנה זו, של מסירת נפשו לה', יתחיל ברכות השחר [...] וכן [...] קודם שיתחיל ללמוד, צריכה הכנה זו [...] וכשלומד שעות הרבה רצופות, יש לו להתבונן בהכנה זו הנזכרת לעיל בכל שעה ושעה על כל פנים [...] והנה כוונה זו היא אמיתית באמת לאמיתו לגמרי בכל נפש מישראל בכל עת ובכל שעה, מאהבה הטבעית שהיא ירושה לנו מאבותינו. רק שצריך לקבוע עיתים להתבונן בגדולת ה', להשיג דחילו ורחימו שכליים, וכולי האי ואולי (סש"ב, פרק מא).

ההתבוננות מהווה הכנה לאקט המבטא בזעיר אפין את מסירות הנפש, ובכך היא מהווה גם חלק מעבודת הביטול הרחבה יותר. במובנה השכיח, עבודת הביטול מהווה התבוננות המביאה את האדם להכיר באפסותו ובאינותו. כאן מתגלה פן נוסף של ביטול: האדם, מתוך התבוננות בגדולת ה', לא רק שהוא מכיר באינותו ואף לא רק שהוא חפץ להיבטל אל ה', "ליחד נפשו ולכללה באור ה'", אלא שהוא מבטא רעיון זה בעשייה ממשית – באמצעות פרישה מחיי החומר והתמסרות לעבודת ה' בתפילה ובלימוד התורה.

173 ש.ס.

174 ש.ס.

ג. יראה ואהבה כמדד למידת הביטול המושגת

דומה כי לא נפריז אם נאמר שכמעט בכל מקום שבו מוצא אתה דיבור על עבודת הביטול וההתבוננות ב"ספר של בינונים", מוצא אתה בצדו את היראה והאהבה הנולדות מאותה העבודה¹⁷⁵. עובדה זו כמעט מחייבת את המסקנה שעם כל מרכזיותה של עבודת הביטול במשנת רש"י¹⁷⁶, ב"ספר של בינונים" לפחות, עומדת זו בשירותן של מידות היראה והאהבה, אשר הן הן התכלית המבוקשת¹⁷⁷. יראה ואהבה אלו מתוארות כתוצאה מוכרחת וכמסקנה שאין בלתה מעבודת הביטול – "כשיתבונן בו בגדולת אין סוף ברוך הוא, ממילא יוליד במוחו על כל פנים האהבה לה"¹⁷⁸. כך אומר רש"י כי:

השכל שבנפש המשכלת, כשמתבונן ומעמיק מאד בגדולת ה', איך הוא ממלא כל עלמין וסובב כל עלמין וכולא קמיה כלא חשיב, נולדה ונתעוררה מדת יראת הרוממות במוחו ומחשבתו לירא ולהתבושש מגדולתו ית' שאין לה סוף ותכלית, ופחד ה' בלבו. ושוב יתלהב לבו באהבה

¹⁷⁵ בהמשך הדברים אדון בהרחבה על מקומה של האהבה במשנת רש"י, תוך התייחסות למחקרים נוספים העוסקים בכך. יש לציין כי באופן כללי האהבה והיראה משמשות בהגות החסידית כפרמטר המרכזי למידת משקלה של עבודת האדם. זאת במסגרת המגמה החסידית הכללית להעתיק את מרכז הכובד הדתי אל תוך עולמו הפנימי של האדם (ענין אליאור, חירות, עמ' 104–105; מרגולין, מקדש, עמ' 125–138). עמדה זו מהווה חידוש ביחס להגות חז"ל ולהגות ימה"ב, שם אמנם נתפסו האהבה והיראה כמידות מרכזיות, אך מידת הימצאותן לא קבעה את איכות העשייה הדתית הנורמטיבית.

¹⁷⁶ כך למשל: "יסוד כל התורה להיות בטול היש לאין" (תורה אור, נח, דף יא); "כי הנה תכלית ויסוד כל המצות הוא להפוך היש לאין דהיינו שיהיה ביטול היש" (ליקוטי תורה, בהר, דף מב ע"א); "תכלית בריאת העולמות מאין ליש הוא כדי שיהיה יש ויהיה היש בטל" (ליקוטי תורה, דרושים לשבת שובה, דף סז ע"א).

¹⁷⁷ על ענייני היראה והאהבה אומר חלמיש כי הם "תופסים בכל כתבי רש"י מקום נכבד ביותר, ארוגים הם במסכת שיטתו על האין-סוף וכפל הפנים שבו, על האדם – סגולותיו ותפקודיו, ועל הנפש ושרשי הנפש. קשר הדוק להן, מהותי ותכליתי, עם קיום תורה ומצוות, ובאמצעותן ניתן להגיע לשיא עבודת ה'. דומה, כי בפיתוח סגולות אהבה ויראה הטבועות באדם ראה רש"י את נשמת החסידות" (חלמיש, משנתו העיונית, עמ' 310). על שאלת התכלית המבוקשת בראשית החסידות בכלל, או על פשר "נשמת החסידות", בלשונו של חלמיש, ניתנו במחקר מספר תשובות. גרשם שלום זיהה אותה בהשגת דבקות האדם באלוהים (שלום, דברים, כרך ב', עמ' 325–350). מרטין בובר זיהה אותה כיכולת לנתב את הדחף המיסטי למפגש עם האל, לפעולות ארציות בחיי היום-יום (בובר, בפרדס החסידות, עמ' קה-קו). משה אידל זיהה אותה ביכולת לארוג את הגשמי והרוחני למערכת דתית וחברתית אחודה, באמצעות פועלו המיסטי של הצדיק להורדת השפע לארץ (אידל, חסידות, עמ' 379–384). יורם יעקבסון ורחל אליאור זיהו אותה בהפיכת היש לאין באמצעות החשיבה האנושית (יעקבסון, תורתה, עמ' 36–43; אליאור, חירות, עמ' 150–163). רון מרגולין זיהה אותה בהחלת הממד אלוהי באנושי ובכינון "מקדש אדם" (מרגולין, מקדש, עמ' 125–138). וציפי קויפמן זיהתה אותה בתרגום התפיסה האימננטית להתנהלות מעשית המבקשת להחיל את עבודת ה' גם על מישורי הגשמיות (קויפמן, בכל, עמ' 226–231). אין בכוונתי לטעון כאן כי בשונה מכל אלו רש"י מציב את השגת היראה והאהבה השלמות כתכלית העבודה האנושית, אלא רק להצביע על מידת מרכזיותן בהגותו.

¹⁷⁸ ש"ב, פרק יז.

עזה כרשפי אש, בחשיקה וחפיצה ותשוקה ונפש שוקקה לגדולת אין סוף ברוך הוא. והיא כלות הנפש, כדכתיב: "נכספה וגם כלתה נפשי" (שש"ב, פרק ג).

כבר נוכחנו כי רש"ז מחלק את היראה הנולדת מן הביטול לשתי רמות: יראה תתאה ויראה עילאה. באופן דומה נמצא כי גם האהבה נחלקת לרמות¹⁷⁹, אולם אם ביראה נבע כל חילוק הרמות מאופייה של עבודת ההתבוננות ותכניה, אזי באהבה ההבדל הראשוני נובע מעצם השאלה אם עבודת הביטול בנמצא, לאמור שהאהבה ברמתה הנמוכה מובנית באדם, עוד טרם החל בעבודה, ורק בשלביה הגבוהים רמתה נגזרת מסוג העבודה.

במאמרו המוזכר למעלה עומד יעקבסון בהרחבה ובעמקות על דרגות אהבת ה' השונות המצויות במחשבתו העיונית של רש"ז, ומונה אותן כך: 'אהבה מסותרת', 'אהבה שבמוחו ותעלומות ליבו', 'אהבת עולם' ו'אהבה רבה'. נצעד בעקבות אבחנותיו, שבאופן כללי תהווה תשתית לדיוננו מכאן ולהבא, ונעמוד על מאפייניה של כל רמת אהבה מתוך היסמכות על מובאות מתוך "ספר של בינונים"¹⁸⁰.

ג. 1. אהבה מסותרת

אחת היא אהבה הכלולה מכל בחינות ומדרגות אהבה רבה ואהבת עולם¹⁸¹, והיא שוה לכל נפש מישראל וירושה לנו מאבותינו [...] וזהו שכתוב "נפשי אויתיד", כלומר [...] שאני

¹⁷⁹ בדברים אלו אדון בהרחבה בהמשך. על אהבת ה' במשנת רש"ז עיין בעיקר יעקבסון, אהבת אלוהים; חלמיש, משנתו העיונית, עמ' 310–333; אטקס, בעל התניא, עמ' 173–181. יעקבסון מונה מספר דרגות באהבה ובהמשך הדברים אנקוט את חלוקתו. בניגוד למשנתו הסדורה חלמיש קובע כי "המבקש ליצור סדר בדברים ולעמוד על משמעותם מתוך דקדוקי-לשון ומינוח עלול להתאכזב ולהסתבך בסתירות" (חלמיש, משנתו העיונית, עמ' 312). משום כך הוא מצהיר בפתח דיונו בסוגיה כי "בעת המיון לא ניגרר אחר סכמטיות נוקשה בידענו כי לעתים נכתבים הדברים מתוך פאתוס או מתוך שגרת הדרוש" (שם). אטקס נדרש גם הוא להבחנות בין רמות שונות של אהבה, אולם כמו חלמיש נמנע גם הוא מלהציג מבנה סדור ומדורג (אם כי לא מתוך עיקרון). עוד על אהבת ה' במשנת רש"ז עיין טייטלבוים, הרב מלאדי, עמ' 145–155; דן ותשבי, חסידות, טור 814.

¹⁸⁰ יעקבסון סומך את רוב אבחנותיו על ספרי הדרושים והמאמרים, המהווים מבחינת מה מקור פורה יותר להגות הרש"זית עבור החוקר. זאת כיוון שקהל היעד שלהם הוא אנשי עלייה ולא ההמון החסידי, ועל כן הם דרשו פחות עיבודים ופופולאריזציה. אני כמובן, בניגוד ליעקבסון, אבקש לסמוך אבחנות אלו דווקא ב"ספר של בינונים" (וזאת, לאור האמור למעלה בהערה המתודולוגית בדבר מושא מחקרנו). משום כך, חרף הטורח שבדבר, ארחיב יחסית בהבאת המובאות מתוך שש"ב (ועם הקורא הסליחה).

¹⁸¹ הנוסחאות "אהבת עולם" ו"אהבה רבה" מופיעות שתיהן בתלמוד (בבלי ברכות יא ע"ב) ביחס לשאלת נוסח הברכה השנייה שלפני ק"ש. בין הגאונים והראשונים היו שניסו לפשר ולאחוז את שני הנוסחים (עיין תוספות ורא"ש על אתר). בחסידות נתפסה חלוקת הנוסחים באופן עמוק ועקרוני כמשקפת שתי מערכות יחסים בין הקב"ה לעולמו, על אתר).

מתאוה ותאב לך כאדם המתאוה לחיי נפשו [...] כך אני מתאוה ותאב לאור אין סוף ברוך הוא, חיי החיים האמיתיים (שש"ב, פרק מד).

בקטע זה עוסק רש"י באהבה המסותרת¹⁸² שהיא "שוה לכל נפש מישראל וירושה לנו מאבותינו". בבואו לסכם את דבריו על אהבה זו אומר יעקבסון כי "כללו של דבר: 'האהבה המסותרת' היא שורש התגלותו הדינאמית של אלוהים בנשמת אדם. היא מציינת את המבוע של החיים האלוהיים, שגם כשיואט מהלכם בנפש אדם, לא תיפסק זרימתם לגמרי. היא נקודת המוצא של החיים הדתיים, וכל הישגיו הרוחניים של האדם תלויים במאמציו להעירה מחביונה. לא ייפלא אפוא, שגילוייה של 'האהבה המסותרת' ניצב במרכז חזונו האסכטולוגי של רש"י כתכלית שלמותם של ימות המשיח"¹⁸³. אהבה זו, שמצד תכניה הפנימיים מעלתה גבוהה ביותר, משמשת כתשתית הארכימדית לכל עבודת האדם בדרכו להתקרב אל ה' ולהיכרך בו בעבודת האהבה. עם כל חשיבותה, ואולי דווקא מפאת חשיבותה, אין אהבה זו תלויה בעבודת אדם – מורשת היא לו מאבותיו, אך נסתרת היא בנפשו: גילוייה הם כבר רמות האהבה הבאות.

ג. 2. אהבה שבמוחו ותעלומות לבו

ברובד השני של אהבת ה' נמצאת האהבה ש'במוחו ותעלומות לבו'¹⁸⁴:

ואהבה רבה וגדולה מזו, והיא מסותרת גם כן בכל נפש מישראל בירושה מאבותינו, היא [...] כבא דאשתדל בתר אבוי ואימיה, דרחים לון יתיר מגרמיה ונפשיה ורוחיה כו' [...] רק שהארה זו היא בבחינת הסתר והעלם גדול בנפשות כל בית ישראל. ולהוציא אהבה זו המסותרת מהעלם וההסתר אל הגילוי, להיות בהתגלות ליבו ומוחו [...] – להיות רגיל על לשונו וקולו, לעורר כוונת ליבו ומוחו, להעמיק מחשבתו בחיי החיים אין סוף ברוך הוא, כי הוא אבינו ממש האמיתי ומקור חיינו, ולעורר אליו האהבה כאהבת הבן אל האב. וכשירגיל

אך דבר זה דורש עיון נפרד שאינו מענייננו. לנו חשובה העובדה שרש"י מלביש על גבי חלוקה זו חלוקה בין שתי רמות של אהבה, כפי שנראה בהמשך הדברים.

¹⁸² על אודות אהבה זו עיין יעקבסון, אהבת אלוהים, עמ' 365–373. על טעמי הסתרתה של האהבה עיין שם, עמ' 370–371. על מושגי ה"אהבה המסותרת" ועל ה"נקודה הפנימית" שבתוך כל נפש מישראל ראה גם פייקאז', חסידות, עמ' 127.

¹⁸³ שם, עמ' 370.

¹⁸⁴ על אודות אהבה זו עיין שם, עמ' 373–376.

עצמו כן תמיד, הרי ההרגל נעשה טבע [...] רק שתועלת יציאתה אל הגילוי, כדי להביאה לידי מעשה, שהוא עסק התורה והמצוות, שלומד ומקיים על ידי זה כדי לעשות נחת רוח לפניו יתברך, כבן העובד את אביו (סש"ב, פרק מד).

יסודה של אהבה זו בעבודת האדם, עבודה שבה הוא עמל "להוציא אהבה זו המסותרת מההעלם וההסתר אל הגילוי, להיות בהתגלות ליבו ומוחו". עמלו של האדם לכינון אהבה זו מתחלק לשניים: מחד גיסא עליו לעמול בגופו "להיות רגיל על לשונו וקולו", ומאידך גיסא עליו לעמול בדעתו "לעורר כוונת ליבו ומוחו, להעמיק מחשבתו בחיי החיים אין סוף ברוך הוא, כי הוא אבינו ממש האמיתי ומקור חיינו, ולעורר אליו האהבה כאהבת הבן אל האב". נמצא כי אהבה זו מתעוררת באדם בעקבות עבודת התבוננות שאותה נדרש האדם להפוך להרגל יום-יומי "שירגיל עצמו כן תמיד". על אופייה של אהבה זו אומר יעקבסון: "התעוררותה של אהבה זו מתוארת כהצטיירותה השכלית בבחינת האידאה של אהבת אלוהים [...] גילוייה של 'האהבה המסותרת' בשלב זה אינו אפוא בהיפעלותה הרגשית, אלא בזכירתה או בידיעתה השכלית, שדי בה כדי שיהא אדם מכוון על פיה את רצונו כרצון של קדושה ואליה לבדה"¹⁸⁵. עם זאת עדיין אין בכוחה של אהבה זו להביא את האדם לידי "חפיצה וחשיקה ותשוקה מורגשת בלב לדבקה בו"¹⁸⁶.

ג. 3. אהבת עולם

מעל לשתי רמות אהבה אלו מגיעה רמה שלישית של אהבה – 'אהבת עולם'¹⁸⁷:

יציאתן [של רמות האהבה הקודמות. א"ב] מההעלם והסתר הלב אל בחינת גילוי, היא על ידי הדעת ותקיעת המחשבה בחוץ, והתבוננות עצומה מעומקא דליבא יתיר ותדיר באין סוף ברוך הוא, איך הוא חיינו ממש ואבינו האמיתי ברוך הוא [...] צריך לטרוח בשכלו להשיג ולהגיע גם לבחינת אהבת עולם הנזכרת לעיל, הבאה מהתבונה ודעת בגדולת ה', כדי להגדיל מדורת אש האהבה ברשפי אש ושלהבת עזה ולהב העולה השמימה, עד שמים רבים לא יוכלו לכבות וכו' ונהרות לא ישטפוה וכו'. כי יש יתרון ומעלה לבחינת אהבה כרשפי אש ושלהבת

¹⁸⁵ שם, עמ' 375.

¹⁸⁶ שם, עמ' 373.

¹⁸⁷ על אהבה זו עיין שם, עמ' 376–393.

עזה וכו' הבאה מהתבונה ודעת בגדולת אין סוף ברוך הוא, על שתי בחינות אהבה הנזכרות לעיל כאשר אין כרשפי אש ושלחבת כו', כיתרון ומעלת הזהב על הכסף (סש"ב, פרק מד)¹⁸⁸.

את הרמה השלישית של האהבה, אהבת עולם, קונה האדם "על ידי הדעת ותקיעת המחשבה בחוזק, והתבוננות עצומה מעומקא דליבא יתיר ותדיר באין סוף ברוך הוא, איך הוא חיינו ממש ואבינו האמיתי ברוך הוא". ברמת אהבה זו, שכאמור נולדה מעבודת התבוננות ו'טורח השכל', בוערת בלב האדם "אש האהבה ברשפי אש ושלחבת עזה ולהב העולה השמימה", ברם עדיין רואה האדם את עצמו כיש, או בניסוחו של יעקבסון 'שמי ש'אהבת עולם' ניעורה בלבו עודנו שרוי בבחינת 'לגרמיה' [...] טרם נתעלה להפקיע את עצמו מעצמו ולהתייצב על גבולו של ה'אין' בביטול עצמו לגמרי"¹⁸⁹. הסיבה לכך שבאהבה זו האדם רואה עצמו כיש נעוצה בעצם התבונה המשמשת לאותה אהבה קטליזטור ומקור – ראיית הקב"ה כמחיה את המציאות. אהבה זו היא הפסגה הגבוהה ביותר שאליה יכול להעפיל אדם באמצעות עבודתו, עבודה שכאמור היא התבוננות וביטול המציאות בתודעה, כיוון, שכפי שנראה מיד, רמת האהבה הבאה היא מתנה מגבוה.

ג. 4. אהבה רבה

אהבה רבה היא אהבה בתענוגים¹⁹⁰, והיא שלחבת העולה מאליה, ובאה מלמעלה בבחינת מתנה למי שהוא שלם ביראה [...] ובלי קדימת היראה אי אפשר להגיע לאהבה רבה זו, כי אהבה זו היא מבחינת אצילות (סש"ב, פרק מג).

¹⁸⁸ להשלמת הדברים ראה עוד דבריו בפרק מג: "אהבת עולם היא הבאה מהתבונה ודעת בגדולת ה' אין סוף ברוך הוא הממלא כל עלמין וסובב כל עלמין, וכולא קמיה כלא ממש חשיב, וכביטול דבור אחד בנפש המשכלת בעודו במחשבתה, או בחמדת הלב כנ"ל, אשר על ידי התבוננות זו ממילא תתפשט מידת האהבה שבנפש מלבושיה, דהיינו שלא תתלבש בשום דבר הנאה ותענוג גשמי או רוחני לאהבה אותו, ולא לחפוף כלל שום דבר בעולם בלתי ה' לבדו, מקור החיים של כל התענוגים, שכולם בטלים במציאות וכלא ממש קמיה חשיבי, ואין ערוך ודמיון כלל ביניהם חס ושולם, כמו שאין ערוך לאין ואפס המוחלט לגבי חיים נצחיים [...] וגם מי שאין מידת אהבה שבנפשו מלובשת כלל בשום תענוג גשמי או רוחני, יכול להלהיב נפשו כרשפי אש ושלחבת עזה ולהב העולה השמימה על ידי התבוננות הני"ל".

¹⁸⁹ שם, עמ' 376.

¹⁹⁰ יעקבסון מציין כי המונח 'אהבה בתענוגים', אשר רווח במיוחד ב"ספר של בינונים", מקביל לרוב ל'אהבה רבה', אולם בכמה דרושים בודדים מקנה לו רש"ז משנה תוקף (שם, עמ' 409).

שיהא הרע מאוס ממש בלב ושנאווי בתכלית שנאה, או אפילו שלא בתכלית שנאה, הנה זה אי אפשר שיהיה באמת לאמיתו אלא על ידי גודל ותוקף האהבה לה', בבחינת אהבה בתענוגים להתענג על ה' מעין עולם הבא. ועל זה אמרו רז"ל: "עולמך תראה בחייך" וכו', ואין כל אדם זוכה לזה, כי זהו כעין קיבול שכר, וכדכתיב: "עבודת מתנה אתן את כהונתכם" (ש"ב, פרק יד).

באהבה זו, אשר "באה מלמעלה בבחינת מתנה למי שהוא שלם ביראה", מתעלה האדם מעל נפשו הבהמית, הרע "מאוס ממש בלב ושנאווי בתכלית השנאה", והאדם כולו על שתי נפשותיו הופך לישות אחת המתענגת על ה'. בהיסמכו על מקומות אחרים, שבהם מרחיב רש"ז יותר על אודות אהבה זו, מסכם יעקבסון ואומר כי "התגלות האהבה הגדולה, שהיא רצון המעמקים של האדם ודעתו העליונה, כרוכה מיניה וביה במחייתו של הממד האינדיווידואלי שבהווייתו המודעת. רק לכשיבטל את הפרטי שבו ושוב לא יהיה מכונס בד' אמותיו, יוכל הרצון העליון, שעד כה היה חבוי מעבר למחיצות התודעה ושרוי בלא נוע, להאיר בו מפנימיותו ולהיגלות בבחינת זרם עז של חיים אלוהיים דינאמיים. ברור איפוא שגילוי של רצון מוחלט זה, שהוא מעבר לבחירה של שיקול דעת, כרוך בשינוי מכריע בטבעו של אדם והיפוכו-ביטולו המוחלט"¹⁹¹. אהבה זו מהווה מימוש מלא לאהבה המסותרת הטמונה בלב כל איש ישראל, אולם יש לה גם נגזרת פרקטית, שבה הנפש הבהמית מתעלה לטוב "להיות נכספה וגם כלתה נפשו בחשיקה וחפיצה לדבקה בו באין סוף ברוך הוא בכל לב ונפש ומאד מעומקא דליבא שבחלל הימני, שיהיה תוכו רצוף אהבה מלא וגדוש עד שתתפשט גם לחלל השמאלי לאכפאי לסטרא אחרא יסוד המים הרעים שבה, שהיא התאווה שמקליפת נוגה, לשנותה ולהפכה מתענוגי עולם הזה לאהבת ה' [...] והיינו שיעלה ויבוא ויגיע למדרגת אהבה רבה"¹⁹². מנגזרת זו למדים אנו כי אהבה זו אינה נחלתם של המון הבינונים, כי אם של הצדיקים אשר 'ליבם חלל בקרבם'.

ג. 5. סיכום ביניים: אהבת ה' במשנת רש"ז

עד כה ראינו כי ארבע רמות אהבה משמשות במשנתו המחשבתית של רש"ז. אהבה מסותרת ועזה מובנית בלבו של כל אדם מישראל. האדם יכול, על ידי התבוננות שכלית על גדולת ה' וטובו, לטעת

¹⁹¹ שם, עמ' 397.

¹⁹² ש"ב, פרק ט.

בשכלו אהבה זו ואף לפעול לאורה, בלא שתהיה לדבר נגיעה בלבו. באמצעות התבוננות עמוקה ונחרצת יותר, מושך האדם את הכרת השכל גם למישור האמוציונלי שבו, ומכוחה הוא נכסף לשוב ולהיבטל באלוהות. זוהי הגבוהה במעלות שאליה יכול האדם להגיע באמצעות עבודת הביטול בהתבוננות. בודדים זוכים להתעלות אף יותר, ולהגיע לאהבה שבה אובדת הישות האינדיווידואלית וטובעת ביס העונג האלוהי, אהבה בה יוצא הביטול הנכסף אלי פועל. אולם זוהי מתנה הניתנת אחר הצטיינות במעלות האהבה והיראה הקודמות. נמצא אפוא שהסולם שעליו מטפס האדם ועובר בין דרגות האהבה השונות הוא העבודה בהתבוננות ובביטול.

ד. עבודת הביטול כביטול בעבודה – קיום המצוות כביטול המקסימלי

עד כה נוכחנו כי עבודת הביטול, אליבא דרש"י, היא עמל מחשבתי קונטמפלטיבי, המעלה את האדם בסולם רמות ההכרה בדבר מידת בטלות המציאות ביחס לקב"ה. כמו כן ראינו כיצד ההתקדמות בעבודה זו כרוכה עם התעלות האדם במדרגות אהבת ה'. עתה נותר לבחון פן נוסף של עבודת הביטול – הביטול באמצעות התורה והמצוות¹⁹³.

כפי שכבר צוין למעלה, ספר התניא – בניגוד לחיבורים אחרים של רש"י – לא נכתב לאנשי מעלה, כי אם לקהל החסידים הפשוט בכללו. כיוון שכך, קשה לשער שהתמונה שתעלה ממנו תכתיר רק את אנשי המעלה הזוכים להגיע ל"אהבת עולם" ואף ל"אהבה רבה" בתוארי עבדי ה' הנכספים. האמירה כי רק במדרגות נעלות אלו האדם זוכה להנכיח את האמת האונטולוגית על אודות המציאות בתודעתו ובמעשיו ורק בהן הוא זוכה לדבוק באל, מותירה את קהל היעד העיקרי של הספר מחוץ לתמונה, וקשה להניח שזו כוונת המחבר. משום כך רש"י קובע נחרצות כי "צריך לידע כלל גדול בעבודה לבינונים, שגם אם אין יד שכלו משגת להוליד אהבת ה' בהתגלות ליבו [...]"¹⁹⁴. מהו אותו כלל גדול בעבודת הבינונים שאותו מדגיש רש"י?

טרם שנשיב על זאת ראוי לעמוד על מצבו של אותו בינוני. את המתרחש בקרבו של הבינוני מתאר רש"י כך:

¹⁹³ על תפיסת התורה והמצוות של רש"י עיין חלמיש, משנתו העיונית, עמ' 244–282.

¹⁹⁴ ש"ב, פרק טז.

הלב מבין [...] דכולא קמיה כלא חשיב ממש, אשר על כן יאתה לו יתברך שתכלה אליו נפש כל חי לידבק ולהכלל באורו. וגם נפשו ורוחו אשר בקרבו כך יאתה להן, להיות כלות אליו בחשיקה וחפיצה, לצאת מנרתיקן, הוא הגוף, לדבקה בו. רק שבעל כרחן חיות הנה בתוך הגוף וצרורות בו כאלמנות חיות. ולית מחשבה דילהון תפיסא ביה כלל [...] (שש"ב, פרק טז).

בקרבו של הבינוני ניטש אפוא קרב איתנים בין נפשו ורוחו המבקשות "לצאת מנרתיקן" ולהידבק בקב"ה, ובין הגוף הצוררן "כאלמנות חיות". קרב זה אינו תולדה של הבנה שכלית עליונה, המושגת בעקבות עבודת ביטול מאומצת, אלא תולדה של הבנת הלב, הבנה שאינה מספיקה לרומם את האדם כולו ל"אהבת עולם" אך מספיקה כדי לעורר בו, ובעיקר בחלקיו הפחות רציונליים, תשוקה גדולה להידבק בקב"ה. עבור בינוני זה מציג רש"י את הכלל הגדול שלפיו "גם אם אין יד שכלו משגת להוליד אהבת ה' בהתגלות ליבו [...] רק האהבה מסותרת [...] לית מחשבה דילהון תפיסא ביה כלל, כי אם כאשר תפיסא ומתלבשת בתורה ובמצוותיה [...] דהיינו קיום התרי"ג מצוות במעשה ובדיבור ובמחשבה, שהיא השגת וידיעת התורה"¹⁹⁵.

אם כן רש"י מזהה בקיום המצוות ובלימוד התורה אופן שבו יכול גם הבינוני להידבק בקב"ה ממש. דבר זה מתרחש כאשר האדם מתרגם את תובנות הלב והמוח שלו למעשים: "כשמעמיק בעניין זה בתעלומות תבונות ליבו ומוחו, ופיו וליבו שווין, שמקיים כן בפיו אשר נגמר בתבונת ליבו ומוחו. דהיינו להיות בתורת ה' חפצו ויהגה בה יומם ולילה בפיו, וכן הידיים ושאר אברים מקיימים המצוות כפי מה שנגמר בתבונת ליבו ומוחו"¹⁹⁶. במצב זה ההשגות המופשטות, פרי התבוננות המוח והלב, מקבלות הנכחה במישור הגשמי של המציאות. להנכחה זו קורא רש"י "תפיסה" ו"לבוש". אולם בזאת לא די. גם המצוות עצמן, אומר רש"י, יוצאות נשכרות מחיבור זה ומקבלות "כנפיים" המעלות אותן לדרגת מצוותיו של הצדיק¹⁹⁷: "הרי תבונה זו מתלבשת במעשה דיבור ומחשבת התורה ומצוותיה, להיות להם בחינת מוחין וחיות וגדפין לפרחא לעילא, כאילו עסק בהם בדחילו ורחימו ממש אשר בהגלות ליבו בחפיצה וחשיקה ותשוקה מורגשת בליבו ונפשו הצמאה לה' מפני רשפי אש אהבתו שבלבו"¹⁹⁸. אולם בכוחן של תבונות המוח והלב לרומם את המצוות לא רק מעצם המטענים האמוציונליים הניצקים בהן, אלא מעצם עשייתן. לולא שהאדם

¹⁹⁵ שם.

¹⁹⁶ שם.

¹⁹⁷ רעיון זה מבוסס על דברי ספר הזוהר כי "אורייתא בלא דחילו ורחימו לא פרחא לעילא" (תיקוני זוהר, תיקון י).

¹⁹⁸ שש"ב, פרק טז.

היה אוהב את ה', הוא כלל לא היה טורח בקיום מצוותיו – "הואיל ותבונה זו שבמוחו ותעלומות ליבו היא המביאתו לעסוק בהם, ולולי שהיה מתבונן בתבונה זו לא היה עוסק בהם כלל, אלא בצרכי גופו לבד"¹⁹⁹.

"כלל גדול" זה מתפרט לכדי הדרכה מעשית כיצד על האדם המכיר במוגבלות השגתו השכלית להנכיח את הקב"ה בחייו:

אחר שיעמיק האדם מחשבתו בענין ביטול הנ"ל כפי יכלתו זאת ישיב אל לבו כי מהיות קטן שכלי ושרש נשמתי מהכיל להיות מרכבה ומשכן ליחודו ית' באמת לאמיתו מאחר דלית מחשבה דילי תפיסא ומשגת בו ית' כלל וכלל שום השגה בעולם ולא שמץ מנהו מהשגת האבות והנביאים אי לזאת אעשה לו משכן ומכון לשבתו הוא העסק בת"ת כפי הפנאי שלי בקביעות עתים ביום ובלילה [...] וגם שאר היום כולו שעוסק במשא ומתן יהיה מכון לשבתו ית' בנתינת הצדקה שיתן מיגיעו שהיא ממדותיו של הקב"ה (סש"ב, פרק לד).

לאור הדברים שראינו עד כה עלולה להצטייר תמונה ולפיה העובדה שבלימוד התורה ובקיום המצוות האדם מצליח להידבק בה' ולבטא את מחשבות לבו ומוחו בדבר הביטול היא מעין "פרס ניהומים" שרש"ז שומר לבינונים. כעת נראה כי לא כן הם פני הדברים ואין תפקיד התורה והמצוות מסתכם בהיותן כלים מוחשיים לתפיסה של שפעת האהבה הלוהטת. תפקיד נשגב בהרבה מייעד להן רש"ז במשנתו, תפקיד שבו הן משמשות כמימוש עבודת הביטול כולה, מימוש שבמידות רבות עולה אף על הנישאה שבמדרגות האהבה, אהבה רבה שבתענוגים. הווה אומר שרק באמצעות התורה והמצוות יכול האינדיווידואל האנושי להפקיע את מסגרות קיומו הפיזי ולהגיע לאחדות גמורה, תוך כדי ביטול עצמי גמור, עם הרצון האלוהי המוחלט²⁰⁰:

נשמת האדם אפ"י הוא צדיק גמור עובד ה' ביראה ואהבה בתענוגי אעפ"כ אינה בטילה במציאות לגמרי ליבטל וליכלל באור ה' ממש להיות לאחדים ומיוחדים ביחוד גמור רק הוא דבר בפני עצמו ירא ה' ואוהבו. משא"כ המצות ומעשים טובים שהן רצונו ית' ורצונו ית' הוא מקור החיים לכל העולמות והברואים שיורד אליהם על ידי צמצומים רבים והסתר פנים של רצון העליון ב"ה וירידת המדרגות עד שיוכלו להתהוות ולהבראות יש מאין ודבר נפרד בפני עצמו ולא יבטלו במציאות כנ"ל משא"כ המצות שהן פנימית רצונו ית' ואין שם הסתר פנים

¹⁹⁹ שם.

²⁰⁰ עוד על המעבר מן ההשגות השכליות למישור הריטואלי והאתי בהגות רש"ז עיין אורנט, רצוא ושוב, עמ' 378–351.

כלל אין החיות שבהם דבר נפרד בפני עצמו כלל אלא הוא מיוחד ונכלל ברצונו ית' והיו לאחדים ממש ביחוד גמור. והנה ענין השראת השכינה הוא גילוי אלהותו ית' ואור א"ס ב"ה באיזה דבר והיינו לומר שאותו דבר נכלל באור ה' ובטל לו במציאות לגמרי שאז הוא ששורה ומתגלה בו ה' אחד אבל כל מה שלא בטל אליו במציאות לגמרי אין אור ה' שורה ומתגלה בו ואף צדיק גמור שמתדבק בו באהבה רבה הרי לית מחשבה תפיסא ביה כלל באמת כי אמיתת ה' אלהים אמת הוא יחודו ואחדותו שהוא לבדו הוא ואפס בלעדו ממש. וא"כ זה האוהב שהוא יש ולא אפס לית מחשבה דיליה תפיסא ביה כלל ואין אור ה' שורה ומתגלה בו אלא ע"י קיום המצות שהן רצונו וחכמתו ית' ממש בלי שום הסתר פנים (סש"ב, פרק לה).

בראשית דבריו רש"ז קובע נחרצות כי "נשמת האדם, אפי' הוא צדיק גמור עובד ה' ביראה ואהבה בתענוגי, אעפ"כ אינה בטילה במציאות לגמרי, ליבטל וליכלל באור ה' ממש להיות לאחדים ומיוחדים ביחוד גמור, רק הוא דבר בפני עצמו ירא ה' ואוהבו". משמעות הדברים היא שכל כמה שיאהב האדם את ה', יבטל את היש ואת המציאות במחשבתו ויתענג בתענוגי אהבה רבה, עדיין תהיה נשמתו בבחינת יש. בכוחה של עבודת הביטול הקונטמפליטיבית לבדה אין די כדי להגיע ל"ביטול במציאות לגמרי". סיבת הדבר נעוצה בכך שעבודת הביטול מתבצעת במחשבה האנושית הנבראת²⁰¹. כיוון שבתהליך הבריאה הרצון האלוהי "יורד אליהם על ידי צמצומים רבים והסתר פנים", הבריאה נתפסת כ"דבר נפרד בפני עצמו" וכמרוחקת ממקורה שברצון האלוהי. רק עשיית המצוות מאפשרת התבטלות גמורה. זאת מפני "שהן פנימיות רצונו יתברך ואין שם הסתר פנים כלל". כאשר האדם מקיים את מצוות ה' הוא מכפיף את רצונו וגופו אל פנימיות הרצון האלוהי, ובכך הוא משיג את הביטול הנכסף²⁰².

נראה בעיניי כי פשרם של דברים הוא שמבחינה אונטולוגית עצם התבטלות היש התדירית לאין מנכיחה את ישותו באופן דיאלקטי²⁰³. כפרפרזה לדברי רנה דקארט אומר כי ההנחה היא: "אני

²⁰¹ על תהליך הבריאה במשנת רש"ז עיין חלמיש, משנתו העיונית, עמ' 11–135; יעקבסון, תורת הבריאה; שוורץ, מחשבת חב"ד, עמ' 23–127. לא אכנס לסקירת עמדותיהם כיוון שאין הדבר עקרוני לדיונו.

²⁰² נראה כי רעיון זה עומד בבסיס הפתגם החב"די הידוע שתיקן רש"ז לפיו "המעשה הוא העיקר" (ליקוטי תורה, שיר השירים, כג א; וכן הובא בשערי אורה, שער החנוכה, יא א. בספרי הרבי מלובביץ' פתגם זה מצוטט לעשרות).

²⁰³ על מקומה במציאות של התפיסה הדיאלקטית החב"דית, שלפיה מתהווה היש ומתבטל תדיר כאחד, נחלקו החוקרים. אליאור טוענת לאורך כל ספרה (אליאור, תורת), כי המישור שבו מתרחש תהליך דיאלקטי זה הוא אפיסטימולוגי. זאת מתוך תפיסתה הרואה בהגות הרש"זית הגות אקוסמיסטית. מנגד טוען שוורץ, על סמך התנגדותו לקביעת אליאור בדבר אופייה האקוסמיסטי של הגות רש"ז, כי מקומה של דיאלקטיקה זו במציאות

חושב שאני בטל – משמע אני קיים". עצם היות האדם שקוע במחשבה, ולא משנה מה תוכנה, מעיד על קיומו של האני החושב. כדי לשבור את מעגל הדיאלקטיקה האינדיווידואלית צריך האדם לצאת מתודעתו והשגתו האוהבת ולבטלה כליל. ביטול זה נעשה בהכפפה טוטאלית של רצונו באמצעות "המצות ומעשים טובים שהן רצונו ית"²⁰⁴. נמצא כי באופן כמעט פרדוקסלי, ביטול היש הנעלה ביותר מתרחש דווקא בנבכיה המטריאליים של ההווה – במחשבה, בדיבור ובמעשה האנושי²⁰⁵.

עוד נראה בעיניי כי אבחנה זו מאירה באור חדש את המרחב שבו מתבצעת עבודת הביטול. כל עוד עסקנו בעבודת הביטול במתכונתה הקונטמפלטיבית, היא התבצעה בתוך נפשו של האדם – במחשבתו ובלבו. כעת, כאשר אנו מזהים את עבודת הביטול לא רק במחשבותיו של האדם, אלא גם ובעיקר במעשיו הפיזיים, אזי המרחב שבו היא מתבצעת הוא המרחב החומרי של המציאות. דבר זה מקבל משמעות לאור טבעה של המציאות ולאור תכליתה, שעל אודותיהם דיברנו למעלה. כזכור, את המציאות זיהינו כ"יש" מבחינת התפיסה האנושית וכ"אין" מבחינת האמת האונטולוגית (והדברים מחוורים גם לעמדות הרואות ברש"ז קוסמיסט, כאמור למעלה). תכליתה של המציאות לשמש לקב"ה דירה בתחתונים. בהתאמה לכך נוכל לומר כי כעת, עם ההיחלצות ממעגל הדיאלקטיקה האינדיווידואלית, משתררת עבודת האדם במישור תמיר ונשגב יותר - מישור הדיאלקטיקה הקוסמית. במישור זה ההווה כולה בטלה ומתאינת באין-סוף, תוך התהוותה התמידית והתדירית ל"יש". במישור זה גם מכריזות התורה²⁰⁶ והמצוות – המנכחות את רצון ה' במציאות, על היות היש כולו דירת ה' בתחתונים, מתוקף היותו "אין"²⁰⁷.

האונטולוגית עצמה, המתהווה ומתאינת חליפות תדיר (שוורץ, משנת חב"ד, עמ' 25–31). אין במחלוקת זו על צדדיה השונים כדי לשנות את דברי בדבר יחסי האהבה והמצוות.

²⁰⁴ ועיין עוד יעקבסון, אהבת אלוהים, עמ' 386–389.

²⁰⁵ וכן העיר פוקסברנר כי "מהותן של המצוות עפ"י רש"ז אינה בהשגת תכלית כלשהי (בתיקון העולמות העליונים או התחתונים), כי אם בהכפפת רצונו של האדם, וביטול רצונו מפני רצון האל. חלק מעבודת הביטול הוא ביטול השכל, שכן כל נגיעה של רצון או הנאה אישיים (בין אם אמוציונליים ובין אם אינטלקטואליים) מונעת מהעבודה להיות חסרת פניות אישיות. משום כך, אין לחפש טעמים רציונליים למצוות" (פוקסברנר, חסידות, עמ' 112. בתרגום שלי).

²⁰⁶ הדברים האמורים מתיישבים היטב עם פעולת קיום המצוות שבה האדם נדרש לבטל את רצונו האישי מפני רצון קונו. בפעולת לימוד התורה הדברים מורכבים מעט יותר. זאת מפני שלכאורה גם התורה היא בבחינת "יש" אשר הלומד אוהז בו באמצעות שכלו שלו. לשם הבנת הדברים יש להבין כיצד נתפסת התורה בסש"ב. באחד מדימויו המפורסמים רש"ז משווה את התורה ללבוש המלך: "אורייתא וקודשא בריך הוא כולא חד. ואף שהתורה נתלבשה בדברים תחתונים גשמיים, הרי זה כמחבק את המלך דרך משל, שאין הפרש במעלת התקרבותו ודביקותו במלך בין

אם כן עיקרה של עבודת הביטול אליבא דרש"ז הוא בקיום המצוות. המצוות הן הביטוי הפנימי והמלא של רצון ה', ורק באמצעותן יכול האדם להשתחרר כליל מכבלי אישיותו וישותו ולבטא את בטלותו אל ה'. בטלות זו מתבצעת במרחבי החומר וחושפת כי מרחבים אלו כולם בטלים לה' מיסודם. בעבודת ביטול זו מתממשת גם תכלית הבריאה. דווקא במישורי היש מתגלה הרצון האלוהי המאיין אותם מחד גיסא ומחייה אותם מאידך גיסא, בחינת רצוא ושוב:

אך איך היא בחינת אתדבקות רוחא ברוחא? לזה אמר: "והיו הדברים האלה" וגו' "על לבבך ודברת בס" וגו' [...] והוא עיון התורה [...] ומכל מקום לא יצא ידי חובתו בהרהור ועיון לבדו, עד שיוציא בשפתיו, כדי להמשיך אור אין סוף ברוך הוא למטה, עד נפש החיונית השוכנת בדם האדם המתהווה מדומם צומח חי, כדי להעלות כולן לה' עם כל העולם כולו, ולכוללן ביחודו ואורו יתברך, אשר יאיר לארץ ולדרים בבחינת גילוי [...] שזהו תכלית השתלשלות כל העולמות, להיות כבוד ה' מלא כל הארץ הלזו דווקא בבחינת גילוי, לאהפכא חשוכא לנהורא ומרירא למיתקא, כנ"ל באריכות. וזהו תכלית כוונת האדם בעבודתו, להמשיך אור אין סוף ברוך הוא למטה, רק שצריך תחילה [...] למסור לו נפשו ומאודו (סש"ב, פרק מט).

כך עבודת הביטול, המתחילה בעיוני השכל, מגיעה לכדי שלמות דווקא במישורי התורה והמצוות המעשיות. אלו מכריזות על היות העולם דירה לה' בתחתונים ואף מכוונות דירה זו, ובכך מביאות את העולם אל מימוש תכליתו היעודה.

לפני שנסיים את עיוננו, ראוי לתת את הדעת לעובדה נוספת הקשורה לעבודת הביטול באמצעות התורה והמצוות. מבחינה עקרונית, לא נראה שיש מניעה לכל אדם להגיע לדרגת ביטול זו באמצעות התורה והמצוות, שהרי אין היא תלויה בקבלת מתנה או בפרי עיון שכלי עמוק ומדוקדק. אולם כאשר מעיינים אנו ב"ספר של בינונים", אנו מוצאים כי מדרגה זו מיוחסת רק לבודדים צדיקי עליון:

מחבקו כשהוא לבוש לבוש אחד בין שהוא לבוש כמה לבושים, מאחר שגוף המלך בתוכם" (סש"ב, פרק ד). העולה מהאמור הוא שאף על פי שהתורה עוסקת לכאורה במושאים חומריים ולימודה מתבצע בכלי הלוגיקה האנושיים, מבחינת מהותה הפנימית כל מושאיה אינם ישים עצמאיים, אלא לבושים שבתוכם ספון המלך. כיוון שכך אין העיסוק בתורה, בשונה מהעיסוק בהוויות העולם, מפגיש את האדם עם ישים מוגבלים, אלא עם האין-סופיות הגלומה בשורשם. כך, לימוד התורה עצמו הוא אחיזה בקב"ה, אחיזה שמכוחה מתגלה בטלות היש. הלבושים מקבלים את תוקפם מהיותם לבושי המלך, ומשום כך הם בטלים אליו.

²⁰⁷ ועיין על כך גם אצל אטקס, בעל התניא, עמ' 210–224.

צדיקים הגדולים [...] עבודתם היתה בבחינת מרכבה ממש לאין סוף ברוך הוא, וליבטל אליו במציאות ולהכלל באורו יתברך, הם וכל אשר להם, על ידי קיום התורה והמצוות, על דרך שאמרו: האבות הן הן המרכבה. והיינו לפי שכל ימיהם היתה זאת עבודתם. אך מי ששורש נשמתו קטן מהכיל עבודה תמה זו, ליבטל וליכלל באורו יתברך בעבודתו בקביעות. רק לפרקים ועיתים שהם עת רצון למעלה, וכמו בתפילת שמונה עשרה [...] עניין ביטול באורו יתברך להיות חשיב קמיה כלא ממש (ס"ב, פרק לט).

נראה כי היכולת לקיים מצוות מתוך השתחררות מוחלטת מכבלי ה"אני" ומתוך שהאדם הופך עצמו ל"בחינת מרכבה ממש לאין סוף ברוך הוא" היא נחלתם של ה"צדיקים הגדולים" בלבד. עם זאת, כל אדם יכול לטעום מדרגה זאת "לפרקים ועיתים שהם רצון למעלה", "כמו בתפילת שמונה עשרה". כך גם לבינונים יש נגיעה ממשית בביטול ממצואות ממש, וזאת באמצעות המצוות ועתות הרצון שלמעלה²⁰⁸.

ה. סיכום: עבודת הביטול ב"ספר של בינונים"

בראש עיונו סקרתי את יסודותיו התיאוסופיים של הביטול ומהותו במשנת רש"ז: היות העולם בטל במציאות ביחס למקורו האלוהי; צמצום האור האלוהי המאפשר לברואים לקבל קיום בלא שיתבטלו; תכלית בריאת העולמות – להיות לקב"ה דירה בתחתונים. לאחר מכן ביקשתי לעמוד על אופייה של עבודת הביטול – עבודה שעיקרה בקונטמפלציה אינטלקטואלית יום-יומית בשאלת יחס המציאות לאלוהות, אשר בסופה מכיר האדם בבטלות המציאות באלוהות. מתוך אותה העבודה ומתוך המסקנות האינטלקטואליות הנגזרות ממנה, מתעוררות באדם יראה ואהבה על דרגותיהן השונות, בהתאם לאיכות העבודה וטבעו המולד. בדרגות הגבוהות של היראה והאהבה מתממשת, מבחינת מה, הכרת הביטול, כאשר האדם בטל - בחווייתו ובתודעתו הסובייקטיביות - באלוהות החובקת כול. כמו כן, מתוך היראה והאהבה לדרגותיהן, מתעורר האדם ללימוד תורה ולקיום מצוות – במחשבה, בדיבור ובמעשה. כאשר הצדיק מקיים מצוות, מתבטל רצונו לחלוטין מפני הרצון האלוהי המצווה אותו, ובכך מגיעה עבודת הביטול לשיאה – הנכחת הרצון האלוהי

²⁰⁸ בהקשר זה טוען פוקסברנר כי ככל שהאדם נהנה פחות מהמצוות ומרגיש שהן "עול" בעבורו, כך רצונו בעשיית המצווה בטל יותר, וערכה של עשיית המצווה גבוהה יותר. כך, לדבריו, גם מי שלא מוסר את נפשו במובן הממשי, במוות על קידוש ה', עדיין יכול להגיע לעמדה נפשית של "מסירות נפש" באמצעות מעשי המצוות היום-יומיים. לטענתו "רש"ז מדגיש כי הדרגה הגבוהה ביותר של "ביטול" בעבודת ה' היא האקט של מסירות נפש, המקיף הן את הרצון והן את הגוף" (פוקסברנר, חסידות, עמ' 113–114. בתרגום שלי).

במציאות ללא כל תיווך של תודעת האדם. הנכחת הקב"ה במציאות מהווה הן מימוש תכלית המציאות להיות לקב"ה דירה בתחתונים, הן הכרה כי המציאות בכללה בטלה וכלולה באין-סופיות האלוהית. בכך מתעלה הדיאלקטיקה האינדיווידואלית שבה מצוי האדם בעמדו ברוממות מדרגות האהבה והיראה אל הדיאלקטיקה הקוסמית שבה מצויה המציאות, עת מתגלה בה רצון ה'.

חלק ג' – עבודת הביטול ב"ספר של בינונים":

עיון מחודש לאור עבודת הביטול בהגות מהר"ל

מפארג והמגיד ממזריץ'

בחלק זה אבקש לבחון את עבודת הביטול ב"ספר של בינונים" לאור משנתם של מהר"ל מפארג והמגיד ממזריץ'.

א. עבודת הביטול: בין מהר"ל והמגיד

את עבודת הביטול בהגות מהר"ל הצעתי להבין כמתן פרשנות סימבולית לכמה מצוות מעשיות. עשייה ריטואלית כמו תפילה, ישיבה בסוכה או נטילת לולב, נתפסת – מעבר להיותה מצווה – כמצע סימבולי של תנועת הביטול – האנושית והקוסמית. תודעת הביטול וההתבטלות שאמור לחוש האדם הופכת לפן משני ושולי יחסית. זאת מפני שעם שעיקר עניינה של התפילה הוא בעמידת האדם כעבד לפני קונו, עם שעיקר עניינה של החזרה בתשובה הוא בשיבת האדם למקורו ועם שעיקר שמחת נטילת הלולב נסבה על היות האדם בטל באלוהיו, אין בכל אלו לעכב את עצם קיום המצווה. עיקרה של עבודת הביטול בעשייה הסטנדרטית, שהיא עצמה מסמלת ואף מכוננת את תנועת הביטול. משום כך עבודת הביטול היא נחלתו של כל יהודי המקיים מצוות.

אצל המגיד עבודת הביטול מקבלת פנים אחרות. עיקר עניינה בעבודה מחשבתית פנימית מודעת, מאומצת ואינטנסיבית של האדם. שוב אין היא נתפסת כקשורה לאורח החיים הנורמטיבי של היהודי שומר המצוות, אלא כנחלתם של מיסטיקנים יחידים. אלו מתאזרים בפרקטיקות מדיטטיביות, ונדרשים לבצע פעולת התבוננות אינטנסיבית מאוד המגלה בפניהם את פניה האמתיות של המציאות – את היותה בטלה לאלוהות. טיבה של המציאות, כטיבה של פעולת ההכרה האנושית, מתחלף תדירות בין ה"יש" ל"אין". כיוון שכך, תובנותיו של המיסטיקן תאבדנה ממנו בהכרח והוא יידרש לחזור פעם אחר פעם על תהליך ההתבוננות, על עבודת הביטול. משמעה המלא של עבודת הביטול הוא בשיקוף טבעה הדיאלקטי של המציאות, כאשר האדם

מנכיח בתודעתו את תנועת ה"רצוא-ושוב" הקוסמית – בין ההכרה בהיות המציאות בטלה ובין ההכרה בממשותה.

כך, אם אצל מהר"ל עבודת הביטול מתבצעת באמצעות עשיית המצוות הנורמטיבית וזו משקפת באופן סימבולי את תנועת הביטול הקוסמית, אצל המגיד התהליך מקבל הפנמה. אצלו עבודת הביטול מתבצעת באמצעות עשייה מיסטית ייחודית, המשמשת קומה שנייה בעולמו של הצדיק, קומה היושבת מעל לקומת הבסיס הנורמטיבית והמחייבת. עבודה זו אינה נעשית במעשים פיזיים, דוגמת כפיפת הראש בתפילה, ריצה אל בית הכנסת או יציאה מן הבית אל הסוכה, אלא בתודעה פנימה.

כמו אצל מהר"ל, גם אצל המגיד עבודת הביטול האנושית מלמדת אמיתה בדבר טבעו האונטולוגי של האדם ואף מסמלת את תהליך ההתבטלות הקוסמי. ההבדל ניטש בטיבה של המערכת הסימבולית. אם אצל מהר"ל היא מסתכמת בכמה ריטואלים הנקשרים למעגלים השונים של חיי האדם – היום, השנה ומשך החיים, אצל המגיד היא מתממשת בכל פועלו האינטלקטואלי והאמוציונלי של הצדיק. שוב אין הוא נדרש לגלם במעשה זה או אחר את היות המציאות בטלה, אלא כל מהלך נפשו הופך למצע שעליו משתרע פן סימבולי זה. כאן המסמל אף מתאחד עם המסומל, באופן שתודעת המיסטיקן המתבטלת ומתממשת חליפות שוב אינה רק סמל לדבר הנמצא מעבר לה, אלא היא היא עצמה חלק ממשי מטבעה הכולל של ההווה המתחלפת תדירות בין ה"אין" וה"יש" בקיום דיאלקטי נצחי.

ב. עבודת הביטול של רש"ז ב"ספר של בינונים": עיון משווה

בבואנו לבחון את עבודת הביטול בסש"ב נוהה כי במשנת רש"ז נכרכים אלמנטים הן ממהר"ל הן מן המגיד, אולם אלו כאלו מקבלים בה פנים חדשות. אציג את העמדה המחודשת של רש"ז, תוך התייחסות לכמה מישורים שבהן ניצבות נקודות בנות השוואה:

ב. 1. קהל היעד של עבודת הביטול

עבודת הביטול של רש"ז היא בעיקרה וביסודה תהליך התבוננות מיסטי פנימי. אולם בשונה מן המגיד המצייר את עבודת הביטול כנחלת היחידים, רש"ז מדגיש פעמים רבות כי כל אדם צריך

לקיימה. קביעת רש"ז כי כל אדם נדרש להקדיש כשעה-שעתיים של התבוננות בכל יום, מהווה מהפכה רבתי עד כדי פופולריזציה כמעט וולגרית של עבודת הביטול האזוטריית והאליטיסטית שאותה צופן המגיד לבודדים וליודעי הסוד. בכך דומה רש"ז למהר"ל המזהה גם הוא את עבודת הביטול כנחלתו של כל יהודי. עם זאת שונים הם בכך שבעוד שאצל מהר"ל עבודת הביטול מסתכמת בעשייה הריטואלית הנורמטיבית והמחייבת, רש"ז מרחיב אותה לעשייה תודעתית-פנימית ייחודית וולונטרית.

העובדה שרש"ז מרחיב את תחום עבודת הביטול לכלל קהל החסידים נותנת את השפעתה גם בשאלת היתכנותה המלאה. כיוון שאצל המגיד עבודת הביטול נשמרה לצדיקים, הוא יכול היה לטעון כי אף הצדיקים אינם מצליחים לאחוז בה במלואה, אלא מדומים הם לנשר הנופל וקם חליפות והם תועים בה תדיר. שונה הדבר אצל רש"ז. מהרגע שהוא משייך את עבודת הביטול לציבור כולו, שומה עליו לשמור על ההיררכיה שבין הצדיק והבינוני. כיוון שהבינונים כולם נדרשים כעת לעבודת הביטול, אזי ייחודיותו של הצדיק נשמרת בהצלחתו להשיג את הביטול המיוחל. כך אצל רש"ז, בניגוד למגיד, הצדיק מתאפיין בהצלחתו לאחוז בתודעת הביטול לאורך זמן.

ב. 2. מישורי העשייה של עבודת הביטול

את עבודת הביטול אצל רש"ז ראינו כמתקיימת בשני מישורים. מצד אחד מדובר בעבודה מחשבתית קונטמפלטיבית המתבצעת כפעולה פנימית וייחודית. מצד שני, את רמותיה הגבוהות של עבודת הביטול רש"ז מזהה בעשיית המצוות, כשאלו נעשות מתוך התבטלות כללית של הרצון האנושי בפני הרצון האלוהי העליון. שני מישורים אלו מקבילים לשני מישורי עבודת הביטול הנמצאים בהגות מהר"ל והמגיד. עבודת הביטול הראשונית מקבילה לעבודת הביטול של המגיד, ועבודת הביטול המתקיימת במעשי המצוות מקבילה לעבודת הביטול של מהר"ל. עם זאת, בשני המישורים רש"ז יוצק לעבודת הביטול תכנים ומאפיינים חדשים.

את עבודת הביטול של המגיד הצגתי כפעולה תודעתית, שבה המיסטיקן משקף באמצעות קורות תודעתו הנכפות מטבעו החומרי את טבעה הדיאלקטי של המציאות בכללה, טבע הכפוי מהיותה קרוצט "אין". עבודת הביטול התודעתית אצל רש"ז היא ניסיונו של האדם להשיג בשכלו את

טבעה האמתי של המציאות האונטולוגית, אולם אין בהשגה זו צד סמלי כלשהו. כך, מבחינת העבודה השכלית-פנימית, מעבר להפיכתה מנחלת בודדים לנחלת הכלל, רש"ז עורך לה הפשטה מכל ממד סימבולי. אצל רש"ז עבודת הביטול הפנימית מסתכמת בניסיונו של האדם לרכוש ידע. רכישת ידע זה תגרום ממילא להתעוררותם של רגשות היראה והאהבה, אולם רגשות אלו הם תוצאות של עבודת הביטול ולא חלק ממנה.

באופן דומה, גם עבודת הביטול המתבצעת במישור המעשי, קרי עבודת הביטול בעת קיום המצוות, מתערטלת אצל רש"ז מכל לבוש סימבולי. את רעיון הביטול מוצא רש"ז לא בתוכנם של המעשים או ברעיון המובע בהם, אלא בעצם היעשותם. כיוון שהאדם נוטש את תודעתו ומתמסר לקיום הרצון האלוהי העליון, הוא מתבטל מיניה וביה אל האלוהות. כך המצוות אינן רק ביטוי לביטול, כמו שמצינו אצל מהר"ל, אלא הן עצמן הביטול²⁰⁹.

ב. 3. היקפה של עבודת הביטול

אצל מהר"ל הסתכמה עבודת הביטול במתן פירוש סימבולי לכמה מצוות. אמנם מצוות אלו סימלו את כל מעגלי החיים של האדם, אולם עדיין עבודת הביטול עצמה התבצעה בכל מעגלי החיים של האדם רק מן הצד הסימבולי ולא מן הצד המעשי. רוב המצוות שהאדם מקיים אינן נמנות עם חייליו של צבא הביטול. אצל המגיד עבודת הביטול הצטמצמה יותר למישור עבודה פנימי של האדם. מישור זה יכול להתחבר למצוות מסוימות, דוגמת תפילה או מעשים טובים, אולם עיקרו אינו בהן, אלא בפעולה מיסטית שאיננה חלק מתרי"ג המצוות. בדומה לכך, גם עבודת הביטול הפנימית בשס"ב הדירה רגלה באופן עקרוני מתרי"ג המצוות²¹⁰, אולם עבודת

²⁰⁹ עת עסקנו במהר"ל הצגתי את העמדה הדיכוטומית הטוענת כי לשיטתו יש ניתוק שבמהות בין הרציונל למצוות. כזכור, לדעת בעלי עמדה זו מהר"ל דורש מהאדם להידבק בקב"ה מתוך נטישת שכלו והבנתו ומתוך התמסרות טוטלית למערכת מצוות אבסורדית ושרירותית לחלוטין. דומני כי אפשר לראות אצל רש"ז מעט מכיוון זה, אולם לא לגמרי. אמנם קיים אצל רש"ז ממד ההתמסרות המוחלטת של האדם תוך נטישת כל "אני" בעת קיום המצוות, אולם ודאי שאין הוא טוען כי המצוות חסרות היגיון מבחינת האדם. האדם החושב יכול למצוא טעם למצוות, אולם מחמת האהבה שבשמה הוא מקיים אותן, טעם זה בטל בשישים ביחס לתנועת ההתמסרות המובעת בקיום המצווה.

²¹⁰ כפי שראינו, גם בהידרשו ליחס בין עבודת הביטול הפנימית למצוות מעשיות דוגמת תפילה, רש"ז אינו כורך באופן מהותי פעולות מסוימות הנעשות בתפילה עם רעיון הביטול. יש לתת את הדעת כי דבר זה מאפיין את "ספר של בינונים", שהוא כזכור מושא מחקרנו, אולם בחיבוריו האחרים מוצאים אנו קשרים מעין אלו. כך לדוגמה, בליקוטי תורה (כי תבוא, מג ב-ג) רש"ז מדגיש כי ההתפנות מעסקי היום-יום היא חלק הכרחי מן ההכנה לתפילה המתבוננת. דבר זה מקביל לרעיון שמצינו במהר"ל בדבר הביטול המובע בתפילה באמצעות הפרישה משלושת מישורי החיים. עוד

הביטול החיצונית נטלה את המצוות כולן תחת חסותה. בשונה ממהר"ל שאצלו חלק מן המצוות ביטאו באופן סימבולי את רעיון הביטול, אצל רש"י כל עשיית המצוות ביטאה מיסודה רעיון זה. כך, עבודת הביטול המלאה מתפרסת על כל חייו של האדם, הן על אורח חייו הדתי-נורמטיבי הן על אורח חייו הספיריטואלי-וולונטרי.

ב. 4. יעדיה של עבודת הביטול

את עבודת הביטול בהגות מהר"ל נוכל להגדיר כפעולה פדגוגית, משום שעניינה לבטא אמיתות אונטולוגיות מטפיזיות ולהנכיחן במישור החומרי. דומה הדבר גם אצל המגיד, אלא שאצלו עבודת הביטול, מעבר להיותה שיקוף פנימי לדיאלקטיקה הקוסמית, אף מחוללת תיקונים במציאות בכללה. עם זאת המגיד אינו מרחיב על אודות תיקונים אלו. שונה הדבר אצל רש"י. מתוך שרש"י מזהה את תכלית המציאות בהיות דירה בתחתונים בעבור הקב"ה, הופכת עבודת הביטול על שלל מאפייניה לפעולת בנייתה של אותה דירה אלוהית. באמצעות הפיכת ה"יש" ל"אין" התדירית, הפיכה שאותה מבטא האדם באמצעות עשיית המצוות ובאמצעות עבודת הביטול התודעתית, האדם מנכיח את הקב"ה בתחתונים ובזה הוא מוציא את תכליתה של הבריאה לפועל. כך, עבודת הביטול הופכת לפסגת העבודה האנושית ולדרך שבאמצעותה מתממשת התאוה האלוהית – להיות לו משכן בתחתונים.

ג. מסקנות וכיווני מחקר עתידיים

בחינת עבודת הביטול ב"ספר של בינונים" לאור עבודת הביטול בהגותם של מהר"ל מפראג והמגיד ממזריץ' חידדה כמה מאפיינים:

א. רש"י משמר את מתכונת עבודת הביטול המתבוננת שצמחה בבית מדרשו של המגיד, תוך הפשטתה ממאפיינים סימבוליים והרחבת קהל יעדה לכלל קהל הבינונים.

מצינו (כפי שציינתי בהערה) כי רש"י רואה בתפילה אקט של הקרבת הנפש הבהמית לקב"ה. אקט זה ודאי מביע קשר בין רעיון הביטול ובין העשייה הריטואלית, אולם כאמור, דיבורים מעין אלו נעדרים מ"ספר של בינונים".

ב. במקביל, רש"ז מרחיב את יריעת עבודת הביטול ומחיל אותה גם על מישור קיום המצוות המעשיות.

ג. עבודת הביטול של רש"ז נטולת סימבוליזם. גם עבודת הביטול המחשבתית וגם עבודת הביטול המעשית הן תנועות ביטול ממשיות שבהן האדם מתבטל ממש אל הקב"ה ולא סמלים חיצוניים המבטאים רעיון קוסמי אונטולוגי הזר למצבו הנפשי של האדם.

ד. עבודת הביטול אצל רש"ז מועלית על נס העשייה האנושית בכללה ונתפסת ככלי למימוש תכלית המציאות – להיות לקב"ה דירה בתחתונים.

אם אבקש לסכם את החידוש העולה בבית מדרשו של רש"ז בסוגיית עבודת הביטול אומר כך: אצל מהר"ל עבודת הביטול מהווה פן סימבולי המתבטא בכמה מצוות. הביטול במשנתו אינו מושג בעשייה ייחודית, אולם דווקא משום כך הוא הופך לנחלתם של שומרי המצוות כולם. לעומת זאת אצל המגיד, מתוך שהוא מייחד לביטול עשייה ייחודית, פנימית ומורכבת, הופך זה לנחלתם של אליטה רוחנית. רש"ז אוחז את החבל משני קצותיו, במידת מה, ומנסה לשמר את העשייה הייחודית המוקדשת לביטול, כפי שזו צמחה בבית מדרשו של המגיד, אך גם לשמר את עובדת היותה של עבודת הביטול נחלת העם כולו, בדומה לזו שבהגות מהר"ל. כך רש"ז מפנים את החידוש החסידי בדבר העתקת מרכז העבודה הרוחנית אל נפש האדם פנימה, אולם מבקש הוא במקביל ליטול חידוש זה מד' אמותיהם של בני העלייה ולהנחילו לקהל החסידים כולו, גם אם במחיר ויתור על המורכבות והנשגבות של עבודת הביטול, שאותה מצא אצל מורו המגיד.

לאור העמידה על המאפיינים השונים של עבודת הביטול בסש"ב, המתחדדים דווקא מתוך ההשוואה בין סש"ב של רש"ז להגותם של מהר"ל והמגיד, נראה כי יש מקום להמשיך ולבחון את יחסם של שלושת ההוגים הללו.

ביחס לעבודת הביטול בפרט ראוי לבחון את משנת התשובה של רש"ז, לאור המקום המרכזי שתופסת התשובה בעבודת הביטול של מהר"ל. כיוון שבסש"ב רש"ז אינו נדרש לעסוק בתשובה, נמנעתי מבחינה של סוגיה זו, אולם במחקר נרחב יותר כדאי להידרש אליה. עוד ראוי לבחון את התפילה המתבוננת של רש"ז, כפי שזו מצטיירת במכלול חיבוריו, לאור עיסוקם של מהר"ל

והמגיד בנושא התפילה. זאת מפני שבשונה מסש"ב, ביתר חיבוריו התפילה מקבלת אופי ספיריטואלי נרחב הרבה יותר.

ביחס להגות בכלל, דומני כי זולת מחקר זה לא נעשה ניסיון מסודר ומקיף לבחון את היחס בין רש"ז למהר"ל בסוגיה נתונה. זאת חרף המסורת הידועה בדבר היזקקותו הרעיונית של רש"ז למהר"ל. דומני כי נושא זה ראוי להיות במוקדם של מחקרים עתידיים. מעבר לכך, אני מאמין בכל לבי כי מחקרים אלו עשויים לשאת פירות מפתיעים ואף מתוקים וערבים.

סיכום

במחקר זה ביקשתי להתחקות אחר יסודותיה הרעיוניים של עבודת הביטול המופיעה בס"ב לרש"ז מלאדי. משום כך בחרתי לעיין בהגותם של שני הוגים חשובים, המהווים מבחינות ידועות מעין מקורות השראה עבור רש"ז – מהר"ל מפראג והמגיד ממזריץ'. בעיון זה, שהיווה את רובה של עבודת המחקר, ביקשתי לשרטט את דמותה של עבודת הביטול המוצגת בהגותם.

את עבודת הביטול במשנת מהר"ל בחנתי סביב שלוש סוגיות: התפילה, מועדי השנה ומשנת התשובה. נוכחנו כי בכל שלוש הסוגיות משמשים מעשי האדם ביטוי אידאי-סימבולי לממד המציאות המטפיזית שבו מתרחשת תנועת ביטול קוסמית. עבודת הביטול במשנת מהר"ל התגלתה כהענקת משמעות תודעתית וסימבולית למעשי המצוות ולמרחב החיים הדתי הנורמטיבי והמחייב, שהוא נחלתם של כל קהל היהודים שומרי המצוות. את תנועת הביטול במשנתו אפשר לדמות לזרם מעמקים תדירי וחובק כול, אשר סוחף את המציאות אל האין. עבודת האדם נועדה להנכיח על פני השטח את המודעות לתנועת המעמקים הזאת, באמצעות מעשים הממחישים ומייצגים אותה באופנים שונים, ומעשים אלו הם חלק ממצוות התורה.

אל עבודת הביטול בהגות המגיד ניגשתי משני כיוונים. ראשית הצגתי את התפיסות הרווחות בעולם המחקר באשר לאופייה. לאחר מכן ביקשתי להציע הבנה חדשה בסוגיה, מתוך עיון טקסטואלי נרחב. את אופייה של עבודת הביטול ביקשתי לבחון דרך עיון בדרשה שבה המגיד סוּדַר את שלביה השונים בסדר כרונולוגי. עיון זה העלה בידינו כי עבודת הביטול מורכבת מארבעה שלבים הכוללים התעלות מיסטית ו"נפילה" מוכרחת ממנה. מתוך כך התגלתה עבודת הביטול של הצדיק כתנועה של עבודה מעגלית ברובד המחשבתית, שבה האדם עולה ונופל חליפות. ביקשתי לטעון כי התנועה המעגלית נובעת מעצם טבעו של האדם ומטבע המציאות כולה, וכי עבודה זו בכללה נתפסת בעיני המגיד כמכלול אחד המהווה עמידה לפני ה' בכל שלב משלביו. מתוך מסקנות אלו טענתי כי עניינה של עבודת הביטול במשנת המגיד בהחלה של טבע המציאות בנפש האדם. המיסטיקן נדרש להתעלות וליפול, להתאיין ולהתהוות לחלופין, בדומה למציאות אשר בעצם הווייתה נבראת ומתאיינת לפרקים. ההתאמה הנוצרת בין תודעתו של המיסטיקן ובין המציאות בכללה היא המאפשרת לאדם להשפיע על המציאות, לתקן אותה ולגאול אותה והיא היא עבודת הביטול.

לאחר עיונים אלו ביקשתי להידרש לעבודת הביטול של רש"י ב"ספר של בינונים". תחילה ביקשתי לשרטט את דמותה מתוך שש"ב כשלעצמו. שרטוט זה נפתח בסקירת היסודות התיאוסופיים העומדים בבסיס רעיון הביטול. אחר עברתי להציג את טבעה ומהותה של אותה עבודה, כאשר עיקרה התגלה כעבודת התבוננות יום-יומית שאותה תובע רש"י מכל חסידיו. מתוך אותה התבוננות, האדם אמור להגיע למסקנה בדבר בטלות העולם ביחס לקב"ה (ברמות שונות כמובן, לפי מדרגת המתבונן וההתבוננות), וזו בתורה מביאה את האדם לרגשות עזים של אהבה ויראה. אלו מניעים אותו לכמיה לדבוק בה', דבקות הנעשית באמצעות לימוד התורה וקיום המצוות – במחשבה, בדיבור ובמעשה. שיאה של עבודת הביטול התגלה דווקא בעשיית המצוות הנורמטיבית, כאשר האדם מבטל את רצונו לחלוטין מפני הרצון האלוהי. זאת משום שדווקא בעת כזו האדם מנכיח את הרצון האלוהי במציאות ללא כל תיווך אנושי. בהנכחה זו זיהיתי את מימוש תכלית המציאות - להיות לקב"ה דירה בתחתונים.

לאחר דברים אלו ביקשתי לעמוד על מאפייני הייחודיים של עבודת הביטול בסש"ב לאור הגותם של מהר"ל והמגיד. טענתי כי ניתן לזהות אצל רש"י איחוד ותמורה ביחס להגות קודמיו. רש"י אימץ את התפיסה שלפיה הציבור כולו מקיים את עבודת הביטול באמצעות התורה והמצוות, תפיסה שאותה הוא מצא אצל מהר"ל, אולם הוא שינה הן את טבעה והן את משמעה של אותה עבודה. מעבודה סמלית נהפכה העבודה לעשייה מהותית שבה עצם הכפפת הנפש לרצון האלוהי היא עצמה פעולת הביטול. זאת במקביל לניקוי מאפיינים סימבוליים המאפיינים, בשיטת מהר"ל, מעשי מצוות כאלה ואחרים. כמו כן, רש"י אימץ את עבודת הביטול המחשבתית-התבוננותית, שאותה הוא מצא אצל המגיד, אך גם כאן בשינויים מפליגים. רש"י הפך עבודה זו מנחלת בודדים ללחם חוקם של כלל חסידיו. ואת טבעה הפנימי של אותה עבודה, אשר בהגות המגיד נועד לשקף את טבע הנפש וההוויה הדיאלקטיים, הפך רש"י לכלי שבאמצעותו קונה האדם יראה ואהבה המביאות אותו לעשיית המצוות, שבהן כאמור נמצא עיקר הביטול. בניגוד למשנת מהר"ל, רש"י אימץ את מרכזיותה של עבודת הביטול שאותה הוא מצא בהגות המגיד, וראה בה יסוד מרכזי והכרחי בעבודת ה' של כל יהודי ויהודי. זאת כאמור באמצעות קיום של העשייה הדתית הנורמטיבית, קרי תורה ומצוות, מתוך אהבה ויראה.

מפתח קיצורים ורשימה ביבליוגרפית

ספרי מקור

ספרי מהר"ל (מורנו הרב יהודה ליוואי):

- אור חדש, מהדורת אהרן קולא, בני-ברק תשל"ב.
- גבורות השם, מהדורת האניג ובניו, לונדון תשי"ד.
- גור אריה, בני-ברק תשל"ב.
- דרך חיים, מהדורת האניג ובניו, לונדון תשכ"א.
- חידושי אגדות א-ד, מהדורת האניג ובניו, לונדון תש"כ.
- נצח ישראל, ירושלים תש"מ.
- תפארת ישראל, מהדורת האניג ובניו, לונדון תשט"ו.

ספרי המגיד (ר' דוב בער) ממזריץ':

- אור האמת, זייטאמיר תש"ד.
- אור תורה, ירושלים תשכ"ח.
- אור תורה, מהדורת י"ע שוחט, ניו-יורק תשס"ו.
- ליקוטי אמרים, מהדורת נ' מנצור, ירושלים תשס"ט.
- לקוטים יקרים, מהדורת א"י קאהן, ירושלים תשל"ד.
- כתבי קדש, ורשא תרמ"ד.
- כתר שם טוב, ניו-יורק תשמ"ז.
- מגיד דבריו ליעקב, בתוך: "תורת החסידות", תל-אביב תשס"ט.

ספרי רש"ז (ר' שניאור זלמן מלאדי):

- לקוטי אמרים – תניא, ירושלים תש"ע.
- ליקוטי תורה, ברוקלין–ניו-יורק תשס"ב.
- תורה אור, ברוקלין–ניו-יורק תשנ"א.

ספרי מקור אחרים:

- משנה זבחים.
- תלמוד בבלי.
- ספר הזוהר.
- מורה נבוכים.
- שבחי הבעש"ט, מהדורת א' רובינשטיין, ירושלים תשנ"ב.
- ר' דובער ("האדמו"ר האמצעי"), יום טוב של ראש השנה תרס"ו ("המשך תרס"ו"), ברוקלין 2010.
- --, שערי אורה, קאפוסט תקפ"ב.
- ר' יוסף דב סולובייצ'יק, על התשובה, ירושלים תשל"ה.
- --, איש ההלכה – גלוי ונסתר, ירושלים תשל"ט.
- ר' יעקב יוסף מפולאנה, בן פורת יוסף, למברג תרכ"ו.
- ר' מנחם מנדל ("הצמח צדק"), אור התורה, ניו-יורק, תשמ"ה.
- ר' מנחם נחום מטשארנביל, מאור עיניים, ירושלים תשל"ה.
- ר' משה חיים לוצאטו ("רמח"ל"), דעת תבונות, ירושלים תשס"א.
- --, קל"ח פתחי חכמה, ירושלים תשס"ח.
- --, דרך ה', ירושלים תש"ע.

ספרי מחקר:

- אבן ישראל, ביאור = עדין אבן-ישראל (שטיינזלץ), ביאור תניא – ליקוטי אמרים חלק ראשון, ירושלים תשנ"ז.
- אביבי, כוונת הבריאה = יוסי אביבי, "כוונת הבריאה בחיבורי רמח"ל", בתוך: המעיין כ"ה (תשמ"ה), גליון ד, עמ' 1–18.
- אברמסון, סיפור הספרים = שרגא אברמסון, "סיפור הספרים", בתוך: ש"י עגנון, ספר סופר וסיפור, ירושלים ותל-אביב תשל"ח, עמ' ה-ז.
- אורנט, רצוא ושוב = לאה אורנט, רצוא ושוב – יסודות אתיים ומיסטיים בתורתו של ר' שניאור זלמן מלאדי, תל-אביב תשס"ז.
- אחיטוב, מפי ספרים = יוסף אחיטוב, "מפי ספרים ולא מפי סופרים", בתוך: סיני קז (תשנ"א), עמ' קלג-קמט.
- אטקס, בעל התניא = עמנואל אטקס, בעל התניא – רבי שניאור זלמן מלאדי וראשיתה של חסידות חב"ד, ירושלים תשע"ב.
- אטקס, יחיד = עמנואל אטקס, יחיד בדורו, הגאון מוילנא – דמות ודימוי, ירושלים תש"ס.

- אידל, חסידות = משה אידל, החסידות – בין אקסטזה למאגיה, ירושלים ותל-אביב תשס"א.
- איש-שלום, דת = בנימין איש-שלום, "דת, תשובה וחירות האדם במשנת הרב קוק", בתוך: ב' איש-שלום ושי' רוזנברג (עורכים), יובל אורות – הגותו של הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל, עמ' 295–329.
- איש-שלום, תנין = בנימין איש-שלום, "תנין, לוייתן ונחש – לפרשו של מוטיב אגדי", בתוך: דעת 19 (תשמ"ז), עמ' 79–101.
- אליאדה, מיתוס = מירצה אליאדה, המיתוס של השיבה הנצחית, ירושלים תש"ס.
- אליאדה, בחינות = Mircea Eliade, *Aspects du Mythe*, Paris 1963.
- אליאור, חירות = רחל אליאור, חירות על הלוחות – המחשבה המיסטית, מקורותיה המיסטיים ויסודותיה הקבליים, תל-אביב תש"ס.
- אליאור, יש = רחל אליאור, "יש ואין - דפוסי יסוד במחשבה החסידית", בתוך: מ' אורון וע' גולדרייך (עורכים), משואות - מחקרים בספרות הקבלה ובמחשבת ישראל, ירושלים תשנ"ד, עמ' 53–74.
- אליאור, תורת = רחל אליאור, תורת אחדות ההפכים – התיאוסופיה המיסטית של חב"ד, ירושלים תשנ"ג.
- אלשטיין, אקסטזה = יואב אלשטיין, האקסטזה והסיפור החסידי, רמת-גן תשנ"ח.
- אסף, תורות = דוד אסף, "תורות המגיד ר' דוב בער ממזריץ' בזיכרונות שלמה מימון", בתוך: ציון עא (תשס"ו), עמ' 99–101.
- בובר, בפרדס החסידות = מרטין בובר, בפרדס החסידות - עיונים במחשבתה ובהיותה, ירושלים ותל-אביב תשכ"ג.
- בוקסר, עולם = Ben Zion Bokser, *From the World of Cabbalah - The philosophy of Rabbi Judal Loew of Prague*, New York 1954.
- בן-שלמה, שלמות = יוסף בן-שלמה, "שלמות והשתלמות בתורת האלוהות של הרב קוק", בתוך: עיון לג (תשמ"ד), עמ' 289–309.
- ברגמן, הוגים = שמואל הוגו ברגמן, הוגים ומאמינים, תל-אביב תשי"ט.
- גארב, מקובלי פראג = יונתן גארב, "על מקובלי פראג והשפעתם לדורות", בתוך: קבלה יד (תשס"ו), עמ' 347–383.
- גוטסדינר, הארי = אברהם גוטסדינר, "הארי שבחכמי פראג", בתוך: אזכרה ד' (תרצ"ז), עמ' רנג-תמג.
- גולדמן, תשובה = אליעזר גולדמן, "תשובה וזמן בהגות הרב סולובייצ'יק", בתוך: א' שגיא (עורך), אמונה בזמנים משתנים, ירושלים תשנ"ז.
- גטשל, מהר"ל = Roland Goetschel, "The Maharal of prague and the kabbalah", in: K. E. Grozinger and J. Dan (eds), *Mysticism, Magic and Kabbalah in Ashkenazi Judaism*, Berlin-New York 1995, pp. 172-180.

- גלמן, תשובה = יהודה גלמן, "התשובה בקבלה: מקורותיו של הרב קוק", בתוך: ז' גריס, ח' קרייסל ובי' הוס (עורכים), שפע טל – עיונים במחשבת ישראל ותרבות יהודית, באר-שבע תשס"ד, עמ' 261–266.
- גרוס, נצח = בנימין גרוס, נצח ישראל - השקפתו המשיחית של המהר"ל מפראג על הגלות והגאולה, תל-אביב תשל"ד.
- גרוס, תשובה = בנימין גרוס, תשובה וגאולה, ירושלים תשנ"ט.
- גרוס, יהי אור = בנימין גרוס, יהי אור – נר מצווה למהר"ל מפראג עם מבוא, פירוש והערות על חג החנוכה והיחס בין ישראל לעמים, ירושלים תשנ"ו.
- גרין, חסידות = Arthur Green, "Hasidism: Discovery and Retreat", in: P.L. Berger (ed), *The Other Side of God: A Polarity in World Religions*, New York 1981, pp. 104-130.
- גריס, ספרות = זאב גריס, ספרות ההנהגות: תולדותיה ומקומה בחיי חסידיו של הבעש"ט, ירושלים תש"ן.
- גרנות, מטא-הלכה = תמיר גרנות, "מטא-הלכה, פסיקה ודרכי חינוך במשנת המהר"ל מפראג", בתוך: א' בזק (עורך), על דרך האבות – שלושים שנה למכללת יעקב הרצוג: קובץ מאמרים בנושאי תורה וחינוך, אלון-שבות תשס"א, עמ' 475–497.
- דובנוב, תולדות = שמואל דובנוב, תולדות החסידות, תל-אביב תש"ך.
- דן, מיסטיקה = יוסף דן, המיסטיקה העברית הקדומה, תל-אביב תש"ן.
- דן, תולדות = יוסף דן, תולדות תורת הסוד העברית, ירושלים תשס"ט.
- דן ותשבי, חסידות = יוסף דן וישעיה תשבי, "חסידות", בתוך: האנציקלופדיה העברית יז, ירושלים תשכ"ה, טורים 769–795.
- דרייפוס, התפילה בחסידות = יאיר דרייפוס, "התפילה בחסידות", בתוך: מעליות טו (תשנ"ה), עמ' 153–163.
- ויגודה, כלו = שמואל ויגודה, "כלו כל הקצין" – גאולה ותשובה במשנתם של ר' יצחק בן ידעיה, המהר"ל ולוינס", בתוך: ד' שוורץ וא' גרוס (עורכים), על התשובה ועל הגאולה – מנחת שי לבנימין גרוס, רמת-גן תשס"ח, עמ' 313–336.
- וייס, 'ויאה-פאסיבה' = Joseph G. Weiss, "Via Passiva in Early Hasidism", in: *The Journal of Jewish Studies* 11, 3-4 (1960), pp. 137-155.
- וייס, מחקרים = Joseph Weiss, *Studies in Eastern European Jewish Mysticism*, Oxford 1985.
- וייס, מחקרים בחסידות = יוסף וייס, מחקרים בחסידות ברסלב, ירושלים תשל"ה.
- וייס, ראשית = יוסף וייס, "ראשית צמיחתה של הדרך החסידית", בתוך: ציון טז (תשי"א), עמ' 46–105.
- וילנסקי, חסידים = מרדכי וילנסקי, חסידים ומתנגדים – לתולדות הפולמוס ביניהם, ירושלים תש"ל.

- וינשטיין, תיאולוגיה = נילי וינשטיין, התיאולוגיה של המהר"ל מפראג, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר-אילן, רמת-גן תשנ"ה.
- וסרשטיין-ורנט, תפיסת האדם = משה מ' וסרשטיין-ורנט, "תפיסת האדם במשנת מהר"ל והשלכותיה על פיתוח היצירתיות בחינוך", בתוך: הגות בחינוך היהודי ב (תש"ס), עמ' 153–172.
- חלמיש, מבוא = משה חלמיש, מבוא לקבלה, ירושלים תשנ"א.
- חלמיש, משנתו העיונית = משה חלמיש, משנתו העיונית של ר' שניאור זלמן מליאדי ויחסה לתורת הקבלה ולראשית החסידות, עבודת דוקטור, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשל"ו.
- טייטלבוים, הרב מלאדי = מרדכי טייטלבוים, הרב מלאדי ומפלגת חב"ד, ורשה תרע"ג.
- טלר, ספר = אדם טלר, "ספר הזכרונות של שלמה מימון: בחינת מהימנות", בתוך: גלעד יד (תשנ"ה), עמ' יג-כב.
- יעקבסון, אהבת אלוהים = יורם יעקבסון, "אהבת אלוהים בתורתו של ר' שניאור זלמן מלאדי", בתוך: תעודה ז (תשנ"א), עמ' 353–414.
- יעקבסון, צלם = יורם יעקבסון, "צלם אלוקים ומעמדו כמקור רעתו של אדם לפי המהר"ל מפראג", בתוך: דעת 19 (תשמ"ז), עמ' 103–136.
- יעקבסון, תורתה = יורם יעקבסון, תורתה של החסידות, תל-אביב תשמ"ו.
- יעקבסון, תורת הבריאה = יורם יעקבסון, "תורת הבריאה של ר' שניאור זלמן מלאדי", בתוך: אשל באר-שבע א (תשל"ו), עמ' 307–368.
- כשר ובלכרוביץ, פירושי מהר"ל = משה כשר ושלמה בלכרוביץ, פירושי מהר"ל מפראג, ירושלים תשי"ח.
- לדברג, סוד = נתנאל לדברג, סוד הדעת – דמותו הרוחנית והנהגתו החברתית של רבי ישראל בעל שם טוב, ירושלים תשס"ז.
- לדברג, שער = נתנאל לדברג, השער לאין – תורת החסידות בהגותו של רבי דוב בער המגיד ממזריץ', ירושלים תשס"א.
- לוונטל, ביטוי = Naftali Loewenthal, *Communicating the Infinite - The Emergence of the Habad School*, Chicago & London 1990.
- לוונטל, מיסטיקה = נפתלי לוונטל, "בין מיסטיקה למודרניות: עבודת ה' החב"דית במאה העשרים", בתוך: מחקרי ירושלים במחשבת ישראל טו (תשנ"ט), עמ' 235–259.
- לחובר, על גבול = פ' לחובר, על גבול הישן והחדש, ירושלים 1951.
- מאוסקוף, פילוסופיה = Aaron Mauskopf, *The Religious Philosophy of the Maharal of Prague*, New York 1966.
- מונדשיין, הגר"א = יהושע מונדשיין, "הגר"א וחלקו במלחמתה של וילנא בחסידים", בתוך: ד' אסף (עורך), צדיק ועדה, ירושלים תשס"א, עמ' 297–331.
- מורגנשטרן, מיסטיקה = אריה מורגנשטרן, מיסטיקה ומשיחיות מעליית הרמח"ל עד הגאון מוילנא, ירושלים תשנ"ט.

- מימון, חיי = שלמה מימון, ספר חיי שלמה מימון, תל-אביב תשי"ג.
- מרגולין, מקדש = רון מרגולין, מקדש אדם – ההפנמה הדתית ועיצוב חיי הדת הפנימיים בראשית החסידות, ירושלים תשס"ה.
- נגאל, מחקרים = גדליה נגאל, מחקרים בחסידות, ירושלים תשנ"ט.
- נדלר, אמונה = Allan Nadler, *The Faith of the Mithnagdim: rabbinic responses to Hasidic rapture*, Baltimore 1997.
- נהר, משנת = אנדרה נהר, משנתו של המהר"ל מפראג, ירושלים תשס"ג.
- סדן, חיטה = דב סדן, "חיטה שנקברה", בתוך: דברי האקדמיה הלאומית הישראלית למדעים, כרך א', חוברת 9, עמ' 1–21.
- סורוצקין, תיאולוגיה = דוד סורוצקין, "התיאולוגיה של הנבדל – המהר"ל מפראג וצמיחתו של המודרניזם האורתודוקסי המוקדם בהגות היהודית", בתוך: קבלה יד (תשס"ו), עמ' 263–328.
- פדיה, הבעש"ט = חביבה פדיה, "הבעל שם טוב, ר' יעקב יוסף מפולנאה והמגיד ממזריטש – קווי יסוד לגישה טיפולוגית דתית", בתוך: דעת 45, רמת-גן תש"ס, עמ' 25–73.
- פוקסברנר, חסידות = Roman A. Foxbrunner, *The Hasidism of R. Shneur Zalman Of Lyady*, Tuscaloosa and London, 1992.
- פייקאז', בימי = מנדל פייקאז', בימי צמיחת החסידות, ירושלים תשנ"ח.
- פייקאז', בין = מנדל פייקאז', בין אידיאולוגיה למציאות – ענווה, אין, ביטול ממצאות ודביקות במחשבתם של ראשי החסידות, ירושלים תשנ"ד.
- פייקאז', חסידות = מנדל פייקאז', חסידות פולין – מגמות רעיוניות בין שתי המלחמות ובגזרות ת"ש-תש"ה ("השוואה"), ירושלים תש"ן.
- פייקאז', מניעי המחלוקות = מנדל פייקאז', "מניעי המחלוקות הראשונות על החסידות", בתוך: ע' אטקס (עורך), במעגלי חסידים – קובץ מחקרים לזכרו של פרופסור מרדכי וילנסקי, ירושלים תש"ס, עמ' 3–20.
- פכטר, קבלת הגר"א = מרדכי פכטר, "קבלת הגר"א באספקלריה של שתי מסורות", בתוך: מ' חלמיש, י' ריבלין ור' שוח"ט (עורכים), הגר"א ובית מדרשו, רמת-גן תשס"ג, עמ' 119–136.
- קויפמן, בכל = ציפי קויפמן, בכל דרכיך דעהו – תפיסת האלוהות והעבודה בגשמיות בראשית החסידות, רמת-גן תשס"ט.
- קליינברגר, מחשבה = אהרן פריץ קליינברגר, המחשבה הפדגוגית של המהר"ל מפראג, ירושלים תשכ"ב.
- קסירר, מוות = שלמה קסירר, "מוות, איון עצמי וכפרה במשנת התשובה של המהר"ל", בתוך: צוהר 27 (תשס"ו), עמ' 43–51.
- קריב, כתבי = אברהם קריב, כתבי מהר"ל מפראג – מבחר, ירושלים תש"ך.
- רוס, נס = תמר רוס, "הנס כמימד נוסף בהגות המהר"ל מפראג", בתוך: דעת 17 (תשמ"ו), עמ' 81–96.

- רוס, שני פירושים = תמר רוס, "שני פירושים לתורת הצימצום: ר' חיים מוולוז'ין ור' שניאור זלמן מלאדי", בתוך: מחקרי ירושלים במחשבת ישראל ב' (תשמ"ב), עמ' 153–169.
- שביד, תולדות = אליעזר שביד, תולדות ההגות היהודית בעת החדשה: המאה התשע עשרה, ירושלים תשל"ח.
- שוורץ, הגות = דב שוורץ, הגותו הפילוסופית של הרב סולובייצ'יק, אלון שבות תשס"ד.
- שוורץ, מחשבת חב"ד = דב שוורץ, מחשבת חב"ד – מראשית ועד אחרית, רמת-גן תשע"א.
- שוחט, תנועת החסידות = Elijah Judah Schochet, *The Hassidic Movement and the Vilna Gaon*, London 1994.
- שוחט, קבלת ליטא = רפאל שוחט, "קבלת ליטא כזרם עצמאי", בתוך: קבלה 10 (תשס"ד), עמ' 181–206.
- שטיינמן, באר = אליעזר שטיינמן, באר החסידות – משנת חב"ד, תל-אביב תש"ד.
- שיפרוביץ', חסרון = ידידיה שיפרוביץ', מושג "החסרון" ותפיסת החטא במשנת המהר"ל מפראג (עבודה לשם קבלת תואר מוסמך בהדרכת ד"ר יהונתן גארב), האוניברסיטה העברית, תשס"ו.
- שלום, דברים = גרשם שלום, דברים בגו – פרקי מורשה ותחיה, תל-אביב 1967.
- שלום, פרקי = גרשם שלום, פרקי יסוד בהבנת הקבלה וסמליה, ירושלים תשמ"א.
- שלום, ראשית = גרשם שלום, ראשית הקבלה, ירושלים ותל-אביב, תש"ח.
- שפרן, מהר"ל = Betzalel Safran, "Maharal and Early Hasidism", in idem (ed.), *Hasidism: Continuity or Innovation?*, Cambridge, MA & London 1988, pp. 47-144.
- ש"ץ, אדם = רבקה ש"ץ, "אדם נוכח אלוהים ועולם במשנת בובר על החסידות", בתוך: מולד יט (תשכ"א), עמ' 596–609.
- ש"ץ, אנטי-ספירטואליזם = רבקה ש"ץ, "אנטי-ספירטואליזם בחסידות", בתוך: מולד כ (תשכ"ג), עמ' 513–528.
- ש"ץ, חסידות = רבקה ש"ץ-אופנהיימר, החסידות כמיסטיקה – יסודות קוויאטיסטיים במחשבה החסידית במאה הי"ח, ירושלים תשכ"ח.
- ש"ץ, מגד"ל = רבקה ש"ץ-אופנהיימר, מגיד דבריו ליעקב – מהדורה ביקורתית עפ"י כתבי-יד עם מבוא, פירוש, הערות ומפתחות, ירושלים תש"ן.
- ש"ץ, תורת המהר"ל = רבקה ש"ץ אופנהיימר, "תורת המהר"ל בין אכזיסטנציה לאסכטולוגיה", בתוך: צ' ברס (עורך), משיחיות ואסכטולוגיה, ירושלים תשמ"ד, עמ' 301–322.
- ש"ץ, תפיסה = רבקה ש"ץ, "התפיסה המשפטית של המהר"ל – אנטיתזה לחוק הטבעי", בתוך: דעת 2–3 (תשל"ט), עמ' 147–157.
- שרווין, תיאולוגיה = Byron L. Sherwin, *Mystical Theology and Social Dissent: The Life and Works of Judah Loew of Prague*, London and Toronto 1982.

- שריאל, התשובה = אליעזר שריאל, "התשובה בהגותם של הראי"ה קוק והרי"ד סולובייצ'יק - עיון משווה", בתוך: עלון שבוע 155 (תש"ס), עמ' 77-103.
- שרפשטיין, חויה = בן-עמי שרפשטיין, החויה המיסטית, תל-אביב תשל"ב.
- תשבי, משנת = ישעיה תשבי, משנת הזוהר, ירושלים תשמ"ב.